

خردنامه

جلد دوم: نوشتارهایی درباره‌ی جامعه‌شناسی

شروین وکیلی



شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی 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 رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شب: 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 سخنرانی هایشان

می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)



خردنامه

جلد دوم: نوشتارهایی درباره‌ی جامعه‌شناسی

شروین وکیلی

شماره ثبت کتابخانه‌ی ملی: ۱۱۰۵۴/و/۴۷۰۹/۸۷/و/۳۶

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا، نوروز ۱۳۹۵

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

صفحه	فهرست	صفحه	فهرست
		۵	دیباچه
	مقاله‌ها		مقاله‌ها
۶۵۲	موسیقی اعتراضی		
۶۸۹	مهر، کین و پیوند، دیدگاهی تکاملی	۶	درباره‌ی آزادی
۷۳۲	ساختارشناسی جوکهای پارسی	۲۴	چرخشهای معنایی در جامعه‌ی معاصر
۷۴۶	آتشکده، مانستان، مسجد	۴۵	بازار اکباتان
۷۶۸	بحث مفهوم فلسفی ملیت	۵۸	سازمانهای غیردولتی جوانان
۸۰۶	چند چالش مطرح شده در نشست ملیت	۹۱	پیاپی‌ها، سواره‌ها
	یادداشت‌ها	۱۱۵	قدرت، تمایز، قشربندی
		۱۳۴	گسست نسلی: بیمها و امیدها
۸۱۰	آشوب‌آباد	۱۵۵	دگردیسی صمیمیت
۸۲۹	فتق فرهنگ	۱۷۱	طوس در برابر گودرز
۸۳۷	هسته‌ی موش و طرح نهنگ	۱۸۶	ارزیابی پویایی احزاب در دوران خاتمی
۸۴۹	درباره‌ی نابرابری	۱۹۸	چرا فرهنگ مهم است؟
۸۵۵	جعل مدرک و بحران در هویت نوین ایرانی	۲۱۹	انضباط اسفندکترها: تن، قدرت و تعویق لذت
۸۶۷	خاطرات ازلی یک ایران انقلابی	۲۶۰	سرمشقهای نظری در فهم قدرت اجتماعی
۸۷۵	دشمن مردم: درباره‌ی مرگ صدام	۳۳۰	سطوح توصیف پدیدارهای اجتماعی
۸۹۴	کاتولیک‌تر از پاپ	۳۶۱	ساز و کارهای چهارگانه‌ی هنجارسازی کم
۹۰۲	درباره‌ی خاستگاه‌های اندیشه‌ی محافظه‌کارانه	۴۳۳	لطیفه، تابو و قدرت در ایران
۹۱۷	نه انحطاط نه تجدد: نقدی بر آرای طباطبایی	۴۸۰	شبکه‌های مجازی و چرخش رمزگذاری هویت
۹۳۳	در باب مسائل گیدنز	۵۰۶	دکان خالی خودباختگی
۹۴۷	درباره‌ی هویت موزائیکی	۵۳۱	آنچه باید از جدل مورخان آموخت
۹۵۲	مردم، مردم‌گرایی و عوام‌زدگی	۵۷۰	خوف داعش
۹۵۹	خط قرمز	۵۹۱	جامعه‌شناسی همجنس‌خواهی
۹۶۷	جای من	۶۲۵	داوری اخلاقی درباره‌ی همجنس‌خواهی
۹۷۲	داشتن خودرو: نگاهی انسان‌شناسانه		
۹۷۸	چهار نکته درباره‌ی جوان ایرانی		

صفحه	فهرست	صفحه	فهرست
	مقاله‌ها		مقاله‌ها
	یادداشت‌ها		یادداشت‌ها
۹۸۳	لومین‌ها: تبارنامه‌ی یک مفهوم	۱۱۵۲	درآمدی بر مفهوم‌سازی در هویت ایرانی
۹۸۸	مد، آراستگی و خودانگاره	۱۱۶۰	اندر نشانگان گدای معتبر
۹۹۳	ترفندهای کشتن مرگ	۱۱۶۷	سخنی درباره‌ی خرافه‌گرایی و شبه‌علم‌گرایی
۱۰۰۰	آسیبهای اجتماعی در ایران: نگاهی سیستمی	۱۱۷۶	زورخانه، آیین پهلوانی و هنرهای رزمی ایرانی
۱۰۰۸	نقدی بر قانون تجویز زنا با محارم!	۱۱۸۹	دانایی شبکه‌ای
۱۰۱۶	گوشزدی درباره‌ی قومیت، ملیت و زبان	۱۱۹۴	زمین‌لرزه‌هایی در هزار فلات
۱۰۲۷	در ستایش شبکه	۱۲۰۰	زندگی شبانه در تهران
۱۰۳۲	در نکوهش استبداد قلم	۱۲۰۴	درباره‌ی سواد
۱۰۳۶	چرا ضدقهرمانان محبوب می‌شوند؟	۱۲۱۱	نشانگان شارلاتان
۱۰۴۳	پیرامون کهن و نو	۱۲۱۵	گسست نسلی: لبه‌ی مفاک از خودبیگانگی
۱۰۵۶	شرحی بر نامه‌ای پارسی به خط عبری	۱۲۱۹	اندر قضیه‌ی ابادری-پاشائی
۱۰۶۴	اندیشه‌هایی درباره‌ی یک رخداد هولناک	۱۲۲۶	اسباب‌کشی نامه
۱۰۷۹	انتظارهایم از رسانه‌های عمومی	۱۲۳۰	داغ داعش: بحثی در داوری بزهکاران
۱۰۸۵	گفتاری درباره‌ی رخداد‌های هویت‌ساز	۱۲۳۳	درباره‌ی نمودهای نمادین خشونت
۱۰۹۲	اندرواسازی قهوه‌خانه و چای قندپهلوی	۱۲۴۳	درباره‌ی رفتار هنجارین جوانان
۱۰۹۶	اندر اوضاع هیلاری و ترامپ	۱۲۴۹	پرسه‌زنی مردم‌شناسانه
۱۱۰۲	داوری درباره‌ی فیدل کاسترو	۱۲۸۶	درباره‌ی خیانت زناشویی
۱۱۰۹	بازگشت ملکه	۱۳۴۸	درباره‌ی فوتبال، غرور ملی و شادمانی
۱۱۱۷	از گریبایدوف تا کارلوف	۱۳۵۲	نژادناپرستی ایرانیان
۱۱۲۵	برگ دستفروش	۱۳۵۶	درباره‌ی غیاب نژادپرستی در میان ایرانیان
			درباره‌ی ارزش
			نشانگان غیاب من آرمانی
			اندر آیین بشقابهای پرنده

صفحه	فهرست کتابها	صفحه	فهرست یادداشتها
۱۴۶۰	مرزبندی با مدرنیته	۱۳۶۰	مزد و داد
۱۴۷۵	تخته‌بند فناوری	۱۳۶۵	درباره‌ی خلق و خوی ما ایرانیان
۱۴۸۱	گفتگویی درباره‌ی رسوایی خوش‌فیش‌ها	۱۳۷۰	عملیات انتحاری: ارزیابی یک راهبرد
۱۴۹۰	گفتگو درباره‌ی خدمت‌سربازی	۱۳۷۶	گانندی و گجرات
۱۴۹۹	جوک‌گویی و رسانه‌های نو	۱۳۸۹	داعش و اسطوره‌ی شر
۱۵۰۵	اندر معنای ایران	۱۳۹۵	درآمدی بر جدال سوپرمن و رستم
۱۵۱۲	درباره‌ی توانمندسازی بانوان	۱۴۰۱	هویت کوچگردان
۱۵۲۰	تروریسم، داو و مخاطره	۱۴۰۹	درباره‌ی افول مسابقه‌های علمی
	ترجمه‌ها		کتابها
۱۵۳۰	ابتدال در مطالعات فرهنگی	۱۴۱۳	گفتگو درباره‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده
	مقاله‌های انگلیسی	۱۴۱۸	درباره‌ی برده‌داری
Liberation of meaning	1583	۱۴۲۸	دسته‌جمعی بخندیم
Zurvan Theory	1600	۱۴۳۴	درباره‌ی سبک زندگی
		۱۴۱۷	نگاه ایرانی به هویت
		۱۴۴۳	نواشرافی‌گری در ایران
		۱۴۴۷	سخنی درباره‌ی رنگ جوکها
		۱۴۵۱	ایران در شرایط پساتحریم

وساجه

زمانی که هنوز نوجوانی بیش نبودم، با فهمیدن این نکته که کانت مقاله‌ی مهم «روشنگری چیست» خود را در یک روزنامه به چاپ رسانده، برایم بسیار الهام‌بخش بود. این نکته نشان می‌داد که فیلسوفی که به خاطر برج عاج‌نشینی بلندآوازه شده، تا چه اندازه نسبت به آنچه در جامعه‌اش می‌گذشته حساسیت داشته و در چه سطح عمومی و وسیعی نسبت بدان واکنش نشان می‌داده است. کوشش من هم در این سالها این بوده که پا به پای نوشتن مقاله‌های تخصصی دانشگاهی و نظریه پرداختن با زبانی دقیق و بنابراین نامفهوم برای توده‌ی مردم، بیانی ساده و همه‌فهم از آن را نیز به دست دهم، و برای همین آثار این مجموعه در میان روزنامه‌ها و نشریه‌های تخصصی توزیع شده است.

نوشتارهایی که در این بزرگترین جلد از خردنامه گرد آمده، ۲۸ مقاله، ۶۹ یادداشت، یک مقاله‌ی ترجمه شده، دو مقاله به زبان انگلیسی و شانزده مصاحبه‌ام را در بر می‌گیرد. همه‌ی این متون به چاپ رسیده‌اند، اما درباره‌ی زمان و نشریه یا روزنامه‌ی ناشر برخی‌شان نه حافظه یاری کرد و نه بایگانی درستی درباره‌شان داشتم. اما همه را یکجا آورده‌ام، هرچند آنهایی که پانزده سال پیش نوشته شده‌اند طبیعتاً خامتر و ابتدایی‌تر می‌نمایند. آوردن تمام این نوشتارها در کنار هم برای علاقمندان به دستگاه نظری‌ام شاید این بهره را داشته باشد که بتوانند مسیر تکامل و شکل‌گیری ایده‌ها و آرای کلیدی‌ام درباره‌ی مفاهیمی مثل قدرت، سوژه، انضباط و منش‌هایی مثل جوک را دریابند.



دباره‌ی آزادی

مجله‌ی جامعه، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، شماره ۱ اسفند ۱۳۸۰

غباریم زحمتکش بادها	به وحشت اسیرند آزادها
املها به دوش نفس بسته ایم	سفر یک قدم راه و این زادها
جهان ستم چون نیستان پر است	ز انگشت زنه‌ار فریادها
به هردامی از آرزو دانه ایست	گرفتار خویشند صیادها
برون آمدن نیست زاین آب و گل	بنالید ای سرو و شمشادها

بیدل دهلوی

۱. آزادی، همچون سایر واژگان بسیار ستایش شده، سرپوشی است بر سر ناسازه‌ای معنایی. درمورد

این عبارت آنقدر نوشته و آنقدر گفته‌اند که دست به قلم بردن برای نگاشتن خطی نو در ثنا یا رثایش، به

ظاهر حشو می‌نماید. اما نامرئی نمودن ناسازه‌ای منطقی که در دل مفهوم آزادی نهفته، چنان فراگیر و پابرجاست که دستاویز کافی برای افزوده شدن این چند برگ بر متون مربوط به آزادی را فراهم می‌آورد.

۲. آزادی در مفهوم مدرن خود، دستاورد خرد روشنگری و انقلاب کانتی است. آنگاه که دکارت به ذهن خویش اجازه داد تا کل هستی را در شک‌های پی در پی پیاده سازی کند و بار دیگر بنیان آن را بر پی اندیشه‌ی من استوار سازد، راه برای زایش مفهوم نوین آزادی هموار شد. اگر دکارت نخستین رهسپار این مسیر دشوار بود، کانت برجسته‌ترین آن بود. وقتی سوژه‌ی دکارتی به فرد معقول خودمدار کانتی تبدیل شد و فریاد *Sapere aude* سر داد، آزادی مینویی و استعلایی قرون وسطایی دگردیسی معنایی خویش را تکمیل کرد و به مفهومی زمینی، ملموس، و متمرکز در فرد تبدیل شد. تنها در سایه‌ی سوژه‌ی خودمختار کانتی بود، که بازتعریف آزادی ممکن شد، و تنها در پرتو پیشگویی‌های روشنگرانه‌ی وی از دامنه‌ی اختیار این من خودمدار بود که تعارض اراده‌ی آزاد فرد با جبر مسلط بر جامعه آشکار گشت.

از آن هنگام تا به امروز، نحله‌ها و دبستان‌های گوناگونی برای تعریف آزادی و بازنمودن راه پیشینه کردن آن ایجاد شده‌اند، و هریک کوشیده‌اند تا به شکلی مفهوم آزادی فرد را در بستر اجتماعی در برگیرنده‌ی وی بازتعریف کنند. بحث من در اینجا حاشیه زدن بر آنچه که دیگران گفته‌اند نیست، که نقد پیش فرضی بدیهی پنداشته شده و به گمانم نادرست در مورد تعریف آزادی است. پس از آنجا که این نوشتار را رساله‌ای برای تکرار گفته‌ی دیگران نمی‌دانم، تنها اشاره‌ای مختصر به دو شاخه از افراطی‌ترین مکتب‌های اثرگذار در این حوزه خواهم کرد، و پس از آن بحث خود را بر مبنای پیش فرض مشترک هردو پی می‌گیرم.

۳. در یک سوی دامنه‌ی فراخ تعریف کنندگان آزادی، فردگرایان افراطی قرار دارند. آنارشئیست‌ها، که سخنگویان اصلی این طیف هستند، فرد را مرجع تعریف آزادی می‌دانند و هر نوع ساخت اجتماعی اقتدارگرایی را نافی این آزادی می‌شمارند. از آنجا که انباشت اقتدار رایج‌ترین راه تضمین احترام به قواعد مشترک در یک ساخت اجتماعی است، نظریه پردازان آنارشئیسم کمابیش تمام اشکال سازمان یافتگی اجتماعی را رد می‌کنند. یک نگاه کوتاه به درگیری‌های بین مارکس و باکونین در جریان بین‌الملل اول، به خوبی نشان می‌دهد که همین سازمان‌گریزی و تنفر از نظم سلسله‌مراتبی باعث کمرنگ شدن تاثیر هواداران این دیدگاه در جنبش‌های اجتماعی قرن بیستم شده، و از تشکل یافتن و عملکرد هماهنگ‌شان -چنان که مثلا در احزاب کمونیسم می‌بینیم- جلوگیری کرده است.

برداشت آنارشئیست‌ها از مفهوم آزادی بسیار متنوع است و به طور عمده به تعریف خاصشان از انسان باز می‌گردد. از یکسو متفکری با خاستگاه مسیحی -هرچند ملحد- مانند گادوین، انسان را موجودی نیک‌خواه و خیراندیش می‌داند که به کمک نوعی از آداب مدنی پیشرفته قادر به تنظیم رفتارهای اخلاقی اجتماعی است، و از سوی دیگر ماکس اشتیرنر انسان را همچون جانوری وحشی تصور می‌کند که تنها از ترس وحشیگری دیگران ناچار است قواعدی را در جمع هم‌تایان خود -انجمن خودمداران- رعایت کند. در هر صورت، آنچه که تمام شاخه‌های آنارشئیسم وجود دارد، تعارضی به ظاهر حل‌ناشدنی است، در میان آزادی فرد، و حاکمیت و جبر اعمال شده از سوی سازمان یافتگی اجتماعی.

در سوی دیگر این طیف، مکتب‌های توتالیت‌ر قرار دارند. اگر بخواهیم به رده‌بندی آرنست بسنده کنیم، باید کمونیسم بلشویکی و فاشیسم را در این سر طیف در کنار هم قرار دهیم. با وجود این که تفاوت‌های محتوایی و نظری این دو شاخه را پایگاهی مستحکم برای نقد دیدگاه آرنست می‌دانم، اما در اینجا بر مبنای تعریفشان از مفهوم آزادی و رویکردی که برای کنار آمدن با آن پیشنهاد می‌کنند، هم ترازیشان را فرض

می‌گیرم. در این دو مکتب نیز تعارض میان آزادی فرد و پویایی اجتماعی پیش فرض گرفته شده است. با این تفاوت که این بار فرد در اولویت دوم قرار دارد و کلیت پیکره‌ی اجتماعی است که اهمیت دارد. ناگفته پیداست که چگونگی باز نمودن آزادی، فرد و جامعه در اینجا از دو زاویه‌ی متفاوت نگریسته می‌شوند.

فاشیسم با تکیه بر عظمت طلبی رمانتیک گذشته‌نگر و ملی‌گرایی افراطی به ستایش از جامعه و طرد ارزش فرد می‌پردازد، و کمونیسم با دستیابی به فلسفه‌ی تاریخی مکانیستی و تکریم جهان وطنی انقلابی چنین می‌کند. در هر دو حالت، ریشه‌های رمانتیک قرن نوزدهمی آشکارا دیده می‌شوند و در هر دو حالت کل‌گرایی رمانتیست‌ها به نفی من خودمحور مدرن منتهی شده است. من بیش از این کاری به تفاوت دیدگاه این دو مکتب نسبت به مفهوم انسان و جامعه ندارم، اما گوشزد کردن این نکته را لازم می‌بینم که با مقایسه‌ی این دو شیوه‌ی گوناگون از تعاریف و تحلیل شباهت‌های موجود در راهبردهای عملی‌شان، نکات روشنگر بسیاری را در مورد مفهوم آزادی می‌توان طرح کرد.

پس ما در فلسفه‌ی سیاسی دو طیف افراطی را داریم. همه‌ی جای گیرندگان در این طیف به حضور انسان خودمحور و سرکشی‌باور دارند که جوهره‌ی مدرنیته است و همگان نیز به آزاد بودن این موجود -با تعاریف گوناگون- باور دارند. همه آزادی این فرد را با نظم حاکم بر جامعه‌اش در تضاد می‌بینند، و همه به دنبال روشی می‌گردند تا این تعارض را حل کنند. رفع این تعارض در دو حالت افراطی به نفی نظم اجتماعی یا خودمختاری فردی می‌انجامد.

۴. برای دستیابی به درکی تحلیلی از مفهوم آزادی، از نقد این چارچوب معنایی رایج آغاز خواهم

کرد. در مورد این چارچوب چند نکته را باید گوشزد کنم.

نخست این که مفهوم فرد خودم‌محور در آن حالتی استعلایی و فرازین دارد، و این میراثی است که از فلاسفه‌ی آغاز عصر روشنگری برایمان به یادگار مانده است. نخستین و اثرگذارترین دیدگاه در مورد این من خودم‌مختار را دکارت اعلام کرده است، و آن همان است که اندیشیدن - یعنی کنشی خصوصی، ذهنی، و درونی - را محور هستی فرد می‌گیرد. به این ترتیب به قول هایدگر معنای *subjectum* لاتینی (یعنی زیربنا و بنیان) دگرگون می‌شود و پایگاه آن از جهان خارج به درون ذهن منتقل می‌شود. از این به بعد است که من منفرد معقول خودم‌مختار جهان را تعریف می‌کنم و به این ترتیب هستی از مجرای من تصویر می‌شود. استعلایی بودن این مفهوم فرد، در پیشینی بودن هستی شناختی‌اش نسبت به جهان خارج ریشه دارد.

دوم این که آزادی هم در این چارچوب، معنایی فرارونده و استعلایی دارد. دکارت جانوران را ماشین‌هایی خودکاره می‌دانست و بدن آدمی را با چنین چشمی می‌نگریست. این نگرش مکانیستی خواه ناخواه به نوعی جبرگرایی لاپلاسی منتهی می‌شد که مطلوب دکارت خردگرا و فردم‌محور نبود. پس پذیرفتن عنصری فرامادی و ناملموس به نام روح لازم افتاد که اداره‌ی این بدن ماشین‌واره را در دست بگیرد و آزادی را به آن تزریق کند. این دوگانه انگاری جوهره‌ی روح و بدن، همان بود که مشکل ذهن/ بدن را ایجاد کرد و تا امروز هنوز مورد بحث است. آزادی در نگرش کلاسیک، نتیجه‌ی روح یا جانشین‌های استعلایی دیگر آن است.

سوم این که بر مبنای پارادایم قانون طبیعی که از روزگار اندیشمندان عصر روشنگری رواج یافته بود، جامعه همچون سازه‌ی ارگانیک عظیمی تصور می‌شد که بر مبنای قراردادی اجتماعی منظم شده است. این قرارداد، وظیفه داشت تا آزادی نامحدود آدمیان - که از روح مینویی‌شان مایه می‌گرفت - را محدود کند و آن را در قالب تنگتر روابط اجتماعی بگنجانند. تلقی مراکز اصلی تمدن ساز قاره‌ی اروپا در مورد این آزادی و آن قرارداد متفاوت بود. فرانسویان نظریه‌گرا و انقلابی، قرارداد اجتماعی روسویی را می‌پسندیدند و در

چهره‌ی انسان اجتماعی (zoon politicon) وحشی نجیبی (noble savage) را می‌دیدند که زیر بختک جامعه‌ای خودبسند و لویاتان گونه در بند کشیده شده است. از دید بیشتر متفکران فرانسوی، فرد موجودی بود ذاتا آزاده، که در اثر مسخ‌شدگی اجتماعی رذایلی یافته است و باید با تجدید نظر در قواعد جامعه پذیری، وی را بار دیگر آزاد کرد. نگرش مهندسی اجتماعی رایج به هنگام انقلاب فرانسه و تلاش‌هایی که برای ایجاد اخلاقی اجتماعی و غیردینی انجام می‌شد، از همین نگرش سرچشمه می‌گرفت. انگلیسیان تجربه‌گرای محافظه کار جامعه را با نظر مثبت‌تری می‌نگریستند و انسان وحشی را موجودی خونخوار و بیرحم می‌دانستند که انباشته از غرایزی حیوانی است. این غرایز هابزی در انگلستان به صورتی پلید و آسیب‌زننده تصور می‌شدند و بنابراین جامعه در قبالشان نقشی مهارکننده و سودمند داشت. قرارداد اجتماعی نظامی بود که از توافق افراد پدید می‌آمد، و با محدود کردن آزادی عمل و اراده‌ی خودخواهانه‌ی آدمیان، نظم را بر محیط اجتماعی تحمیل می‌کرد. انگلیسیان نسبت به انسان طبیعی کمتر اخلاقی می‌اندیشیدند و نظم اجتماعی حاکم را بر خلاف فرانسویان نیک و سودمند می‌دیدند.

در آلمان، آشوب‌های انقلاب لوتری و جبهه‌گیری دیرپای تفکر ژرمن در برابر تمدن رومی، به پیدایش معجونی غریب از الهیات و خردگرایی فلسفی انجامیده بود که در نهایت در قالب ایده‌آلیسم آلمانی صورتبندی شد. در این نگره نیز دو جوهر مستقل و متعارض فردی و اجتماعی پذیرفته شده بود، که به شکلی متفاوت با فرانسه و انگلستان - و عمدتاً با جانبداری از جامعه - صورتبندی می‌شد. مهمترین تفاوتی که اندیشه‌ی آلمانی با تفکر انگلیسی و فرانسوی داشت، افراط در استعلایی پنداشتن فرد یا جامعه بود. افراطی که در دو شکل متعارض قهرمان‌گرایی رمانتیکی اشگل‌ها، و روح تاریخ‌هگلی صورتبندی نهایی خود را پیدا کرد. پس، اگر بخواهم حرف‌هایم را خلاصه کنم، باید بگویم:

مفهوم آزادی در قالب کلاسیک، دوانگاران، استعلایی، و اخلاقی است. چرخ آزادی بر محور فرد خودمختار و معقول دکارتی می‌گردد. این آزادی در برخورد با قراردادهای اجتماعی مسخ و محدود می‌شود.

۵. شاید آزادی چیزی متفاوت باشد.

از نگاه نگرش سیستمی، که بدان علاقه دارم، آزادی مفهومی بسیار پیچیده‌تر است.

وجه مشترک مفهوم آزادی در نگرش سیستمی و نگرش کلاسیک، ارتباط درونی محکم آن با مفهوم انتخاب است. تمام نگرش‌های رایج در مورد آزادی بر این نکته اذعان دارند که آزادانه بودن یک رفتار، لزوماً با انتخابی بودنش - و ممکن بودن برگزیدن گزینه‌های موازی دیگر - همراه است. همه آزادی فرد را با انتخابگر بودنش هم راستا می‌بینند، و من نیز با این برداشت موافقم.

در نظریه‌ی سیستم‌ها، مفهومی وجود دارد به نام تقارن، که نیک می‌دانم بحث خود را از آنجا شروع

کنم.

تقارن، عبارت است از وضعیتی که در آن دو یا چند چیز نسبت به یک متغیر یا عامل تبدیل رفتاری مشابه از خود نشان دهند. مثلاً دایره نسبت به چرخش در اطراف محور مرکزی متقارن است، و اشکال منتظم نسبت به چرخش‌های هندسی خاصی در اطراف محورهای شکلی‌شان متقارن هستند. مفهوم تقارن که در ابتدا در ریاضیات و نظریه‌ی گروه‌ها صورتبندی شده بود، به زودی در شالوده‌ی همه‌ی علوم دقیقه رسوخ کرد. امروز ما با فیزیکی نسبیتی کار می‌کنیم که یکی از اصول موضوعه‌ی دوگانه‌اش (دومین اصل نسبیت عام) تقارن دستگاه‌های فیزیکی نسبت به حرکت است. همچنین با هندسه و ریاضیاتی سر و کار داریم که بر مبنای گروه‌های تقارنی بازتعریف می‌شوند، و زیست‌شناسی‌ای را می‌خوانیم که در تمام سطوحش - از ریخت‌شناسی گرفته تا جنین‌شناسی - با مفاهیمی مربوط به تقارن سر و کار داریم.

اگر بخواهیم مدلی سیستمی از رفتار سیستمها - به ویژه سیستمهای روانشناختی - درست کنیم، به مفهوم تقارن نیازمند خواهیم بود. مفهوم تقارن، در روانشناسی سیستمی اهمیتی محوری می‌یابد، و به عنوان پایه‌ای برای تعریف رفتارهای خودمختار کاربرد می‌یابد.

هنگامی که یک کنشگر انسانی با گزینه‌های رفتاری متعدد و همزمانی روبرو شود، و تنها امکان انتخاب یکی از آنها را داشته باشد، در واقع یک نقطه‌ی تقارن رفتارشناختی را تجربه خواهد کرد. این تقارن بدان معناست که گزینه‌های موجود برای فرد تفاوتی ندارند و هیچ عاملی که ترجیح یکی را بر دیگری ایجاب کند توسط سیستم تشخیص داده نمی‌شود. چنین شرایطی را در تجربه‌ی شخصی‌مان، تردید می‌خوانیم. تردید، عبارت است از ادراک خودآگاه هم وزن بودن چند گزینه‌ی رفتاری. ساز و کارهای روانشناختی ما آدمیان - چنان که ساختارگرایی مانند لوی اشتراوس بدان اشاره کرده‌اند، - تمایل دارد تا از راه تحویل کردن این گزینه‌های متعدد به دو قطبی‌هایی معنایی پیچیدگی آنها را کاهش دهد، و بنابراین روند برگزیدن را آسانتر کند. شاید به همین دلیل هم هست که معمولاً تردید به صورت هم ارزی دو گزینه‌ی رفتاری تجربه می‌شود. پس تا اینجای کار یک مفهوم، یعنی تقارن رفتاری را تعریف کردیم. این پدیده در تمام سیستم‌های پیچیده‌ی خودسازمانده وجود دارد، اما در سیستم‌های روانشناختی به شکلی برجسته - و در قالب تردید - نمود می‌یابد.

۶. نقطه‌ی تقارن در رفتار هر سیستمی، به معنای آشوب است. سیستمی که پویایی و تغییراتش به نقاط تقارنی برخورد نمی‌کند، رفتاری پیش‌بینی پذیر دارد. هر ناظر خارجی آگاهی که بر قواعد رفتار سیستم تسلط داشته باشد، می‌تواند الگوی رفتاری وی را بر مبنای ترجیحاتی که دارد، و شرایطی که با آنها روبروست، پیشگویی کند. اگر بچه‌ای تنها بر مبنای علاقه‌اش به شیرینی رفتار کند و به محیطی وارد شود که شیرینی‌ای

در آنجا وجود دارد، لزوماً رفتارهایی را نشان خواهد داد که او را به خوردن شیرینی نزدیکتر می‌کند. تا اینجای کار هیچ راز و رمزی در رفتار سیستم وجود ندارد.

اما وقتی نقطه‌ای تقارنی در رفتار سیستم آشکار می‌شود، ماجرا متفاوت می‌شود. هیچ ناظر خارجی‌ای، با هر درجه‌ای از آگاهی، قادر به پیش بینی رفتار یک سیستم در نقطه‌ی تقارن رفتاری نیست.

سیستم در نقطه‌ی تقارن با پیشنهادهایی کاملاً همسان از سوی محیط روبرو می‌شود، و حتی خود نیز تا لحظه‌ی عبور از این نقطه‌ی تقارن و آشکار کردن رفتار، بر آنچه که برخواهد گزید آگاه نیست.

تقارن، نمود عدم قطعیت رفتاری در سیستم‌های پیچیده است. آنچه که سیستم انجام خواهد داد، تنها در لحظه‌ی شکسته شدن این تقارن، و در قالب کنش آشکار می‌شود. آنچه که سیستم انجام می‌دهد، در نهایت یکی از گزینه‌های موجود است، اما تا پیش برگزیده شدنش هیچکس - حتی خود سیستم - قادر به پیش‌بینی نتیجه نیست.

عدم قطعیت‌هایی از این دست را در نظریه‌ی سیستم‌ها آشوب می‌نامیم.

۷. انتخاب، شکستن تقارن رفتاری است.

در آن هنگام که با گزینه‌هایی هم‌ارز برخورد می‌کنیم، با نقطه‌ای بحرانی در قالب‌بندی نظم رفتارمان روبرو می‌شویم. وقتی که در آخر رفتاری را از خود نشان می‌دهیم و گزینه‌ای را انتخاب می‌کنیم، این بحران را پشت سر می‌گذاریم، و بار دیگر به رفتار عادی، پیش‌بینی پذیر، و مرسوم همیشگی مان باز می‌گردیم. در لحظه‌ی شکستن تقارن، هیچ عاملی جز پویایی عناصر درون سیستم روانی ما، در دستیابی به نتیجه تعیین‌کننده نیست، و این به معنای خودمختاری است.

در لحظه‌ی شکسته شدن تقارن، و در لابه‌لای عدم قطعیت زاده شده از دل آن آشوب است که ما آزاد هستیم.

آزادی، وضعیتی در سیستم است، که از شکست‌های پیاپی تقارن رفتاری، و آگاهی ناشی از آن پدید می‌آید. در پویایی سیستم‌های اجتماعی، انتخاب افراد - یعنی شکست تقارن رفتاری در سطح روانشناختی - یک مورد مسئله برانگیز است. شالوده‌ی نظم اجتماعی، کنش متقابل معنادار افراد انسانی با هم است.

با توجه به پیچیدگی چشمگیر سیستم انسانی و نظام‌های زیستی / روانی آدمی، همواره تراکمی بالا از نقاط تقارنی بر مسیر رفتار فرد وجود دارند. این بدان معناست که فرد انسانی، به پشتوانه‌ی پیچیدگی عظیم ساخت عصبی / رفتاری‌اش، با بسامدی بسیار بالا تقارن رفتاری را تجربه می‌کند و ناچار است تا مدام انتخاب کند و این انبوه گزینه‌های ممکن را برای دستیابی به الگوی رفتاری معنادار و منسجمی، هرس کند. چگال بودن تقارن بر الگوی رفتاری فرد، به غیرقابل پیش‌بینی نمودن رفتار فرد منتهی می‌شود، و این چیزی است که تداوم کنش متقابل را تهدید می‌کند. اگر هر دو نفری که با هم وارد گفتگو می‌شوند، تمام رفتارهای ممکن را از طرف مقابل انتظار داشته باشند، مبنایی برای اندرکنش معنادار باقی نمی‌ماند. کنش متقابل معنادار و جهت دار تنها در شرایطی ممکن است که من و دیگری احتمالات رفتاری طرف مقابل را به گزینه‌های مشابه و معدودی کاهش دهیم، و در چارچوب تنگ مورد توافقمان رفتار کنیم.

نظام‌های اجتماعی، چنان تکامل یافته‌اند تا پیچیدگی رفتاری افراد را کاهش دهند و گزینه‌های رفتاری کنشگران مستقل را در محدوده‌ای قابل پیش‌بینی و امن برای اطرافیان‌شان محدود کنند. قواعدی که از سوی این نظام‌ها بر افراد سوار می‌شود، کارکردی دوگانه دارد. از یکسو این قواعد امکانات رفتاری فرد را به دامنه‌ی مجاز تنگی محدود می‌کند، و از سوی دیگر با انجام همین عمل در مورد دیگران، امنیت وی را در سپهر اجتماعی افزایش می‌دهد. به این ترتیب آنچه که قدما قرارداد اجتماعی می‌خواندند، شکل می‌گیرد. این قرارداد امری طبیعی (لاک)، پیشینی (کانت)، یا بدیهی (روسو) نیست، و به طور خودآگاهانه هم وضع نمی‌شود (هابز).

این قرارداد صورتبندی ناگفته و پنهانی از قواعد رفتاری و الزامات انضباطی است که افق ممکن رفتار در هر فرد را چروکیده می‌کند تا در حوزه‌ی کوچک مجازی جای گیرد.

این قواعد، در قالب هنجارهایی اجتماعی تبلور می‌یابند و شیوه‌ی رفتار (لاکان)، سلیقه (بورديو)، و شناخت (فایرآبند) را تعیین می‌کنند. من این قواعد را هنجار می‌نامم.

گهگاه هنجارها توسط دگرگونی‌های جامعه شناختی به خطر می‌افتند، و این معمولاً در شرایط بحران و آشوب رخ می‌دهد. بحران و آشوب جامعه شناختی (مثل انقلابی سیاسی یا جهشی علمی)، نوعی از همان تقارن رفتاری است که در سطحی کلانتر - سطح جامعه شناختی - واقع شود. در اینجا نیز ما با گزینه‌های همتای موازی و عدم قطعیتی در مورد وضعیت نهایی سیستم روبرو هستیم. در این شرایط است که نقاط تقارنی سرکوب شده‌ی پنهان در رفتار افراد توسط عدم قطعیت‌های محیطی (اجتماعی) تشدید می‌شوند و بنابراین فرد با دستیابی به خزانه‌ای از انتخاب‌های تا به حال نادیدنی، احساس آزادی بیشتر می‌کند.

در چنین شرایطی، پایداری نظام اجتماعی به دلیل افزایش عدم قطعیت رفتاری کنشگران انسانی به‌خطر می‌افتد، و بنابراین ظهور مجموعه‌ای از قواعد و دستورات خودآگاهانه و قرارداد شده در فضای بینافردی لزوم می‌یابد، تا بار دیگر محدود شدن گزینه‌ها و هنجارشُدگی رفتار را برپا سازد.

قواعدی که این باز-هنجار-شدگی را رقم می‌زنند، بسته به طبیعت آشوب اجتماعی رخ نموده، به اشکال گوناگون صورتبندی می‌شوند. آشوب در حوزه‌ی ارزش‌های اخلاقی و الگوهای تنظیم لذت در افراد، در قالب نظام‌های دینی و ساخت‌های اخلاقی اصلاح‌گرانه نمود می‌یابند، و بحران‌های سیاسی به پیدایش قوانین مدنی و حکومتی نو می‌انجامند. به عنوان مثال، پیدایش همزمان نخستین دین‌های جهانی در دنیای باستان، با گذار از زندگی روستایی به شهرنشینی پیشرفته همراه بود. در قرن ششم و پنجم پ.م زرتشت، لائوتسه، کنفوسیوس،

بودا، افلاطون، و پیامبران یهودی همزمان ظهور کردند و این تا حدودی ناشی از جایگزین شدن کشاورزی پیشرفته‌ی مبتنی بر صنعت آهن به جای کشاورزی ساده‌ی قبلی و پیدایش شهرنشینی پیشرفته بود.

نخستین قانون‌های مدون نیز به همین شکل در زمان آشوب‌های سیاسی پدید آمده‌اند. اورکاگینه (۲۵۰۰ پ.م) - شاه دولت‌شهر سومری لاگاش - که قدیمی‌ترین قانون نوشته شده را برای ما بر جا گذاشته است، در مقدمه‌ی قانونش چگونگی چیره شدنش بر آشفتگی اجتماعی را شرح می‌دهد و تاکید می‌کند که نظم اجتماعی به دلیل غضب سلطنت عمویش توسط کاهن اعظم نین گیرسو را شرح می‌دهد. اورنمو (۲۱۰۰ پ.م) - شاه اور و بنیان گذار دودمان اور سوم - که دومین قانون قدیمی شناخته شده را تدوین کرده است، به همین ترتیب پس از دوره‌ای از آشوب و هرج و مرج سیاسی در میانرودان به قدرت می‌رسد، و بالاخره وضعیت قانون گذار مشهور بابلی - حمورابی - نیز این چنین است.

آشفتگی در قلمرو شناخت، نیز به پیدایش هنجارهای علمی می‌انجامد. این آشوب معمولاً از پیدایش ابزارهای مشاهداتی جدید یا کشف قلمروهای ناشناخته‌ی تجربه ناشی می‌شود. چنان که نمونه‌های مشهور آن را پس از پیدایش قاره‌ی آمریکا و بعد از کشف میکروسکپ دیده‌ایم. در قلمرو زیبایی‌شناسی هم شبیه همین امر را می‌توان در تاریخ پیدایش مکتب‌های بزرگ هنری جستجو کرد. ناگفته پیداست که این آشفتگی‌ها می‌توانند در دامنه‌هایی بسیار خردتر هم پدید آیند و رفتارهایی بسیار ساده تر را هم رقم زنند. به عنوان مثال، یک دعوای خانوادگی می‌تواند به قراردادی بین زن و شوهر منتهی شود که در آن، تقسیم کار خانه به شکل خاصی انجام شود و کم کم به صورت عادت‌ی پا برجا درآید.

به این شکل است که هنجارهای حاکم بر حوزه‌های گوناگون فرهنگ پدید می‌آیند و به رفتار آدمیان عضو آن جامعه شکل می‌دهند. قواعد علمی و معیارهای تعیین درست و نادرست، قراردادهای زیبایی‌شناختی

و اصول اخلاقی، آداب معاشرت و موازین دین داری و مبانی تفکر علمی، همگی نمودهایی از هنجارشدهی هستند.

هنجارها، در هر حوزه‌ای پدید آیند، آزادی فرد را کاهش می‌دهند، و از این راه پایداری سیستم اجتماعی را زیاد می‌کنند.

۸. بقای سیستم اجتماعی - و بنابراین خود فرد - به این پیش‌بینی پذیری رفتار خودش و دیگران بستگی دارد. پس خوب یا بد پنداشتن هنجارها قضاوتی نابه جاست. شاید فلان هنجار خاص در بهمان موقعیت از دید دستگاه ارزشی ویژه‌ای برای فرد خاصی خوب یا بد باشد، اما داوری کلان اخلاقی درباره‌ی هنجارها - در هر سیستم اجتماعی - کاری نسنجیده است.

به همین ترتیب هم هواداری از پایداری اجتماعی یا آزادی فردی از رویکردی نادرست سرچشمه می‌گیرد. داوری در مورد ترجیح آزادی فرد بر جامعه با بالعکس، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که معیارهای تصمیم‌گیری در حوزه‌ی اخلاق - که یکی از زیرسیستم‌های اجتماعی است - به تمام قلمرو اجتماعی بسط داده شود، و این کاری است که با وجود رایج بودن، به لحاظ روش شناختی نادرست است. ابراز این که هنجارهای اجتماعی - یا آزادی فردی - خوب یا بد هستند، همانقدر معنا دارند که این مفاهیم را قشنگ یا زشت، و درست یا غلط بدانیم.

فرد تنها در قلمرو جامعه به عنوان یک انسان خودمختار و آزاد هستی می‌یابد، و در داخل همین نظام هم بخش مهمی از این آزادی را از دست می‌دهد. انسانی که در خارج از اجتماع و در انزوای مطلق زندگی می‌کند، اصولاً بخش عمده‌ی گزینه‌های رفتاری یک فرد اجتماعی را تجربه نخواهد کرد، و بنابراین دامنه‌ی آزادی پدید آمده از اجتماع را فاقد خواهد بود. اندرکنش با دیگری است که امکان دروغ گفتن را به من

می‌دهد، و بخش عمده‌ی این امکان توسط همان جامعه‌ای که زمینه‌سازش بوده، حذف می‌شود. من غیراجتماعی، یعنی تارزانی که در جنگل بزرگ شده باشد، در رفتارهایش دامنه‌ی انتخابی نزدیک به سایر پستانداران درشت مغز دارد. این وحشی آزاده بر خلاف آنچه که روسو باور داشت، آزادتر از انسان اجتماعی ارسطو نبود.

انسان طبیعی، با ورود به سپهر اجتماعی افق‌هایی گسترده‌تر از رفتار و انتخاب‌هایی بسیار متنوع‌تر را به دست می‌آورد، و در همین جاست که هنجار هم می‌شود و جز لایه‌ای نازک از امکانات، باقی نقاط تقارنی را به خاطر هنجارشده‌گی نمی‌بیند. نظام هنجارساز اجتماعی، ساختی معنایی است که از اندرکنش آدمیان پدید می‌آید و شکستن قانونمند و همسان نقاط تقارنی مشابه را در اعضای یک جامعه بر عهده می‌گیرد. به این ترتیب بخش مهمی از رفتارهای آدمیان به هم شبیه می‌شود، و دامنه‌ی تعارض‌هایی که در اثر تداخل آزادیهای افراد گوناگون می‌تواند پدید آید، به حد قابل تحملی فروکاسته می‌شود.

۹. آزادی به این شکل، مفهومی متفاوت با آنچه که رایج است را پیدا می‌کند. برای به دست دادن چکیده‌ای از آنچه که گذشت، ویژگی‌های آزادی را در این مفهوم جدید نام می‌برم.

نخست این که آزادی، امری استعلایی، فرازین و غیرطبیعی نیست. آزادی امری طبیعی است که از درون سیستم‌های بغرنج بیرون می‌جوشد و از پویایی پیچیدگی در این نظام‌ها سرچشمه می‌گیرد.

دوم این که آزادی امری انسانی نیست و بیشتر از آن که انسان-محور باشد، پیچیدگی-محور است.

هر سیستم پیچیده‌ای که نقاط تقارنی را در مسیر رفتاری خود تجربه کند، در همان حد آزاد است. به این ترتیب سخن گفتن از درجات آزادی یک جامعه یا گروه خاص ممکن است. پس آزادی مفهومی دوقطبی نیست و قاعده‌ی همه یا هیچ بر آن جاری نیست.

سوم این که آزادی امری هم افزاست، یعنی امری بسیط و مستقل نیست که به طور قائم به ذات وجود داشته باشد. آزادی محصول شرایطی است که توسط سیستم تجربه می شود، و بنابراین از برآورده شدن دامنه‌ی وسیعی از الزامات پیرامونی و برهم افتادن عواملی متعدد ریشه می گیرد.

چهارم: یکی از مهم ترین عواملی که زمینه ساز پیدایش آزادی در فرد است، ساخت اجتماعی است. فرد به دلیل بالیدن در نظام اجتماعی است که دامنه‌ی وسیع انتخاب‌های کنونی اش را کسب می کند.

پنجم آن که همین نظام اجتماعی برای پایدار ماندن - و تداوم بخشیدن به آزادی پیش گفته - بخش مهمی از آزادی افراد را در جریان روند هنجارسازی سرکوب می کند، و دامنه‌ی انتخابهای افراد را در حدی بی خطر و خنثا محدود می کند.

ششم این که این ماجراها هیچ معنای اخلاقی خاصی ندارند. تلاش برای واژگون کردن نظم اجتماعی به سودای آزادتر شدن افراد همانقدر پوچ است که تلاش برای حذف آزادی افراد با توهم بیشینه کردن نظم و اقتدار جامعه. آزادی فرد، برساننده‌ی ساخت اجتماعی است، و نظام اجتماعی است که آزاد ماندن افراد را -البته در دامنه‌ی خاصی - ممکن می سازد. آزادی فرد و سازمان یافتگی اجتماعی بین و یانگی هستند که از هم جدایی ناپذیرند.

۱۰. پس تکلیف ما با آزادی چه می شود؟

یکی از تعبیری که از دیدگاه ارائه شده در این نوشتار قابل استخراج است، این تصور لایب نیتزی است که همه چیز در بهترین حالت ممکن قرار دارد و هیچ ایرادی در آزادی محدود ما و هنجارشده‌گی مان نیست. من به این تعبیر باور ندارم.

چنین می‌اندیشم که نظم اجتماعی حاکم، و هنجارهای رفتاری تحمیل شده بر ایشان، اگر در نگاهی کلان‌نگر نگریده شوند، برای بقای جامعه لازم‌اند و بنابراین حذف شدنی نیستند. تمام آنچه که می‌تواند رخ دهد، تکامل هنجارهایی با دامنه‌ی انتخاب مجاز بیشتر است، که گویا در روند تاریخ به راستی هم چنین اتفاقی دارد می‌افتد. یعنی چنین به نظر می‌رسد که همگام با پیچیده‌تر شدن ساخت جوامع، دامنه‌ی انتخاب‌های مجاز برای افراد هم افزایش می‌یابد و به این شکل مردم به عبارتی آزادتر می‌شوند. یعنی مجال تجربه‌ی نقاط تقارنی بیشتری را پیدا می‌کنند. البته این حقیقت را هم نباید ندیده گرفت که موضوع و محتوای این انتخاب‌ها لزوماً با معیارهای شناختی یا اخلاقی نخبگان دینی یا علمی همخوانی ندارد. به لحاظ آماری، ما از جامعه‌ی سلتی باستان که مردمش بین انتخاب سه جور بذر سیب آزادی عمل داشتند، به انگلستان کنونی رسیده ایم که مردمش به خاطر در اختیار داشتن ده گزینه برای درست کردن پای سیب بر خود می‌بالند. به عبارت دیگر، هنجار، هنجار است، حتی اگر پیچیده‌تر شده باشد.

با وجود ناممکن نمودن حذف کلی هنجارها از جوامع، چنین می‌اندیشم که دستکاری موضعی این هنجارها ممکن باشد. آن اندک افرادی که دانش کافی برای شناخت ساز و کار انتخاب، و خلاقیت لازم برای دیدن گزینه‌های پنهان شده را داشته باشند، و آنقدر قدرتمند باشند که بتوانند مسئولیت انتخاب‌هایشان را خود بر عهده بگیرند، خواهند توانست فضای انتخاب‌های خویش را به قیمت نقش موضعی هنجارها گسترش دهند.

این کار بسیار دشوار و خطرناک است. حفظ کردن تعادل ظریفی که بین آزادی فرد و نظم اجتماعی وجود دارد، کاری است دشوار که لازمه‌اش شناخت دقیق جامعه، و خود است. اگر فرد از حد خاصی ضعیفتر باشد، کوچکترین خطایی در این بازی، به برجسب خوردگی فرد هنجارشکن منتهی می‌شود.

برچسبهای یاد شده، فرد هنجارشکن را نشانه‌گذاری می‌کنند و شکل خاصی از هنجارهای حاشیه‌ای و سطح بالاتر را بر وی تحمیل می‌کنند. این برچسبها بسته این که هنجارشکنی فرد برای اطرافیان سودمند یا ناگوار باشد، الزامات رفتاری خاصی را به همراه می‌آورند. طیف برچسبها از دیوانه، احمق، بیمار و جنایتکار شروع می‌شود، و تا نابغه و قدیس ادامه می‌یابد. در تمام این موارد، برچسبها الگوی رفتاری اطرافیان را نسبت به فرد هنجارشکن تغییر می‌دهند و معمولاً با کاهش دادن اجباری دامنه‌ی انتخاب‌هایش، او را مهار می‌کنند و خطرش را برای نظم اجتماعی از بین می‌برند. به این ترتیب هنجارشکنی به طور موقت دامنه‌ی آزادی فرد را افزایش می‌دهد، اما در نهایت با تغییر شکل یافتن فرد ختم می‌شود و به حالت نخستین یا کمتر از آن محدود می‌شود. نابغه یا جنایتکار شاید برای چند روزی مطابق میل و خلاقیت خود رفتار کند، اما در نهایت ناچار خواهد شد در پشت تریبون سخنرانی یا سلول زندانش، با ترغیب یا تهدید، قواعد جنایتکار یا نابغه بودن را رعایت کند.

وضعیتی که به ندرت پیش می‌آید، آن است که فرد از حد خاصی نیرومندتر باشد و علاوه بر نقض هنجارها، قواعد خاصی را به جایشان ابداع کند و این چارچوب نو را به محیط اجتماعی تحمیل کند. اگر فرد در انجام این کار ناکام شود، به خیل برچسب خوردگان می‌پیوندد، و اگر پیروز شود، نظم اجتماعی را دگرگون می‌کند. دست یازیدن به این کار بسیار دشوار است و چنان که گفته شد، ترکیبی از قدرت منتهی به هنجار شکستن و خرد منتهی به حفاظت از تعادل اجتماعی را می‌طلبد. ترکیبی کمیاب، که در طول تاریخ همواره اکسیر دگرگونی‌های آزادی‌بخش اجتماعی بوده است. اگر منحنی تغییرات آزادی مردمان را نسبت به انقلاب‌های اجتماعی و جایگزینی ارزشها ترسیم کنیم، می‌بینیم که هنجارسازان و هنجارشکنان، به لحاظ آماری ناکام بوده‌اند، و بیشتر این تغییرات ناگهانی به افزایش محدودیت در هنجارها انجامیده است.

۱۱. و انسان آزاد است.

آزاد است تا همچون همگان، هنجارها را بپذیرد و با آنها سازگار شود، و یا آنها را نقض کند و به این دلیل محاکمه شود. افزون بر این، انسان آزاد است که هنجارها را دگرگون سازد، و قوانین خودساخته را جایگزین چارچوب‌های رایج نماید. این درخشان‌ترین چهره‌ی آزادی است، و اثربخش‌ترین جلوه‌ی آن. آزادی در معنای عام، شکستن تقارن است، و تردید، و انتخاب. در معنای خاص، آزادی، کامیابی درازمدت نقض موضعی هنجارهاست.

تویی آن سایه‌ی سرخی که در چترش هما زادی

تویی آن اختر مغرور، کز تقدیر ناشادی

حقیقت باشد این رویا، اگر چه از خودت ترسی

تو آزادی، تو آزادی، تو آزادی، تو آزادی ...



پرخشهای معنایی در جامعه‌ی معاصر ایرانی

(پژوهشی در جامعه‌شناسی کتاب)

۱۳۸۱/۲/۱

سپاس: انجام این پژوهش بدون پشتیبانی دوست گرامی‌ام آقای ابراهیم عمرانی - ریاست محترم

کتابخانه‌ی دانشکده‌ی علوم دانشگاه تهران - ممکن نمی‌شد. با سپاس فراوان بابت یاری‌های ارجمندش ...

پیش درآمد

فرهنگ، شبکه‌ای درهم بافته از عناصر اطلاعاتی تکثیر شونده است، که در این متن منش خواننده می‌شوند. منشها، بسته‌هایی نرم‌افزاری هستند که در نظامهای نشانگانی/معنایی رمزگذاری می‌شوند و از مجرای کنش متقابل نمادین در میان اعضای یک جامعه رد و بدل می‌شوند و بسته به معنایی که حمل می‌کنند، الگوی رفتاری حامل انسانی‌شان را دگرگون می‌سازند.

آرمانها، اهداف، چشمداشتها، قواعد شناختی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی، خوشه‌هایی از منشهای مرتبط با یکدیگر هستند که تصویری سازگار از جهان، دیگری، و من را برای آدمیان فراهم می‌کنند، و سازماندهی رفتار فردی در زمینه‌ی آشوبگونه‌ی محیط پیرامونی‌اش ممکن می‌سازند. هویت هر فرد، مجموعه‌ای گاه ضد و نقیض از معناهاست که توسط مجموعه‌ای از منشهای در هم تنیده تعیین می‌شود. اشتراک در این معانی تعریف‌کننده‌ی من، همان بستری است که دستیابی به هویت جمعی و پیدایش مفهوم ما را ممکن می‌سازد. هر نظام اجتماعی، در سطوح مشاهداتی گوناگونی قابل واریسی و تحلیل است. چنین می‌نماید که توجه به چهار سطح مشاهداتی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی، برای نیل به هر تصویر دقیقی از فرآیندهای اجتماعی، ضرورت داشته باشد. به عبارت دیگر، نظریه‌ای که بخواهد پویایی جوامع انسانی را مدلسازی کند، باید بتواند (دست کم) در این چهار سطح ردپای پدیده‌ی مورد نظرش را دنبال کند، و تصویری سازگار و همخوان از آن را در این سطوح تولید نماید. نظریه‌ای که در این نوشتار مورد پذیرش قرار گرفته است، نسخه‌ای از نظریه‌ی سیستمهای اجتماعی است، که برای تحلیل پویایی اجتماعی در سطح فرهنگ تخصص یافته است و نظریه‌ی منشها خواننده می‌شود. نظریه‌ی منشها می‌کوشد تا با تحلیل رفتار هم‌افزای عناصر

فرهنگی (منشها) و بررسی قواعد حاکم بر اندرکنش آنها با یکدیگر، نظمهای موجود در فراشدهای فرهنگی را صورتبندی نماید.

در این نوشتار، خواهیم کوشید تا به کمک نظریه‌ی منشها، روند انتشار کتاب در ایرانِ معاصر را تحلیل و تفسیر نماییم. در واقع آنچه که مورد پرسش است، چگونگی تحول مفاهیم تنش‌زا در جامعه‌ی ایرانیِ چهل سال اخیر است. برای پاسخگویی به این سؤال، یکی از مجاری مدرنِ انتقال منش - چاپ کتاب - را به عنوان آزمایشگاه برگزیده‌ایم و تکامل مضمون کتابها را به عنوان شاخصی از تغییر در شیوه‌ی نگرش اعضای جامعه دانسته‌ایم.

نتیجه، درجه‌ی کارآیی نظریه‌ی منشها برای دستیازی به تحلیلی پهن دامنه - با حوزه‌ی خاص - را نشان خواهد داد.

کلیدواژگان و پیش‌داشته‌ها

هر فردِ انسانی، با جهانی روبروست که مدام در حال تغییر است. تداوم در زمان و حفظ بقا - که مهمترین چالشِ پیشاروی هر موجود زنده است - تنها زمانی برآورده خواهد شد که فرد بتواند خود را با تحولات محیطِ پیرامونش هماهنگ نماید، و با شرایط دگرگون شونده‌ی اطرافش سازگار گردد.

آدمیان، به دلیل پیچیدگی خیره‌کننده‌ی نظام شناختی و ساخت عصبی/روانی‌شان، با واسطه‌ی سیستمی از ارجاعات معنایی با این جهانِ چالشگر رویارور می‌شوند. پپله‌ای از ارتباطات زبانی و ارجاعات نشانه‌شناختی، تجربیات منفرد و پراکنده را در قالب نمادها، نشانه‌ها و واژگان سازماندهی می‌کند، و آنها را در سطح روانی به شبکه‌ای از مفاهیم و معانی پیوند می‌زند. به این ترتیب نظامهای زبانی بر شالوده‌ی درهم ریخته و آشفته‌ی

تجربیات جسته و گریخته‌ی روزانه‌ی ما سوار می‌شوند و با خلاصه کردن جهان در قالب مجموعه‌ای از مفاهیم انتزاعی، شیوه‌ای اقتصادی و کارآمد را برای پردازش داده‌ها و فهمیدن جهان بر می‌سازند. به این ترتیب، از سویی "عقل ابزار جانوری است که از چنگ و دندان بی‌بهره است"، و از سوی دیگر "خرد، فن درست نامیدن اشیاء است".

جهان پیرامونی، بستری پویاست که در هر برش زمانی معماهایی را برای فرد طرح می‌کند، و تداوم بقای زیستی و روانی در فرد، و اجتماعی و فرهنگی برای یک جامعه، در گرو پاسخگویی درست به این معماهاست. رویارویی با این معماها، تهدیدی برای بقای فرد - یا نمادهای منسوب به بقای فرد یعنی پاداش و لذت - تلقی می‌شود، و بنابراین به بروز تنش می‌انجامد. تنش، آگاهی بر فاصله‌ی وضعیت موجود از وضعیت مطلوب است، و نیاز به پر کردن شکاف میان این دو. از این رو تنش به رفتار هدفمند و کنش سنجیده می‌انجامد، و انباشت همین کنشهاست که تجربیات روزانه‌ی ما را پدید می‌آورد.

تنشها معمولاً به اشکالی عرفی نمادگذاری می‌شوند و به معانی خاصی منسوب می‌شوند و از راه‌های مشترک و جا افتاده‌ای حل می‌گردند. به تعبیری، سنت انبوهی از پیش‌داشته‌ها و راهبردهای هنجارین و پذیرفته شده است که برای رویارویی با تنشهای رایج و معمول ابداع گشته است و از ابتدای کودکی طی روند اجتماعی شدن به افراد آموخته می‌شود. به این ترتیب افراد می‌آموزند تا تنشهای متنوع و گوناگون اطرافشان را در قالبهایی از پیش طراحی شده بگنجانند و با معانی از پیش تعیین شده‌ای آنها را بفهمند و با راهبردهای جا افتاده‌ای با آنها کنار بیایند.

با این وجود، برخی از تنشها به این سادگی جل نمی‌شوند. برخی از معماهای طرح شده از سوی جهان، در ساختار شناختی پیچیده، ولی ساده‌لوحانه‌ی ما به باطلنماهای منطقی می‌انجامند، و حل ناشدنی می‌گردند. رخدادهای و روندهایی که این پرسشها را طرح می‌کنند، برای فرد به صورت تنشی حل ناشدنی

جلوه می‌کنند. نظام‌های اجتماعی، با ابداع معانی مبهم، کلان، و فراگیری این رخدادها را فهمیدنی می‌کند، و توهم حل شدنشان را در افراد انسانی پدید می‌آورد. در نظریه‌ی منشاها، معناهای منسوب به این معماهای حل ناشدنی را مفاهیم تنش‌زا می‌نامیم.

یک نمونه‌ی خوب از مفاهیم تنش‌زا، مرگ است. مرگ رخدادی است که مرتباً در جهان پیرامون ما و در میان اطرافیانمان مشاهده می‌شود، اما تجربه کردن و فهمیدن آن برای افراد ناممکن است. فهمیدن مرگ تنها زمانی ممکن است که فرد مرده باشد و در آن حالت دیگر امکان فهمیدن چیزی - یا انتقال این فهم - را نخواهد داشت. به این ترتیب مرگ وضعیتی تناقض‌آمیز و نافهمیدنی جلوه می‌کند. رخدادی غیرقابل پیش‌بینی و فاقد برنامه‌ریزی، که لزوماً تجربه خواهد شد، و با این وجود راهی برای از-پیش-دانستنش، و از-پیش-فهمیدنش وجود ندارد. به این ترتیب پدیده‌ی مردن به تنشی حل ناشدنی تبدیل می‌شود و واژه‌ی مرگ و معانی منسوب بدان به عنوان راهکاری برای استتار آن و به ظاهر فهمیدنی کردنش ابداع می‌شوند.

مفاهیم تنش‌زا، با وجود تلاشی که از سوی نهادهای هنجارساز اجتماعی برای سانسور کردنشان اعمال می‌شود، همواره به صورت گرانگاه‌هایی عمل می‌کنند و انبوهی از منشاها و بسته‌های معنادار فرهنگی را در اطراف مدار خویش پدید می‌آورند. در تمام جوامع، خوشه‌هایی متراکم از منشاها وجود دارند که در اطراف مفاهیم تنش‌زا ترشح شده‌اند. تراکم این منشاها از سویی حل نشده بودن این تنشها، و تلاش بی‌وقفه و پیگیر کنشگران انسانی را برای کنار آمدن با آنها در حوزه‌ی معنا نشان می‌دهد، و از سوی دیگر خود مفهوم تنش‌زا را از دید اعضای آن جامعه به رخدادی تکراری، آشنا و هنجارین تبدیل می‌نماید. به این ترتیب عوام زیر فشار این خوشه‌های معنایی، مفاهیم تنش‌زا را فهمیدنی و حل شده تصور می‌کنند، و نخبگان و اندیشمندان از سوی دیگر همچنان به عنوان موضوعی حل نشده به آن می‌پردازند و با پاسخهای متفاوت و بالنده‌شان این خوشه را سنگینتر و تنومندتر می‌سازند.

مفاهیم تنش‌زا در تمام جوامع و در تمام موقعیتها، مشابه نیستند. ممکن است در کشوری که دچار خشکسالی شده، مفهوم عدالت، برابری اقتصادی و فقر به عنوان مفاهیمی تنش‌زا اهمیت بیابد، و در کشور دیگری که درگیر جنگ است، مفاهیمی مانند مرگ و کشتن و شرافت مهمتر جلوه کند. این بدان معناست که مفاهیم تنش‌زا، با وجود پایداری چشمگیرشان در طول تاریخ و حوزه‌ی کلی محدود و مشخصشان، از پویایی خاص خود برخوردارند و در مسیر زمان به تدریج دگرگون می‌شوند. گرانیگاه‌های معنایی هر جامعه در جریان گذار از نظمی کهن به نظمی نو، جا به جا می‌شود. رابطه‌ای که در این میان وجود دارد دو سویه است. یعنی از طرفی تغییر در گرانیگاه‌های معنایی و تحول در مفاهیم تنش‌زا می‌تواند به پیدایش نظمهای اجتماعی نوین بینجامد، و از سوی دیگر تغییرات در سطح جامعه‌شناختی هم تحول در این گرانیگاه‌ها را به دنبال خواهند داشت. به این ترتیب پیروی همیشگی جامعه از گرانیگاه‌های معنایی (نگرش و بری) یا برعکس آن (نگرش مارکسی) ساده‌انگارانه است. هرچند در شرایط خاصی ممکن است نقش یکی از این دو برجسته‌تر از دیگری شود و نقشی تعیین‌کننده‌تر بر عهده بگیرد. مثلاً چنان که وبر در مورد رابطه‌ی اخلاق پروتستانی و اقتصاد مدرن نشان داده است، یا مارکس در زمینه‌ی مبانی اقتصادی تحولات فرانسه در عصر لویی ناپلئون نوشته است.

مفاهیم تنش‌زا، آنگاه که به صورت گرانیگاه معنایی یک جامعه درآیند، تراکم بیشتری از منشها را در اطراف خود گرد می‌آورند و محتوای اطلاعاتی/معنایی بیشتری از تبدلات نمادین اعضای جامعه را به خود اختصاص می‌دهند. در جامعه‌ای که درگیر جنگ است، بیشتر از یک جامعه‌ی در حال صلح اشعار رزمی، حماسه‌های مردمی، فیلمهای جنگی و اخبار و جوکهای مربوط به جنگ تولید می‌شود. چنین چیزی را در مورد روایتهای دینی، اشعار، داستانها و افسانه‌های قرون وسطایی که در جریان مرگ سیاه به مضمون طاعون مربوط می‌شدند هم می‌توان دید.

تراکم منشهای مربوط به یک مفهوم تنش‌زا بدان معناست که رسانه‌ها و مجاری ارتباطی انتقال دهنده‌ی آن نیز بسط بیشتری می‌یابند، و سهم بزرگتری از منشهای مربوط به آن مفهوم را منتقل می‌نمایند. به این ترتیب می‌توان با مقایسه‌ی سهم مفاهیم تنش‌زای موجود در یک رسانه‌ی فراگیر و کلان، تحولات این مفاهیم را ردیابی کرد، و جا به جایی‌های احتمالی گرانیگاه‌های معنایی جامعه را مورد واریسی قرار داد. این کاری است که در این پژوهش، بر روی رسانه‌ای مانند کتاب انجام گرفته است.

انتخاب مفاهیم: به عنوان مفاهیم تنش‌زای اصلی، این موارد را برگزیدیم: مرگ، وجود، هویت جمعی، مرگ، جنسیت، و مالکیت. از آنجا که طبقات اجتماعی گوناگون و اقشار فرهنگی مختلف تفسیرهای متفاوتی از این کلیدواژگان داشتند، و اهمیت همه‌ی آنها در تمام سطوح اجتماعی همزور نبود، لایه‌های فرهنگی جامعه را به دو رده‌ی عامیانه (مصرف‌کننده‌ی منشاها) و نخبه (تولید و مصرف‌کننده‌ی منشاها) تفکیک کردیم. برای ردیابی مفاهیم تنش‌زای یاد شده، ده کلیدواژه برگزیده شدند. پنج تا از آنها، به مفاهیم تنش‌زای مورد توجه عوام اختصاص داشتند، و پنج تای دیگر از میان مفاهیمی که برای نخبگان و روشنفکران اهمیت داشتند انتخاب شده بودند. مفاهیم تنش‌زای عامیانه عبارت بودند از ازدواج، موفقیت، فقر، کنکور، و کاستاندا. این پنج واژه به این ترتیب انتخاب شده بودند:

الف) جنسیت، در تعبیر هنجارین و عامیانه‌اش، در قالب روابط زناشویی و مناسک ازدواج رسمیت می‌یابد. بنابراین دو کلیدواژه‌ی ازدواج و زناشویی به عنوان شاخص جنسیت در نظر گرفته شدند.

ب) مالکیت و برخورداری، در سطح عامیانه با سه کلیدواژه مربوط دانسته شد؛

نخست، موفقیت، که در معنای هنجارینش همتای برخورداری اقتصادی است، و در کتابهای مورد نظر هم با همین معنا به کار گرفته می‌شد. برای شمول بیشتر پژوهش‌مان، کلیدواژگانی کمکی مانند کامیابی و پیروزی را نیز در شرایطی که تعداد کتابهای نمایانگرشان معنادار بود، به این رده افزودیم.

دوم، فقر، که تا حدودی معکوس موفقیت تلقی می‌شود و آشکارترین نمود اختلال در ساخت متوازن مالکیت است.

و سوم، کنکور که ابتدا همراه با کلماتی مانند تست، آزمون، امتحان و موارد مشابه بررسی می‌شد. اما به زودی نشان داده شد که کلمات همخوان با آن هم به لحاظ عددی و هم توزیع زمانی اطلاعات چندانی را به آنچه از عبارت کنکور استخراج می‌شود، نمی‌افزایند. بنابراین آمارمان را تنها به عبارت کنکور محدود کردیم که به دلیل پیوند خوردنش با کنکور - که خود شاخص موفقیت در جوانان است - می‌تواند بیانگر باشد.

پ) وجود، که شکل تنش‌زایش در سطح عامیانه با شکلی از عرفان مردمی و خرافات توده‌ای پیوند خورده است. برای آن که پرسش‌برانگیز شدن وجود در سطح مردمی را ردیابی کنیم، به یکی از عنوانهای این نوع کتابها بسنده کردیم. آثار کارلوس کاستاندا، که جدای از ملاحظات جامعه‌شناختی به عنوان متونی جالب توجه و خواندنی اهمیت دارند، در کشور ما در خلأ معنایی پس از جنگ نقشی خاص را بر عهده گرفتند و به عنوان پاسخگویی عامیانه به پرسشهای وجودی عمل کردند. به دلیل جالب بودن الگوی انتشار این کتابها، کلیدواژه‌ی کاستاندا را هم در نظر گرفتیم.

کلیدواژگان نمایانگر مفاهیم تنش‌زا سطح نخبگان عبارت بودند از: فلسفه، جامعه‌شناسی، ملیت، ایران، و مرگ.

این کلمات به این ترتیب انتخاب شده بودند:

الف) عبارت فلسفه به عنوان برچسبی برای پرسشهای وجودی روشنفکرانه برگزیده شد.

ب) لغات جامعه‌شناسی، ملیت و ایران به عنوان برچسبهایی برای مفهوم تنش‌زای هویت جمعی به

کار گرفته شد.

پ) واژه‌ی مرگ به عنوان نماینده‌ی مفهوم تنش‌زای مرگ انتخاب شد.

داده‌ها: شاخص اصلی ما برای ردیابی تحول مفاهیم تنش‌زا در ایران، تعداد کتابهای چاپ شده در هر سال بود که در عنوانشان کلیدواژه‌ی مورد نظر ما به کار گرفته شده بود. برای استخراج این داده‌ها، از بانک اطلاعاتی کتابخانه‌ی ملی ایران به عنوان مرجع ثبت کتابهای چاپ شده در داخل کشور بهره بردیم. علاوه بر ده کلیدواژه‌ی یاد شده، تعداد کل کتابهای منتشر شده در هر سال را هم به شمار آوردیم، و از آنجا که دو شیوه برای تعریف کتاب وجود داشت و برخی از کتابهای ثبت شده بر اساس معیار نخست بر اساس معیار دوم کتاب محسوب نمی‌شدند، دو رشته عدد برای تعداد کل کتابها به دست آمد. با وجود قید شدن هر دو عدد در جدولها، در این متن تنها به نقل نتایج بر مبنای معیار خوش‌بینانه‌تر که تعداد بیشتری از کتابها را در بر می‌گرفت، اکتفا کرده‌ایم. رقم کل کتابها تنها از سال 1350 به بعد موجود بود. بنابراین تنها نتایج مربوط به سه دهه‌ی اخیر را در دست داشتیم.

تعداد کتابهایی که در هریک از این موارد در هر سال منتشر شده بود، در طی سی و هشت سال گذشته استخراج شد. یعنی از سال 1340 تا 1378 آمار مربوط به این کتابها ثبت شد و نتایج برای پردازشهای آماری به کار گرفته شد.

نتایج

فراوانی‌ها

نخست: تعداد کتابهای منتشر شده در هر سال به طور منظم افزایش می‌یافت. بی‌نظمی‌هایی که در این روند افزایشی دیده می‌شد، به طور مشخص با رخدادهای اجتماعی و زمانهای به دست آمده از سایر کتابها برای چرخش در مفاهیم تنش‌زا همخوان بود. نخستین بی‌نظمی در سال ۱۳۵۱ دیده می‌شود که تعداد کل کتابهای چاپ شده در آن ۶۷۹ جلد بود، در حالی که در سال ۱۳۵۰، ۸۱۵ عنوان کتاب منتشر شده بود. سال بعد (۱۳۵۲) این افت به شکل چشمگیری جبران شد و احتمالاً برای اولین بار در تاریخ ایران، تعداد عناوین کتابهای منتشر شده در یک سال از عدد هزار بالاتر رفت. در این سال ۱۲۵۲ کتاب منتشر شد که تقریباً دو برابر کتابهای سال پیش بود. با وجود این جهش ناگهانی که گویا به سیاستگذاری دولت و برنامه‌ای کلان ولی کوتاه عمر ارتباط داشته، در سال بعد (۱۳۵۳) بار دیگر تعداد کتابها به ۶۵۴ جلد بازگشت و تا سال ۵۶ در همین خط باقی ماند. در این سال بار دیگر عناوین کتابهای منتشر شده از مرز هزار گذشت و به ۱۱۱۶ عنوان رسید. این بار افزایش پایدار بود و در سال بعد (۱۳۵۷) تا حدود دو برابر (۲۰۷۵ عنوان) افزایش یافت.

در سال ۱۳۵۸ ناگهان شمار کتابها کاهش یافت و به ۱۴۹۷ عنوان محدود شد. در سالهای بعد این رقم با رشدی اندک در همین حدود باقی ماند، در سال ۱۵۹ افزایشی اندک (۱۹۴۰) و بار دیگر در سال ۶۰ کاهشی چشمگیر را داشته‌ایم (۱۵۴۷ عنوان). برای چند سال بعد، شمار کتابهای چاپ شده همچنان در همین حدود نوسان کرد، تا این که سال ۶۷ و ۶۸ رسید و عناوین منتشر شده ناگهان با رشدی خیره‌کننده به ۴۰۳۰ در سال ۶۷ و ۶۰۵۰ در سال ۶۸ ارتقاء یافت. جهش سال ۶۸ ناپایدار بود و در سال بعد باز تعداد ارقام کل کتابها تا مرز تعیین شده در سال ۶۷ عقب‌نشینی کرد و به ۴۹۹۰ عنوان رسید. از آن پس بار دیگر روندی افزایشی را با شیبی

کند داشته‌ایم، تا سال ۱۳۷۳ که باز جهشی دیگر دیده می‌شود و عناوین کل کتابها از (۵۳۷۲ در سال ۷۲) به ۸۰۵۹ عنوان می‌رسد. از آن پس نوساناتی کم دامنه را داشته‌ایم، و اوجی که در سال ۱۳۷۵ به دست آمد و در آن ۱۰۶۲۳ عنوان کتاب منتشر شد و برای نخستین بار در تاریخ ایران تعداد کتابهای چاپ شده از مرز ده هزار عنوان عبور کرد.

با توجه به این ارقام، اگر بخواهیم شمار کل کتابهای چاپ شده را مبنا بگیریم، با سه افزایش پایدار و معنادار (۶۸/۶۷ و ۵۷/۵۶ و ۷۳) و یک کاهش عمده در سالهای ۵۸ تا ۶۰ روبرو هستیم.

دوم: روند چاپ کتابهای مربوط به مفاهیم تنش‌زای عامیانه هم دارای نظم مشخص است. با معیارهای کتابخانه‌ی ملی، از آغاز تا سال ۱۳۶۲ تنها ۹ عنوان کتاب در زمینه‌ی ازدواج منتشر شده بود. در سال ۱۳۶۲ این رقم ناگهان تا ۱۱ عنوان در سال بالا رفت. و تا سال ۱۳ (۶۵ عنوان) در همین حدود باقی ماند. در سال ۶۶ ناگهان افتی شدید در این نوع کتابها پدید آمد و تنها ۵ عنوان در این سال منتشر شد. این کاهش تا سال ۶۷ (۷ عنوان) پا برجا بود. در سال ۶۸ ناگهان تعداد کتابهای منتشر شده در این مورد چهار برابر بیشتر شد و به ۲۸ عنوان رسید. در سال بعد بازار این نوع کتابها سردتر شد و تنها ۱۵ عنوان در این مورد زیر چاپ رفت، با این وجود تعداد این کتابها تا سال ۳۷ (۷۶ عنوان) کمابیش ثابت بود و از رشدی کم‌دامنه برخوردار بود. در سال ۱۳۷۷ بار دیگر جهشی در این زمینه پدید آمد و ۷۷ عنوان کتاب در مورد ازدواج چاپ شد.

در زمینه‌ی موفقیت هم الگویی مشابه وجود داشت. تا سال ۱۳۶۳ تنها یک عنوان کتاب در این زمینه منتشر شده بود، و این مقدار در همین دامنه باقی ماند، تا سال ۶۸ که ناگهان ۱۱ عنوان کتاب درباره‌ی کامیابی و موفقیت منتشر شد. این تعداد تا سال ۷۲ (۱۳ عنوان) همچنان ثابت باقی ماند، و در سال ۱۳۷۳ تا ۳۰ عنوان ارتقاء یافت. جهش بعدی در این زمینه را در سال ۷۵ می‌بینیم که ۶۱ عنوان در این زمینه منتشر شد.

در مورد فقر، تا سال ۱۳۷۲ فقط دو کتاب داشتیم. نخستین جهش را در سال ۱۳۷۵ می‌بینیم که ۱۹ عنوان با این کلیدواژه منتشر شد. توجه به این موضوع پس از آن فروکش کرده است و تعداد عناوین در این زمینه تا سال ۱۳۷۸ به ۵ عنوان رسید.

کتابهای مربوط به تست و کنکور، تا سال ۱۳۶۰ تقریباً وجود نداشت. در این مدت تنها دو عنوان در این رابطه منتشر شده بود. در سال ۱۳۶۳ ناگهان ۳۱ عنوان کتاب در این مورد چاپ شد و این تعداد تا سال ۱۳۷۳ کمابیش ثابت ماند. در سال ۱۳۷۴ (۱۲۸ عنوان) دومین جهش را می‌بینیم. بار دیگر تعداد این کتابها تقریباً ثابت می‌ماند تا سال ۱۳۷۵ که تعدادشان تا ۲۱۸ عنوان افزایش می‌یابد. از آن پس هم تا به حال رشدی کند و تدریجی را در این تعداد شاهد هستیم.

کتابهای کاستاندا برای اولین بار در سال ۱۳۶۳ به فارسی ترجمه شدند و در این سال نخستین جلد از این مجموعه‌ی دوازده جلدی به فارسی برگردانده شد. از آن پس به طور منظم هر سال بین یک تا ۵ عنوان از کتابهای کاستاندا در هر سال منتشر شده است. این کتابها تنها به نوشته‌های خود کاستاندا منحصر نمی‌شوند. بلکه متنهای مربوط به او را هم در بر می‌گیرند. از کتاب خاطرات همسرش گرفته تا مصاحبه با او، با تفسیر و جمع‌بندی نظریاتش توسط ایرانیان، و تلاش برای سازگار کردنش با متون دینی سنتی مان. تنها جهشی که در انتشار این کتابها می‌بینیم، به سال ۱۳۷۷ مربوط می‌شود که ۹ عنوان در این مورد منتشر شده است و حدوداً دو برابر از سال پیش بیشتر است.

چنان که آشکار است، در زمینه‌ی مفاهیم تنش‌زای عامیانه چند تاریخ مهم وجود دارد. در زمینه‌ی ازدواج، یک کاهش مشخص در سال ۱۳۶۶ و سه افزایش معنادار را در سالهای ۶۸، ۶۲ و ۷۷ شاهد هستیم، که دوتای آخر برجستگی بیشتری دارند. در مورد موفقیت، سه قله در سالهای ۶۸، ۷۳ و ۷۵ داریم که

اولی و آخری اهمیت بیشتری دارند. درباره‌ی کنکور، دو اوج اصلی را در سالهای ۶۲ و ۷۵/۷۴ می‌بینیم. درباره‌ی فقر یک قله‌ی منفرد را در سال ۷۵ داریم، و در مورد کاستاندا در سال ۷۷ به چنین قله‌ای می‌رسیم. به این ترتیب، آشکار است که سالهای ۷۵، ۶۸، ۶۲ و ۷۷ مفاهیم تنش‌زای پنج‌گانه‌ی مورد نظر به شکلی هماهنگ در مرکز توجه قرار گرفته‌اند.

سوم: قواعد حاکم بر انتشار کتابهای دارای مفاهیم تنش‌زای روشنفکرانه هم از همین قواعد پیروی می‌کند، ولی از نظر زمانی نسبت موضوعات عامیانه نوعی تقدم زمانی را نشان می‌دهد.

کتابهای فلسفی از سال ۱۳۴۰ تا ۴۳ زیاد مورد توجه نبودند و در هر سال دست بالا یک عنوان در این زمینه منتشر می‌شد. تا سال ۱۳۵۸ این رقم همچنان از ده عنوان در سال کمتر بود، و نخستین عبور از مرز ده جلد بر سال را در ۱۳۵۹ می‌بینیم. این رقم همچنان ثابت ماند تا سال ۱۳۶۲ که جهشی بزرگ را با ۶۲ عنوان می‌بینیم. این رقم نسبت به مقدار سال قبل (۲۰ عنوان) سه برابر بیشتر است. جهش بعدی به سال ۷۳ (۹۵ عنوان) مربوط می‌شود که پایدار می‌ماند و در سالهای بعد هم به تدریج افزایش می‌یابد. در سال ۷۴ و ۷۵ به ترتیب ۱۰۸ و ۱۳۷ عنوان کتاب فلسفی منتشر شده‌اند.

در مورد جامعه‌شناسی، تا سال ۱۳۶۷ تعدادی اندک ولی رشد یابنده از کتابها را داریم که دست بالا به ۱۳ عنوان (سال ۶۷) بالغ می‌شوند. در سال ۱۳۶۸ این رقم دو برابر می‌شود و به ۲۵ عنوان می‌رسد. نوسانات بعدی این نوع کتابها تا سال ۷۷ کم دامنه است، و در این زمان به ۴۳ عنوان افزایش می‌یابد.

کل عناوین کتابهای مربوط به مرگ، تا سال ۱۳۶۲ فقط یکی است. این تعداد از آن هنگام افزایش می‌یابد و گهگاه سالی یک کتاب در این مورد منتشر می‌شود. در سال ۱۳۷۳ اولین قله را در انتشار این کتابها با ۱۰ عنوان می‌بینیم. قله‌ی بعدی به سال ۱۳۷۸ و ۲۵ عنوان مربوط می‌شد که بسیار تامل برانگیز است.

کتابهای مربوط به ملیت، تا سال ۶۲ بین هیچ تا چهار عنوان نوسان می‌کنند. در سال ۶۱ و ۶۲ اولین جهش را در این زمینه با ۱۱ و ۱۸ عنوان کتاب داریم. پس از آن علاقه به این موضوع کاهش می‌یابد و تا سال ۶۷ به کمتر از ده عنوان بر سال محدود می‌شود. در سال ۶۸ دومین جهش را با ۲۷ عنوان می‌بینیم که نسبت به سال پیش (۵ عنوان) بیش از پنج بار بزرگتر است. علاقه به این موضوع پس از آن بار دیگر کاهش می‌یابد و در سال ۷۴ به ۱۴ عنوان منتهی می‌شود.

موضوعات مربوط به ایران، که پرشمارترین عناوین را به خود اختصاص می‌دادند، از دیرباز با تعدادی زیاد منتشر می‌شده‌اند. قدیمی‌ترین الگوی قابل ردیابی، به کاهش شمار این کتابها در سالهای ۵۷ (۱۱۴ عنوان) تا ۵۹ (۸۲ عنوان) مربوط می‌شود. این رقم در سال ۶۱ (۱۹۳ عنوان) و ۶۲ (۴۸۱) ناگهان افزایش می‌یابد که نسبت به سال ۶۰ (۹۸ عنوان) چشمگیر است. این تعداد در همین مقدارِ نویافته باقی می‌ماند و با رشدی به نسبت سریع افزایش می‌یابد تا این که در سال ۷۳ با دومین اوج روبرو می‌شویم. در این سال ۸۰۷ عنوان کتاب با نام ایران منتشر می‌شود که نسبت به سال قبل (۵۶۹ عنوان) حدود یک سوم بیشتر است. اوج بعدی به سال ۷۶ مربوط می‌شود، که در جریان آن شمار سال ۱۰۳۹ (۷۵ عنوان) پنجاه درصد بیشتر می‌شود و به ۱۵۴۴ عنوان می‌رسد.

می‌بینیم که قله‌های اصلی در انتشار کتابهای مربوط به مفاهیم تنش‌زای روشنفکرانه در سالهای ۶۸، ۶۱/۶۲ و ۷۳ تا - ۷۵ و در پایه‌ای کمتر سالهای -۷۷/۷۸ متمرکز شده‌اند.

بحث

چنان که از جداول پیوست بر می آید، مفاهیم تنش‌زای مورد نظر و کلیدواژگان مربوط به آنها به راستی خوشه‌هایی همخوان را تشکیل می‌دهند. چنان که می‌بینیم، همبستگی هر پنج کلیدواژه‌ی انتخاب شده در حوزه‌ی روشنفکرانه با هم معنادار است، و در حوزه‌ی عامیانه هم فقط فقر است که با سایر موارد (به جز موفقیت) همبستگی ندارد. در سایر موارد همبستگی کاملی میان روند انتشار کتابهای مربوط به مفاهیم تنش‌زا برقرار است. موفقیت و ایران، به عنوان کلیدواژگانی که بیشترین همبستگی را در هر حوزه با دیگران دارند، همبستگی بالایی با هم نشان می‌دهند. به این ترتیب می‌توان کل دو خوشه‌ی انتخاب شده را به صورت شبکه‌ای با تغییرات منظم و هماهنگ در نظر گرفت.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که انتشار کتاب در زمینه‌ی کلیدواژگان انتخاب شده به راستی الگویی قانونمند را رعایت می‌کند.

چنان که از فراز و نشیب الگوی انتشارها برمی آید، چند تاریخ مهم در مورد حوزه‌های عامیانه و روشنفکرانه‌ی مفاهیم تنش‌زا وجود دارد. سالهای 57-59 برای بسیاری از این عنوانها دوره‌ی رکود محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که همزمان با شکل‌گیری انقلاب اسلامی در ایران، مفاهیم کلیدی دیگری جز مفاهیم تنش‌زای کنونی برجستگی یافته‌اند و گرانیگاه‌های معنایی سیستم اجتماعی ما را به سوی کشیده‌اند. اینکه این کلیدواژگان چه بوده‌اند، پژوهشی دیگر را می‌طلبد که در آن سیستمی برای رده‌بندی کلیدواژگان ابداع شده در عنوان کتابها ابداع شود و بر مبنای این روش کل کتابها رده بندی شوند و قواعد حاکم بر تغییرات فراوانی‌نسبی‌شان در دوره‌ی انقلاب استخراج گردد. در نوشتار کنونی، ما فقط می‌توانیم

نتیجه بگیریم که چنین گرانگاه‌های معنایی‌ای وجود داشته است، و پیش‌بینی کنیم که با چنین روشی می‌توان دلیل کم شدن اقبال روشنفکران نسبت به مفاهیمی مانند ایران را درک کرد.

نخستین جهش معناداری که در بسیاری از زمینه‌ها می‌بینیم، به سال ۱۳۶۱-۱۳۶۲ باز می‌گردد. در این سال چند اتفاق مهم در داخل کشور رخ داد. از سویی روند چیرگی نظام سیاسی کنونی تکمیل شد و رقبای دگراندیش یا مذهبی غیرمعتقد به ولایت فقیه از صحنه خارج شدند. از سوی دیگر جنگ ایران و عراق در همین سالها به حالتی پایدار رسید و برای همه آشکار شد که جنگی فرسایشی با زمانی طولانی را در پیش داریم. مجموعه‌ی این دو عامل، نظم‌ی نوین را در جامعه‌ی ایرانی پدید آورد. نظم‌ی که بر اقتصاد ریاضت‌کشانه‌ی زمان جنگ، شعارها و آرمانهای مذهبی، و تلاش برای یکپارچه‌سازی سیاسی همراه بود. اهمیت یافتن مفاهیمی کنکور و ازدواج در سطح توده‌ای، نشانگر آن است که این نظم نوین برخلاف آنچه که شاید در نگاه اول به نظر برسد، رویکردی استعلایی و آرمانخواهانه را در تمام سطوح جامعه رایج نکرده است. برعکس چنین می‌نماید که با به تعادل رسیدن جامعه‌ی انقلابی ایران، توده‌ی مردم -به ویژه جمعیت جوان کشورمان- به دنبال راهی برای بازگشت به زندگی عادی بوده‌اند. دست کم دو تا از گرانگاه‌های معنایی این زندگی عادی در آن زمان، تشکیل خانواده و تحصیل دانشگاهی بوده است. اهمیت یافتن تحصیل دانشگاهی در آن زمان را می‌توان با پدیده‌ی جنگ هم توضیح داد. هرچند شاید اشاره به آن ناخوشایند باشد، اما تنها راه برای به جبهه رفتن جوان سالمی که در آن هنگام به سن هژده سالگی می‌رسید، ورود به دانشگاه بوده است. شاید این امر بتواند تا حدودی اقبال غیرعادی و فراگیر مردم به دانشگاه‌ها، برنامه‌ریزی‌های درازمدت و پرهزینه‌ی خانواده‌ها برای قبولی فرزندانشان در کنکور، و مسئله‌زا شدن کنکور را توجیه کند. جالب آن که پیدایش این روند مهم شدن فضای دانشگاهی به عنوان منطقه‌ی امنی که می‌تواند در برابر افراد و خطر جنگ سپر شود، بعد از پایان جنگ هم همچنان ادامه یافته است. یعنی اینرسی اهمیت یافتن دانشگاه‌ها

آنقدر زیاد بوده که همچنان این روند هزینه کردن برای قبولی و غول‌سازی از کنکور، در حلقه‌ای از بازخوردهای مثبت و تشدید شونده، ادامه دارد.

در همین زمان در فضای روشنفکرانه پویایی بیشتری را می‌بینیم. برای جامعه‌ی روشنفکری ما، که معمولاً از افرادی سالمند و فارغ از دغدغه‌ی اعزام به جبهه‌ها تشکیل شده بودند، ازدواج و کنکور مسائل مهمی نبودند. امر تنش‌زا برای ایشان، پیش از هرچیز به هویت جدیدی مربوط می‌شد که در جامعه‌ی ایران پس از انقلاب می‌بایست فراگیر شود. مفاهیمی مانند ایران، ملیت، و فلسفه ناگهان باب روز می‌شوند و پیکره‌ی اندیشمند جامعه‌ی ما به بازاندیشی در مورد هویت خویش می‌پردازد. به عبارتی، جامعه‌ی ما در انتقال به این نظم نوین، نیاز به بازیابی و بازسازی هویت خویش را از نو احساس می‌کند، و از مجرای این انتشارات به تبادل منش در این زمینه می‌پردازد.

مقطع سرنوشت‌ساز دیگر، سال ۱۳۶۸ است. در این سال جنگ پایان می‌یابد و تعادل شکننده‌ی جامعه‌ی ما، که از یکپارچه شدن اجباری ناشی از فشار خارجی نتیجه شده بود، ناگهان فرو می‌ریزد. بهانه‌های گذشته برای رعایت اقتصاد ریاضت‌کشانه از بین می‌رود و اقتصاد مصرفی جایگزین آن می‌شود. مقامات انقلابی و مبارزان قدیمی که پس از جنگی فرساینده به بازبینی کارنامه‌ی آرمان‌خواهانه‌شان مشغول بودند، به طور گسترده در فضاهای اقتصادی وارد می‌شوند و طبقه‌ی جدیدی از نخبگان سیاسی/اقتصادی شکل می‌گیرند. از سوی دیگر کشمکش‌های بین‌گروهی هم تشدید می‌شود و بهانه‌ی وحدت بخش سابق - که جنگ بود - دیگر برای رفع این تنش‌های درون-اجتماعی حضور ندارد.

بنابراین می‌بینیم که در سطح توده‌ای، مفهوم تنش‌زای ازدواج که چند سالی به دلیل شرایط پایدار جنگی با رکود روبرو شده بود، بار دیگر اهمیت می‌یابد، و این بار به جای جهش در انتشار کتابهای کنکور - که همچنان با روندی افزایش‌یافته چاپ می‌شوند، - گرایش به راهبردهای جایگزین باب روز می‌شود. در طی

سالهای جنگ، بازار منشیهای راهنمایی کننده‌ی جوانان برای موفقیت در کنکور اشباع شده و بخش مهمی از جمعیت پرشمار و جوان ما از پذیرفته شدن در دانشگاه‌ها دلسرد شده‌اند. از این روست که انتشار کتابهای مربوط به موفقیت و کامیابی - به عنوان راهبردی جایگزین - رواج می‌یابد، و آنهایی که علایق متفاوتی بیشتری دارند، به موضوعاتی عرفانی علاقمند می‌شوند. انتشار کتابهای کاستاندا در این زمان و تجدید چاپهای پیاپی آنها را باید در این زمینه دید. در واقع موفقیت آثار کاستاندا و نویسندگانی مانند آنتونی رابینز، میوه‌های درختی هستند که در زمان جنگ در مزرعه‌ی کنکور کاشته شده بود.

در فضای روشنفکرانه، پس از رکودی چند ساله، - که به رکود موضوع ازدواج در سطح عامیانه شباهت دارد - بار دیگر باب شدن موضوع ملیت را می‌بینیم، و در این بین رواج انتشار کتابهایی در زمینه‌ی جامعه‌شناسی. سایر موضوعات تنش‌زای روشنفکرانه همچنان با روند سابقشان پیش می‌روند. اهمیت یافتن این دو موضوع، نشانگر ظهور علایق عمل‌گرایانه و علمی‌تری است که به بازنمایشی درباره‌ی هویت جمعی ما ایرانیان انجامید، به روایتی سومین موج روشنفکری ایرانی را پدید آورد.

مقطع تاریخی مهم دیگر، سال ۱۳۷۳-۱۳۷۴ است که در آن هنگام شکست برنامه‌های اقتصادی و سیاسی دولت وقت محرز شد و بحران هویت جوانان به صورت فشاری روزافزون توسط دستگاه عصبی سرمایه‌داری جامعه‌ی ما به تدریج لمس شد. در این زمان با جهشی کم سابقه در انتشار طیف وسیعی از کتابها روبرو هستیم. در سطح عامیانه کتابهای مربوط به موفقیت و کنکور، و در سطح روشنفکرانه کتابهای مربوط به فلسفه، ایران، - و جالبتر از همه - مرگ، رشدی چشمگیر را تجربه کردند.

این روند صعودی، در طی دو سال به ثمر نشست. در سال ۱۳۷۵ موضوعاتی قدیمی مانند موفقیت، کنکور، ملیت، فلسفه، و ایران بار دیگر جهشی را از سر گذراندند، و از سوی دیگر موضوعی جدید مثل فقر اهمیت یافت. جالب آن که این اقبال به موضوعات تنش‌زای یاد شده، با جنبشهای اجتماعی و سیاسی هم

همراه بود. انتخاب نامتظره‌ی آقای خاتمی به ریاست جمهوری، پیدایش رفتارهای جمعی مناسک گونه و ضد-رسمی -مانند رقص در خیابانها بعد از مسابقات فوتبال- نمونه‌هایی از این رخدادها هستند. چنین می‌نماید که نظام اجتماعی ما در این دو سه سال به نتایجی کلان در مورد هویت و رفتار جمعی‌اش دست یافته باشد. به این ترتیب تمام رخدادهای کلان اجتماعی بعدی، و چرخشهای ایدئولوژیک شدید و پردامنه‌ی جامعه‌ی ما را باید معلول تحول در مفاهیم تنش‌زا، و نه علت آنها دانست.

آخرین تحولی که در مدارک ما قابل مشاهده است، به سال ۱۳۷۷-۱۳۷۸ مربوط می‌شود. سالی که نظم نوین دولت آقای خاتمی با جایگزین کردن طیفی از مدیران رده‌بالای دولتی به نتیجه رسید و سیستم اجرایی و مقننه‌ی کشور در اختیار اصلاح‌طلبان قرار گرفت. به این ترتیب ساختار جدید پس از انتخابات دوم خرداد به تعادل اجتماعی جدیدی منتهی شد. در این سال بار دیگر با رشدی سریع در موضوعاتی مانند جامعه‌شناسی، ایران، کنکور، ازدواج، و مرگ روبرو می‌شویم. رشدی که گویا تا به امروز ادامه یافته است، و به نوبه‌ی خود تحولاتی نامتظره را در آینده رقم خواهد زد.

پی‌گفتار

آنچه که گذشت، مروری شتابزده بود بر تحول شاخه‌های خاصی از درخت تنومند کتاب در ایران چهار دهه‌ی اخیر. قصد ما از انجام این پژوهش، دستیابی به طرحی کلی از ارتباط پویایی مفاهیم تنش‌زا، با تحولات فرهنگی و اجتماعی پهن دامنه بود. چنان که دیدیم، چنین طرحی در قالب نظریه‌ی منشها قابل حصول است. ناگفته پیداست که بر مبنای حدسها و نتایج به دست آمده در این نوشتار، برنامه‌های پژوهشی دیگری قابل تدوین هستند. پیگیری بسیاری از این موارد، خارج از حوصله‌ی نوشتاری مختصر مانند متن کنونی بود، و

بنابراین ناچار شدیم به اشاره‌ای و کنایه‌ای بسنده نماییم. در واقع هدف از نوشتن این متن، نشان دادن کاربردهای نظریه‌ی منشها در تحلیل تحولات فرهنگی/اجتماعی بود. هدفی که گمان می‌رود با نشان دادن رابطه‌ی تاریخی روند چاپ کتاب و رخدادهای فراگیر اجتماعی، برآورده شده باشد.



بازار اکباتان: یک مشاهده‌ی توصیفی

ارشتاد(گاهنامه‌ی پژوهشی کانون جوانان اکباتان)، سال ۱، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۱.

نوشته شده در: ۱۳۸۰/۶/۲۷

شهرک اکباتان، بزرگترین مجتمع مسکونی خاور میانه، و یکی از بزرگترین شهرک‌های به هم پیوسته‌ی جهان است. جمعیت آن در حدود صد هزار نفر تخمین زده می‌شود و با توجه به مساحتی که این انبوه مردمان در آن قرار گرفته‌اند، متراکم‌ترین واحد جمعیتی خاورمیانه محسوب می‌شود. در هریک از بلوک‌های فاز ۲ در این شهرک، در حدود دو هزار نفر زندگی می‌کنند، که با جمعیت ساکن در یک محله‌ی متوسط برابر است. شهرک اکباتان، با وجود این تراکم جمعیت خیره‌کننده، یکی از معدود شهرک‌های ایران است که بر اساس اصول صحیح شهرسازی ساخته شده و برای نیازهای ساکنان آن محاسبات فنی مناسبی انجام شده

است. مراکز تجاری بزرگ، ورزشگاه، و فضای سبز کافی از امکاناتی هستند که با برنامه‌ای تقریباً متناسب در آن پیش بینی شده‌اند. بخشی از این پیش بینی‌های رفاهی به دلیل نیمه کاره ماندن ساز و کار توسعه‌ی شهرک در زمان انقلاب، و بخشی دیگر به دلیل تغییر ماهیت برخی از فضاهای داخل شهرک، جامه‌ی عمل به خود نپوشیده‌اند. از میان این نیازمندیهای موقوف مانده، باید به عدم وجود کتابخانه و سینما اشاره کرد.

شهرک اکباتان از سه فاز -با معماری‌هایی کمابیش یکسان - تشکیل یافته است. فاز یک که بزرگترین واحد جمعیتی را می‌سازد، به صورت مربع -مستطیلی بزرگ در میانه قرار گرفته و از ده بلوک بزرگ تشکیل یافته است. فاز دو، که به صورت نواری در کل حاشیه‌ی غربی فاز یک کشیده شده است، فاصله‌ی این فاز با فرودگاه مهرآباد را پر می‌کند و دارای نوزده بلوک است، فاز سه به صورت مربعی در حاشیه‌ی شمال شرقی فاز یک قرار گرفته و کوچکترین و کم جمعیت ترین زیر مجموعه‌ی شهرک است. فضاهای تفریحی شهرک به دو بخش عمده تقسیم می‌شوند؛

نخست فضاهای رسمی، که به طور رسمی برای سرگرمی ساکنان طرح‌ریزی شده‌اند و همواره کارکرد ورزشی دارند. این فضاها خود به دو گروه تقسیم می‌شوند، بخشی که معمولاً در هر بلوک به صورت جداگانه طراحی شده و زمینهایی برای بازی فوتبال (برای جوانان و نوجوانان) و زمینهای بازی کوچکتر دارای تاب و سرسره (برای کودکان) را در بر می‌گیرد. این مناطق به صورت پراکنده در کل شهرک توزیع شده‌اند و معمولاً توسط خود ساکنان ساماندهی می‌شوند. بخش دیگری از این فضاها به صورت رسمی و تخصص یافته ساماندهی شده‌اند و توسط افرادی که گاه ساکن شهرک هم نیستند مدیریت می‌شوند. دو ورزشگاه بزرگ پاس و راه آهن در فضای میانی فاز یک (با مدیریت دولتی) و زمین اسکیت در فاز دو (با مدیریت خصوصی) مهمترین مثالهای این حالت دوم هستند.

دومین فضای تفریحی شهرک، حالتی غیررسمی، پراکنده، و غیرتخصص یافته دارد. این فضاها در اصل به خاطر کارکرد دیگری طراحی شده‌اند و به دلیل کمبود امکانات تفریحی و سرگرمی، تغییر ماهیت داده‌اند و به صورت مراکزی برای دید و بازدید، گرد هم آمدن، و... درآمده‌اند. این فضاهای تفریحی غیررسمی و خودساخته به سه بخش عمده تقسیم می‌شوند؛

نخست بوستانهای شهرک، که از بخشهای دارای فضای سبز و راه‌های میانشان تشکیل یافته است. این مناطق معمولاً به عنوان محل گشت و گذار دسته‌های جوانان، پیاده روی و ورزش صبحگاهی میانسالان و دوچرخه سواری نوجوانان، مورد استفاده قرار می‌گیرد. همچنین از همین فضا به عنوان مرکزی برای گرد هم آمدن، دید و بازدید، گپ زدن و صحبت کردن هم استفاده می‌شود. مرکز بیشتر قرارهای جوانانه، و پاتوق دسته‌های جوانان هم جایی در همین محدوده است.

دوم، سراسراها و راه پله های فرار است، که معمولاً به دلیل رواج استفاده از بالابر مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. از این میان اولی برای بازی کودکان خردسال، و دومی برای قرار ملاقات جوانانی که به فضایی خصوصی تر از بوستانهای شهرک علاقمند هستند، تخصص یافته‌اند.

سوم، بازارچه‌های شهرک است که موضوع اصلی این نوشتار را تشکیل می‌دهد.

بازارچه ی اکباتان، در همان حدی لایق نام بازارچه است، که اکباتان برای احراز نام شهرک شایستگی دارد. یعنی همانطور که شهرک اکباتان صد هزار نفر جمعیت دارد، بازارچه‌اش هم از صدها مغازه و فروشگاه تشکیل شده است. مراکز خرید عمده در اکباتان، در چند نقطه متمرکز شده‌اند؛ بزرگترین‌شان، که موضوع مقاله‌ی حاضر هم هست، پاساژ سرپوشیده‌ی بزرگی است که از ابتدای فاز یک -در ورودی اتوبان کرج - آغاز می‌شود و با عبور از تمام بخش میانی آن، تا انتهای دیگر شهرک ادامه می‌یابد. این گذرگاه بزرگ در

میانه‌ی خود توسط مساحت بزرگ ورزشگاه‌ها قطع می‌شود. در میان دو ورزشگاه بزرگ یاد شده، خیابان مستقیمی وجود دارد که دو سر این گذرگاه قطع شده را به هم پیوند می‌دهد. به این ترتیب، با چشم پوشی از این گسست، می‌توان بازارچه را ستون مهره‌هایی در قلب شهرک دانست که بخش عمده‌ی توزیع کالا در شهرک از مجرای آن انجام می‌شود.

دومین مرکز خرید، در فاز دو قرار دارد و از دو بخش متمایز تشکیل یافته است. نخست یک بازار میوه و تره بار که با کانتینرهای فروش لبنیات و فروشگاه‌های دیگر تکمیل شده است، و دیگری مجتمع تجاری گلها که مشرف به آن قرار دارد و ساختمانی سه طبقه است که در دو طبقه‌ی زیرینش فروشگاه‌ها قرار گرفته‌اند. سومین مرکز خرید، به صورت بازارچه‌ی کوچکی در ابتدای فاز سه قرار دارد، و نسبت به دو مورد پیشین کوچکتر است. تنها مرکز خرید قابل ذکر دیگر، ناحیه ایست که در فاصله‌ی بین بلوک یازده تا پانزده فاز دو قرار گرفته و در حدود سی فروشگاه را در بر می‌گیرد. سایر فروشگاه‌ها، به صورت پراکنده در برخی از خیابانهای شهرک توزیع شده‌اند و نسبت به این مراکز غول آسا اهمیت چندانی ندارند.

هر سه بازارچه‌ی یاد شده، از نظر کارکرد، حالتی ویژه دارند و امر توزیع و تبادل کالا در بسیاری از برشهای زمانی / مکانی آن، به صورت فرآیندی ثانوی و کم اهمیت در آمده است. ما از میان این سه، نگاه خود را بر بازارچه‌ی فاز یک متمرکز می‌کنیم، و به روندهای حاکم بر آن می‌پردازیم.

چنان که گفته شد، این بزرگترین مرکز خرید در شهرک اکباتان است. این بازارچه را چنان که گفتیم، می‌توان به صورت گذرگاهی نیمه پیوسته در نظر گرفت که به صورت شمالی جنوبی از کل بخش میانه فاز یک عبور می‌کند. هر زیرواحد این بازارچه با عنوان سوپر خوانده می‌شود و به این ترتیب ما سوپر-1 را در انتهای جنوبی شهرک و سوپر-9 را در انتهای شمالی آن داریم. در این میان، منطقه‌ی گسست، که همان بخش ورزشگاه‌هاست، این گذرگاه را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند. سوپرهای ناحیه‌ی شمالی از

نظر نوع کالا، وسعت فروشگاه ها و قیمت از ناحیه ی جنوبی برترند و به ظاهر مشتریانی از طبقه ی اجتماعی بالاتر را جذب می کنند.

تعداد و تراکم مغازه های خاصی در بازارچه ی مورد نظر بسیار بالاست. به طور مشخص، بقالی ها و سوپرمارکت ها، رستوران ها و به ویژه پیتزا فروشی ها، و عرضه کنندگان پوشاک و لوازم آرایشی تراکم بالایی دارند. در کل تعداد واحدهای خدماتی نسبت به فروشندگان کالا کمتر است، و توزیع فضایی منظمی هم در این مورد وجود دارد. یعنی مثلا میوه فروشیها و نانوائیها همیشه در حاشیه ی خارجی بازارچه، و بنگاه های معاملات ملکی معمولا در طبقات پایینی و نواحی بیرونی قرار دارند. با وجود این نظم فضایی، الگوی منظمی که بتواند با عنوان رسته بندی شناسایی شود در این میان وجود ندارد.

کیفیت کالا و شیوه ی ارائه ی آن -تبلیغات، رفتار با مشتری، تمیزی و تزیینات فروشگاه- در تمام مراکز خرید شهرک در مرتبه ی بالایی قرار دارد، و این بیشتر ناشی از رقابت فشرده ایست که فروشندگان در آن هستند. ابتکارهای نو هم در این میان زیاد دیده می شود، مثلا ابتکار "سوپر تلفنی" یعنی دادن شماره اشتراک، دریافت سفارش تلفنی و تحویل کالاهای مورد نیاز خانواده ها در منزلشان یکی از مواردی است که به تازگی رایج شده و به سرعت در سطح فروشگاه های شهرک منتشر می شود. گویا این الگو از ابتکار مشابهی که در پیتزا فروشی ها و ساندویچ فروشی ها رواج داشته گشته برداری شده باشد، که در مورد این یک نیز اکباتان یکی از نخستین مراکز ترویج فروش تلفنی بوده است.

تراکم بالای جمعیت، کم بودن فواصل بین خانه ها، و بنابراین کم بودن هزینه ی حمل و نقل، به همراه فشار رقابتی که بر فروشندگان وارد می شود، مهمترین دلایل موفقیت چنین ابتکاراتی در شهرک است.

شکل قرارگیری فروشگاه ها در داخل بازارچه، نظمی آشکار دارد. گذرگاه بازارچه از مسیری با انشعابات پیچیده تشکیل یافته که به طبقات بالا و پایینی مشابهی ختم می شوند و عرض همه شان ثابت و در

حدود ۳/۷ متر است. در دو سوی این گذرگاه مغازه‌هایی قرار گرفته‌اند که گاه برخی از تزیینات جزئی را به فضای روبروی مغازه‌شان می‌افزایند. تمام مغازه‌ها ساختی مدرن دارند و معمولا در و دیوار روبروی گذرگاه-شان شیشه‌ای است. بسیاری از آنها نقش خدماتی دارند و در میانشان کارگاه‌های نقاشی و تعلیم خط هم دیده می‌شود. 3. اما آنچه که از دید ما در این بازارچه‌ها اهمیت دارد، مردمی است که در آن آمد و شد می‌کنند. رفت و آمد مردم در این بازارچه‌ها سازمان یافتگی زمانی ویژه‌ای دارد. از ساعت هشت صبح که مغازه‌ها به تدریج باز می‌شوند، تراکم رهگذران از داخل بازارچه مرتب تا ساعات اولیه‌ی پس از ظهر افزون می‌شود. در حدود ساعت یازده تا یک بعد از ظهر بیشترین تراکم را در برخی از نقاط بازارچه می‌بینیم، و پس از آن جریان مردم فروکش می‌کند، تا ساعت چهار پنج بعد از ظهر که بار دیگر از سر گرفته می‌شود و با روندی شتابناک تا ساعت نه و نیم شب ادامه می‌یابد. پس از آن باز روندی کاهشی را شاهد هستیم تا ساعت ده و نیم که تعداد رهگذران اندک می‌شود و در حدود ساعت یازده هم همه‌ی مغازه‌ها تعطیل می‌شوند. به این ترتیب اوج انبوهش بازارچه در کل شبانه روز، به ساعت هفت و نیم تا نه و نیم عصر مربوط می‌شود. این زمان در زمستانها در حدود یک ساعت جلو می‌افتند و به طور کلی زمان فعالیت بازارچه کوتاهتر می‌شود.

در زمانهای یاد شده، در برخی از نقاط تراکم جمعیت شگفت‌انگیز است. با محاسبه‌ی کوچکی می‌توان دید که در برخی از ساعات و در برخی از گذرگاه‌ها، اگر تمام جمعیت حاضر در گذرگاه بخواهند همزمان بر روی زمین بنشینند - یعنی سطح تماسشان با زمین دو و نیم برابر بیشتر شود، - جا کم می‌آید. این تراکم بالای جمعیت معمولا به گرمای زیاد و خفه شدن هوا - به ویژه در روزهای تابستانی منتهی می‌شود، و یکبار عبور کردن از بازارچه در این ساعتها برای این که لباس آدم از عرق خیس شود کفایت می‌کند.

نه تنها ساعت‌های روز، که روزهای هفته هم از نظر تعداد رهگذران با هم تفاوت می‌کنند. کمترین تراکم را در روزهای اول هفته داریم، و بیشترین آن را در شبهای جمعه شاهد هستیم که جمعیت موجود در

بازارچه به حالت انفجار نزدیک می‌شود. الگوی حرکت افراد در گذرگاه‌ها، نظم مشخصی را از خود نشان می‌دهد. مسیر اصلی از سوپر-۱ به سوی سوپر-۹ (یعنی جنوب به شمال) است. این جریان در حدود ساعت ۹:۰۰-۸:۳۰ معکوس می‌شود و جهت شمال به جنوب شلوغتر می‌گردد. اما در هر دو جریان رفت و برگشتی، گره‌گاه‌هایی وجود دارد. یکی از این نقاط، فضای باز و بزرگی است که بین سوپر-۴ و سوپر-۵ قرار گرفته و میدانگاهی را ایجاد می‌کند. منطقه‌ی مشابه -ولی کوچکتری- بین سوپر-۲ و سوپر-۳ وجود دارد که در آنجا هم نوعی چالهی جمعیتی قابل مشاهده است. در یک آمارگیری ساده، نشان داده شد که یک رهگذر عادی که با سرعتی معادل دو برابر شتاب رهگذران عادی حرکت می‌کند، طی عبور از هر سوپر-با طول متوسط ۴۰ متر- به طور متوسط با ۴۵ نفر برخورد می‌کند.^۱ از این عده، ۲۱ نفر در جهت عمومی جنوب به شمال و ۱۳ نفر در جهت عکس حرکت می‌کنند و بقیه (برای تماشای ویتترین‌ها یا صحبت با هم) در یک نقطه ساکن هستند. اگر کسی هنگام اوج شلوغی در یک نقطه از گذرگاه بایستد، به طور متوسط در هر دقیقه ۱۵-۲۰ نفر از کنارش عبور می‌کنند، و به این ترتیب بازارچه‌ی مورد بحث یکی از پر رفت و آمدترین نقاط تهران است.

الگوی حرکت و ایستادن رهگذران، دو تمایز اساسی دارد. نخست تمایز بین گذرگاه و میدان‌گاه‌ها، که گفتیم در دو ناحیه‌ی بینابینی (بین سوپر ۲-۳ و ۴-۵) وجود دارد، و دیگری تمایز جنسی رهگذران. به طور کلی، بیشتر مردم در فضاهای باز یاد شده مستقر می‌شوند و به صورت ایستاده یا نشسته بر سکوه‌های کنار محوطه وقت خود را می‌گذرانند. برای آمارگیری از این افراد، کسانی را که بیش از پنج دقیقه را در یک نقطه سپری می‌کردند، مستقر و بقیه را متحرک در نظر گرفتیم. از میان افراد مستقر در فضای باز، ۱۷-۱۸ تا شان نشسته و بقیه ایستاده بودند. تعداد افراد مستقر نسبت به کل رهگذران از میدان‌گاه‌ها اندک بود، چرا که در مدت پنج دقیقه، به طور متوسط ۱۲۰ نفر از این میدان‌گاه عبور می‌کردند.

حضور جمعیت مستقر در میدانگاه ها باعث رواج پدیده‌ی دستفروشی در این ناحیه شده است، به طوری که در حدود یک پانزدهم مساحت این میدانگاه ها در این ساعات پر رفت و آمد توسط بساط دستفروش ها اشغال شده است. خود دستفروشها یکی از عوامل جذب جمعیت به این میدانگاه ها است، چرا که بسیاری از آنها تنقلات و خوراکی می‌فروشند. در میدانگاه بزرگ بین سوپر-۴ و ۵، مسجد اصلی فاز یک هم قرار دارد، و در نگاه اول به نظر می‌رسد که وجود این مرکز سنتی جمعیت یکی از دلایل شلوغی این میدانگاه باشد، اما با مشاهده‌ی دقیقتر این فرضیه رد شد. چرا که محوطه‌ی سرپوشیده‌ی اطراف در مسجد و بخشهای نزدیک بدان تقریباً خالی از جمعیت بودند و به طور مشخص از بقیه‌ی میدانگاه خلوت‌تر بودند. از بین رهگذران پرشمار یاد شده، در پنج دقیقه تنها ده نفر به مسجد وارد یا از آن خارج شدند و به این ترتیب به نظر می‌رسد حضور مسجد در جلب این تراکم بالای جمعیت چندان موثر نباشد.

الگوی استقرار مردم در میدانگاه ها نظم مشخصی از نظر جنسی را هم از خود نشان می‌داد. کل افرادی که در اوج ساعات شلوغی در یکی از این میدانگاه ها مستقر بودند، بین ۴۰-۶۰ نفر بود، که تنها یک هشتم تا یک دهم از بین شان زن یا دختر بودند. این تعداد نسبت به ترکیب جنسی کلی رهگذران- که در آن نسبت مرد به زن برابر با سه به یک بود،- بسیار کمتر است. به این ترتیب زنان با وجود تعداد کمتر، متحرک تر هستند.

ترکیب جمعیتی رهگذران نیز حالتی ویژه دارد. میانگین سنی کسانی که در ساعات اوج شلوغی از این بخش از شهرک عبور می‌کنند، ۱۸-۲۰ سال است، و چنان که دیدیم ترکیب جنسی شان به نفع پسران ناهمگن است. تعداد افراد سالخورده -بالاتر از شصت سال- و کودکان -زیر هفت سال- بسیار کم است. به طوری که تعداد اولی بسیار کم و نسبت دومی یک به سی تا یک به چهل است.

جوانانی که در گذرگاه‌ها رفت و آمد می‌کنند، به ندرت تنها هستند. تعداد کمی از آنها به صورت جفتهای دختر و پسر دیده می‌شوند که معمولاً نامزد یا همسر هستند، و یک بیستم رهگذران را تشکیل می‌دهند. بقیه در گروه‌هایی عمدتاً تک جنسی منظم شده‌اند. دختران معمولاً به صورت دو نفره و گهگاه تنها در بازارچه آمد و شد می‌کنند و دسته‌ی پسران معمولاً سه یا چهار نفره است. هرچند دسته‌های هفت هشت نفره هم کم دیده نمی‌شود.

آنچه که در مشاهده‌ی پدیداری مانند بازارچه‌ی شهرک اکباتان اهمیت دارد، کارکردی است که بر ساختاری بی‌ربط سوار شده است. می‌دانیم که پیدایش مراکز خرید شهری، و دگرذیسی بازارهای قدیمی، یکی از پیامدهای مدرنیته بوده است. در بازار سنتی، مردم برای خرید کردن یا فروختن آمد و شد می‌کردند و افراد بیکار و رهگذرانی که برای تماشا یا گردش به آن وارد می‌شدند منحصر به مسافرانی بودند که به هر صورت شبهه‌ی خریدار بودنشان به شکلی وجود داشت. اما در دوران مدرن، تفکیک شدن افراطی فضای کار از فضای زندگی - تمایز کارخانه و خانه - و زمان کار برای دیگران (شغل) و زمان برای خود (اوقات فراغت) به پیدایش چیزی انجامید که ماکس وبر آن را "پرسه‌زنی در شهر" نام نهاده است.

پرسه‌زنی، رفتاری است مخصوص انسان مدرن. انسانی که بخشی از زمان خود را در بخشی از فضای تخصص یافته‌ی کاری سپری کرده و حالا به دنبال فضایی جدید برای گذران باقی اوقاتش می‌گردد. اوقاتی که با عنوان فراغت برچسب خورده‌اند و قرار است برای کسب لذت شخصی و رضایت درونی خرج شوند. می‌دانیم که روند انقلاب صنعتی در انگلستان پیدایش نخستین مراکز خرید عمومی و بزرگ را هم ممکن ساخت و باز می‌دانیم که همزمان با این ماجرا روند دگرذیسی فضای خرید به فضای تفریح هم آغاز شد. در ابتدای کار، رقابت فروشندگانی که در پی فراهم کردن زمینه‌ای دلپذیر برای جذب مشتری بودند، این

واکنش زنجیره‌ای را آغاز کرد، به دنبال آن خود مشتریان سلیقه‌ها، خواسته‌ها و کارکردهای ویژه‌ی مورد نظرشان را به فضای عمومی مرکز خرید تحمیل کردند.

در ابتدای کار، برای دیده شدن کالا و به نمایش درآوردن محصول فروختنی و فروشنده، پنجره‌ای بزرگ برای فروشگاه لازم بود. بعدها همین پنجره توسعه یافت و به ویتترین تبدیل شد. در ابتدای کار، مردم برای دیدن کالاها و انتخاب آنچه می‌خریدند به آنجا می‌آمدند، اما بعدها تنها برای دیدن یکدیگر و مشاهده‌ی آنچه که دیدنی -ولی نه لزوماً خریدنی بود- در مراکز تجاری گرد هم آمدند. به این ترتیب بود که مراکز خرید به مناطقی تفریحی تبدیل شد و رهگذران برای سرگرمی -و نه خرید- بدان روی آوردند. نمایشهای خیابانی در بازارچه‌ها، -که به تازگی در کیش هم رواج یافته - تزیینات پر زرق و برق مغازه‌ها، که گاه هیچ ارتباطی هم با کالای فروخته شده ندارد، و تکثیر چشمگیر مراکز توزیع غذا و تنقلات در میان مراکز خرید، که به طور مشخص برای ارائه‌ی خدمات به رهگذران تخصص یافته، نمودهایی از این دگرذیسی هستند.

شهرک اکباتان بی‌تردید شهرکی مدرن است. چنان که در نوشتاری دیگر شرح داده‌ایم، تهران از نظر بافت معمارانه ساختاری پست مدرن دارد، اما اگر بخواهیم یک بخش از آن را به عنوان نماد مدرنیته انتخاب کنیم، فکر می‌کنم اکباتان گزینه‌ی خوبی باشد.

شهرک اکباتان با جمعیت متراکمش، که پیامدی از انبوه سازی واحدهای مسکونی است، با ساختمانهای بتونی غول‌آسا و مشابه‌اش، با محوطه‌های تفریحی و پیرامونی برنامه ریزی شده، عقلانی، و حساب شده‌اش، و با خطوط راست و مستقیم دیوارها، پنجره‌ها، خیابانها، سقف‌ها و بازارچه‌هایش، نمادی برجسته از پیاده‌سازی موفق -و بنابراین کمیاب - مدرنیته در ایران است.

در سال ۱۹۳۲م، هنگامی که معماران برجسته‌ی جهان در همایش آتن گرد آمدند تا اصول و قوانین معماری مدرن را تدوین کنند، به چهار اصل به عنوان مبنا اشاره کردند: مسکن، محل کار، راه‌ها و مراکز

تفریحی. از این چهار بخش بنیادین شهر مدرن، چنان که گفتیم، جدایی مسکن از محل کار و لزوم پیدایش راهی در میان آن دو تا کارگر را به کارخانه برساند، جوهره‌ی انقلاب صنعتی بود. کار مکانیزه و عقلانی شده، فضایی تخصص یافته و ویژه را می‌طلبید، و تراکمی بالا از کارگران هم شکل و همکار را، که از محل سکونت ایشان، چه به لحاظ انضباط حاکم بر فضا و چه به لحاظ امکانات فنی، متمایز باشد. به این ترتیب شهرها به بخشهای تمایز یافته‌ی مراکز مسکونی و مراکز صنعتی تقسیم شدند و بعدها که خدمات و دیوانسالاری هم تا مرتبه‌ی کنشی برنامه‌مند و سازمان یافته ارتقا یافت، مراکز اداری هم به این دو افزوده شد.

مراکز تفریحی، که چهارمین سرفصل کنفرانس آتن را تشکیل می‌داد، بنا به تعریف غربی‌اش معنایی مشخص داشت. کارگری که بخشی مهم از ساعات خود را به کاری یکنواخت و تکراری می‌گذرانند، در اواخر روز دستانی خسته و جیبی انباشته از پول دارد، پس مراکزی تخصص یافته مورد نیازند تا جیبها را تهی سازند و دستان را با سرگرمی و تفریح بار دیگر سرزنده و فعال سازند، تا چرخه‌ی جاویدان کار کردن و خرج کردن بتواند بار دیگر در بامداد فردا از سر گرفته شود. پس مراکزی برای فروختن کالا (بازارچه) و سرگرمی (شهربازی) برای برآوردن این نیاز طراحی شدند، و مورد بهره برداری قرار گرفتند.

شهرک اکباتان شهری مدرن است. ساکنانش شهرنشینانی از طبقه‌ی متوسط بالا هستند که به روال جوامع مدرن در بخشی از مام‌شهر عظیم مان -تهران- کار می‌کنند و برای استراحت به خانه‌های خویش باز می‌گردند. چنان که گفته شد، شهرک از نظر امکانات فرهنگی با فقری کامل، و از نظر امکانات تفریحی با فقری نسبی روبروست. ظاهراً تکمیل ساخت شهرک در شرایطی انجام شده که هیچ نوع تفریحی جز ورزش -آن هم عمدتاً فوتبال - مجاز نبوده، و به این ترتیب کارکردهای تفریحی خود را به فضاهایی که برای آن طراحی نشده بودند، تحمیل کرده اند. چنان که گفته شد، مراکز تجاری از بهترین مناطق برای درگیر شدن با

چنین کارکردهایی هستند، و شاید به همین دلیل هم چنین عمیق با رهگذران تفریح کننده‌ی اکباتانی سازش یافته‌اند.

بازارچه‌ی اکباتان، یک مرکز تفریحی است. مرکزی که مانند لوله‌ی گوارش عظیمی، جمعیتی انبوه را به درون می‌مکد و ایشان را پس از چند بار عبور دادن از پیچ و خمهای خویش، با حالتی غسل تعمید یافته و تفریح کرده، دفعشان می‌کند. بخش مهمی از اوقات فراغت بخش مهمی از جوانان شهرک اکباتان، در همین بازارچه‌ها سپری می‌شود. هر ناظر تیزبینی با اندکی دقت، می‌تواند روند توزیع مواد مخدر در هیاهوی بازارچه‌ها را ردیابی کند، و چگونگی عضوگیری دسته‌های جوانان از بین رهگذران سرگردان را مشاهده کند. در عین حال، در همین جاست که مردم همدیگر را می‌بینند، با هم آشنا می‌شوند، و دوستی‌های جدید را پی‌ریزی می‌کنند.

برای این که در مورد روندهای حاکم بر بازارچه‌ی اکباتان منصفانه داوری کنیم، باید این جنبه‌های زیبا و زشت را در کنار یکدیگر ببینیم. و برای چاره‌جویی در مورد جنبه‌های زشت، باید دلیل و کارکرد پیاده شده در این فضا را کالبدشکافی کنیم و ببینیم که بازارچه به کدام نیاز پاسخ می‌دهد، که سایر نقاط از برآوردنش عاجزند. به نظر می‌رسد مهمترین کارکرد بازارچه، ارتباط باشد. آنچه که جوانان را به آنجا جلب می‌کند، و وادارشان می‌کند در هوایی خفه و فضایی شلوغ، ساعتها پرسه بزنند و تنه خوردن از دیگران را تحمل کنند، میل به دیدن و دیده شدن است، و تمایل به برقراری ارتباط با سایر آدمیان.

آدمیانی که همچون خودشان، مدرن و بنابراین تنها هستند و در اقیانوسی انبوه از مردمان، به انزوا زندگی می‌کنند. ناگفته پیداست که این فرآیند بیشتر بر محور ارتباط بین دختران و پسران می‌گردد، و به همین دلیل هم تراکم جوانان و پوشش و آراستگی شان در بازارچه وضعیتی چنین ویژه دارد. بخش مهمی از

رهگذران بازارچه، با بهترین لباسهایشان، و با پوشش پلوخوری در انظار ظاهر می‌شوند، و این تاییدی است بر میل بنیادین به دیده شدن، و ارتباط برقرار کردن.

آسیب شناسی برقراری ارتباط بین دو جنس و در میان همجنسان، بحثی نیست که بتوان در این فضای اندک بدان پرداخت. این که چرا جامعه‌ی ما از این نظر این چنین بی تجربه، خام دست، و تابو زده است، نیاز به شرح و بسط فراوانی دارد، و ردیابی پیامدهای آن هم کاریست دشوار. پس تنها به ذکر این مختصر قناعت می‌کنیم که چنین زیرساخت آسیب‌زده‌ای وجود دارد، و در نسل جوان امروز ایران، ارتباط برقرار کردن با دیگری، به دلیل تابوها، محدودیتها، و منع‌های گوناگون، ساختاری گورزاد و کژدیسه یافته است.

بازارچه‌ی شهرک، پاسخی است پیش بینی نشده به این نیاز. پاسخی که با توجه به انبوه جوانان داخل بازارچه، موفق بوده است. شاید منظره‌ی بازارچه در یک شب تابستانی گرم، غیرعادی، عجیب، نازیبا، یا از دید جامعه شناسانه بیمارگون بنماید. اما آنچه که اهمیت دارد، نیازی اجتماعی است که با این الگوی عجیب برآورده می‌شود، و تجربه نشان داده است که حذف نیاز روش خوبی برای پاسخگویی بدان نیست. هر ناظر علاقمند به اصلاحات اجتماعی، با دیدن رخساره‌ی بازارچه‌ی اکباتان، وسوسه می‌شود تا راهکاری برای بهسازی کارکرد بازار، و رفع نیاز تلنبار شده در قالب جمعیت خروشان آن، ارائه کند. شاید نخستین وظیفه‌ی چنین ناظری، اندیشیدن به ابزارها، فضاها، و رویکردهای نوینی باشد، که بتوانند جایگزین عملکردهای نوظهور بازارچه‌ی اکباتان باشد.



سازمانهای غیردولتی جوانان در تهران:

توانمندیها، کمبودها، راهکارها

پژوهش انجام شده در کانون خورشید، با همکاری سازمان ملی جوانان

نوشته شده در ۱۳۸۰/۳/۲۵

(جدولها در نشر الکترونیکی منتشر نشده‌اند)

سپاس

این پژوهش با کمک یاران عزیزم آقای محمد مقدم شاد و مسعود لسانی به انجام رسید و در روند پژوهش از یاری دوستان گرامی بابک گرامیان، محمد گرامیان و پیمان حاجی صادقی بهره گرفتم، که زحماتشان جای قدردانی فراوان دارد.

چکیده

پژوهش حاضر، در پی آن است تا انگاره‌ای توصیفی از NGOهای جوانان فعال در شهر تهران ترسیم کند. داده‌های مورد بحث در این نوشتار، از پیمایشی به دست آمده که در فاصله اسفندماه ۱۳۷۹ تا خرداد ۱۳۸۰ برهفته سازمان غیردولتی جوانان انجام گرفته است. درکل ۵۶ شاخص ساختاری و کارکردی دراین سازمانهاسنجیده شدند و تصویری توصیفی از چگونگی ساختاربندی تشکلهابه دست آمد. شاخصهای یاد شده بر مبنای پنج محور هدفمندی، ساختارشناسی، بازده کاری، مشکلات تشکیلاتی، و مشارکت اعضا در سازمان طراحی شده بودند. نتایج آماری به دست آمده، به کمک نظریه سیستمهای پیچیده برای دستیابی به تحلیلی آسیب شناسانه از وضعیت NGOها مورد پردازش قرار گرفت، و سه فرضیه در مورد آسیبهای رایج در تشکلهای تهرانی به دست آمد که محک و بازبینی هرکدامشان نیازمند پژوهشی جداگانه است. در نهایت بر مبنای زیرساخت مشترک این سه فرضیه، راهکارهایی اجرایی برای کاستن از اختلالات شناسایی شده پیشنهاد شده است.

کلیدواژگان

سازمان های غیردولتی جوانان، نظریه سیستم ها، پویایی گروه ها، هدف سازمان، ساختار و کارکرد سازمان، بازده سازمان، مشکلات تشکیلاتی، مشارکت اعضا، آسیب شناسی، مشاهده مرتبه دوم، تمایز، کژکارکرد، هم افزایی.

پیش درآمد

نوشتاری که در دست دارید، حاصل یک پژوهش توصیفی/تحلیلی در مورد تشکلهای غیردولتی جوانان استان تهران است. انگیزه نخست انجام این تحقیق، دستیابی به تصویری آسیب شناسانه از مشکلات ساختاری و کارکردی حاکم بر تشکلهای نوپای جوانان بود، اما این چشمداشت به دلیل فقدان اطلاعات پایه توصیفی در مورد این سازمانها، برآورده نشدنی می نمود. پس ترسیم تصویری آسیب شناختی، به نفع پدید آوردن توصیفی - تا حد امکان - جامع نادیده گرفته شد. مادر زمینه ساخت درونی تشکلهای غیردولتی استان تهران، با فقری فراگیر روبرو هستیم، و برای دستیابی به هر تحلیل آسیب شناسانه ای، به این داده های اولیه نیازمندیم. پس در تحقیق کنونی پرداختن به شاخه های زیربنایی و دستیابی به استخوان بندی مفهومی قابل اتکایی از داده های توصیفی را وجهه نظر خود قرار دادیم، و کوشیدیم تا برخی از ویژگیهای اصلی سازمانهای غیردولتی جوان را توصیف کنیم. هدف نهایی ما، پرداختن به تحلیلی فراگیرتر و دقیقتر در مورد کاستیها و کژکارکردهای رایج در تشکلهای یاد شده است، و متن کنونی را به عنوان زمینه ساز چنین تحلیلی در نظر می گیریم.

پرسشهای محوری

پرسشهای محوری ما در طرح پرسشنامه و مشاهده مشارکتی سازمانهای مورد نظر، عبارتند از:

۳-۱) یک سازمان غیردولتی جوانان در استان تهران، به لحاظ ریخت شناختی (بعد، ساخت، سازمان یافتگی

روابط درونی و . . .) چه شکلی دارد؟

۳-۲) سازمانهای مورد نظر، چه اهدافی را دنبال می کنند، و این اهداف تا چه حد در میان اعضا نهادینه شده

است؟

۳-۳) سازمان مورد نظر چه محصولی را در سطح اجتماعی تولید می کند، و این محصول تا چه حد آگاهانه،

شاخص بندی شده، و برنامه مند تولید می شود؟

۳-۴) کاستیهای ساختاری/کارکردی سازمانهای مورد بحث از دید اعضایشان چیست، و این موارد تا چه اندازه

به ساختار درونی سازمانها مربوط می شود؟

۳-۵) درجه مشارکت اعضای سازمانها در کارکردهای آن چقدر است، و اصولاً نام NGO تا چه حدودی بر این نهادهای

نوپا قابل اطلاق است ؟

چارچوب نظری

کلیات: نگرش به کار گرفته شده در این پژوهش، بر مبنای مدل های سیستمی از پویایی گروه‌ها استوار است. مدل نظری پشتیبان گزاره های مفروض پژوهش، و واژه بندی به کار گرفته شده در بحث، نظریه سیستم های اجتماعی لومان¹ است، که از آن در سطحی بسیار ساده شده و کاربردی استفاده کرده ایم. به عنوان مدلی موضعی و خردتر برای تحلیل توزیع اطلاعات در درون سیستم، از برخی از کاربردهای نظریه منشها بهره جسته ایم،² و برای پرهیز از واگرایی داده‌ها و بی معنایشدن اطلاعات گردآوری شده، تنها بر پنج شاخص عمده ساختار، هدف، مشارکت، بازده و مشکلات تمرکز کرده ایم. بدیهی است که این مفاهیم در قالب نظری یاد شده بازتعریف شده اند و در حد امکان با توجه به شرایط درونی تشکلهای شاخص بندی شده‌اند. برای مفهوم تر شدن تحلیلهای ارائه شده در ادامه متن، نیازمندیم تا این پنج شاخص و چارچوب نظری تعریف کننده شان را دقیقتر بشناسیم.

۴-۲) تعریف: یک سازمان غیردولتی جوان، از دید نظریه سیستمهای اجتماعی، نظامی است خودزاینده و خودسازمانده، که جوانان محور کارکردهای آن باشند، و مدیریت، جهت گیری و پایداری اش توسط نهادهای قدرتی فراتراز خود تعیین نشود. در این معنا، یک NGO جوانان، باید این ویژگیها را داشته باشد:

¹ Luhmann, N. Social systems, Tr. J. Bednarz & D. Baecker, Stanford university press, 1995.

² وکیلی، شروین، درسنامه های دوره نظریه منشها، دانشکده فنی و داروسازی دانشگاه تهران. مرکز گفتگوی تمدنهای دانشگاه تهران، (پاییز 1379).

۴-۲-۱) یک سیستم خودجوش باشد، یعنی بدون نظارت و برنامه ریزی ساختهای اجتماعی خارجی، و بر مبنای میل به ارضای نیازهای اعضایش پدید آمده باشد.

۴-۲-۲) یک نظام خودسازمانده باشد، یعنی نحوه مدیریت، سیاستگذاری و برنامه ریزی کارکردهای درونی آن تنها توسط عناصر داخلی اش تدوین شوند. به این ترتیب الگوی توزیع ماده، انرژی و اطلاعات در درون سیستم توسط مراکز تصمیم گیرنده‌ای که به خود سیستم تعلق دارند تعیین می‌شوند.

۴-۲-۳) اتصال غیرقابل چشم پوشی به نهادهای دولتی نداشته باشد. یعنی برای پایداری ساخت درونی اش به پشتیبانی مادی (پول/امکانات و . . .)، انرژیایی (نیروی انسانی/ تسهیل کارکردها و . . .) و اطلاعاتی (مشروعیت/ داده‌ها/ برنامه‌ها و . . .) از سوی نهادهای (دولتی) خارج از خود نیازمند نباشد. به این ترتیب یک سازمان غیردولتی جوانان باید حتما خودزاینده و خودنگهدار^۳ باشد.

۴-۲-۴) هدفمند باشد، یعنی با تمیز قایل شدن بین موضوع و زمینه، توانایی طرح مشکلی را در اطراف موضوعی (ابژه) داشته باشد و بر مبنای این مسئله، کارکردهای خود را منسجم سازد و سازماندهی کند. به این ترتیب، یک NGO باید بتواند در درون خود معنا تولید کند.

۴-۲-۵) محور کارکردی آن جوانان باشند، یعنی:

الف - ۴-۲-۵) بخش عمده اعضای فعال آن از جوانان (۲۹-۱۴ سال) تشکیل شده باشد، یا

³ Homeostatic

ب - ۴-۲-۵) فعالیتهای مربوط به جوانان هدف آن باشد (بند ۴)، و بر مبنای مفهوم جوان در درون خود معناسازی کند.

(۴-۳) گوشزد: آشکار است که با توجه به تعریف یاد شده و شروطی که نهادیم، مفهوم سازمان غیردولتی جوانان در استان تهران به طور خاص - و به طور عام در ایران - مفهومی ویژه به خود می‌گیرد. بخش عمده تشکلهای موسوم به غیردولتی در کشور ما، شرط نخست را برآورده میکنند، یعنی حاصل ترکیب توانشهای افرادی هستند که به صورت خودجوش و خودانگیخته سازمانی را پی ریزی کرده اند.

شرط سوم نیز درمورد بیشتر این سازمانها صادق است. یعنی بخش بزرگی از این سازمانها، به کمکهای دولتی متکی نیستند. ولی این امر تنها در مرحله تاسیس و شکل‌گیری تشکل معنا دارد. یعنی پس از سازمان یافتن ساخت تشکل، معمولا شرط دوم یا سوم برآورده می‌شود. به بیان دیگر در این مرحله، سازمان غیردولتی دو گزینه رفتاری را در برابر خود می‌بیند؛ یا بر استقلال و خودمختاری خود تاکید می‌کند و به دلیل ناتوانی در مدیریت درونی خود دچار فروپاشی می‌شود، و یا این که تداوم و پایداری خود را در اتصال و استمداد از نهادهای دولتی یا شبه دولتی می‌بیند، و به این ترتیب اصل سوم را نقض می‌کند. پس در کشور ما، تعارضی جدی بین شرط غیردولتی بودن و پایدار بودن سازمانهای غیردولتی پدید آمده است.

شرط چهارم، یعنی هدفمند بودن و تولید کردن معنا، به ندرت در سازمانهای غیردولتی - و حتی دولتی - ما دیده شود، و اصل پنجم هم معمولا به بند نخست منحصر است و کمتر سازمان خودجوش و غیردولتی‌ای را می‌بینیم که از غیرجوانان تشکیل شده باشد و محور توجهش جوانان باشد.

به این شکل، اگر بخواهیم خود را به تعریف رسمی چارچوب نظری مان از سازمان غیردولتی جوانان پایبند باشیم، باید بسیاری (و بلکه همه) NGOهای موجود را از دایره بررسی خود خارج کنیم. اما با توجه به نامعین بودن آمار مربوط به بسیاری از شروط یاد شده، فعلا فرض را بر معنادار بودن عبارت سازمان غیردولتی

جوانان می‌گیریم و با تکیه بر مفهوم رایجش، نتایج پژوهش خود را ارائه می‌کنیم. با این گوشزد که به زودی بار دیگر به قالب تئوریک یاد شده بازخواهیم گشت و کل این مفهوم را بار دیگر بر مبنای قواعد این پنج شرط بازبینی می‌کنیم.

طرح پژوهش

زمان و مکان: این پژوهش، به صورت پرسشنامه‌ای تنظیم شد و در فاصله اسفند ماه ۱۳۷۹ تا خرداد ماه ۱۳۸۰ به اجرا درآمد. نتایج به دست آمده با داده‌های به دست آمده از راه مشاهده مشارکتی ترکیب شدند و به این ترتیب درکی عمیقتر از مفاهیم عنوان شده به دست آمد. جمعیت آماری مورد نظر، عبارت بودند از سازمانهای غیردولتی جوانان تهران و شمیرانات. در آغاز، تصمیم بر این بود که برای مشخص تر شدن دایره بررسی، تنها تشکلهایی که تا تاریخ ۸۰/۱/۲۰ اعتبارنامه خود را از سازمان دریافت کرده‌اند، در پژوهش به شمار آیند. با توجه به این که سازمان ملی جوانان در تاریخ ۱۳۷۷/۱۲/۲۶ به ثبت رسیده بود^۳ و از ابتدای پیدایش خود ثبت و رسمیت بخشیدن به تشکلهای جوانان را آماج کرده بود، ما در عمل با تشکلهایی سر و کار داشتیم که در این دو سال در استان تهران فعالیت رسمی داشته‌اند.

با این وجود، به زودی ناچار شدیم از این شرط محدود کننده تخطی کنیم. تعداد سازمانهای ثبت شده در این فاصله بیست و شش تا بود که بخش مهمی از این تعداد به دلیل نامشخص بودن نشانی جاری غیرقابل دستیابی بودند. پس تعدادی از سازمانهای فعال فاقد اعتبارنامه را هم در پیمایش خود گنجانیدیم، و روی هم رفته از هفده تشکل اطلاعات گردآوری کردیم. سازمانهایی که در این مدت ثبت شده بودند و از دایره پژوهش ما بیرون مانده بودند، یکی از شرایط زیر را داشتند:

الف: چهار تا از آنها در دسترس نبودند، یعنی راهی برای تماس گرفتن با ایشان وجود نداشت و پیگیری نشانی های اعلام شده به مرکز ملی جوانان هم بی نتیجه مانده بود.

ب: پنج تا از سازمان‌ها برای شرکت در طرح گرایشی از خود نشان ندادند و آمارگیران طرح برای برقراری ارتباط معنادار با ایشان دچار ناکامی شدند. از این تعداد، برخی صریحا از همکاری سر باز می‌زدند و برخی در گردآوری داده‌ها و پاسخگویی (عمدا یا سهوا) به قدری تعلل می‌کردند که امکان محسوب داشتنشان در پیمایش منتفی می‌شد.

پرسشنامه و پرسشگران: در ابتدای کار، پرسشنامه پیشتازی با ۳۷ پرسش تدوین شد و به طور آزمایشی در ۹ سازمان (۳-۴ نفر از هر سازمان) مورد سنجش قرار گرفت. بعد بازخورد ناشی از پاسخهای این آزمون و نظر انتقادی پاسخگویان مورد تحلیل قرار گرفت و پرسشنامه نهایی در ۲۷ بند نوشته شد. این پرسشنامه در دو شکل متفاوت (ویژه مدیران^۴ و ویژه اعضای عادی) تهیه شد و در کل ۵۶ شاخص در آن مورد سنجش قرار گرفت. شاخص هایی که به بعد سازمان، ساخت مدیریتی و قوانین مدون سازمان (مثلا بندهای اساسنامه ای) مربوط می‌شد، تنها در پرسشنامه مدیران ذکر شد و باقی موارد مشترک بود. این شاخصها در اطراف پنج محور زیر سازمان یافته بودند:

۱-۲-۵) ساختار سازمان (شامل ۱۹ شاخص)، ۲

۲-۲-۵) هدف سازمان (شامل ۳ شاخص)،

^۴ مدیر را به این صورت تعریف کرده ایم: عضوی که دارای موقعیت سازمانی (هیات موسس، دبیر، عضو شورای مرکزی) یا اجرایی (مدیران طرح‌ها و پروژه‌ها) باشد.

۳-۲-۵) نوع تولید و بازده سازمان (شامل ۴ شاخص)،

۴-۲-۵) سطح مشارکت در تصمیم‌گیری‌های مربوط به سازمان (شامل ۸ شاخص)،

۵-۲-۵) مشکلات کارکردی/ساختاری سازمان (شامل ۲۲ شاخص)،

و به طور مشروح عبارت بودند از:

۱-۲-۵) ساختار: مشخصات پاسخگو (سن، جنس، وضعیت تاهل، سطح تحصیلات، شغل،

سابقه فعالیت‌های مشابه، زمان آن، جایگیری پاسخگو در سازمان و مسئولیتش در سازمان) - تعداد موسسین

گروه، تعداد اعضای تشکل، تعداد، نام و بعد زیرواحدهای عملیاتی سازمان، محل تجمع، منبع مالی، تعداد

اعضای شورای مرکزی و دوره فعالیت آن، نظام اطلاع‌رسانی درونی سازمان.

۲-۲-۵) هدف: هدف پاسخگو از عضویت در گروه، درجه همگانی بودن این هدف در گروه،

وجود یا عدم وجود شرط عضویت در سازمان.

۳-۲-۵) بازده: فاصله زمانی بین پیدایش سازمان و گرفتن اعتبارنامه، چگونگی عملکرد سیستم اطلاع‌رسانی

داخلی گروه، رده بندی فعالیت‌های گروه بر حسب اهمیت، وجود یا عدم وجود معیاری برای سنجش بازده

اعضای سازمان.

۴-۲-۵) مشارکت: تعداد اعضای هیات موسس باقی مانده در سازمان (نسبت به کل موسسین)، تعداد اعضای

فعال گروه (نسبت به کل اعضا)، تعداد نامزدهای عضویت در شورای مرکزی (نسبت به بعد شورا)، نسبت

اعضای رای دهنده در هر انتخابات نسبت به کل اعضا، نسبت تصمیم‌گیری مدیران (دبیر، رئیس شورای

مرکزی، شورای مرکزی، هیات موسس)،

۵-۲-۵) مشکلات: مشکلات درونی (خستگی در اثر تمرکز مسئولیتها، کمبود بودجه، نداشتن محل تجمع، بی تجربگی، کم تحمل بودن نسبت به آرا مخالف، نبود هدف مشترک، روزمرگی، خودسری، نبود انضباط، نقص در خبررسانی، کم بودن دانش اعضا در مورد کار گروهی، توزیع غیرعادلانه امکانات در داخل گروه، نداشتن برنامه)، و مشکلات بیرونی (عدم هماهنگی بین سازمانهای دولتی مختلف، کاغذبازی، سختگیری در مورد هیات موسس، بی برنامه‌گی سازمان ملی جوانان، سختگیری در مورد اساسنامه، مشروعیت بخشی ناکافی، عدم همکاری مسئولین، مسایل مربوط به مکان، ارزیابی نقش و سرعت عملکرد سازمان ملی جوانان).

۳-۵) پرسشگران: عبارت بودند از یکی از اعضای خود سازمانهای هدف، که با طرح همکاری می کردند. به این ترتیب پرسشنامه‌ها توسط اشخاصی آشنا - و معمولاً عضو سازمان - به پاسخ دهندگان ارائه می شد. متن پرسشها تا حد امکان ساده شده و صمیمانه نوشته شده بود و توضیحی مبنی بر دلیل انجام این تحقیق در ابتدای آن وجود داشت. تلاش ما این بود که با این وسایل امکان خدشه دار بودن داده های به دست آمده را کاهش دهیم و بر مانع روانی مربوط به پاسخگویی در مورد ساختاری خودی به دیگری چیره شویم. نمونه پرسشنامه در پیوست (۱) دیده می شود.

۴-۵) داده آمایی: از آنجا که توصیف ساختار و کارکرد سازمانها و شناسایی کژکارکردها آماج اصلی ما بود، در این مرحله نخستین کار بر داده های توصیفی بیشترین تکیه را کردیم و متغیرهای پراکندگی را محور کار خود قرار دادیم. در برخی از موارد که امکان وجود همبستگی بین داده های گردآوری شده وجود داشت، ضریب همبستگی دو و چند متغیره میان شاخصهای هم رده را نیز به کمک نرم افزار SPSS 10 محاسبه کردیم. باید بر این نکته تاکید کرد که فرضیه های گوناگونی از دل این داده‌ها بیرون آمده که در بخش نهایی این نوشتار مورد اشاره قرار خواهد گرفت و بررسی هریک از آنها به پژوهشی جداگانه نیاز دارد.

ساختار سازمان

ویژگیهای پاسخگویان: در هر یک از سازمانها، دست کم یک مدیر اجرایی و بین دو تا شش عضو عادی پرسشنامه‌ها را پر کردند. به این ترتیب در کل ۱۷ مدیر و ۴۶ عضو مورد پرسش قرار گرفتند. با توجه به این که پاسخگویان در جلسات داخلی سازمانها و به صورت تصادفی انتخاب می‌شدند، می‌توان جمعیت پاسخگو را نماینده‌ای از جمعیت فعال سازمانهای مورد تحقیق دانست. از این پاسخگویان، بیشترشان پسر (۶/۷۴٪)، مجرد (۵/۹۳٪)، و شاغل در کارهای آزاد (۸۷٪) بودند.

بیشتر پاسخگویان ۲۲-۲۳ ساله بودند و حدود سه چهارمشان تحصیلات دانشگاهی داشتند. به این معنی که ۶/۴۷٪ دانشجوی مقطع کارشناسی، ۴/۹٪ دانش‌آموخته در این مقطع، و ۵/۱۷٪ دارای مدارک بالاتر بوده‌اند. ۸/۶۰٪ از این افراد سابقه فعالیت در NGOهای دیگر را هم داشتند. همچنین ۳/۷۳٪ آنها پیش از پیوستن به گروه مورد نظر، بیش از یک سال فعالیت اجتماعی داشته‌اند. برای دستیابی به اطلاعات گسترده‌تر در مورد ویژگیهای پاسخگویان به جدول (۶-۱-۱) نگاه کنید. جدول (۶-۱-۲) هم داده‌های توصیفی در مورد پاسخگویان را ارائه می‌کند.

در جریان گردآوری داده‌ها از پاسخگویان خواسته می‌شد تا جایگاه خود را در داخل سلسله مراتب گروهشان ذکر کنند. از میان کل آزمودنیها، ۸۸٪ به این سوال پاسخ داده بودند، و بر مبنای آن بیشتر کسانی هستند که پرسشنامه ما را پر کردند از مسئولان شاخه‌ها و گروه‌های اجرایی سازمانها بودند (۹/۳۳٪). بعد از آنها، به

ترتیب مسئول امور اجرایی سازمان (۳۰/۴٪) و افراد عادی عضو (۲۵٪) قرار می‌گرفتند. به این ترتیب پیمایش مورد نظرمان هم در سطح مدیران اجرایی و هم اعضای عادی معنادار بود.

(۶-۱-۲) بزرگی و ابعاد سازمان: با توجه به معلوم بودن شاخصهای اصلی، در این مورد تنها از مدیران جویا شدیم. مدیران در کل بین ۲۷-۲۰٪ از پاسخ دهندگان را تشکیل می‌دادند و به این ترتیب این رده از پرسشها با این نسبت پاسخ گرفت. معمولترین تعداد برای هیئت موسس سه نفر بود (۳۵/۳٪) ولی هیاتهای پنج نفره هم رواج داشت (۲۳/۵٪). تلاش ما بر آن بود که پرسش طوری طرح شود که مفهوم هیات موسس -یعنی کسانی که سنگ بنای سازمان را نهاده اند، - با اسامی اعلام شده به سازمان ملی جوانان اشتباه گرفته نشود. پراکندگی پاسخها هم نشان می‌داد که چنین اشتباهی چندان رایج نبوده است، چرا که پاسخهایی با تعدادهای بیشتر یا کمتر از سه نفر هم وجود داشت، و این در حالی است که سازمان ملی اسامی دست کم سه نفر را به عنوان هیات موسس طلب می‌کند.

در مورد تعداد کل اعضا هم نسبت کسانی که اظهار نظر نکردند به همین نسبت اندک بود. دو قله کوچک بر منحنی تعداد اعضای سازمانها دیده شد که یکی در ناحیه سی نفر، و دیگری در فاصله ۲۰۰-۱۰۰ نفر قرار داشت. در مورد تعداد زیرواحدهای سازمان، اشاره به ۵-۶ زیر واحد از همه رایجتر بود. نیمی از پاسخها، تعداد هفت نفر را به عنوان بعد هر واحد عملیاتی خاطرنشان کرده اند. در مورد بسامدها و داده های توصیفی مربوط به ابعاد سازمان می‌توانید به جدول (۶-۱-۲) و (۶-۲-۱) نگاه کنید.

(۶-۱-۳) مکان تجمع و گردش مالی: در مورد این دو موضوع هم به شکلی که عنوان شد، پاسخ را تنها از مدیران دریافت کردیم. آشکار بود که فضاها متعلق به شهرداری مهمترین محل تجمع سازمانها (۴۱/۲٪) و گرفتن حق عضویت (۸۵/۷٪) مهمترین منبع مالی سازمانها محسوب می‌شود.

نکته جالب این که ۵۵/۶٪ از پاسخها به انجام فعالیتهای درآمدزا اشاره داشت و به این ترتیب دومین رتبه را در بین گزینه های مربوط به امور مالی به خود اختصاص داده بود. در جدول (۱-۳-۱-۶) و (۲-۳-۱-۶) به ترتیب بسامدها و داده های توصیفی در این باره را می بینید.

(۴-۱-۶) سیستم اطلاع رسانی: در مورد نظام اطلاع رسانی بخش عمده پاسخگویان اظهار نظر کرده بودند و ۸۵/۷٪ از آنها تلفن را به عنوان وسیله انتقال اطلاعات در درون سازمان مورد اشاره قرار داده بودند. تنها ۴۶٪ از پاسخگویان به خبرنامه در مقام وسیله ای برای انتقال اطلاعات اشاره کرده بودند و از میان گزینه های داده شده، مکاتبه کمترین نقش را در توزیع اخبار بر عهده داشت. داده های توصیفی و بسامدهای مربوط به این پرسشها را در جدولهای (۱-۴-۱-۶) و (۲-۴-۱-۶) می بینید.

هدف سازمان

بیش از ۹۰٪ از پاسخگویان وقتی با سوال "هدف خود را از پیوستن به گروه در یک جمله ذکر کنید" روبرو شدند، به آن پاسخ گفته اند. از این میان، بیش از ۳۰٪ فعالیت عمومی گروهی و اجتماعی را به عنوان تنها هدف خود ذکر کردند. نزدیک به یک چهارم پاسخگویان بهبود وضعیت جامعه را تنها هدف خود قرار داده بودند و ۱۵/۸٪ افزایش آگاهی عمومی را آماج کرده بودند. بقیه موارد نیز ترکیبی از سه شاخص یاد شده بود. به پرسش در مورد درجه مشترک بودن هدف فرد با دیگران در سازمان هم ۹۵/۲٪ پاسخ گفته بودند که ۶۳/۳٪ از آنها معتقد بودند تقریباً اشتراک اهداف وجود دارد. ۳۰٪ معتقد بودند چنین اشتراک اهدافی کاملاً وجود

دارد و ۶۷٪ منکر وجود چنین اشتراکی بودند. مشروح داده های مربوط به اهداف را در جدول (۶-۲-۱) می بینید.

شاخص دیگری که به عنوان سنجش هدفمندی سیستم در نظر گرفته شد، وجود یا عدم وجود شرایط ویژه برای عضویت در سازمان بود. به این پرسش هم ۹۶/۸٪ پاسخ داده بودند. نزدیک به دو سوم پاسخگویان شرط سنی را ذکر کرده بودند و بیش از یک چهارم شرط مدرک تحصیلی را هم قید کرده بودند.

تولید و بازده کاری سازمان

برای سنجش بازده کاری گروه، چهار شاخص در نظر گرفته شد که عبارت بود از:

(۶-۳-۱): فاصله زمانی بین تشکیل تا تاسیس رسمی گروه به عنوان یکی از نمودهای موفقیت و بازده کاری سازمان در نظر گرفته شد. از آنجا که تنها ۱۱ شکل از ۱۷ نمونه مورد بررسی به این پرسش جواب داده بودند و پراکندگی داده ها در اطراف پاسخهای گوناگون بسیار همگن بود، از این شاخص نتیجه معناداری نگرفتیم.

(۶-۳-۲): ارزیابی سیستم اطلاع رسانی درونی سازمان، توسط ۹۵/۲٪ پاسخگویان مورد توجه قرار گرفت. در این بین ۶۷٪ معتقد بودند این سیستم چندان خوب کار نمی کند، و ۴۸/۳٪ کارکرد آن را خوب می دانستند.

(۶-۳-۳): برنامه های داخلی گروه بر حسب آنچه که از بازخورد پرسشنامه پستتاز استنتاج شده بود، به پنج

زیرمجموعه تقسیم بندی شد. در جدول زیر مهمترین شاخصهای یاد شده را می بینید:

جدول (۶-۳-۳): بسامدهای کلی اشاره به فعالیتهای سازمانی و بسامد اشاره ها، در مقام اولویت نخست.

(۶-۳-۴): به پرسش در مورد وجود یا عدم وجود معیار سنجش بازده کارکرد اعضا، ۹۶/۸٪ پاسخ گفته اند که از این میان ۵۷/۴٪ معتقد بودند چنین شاخصی وجود دارد و بقیه منکر آن بودند. به این ترتیب تنها در حدود نیمی از سازمانهای یاد شده معیاری درونی برای محک زدن کارکرد اعضای خود داشته اند.

(۶-۴) سطح مشارکت در تصمیم گیری های سازمانی

(۶-۴-۱): بر اساس تعداد اعضای بنیانگذار اولیه، و نسبتی از آنها که در مقطع پیمایش در سازمان باقی مانده بودند، شاخصی زیر عنوان شانس بقای موسس تعریف شد. با توجه به پاسخهای اندکی که به دو متغیر سازنده این عدد داده شده بود، شاخص مزبور تنها در مورد ۲۷٪ از پرسشنامه‌ها قابل استخراج بود. بر مبنای این شاخص، کمتر از نیمی از سازمانها (۴۷/۱٪) در حفظ تمام بنیانگذاران اولیه خود کامیاب بوده اند. خط شکست بر منحنی فراوانی این شاخص، در ناحیه اعداد ۶۷٪ - ۷۱٪ قرار داشت. به عبارت دیگر، ۲۳/۶٪ از سازمانها در حدود یک سوم از موسسان اولیه خود را از دست داده بودند.

(۶-۴-۲): شاخص دیگری که تعریف شد، نامزدی برای رقابت در شورا بود، و آن عبارت بود از تعداد رقبیان به هنگام انتخابات شورای مرکزی، نسبت به تعداد اعضای این شورا. معلوم شد که بیشترین تراکم رقابت در حدی نزدیک به یک و نیم برابر اعضای شورای مرکزی (۴۳/۱٪) قرار دارد. در ضمن شاخص مزبور برای ۶۰٪ از سازمانها بیشتر از دو بود. یعنی آنها دارای نامزدهایی با بیش از دو برابر ظرفیت شورای مرکزی هستند.

(۶-۴-۳): شاخص دیگری که تعریف شد، نسبت فعالیت اعضا بود که بر مبنای تقسیم شدن تعداد اعضای فعال به کل اعضای سازمان به دست می‌آمد. بر منحنی تغییرات این شاخص دو قله در ناحیه ۱۳ و ۱۲ وجود داشت که به ترتیب ۱۷/۶٪ و ۲۳/۵٪ و از پاسخها را به خود اختصاص می‌دادند.

(۶-۴-۴): شاخص بعدی، به نقش مدیران ارشد سازمان در تصمیم گیری‌ها مربوط می‌شد. $77/8\%$ افراد به این پرسش پاسخ دادند و بنابراین امکان مقایسه گسترده تر بین داده های به دست آمده وجود داشت. برای ساده شدن کار مدیران به چهار دسته دبیر، رئیس شورای مرکزی، اعضای شورای مرکزی، و اعضای هیات موسس تقسیم شدند و در موردشان این داده‌ها به دست آمد:

اعضای شورای مرکزی ظاهراً بیشترین قدرت اجرایی را در سازمانهای غیردولتی جوانان دارند. بیشترین موردی که در مورد این شورا مورد اشاره قرار گرفته بود، $32/7\%$ بود که 80% تصمیمها را به شورا منسوب می‌دانست. پس از شورای مرکزی، دبیر قرار داشت که تغییرات نگرشها در مورد قدرت اجرایی‌اش به شکل جالبی در میانه منحنی دارای گوده بود. یعنی $30/6\%$ اعتقاد داشتند که دبیر تنها در 40% تصمیمهای سازمان موثر است، درصدهای بالای بعدی در میان پاسخها به 20% - 10% قدرت اجرایی و 80% - 60% قدرت اجرایی مربوط می‌شد که هر یک $22/4\%$ نظرات را به خود اختصاص داده بودند. جالب این که حد میانه منحنی تغییرات این شاخص افتی شدید را از خود نشان می‌داد.

این بدان معناست که دو نگرش متفاوت در مورد قدرت دبیر در سازمانهای مورد بررسی وجود دارد. گروهی دبیر را فاقد قدرت اجرایی زیاد می‌دانند و گروهی کوچکتر او را دارای قدرت زیاد می‌دانند. این دوپاره شدن منحنی یاد شده می‌تواند زیر تاثیر نگرش دوسویه اعضای سازمانها، و یا وجود دو نوع دبیر قدرتمند و کم قدرت ایجاد شده باشد.

در مورد قدرت هیات موسس و رئیس شورای مرکزی توافقی وجود داشت بر این مبنا که قدرت زیادی در اختیار این افراد نیست. 49% از پاسخگویان معتقد بودند هیات موسس کمتری از 20% تصمیمات را می‌گیرد، و $62/2\%$ رئیس شورای مرکزی را فاقد هرگونه نقشی می‌دانستند.

به این ترتیب چنین به نظر می‌رسد که توزیع قدرت اجرایی در میان ارکان سازمانهای غیردولتی به هیچ عنوان همگن نباشد. آنچه که به ویژه در این آمار تکان دهنده است، نگرش بدبینانه پاسخگویان نسبت به قدرتمند بودن مدیران ارشد سازمانهاست. چرا که بخش مهمی از جوابها خصلت سلبی دارند و قدرتی بسیار اندک را به همه مدیران یاد شده نسبت می‌دهند. برای دستیابی به اطلاعات گسترده تر در مورد داده های مورد بحث، به جدول (۶-۴-۱) مراجعه کنید.

مشکلات ساختاری/کارکردی

این مشکلات، چنان که گفته شد به دو دسته درونی و بیرونی تقسیم شدند:

مشکلات درونی: بین ۹۹٪ - ۹۶٪ از پرسشهای مربوط به این مشکلات توسط آزمودنی ها پاسخ گفته شدند و نتایجی به شرح زیر از آنها استخراج شد؛ برخی از مشکلاتی که توسط اعضای سازمانها در جریان بازخورد گرفتن از پرسشنامه پیشتاز مطرح شده بود، به طور مشخص در کارکرد تشکلهای اختلالی ایجاد نمی کرد. به عنوان مثال، توزیع نابرابر امکانات در داخل گروه، به ندرت مورد اشاره قرار گرفته بود و اهمیت آن در ۴۱٪ موارد با عبارت خیلی کم مشخص شده بود. همچنین خودسری و تکروی موضوعی بود که بیشترین پاسخگویان (۲۹٪) اهمیت آن را با عبارت کم تعیین نموده بودند.

برخی از مشکلات، مهم تلقی می‌شدند و اهمیتشان با عبارت زیاد مورد اشاره قرار گرفته بود. از این بین آنهایی که اهمیت زیادی را برای فردگرایی (۳۶٪/۷)، ناکافی بودن بودجه (۳۹٪/۳)، نداشتن محل تجمع (۳۳٪/۹)، و نبود نظم و انضباط (۲۷٪/۹) عنوان کرده اند، در اکثریت بوده اند. جالب این که هیچ مشکلی نبود که اکثریت بر خیلی زیاد مهم بودنش توافق داشته باشند. بخش مهمی از مشکلات، در فاصله بین این دو

حالت قرار می‌گرفت و اهمیتش با عبارت متوسط مشخص شده بود. تمام موارد باقی مانده (بی تجربگی اعضا در انجام کار گروهی، کمبود دانش در این زمینه، تحمل نکردن آرای مخالف، نبودن هدف مشترک و برنامه مشخص، روزمرگی و نقص در اطلاع رسانی) در این رده قرار می‌گیرند و بیشترین پاسخهای داده شده (در حدود ۳۸-۳۰٪) را نسبت به گزینه متوسط از خود نشان می‌دهند. چولگی برخی از این شاخصها (مثل اطلاع رسانی ناقص و بی تجربگی در کار گروهی) مثبت و به سمت اهمیت زیاد بود، و برخی دیگر (مثل روزمرگی) چولگی منفی داشتند. برای دستیابی به داده‌های دقیقتر در مورد این متغیرها به جدولهای (۶-۱-۵) و (۶-۱-۵-۲) نگاه کنید.

(۶-۵-۲) مشکلات بیرونی: از آنجا که بخش عمده اطلاعات مربوط به ارتباط سازمان با نهادهای دولتی (به ویژه سازمان ملی جوانان) به روند ثبت گروه مربوط می‌شد و مدیران ارشد در مورد آن اطلاعات بیشتری داشتند، پرسشهای مربوط به مشکلات بیرونی تنها از این افراد پرسیده شد و در نتیجه بین ۲۵-۱۶٪ از کل پاسخگویان در این مورد اظهار نظر کردند. با وجود کم بودن تعداد پاسخگویان، نتایج کاملاً معنادار بود و مشکلات به شکلی برجسته به رده‌های متفاوت تقسیم شدند.

در اینجا هم برخی از مشکلات، دارای اهمیتی اندک قلمداد شده بودند. به عنوان مثال بیشتر پاسخگویان (۳۷/۵٪) معتقد بودند سختگیری در مورد هیات موسس اهمیت کمی دارد و ۵۰٪ اهمیت سختگیری در مورد اساسنامه را کم و متوسط می‌دانستند. نکته جالب این که در همین مورد ۳/۳۱٪ از پاسخگویان این سختگیری را دارای اهمیت خیلی زیاد دانسته بودند. یعنی پاسخگویان به دو گروه تقسیم می‌شدند، نزدیک به نیمی از این موضوع شکایت چندانی نداشتند، و نزدیک به یک سوم دیگر آن را بسیار مهم تلقی می‌کردند. همچنین مشکل با شهرداری و دارایی هم به نظر بیشتر پاسخگویان (۸۲/۴٪) اهمیتی کم داشت.

عدم همکاری مسئولین، تنها مشکل بیرونی‌ای بود که بیشتر پاسخگویان (۳۳/۳٪) آن را دارای اهمیت متوسط دانسته بودند. عدم هماهنگی سازمانهای دولتی مختلف با هم، به نظر نیمی از پاسخگویان اهمیت زیادی داشت، و به بقیه مشکلات، اهمیت خیلی زیادی منسوب شده بود. به این ترتیب نیمی از آزمودنی‌ها ب برنامه‌ریزی و کاغذبازی را بسیار مهم می‌دانستند و یک سوم هم چنین نظری رادر مورد همکاری ضعیف سازمانهای مربوطه و مشروعیت بخشی ناکافی شان داشتند.

تجربه سازمانهای غیردولتی جوانان در ایران بسیار نوپاست. در کشور ما، همواره سازماندهی جوانان از سوی نهادهای دولتی و حکومتی انجام شده است، و معمولاً فعالیت سازمان یافته جوانان به سرعت خصلت سیاسی پیدا می‌کند و رفع سلطه همان ساختهای حکومتی را به منزله هدف خود فرض می‌کند. این همان پدیداری بود که در دوران انقلاب اسلامی شاهدش بودیم و دیدیم که گروه‌های جوانان با چه سرعتی خصلت انقلابی، اعتراض آمیز، و حتی جنگجویانه به خود گرفتند.

چنین به نظر می‌رسد که آسیب‌شناسی رفتارهای سازمان یافته جوانان در ایران، تا حدودی به آسیب‌شناسی ساخت سیاسی ما گره خورده باشد. متهم کردن جوانان به ناتوانی در سازگاری با محیط ساده لوحانه است، اگر به زیرساختها و بستر جامعه شناختی شان بی‌توجهی نشان دهیم. اگر بخش عمده جوانان پایان دهه پنجاه خورشیدی را در دستیازی به فعالیتی صلحجویانه ناکام می‌بینیم، باید سرچشمه‌های این امر را در سازمان‌های دولتی چون "سازمان پرورش افکار" رضاشاهی بجوییم. و اگر چنین کنیم، سرچشمه را خواهیم یافت. هربرت مارکوزه مدعی بود که جوامع مدرن نوعی سرکوب اضافی را بر وابستگان به خود تحمیل می‌کنند و این سرکوب اضافی - که بیانی افراطی از اصل واقعیت فرویدی بود، - در نهایت شورش فعالترین لایه جامعه یعنی جوانان را به دنبال خواهد داشت.⁵ شاید امروز بیان مارکوزه بیش از اندازه مکانیکی و شورشگرانه بنماید.

⁵ لسناف، م. فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک، (1378).

اما آنچه که در دیدگاهش به قوت خود باقی است، اهمیتی است که به دیالکتیک کنش جوانانه و سلطه سیاسی می‌دهد.

تجربه تاریخی ما، آزمایشگاهی دلپذیر برای نظریه های مارکوزه وار است. برخورد نیروی ذهنی انباشته شده در نسل جوان کشور ما، بارها در برخورد با ساختارهای سلطه داخلی و خارجی نیروی مهیب خود را نمایش داده است و در این گلاویز شدنهای تاریخی، تصاویر حماسی فراوانی -از انقلاب تا جنگ - را آفریده است. هربار، شاهد حضور سلطه نهادهایی که به دیگری منسوب بوده اند، هستیم. و هربار صف آرای و سازمان یافتگی گروه های جوانان را در محو این ساختار اقتدار آمرانه شاهد بوده ایم.

آنچه که امروز شاهدش هستیم، شاید صلح آمیز و مهربانانه به نظر برسد، اما نمودی دیگر از همین دیالکتیک جوان و جهان است. اگر بنیانهای معنایی این کشاکش باستانی را شناسیم و همچنان در سطح پریشی که هزارباره طرح شده، باقی بمانیم، بیم آن می‌رود که بار دیگر با تخلیه ویرانگر این رودوحشی روبرو شویم، و باز اشتباهی دراز دامنه را تکرار کنیم.

تجربه سازمانهای غیردولتی جوانان در ایران بسیار نوپاست. بدان معنا که برای بار نخست است که نهادهای دولتی تدبیری برای سازمان یافتن جوانان می‌اندیشند، و در پی تحمیل سلطه خویش بر آنها نیستند. این که اندیشه یاد شده چقدر زیربنایی است و تحمیل مزبور چقدر نادیده انگاشته شده، البته از هر چشمی به شکلی دیده می‌شود، اما دست در چند سال گذشته شاهد پیوند تقریبی شعار و عمل در این حوزه بوده ایم، و تلاشهایی کارساز را در راستای ایجاد فضایی برای سازمان یابی خودانگیخته جوانان می‌بینیم.

اگر از دریچه نظریه سیستم های اجتماعی به یک NGO جوانان نگاه کنیم، ساختاری تکاملی و پیچیده را باز می‌یابیم که گویا اصولاً برای پل زدن بین شکاف سلطه سیاسی و نیاز جوانان به سازمان یابی آزادانه خلق شده است. سازمانهای غیردولتی، در ابتدایی ترین شکل خود، عبارتند از سازواره هایی اجتماعی که خودسازنده و

خودترمیم کننده اند و با نظم دهی به حلقه های دوستانه همسالان و ترکیب کردنشان در حلقه های ارتباطی بزرگتر و پایدارتری، امکان گشایش بخشهایی مسدود و دست نیافتنی از فضای حالت⁶ سیستم اجتماعی را برای کلیت اجتماع فراهم می کنند.⁷

سازمانهای غیردولتی، ساختهای خودجوش، داوطلبانه، هدفمند و پویا هستند که امکان تجربه الگوهای رفتاری جدیدی را برای جامعه به ارمغان می آورند. این سازمانهای در ابتدا کوچک، قابلیت تبدیل شدن به نهادهای فراملیتی و جهانی را دارند و می توانند از نظر محتوای پیچیدگی با دولتها و حکومتها از در رقابت وارد شوند. سازمانهای غیردولتی، در عامترین مفهوم خود، خطرارههایی⁸ کم هزینه و بارآور از تجربیات اجتماعی هستند. خطراره هایی که اگر امتداد پیدا کنند و از آزمون انتخاب طبیعی سرفراز بیرون آیند، زمینه ساز توانمندسازی محیط اجتماعی پیرامون خویش می شوند.

تجربه تشکیل NGO در ایران نهادینه نشده است، و به پیروی از آن، NGO جوانان هم به معنای نوظهورش، در کشور ما بی سابقه می نماید. آنچه که در چهار سال گذشته به صورت زمزمه برخاست و در دو سال پیش به دنبال تاسیس مرکز ملی جوانان جدی تر گرفته شد، امکانی ارزشمند است، برای هدایت کردن تواناییهای بالقوه عظیم نیروی انسانی یکی از جوانترین کشورهای دنیا، که جمعیت جوانانش به چند میلیون نفر می رسد. نظامهای تکاملی قواعد خاص خود را دارند، و داو بستن بر سرشان قمارگونه است. وضعیت کنونی ما نیز این چنین است. اگر تجربه سازمانهای غیردولتی جوان در ایران پا بگیرد و موفق باشد و خوب هدایت و پشتیبانی شود و به قدر کافی با دانایی آمیخته گردد، الگویی درخشان از توسعه را خواهد آفرید و از انباشت و

⁶ Phase space

⁷ Luhmann, N. Social systems, Tr. J. Bednarz & D. Baecker, Stanford university press, 1995.

⁸ trajectory

سرریز شدن نیروهای هدایت نشده لایه جوان و قدرتمند کشورمان جلوگیری خواهد کرد. اما اگر در این تجربه شکست بخوریم، چیزی بیش از چند دسته از جوانان آرمانخواه را از دست خواهیم داد. چرا که شاید این تنها بخت امروز ما، برای پل زدن بین نظام سلطه، و خواسته‌های جوانان باشد.

ترکیب جمعیتی و الگوی شکل‌گیری سازمانهای جوانان بسیار آموزنده است. بگذارید برخی از داده‌های دردسترس در مورد زمینه اجتماعی شکل‌گیری این سازمانها را با هم مرور کنیم. می‌دانیم که در فاصله سالهای ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۵، جمعیت ایران ۱۰۴/۲۶٪ رشد داشته است، یعنی در طول بیست سال گذشته جمعیت کشورمان تقریباً دوبرابر شده است. اما این دوبرابر شدن به معنای ثابت ماندن ترکیب جمعیتی و شاخصهای جمعیت شناختی نیست. می‌دانیم که در همین دوره رشد جمعیت در شهرها ۱۴۰/۸۳٪ و در روستاها ۶۳/۵۶٪ بوده است. از سوی دیگر در سال ۱۳۵۵ تنها ۵۹٪ جمعیت جوان کشور باسواد بودند، و این نسبت تا سال ۱۳۷۶ به ۹۲/۸٪ رسیده بود. به این ترتیب ما با جمعیت دو برابر شده‌ای روبرو هستیم که به طور عمده شهری، و باسواد است.

این باسواد بودن تنها به معنای دستیابی به تحصیلات دبستانی نیست. وزیر فرهنگ و آموزش عالی در یکی از سخنرانیهایشان به رشد ۷۰۰ درصدی آموزش عالی در همین دوره بیست ساله اشاره کرده اند، و به این ترتیب ما به جای جمعیت ۱۷۵ هزار نفری دانشجویان دوران پهلوی، با ۵/۱ میلیون دانشجویی در حال تحصیل و دو میلیون دانش‌آموخته روبرو هستیم. به عبارت دیگر، از این جمعیت انبوه، دست کم دو و نیم میلیون نفر جوان دارای تحصیلات دانشگاهی هستند.

جوانان یازده تا بیست و نه ساله امروز ایران، ۴۰٪ جمعیت را تشکیل می‌دهند،^۹ یعنی جمعیتشان چیزی در حدود سی میلیون نفر است. این بدان معناست که تقریباً از هر ده جوان امروز ایرانی، یک نفر تحصیلات دانشگاهی دارد. این گذار از جامعه نیمه بیسواد و سالمند سی سال پیش به ترکیبی چنین فعال، به خودی خود برای خلق یک دگرگونی عمیق فرهنگی کافی است.

آشکار است که با این آمار و ارقام، اهمیت آنچه که گفتیم ملموس تر می‌شود. سازمانهای جوانان، نه تنها به عنوان نهادهایی مدنی، که به عنوان راهکارهایی کلان برای گذار جامعه از آنچه که بوده به آنچه که به دست این جوانان خواهد شد، نقشی کلیدی را ایفا می‌کند، و به همین دلیل هم واریسی دقیق و ریزبینانه پویایی آن شایسته بیشترین درجه از دقت است.

جمعیت جوان کشور ما، با چندین بحران جامعه شناختی بزرگ روبروست. شاید بتوان مهمترین بحران را در حوزه فرهنگ دانست. جمعیت جوان ما در کشوری به بلوغ رسیده است که بخش مهمی از جمعیت - به لحاظ سنی - مرجع آن به دلیل بحرانهای پیاپی از جامعه حذف شده اند. امروز افرادی که در وازه سنی ۵-۴۵ سال قرار می‌گیرند، از نظر تعداد به طور مشخص از سایر گروه های سنی کمترند.

در ابتدای انقلاب، سیل مهاجران به کشورهای غربی از ایران به حرکت درآمد و این جریان تنها یک میلیون مهاجر را از ایران به آمریکا منتقل کرد. به دنبال تعطیلی دانشگاه‌ها و انقلاب فرهنگی، این فرآیند سرعت بیشتری به خود گرفت و به ویژه قشر تحصیل کرده و مقبول از نظر اجتماعی را از پیکره جامعه ما جدا کرد.

^۹ مجله همیار (سازمان ملی جوانان، شماره ۸، صفحه ۲-۸، (۱۵ اسفند ۱۳۷۷).

بعد، کشورمان در جریان جنگ تحمیلی، حدود نیم میلیون نفر از قویترین نیروهای جوان خود را از دست داد، و این ماجرا در سیل جدید مهاجرت پس از پایان جنگ هم تداوم یافت.

به این ترتیب می‌بینیم که نسل جوان ما، به لحاظ آماری برخورداردی اندک با نسل پیشین حامل فرهنگ داشته است. ز سوی دیگر ناکامی رسانه های جمعی داخلی در جلب مخاطب، و پیروزی نظامهای جایگزین - ویدئو، ماهواره و... - مجموعه‌ای از منشه¹⁰ و مفاهیم و عناصر فرهنگی ناآشنا را به فضای ذهنی این نسل وارد کرد، و ترکیبی عجیب تشکیل داد که در آن پویایی و پذیرندگی و گاه خلاقیت، در آن با از خود بیگانگی و انفعال همعنان است. با توجه به نقش اندک خانواده در هویت بخشی به جوانان بالای بیست و پنج ساله،¹¹ و حذف فیزیکی بخش عمده حاملان بالقوه این فرهنگ، بدیهی است که آسیبهایی نمایان در زمینه هویت پذیری رادر نسل کنونی شاهد باشیم. اما این تنها بحران موجود برای نسل جوان نیست، نسل جوان و تحصیل کرده جدید ایرانی، با مشکلات گوناگونی همچون اشتغال هم دست به گریبان است. فقط در استان کردستان، ۴۰٪ از جمعیت بیکار را جوانان دانش آموخته دانشگاه‌ها تشکیل می‌دهند.¹² ظاهراً بودجه دولتی برای اشتغال و ساماندهی جوانان مجاری خاص و تثبیت شده خاص خود را دارد و از اولویت هایی متفاوت باخواستہ

¹⁰ منش نام واحد مرکزی پویایی فرهنگ در نظریه منشهاست. می‌توانید آن را به عنوان یک عنصر فرهنگی (یک نظریه، داستان، جوک و...) در نظر بگیرید که بتواند به صورت یک بسته اطلاعاتی یکپارچه از مجرای نظامهای نشانگانی از مغز انسانی به مغز فرد دیگری منتقل شود و باعث تغییر در الگوی رفتاری شخص پذیرنده گردد.

¹¹ مجله همیار (سازمان ملی جوانان)، شماره 4، صفحه 1-3، (30 دی 1377).

¹² مجله همیار (سازمان ملی جوانان). - (آذر 1377) - شماره 2 - صفحه 11.

های نسل جوان و تحصیل کرده پیروی می‌کند. چرا که با وجود هزینه شدن ۳۵ میلیارد تومان برای این مقصود در سال ۱۳۷۸، هنوز نمود آشکاری از حل شدن مشکل دیده نمی‌شود.^{۱۳}

در این فضای آشفته، کاستیهای ساختاری در سازمانهای غیردولتی جوانان چندان هم دور از انتظار نیست. یک نگاه کوتاه به آماری که ارائه شد، نشان می‌دهد که بخش مهمی از کارکردهای پایه یک سازمان غیردولتی جوانان در NGOهای نوپای کنونی دیده نمی‌شود.

از نظر ساختاری، آشکار است که مسئولان و اعضای سازمانهای یاد شده را جوانان عموماً تحصیل کرده و فعال تشکیل می‌دهند. ولی روابط درونی اعضا به روشنی تنظیم نشده است. آماری که در مورد کارآیی دستگاه اطلاع رسانی و شیوه های حاکم بر آن به دست آمده، نشان می‌دهد که سازمانهای غیردولتی کنونی، با وجود نام پرطمطراقشان، هنوز دگردیسی خویش را از یک گروه همسالان به NGO تکمیل نکرده اند و بسیاری از خرده‌رفتارهای اولی را همچنان در خود حمل می‌کنند. داده های به دست آمده در جریان مصاحبه های همدلانه با اعضای سازمانها نشان می‌داد که روند ثبت و حفظ اطلاعات در

داخل سازمانها هم به خوبی انجام نمی‌گیرند و به عبارت دیگر، حافظه سازمانهای مورد بررسی، هنوز مانند گروه همسالان بر سنن شفاهی متکی است و هنوز به صورت نوشتاری در نیامده است.

همچنین داده های مربوط به مکان تجمع و گردش مالی در تشکلهای نشان می‌دهد که این بخش از ماجرا هم به شکلی نهایی ساماندهی نشده است. نهادهای دولتی بخشی معنادار از بودجه برخی از سازمانها را تامین می‌کنند، اما سازمانهای دیگر کاملاً از دایره بهره برداری از این منابع محرومند. اتکای گروه‌ها به حق عضویت

¹³ روزنامه کار و کارگر، 1 بهمن 77.

در این میان علامت خوبی است و می‌تواند نشانه بالغ شدن ساختار مالی سازمانها و مستقل شدنشان از این زاویه باشد.

در زمینه اهداف، و بازده - یعنی درجه کامیابی در دستیابی به اهداف - وضعیت سازمانها رضایت بخش نیست. پایین بودن نسبت جوابهای دومی به خودی خود شاخصی معنادار است، و حتی در داخل پاسخهای داده شده هم نشانه‌هایی از ضعف در این حوزه به چشم می‌خورد. تمام اهداف بیان شده توسط پاسخگویان، چنان که گفتیم در یکی از سه حوزه افزایش دانایی، فعالیت گروهی/اجتماعی، و بهبود اوضاع جامعه می‌گنجد. اما به نظر می‌رسد معیارها و شاخصهای درونی سازمانها برای تشخیص درجه نزدیک شدنشان به این اهداف چندان خوب برگزیده نشده باشند. دغدغه‌های فرهنگی و اجتماعی مهمترین نگیزه بیان شده پاسخگویان برای دستیابی به کنش گروهی بود، و این خود تاییدی است بر مقدمه چینی ما در بند گذشته، و نشان می‌دهد که دست کم بخشی از بحرانهای یاد شده توسط خود جوانان لمس می‌شود.

مبحث مشارکت در این میان کاملاً جالب توجه بود، و چندین نتیجه دور از انتظار را نمایان ساخت. نخست این که سازمانها عموماً با یک سوم تا نیمی از جمعیت و فعالیت می‌کنند، و دوم این که سازوکارهای رقابتی درونی سیستم برای تشویق اعضا به کار داوطلبانه چندان خوب عمل نمی‌کند. این امر را می‌توان به خوبی در شاخص رقابت برای شورا دید. همچنین به نظر می‌رسد الگوی توزیع قدرت در داخل سیستم شکلی آشوبگونه داشته باشد. چرا که توافق مشخصی در مورد گرانگاه‌های تصمیم‌گیری در داخل سازمان دیده نمی‌شود. شورای مرکزی، که احتمالاً بهترین نامزد برای دستیابی به چنین عنوانی است، مانند سایر جایگاه‌های مدیریتی، با نوعی پراکندگی دیدگاه‌ها در مورد اختیارات روبروست. چراکه هنوز $18/4\%$ از جمعیت قدرت اثری کمتر از 20% تصمیمات را برایش ذکر کرده‌اند (جدول ۶-۴-۱).

با وجود این که هدف اصلی از انجام این تحقیق، دستیابی به آماری توصیفی بود، اما داده های استخراج شده را برای دستیابی به نظمی دقیقتر و نهادین تر مورد واریسی کوتاهی هم قرار دادیم. به این منظور همبستگی بین شاخصهای همگروه را با هم در نظر گرفتیم، برخی از نتایج به دست آمده (مثلا همبستگی معنادار بین سن، شاغل بودن و سطح تحصیلات) بدیهی بود، و برخی دیگر (مثل همبستگی بین شاخص رقابت در شورا با نسبت رای دهندگان) جالب توجه بود.

برای خلاصه کردن نظمهای مشاهده شده در این زمینه، سه جدول در انتهای متن ارائه خواهد شد. جدول نخست رابطه بین مشکلات درونی سیستم را نمایش می دهد، چنان که می بینید، نداشتن محل تجمع و کمبود بودجه با هم همبسته اند (۰/۳۶۱-۰/۴۰) و فردگرایی و تکروری با تحمل نکردن آرای مخالف (۰/۴۹۸) و بی تجربگی (۰/۳۶۹-۰/۴۰) رابطه همبستگی دارند. همچنین نامشخص بودن هدف مشترک با فردگرایی و تکروری (۰/۳۸-۰/۲۶۹)، بی تجربگی (۰/۴۸۱) و بی نظمی (۰/۵۱۵) همبسته است.

جدول دوم رابطه به نسبت بدیهی تاهل و سن و تحصیلات پاسخگویان را نشان می دهد و در جدول سوم رابطه شدت رقابت بر سر شورا را با نسبت شرکت کنندگان در انتخابات می بینیم. همچنین ارتباطی هم بین اهمیت نقش هیات موسس و نقش دبیر و رئیس شورای مرکزی دیده می شود، که می تواند نشانگر ارتباط ارگانیک گرانیگاه های قدرت مرکزگری سازمان (با فرض مرکزیت شورای مرکزی) باشد.

رهیافت

سازمانهای غیردولتی جوانان، یکی از معدود راهکارهای کنونی جامعه ما برای گذار از شرایط بحرانی جاری هستند. چنان که دیدیم، گروه‌های موجود در جامعه ماهنوز آنقدر قوام نیافته‌اند که بتوان نام NGO را به آنها اطلاق کرد. شروطی که از دید نظریه سیستمها عنوان شد، به طور کامل در سازمانهای کنونی برآورده نمی‌شوند، و شاید بتوان نهادهای کنونی را نوعی مقدمه‌پیش-سازمان داوطلب دانست. با این وجود موفقیت طرحهای کلانی مانند طرح همیاران جوان در چندین استان کشور،¹⁴ نشانه‌ای هستند از این که جامعه ما توانایی تولید نهادهای نیرومند مشابه را دارد.

ما الگوی موفق بازسازی اجتماعی توسط NGOها در فیلیپین را شاهد بوده‌ایم،¹⁵ و با توجه به شرایط ویژه جمعیت شناختی و فرهنگی کشورمان، نیازمندیم تا بیش از آنها بر چنین سازمانهای خودجوشی تکیه کنیم. اما این کار، بدون دستیابی به دانشی اعتمادپذیر درباره ساز و کار نهادهای داوطلب این چنینی ممکن نخواهد بود. اگر به زبان فنی‌تر موضوع سازمانهای غیردولتی و کاستیهای آن را تحلیل کنیم، به چنین تصویر فراگیری دست می‌یابیم:

آشکار است که سازمانهای یاد شده، سیستمهایی پیچیده، خودزاینده، و پویا هستند. الگوی شاخه‌زایی سازمانهای یاد شده، و روند تقسیم و انشعاب سازمانها به گروه‌های کوچکتر رشد یابنده، دلیلی است

¹⁴ مجله همیار (سازمان ملی جوانان)، 15، شماره 10، صفحه 3، (اردیبهشت 1378).

¹⁵ مجله همیار (سازمان ملی جوانان)، شماره 3، صفحه 10، (15 دی 1377).

در تایید اینکه این ساختارهای اجتماعی رامی توان به مثابه سازواره هایی همانند ساز و بنابراین تکاملی مورد بررسی قرار داد.¹⁶

آنچه که کد ژنتیکی این سازمانها را می سازد، و ضامن بقا و تداوم پویایی شان است، مجموعه ای از عناصر فرهنگی (منشهای) معنادار است که در اطراف محور تمایز دهنده حد و مرز سیستم و محیط پدید می آیند¹⁷ و سازمان مورد نظرمان را به ساختی منحصر به فرد و ویژه در میان ساختهای مشابه تبدیل می کند. معمولاً هدف مشترک اعضا، همان عاملی است که چنین زایش معنایی را ممکن می سازد و قلمرو سیستم را تعیین می کند.

بگذارید برای ساده تر شدن بحث مثالی بزنیم. یک سازمان غیردولتی هوادار محیط زیست را در نظر بگیرید. این سازمان برای خود شعارها و آرمانهایی دارد که مثلاً به حفظ محیط زیست و بهزیستی ارتباط می یابند. اعضای که در این سازمان گرد یکدیگر جمع می شوند، کسانی هستند که این آرمان مشترک و هدف نهایی را پذیرفته اند و به کمک اشتراک در این هدف به گروه خود معنا می دهند و حد و مرز اعضای درون و بیرون NGO خود را تعیین می کنند. این همان چیزی است که در نظریه سیستمها به تمایز بین محیط و سیستم تعبیر می شود، و ضامن بقای سیستم است.¹⁸

¹⁶ هریسون. پ، نیکلاس لومان و نظریه سیستمهای اجتماعی، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، شماره 17، (زمستان 1379).

¹⁷ وکیلی، شروین، درسنامه های دوره نظریه منشاها، دانشکده فنی و داروسازی دانشگاه تهران. مرکز گفتگوی تمدنهای دانشگاه تهران، (پاییز 1379).

¹⁸ Luhmann, N. Social systems, Tr. J. Bednarz & D. Baecker, Stanford university press, 1995.

این گروه زیست محیطی، به تدریج مجموعه‌ای از شعائر، آداب، اندیشه‌ها، رسوم و نشانه‌های مشترک را در میان خود قرارداد می‌کنند و هریک از آنها به دلیل انتقال پذیری‌اش به دیگران، می‌تواند به عنوان یک منش در نظر گرفته شود. به این ترتیب منشهای یاد شده، و معناهای تولید شده در اطراف حد و مرز سیستم و محیط، باشناسی هم گروهی‌ها و آشناها از مردم بیرون سیستم و دیگران ممکن می‌سازد. هنگامی که سیستم در همین سطح قادر به تشخیص خود از محیط باشد، گوییم به مشاهده مرتبه اول دست یافته است.¹⁹

به نظر می‌رسد بخشی از سازمانهای مورد بررسی این پژوهش به این سطح دست یافته باشند، و یاد مسیر دستیابی بدان باشند. اصولاً سازمانی که این سطح بنیادین مشاهده خود را فاقد باشد، از تمیز دادن اعضای درونی و عناصر بیرونی خود عاجز خواهد ماند و بخت چندانی برای پایداری و بقا نخواهد داشت. هرچند این سطح پایه از مشاهده خود، در سازمانهای کنونی جوانان قابل دستیابی، و لازم است، اما به نظر کافی نمی‌رسد. چنان که گذشت، شرایط کنونی جامعه ما، برخوردی همه جانبه تر و نازک بینانه تر را طلب می‌کند، و چنین رویکردی تنها با بازبینی حد و مرز سیستم توسط عناصر درونی سیستم، و بازآرایی معانی تولیدشده در اطراف این مرز ممکن است. این تغییر دادن زاویه دید، به بی‌اعتبار شدن موقت آرمانهای تعیین کننده هویت می‌انجامد، و قراردادی بودنشان را آشکار می‌کند، اما این طرد وقت مبانی به نتیجه‌اش - که همانا دستیابی به نقدی فراگیر و تصویری روشن از ساز و کارهای درونی سیستم است، - می‌ارزد. چنین تغییر زاویه دیدی را در نظریه سیستم‌های اجتماعی، مشاهده مرتبه دوم می‌نامند.²⁰ در اینجا سر این نداریم که به ریزه

¹⁹ مجله همیار (سازمان ملی جوانان)، شماره 13، صفحه 6، (31 خرداد 1378).

²⁰ Luhmann, N. Social systems, Tr. J. Bednarz & D. Baecker, Stanford university press, 1995.

کارهای فنی و فلسفی این مفهوم و اهمیتش در فلسفه علم و روش‌شناسی شناخت‌شناسانه پردازیم. تنها به ابراز همین یک نکته کاربردی بسنده می‌کنیم که دستیابی به این نظرگاه لغزان، قدرت نقادی شگرفی به سیستم می‌بخشد، و به این ترتیب سازمانها قادر خواهند بود برخی از ساز و کارهای پنهان خویش را ردیابی کنند. توصیه‌ها تصور این که روزی سازمانهای غیردولتی عادی به چنین رویکردی علاقه نشان خواهند داد، تنها خواب و خیالی فیلسوفانه است. اما چنین به نظر می‌رسد که سازمانهای دارای علایق پژوهشی خاص، یا نهادهای دولتی پشتیبان NGOها، دیر یا زود ناچارند برای بهینه‌سازی کارکرد درونی سازمانهای مورد بحث به چنین نگرشی روی آورند.

سازمانهای غیردولتی، و جوانان، و سازمانهای غیردولتی جوانان، موضوعات خطرناکی برای قمار کردن هستند، و ما در پشت چنین میز شطرنجی به دنیا آمده ایم. تنها راه برد، آموختن شیوه دوباره نگاه کردن به سیستمهایی است که ما را در بر گرفته است و به ما معنا می‌بخشد. شاید در آن روز، بتوانیم چکیده‌ای از این شیوه نگرستن را به دوستان جوان خویش هم بیاموزیم، و شاید در آن هنگام، وقتی در پی تصویر کردن کالبد سازمانهای جوانان برمی‌آییم، نقشی نیرومندتر و دلپذیرتر از آنچه که در این نوشتار دیدیم را تصویر کنیم.



ساده‌ها؛ سواره‌ها
پی

(درآمدی بر جامعه‌شناسی خیابان)

۱۳۸۲/۱۰/۱۰

"... سطح خیابان مخصوص چارپایان، گاری، درشکه و واگن و پیاده روها مخصوص رفت

و آمد پیاده‌ها می‌باشد." از قوانین اعلام شده از سوی کابینه‌ی سید ضیاء

۱. شهر، زیستگاهی است غریب. از هر زاویه که بدان بنگریم، شگفتی‌های جدیدی می‌بینیم و در هر چارچوبی که تحلیلش کنیم، به نتایج دور از انتظاری می‌رسیم. تفسیرهای مربوط به شهر و الگوهای رفتار جمعیت‌های شهری، به بیانی محور مرکزی دانش جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهند، و چه بسیار مدلها و نظریه‌ها که در مورد چگونگی زیست این انبوه مردمان، شیوه‌ی اندرکنش‌شان با یکدیگر، و الگوی رفتار جمعی‌شان پرداخته شده است. از بحثهای مربوط به شکل‌گیری بازار و اخلاق مدنی گرفته تا تئوری‌های

انقلاب، همه و همه به نوعی بر انسان شهرنشین و رفتارهای گروهی او متمرکز شده‌اند. در این میان آنچه که کمتر مورد توجه واقع می‌شود، خودِ شهر است. سخت-افزار سنگین و سرد و به ظاهر خنثایی که زمینه‌ی فیزیکی زندگی این جانوران اقتصادی و آن کنشگران سیاسی را پدید می‌آورد و کل انقلابها، کارها، فعالیت‌های روزمره، و تحولات اقتصادی در زمینه‌اش صورت می‌گیرد.

این نوشتار، بیشتر از آن که بر شیوه‌ی زندگی و رفتار مردمان شهرنشین متمرکز شده باشد، به خودِ شهر و ساختاریافتگی آن توجه دارد. یعنی به جای آن که رفتار مردمان محور اصلی پرسش‌هایم باشد و زمینه‌ی بی‌جانِ اطرافشان را نادیده بگیریم، قصد دارم بر پیکربندی شهر و چگونگی اثرگذاری آن بر رفتار مردمان درونش تاکید کنم. شاید اشاره به پرسشی که انگیزه‌ی اولیه‌ی نگارش این نوشتار شد، مقدمه‌ی خوبی برای ورود به بحث باشد. ماجرا از زمانی شروع شد که در خیابانی، با حادثه‌ای به ظاهر عادی برخورد کردم. ماجرا از این قرار بود که مرد میانسالی هنگام عبور از خیابان پایش بر بلوک‌های سیمانی جدول کنار خیابان -که انگار برای تعمیراتی از جای خود کنده شده بود- لغزید و در حاشیه‌ی خیابان به زمین خورد. وقتی برای برخاستن به او کمک کردم، زیر لب غرولند می‌کرد که: "این چه وضعِ شهرداری است؟ اصلاً معلوم نیست پیاده‌رو کجا تمام می‌شود و خیابان از کجا شروع می‌شود!"

این شکایت آن شهروند، و این انتظار به ظاهر بدیهی که باید مرز میان این دو فضا مشخص باشد، انگیزه‌ای شد برای طرح پرسش مرکزی این نوشتار: چرا باید خیابانها و پیاده‌روها این چنین آشکار و مشخص از هم جدا شده باشند. این پرسش ساده و تا حدودی کودکانه به زودی به خوشه‌ای پیچیده‌تر از پرسشها منتهی شد، که به نظر می‌رسید ارزش پاسخگویی در چنین متنی را داشته باشند. این پرسشها از این دست بودند: چرا خیابانها و پیاده‌روها از هم جدا شده‌اند؟ از کی این جدایی پدید آمد؟ پیامدهای این جدایی چیست؟ آدمهای سواره و پیاده چه فرقی با هم دارند؟ خیابانها چگونه فعالیت‌های شهروندان را سازماندهی می‌کنند؟ و...

این متن، تلاشی است برای دقیقتر کردن برخی از این پرسشها، و بررسی معنا، کارکرد و تبارشناسی خیابان.

۲. شهر، تراکمی بالا از جمعیتی ناشناس است. جمعیتی که نیاز به فضایی برای زیستن و کار کردن و فضاهای دیگری برای جا به جا شدن در میان این سکونتگاه ها و کارگاه ها دارند. شهر، به این ترتیب فضایی دوپهلوی است که کارکردی دوگانه را برعهده دارد: از سویی تثبیت، ساکن و حفظ کردن بدنها و اشیاء، و از سوی دیگر به حرکت در آوردن، هدایت کردن و راهبری کردن آنها. شهر، آمیخته‌ایست از دو فضای سکون و تحرک، که همچون بین و یانگی باستانی در هم تنیده‌اند و زندگی شهروندان را در دیالکتیک پیچیده‌ی خویش ممکن می‌کنند. چنان که می‌دانیم، نخستین شهرهای جهان در منطقه‌ی ایران جنوب غربی، میانرودان، مصر و محور سوریه-آناتولی پدید آمدند.

الگوی عمومی تمام این شهرهای باستانی عبارت بود از خانه‌هایی که توسط خیابان‌هایی به هم متصل می‌شدند. محور شهر معمولا خیابان مرکزی پهن و خوش ساختی بود که مسیر کاخ شاه به معبد بزرگ شهر را نشان می‌داد و بازارها و مراکز خرید اصلی شهر در اطراف آن سازمان می‌یافتند. این الگوی عام از شهر، در اریحا، شوش، سیلک، اوروک، و سایر شهرهای باستانی مشهور دیده می‌شود و ابتدایی‌ترین شکل تقسیم‌بندی فضا به دو بخش ساکن و متحرک را نشان می‌دهد. اگر تنها از زاویه‌ی این دو نوع فضا به ساخت شهرها بنگریم، الگویی مشابه را در شهرهای امروزی نیز باز می‌یابیم. چنین می‌نماید که شهر، بنا به تعریف خود، لزوما باید این کارکرد دوگانه‌ی تثبیت/ساکن/یکجانشین کردن و متحرک/شناور/هدایت نمودن را انجام دهد. تعادل بین این دو کارکرد است که بقای ساکنان شهر و پایداری روندهای جاری در آن را تضمین می‌کند.

ساخت مکانی شهرها را به این ترتیب می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد:

نخست؛ فضاهاى ساکن که برای زیستن، انباشتن اشیا، نمایش دادن، پردازش اطلاعات و تصمیم‌گیری، و تبادل تخصص می‌یابند و به ترتیب خانه‌ها، سیلوها و انبارها، معبد/کاخ‌ها، مجلس/دادگاه‌ها، و بازارها را پدید می‌آورند. دوم؛ فضاهاى متحرک که برای جا به جا کردن افراد و اشیا تخصص یافته‌اند. از دیرباز، دو شیوه‌ی تحرک اصلی برای این افراد و اشیا وجود داشته است: در ساده‌ترین حالت، حرکت به وسیله‌ی بدن یک انسان، که رهگذران، پیکها، باربران، و حمل‌کنندگان تخت روان را در بر می‌گرفته است. حالت پیچیده‌تر آن بوده که از نیروی به جز عضلات انسان برای به حرکت در آوردن افراد و اشیا استفاده شود. این نیرو در جوامع پیشا مدرن قدرت عضلانی جانورانی مانند اسب و گاو و خر بوده، و در جوامع مدرن به سوخت فسیلی موجود در خودروها تحول یافته است. به این ترتیب، از نخستین روزهایی که خیابانی برای اتصال فضاهاى ساکن شکل گرفت، ارابه‌هایی که توسط چارپایان کشیده می‌شدند و افرادی که سوار بر آنها به اینسو و آنسو می‌رفتند هم در آن به آمد و شد پرداختند. پس از ابتدا، فضای متحرک دو عنصر اصلی را در خود جای می‌داد: سواره‌ها و پیاده‌ها. پس سواره بودن مترادف است با حمل شدن افراد (اسب، خر، درشکه)، کالاها (ارابه، گاری) یا نمادهای قدرت و تقدس (موکب شاه و دسته‌ی مذهبی). این راهجویان سواره همواره در زمینه‌ای از پیاده‌ها - که عناصر پایه و معمول فضای متحرک را تشکیل می‌دادند - محاط شده بودند.

پیاده‌ها از چند نظر با سواره‌ها تفاوت دارند. از یکسو، به دلیل تمرکز کل سیستم متحرک بر یک بدن، قدرت مانور دادن و چابکی‌شان بیشتر است، و از سوی دیگر اتصالی مستقیم را بین یک هویت اجتماعی و یک فضای عمومی به نمایش می‌گذارند. پیاده‌ها، افرادی هستند که با نقاب‌های اجتماعی خاص خود، با نقشهایی که بازی می‌کنند، و در قالبی که هنجارها تعیین کرده‌اند رفتار می‌کنند، و در حین جا به جا شدن در خیابانها با افرادی همچون خود برخورد می‌کنند (دوسرتو، ۱۳۷۸). مغز یک پیاده، مرکزی برای تصمیم‌گیری و سازماندهی رفتار است، که بر دوردست‌ترین اندامهای این واحد متحرک حکمروایی دارد. چنین عاملی در

سواره‌ها وجود ندارد، و صرف ترکیبی بودن یک واحد سواره، که دست کم از دو بدن، به همراه "چیزهایی" دیگر - مثل زین، نعل، گاری، گردونه، و...- تشکیل یافته، کنترل‌پذیری آن را کاهش می‌دهد.

به این ترتیب کنش متقابل دو پیاده با کنش متقابل دو سواره قابل مقایسه نیست. سوارکاری که از فراز اسبش به دیگران می‌نگرد، درشکه‌رانی که بر گاری‌اش نشسته، یا خاتونی که در تختی بر دوش بردگان و در میان پاسدارانش از خیابانها می‌گذرد، امکان کنش متقابل رویارو و مستقیم با آدمهای پیرامونشان را از دست می‌دهند. مجموعه‌ای از موانع فیزیکی (فاصله، تفاوت سرعت، و...) و موانع نشانگانی / معنایی (تفاوت شأن و رتبه‌ی اجتماعی) ایشان را از پیاده‌ها جدا می‌کند. سواره‌ها عناصر متحرک بسیار پیچیده‌تری هستند. خواه ترکیبی از بدن یک جانور (اسب و خر) و یک ابزار (زین، ارابه) و یک انسان باشد، یا ابزاری مانند خودرو که به کمک نیرویی فسیلی از فشار نیاز به نیروی عضلانی جانور خلاص شده باشد. سواره ساختاری ناهمگن دارد و از این رو ساز و کاری بسیار پیچیده‌تر از یک پیاده‌ی چابک را برای راهبری طلب می‌کند. سواره‌ها بر خلاف پیاده‌ها که سرعتشان کمابیش یکسان است، با سرعت‌های متفاوتی حرکت می‌کنند و فضای بیشتری را هم اشغال می‌کنند. به همین دلیل هم در خیابانهای شهرهای کوچک یا سستی این سواره‌ها هستند که جریان عمومی حرکت را تعیین می‌کنند. در مناطقی که آمیختگی بین رهگذران پیاده و سواره وجود دارد، سوارکاران، درشکه‌رانان، و رانندگان خودرو هستند که به روند کلی حرکت شکل می‌دهند. پیاده‌های کوچکتر، کم‌سرعت‌تر، و چابکتر، باید به شکلی در فضای آزاد مانده در میان سواره‌ها جایگیری کنند و از میان بخش‌های خالی مانده راه خود را پیدا کنند. البته پیاده‌های چابک این امکان را دارند که از فضاهای حاشیه‌ای و به ظاهر غیر قابل عبور برای سواره‌ها هم استفاده کنند و به نوعی فضاهای ساکن را نیز مورد هجوم قرار دهند. به این ترتیب کوچه باغی‌ها و زیرگذرهای تنگ و تاریک قدیمی، و راههای غربیتری مانند بام-راه‌های ماسوله پدید می‌آیند.

تمایز میان سواره‌ها و پیاده‌ها، باعث می‌شود که حرکت کردن برای این دو گروه کارکردهای متفاوتی داشته باشد. سواره‌ها به دلیل خصلت مرکب آنچه که حرکت می‌کند، بیش از پیاده‌ها برای ایفای کارکردهای نمایشی آمادگی دارند. گذشته از سواره‌هایی مانند گاریچی‌ها و خرسواران طبقه‌ی پایین، سواره‌ها عموماً به طبقات ممتاز و قدرتمند جامعه تعلق دارند. به همین دلیل هم عبورشان از خیابان معمولاً با نوعی نمایش نشانه‌های قدرت و اقتدار همراه است. حالا این نمایش می‌تواند حرکت موکب شاهی غرق در جواهر -مانند پادشاه شعر پروین اعتصامی- باشد، یا سرعت زیاد خودرویی مدرن و پر زرق و برق. در مقابل، پیاده‌ها به دلیل اتصال بی‌واسطه‌ترشان با محیط‌های عمومی می‌توانند از حرکتشان برای پرسه‌زنی و تماشای محیط اطراف - کارکردی که در خودروهای جدید احیا شده- یا برخورد با دوستان و آشنایان و کنش متقابل معنادار استفاده کنند، و تازه اینها همه گذشته از کارکردهای مدرنی مانند پیاده‌روی، اسکیت سواری و دویدن در خیابانها به عنوان یک ورزش است.

۳. تا جایی که می‌دانیم، در شهرهای سنتی تنها یک نوع فضای متحرک وجود داشته است. این فضای متحرک، پیاده‌ها و سواره‌ها را در بر می‌گرفته و تمایز خاصی بینشان قایل نمی‌شده است. تنها تخصص یافتگی در خیابانهای سنتی، به راه‌های اصلی و فرعی مربوط می‌شده که بسته به ساختار محله‌ی اطراف و حجم آمد و شد در آنها، عرض و زیرساخت متفاوتی داشته‌اند. اما گذشته از راههای حاشیه‌ای پدید آمده در دل فضاهای ساکن -مثل بام-راه‌های ماسوله- بقیه‌ی فضاهای متحرک توسط سواره‌ها و پیاده‌های درهم آمیخته مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند. پس از جاری شدن موج مدرنیته در غرب، دو عامل عمده باعث تفکیک فضای متحرک مربوط به پیاده‌ها و سواره‌ها شد.

نخست؛ نیاز شهرهای پرجمعیت و مدرن نوظهور به کنترل اجتماعی، که با تراکم جمعیت بالا و فقر نسبی بخش عمده‌ی جمعیت مهاجر به شهرها، خطراتی مانند شیوع بیماریها، ناامنی و اعتراض‌های اجتماعی را برجسته می‌ساخت. به نظر می‌رسد نخستین بار سازماندهی مجدد فضای شهری با هدف از میان بردن این مخاطرات در شهر پاریس در زمان ناپلئون سوم انجام شده باشد (برمن، ۱۳۷۸).

دوم؛ مشکل آمد و شد که گویا در حجم میلیونی شهرهای مدرن به معمایی ناگشودنی تبدیل شده باشد (بحرینی، ۱۳۸۰). این مشکل با اختراع خودروهای شخصی مدل فورد در ۱۹۱۱م شکل جدیدی به خود گرفت و دو شکل بسیار متفاوت از عناصر متحرک پیاده و سواره را با قابلیت‌ها و محدودیت‌های ناهمسان در فضاهای متحرک شهری وارد کرد.

این دو عامل، به تفکیک شدن خیابانها از پیاده‌روها منتهی شد. خودروهای مدرن به زودی بقیه‌ی اشکال سواره بودن را از میدان به در کردند و خود با روند تولید انبوهی که برای اسبها و ارابه‌ها رقابت‌ناپذیر بود، بر فضاهای متحرک چیره شدند. قابلیت اندک این عناصر متحرک برای تغییر مسیر، و سرعت بسیار بالایی که می‌توانستند پیدا کنند، به همراه این حقیقت که در غلافی فلزی و سخت پوشیده شده بودند، آنها را به عاملی تهدید کننده برای پیاده‌ها تبدیل کرد. به این ترتیب، برای پرهیز از تداخل روند حرکت نامنظم، کند، و به ظاهر آشفته‌ی پیاده‌ها با حرکات سریع، مستقیم و قاطع خودروها، محیط‌های متحرک شهری به دو بخش متمایز تفکیک شدند. در یکسو، پیاده‌روهای معمولاً باریک و پرپیچ و خمی قرار داشتند که زواید و تزئینات گوناگونی را -از سطل آشغال و باغچه گرفته تا ویتترین مغازه و نیمکت و دستفروش- در خود جای می‌دادند و به این ترتیب تداوم بخش مهمی از کارکردهای گذرگاه‌های قدیمی را ممکن می‌کردند.

در این پیاده‌روها، رهگذرانی که برای پرسه‌زنی، تماشای مغازه‌ها، و خرید کردن به حرکت در آمده بودند، حضور می‌یافتند. از سوی دیگر، خیابان‌هایی مخصوص سواره‌ها ساخته شد که پهنایی بسیار بیشتر از

پیاده روها داشت، ناهمواری و پیچ و خمهای بسیار کمتر بود و بر خلاف پیاده‌روهای سنگفرش یا آجر شده، از آسفالت پوشیده شده بود. این خیابانهای راست و مستقیم، با نظام مکانیزه‌ی سازماندهی حرکت خودروها در آن (چراغ چهارراه‌ها)، با نشانگان اختصاری و تابلوهای تعیین مسیر و زبان شفاف و بسیار دقیقِ علایم راهنمایی و رانندگی‌اش، و با نظارت دائمی پلیس بر رعایت قانون در قلمروش، به نمودی از تجلی عقلانیت مدرن می‌مانست.

در خیابان کنش متقابلی از آن نوع که در کوچه‌ها و گذرهای پیادگان ممکن بود، دیده نمی‌شد. تنها کنش متقابل به افراد حاضر در داخل یک خودرو مربوط می‌شد - که شکلی از عرصه‌ی خصوصی محسوب می‌شد - و تبادل نشانه‌هایی از جنس بوق و چراغ زدن بین دو ماشین، که خود همچون بروزی از حد‌اعلای عقلانیت و شفافیت به نظر می‌رسید. حتی برخوردهای به ظاهر شخصی بین دو خودرو - از کورس گذاشتن دو ماشین گرفته تا تصادف رانندگی - به قانون‌شکنی و جبران خسارت‌های اقتصادی تحویل می‌شوند و به این ترتیب خصالتی غیرشخصی و عمومی / عقلانی به خود می‌گیرند. تنها عرصه‌ی کنش متقابلی که در خیابانها باز می‌ماند، به خودروهای عمومی - تاکسی، اتوبوس و مترو - مربوط می‌شود که آن هم معمولاً با شکلی افراطی از نادیده‌گیری مودبانه‌ی مدنی مسدود می‌شود. خیابانهای عقلانی، مکانیزه، و انباشته از نمادهای علمی و روشن و پلیسهای قانونمدار، در کنار پیاده‌روهای شلوغ و آشفته و فضای آغشته به ابهامشان، از یکسو همچون تندیس‌ی از عقلانیت مدرن جلوه می‌کنند، و از سوی دیگر نزدیکترین ظهور عینی کابوس ۱۹۸۴ اورول هستند.

اختراع خودروهای شخصی، روند هنجارسازی و معنزدایی از فضاهاى متحرک را - که توسط سواره - های کهن آغاز شده بود، به نهایت خود رساند. خودروهای شخصی، فربه‌ترین واسطه‌ی ابزاری میان سواره و محیط پیرامونش است و ابداعات فنی خیره‌کننده این فاصله‌گذاری را تشدید کرده‌اند. سواره حالا می‌تواند در

محیطی تنظیم شده و راحت - اما منفک شده از جهان پیرامونش - بنشیند و با بیشترین سرعت در فضای متحرک جا به جا شود. راه یافتن بخاری، ابزارهای صوتی و حتی تصویری، و تلفنهای همراه به فضاهای داخلی خودروها، به معنای نشت فضای خصوصی و خانگی به درون حوزه‌هایی از فضای عمومی متحرک بود. به این ترتیب درون خودرو به خانه‌ی دومی تبدیل شد که می‌توانست مبلمان، اسباب و اثاثیه، تزیینات هنری یا مذهبی، و حتی عکسهای یادگاری را در خود جای دهد. با ابداع خودروهای شخصی، حد و مرز بین سواره و فضای متحرک شهری چنان تشدید شد که به پیدایش حبابی کنده شده از فضای عمومی منتهی شد. پس از آن، این حباب توخالی شخصی که در واقع از فضای عمومی کنده شده بود، به طبیعی‌ترین شکل به فضای خصوصی متصل شد و کارویژه‌های آن را بازتولید کرد. از این روست که دخالت گاه خشونت‌آمیز قوای ناظر اجتماعی در مورد موسیقی‌ای که در خودرویمان می‌شنویم چنین آشفته‌مان می‌کند و بازرسی ماشینها جز در شرایط اضطراری امری غیرموجه می‌نماید.

۴. خیابان و پیاده‌رو چنان با هم متفاوت بودند که باید به شکلی از هم تفکیک می‌شدند. این تفکیک در ابتدای کار به کمک علایم خط کشی و نمادین انجام می‌گرفت. اما بعدها با توجه به آمیختگی خطرناک این دو، تدبیرهای دیگری برای این جداسازی اندیشیده شد. نخست، ایجاد جدول کنار خیابان بود. جدولی که مانند دیواری باستانی، قلمرو امن و خودمانی پیاده‌روها - این سنگواره‌های فضای متحرک سنتی - را از محیط خصمانه و خطرناک خیابانها جدا می‌کند. این جداسازی در شهرهایی مانند تهران با جریان یافتن آب در جوی که در کنار این دیوار کوتاه کنده شده تشدید می‌شود. این الگوی جدول-جوی در کنار خیابان، شاید بتواند بازمانده‌ای نمادین از بارو و خندق قلعه‌های باستانی باشد. مگر نه این که ترکیب اساطیری آب و خاک امن‌ترین شیوه برای مرزبندی کردن قلمرو خودی از بیگانه است؟

این مرزبندی با کار گذاشتن پلهای عابر پیاده و زیرگذرهایی مانند آنچه که در میدان آزادی قدیم تعبیه شده بود، به اوج خود می‌رسد. به این ترتیب ساده‌ترین راه برای تفکیک محیط سواره از پیاده آن است که اصولاً این دو در فضاهای مرزبندی شده‌ی متفاوتی حرکت کنند و هیچ نوع تماسی با هم پیدا نکنند. اما این روش برای بسیاری از نیازهای روزانه‌ی شهرها مناسب نیست. حرکت در شهرهای مدرن چنان پیچیده شده است که با تفکیک فضاها نمی‌توان مشکل ساماندهی جمعیت شناور در سطح شهرها را حل کرد. بنابراین علاوه بر تفکیک فضایی، باید به تفکیک زمانی هم فکر کرد و این همان است که در نهایت خطوط عبور عابر پیاده و چراغهای مخصوص رهگذران در سر چهارراه‌ها را پدید آورده است. بنابراین مشکل تفکیک خیابان از پیاده‌رو با روشهایی مانند مرزبندی مکانی و فاصله‌گذاری زمانی حل می‌شود.

اما آنچه که در این میان همواره رخ می‌دهد، نشت عناصر این دو فضا در هم است. تا حدودی این نشت کردن عادی است. چرا که تقریباً تمام پیاده‌ها باید برای سرعت بخشیدن به حرکت خود به فضای خیابانی وارد شوند و همهی سواره‌ها هم در نهایت باید وارد فضاهای ساکنی مانند پارکینگ‌ها شوند و از فضاهای متحرک پیرامونشان - که پیاده‌رو باشد - بگذرند. ساماندهی این نقاط اتصال پیاده‌ها و سواره‌ها با تدابیری مانند ایجاد پارکینگ‌ها، ایستگاه‌های اتوبوس و تاکسی، پایانه‌های مسافرتی یا درون شهری، و ایجاد محلهایی برای سوار و پیاده کردن مسافران در میانه‌ی راه ممکن است. اما تجربه نشان داده که این تدابیر تنها تا حدودی ارزش عملیاتی دارند.

آنچه که جدای از بی‌نظمی در این آمیختگی فضاهای متحرک پیاده و سواره دیده می‌شود، هجوم سازمان یافته و تکرار شونده‌ی عناصر یکی از این فضا به دیگری است. این نشت کردن فضاهای سواره و پیاده را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

نخست؛ نشت کردن فضای متحرک سواره در پیاده روها. این اتفاقی است که در حالت تصادفی با خروج خودروها از فضاهای مخصوص خود و تصادف کردنشان با پیاده روها اتفاق می‌افتد. این تصادف با پیاده‌روها بسته به این که تنها به خودرو خسارت وارد کند یا بخشی از عناصر پیاده‌روها را هم تخریب کند، می‌تواند برای هردو قلمرو زیانبخش باشد.

شکل سازمان یافته‌ی این نشت فضا، به عناصر متحرکی مربوط می‌شود که در نوعی ابهام حضور دارند. بین پیاده‌های جاندار، چابک، کندرو و آسیب‌پذیر، و خودروهای تندرو، سنگین و زرهپوش، شکل دیگری از عناصر متحرک هم در فضاها شهری وجود دارد که به هریک از این دو رده شباهتهایی دارد. موتورسواران، در واقع جایگاهی بین پیاده‌ها و سواره‌ها را اشغال می‌کنند. آنها برخلاف سواره‌های داخل خودروها با مجموعه‌ای از ابزارهای فنی پیشرفته از فضای بیرون مجزا نمی‌شوند. این اتصال مستقیمشان با محیط خارج از سویی، و چابکی و آسیب‌پذیری‌شان از سوی دیگر، آنها را به پیاده‌ها شبیه می‌کند. اما سرعت زیادشان، چرخ‌مدار بودن پویایی‌شان و تمایل ابزاری‌شان برای حرکت در مسیر مستقیم و ماشین-محور بودن حرکتشان آنها را به روشنی در گروه سواره‌ها جای می‌دهد.

به این دلیل هم در مورد موتورسواران همواره نوعی ابهام وجود داشته است. موتور سواران معمولاً مثل پیاده‌ها به طور انفرادی حرکت می‌کنند و فضایی بسیار کمتر از خودروهای بزرگ جدید را اشغال می‌کنند. این دو عامل به علاوه‌ی قدرت مانور بیشتر این عناصر متحرک، امکان ورود به حریم پیاده‌ها را به آنها بخشیده است. ورود موتوری‌ها به پیاده‌رو و پیامدهای آن - که معمولاً در قالب شکایت پیاده‌ها از این مرزشکنی بروز می‌کند، - نشانه ایست از جایگاه مبهم این عناصر متحرک. موتوری‌ها علاوه بر این تجاوزهای سازمان نیافته به حریم پیاده‌ها، گاه در قالبهایی منظمتر و آگاهانه‌تر نیز چنین می‌کنند. بهترین نمونه‌ی این پدیده در گروه‌های خلافکار موتور سوار دیده می‌شود. دسته‌های پانک که معمولاً به صورت گروهی از

موتورسواران در خیابانها دیده می‌شوند، همواره برای زیر پا گذاردن حد و مرز خیابان و پیاده رو آمادگی دارند.

خیابان در کل به دلیل مدرنیته‌ی عقلانی‌ای که در خود انباشته کرده، تراکم بالاتری از قدرت را در خود انبار می‌کند. ورود دسته‌های موتورسواران خلافکار و مشتقاتشان -کیف قاپها، موتورسوارانی که مزاحم دختران می‌شوند، و...- به قلمرو پیاده‌ها در واقع عریانترین شکل اعمال این قدرت انبار شده -یعنی اعمال زور- است.

ناگفته نماند که مشتق دیگری از وضعیت ابهام‌آمیز میان سواره و پیاده نیز وجود دارد، که به تازگی با ورود اسکیت‌های ریل‌دار به بازار در ایران نیز نمود یافته است. اسکیت سواران، از این نظر که حرکتشان در خطی مستقیم انجام می‌شود و چرخ زیربنای پویایی‌شان است، به سواره‌ها شباهت دارند، اما مبنای عضلانی نیروی محرکه‌شان، و چابکی و قدرت مانور بالایشان، و این حقیقت که تقریباً به هیچ ابزار و وسیله‌ای جز کفشی ویژه مجهز نیستند، آنان را در رده‌ی پیاده‌ها قرار می‌دهد. به همین دلیل هم ورود اسکیت سواران به خیابانها، همتای واژگونی‌ی ورود موتورسواران به پیاده‌روهاست، که البته این بار بیشتر با اعتراض سواره‌ها روبرو می‌شود.

۵. نتیجه‌ی انباشت قدرت در خیابانها، سیاسی شدن چگونگی حضور در خیابان و شیوه‌ی استفاده کردن از آن است. چگونه در خیابان ایستادن و چگونه از خیابان بهره بردن، می‌تواند دو شکل هنجار و ناهنجار به خود بگیرد. رفتار هنجارین در خیابان، همان است که توسط قوانین عقلانی و دقیق راهنمایی و رانندگی تدوین شده است. پیاده‌ها -به دلیل ضعف آشکارشان نسبت به سواره‌ها- در برخی از فضاهای حد واسط و نقاط مفصل بندی خیابان و پیاده رو دارای حق تقدم هستند. مجموعه‌ای از قواعد و سنن شیوه‌ی اندک‌نخ پیاده

ها و سواره ها را تعیین می‌کند. چگونگی تبدیل شدن یک سواره به پیاده با دقت زیادی در لابلای تار و پود دستورات عملیاتی صریح تنظیم می‌شود. پارک کردن ماشین و پیاده شدن از آن، تنها در نقاطی -مانند پارکینگ و حاشیه‌ی برخی خیابانها- که برای این امر به ظاهر ناسازگون -یعنی ساکن شدن عناصر متحرک خیابان- تخصص یافته اند، ممکن می‌شود. و عمل عکس، یعنی تبدیل شدن جادویی پیاده ها به سواره ها هم شرایط خاص خود را دارد. به همین دلیل است که پیاده و سوار کردن مسافر در میدانها یا میانه‌ی خیابان جرم محسوب می‌شود.

قانونمندی افراطی حاکم بر فضای خیابانها، رفتارهای سودجویانه‌ی طبیعی -ولی ممنوع شده- را به صورت نوعی ناهنجاری بازتعریف می‌کند. این ناهنجاری می‌تواند طیفی متنوع را در بر بگیرد. از رفتارهای ناهنجار پیش پا افتاده -مانند فروش میوه در کنار خیابانها- گرفته تا قانون شکنی های آشکار -مانند فرار کردن پس از تصادف با یک پیاده. این تفکیک مطلق رفتار قانونی و غیرقانونی، مجاز و غیرمجاز، و شهروندانه یا مجرمانه، خیابانها را به عریانترین عرصه‌ی اعتراض سیاسی بدل می‌کنند. در شرایط بحرانی، آنگاه که اعتراض به محدودیتهای قانونمدار تحمیل شده بر "من" های عضو جامعه فراگیر شوند و خصلتی مشروع به خود بگیرند، خیابانها نخستین عرصه های ظهور قدرت های ساختار شکنانه می‌شوند. شدت این حمله به ساخت قدرت خیابانی میتواند درجه های متفاوتی داشته باشد. وقتی شادمانی‌ای عمومی -مثل پیروزی تیم ملی فوتبال در مسابقه ای، یا پیروزی در جنگی (مورد خرمشهر)- فراتر رفتن احساساتی از قواعد عقلانی خیابان را توجیه کند، سواره ها بوقهای ماشینشان را به صدا در می‌آورند و کنش متقابلی متراکمتر را با خودروهای دیگر و پیاده ها تجربه می‌کنند. وقتی این برانگیختگی عاطفی شدیدتر باشد، عرصه‌ی خیابان توسط پیاده ها -این پرولترهای فضاها‌ی شهری- مورد هجوم قرار می‌گیرد. به این ترتیب مردم "به خیابانها

می‌ریزند" و در واکنشی عاطفی به رقص و شادمانی می‌پردازند، یا به شکلی سنجیده تر تظاهراتی را سازماندهی می‌کنند.

کارکرد سیاسی تظاهرات مدیون این واقعیت است که جمعیت تظاهرکننده کارویژه‌ی خیابانها را دگرگون کرده اند و اصولاً ماهیت این مناطق را تغییر داده اند. تظاهرات در واقع هجوم بخش کم قدرت، آشفته، و کهنتر فضای متحرک شهری است بر بخشهای مدرن تر، منظمتر و قدرت مدارانه تر این فضا. تظاهرات چیزی نیست مگر حضور انبوه پیاده ها در فضای مخصوص سواره ها، و تسخیر این فضا توسط کارکردهای پیش بینی ناپذیر، آشفته و انسانی تر ایشان. به همین دلیل هم هر نوع حرکتی که بتواند به تظاهرات منتهی شود برای نظامهای سیاسی ناپایدار به عنوان تهدید تلقی می‌شوند. ممنوعیت برگزاری مراسم و مناسک -از دسته های عزاداری خانوادگی گرفته تا مراسم عاشورا- نمونه‌ای از این پدیده است. در شرایط بحرانی، نظام سیاسی حاکم تلاش می‌کند تا خیابانهای "گرفته شده" توسط مردم را پس بگیرد. به این ترتیب از پیاده های مطیع نظام سلزه اش استفاده می‌کند و به این ترتیب همراه با هر حکومت نظامی، ممنوعیت عبور و مرور در ساعاتی از شب و غیرمجاز بودن تجمع در خیابانها را هم داریم.

تسخیر خیابانها توسط پیاده ها نخستین علامت یک شورش شهری یا انقلاب سیاسی است. این بدان معناست که عصیان زیرسیستمهای محروم از قدرت در جامعه در برابر گرانیگاه های تولید سلطه، نخستین تجلی خود را در چیرگی فضای مربوط به این محرومان بر فضای نظارت شده توسط آن سلطه نشان می‌دهد. به این ترتیب مردم به هنگام انقلاب به خیابانها می‌ریزند و به نوعی خیابان را در پیاده رو هضم می‌کنند. معمولاً این کار با حمله به مظاهر نظم قانونمدار و سلطه‌ی پیشین حاکم بر خیابانها همراه است. مردم در هنگام شورش به تخریب خودروها، آتش زدن آن یا بخشی از آن -لاستیک- و بستن خیابانها و قطع مسیر عبور خودروها روی می‌آورند. و البته نموده‌های حضور قدرت قانون مدار -پلیس و تابلوهای راهنمایی و

رانندگی هم ممکن است مورد حمله واقع شوند. انقلاب، به تعبیری که می‌تواند هم اساطیری هم بسیار مدرن جلوه کند، همان چیرگی آشوب بر نظم است، و پیاده‌روها همواره در حاشیه‌ی خیابانها به جرثومه‌ای از این آشفتگی شبیه بوده‌اند.

ساخت قدرت حاکم بر جامعه نیز می‌تواند از خیابانها به عنوان ابزاری برای قدرت‌نمایی استفاده کند. در واقع نفس‌شکل‌گیری خیابانها، محصول چنین استفاده‌ایست. نظام سیاسی حاکم، در شهر مدرن با شهروندانی سر و کار دارد که از شمار و تنوعی سرگیجه‌آور برخوردارند. برای کنترل هزاران و گاه میلیونها آدمی که در خانه‌های خود - یعنی عرصه‌ی مصون خصوصی - سکونت دارند، راهی جز تبلیغ و بیان سازمان یافته وجود ندارد. این مهم در شهرهای مدرن توسط رسانه‌های عمومی و شاخه‌هایشان که در تمام فضاهای خصوصی نفوذ کرده، انجام می‌شود. حکومت، علاوه بر این مسیر اطلاعاتی پر ابهام و نامطمئن، به عرصه‌ی دیگری نیز نیاز دارد تا کنترل و انضباط عینی و ملموسی را بر بدنهای افراد تابعش اعمال کند. این مراکز تولید انضباط اجتماعی، و این هسته‌های هنجارسازی رفتار می‌توانند دو شکل داشته باشند:

نخست، فضاهایی ساکن که سلطه در آن حضور بیشتری دارد و قواعد خود را بر بدنهای حاضر در آن تحمیل می‌کند. این فضاها در نهایت نهادهای هنجارساز - مدرسه، زندان، بیمارستان و... - را بر می‌سازند. راه دوم، آن است که بخشی از فضای متحرک زیر فشار قواعد سلطه رام شود و به عنوان مجرای برای منضبط کردن بدنها و هنجارسازی رفتار عمل کند. خیابان چنین عرصه‌ایست.

حکومت، هرگاه که احساس نیاز کند، می‌تواند شکلی تثبیت‌کننده از نمایش قدرت را در خیابانها به راه بیندازد. حکومت نظامی، اعلام وضعیت فوق‌العاده و کنترل عبور و مرور عناصر متحرک در خیابان و پیاده‌رو یکی از این راه‌هاست. دیگری برگزاری رژه، راهپیمایی سازمان یافته‌ی دولتی و مراسم کنترل شده‌ی عمومی است. دیدگاه باختین در مورد کارناوال به این شکل به آنتی تزی برای رژه‌های فاشیستها در آلمان

وایتالیا تبدیل می‌شود. رژه رفتن نیروهای (معمولا پیاده‌ی) وفادار به حکومت، یک روی سکه‌ی تثبیت نظامی سیاسی است. روی دیگر این سکه، تخلیه‌ی تنشهای وارد شده به بخشهای محروم از قدرت جامعه است. کارکردی که در کارناوالها و خوشگذرانی‌های عمومی تجلی می‌یابد. پرسش جالبی که می‌توان در اینجا مطرح کرد، رابطه‌ی ساختاری و کارکردی کارناوال قرون وسطایی و نسخه‌های جدید آن است، با رژه‌ها و راهپیمایی‌های دولتی، و مراسم جدیدی مثل جشنهای شهری و کنسرت‌های بزرگ. نکته‌ی کلیدی در تحلیل این رخداد‌های اجتماعی، این برداشت است که خیابان، -همتای نهادهای هنجارساز ساکن- حاشیه‌ای امن برای نظامهای هنجارساز سلطه است، که در لابلای فضاهای شهری تنیده شده است.

به این ترتیب، خیابان به شبکه‌ای مویرگی از قدرت تبدیل می‌شود که در سطح شهر ریشه می‌دواند و سایه‌ی ساز و کارهای هنجارسازی را تا دورترین نقاط بسط می‌دهد. خیابانها با توجه به شکل و ساختار فیزیکی شان، جایگاهشان در ساخت طبقاتی شهر، و خصوصیات محیط پیرامونی شان، به شهروندان ساکن در محیط اطرافشان هویت می‌بخشند و بچه محل‌های شهرهای سنتی را به همسایه‌های مدرن تبدیل می‌کنند. در ابعاد کلان تر، همین خیابانها هستند که با پیوستن به هم شاهراه‌های بزرگ را پدید می‌آورند و با اتصال شهرهای ریز و درشت به یکدیگر، شبکه‌ای از مسیرهای جریان قدرت اجتماعی را پدید می‌آورند که در نهایت به وحدت ملی منتهی می‌شود؟ مگر نه این که تمام عناصر مربوط به فن آوری راهسازی در مقاطعی از تاریخ و جغرافیا پیشرفت داشته اند که واحد سیاسی بزرگی در حال تکوین بوده است؟ کافی است به برنامه‌های عظیم راهسازی امپراتوران هخامنشی و ابداع فنون زمین کوبی و پل سازی در عصر شکوفایی این واحد سیاسی نگاه کنیم، و آن را با همزمانی پیدایش آسفالت و فنون تونل زدن در پگاه ظهور ناسیونالیسم اروپایی مقایسه کنیم.

۶. خیابان مرکز انباشت قدرت است. باشگاهی است که عناصر متحرک تابع قدرت هنجارین، آنگاه که شایستگی و توانمندی خود را به نظامهای انضباطی اثبات کنند، امکان حضور در آن را پیدا می‌کنند. خیابان، عرصه ایست غرور آفرین که حضور در آن و نقش آفریدن در آن نمادی از سهم شدن در قدرت حاکم بر جامعه است. از این روست که هم زمان با ورود خودروهای جدید به تهران و تفکیک رسمی پیاده روها از خیابانها - که گویا برای اولین بار در زمان صدارت سید ضیاء انجام شد، - رانندگی ماشین به عنوان پیشه‌ای سخت ارجمند ستوده شد و "هر خانواده‌ی دخترداری آرزو داشت که جوان شوفری را به دامادی بپذیرد" (شهری، ۱۳۷۶).

اما حضور در خیابان و ایفای نقش سواره نیاز به پیش شرط‌ها و شاخصهایی ویژه دارد. هرکس حق ندارد در خیابان حضور داشته باشد و در حلقه‌ی قدرتمندان سواره وارد شود. برای دریافت مجوز این کار، باید نخست شایستگی و قدرت فرد به اثبات برسد. این اثبات چندین جنبه از هویت شهروندان را در بر می‌گیرد. در روزگاران قدیم، شاخصی بسیار ساده پیاده‌ها و سواره‌ها را از هم جدا می‌کرد، و آن توان اقتصادی برای صاحب بودن جانوری بود که قرار بودن به حمل بار پردازد. سواره‌ها بسته به قدرت اقتصادی شان، جانوری را برای استفاده از قدرت عضلانی اش تصاحب می‌کردند و به این ترتیب خرسواران فقیر و اسب سواران نجیبزاده و اشرافی از هم تفکیک می‌شدند. در جهان باستان، داشتن اسب رهوار و جنگی به چنان پایه‌ای از قدرت اقتصادی مشروط بود که سوارکار را به طور خودکار در طبقه‌ی اشراف و نجبا قرار می‌داد. خصلت نمادین اسب سواری چنان ریشه دار و عمیق بود که گهگاه سوار شدن بر اسب - یعنی نماد اقتدار طبقه‌ی حاکم - برای محرومان و وابستگان به لایه‌های کم قدرت جامعه - حتی در صورت برخورداری از قدرت سیاسی - ممنوع می‌شد. مثلاً در امپراتوری عباسی، اقلیتهای دینی حق نداشتند بر اسب سوار شوند. چرا که این نشانه‌ی اقتدار سیاسی می‌بایست به سواره‌های وابسته به حاکمیت منحصر باشد. این پیوند اسب

سواری با اشرافیت تا به امروز هم در قالب لایه بندی اجتماعی علاقمندان به ورزش سوارکاری باقی مانده است.

در جهان مدرن، سواره ها نیز مانند سایر چیزها به طورانبوه تولید شدند. تقارن نهادینه شده در قالب مدرنیته، ضرورت ایجاد شهروندهایی برابر و مشابه را که امکان مشابهی برای سواره شدن داشته باشند را ایجاب می کرد. چرا که سواره شدن این جمعیت انبوه، راهی بود برای شاخه دواندن نظامهای انضباطی در انبوه شهروندانی که بر مبنای اصول عصر روشنگری، آزاد و مسئول تلقی می شدند. به این ترتیب، سواره شدن هم مانند سایر چیزها به مجموعه ای قوانین و مقررات عقلانی و علمی تحویل شد. حضور در خیابان به معنای آن است که شهروند در معرض عریانترین نمود قدرت سیاسی در فضاهای شهری قرار گیرد. این تا حدودی به معنای سهیم شدن در این قدرت هم هست، چرا که نظام سلطه، خویش را به همین ترتیب بازتولید می کند. در نتیجه، شهروندان، باید برای سواره شدن معیارهایی را برآورده کنند.

ساده ترین معیار، همان توان اقتصادی قدیمی است. توانی که در جوامع توسعه یافته و در حال توسعه به شکلی روزافزون برای تعداد بیشتری از شهروندان و نسبت بیشتری از جمعیت فراهم می شود. به این ترتیب برخورداری از کمینه ای از رفاه اقتصادی شرط لازم سواره شدن است. دیگری، دارا بودن برخی از نمودهای زیربنایی قدرت است. سن، و جنسیت، مهمترین عناصر این نمونها هستند. برای سواره شدن، باید عقل فرد کامل شده باشد - یعنی به لحاظ زیست شناختی بالغ شده باشد - و بهتر است که سواره به جنس نیرومندتر - رده ی نرینه ها - تعلق داشته باشد.

سومین خوسه از معیارهای سواره شدن، به جامعه پذیری خاصی مربوط می شود که تاب آوردن هنجارهای دشوار حضور در خیابان را تضمین می کند. سواره باید اثبات کند که شهروندی مطیع و هنجار است که می تواند و می خواهد در خیابان - این برجسته ترین عرصه ی فضایی بروز قدرت اجتماعی - مطابق

با قانون عمل کند. از آنجا که خواست افراد در ابتدای کار قابل سنجش نیست، سیستمی کارآمد به نام جریمه ابداع شده است که با بازخوردهای منظمی رفتار سواره ها را مبنای داوری در مورد خواستشان قرار می دهد و با وارد آوردن زیانهای اقتصادی سازمان یافته ای این خواست را به شکل اجباری در ایشان ایجاد می کند. از سوی دیگر، توانایی ایفای نمایش هنجارین در خیابان بسیار سنجش پذیر است و می تواند به راحتی در قالب مجموعه ای از آزمونهای اطلاعاتی و مهارتی - امتحان آیین نامه و رانندگی - سنجیده شود. به این ترتیب نظامی منظم و عقلانی برای ارزیابی توان و خواست راننده ها پدید می آید. این نظام، داوطلبان سواره شدن را محک می زند، با دوره های آموزشی فشرده ای ایشان را برای حضور در خیابان برنامه ریزی می کند، توانمندی هایشان را مورد واری قرار می دهد و در صورت اثبات شایستگی شان، گواهینامه - این مجوز حضور در باشگاه افسانه ای سواره ها - را به ایشان اعطا می کند.

آداب گواهینامه گرفتن را می توان به سادگی با مناسک گذار در بسیاری از آیینهای باستانی مقایسه کرد. همان سازماندهی زمان و مدیریت انتظار، همان رابطه ی فرادست/فروdstی میان داور و آزمون دهنده، و همان تکراری/آیینی شدن قالبهای اثبات شایستگی، در مورد آزمونهای رانندگی هم دیده می شود. نشانه ی پذیرفته شدن در این آزمونها، در هر دو مورد با هویت فرد پیوند می خورد. چنان که بسیاری از جوانان گرفتن گواهینامه را هم ارزِ بالغ/بزرگ شدن تلقی می کنند و به لحاظ قانونی هم گواهینامه اعتباری هم ارزِ شناسنامه دارد و هویت منحصر به فرد "من" را بازنمایی می کند.

مجموعه ی این عوامل، کلیسای بزرگی را برای ارشاد و هدایت سواره ها پدید می آورد. شهروندان در عمل با اتصال یافتن به خیابانها و ایفای نقش سواره، جذب نظام هنجارساز اجتماعی می شوند و در چرخ دنده های مدیریت فضاها ی شهری درگیر می شوند. این کلیسا، به موعظه ها و مبلغهای خاص خود نیاز دارد. این مهم به کمک نظامهای رسانه ای انجام می شود. شبکه ای پیچیده از عناصر فرهنگی، آشنایی

کودکان با خیابان را تنظیم می‌کند و میل به سواره شدن را در ایشان پرورش می‌دهد. بچه‌ها (البته بیشتر پسریچه‌ها) از سنین پایین به بازی با ماشینهای اسباب بازی می‌پردازند. کیت‌های درست کردن این اسباب بازیها را دستکاری می‌کنند، و بر صفحه‌ی تلویزیون و سینما قهرمانانی را در فیلمهای حادثه‌ای می‌بینند که در جریانهای پرحادثه‌ی خیابانی، مهارت رانندگی خود را نمایش می‌دهند. وقتی که بزرگتر شدند، این بخت را پیدا خواهند کرد که در مسابقات اتومبیل رانی شرکت کنند و دست کم در جریان رقابت قهرمانانی قرار بگیرند که به یکی از سودآورترین شاخه‌های صنعت ورزش تعلق دارند. با یک نگاه انبوه محصولات فرهنگی تولید شده در جوامع مدرن می‌توان به شدت و دامنه‌ی این تبلیغات برای تنظیم میل به سواره شدن پی برد. مگر نه این که رویای بسیاری از پسریچه‌ها آن است بعدها به برترین قله‌ی سواره شدن -خلبانی- دست پیدا کنند؟ مگر نه این که تعداد قهرمانان عامه پسند مدرن که رانندگی بلد نباشند انگشت شمار است؟

ناگفته نماند که با پیچیده تر شدن الگوی تقسیم فضای متحرک به خیابان و پیاده رو، حضور رده‌ای از سواره‌ها ضرورت پیدا کرد که می‌بایست کار نقل و انتقال پیاده‌ها را از مجرای خیابان انجام دهند و به این ترتیب پایتترین رده‌ی سواره‌ها از نظر قدرت -یعنی راننده‌ها- شکل گرفتند که بیشترین ارتباط را با پیاده‌ها داشتند. راننده‌ها، برخلاف سواره‌های دیگر، از خیابان برای انتقال خود استفاده نمی‌کنند، بلکه چیزی - بار وانت و کامیون- یا کسی -مسافر- را از این مجرا جا به جا می‌نمایند. به این ترتیب سواره‌هایی که از خیابان به عنوان وسیله‌ی شخصی و عمومی استفاده می‌کنند از هم تفکیک شدند و لایه‌بندی جدیدی از قدرت را در خیابانها تولید کردند.

۷. بنا بر آنچه که گذشت، می‌توان در مورد خیابانهای ایران و به طور مشخص تهران تحلیلی

گذرا به دست داد. خیابانهای پایتخت ما با دمیدن نخستین نسیمهای مدرنیته در عصر ناصری بازسازی شد و

مورد واریسی عقلانی قرار گرفت (نجمی، ۱۳۴۸). پس از آن، با شتاب گرفتن روند نوسازی در عصر رضاشاه بود که خیابانهای آسفالت شده‌ی جدید، راه آهن و شاهراه های کشور سر وسامان گرفت. بی تردید بدون توجه به برنامه های عمرانی عظیم دوران رضا شاه - که به طور مشخص در قلمرو راهسازی متمرکز شده بود - نمی توان چگونگی شکل گیری دولتی متمرکز در ایران را دریافت.

وضعیت امروزی خیابانها در کشورمان، از خیلی جنبه ها به رونوشتی کاریکاتور گونه از خیابانهای مدرن غربی می نماید. در جامعه‌ی قانون گریز و آشوبناک ما، چنین می نماید که برجسته ترین جلوه های قانون گرایی و شفافیت قواعد در امور مربوط به راهنمایی و رانندگی تجلی کرده باشد. مردم تهران روزهایی را در همین چند سال پیش به یاد می آورند که نیروهای انتظامی به دو گروه رده‌ای ایدئولوژیک - که ممکن بود خودشان ایجاد مزاحمت کنند - و پلیس - که تنها به امور راهنمایی و رانندگی کار داشتند و بی آزار بودند - تقسیم می شدند.

امروز بالاترین تمرکز این قانونگرایی را در خیابانها می بینیم، اما با این وجود آشفستگی روابط اجتماعی در جامعه‌ی ما چنان ریشه دار و بحرانی شده است که حتی در این عرصه نیز وضعیت درهم ریخته می نماید. با وجود آن که مناسک اعطای گواهینامه با دقت و سختگیری انجام می شوند و قواعد جریمه کردن نیز مرتب سخت گیرانه تر می شوند، سواره های نوپا رغبت چندانی به رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی از خود نشان نمی دهند. پروژه های راهسازی و ترمیم خیابانها که هر از چندگاهی توسط شهرداری اجرا می شود، با روند سرسام آور تولید خودرو تناسبی ندارد و به طور کلی آشوب محسوسی بر خیابانهای - دست کم تهران - حاکم است که می تواند مکمل آشوب عمومی حاکم بر فضای این شهر دانسته شود (وکیلی، ۱۳۸۰).

این آشوب عینی آنگاه که با چند مشاهده‌ی دیگر ترکیب شود، الگوهای معنادار را نشان می دهد. چنان که گفتیم، خیابانها مهمترین عرصه‌ی بروز قدرت حاکم بر جامعه است. در کشور ما، این واپسین

سنگرهای پایدار قدرت هنجارساز نیز در حال فرو ریختن هستند و در هم ریختگی سازمانی‌ای که در بسیاری از سطوح جامعه دیده می‌شود، در حال بسط یافتن تا خیابانهاست. پدیده‌های پیش پا افتاده و روزمره‌ای مانند راه‌بندان‌ها، تصادف‌ها و بالا بودن شگفت‌انگیز آمار مرگ و میر در خیابانهای ایران، در واقع نمودی از یک آشوب زیربنایی در کل نظام اجتماعی ماست. خود این حقیقت که تداخل فضاها در تهران معمولاً به سود پیاده‌ها تمام می‌شود، به قدر کافی گویاست.

در ایران پدیده‌ی موتورسواران ولگرد به شکلی که در غرب وجود دارد دیده نمی‌شود. تنها الگوی شبیه به این موضوع، موتورسواران منفرد کیف‌قاپی هستند که زیر فشار اقتصادی تولید می‌شوند و گروه‌های فشار موتورسواری که خاستگاه حکومتی دارند و حضورشان مرتب کم‌رنگ‌تر می‌شود. به این ترتیب هجوم خودجوش خیابان به پیاده‌رو تقریباً مصداق ندارد. در مقابل با حمله‌های پیاپی و پردامنه‌ی پیاده‌روها به خیابانها روبرو هستیم. "مناسک پایکوبی"‌ای که به بهانه‌ی پیروزیهای تیم ملی اجرا می‌شد، مشهورترین نمونه‌ی این تصرفهای پیاده‌ها در خیابانهاست. این مناسک پس از راه یافتن تیم ایران به مسابقات المپیک پس از بازی با استرالیا به شکلی خودجوش پدید آمد و به زودی به نوعی مناسک اجتماعی تبدیل شد. نمادین بودن این پدیده و بی‌ارتباطی آن با شادمانی ناشی از غرور ملی را می‌توان از این حقیقت فهمید که مردم برخی از محله‌های تهران حتی پس از شکست تیم ملی‌مان از آلمان هم به خیابانها ریختند و مناسک شادمانی‌شان را تکرار کردند!

این نشت کردن پیاده‌روها در خیابانها، امری بی‌معنا نیست. این نشانه‌ایست از فروپاشی محکمترین فضای هنجار شده‌ی شهری. مردم با تصرفهای موقت خیابان، در واقع شکلی از سلطه‌ی تضعیف‌شده‌ی اجتماعی را به مبارزه می‌طلبند، و اقتدار خود را برای نفی قانونمندی‌هایش محک می‌زنند. غیاب کامل خشونت در این فضاها آشوبناک، نشانگر این امر است که شکلی نهادین از همبستگی اجتماعی در زیر

آشفته‌گی های ظاهری خیابانهای ما وجود دارد. خیابانهای ما، در واقع آوردگاهی هستند که نظام از نفس افتاده‌ی هنجارسازی اجتماعی مان واپسین نبردهایش را با مقاومت‌های نامنظم و پراکنده‌ی عمومی تجربه می‌کند. الگوهایی که در این میان مشاهده می‌شوند بسیار جالب توجه هستند. بالا رفتن چشمگیر تعداد سواره‌های مسافرکش، علاوه بر این که نشانگر فقر اقتصادی فراگیر است، نوعی آمیختگی در فضاهای خیابان-پیاده‌روها هم نمایش می‌دهد. شمار روزافزون سواره‌های جوان و دختر هم علامتی است از قدرت سیاسی جدیدی که در کمین تصرف جایگاه‌های قدرت است. کمرنگ تر شدن پرشتاب نقش پلیس‌ها در پایان دادن به اختلافات رانندگی -مثلا هنگام وقوع تصادف- و رایج شدن توافقه‌های بینافردی و خارج از حیطه‌ی قانون رسمی، نشانه‌ی دیگری است از زوال تدریجی سلطه‌ی هنجارین بر فضاهای خیابانی. بررسی الگوهای دگرگونی در ترکیب جمعیتی سواره‌ها، نوع کنش متقابلشان با پیاده‌ها و هنجارهای رفتاری‌ای که رعایت می‌کنند یا نمی‌کنند، به خوبی نشان می‌دهد که نظم کنونی خیابانها به تدریج از قواعد جدیدی پیروی می‌کنند.

۸. خلاصه کردن بحث درباره‌ی پدیداری که به اندازه‌ی خیابانهای شهرمان پیچیده باشد، بسیار دشوار است. اما اگر بخواهم این نوشتار را با یک جمله به پایان برم، پیشنهادی را طرح می‌کنم: به خیابانها نگاه کنید، جامعه‌ی جدیدی در حال زایش است.

کتابنامه

- بحرینی، سید حسین، تجدد، فراتجدد و پس از آن در شهرسازی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸
- برمن، مارشال، تجربه‌ی مدرنیته، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- جردن، تری، ج. و اونتری، لستر، مقدمه‌ای بر جغرافیای فرهنگی، ترجمه‌ی دکتر سیمین قولایی و دکتر محمد سلیمانی، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۰.
- دوسرتو، میشل، راه رفتن در شهر، در: مطالعات فرهنگی، ویراسته‌ی سایمون دورینگ، ترجمه‌ی حمیرا منشی زاده، موسسه فرهنگی آینده پویان تهران، ص: ۱۹۱-۲۰۵، ۱۳۷۸.
- شهری، جعفر، تهران قدیم، انتشارات مروارید، ۱۳۷۶.
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، ۱۳۷۸.
- نجمی، ناصر، دارالخلافت‌های تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸.
- وکیلی، شروین، آشوب آباد (نمودهای پسامدرنیته در ساختار تهران)، روزنامه‌ی نوروز، چهارشنبه ۲۸ آذر ۱۳۸۰.



قدرت، تمایز، شربندی

زمستان ۱۳۸۱

۱. قدرت یک سیستم، دامنه‌ی امکانات عملی آن برای دستیابی به هدفی معلوم است. تمام سیستمهای پیچیده‌ی هم‌افزا، می‌توانند میان وضعیت موجودشان و حالت مطلوبی فرضی تمایز قایل شوند. این تمایز، به صورت تنشی تجربه می‌شود که شکاف میان آنچه که هست و آنچه که باید باشد را نشان می‌دهد. قدرت، همان بخت سیستم برای پل زدن روی این شکاف، و توانایی عبور از حالت موجود به وضع مطلوب است.

سیستمهای پیچیده، طیفی بسیار گسترده از نظامها را شامل می‌شوند که به لحاظ جنس، ساختار، عملکرد، و مقیاس، از تنوعی چشمگیر برخوردارند. یک سلول، یک بدن زنده، یک گونه‌ی گیاهی یا جانوری، یک زیستگاه طبیعی، یک سازمان، و یک جامعه، همگی می‌توانند به عنوان سیستمی پیچیده در نظر گرفته شوند. همه‌ی این سیستمها، نظامهایی کارکردی هستند که به دستگامی تخصص یافته و کارآمد برای شناسایی وضعیت موجود و مطلوب، و فرآیندی بغرنج برای گذار از اولی به دومی مسلح هستند. سیستمهای پیچیده، از هر جنس و رده‌ای که باشند، و در هر مقیاسی که مشاهده شوند، ماشین‌هایی برای حل مسئله هستند.

مسئله‌ی اصلی تمام سیستم‌های پیچیده، پایداری، تداوم، و بقاست. تنش، اگر در عام‌ترین و انتزاعی‌ترین شکل صورتبندی شود، به عبارتِ بقا قابل تحویل است. تمام سیستم‌ها برای باقی ماندن و تداوم یافتن در محیطی آشفته تلاش می‌کنند. وضعیت موجود تمام آنها، با وضعیت مطلوبی که نشانگر پایداری و سازگاری بیشتر است، تفاوت دارد و به این ترتیب بقا را می‌توان مسئله‌ی عام تمام سیستم‌های پیچیده دانست.

قدرت، با این تفصیل، می‌تواند به عنوان توانایی سیستم برای تداوم یافتن در زمان تعبیر شود. عام‌ترین هدف تمام سیستم‌ها، بقاست، و سیستمی قدرتمندتر است که در دستیابی به این غایت کامیاب‌تر باشد. در نظام‌های پیچیده، قدرت در سطوح گوناگون سلسله‌مراتبی به اشکالی گوناگون رمزگذاری می‌شود. باروری ژنومی و تکثیر ماده‌ی وراثتی در سطح زیست‌شناختی، لذت و پاداش فیزیولوژیک یا نمادین در سطح روانشناختی، شکوه و اقتدار اجتماعی در سطح جامعه‌شناختی، و تکثیر نمادین و چیرگی بر رسانه‌های زبانی در سطح فرهنگی، لایه‌های مختلف رمزگذاری قدرت هستند. بدنی زنده که رمزگان ژنتیکی خود را تکثیر می‌کند، و ذهنی که لذت می‌برد، در سطوحی گوناگون تداوم خویش را در قالب نظام‌هایی نمادین صورتبندی می‌کنند و فرآیندهایی مبتنی بر پردازش ماده، انرژی و اطلاعات را برای برآورده ساختن نیاز به این نمادهای تداوم، به خدمت می‌گیرند. سیستم‌ها، بسته به درجه‌ی کامیابی‌شان در به دست آوردن این نمادها، ناتوان یا نیرومند پنداشته می‌شوند.

به این ترتیب، قدرت در قالب بقای زیست‌شناختی، لذت روانشناختی، اقتدار اجتماعی، و معنای فرهنگی صورتبندی می‌شود. شالوده‌ی هریک از این سطوح تعریف قدرت، بر مبنای تغذیه از "منابع" استوار شده‌اند. منابع، ترکیب‌های خاصی از رخدادها و عناصر محیطی هستند که سیستم با بهره‌گیری از آنها تداوم خود را ممکن می‌سازد. درجه‌ی قدرتمند بودن یک سیستم را می‌توان بر اساس سطح برخورداری آن از این منابع تعیین کرد. آن جانوری نیرومندتر است که غذا، زیستگاه، و جفتهای بیشتری بیابد و به این

ترتیب شانس زنده ماندن بدنش و شمار فرزندان را افزایش دهد. آن هویت روانی ای نیرومندتر است که معنا، خرد، و توان پردازش اطلاعاتی بیشتری را تصاحب کند و به این ترتیب در دستیابی به لذت و پاداش ذهنی کامیاب تر شود. آن جامعه ای اقتدار بیشتری دارد که سیطره ی خود را بر منابع انسانی (جمعیت) و تولیدی (مثلا زمین) بیشتری تثبیت کند و بتواند به این ترتیب عناصر نشانگر قدرت اجتماعی -مانند توان اقتصادی و نظامی- را با بازده بیشتری بازتولید نماید.

آن منش یا عنصر فرهنگی ای نیرومندتر است که رسانه ها و ابزارهای کنش متقابل نمادین کارآمدتری را به کار بگیرد و سریعتر در سطح جامعه پراکنده شود. به طور خلاصه، قدرت در یک سیستم پیچیده، همان توانایی آن برای رفع تنشهای مربوط به تداوم است که در سطوح مختلف سلسله مراتبی در قالب بقا، لذت، اقتدار، و معنا نمود می یابد. قدرت یک سیستم بر اساس توانایی اش برای جذب منابع پشتیبان این محورها تعیین می شود.

۲. بحث ما در این نوشتار، به قدرت در سطح اجتماعی مربوط می شود. بنابراین بر همین لایه ی توصیفی تمرکز خواهیم کرد و تنها اشاره هایی به دو سطح همسایه ی آن -سطوح فرهنگی و روانی- خواهیم داشت. چنان که بوردیو نشان داده است (بوردیو، ۱۳۸۱)، مقدار قدرت یک کنشگر اجتماعی -که می تواند یک فرد یا سازمان باشد- بر مبنای دو رده از منابع قابل تشخیص است:

نخست: منابع مادی، عین، ملموس، کمیت پذیر، و مصرف شدنی که بوردیو آن را سرمایه ی اقتصادی می نامد. دوم: منابع نمادین، ناملموس، کیفی، و مصرف ناشدنی که به روایت بوردیو سرمایه ی فرهنگی نامیده می شود. منابع اقتصادی و فرهنگی از یک جنبه ی مهم -که مورد تاکید بوردیو هم نیست-، با هم تفاوت دارند. آن هم این که سرمایه ی فرهنگی امری مصرف پذیر است و بنابراین بازی حاصل جمع صفر درباره

اش مصداق دارد. در حالی که محتوای اصلی منابع فرهنگی نمادهایی است که مصرف پذیر نیستند و تکثیر شدنشان گاه به تثبیت اعتبار و کارآیی شان هم می انجامد. شاید اشاره به مثالی در این زمینه روشنگر باشد.

یک شهروند تهرانی را در نظر بگیرید. قدرت این شهروند در سطح اجتماعی چگونه تعیین می شود؟ در نخستین نگاه، می توان دریافت که شهروند مورد نظر از دامنه ای از منابع مادی تولید کننده لذت، و ضامن بقا برخوردار است. این منابع را می توان در قالب مقدار اندوخته ی بانکی اش، ارزش ملک و املاکش، درآمد ماهیانه اش، و مقدار اموال منقولش تخمین زد. ساده ترین نمود این تخمین، آن است که شهروند مورد نظر اگر در لباسی خوش دوخت و پربها از خودروی گران قیمتش، خارج شود، در رهگذران ناشناس احترام بیشتری را بر می انگیزد، تا وقتی که لباسی پاره و مندرس در برداشته باشد و پا برهنه در خیابان راه برود.

به همین ترتیب، وقتی برای نخستین بار در منزل دوستی تازه و هنوز ناشناخته مهمان می شوید، بر مبنای موقعیت جغرافیایی خانه ی وی، مساحت آن، و ارزش متوسط زمین در محله اش، جایگاه اجتماعی اش را تخمین می زنید و (معمولا) بر مبنای آن ارزش دوستی تان با وی را تعیین می کنید.

منابع مادی، چنان که گفتیم، قابل مصرف هستند. این بدان معناست که دوست تازه ی شما نمی تواند بدون فرسوده کردن خانه ی مجلش در آن زندگی کند. ماشین، لباس، و سپرده ی بانکی، نیمه عمرهایی مشخص دارند. ارزش این منابع با گذر زمان و استفاده ی مکرر از آنها - به دلیل فرسودگی، استهلاک، تورم، یا هرچیز دیگر، - کاهش می یابد. این بدان معناست که منابع اقتصادی در جریان زمان رو به زوال می روند و باید مرتبا تجدید شوند.

علاوه بر این، بازی اقتصادی بر سر این منابع از نوع بازی حاصل جمع صفر است. سکونت دوست شما در خانه ی مجلش، بدان معناست که هیچ کس دیگری نمی تواند در همان منزل ساکن شود. منابع مادی لذت، تمام شدنی هستند و بنابراین نمی توان به طور نامحدود به شکلی اشتراکی از آنها بهره برد. بستنی ای

که در دست کودکی است، یا باید توسط او خورده شود و یا دوستانش. همگان نمی توانند یک بستنی را بخورند. این بدان معناست که یک اسکناس خاص - که پس از شماره حساب و رقم موجودی نمادین ترین شکل سرمایه ی اقتصادی است، یا مال من خواهد بود و یا مال شما. این بازی حاصل جمع صفر، به همراه حقیقتی که در میرایی منابع مادی نهفته است، مبنای پویایی اقتصاد در جوامع انسانی است.

منابع فرهنگی اما، وضعیتی دیگر دارند. بگذارید بار دیگر به همان شهروند تهرانی بازگردیم. مقدار احترامی که آن شهروند از محیطش جذب می کند، و نفوذ و قدرتی که در سطح اجتماعی از خود ظاهر می کند، تنها به مساحت خانه و مدل ماشین و تعداد صفرهای موجودی بانکی اش بستگی ندارد. عامل دیگری هم هست که یک شهروند قوی و ضعیف را از هم متمایز می کند. عاملی که به طور عامیانه در قالب عباراتی مانند سواد، تحصیلات، یا به قول قدیمی ترها، "کمالات" نامگذاری می شود. ساده ترین نمود این سرمایه ی فرهنگی، در جوامع سنتی، به سن و سال مربوط می شده است. با توجه به وضعیت ابتدایی نظامهای آموزشی در جوامع سنتی، و همریختی عمومی محتوای اطلاعاتی تخصصهای اجتماعی، سالیان گذشته بر یک نفر، می تواند شاخص خوبی برای نشان دادن مقدار تجربه و دانش زیسته ی فرد محسوب شود. به همین دلیل هم سرمایه ی فرهنگی جوامع سنتی معمولاً به صورت پیرسالاری نمود می یابد و در قالب احترام به ریش سفیدها و گیس سفیدها تبلور می یابد.

در جوامع مدرن، چنان که دانیل بل اشاره کرده است (وبستر، ۱۳۸۰)، دانایی و اطلاعات به عاملی محوری در سازماندهی تقسیم کار اجتماعی تبدیل شده است. حالا دیگر به کمک نظامهای آموزشی پیچیده و پرشاخه ای که وظیفه ی تربیت نیروهای انسانی مورد نیاز در قلمروهای گوناگون را برعهده دارند، عاملی انتزاعی مانند مدرک و تخصص بیشتر از سن و سال و تجربه ی زیسته اهمیت می یابد. به این ترتیب عناصر

نمادینی مانند سطح تحصیلات، شغل، تخصص و سطح فرهیختگی نشانگر مقدار سرمایه‌ی فرهنگی فرد تلقی می‌شوند.

شهروند تهرانی مورد نظر ما، اگر دارای مدرک دانشگاهی معتبری باشد، یا شغلش با تخصص و کار فکری زیادی گره خورده باشد، محترم و ارزشمند تلقی می‌شود. دگرذیسی در ارزشهای فرهنگی، با تحول در الگوی صورتبندی سرمایه‌ی فرهنگی همراه است. بر همین مبناست که می‌توان جوامع باستانی را پیرسالار، و جوامع امروزی را جوان سالار دانست، یا محورِ فرهنگِ در جوامع سنتی را دین مدار، و در جوامع مدرن را علم مدار دانست.

یکی از انواع سرمایه‌ی فرهنگی که بورديو بر آن پافشاری نکرده ولی در جوامع شرقی مانند کشورمان از اهمیت زیادی برخوردار است، مفهومی است که مارسل موس با عنوان "اعتبار جمعی" از آن یاد می‌کند. اعتبار جمعی، شبکه‌ای از روابط رسمی و غیررسمی است که سپهر ارتباطی یک عضو جامعه را با سایر اعضای آن جامعه تشکیل می‌دهد و بر مبنای مدل موس، به کمک شبکه‌ای از تبادل هدایا تداوم می‌یابد. خوشه‌هایی از ارتباطهای دوستانه، روابط کاری، آشناییهای صمیمانه و رفاقتها، در اطراف هر کنشگر اجتماعی وجود دارند که امکان دستیابی غیرمستقیم ایشان را به منابعی که به طور طبیعی در اختیارشان قرار ندارند، فراهم می‌سازند. شکل عامیانه‌ی این نوع از سرمایه‌ی فرهنگی، امروزه با عنوان پارتی بازی مورد استفاده قرار می‌گردد. عنوانی که نخستین بار در دهه‌ی بیست خورشیدی به دنبال تاسیس ناگهانی احزاب فراوان و زد و بندهای پنهانی اعضای ایشان زباز شد. با وجود بار منفی‌ای که این مفهوم در حال حاضر دارد، می‌توان این شکل خاص از سرمایه‌ی فرهنگی - یعنی روابط انسانی - را در شکلی عامتر و فراگیرتر هم تعریف کرد و ریشه‌هایش را تا دوران پیشامدرن، در آن زمانی که بازرگانان و اندیشمندان بر مبنای روابطشان با بزرگان و عوام معتبر یا بی اعتبار پنداشته می‌شدند، پیگیری کرد.

این دو شاخه ی متمایز از صورتبندی قدرت اجتماعی (یعنی سرمایه ی فرهنگی و اقتصادی)، گذشته از این جنبه ی اصلی تمایز، وجوه شباهتی هم با هم دارند. نخستین شباهت آن که هردوی این نظامها سطوح متفاوتی از برخورداری از "سرمایه" را در نظامی قراردادی و پویا رمزگذاری می کنند. در زمینه ی سرمایه ی اقتصادی، سکونت در محله های خاصی از شهر، و سوارشدن بر مدل خاصی از ماشین، گران قیمت و ارزشمند تلقی می شود، بدون آن که ارتباط منطقی و درونی محکمی میان این انواع گران قیمت و لذت ناشی از آنها برقرار باشد. زیستن در محله های بالای شهر تهران، به دلیل سرمای زمستانه شان، شیب زمینشان، نزدیکیشان به مراکز فعال زلزله در شهر، و دوری شان از مراکزاداری و تجاری شهر، در ظاهر باید نامطلوب جلوه کند، اما در عمل چنین نیست و زیستن در محله ای به نسبت پرت و بد آب و هوا از شهر تهران -که قیمت خانه در آنجا بالاست،- بر زیستن در روستایی آرام و سرسبز در حواشی شهر ترجیح داده می شود. وضعیتی که دقیقاً معکوسش را در شهرهای ایالات شمالی آمریکا شاهد هستیم. به همین ترتیب هیچ تضمینی وجود ندارد که لذت ناشی از استفاده از فلان خودروی گران یا فلان غذای کمیاب، از رقبای فراوانتر و ارزانترشان بیشتر باشد.

چنین الگویی از رده بندی منابع سرمایه در حوزه ی فرهنگی هم دیده می شود. برخورداری از منابع فرهنگی خاصی ارزشمندتر از سایر منابع پنداشته می شود، بدون آن که دلیلی منطقی یا ضرورتی کارکردی این امر را توجیه کند. در عمل، -البته پس از "اصلاحات" سالهای اخیر- هیچ دلیل منطقی ای برای برتری فارغ التحصیلان فلان دبیرستان نامدار بر دانش آموخته ی بهمان مدرسه ی جنوب شهر وجود ندارد.

سطح امکانات و اندوخته ی علمی بسیاری از دانشجویان دانشگاه آزاد از همتایانشان در دانشگاه سراسری بیشتر است، و دلیلی وجود ندارد که رشته ای مانند هوشبری یا ارتوپدی از رشته ای مانند پزشکی "پست تر" باشد. (در واقع از نظر راحتی شغلی، درآمد، و آینده ی شغلی شاید رشته ی دوم مطلوبتر هم

باشد). با این وجود می بینیم که سیاهه هایی بلند بالا و دقیق در حوزه های گوناگون فرهنگی وجود دارد که برترها هم ارزیهای نمادهای مختلف فرهنگی را نشان می دهد. داوطلبان کنکور بر مبنای فهرستهایی که بهترین رشته ها و بهترین دانشگاه ها را رده بندی می کند، انتخاب رشته می کنند و قشر فرهیخته بر مبنای سیاهه هایی از کتابهای پر فروش و مشهور مطالعات خود را تنظیم می نمایند. این نظام رده بندی با الگویی بسیار همگون در سرمایه ی فرهنگی و اقتصادی مشترک است.

این نظام رده بندی، منابع قدرت را که در حالت عادی زمینه ای پیوسته و فراگیر از امکانات عملیاتی و جذب کننده های لذت هستند، به کوانتوم هایی متمایز، رقیب، و گسسته تبدیل می کند. به این ترتیب زیرواحدهای "منابع قدرت"، از هم تفکیک می شوند، در سپهری معنایی برچسب می خورند، و به شبکه ای بغرنج از گزینه های منفرد و مستقل تحویل می شوند. این روند، به چیزوارگی سرمایه ی فرهنگی و اقتصادی منتهی می شود. به این ترتیب، منابع فراگیر و عام قدرت به محصولاتی تبادل پذیر و قابل خرید و فروش تبدیل می شوند. این همان کالایی شدن زندگی مادی است که مورخان مارکسیست بدان اشاره کرده و اندیشمندان مکتب فرانفکورت نقدش نموده اند. کالایی شدنی که در جوامع مدرن از دامنه ی زندگی مادی فراتر می رود و سپهر روندهای معنایی و فرهنگی را نیز در بر می گیرد.

جوامع مدرن، نظامهایی اجتماعی هستند که اشکال سرمایه در آن شاخه شاخه و متنوع شده اند و دامنه ای بسیار گسترده از گزینه های رقیب را در برابر کنشگران اجتماعی تصویر کرده اند. ناممکن بودن شناسایی ارزش تمام این گزینه ها، و شباهت چشمگیر منابع یاد شده به یکدیگر، کنشگرانی را که برای مصرف کالاها و تصاحب منابع قدرت تلاش می کنند، به اطلاعاتی وابسته می کند که از سوی خود این منابع برای توضیح دادن در مورد خودشان تولید شده اند. به این ترتیب، تولید اطلاعات در مورد منابع قدرت، به

راهبردی برای تولید قدرت تبدیل می شود. این بدان معناست که شیوه ی توضیح دادن درباره ی یک کالا، خود به کالایی جدید تبدیل می شود.

پیدایش صنعت تبلیغات را می توان پیامد این جریان دانست. با این تفصیل، ارزش و جایگاه یک منبع قدرت در زمینه ای از معانی، برداشتها، و داده های جهت دار تعیین می شود. زمینه ای که بافتی ناهمگون و چندپاره را در بر می گیرند و به یک مرجعِ نظیم کننده ی منفرد و عالی قابل تحویل نیستند. این امر بدان معناست که فرض حضور یک مغز متفکرِ خبیث که در پشت پرده نشسته باشد و هژمونی مطیع سازِ مسلط را برنامه ریزی کند، یا تئوری های توطئه ای که تمام سازمان یافتگی منابع قدرت را در خدمت منافع گروه یا طبقه ی خاصی می دانند (مانهایم، ۱۳۸۰)، از دید نگارنده مردود هستند.

منابع قدرت، در متنِ مجموعه ی متکثر، برنامه ریزی نشده، و چند پاره ی رقیبی از جریانهای تبلیغاتی و روندهای تبدیلی صورتبندی می شوند. متنی چند لایه و موزائیکی، که هر بخشِ آن زیر تاثیر یک جریان فکری و منافع یک گروه است. متنی که توسط جریانهایی معمولاً فکر نشده، ناآگاهانه و تصادفی شکل می گیرد و بخشهای سنجیده و برنامه دارِ آن هم معمولاً به پیامدهایی پیش بینی نشده و غیرمنتظره منتهی می شوند.

۳. نظامهای دوگانه ی اقتصادی و فرهنگی تعیین کننده ی قدرت اجتماعی یک شهروند، لزوماً همخوان نیستند. درعمل، راهبردهای منتهی به جذب یکی از آنها مستلزم چنان بسیج برنامه ریزی شده ای از نیروها و کردارهاست، که کامیابی در زمینه ی جذب منابع رده ی مقابل را ناممکن می سازد. این البته به معنای ناممکن دانستنِ تبدیل پذیری منابع یاد شده به هم نیست. منابع یاد شده، آنگاه که از مجرای راهبردهایی متفاوت به دست آمدند، می توانند با هم تبادیل شوند و ترکیبهای پیچیده را پدید آورند.

بگذارید به مثال سابقمان بازگردیم. شهروند تهرانی ما، در سنی که بالغ می شود، یعنی مقطعی از زمان که قرار است راهبردهای جذب قدرت خود را انتخاب کند، با دو گزینه ی اصلی روبروست: درس بخواند یا کار کند. درس خواندن، که معمولاً با ادامه تحصیل در دانشگاه همراه است، هزینه گذاری زمانی ای را می طلبد که امکان پیشرفت در زمینه ی کار کردن را تحت الشعاع قرار می دهد. جوانی که کار کردن را انتخاب می کند، به زودی خود را در زمینه ای عینی و ملموس از رقابتهای اقتصادی بر سر منابع مادی می بیند، که با زمینه ی رقابتی انتزاعی و نظری جوان دانشجو قابل قیاس نیست. در نهایت، آن که کار کردن را برگزیده و دیگری که درس خواندن را انتخاب کرده، در بهترین حالت موفق به دستیابی به سرمایه ای ویژه و متفاوت با دیگری می شوند. یکی بازاری یا کارخانه داری ثروتمند می شود و دیگری دانشمندی تحصیل کرده. در نهایت، این دو به یکدیگر نیاز خواهند یافت.

دانشمند برای تامین نیازهای مادی اش به حمایت کارخانه دار نیازمند است و فرد ثروتمند برای تامین اعتبار فرهنگی نیاز دارد تا فرد فرهیخته را در کنار خود داشته باشد. به این ترتیب راس هرم برخورداران از سرمایه های اقتصادی و فرهنگی، در حوزه ی منافعشان به هم پیوند می خورند. این همخوانی غایی سرمایه ها، در قالب برخی از نظامهای اجتماعی نمود می یابد. معتبرترین دانشگاه ها، گرانترین شهریه ها را هم از دانشجویانشان می گیرند، و گرانترین محله های شهر، مشهورترین نویسندگان و دانشمندان را هم در خود جای می دهند. پیوند یاد شده حتی می تواند در قالب اتحادهای خانوادگی هم بروز کند. مثلاً در اواخر عصر قاجار، طبقه ی بالای شهرنشین ایران که غیرنظامی بودند، به دو گروه روحانیون و تجار بزرگ تقسیم می شدند. دو گروهی که به ترتیب نشانگر تمرکز سرمایه ی فرهنگی و اقتصادی بودند. این که فرزندان روحانیون و بازاریان با هم وصلت می کردند، و در شرایط بحرانی از یکدیگر حمایت می کردند، نمودی از این اتحاد طبقاتی میان حاصبان دو نوع سرمایه است. نهضت تنباکو را با همین دید می توان تحلیل کرد و آن را ائتلافی

موفق بین این دو گروه دانست. در ماجرای تنباکو، روحانیون به کمک تجار آمدند، و این کمکی بود که در جریان وقایعی مانند انقلاب اسلامی، که در آن روحانیون به کمک سرمایه‌ی اقتصادی بازاریان قدرت را به دست گرفتند، تلافی شد. در شرایطی که حد و مرز میان زیرسیستمهای اجتماعی به دلیل بروز بحرانهایی در هریک از دو حوزه‌ی یاد شده، سست شود، امکان دارد معیارهای مربوط به این دو نوع سرمایه به قلمرو دیگری نشت کند. به این ترتیب می‌بینیم که در شرایط اجتماعی کنونی می‌توان با صرف پول، مدرک خرید و از روابط دوستانه و خانوادگی برای دستیابی به ثروت استفاده کرد.

۴. اعضای جامعه، بر اساس درجه‌ی برخورداری شان از منابع قدرت، در لایه‌هایی گوناگون قرار می‌گیرند. الگوی توزیع منابع قدرت در میان افراد، همان چیزی است که به قشربندی اجتماعی منتهی می‌شود (چیلکوت، ۱۳۸۰). هر قشر، از مجموعه‌ای از افراد تشکیل می‌شود که از نوع خاصی از سرمایه، به مقداری خاص بهره‌مندند. در بالاترین سطح، گروهی اندک حضور دارند که از ارزشمندترین منابع قدرت فرهنگی و اقتصادی بهره‌مندند. در جوامع سنتی راس مشترک دو هرم تجار و روحانیون، معرف این قشر برتر بوده‌اند. این دو قشر، به دلیل ارتباط تنگاتنگ با قدرت سیاسی، همواره با صاحبان قدرت نظامی و جنگ سالاران در هم تنیده - یا با آن هم‌تا بوده‌اند. در جامعه‌ای مانند ژاپن سنتی، طبقه‌ای مانند سامورایی‌ها و دایمیوهای زمیندار، معرف تمرکز هر دو نوع سرمایه بوده‌اند و شهبسواران قرون وسطایی و بارونهای رهبرشان، که فرزندانشان معمولاً به سلک روحانیون می‌پیوستند، معادل ایشان در غرب به شمار می‌رفتند. در جوامع مدرن، چنان که سی‌رایت میلز گفته است، می‌توان نخبگان نظامی، صنعتی و فکری را به عنوان قشری برجسته و نیرومند در نظر گرفت که پیوندهای درونی محکمی در میان خود دارند (میلز، ۱۳۷۰).

پس از این قشر، لایه ای از افراد وجود دارد که به دلیل تسلط بر یکی از منابع قدرت یاد شده، نیرومند تلقی می شوند و معمولاً آنها را در طبقه می متوسط بالا قرار می دهند. در این طبقه با ثروتمندان و فرهیختگان برخورد می کنیم، ولی کسانی که مدعی نفوذ در هر دو حوزه باشند به ندرت دیده می شوند. تسلط کمتر بر همین منابع، طبقه می متوسط پایین را پدید می آورد، که برخورداری شان به طور مشخص از طبقات زیرینشان بیشتر است. یعنی طبقاتی که بر هیچ یک از این دو نوع سرمایه چیره نشده اند.

در مورد پویایی منابع قدرت در میان اعضای یک جامعه به چند نکته می توان اشاره کرد. نخست آن که دستیابی به منابع قدرت، دستیابی گسترده تر به منابع جدید قدرت را تسهیل می کند. این بدان معناست که در یک شاخه از سرمایه، برخورداری می تواند به برخورداری بیشتر منتهی شود. تسلط بر منابع قدرت، نوعی بازخورد مثبت بر روی خود برقرار می کند. به این ترتیب چیرگی بر منابع قدرت فرهنگی یا اقتصادی، راه را برای چیرگی بیشتر بر این منابع می گشاید. این بازخورد مثبت، کلید فهم تحرک های عمودی در میان قشرهاست.

دومین نکته آن که این بازخورد، تا وقتی که فرد به بالاترین سطح تسلط بر یک نوع سرمایه دست نیافته است، به سرمایه می نوع دیگر تسری نمی یابد. به عبارت دیگر، در حالت عادی افراد برای تسلط بر منابع قدرت، ناگزیرند برای چیرگی بر رقبا و تصاحب سرمایه می مورد نظرشان تخصص پیدا کنند. این تخصص، از دست اندازی ایشان بر نوع دیگر سرمایه جلوگیری می کند. به این ترتیب ما تا بالاترین نقاط هرم قشربندی اجتماعی، با ثروتمندان بی سواد و فرهیختگان فقیر روبرو هستیم. بازخورد مثبت و تشدید کننده میان دو نوع سرمایه، تنها در بالاترین سطح و در جریان تحولات نسلی بروز می کند. اتحاد قدرت اقتصادی و فرهنگی در یک فرد، در شرایطی که فرد خودساخته باشد و روند دستیابی به سرمایه می فرهنگی یا اقتصادی را از سطحی متوسط و ابتدایی شروع کرده باشد، چنان وقت گیر و نیروبر است که امکان دستیابی

به قلمرو دیگر سرمایه را از میان می برد. تسلط بر هر دو نوع سرمایه، در حالت عادی در افرادی دیده می شود که یکی از این دو نوع سرمایه را به ارث برده باشند. به این ترتیب فرزندان ثروتمندان می توانند در دانشگاه های معتبر تحصیل کنند و فرزندان خانواده های فرهیخته به دلیل روابط ارزشمند والدینشان شغلهایی پردرآمد پیدا می کنند. به این ترتیب اتحاد سرمایه ی فرهنگی و اجتماعی در جریان انباشت منابع قدرت در زنجیره ی نسلها ممکن می شود.

سومین نکته آن که این روند هنجارین دستیابی به قدرت، راه های غیرهنجار و قمارگونه ای هم دارد. ممکن است افراد خودساخته ی یاد شده، ریسک ورود به عرصه های دیگر رقابت بر سر منابع قدرت را هم بپذیرند. در صورتی که این افراد موفق شوند، تنها استثناهای معدود -اما چشمگیر- تصاحب سرمایه های دو گانه ی یاد شده را تشکیل خواهند داد. کارآفرینانی که از میان دانشمندان برمی خیزند و یک اختراع یا اکتشاف مهم را به منبعی برای تولید اقتصادی تبدیل می کنند (آلفرد نوبل، فورد و بیل گیتس مشهورترین هایشان هستند)، و ثروتمندانی که راه علم و اندیشه را در پیش می گیرند (نمونه های شاخص در این میان کمیابترند)، محصول چنین ماجراجویی های بینا-سرمایه ای هستند.

چهارمین قاعده ای که در مورد پویایی منابع قدرت می توان بر شمرد، آن است که با انباشت سرمایه بر کشگر، احتمال ورشکستگی وی نیز افزایش می یابد. این بدان معناست که جایگاه های قدرت در سطوح بالایی قشریندی اجتماعی معدودتر، و "جا تنگ تر است". به این ترتیب، رقابت شدیدتری بر سر منابع در آن بخش در جریان است و به همین دلیل هم احتمال ورشکستگی اقتصادی یا فرهنگی در آن زمینه بیشتر می شود. شرکتهای غول آسا و بزرگ، بیشتر از یک دهه ی دستفروشی با خطر ورشکستگی اقتصادی روبرو هستند و بسیج فکری متمرکز بر ابطال عقاید دانشمندان نامدار و مشهور، بسیار بزرگتر از چیزی که است که درباره ی عقاید عوامانه ی مردم معمولی می بینیم. پنجمین و آخرین قاعده آن که تمام آنچه که در مورد افراد گفته

شد، می تواند در مورد سازمانها هم تکرار شود. کنشگران اجتماعی و سیستمهایی هستند که از یک یا چند عامل انسانی تشکیل شده اند (کلگ، ۱۳۸۱). سازمانها هم سیستمهایی هستند که مانند افراد برای جذب منابع قدرت تخصص می یابند، بر سرمایه ی فرهنگی یا اقتصادی متمرکز می شوند، و نهادهایی خرد و کلان مانند مراکز تحقیقاتی و شرکتهای تولیدی را پدید می آورند. سازمانها را هم -مثل افراد- می توان بر مبنای برخورداریشان از منابع قدرت در قشرهای گوناگونی مرتب کرد.

۵. بر مبنای پنج قاعده ی یاد شده، هرم قشربندی اجتماعی شکلی ویژه به خود می گیرد. نخستین ویژگی آن، ریخت هرمی اش است. افرادی که بیشترین منابع قدرت را در اختیار دارند، همواره شماری اندک و پیوندهای درونی مستحکمی دارند. پیوندهاییکه به معنای نفی رقابت شدیدشان بر سر منابع نیست. به این ترتیب، برخورداری عده ای اندک از منابعی بسیار، خصلت طبیعی نظامهای اجتماعی است. ماهیت منابع قدرت آن است که در گرانیگاه هایی انباشته و متمرکز شوند. نابرابری، در ذات برخورداری نهفته است. بنابراین تلاش برای دستیابی به جامع های فاقد قشربندی، که سوسیالیسم واقعا موجود آن کل اعضا را در قشری مسطح، یکدست و هموار سازماندهی کند، رویایی تعبیرناپذیر است. چنین تلاشهایی در بهترین حالت به الگوی جدیدی از توزیع سرمایه ی فرهنگی و اقتصادی، و در بدترین حالت به فروپاشی نهادهای پشتیبان این سرمایه ها منتهی خواهند شد.

دومین ویژگی آن است که هرچه به بخشهای بالایی هرم قشربندی نزدیکتر شویم، سرعت چرخش اعضا در آن بیشتر می شود. این بدان معناست که بیشتر از آن که بیسوادها و فقرا به جرگه ی بالاتر از خود پیوندند، معکوس این روند اتفاق می افتد. بیشتر فرزندان دانشمندان بزرگ، دانشمند نمی شوند، اما بیشتر

فرزندان خانواده های بیسواد، بیسواد باقی می ماند. این پویایی شدیدتر در راس هرم قشربندی، محصول رقابت شدیدتری است که در این سطح وجود دارد.

سومین ویژگی نظام قشربندی، آن است که راهبردهای حفظ و تثبیت منابع قدرت در کنشگرها، ساختی هنجارین به خود می گیرد. این بدان معناست که در تمام سطوح، راهبردهای موفق و جا افتاده ی آزموده شده به صورت روندهایی تکراری، ریشه دار و محافظه کارانه در می آیند و کردار کنشگران آن قشر خاص را تنظیم می نمایند. این رسوب مداوم هنجارهای رفتاری و قواعد بازی بر سر منابع قدرت، از سویی سازماندهی اجتماعی و بازتولید شدن قشرها را ممکن می سازد، و از سوی دیگر نوعی لختی و ماند کنشی در آنها ایجاد می کند و آنها را در برابر تحولات محیطی بی حس، و بنابراین آسیب پذیر می سازد.

۶. هنجارین شدن قواعد کرداری در قشرهای اجتماعی، پیامد مهمی به دنبال دارد. نتیجه ی این امر، تقسیم شدن کنشگران به دو گروه هنجار و ناهنجار است که در کنار رده بندی عمودی قشرها، نوعی تقسیم بندی مرکز/حاشیه را به صورت افقی پدید می آورد. در هر قشری که به کنشگران نگاه کنیم، انبوه نمونه های هنجارین، و اندک کنشگران ناهنجار را می بینیم. کنشگران هنجار -چه فرد باشند و چه سازمان- آنهایی هستند که از قواعد جا افتاده و هنجارین حاکم بر رقابت بر سر منابع قدرت تبعیت می کنند. این کنشگران، اصول حاکم بر بازی قدرت را بدیهی و طبیعی فرض می کنند و کنشهایشان را بر این مبنا تنظیم می نمایند. به این ترتیب مجاری مشخص و رگه های از پیش تعیین شده ای برای تنظیم ارتباطات و اتصالات اجتماعی شکل می گیرد که کنشگران به ناگزیر در آن می گنجند.

کنشگران ناهنجار، آنهایی هستند که از این قواعد جا افتاده پیروی نمی کنند. ناهنجار بودن، گزینه ای پرهزینه است. ساده ترین پیامد آن، طرد شدن از ساز و کارهای مرسوم و جا افتاده ی تبادل منابع و گسسته

شدن از بازی معمول قدرت است. نظام اجتماعی، بر مبنای همین هنجارها نظم درونی خود را برقرار می کند و بنابراین ساز و کارهایی کارآمد را برای تضمین تداوم این هنجارها دارد. نظامهای انضباطی و هژمونی های فرهنگی، روندهایی هستند که بدنها و ذهنها را رام و مطیع می سازند، به شکلی که اندیشیدن به گزینه های رفتاری غیرهنجار و تجربه کردنشان ناممکن پنداشته شود. کنشگران ناهنجار، خواه ناخواه این پوسته ی دفاعی نظم اجتماعی را می شکافند و باید و نبایدهای بسیاری را نقض می کنند. افرادی که به شکل ناهنجار رفتار می کنند، به ندرت آن را انتخاب می کنند. ناهنجاری بیشتر از آن که انتخاب شود، عارض می گردد. افراد ناهنجار، عموماً کسانی هستند که امکان هنجار شدن را ندارند. چنین افرادی، به دلیل طرد شدن از مجرای رسمی و معمول بازی بر سر منابع قدرت، امکان دستیابی به سرمایه ی اقتصادی و فرهنگی را از دست می دهند. برجسبهای اجتماعی که از سوی جماعت هنجار به ایشان الصاق می شود، بخت دستیابی به گلوگاه های ضروری ورود به بازی قدرت را از آنها دریغ می کند.

به این ترتیب، ناهنجاران با نامهایی مانند دیوانه، نادان، بیمار، و مجرم شناسایی می شوند. مجرمی مانند ژان والژان، هرچقدر هم که کار نیک انجام دهد، از دستیابی به روابط انسانی ارزشمند - نوعی از از سرمایه فرهنگی - محروم می شود، و مجنون هرقدر هم که شعرهای نغز بسراید، باید به تبعید در میان حیوانات بسنده کند. با این روش طرد، نظام اجتماعی خود را از آسیب ناهنجارانی که مجاری رسمی تبادل منابع قدرت را نادیده می گیرند، مصون می دارد.

با این وجود، در تمام لایه های قشر بندی اجتماعی، افرادی یافت می شوند که در کنار طرد روشهای هنجارین دستیابی به قدرت، روشهایی جایگزین را پیشنهاد می کنند. این بدان معناست که ناهنجاران یاد شده به خاطر ناتوانی از ورود به بازی قدرت نیست که قواعد آن را نادیده می گیرند. برعکس، ایشان به منابع تازه و نوظهوری از قدرت چشم دوخته اند و ناچارند برای تعریف کردن آن به شیوه هایی آزموده ناشده روی

آورند. این روشهای جایگزین ممکن است موفق یا ناموفق باشند. شکست خوردن در معرفی روشهای تازه ی دستیابی به قدرت، ناهنجاران را به میان گروهِ پردشدگانی که شرحشان گذشت پرتاب می کند. اما کامیابی در این راه، به معنای شکل گیری مجاری تازه ای برای جریان یافتنِ قدرت است. ناهنجارانی که قدرتمندی خویش را به نظام اجتماعی اثبات کنند، بنیانگذارانِ شکل تازه ای از تعریف قدرت می شوند. به این ترتیب منابع نوین قدرت کشف شده و به نظام اجتماعی معرفی می شوند. کاشفان این بخشهای ناشناخته از قاره ی قدرت، همچنان حالت ناهنجاری خود را حفظ می کنند، اما از سوی نظام اجتماعی تحمل می شوند. این بدان معنا نیست که نظام اجتماعی از دگرگونی و تحول ساختاری استقبال می کند. برعکس، ساخت اجتماعی کالبدی سنگین و سخت و انعطاف ناپذیر است که در حد امکان در برابر تعریف کارکردها تازه مقاومت می کند. نظام اجتماعی حتی این نواندیشان و نوآورانِ موفق را هم در صورت امکان از صحنه حذف می کند. سنن اجتماعی ای که به فقهای سلجوقی امکان می داد تا دانشمندان و شعرا را به بهانه ی زندقه و دهری مذهب بودن با کتابهایشان بسوزانند، و جشنهای کتاب سوزانی که نازیها راه می انداختند، نمونه هایی از مقاومت هنجارها در برابر تحول ساختاری است.

ناهنجارانی که به منابع جدید قدرت دست می یابند و مجاری نوینی از تعریف سرمایه های فرهنگی و اقتصادی را می گشایند، اگر بتوانند بر برابر این مقاومت و ایستایی چیره شوند، بنیانگذارانِ الگوهای هنجارینِ جدید خواهند شد. نظام اجتماعی به تدریج در برابر این تحول تسلیم می شود و سرمایه های تازه تعریف شده را هم در داخل ساختار خویش جذب می کند. طرد کردن این ناهنجاران، ممکن نیست، چرا که ایشان خود را به سیستم تحمیل می کنند. از این رو نظام اجتماعی به ایشان خوش آمد می گوید و به این ترتیب یک قشر اشرافی از ناهنجاران در جامعه تشکیل می شوند. این قشر با عناوینی مانند نابغه، کارآفرین،

یا اعجوبه شناخته می شوند. نامهایی که دقیقا همچون دیوانه، مجرم و بیمار، برای محدود کردن کنش متقابل سایر اعضای هنجار و عادی جامعه با ایشان وضع شده اند و کارکردی مشابه را هم به انجام می رسانند.

به این ترتیب قشربندی اجتماعی، علاوه بر لایه های متمایز برخورداری از منابع قدرت، سطوح متفاوتی از هنجار شدگی را هم در بر می گیرد. طبیعتا، شمار ناهنجانان ناتوان و مطرود در سطوح زیرین این قشربندی بیشتر است. ناهنجانان نیرومندی که بر نظم اجتماعی چیره شده اند، در بالاترین نقاط هرم جایگری می کنند، و با جذب شدن در آن لایه، با سیستم به تعادل می رسند. نظام اجتماعی تحولی ساختاری را با جذب این اشکال جدید سرمایه تجربه می کند، و ناهنجانان نابغه و اعجوبه، جایگاهی ستایش برانگیز اما محصور به دست می آورند و به این ترتیب خنثا می شوند.

کتابنامه

- بوردیو، پیر، نظریه ی کنش، ترجمه ی دکتر مرتضی مردیها، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- چیلکوت، رونالد، نظریه های سیاست مقایسه ای، ترجمه ی وحید بزرگی و علیرضا طیب، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸.
- رایت میلز، سی. نخبگان قدرت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- کلگ، استوارت، آر. چارچوبهای قدرت، ترجمه ی م. یونس، انتشارات موسسه تحقیقات راهبرید، ۱۳۷۹.
- مانهایم، کارل، ایدئولوژی و اتوپیا، فریبرز مجیدی، سمت، ۱۳۸۰.
- وبستر، فرانک، نظریه های جامعه ی اطلاعاتی، ترجمه ی اسماعیل قدیمی، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۰.
- وکیلی، شروین، نظریه ی منشها، پایان نامه ی کارشناسی ارشد (بخش نخست)، دانشکده ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.



گسست نسلی: بیمه‌ها و امیدها

نوشته شده در: ۱۳۸۱/۸/۱۰، بازنویسی در: ۱۳۸۵/۱۰/۸

۱. گسست نسلی، شکاف نسلیها، مشکل جوانان، مسئله‌ی نسل سومی‌ها، و ناهنجاریهای نوآمدگان، از عبارتهایی هستند که این روزها در رسانه‌های رسمی زیاد شنیده می‌شوند. جوانان و مشکل جوانان و نقص‌های رفتاری جوانان و دلایل رواج بزهکاری در میان جوانان، در این روزها نقل مجالس شده‌اند، و چنان تراکمی از گفت و شنود درباره‌شان وجود دارد که ناظری خارجی نمی‌تواند به راحتی در بزهکاری، دژرفتاری، و مسئله دار بودن نسل جوان تردید کند. جامعه‌ای که یک مفهوم، یک واژه، و یک تعبیر را بیش از حد خاصی تکرار کند، در زمینه‌ی آن مفهوم دچار مشکل است، و چنین می‌نماید که مسئله‌ی اصلی جامعه‌ی ما نیز مشکل هنجارهای اجتماعی مستقرمان با جوانان باشد، نه مشکل خود جوانان.

این نوشتار، در پی آن نیست که نقش تاریخی جوانان ایرانی امروز را نادیده انگارد، و بیانیه‌ای هم برای دفاع از جایگاه سازنده‌ی این طبقه بزرگ سنی نیست، چرا که بهترین دفاع حمله است و نسل جوان امروز با روحیه‌ی مهاجم، فعال و دگرگون طلبش، در موضع حمله قرار دارد، نه دفاع.

هدف از نگارش این متن، به دست دادن تفسیری -تا حد امکان بی طرفانه- از موقعیت جوانان در جامعه‌ی امروز ماست، و شرحی بر آنچه که امروز گسست نسلی‌اش می‌خوانند.

پشتوانه‌ی نظری این متن، نظریه‌ی سیستم‌های اجتماعی، و نظریه‌ی منشها²¹ - مدل تحلیلی نگارنده برای فهم تحولات فرهنگی - است. پیچیدگی برخی از مفاهیم به کار گرفته شده در این دو مدل، ما را بر آن می‌دارد تا از پرداختن به ریزه کاری‌های نظری پرهیز نماییم و به ارائه‌ی تصویری - در حد امکان عینی و ملموس - از مفهوم جوان و گسست نسلی بسنده کنیم.

۲. نسل، شبکه‌ای انسانی است، از کسانی که تجربه‌ی زیستی کمابیش مشابهی را در جریان رشدشان کسب کرده‌اند. اعضای هر نسل، در بازه‌ی زمانی خاص و مشترکی زاده شده‌اند و دوران کودکی خود را در خانواده‌هایی طی کرده‌اند که با مسائل اجتماعی ویژه‌ای در برشی خاص از تاریخ دست به گریبان بوده‌اند. هم نسلان، کسانی هستند که در مدارس کمابیش مشابه آموزش دیده‌اند و با قواعد اجتماعی شدن یکسانی روبرو شده‌اند و شخصیتشان زیر تاثیر نهادهای هنجارساز همانندی شکل گرفته است. معنای نمادها، کلیدواژگان، رخدادها، و دگرگونی‌های اجتماعی عمده، برایشان یکسان است، و در قبال رویدادها و حوادث پیرامونی اجتماعی چشمداشتها و انگاره‌های همانندی دارند. هم نسلان، کسانی هستند که متن زندگی را به دلیل همسن و سال بودن، همسان می‌خوانند و شبکه‌ای همخوان و منسجم از نقش‌ها و جایگاه‌های اجتماعی را اشغال می‌کنند. به تعبیری فلسفی‌تر، یک نسل از کسانی تشکیل یافته است که به لحاظ تاریخی تجربه‌ی زیسته‌ی مشترکی دارند و زیست‌جهانی در هم تنیده و در هم بافته را دارا هستند.

²¹ وکیلی، 1381 (ب).

کسانی که در فاصله‌ی سالهای ۱۳۳۰-۱۳۴۰ زاده شده‌اند، در زمان انقلاب ۱۷-۲۷ ساله -یعنی جوان- بودند و بنابراین خود را نقش‌آفرینان مهمترین رخداد سیاسی عصرشان می‌دانستند. در حالی که برای زادگان ده سال بعد (۱۳۴۰-۱۳۵۰)، انقلاب رخدادی بود که به عنوان کودک از دور دستها و زیر چتر حمایتی والدینشان تماشایش کرده‌اند. برای نوزادان دهه‌ی شصت خورشیدی، تجربه‌ی انقلاب به مجموعه‌ای از روایتها، داستان‌ها، سرودها و فیلم‌ها فروکاسته شد، که با تجربه‌ی زنده و عینی جوانان انقلابی تفاوتی بنیادین دارد. به این ترتیب، می‌توان دریافت که در هریک از این دهه‌ها، کسانی پا به عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند که چشم اندازشان از مهمترین رخداد کلان جامعه‌شان، به کلی متفاوت بوده است.

آنچه را که درباره‌ی انقلاب گفتیم، درمورد جنگ نیز می‌توان تکرار کرد. کسانی که بین سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵ به دنیا آمده‌اند، در زمان پایان یافتن جنگ ایران و عراق ۱۳-۲۳ سال داشته‌اند، و بنابراین مفهوم جنگیدن و جبهه رفتن و شهید شدن را با عمقی بیشتر درک کرده‌اند. نسل بعد از آنها، یعنی زادگان ۱۳۵۵ به بعد، در زمان پایان جنگ هنوز به دبیرستان نرفته بودند و جایگاه اجتماعی یک سرباز بالقوه را تجربه نکرده‌اند. تصویر آنها از پدیده‌ی جنگ، بیشتر به فیلم‌های جنگی، تبلیغات رسانه‌های جمعی، و بازی‌های رایانه‌ای پر زد و خورد منحصر می‌شود، و این کاملاً با ادراک جوانی که پدرش در جبهه می‌جنگیده و در زمان موشک باران تهران پانزده ساله بوده و احساس می‌کرده مرد خانه است و خانواده‌اش در خطر مرگ قرار دارند، متفاوت است.

در جوامع مدرن، دگرگونی در الگوهای بهداشت و تغذیه به شتاب گرفتن بلوغ جسمانی می‌انجامد و فراگیر شدن رسانه‌های انبوه و بسط یافتن اقتصاد اطلاعات، به تسریع بلوغ روانی نوجوانان می‌انجامد. به

این ترتیب، می‌توان مانند کریستوفر بالس^{۲۲} یک دوره‌ی ده ساله را به عنوان آستانه‌ی زمانی لازم برای تفکیک نسل‌ها از هم در نظر گرفت. به عبارت دیگر، می‌توان فرض کرد که در یک جامعه‌ی عادی مقیم جهان دگرگون‌شونده و پویای امروزی، باید در هر ده سال، انتظار ورود نسل جدیدی را به صحنه‌ی جامعه داشت. در شرایط عادی، اعضای هر نسل با اعضای نسل بعد تفاوتی معنادار - اما جزئی - پیدا می‌کنند، و این به تحول تاریخی در الگوهای زیستن مربوط می‌شود. هر از چندگاهی، حوادث کلان اجتماعی به صورت مرکز ثقلی معنایی عمل می‌کند و وابستگان به دو یا سه نسل را در چشم انداز مشترکی از جهان شریک می‌سازد و موقعیت را برای ادغام چند نسل پیاپی فراهم می‌آورد. این اتفاقی بود که در اروپای دوران جنگ جهانی دوم، و آمریکای زمان جنگها - ویتنام، کره، کوبا - رخ نمود، و به نظر نگارنده اخیرا در ایران نیز تکرار شده است.

۲. این معادله‌ی ساده‌ی یک نسل در هر ده سال در کشوری مانند ایران وضعیتی خاص پیدا می‌کند. ویژگی ایران، آن است که در سه دهه‌ی گذشته دست کم دو بحران فراگیر و عمومی - انقلاب اسلامی و جنگ با عراق - را از سر گذرانده است. فاصله‌ی زمانی این دو رویداد، با دوره‌های ده ساله‌ی یاد شده همخوان نیست. یعنی در عمل بلافاصله پس از به پایان رسیدن بحران انقلاب - و حتی پیش از به پایان رسیدن آن - حمله‌ی عراق آغاز شد و به این ترتیب نظام شخصیتی نسل‌هایی که بعد از ۱۳۴۰ به دنیا آمده‌اند، زیر فشار دو حادثه‌ی یاد شده، تغییر شکل یافته است. چنین می‌نماید که انقلاب و جنگ، نسل‌های خاص خود را تولید کرده باشد. نسل کم جمعیتی که انقلاب را تولید کردند، زاده‌ی دوران رفاه شکننده و تجمل‌نفی عصر پهلوی

^{۲۲} بالس، 1380.

دوم بودند. کسانی که معمولاً اصل و نسبی روستایی داشتند، و با مهاجرت به شهرهایی ورم کرده و بحران زده می‌کوشیدند تا خود را در زمینه‌ی مدرنیته‌ی رقیق و وارداتی این دوران جای دهند.

در مقابل، زادگانِ سالهای نخست انقلاب، گروهی پر شمار را تشکیل می‌دادند که زیر تاثیر نیاز کشور به سرباز، و طمع ساده لوحانه‌ی برخی خانوارها به سهم بیشتر از درآمدهای نفتی، پدید آمده بودند. اینان معمولاً کودکی خود را در شهرها گذراندند، و وارث جامعه‌ای شدند که بخش مهمی از نخبگان نسل انقلاب کنندگان، را به دلیل جنگ، انقلاب و مهاجرت، از دست داده بود. به این ترتیب، در مورد جامعه‌ی ایرانی، می‌توان به دو گرانیگاه عمده‌ی انقلاب و جنگ اشاره کرد، که هر یک به عنوان جذب کننده‌ی طیفی از گروه‌های نسلی عمل کردند و دو طبقه‌ی نسلی متمایز را پدید آوردند.

در تاریخ معاصر ایران، نخستین گسست در طبقه‌های نسلی، به گروهی مربوط می‌شود که در زمان شوک نفتی سال ۱۹۷۴م دست کم نوجوان بودند و رفاه و تجمل‌گرایی ناشی از ورود دلارهای نفتی را، به همراه شهرنشینی ناگهانی، دگردیسی ارزش‌های دینی و مدرنیزاسیون شتابناک، تجربه می‌کردند. این نسل، که زادگان دهه‌ی سی و چهل خورشیدی را در بر می‌گیرد، همان‌هایی بودند که انقلاب کردند و نظم کهنسال شاهنشاهی را بر انداختند، اما در نوسازی سیاسی جامعه و دستیابی به ضربه‌انگیزی مناسب از توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی ناکام ماندند و تنها در حوزه‌ی ارزشهای دینی دگرگونی‌هایی را ایجاد کردند. این گروه، که خاستگاه بیشترشان طبقه‌ی متوسط سنتی شهری یا روستاییان مهاجر بود، عمدتاً در تقابل با نمایندگان نسل سالخورده‌تر از خود -زادگان دهه‌ی سی به قبل - قرار می‌گرفتند، که به دو رده‌ی متمایز و قدیمی تقسیم می‌شدند: طبقه‌ی روستاییان ریشه‌دار در آب و خاک، و طبقه‌ی متوسط شهرنشین تازه مدرن مدرن شده، که وارث دیوانسالاری قدیمی ایران بود. این دو نسل از نظر دغدغه‌ها و چشمداشت‌ها هم با هم متفاوت بودند. نسل اولی‌ها بیشتر

درد آزادی و دموکراسی - البته با پیرنگی از جنبش‌های چپ- داشتند، و نسل دومی‌ها بیشتر درگیر دغدغه‌ی برابری و دین بودند. هرچند در هر نسل حالات حد واسط این طیف ملی-دینی را فراوان می‌توان یافت.

تمایز یافتن نسل انقلاب از پدران‌شان، هرچند پیامدهای سیاسی و اجتماعی چشمگیری را به دنبال داشت، اما به معنای واقعی کلمه گسست نبود. ارزش‌های دینی و قواعد پدرسالارانه‌ای که مورد قبول توده‌ی نسل اولی‌ها بود، با رنگ درخشان‌تر و برجستگی بیشتر در آرا و رفتار نسل دومی‌ها نمود یافت. رویکرد سیاسی رمانتیک به مدرنیته²³ و تلاش برای بازگشت به عصر طلایی‌ای مبتنی بر عظمت ملی یا راست دینی مذهبی در هردو نسل دیده می‌شد، و مخالفت با ابرقدرت‌های غربی و نظام سرمایه‌داری بین‌المللی در شعارهای هر دو نسل مشترک بود. این شباهت از شعار و نظریه و حرف فراتر می‌رفت و حتی در ساخت‌های سیاسی هم تجلی می‌یافت. در حوزه‌ی روابط بین‌الملل، سیاست‌ها به جز در رابطه با اسرائیل تفاوت چندانی نکرد. تاکید بر تمایز از کشورهای عربی همسایه با شدت سابق وجود داشت، و تنها تفاوت در آن بود که تاکید بر شیعی‌گری جای ایرانی‌گری را گرفته بود. رگه‌های شعارهای چپ هم در این میان همچنان آشکار بود، و همچنان که شاه از بریدن پای چشم کبودها از ایران سخن می‌گفت و در انتخابات ایالات متحده دخالت می‌کرد، جنگاوران نسل دومی هم بر پرچم آمریکا رژه می‌رفتند و شعارهای ضدآمریکایی سر می‌دادند.

در قلمرو توزیع قدرت و ساخت سیاسی هم تحول مهمی رخ نداد، مگر چرخش نخبگان و دگرگون شدن نمادهای هویت‌ساز در طبقه‌ی حاکم. سلسله مراتب قدیمی قدرت در ایران با ساخت پدرسالارانه‌ی

²³ وکیلی، 1381(الف).

سابقش همچنان بازتولید شد و بارِ گردش چرخ دنده‌های اقتصاد کشور همچون گذشته -و با کارآیی کمتر- بر دوش دلارهای نفتی افکنده شد.

به این ترتیب انقلاب، با وجود تحول مهمی که در پیکربندی هویت ایرانیان ایجاد کرد و آثار درازمدت و پهن دامنه‌ای که بر روند توسعه‌ی کشور داشت، نشانگر گسست نسلی کاملی نبود. شاید بتوان انقلاب ایران را در قالب تعارض میان نسل اول و دوم تفسیر کرد، و شاید بتوان از چیره شدن نمادهای هویت بخش نسل دومی‌ها بر قالبهای نسل اولی سخن گفت، ولی نباید از یاد برد که کل این جریان‌ها با تکیه بر زیرساخت معنایی مشترک و سنتی‌ای پیش می‌رفت، که میان نسل اول و دوم مشترک بود.

دومین رخداد مهمی که در این میان اتفاق افتاد، و به گمان من برای نسلها از خود انقلاب مهمتر تلقی می‌شد، حمله‌ی نظامی عراق به ایران بود. مبارزه‌ی چند ساله با شاهی که در شرایط بحرانی از دستیابی به تصمیم‌های قاطع عاجز بود، و سیاستی دوگانه را در ارتباط با مردم کشورش به کار می‌گرفت، یک داستان بود، و نبرد با جنگ سالار دیوانه‌ای که خود را وارث مهاجمان عرب و آشوری می‌دید و از قتل عام مردم کشور خودش با گازهای سمی لذت می‌برد، داستانی دیگر بود. حمله‌ی عراق به ایران، پیشروی‌های اولیه‌اش در جنوب، برخورد وحشیگرانه اش با مقاومت‌های پراکنده‌ی مردمی، و روحیه‌ی غارتگرانه‌ای که آشکارا در شعارهای جنگی‌اش دیده می‌شد، علامت خطری جدی و بنیان‌کن بود که با بگیر و ببندهای موضعی شاه قابل مقایسه نبود. فرسایشی شدن جنگ و ادامه یافتنش برای هشت سال، این پدیده را از حالت یک درگیری و خطر مقطعی بیرون آورد، و احساس تهدیدی دائمی را برای جوانانی که در آن سالها رشد می‌کردند، ایجاد کرد.

نسلی که در دهه‌ی پنجاه خورشیدی زاده شده بودند، در جریان جنگ به نوجوانان و جوانانی تبدیل شدند که می‌بایست از کشورشان در مقابل حمله‌ی خارجی دفاع کنند. شرایط جنگی شیوه‌ی خاصی از زندگی

را اقتضا می‌کرد، که شاید برای نوزادان اواخر دهه‌ی شصت به بعد، قابل تصور نباشد. این که هر از چند گاهی مدرسه‌ها به خاطر موشک باران شهرها تعطیل شود، این که مشق‌های مدرسه حتماً تا پیش از زمان خاموشی عمومی - برای پرهیز از بمباران شهر - نوشته شود، این که فقط یک نوع ماست و یک نوع پنیر و یک نوع چیپس در دسترس باشد، این که موز و آناناس کالاهایی تزیینی قلمداد شوند، و این که در استفاده از هیچ چیز - حتی کاغذ چرک‌نویس - اسراف نشود، برای نوجوانان جنگ دیده بدیهی، و برای بقیه عجیب است. به این ترتیب، دومین گرانیگاه شکل دهنده به نسل‌های ایران جدید، جنگ بود.

۳. نسلی که در زمان پهلوی دوم مصدر امور بود، و طبقه‌ی نسلی فعال جامعه را می‌ساخت، زادگان دهه‌ی بیست و پیش از آن بود. این افراد در جامعه‌ی امروزین ما در حدود شصت سال یا بیشتر دارند و برای همین هم زیر عنوان نسل اول به آنها اشاره کردیم. نسل دومی‌ها - یعنی زادگانش دهه‌های سی و چهل، - کسانی هستند که انقلاب کردند و در زمان جنگ طبقه‌ی سنی فعال جامعه بودند. این گروه در حال حاضر به میان‌سالی گام نهاده‌اند و چهارمین یا پنجمین دهه‌ی زندگی‌شان را می‌گذرانند. نسل سوم‌ها، کسانی هستند که از ۱۳۵۰ تا ۱۳۶۵ به دنیا آمدند، و در زمان جنگ کودک یا نوجوان بودند. این افراد در جامعه‌ی امروزین ما، پانزده تا سی ساله هستند، و نسل جوان کشورمان را بر می‌سازند. از نظر آماری، جمعیت این نسل سوم، از مجموع شمار نسل اولی‌ها و دومی‌ها بیشتر است. بر مبنای سرشماری سال ۱۳۸۵، جوانان و کودکان در جامعه‌ی ایران بیش از سه چهارم جمعیت را تشکیل می‌دهند.

چنین می‌نماید که در میان نسل سوم‌ها هم دو گروه عمده وجود داشته باشند. آنان که در زمان پایان جنگ دست کم نوجوان بودند، کسانی هستند که انقلاب را در کودکی و جنگ را در نوجوانی و جوانی تجربه کرده‌اند. اینان نسل سوم‌هایی هستند که در زمان پذیرفته شدن قطعنامه‌ی ۵۹۸، سیزده سال یا بیشتر داشتند،

و به این ترتیب در دوره‌ی ۱۳۵۵-۱۳۵۰ به دنیا آمده بودند. بررسی رفتار این زیرگروه از نسل سومی‌ها، نشان می‌دهد که الگوهای رفتاری و چشمداشت‌هایشان با سایر نسل سومی‌ها تا حدودی متفاوت است. تجربه‌ی ریاضت اقتصادی دوره‌ی جنگ، تهدید دایمی و مبهم موجوداتی منفور و وحشی به نام عراقی‌ها، -که بعداً معلوم شد شهروندان کشور دوست و همسایه، عراق شیعه، هستند،- این گروه را به نوعی چشم‌انداز مشترک و -گویا- عمیقتر در مورد محیط اطرافشان مسلح کرد.

اگر در نگاهی کلان و عمومی به به زادگان این دوره بنگریم، چیزی جز همان شور جوانانه برای آزادی‌خواهی، روحیه‌ی انتقادی نسبت به نظام‌های سلطه، و گرایش به فرهنگ عمومی (pop) را نخواهیم یافت. به این ترتیب در تعلق این گروه به نسل سومی‌ها، تردیدی وجود ندارد. با این وجود، شاخصهایی مانند احتیاط کاری، صبر و تحمل، آرمانخواهی، روحیه‌ی سازماندهندگی، و حسابگری اقتصادی به طور مشخص در وابستگان به این نیم-نسل برجسته‌تر است. این امر، چنان که گفتیم از دوران برزخی ناشی شده که کودکی و جوانی این نسل را در بر گرفته است. پس ما در نسل سومی‌ها -یعنی زادگان شرایط جنگی،- با دو زیرطبقه روبرو هستیم، نسل برزخ، که امروز ۳۰-۳۵ سال دارند، و نسل جوانان بعد از جنگ، که ۱۵-۳۰ ساله هستند.

۳. ارتباط فرهنگی نسل اول و دوم، منسجم و ساخت یافته و البته در برخی حوزه‌ها تعارض‌آمیز، بود. نسل دومی‌ها، از مجرای پایبندی به سنت و پذیرش برخی از شعارهای سیاسی چپ‌های نسل اول، اتصال فرهنگی خود را با سنن بومی کشورمان حفظ کردند. سهولت گذار از نظام سیاسی اقتدارگرای خاک-محور به دین-محور، نشانگر این واقعیت است که نسل اولی‌ها و دومی‌ها در بسیاری از زیرساختهای عقیدتی و آرمان‌های عمومی با هم اشتراک داشتند، و از پیکربندی فرهنگی مشابهی برخوردار بودند. گروه مرجع این

دو نسل هم شباهت زیادی با هم دارد و مرجعیت شخصیت‌هایی که در حوزه ی مذهب و فقه، یا ادبیات و علوم (معمولا شاخه‌های انسانی) تخصص داشتند، -برای دینگرایان و ملی گرایان- خدشه ناپذیر بود.

فن‌آوری اطلاعات در زمان فعالیت این دو نسل چندان انقلابی نبود، و رسانه‌های عمومی در دسترس به همان رادیو و تلویزیون آشنا و قدیمی خودمان محدود می‌شد. به این ترتیب، منشها و عناصر فرهنگی ناخواسته و مهاجم -از اخبار جهت‌دار رادیو بی بی سی در زمان انقلاب گرفته تا تفسیرهای معنادار رادیو اسرائیل در دوران جنگ- حجم و گسترشی اندک داشتند و جز برخی از شهرنشینان را مخاطب قرار نمی‌دادند. منشهای غیربومی حاضر در این دوران بیشتر از جنس خبر و شایعه بود و به طور خودکار گروه سنی خاصی را هدف قرار می‌داد. به این ترتیب نسل اول و دوم چه از نظر زیرساختهای فرهنگی و معنایی، و چه از زاویه ی منشهای مهاجم و بیگانه‌ای که وحدت و یکپارچگی شان را تهدید می‌کرد، وضعیتی سراسر است و به نسبت ساده داشتند.

اما رابطه ی نسل سوم با نسل‌های قدیمی‌تر شکلی کاملا متفاوت دارد.

نسل سومی‌ها در شرایطی به دنیا آمدند که تجاوز خارجی و جنگ داخلی کشور را تهدید می‌کرد، و بگیر و ببندهای عقیدتی در داخل و وحشیگری‌های دشمن خارجی اموری روزمره تلقی می‌شد. زیر ساخت فرهنگی این نسل، در خانواده‌هایی پی‌ریزی شد که در برابر این دو فشار درونی و بیرونی، حالتی تدافعی پیدا کرده بودند و با خانواده‌های انقلابی نسل قبل که برای شعار دادن علیه شاه یا جنگیدن در جبهه از خانه خارج می‌شدند، قابل قیاس نبود. نسل سومی‌ها، عمدتا در میان نسل دومی‌هایی بزرگ شده بودند که از جریانات سیاسی سرخورده بودند، تجربه ی ناخوشایند جنگ را از سر می‌گذراندند، و فعالیت‌های اجتماعی و مشارکت سیاسی را به شکلی انفعالی و تدافعی نهی می‌کردند. نسل سومی‌ها، زیر فشار راست دینی صوری نسل دومی‌ها بزرگ شدند و خاطره ی کم رنگ حضور دشمن را -که ناشی از جنگ در کودکی بود- با حضور مسئله

برانگیز نظام‌های اقتدارگرای نهی‌کننده گره زدند. با این اوصاف، تعجبی ندارد که نسل سوم‌های ما از نظر سیاسی - هم در حوزه‌ی اجتماعی و هم روابط گروهی - کمابیش آناشیست هستند، هر نوع اقتداری را نفی - و نه لزوماً نقد - می‌کنند، و هوادار آزادی بی‌قید و شرط هستند.

نسل سوم‌ها، بر خلاف دو نسل پیشین، با نوعی گسست جمعیت‌شناختی هم‌روبرو هستند. بخش عمده‌ی نیروهای نخبه‌ی نسل دومی، در جریان انقلاب، جنگ یا درگیری‌های داخلی میان گروه‌های سیاسی از میان رفتند و یا به خارج از کشور مهاجرت کردند. به این ترتیب کلیت نسل دوم، شایستگی فرهنگی خود را برای مرجعیت از دست داد. نخبه‌کشی دوران پس از انقلاب، که به حذف نیرومندترین نیروهای نسل دوم منتهی شد، نتیجه‌ی شجاعت‌ترین و قویترین نمایندگان نسل دوم در جبهه‌های جنگ یا مهاجرتشان به خارج از ایران بود. ایلغار عراقیان و برادرکشی ایرانیان، امکان مرجعیت فرهنگی نسل دوم را از میان برد، و نسل سوم را با نسل دومی روبرو ساخت که هم از نظر کمی - با نیم میلیون تلفات جنگی و چند میلیون مهاجر - و هم از نظر کیفی - با حذف طبقه‌ی روشنفکر و متخصص غیرمتعهد - بی‌رمق و کم‌خون بود. به این ترتیب نسل سوم‌ها خود را با پدران و مادرانی منفعل و ترسان روبرو یافتند که بازماندگان یک دهه نخبه‌کشی بودند. طبیعی است که چنین جوانانی پیروی از راه و رسم پدرانشان را بر نتابند، و در برابر هر اعمال قدرتی - هرچند خیرخواهانه - عصیان کنند.

نسل سوم‌ها از یک نظر دیگر هم با پدرانشان تفاوت داشتند، و آن هم گسترش و رشد بی‌سابقه‌ی رسانه‌های عمومی در زمانشان بود. ویدئویی که در اواخر دهه‌ی شصت موضوع نقد و لعن و نفرین نسل دومی‌های سنت‌گرا بود، به زودی در هیاهوی امواج ماهواره‌ها و بهمن اطلاعاتی که از قله‌های اینترنت سرازیر می‌شد، به ابزاری قدیمی و معمولی تبدیل شد و به صورت ابزار الکتریکی رام و بی‌خطری رسمیت یافت. هواداران بهداشت اطلاعاتی که تا پیش از آن تنها می‌بایست بر موج رادیوهای بیگانه پارازیت بیندازند، ناگهان

خود را با شبکه‌ای پیچیده و رشد یابنده از مجاری پیش بینی ناشده‌ی انتقال اطلاعات روبرو یافتند که حتی کشورهای صنعتی را نیز دچار بحران و تحول کرد.

به این ترتیب منش‌های بیگانه‌ای که نسل سوم را آماج خود کرده بودند، هم به لحاظ تنوع و هم فراوانی، ناگهان بسط یافتند و طیفی وسیع از محصولات سرگرم کننده‌ی فرهنگی را شامل شدند. محصولاتی که از موسیقی و فیلم‌های پرحادثه تا کتابها و نوشته‌های فلسفی را در بر می‌گرفتند. نسل سومی‌ها که دو مهارت استفاده از زبان انگلیسی و رایانه را بهتر از نسل پیشین خود آموخته بودند، در اتصال به این سپهر اطلاعاتی نوظهور کامیاب شدند، و به این ترتیب با الگوهای اخلاقی، زیبایی شناختی، و علمی کشورهای صنعتی اتصالی مستقیم برقرار کردند. در نتیجه فرام‌های تولید شده در غرب، و قواعد و آرمانهای زندگی مصرفی را از ایشان وام گرفتند، و نسبت به اندوخته‌های فرهنگی نسل دوم – که ناگهان به نظر فقیر و کم مایه می‌رسید – بیگانه شدند.

این از خود بیگانگی، محصول پیدایش رقیبی قدرتمند مانند فرهنگ غربی بود، که مرجعیت اقتدارگرا و سلطه‌جویانه‌ی نسل دومی‌ها را به چالش می‌خواند. نسل دومی‌ها، بسیار دیر به تفاوت ماهوی راهبردهای تبلیغی و شیوه‌های جلب مخاطب این رقیب نیرومند پی بردند، و آن زمانی بود که کار از کار گذشته بود و نسل سوم گروه مرجع خود را انتخاب کرده بود.

به این ترتیب، گسست نسلی در میان جوانان و میانسالان، شکل بحرانی کنونی را به خود گرفت. پسر جوانی که ریش خود را با طرحی غیرمعمول می‌تراشد، یا تی شرتِ دارای عکس دی‌کاپریو را بر تن می‌کند، کافر، ملحد، یا فاسد نیست، بلکه انسانی است که از میان گزینه‌های فرهنگی پیشارویش، آن را که جذابتر و بهتر می‌داند، برگزیده است. این از خود بیگانگی فرهنگ ایرانی و آشوب معنایی در نسل جوان را باید بیشتر دستاورد نهادهایی دانست که با ادعای فرهنگ‌سازی بومی، زمینه‌ی منشهای جامعه‌ی ما را به شکلی مدیریت

- یا سوء مدیریت- کردند که در نهایت شبکه‌ی منشهای ارزشمند و دیرینه کشورمان تا حدی ضعیف شود که امکان مقابله با این موج اطلاعاتی را از دست بدهد و از ارائه‌ی گزینه‌هایی جذاب و کارآمد به نسل سومی‌ها عاجز بماند.

۴. گسست نسلها، فارغ از آن که نتیجه‌ی ندانم کاریها و ناشایستگی‌های کدام نسل و کدام طبقه دانسته شود، به بحرانی جدی در فرهنگ کشورمان منتهی شده است. پیش از پیشنهاد کردن راهبردی برای رویارویی با این بحران، باید به شکلی گذرا به پیامدها و نمودهای این آشفتگی نگاهی بیندازیم، و فهرستی هرچند ناقص از نشانگان برآمده از شرایط کنونی را گوشزد کنیم.

برجسته‌ترین نشانه‌ی گسست نسلها، چنان که گفتیم، تغییر گروه مرجع جوانان، و پیروی‌شان از الگوهای غیربومی است. خوانندگان پاپ، کارگردانان هالیوودی، و طراحان لباس اروپایی، در میان توده‌ی جوانان ایرانی همانقدر نفوذ دارند که اندیشمندان، فلاسفه و نظریه‌پردازان غربی در دانشگاه‌ها و محافل علمی. این پیروی فراگیر از مدل‌های غربی، نتیجه‌ی مستقیم فقر رقیبان بومی این منشهاست، و معمولاً به پیروی سطحی و ظاهرینانه از این عناصر فرهنگی منتهی می‌شود. سطح ادراک جوانان از محتوای اشعار موسیقی‌های متال و پاپ محبوبشان، به اندازه‌ی عمق دانش پیشروان روشنفکرشان درباره‌ی نظریه‌پردازان مشهور، پایین است. استفاده از نمادهای غربی بودن - موسیقی، لباس، علایم ظاهری - در میان توده‌ی نسل سومی‌ها، همچون رفتارها و عقاید تقلیدی نخبگانشان، بیشتر نوعی اعلام حضور کمرنگ و ناگزیر است، تا هویت‌یابی‌ای جدی و سنجیده. به این ترتیب، گروه مرجع جدیدی که نسل سومی‌ها را شیفته‌ی خود کرده است، درست شناخته نشده و تنها در حد نمادهای اعتباربخشی و یا به عنوان علامت اعتراض اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. این در حالی است که همین نمادها و همین منشها در جوامع زاینده‌ی خویش، به دلیل تداوم تاریخی

با منشهای بومی آن جوامع، و به خاطر "ترجمه نشدگی"، کاربردی قوی در معناسازی و سازماندهی اجتماعی و ایجاد هنجارهای فرهنگی کارآمد دارند. این منشها در جامعه‌ی ایرانی که آن را به شکلی ترجمه شده، دست دوم، و مستقل از زیربنای فرهنگی اش جذب می‌کند، چنین کارکردهایی را از دست داده است و تنها به نوعی تقلید از مد فروکاسته شده است. از این رو وضعیت کنونی، با فقر معنایی و کم‌خونی فرهنگی شدید جامعه‌ی ما ملازم است.

دومین نمود این گسست، چهل تکه بودن ساخت هویت نسل سومی‌هاست. این شیروفرنی خودانگاره‌ها، در آشفتگی فرهنگی پیش‌گفته ریشه دارد. بیشتر جوانان نسل سومی، جویندگان هویتی هستند که به "کمی از هرچیز" خلاصه می‌شود. بنابراین موزائیکی که این روزها زیاد در خیابانهای شهرهای ایران دیده می‌شود، مسلمانانی ایرانی و شیعه است، که لباسی غربی بر تن دارند، غذاهای ایتالیایی می‌خورند، و سلیقه‌ی هنری‌شان به سیاهپوستان آمریکا شباهت دارد!

سومین نمود این گسست نسلی، بحران در ساختار شناختی جوانان است. آشوب معرفتی ناشی از فروپاشی اقتدار نهادهای سنتی تعریف راست و دروغ، به سرگستگی و گم‌گستگی شناختی عمیقی انجامیده است، که علم‌گرایی افراطی برخی و خرافه‌پرستی برخی دیگر، از نمودهای بارز آن هستند. رواج فرقه‌های عرفانی رنگارنگ، پیدایش عقاید شبه‌دینی درباره‌ی نظریه‌های علمی، تعمیم‌های عجیب و غریب مفاهیم علمی به حوزه‌های اخلاقی و نشت نسنجیده‌ی سلیقه‌های زیبایی‌شناسانه به حوزه‌ی علم، از نشانه‌های این آشفتگی هستند. رواج فال‌بینی و رمالی و فال قهوه در میان عوام، و محبوبیت نسخه‌هایی سطحی از نظریه‌های همخوان با این آشفتگی – مانند دیدگاه پسامدرن – در میان قشر روشنفکر را باید نمودی از این پدیده دانست. چهارمین نشانه‌ی گسست نسلها، تغییر در موازنه‌ی قدرت است. عصیان آشکار و پنهان نسل جوان در برابر نظامهای سلطه‌ی سنتی، و واکنش آشوبگرانه‌ی نسل سومی‌ها، در ترکیب با طرد بخش عمده‌ی نخبگان

نسل اول و دوم از حیطه‌های اقتدار رسمی اجتماع، باعث پیدایش شکل خاصی از جامعه‌ی مدنی در ایران شده است. جامعه‌ی مدنی ایرانی، سپهر غنی و شلوغی است که نسل سوم‌های پرشمار، عصیانگر و مستعد، و بزرگترهای فرهیخته و توانمندِ طرد شده از حوزه‌های رسمی را در بر می‌گیرد. این انبوه محرومان از قدرت رسمی، در میان خود ساختهای قدرت خاص خود را پدید آورده‌اند. حوزه‌های تولید معنا، اندیشه، سازمان یافتگی اجتماعی، و باورهای دینی، در این قلمرو نادیده انگاشته شده و مطرود، بیشترین رشد و بالندگی را از خود نشان می‌دهد. قلمرو غیررسمی اشغال شده توسط نسل سوم‌ها، محیطی مهمان‌پذیر است که بسیاری از نخبگان نسل اول و دوم در آن مقیم شده‌اند، و نظام‌های اقتدار خاص خود را به تدریج در دل آن پدید آورده‌اند. متمرکز شدن بحثهای روشنفکرانه و تولید فرهنگی در فضاهای غیررسمی و غیردانشگاهی، منحصر شدن نسبی برخی از اشکال سازمان یافتگی اجتماعی -مانند فعالیت داوطلبانه و خودمدارانه- در این قلمرو، و خیزش‌های گاه و بیگاه این پهنه برای غلبه بر سپهر اقتدار رسمی -مانند جریان دوم خرداد- نمودهایی از این ساخت جدید قدرت در ایران هستند. بخش عمده‌ی نسل سوم‌ها، کسانی هستند که بر خلاف قواعد شایسته سالاری، از جایگیری در سطوح عالی مدیریت رسمی محروم شده‌اند، و به همین دلیل هم در محیطهای غیررسمی و فضاهای غیردولتی، چارچوبهای اقتدار خاص خود را آفریده‌اند. این در حالی است که به دلیل خودجوش بودن این نظمها، و محرومیتی مزمن که از تجربه‌های تاریخی نسلهای پیشین مایه می‌گیرد، در کل استعداد نسل سوم‌ها برای سازماندهی خود و دیگران بسیار اندک است، و این را به ویژه با تحلیل نهادهای داوطلبانه‌ی بر ساخته‌ی این نسل -مانند سازمانهای مردم نهاد- می‌توان دریافت^{۲۴}.

²⁴ وکیلی، 1380.

به این ترتیب، تلاش نسل دومی‌های اقتدارگرا برای طرد دیگران از حوزه‌ی قدرت، به شکلی غافلگیرانه گرانگه تولید قدرت و معنا را به خارج از دامنه‌ی اقتدارشان منتقل کرده است.^{۲۵} شاید در این معنا، ایران صاحب یکی از غریب‌ترین و پیچیده‌ترین جامعه‌های مدنی در سطح جهان باشد. چرا که ترکیب دو اکسیر جوان بودن جمعیت و کامل بودن طرد این جمعیت از حوزه‌ی قدرت، در هیچ کجا شبیه به ایران نیست. رخنه‌ی گاه و بیگاه محصولات این جامعه‌ی مدنی بزرگ در محیط‌های رسمی، در چند سال اخیر موتور محرک کارکردهای قلمرو رسمی نیز بوده است. در حوزه‌ی سیاست این ماجرا در قالب انتخابات‌هایی جلوه کرده است، که نتایج هریک از قبلی غافلگیر کننده‌تر است. نمودهای بیمارگونه‌ی این پدیده را هم می‌توان در کلاسهای کنکور و آموزشگاه‌های دروس دبیرستانی دید، که بهترین استعدادهای آموزش دهنده و بالاترین استعداد چرخش مالی در حوزه‌ی آموزش را به خود جذب کرده‌اند، و حوزه‌ای مستقل از وزارت آموزش و پرورش رسمی را ایجاد نموده‌اند.

پنجمین نمود گسست نسلها، به زبان مارکوزه^{۲۶}، گرایشهای هدونیستی و لذت‌گرایانه‌ی نسل سومی- هاست. این گرایشها، که نمودهای آشکار و عریانش به تدریج پذیرش عام می‌یابند، کاملاً با تلقی ریاضت‌کشانه و راست‌دینانه از مفاهیم مذهبی تعارض دارند. ناشناخته ماندن ریشه‌ی این گرایشها، و نزدیک‌بینی نظام رسمی متولی فرهنگ برای ساماندهی به نیازهای جوانان، منجر به طرح تصویری تنگ‌نظرانه، و مانوی از دین و دنیا شده است. تصویری که گرایشهای لذت‌جویانه‌ی نسل سوم را در تقابل با ارزشهای دینی و تلقیهای

^{۲۵} وکیلی، ۱۳۷۹.

^{۲۶} مارکوزه، ۱۳۶۷.

خاص دینی بخشی از وابستگان به نسل دوم قرار می‌دهد و به این ترتیب امکان همگرایی این دو گرایش نسلی را از میان می‌برد.

۵. و این تصویری است که از ایران امروز در پیش چشم داریم: انبوه جمعیتی که از نظر فرهنگی از نسلهای پیشین خود بریده‌اند، و در ضمن بیشترین جمعیت، بالاترین توان انسانی، و درخشان‌ترین استعدادها را هم دارا هستند. هویتی چهل تکه و نامنسجم، که از رقابت نهادهای داخلی و خارجی مدعی فرهنگ‌سازی ریشه گرفته، و از نسل سوم به دو نسل دیگر نیز نشت کرده است. آنچه که می‌تواند به عنوان نماد فرهنگ امروز ایران پذیرفته شود، یک علامت سوال بزرگ است.

به گمان من، سه خطراره و مسیر تحول در پیش روی سیستم فرهنگی کشورمان وجود دارد، و در هر سه راه نیز نسل سومی ها تعیین کننده هستند.

مسیر نخست، چیزی است که هر روز با ناباوری و عدم اعتماد به نفس بیشتر، از سوی رسانه‌های رسمی و دولتی تبلیغ می‌شود. این راه عبارت است از بازگشت تمام جوانان گمراه و فاسد نسل سومی، به ارزشهای مورد علاقه‌ی نخبگان سیاسی نسل دوم. چنین می‌نماید که این خطراره، با وجود تبلیغات زیادی که در رسانه‌های عمومی به خود اختصاص داده است، و هزینه‌های کلانی که برایش صرف می‌شود، مسیری عبورناپذیر و بن‌بست باشد. اصولاً این فرض که جوانان، گمراه و فاسد و فاقد قدرت تشخیص هستند، از اشتباهی مایه می‌گیرد که در دو دهه‌ی گذشته همواره وجود داشته و آشفتگی فرهنگی امروزین ما را هم رقم زده است. تجربه نشان داده که جوانان نسل سومی از نظر دانش و تسلطشان بر فنون مدرن و خرد جمعی حاکم بر دنیا از نسلهای پیش از خود تکامل یافته‌تر هستند، و نه به دلیل گمراهی و فساد، که بنا بر انتخابی فردی و خودجوش، واگرایی از ارزشهای مورد نظر نسل دومی‌ها را برگزیده‌اند و الگوهای غربی را هم نه بر

حسب تصادف، که به دلیل جذابتر و موفقتر بودنشان جذب کرده‌اند. تا وقتی که حضور رقیب توانمند و در حال حاضر پیروزمندی- مانند فرهنگ غربی به رسمیت شناخته نشود، راه برای چاره‌جویی در کار جوانان گشوده نخواهد شد. پیشنهاد این مسیر، پاسخی است که در اثر فهمیده نشدن پرسش ایجاد شده است. به این دلایل، چنین می‌نماید که احتمال گزینش این خطراره از سوی نسل سوم متفی است.

مسیر دوم، راهی است که بسیاری از کشورهای آسیایی دیگر در گذارشان به مدرنیته از آن گذشتند. این مسیر، ادامه‌ی راهی است که تا به حال جوانان کشورمان پیموده‌اند. اگر جوانان همچنان در خلا فرهنگ بومی‌شان شناور بمانند و به شکلی منفعل توسط محصولات غربی بمباران شوند، همان واکنشی را نشان خواهند داد که تا به حال نشان داده‌اند، و به تدریج فرهنگ جهانی مک لوهانی را به شکلی سطحی و بازاری جذب خواهند کرد. نتیجه احتمالاً به چیزی شبیه به ترکیه منتهی خواهد شد، که با هر معیاری برای فرهنگ غنی ما موجب سرافکنندگی است. متاسفانه باید اعتراف کرد که احتمال طی شدن این مسیر از همه‌ی راه‌های دیگر بیشتر است، و تا به حال هم آنچه که رخ داده همین غربی شدن صوری و سطحی نسل جوان بوده است. غربی شدنی که تنها بر استفاده از نمادها و علایم زندگی مدرن اتکا دارد و از توجه به نظم و انضباط و قابلیت‌های ارزشمند زندگی مدرن غفلت می‌کند.

سومین خطراره، با وجود احتمال اندکی که دارد، انگیزه‌ی نوشته شدن این متن بوده است.

اگر نخبگان ایرانی، در آفرینش عناصر فرهنگی نیرومند و جذابی کامیاب شوند، که قابلیت رقابت با فرهنگ جهانی رسانه‌ای را داشته باشد، می‌توان به بقای هویت بومی مان امیدوار بود. در حال حاضر، تلاش‌های پراکنده و جسته و گریخته‌ای برای بازشناسی عناصر فرهنگی بومی ارزشمندمان انجام می‌شود، و پیشرفتهای قابل توجهی برای استفاده از ابزارهای مدرن فرهنگ سازی در جوانان پدید آمده است. اگر پیوند این تلاشها و در هم گره خوردن این فعالیتها به پیدایش شبکه‌ای منسجم و هم‌افزا منتهی شود، این امکان وجود دارد که الگویی

به قدر کافی بومی و به قدر کافی جذاب برای هویت بخشی به جوانان ایجاد شود. با توجه به قابلیت‌هایی که از نخبگان نسل اولی و دومی تا به حال ظهور کرده است، چنین می‌نماید که بار انجام این وظیفه‌ی دشوار بر دوش نخبگان نسل سومی نهاده شده باشد. باری که انگار گرده‌های اندکی فشارش را احساس کرده باشند.

نسل سومی‌ها، با وجود ویژگی‌های امیدکننده‌ای که گهگاه از خود نشان می‌دهند، رویه‌های قدرتمند و قابلیت‌های چشمگیری را هم دارند. برای نخستین بار در تاریخ فرهنگ ما، بخش مهمی از جمعیت نخبه‌ی ایرانی در خارج از مرزهای ایران حضور دارند، و با فرهنگ‌های میزبان بسیار متنوعی تماس دارند. برای نخستین بار در تاریخ درازپای فرار مغزها از ایران، امروز امکان ارتباط با این جمعیت پراکنده وجود دارد، و می‌توان از اینترنت به عنوان زمینه‌ای برای ظهور سپهر گفتمانی جدیدی در این میان بهره جست. برای نخستین بار در تاریخ فرهنگمان، جمعیت جوانان و دانششان چنان زیاد شده که شورش فرهنگی موفق‌تری را آغاز کرده‌اند، و برای نخستین بار در خاطره‌هایمان، چنین می‌نماید که سهراب برای بار دوم هم رستم را خاک کرده است.

فرهنگ جهانی امروز، خصلتی فراگیر و همه‌جانبه دارد، مرزبندی اطلاعاتی و حصارکشی فرهنگی - آنگونه که مورد علاقه‌ی هواداران خطرناک‌تری نخست است - روشی ناکارآمد برای مقابله با این سیل بنیان‌کن است. ما ایرانیان همواره در تاریخ فرهنگمان توانسته‌ایم عناصر فرهنگی مهاجم را جذب کنیم و به شکلی توانمندتر از پیش، خود را بازتعریف کنیم. امروز بار دیگر چنین فرصتی برایمان فراهم شده است.

همه‌ی اینها بدان معناست که منحنی قابلیت فرهنگسازی در ایران در حال عبور از نقطه‌ی اوجی خیره‌کننده و سرنوشت‌ساز است. اوجی که می‌تواند نادیده گرفته شود و به فرهنگی مصرف‌کننده، دنباله‌رو، از خود بیگانه، و ستایشگر غرب منتهی شود. اوجی که می‌تواند شناخته شود، مورد استفاده قرار گیرد، و به جهشی بزرگ در فرهنگ کشورمان ختم گردد.

به این ترتیب، به برنامه ریزی‌های پر سر و صدای رسمی برای نجات فرهنگ کشورمان اعتمادی نیست. شعارهای خوش بینانه‌ی احیای گذشته گرایانه‌ی عناصر فرهنگی مان را دیگر نمی‌توان پذیرفت. در شرایطی که جمعیت فعال آینده‌ی ایران بر لبه‌ی مغاک از خود بیگانگی ایستاده، تنها یک روزنه‌ی امید به چشم می‌خورد، و آن هم اراده‌ی جمعی در همین نسل است، تا که شاید آفریده‌هایشان، هویتی غرورآمیز و خوشایند را برای ایرانیان، و تصویری واقع‌بینانه و درست از ما را برای جهان، به ارمغان آورد.

مسیر سوم، راهی است دشوار. زمان، مهمترین سرمایه‌ی ما برای برگزیدن آن است، و این نقدی است که تا به حال به رایگان از کف‌اش داده‌ایم. پس، برای حل نشدن در زمینه‌ی ای جذاب از پوچی، نسل سومی‌ها، متحد شوید!

کتابنامه

- بالس، کریستوفر، ذهنیت نسلی، ترجمه‌ی حسین پاینده، ارغنون، شماره‌ی ۱۹، زمستان ۱۳۸۰.
- مارکوزه، هربرت، خرد و انقلاب، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، نشر نقره، ۱۳۶۷.
- وکیلی، شروین، اندر روابط جوان، چشم و دگرگونی، فرهنگ و گفتگو (فصلنامه‌ی ادب و هنر مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها) - شماره‌ی اول، تابستان ۱۳۷۹.
- وکیلی، شروین؛ سازمان‌های غیردولتی جوانان: توانمندی‌ها، کمبودها، راهکارها"، (پژوهش پیمایشی به سفارش سازمان ملی جوانان)، کانون خورشید، ۱۳۸۰.
- وکیلی، شروین، سرخ، سبز، سپید: درباره‌ی رمانتیسیم ایرانی، جامعه (فصلنامه‌ی پژوهشی دانشجویان دانشگاه علوم اجتماعی دانشگاه تهران)، شماره‌ی ۲ و ۳، بهار ۱۳۸۱ (الف).
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی منشها، بخش نخست پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی جامعه‌شناسی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ (ب).



دگردیسی صمیمیت

کتاب ماه علوم اجتماعی، سال ۷، شماره ۸-۹، تیر ۱۳۸۳

نوشته شده در: ۱۳۸۲/۲/۳۱

1. دگردیسی صمیمیت (Giddens, 1992) یکی از پرطرفدارترین کتابهای آنتونی گیدنز در دهه‌ی نود، و یکی از دلایل منتقدان وی برای عامه‌پسند دانستن آثار جدیدش بود. کتابی به نسبت کم حجم و روان، که عنوان فرعی "جنسیت، عشق، و شهوت در جوامع مدرن" را بر جلد داشت و به تمام این موضوعات در کتابی دویست صفحه‌ای می‌پرداخت. چاپ نخست این کتاب در سال 1992م توسط انتشارات پلیتی به بازار عرضه شد و به زودی چنان در میان خوانندگان محبوبیت یافت که چندین بار تجدید چاپ شد. گیدنز، در این کتاب سرفصلهای اصلی مورد نظرش را در ده فصل به هم پیوسته گنجانده است. سرآغاز کتاب، بحثی روانشناختی درباره‌ی کنش متقابل عاطفی آدمیان و الگوهای متفاوت صمیمیت است، که به زبانی ساده و با بهره‌گیری از تجربیات روزانه و آشنایی مورد اشاره واقع شده است. پس از این مدخل

مقدماتی، گیدنز به الگوهای اصلی صورتبندی مفهوم صمیمیت، عشق و جنسیت می‌پردازد و در فصل دوم و سوم کتابش به ترتیب اندیشه‌ی میشل فوکو و رمانتیست‌ها را در مورد این مفاهیم به چالش می‌کشد. آنگاه فصل چهارم را به ارائه‌ی تعریف خویش از عشق و پایبندی عاطفی اختصاص می‌دهد و در سه فصل آتی این مفهوم را از منظر روانشناسی عادت و آسیب‌شناسی اعتیاد مورد کنکاش و واریسی قرار می‌دهد. در نهایت سه فصل پایانی کتاب به پیوند زدن مفهوم عشق و مدرنیته اختصاص می‌یابد، و گیدنز می‌کوشد تا با معرفی شکل جدید و رهایی‌بخشی از رابطه‌ی آزاد، -که به زعم او در حال فراگیر شدن است،- امکانات و بخت‌های جامعه‌ی مدرن را برای دستیابی به برابری و انسجام بیشتر تحلیل نماید.

زبان شیوا و روان گیدنز، برخلاف برخی از آثار فنی‌ترش درباره‌ی جامعه‌شناسی سیاسی، خواندن کتاب را به فرآیندی بی‌وقفه و سیال تبدیل می‌کند و مانع بروز سکت‌ها و پیدایش معماهایی فلسفی می‌شود که معمولاً خواندن این نوع نوشتارها را دشوار می‌کنند. مثالهای متنوعی که صفحات کتاب را انباشته‌اند، از اشعار عاشقانه‌ی مصر باستان تا شواهد آماری درباره‌ی حمام‌های عمومی و نرخ طلاق و تغییر جنسیت تغییر می‌کنند، و چنین می‌نماید که گیدنز تمام داده‌هایی را که به نوعی به کارش مربوط می‌شده، از حوزه‌های تخصصی گوناگون علوم انسانی وامگیری کرده باشد.

2. گیدنز کتاب را با ارائه‌ی آماری تکان دهنده درباره‌ی همجنس‌بازی آغاز می‌کند. آمار گوناگونی که در ابتدای کار ارائه می‌شوند، نشان می‌دهند که الگوهای رابطه‌ی جنسی در طی چند دهه‌ی گذشته به شکلی چشمگیر بسط یافته‌اند و دامنه‌ای گسترده از تنوعات و بدیلهای را که تا پیش از این تابو تلقی می‌شدند، شامل شده‌اند. مرکز ثقل اعتباری آمار یاد شده، به پژوهش مشهور کینزی درباره‌ی رفتار جنسی مردم ایالات

متحده باز می‌گردد. گیدنز در این فصل، در پی آن است که رواج، بسط یا بندگی، و کامیابی اشکال متنوع و تابو انگاشته شده‌ی ارتباط جنسی در دهه‌های آخر قرن بیستم را به کمک شواهد آماری اثبات کند.

آنگاه، نوبت به تحلیل دلیل این انبساط در حوزه‌ی رفتار می‌رسد. طبیعی است که مهمترین رقیب گیدنز در بحث یاد شده، فوکو باشد. چرا که او برای نخستین بار به شکلی نظام‌مند - و در عین حال به شیوه‌ی پساساختارگرایانه‌ی نظام‌گریز - الگوهای تکامل رفتار جنسی در قرن نوزدهم را مورد واریسی قرار داد و با واشکافی گفتمان حاکم بر جنسیت در قرن گذشته، آن را با قدرت انضباطی و نیروهای سازمان دهنده‌ی بدنهای اجتماعی شده پیوند زد. فوکو در کتاب سه جلدی مشهورش - تاریخ جنسیت - تبارشناسی جنسیت را از قرن هژده و نوزده آغاز می‌کند و آن را تا ریشه‌های تاریخی‌اش در یونان باستان پیگیری می‌نماید. اگر چرخش‌های فلسفی و دگرگونیهای روش‌شناختی‌ای که فوکو در این آخرین اثر بزرگش تجربه کرد را نادیده بگیریم، می‌توانیم هسته‌ی مرکزی بحثش را به دو مفهوم گفتمان جنسی و قدرت انضباطی تحویل کنیم. گفتمان جنسی، طلعه‌دار شیوه‌ای برای تحلیل تاریخی اسناد بود، که بر شیوه‌های بیان، ثبت و صورتبندی شدن معانی وابسته به جنسیت ارتباط می‌یافت. بر این مبنا، تنها تکیه‌گاه روش شناختی ما برای درک این که یونانیان باستان چگونه درباره‌ی رابطه‌ی جنسی می‌اندیشیدند، آن است که تراژدیها، متون ادبی، کتابهای پزشکی، و قواعد اخلاقی بازمانده از آن دوران را بازبینی کنیم و شبکه‌ی معنایی تنیده شده در این سنگواره‌های گفتمانی را استخراج نماییم. به همین ترتیب با متون اخلاقی قرون وسطایی، و نوشتارهای روانکاوانه‌ی ابتدای قرن بیستم نیز باید به شکلی نقادانه و تحلیل‌گرانه برخورد کرد.

مفهوم قدرت انضباطی، یکی از سه شکل قدرتی است که فوکو در آثارش به رسمیت می‌شناسد. قدرت حاکمیت محور و قدرت مشرف به حیات، با وجود ارتباط پیچیده و شبکه‌وارشان با مفاهیمی مانند جنسیت، در "تاریخ جنسیت" نقشی حاشیه‌ای را ایفا می‌کنند. آنچه که برای فوکو اهمیت دارد، چگونگی

اثرگذاری سومین نوع قدرت -قدرت انضباطی- بر الگوهای درک، بیان، و سازماندهی رفتار جنسی است. قدرت انضباطی، آن شکلی از قدرت است که با رام و مطیع کردن بدن‌ها و سازمان دادن به رفتارها و کردارها ظهور می‌کند و کالبدی کنترل شده، مطیع و برنامه‌مند را برای انسان اجتماعی شده فراهم می‌آورد. فوکو گفتمانهای حاکم بر جنسیت را از قرن هژدهم به بعد تحلیل می‌کند و برخلاف نظر مورخان کلاسیک، روندی رو به رشد را در صورتبندی، بیان، و تبلیغ شیوه‌های مختلف کردار جنسی تشخیص می‌دهد. روندی که همزمان با استیلای مجموعه‌ای از قوانین مدنی و حقوقی بر کردار جنسی، شبکه‌ای از معانی را نیز از حوزه‌های فکری گوناگون -پزشکی، اخلاق، زیست‌شناسی و اقتصاد- وامگیری می‌کند تا اشکال نوظهور این رده از رفتارها را فهم‌پذیر سازد. به این ترتیب گفتمان افشاگرانه‌ی قرون وسطایی که مبتنی بر اعتراف در کلیسا بود، با بروز انقلاب صنعتی تغییر ماهیت داد و به تداعی آزاد و بیان امیال سرکوفته نزد روانکاوان فرویدی تبدیل شد.

گیدنز، درباره‌ی بسط یابندگی این الگوی رفتاری با فوکو موافقت دارد، و چنین می‌نماید که در سطحی تعدیل شده، تأکید روش شناختی او بر گفتمانها و نوشتارها را هم می‌پذیرد. با این وجود فوکو را از چند زاویه مورد انتقاد قرار می‌دهد. نخست آن که تأکید یک سویه و انحصاری او بر گفتمان را نمی‌پسندد و مدعی است که متون مورد نظر فوکو تعیین کننده‌ی رفتار بخش عمده‌ی وابستگان به جوامع قدیمی نبوده‌اند. آنچه که در قرن نوزدهم به عنوان گفتمان جنسی رواج داشته، به حلقه‌هایی روشنفکرانه و محیط‌هایی دانشگاهی منحصر بوده و بخش عمده‌ی اعضای جامعه -به ویژه زنان- اصولاً با این اندیشه‌ها و بیانهای علم‌مدارانه از جنسیت برخوردار نداشته‌اند.

از دید گیدنز، معمای چگونگی بسط یافتن کردارهای انضباطی حاکم بر جنسیت، می‌تواند با ترفندی دیگر گشوده شود. چنان که از نظریه‌ی ساختاربندی گیدنز انتظار داریم، این ترفند به تحلیل روند تکامل

ذهنیت مردم نسبت به فضا-زمان مربوط می‌شود. گیدنز انقلاب صنعتی را همچون تحولی در نظر می‌گیرد که به بازآرایی مفهومی مکان در ذهنیت انسان مدرن منتهی شد. از سویی فضای کار کردن و زیستن از یکدیگر تفکیک شدند و از سوی دیگر با فروپاشی خانواده‌های گسترده، عمل زیستن در خانوارهایی کوچک و هسته‌ای متمرکز شد. محور ثقل کنش متقابل در این خانواده‌ها از یک زوج جوان -کارگر یا کارمند- تشکیل می‌یافت که جز همسرشان پشتیبان عاطفی و شریک فکری دیگری نمی‌شناختند. از دید گیدنز، این تمرکز کنش متقابل گرم و صمیمانه در دایره‌ی تنگ خانواده‌ی هسته‌ای، زمینه‌ساز پیوند خوردن عشق و ازدواج بوده است. پیوندی که می‌دانیم در قرون وسطا به شکلی معکوس وجود داشته و در اروپای رمانتیست اصولاً وجودش انکار می‌شده است. در قرون وسطا، عشق موضوعی کاملاً شخصی، وابسته به سن، و نیمه اشرافی تلقی می‌شد که کاملاً با خانواده و زناشویی بیگانه بود و حتی تا حدودی نافی آن نیز محسوب می‌شد.

با جریان یافتن سیل رمانتیسم در اروپای قرن هژده، هر نوع پیوندی میان عشق ماجراجویانه، فرد مدار و تراژیک با روابط پایدار، هنجار و آرام خانوادگی انکار شد. هرچند در نهایت شکلی تعدیل شده از این پیوند با پشتوانه‌ی اندوخته‌های معنایی رمانتیسم، در قالب خانواده‌ی آرمانی هسته‌ای احیا شد و ازدواج عشق -محور مدرن را ممکن ساخت.

گیدنز، شکل‌گیری این ارتباط میان عشق و زناشویی و نهادینه شدنش در قالب خانواده‌ی هسته‌ای و رابطه‌ی صمیمانه‌ی زناشویی را ناشی از بازآرایی جایگاه فرد در محیط جدید مدرن می‌داند. در عصر مدرن، از سویی به دلیل کوچک بودن اندازه‌ی خانواده‌ی هسته‌ای و پیدایش روشهای کنترل جمعیت، پیوند میان رابطه‌ی جنسی و بارداری گسسته شد، و از سوی دیگر به دلیل چروکیدگی حجم خانوارها، همسر -یعنی شریک جنسی رسمی- به صورت مهمترین شریک زندگی بازتعریف شد. به این شکل همزمان با شکل‌گیری فضاهای خصوصی و روابط گرم و عاطفی "پشت صحنه"، جنسیت به امری خصوصی، شخصی، کنترل

شدنی، و لذتبخش تبدیل شد که از زیر سلطه‌ی تابوهای محدود کننده‌ی دینی یا جبرهای خطرناک زیستی رها شده بود.

در جوامع سنتی، رابطه‌ی جنسی به ویژه برای زنان با مرگ پیوند داشت. چرا که تماس جنسی معمولاً به بارداری می‌انجامید و نرخ مرگ و میر مادران هنگام زایمان چنان بالا بود که ارتباط جنسی را به یک کک‌ش برای زنان به قمار خطرناک تبدیل می‌کرد. در قرون هژده و نوزده با سست شدن سلطه‌ی کلیسا بر اخلاق عمومی، پیدایش روشهای جلوگیری از بارداری نیز مرسوم شد و به این ترتیب وحشت از آمیزش مرگبار، برای دو قرن از یادها رفت. چنان که می‌دانیم، این وحشت امروزه بار دیگر در قالب بیماری ایدز احیا شده است. اما تفاوت آن با الگوی سنتی در آن است که ایدز هر دو جنس را به یک اندازه تهدید می‌کند و به شکلی متقارن و عمومی‌تر از هر اس جنسی منتهی می‌شود.

گیدنز، به دنبال نقد فوکو و ردیابی چگونگی رسوخ عشق رمانتیک در فضای خصوصی خانواده‌های هسته‌ای جدید، چنین نتیجه می‌گیرد که در دهه‌ی شصت قرن گذشته، مجموعه‌ی این عوامل، به انقلاب جنسی منتهی شد. انقلاب جنسی، نتیجه‌ی رهاسازی کنش جنسی از زیر بار سلطه‌ی معنایی کلیسا و آزاد شدنش از قید چرخه‌ی بارداری و مرگ بود. شکل‌گیری فضای خصوصی در خانواده‌های هسته‌ای مدرن، به پیدایش شکلی جدید از رابطه‌ی میان دو جنس انجامید که شکلی نو از تماس جنسی خودمدار و خودآگاهانه انتخاب شده را پدید آورد. به این ترتیب از سویی جنسیت و کامیابی جنسی با هویت فردی آدمیان مربوط شد، و از سوی دیگر با کاهش نابرابری میان زنان و مردان، و نفوذ ذهنیت زنانه در اندرکنش جنسی، اشکالی متنوع و متکثر از سلیقه‌های جنسی ظاهر شد که به گروه‌هایی حاشیه‌ای مانند همجنس‌بازان هم مجال خودنمایی می‌داد.

3. گام بعدی گیدنز، آن است که صورتبندی عامی از تحول صمیمیت جنسی در جوامع مدرن به دست دهد. پیش فرض او -که در برابر نسبی گرایی تاریخی فوکویی قرار می‌گیرد- آن است که در سطح روانشناختی، نوعی همریختی و تداوم را در اشکال گوناگون تجلی عشق وجود دارد. به این ترتیب اشاره‌ی او به شعر مصری در باب عشق، و ارجاع دادنش به مالینوفسکی، جلب پشتیبانی برای این ادعاست که ماهیت روانشناختی عشق در زمانها و مکانهای گوناگون چندان تغییر نمی‌کند. بااین وجود این احساس درونی و ادراک روانشناختی در هر دوره‌ی تاریخی و در هر الگوی ساختاربندی اجتماعی به شکلی تجلی می‌کند. گیدنز در این راستا سیر تحول مفهوم عشق را در غرب بررسی می‌کند. او سه دوره‌ی اصلی از صورتبندی عشق را در متون باختری تشخیص می‌دهد. نخست عشق شورانگیز²⁷ قرون وسطایی است که از سویی با جنون و گسست از روابط عادی اجتماعی مربوط می‌شود، و از سوی دیگر در قالب عشق عرفانی به مسیح و مریم باکره اوجی استعلایی پیدا می‌کند. این شکل از عشق اصولاً امری اشرافی و غیرعامیانه پنداشته می‌شده، چرا که طرف‌مادینه‌ی آن که می‌توانست از باروری و ازدواج با عاشقش خودداری کند، می‌بایست از تباری اشرافی باشد. به این ترتیب طیف وسیعی از داستانهای عامیانه‌ی قرون وسطایی در مورد روابط عاشقانه‌ی میان شهسواران و ملکه‌ها و شاهزادگان به این نوع از عشق مربوط می‌شود. در قرن هژدهم بود که این عشق تغییر ماهیت داد. این شکل جدید را گیدنز عشق رمانتیک می‌نامد. ظهور عشق رمانتیک، صورتبندی مفهوم عشق در شکلی عام و فراگیر را ممکن ساخت. عشق اشرافی، استعلایی، و افسانه‌وار قرون وسطایی، با فرا رسیدن سپیده‌دم رمانتیسم در غرب، دگرگون گشت و در وضعیتی

²⁷ amour passion

اتمی شده، زمینی، این جهانی و فردی تثبیت شد. عشق رمانتیک برخلاف آنچه که امروز رواج دارد، چندان با رابطه‌ی جنسی تعریف نمی‌شد و بیشتر بر خاص بودن و یگانگی معشوق در چشم عاشق دلالت داشت. به این ترتیب دیگری خاصی از میان زمینه‌ی مردمان برجستگی می‌یافت و به مرکز دستگاه مختصات معنایی و انگیزی فرد عاشق نقل مکان می‌کرد. این بیان تازه از مفهوم عشق، کنش متقابل میان زن و مرد را در جامعه‌ی صنعتی نوظهور سازماندهی کرد و پیدایش خانواده‌های کوچک و مستحکم جدید را ممکن ساخت.

بسیاری از نظریه‌پردازان زن‌گرا شکل‌گیری این بیان نو را ناشی از استعمار فضای زنانه به دست اندیشه‌های مردانه دانسته‌اند و اختراع عشق رمانتیک را روشی برای آرمانی کردن جایگاه خدماتی زنان در آشپزخانه‌ها دانسته‌اند، روشی که آشکارا در راستای سرگرم کردن زنان، دور کردنشان از سپهر عمومی جامعه و بردگی‌شان در قالب خانواده است. گیدنز با این روایت سر‌ناسازگاری دارد و به این حقیقت اشاره می‌کند که هم تولید کنندگان و هم مصرف کنندگان اصلی مفهوم عشق رمانتیک، خود زن بوده‌اند. در واقع در این دوره‌ی تاریخی ما برای نخستین بار با نویسندگان زنی روبرو هستیم که برای مخاطبانی زن کتاب می‌نویسند، و این آرمانی شدن جایگاه زنان در ادبیات را باید تا حدودی ناشی از موقعیت زنان در مقام نویسنده و خواننده دانست.

گیدنز با وجود مخالفت با ایده‌ی توطئه‌مداری پیدایش عشق رمانتیک، با سایر نظریه‌پردازان این حوزه درباره‌ی پیامدهای اختراع عشق رمانتیک توافق دارد. سه پیامد اصلی این واقعه عبارت بودند از معرفی خانه به مثابه واحدی جغرافیایی برای تمرکز کنش متقابل صمیمانه و گرم، دگردیسی در روابط میان مادر، پدر، و کودک، و در نتیجه پیدایش دوران کودکی، و صورتبندی و آرمانی شدن رفتار و سواست‌آمیز مادرانه.

این سه پیامد، از تحول عمیق در الگوی کنش متقابل افراد در جامعه‌ی مدرن ناشی می‌شد. در جامعه سنتی، خانواده‌ی گسترده فاقد ارتباط خصوصی میان زن و شوهر بود. زوج جوان به همراه خویشاوندان خود

در واحدی که برای تولید کشاورزی/دامداری تخصص یافته بود زندگی می‌کردند و به دلیل در هم تنیدگی کار در خانه و مزرعه، با سپهری یکپارچه، یگانه، همریخت و منسجم از رفتارها و تکلیفها رویارو می‌شدند. در این جوامع رابطه‌ی زن و مرد در میان شبکه‌ای نیرومند از روابط مشابه میان اعضای خانوار گسترده حل می‌شد، و وزنه‌ی کنش متقابل با والدین، برادران و خواهران، و فرزندان ایشان، از رابطه‌ی زن و شوهر خصوصیت‌زدایی می‌کرد.

در جامعه‌ی مدرن، تخصص یافتگی فضای تولید اقتصادی و تفکیک شدنش از فضای استراحت و تفریح، به پیدایش شکاف میان خانه از کارخانه منجر شد. این شکاف، خانواده‌ی گسترده را به کوانتوم‌هایی کوچک تجزیه کرد که بر مبنای وظیفه‌ی جدیدشان -تولید جمعیت- سازمان یافته بودند. این واحدهای تولید بچه و تربیت کارگر/کارمند آینده، اندرکنشهایی خاص را در میان زن و مرد می‌طلبیدند. به عبارت دیگر، انقلاب صنعتی با حذف بخش عمده‌ی شبکه‌ی کنش متقابل رایج در خانواده‌ی گسترده، به حفظ کمینه‌ی ضروری بسنده کرد. این کمینه، حضور زن و مردی را به عنوان تولیدکنندگان جمعیت الزامی می‌ساخت، و این امر به خاص شدن رابطه‌ی میان این دو انجامید.

تفکیک فضای خانه از کارخانه، با تفکیک نقشهای تولیدی در میان دو جنس هم همراه بود. حالا دیگر زن کشاورزی نبود که پا به پای مردان در مزرعه به کار پردازد. بلکه کسی بود که می‌بایست در خانه باقی بماند و با وابسته شدن به تولیدات اقتصادی مرد، بر وظیفه‌ی تولید و مراقبت از بدن‌ها تمرکز کند. این تمایز کارکردی، به زعم گیدنز، "نرم شدن" زنان، برجسته شدن خصوصیات کودک‌وارگی، حساسیت و ضعف بدنی مفرطشان را به دنبال داشت. خصوصیتی که به گواهی مورخان زن‌گرا، تا پیش از آن به این شکل افراطی وجود نداشته‌اند. به این ترتیب رابطه‌ی جنسی هم از نو بازتعریف شد. لذت جنسی آزاد از بارآوری و بازتولید جمعیت بیشتر به زنانی نامحترم که مانند زنان محترم خانه‌دار و حساس نبودند منحصر می‌شد، و زنان

خانواده‌دار و محترم می‌بایست به برخورداری از عشق رمانتیک که تا حدودی از لذت جنسی منفک شده بود، بسنده نمایند. با این اوصاف، تحول در اخلاق خانوادگیِ جدید را می‌توان به خوبی تفسیر کرد. برای مردی که روز را در کارخانه کار می‌کند، وفاداری و عفت همسرش مهمترین چیز است، و برای زنی هم که بخت چندان برای استقلال اقتصادی ندارد، آرزویی بزرگتر از یافتن خانواده‌ای مرفه قابل تصور نیست. به این ترتیب برای مردان تصویر زنِ عفیف و وفادار و مطیع، و برای زنان ازدواج کردن با مردی مرفه و "پوشیدن لباس عروسی" خصلت آرمانی یافت.

سومین و متأخرترین شکل صورتبندی مفهوم عشق، از فروپاشی عشق رمانتیک ناشی شده است. جنبشهای اجتماعی برابری طلبانه‌ی زنان در قرن بیستم، با دو جنگ جهانی بزرگ همراه شد و ورود زنان به برخی از عرصه‌های تولید اقتصادی و تصمیم‌گیری اجتماعی را ممکن ساخت. افزایش رفاه مادی و انباشت دانایی در نظامهای اجتماعی، ساختار سنتی مرد-محور تعریف جهان را دگرگون ساخت و به این ترتیب در نیمه‌ی قرن بیستم، برای نخستین بار تعریفهایی از مردانگی به عنوان موضوع دغدغه‌زا ارائه شد و زنان که همواره در جایگاه دیگری موضوع اظهار نظر بودند، به مرتبه‌ی اظهار نظر کنندگان ارتقا یافتند. به این ترتیب شکلی جدید از تعریف روابط میان زن و مرد ممکن شد. گیدنز این الگوی جدید را عشق سیال²⁸ می‌نامد. عشق سیال تعهد عمرانه و سختگیرانه‌ی عشق رمانتیک را نقض می‌کرد و منکر ضرورت پایداری روابط صمیمانه بود. از دید گیدنز، عشق رمانتیک با وجود شعارهای آرمانگرایانه‌ای که در مورد زیبایی و ارزشمندی زنان می‌داد، همچنان نگاهی مردگرایانه نسبت به کنش اجتماعی داشت و زنان را عملاً از دایره‌ی تصمیم‌گیری

²⁸ confluent love

عمومی - حتی در زمینه‌ی تنظیم کنش صمیمانه با عشاق - کنار می‌گذاشت. به این ترتیب پیدایش عشق سیال را باید محصول جنبش‌های برابری طلب در قلمرو صمیمیت دانست.

عشق سیال، نتیجه‌ی دستیابی زنان به جایگاه‌های اجتماعی کلیدی و مهم بود. زنانی که در فرآیند تولید نقشی بر عهده گرفتند، به زودی مدعی اثرگذاری در حوزه‌ی خصوصی هم شدند. به این ترتیب تمایزی که پیش از این بر مبنای شکاف کارکردی میان زن و مرد در کارخانه آغاز شده بود و تا درون خانواده‌ها ادامه یافته بود، در دفترهای کار و پستهای مدیریتی ترمیم شد و عواقبش تا حوزه‌های خصوصی و خانوادگی هم سرایت کرد.

برابری فرصت زن و مرد، به معنای تحول عمیقی در پیکربندی معنایی عشق بود. لذت جنسی پیشاپیش از بارداری جدا شده بود و با هم ارز پنداشته شدن حقوق جنسی زن و مرد، لذت‌جویی برون-خانوادگی مردان هم‌تاهایی زنانه هم پیدا کرد. در این شکل جدید آرایش نیروهای جنسی، تمایز مؤکد میان دو جنس انکار شده بود و بنابراین عشق تنها به یک زن و یک مرد منحصر نمی‌شد. پس الگوهای همجنس‌خواهانه که تا آن هنگام غیراخلاقی پنداشته می‌شدند، از حاشیه به مرکز کشیده شدند و روابط صمیمانه‌ی کوتاه مدت و اختیاری پیوسته با لذت جنسی جایگزین صمیمیت تولیدی مبتنی بر عشق رمانتیک شد. پیدایش عشق سیال در نیمه‌ی قرن بیستم، نماد دگرذیسی در صمیمیت بود.

4. سه فصل میانی کتاب گیدنز، به تحلیل روانشناسانه‌ی این سه شکل از عشق اختصاص دارد.

مدخل وی به موضوع، بکر و جالب است، چرا که مبحث عشق را از زاویه‌ی عادت و اعتیاد مورد حمله قرار می‌دهد و سخن خود را با به دست دادن تعریفی از اعتیاد آغاز می‌کند. او اعتیاد را به عنوان شکلی از رفتار تکراری لذت‌جویانه تعریف می‌کند که قدرت فردی و اجتماعی اعضای جامعه را کاهش می‌دهد و توانمندی

ایشان را به عنوان عنصری مفید از میان می‌برد. به همین دلیل هم نظامهای کنترل و مهار اعتیاد در جوامع گوناگون به وجود آمده‌اند تا راه را بر این زوال کارکردی ببندند.

گیدنز به شکلی درخشان، شباهتهای عشق رمانتیک و اعتیاد را نشان می‌دهد، و ادعا می‌کند که اشکالی از لذت‌جویی جنسی را می‌توان در رده‌ی اعتیادها طبقه‌بندی کرد. از دید او، آزادی جنسی زنان برخوردارهای وسواس‌آمیز نسبت به لذت جنسی را تشدید کرد و به این ترتیب اعتیاد جنسی به یک شریک منفرد (در الگوی عشق رمانتیک) یا تعداد زیادی از شریکان (در الگوی عشق سیال) در هر دو الگوی عشق رایج در عصر ما رسوخ کرد.

ضامن تداوم رفتار معتادان، زمینه‌ای اجتماعی است که زیستن در عین حمل رفتارهای معتادانه را برایشان ممکن می‌کنند. این زمینه‌ی هموار، معمولاً حامی‌ای را شامل می‌شود که ناتوانیهای فرد معتاد را تحمل می‌کند و با بر طرف کردن نیازهای اولیه‌ی او امکان تداوم اعتیاد را فراهم می‌کند. گیدنز این حامی را با عبارتی که از حلقه‌های ترک اعتیاد به الکل وامگیری کرده، هم‌وابسته می‌نامد. از نگاه گیدنز، فرد هم‌وابسته²⁹ به برآورده کردن نیازهای دیگران معتاد شده است، و با وجود آن که از اعتیاد فرد مورد حمایتش رنج می‌برد، اما قادر به رها کردن وی نیست. رها کردنی که می‌تواند به رویارویی فرد معتاد با سویه‌ی سختگیرانه‌ی زندگی و شفا یافتنش منتهی شود.

گیدنز، الگویی از کنش متقابل صمیمانه را در جوامع مدرن تشخیص می‌دهد، که به اعتیاد بسیار نزدیک است. این الگو، مرده ریگ عشق رمانتیک است، و در آن هریک از طرفین رابطه به لذت جنسی و

²⁹ codependence

عاطفی ناشی از حضور دیگری معتاد می‌شود. به این ترتیب در این نوع خاص از اعتیاد، هردو طرف درگیر نقش هم‌وابسته را ایفا می‌کنند. با وجود این، ایفای نقش هم‌وابسته از سوی طرفِ مونث رایج‌تر است، چرا که او بنابر ماهیت زیستی‌اش و ارتباط نزدیک‌ترش با بچه، میل بیشتری به حفظ روابط درازمدت و پایدار دارد. خلاصه‌ی آنچه که مایه‌ی تمایز صمیمیت از اعتیاد به دیگری می‌شود، در این سیاهه آورده شده است:

5. کتاب دگردیسی صمیمیت، با وجود حجم کم و بیان سلیس و به نسبت غیرفنی‌اش، اثری موفق در زمینه‌ی جامعه‌شناسی روانی عشق است. به گمان نگارنده، همزمانی انتشار این کتاب با آثار دیگر نگاشته شده در این زمینه، بیش از آن که به وجود سبکی بازاری از اندیشه‌های جامعه‌شناسانه دلالت کند، نشانگر مسئله‌زا شدن موضوع عشق و روانشناسی جنسیت در دهه‌ی گذشته است³⁰. نگاه‌گیدنز نسبت به این مسئله‌ی تنش‌زا، بیش از رویکرد گفتمانی/تاریخی فوکو و تحلیل سیستمی لومان (Luhmann, 1995) مبتنی بر جامعه‌شناسی محض - به معنای سستی کلمه - است. این امر را می‌توان به طور همزمان نقطه‌ی قوت و ضعف این کتاب دانست.

از سویی، باقی ماندن در قلمرو جامعه‌شناسی سستی، مایه‌ی مفهوم بودن، ملموس نمودن، و پرترفدار شدن کتاب شده است، و این می‌تواند همچون نقطه‌ی قوتی فرض شود. اما از سوی دیگر، جنسیت و کنش جنسی رفتاری است که در بنیادهای زیست‌شناختی آدمی ریشه دارد و بنابراین توجه به این مبانی نیز می‌تواند برای نظریه پردازان بارآور باشد. توجهی از این دست به روشنی در آثار پژوهشگران زن‌گرایی که منکر تمایز

³⁰ گذشته از "تاریخ جنسیت" فوکو، "عشق همچون شور" لومان هم در سالهای پایانی دهه‌ی هشتاد و ابتدای دهه‌ی نود قرن گذشته منتشر شد.

زیستی معنادار میان زن و مرد هستند دیده می‌شود، و نظریه پردازانِ قائل به چنین تفاوتی -همچون ادوارد ویلسون (Wilson, 1995) و جیرد دایموند (Diamond, 1991) نیز به همین مبانی زیستی باز می‌گردند.

صمیمیت	اعتیاد به دیگری
هویت فردی مستقل از دیگری تعریف می‌شود	هویت فرد وابسته به دیگری تعریف می‌شود
رشد رابطه کند و گام به گام است	نیاز به گرفتن تأیید سریع و قاطع وجود دارد
تداوم رابطه وابسته به اراده‌ی آزاد طرفین است	تضمین تداوم رابطه با قراردادهای رسمی
قدرت دو طرف متعادل و برابر است	یک طرف قوی و یک طرف ضعیف وجود دارد
قراردادها و توافقات دوطرفه است	قواعد توسط طرف قویتر تعیین می‌شود
شرایط بحرانی به بحث و گفتگو می‌انجامد	در شرایط بحرانی امکان گفتگو از بین می‌رود
صراحت و راستگویی	بازیگری و دروغگویی
اعتماد زیاد به دیگری	اعتماد اندک به دیگری
احترام به انتخابها و آزادی دیگری	تلاش برای تغییر دادن دیگری
رابطه به همه‌ی سطوح زندگی تسری می‌یابد	رابطه‌ی منحصر به حوزه‌های فارغ از دشواریها
رابطه‌ی پویا و متغیر	رابطه‌ی ثابت و ایستا
رابطه‌ی پایاپای و مبتنی بر سود متقابل	یک طرف خدمتگذار و دیگری حاکم است
فاصله گذاری و نچسبیدن به دیگری	حل شدن در مشکلات و هویت دیگری
چرخه‌های راحتی-اقناع	چرخه‌های ناخرسندی-ناامیدی

(Giddens, 1992:94,95)

چنین می‌نماید که نادیده انگاری برخی از داده‌های زیست‌شناختی سودمند برای نظریه‌پردازی در قلمرو جامعه‌شناسی، در آثار گیدنز نیز، -همچون بخش عمده‌ی جامعه‌شناسان محضِ دیگر- غایب باشد. این غیاب، نقطه ضعیفی است که می‌تواند سد راه تبدیل شدن جامعه‌شناسی به دانشی میان رشته‌ای و فراگیر باشد. دانشی که توانایی جذب و هضم داده‌های سودمند را از سایر قلمروهای شناخت داشته باشد و بتواند با جای

دادن آنها در ساختار خود، به شمولی بیشتر، دقتی بالاتر و سازگاری‌ای فراگیرتر با سایر شاخه‌های شناختی نایل شود.

جنبه‌ی مهم دیگر اثر گیدنز، رویکرد خاصی است که نسبت به تابوهای جنسی و تحولات اخیر در این زمینه دارد. گیدنز نسبت به اشکال غیرعادی -و به قولی بیمارگونه‌ی- رفتار جنسی رویکردی کاملاً علمی دارد. هنگامی که اشکالی گوناگون از ارتباطات تازه عیان شده‌ی جنسی -مانند همجنس‌بازی- را توصیف می‌کند، لحن سرد و بی‌طرفانه‌ی علمی خود را حفظ می‌کند و مانند مردم‌شناسی حرفه‌ای، تنها به توصیف آنچه که در جامعه می‌گذرد بسنده می‌کند. این پرهیز از جهت‌گیری اخلاقی، بر خلاف آنچه که در نزد فوکو دیده می‌شود، به علاقه یا هواداری از جنبشهای آزادی‌همجنس‌بازی مربوط نمی‌شود، بلکه تنها شکلی سنجیده از حفظ بی‌طرفی علمی است. در سایه‌ی این بی‌طرفی ارزشی است که گیدنز در توصیف دقیق این الگوهای نوظهور کامیاب می‌شود. او به خوبی نقاط برجسته‌ی این بدیل‌های تازه‌ی تماس جنسی را واشکافی می‌کند، و عناصری مثبت -مانند توانمندی در تنظیم رابطه‌ی دوسویه و مبتنی بر توافق- و منفی -لذت‌جویی کمیت‌گرا، هویت‌زدایی از طرفین رابطه و شیء‌شدگی- را در آن تشخیص می‌دهد. داوری گیدنز در این باره بسیار پذیرفتنی‌تر از فوکو می‌نماید، که به دلیل سلیقه‌ی جنسی خاص خود، به هواداری از همجنس‌گرایان تمایل دارد و انگیزه‌های خویش را هم در این راستا انکار نمی‌کند.

کتاب گیدنز، از یک زاویه‌ی دیگر هم اهمیت دارد، و آن هم تمرکز آن بر جنبه‌ی رهایی‌بخشی رابطه‌ی جنسی است، و توجه وی نسبت به رابطه‌ی مدرنیته‌ی متأخر و دگرذیسی در الگوهای صمیمیت. او در این حوزه به شکلی روشن موضعگیری می‌کند و از عشق سیال در برابر عشق رمانتیک، و صمیمیت در برابر اعتیاد به دیگری دفاع می‌کند و آنها را دستمایه‌ی هموار ساختن راه دموکراسی و برابری اجتماعی می‌بیند. دفاع وی، در نگرشی سطحی گرایانه می‌تواند به اخلاق ستیزی و هواداری از بی‌بند و باری جنسی تعبیر شود،

اما شاید اگر کمی دقیقتر به ادعاها و خواسته‌هایش نگاه کنیم، زیر این پوشش عامیانه، به آرمان‌دستیابی به نظام اجتماعی برابرخواه و آزادتری برخورد کنیم.

کتابنامه

Diamond,J. The rise and fall of the third chimpanzee, Vintage press, 1991.

Giddens,A. Transformation of intimacy, Polity Press, 1992.

Luhmann,N. Love as passion, Routledge, 1995.

Wilson,E.O. Sociobiology, Belknap Press, 1995.



طوس در برابر کودوز

(شرحی بر زوال دو چارچوب قدرت در ایران)

... و این درست نیست که نیرومندی را بر دانایی نیک برتری دهند. زیرا اگر هم در میان مردمان مشت زن توانایی برخیزد، یا یکی که در ورزشهای پنجگانه یا در فن کشتی سرآمد باشد، یا یکی که در تیزپایی پیشتر افتد... به خاطر آن حکومت شهر سامان بهتری نخواهد یافت.^{۳۱}

گزنوفانس (۵۷۰-۴۷۵ پ.م)

۱. گزنوفانس، با وجود دید منفی و تحقیرآمیزی که نسبت به جدی گرفته شدن ورزشهای پهلوانی و رقابتهای ورزشی از خود نشان می داد، خود یکی از جنگجویان نامدار یونان باستان بود. اشعار او، از کهن ترین متونی هستند که در آنها به رقابت اجتماعی میان دو شیوه از نمایش قدرت - زور و خرد - اشاره رفته

^{۳۱} خراسانی، ۱۳۷۰: ص ۱۶۰.

است. هنگامی که گزنوفانس به پیرمردی تبدیل شده بود، جنبشی نظری در شبه جزیره ی یونان آغاز شد و بعدها به نام سوفیسم^{۳۲} -یا به روایت خودمان، سفسطه گرایی - شهرت یافت.

سوفیست ها، گروهی از اندیشمندان انسان گرا بودند که به علوم طبیعی و عقلانیت تجربی گرایش داشتند و با آموزش فنون بلاغت به بازرگانان ثروتمند ثروتهای کلان می اندوختند. پیدایش نهضت سوفیسم، به دلیل واکنش شدید، سرکوبگرانه و موفقی که در میان اندیشمندان محافظه کار -از جمله افلاطون- برانگیخت، به خوبی مورد توجه مورخان قرار نگرفته است. اما از همان اندک متونی هم که از ایشان به جای مانده است، می توان یکی از مهمترین آموزه های ایشان را دریافت. ایشان، جملگی با این جمله ی گزنوفانس همراه و موافق بودند، و یک صدا قدرت خرد و اندیشه را بر نیروی بدنی و مهارتهای پهلوانی ترجیح می دادند.

در قرن چهارم و پنجم پیش از میلاد، که دوره ی ظهور سوفیست هاست، در دولت شهرهای یونانی دو جبهه ی سیاسی عمده وجود داشت. در یک سو اشراف سنتی بودند، که مدافعان نظام حکومتی سلطنتی و آریستوکراتیک باستانی بودند و خواهان بازگشت به نظم کهن دولت شهرها، با سلسله مراتب استوارشان بودند. رویاروی ایشان، بازرگانان ثروتمند تازه به دوران رسیده ای قرار داشتند که از پشتیبانی شهروندان عادی برخوردار بودند و سهمی از قدرت سیاسی را برای خود طلب می کردند. این گروه دوم، همان کسانی بودند که نخستین شکل دموکراسی را در جهان باستان بنیان نهادند، و به تدریج قدرت اطراف را محدود ساختند.

^{۳۲} Sophism

هریک از این دو جبهه‌ی سیاسی، راهبردها و ابزارهای خاص خود را برای اعمال قدرت در اختیار داشتند. اشراف، که بازماندگان طبقه‌ی سلحشوران قدیمی بودند و از کودکی با تمرینات جنگی و ورزشهای پهلوانی خو می گرفتند، اصالت و دلاوری و قهرمانی در مسابقه های ورزشی را به عنوان معیارهای کهن برتری و قدرتمندی می پذیرفتند، و به سنت دیرپای همری و سجایای اخلاقی اسپارتی که از زندگی سربازگونه و شجاعت و قدرت جسمانی ناشی می شد تعلق خاطر داشتند. در مقابل ایشان، بازرگانان، سیاستمداران تازه به دوران رسیده، و دموکرات هایی بودند که زیرکی، خردمندی، و قدرت بیان - و حتی فریبکاری پیروزمندانه - را مبنای تعریف قدرت قرار می دادند.

اهمیت یافتن فن بلاغت در این دوران، رواج تصمیم گیریهای گروهی در آگوراها، و ظهور سوفیست هایی که به پشتگرمی همین جبهه مدعی آموزش خرد کاربردی و عملگرایانه بودند، نشانه هایی از پیروزی تدریجی رویکرد دوم بر نگرش نخست است (De Romilly, 1992:50-60). سوفیست ها، خرد را بر زور، آموزش عقلانی را بر تربیت بدنی، و حکمت را بر ورزش ترجیح می دادند. شاید با توجه به این نکته بهتر بتوانیم معنای نام افلاطون^{۳۳}، و تعاریفی را که او از قدرت بدنی و استقامت سربازخانه ای استادش سقراط کرده، درک کنیم.

۲. نبرد بین این دو شیوه از نمایش قدرت اجتماعی، ویژه‌ی شرایط جغرافیایی و تاریخی خاصی نیست. یونان باستان، یکی از نخستین جوامعی بود که به طور مستند و مکتوب در مورد گذارش از آستانه‌ی

^{۳۳} افلاطون (یا به یونانی پلاتو) لقبی است به معنای تنومند و قوی هیکل، که به دلیل ورزشدگی به آریستوکلس آتنی (نام راستین افلاطون) داده شده است (کاپلستون، 1375:ص 155).

پسچیدگی لازم برای تفکیک شدن این دو شیوه از قدرتمندی، خبر داریم. با این وجود، با کمی دقت الگوی مشابه را در شرایط اجتماعی و تاریخی گوناگونی باز می‌یابیم. در ایلید آخیلس جنگاور و بی پروا در نهایت کشته می‌شود، در حالی که اولیس زیرک و فریبکار در نهایت به خانه اش باز می‌گردد، و در شاهنامه نیز طوس خشم آور و بی باک از سپهسالاری ایران عزل می‌شود و گودرز خردمند و عاقل جانشینش می‌شود. شخصیت پردازی‌هایی از این دست، بر تمایز قدرت مبتنی بر ورزش، از قدرت ناشی از حکمت، و رویارویی اعصاب و عضلات حکایت می‌کنند. این تمایز و آن رویارویی، اگر به عنوان چیزی مهمتر از یک نکته‌ی تاریخی جالب در نظر گرفته شود، کلیدی برای درک شرایط زمانه‌ی خودمان را به دست خواهد داد.

چنین می‌نماید که مفهوم اجتماعی قدرت دو حامل اصلی داشته باشد: بدن‌ها، و مغزها.

این بدان معناست که جوامع انسانی، اعضای خود را بر مبنای قابلیت‌هایی که در بدن‌ها و مغزهایشان وجود دارد لایه بندی می‌کنند و شیوه‌ی برخورداری از منابع لذت، دامنه‌ی آزادی رفتار، و گستره‌ی اثرگذاری ایشان را بر مبنای سلسله مراتبی که به این قدرت اشاره دارد، تعیین می‌کنند. به این ترتیب، دو راه برای قدرتمند بودن در جامعه وجود دارد: دستیابی به قدرتهای بدنی و مهارتهای ورزشی، یا تصاحب تواناییهای ذهنی، و تسلط بر حوزه های دانش. به بیان دیگر، آدمیان بر مبنای توانمندی عضلانی یا عصبی شان، و اندوخته شان از تربیت یافتگی عضلانی یا خزانهای منشها (عناصر فرهنگی)، قدرتمند یا ضعیف ارزیابی می‌شوند. پس، دو راه برای تسخیر قدرت اجتماعی وجود دارد، تصاحب معنا، یا نمایش زور عضلانی.

چنین می‌نماید که هر یک از این دو شیوه‌ی جذب قدرت، سیستمی مستقل و خودمختار را تشکیل دهند. این بدان معناست که از دید نگارنده قواعد تکاملی مستقل و خودارجاعی بر هر یک از این دو حوزه حاکم است. قواعدی که به یکدیگر ربط دارند، اما به تعیین شدن یکی از این حوزه ها توسط دیگری منجر

نمی شوند. یعنی هریک از این دو قلمرو تاریخ خاص خود را دارند و از الگوی تغییرات خاصی پیروی می کنند.

تمایز یافتن طبقه‌ی سلحشوران از کاهنان در تمدنهای باستانی، تفکیک کاست ارتشتار/کشتریه از آتورپاون/برهمن در جوامع هندوایرانی، و تفکیک ساختاری ورزشگاه‌ها از دانشگاه‌ها، نمودهایی از تمایز یافتن این دو الگوی دستیابی به قدرت در جوامع انسانی هستند. پس اگر بخواهیم به زبان نظریه‌ی سیستمها سخن بگوییم، راهبردهای دستیابی به قدرت، در جوامعی که از حد خاصی پیچیده تر شده اند^{۳۴}، دچار دوشاخه‌زایی^{۳۵} گشته و دو مسیر تکاملی موازی را پدید آورده است.

ارتباط این دو حوزه از تعریف قدرت، می تواند اشکال متفاوتی را به خود بگیرد. تکامل موازی و رقابتی را در آتن باستان و جوامع کشاورزی سنتی پیشرفته ای مانند ایران عصر صفوی می بینیم. در این جوامع دو حوزه‌ی قدرت بدنی و فکری در کنار یکدیگر وجود دارند و با وجود تحقیر ملایمی که نسبت به هم ابراز می کنند، از تداخل در قلمرو دیگری پرهیز می کنند. همزیستی صوفیان و قزلباش در جامعه‌ی صفوی، یکی از نمونه های این تکامل موازی الگوهای قدرت مبتنی بر بدن و معناست.

ممکن است یکی از این دو حوزه دیگری را سرکوب کند، و معیارهای رقیب برای تعریف قدرت را از اعتبار بیندازد. چیرگی راهبرد بدن-محور بر خرد را در جوامع جنگاوری مانند اسپارت، آشور، و فاشیسم های اروپایی مدرن می بینیم، و چیرگی راهبرد معنا-محور بر بدنها را در خرده فرهنگهای صلجوی افراطی ای مانند مانویها و جاین ها می بینیم. ناگفته پیداست که رویکرد معنا-محور در رقابت زورمدارانه‌ی سیاسی

^{۳۴} این حد پیچیدگی را می توان دستیابی به کشاورزی یکجانشین دانست (وکیلی، 1381: ص 91-105).

^{۳۵} Bifurcation

همواره بازنده است و بنابراین جامعه‌ی پایداری که مبتنی بر حذف رویکرد بدن-محور و زورمدارانه باشد، در تاریخ سراغ نداریم.

سومین شیوه‌ی ارتباط دو حوزه‌ی یاد شده، تقویت متقابل است. این در صورتی است که تولید کنندگان معنا و زور معیارهای طرف مقابل را به رسمیت بشناسند و نوعی بازی برنده/برنده را با یکدیگر آغاز کنند. جوامع مدرن غیراقتدارگرا نمونه‌هایی بارز از این روند هستند. در این جوامع تولید و توسعه‌ی معنا با بسط قلمرو قدرت بدنی و زورمندی عضلانی همراه است. شکوفایی همزمان نظام‌های جنگ-محور و قلمروهای علمی و فنی، نشانه‌ی چنین همکاری‌هایی است. به این ترتیب، در بیشتر جوامع مدرن، انضباط حاکم بر ذهن و بدن با هم ترکیب شده‌اند و ساختاری پیچیده از آموزش ذهنی و پرورش بدنی را پدید آورده‌اند که در قالب ورزشگاه‌ها و آموزشگاه‌ها تبلور می‌یابد، و در پیوند با اقتصاد ورزش و آموزش امکان خودمختاری و پایداری به دست می‌آورند. نظام انضباطی پدید آمده توسط این ساختار پیچیده، حد متوسطی از قدرت را در اعضای جامعه پدید می‌آورد و مسیرهای هنجارین کنش متقابل و رقابت را در میان افراد تثبیت می‌کند.

جوامع انسانی نیز، اگر از زاویه‌ی نگرش سیستمی نگریسته شوند، سیستم‌هایی پیچیده، خودسازمانده و تکاملی هستند که میل به پایداری و بقا دارند و با یکدیگر بر سر منابعی که برای پایداری شان لازم است، رقابت می‌کنند. این منابع در برشهای گوناگون تاریخی و جغرافیایی به اشکال گوناگون تعریف می‌شوند. در جریان جنگ جهانی اول، منابع معدنی و بازارهای گسترده‌ی مستعمره‌های آفریقایی و آسیایی موضوع رقابت بود، و امروزه دانش فنی و تخصص محور کشمکش است. در هر حال، جوامع انسانی نیز مانند سایر نظام‌های پیچیده، برای تداوم یافتن به زمان، نیازمند منابعی هستند، که رقابت بر سرشان، تعیین‌کننده‌ی بخت آن جامعه را برای بقاست. این بخت، کمابیش با مفهوم قدرت در سطح فردی هم‌تاست، و در بسیاری از متون

جامعه شناختی نیز با عنوان قدرت جامعه بدان اشاره کرده اند. ناگفته پیداست که جامعه ی قدرتمند، از افراد نیرومند تشکیل شده است و پیدایش و تکثیر این افراد قدرتمند نیز ممکن نیست مگر به کمک نظامهایی انضباطی، که دو شاخه ی یاد شده ی ورزش و آموزش را شامل می شوند.

در طول تاریخ، جوامع گوناگون، به اشکال متفاوت از ترکیب این دو ابزار توانمندسازی اعضایشان بهره برده اند. جوامع جنگاور کهن و کشورهای میلیتاریست مدرن، بیشتر طرف طوس و خشونت و بی پروایی اش را گرفته اند، و به آرمانهای جنگاوری و سلحشوری تکیه کرده اند، و کشورهای صنعتی پیشرفته و معدودی از جوامع به نسبت دور افتاده و کوچک قدیمی، راهبرد گوردز را برگرفته اند. آشور و بابل باستان، نمونه هایی از این دو قطبی هستند. آشوریان با وجود احترامی که برای دانش و حکمت بابلیان قایل بودند، ایشان را در جنگهای پیپی شکست می دادند، و بابلیان نیز با وجود سلطه ی سیاسی همسایگان خویش، ایشان را به دیده ی تحقیر می نگریستند. روابطی مشابه را می توان در دو قبیله ی ایرانی مغان (از مادها) و پاسارگاد (ار پارسها) بازیافت. مغان، که در نهایت بخش عمده ی طبقه ی موبدان را بر ساختند، برای بهره مندی از راهبرد گوردز تخصص یافته بودند و پاسارگادها - که خاندان هخامنشی از میانشان برخاستند، - به کشورگشایی به شیوه ی طوس روی آوردند.

امروز، با توجه به ترکیب شدن این دو شاخه، و تداخلشان در جریان برخورد با امواج مدرنیته، این دو راهبرد را به شکلی چنین خالص نمی توان بازیافت. تمام جوامع امروزی از اهمیت دارا بودن اعضای که به لحاظ بدنی نیرومند و به لحاظ ذهنی توانمند باشند، آگاهی دارند. باین وجود هر یک مفهوم زورمندی و

خردمندی را به شکلی تعریف می کنند و نظام آموزشی/پرورشی شان را به شکلی خاص سازماندهی می کنند³⁶. پویایی قدرت در جوامع مدرن، محصول هم‌آوردی در عرصه‌ی این نظام‌های توانمندساز بومی است.

۳. از نظر تاریخی، رویکرد خرد-محور در طبقه‌ی کاهنان و موبدان باستانی، و نگرش زورمدار در کاست جنگجویان ریشه دارد. هردوی این طبقات اجتماعی به شکلی بسیار تفکیک شده و متمایز در جوامع هند و ایرانی وجود داشته‌اند. روشها و راهبردهای تکامل یافته در این دو سرچشمه‌ی توانمندسازی، تا پیش از انبوه‌سازی ناشی از موج مدرنیته، در تمام جوامع به برگزیدگان جامعه و اشراف اختصاص داشت، و تنها نیرومند ساختن ایشان را آماج خویش می ساخت. ظهور عصر روشنگری و نوسازی جوامع، مخاطب این نظامها را به تمام مردم جامعه تعمیم داد و به این ترتیب دستیابی به قدرت زورمدار یا خردمحور را به شکلی دموکراتیزه کرد. با این وجود، ساختار معنایی آن را چندان دگرگون نکرد و حتی ماهیت نخبه سالارانه‌ی آن را نیز از میان نبرد. با نگرشی تحلیلی می توان دریافت که نظامهای انضباطی امروزی با وجود رنگ و لعاب مدرنی که دارند، همچنان بخش مهمی از معانی و روشهای تکامل یافته در آموزشها و پرورشهای پیشامدرن را در خود حفظ کرده‌اند³⁷.

جامعه‌ی ایرانی، در مقاطع گوناگونی از تاریخ خویش، نشان داده است که توانایی تولید هردو شاخه‌ی تولید قدرت را در سطوح عالی داراست. توانمندی نظامی ما در دوران هخامنشی، ساسانی، و صفوی، امری درونزاد و خودجوش بود که در سطح جهانی معتبر و موفق تلقی می شد. در زمینه‌ی خردورزی هم شواهد موجود

³⁶ بوردیو، 1378.

³⁷ Asad, 1998.

آنقدر تکرار شده اند که ما را از تفاخر مجدد به اندیشمندان کشورمان بی نیاز می کند. در تایید کامیابی فرهنگ ما در این زمینه همین بس که بیشترین تعداد دینهای جهانی - که اشکالی کلان از نظامهای انضباطی معنامحور محسوب می شوند،- در ایران تکامل یافته اند.

این کامیابی دیرینه ی ایرانیان در طراحی و اجرای نظامهای انضباطی خرد/زور محور، و قدرتمندی افرادی که توسط این نظامها پدید می آمدند، آنگاه که با اوضاع کنونی ما مقایسه شود، سخت شگفت می نماید. احتمالاً امروز صاحب نظر بی طرف اندکی را می توان یافت که به ناکامی و زوال نظامهای این چینی در کشورمان اذغان نداشته باشد. نظامهای معنایی بومی ما در برابر معانی و محصولات فرهنگی تولید شده در فرهنگهای پسا صنعتی کاملاً آسیب پذیر و بی دفاع می نماید و توانمندی نظامهای زورمحور کشورمان نیز - اگر غوغاسالاری صنعت ورزش را نادیده بگیریم،- بیش از آن که به رشد یا پایداری نزدیک باشد، به زوال شباهت دارد.

نظریه پردازی درباره ی دلایل این ناکامی و آن زوال، همان است که می توان در چارچوبی جامعه شناختی، به نوعی نظریه ی انحطاط ایران منتهی شود³⁸، و از دامنه ی بحث مختصر ما خارج است. آنچه که بنا به حوصله ی این نوشتار به موضوع ما مربوط می شود، گوشه ی خاصی از علل این زوال است. گوشه ای که از ناکامی در ترکیب راهبرد طوس و گودرز برخاسته و به تهی شدن ساخت معنایی ورزشهای ما منتهی شده است.

³⁸ طباطبایی، 1381 : 15-60.

۴. جامعه، کارخانه ی تولید معناست. معنایی که توسط اعضای جامعه آفریده می شوند و به زندگی ایشان محتوا و جهت می بخشند. معنایی که تکلیف آدمها را با زندگی شان، و مرگشان معلوم می کنند. معنایی که امکان تعریف راستی، نیکی، و زیبایی را به آدیان می بخشند، و با این سه تعریف پایه، شکل گیری نظامهای علمی، اخلاقی و هنری را ممکن می سازند. معنایی که برای هنجار کردن انسانها و سر و سامان دادن به جایگیری شان در جامعه، به قلابهایی نمادین و گره هایی نشاندار نیازمندند. معنایی که باید در قالب نمادهای مقدس، توتم ها، قهرمانان، و شعارها تجلی یابند، تا به سادگی درک، پردازش، و پذیرفته شوند.

بدن، از دیدگاهی، بیگانه ترین چیزی است که همراه ما حضور دارد. بدن ما، با ساختار به ظاهر به ارث رسیده اش، پیکربندی غیرانتخاب شده اش، و خواص ناشناخته اش، حضوری دغدغه برانگیز است که تنها به قیمت نادیده گرفتنش، و تابو انگاشتن، می تواند تحمل شود.

بدن ما، جمهوری عظیمی است از دستگاه ها و زیرنظامهای ارگانیک، که هر یک ساز خود را می زنند و معمولا به فرمانها و خواستههای من مقدس خودکامه ای که خودآگاهی مان را برمی سازد، بی اعتنایی می کند. این بدن مسئله برانگیز دشوار، ماشین شگفت آوری است که همواره ساز خود را می زند و رفتارهای ما را با ضرورتهاش تعیین می کند. رفتار ارادی و خودآگاه ما چیزی جز مجموعه ی جسته و گریخته ی دخالتهای موقت ذهنمان در لابلای شکافهای این هندسه ی عظیم ضرورت نیست.

بدن ما، همراه سرکش و لجوجی است که بدون توجه به خواستههای ما درد می کشد، بیمار می شود، و محدودمان می کند. بدن، میراثی ناشناخته است که همگام با بالیدنش زاده می شویم و ناخواسته به همراهش می میریم. بدن ما، چنان که مرلوپونتی گفته، گرانیگاهی است که خیلی چیزها را تعیین می کند. از این رو، سازمان دادن به بدن معنای بسیاری را طلب می کند.

راهبرد طوس، به تنهایی کافی نیست. زورمداری صرف، جنگاوری ناسنجیده، و تقویت

بی محتوای عضلات و مهارت‌های آن، شاید شکلی از قدرت را برای این بدن به ارمغان بیاورد، اما دلایل کاربست آن را مشخص نمی‌کند. به دلیل بی‌کفایتی زورمندیِ خالص است که همواره کشورهای جنگاور، مردمان زورمدار، و نظام‌های خشونت‌پیشه به پوچی و بی‌مایگی زبانزد بوده‌اند.

قدرت بدن، معنایی را می‌طلبد که به قدر بدن پیچیده باشد. نظامی از انضباط فردی که بخواهد بدن را تنظیم کند و قدرتمند شدن آن را طرح‌ریزی نماید، نیاز به معنایی چنان مستحکم دارد که بر لختی تن و تنبلی پیکره‌ی زیستی آن چیره شود. برای ورزیده شدن، زورمندی و تنومندی دلیلی لازم است و بهانه‌ای، تا از سکون و ایستایی ذاتی بدن و خودمختاری طبیعی‌اش پیشی بگیرد. تغییر شکل دادن بدن، تنظیم کردنش به شکل دلخواه، و رام کردنش به امر اراده، معنایی است دشوار، و این گره جز با سرانگشت معنا گشوده نمی‌شود.

از این روست که از دیرباز ورزش و نیروی بدنی با معنایی عمیق و پیچیده گره می‌خورده است. تمام تمدن‌های شناخته شده، برای خوی جنگاوری و زورمندی جسمانی قواعدی تنظیم می‌کرده‌اند و نسخه‌ای خاص از متافیزیک بدن بومی خویش را در آن پیاده می‌کرده‌اند. پرورش بدن و مهارت‌های وابسته بدان - به ویژه جنگ که همواره خطرناک‌ترین، مهم‌ترین و شریف‌ترین فعالیت بدنی پنداشته می‌شده، - از دیرباز با اخلاق و دین از سویی و دانش و حکمت از سوی دیگر پیوند می‌خورده است. با نگاهی کوتاه به شخصیت پردازِ پهلوانان و قهرمانان اساطیری اقوام گوناگون، می‌توان شالوده‌ی کلی این متافیزیک تن و معانی منسوب بدان را دریافت کرد.

فرهنگ کشورمان، همگام با پدید آوردن اشکالی اصیل و بومی از اصول پرورش تن، چارچوبی نظری برای معنادگی بدن را نیز در اطراف آن ترشح کرده است. هرودوت، هنگامی که می‌گوید ایرانیان به فرزندان‌شان سوارکاری و شنا و راستگویی را می‌آموزند، در واقع به پیوند نهادین پرورش تن و ذهن و ترکیب

غایی ماده و معنا در فرهنگمان اشاره می کرده است. شخصیت‌های اساطیری ما، از گرشاسب و بهرام ورجاوند و سوشیانس پیشااسلامی گرفته تا رستم و حضرت علی و امام حسین عصر اسلامی، همواره نقطه‌ی تلاقی زورمندی جسمانی و فضایل اخلاقی و معانی بلند بوده اند. زوال و فراموشی این ابرقهرمانان در خاطره‌ی عمومی، نشانه‌ی ایست جدی از آسیب‌پذیری فرهنگ بومی ما.

فرهنگ‌ها، همزمان با تولید نظام‌های انضباطی زور یا خرد محور، ابرقهرمانانی را هم تعریف می‌کنند. شخصیت‌هایی معمولاً تخیلی و به ندرت تاریخی که به عنوان گرانیگاهی معنایی عمل می‌کنند و نشانه‌ها و معنا‌های وابسته به خوب/زیبا/راست بودن را در اطراف خود متراکم می‌کنند. تمدن مدرن، همزمان با تکثیر مکانیکی محصولات فرهنگی، این ابرقهرمانان را نیز به شکلی متکثر و رقابتی تولید کرده است. ظهور ستارگان کوتاه عمر عرصه‌ی سیاست، سینما و موسیقی نمودهایی از این مردن شدن ساختار ابرقهرمانان هستند.

فرهنگ ایرانی، به طور مشهودی در قلمرو تعریف یا بازتعریف قهرمانان مدرن ضعیف و نارسا عمل کرده است. این ناتوانی، از سویی به مقاومت سنت گرایانه‌ی ما باز می‌گردد. چرا که بازتعریف ابرقهرمان و روی آوردن به تکثر و تنوع ابرقهرمانان مدرن، به معنای فاصله گرفتن از نظام معنایی سخت و صلب پیشینمان، و تجدید نظر کردنمان در بسیاری از اصول موضوعه است. فرد، نمی‌تواند همزمان حضور ابرقهرمانانی بسیار متفاوت مانند سوپرمن و فلان خواننده و بهمان فوتبالیست را بپذیرد، و در همان حال به یک نظام اخلاقی فراگیر و سنتی پایبند باقی بماند.

تردید و مکث در تعریف ابرقهرمانان بومی مدرن، چنان که دیده ایم، به احیای ابرقهرمانان سنتی منتهی نمی‌شود، که رقابت در میان این نظام‌های معنایی نو و کهن را به عرصه‌ای نابرابر با نتیجه‌ای قابل پیش بینی تحویل می‌کند. به این ترتیب، می‌بینیم که تلاش نظام‌های سیاسی حاکم بر کشورمان در دهه‌های اخیر، به احیای نقش ابرقهرمانی شخصیت‌های ملی و مذهبی ما منتهی نشده، و برعکس ایشان را به قلمروی

کشانده که در ابتدا برای آن صورتبندی نشده بودند. رستم، نماینده ی جهانی سنتی و قواعدی کهن است، و نمی تواند به همان شکل سابق نقش ابرقهرمانیگری خویش را در جامعه ای مدرن حفظ کند، مگر آن که از نو تعریف شود. هرکول در اروپا هنگامی به عنوان ابرقهرمانی غربی احیا شد که هالیوود درباره اش فیلم ساخت، والت دیسنی بر مبنایش کارتون درست کرد، و مجلات کمیک و کاریکاتور بر محور شخصیت پردازی اش شوخیهایی به روز را تولید کردند.

و این کاری است که ما نخواسته ایم، یا نتوانسته ایم، یا ترسیده ایم، بکنیم.

۵. یک جوان امروزیِ ایرانی چه سرمشقی برای رفتار دارد؟ نظام انضباطیِ حاکم بر بدن او، معناهای متصل بدان چه ساختاری دارند؟ آیا مانند جوان غربی از منظومه ای همساز و منسجم از معانی و ارزشها که به دامنه ی مشخص و معلومی از رفتارها و تکنیک های ورزشی و نیرومندی منتهی شود پیروی می کند؟ یا به ساختار ساده تر، -ولی هماهنگ و منسجمی- که به دوران سنتی بودنِ فرهنگمان مربوط می شود، پایبند است؟ آشکار است که نمودهای دوران گذار از زندگی سنتی به مدرن را به راحتی در ساختار ابرقهرمانانِ محبوب در ایران، و نظامهای انضباطِ بدنیِ برخاسته از ایشان می توان بازیافت. جوان امروز ایرانی، بر مبنای چه الگویی سعی می کند راست و کشیده بایستد و به اصطلاح شق و رق راه برود؟ الگوی او آرنولد شوارتزنگر در فیلم ترمیناتور است، یا شخصیتی بومی؟ و اصولاً چند نفر به چنین قاعده ای برای تنظیم عضلات حرکتی پایبندند؟

و فراموش نکنیم که این امر - یعنی راست نگه داشتن تن و بدن هنگام راه رفتن و ایستادن، از کهنترین و ساده ترین الگوهای انضباط بدنی شناخته شده است^{۳۹}.

از ساختارهای معنایی متصل به آیین سلحشوری باستانی کشورمان، که به اشکال گوناگونی در قالب نهضتهای مردمی ضدبیگانه در قرون اولیه ی هجری بازسازی و کاربردی می شد، امروزه اثری باقی نمانده است. آخرین بقایای آن، - که در جریان جنگ تحمیلی رستاخیزی کوتاه مدت ولی موفق داشت، - امروز به دستاویزی سیاسی تبدیل شده است و به عنوان عاملی برای وخیم تر کردن اعتبار معانی سنتی عمل می کند. ورزشهای سنتی ما که سرچشمه بسیاری از ورزشهای رایج و بین المللی مانند -مانند سوارکاری، شنا، شمشیرزنی و کشتی- است، چندان از معنا تهی شده که زبان تخصصی رایج در آن از ریشه های فرانسه، انگلیسی یا ژاپنی مشتق شده و قواعد و مقررات حاکم بر آن نیز ریشه ی بومی ندارند. بدیهی است که ارتباط برقرار کردن با معناهای نهفته در این ورزشها نیز برای به کاربندگان ایرانی شان دشوار و بلکه ناممکن است. جوانی که برای پرورش یافتن در هنرهای رزمی به باشگاه کونگ فو (واژه های چینی) می رود و فنون اورایما و متو^{۴۰} را می آموزد، و به عنوان قهرمان این حوزه به جکی چان و بروس لی چشم دارد، بختی برای پیوند زدن تمام این عناصر فرهنگی متنوع و البته کارآمد، با نسخه های بومی رقیب را ندارد. اعتراض به این که در کشتی پهلوانی ما صدها کلیدواژه ی تخصصی برای چفتها و قفلهای بدن وجود داشته و امروزه برای همانها در جودو معادلهای ژاپنی به کار می رود، تا وقتی که منظومه ای منسجم از معانی، فنون، ابرقهرمانان، و معانی دیگر مربوطه به شکلی درونزاد در فرهنگ مان زاده نشوند، تنها نوعی خودپرستی رمانتیک خواهد نمود.

³⁹ Schmitt, 1990.

^{۴۰} واژگانی با ریشه ی نامعلوم که مسلماً آواپندی غیرفارسی دارند.

تمام اینها بدین معنا نیست که بهره‌گیری از خزانه‌ی لغات یا مقرراتی بیگانه ولی کارآمد را امری نادرست و نکوهیده بدانیم. تنها قصدمان از اشاره به این شواهد آن است که بر نارسایی معانی بومی متصل به فنون ورزشی بدن تاکید کنیم. فرهنگ ایران امروز، با درد نازایی مزمنی دست به گریبان است، و یکی از نمودهای این درد، ناتوانی ما از بازتعریف کردن ابرقهرمانانی بومی، نظامهای انضباط بدنی کارآمد، و پشتوانه‌های معنایی محکم برای آنهاست.

کتابنامه

- بورديو، پير، ويژگيهاي ورزش دوستان، در: س. دورينگ، مطالعات فرهنگي، ترجمه‌ی حميرا منشي زاده، انتشارات موسسه آینده پويان، ۱۳۷۸.
- خراساني، شرف الدين (شرف)، نخستين فيلسوفان يونان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ۱۳۷۰.
- طباطبائي، ج. ديباچه‌ی بر نظريه‌ی انحطاط ايران، نگاه نو، ۱۳۸۱.
- کاپلستون، فردريک، تاريخ فلسفه (جلد نخست)، ترجمه‌ی سيد جلال الدين اعلم، انتظارات علمي و فرهنگي، ۱۳۷۵.
- وکیلی، شروین، تاريخ فرهنگ (جلد نخست)، انتشارات داخلي کانون خورشيد، ۱۳۸۱.
- Asad, T. Archeologies of religion, Routledge Press, 1990.
- De Romilly, J. The Great Sophists in Periclean Athens, Clarendon Press, 1992
- Schmitt, J.C. The ethics of gesture, In: M. Feher, (ed.) Fragments for a history of human body, Zone, 1990.



ارزیابی پویایی احزاب در دوران ریاست جمهوری آقای خاتمی

نوشته شده برای مرکز تحقیقات راهبردی مجلس شورای اسلامی

۱۳۸۳/۱۲/۷

چکیده: نوشتار کنونی، از منظر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، و در چارچوب دیدگاه نگارنده در مورد پویایی فرهنگ (نظریه‌ی منشها) و پویایی قدرت (نظریه‌ی قدرت) به ارزیابی عملکرد آقای خاتمی و سیاستگذاری‌های ایشان در حوزه‌ی توسعه‌ی سیاسی و احزاب می‌پردازد. با تکیه بر منظر سیستمی، این را می‌دانیم که داوری درباره‌ی پویایی نهادی سیاسی و اجتماعی (مانند حزب)، بدون ارجاع به نهادهای وابسته بدان، و شبکه‌ی ارتباطات نهادی و سازمانی موجود در نظام اجتماعی ناقص و ناکارآمد است. برای پرهیز از این نقص، داوری درباره‌ی وضعیت احزاب در هشت سال گذشته را به این ترتیب به انجام خواهیم رساند:

الف) احزاب، به عنوان نهادهای مدنی مدعی تاثیرگذاری در حوزه‌ی سیاست، بر بستر جامعه‌ی مدنی و نهادهای مشارکت جوی بر سازنده‌ی حاکمیت سوارند. از این رو پرداختن به آن بدون نگرستن به سایر نهادهای مؤثر در این قلمرو درکی نادرست از ماهیت وضعیت احزاب به دست می‌دهد. نهادهای همبسته با احزاب از دید نگارنده تمام ارکان سازماندهی مشارکت عمومی در حوزه‌ی سیاست (مطبوعات، سازمانهای

غیردولتی، و...) را در بر می گیرند. تعامل دولت با احزاب، در شبکه‌ی روابط بینابینی این نهادها با هم معنا می یابد.

ب) در دوره‌ی تصدی آقای خاتمی برنامه‌ی اعلام شده‌ی دولت، "توسعه‌ی حوزه‌ی عمومی" بوده است. این برنامه در عمل به صورت پشتیبانی از جریانهای مردمی، حمایت از تشکیل و فعالیت سازمانهای غیردولتی، و آزادسازی مطبوعات نمود یافت و دست کم در چهار سال اول زمامداری ایشان به نتایج معناداری منتهی شد. به شکلی که پیچیدگی و گستردگی سپهر عمومی امروزین به شکلی معنادار از وضعیت هشت سال پیش بیشتر است. توجه داشته باشید که این حکم لزوماً به معنای نظام مندرت‌تر بودن این سپهر نیست.

پ) احزاب نهادهایی سلسله‌مراتبی و هدفمند هستند که با هدف دستیابی به قدرت سازمانی به اثرگذاری بر افکار عمومی می پردازند. این نهادها مهمترین رقبای حاکمیت مستقر در هر جامعه‌ای هستند. ساده‌ترین راه مهار و کنترل این احزاب، تضعیف موقعیت اجتماعی و اقبال عمومی نسبت به آنهاست، که به ویژه در سه سال گذشته به شکلی هدفمند و برنامه‌ریزی شده از سوی جریانی در درون حاکمیت اعمال شده است. جریان یاد شده از سویی به بسته شدن نسبی بخشی از فضاها‌ی عمومی پدید آمده در سالهای نخست تصدی آقای خاتمی انجامید، و از سوی دیگر قلمروهایی غیرقابل دسترس و کنترل ناپذیر از سپهر عمومی را تا مرتبه‌ی پناهگاه‌هایی مطلوب و مشروع برای افکار عمومی ارتقاء داد، و این کاری است که برای تداوم هر شکلی از حاکمیت بسیار خطرناک است.

ت) در حال حاضر، عقیم ماندن فرآیند تحزب، ناکامی نسبی در امر سازماندهی پایین به بالا به سازمانهای غیردولتی، و مسدود شدن مسیر طبیعی فعالیت مطبوعات، نشانه‌هایی است که اگر به تنهایی نگریده شوند، همچون علامت ناکامی و شکست برنامه‌های "جامعه‌ی مدنی سازی" آقای خاتمی جلوه خواهند کرد. با این وجود، همین علامتها را می توان در کنار ظهور پدیده‌های پیش بینی ناپذیر و نامنتظره‌ی

جدیدی - از جمله ظهور و رواج رسانه های عمومی نوین و بسیج ناگهانی و شگفت انگیز عمومی در جریان گزینش دوره‌ی اول آقای خاتمی - مورد بازبینی قرار داد، و نتایج متفاوت را از آن استخراج کرد.

ث) روند کنونی حصر قدرت در نهادهای سیاسی کشور، به وضعیتی خطرناک و شکننده منتهی می شود. وضعیتی که در آن از یکسو بخش مهمی از روندهای درون تنه‌ی اصلی جامعه، از حوزه‌ی دسترسی - و حتی ردیابی - حاکمیت سیاسی خارج می شوند، و از سوی دیگر به فربه شدن و تنومندی این قلمروهای نوظهور رشد یافته در حاشیه منجر می شود. نتیجه‌ی این روند، از میان رفتن بقایای مشروعیت نظام، و غلبه‌ی تدریجی حاشیه‌ی برنامه ریزی نشده و آشوبزده‌ی سپهر عمومی بر بقایای بی رمق فضای عمومی رسمی و حکومتی شده است. این فرآیند، که در حال حاضر در جریان است، به سازمان یافتن نیروهای مشارکت جوی سیاسی در قالبهایی خودساخته و متفاوت از احزاب منتهی می گردد. روندی که در تاریخ ایران - در اواخر عصر اموی، دوران سلجوقی، و اواخر عصر قاجار - سابقه داشته است و می تواند به بی نظمی و هرج و مرج سیاسی منتهی شود.

ارزیابی پویایی احزاب در دوران ریاست جمهوری آقای خاتمی

۱. نظام اجتماعی، ساختاری پیچیده و نظامی تکامل یابنده^{۴۱} است که زیرنظامهای نیمه-خودمختار^{۴۲} و خودزاینده ای^{۴۳} در دل آن وجود دارند و پویایی کلیت آن را در تعامل با یکدیگر تعیین می نمایند. یکی از زیرسیستمهای مهم نظام اجتماعی، نظام سیاسی است.

نظام سیاسی از مجموعه ای از نهادهای تصمیم گیرنده تشکیل یافته است که قابلیت جذب منابع (مادی و معنوی) ملی و بازتوزیع آن را بر عهده دارند. مهمترین عناصر این منابع عبارتند از منابع اقتصادی، و مشارکت عمومی که به ترتیب پایداری ساختار مادی و معنایی نظام سیاسی را عهده دار می گردند. توانایی اداره ی نیروهای مسلح و تدوین قوانین و قواعد حقوقی، دو عامل "سخت افزاری" و "نرم افزاری" ایست که نظام سیاسی به کمک آن تداوم خویش را تضمین می کند.

بخش نخست کارکرد نظام سیاسی، یعنی جذب منابع ملی -به ویژه منابع انسانی- نیازمند مشروعیت و جلب توافق عمومی اعضای جامعه است، و نیمه ی دوم آن -بازتوزیع منابع- است که این مشروعیت و توافق را ایجاد می کند. نظامی سیاسی که در جذب منابع ملی -مانند مالیات- ناکارآمد باشد، یا توانایی بازتوزیع درست و حساب شده ی آن را نداشته باشد، دچار بحران اقتصادی، یا بحران مشروعیت خواهد شد.

⁴¹ Evolutionary System

⁴² Semi-autonomous

⁴³ Autopoietic

نظام سیاسی ایران، از اوایل قرن چهاردهم خورشیدی، وضعیتی ویژه یافته است. این ویژگی، به وابستگی نظام اقتصادی کشور به ثروتی ملی به نام نفت مربوط می شود. ثروتی که به ظاهر نیمه‌ی نخست از مشکل جذب منابع را رفع کرده و در نتیجه امکان نادیده انگاشته شدن نیمه‌ی دوم را هم فراهم می آورد. در جوامعی که منابع تغذیه کننده‌ی نظام سیاسی از سطح عمومی جامعه - تولید ملی و مالیات اقتصادی - بر می خیزد، نظام سیاسی ناچار است برای بازجذب منابع تولید شده، مشروعیت خویش را حفظ کند. در عمل، در این جوامع مشروعیت است که امکان جذب منابع را برای ساختار سیاسی فراهم می آورد. در جوامعی مانند ایران که همچنان بر بقایای اقتصادی استعماری - یعنی صادراتی تک محصوله و مبتنی بر مواد خام (نفت) - استوار است، این خطر وجود دارد که نظام سیاسی با چیره شدن بر منابع ملی ثروت، خود را از بازجذب تولیدات داخلی بی نیاز ببیند و در نتیجه ضرورت برخورداری از مشروعیت را متغی فرض کند. این استقلال نظام سیاسی از افکار عمومی و کاهش مشروعیت، امری است که به ویژه در دوران پهلوی دوم به روشنی مشاهده پذیر بود و در تاریخ معاصر ما مثالهای دیگری هم دارد.

از دید هابرماس^{۴۴}، آنچه که در یک نظام سیاسی مشروعیت تولید می کند، عاملی هدایتی^{۴۵} است که از سویی بسیج منابع درونی و ایجاد انسجام داخلی، و از سوی دیگر مدیریت روندهای بیرونی جامعه و به ویژه مدیریت بحران را در بر می گیرد. در این نگاه، مشروعیت نظام سیاسی به کشمکش میان دو زیرسیستم اصلی بستگی دارد: نخست سپهر عمومی، که مجموعه ای از اندرکنشهای آزاد میان مردم را در بر می گیرد و

4. نک: هابرماس، ی. بحران مشروعیت.

بیان دیگری از همان جامعه‌ی مدنی مشهور خودمان است. دیگری، سیستم است که از دید هابرماس نظام سلطه گرا و اقتدارطلب سیاسی را در بر می‌گیرد.

یکی از نگرشهای نیرومندی که در برابر نگاه هابرماس قرار دارد و به شیوه‌ای دیگر تعامل این دو عامل را واریسی می‌کند، به نیکلاس لومان مربوط می‌شود. لومان از دید جامعه‌شناسی سیستمی به روندهای سیاسی می‌نگرد و سپهر عمومی و سیستم را به عنوان دو لایه‌ی متفاوت از توصیف یک سیستم در نظر می‌گیرد. از دید او، دو روند اساسی در نظام اجتماعی وجود دارد که به عبارتند از ارتباط و کنش. سپهر عمومی هابرماسی تا حدودی با زمینه‌ی ارتباطی لومان -حوزه‌ی تبادلات معنایی- شباهت دارد و کنش -حوزه‌ی تصمیم‌گیری‌های اجرایی- تا حدودی با سیستم انطباق می‌یابد. از دید لومان این دو حوزه با هم تقابلی ندارند، بلکه دو سطح متفاوت از توصیف یک پدیده هستند.

از دید نگارنده، رویکرد لومان از این جنبه بر نگرش هابرماس برتری دارد که مفاهیمی مانند آزادی، مشروعیت، و پایداری نظام سیاسی را مستقل از پیش‌داشتهای استعلایی و فلسفی -مانند شعارهای عصر روشنگری که مورد نظر هابرماس است- تفسیر می‌کند. این نکته اهمیت دارد که دو مسئله در این میان ناگفته نماند. نخست آن که نگارنده خود به این شعارها دل‌بستگی دارد و افزایش تراکم خرد، اخلاقیات و عقلانیت سیاسی را امری ارزشمند و "خوب" تلقی می‌کند. با این وجود این داوری شخصی را بنیادی مستحکم برای نظریه پردازی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی نمی‌داند. به بیان دیگر، مدل‌های ما از نظام اجتماعی هنگامی کارآمد خواهد بود که توسط ارزش‌دوری‌های شخصی مان تعیین نشود. هرچند بدیهی است که از آن تاثیر می‌پذیرد و توسط آن به کار گرفته می‌شود.

دوم آن که دیدگاه لومان امکان این مدلسازی هدفمند مستقل از پیش‌داشتهای استعلایی را به دست می‌دهد، اما او خود از دایره‌ی توصیف بیطرفانه‌ی نظام اجتماعی فراتر نمی‌رود و به ندرت به راهبردها و

کاربری های عملیاتی یا این مدل می پردازد. در این نقطه نگارنده از وی فاصله می گیرد. یعنی از دید این نوشتار امکان طرح دستگامی نظری در حوزهی جامعه شناسی وجود دارد که بدون تعیین شدن توسط پیش داشتهای استعلایی -مانند آنچه که هابرماس دارد- مدلی دقیق از پویایی جامعه را به دست دهد، و برای هدفی مانند رهاسازی و سازماندهی مجدد اجتماعی در خدمت هدفی آمیخته با ارزشداوری ها به خدمت گرفته شود (ولومان منکر چنین کاربستی است).

۲. از دید نظریه‌ی سیستمها، سپهر عمومی و جامعه‌ی مدنی که شکل سازماندهی شده‌ی آن است، زمینه و بستری را پدید می آورد که نهادهای سیاسی در دل آن رشد می کنند و کارکردهای دو گانه‌ی یاد شده را به انجام می رسانند. در جوامع مدرن، پیچیدگی این بستر به قدری زیاد شده است که کنترل و سازماندهی آن از بالا -به شکلی که در جوامع کشاورزی سنتی ممکن بود- دیگر امکان ندارد. از این رو، نهادهای سیاسی ای کارآمد خواهند بود که توانایی سوار شدن بر پویایی بستر زیرین خود را داشته باشند و بتوانند با پویایی این سپهر عمومی سازگار شوند. این ضرورت، از سویی به عامیانه و عوام زده شدن سیاست در دوران ما انجامیده است، و از سوی دیگر مردمسالارانه شدن روندها و اهمیت یافتن افکار عمومی را ایجاب کرده است. در جامعه‌ی امروزی ایران، چنین می نماید که سازگاری یاد شده میان نهادهای سیاسی و زیرساخت اجتماعی شان برقرار نشده، و شکلی از عوام زدگی بدون استقرار مردم سالاری بر نهادهای سیاسی تسلط یافته باشد. یکی از نهادهای مهمی که گذار از عوام زدگی به مردم سالاری را ممکن می کنند، احزاب هستند. در واقع احزاب نهادهایی تخصص یافته هستند که کارکردشان جلب مشارکت عمومی اعضای جامعه، ردیابی نوسانات افکار عمومی، و سازگار کردن نهادهای سیاسی با این نوسانات است. به عبارت دیگر، احزاب

ماشینهایی هستند که عوام زدگی محتوم جوامع پیچیده‌ی مدرن را به مردم سالاری تبدیل می‌کنند و چیرگی عواطف افراطی عمومی (به قول لوبون) را به عقلانیت سیاسی (به قول هابرماس) تبدیل می‌کنند.

در جامعه‌ی ایرانی مفهوم حزب ریشه‌های تاریخی بسیار درازپایی دارد و سابقه‌اش به نهادهای اخوت و گروه‌های پهلوانی و فرقه‌های دینی کهن باز می‌گردد. شاید به دلیل همین سابقه‌ی تاریخی باشد که استقرار احزاب مدرن در ایران چنین دشوار شده باشد. چرا که امروزه می‌بینیم کشورهایی بسیار کوچکتر، با سابقه‌ی تاریخی بسیار کوتاهتر از ایران -مانند آرژانتین و اسپانیا- از احزابی پایدار و نظام سیاسی متکثری برخوردارند اما ما همچنان در همان دشواریهایی که انجمنهای صدر مشروطه با آن رویارو بودند دست به گریبانیم. امروز، با گذر صد سال از سابقه‌ی تحزب در ایران، این نکته آشکار شده است که پایداری نظام سیاسی و سازگار شدنش با نوسانات افکار عمومی -که با موجهایی به شدت گسترش یافته و تشدید شونده نظم اجتماعی را تهدید می‌کنند- تنها از مجرای احداث نهادهای سیاسی واسطه‌ای ممکن می‌شود که مشارکت عمومی را سازماندهی و کنترل کنند، و اینها همان احزاب هستند.

۳. آقای خاتمی، در سال ۱۳۷۶ با شعار توسعه‌ی جامعه‌ی مدنی به ریاست جمهوری برگزیده شد و در برنامه ریزی‌های به نسبت محافظه کارانه‌اش به این شعار اولیه وفادار ماند. چنین می‌نماید که در سول این سالها راهبردهای اصلی برنامه‌ی آقای خاتمی سه محور را در بر گرفته باشد:

نخست: جوان سالاری و توجه به جمعیت انبوه، سرکش، و ناراضی جوانان ایرانی.

دوم: توجه به نهادهای مدنی مانند مطبوعات و احزاب و تشکلهای غیردولتی و تلاش برای توانمندتر شدن آنها.

سوم: تلاش برای شفاف سازی نظام سیاسی و قانونمند کردن ساز و کارهای تصمیم گیری.

راهبرد نخست، آشکارا به افزایش محبوبیت ایشان منتهی شد و انتخاب ایشان برای دور دوم تصدی جایگاه ریاست جمهوری را ممکن ساخت. از این رو ایشان را در این زمینه می توان موفق فرض کرد. آنچه که در این مورد نادیده انگاشته شد، استعداد غریب ایرانیان برای جذب و تکثیر گفتمانهای بدبینانه و نارضایت‌مندانانه ایست که با شکایت و اعتراض درآمیخته اند. این عنصری بود که رقبا سیاسی ایشان از آن استفاده کردند و با تاکید بر محافظه کاریهای سیاسی ایشان و نمایش قدرتهایی بسیار غیرخردمندانانه تا حدودی از اقبال جوانان به ایشان، و تا حدود بسیار بیشتری از مشروعیت کل نظام، کاستند.

راهبرد دوم، به ویژه در سال چهارم دور اول تصدی ایشان به اوج خود رسید. در این دوره شمار زیادی از احزاب تاسیس شدند و به یارگیری عمومی پرداختند. الگوی عمومی روندی که در این مقطه مشاهده شد، به جریان انفجار شمار احزاب در ۱۳۲۰-۱۳۲۴. ش شباهت داشت. در آن زمان هم باز شدن فضای سیاسی به پیکربندی لگام گسیخته‌ی فضای سیاسی در قالب احزاب معارض انجامید، روندی که عبارت پارتی بازی از آن برای ما به یادگار مانده است!

شکوفایی فعالیت احزاب در تاریخ یاد شده البته از نظر شدت کشمکشهای بین احزاب و فقدان خطوط قرمز و مرزبندیهای کنونی با آنچه که در ۱۳۸۰ دیدیم تفاوت داشت، اما توان بالقوه‌ی سپهر عمومی ایران برای سازمان یافتن در قالب احزاب را نشان می داد.

روند سازمان یافتگی احزاب، به همان سرعتی که در حوالی تاریخ انتخابات اوج گرفت، پس از پایان انتخابات فروکش کرد و به سطح کمینهای امروزینش رسید. روندهای وابسته بدان - مانند تبدیل شدن هیات متولفه به حزب- هرچند از نظر تاریخ سیاسی احزاب در ایران قابل توجه است، اما رخدادی تعیین کننده محسوب نمی شود. در حال حاضر، احزاب سیاسی از نظر ساختار و کارکرد نهادهایی بسیار بی رمق و کم خون هستند و در حیات سیاسی عمومی مردم نقشی حداقلی را بر عهده دارند. این حرف را می توان در مورد

تشکلهای غیردولتی و مطبوعات نیز تعمیم داد، که اولی به دلیل بی تجربه بودن نسل جوان در همکاری سازمانی، و دومی به دلیل محدودیتهای اقتدارگرایانهی نظام حاکم، ابتر ماندند.

۴. نظام سیاسی امروزی ایران در چند مورد با اختلالی جدی رویاروست:

نخست: انحصار منابع اقتصادی تغذیه کنندهی نظام سیاسی به درآمدهای نفتی، به استقلال نسبی آن انجامیده است و در نتیجه تصمیم گیری های انجام شده در این حوزه در بسیاری از مواد با منافع ملی سازگار نیست. گسترش شکاف میان منافع ملی - که در سپهر عمومی با دقتی بیش از آنچه که دولتمردان می پندارند، درک می شود - و منافع نظام سیاسی - که به شکلی به کمک نفت بیمه شده است - به تعارضی درونی در میان دو حوزهی عمومی و سیاسی، یا به زبان هابرماس، به تضاد میان سیستم و زیست-جهان^{۴۶} منتهی شده است.

دوم: مسدود بودن فضای سیاسی و رشد ناقص و جنینی احزاب، به ابهام و نارسایی مجاری اتصال حوزه های خرد و کلان تصمیم گیری منتهی شده است و مشروعیت تصمیمهای نظام سیاسی و در نتیجه مشروعیت کل نظام سیاسی را با پرسش روبرو کرده است.

سوم: رشد ناقص احزاب و ارکان دیگر مردم سالاری، از عقلانی شدن منازعات سیاسی و اختلاف نظرهای مربوط به کل جامعه جلوگیری کرده، و در نتیجه این منازعات در قالبی خشن و غیرعقلانی بروز می کنند. قالبی که اگر به حوزهی کشمکشهای میان سیستم و زیست جهان نشت کند حاکمیت نظام را با دشواریهایی جدی در زمینهی امنیت ملی رویارو خواهد کرد.

⁴⁶ Lebenswelt

چهارم: تحقق نیافتن مردم سالاری به عوام زده شدن سیاست انجامیده و این بدان معناست که فرصت ضروری برای آموزش و نهادینه شدن ساز و کارهای عقلانی برای رقابت بر سر اقتدار سیاسی در درون نظام سیاسی تعبیه نشده است. این امر به ابتر ماندن روند توسعه‌ی سیاسی و ایجاد یک حلقه‌ی بازخورد مثبت منتهی می‌شود که از سویی تعارضهای سیاسی میان نظام و سپهر عمومی را تشدید می‌کند و از سوی دیگر از سامان یافتن و عقلانی شدنش جلوگیری می‌کند.

پنجم: ظهور بخشهای نوینی از سپهر عمومی، و توسعه‌ی حوزه‌هایی پیش بینی نشده از این زمینه، امکان تسلط کامل نظام سیاسی بر زیربناهایش را منتفی کرده است. ظهور پدیده‌هایی مانند فوتبال سیاسی شده، همه گیر شدن استفاده از شبکه‌ی اورکوت، و... نشانگر این حقیقت هستند که پیچیدگی و پیوند سپهر عمومی با فن آوری‌های جدید با سرعتی بیش از پیوندهای نظام سیاسی با آن توسعه می‌یابد. گر در این شرایط نظام سیاسی همچنان بر سلطه‌ی اقتدارگرایانه بر سپهر عمومی پافشاری کند، نتیجه غلبه‌ی حاشیه بر متن، و زیربنا بر روبنا خواهد بود.

مجموعه‌ی پنج روند یاد شده، یک معنای روشن و آشکار دارند: نظام سیاسی کنونی ایران بسیار ناپایدار است و با سرعت زیادی به سوی وضعیتی شکننده تر و ناپایدارتر پیش می‌رود.

۵. پیشنهادهایی که در این زمینه به ذهن نگارنده می‌رسد، این موارد را در بر می‌گیرد:

الف) فرآیند تحزب امری نیست که از بالا به پایین اعمال شود. این روندی است که به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی بسیاری وابسته است. برخی از عناصر این روند -مانند اعتماد عمومی به نظام سیاسی، مشروعیت نهادهای مشارکت جو، و عقلانی شدن منافع عمومی- در ایران وجود ندارند و برخی دیگر از این عناصر -تمایل به مشارکت که از همه مهمتر است، سطح فرهنگ عمومی، زمینه‌ی تاریخی برای گفتگوی میان

طرفین معارض - در حال حاضر موجود می باشند. به همین دلیل، چنین می نماید که بهترین راه برای توسعه‌ی سیاسی کشور از مسیر تحزب، ایجاد تسهیلات و امکاناتی - و به ویژه تضمین‌هایی مدنی - برای شکل‌گیری و فعالیت احزاب باشد.

ب) مهار کردن و محدود کردن پویایی سپهر عمومی برای تمام نظام‌های سیاسی قابل تصور، نه ممکن است و نه مطلوب. چنین برنامه‌ای در میان مدت به شکست منتهی می شود، و در همین مدت کوتاه کامیابی‌اش هم تنها به ضعف و سستی نهادهای سیاسی مستقر می انجامد. تنها راه بقا برای نظام سیاسی کنونی، پیوند خوردنش با سپهر عمومی و سازگار شدنش با افکار عمومی است. شاخص آشکار برای سنجش درجه‌ی موفقیت این کار، میزان مشروعیت نظام سیاسی در میان مردم است.

پ) باید به این نکته توجه کرد که سازگاری نظام سیاسی با افکار عمومی به معنای عوام زده شدن آن، و دنباله روی بی قید و شرط از آن نیست. بلکه باید تعاملی دو سویه و معنادار در میان این دو برقرار شود. به شکلی که نظام سیاسی در این مسیر مردمی گردد، و عوام زدگی نیز به کمک سازمان یافتگی و عقلانی شدن به مردم سالاری بدل شود.



چرا فرهنگ مهم است؟

کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره‌ی ۹۷-۹۹، آذر - دی ۱۳۸۴، ص: ۲۳-۳۱.

۱. اهمیت فرهنگ، مجموعه مقالاتی است ویراسته‌ی لارنس هریسون و ساموئل هانتینگتون، که درباره‌ی ارتباط مفهوم فرهنگ با متغیرهای جامعه‌شناسانه‌ی گوناگون و متنوعی نگاشته شده است. این کتاب را انجمن توسعه‌ی مدیریت ایران ترجمه کرده است و در سال ۱۳۸۳ به زیور نشر آراسته است. کتاب، با حجم به نسبت زیاد خود، لحن دانشگاهی و جدی‌اش، و مقاله‌های به نسبت کوتاه و نه چندان پیچیده‌اش، برای دانشجویانی که به دیدگاههای جدید درباره‌ی جامعه‌شناسی فرهنگ علاقه دارند، مجرای ورود مناسبی به بحثهای روز دنیا محسوب می‌شود. کتاب بیست و چهار مقاله را در بر می‌گیرد که به جنبه‌های گوناگونی از جامعه‌شناسی فرهنگ پرداخته‌اند، و وجه مشترک تمام آنها آن است که فرهنگ را همچون علتی جامعه‌شناختی، و عاملی تعیین‌کننده و نه تعیین‌شونده لحاظ کرده‌اند.

کتاب، با دو مقاله از هانتینگتون و هریسون - با نامهای "اهمیت فرهنگها" و "چرا فرهنگ مهم است؟" - آغاز می‌شود که گشایشی مفهومی به سایر مقالات را نیز به دست می‌دهند. هانتینگتون، با مقایسه‌ی

وضعیت اقتصادی دو کشورِ غنا و کره‌ی جنوبی در دهه‌ی شصت میلادی، ادعا می‌کند که رشد اقتصادی و اجتماعی سریع کره تا دهه‌ی نود، محصول شاخصهای فرهنگی مساعد و ویژه‌ی آن بوده است. چرا که این دو کشور سی سال پیش از آغازگاهی مشابه حرکت خود را به سوی توسعه و مدرنیته شروع کردند، اما پس از سه دهه، به جایگاه‌هایی متفاوت دست یافتند. کره در دهه‌ی نود در جایگاهی همتای یونان قرار داشت و درآمد سرانه اش پانزده برابر از غنا بیشتر بود. هانتینگتون، با اشاره به مقاله‌ی مشهور هریسون در سال ۱۹۸۵ م، بحث خود را پی می‌گیرد. هریسون در این مقاله‌ی جنجال برانگیز، ادعا کرده بود که عقب ماندگی اقتصادی کشورهای آمریکای لاتین، خاستگاهی فرهنگی دارد و در نظام دینی کاتولیکی، و ارزشهای پدرسالارانه‌ی این کشورها ریشه دارد. این برداشت که با اعتراض روشنفکران آمریکای لاتین روبرو شد، از دید هانتینگتون جنبه‌ای محافظه کارانه دارد. چرا که از دید او، تحویل کردن عقب ماندگی به فرهنگ، به شکلی از جبرگرایی شباهت دارد و در برابر محوری دانستن متغیرهای سیاسی قرار می‌گیرد.

دومین مقاله را، لارس هریسون در دفاع از برداشت خویش نگاشته است. او پس از به دست دادن فهرستی طولانی از شاخصهای آماری نشانگر فقر، بیسوادی، و مرگ و میر در کشورهای گوناگون، شرح می‌دهد که جامعه‌شناسان کلاسیک این آمار را به دو شیوه توجیه می‌کنند. نخست از راه تحویل کردنش به پیامدهای استعمار، و دوم از مسیر نظریه‌ی وابستگی. از دید هریسون هر دو این دیدگاه‌ها از برداشتهای مارکس و لنین ناشی شده است و بنابر شواهد امروزی، نادرست است. تحویل کردن این حقایق به استعمار و پیامدهای آن، با نادیده انگاشتن متغیری بنیادین همراه است، که از دید هریسون فرهنگ دانسته می‌شود.

سومین مقاله را دیوید لاندس با عنوان "فرهنگ ریشه‌ی تقریباً تمام تفاوتهاست" نوشته است. او، در تایید دیدگاه هریسون، شواهدی را برای اهمیت علی فرهنگ ارائه کرده است. شواهد او، سه رده‌ی اصلی را در بر می‌گیرند. نخست، به تفاوت فرهنگی میان بومیان تایلند و چینی‌های مقیم این سرزمین اشاره کرده

است و سنت بودایی تزکیه‌ی روحانی مردان جوان را، که با فعالیت اندک تولیدی و انزوای اجتماعی ایشان در سالهای جوانی همراه است، مانعی بر سر راه توسعه‌ی اقتصادی و مدرن شدن این کشور دانسته است. از دید او، اقلیت چینی تایلند که فاقد چنین سنت‌هایی هستند، به همین دلیل پیشروان مدرنیته و توسعه‌ی اقتصادی در این کشور هم محسوب می‌شوند. شاهد دوم، به تمایز مشهور میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در مورد فهم زمان مربوط می‌شود. لاندس به این نکته اشاره می‌کند که در دوران نوزایی، پروتستان‌ها در تولید، فروش و خرید ساعت پیشتاز بودند و به همین دلیل مراکز اصلی ساخت و صدور ساعت در کشورهای پروتستان قدیمی - هلند و سوئیس - قرار گرفته است. او، ساعت و کمی شدن مفهوم زمان را یکی از زیرساخت‌های مدرنیته می‌داند و بی‌توجهی کاتولیک‌ها به فن ساعت‌سازی را نشانه‌ی برداشت متمایز ایشان از مفهوم زمان می‌داند. سومین شاهد، در واقع پاسخی است به هواداران نظریه‌ی وابستگی. او به این حقیقت اشاره می‌کند که این نظریه پس از جنگ جهانی دوم و بر مبنای گزارش‌های منتشر شده در مورد کشورهای آمریکای لاتین شکل گرفت. در این مقطع زمانی، این کشورها - به ویژه آرژانتین - برای مدت چند دهه از سرمایه‌گذاریهای بزرگ قدرتهای اقتصادی توسعه یافته تر - و به طور عمده انگلستان - بهره می‌بردند، و در مسیر توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی بودند. اما جنگ جهانی دوم راه ورود سرمایه به این کشورها را سد کرد و نوعی شکنندگی را برای ساختار اقتصادی شان به ارمغان آورد. به همین دلیل هم کشوری مانند آرژانتین در چرخه‌ی معیوب قرض از کشورهای پیشرفته تر و ناتوانی در بازپرداخت آن گرفتار شد و به زمینه‌ای عینی برای تایید نظریه‌ی وابستگی تبدیل شد. نظریه‌ای که از دید لاندس با تعمیم نا به جای این شواهد همراه است.

چهارمین مقاله را مایکل پورتر نگاشته است. این مقاله "نگرشها، ارزشها، اعتقادات و خوشبختی بر مبنای اصول اقتصادی خرد" نام دارد. پرسش محوری این مقاله، آن است که "چرا فرهنگهای غیرمولد ایجاد می‌شوند و تداوم می‌یابند؟"

از دید پورتر، این پرسش را باید با توجه به دگرذیسی مفهوم رفاه و نگرش به منابع در قرن بیستم پاسخ گفت. در ابتدای این قرن، نیروی کار و منابع خام مهمترین بستر توسعه محسوب می شدند. از این رو شرایطی که بر اقتصاد خرد حاکم است و بر تولید و مصرف محلی و رقابت فشرده‌ی همسایگان مبتنی است، اهمیت داشت. اما این متغیرها در پایان قرن بیستم دیگر مانند گذشته اهمیت ندارند. چرا که سازماندهی و بهره برداری از منابع و نیروی کار با محوریت سازمانها و شرکتهای چندملیتی در سطحی جهانی انجام می پذیرد، و رقابت اقتصادی نیز جنبه‌ی محلی خود را از دست داده است. از این رو مفهوم رفاه که تا پیش از این با تولید ثروت و مصرف کالا گره خورده بود، حالا تغییر یافته است و به افزایش بهره وری و نگرشهای فرهنگی متصل شده است. از این رو دیگر در انتهای قرن بیستم نمی توان رفاه را با متغیرهای اقتصاد خرد -مانند کنترل منابع محدود- شاخص بندی کرد. پورتر، برجسته شدن مفهوم فرهنگ در نظریات امروز جامعه شناسی را ناشی از این دگرذیسی و برجسته شدن نقش فرهنگ در دستیابی به رفاه می داند.

پنجمین مقاله، "یادداشت‌هایی پیرامون جامعه شناسی نوین توسعه‌ی اقتصادی" نام دارد و توسط جفری ساکس نوشته شده است. این مقاله با نقل قولی از انگوس مدیرسون آغاز می شود که مدعی است رشد سرانه‌ی درآمد در فاصله‌ی سالهای ۱۵۰۰-۱۸۲۰ م، تنها چهار صدم درصد در سال بوده است. در این دوره، شکاف اقتصادی میان کشورهای اروپایی و آفریقای زیر صحرا -یعنی غنی ترین و فقیرترین کشورها- تنها سه به یک بوده است. اما در فاصله‌ی سالهای ۱۸۲۰-۱۹۹۲ م، و به عنوان پیامدی از انقلاب صنعتی، نرخ این رشد به ۲۱/۱٪ رسید، که به طور متراکمی در کشورهای غربی متمرکز شده بود. در سال ۱۹۹۰، فاصله‌ی میان کشورهای غنی و فقیر تا حد بیست به یک افزایش یافته بود، و این نشانگر آن است که الگوهای متمایز توسعه‌ی اقتصادی در این زمان در جوامع گوناگون در سطوحی متفاوت نهادینه شده بود. به این ترتیب،

می‌توان فرض کرد که مفهومی به نام توسعه‌ی پایدار اقتصادی تا سال ۱۸۲۰ در جهان وجود نداشته است، و پس از آن در برخی از کشورها به وجود آمده است.

ساکس، این نرخهای متفاوت توسعه‌ی اقتصادی را به عاملی جغرافیایی یعنی اقلیم مربوط می‌داند و مدعی است که تمام کشورهای دارای توسعه‌ی اقتصادی پایدار در مناطق معتدل قرار داشتند و کشورهای مناطق گرمسیری به دلیل دشواری کشاورزی، رواج بیماریهای همه‌گیر، و کم بودن معادن زغال سنگ، بخت اندکی برای توسعه داشته‌اند. از دید او، تمایز مشهور امروزی در میان کشورهای شمالی و جنوبی نادرست است، و باید آن را به صورت قطب بندی کشورهای معتدل در برابر گرمسیری اصلاح کرد. البته او به متغیرهای جغرافیایی دیگری مانند دسترسی به ساحل و رودهای بزرگ هم توجه می‌کند و اینها را هم در توسعه‌ی اقتصادی موقر می‌داند. آنگاه، ساکس به الگوی درونی سازی یا مقاومت در برابر مدرنیته می‌پردازد و نشان می‌دهد که کشورهایی که از دید او گرمسیری هستند، ساختار فرهنگی‌ای دارند که در برابر مدرنیته مقاومت می‌کند و از این رو گرفتار بازخوردی مثبت است که از ورود ایشان به عرصه‌ی توسعه‌ی پایدار اقتصادی جلوگیری می‌کند.

ششمین مقاله را ماریانو گروندونا با عنوان "گونه‌شناسی فرهنگی توسعه‌ی اقتصادی" نگاشته است. نویسنده، در این مقاله ادعا می‌کند که گذار به مدرنیته، باعث دگردیسی‌هایی اجتماعی می‌شود که از سویی (به خاطر افزایش تولید اقتصادی، سرمایه‌گذاری بر کالاهای تجملی و رواج فرهنگ مصرفی) و سوسه‌کننده، و از سوی دیگر (به خاطر افزایش فساد، بحرانهای سیاسی، و...) اختلال‌آفرین است. از دید او، نیروهایی که می‌توانند در عین برخورداری از جنبه‌های مثبت نخستین، بر عناصر تهدیدکننده‌ی دومی پیروز شوند، در حوزه‌ی فرهنگ صورتبندی می‌شوند. گروندونا بر مبنای نگرشی پارسونزی، ارزشهای فرهنگی را به عنوان مهمترین متغیر تعیین‌کننده‌ی این روند معرفی می‌کند. از دید او ارزشهای ابزاری (مانند ارزشهای سرمایه

دارانه) و ارزشهای ذاتی (مانند ملی گرایی) عناصری هستند که در توسعه اقتصادی و پرهیز از آسیبهای مبتلابه آن موثر هستند.

گروندونا بیست متغیر فرهنگی اصلی را که به گمانش در توسعه تاثیرگذارند، فهرست کرده است که می توان آنها را به این ترتیب فهرست کرد:

جنبه‌ی دنیوی و کارمدارانه‌ی مذهب، اعتماد به افراد، محرکهای اخلاقی، ثروت خواهی، رقابت جویی، عدالت طلبی، ارزشمند دانستن کار، نوآوری، آموزش خلاقانه و فعال، نگرش سودانگار و عملگرا، فضیلت‌های کوچک ناشی از اخلاق مدنی، تمرکز بر آینده‌ای نزدیک، عقلانیت، اقتدارقانون مدارانه، جهان بینی مثبتی که طبیعت را عرصه‌ی پیشرفت و رشد بداند، قهرمان گرایی میانه حالانه‌ی مدرن، باور به رستگاری دنیوی، آرمانشهرگرایی مادیکرا، خوش بینی در مورد نتایج کردارهای خویش، و مردم سالاری.

از دید این نویسنده، نخستین ترکیب از این عناصر در جریان خیزش اصلاح دینی در اروپا پدید آمد و از این رو او نیز مانند وبر به این نتیجه می‌رسد که پروتستانیسیم نخستین جریان فرهنگی‌ای بود که همچون بستری برای مدرنیته عمل کرد و تا پیش از آن تمام قالبهای فرهنگی خصلتی ضد توسعه و مخالف رشد اقتصادی داشتند.

هفتمین مقاله، فرهنگ و رفتار نخبگان فرهنگی در آمریکای لاتین نام دارد و توسط کارلوس آلبرتو مونتانه نوشته شده است. این مقاله، با روایتی تاریخی از سیر توسعه در آمریکای لاتین آغاز می‌شود. نویسنده به رشد اقتصادی این منطقه در ابتدای قرن بیستم اشاره می‌کند. این نکته که برزیل یکی از بزرگترین اقتصادهای جهان را در این تاریخ دارا بود و پورتوریکو در جریان نخستین موج تولید صنایع الکترونیکی درگیر شد، و کلمبیا که با لقب "بیر جدید" شناخته می‌شد، از دید او نشانه‌هایی بودند بر امکان توسعه در آمریکای لاتین. اما پس از چند دهه، این رشد متوقف شد و توسعه روندی سرایشی را در پیش گرفت. سرهنگ هوگو چاوز

در ونزوئلا کودتا کرد و برنامه هایی مارکسیستی را پیاده کرد، عبدالله بوکرم که رئیس جمهور اکوادور و رهبر توسعه‌ی اقتصادی کشورش بود به تهمت دیوانگی از کار برکنار شد، و ارزش پول برزیل در سه هفته نصف شد. به این ترتیب روند توسعه در این منطقه متوقف شد. پرسش مرکزی مونتانه در این مقاله، دلایل این توقف است.

مونتانه ترکیبی از دلایل را ردیف کرده است و نقش گروهها و طبقات اجتماعی گوناگون را در این مورد واریسی کرده است. از دید او، در آغاز قرن نوزدهم، میراث فرهنگی کاتولیکی که از ایبریا سرچشمه می‌گرفت، مانع اصلی توسعه بود. در اواسط قرن نوزدهم تنبلی بومیان و ناسازگاری شان با نظامهای انضباطی مدرن مسئله ساز شد، و در آغاز قرن بیستم ناعادلانه بودن توزیع ثروت به خاطر دخالت‌های قدرتهای امپریالیستی -به ویژه آمریکا- باعث اختلال در روند رشد این کشورها شد. آنگاه در دهه‌ی سی و چهل میلادی این ماجرا با کاهش قدرت دولتها تکمیل شد. در دهه‌ی هشتاد با ظهور ببرهای آسیا و رقابت شدیدی که ایشان به جوامع یاد شده تحمیل کردند، مزید بر علت شد.

در این میان، سیاستمدارانی که به لحاظ فرهنگی در کشور خود فاقد اعتبار شناخته می‌شدند، نظامیان اقتدارگرایی که با مردم کشور خود همچون قومی اشغال شده رفتار می‌کردند، بازرگانانی که به خاطر ریشه هایشان در دوران فئودالیسم، محافظه کار و ضد توسعه بودند، و روحانیونی که فقر را توجیه و ثروت را تویخ می‌کردند، عاملان اصلی ساختار بخشیدن به این فشارهای خارجی و داخلی بودند. از دید نویسنده، نیروهای چپ و روشنفکران به دلیل خصلت ضددولتی شان، و ماهیت انقلابی و رادیکال رفتارشان از ایجاد تغییراتی دامنه دار محروم ماندند. به این ترتیب، نویسنده توقف توسعه در این کشورها را به عناصری فرهنگی منسوب می‌کند و متغیرهای این سطح را در تبیین آنها موثر می‌داند.

هشتمین مقاله از این مجموعه، را دانیل اتونگا مانگوئل نوشته است و عنوان آن پرسشی است که

محور متن را تشکیل می‌دهد: "آیا آفریقا نیازمند یک برنامه‌ی توسعه‌ی فرهنگی است؟"

مانگوئل با مرور شواهدی در زمینه‌ی تجدید حیات ادیان بومی و پویایی فرهنگ آفریقای زیر صحرا - به ویژه در زمینه‌ی مذهب - ادعا می‌کند که بقای نظام فرهنگی در کشورهای آفریقایی تنها زمانی ممکن خواهد شد که سه انقلاب در حوزه‌های آموزش، سیاست، اقتصاد و قواعد اجتماعی در این کشورها به ثمر برسد. او کلید هر چهار تحول را دگرذیسی در نگاه ما به فرهنگ می‌داند.

مقاله‌ی بعدی را رونالد اینگلهارت نوشته است و نام "فرهنگ و دموکراسی" را برآورده اش دانسته است. اینگلهارت در این مقاله، با همان بیان دقیق و علمی‌ای که از او سراغ داریم، رابطه‌ی دموکراسی با توسعه‌ی فرهنگی را نشان داده است. او مقاله اش را با نقل قولهایی از بزرگان اندیشه‌ی علوم اجتماعی آغاز کرده است. نقل قولهایی که اهمیت توسعه‌ی فرهنگی را به عنوان زیرسازی برای توسعه‌ی اقتصادی گوشزد می‌کنند. آنگاه، به گزارش WVS (پژوهش ارزشهای جهانی) ارجاع می‌دهد که بر مبنای آن ۶۵ کشور که ۷۶٪ جمعیت جهان را در خود جای داده اند، مسیرهایی متفاوت را در جهت رشد و توسعه طی کرده اند. مسیرهایی که وابسته به شرایط خاص و زمینه‌های تاریخی جوامع یاد شده بوده است و معمولاً به دلیل ابتلا به باورهای قطعی و تغییرناپذیر، در برابر ورود منشاها و فرهنگ مدرن مقاومت کرده است.

آنگاه اینگلهارت نتایج پژوهش خود را ارائه می‌کند. این پژوهش در سالهای ۱۹۹۰-۱۹۹۱ م. در ۴۳ کشور انجام گرفته است و متغیرهای اصلی فرهنگی این کشورها را برای مقایسه با شاخصهای توسعه‌ی اقتصادی شان سنجیده است. نویسنده در اینجا دو محر اصلی را برای رده بندی و نتیجه گیری از داده هایش معرفی می‌کند. نخست، محور ارزش، که طیفی را با دو قطب در بر می‌گیرد: در یک سر این طیف ارزشهای مادی/ عقلانی قرار دارند که از سویی به پیشینه‌ی مذهبی جامعه ارتباط می‌یابند و از سوی دیگر به شدت با

توسعه‌ی اقتصادی و دموکراسی پیوند دارند. قطب دیگر، ارزشهای حیاتی / ابراز وجودی است که با ارزشهای پسامادی اینگلهارت در کتاب مشهورش - تحولات فرهنگی در جوامع پیشرفته‌ی صنعتی - مترادف است. این ارزشها با رفاه و تهدید زوال اقتصادی ارتباط دارند. دومین محور، عرفی بودن یا سنتی بودن جامعه را نشان می‌دهد. در یک سر این طیف کشورهای سنتی، و ملی‌گرایی قرار دارند که خانواده برایشان مقدس است، دین و قوانینی مطلق دارند، و با برخی از آزادیهای مدنی مخالفند. در سوی دیگر طیف، جوامعی عرفی / عقلانی قرار دارند که خودکشی و قتل از روی ترحم در آنها رواج دارد، و در مورد سقط جنین و طلاق آسانگیرانه عمل می‌کنند.

اینگلهارت معتقد است که با ترکیب این دو محور، می‌توان نشان داد که هرچه از قطب سنتی به عرفی، و از قطب ارزشهای پسامادی به مادی پیشتر می‌رویم، رشد اقتصادی بیشتر می‌شود. گذشته از این، او توانسته در رده بندی کشورها بر مبنای این دو مقیاس، دیدگاه هانتینگتون در مورد حوزه های تمدنی متمایز را نیز تایید کند. در نقشه‌ای که او به دست داده، به روشنی می‌توان دریافت که کشورهای کمونیست، پروتستان، ارتدوکس، کاتولیک، آمریکای لاتین، انگلیسی زبان، اسلامی و آفریقایی خوشه‌هایی متراکم و متمایز از هم را بر عرصه‌ی این دو مقیاس اشغال می‌کنند.

نتیجه‌ی این مقاله آن است که رشد اقتصادی به تحولاتی در ساختار اجتماعی (شهرنشینی، سواد، تخصص، سازماندهی اجتماعی، و عدالت) و دگرگونی‌هایی در ساختار فرهنگی (اعتماد عمومی، ارزشهای پسامادی، رفاه و مشروعیت نظام سیاسی) ارتباط دارد. نویسنده آنگاه به آلموند و وربا ارجاع می‌دهد که در کتاب "فرهنگ مدنی" (۱۹۶۳ م) ارتباط میان هر دو رده از این متغیرها را با دموکراسی نشان داده‌اند.

دهمین مقاله‌ی این کتاب، "سرمایه‌ی اجتماعی" نام دارد و توسط فرانسیس فوکویاما نوشته شده است. نویسنده با همان دیدگاه خوش بینانه و لیبرالی خود، سرمایه‌ی اجتماعی را همچون الگویی از هنجارها

تعریف می‌کند که با شعاع اعتماد به دیگران در جامعه پیوند دارد و توافق بازیگران بر سر استفاده از منابع مشترک را ممکن می‌سازد. آنگاه به پژوهشی اشاره می‌کند که در آن شکل‌گیری خودجوش قوانین و قواعدی نشان داده شده که بر این اشتراک مساعی برای استفاده از منابع نظارت می‌کنند. به این ترتیب، نویسنده به شیوه‌ی نولیبرال‌های هوادار دست نامرئی بازار، ظهور خودجوش نظم‌ی کلان و قواعدی عام را از دل کشمکش‌های موضعی و سودجویی‌های خرد نشان داده است.

مقاله‌ی بعدی، را سیمور لیپست و گابریل سلمون لنز نوشته اند که "فساد، فرهنگ و بازار" نام دارد. در این مقاله نخست مفهوم فساد بر مبنای معیار (CPR) - "شاخص تشخیص فساد" ارائه شده است: فساد عبارت است از دستیابی به قدرت یا ثروت از راه به کارگیری ابزارهای غیرقانونی. این تعریف مترادف است با مفهوم عمومی فساد که بر بهره‌گیری از هزینه‌ها و ابزارهای عمومی برای دستیابی به منافع خصوصی دلالت می‌کند.

نویسندگان ابتدا با ارجاع به مجموعه‌ای از آمارها نشان داده اند که فساد با برخی از متغیرهای عمده‌ی مربوط به توسعه‌ی اقتصادی ارتباط دارد. به عنوان مثال، $2/4\%$ کاهش در فساد، 4% افزایش در GNP منتهی می‌شود. چرا که فساد امنیت سرمایه‌گذاری را کاهش داده و از جذب سرمایه‌گذاری‌های خارجی جلوگیری می‌کند. همچنین فساد با سرمایه‌گذاری در آموزش و پرورش نسبت عکس دارد. چرا که فساد ظهور برنامه‌های مالی بزرگ و کلان‌پیمیده‌ای را تشویق می‌کند که دستاوردهایش قابل ارزیابی نباشد و هزینه‌های صرف شده در بخش‌های مختلف آن به طور کمی قابل سنجش نباشد. از این رو امری مانند آموزش که سرمایه‌گذاری کوچکی محسوب می‌شود و نتایج عینی و مشخص را هم به همراه دارد، در نظامی فاسد مورد اقبال واقع نمی‌شود. از سوی دیگر، از دید نویسندگان رشد اقتصادی به دلیل افزایش خدمات آموزش

عمومی، رشد دموکراسی، و بالا رفتن ثروت سرانه (و در نتیجه کاهش ناامنی مالی) از یک سو هزینه‌ی قانون شکنی را افزایش می‌دهد و از سوی دیگر فساد را کم می‌کند.

لیپست و لنز پس از پرداختن به این داده‌های تحلیلی، دو نگرش مرسوم در مورد فساد را عنوان می‌کنند. نخست، نگرش مرتون است که با الهام از دورکهم فساد را نوعی ناهنجاری و یا بی‌هنجاری تفسیر می‌کند که به اختلالی در هنجارین شدن اهداف و وسایل رسیدن به آنها دلالت دارد. از دید مرتون در کشوری مانند ترکیه، روسیه و کره‌ی جنوبی که در آنها اهداف مادی به شکلی تعریف شده‌اند که به طیفی از انگیزه‌های نادرست منتهی می‌شوند، چنین اختلالی وجود دارد و در نتیجه فساد در این مناطق زیاد است.

نگرش دیگر، به ادوارد بانفلد تعلق دارد که فساد را نتیجه‌ی پیوندهای مستحکم خانوادگی می‌داند. از دید او، در شرایطی که تعلق خاطر فرد به اعضای خانواده اش بیش از تعهدش نسبت به جامعه و قوانین آن باشد، فساد رخ خواهد داد. این الگو، بر مبنای برخی از گزارشها در میان اعضای خانواده‌های تبهکاران مانند مافیای سیسیلی به خوبی نشان داده شده است. این همان مفهومی است که خانواده‌سالاری غیراخلاقی نیز نامیده می‌شود. لارنس هریسون، در این مورد اعتقاد دارد که خانواده برای بقا ضروری است، اما مرکزیت بیش از حد آن سنگی در راه توسعه‌ی اقتصادی محسوب می‌شود. در این تعبیر، ظهور پروتستانیسیم که بنیان خانواده را سست می‌ساخت و محور ارزیابی اخلاقی را بر فرد مستقر می‌نمود، طلیعه‌ی نظامی اجتماعی محسوب می‌شد که ضدفساد بود و به همین دلیل مدرنیته‌ی اقتصادی را پشتیبانی می‌کرد. این در مقابل اخلاق کاتولیکی قرار می‌گیرد که کلیسا را همچون پیکره‌ی منسجم خانواده‌ای بزرگ تصویر می‌کرد و مسئولیت گناهان اعضای آن را هم به بزرگان و روحانیونش تحویل می‌کرد. بدیهی است که چنین ساختاری مروج فساد است و شاید بتوان به این ترتیب حضور سنگین این پدیده در کشورهای کاتولیکی را تفسیر کرد.

دوازدهمین مقاله، توسط رابرت ادگرتون نوشته شده است و عنوان آن به قدر کافی گویاست: "باورها

و اعمال؛ آیا بعضی از آنها از برخی دیگر بهتر هستند؟"

این نوشتار، با شرحی از دیدگاه نسبی گرایی فرهنگی آغاز می‌شود و با نقد آن ختم می‌شود. ادگرتون روایت مشهوری را مرور می‌کند که بر مبنای آن جوامع بدوی و کوچک سنتی، مانند ارگانسیسمی زنده، در زمینه‌ی محیط خویش در حالت تعادل قرار دارند و با آن به سازگاری رسیده‌اند. اما جوامع مدرن و شهرهای بزرگ از این وضعیت تعادل خارج شده‌اند و حالتی دورگه و ناهنجار به خود گرفته‌اند. بر اساس این دیدگاه، اموری که بر مبنای معیارهای فرهنگی غرب نادرست و غیراخلاقی تلقی می‌شوند (اموری مانند ختنه‌ی زنان، خشونت، شکنجه، و...) به خاطر کارکردهایی که در جامعه‌ی میزبان خود دارند، خوب و پذیرفتنی جلوه می‌کنند.

این ناتوانی از داوری درباره‌ی اموری که به طور شهودی نادرست و غیراخلاقی جلوه می‌کنند، در طول زمان، به تدریج در میان هواداران نسبی گرایی فرهنگی کاهش یافته است. یعنی بیشتر صاحب نظران این جبهه که از نیمه‌ی قرن بیستم به بعد قلم زده‌اند، شکلی از ارزشهای عام و جهانی را می‌پذیرند و نسبت مطلق تمام ارزشها را طرد می‌کنند. این امر، تا حدودی به این تغییر باور عمومی باز می‌گردد که در جمله‌ای از دونالد کمبل به خوبی صورتبندی شده است. از دید او، عقاید و عناصر فرهنگی اموری هستند که به خودی خود ارتباطی با سازگاری یا کارکردهای اجتماعی ندارند. سازگاری امری ذهنی و حسی است که نمی‌تواند به عنوان شاخص یا معیاری برای ارزیابی باورها به کار گرفته شود. زیرا یک باور و عقیده ممکن است در محیطها و شرایط گوناگون ارزشهای تکاملی متفاوتی داشته باشد. از این روست که غیرعقلانی بودن معمول افکار عمومی، نادرست بودن اصول موضوعه‌ی مورد پذیرش اجماع مردم، و مهم جلوه کردن دغدغه‌ها و مسائلی که در واقع از چنین اهمیتی برخوردار نیستند، با وجود ظاهر ضدسازگاری و اختلال آفرینی که در

مسیر تکامل دارند، در تمام جوامع دیده می‌شوند و ظاهراً قدرت تطبیق این جوامع را نیز چندان کاهش نمی‌دهند.

سیزدهمین مقاله را توماس وایزرنر نوشته است و آن را "فرهنگ، کودکی، و پیشرفتدر منطقه‌ی صحرای آفریقا" نامیده است. نویسنده در این مقاله تمایز میان نمادهای کودکی و الگوهای شرطی سازی کودکان را در غرب و آفریقا با هم مقایسه کرده است. در غرب، کودکان تشویق می‌شوند تا هوشمندی و زیرکی خود را به نمایش بگذارند و همچون افرادی توانمند که قدرت جذب شدن در جامعه را دارند، جلوه نمایند. در آفریقا، این نمادها چندان محبوبیتی ندارد. برعکس، یاری رساندن به دیگران و شرکت در برنامه و فعالیتهای خانوادگی است که از کودکی آموخته می‌شود.

وایزرنر، ویژگیهای اصلی و الگوی عام حاکم بر فرهنگ جهانی آموزش کودکان در خانواده ها را مورد واریسی قرار داده است، و نشان داده که این عناصر در تمام فرهنگها مشترک هستند:

الف) والد، همواره به عنوان یاریگر کودک شناخته نمی‌شود. بلکه در بسیاری از موارد رفتاری برتری جویانه و کنترل گرانه دارد که خشونت آن با چاشنی شوخی ترمیم می‌شود.

ب) در مورد خانواده هایی که بیش از یک فرزند دارند، در بسیاری از موارد بار اصلی یاری رسانی به کودک بر دوش برادران و (به ویژه) خواهران بزرگسال ترش می‌افتد.

پ) مادر والد اصلی محسوب می‌شود و بار اصلی پرورش کودک را بر عهده دارد.

ت) مادر با تشویق و تنبیه کودک، قواعد اصلی رفتار درست را در وی نهادینه می‌کند و در این راه ابزار اصلی اعمال قدرتش غذاست.

ث) محور اصلی کنش متقابل والد و کودک معمولاً زبانی و کلامی نیست، و کودک صلاحیت اجتماعی خود را در نخستین گام با مشارکت در امور روزمره‌ی خانوادگی اثبات می‌کند.

به قول لاکهان، زندگی در کل از مجموعه‌ای از ناهنجاریها و تنشهای زاینده شده از جهانی آشوبناک تشکیل یافته، که باید به ضرب و زور آموزش سنین اولیه‌ی کودکی در ذهن اعضای تازه‌ی جامعه منظم و قانونمند شود. به این ترتیب، پیشنهاد وایزبر آن است که بازبینی در قواعد اصلی پرورش کودکان در آفریقا، یکی از راه‌هایی است که می‌تواند به توانمند ساختن مردم این منطقه، و افزایش کامیابی شان در چیرگی بر مشکلات خاص این منطقه (که از نظر نویسنده کمبود منابع است) منتهی شود.

مقاله‌ی بعدی، "فرهنگی از هم پاشیده" نام دارد و توسط ناتان گیلز نوشته شده است. نویسنده در این مقاله نخست دو دیدگاه متضاد نسبی‌گرایی رادیکال فرهنگی و نگرش جهانشمولان یکسان‌انگار شرح داده شده است. از دید نویسنده، فوکویاما و هانتینگتون نمونه‌هایی از سخنگویان این دو جریان فکری هستند. نسبی‌گرایی که قالب نظری هانتینگتون هم در آن می‌گنجد، اعتقاد دارند فرهنگ‌هایی ضد غربی و غیرغربی وجود دارند که عناصر مدرنیته را جذب کرده‌اند، بی آن‌که با فرهنگ‌های غربی همسان یا در آمیخته شوند. این نگرش معمولاً به دشمن پنداشتن این فرهنگ‌های غریبه تمایل دارد. نگرش فوکویاما، نشت عناصر مدرنیته به فرهنگ‌های غیرغربی را با غربی شدن و همسان شدنشان مترادف می‌داند. نویسنده، پس از مقایسه‌ی این دو دیدگاه، نگرش خود را عنوان می‌کند که به ساختاری دو لایه‌ای و سلسله‌مراتبی از فرهنگ آینده‌ی جهان مبتنی است. بر این اساس، در آینده یک لایه‌ی نخبه‌ی چند نژاده و تکثرگرای آزادی‌خواه و بی‌طرف در سطح جهانی وجود خواهند داشت که بر جماعت‌هایی بزرگ از مردم متعصب و غیرآزادیخواه و درگیر با مسایل محلی خویش حکومت می‌کنند.

مقاله‌ی بعدی "فرهنگ، جنسیت و حقوق بشر" نام دارد و از قلم بارابارا کراست تراوش کرده است. در این مقاله به چرخه‌ی بازخوردی مثبتی که به افزایش حقوق زنان منتهی می‌شود اشاره شده است. بر این اساس، افزایش حقوق زنان با کنترل ایشان بر بارداری هایشان همراه است، که به کاهش نرخ زاد و ولد، و

افزایش حمایت خانوادگی از فرزندان منتهی می‌شود. در نتیجه شمار دختران باسواد خانواده بیشتر می‌شوند و این خود عاملی است که حقوق زنان را در درازمدت افزایش خواهد داد و این چرخه را تمدید خواهد کرد. این پیام اصلی، در کنار مجموعه‌ای از شواهد عنوان شده است که به شاخصهای نگران‌کننده‌ی فقر و بی‌سوادی در هند اشاره می‌کنند و تنشهای سیاسی میان هند و بوتان را با توجه به نخبگانی که به فرهنگهای متفاوت هندی یا تبتی تعلق خاطر داشتند، تفسیر می‌نماید.

مقاله‌ی شانزدهم را مالاهاتن نوشته است و "فرهنگ، نهادها و نابرابری جنسیتی در آمریکای لاتین" نام دارد. نویسنده در این مقاله مجموعه‌ای از شواهد را فهرست کرده است که به نابرابری جنسی شدید در فرهنگ کشورهای آمریکای لاتین دلالت می‌کنند. این نکته که قانون ضد خشونت بر ضد زنان تازه در سال ۱۹۹۴ م. تصویب شد، این حقیقت که تنها ۴/۱۵٪ از اعضای کنگره در این کشورها زن هستند، نرخ بالای بیسوادی زنان در این کشورها، و این نکته که در اوایل دهه‌ی نود میلادی دستمزد زنان برای انجام کاری برابر ۲۰٪ کمتر از مردان هم رتبه شان بوده است، نشانگر آن است که در این کشورها حقوق زنان هنوز توسعه‌ی چندانی نیافته است. در ضمن، در تمام کشورهای آمریکای لاتین به جز کوبا سقط جنینی عملی غیرقانونی محسوب می‌شود و به موارد خاصی که به آبستنی در اثر تجاوز یا خطر مرگ مادر مربوط باشد محدود می‌شود. همچنین حق مرد برای کشتن همسر زانی اش نیز در قالب "دفاع مشروع از شرف" در این کشورها به رسمیت شناخته می‌شود در حالی که به طور سنتی حقی مشابه برای زنان وجود ندارد. بر این مبنا، نویسنده نتیجه گرفته است که فرهنگ آمریکای لاتین از نظر تحقیر زنان و نابرابری جنسی بسیار با بقیه‌ی کشورهای غربی تفاوت دارد. در حدی که بر اساس این شاخصها، تنها کشورهای عربی را می‌توان با این منطقه مقایسه کرد. نویسنده در مقاله اش به طور تلویحی این فرض را هم مورد اشاره قرار می‌دهد که شاید این باور به نابرابری جنسی امری بوده که از مجرای فرهنگ عربی رایج در اسپانیای کاتولیک به آمریکا وارد شده باشد.

هفدهمین مقاله را اورلاندو پترسون نوشته و آن را "جدی گرفتن فرهنگ" نامیده است. در این مقاله مقوله‌ی ضعف سیاه پوستان آمریکایی، با نگاهی تاریخی تحلیل شده است. نویسنده ابتدا نگاه‌های مرسوم در این مورد را فهرست کرده است: این که سیاهان چون از تبار بردگان هستند، بنابراین ناتوانند، که شکلی از سرزنش قربانی است؛ این که عناصری که به ضعف سیاهان تعبیر می‌شود در واقع خیلی هم خوب است و باید مایه‌ی غرور ایشان باشد، که نگرش نژادپرستان سیاه است، و این که چنین وضعی به امور نژادی و تکاملی مانند هوشبهر تحویل می‌شود، همه از دید نویسنده نادرست می‌نمایند.

پترسون در تبیین دلایل ضعف فرهنگی سیاهان، فرهنگ را همچون علتی پایه و نه معلولی نیازمند توجیه مورد توجه قرار داده است. از دید او، مجموعه‌ای از عوامل متصل به هم، که همگی از عصر برده داری برخاسته اند، جایگاه اجتماعی ویژه‌ی مردان سیاهپوست در دوران حاضر را رقم زده است. از دید او، خانواده‌های سیاهپوستی که در عصر برده داری پدید می‌آمدند، خصلتی مادرتبارانه داشتند. زیرا مردان در بسیاری از مواقع در مزرعه‌هایی متفاوت با محل اقامت خانواده شان کار می‌کردند و اقتدار اربابان بر فروش کودکان برده باعث می‌شد عملاً هیچ نفوذی بر خانواده شان نداشته باشند. از دید پترسون، این امر واکنشی اجتماعی بوده که از قدرت گرفتن مردان سیاهپوست در جامعه - که نخستین گام آن اقتدار در خانواده است - جلوگیری می‌کرده است. به همین دلیل هم برعکس بسیاری از اقلیتهای قومی دیگر در آمریکا، تاهل و تشکیل خانواده در سیاهان به پیدایش شالوده‌ی محکمی برای جایگاه یابی اجتماعی نمی‌انجامد. تعهد مردان سیاه به خانواده هایشان، و اقتدارشان در این خانواده‌ها بسیار اندک است و در نتیجه الگویی از ناتوانی فرهنگی در این چرخه‌های علی تولید و بازتولید می‌شود.

هژدهمین مقاله، "فرهنگی از هم پاشیده" نام دارد و توسط ناتان گیلز نوشته شده است. او در این مقاله دو دیدگاه فرهنگ‌گرا و نژاد را به ترتیب اصلاح طلب و محافظه کار می‌نامد، چرا که تفاوت‌های اجتماعی

در اولی به متغیری سیال و دگرگون شونده و در دومی به عاملی تغییرناپذیر و ثابت تحویل می‌شوند. از دید نویسنده، که بر این اساس فرهنگ گراست، تبیین موفقیت یا ناکامی مهاجرانی که از فرهنگهای بیگانه به کشورهای غربی وارد می‌شوند، با ارجاع کردن این امر به فرهنگهای مادرشان نادرست است. از دید او مهاجران نمایندگانی شایسته برای فرهنگ مادر خود محسوب نمی‌شوند. مهاجران هندی از نخبگان سیاسی و اقتصادی، مهاجران بنگلادشی از روستاییان مناطق حاشیه‌ای، و مهاجران سوری و لبنانی از بازرگانان تشکیل یافته‌اند و بنابراین رفتار فرهنگی شان در جوامع میزبان بیش از آن که معرف ساختار فرهنگ بومی شان در کشور مرجع باشد، بازتابنده‌ی جایگاه طبقاتی یا موقعیت اجتماعی شان است.

مقاله‌ی نوزدهم به قلم دوایت پرکینز نگاشته شده و "قانون، پیوندهای خانوادگی و روش کسب و کار در شرق آسیا" نام دارد. نویسنده در این مقاله دو عنصر اصلی مهارکننده‌ی توسعه‌ی اقتصادی در کشورهای کنفوسیوسی را به این ترتیب از هم متمایز می‌کند:

نخست: قواعد استعماری که از قرن نوزدهم در کشورهایی مانند هنگ کنگ به یادگار مانده‌اند و تحمیل سیاست بر اقتصاد را به دنبال دارند. این قوانین به تدریج در حال منسوخ شدن هستند.

دوم: قواعد سنتی زاییده شده از دل سنت کنفوسیوسی که به ترجیح پیوندهای خانوادگی بر قوانین مدنی می‌انجامد و پدیده‌ای به نام "هم‌پیلگی" (Croinism) را ایجاد می‌کند.

از دید نویسنده، کشورهای آسیای شرقی در تلاش برای طرد قوانین استعماری، به دامان قوانین قدیمی‌تر سنتی پناه برده‌اند و هم‌پیلگی به یکی از مهمترین عوامل بازدارنده‌ی توسعه‌ی شان تبدیل شده است.

مقاله‌ی بیستم، را لوسین پای نوشته است و عنوان آن "ارزشهای آسیایی: از پویایی‌ها تا دومینوها"

است. پای این نوشتار را با ذکر شواهدی آماری در مورد معجزه‌ی اقتصادی آسیا آغاز می‌کند. یعنی روندی

که به رشد و صنعتی شدن کشورهایی مانند مالزی، هنگ کنگ، سنگاپور و کره‌ی جنوبی انجامید. این کشورها

در دهه‌ی هشتاد میلادی برای توسعه خیز برداشتند و در دهه‌ی نود با به هم خوردن تعادل اقتصادی کشورهایشان این شتاب را از دست دادند.

پای، برای تبیین آنچه که در آسیا گذشت، ساختار پیوندهای خانوادگی در کشورهای زیر تاثیر فرهنگ چین و ژاپن را مقایسه می‌کند. از دید او، ژاپن در میان کشورهای منطقه از این نظر منحصر به فرد است که مسیر توسعه‌ای درازمدت و پایدار را همزمان و تقریباً شبیه به ایالات متحده سپری کرده است. در سایر کشورها، که بنا بر سنت کنفوسیوسی تجارت امری ناپسند تلقی می‌شده و بازرگانان جایگاهی حاشیه‌ای همچون یهودیان در اروپا را داشته‌اند، پیوندی میان بازرگانان ثروتمند و دیوانسالاران ایجاد شده است. به این شکل که تجار مرفه فرزندانشان را به تحصیل بر اساس سنت ماندارینی وا می‌داشتند تا با دریافت جایگاهی بالا در سلسله مراتب دیوانسالاری کشور، شان اجتماعی برتری را برای خویش کسب کنند. به این ترتیب شبکه‌ای از روابط و پیوندهای خانوادگی در جامعه پدید می‌آید که به چینی گوانگ سی نامیده می‌شود. این در مقابل فرهنگ ژاپنی قرار می‌گیرد که در آن حلقه‌های خانوادگی بر خلاف ساختار بسته و درونگرایی چینی، خصلتی باز و پذیرا داشتند. دلیل این امر از دید پای، فشار رقابت میان خاندان‌های مهم در ژاپن بوده است. به این ترتیب، تجربه‌ی شکست توسعه در آسیای جنوب شرقی، محصول باقتاری فرهنگی بوده که جذب سریع منابع خارجی، سرمایه‌گذاری پرشتاب و بحران ناشی از برآوردن تعهدهای مربوطه در جامعه‌ای با حلقه‌های بسته زمینه ساز آن بوده‌اند.

مقاله‌ی بعدی را - "تجددهای چندگانه، تحقیقی اولیه در باب دلالت‌های تجدد در شرق آسیا" - را تو وی مینگ نوشته است. نویسنده در این متن از مسیرهای متمایز و موازی تجدد دفاع می‌کند و بحث خود را بر سه اصل موضوعه بنیاد می‌کند. نخست آن که مفهوم مدرنیته در سنت‌های فرهنگی متفاوت به اشکالی گوناگون تفسیر می‌شود. دوم آن که تمدن‌های غیرغربی برای غربی شدن ناچارند تا این مفهوم را در فرهنگ

زاینده اش - یعنی غرب- دریابند، و سوم آن که دانش محلی در زمینه‌ی مورد نظر، اهمیتی جهانی پیدا می‌کند. به این ترتیب مسیرها و خطراره‌های متفاوت و متداخلی از رکت به سوی مدرنیته ایجاد می‌شود که بر اساس تفسیرهای بومی از مدرنیته و خزانه‌ی دانایی نهفته در آنها شکل می‌گیرد.

بیست و دومین مقاله، به مایکل فایربنکس تعلق دارد و نام آن "تغییر ذهن یک ملت، عناصر موجود در فرآیند ایجاد رفاه" است. او در ابتدا رفاه را به عنوان مجموعه‌ای از این متغیرها تعریف کرده است: سرمایه‌ی مالی (مانندسپرده‌های بین‌المللی)، سرمایه‌های صنعتی (شبییه به پل و سیستم‌های مخابراتی)، سرمایه‌های نهادی (مثل بوروکراسی، سازمانها)، منابع دانایی، سرمایه‌ی انسانی، و سرمایه‌ی فرهنگی.

آنگاه بر مبنای این تعریف، مجموعه‌ای از عوامل خرد را در رفتار نظامهای دولتی فرض کرده است که سد راه ایجاد رفاه و مانع توسعه‌ی اقتصادی می‌شوند. عوامل خرد عبارتند از:

وابستگی زیاد به منابع طبیعی و نیروی کار ارزان، درک اندک از اولویت خرید مشتریان خارجی، شناخت اندک از فعالیت رقبای همکار، اندک درون‌سازمانی، سازگار نبودن با بازارهای جهانی، رابطه‌ی پدرمآبانه بین بخش خصوصی و دولت، و موضع دفاعی دولت در قبال مدرنیته.

این مشکلات به کمک مجموعه‌ای از عوامل کلان که در طیفی گسترده از جوامع سوسیالیست یا سرمایه‌دار دیده می‌شود، می‌توانند درمان شوند. این عوامل کلان عبارتند از: استانده‌های رو به پیشرفت برای زندگی، درک‌گرگونی بنیادین جهان، درک اهمیت شناخت و اطلاعات در رقابت با دیگران، درک وابستگی جامعه به منابع طبیعی و نیروی کار ارزان، درک متعارض نبودن عدالت و توسعه.

مقاله‌ی بعدی به قلم استیس لیندسی نوشته شده است و "فرهنگ، الگوهای ذهنی، و رفاه ملی" نام

دارد.

پیام اصلی این مقاله آن است که کشورهای دارای منابع خام زیاد، بر خلاف انتظار کارکردی بدتر از کشورهای فقیر در راه توسعه از خود نشان می‌دهند. این کشورها با تمرکز بر تولید کالاهایی مصرفی که تولید کننده کنترل کمی بر قیمت‌هایشان دارد، در نهایت شرکتهایی مقاوم به توسعه را پدید می‌آورند که به خاطر دستیابی به منابع اولیه به دولت وابسته اند و از این رو فقر را بازتولید می‌کنند.

آخرین مقاله‌ی این کتاب، به قلم لارنس هریسون نگاشته شده است و "ترویج تغییرات فرهنگی مترقی" نام دارد. این مقاله در امتداد مقاله‌ی جنجالی این نویسنده، بار دیگر ارتباط میان عقب ماندگی اقتصادی کشورهای آمریکای لاتین و فرهنگ ایریایی کاتولیک این کشورها را مورد بحث قرار می‌دهد. در این مقاله، عناصر ذهنی همخوان با توسعه در قالب "ده آرزوی تمام آمریکایی‌ها" به این ترتیب فهرست شده است: توسعه در آینده، کار خلاقانه به عنوان محور زندگی خوب، سرمایه گذاری بر امنیت اقتصادی با درک این نکته که صرفه جویی به عدالت منتهی نمی‌شود، این حقیقت که آموزش کلید توسعه است، توسعه‌ی دامنه‌ی اعتماد به خارج از خانواده، رواج اخلاق مدنی و کاهش فساد، عدالت و برابری، توسعه‌ی افقی و گسترش یابنده (عمودی و منتهی به سلسله مراتب)، و عرفی گرایی که عبارت است از باور به جدایی دین از سیاست. از دید هریسون این متغیرها در فرهنگ آمریکای شمالی وجود دارد و عامل توسعه‌ی کشورشان را فراهم آورده، اما در آمریکای لاتین غایب است.

۲. بیست و چهار مقاله‌ی کتاب اهمیت فرهنگ، که شرح مختصر هریک از آنها را دیدید، نیاز به چند

ملاحظه‌ی کلی هم دارند.

نخست آن که کوتاه بودن مقالات باعث شده تا خواندشان ساده باشد، و این نقطه‌ی قوتی محسوب می‌شود.

دوم آن که به دلیل همین کوتاهی، بسیاری از مقالات از داده های دقیق و جداول و منابع قابل استفاده بی بهره اند، که این را می توان نوعی نقطه ضعف دانست. مقاله‌ی درخشان اینگلهارت در این مجموعه آشکارا استثنایی بر این قاعده است.

سوم آن که رده های موضوعی مقالات، طیفی وسیع از مفاهیم را در بر می گیرد و ارتباط فرهنگ با توسعه‌ی اقتصادی، رفاه، فساد، مدرنیته و جنسیت را واری می کند و از این رو جنگی ارزشمند محسوب می شود. چهارم آن که مترجمان کار خود را در برگرداندن متن به خوبی به انجام رسانده اند، و گذشته از ثبت چند نام که بر اساس املا و نه خوانش آن انجام شده و جای نقد دارد، متنی روان را در اختیار خوانندگان ایرانی قرار داده است.

چهارم آن که این کتاب، از رده‌ی تک نگاریهایی است که طیفی وسیع از مقالات کوتاه را در مورد موضوع خاصی گرد هم می آورند، و جایشان در کتابخانه های فارسی زبانان خالی است. خوشبختانه در سالیان گذشته چند اثر موفق با این مضمون ترجمه و منتشر شده اند که این کتاب را نیز باید عضوی از همان مجموعه در شمار آورد.



انضباط اسفنگترا: تن، قدرت و تعویق لذت

زمستان ۱۳۸۷

چکیده: این نوشتار بخشی از پایان نامه‌ی دکترای نگارنده است که به معرفی مفهوم انضباط اسفنگتراها اختصاص یافته است. پرسشی مرکزی نوشتار که ضرورت پیش کشیدن این مفهوم را پدید آورده است، ارتباط به ظاهر بدیهی اما در باطن بسیار پیچیده‌ی میان قدرت و لذت است. انضباط اسفنگتراها از دید نگارنده الگویی از ساماندهی و مدیریت روندهای زیست‌شناختی است که به تعویق لذت هدفمند منتهی می‌شود، و این خود زیربنایی است که جریان یافتن قدرت در سوژه‌ی انسانی و ظهور "من" منضبط را - به تعبیر فوکو - ممکن می‌سازد. فرآیندها و ساز و کارهای آفریننده‌ی انضباط اسفنگتراها، و سیر تحول تاریخی آنها نیز به طور خلاصه مورد بررسی واقع شده‌اند.

کلیدواژه‌گان: قدرت، انضباط، تعویق لذت، اسفنگترا، نهاد اجتماعی، سیر تکاملی.

مقدمه و طرح مسئله: دو روایت از انضباط

۱. در میان نویسندگان مدرن، بانفوذترین تفسیر از نظام‌های انضباطی را میشل فوکو به دست داده است. فوکو در چند کتاب پیاپی، - جنون و تمدن (فوکو، ۱۳۸۱)، زایش درمانگاه (فوکو، ۱۳۸۴)، و از همه مهم‌تر؛ مراقبت و تنبیه (فوکو، ۱۳۷۸) - به شیوه‌ای تبارشناسانه ظهور و شکل‌گیری نظام‌های انضباطی را در عصر مدرن واریسی کرده است. فوکو مفهوم نظام‌های انضباطی را از سویی با ساز و کارهای قدرت پیوند زده، و از سوی دیگر ارتباط آن را با مفاهیمی مانند اصول اخلاقی، و تاریخ ظهور سوژه تحلیل نموده است. با وجود آن که برخی از نتایج نگرش فوکویی - به ویژه متاخر بودن ظهور سوژه و شکل‌گیری چنین مفهومی در فرهنگ غربی (Foucault, 1997) - از دید ما جای بحث دارند، در اینجا از رویکرد فوکو به مثابه بهترین آغازگاه برای پرداختن به بحث نظام‌های انضباطی بهره می‌بریم.

پیش از فوکو، دو سنت نوشتاری درباره‌ی مفهوم انضباط وجود داشته است. هر دو سنت یاد شده، انضباط را به مفهومی یک سویه فهمیده و آن را در ارتباط با ارزش‌های غایی اخلاقی تفسیر کرده و به این ترتیب موضعی هوادارانه یا مخالفت‌جویانه را نسبت به آن اتخاذ کرده‌اند.

نخستین سنت، فراروایتی دینی است که تعویق لذت را به عنوان امری اخلاقی و تقریباً مترادف با خیر و نیکوکاری می‌ستاید و انضباط را به مثابه چارچوب پشتیبان این خیر تکریم می‌کند. بر مبنای این دیدگاه، تعویق لذت و چشم‌پوشی از لذت در ذات خود امری نیک است و از آنجا که چنین چیزی با ماهیت بشری و خواهش‌های نفسانی تعارض دارد، نظامی انضباطی مورد نیاز است تا الگوهای رفتاری منتهی به این تعویق را در آدمیان تثبیت و نهادینه سازد. به این ترتیب، فراروایت دینی تعارض میان خواست‌های سطح روان‌شناختی

و الزامات نظام‌های انضباطی در سطح اجتماعی را می‌پذیرد، اما بر اساس دستگامی اخلاقی، دومی را به اولی ترجیح می‌دهد.

دومین روایت، نسخه‌ای شخصی، سودانگاران، نقادانه، و گاه شادخوارانه از اندیشه‌ی فلسفی است که مانند فراروایت دینی، تعارض میان میل من به لذت بی‌واسطه و در دسترس، با محدودیت‌های ناشی از تعویق لذت انضباط‌آمیز را در می‌یابد، اما در این میان اولی را اصیل‌تر و ارزشمندتر می‌انگارد. از این دیدگاه، خواست‌های مستقیم من در سطح روانی است که اهمیت دارد. این نگرش نیز برداشت‌های خویش را بر دستگامی اخلاقی استوار می‌سازد. اما این دستگام بر خلاف متافیزیک دینی، ماهیتی عرفی مسلک، دنیوی، لذت‌گرایانه، و از نظر فلسفی شکاکانه دارد. بر این مبنای برخوردار از لذتی که دلیلی برای به تعویق افکندنش وجود ندارد، و آزاد بودن برای نقض انضباطهایی که از سوی جامعه به من تحمیل شده‌اند، ستوده می‌شوند و مترادف با خیر اخلاقی تلقی می‌شوند.

۲. سنت دینی بحث درباره‌ی انضباط، به چارچوب معنایی چیره بر تمدن‌های قلمرو میانی (نیمه‌ی باختری اوراسیا) در عصر پیشامدرن باز می‌گردد. تقریباً همزمان با ظهور و تثبیت موج شهرنشینی پیشرفته در جوامع انسانی، مفهومی اخلاقی و دینی از انضباط نیز شکل گرفت که تعویق لذت را همچون امری خیر و نیک می‌ستود و از این رو به نظام‌های معنابخش به آن، همچون پشتوانه‌ای عملیاتی برای تحقق امر خیر رسمیت می‌بخشید. این نظام‌های نظری که به تعویق لذت در چارچوبی متافیزیکی معنا می‌دادند، غالباً در قالب ادیان دارای کلیساهای متمرکز سازمان می‌یافتند. به این ترتیب، کهن‌ترین سنت نظریه‌پردازی در باب نظام‌های انضباطی، سنتی دینی است.

این سنت همزمان با پیدایش نخستین نشانه‌های شهرنشینی پیشرفته پدیدار شد. شهرنشینی پیشرفته، نوعی بازاریابی نظام اجتماعی بود که با تکیه بر آبیاری و بهره‌برداری سازمان یافته از زمین زراعی، ترکیب دامپروری و کشاورزی، فن‌آوری آهن، و شهرنشینی تمرکز یافته تعریف می‌شود. این شیوه از سازماندهی اجتماعی، برای نخستین بار در قرن ششم پ.م در ایران زمین پدید آمد و گذار جوامع پادشاهی اولیه به امپراتوری‌های گسترده را ممکن ساخت، که نخستین نمونه‌اش شاهنشاهی هخامنشی بود. همزمان با این گذار، نظام‌های انضباطی کهنی که در قالب چارچوب‌های رهبانیت باستانی در مصر، میانرودان، ایلام، و چین ابداع شده بود، دچار دگردیسی گشتند و به ادیانی تبدیل شدند که از سویی ادعای جهانگیری و تولید رستگاری برای تمام مردمان - مستقل از نژاد، زادگاه، و قبیله‌شان - را داشتند، و از سوی دیگر بر سلسله مراتبی از روحانیان متکی بودند. این ادیان نخستین چارچوب‌های سازماندهی اجتماعی بودند که از سطوح گوناگون انضباط برای عضوگیری، ارتقا، و تضمین انسجام درونی خویش بهره بردند. تمام ادیان بزرگ امروز دنیا (شاید به استثنای دین هندو)، بر اصولی استوار هستند که زمان پیدایش‌شان به آن زمان باز می‌گردد. شالوده‌ی نظری انضباط به مثابه امری دینی، آن است که خیر اخلاقی - که زمینه‌ی دستیابی به رستگاری تلقی می‌شود - با شکلی از تعویق لذت پیوند خورده است.

تعویق لذت، از دو جنبه با رستگاری پیوند می‌خورد. از یک سو، آن را می‌توان همچون شکلی خفیف از قربانی کردن خویش در برابر ذات مقدس محسوب کرد. همان طور که مردم‌شناسان نشان داده‌اند، قربانی کردن به عنوان شکلی از تعویق لذت، هسته‌ی مرکزی بخش عمده‌ی آیین‌های دینی در جوامع سنتی را بر می‌سازد. قربانی کردن در حالت پایه‌اش، عبارت است از چشم پوشی کردن از بخشی از منابع پایان‌پذیر و گرانبها، و پیشکش کردن آن به شکلی که رضایت نیروهای فراطبیعی و مراجع قدسی را جلب نماید (Carter,

2003). با این تعبیر، قربانی کردن یکی از نموده‌های اجتماعی تعویق لذت است، که اجرای شکل فردی شده‌اش در سطح روانشناختی باید به کمک قالب‌های انضباطی پشتیبانی شود.

قربانی کردن، بر مبنای اصل موضوعه‌ای استوار است به نام "اصل بقای لذت". بر مبنای این اصل، لذت به تعویق افتاده و از دست رفته، همواره به شکلی باز خواهد گشت و هرگز از میان نخواهد رفت. به این شکل، دستیابی به رستگاری - که مفهومی آمیخته با لذت بیشینه است - باید با نوعی فدا کردن و چشم‌پوشی از لذت همراه شود. این داد و ستد لذت‌ها بر مبنای اصل بقای لذت، می‌تواند در قالب قربانی کردن منافع کوتاه مدت شخصی بروز کند.

تعویق لذت، به شکلی دیگر نیز با رستگاری پیوند می‌خورد، و آن هم از مجرای مفهوم قدرت است. رستگاری امری است که با شایستگی، توانایی، و برگزیده بودن ارتباط دارد. در فراروایت دینی، برای رستگار شدن، باید به شکلی از دیگران متمایز شد، و موضوع توجه و رضایت مرجع تقدس قرار گرفت. این تمایز و شایستگی، عموماً با عنصری قدرت‌مدارانه تعریف می‌شود که هسته‌ی مرکزی‌اش قدرت کنترل خویشتن و چیرگی بر نفس است. به این ترتیب، فردی رستگار خواهد شد که قدرتمند باشد، و توانسته باشد بر خویشتن چیره شود. دشوارترین چیزی که می‌توان بر آن چیره شد، خواست لذت است که بنیادی‌ترین عنصر خواست را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، نظام‌های انضباطی با یاری رساندن به فرد برای چیره شدن بر این خواست، او را به قدری توانمند می‌سازند که شایستگی دستیابی به رستگاری را داشته باشد.

به این ترتیب در دیدگاه دین سنتی انضباط امری ارزشمند، اخلاقی، نیک و ضروری دانسته می‌شود. رواج مناسک عمومی تشویق‌کننده‌ی تعویق لذت - مانند روزه‌گیری، امساک، و محرومیت حسی یا حرکتی در برخی از آیین‌های خاور دور - را می‌توان در این چارچوب فهمید (Valantasis, 2008). به همین شکل،

تمرین‌ها و قواعد حاکم بر رفتاری فردی که با انضباطی از این دست پیوند خورده باشند نیز به طور مشخص تعویق لذت را آماج می‌سازند.

۳. سنت نقادانه و لذت‌گرایانه‌ی ارزیابی انضباط، با وجود قدمت زیادی که دارد، به تازگی و در عصر مدرن به شکلی انسجام یافته صورتبندی شده است و به صورت یک سرمشق نظری مسلط در آمده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که ریشه‌های چنین برداشتی از زمان‌های دور و همزمان با شکل‌گیری سنت دینی پشتیبان انضباط، به صورت هم‌آورد و رقیب آن وجود داشته است. اشکال سنتی هواداری از اصل لذت در برابر اصل واقعیت، و ترجیح خودانگیختگی سطح روان‌شناختی در برابر برنامه‌مندی سطح اجتماعی، در قالب کشمکش طریقت و شریعت در سنت اسلامی، و مذهب رسمی و برداشت عرفانی در سایر ادیان سازمان یافته از دیرباز وجود داشته است. با این وجود، این سنت کهن در عصر مدرن برای نخستین بار به ابزاری عقلانی برای صورتبندی خود مجهز شد و به صورت نسخه‌ای چیره بر صحنه ظاهر شد.

در این نگرش، نظام‌های انضباطی همچون عواملی مختل‌کننده، محدودگر، و مخرب جلوه می‌کنند که راه را بر رشد و شکوفایی طبیعی شخصیت می‌بندند و نظام روانی من را در قید و بند محدودیت‌ها و الزامات انتخاب ناشده‌ی اجتماعی گرفتار می‌سازند. از این رو دو الگوی رفتاری و دو عرصه‌ی متمایز از هویت فردی از هم تمیز داده می‌شوند. یکی از آنها، جنبه‌ی انگیزشی، تکانه‌ای، و خودانگیخته‌ی شخصیت دانسته می‌شود، که به ویژه در نگرش رمانتیستی وضعیتی استعلایی یافته است و به عنوان محور اخلاقیات ستوده شده است (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۸۹-۲۰۱). جنبه‌ی دیگر، پاره‌ی عقلانی، خوددار، و منضبط شخصیت است که محصول فشارهای بیرونی و آموزش‌ها و شرطی‌سازی‌های تحمیل شده از سوی محیط پنداشته

می‌شود. یکی از نخستین کسانی که این تمایز را در قالب نظریه‌ای منسجم از روان آدمی صورتبندی کرد، فروید بود.

فروید در "تمدن و ناخرسندی‌های آن"، این دو جنبه را با نهاد و فرامن هم‌ارز می‌گیرد (فروید، ۱۳۶۱). نهادِ بازیگوش، کامجو و دم غنیمت‌دان، همان است که بر اساس اصل لذت عمل می‌کند و در نظریه‌هایی مانند تحلیل کنش متقابل به صورت کودک بازنمایی می‌شود. فرامن، اما، جنبه‌ی عقلانی، اخلاقی، محدودگر، و مهارگری است که تعویق لذت را مدیریت می‌کند و اتصال فرد به نظام اجتماعی و نهادینه شدن قواعد اخلاقی جمع را در فرد رهبری می‌نماید. فرامن بر اساس اصل واقعیت عمل می‌کند و در پی آن است که زیاده‌خواهی و لذت‌جویی نهاد را مهار کند. من، که در نگرش فرویدی وضعیتی حاشیه‌ای و فرعی دارد، محصول بر هم کنش این دو عامل بنیادین است.

فروید قواعد اجتماعی و اخلاق جمعی را با فرامن و عنصر فرامن در شخصیت مربوط می‌سازد و به دفاع از خودانگیختگی و اصالت جنبه‌ی تکانه‌ای و نهادمدارانه‌اش می‌پردازد (پاتیسن، ۱۳۸۲: ۲۲۹-۲۶۱). از دید او، ناخرسندی و روان‌نژندی‌های رایج در جوامع مدرن، محصول توسعه‌ی نظام‌های انضباطی فرامن محور، و زورآور شدن الزامات زیستن در سپهر اجتماعی‌ایست که به شکلی روزافزون اصل لذت را مهار کرده و نهاد را سرکوب می‌کنند. این برداشت فروید، بعدها توسط مارکوزه شرح و بسط بیشتری یافت و به یکی از ارکان نقدهای چپ نو نسبت به مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه تبدیل شد (Marcuse, 1955).

۴. فوکو، و پسا‌ساختارگرایان پیرو وی، که طلال اسد از میان‌شان از همه نامدارتر است، نظام‌های انضباطی را از دیدی نو مورد ارزیابی قرار دادند. فوکو، بر جنبه‌ی مثبت و توانمندساز انضباط تاکید کرد و با این وجود تحول و تکامل نظام‌های انضباطی را با تاریخ سوژه‌شدگی انسان در عصر روشنگری پیوند زد

(Foucault, 1978). زبان او و شیوهی صورتبندی مفاهیمش، با وجود بار مثبتی که در بسیاری از بندهای نوشته‌ها و مصاحبه‌هایش به نظام‌های انضباطی می‌دهد (فوکو، 1370)، در نهایت دنباله‌ای از سنت فلسفی / نقادانه‌ی خرده گیر بر انضباط است که فروید چهره‌ی برجسته‌ی آن محسوب می‌شد. فوکو به ویژه به نهادهای انضباطی مدرنی مانند ارتش، درمانگاه، آموزشگاه، و تیمارستان توجه می‌کند و جنبه‌های محدود کننده و توانمندساز این نهادها را مورد واریسی قرار می‌دهد.

طلال اسد، از این نظر اهمیت دارد که نگاه خود را بر کارکرد نظام‌های انضباطی در ساختارهای دینی متمرکز کرده است و همتای فوکو در سنت دینی نگاه به انضباط محسوب می‌شود (Asad, 1994). همان طور که فوکو از دیدگاهی انتقادی حرکت خود را شروع می‌کند و بر جنبه‌های توانمندساز و مثبت انضباط تاکید می‌کند، اسد هم از پایگاهی دینی کنکاش خود را آغاز می‌نماید، اما با نگاهی نقادانه به نظام‌های انضباطی می‌نگرد. به عبارت دیگر، فوکو و اسد با تأکیدی مشابه و همراستا بر دو رده از نهادهای انضباطی، که به طور سنتی در دو سنت متعارضِ داوری درباره‌ی انضباط طرح می‌شده‌اند، دریافتی مشترک از نقاط قوت و ضعف نظام‌های انضباطی را فراهم آورده‌اند.

گفتار نخست: نقدی بر تبارشناسی فوکو از انضباط

۱. چنین می‌نماید که هواداران و مخالفان انضباط، بر دو سویه‌ی متمایز و قابل تفکیک از پدیداری یگانه تاکید کرده باشند. واقعیتی عینی هست و آن هم این که من همواره در معرض محرومیت از منابع قرار دارد. اگر بخواهیم از واژگان فرویدی-لاکانی بهره‌گیریم، باید اذعان کنیم که "اختگی" یکی از آشکارترین و ملموس‌ترین حقایقی است که بنابر تجربه، می‌توان وجودش را تایید کرد. این محرومیت از منابع می‌تواند ناشی از ناتوانی من برای بهره‌برداری از منابع، یا غیاب منبع باشد، یا انتخابی خودجوش که بر تعویق لذت مبتنی است.

چنین می‌نماید که این دو شکل از اختگی، در آثار متفکرانی که ذکرشان گذشت، با هم مخلوط شده باشد. اختگی درون‌زاد، آن چیزی است که با تعویق لذت همراه است و شالوده‌ی نظام‌های انضباطی را می‌سازد. اختگی برون‌زاد، که از ناتوانی و محرومیت سوژه، و غیاب منبع سرچشمه می‌گیرد، امری است که می‌تواند ظهور نظام‌های انضباطی را تشدید کند، اما از مجرای آن تکثیر نمی‌شود و ارتباطی اندام‌وار با آن ندارد. اختگی برون‌زاد، که موضوع نقد هواداران نگرش انتقادی است، در نظام‌های سرکوب ریشه دارد، نه انضباطی، و این دو به لحاظ نوع ارتباطی که با سوژه برقرار می‌کنند، و ساز و کاری که دارند و قواعدی که از آن پیروی می‌کنند، با هم تفاوت دارند.

بخش مهمی از نقدها و شماتت‌هایی که نصیب نظام‌های انضباطی شده است، در اصل حق سیستم‌های سرکوب است. سیستم‌هایی که با مهارت در پشت سپرِ نظام‌های انضباطی پنهان می‌شوند، خود را با نقاب آنها می‌آرایند، و به این ترتیب مشروعیت لازم برای تداوم یافتن در سطح اجتماعی را به دست می‌آورند.

نظام انضباطی، ساختاری است که عمیقا در من و انتخابهای آزادانه‌ی من ریشه دارد. تعویق لذت، که شالوده‌ی روندهای این نظام را بر می‌سازد، کلیدی است که قدرت را ممکن می‌سازد. از این رو، نگارنده در مرزبندی نظری یاد شده، موقعیتی ویژه پیدا می‌کند. دستگاه نظری ما از این رو که نظام‌های انضباطی را می‌ستاید و آن را رمز دستیابی به قدرت می‌داند، در جبهه‌ی هواداران انضباط قرار می‌گیرد، بی آن که پیش-داشته‌های متافیزیکی مرسوم در این جبهه را درباره‌ی رابطه‌ی تعویق لذت و رستگاری، یا خاستگاه‌های استعلایی قوانین انضباطی بپذیرد. از سوی دیگر، نگرش مورد نظر ما به خاطر نقد شدیدی که بر نظام‌های سرکوب وارد می‌آورد، و محوریتی که برای من و خواست و اراده و آزادی من قایل است، در کنار اندیشمندان انتقادی قرار می‌گیرد، بی آن که در خطای ایشان هنگام هم‌تا شمردن نظام‌های سرکوب و انضباط، سهیم باشد.

۲. فوکو در واپسین کتاب بزرگ خود - تاریخ جنسیت - بر پرسش چگونگی سوژه شدن فرد توسط خودش متمرکز می‌شود (Foucault, 1978). از دید او، ریشه‌ی سوژه شدن داوطلبانه و خودتنظیم افراد را می‌توان در مفهوم زهد و ریاضیت رواقیان باز یافت. فوکو به درستی بر این نکته تاکید دارد که مفهوم زهد در یونان باستان دلالتی زیبایی‌شناسانه داشته است، و در واقع نوعی فن خوشایندسازی خویش بر مبنای معیارهای زیبایی‌شناختی بوده است. این مفهوم به زعم فوکو بیش از آن که با شناخت (لوگوس) مربوط باشد، به کردار (تخنه) مرتبط می‌شده است. با این وجود، این شیوه از برخورد با پرسش‌های اخلاقی، خیلی زود دچار چرخش شد و از وضعیت رفتارمدارانه‌ای که ذکرش گذشت، به موقعیتی قانون‌مدارانه انتقال یافت. اخلاق و زهد قانون‌مدارانه از ادیان سامی سرچشمه گرفته بود و این تفاوت را با اخلاق یونانی داشت که بر ساختاری قضایی و تنبیهی متکی بود و در نهایت اخلاق را با حکومت پیوند می‌زد.

چنین می‌نماید که فوکو در تشخیص دو شیوهی متفاوت از صورتبندی اخلاق و زهد - که کلیدواژه‌ی محبوب او برای اشاره به تعویق لذت است - بر حق باشد. مطالعه‌ی نظام‌های اخلاقی در جهان باستان و مدرن، نشان می‌دهد که دو شیوه‌ی متمایز از صورتبندی تعویق لذت و سازمانده‌ی کردارهای اخلاقی ناشی از آن وجود داشته است. یکی از آنها، همان طور که شرحش گذشت، انضباط بیرونی را مهم می‌پنداشت و بر جریان یافتن انضباط در ارتباط با دیگری تاکید داشت. این رویکرد انضباط را در سطحی اجتماعی تعریف می‌کرد و از این رو آن را در ارتباط میان من و دیگری تشخیص می‌داد و محدود می‌دید. این همان زهدِ قانون‌محورِ فوکویی است.

شکل دیگر انضباط، همان است که از دید فوکو خصلتی زیبایی‌شناسانه دارد. این شکل، در واقع به شکلی درونی‌تر از انضباط اشاره می‌کند که در رابطه‌ی میان من با من شکل می‌گیرد و بنابراین در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی می‌گنجد. این نوع انضباط، همان طور که فوکو گفته است، پیش از آن که در قالب قوانینی اجتماعی صورتبندی شود، در الگوی رفتاری من جلوه می‌نماید. از این رو ظهور آن در سطحی روان‌شناختی بر بروزهای اجتماعی آن مقدم است.

برداشت فوکو در مورد خاستگاه تاریخی و جایگاه فرهنگی این دو رده از انضباطها، جای بحث دارد. فوکو ریشه‌ی انضباط را به یونان، و سرکوب را به ادیان سامی باز می‌گرداند. از دید نگارنده این برداشت به چند دلیل نادرست است.

دلیل نخست آن که یونانیان باستان، بر خلاف آنچه که فوکو استنتاج کرده است، پیکربندی منسجم و یکدستی در مورد مفهوم انضباط و قدرت و قانون نداشته‌اند. نگارنده در متنی دیگر نشان داده است که اصولاً تحول فرهنگی چشمگیر یونان در قرون چهارم و پنجم پ.م، نتیجه‌ی غیاب انضباط و کمرنگ بودن ساختارهای اجتماعی قانون‌مند بوده است (وکیلی، ۱۳۸۸). از این رو، اتفاقاً مفهوم انضباط بیرونی است که

در آثار نویسندگان کلاسیک یونانی - به ویژه افلاطون و ارسطو و تراژدی‌نویسانی مانند آیسخولوس - در مرکز توجه قرار دارد. توجه هواداران به انضباط درونی تنها در دو شاخه‌ی فرهنگی یونانی دیده می‌شود. اندیشمندان سوفیست و پیروان ادیان رازآمیزی مانند پیتاگورسی‌ها و اورفهای‌ها تنها کسانی بودند که به طور جدی به این مفهوم علاقه نشان می‌دادند. هردوی این شاخه‌ها هم نسبت به جامعه‌ی یونانی خاستگاهی بیرونی داشتند و از شرق و قلمرو امپراتوری پارس به آن منطقه وارد شده بودند. بنابراین بازگرداندن نخستین صورتبندی موفق از انضباط درونی به یونان باستان توجیه ناپذیر است. چرا که دقیقاً در همین جاست که ما با غیاب انضباط و ناکامی در دستیابی به چنین صورتبندی‌ای روبرو هستیم.

۳. تحویل کردن ریشه‌ی سرکوب به ادیان سامی هم جای تردید دارد. البته تردیدی وجود ندارد که ادیان سامی بر مبنای استخوان‌بندی محکمی از قواعد انضباطی بیرونی شکل گرفته‌اند. اما این امر در مورد تمام ادیان بزرگ و سازمان یافته‌ی جهان باستان صادق است. می‌توان نشان داد که ادیانی بسیار کهن‌تر از یهودیت و مسیحیت که مورد نظر فوکو هستند، با الگویی کاملاً مشابه بر انضباط بیرونی و شکل قانون‌مدار زهد تاکید می‌کرده‌اند. در خود منطقه‌ی میانرودان، ادیانی مانند پرستش آشور در امپراتوری آشور - که با کردار جنگاورانه پیوند داشته، - و آیین زرتشت اوستایی - و نه شکل اولیه‌ی گاتایی آن - آشکارا بر انضباط بیرونی تاکید می‌کرده‌اند. برای این که شکی در عمومیت ارتباط دین‌های بزرگ و انضباط درونی باقی نماند، می‌توان به دین کنفوسیوس هم اشاره کرد که به سپهر فرهنگی کاملاً متفاوتی تعلق داشته و از نظر تاریخی بر مسیحیت هم تقدم داشته و شاید فراگیرترین برداشت از تقدس انضباط بیرونی را به دست داده باشد (کریل، ۱۳۸۰).

بحثهای تبارشناسانه‌ی فوکو، به دلیل آشنایی وی با متون اروپایی، در نهایت خاستگاه‌ها را - همزمان با انکار پیوستگی روندها و مرجعیت‌شان- به سنتِ مدنی یونانی- رومی و سنت دینی یهودی-مسیحی باز می‌گرداند. کاری که به احتمال زیاد حتی در مورد خاستگاه‌های سرمشق اروپایی انضباط/ سرکوب نیز نابسنده است، چه رسد به آن که بتواند در سطحی عام‌تر تعمیم یابد. با توجه به آن که فوکو خود نیز بر این تعمیم‌ناپذیری آگاه است و در صدور حکم‌های عام و فراگیر دقت و خست به خرج می‌دهد، می‌توان این نتیجه‌گیری‌هایش را از کل پیکره‌ی نظری‌اش جدا کرد، و استخوان‌بندی اصلی آن را برای گمانه‌زنی در مورد مفهوم انضباط به کار گرفت. استخوان‌بندی‌ای که به دلیل توجه به رابطه‌ی انضباط با تعویق لذت، و پیوند آن با قدرت حاوی بینش‌هایی ارزشمند برای مدل ماست.

گفتار دوم: انضباط اسفنکترها

۱. نظام‌های انضباطی به سطح اجتماعی تعلق دارند، اما شاخه‌های کنترل‌کننده و تنظیم‌کننده‌ی خویش را به تمام سطوح فراز می‌گسترانند و تعویق لذت من را با دگرگون ساختن و سازمان دادن زمینه‌ی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی پیرامونش تسهیل می‌کنند. برای فهمیدن نظام‌های انضباطی، باید نخست به تصویری عمومی از ساختار و کارکرد آنها در این سطوح دست یافت.

سیستم پایه‌ی سطح زیست‌شناختی، بدن است. بدن، این تجسم انکارناپذیر و ملموس من، اگر با دقت نگریسته شود، چیزی جز یک کلاف در هم تنیده از لوله‌ها نخواهد بود. لوله‌ی گوارشی بزرگ در میان، که با لوله‌های ناقل خون و مواد دفعی و اکسیژن احاطه شده است، و به کمک لوله‌های عضلانی منقبض شونده حرکت‌هایی می‌کند که خود توسط لوله‌های ناقل پیام عصبی کنترل می‌شوند. بدن "من (سوژه)"،

چیزی جز توده‌ی بی سر و تهی از لوله‌ها نیست. بی‌شمار لوله‌ی بسیار کوچک، که در پیوند با یکدیگر لوله‌هایی بزرگتر و بزرگتر را پدید می‌آورند، تا در نهایت به این لوله‌ی کلان درشت برسند، به لوله‌ای توپولوژیک، که بدن انسان است. لوله‌ای با مجرای درهم پیچیده و خمیده به نام لوله‌ی گوارش، و گوشته‌ی حجیمِ دورش، که از در هم بافته شدن تمام لوله‌های دیگر ساخته شده است.

لوله‌هایی که بدن را می‌سازند، تنها شبکه‌ای از رشته‌های باریک و دراز نیستند. آنها به دلیلی خاص لوله شده‌اند. فشارهای تکاملی بسیاری آنها را فشرده، کشیده، و شکل داده تا به ریخت لوله‌ای در آیند که می‌تواند چیزی را از جایی به جای دیگر منتقل کند. لوله، به همین شکل تعریف می‌شوند، مجرای تجسم یافته که چیزی را منتقل می‌کند، و لوله‌های سازنده‌ی بدن نیز چنین هستند. آنها نیز تکامل یافته و تخصصی شده‌اند تا مایعاتی مانند خون، گازهایی مانند هوا، و جامداتی مانند غذا و مدفوع را از درون خود منتقل کنند. لوله‌ها را بر همین مبنا به رگ، نایژه و روده تقسیم می‌کنند. این روند انتقال، تنها به حالات سه گانه‌ی ماده منحصر نمی‌شود، بلکه انتقال انرژی و اطلاعات را هم در بر می‌گیرد، و از این روست که رشته‌های عضلانی ناقل نیرو و فیبرهای عصبی ناقل اطلاعات نیز در این میان تحول یافته‌اند.

انتقال و پردازش ماده و انرژی‌ای که همواره در قالب حامل‌های مادی در بدن وجود دارد، به مسیرهایی متمایز یافته و متفاوت نیاز دارد. لوله‌ی گوارش، که وظیفه‌ی جذب، انتقال، پردازش، و جذب ماده‌ی نیمه مایع را بر عهده دارد، محوری را بر می‌سازد که از راه لوله‌های توزیع کننده‌ی مایع (رگ‌ها) با لوله‌های ناقل گاز (نایژه و نایژک) مرتبط می‌شود. این لوله‌ها خود به لوله‌های ناقل چربی و لنف (رگ‌های لنفی)، لوله‌های دفع مایع (مجاری کلیوی) و لوله‌های دفع مواد وراثتی (مجرای تناسلی) مفصل‌بندی می‌شوند و شبکه‌ای غول‌آسا از لوله‌های به هم پیوسته را پدید می‌آورند که هر یک وظیفه‌ای خاص، انشعاباتی ویژه، و کارکردی متمایز را بر عهده دارند.

اندام‌های بدن، این جمهوری لوله‌ها، در اطراف دو محور اصلی و دو لوله‌ی مرکزی گرد آمده‌اند و متشکل شده‌اند. این دو عبارتند از لوله‌ی گوارش، و نخاع به علاوه‌ی دنباله‌ی متورمش، که مغز باشد. لوله‌هایی که یکی از آنها ماده/ انرژی و دیگری اطلاعات را در خود جا به جا می‌کند. سیر تکامل بسیار پیش از آن که شانون و ویور به اهمیت اطلاعات پی ببرند، این عنصر بنیادین را تشخیص می‌داده، و نظامی متمایز و تخصص یافته را برای جذب، سازماندهی، انتقال، و پردازش آن ابداع کرده است. این همان دستگاه عصبی است، که با پنجره‌های ویژه‌ی خویش (اندام‌های حسی) جهان پیرامون و درون سیستم زنده را می‌کاود، و اطلاعات حاصل از آن را از مجرای لوله‌های میکروسکوپی (نوروفیبرها: آکسون‌ها و دندریت‌ها)، و لوله‌های بزرگترِ بر ساخته شده از اتحاد آنها (عصب‌ها) جا به جا می‌کند. پردازش، در بدن جانداران، پیامد همین جا به جایی است. در اینجا گفتار مک لوهان که رسانه را شکلی از پیام می‌دانست (مک لوهان، ۱۳۷۷: فصل ۱)، درست در می‌آید. چرا که الگوی جا به کردن اطلاعات در دستگاه عصبی، و رسانه‌ی حامل اطلاعات حسی، مهمترین عنصری است که ساختار پردازش، معنادار شدن، و محتوا یافتنِ پیام را تعیین می‌کند.

نیاز سیستم به انتقال چیزها تنها زمانی توسط لوله‌ها برآورده می‌شود که امکان کنترل این انتقال فراهم آمده باشد. بدن، به قدری در این چرخه‌ی لوله‌محورانه اسیر است که جز با کنترل حرکت ماده، انرژی و اطلاعات در درون لوله‌هایش، بختی برای بقا ندارد. انتقال انرژی و اطلاعات به دریچه‌هایی ویژه وابسته است. دریچه‌هایی مانند سیناپس‌های عصبی و اتصالات عصبی/عضلانی که انتقال اطلاعات و نیرو را سازماندهی، مهار، تحریک، و تنظیم می‌کنند. همین نظام‌های ناظر بر انتقال اطلاعات و انرژی هستند که کنترل انتقال ماده را نیز بر عهده دارند. سیستم عصبی-عضلانی همچون کلیتی فعال و کنترل‌کننده عمل می‌کند و تبادل مواد در لوله‌های بدن را ممکن می‌سازد. در بدن، انتقال ماده تابع و مطیع روند انتقال انرژی/اطلاعات است.

انتقال ماده در لوله‌های بدن به کمک دریچه‌هایی تنظیم می‌شود، که خود ماهیتی عضلانی دارند و به پیروی از فرمان‌های عصبی کار می‌کنند. این دریچه‌ها را بهتر از هر جای دیگر، در بزرگترین لوله‌های بدن، یعنی دستگاه گوارش می‌توان دید. دریچه‌های این لوله را اسفنکتر می‌نامند.

اسفنکتر، محل التقای سه نوع لوله است. در این جاست که لوله‌های ناقل اطلاعات (اعصاب) با لوله‌های ناقل نیرو (عضلات) و لوله‌های ناقل ماده به هم می‌رسند. اسفنکتر، کانونی است که سه رده‌ی اصلی از لوله‌های سازنده‌ی بدن، در آن متحد می‌شوند، و کنترل انتقال ماده در بدن را ممکن می‌سازند. بدن، جسمیتی مادی است، و انتقال ماده شالوده‌ی بقای آن است. از این روست که وقتی به بدنی نگاه می‌کنیم، نخست ماده‌های برسازنده‌اش را می‌بینیم، و لوله‌های ناقل این مواد را، و اسفنکترهای کنترل کننده‌ی این انتقال را.

در واژگان زیست‌شناسی، اسفنکتر شکلی خاص از دریچه‌های کنترل کننده‌ی سیر ماده در لوله‌هاست. اما در این جا برای ساده‌تر شدن بحث، تمام دریچه‌های این رده را با این نام مشخص می‌کنیم، تا جایگاه بنیادین انضباط در بدن را بر مبنای آن تعریف کنیم.

۳. نمود انضباط در سطح زیستی، چیزی است که می‌توان آن را با برچسب "تنظیم اسفنکترها" مشخص کرد. تنظیم اسفنکترها، جریانی پیشرونده و توسعه‌یابنده است که در آن انقباض عضلات صاف و غیرارادی اسفنکترها، زیر کنترل قشر مخ و خواست خودآگاهانه‌ی من قرار می‌گیرند.

فرآیند متمدن شدن، چنان که نوربرت الیاس در قالبی دیگر بدان اشاره کرده است (Ellias, 1994)، اگر در سطحی فیزیولوژیک نگریسته شود، بیش از آن که در سطح حرکات دست و پا و بدن نمود داشته باشد، در سطح کنترل اسفنکترها بروز کرده است.

از میان تمام اسفنکترهای بدن، تنها شمار اندکی که در ابتدا و انتهای مجاری گوارشی و دفع ادراری قرار دارند، می‌توانند توسط قشر مخ و به طور ارادی کنترل شوند. اسفنکتر مخرج که دفع مواد را کنترل می‌کند، و اسفنکتر مجرای ادراری که تخلیه‌ی مثانه را تنظیم می‌کند، مشهورترین دریچه‌هایی هستند که به طور ارادی در انسان کنترل می‌شوند.

یکی از ساده‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین لذت‌های زیستی، جریان یافتن آزادانه و "فیزیولوژیک" ماده در لوله‌های بدن است. اختلال در این جریان یافتن آزادانه، معمولاً مختل کننده‌ی بقاست، و به صورت رنج تجربه می‌شود. ناتوانی در فرو بردن غذا، یا دفع مواد زائد، بسته شدن راه تنفس و مهار دم یا بازدم، و اختلال در عملکرد اسفنکترهای ادراری و تناسلی و احتباس ادرار، نمونه‌هایی از مهار این حرکت عادی هستند که همواره با بیماری و درد و رنج همراه و مترادف دانسته می‌شوند.

به این ترتیب، به جریان انداختن آزادانه‌ی ماده در لوله‌های یاد شده، لذتی است که به تعویق انداختنش بسیار دشوار است. به لحاظ زیست‌شناختی، خیلی غیربدیهی است که بدنی، جریان مواد در لوله‌های درونی خویش را بنا بر الزاماتی درونی - و نه برون‌زاد و برخاسته از فشارهای محیطی - مهار کند. در شرایط عادی، اسفنکترها از نوعی سیستم خودتنظیمی درون‌زاد و بازخوردی بهره‌مندند که زیر کنترل اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک و در سطحی ناخودآگاهانه کار می‌کند و به حرکت انداختن ماده را بر مبنای الگویی خودتنظیمگر ممکن می‌سازند.

با این وجود، در بسیاری از جانوران اجتماعی، اشکالی از مهار این حرکت تکامل یافته است. مهارتی که نتیجه‌ی اختلال‌های محیطی یا مسیر خودتنظیمی درونی بدن نیست، بلکه به صورتی ترکیبی زیر تاثیر ضرورت‌هایی برخاسته از جامعه، و زیر کنترل عالی‌ترین مراکز مغزی بروز می‌کند.

یکی از مشهورترین این موارد، به جانوران گوشتخواری مربوط می‌شود که در یک کنام مشخص زندگی می‌کنند. این موجودات، که گربه‌سانان نمونه‌ای از آنها هستند، به دلیل گوشتخوار بودن، مدفوعی انباشته از باکتری و زیانمند را دفع می‌کنند که می‌تواند باعث بیماری خودشان شود. از آنجا که این جانوران در منطقه‌ی محدودی زندگی می‌کنند و کنامی ثابت را برای خود بر می‌گزینند، این برایشان بسیار اهمیت دارد که در معرض این مدفوع آلوده قرار نگیرند. از این رو رفتارهایی مانند دفع در جاهای خاص، یا خاک کردن فضولات در این جانوران دیده می‌شود. چیزی که در گربه‌ی خانگی نیز به یادگار مانده است. در واقع الگوی دفع انسان نیز دنباله‌ی همین شیوه‌ی عمومی دفع "بی‌اثر کننده" است که در سایر گوشتخواران یک‌جانشین هم دیده می‌شود.

نمونه‌ی دیگر، به انقباض عضلات حلقی و اسفکترهای بالای لوله‌ی گوارش مربوط می‌شود که روند بلعیده شدن غذا را مهار می‌کنند، و باعث می‌شوند تا برخی از جانوران اجتماعی - مانند خفاش و مورچه - بتوانند غذایی را که خورده‌اند، به صورت نیمه هضم شده استفراغ کنند تا هم‌لانه‌ای‌شان از آن بخورد. به این ترتیب مورچه‌ها و خفاش‌ها روند عادی هضم و جذب غذا را در شرایطی خاص مهار می‌کنند تا این غذا را با سایر اعضای گروه‌شان شریک شوند.

در تمام این نمونه‌ها، ضرورت‌های زیستن در شرایط خاص باعث شده تا مغز موجود بتواند برخی از اسفکترها را کنترل کند و با مهار کردن مسیر طبیعی مواد در بدن، کارکردی تازه را خلق نماید. این که گربه‌ی خانگی می‌تواند مدفوع خود را تا زمان رسیدن به محل مناسب برای دفع "نگه دارد"، و این که خفاش و مورچه می‌توانند معده‌شان را موقع تخلیه شدن و رها کردن غذا به درون روده "نگه دارند"، نمودی از کنترل ارادی جانور بر جریان ماده در لوله‌های درون بدنش است (وکیلی، ۱۳۷۹).

در انسان، شمار این اسفنکترهای کنترل شدنی بیشتر است. کودکان در سنین پایین می‌آموزند تا دفع مدفوع و ادرار خود را به طور ارادی کنترل کنند، و در سنین بالاتر، مسیرهای ورودی ماده نیز می‌تواند به طور ارادی مهار شود. چنان که ممکن است مرتاضی از خوردن غذا خودداری کند، یا کسی تا حد مرگ روزه بگیرد.

مهار اسفنکترها، قدیمی‌ترین شکل از تعویق لذت است، که کهن‌ترین و زودرس‌ترین اشکال انضباط را در اطراف خود تولید می‌کند. مهار اسفنکترها، محور نظام‌های انضباطی در سطح زیست‌شناسی است. مهار اسفنکترها را می‌توان به دو شیوه واریسی کرد. می‌توان سیر تحول آنها را به شکلی کلان در جریان تکامل جوامع انسانی واریسی کرد. این امکان هم وجود دارد که مسیر تحول آن را در سطحی خرد و در یک سوژه‌ی انسانی منفرد مورد بررسی قرار داد.

گفتار سوم: سیر کلان تکامل انضباط اسفنگترها

۱. نخستین اشکال نظام‌های انضباطی در اجداد انسان را در کهن‌ترین نیاکان جنس انسان (Homo)، یعنی انسان راست قامت (Homo erectus) و انسان ابزارساز (Homo habilis) می‌توان باز یافت. انسان ابزارساز، نخستین جد آدمی بود که در حدود دو و نیم میلیون سال پیش، به ساختن ابزارهای سنگی و چوبی روی آورد. اجداد دورتر انسان نیز، مانند میمون‌های بزرگ امروزی، توانایی دست‌ورزی داشته‌اند و از اشیای اطرافشان برای تغییر دادن محیط استفاده می‌کرده‌اند. اما انسان ابزارساز نخستین موجودی در این دودمان تکاملی بود که با ابزار، ابزار می‌ساخت. یعنی نه تنها اشیای حاضر و آماده و یافته شده را برای بهره‌برداری تغییر شکل می‌داد، که همین کار را هم به کمک ابزارهایی دیگر به انجام می‌رساند.

همین گونه، نخستین نیای انسان بود که ابزارهایی را که می‌ساخت با خود حمل می‌کرد. به این ترتیب، انسان ابزارساز، و بعدتر با شدتی بیشتر، انسان راست قامت، توانستند به قیمت تعلیق استفاده‌ی فوری از اشیای پیرامونشان، متمرکز شدن بر ساخت چیزی کارآمدتر، اثرگذاری خود را بر محیط افزایش دهند. نادیده گرفتن ابزارهای حاضر و آماده – اما نتراشیده و ابتدایی – ساخته شده به دست طبیعت، و صرف نیرو و زمان برای برنامه‌ریزی و اجرای ساخت ابزارهایی دلخواه، یکی از کهن‌ترین اشکال تعویق لذت در دودمان انسان است. ابزارها، ادامه‌های مصنوعی اندامهای حرکتی ما هستند؛ از این رو، ابزارسازی را باید انقلابی در زمینه‌ی منضبط کردن اندامهای حرکتی – به ویژه دست – در نظر گرفت. ابزارسازی تعویق لذت کنش آزادانه و فی‌البداهه در محیط است.

ابزارسازی یکی از نخستین اشکال اختگی درون‌زاد را در آدمیان پدید آورد. بسیار پیش از آن که زبان طبیعی در اجداد انسان ظهور کند و واسطه‌ای نمادین را در میان سوژه و چیزهای جهان برافرازد، واسطه‌ای عملکردی

به نام ابزار و ضرورت‌های ابزاری چنین نقشی را بر عهده داشته است. نادیده گرفتن چیزها و بسیج کردن نیرو برای ساختن ابزارهایی که باید باشند، به جای یافتن آنچه که هست، گامی بلند بود در راستای ترجیح دادن طرح و برنامه‌های ذهنی و درونی، بر شرایط داده شده‌ی بیرونی.

به این شکل تنشی که در حالت عادی از فاصله‌ی وضعیت مطلوب و موجودِ تحمیل شده از سوی محیط ناشی می‌شد، به قدم به درون من عقب‌نشینی کرد و به وضعیت مطلوبی ذهنی و آفریده‌ی مغز سوژه متصل شد. با ابزارسازی، لذت حرکت در لوله‌های ناقل نیروی بدن به تعویق افتاد، و نتیجه‌ی این اختگی عضلانی، خلق ابزارهایی بود که اثرگذاری اندامهای حرکتی بر محیط را بسیار افزایش می‌دادند.

۲. ابزارسازی، هرچند تحولی مهم در تکامل سوژه محسوب می‌شد، اما به معنای واقعی کلمه به اسفنکترها مربوط نبود. اما مرحله‌ی بعدی، پیوندی آشکار با این دریچه‌ها داشت. دومین گام در راستای شکل‌گیری نظام‌های انضباطی در تاریخ گونه‌ی انسان، تقریباً هم‌زمان با ابزارسازی، یا شاید اندکی دیرتر برداشته شد. این بار اسفنکترهای لوله‌ی گوارش بودند که آماج انضباط قرار می‌گرفتند. در آدمیان، شبیه به سایر جانورانی که زندگی گروهی دارند، مهار اسفنکترها با کنترل مجاری تغذیه‌ای همراه بود. چنین به نظر می‌رسد که عضلات متصل به قیف دهانی و حلق، نخستین بخش‌هایی هستند که می‌توانند زیر کنترل قشر مخ قرار بگیرند و به این ترتیب اولین شکل مهار اسفنکترها در تاریخ تحول انسان، "نخوردن" بوده است. اولین نشانه‌ی موجود از این شیوه از مهار اسفنکترها، به انسان راست قامت مربوط می‌شود که اولین گونه از نیاکان ما بود که گوشتخوار محسوب می‌شد.

همین انسان، نخستین نمونه از شاخه‌ی دودمانی ما بود که توانست بر محیط خشک و نامساعد صحرای بزرگ آفریقا غلبه کند و از بخش‌های جنوبی آفریقا تا چین و جاوه مهاجرت کند. از این رو انسان راست قامت را می‌توان حامل جهشی در شایستگی زیستی و موفقیت تکاملی گونه‌ی انسان دانست. انسان راست قامت نخستین گونه از نیاکان انسان بود که آتش درست کردن را یاد گرفت. این مردمان، در قبیله‌های کوچک گردآورنده و شکارچی حرکت می‌کردند و احتمالاً ابداع کنندگان این شیوه از زندگی نیز همین گونه بوده است (Lewin, 1989). (تا پیش از آن جنس‌هایی مانند میمون جنوبی (Australopithecis) و گونه‌ای مانند انسان ابزارمند (Homo habilis)) تنها دانه و میوه می‌خوردند و بنابراین شکارچی محسوب نمی‌شدند).

انسان راست قامت، با مهار کردن میل خود برای جستجوی مواد گیاهی خودرو، توانست وقت و نیروی خود را برای برنامه‌ریزی شکار و اجرای آن ذخیره کند. به این ترتیب، این نخستین گونه‌ی انسان بود که توانست جانورانی بزرگ مانند فیل و کرگدن را به طور گروهی شکار نماید. این شکارهای بزرگ، ضرورتِ منع خوردن را بیش از پیش تشدید می‌کردند. چرا که شکار می‌بایست تا گرد آمدن تمام اعضای قبیله و تقسیم گوشت در میان‌شان باقی بماند. پس از مدتی کوتاه، همین انسان دریافت که می‌تواند با به تعویق انداختنِ بیشترِ لذت خوردن، و زمینه‌چینی برای "آماده سازی" غذا، -از راه پختن، خرد کردن، و...- آن را به منبعی ارزشمندتر تبدیل نماید.

این نخوردن، به معنای چشم‌پوشی از غذا برای بخشیدن آن به هم‌قبیله‌ای‌های خردسال یا سالخورده نیز بود. چنان که از فسیل‌های به جا مانده از انسان نئاندرتال بر می‌آید، در حدود دویست هزار سال پیش قبایلی از این گونه‌ی انسان در زمینه‌ی جغرافیایی وسیعی حضور داشته‌اند و شبکه‌ی پیچیده‌ای از حمایت‌ها را برای افراد ناتوان و پیر فراهم می‌آورده‌اند. شکی در این حقیقت وجود ندارد که سالخوردگان، فلج شدگان،

و افراد از کار افتاده‌ی قبایل نئاندرتال توسط خویشاوندانشان تغذیه می‌شده‌اند. این به معنای به تعویق انداختن لذت خوردن است، به بهای بخشیدن این غذا به خویشاوندی که به آن نیاز دارد، و این یکی از ساده‌ترین و آشکارترین نمونه‌های رفتار ایثارگرانه است. بازی برنده/ برنده‌ای که بر مبنای زمانی خطی تعریف شود، بی‌تردید در نئاندرتال‌ها وجود داشته است. زیرا نشانه‌های آن را در فسیل‌های سالخوردگانی می‌توان بازیافت که بدون دریافت کمکی جبران نشدنی از سوی هم‌قبیله‌ای‌هایشان، نمی‌توانستند مدتی چنین دراز پس از لنگ و ناقص و بی‌دندان شدن زنده بمانند.

انسان راست قامت نخستین شکل از مهار اسفنگترها را ابداع کرد، که می‌تواند در عبارت "نخوردن" خلاصه شود. نخوردن، یعنی تعویق لذت تغذیه، که به زندگی شکارگرانه و آماده‌سازی غذا می‌انجامد، و این نخستین شیوه‌ی "تولید غذا" در جوامع انسانی بود. گوشتخواری و تبدیل شدن انسان به گونه‌ای شکارچی، روندی بود که منضبط شدن بدن‌ها را به دنبال داشت. روندی که در نهایت با انسان نئاندرتال به شکل‌گیری شبکه‌های حمایت اجتماعی کارآمد، - و البته نخستین اشکال از دین و مراسم تدفین - انجامید. گوشتخواری و پرستاری از دیگران، مهم‌ترین دستاوردهای انضباطی اجداد انسان امروزین بودند.

به این ترتیب، در زمانی بین دو و نیم تا دو میلیون سال پیش، هم‌زمان با پیدایش نخستین گونه‌های جنس انسان (هومو)، انفجاری در سپهر اختگی رخ داد. نخستین گونه‌های جنس انسان، به قیمت فاصله گرفتن از اشیا و غذاها، روش‌هایی برای دخالت برنامه‌دار و هدفمندانه‌تر در محیط را ابداع کردند. ابزارسازی، به معنای رسوب قدرت سوژه بر چیزها، و گوشتخواری و شکار کردن به معنای رسوب این قدرت بر دیگری‌های خوراکی و شکارهای جانوری بزرگ بود. به همین شکل، پرستاری از دیگری نشانه‌ی ابداع مفهوم خطی زمان، و رسوب قدرت بر کنش متقابل برنده/ برنده‌ی بین من و دیگری بود. جنس انسان، همچنان که به درستی نام

گرفته است، حامل شکل نوینی از نظام‌های انضباطی بود، که در زنجیره‌ای از بازخوردهای مثبت خود را تقویت و تشدید کرد، و در نهایت به پیدایش نظام‌های اجتماعی پیچیده‌ی امروزی انجامید.

۳. سومین گام تحول نظام‌های انضباطی نیز از جنس "نخوردن" بود. گونه‌ی انسان خردمند که همه‌ی ما بدان تعلق داریم، نخستین انسانمانندی بود که توانست بر وسوسه‌ی خوردن منابع غذایی حاضر و آماده غلبه کند، و آنها را برای زادآوری و تکثیر حفظ کند. به این ترتیب، پیدایش کشاورزی و دامداری را باید پیامد همین "نخوردن" و تثبیت مهار اسفنکترهای مربوط به تغذیه دانست. کشاورزی که دانه‌های خوراکی را به جای خوردن در خاک می‌افشانند، و دامداری که از جانور اهلی‌اش مراقبت می‌کند، و آن را تا زمانی مقرر نمی‌خورد، افراطی‌ترین شکل فراگیر از مهار اسفنکترهای تغذیه‌ای را از خود نمایش می‌دهند. یک نکته‌ی جالب در این میان آن است که انسان تنها، یا کهن‌ترین گونه‌ی حامل این شکل از انضباط نیست. در واقع چنین می‌نماید که انسان نوظاترین گونه در این میان باشد. چون کشاورزی و دامداری تازه از هزاره‌ی پنجم پ.م در جوامع انسانی نهادینه شدند، در حالی که درست همین الگو در مورچگان حدود دویست و پنجاه میلیون سال قدمت دارد!

بسیاری از مورچگان (مثلاً جنس *Formica*)، مانند آدمیان دامداری و کشاورزی دارند. آنان شته‌ها را در گله‌هایی بزرگ پرورش می‌دهند، و تا زمانی که پیر و فرتوت نشده‌اند، آسیبی به آنها نمی‌رسانند از آنها در برابر شکارچینی مانند کفشدوزک حفاظت می‌کنند. مورچگان گله‌دار تنها از عسلک که مدفوع شیرین شته‌هاست، تغذیه می‌کنند. بعد از آن که به دلیل پیری توانایی تولید عسلک در شته‌ها کم شد، مورچه‌ها آنها را "سر می‌برند" و می‌خورند. همچنین مورچگان جنس *Atta* قارچ‌های خوراکی را به جای خوردن، در کف لانه‌هایشان می‌کارند، و ریشه‌های رشد کرده را درو می‌کنند، بی آن که به ریشه و بدنه‌ی اصلی قارچ‌ها

صدمه‌ای بزنند. مورچگان در برابر آدمیان کشاورزان و دامدارانی بسیار کهنه‌کار محسوب می‌شوند. بنابر شواهد فسیلی به دست آمده از درون کهرباها، جوامع کشاورز و دامدار مورچه‌ای، برای نخستین بار در حدود دویست و پنجاه میلیون سال پیش بر سطح زمین تکامل یافتند (Hollдобler & Wilson, 1990: chap.1).

از این مثال‌ها، که در رفتارشناسی حشرات اجتماعی نمونه‌های زیادی برایش می‌توان یافت، دو نکته‌ی مهم روشن می‌شود. نخست آن که تعویق لذت و نظام‌های انضباطی اموری لزوماً انسانی نیستند و می‌توانند در سایر گونه‌ها هم دیده شوند. در واقع، اگر بخواهیم منصف باشیم، باید بگوییم این نظام‌های انضباطی، و تعویق لذت‌های مربوطه، و مهار اسفنکترهای مرتبط با آنها، عمدتاً در جوامع مورچگان و موربانگان دیده می‌شوند، و گونه‌ی انسان نمونه‌ای استثنایی و نوپا از پستانداران است که به تازگی به شکلی مستقل روش‌های دیرینه‌ی حشرات اجتماعی را از نو کشف کرده است.

دومین نکته آن است که به ظاهر ارتباط میان حلقه‌های زنجیره‌ی قدرت در تمام جوامع ساختاری مشابه داشته باشند. این حقیقت که مفاهیمی مانند تعویق لذت، مهار اسفنکترها، نظام انضباطی، و فرآیندی مانند تولید غذا در جوامعی چنین متفاوت، و در شاخه‌هایی چنین دوردست از درخت حیات به شکلی چنین نزدیک به هم دیده می‌شوند، نشانگر آن است که این مفاهیم عباراتی موضعی و برداشت‌هایی خاص زمان و مکان ویژه‌ی ما نیستند، و بر قواعد و مفاهیمی عام و جهانشمول دلالت می‌کنند.

شاخه‌ای دیگر از مهار اسفنکترها نیز در حدود هشت هزار سال پیش، و همزمان با شکل‌گیری نخستین جوامع یکجانشین برداشته شد و می‌توان آن را پیامد انقلاب کشاورزی و یکجانشینی دانست. آدمیان با در پیش گرفتن سبک زندگی کشاورزانه، ناچار شدند سبک زندگی خانه به دوشی قدیمی خود را رها کنند و به افق جغرافیایی محدودی پایبند شوند. در نتیجه با همان ضرورتی روبرو شدند که گوشتخواران یکجانشین دیگر پیش از این با آن روبرو شده بودند. آدمیان، برای آن که خود و دیگران را از آلودگی فضولات خود

مصون دارند، ناچار شدند کنترل اسفنکتر دفع انتهای روده‌ی بزرگ و اسفنکترهای انتهای مجرای ادراری را به طور ارادی به دست بگیرند. به این ترتیب، توانایی مهار دفع به صورت ابتدایی‌ترین شرط متمدن بودن یک انسان در آمد.

مهار اسفنکترهای گوارشی، در جوامع گوناگون دچار شاخه‌زایی شد و مشتقات ویژه و غیرعامی را در جوامع خاص پدید آورد. بی‌ادبانه بودن دفع مخاط گلو و بینی در جمع، یا منع رها کردن هوای محبوس در ابتدا یا انتهای لوله‌ی گوارش، نمونه‌هایی از این مشتقات هستند. جالب آن است که نخستین مستندات تاریخی در این زمینه، به آثار مورخانی یونانی مانند هرودوت و پلوتارک مربوط می‌شود و که طبقه‌ی نخبه‌ی جنگجویان ایرانیان را ابداع‌کنندگان این اشکال نمادین از انضباط اسفنکترها معرفی می‌کنند.

۴. واپسین گام بزرگ در شکل‌گیری نظام‌های انضباطی متعلق به سطح زیست‌شناختی، کوتاه زمانی پس از نهادینه شدن زندگی کشاورزانه پیموده شد. در این مرحله، یکی از غیرمنتظره‌ترین اسفنکترها و لوله‌ها مشمول مهار ارادی و عصبی شد، و آن هم دستگاه تناسلی بود.

نخستین اشکال اختگی داوطلبانه، چنان که از شواهد بر می‌آید، به شهرهای کشاورزی اولیه‌ی مصر و میانرودان تعلق داشته‌اند. در این جوامع، بین اعضای طبقه‌ی کاهن که تولید و توزیع تقدس را بر عهده داشتند، نقش‌هایی معمولاً فروپایه تکامل یافت که شرط دسترسی به آن، چشم‌پوشی از لذت جنسی بود. این امر، شکل افراطی منضبط شدن لوله‌های تناسلی بود، که به شکلی عام‌تر در قالب دوره‌های پرهیز جنسی - احتمالاً ابتدا در زمان قاعدگی زن - دیده می‌شد. به این ترتیب، اسفنکترهای لوله‌ای که ضامن بقای نسل و گونه‌ی انسان است نیز با نظام‌های انضباطی درگیر شد و توسط آن رام گردید.

مهار میل جنسی، و مهار اسفنکترهای تناسلی، به این ترتیب در دو شکل رفتاری و کالبدشناختی در کهن‌ترین مراکز شهرنشینی جهان باستان زاییده شد. مهار کالبدشناختی این اسفنکترها، با اخته شدن واقعی و بریده شدن اندام‌های تناسلی نرینه همراه بود. امری که نمونه‌هایش را در آیین‌های فنیقی مربوط به آتیس و آدونیس، و همچنین مناسک ایزیس در مصر می‌بینیم. قرن‌ها بعد، شکلی سیاسی شده از همین نوع انضباط در قالب فداییان اسماعیلی احیا شد و روایت‌های افسانه‌آمیز بسیاری را پدید آورد.

شکل رفتاری مهار اسفنکترهای تناسلی، همان بود که در جوامع باستانی به ویژه در مورد گروه زنان کاهن ایزدبانوی باروری رواج داشت، و خیلی زود به کاهنان مرد نیز تعمیم یافت. در قرن پنجم و چهارم پ.م. روایت اخلاقی و فلسفی این الگو در قالب مهار کامجویی جنسی در آیین بودا تبلیغ شد و بعدها در آیین مانی و کمی دیرتر در مسیحیت به طبقه‌ای از روحانیون حرفه‌ای محدود ماند (وکیلی، ۱۳۸۲).

به این ترتیب، مهار اسفنکترها و منضبط شدن لوله‌های بدن، در واژه‌ی دو و نیم میلیون سال گذشته، زیر فشارهایی تکاملی در زنجیره‌ای از گونه‌های انسان‌مانند انتقال یافت و در گام‌هایی پیچیده‌تر و نیرومندتر شد. گرانیگاه این نظام‌های انضباطی به تدریج از لوله‌ی گوارش به سمت مجاری ادراری و تناسلی انتقال یافت، و از انحصار طبقه‌ای نخبه از شکارچیان، کاهنان، و دولتمردان خارج شد و به تمام مردم یک جامعه تسری یافت.

۱. شکل گیری و تحول انضباط اسفنکترها را در سطح خرد و در تاریخچه‌ی زندگی شخصی یک نفر نیز می‌توان دنبال کرد. در میان روان‌شناسان و جامعه‌شناسان در این مورد توافقی عمومی وجود دارد که نظام‌های انضباطی از سنین بسیار پایین و از زمان به دنیا آمدن نوزاد اثرگذاری خود را بر "من"ها آغاز می‌کنند و بخشی زیربنایی از فرآیند جامعه‌پذیری سوژه را تشکیل می‌دهند. در این مورد هم اتفاق نظر وجود دارد که نخستین نظام‌های انضباطی‌ای که بر سوژه سوار می‌شوند، در سطح زیست‌شناختی عمل می‌کنند، و اسفنکترهای گوارشی وی را منضبط می‌سازند. با این وجود در مورد این که نقطه‌ی شروع این منضبط شدن بدن در کجا قرار دارد، آرای گوناگونی ابراز شده است.

فروید، که یکی از نخستین روایت‌ها از تاریخچه‌ی منضبط شدن بدن را در نوزاد به دست داده است، معتقد بود که اسفنکتر مخرج نخستین بخشی از بدن است که منضبط می‌شود. از دید او، نخستین اعمال ارادی نوزاد به ننگ داشتن مدفوعش مربوط می‌شود، و به همین دلیل هم نخستین تولیدِ کودک، مدفوعش است. بر این مبنا استعاره‌هایی زبانی که مدفوع را با نتایج فعالیت‌های تولیدی انسان -مانند پول- مربوط می‌دانند، توسط روانکاوان جدی گرفته می‌شوند (ایسوپ، ۱۳۸۲).

بسیاری از نویسندگان جدیدتر، به ویژه نوفریدی‌هایی مانند لاکان، این تعبیر را پذیرفته‌اند و توانایی ننگ داشتن مدفوع را مهم‌ترین محور احداث انضباط در بدن‌های نوپا و تازه وارد به جامعه می‌دانند. با این وجود اندیشمندانی هم هستند که به پیروی از برداشت نوربرت الیاس در مورد اهمیت منضبط شدن شیوه‌ی خوردن در آغاز مدرنیته، نگاه خود بر انتهای دیگر لوله‌ی گوارش، یعنی دهان متمرکز کرده‌اند. چنان که دیدیم، از نظر تکاملی این حرف درست است، یعنی مهار اسفنکترهای مربوط به خوردن، بسیار زودتر از اسفنکترهای

دفعی در تاریخ تکامل ظهور یافته است. انسان میلیونهای سال قبل از آن که یکجانشین شود و "کنام" مشخصی داشته باشد، ابزارساز بوده و غذای خود را روی آتش می‌پخته است.

در اینجا، هدف ما این نیست که به بحثی جزئی در مورد این که اول دهان یا مقعد منضبط می‌شود پردازیم. در ذکر تاریخچه‌ی منضبط شدن بدن سوژه، همین کافی است که تقدم لوله‌ی گوارش و اسفنکترهای ابتدایی و انتهایی مربوط به آن را به رسمیت بشناسیم. در واقع چنین به نظر می‌رسد که خودداری کودک در مورد این اسفنکترها تقریباً هم‌زمان آغاز شود، و در مورد عضلات دهانی - به دلیل ارتباط مستقیم و متراکم - ترشان با قشر مخ و عضلات ارادی - زودتر به نتیجه می‌رسد. به این ترتیب، نخستین شکل از تعویق لذت که در نوزاد دیده می‌شود، نخوردن و دفع نکردن است که در سال دوم زندگی وی نهادینه می‌شود.

۲. پس از آن، انضباط اسفنکترها با رشد تدریجی و شیب ملایمی تا سن بلوغ ادامه می‌یابد. در این مدت، فرد می‌آموزد تا سایر اسفنکترهای خود را تنظیم کند و به این ترتیب آداب حرکات پذیرفتنی و کنترل شده - فن‌آوری بدن - و شیوه‌ی رایج خوردن و دفع کردن را همچون عضوی هنجار از جامعه ساماندهی نماید. نخستین لوله‌ای که پس از دستگاه گوارش رام می‌شود، مجرای ادراری است که منضبط شدنش ممکن است تا هفت سالگی به طول بینجامد. پس از آن، نوبت به مجاری تنفسی می‌رسد که اموری فرعی مانند آبریزش بینی و دفع خلط را می‌توان به آنها منسوب کرد.

تصویر آشنای «بچه دماغو» یعنی کودکی که توانایی مهار خروج مخاط بینی را از دماغش ندارد، به دوره‌ی پیش از نهادینه شدن این مهارت مربوط می‌شود.

سپس، موج دیگری از انضباط اسفنکترها در حوالی سن بلوغ آغاز می‌شود که تمرکزش بر مجاری تناسلی است. این اسفنکترها در جوامع گوناگون با ترفندهایی برون‌زاد -مانند منع اجتماعی فعالیت جنسی- یا درون-زاد- مانند نظام‌های اخلاقی مهار شهوت- این اسفنکترها را منضبط می‌سازند. همواره در حاشیه‌ی این نظام-های انضباطی، مجرای تخلیه‌ی مطمئنی به نام ازدواج هم وجود دارد که میل جنسی را در لحظات رهایی از زیر بار نظام‌های انضباطی یاد شده، در بستری امن و کنترل شدنی جاری می‌سازد.

پس از سن بلوغ، انضباط اسفنکترها وضعیتی پایدار و ثابت به خود می‌گیرند و تا پایان عمر تغییر چندانی نمی‌کند. مگر در دوران سالخوردگی که همزمان با کاهش قدرت عمومی بدن و از میان رفتن شالوده‌ی انضباط‌های قدیمی، ممکن است کنترل برخی از این کارکردها نیز به تدریج از میان برود.

گفتار پنجم: پیوندگاه‌های انضباط اسفنکترها

۱. انضباط اسفنکترها، پیش از هرچیز در قالب ساختار ریختی تن، و رفتار "من" تجلی می‌یابد. دیگری می‌تواند با نگرستن "من" و مشاهده‌ی الگویی که بر رفتار من حاکم است، در مورد درجه‌ی برخورداری من از انضباط زیستی و توانایی من برای مهار اسفنکترها داوری کند. من، پیش از هرچیز در شکل و ریخت ظاهری بدن، و الگوی حرکت و رفتار عصبی / عضلانی خویش انضباط را نمایش می‌دهد. از این رو، لوله‌های عصبی و عضلانی که کنترل‌کنندگان نهایی سایر لوله‌ها بودند، در نهایت همچون نماینده‌ای برای نمایش اقتدار خویش عمل می‌کنند. من بر اساس شکل بدن و الگوی رفتاری قابل مشاهده‌اش، انضباطی را که در بطن لوله‌هایی خرد و در بستر روندهایی فیزیولوژیک آفریده بود، نمودار می‌سازد.

ریخت ظاهری بدن، تا حدودی زیادی به الگوی فعالیت عضلانی تن باز می‌گردد. ماده‌ی خام ژنتیکی - ای که ریخت عمومی بدن را تعیین می‌کند، هنگامی در وضعیتی نهایی و مشاهده‌پذیر برای دیگری قرار می‌گیرد که دوره‌ای طولانی از فعالیت عضلانی را - در جریان زندگی روزمره - پشت سر گذاشته باشد. به این ترتیب بر اساس نوع تجربه‌ی عضلانی‌ای که یک بدن داراست، ممکن است چاق یا لاغر، تنومند یا نحیف، و زیبا یا زشت بنماید. به همین ترتیب، تاریخچه‌ی این تجربه‌ی عضلانی و رفتارهای دیگر ناشی از مهارت اسفنگترها، در رفتار عادی و روزانه‌ی من بازتاب می‌یابد و باعث می‌شود پیکر من همچون جسمیتی ورزیده یا فرتوت، چابک یا کند و شایسته یا ناشایسته به نظر برسد.

من برای استقرار وضعیتی مطلوب از سازماندهی بدنش، مجموعه‌ای از فنون را بر نظام عضلانی/عصبی‌اش سوار می‌کند. این فنون، در واقع دنباله‌ی ساز و کارهای انضباط اسفنگترها هستند، که به سطحی عضلانی و حرکتی ارتقا یافته‌اند. ورزش کردن، تمرین کردن برای به دست آوردن مهارتی حرکتی - مانند دورچرخه سواری - و آموختن قواعد پایه‌ی ناوبری و تنظیم حرکت بدن در محیط، نمونه‌هایی از این تعمیم‌ها هستند.

۲. جامعه‌شناسانی که به انضباط در سطح زیست‌شناختی علاقه‌مند هستند، مجموعه‌ی این فنون را با عنوان فن‌آوری بدن نام‌گذاری (body technology) کرده‌اند. فن‌آوری بدن طیفی وسیع از مهارت‌های حرکتی و عضلانی را در بر می‌گیرد. مهارت‌هایی که ممکن است در شرایطی خاص یا عام، در موقعیت‌هایی استثنایی یا روزمره، و برای زمان‌هایی کوتاه یا بلند اجرا شوند.

آشنا‌ترین شاخه از فن‌آوری بدن، به مهارت‌های وضعیتی و ناوبری بدن مربوط می‌شود. این شاخه الگوهایی از انقباض‌های عضلانی را شامل می‌شود که حالت‌های پایه‌ی بدن - مانند ایستادن، نشستن، و

خواهیدن - را تنظیم می‌کنند. این‌ها الگوهایی از انقباض عضلانی هستند که حرکت بدن من در زمینه‌ی پرامونش را، و پرهیز از برخورد با اشیای دیگر را ممکن می‌سازند.

دومین شاخه از فن‌آوری بدن، به حرکات بیانگر مربوط می‌شود. حرکاتی که کارکرد ضمنی یا هدف خودآگاهانه‌شان، ارسال پیامی برای دیگری است. حرکات بیانگر چهره، که حالت عاطفی-هیجانی من را در سطح روانی بازنمایی می‌کند و بر اساس برنامه‌ای ژنتیکی کنترل می‌شود (Ekman et al., 1980)، حرکات دست و بدن هنگام سخن گفتن و جایگیری بدن من در ارتباط با دیگری عناصر اصلی این شاخه هستند. این که من هنگام رویارویی با دیگری در چه فاصله‌ای از او بایستد، چه حالتی را در چهره‌اش منعکس کند، و با ابزارهای غیرزبانی چگونه مقصود خود را به او منتقل کند، با این فنون تنظیم می‌شوند. حتی رفتاری ارتباطی مانند تولید صداهای گفتاری را هم باید در این رده گنجانند، چرا که مستقل از لحن و محتوای گفتار که اموری مربوط به سطح روانی هستند، بر مبنای بستری حرکتی / عضلانی از فعالیت عضلات سینه و گردن و زبان استوار است. شدت صدا، زیر و بم بودن آن، و چارچوب فیزیکی صوتی که در دستگاه تنفسی گفتاری من تولید می‌شود، خصلتی زیست‌شناختی دارد و توسط فن‌آوری بدنی در همین شاخه کنترل می‌شود.

سومین شاخه از فن‌آوری بدن، به استوار ساختن الگوهای رفتاری و حرکتی در من مربوط می‌شود که هدف اصلی‌شان افزایش توانایی و مهارت من در زمینه‌ای خاص است. این مهارت می‌تواند در شرایطی در ارتباط با دیگری خصلت بیانگر پیدا کند (مانند رقص)، یا جنبه‌ای رقابت‌آمیز به خود بگیرد (مانند ورزش)، اما اجرا شدنش بر خلاف فنون شاخه‌ی دوم، با ضرورت حضور دیگری همراه نیست.

این سه شاخه از فن‌آوری بدن، در واقع فنونی را شامل می‌شوند که حرکات بدن من را در ارتباط با جهان، دیگری، و من تنظیم می‌کند. بخش‌هایی از این فنون (مانند حرکات بیانگر چهره)، بر مبنای طرحی ژنتیکی کنترل می‌شوند، و برخی دیگر (مانند ورزش) زیر تاثیر وضعیت روانی فرد و به شکلی شخصی

سازماندهی می‌شوند. گروهی دیگر هم (مثل رقص و جایگیری نسبت به دیگری) هستند که زیر تاثیر هنجارهای اجتماعی، یا شبکه‌ی منش‌های فرهنگی تنظیم می‌گردند.

گذشته از فن‌آوری بدن، که محصول مستقیم مهار اسفنکترها در سطحی زیست‌شناختی است، انضباط در سطح زیستی، دست کم با دو مفهوم کلیدی در سطح جامعه‌شناختی به شکلی مستقیم اتصال می‌یابد. این دو مفهوم عبارتند از قدرت، و صمیمیت.

۳. انضباط، خاستگاه قدرت است. انضباط، توانایی نظم دادن به پدیداری آشفته، و مداخله در روندی است که مستقل از من سیری مستقل و متفاوت را طی خواهد کرد. انضباط به این ترتیب، کلیدی است برای دگرگون ساختن هستی، یعنی تغییر دادن من، دیگری، و جهان بر اساس معیارهای وضعیت مطلوبی که می‌تواند توسط من تعیین شود. از این رو، انضباط هسته‌ی مرکزی قدرت است.

کودک، با تسلط تدریجی بر کنترل اسفنکترهایش، قدرت من را بر در دسترس‌ترین منبع و حاضر و آماده‌ترین چیز - یعنی بدنش - اعمال می‌کند. کودکان، با تمرین مهار اسفنکترهایشان نخستین گام‌ها را در راستای تولید و مدیریت قدرت بر می‌دارند. شکست خوردن کودک در هر یک از گام‌های چیرگی بر روندهای طبیعی و فیزیولوژیک اسفنکترها، (که شب‌اداری، و ناتوانی مهار دفع مدفوع یا گاز روده نمونه‌هایی از آن هستند) معمولاً در سطح اجتماعی به صورت امری شرم‌آور و همچون نشانه‌ای دال بر کم بودن قدرت بدن مربوطه، و ضعیف بودن من تعبیر می‌شوند. همه‌ی من‌ها، شایستگی خود برای ورود به جرگه‌ی من‌های قوی و خودمختار و مسئول را با کنترل اسفنکترهایشان آغاز می‌کنند، و بخش مهمی از این شایستگی - مثلاً در زمینه‌ی امور جنسی - را تا پایان عمر بر همین محور اثبات می‌کنند.

از این رو توانایی انقباض ارادی اسفنکترها، نمادی از قدرت در سطح زیستی است. با این تعبیر، چنین می‌نماید که برداشت فروید از این که مدفوع نخستین محصول کودک است، کمی شتابزده و سطحی بوده باشد. خود مدفوع در این میان مهم نیست، بلکه روندی که کودک از مجرای آن دفع را کنترل می‌کند، و آن را به تاخیر می‌اندازد است که اهمیت دارد. مهار دفع مدفوع و ادرار، و نه خود این فضولات، نماد قدرت کودک هستند و «محصول» او محسوب می‌شوند. محصولی نمادین که توانایی و سطح رشد یافتگی کنترل درونی وی را برای والدش اثبات می‌کند. با این شرح، می‌توان نقش برجسته و مرکزی اسفنکترها را در نمادگذاری قدرت دریافت. چنین می‌نماید که دو رده‌ی عمومی از شواهد در این زمینه وجود داشته باشد:

نخست آن که در انسان و تمام نخستی‌های دیگری که به طور اجتماعی زندگی می‌کنند، جنس نر در رده‌بندی اجتماعی جایگاهی بالاتر و موقعیتی فرادست را اشغال می‌نماید. این فرادست بودن، یک ریشه‌ی تکاملی مشخص دارد. در تمام نخستی‌ها شکلی از رقابت درون‌گونه‌ای نرها بر سر ماده‌ها دیده می‌شود. در نتیجه نرها نسبت به ماده‌ها درشت‌تر و تنومندتر هستند و از آنجا که باید با هم بر سر جفت بجنگند، هورمون تستوسترون در ایشان کارکردی خشونت‌زا را بر عهده دارد. از این رو فرادستی نرها تا حدودی به این ترتیب توجیه می‌شود.

اما نکته در آنجاست که فرادستی تنها به جنسیت مربوط نمی‌شود، بلکه این که کدام نر با چه تعدادی از ماده‌ها جفتگیری می‌کند است که اهمیت کلیدی دارد. نرهایی که با شمار بیشتری از ماده‌ها جفتگیری می‌کنند، فرادست هستند. درست مانند جوامع عربی که مردان ثروتمندتر و دولتمندتر در آنجاها حرمسراهایی بزرگتر دارند. بنابراین چنین می‌نماید که فرادستی نرها، تنها به تنومندتر یا خشن‌تر بودنشان محدود نمی‌شود. بلکه در قالب خود رفتار جنسی نیز رمزگذاری می‌شود. خود رفتار جنسی در نخستی‌های عالی صرف نظر از اندازه‌ی بدن و سطح خشونت رفتاری، - دلالتی قدرت‌مدارانه دارد. چنین چیزی در جوامع انسانی قالبی

زبانی نیز یافته است. چنان که مردانگی و قدرت اجتماعی، تا حدودی با توانایی جفتگیری مردان پیوند خورده است. مثال‌های تاریخی در مورد افراد اخته‌ای مانند آغامحمد خان بسیار است که با وجود بدن تنومند و ورزیده‌ای که داشتند، برای اثبات قدرتشان به اطرافیانشان دچار مشکل بودند. نمودهای این پیوند مفهوم آمیزش جنسی و قدرت را در لاف‌ها و ابراز قدرت‌های زبان‌مدارانه‌ی رایج در تمام جوامع انسانی نیز می‌توان بازیافت. در آنجا که اصطلاح‌های مترادف با گشنی کردن، هم‌ارز و نشانه‌ی قدرتمند بودن و اعمال قدرت محسوب می‌شوند.

دومین شاهد آن است که در تمام جوامع یاد شده -از قبیله‌های بابون‌ها گرفته تا خانواده‌های شلوغ شامپانزه‌ها- پدیده‌ی تجاوز همچون رفتاری نمادین برای اثبات فرادستی اجتماعی کاربرد دارد. یعنی نری که در قبیله موقعیتی برتر را داراست، هر از چند گاهی به پشت نرهای فرودست‌تر می‌پرد و ادای جفتگیری با ایشان را در می‌آورد. با توجه به این که همجنس‌بازی در جانوران تنها در نمونه‌های زندانی و شرایط باغ وحشی دیده می‌شود، می‌توان پذیرفت که این رفتارها کارکرد جنسی ندارند و به لذت جنسی ارتباطی پیدا نمی‌کنند.

جرم بودن تجاوز در جوامع انسانی، و رواج دشنام‌هایی که به مفهومی مشابه دلالت می‌کنند و برای اثبات قدرت خویش یا ضعف دیگری به کار گرفته می‌شوند، به همراه رفتارهای نمادین و حتی گاه آشکاری که برای پشتیبانی این ادعاهای زبانی به کار گرفته می‌شوند، نشانگر آن هستند که در جوامع انسانی نیز مانند قبایل بابون و شامپانزه، تجاوز کردن فردی به فرد دیگر -حتی در قالبی نمادین و زبانی شده- بیش از آن که دلالتی جنسی داشته باشد، کارکردی سیاسی دارد و بر نابرابری قدرت‌ها دلالت دارد.

بر مبنای این دو رده از شواهد، می‌توان ارتباط قدرت و انضباط اسفنگترها با دقت بیشتری صورتبندی کرد. آمیزش جنسی، در هر دو وضع طبیعی و غیرطبیعی همجنس‌خواهانه‌اش، با دخالت من در انقباض

اسفنکترهای گوارشی یا تناسلی دیگری همراه است و به این ترتیب بر اعمال قدرت من بر دیگری دلالت می‌کند. بدن من هنگام آمیزش با دیگری، در روند مهار اسفنکترهای وی، که نماد قدرتش هستند، دخالت می‌کند. به این ترتیب، آمیزش فرآیندی است که یکی از بنیادی‌ترین نشانه‌های قدرت - یعنی کنترل من بر اسفنکترهای بدنش را - دستخوش اختلال می‌سازد. از آنجا که این اختلال به طور مستقیم به دیگری مربوط می‌شود، به شکلی بی‌واسطه و عریان در تعادل قدرت میان من و دیگری اثر می‌گذارد.

به این ترتیب آمیزش جنسی را باید عام‌ترین و زیربنایی‌ترین - و احتمالاً کهن‌ترین - گرانیگاه تبادل قدرت میان من و دیگری دانست. این عامل، به همراه دو عامل دیگر - یعنی درشت‌تر بودن بدن مردان و نقش شکارگرانه‌ی تستوسترون - چیرگی جنس نر بر ماده را در جوامع نخستی‌های عالی رقم زده است. شاید این استتاجی شتابزده یا افراطی به نظر برسد. اما می‌توان در ادامه‌ی همین مسیر استدلالی، درک دقیق‌تری از پدیده‌ی همجنس‌بازی به دست آورد. با توجه به ساختار غیرعادی رفتار همجنس‌خواهانه، و درگیر شدن اسفنکترهایی نامربوط در کنش جنسی، می‌توان فرض کرد که آنچه در اینجا اهمیت دارد، تبادل قدرت میان طرفین است، نه خود رفتار جنسی. چرا که رفتار جنسی به معنای فیزیولوژیکش در میان دو فرد هم‌جنس هم غیرطبیعی است و هم ناممکن. چنین می‌نماید که رواج چنین رفتارهایی در آدمی، نشانه‌ی نشت کردن شبکه‌ای از رفتارهای فیزیولوژیک به سپهری اجتماعی باشد. رفتارهایی که به طور ذاتی در سطحی زیست‌شناختی با قدرت پیوند خورده‌اند، و در جریان توسعه‌ی حالات ممکن برای اندرکنش میان من و دیگری، به اسفنکترهای بی‌ربط گوارشی تعمیم می‌یابند و در سطح اجتماعی به خاطر دلالتی که در ارتباط با قدرت دارند، تکثیر می‌شوند. با این تعبیر، دو الگوی رفتاری مسئله‌برانگیز، یعنی همجنس‌خواهی و تجاوز را می‌توان با ارجاع به رابطه‌ی رفتارهای شبیه‌سازی شده‌ی جنسی‌شان در سطح اجتماعی، و ارتباط آنها با انضباط اسفنکترها توضیح داد.

۲. مهار اسفنکترها و انقباض زیست‌شناختی با مفهوم دیگری هم پیوند دارد، و آن صمیمیت است. صمیمیت، شکلی از اندرکنش من و دیگری است که بر پیش‌فرض گرفتن برنده/ برنده بودن بازی‌ها مبتنی است. صمیمیت، شکلی از اتحاد منافع و در هم آمیختگی سپهرهای لذت و خواست را در من و دیگری پدید می‌آورد. ارتباط صمیمیت با آمیزش جنسی، از دیرباز شناخته شده است و به ویژه در آثار نویسندگانی مانند گیدنز، به طور مفصل مورد تحلیل قرار گرفته است (Giddens, 1995). با این وجود، آنچه که غایب است، تحلیلی فراگیر است که صمیمیت خانوادگی و صمیمیت ناشی از آمیزش جنسی را در زمینه‌ای گسترده‌تر از اندرکنش بدن‌های منضبط شده قرار دهد.

بر مبنای مدل مورد پیشنهاد ما، هر نوع تشدید و هماهنگی تنظیم شده و داوطلبانه‌ی میان فعالیت اسفنکترها، به پیدایش صمیمیت منتهی می‌شود. انقباض اسفنکترها، زیربنایی‌ترین و ملموس‌ترین سطحی است که قدرت من بر بدنش بروز می‌یابد. به این ترتیب، مجاز دانستن دیگری در ورود به این قلمرو، هم نشانه‌ی صمیمیت بسیار است، و هم چنین صمیمیتی را تشدید و تمدید می‌کند. تشدید رفتار اسفنکترها، تنها به مورد خاص آمیزش جنسی مربوط نمی‌شود. یکی از عام‌ترین رفتارهایی که صمیمیت والد و نوزاد را تضمین می‌کند، شیر دادن مادر به فرزندش است، که در واقع نوعی هماهنگی میان اسفنکترهای لوله‌های ترشح شیر، و قیف دهانی نوزاد است.

اما هماهنگی میان اسفنکترها تنها به رفتارهای فیزیولوژیک صرف محدود نمی‌شوند. ممکن است چنین هماهنگی‌ای به صورتی نمادین و نمایش‌گونه اجرا شوند و با از دست دادن کارکرد زیست‌شناختی خود تنها به ابزاری برای اثبات صمیمیت فروکاسته شوند. بوسیدن، که یکی از عام‌ترین نشانه‌های ابراز صمیمیت

است و حتی در شامپانزه‌ها هم دیده می‌شود، در واقع هماهنگ کردن انقباض عضلات ابتدایی لوله‌ی گوارش است.

در مورد خاستگاه چنین رفتاری، می‌توان حدسی جسورانه زد. می‌دانیم که در جانورانی مانند مورچگان و خفاش‌ها و پرندگانی که به جوجه‌هایشان غذا می‌دهند، قی کردن غذا و بخشیدن آن به دیگری، رفتاری است که با هماهنگی اسفنکترهای ابتدای لوله‌ی گوارش دهنده و گیرنده همراه است. شاید بوسیدن را بتوان شکلی نمادین شده و بازمانده‌ای کم‌رنگ از همین رفتار برنده/برنده دانست.

چنین می‌نماید که در جوامع انسانی، راهبردهای خلاقانه‌ای برای نمایش هماهنگی میان رفتار اسفنکترها، و همزمان ساختن مهارهای اسفنکتری ابداع شده باشد. راهبردهایی که برای آغاز کردن صمیمیت، تشدید و تقویت آن، و محک زدنش کارآیی دارند. کارکرد انکارناپذیر هم‌غذا شدن در تولید صمیمیت دیرزمانی است که شناخته شده است. معنای ضمنی دعوت دیگری به نوشیدن یک قهوه یا صرف شام، در واقع دعوت به صمیمیت بیشتر است. به همین ترتیب، مهمانی دادن و دعوت گروهی از دوستان به صرف غذا، گذشته از کارکرد قربانی/هدیه-مدارانه‌ای که مارسل موس در جوامع بدوی برایش یافته است (Mauss, 1979)، نشانه‌ای بر اثبات صمیمیت نیز محسوب می‌شود. چرا که با هم نان و نمک خوردن، اگر به زبان زیست‌شناسانه ترجمه شود، فعالیت همزمان لوله‌ی گوارش معنا می‌دهد. به همین شکل، مراسم چپ‌کشی در جوامع سرخپوست، که متأسفانه امروز به مناسک مصرف دسته جمعی مواد مخدر فروکاسته شده است نیز نوعی هماهنگ ساختن انقباض اسفنکترها – اما این بار در لوله‌های تنفسی – است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار پیشنهاد شد، به کارگیری مفهوم انضباط اسفنکترها به عنوان مکملی برای صورتبندی انضباط در سطح زیستی است. این پرسش که انضباط (امری جامعه شناختی) چگونه با تعویق لذت (پدیداری روانشناختی) پیوند می خورد، تنها زمانی پاسخ بایسته می یابد که در چارچوبی بزرگتر چفت و بست های این مفهوم با سطوح دیگر توصیف سوژه را نیز در نظر داشته باشیم. در سطح زیستی، که اتفاقاً بخش عمده پیامدهای رفتاری انضباط در آن تجلی می یابد، می توان این کار را به کمک مفهوم انضباط اسفنکترها و "لوله-مدار" دیدنِ تنِ کنشگر انسانی به انجام رساند. در این شرایط، ساز و کارهای اجتماعی برسانندهی انضباط با فرآیندهای روانشناختی پشتیبان تعویق لذت و الگوی کارکردی مدیریت لوله های زیستی به هم متصل می شوند و تصویری یگانه از سوژهی منضبط را به دست می دهند.

کتابنامه

- ایسوپ، آنتونی، ناخودآگاه، ترجمه‌ی شیوا رویگردان، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- پاتیسن، ای. منسن، روانکاوی و مفهوم شر، ترجمه‌ی امید مهرگان، ارغنون، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۸۲.
- جعفری، مسعود، سیر رمانتیسیم در اروپا، تهران: مرکز، ۱۳۷۸.
- فروید، زیگموند، تمدن و ناخرسندی‌های آن، ترجمه‌ی محمد قاضی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.
- فوکو، میشل، قدرت انضباطی و تابعیت، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، تهران: موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
- فوکو، میشل، جنون و تمدن، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
- فوکو، میشل، زایش درمانگاه، ترجمه‌ی یحیی امامی، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۴.
- فوکو، میشل، سیاست و عقل، در: خرد در سیاست، ترجمه و ویراسته‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
- فوکو، میشل، اراده به دانستن، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
- کریل، اچ. جی. کمفوسیوس و طریقه‌ی چینی، ترجمه‌ی گیتی وزیری، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
- مک لوهان، مارشال، برای درک رسانه‌ها، ترجمه‌ی سعید آذری، تهران: مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صدا و سیما، ۱۳۷۷.
- وکیلی، شروین، جامعه‌شناسی لانه‌ی مورچگان، (پایان نامه دوره‌ی کارشناسی رشته جانورشناسی - دانشکده‌ی علوم دانشگاه تهران)، انتشارات داخلی کانون خورشید، ۱۳۷۹.

وکیلی، شروین، جنبش مانی، نشر الکترونیکی در www.soshians.net، ۱۳۸۲ (الف).

وکیلی، شروین، معجزه‌ی اسطوره‌ی یونانی، تهران: انتشارات کاروان، ۱۳۸۸ (زیر چاپ).

Asad, T. *The genealogies of religions*, Cambridge University Press, 1994.

Carter, J. *Understanding Religious Sacrifice*. Continuum Press, 2003.

Ekman, P. Friessen, W. V. and Ancoli, S. Facial signs of emotional experience, *Journal of Personality and Social Psychology*, 39: 1125-1138, 1980.

Ellias, N. *Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

Foucault, M. *The History of Sexuality, Vol.1: An Introduction*, tr. By: R. Hurley, Pantheon, 1978.

Foucault, M. *The order of the things*, Tr. By A. Sheridan, Routledge, 1997.

Giddens, A. *Transformation of intimacy*, Polity Press, 1995.

Lewin, R. *Human evolution*, Blackwell Scientific Publications, 1989.

Marcuse, H. *Eros and Civilization*, Beacon Press, 1955.

Mauss, M. *Sociology and Psychology*, Routledge and Kegan, 1979.

Valantasis, R. *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*. James Clarke & Co. Pub. 2008.



سرمشقای نظری در فهم قدرت اجتماعی

تابستان ۱۳۸۸

چکیده

در این نوشتار آرای جامعه‌شناسان کلاسیک در مورد مفهوم قدرت اجتماعی در دو سرمشق نظام‌مند و نظام‌گریز رده‌بندی شده و مبانی نظری و پیش‌داشتهای آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. آنگاه نظریه‌های معاصر برآمده از این چارچوبها و ارسی شده و در نهایت از زاویه‌ی نظریه‌ی سیستم‌ها نقد می‌گردند.

کلیدواژگان: قدرت، نظریه‌سازی، نظام‌مند، نظام‌گریز، منابع، عاملیت، ساختار، پسامدرنیسم، نظریه‌ی

سیستم‌های پیچیده.

حجم متونی که در مورد قدرت نگاشته شده چنان زیاد است که حتی یک مرور ساده و بازبینی گذرای آرای صاحب‌نظران این قلمرو، مثنوی هفتاد من می‌طلبد. از آنجا که قصد ما در اینجا تبارشناسی آرای اندیشمند خاصی نیست، و تنها به دست دادن چشم‌اندازی کلی از زمینه‌ی بحث را انتظار داریم، از خزانگی غنی نوشتارهای مربوط به قدرت تنها در مقام ابزاری برای ترسیم خطوط کلی تفکر درباره‌ی این مفهوم بهره می‌بریم.

اگر بخواهیم به راستی آثار نگاشته شده درباره‌ی قدرت را در درازنای تاریخ ردیابی کنیم و سنت اندیشیدن در این باره را در چارچوبی تاریخی دنبال کنیم، سر و کارمان با متونی بسیار کهن و بسیار متفاوت از آثار جامعه‌شناسان امروزی خواهد افتاد. چرا که بی‌تردید کتیبه‌های آشوریان در مورد چگونگی سازماندهی قوای نظامی، یا دیوارنشته‌های ایلامی درباره‌ی مشروعیت حکومت پادشاه، یا کتیبه‌ی بیستون با صورتبندی موجز و نبوغ آمیزش از عناصر اقتدار ملی، در مورد همین مفهوم قدرت مورد نظر ما داد سخن داده‌اند.

از آنجا که بر رسیدن به کنکاشی چنین پر دامنه درباره‌ی تکامل مفهوم قدرت در چشم‌اندازی تاریخی، آماج این نوشتار نیست، به ناچار باید به متونی بسیار جدیدتر پرداخت و کار را از سنت مرسوم در جامعه‌شناسی مدرن آغاز کرد، که خاستگاه‌های صورتبندی مفهوم قدرت را در نوشتارهای عصر نوزایی می‌جویند و می‌یابند. ما نیز به پیروی از این سنت جامعه‌شناختی، چنین خواهیم کرد، با گوشزد کردن این نکته که در بامداد عصر نوزایی، اندیشمندانی به نوشتن درباره‌ی قدرت پرداختند که به قول دیدرو از "خرد فرهنگ‌نامه‌ای" برخوردار بودند و بنابراین "جامعه‌شناس" یا "روان‌شناس" یا "فیلسوف" به معنای امروزی کلمه نبودند،

بلکه ترکیبی از تمام این تخصصها را در شکلی تمایز نایافته در خود گرد آورده بودند. از این رو، نخستین آثار غربیانی که از سنت کلیسایی بریده بودند و در نگاهی زمینی به قدرت می‌نگریستند، خصلتی فلسفی و کلان‌نگرانه دارد.

پیشینه

۱. چارچوب‌های قدرت را به زعم کلگ می‌توان تا دو نویسنده‌ی نامدار عصر نوزایی - یعنی هابز و ماکیاولی - دنبال کرد (کلگ، ۱۳۷۹: ۷۷-۱۰۴). از میان این دو، هابز به دلیل رویکرد مکانیستی، دقیق و فلسفه‌مدار خود، بیشتر محبوب نظریه‌پردازان مدرن است. در مقابل ماکیاولی به ظاهر دمدمی مزاج، ضداخلاق و عملگرا را بیشتر پسامدرن‌ها و پساساختارگرایان می‌پسندند.

چنین می‌نماید که آثار این دو اندیشمند، تمام عناصر اصلی بحث‌های امروزی درباره‌ی قدرت را بتوان باز یافت. هابز و ماکیاولی به عنوان نویسندگانی که با یک قرن فاصله در سرزمین‌هایی بسیار متفاوت می‌زیستند، انگاره‌هایی به کلی متفاوت را درباره‌ی قدرت پروردند و شیوه‌هایی ناهم‌ساز را برای طرح پرسش در این زمینه برگزیدند. ماکیاولی، که در دوران پرآشوب انتهای قرن شانزدهم در ایتالیای خان‌خانی و پرهرج و مرج عصر نوزایی می‌زیست، مشاور خرده پای امیری خونخوار و مستبد همچون سزار برجیا بود، و مسئله‌اش ارائه‌ی راهبردهایی موضعی، استراتژیک، و کارآمد برای تضمین سلطه‌ی سیاستمدار حامی‌اش بر شهرهای مستقل ایتالیایی بود. صورت مسئله‌ی بنیادین او، چگونگی دستیابی به پیروزی و غلبه بر دشمن، در عین پرهیز از استبداد و خودکامگی لگام گسیخته‌ی شهریار بود.

آنچه که ماکیاولی در آثارش، به ویژه در «گفتارها» آورده، پاسخی است که این رومی پرآشوب به پرسش از قدرت و سلطه داده است. پاسخی که با استعاره‌های نظامی، و زبانی به ظاهر فریبکارانه و حيله‌گرانه بیان شده، و با این وجود به دلیل تقدس‌زدایی از مفهوم قدرت و گسیختن پیوند میان قدرت امیر و کلیسا، نخستین اثر در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مدرن محسوب می‌شود.

هابز اما، در جهانی متفاوت می‌زیست. او در پادشاهی انگلستان و در قرن هفدهم می‌زیست و جامعه‌اش انقلاب کرامول را پشت سر گذاشته بود. آنچه که او در مقام مشاور شاه می‌طلبید، دستیابی به چارچوبی عقلانی، غیرمتافیزیکی و محاسباتی برای تحلیل پویایی جامعه بود. هابز که در جهان پسانیوتونی می‌زیست، می‌کوشید تا تجربه‌ی او را در عرصه سیاست و علم اجتماع تکرار کند. از این رو، رویکرد او سخت از روش‌شناسی علمی زمانه‌اش تاثیر پذیرفته بود. تلاش وی برای بر ساختن نظامی فلسفی و پیوند زدن آن با چارچوبی اخلاقی را شاید بتوان در زمینه‌ی اثر تاریخ‌ساز نیوتون - *Principia Mathematica* - بهتر درک کرد.

۲. در تاریخ نظریات مربوط به قدرت در غرب، دو شاخه‌ی اصلی نظریه‌پردازی را می‌توان تشخیص داد که دنباله‌ی هر کدام‌شان به یکی از این دو اندیشمند ختم می‌شود. نظریه‌پردازان لیبرال، مارکسیست‌ها، مثبت‌انگاران، کثرت‌گراها، عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان کلاسیک، در سنت هابزی می‌گنجند. در مقابل، نسبی‌گرایان، ضدعقل‌گراها، برخی از آنارشئیست‌ها، پسامدرن‌ها، پساساختارگراها و شالوده‌شکن‌ها را باید وارث ماکیاولی دانست. قالب هابزی بستری معنایی را شکل داده است که بخش عمده‌ی بحث‌ها و چالش‌های نظریه‌ی سیاسی مدرن در زمینه‌ی آن انجام شده است (هابز، ۱۳۸۰). دعوای ویگ‌ها و توری‌ها بر سر ماهیت حق پادشاه و درجه تفکیک اشراف از عوام، مبارزات سیاسی سوسیالیست‌ها با لیبرال‌ها، و بحث‌های هواداران ماتریالیسم

دیالکتیک و اثبات‌گرایی تجربی بر سر درجه‌ی علمی بودن آرایشان، همگی در این زمینه جای می‌گیرند. سنت هابزی اندیشیدن به قدرت، با معیارهای اعتبار ویژه‌اش (علمی، محاسبه‌پذیر، و تجربی بودن) و ادعاهای نظری خاصش (صورتبندی عقلانی کل فرآیندهای اجتماعی در قالبی فراگیر) مشخص می‌شود.

رویکرد ماکیاولی، هرچند به لحاظ زمانی بر نگاه هابزی تقدم دارد، اما به لحاظ تاریخی در جریان نقد مستمر سنت هابزی شکل گرفته است. هواداران نگاه استراتژیک به قدرت، معیارهای اعتبار متفاوتی (مانند درجه‌ی کارآمدی و عملیاتی بودن) را پیش می‌کشند و ادعاهای نظری متفاوتی دارند که بر نفی و طرد آرمان‌های مورد نظر سنت هابزی (عقلانیت، انسجام، پیوستگی و تداوم) استوار است.

بخش عمده‌ی پیروان سنت هابزی، فرآیندهای قدرت را امری رخدادی، عینی، و رسیدگی‌پذیر می‌دانند که می‌تواند در یک نظام فراگیر عقلانی جذب گردد و فهمیده شود. هواداران سنت ماکیاولی، با تکیه بر نقدهای روش‌شناسانه و عمل‌گرایانه‌ای که از کفایت دیدگاه هابزی می‌کنند، گلوگاه‌های بروز قدرت را متکثرتر، نامنسجم‌تر، و پراکنده‌تر از آن می‌بینند که بتواند در منظومه‌ای عقلانی و همساز صورتبندی شود. به این ترتیب، رویکرد هابزی به مجموعه‌ای از نظام‌های نظری منسجم و فراگیر می‌انجامد که مدعی سازگاری درونی و شمول هستند.

اما سنت ماکیاولی به شبکه‌ای از خرده‌نظریه‌های گاه ناسازگار منتهی می‌شود که چنین ادعاهایی را ندارند و تنها کارآمدی را به عنوان معیار داوری میان دیدگاه‌ها به رسمیت می‌شناسند. ادعاهای برآمده از نگرش ماکیاولی موضعی، نسبی، و غیرقطعی است و این خصوصیتی است که بسته به اردوگاه مورد علاقه‌ی نظریه‌پرداز، می‌تواند نقطه‌ی قوت یا ضعف یک دیدگاه قلمداد شود.

از آنجا که این ادعای تمامیت و شمول محور داوری ما درباره این دو رویکرد خواهد بود، سرمشق هابزی را از این پس با برجسب نظام‌مند و نظریه‌های برآمده از سنت ماکیاولی را با عنوان نظام‌گریز باز خواهیم شناخت. اگر بخواهیم تمایزهای میان سنت نظام‌مند و نظام‌گریز را خلاصه کنیم به چنین سیاهه‌ای می‌رسیم :

۳. ساده‌ترین راه برای داوری درباره‌ی سرمشق‌های نظری فراگیر و عام، محک زدن اصول موضوعه‌ای است که استخوان‌بندی قواعد و روابط معنایی را در درون آن سرمشق ممکن می‌سازد. هر دو رویکرد نظام‌مند و نظام‌گریز درباره‌ی قدرت، پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ی خاص خود را دارند. اصول موضوعه‌ای که در جریان تکامل این نظام‌های نظری با مهارت در لفافه‌ی قواعد و اصول حاشیه‌ای و ملموس‌تری پوشانده شده است، و به ندرت مورد بحث و چالش قرار می‌گیرد.

هریک از این دو رویکرد، نگاهی ویژه به قدرت دارند و حضور و بروز آن را با معیارهایی خاص شناسایی می‌کنند. در نگرش نظام‌مند، قدرت مایه‌ی تغییر دانسته می‌شود و بنابراین روابط علی و دگرگونی است که شالوده‌ی معنایی قدرت را بر می‌سازد. نگرش نظام‌گریز، بیشتر به پیروزی و برد و باخت می‌نگرد و بنابراین نگاهی استراتژیک و جدلی درباره‌ی قدرت دارد. یکی از مهمترین اصول موضوعه‌ی نگرش نظام‌مند، پذیرش اصل ماند کنشی است. اصلی که بنا بر آنچه که گذشت، از کندتر بودن ضرباهنگ تغییرات نظام اجتماعی نسبت به نظام روانی، و توهم پایداری هردو ناشی می‌شود.

ردپای اصل ماند را در بسیاری از متون باستانی و اساطیر آفرینش اقوام گوناگون می‌توان بازیافت. بخش عمده‌ی فیلسوفان ادوار گذشته نیز به ظاهر این اصل را پیش‌فرض می‌گرفته‌اند. چنان که مثلا پارمنیدس با تکیه بر همین اصل وجود حرکت را انکار می‌کرد و افلاطون هم در رساله‌ی پارمنیدس (افلاطون، ۱۳۳۴) و کتاب جمهور (افلاطون، ۱۳۷۴) حرکت و دگرگونی را نشانه‌ی زوال و انحطاط و علامت وضعیتی غیرطبیعی

و خارج از تعادل می‌دانست. او مثل را ساکن و ثابت فرض می‌کرد. تداوم اعتقاد به اصل ماند را در الاهیات قرون وسطا و جهان‌شناسی ویژه‌ی کیمیاگران و طبیعی‌دانان قرون میانه می‌توان بازیافت، و پیامدهای حضورش در دانش محاسباتی و دانشگاهی امروز نیز می‌توان باز شناخت.

شاخص	رویکرد هابز (نظام‌مند)	رویکرد ماکیاولی (نظام‌گریز)
جهان‌بینی	منسجم، عقلانی، مکانیستی	نامنسجم و عمل‌گرا، ارگانیستی
نظام فلسفی	فراگیر و همه‌جانبه، علمی	فاقد دستگاه فلسفی مستقل،
نگاه اخلاقی	مطلق، فایده‌گرا، هنجارین، عرفی	نسبی، تمرکز زدوده، هنجارشکن، موقعیتی
نظم رخدادها	علی، قانون‌مند، قطعی	احتمالاتی، قاعده‌مند، ممکن
جامعه‌ی مرجع	انگلستان قرن هفدهم	ایتالیای قرن شانزدهم
سرمشق نظری	مکانیک نیوتونی	سیاست‌نامه‌های قرون وسطایی
دغدغه‌ی اصلی	نظم و قانون‌مندی	دیالکتیک استبداد و آزادی
آرمان سیاسی	حفظ نظم و پایداری مدنیت	پیروزی در ستیزه
تحلیل بر مبنای...	اهداف و غایات قدرت	وسایل و ابزارهای تولید قدرت
مدل انسانی	شاه‌دارای مشروعیت	شهریار پیروز، جنگجو
نقش نظریه‌پرداز	قانون‌گذار و داور	مشاهده‌گر و توصیف‌کننده
نمودهای قدرت	رخدادی، مشاهده‌پذیر، عینی	گفتمانی، پشت پرده، پنهان
اولین متن	"لویاتان" هابز	"گفتارها"ی ماکیاولی

اما کار جذاب تبارشناسی این اصل، و دلیل فراگیری و پایداری چشمگیرش، بحثی است که نوشتار خاص خود را می‌طلبد و باید به زمانی دیگر واگذار گردد. تنها باید گوشزد کرد که اصل ماند، برای نخستین بار در کتاب دوران‌ساز نیوتون («اصول ریاضیاتی تغییرات طبیعی»، یا به طور خلاصه **Principia Mathematica**)، به شکلی علمی و غیردینی صورتبندی شد. این اصل در واقع همان قانون مشهور است که می‌گوید هر جرم ساکن در غیاب نیروهای خارجی تا ابد ساکن خواهد ماند و هر جرم متحرک در غیاب نیروهای بیرونی تا ابد به حرکت یکنواخت خود ادامه خواهد داد.

اصل ماند، حضور نوعی تنبلی و رفتار محافظه‌کارانه را در عناصر طبیعت پیش فرض می‌گیرد و بروز دگرگونی را ناشی از علتی بیرونی می‌بیند. بر مبنای این اصل، هر نوع دگرگونی نشانه‌ی حضور نیرو یا قدرتی است که بر مبنای قواعدی روشن، محاسبه‌پذیر، و فراگیر عمل می‌کند و حالت پایه‌اش بر اندرکنش میان دو چیز متمایز استوار است.

این تاکید بر دوتایی بودن رابطه‌ی قدرت، از پیش فرض گالیله‌ای ریاضی‌گونه بودن قوانین حاکم بر گیتی ناشی می‌شود و در واقع بیان دیگری از محاسبه‌پذیر دانستن تمام اشکال اعمال نیروست. نیوتون، به عنوان سردمدار جنبشی که می‌کوشید تا با تکیه بر اصل ماند تحولات جهان را پیش‌بینی کند، در بسیاری از پیش-فرض‌های زمانه‌ی خویش شریک بود. او نیز همچون گالیله و کپلر به جهان‌بینی نوافلاطونی‌ای باورداشت که در آن مانند نظام‌های پوتاگوراسی باستانی، عدد حرف اول را می‌زد و همه چیز به زبان ریاضی قابل بیان بود. نیوتون نیز مانند گالیله معتقد بود که «طبیعت کتابی است که به زبان ریاضیات نوشته شده است». او نخستین کسی بود که توانست این اعتقاد قلبی را به صورت مجموعه‌ای از گزاره‌های منطقی در آورد، و ریاضی‌گونه بودن گیتی را با پیش‌بینی کردن تحولاتش به کمک قوانین ریاضی اثبات کند.

امروز ما می دانیم که محاسبه‌ی اندرکنش گرانشی میان اجسام، -یعنی هدف اولیه‌ی نیوتون - تنها زمانی به نتایج سرراست و ساده‌ی "نیوتونی" می‌رسد که مشاهده‌مان به دو جسم محدود شده باشد. به عبارت دیگر، وقتی تعداد عناصر مرتبط با هم از دو تا بیشتر شود، پیچیدگی معادلات بیانگر رفتار سیستم چنان زیاد می‌شود که در نظر بسیاری محاسبه‌ناپذیر، و در نظر بقیه احتمالاتی و آماری جلوه می‌کند. به این ترتیب، پیش فرض گرفتن اصل ماند و هم ارز گرفتن نیرو با قدرت و تغییر علی، آنگاه که پیش فرض ریاضی‌گونی گیتی گره بخورد و انتظار محاسبه‌پذیر بودن رفتار طبیعت را ایجاد کند، ما را ناگزیر می‌کند تا دامنه‌ی نگاه خود را تنها به رابطه‌ی دو جسم تقلیل دهیم. این همان کاری است که نیوتون کرد. نیوتون به این دلیل موفق شد که دامنه‌ی ادعای خود را کم کرد و به جای آن که مانند بطلمیوس محاسبه‌ی همزمان حرکات تمام افلاک متحرکه را آماج کند، مسئله را از راه تجزیه کردنش به جفت‌هایی ساده حل کرد. و این همان میراثی است که در رویکرد نظام‌مند باقی مانده است.

به طور خلاصه، می‌توان اصول موضوعه‌ی تنیده شده در بنیان رویکرد نظام‌مند، را در این سه گزاره صورتبندی کرد:

اصل ماند: دگرگونی رخ نمی‌دهد، مگر آن که نیروی خارجی این دگرگونی را ایجاد نماید.

اصل قانونمندی: نیروهای خارجی مولد دگرگونی، همواره بر مبنای قوانینی محاسبه‌پذیر، ساده و عام عمل می‌کنند.

اصل کفایت جفت‌ها: بررسی اندرکنش دو عنصر، برای درک و صورتبندی این قوانین کفایت می‌کند.

۴. نخستین اندیشمندانی که آرای خود را بر مبنای اصول موضوعه‌ی نظام‌مند صورتبندی کردند، هابز و لاک بودند. این حقیقت که این دو اندیشمند در انگلستان پسانیتونی می‌زیستند، بسیار معنادار است. چون دقیقاً در همین زمینه‌ی اجتماعی و به قول فوکو در این اپیستمه‌ی ویژه بود که می‌شد مفهوم قدرت به این شیوه‌ی خاص و بر مبنای این اصول موضوعه صورتبندی کرد (فوکو، ۱۹۹۷).

هابز که در این زمینه پیش‌قدم بود، دیدگاهی در مورد قدرت را پرورد که به خوبی در کتاب لویاتان شرح داده شده است (هابز، ۱۳۸۰). از دید هابز، «قدرت آدمی عبارت از وسایلی است که برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده در اختیار دارد و طبیعی یا ابزاری است. قدرت طبیعی عبارت است از برتری قوای بدنی یا ذهنی، مانند توانمندی، آداب‌دانی، دوران‌دیشی، دانشوری، سخنوری، بخشندگی و نجابت فوق‌العاده. قدرت‌های ابزاری آنهایی هستند که یا به واسطه‌ی همین قوا و یا به حکم بخت و اقبال به دست آمده و وسایل و ابزارهای رسیدن به قدرت بیشتر باشند. مانند ثروت، شهرت، دوستان و اعمال پنهانی خداوند که آدمیان آن را بخت نیک می‌خوانند. (هابز، ۱۳۸۰: ۱۲۹)»

به این ترتیب هابز قدرت را به صورت امری مستقر بر فرد تعریف می‌کند و نگاهش به این مفهوم بر مقیاس خرد و سطح فردی میزان شده است. با این وجود، هابز در کتاب لویاتان درست بعد از تعریف قدرت به این شکل، چگونگی ارتقای این قدرت فردی به سطح کلان را نیز شرح می‌دهد: «پرتوان‌ترین قدرت‌های انسانی قدرتی است که مرکب از قدرت‌های بیشتر آدمیان باشد و بر اساس توافق در دست شخص طبیعی یا مدنی واحدی قرار بگیرد، که بنا بر اراده‌ی خود حق به کار گرفتن همه‌ی قدرت ایشان را دارا باشد. قدرت دولت از این نوع است. یا ممکن است کاربرد همه‌ی قدرت‌های افراد بسته به اراده‌ی تک تک آنها باشد. قدرت یک دسته یا گروه یا فرقه‌های گوناگونی که همدست شده باشند از این نوع است. (هابز، ۱۳۸۰: ۱۲۹)»

چنان که از این نقل قول‌ها بر می‌آید، نگاه هابز به قدرت، ماهیتی مکانیکی دارد و در آن به مفاهیمی ذهنی مثل نیت، رضایت و اراده اشاره‌ای نشده است. در عین حال، در سازگاری با سنت عصر نوزایی، فردی مستقل و متمایز از نهادهای کلان اجتماعی مرجع غایی قدرت و اتم‌کردارِ قدرت‌مدارانه تلقی می‌شد. فردی که پیش و بیش از نهادهای کلان دولتی یا سلطنتی، دارای قدرت است. اعتماد به نفسی که در تعاریف هابزی موج می‌زند، مرده‌ریگ سنت نیوتونی است که تعاریفی به همین شیوه دقیق و روشن را دستمایه‌ی ارائه‌ی معادلاتی جهان‌شمول و فراگیر قرار داده بود.

هابز با تعریف قدرت به مثابه امری فردی، و با مشتق کردن قدرت دولت از توافق و تبانی میان افراد، به چارچوبی غیردینی برای بازسازی مشروعیت سیاسی دست یافت. چنان که می‌دانیم، دغدغه‌ی خاطر هابز در آن هنگام که لویاتان را می‌نوشت، مسئله‌ی نظم اجتماعی بود. این مسئله در زمانه‌ی هابز با انقلاب کرامول و به چالش کشیده شدن نظریه‌ی حق طبیعی یا حق الاهی پادشاه به چالش کشیده شده بود. با او به مدلی نیاز داشت که چگونگی ظهور نظم سیاسی در جوامع انسانی را به شیوه‌ای عرفی و غیردینی، با دقتی علمی شرح دهد. او این کار را با پیش‌فرض گرفتن مجموعه‌ای از قوانین طبیعی انجام داد.

از دید هابز، مبنای نظم اجتماعی میثاقی عمومی است که بخشش پاره‌ای از قدرت افراد ساکن یک جامعه را به شاه یا سرکرده‌ای برگزیده ممکن می‌سازد. این میثاق^{۴۷}، به پشتوانه‌ی ترس همگانی از وضعیت جنگ همه با همه تضمین می‌شود. این وضعیت تخیلی، که از تصویر کردن بدبینانه‌ی شرایط غیاب میثاق به دست آمده است، ابزاری بود برای متقاعد کردن متفقدان، تا چشم‌پوشی از بخشی از آزادی فردی و سپردن زمام امور به

⁴⁷ Covenant

نهادی مانند دولت یا شاه را توجیه کند. به این ترتیب رانه‌ی اصلی‌ای که باعث می‌شد افراد آزاد و قدرتمند زیر بار تبعیت از قدرتی فراگیر و کلان بروند، ترس بود.

هابز در مورد قدرت کلان دولتی چند پیش‌فرض ناگفته داشت. مهمترین پیش‌فرض، آن بود که این قدرت پیکره‌ای یگانه و منسجم است که به شکلی هماهنگ و هدفمند عمل می‌کند و مهمترین تجلی آن بدن پادشاه است. دومین پیش‌فرض وی آن بود که روش اعمال قدرت از سوی این مرجع کلان، قانون‌گذاری است. به این ترتیب، از مجرای قانونی که به هنجار شدن سوژه‌های قدرتمند می‌انجامد، نظم اجتماعی تثبیت می‌شد و احتمال در غلتیدن به وضع نخستین جنگ همه با همه کاهش می‌یافت.

دیدگاه هابز در مورد قدرت را از چند دید می‌توان نقد کرد. نادیده انگاشته شدن عناصر ذهنی دخیل در قدرت، که به ویژه در نادیده انگاشتن اراده، نیت، رضایت و خواست جلوه می‌کند، از دید من مهمترین نقد است. از سوی دیگر غفلت از بحثی قانع‌کننده که دلیل تحویل شدن مفهوم قدرت به سطح فردی را تبیین کند، می‌تواند محل ایراد باشد. هابز، در عمل مفهوم قدرت به مثابه امری ارتباطی و زاینده‌ی اندرکنش من و دیگری را فرو نهاده و به تعبیری اتمی و من‌مدارانه از آن بسنده کرده است، بی‌آن که دلایل این کار و زمینه‌ی فلسفی چنین فرضی را تبیین کند. ایراد دیگر، در برداشت جبرانگاران و مکانیکی هابز از شیوه‌ی اعمال قدرت نهفته است. هابز به شکلی از قدرت سخن می‌گوید که گویی نتیجه‌ی اندرکنش دو فرد صاحب قدرت همواره بر مبنای جمع جبری قدرت‌هایشان قابل پیش‌بینی است، و این البته با تجربه‌ی روزانه‌ی ما همخوانی ندارد. چرا که در بسیاری از شرایط چرخش‌هایی غیرمنتظره در برد و باخت طرفهای درگیر در بازی قدرت را می‌بینیم، و در بسیاری از اوضاع و احوال هم قدرتی که در اختیار کنشگر است، قابل اعمال نیست.

نقد دیگری که به کار هابز وارد است، چشم‌پوشی از مفهوم منابع است، و بی‌توجهی‌اش از دلیل اعمال قدرت، که معمولاً با هدف تسلط بر منابع انجام می‌پذیرد.

گذشته از این نقدهای عمومی، در تعریف هابز از قدرت، چنان که باری هیندس نشان داده است، ابهامی مهم نیز وجود دارد. این بدان معناست که در لویاتان نوسانی در میان دو برداشت گوناگون از مفهوم قدرت به چشم می‌خورد (هیندس، ۱۳۸۰: ۱-۱۶). هابز هنگامی که قدرت را تعریف می‌کند و آن را در سطح فردی بررسی می‌کند، مفهومی از قدرت را در سر دارد که با توانایی و امکان انتخاب گزینه‌ای رفتاری شباهت دارد. در مقابل، وقتی به تعریف قدرت سیاسی و توصیف اقتدار شاهانه می‌رسد، به تعبیری از قدرت گرایش پیدا می‌کند که با مفهوم حق مترادف است.

در تعریف لاک از قدرت، برخی از ایرادهای یاد شده در نظر گرفته شده‌اند، و در مقابل زمینه برای طرح نقدهایی جدید هموار شده است.

مهمترین متنی که لاک در آن برداشت خود از قدرت را شرح داده است، دو رساله در باب حکومت است (لاک، ۱۹۸۸). لاک در دومین رساله از این مجموعه، چارچوب عمومی پیشنهادی هابز را برای تعریف قدرت می‌پذیرد. یعنی قبول می‌کند که مرجع ظهور قدرت را فرد بداند، و چگونگی تحول قدرت فردی به دولتی را نیز متکی بر میثاق اجتماعی می‌داند. با این وجود در دو زمینه‌ی مهم از نگرش هابزی فاصله می‌گیرد. نخست آن که قدرت حاکم را ناشی از توافق میان اتباع با هم می‌داند. در حالی که هابز به توافق میان اتباع و حاکم تاکید داشت. از این رو انگاره‌ی هابزی که مشروعیت دولت را از افراد بیشتر می‌دانست و تقدس قدرت دولتی را زیر لوای میثاق عمومی از نو زنده می‌کرد، مورد پذیرش لاک نیست. لاک برعکس، بر تعبیر قدرت به مثابه حق تاکید می‌کرد و چون مرجع غایی توافق را اتباع می‌دانست، از حق شورش مردم در برابر حاکمی ستمگر دفاع می‌نمود. او در این رساله شرایطی سخت را برای اعمال قدرت پدرسالارانه در نظر گرفت. از دید او، اقتداری که پدر بر فرزندش اعمال می‌کرد، تنها در شرایطی مشروعیت داشت که فرزند نابالغ و صغیر باشد و

امکان تصمیم‌گیری عقلانی برای خویشتن را نداشته باشد. در شرایطی که فرزند بالغ می‌شد و زمام اختیار خویش را به دست می‌گرفت، تنها با رضایت خودش بود که می‌شد بر وی اقتدار پدرسالارانه را اعمال کرد. لاک در «رساله‌ای در فهم بشری»، در این مورد صراحت بیشتری نشان داد و به روشنی مفهوم رضایت را به تعریف قدرت و مشروعیت اقتدار دولتی وارد کرد. از دید او، تمایز دو قطب معنایی خوب/بد، با همان جفت مشهور لذت/رنج مترادف است. از این رو لاک به اخلاق را بر مبنای سازگاری یا عدم سازگاری با این تعبیر از خوبی و بدی بازتعریف می‌کند. از دید وی، کنش آدمیان بر مبنای سه قانون با اخلاق و مشروعیت پیوند می‌خورد: قانون مدنی، قانون الاهی، و قانون باور و شهرت (لاک، ۱۹۸۹).

قانون مدنی، همان است که بر مبنای توافق و قرارداد اجتماعی اعمال می‌شود و قدرت سیاسی را بر می‌سازد. قانون الاهی هم بازمانده‌ی رویکرد سنتی و پیشامدرن به مشروعیت است و در بسیاری از نقاط با قانون مدنی همپوشانی دارد. در این میان قانون باور و شهرت اهمیتی ویژه دارد. این قانون به بازتاب کردارهای آدمیان در میان هم‌نوعانشان باز می‌گردد. بر این مبنای مستقل از مبنای الاهی یا قراردادی اخلاق، آنچه که ستایش یا نکوهش اعضای جامعه را متوجه خود کند، کرداری اخلاقی یا غیراخلاقی است. این تفسیر از قوانین تمیز دهنده‌ی کردار اخلاقی و غیراخلاقی، در واقع به شکلی اولیه از مفهوم جامعه‌ی مدنی و افکار عمومی شباهت دارند، که حضورشان در متنی با این قدمت شایان توجه است.

۵. در برابر نگرش کلاسیک هابز و لاک، دو چهره‌ی کاملاً متمایز قرار می‌گیرند که پیش و پس از این دو می‌زیستند. چنان که گفتیم، چهره‌ی بنیان‌گذار در این میان، ماکیاولی است.

ماکیاولی از بسیاری از جنبه‌ها در جریان جنبش نوزایی چهره‌ای ویژه و تاثیر گذار بوده است. او مانند بسیاری از اندیشمندان و هنرمندان مشهور عصر نوزایی در دستگاه دیوانسالاری سزار بورجیا خدمت می‌کرد و بنا بر

شواهد تاریخی، دست کم سه سال با لئونارد داوینچی مراد و همکاری داشته است. شاید زیستن در این زمانه و این شرایط بود که باعث شد نگاه ماکیاولی به قدرت رنگ و بویی نظامی گرانه داشته باشد و دو متن اصلی اش در این مورد - شهریار و گفتارها - با استعاره‌هایی نظامی و مثال‌هایی از تاریخ جنگ آراسته گردد. دیدگاه ماکیاولی در مورد قدرت تفاوتی عمده با نگاه هابز دارد. هابز، قدرت را همچون وسیله‌ای برای دستیابی به امری مطلوب تعریف می‌کرد. در حالی که ماکیاولی قدرت را با امر مطلوب مترادف می‌دانست و آن را همچون نوعی غایت ذاتی در نظر می‌گرفت. از این در نوشتارهای وی درباره‌ی قدرت، بحثی درباره‌ی غایت‌شناسی این مفهوم به چشم نمی‌خورد. این برداشت خاص از قدرت باعث شد ماکیاولی تنها به توصیف قدرت و الگوهای پویایی آن، و البته راهبردهای تسلط بر آن پردازد. از این رو توصیه‌های او به اربابش، همگی وضعیتی موضعی، خاص، و وابسته به شرایط دارند و به چارچوبی نظری و منسجم در باب ماهیت انسان منتهی نمی‌شوند. این چارچوب گریزی و آن اصرار بر توصیف جزئی و موضعی قدرت، عناصری هستند که کارهای ماکیاولی را به آثار نویسندگان پسامدرن امروزمین بسیار شبیه می‌سازند.

ماکیاولی برخلاف هابز، دغدغه‌ی حفظ نظم اجتماعی را نداشت، و از نگاهی راهبردی به قدرت می‌نگریست. هدف او، درک قانون عمومی مکانیک اجتماعی نبود، بلکه تنها کسب مهارت در بازی سیاست را در نظر داشت. به همین دلیل هم برخلاف لاک در مورد این رده از بازی‌ها قضاوتی اخلاقی نداشت و با دیدگاهی بی‌طرفانه به تبادل قوای طرفهای درگیر در بازی سیاست می‌پرداخت. با این وجود، نگرش او از این نظر پیشرو و دوران‌ساز محسوب می‌شد که به شکلی انقلابی قدرت را از شاه منفک می‌ساخت، و اسطوره‌ی حق الهی سلطنت و شرافت ذاتی دودمان شاهی را یکجا طرد می‌کرد.

مفهوم کلیدی‌ای که ماکیاولی به بحث قدرت وارد کرد، و تا مدتها در جریان فکری آنگلو ساکسون نادیده انگاشته شد، "منافع" بود. ماکیاولی با توجه به طرد کردن مبانی اخلاقی برای داوری در مورد نتایج بازی‌های

سیاسی، نیاز به معیاری زمینی و عینی داشت تا برد و باخت را تعیین کند و در مورد کارآیی و پیروزی یا شکست طرفهای درگیر داوری کند. او این کار را با تعریف منافع طرفهای درگیر به انجام رساند. از دید ماکیاولی، منافع نتایج دلخواهی هستند که در جریان بازی سیاسی به دست می‌آیند. این منافع می‌توانستند اموری متنوع - از نیکنامی مورد نظر دولتمردان رومی گرفته تا ثروت دلخواه سزار بورجیا - را در بر بگیرند. به این ترتیب، غیاب ارجاع به منابع و تمرکز برد و باخت‌ها در اطراف آنها، که در نگرش هابز و لاک نقصی بزرگ محسوب می‌شد، در نگرش ماکیاولی وجود ندارد.

نگرش ماکیاولی در مورد قدرت، در طول سه قرنی که میان او و نیچه فاصله می‌اندازد، کمابیش نادیده انگاشته شد. در اواخر قرن نوزدهم بود که نیچه، به شکلی مستقل و مبتکرانه، بخش مهمی از دستاوردهای فکری ماکیاولی را از نو کشف کرد و شاخه‌ای نو در نظریه‌های مربوط به قدرت را خلق کرد.

نیچه قدرت را در کانون دستگاه نظری پیچیده، نقادانه، - و تا حدودی نامنسجم - خویش قرار داد. از دید نیچه نیز - همچون ماکیاولی - قدرت امری غایی بود نه ابزاری. نیچه در آثار خود بر تمایز میان دو نوع از اخلاق پای می‌فشارد، و تلقی قدرت به مثابه ابزار را نشانه‌ی بارز اخلاق بندگان در نظر می‌گیرد. از دید او، اخلاق اربابان - که مورد ستایش وی نیز هست - بر پذیرش قدرت همچون امری غایی، و قبول آشکار مسئولیت نیرومند بودن دلالت می‌کنند (نیچه، ۱۳۷۷: ۶۹-۱۲۳). بر خلاف هابز و لاک که قدرت را دستمایه‌ای برای نیل به ارزش‌های اخلاقی، یا مخاطره‌ای برای آن می‌دانند، نیچه قدرت را همچون نیرویی پویا و جنبان در نظر می‌گیرد که رها از قید قواعد اخلاقی همواره دگرگون می‌شود و قوانین اخلاقی را نیز تغییر می‌دهد.

دلوز در کتاب کوچک ولی عمیقی که درباره‌ی نیچه نگاشته (دلوز، ۱۳۷۱)، به شباهت آرای نیچه و لامارک اشاره کرده است. چنان که می‌دانیم، آرای اندیشمندانی که در حوزه‌ی علوم اجتماعی قلم زده‌اند، از دوران نوزایی به بعد با آرای زیست‌شناسان درگیر تبادل فکری زایا و باروری شد. دو چهره‌ی مشهوری که در قرن

نوزدهم و یک نسل قبل از نیچه در جهان زیست‌شناسی نامدار بودند، داروین و لامارک بودند. لامارک، به تکامل تدریجی گونه‌ها بر اساس نیاز و میل درونی‌شان باور داشت، و مثال مشهورش همان زرافه‌ای بود که چون "می‌خواهد" گردنش را بکشد و سرشاخه‌های درختان بلندتر را بخورد، به مرور زمان گردنش واقعا درازتر می‌شود.

داروین در مقابل، نگرشی مکانیکی‌تر داشت. از دید او، تغییرات تصادفی و تصادف‌های کورِ سطح ژنتیکی، فارغ از میل یا نیازِ موجودات رخ می‌دهند، و در سطحی کلان توسط نیروهای انتخاب طبیعی - که به همان اندازه نسبت به خواست‌های جانداران بی‌توجه‌اند،- پالایش و تصفیه می‌شوند. دیدگاه نبوغ‌آمیز وی، که شالوده‌ی زیست‌شناسی مدرن را تشکیل می‌دهد، در همین مستقل ساختنِ دگرگونی‌های تکاملی از میلِ موجودات و تحویل کردن‌شان به رخدادهایی تصادفی و بیرونی ریشه دارد.

بنابر تفسیر دلوز، نگرش لامارکی تغییر را امری درونزاد و خودجوش و درونی نسبت به جانداران می‌دانست، در حالی که داروین تفسیری برونزاد و القایی و برخاسته از محیط بیرونی را در این مورد به دست داد. از دید دلوز، نیچه به خاطر برداشت ویژه‌اش از قدرت، با لامارک نزدیکی بیشتری دارد تا داروین. چرا که نیچه قدرت را همچون نیروی تکاملی لامارکی، امری درونی و خودجوش و سرکش تصور می‌کرد که از خودِ موجودات بیرون می‌تواند و جهان و خودشان را دگرگون می‌سازد.

از دید نگارنده، اشاره‌ی دلوز به این شباهت در میان آرای نیچه و لامارک بسیار جالب توجه، و درست است. اما این بدان معنا نیست که نیچه را لامارکی مسلک بدانیم یا فرض کنیم که او چارچوب نظری لامارکی را در کل بر نگرش داروینی ترجیح می‌داده است. چرا که در بسیاری از بندهای گزینه‌هایش - و به ویژه در اراده‌ی معطوف به قدرت - همچون یک داروینی مومن سخن می‌گوید، و گفتارهایش با برداشت سویه‌های دیگر نگاه لامارکی - از جمله همراهی گیتی با میلِ جاندار - همخوانی ندارد (نیچه، ۱۳۷۸).

نیچه معمولاً مفهوم قدرت را در ترکیب "خواست قدرت" به کار می‌گیرد، و با این عبارت به سرچشمه‌ای اشاره می‌کند که زندگی از آن بیرون می‌جوشد. از دید نیچه، زندگی «چاهسار لذت»^{۴۸} است. زندگی از مطالبه‌ی تمایز و مرزبندی خویش با طبیعت بر می‌خیزد، و از آنجا که طبیعت اسراف‌کار و فراگیر و نامتناهی است، به معیاری برای مرزبندی میان خویش و طبیعت نیاز دارد، تا بدان وسیله انضباط درونی خویش را، و پایداری موضعی و موقت خود در برابر نیستی را تضمین کند. این معیار، از دید نیچه لذت است. از این رو از دید نیچه، لذت و قدرت به واسطه‌ی زندگی به هم متصل می‌شوند. این برداشت را می‌توان بیانی پیش‌رس و پیشگامانه از دیدگاه سیستمی در نظر گرفت، که مرزبندی میان سیستم و محیط را ضرورتی برای پایداری و تداوم ماهیت نظام تلقی می‌کند، و معیارهایی مانند بقا، لذت و قدرت را متغیرهای کلیدی این مرزبندی قلمداد می‌نماید.

دیدگاه نیچه، از سویی متأثر، و از سوی دیگر واژگونه‌ی حرف شوپنهاور است (یانگ، ۱۳۸۲). شوپنهاور در «جهان همچون اراده و خواست»، هستی را امری خواست‌مند دانسته بود، و زیر تاثیر آرای بودایی معتقد بود معیار اصیل و متغیر کلیدی در پویایی این هستی، رنج است (شوپنهاور، ۱۳۸۰). نیچه اراده‌ی نهفته در هستی را با اراده‌ی قدرت پنهان در من جایگزین کرد و لذت را بر رنج ترجیح داد. با این وجود، نیچه میراث شوپنهاوری خود را با این ترتیب حفظ کرد که زندگی را آزمونی دشوار دانست، و اراده‌ی معطوف به قدرت را همچون میل به چالش کشیدن طبیعت و هستی تعبیر کرد. چالشی که می‌تواند به ناکامی و رنج منتهی شود. از دید نیچه، خواست قدرت برابر است با جستجوی چیزی که شایسته‌ی ستیزه باشد، و این چالشی است که

⁴⁸ Ein Born der Lust

اگر درست پاسخ داده شود، به لذت می‌انجامد. لذتی که در قالب نوعی "ایستادن بر فراز زندگی" متبلور می‌شود. به این شکل، لذت‌جویی که به صورت میل به افزون‌طلبی و تثبیت برتری خویش نمود می‌یابد، از سویی به کشمکش با دیگری و ابراز خشونت و جنگ در معنای عام آن می‌انجامد، و از سوی دیگر رانه‌ایست که رشد موجود زنده را ممکن می‌سازد.

این برداشت، از سویی با نگرش داروینی در مورد تنازع بقا و بقای اصلح نزدیکی دارد، و از سوی دیگر با نگرش سیستمی ما همخوان است. در واقع در این چارچوب نظری میل به افزون‌طلبی، همان کشمکش بر سر منابع پایان پذیر در دیدگاه ماست، و چالش با هستی را می‌توان به تنش ترجمه کرد. با این همه، دیدگاه نیچه‌ای با تمام نگرش‌های یاد شده تفاوت‌هایی جدی هم دارد. تفاوت‌هایی که کارل یاسپرس در کتاب زیبایش در مورد نیچه، آن را به خوبی خلاصه کرده است (یاسپرس، ۱۳۸۳).

به طور خلاصه، تفاوت دیدگاه نیچه با داروین، در آن بود که در بسیاری از شرایط اراده‌ی قدرت نیچه‌ای در قالب رفتارهایی که بقا را به مخاطره می‌اندازند تبلور می‌یابد و به خاطر میل به مخاطره و مبارزه‌طلبی می‌تواند نابودی فرد را در پی داشته باشد، و این همان است که در دیدگاه ما به صورت تعارض در میان متغیرهای کلیدی بازنمایی می‌شود. دیدگاه نیچه و اسپنسر از این نظر متفاوت هستند که وی حیات را همچون ترکیبی از دو نیرو تعریف می‌کرد. از سویی فشار نیروهای بیرون و عوامل محیطی به سازگاری در درون موجود منتهی می‌شد، و از سوی دیگر فشار نیروهای درونی و متغیرهای داخلی سیستم، که زمینه‌ساز رشد هستند، باعث سازگاری موجود با محیط بیرونی می‌شدند. از دید نیچه، رشد و دگرذیسی موجودات بیش و پیش از هرچیز در قدرتی ریشه دارد که از درون خود موجود به بیرون می‌تراود و نمی‌توان آن را به این دیالکتیک درون/بیرون تحویل کرد. تفاوت دیدگاه نیچه و اسپینوزا، آن است که حیات از دید وی با غریزه‌ی حفظ بقا و صیانت نفس تعریف می‌شد که با سطح زیستی ما برابر است و معمولاً با خواست قدرت ماجراجویانه‌ی

نیچه‌ای - که در سطحی روانی / اجتماعی قرار دارد و از دید او جوهره‌ی حیات را هم تشکیل می‌داد - در تعارض است.

دیدگاه نیچه‌ای، از یک جنبه‌ی مهم با نگرش کلاسیک هابز و لاک و پیروان ایشان تفاوت داشت، و آن هم باور به چندمرکزی بودن تعادلات قدرت بود. نیچه معتقد بود هر موجود جاندار گرانیگاهی برای تولید قدرت است و به همین دلیل این توانایی را دارد که نگاهی ویژه و تفسیری خاص از هستی را در درون خویش ایجاد کند. از دید نیچه، هستی زمینه‌ای است که بی‌شمار مرکز زایش نیرو در دل آن حضور دارند و به اندرکنش با یکدیگر مشغول‌اند. این مراکز، تصاویری از هستی را در دل خود بازنمایی می‌کنند که هم سیال و فرار و متغیر، و هم موهوم است. اما از صلابتی کافی برخوردار است تا بتواند تکیه‌گاه کردار قرار گیرد. نیچه این تفسیر ویژه‌ی هر موجود زنده از هستی را روح⁴⁹ می‌نامید، و معتقد بود هر جاندار بر این مبنا از یک هستی روحی⁵⁰ برخوردار است. البته ناگفته پیداست که هر دو مفهوم پیشگویانه‌ی Geist و Dasein در تعبیر نیچه‌ای همخوانی چندانی با تفاسیر هگلی و هایدگری از این واژه‌ها ندارند. هرچند این تفاسیر متاخرتر مشهورتر هستند.

از دید نیچه جهان چیزی جز تداخل و کشمکش این مراکز متکثر نیرو با هم نیست. هستنده‌های روحی‌ای که بر هم نیرو اعمال می‌کنند، به این ترتیب از وجود دیگری آگاه می‌شوند، با دیگری وارد اندرکنش می‌شوند، و یکدیگر را "می‌خوانند". به این شکل، هستی از دید نیچه به نوعی زبان شباهت می‌یابد. زبانی که در قالب تفاسیر جانداران صورتبندی می‌شود و در جریان اندرکنش ایشان و زورورزی‌هایشان "بیان می‌شود".

⁴⁹ Geist

⁵⁰ Geistiges Dasein

به این شکل، خاستگاه خطا در هستی نیز معلوم می‌شود. موجودات بیجان به دلیل تابعیت محضشان از روندهای پیرامون خویش، فاقد میل و امکان اندرکنش با هم، و مقاومت در برابر زورورزی هستنده‌های دیگر هستند. از این رو خطا و اشتباهی در ایشان راه ندارد. جانداران اما، خاستگاه خطا هستند. اندرکنش زورمدارانه-ی هستنده‌های روحی با هم و تکثر تفاسیر و خواست‌هایی که در دلشان وجود دارد، از دید نیچه نوعی اختلال در هستی است.

قدرت در آثار نیچه بر اساس نوع و کیفیتی که دارد، به دو نوع عمومی تقسیم شده است. نیچه، چنان که گفتیم، مانند ماکیاولی قدرت را همتای ارزش می‌دانست. اما معتقد بود کیفیت و مقدار قدرت است که شیوه‌ی استفاده از آن را در موجودات گوناگون تعیین می‌کند. در صورتی که مقدار این قدرت در جاندار زیاد باشد، موجودی توانمند و ارباب را پدید می‌آورد که هدفش چیرگی بر خویشان است. این موجودات به خاطر کشمکش شدیدی که با سایر توانمندان و زورمندان دارند، همواره تنها هستند. در مقابل ایشان، ضعیفان و ناتوانان قرار می‌گیرند که به دلیل دل‌بستگی‌شان به زندگی، و آگاهی‌شان بر ناتوانی خویش، از مقابله و کشمکش آشکار می‌پرهیزند. اینان همان کسانی هستند که نیچه با لفظ برده نکوهش‌شان می‌کند. میل ایشان برای اتحاد با هم، و باور ایشان به تنها نبودن‌شان از دید نیچه ترفندی بزدلانه است برای گریز از حقیقت خواست قدرت، و راهی برای نادیده انگاشتن ناممکن بودن‌نهایی تداوم بقا. این بردگان، همان کسانی هستند که زیرکانه و حيله‌گرانه به کشمکش قدرت می‌نگرند و به جای چیرگی بر خویشان، تسلط بر دیگری را آماج خویش قرار داده‌اند. نیچه تقریباً تمام نظام فلسفی و اخلاقی کلاسیک غربی را، با تمام دستمایه‌های یونانی، رومی، یهودی، و مسیحی‌اش با این برچسب بردگی مشخص، و طرد می‌کند.

نیچه با این شبکه از مفاهیم، قدرت را همچون محوری برای زندگی تعریف کرد. برداشت او از متکثر بودن مراکز تولید قدرت، و درگیری دایمی آنها با هم، با تفاسیر ساختارگرایان و پس‌اساختارگرایان امروزی

شباهت دارد، و به ویژه تاکیدش بر هستی به مثابه زبان، آثارش را به مرجعی عالی برای پسامدرن‌ها و شالوده‌شکنان تبدیل کرده است.

چارچوب کلاسیک نظام‌مند

۱. تقریباً تمام نظریه‌های مشهوری که تا پیش از نیمه‌ی قرن بیستم در مورد قدرت پرداخته شده بودند، -با استثنای درخشان نیچه- در چارچوب کلاسیک اندیشمندان آنگلو ساکسون تولید شده بودند. برای رده‌بندی آرای اندیشمندانی که در این قالب اندیشیدند و قدرت را صورت‌بندی کردند، راه‌های گوناگونی موجود است. یک روش سنتی، آن است که اندیشمندان را بر اساس نگاهشان به الگوی تبادل قدرت به دو رده‌ی کشمکش‌گرا یا توافق‌گرا تقسیم کنیم. راه دیگر آن است که به روش ریتزر، متفکران را بر مبنای مقیاس مشاهده‌شان - که با سطوح فراز مترادف است- رده‌بندی کنیم. روش سوم، راهبرد مشهور استون لوکس برای تقسیم‌بندی نظریه‌های قدرت بر اساس ابعاد توجهشان به این مفهوم است. این امکان هم وجود دارد که تمرکز نگاه اندیشمندان بر عاملیت یا ساختار را اساس بگیریم و بر این مبنا دیدگاه‌ها را از هم تفکیک کنیم. یک راه دیگر آن است که برداشت متفکران از توزیع قدرت در جامعه را مبنا بگیریم و به این ترتیب سه رویکرد نخبه‌گرا، تکثرگرا و طبقاتی را از هم تفکیک کنیم.

۲. اگر شیوه‌ی صورت‌بندی از مفهوم "اندرکنش قدرت‌مدار" را مبنای بگیریم، به تقسیم‌بندی مشهوری دست می‌یابیم که اندیشمندان کلاسیک را به دو قطب کشمکش‌گرا یا توافق‌گرا تقسیم می‌کند. بر مبنای این رده‌بندی، دو نوع نگاه متمایز در مورد قدرت و شیوه‌ی تاثیر آن ممکن است: نگرشی که بازی‌های قدرت را

دارای حاصل جمع صفر - و در نتیجه همواره برنده/ بازنده- می‌پندارد، و دیدگاهی که این بازی‌ها را در چارچوبی مسالمت‌جویانه، همچون نوعی همکاری و بازی برنده/ برنده مجسم می‌سازد.

بی‌تردید مشهورترین نویسنده‌ی رده‌ی کشمکش‌گرا مارکس است، و اصولاً این جفت متضاد معنایی بر مبنای آثار وی پدیدار شد. مارکس معتقد بود که تبادل قدرت در میان کنشگران اجتماعی - که از دید او به طبقه تحویل می‌شدند،- ماهیتی جدل‌گونه و دیالکتیکی دارد. به این ترتیب، در ابعاد کلان اندرکنش طبقه‌های اجتماعی بر هم در قالب دیالکتیک قدرت و کشمکش بر سر منابع تجلی می‌یافت. تعمیم‌هایی از این الگوی کلی را می‌توان در سطحی فردی نیز فرض کرد و به این ترتیب سطوحی متفاوت از نظریات کشمکش را ایجاد کرد.

مارکس، قدرت را به شکلی مجزا و همچون کلیدواژه‌ای بنیادین مورد استفاده قرار نداده است، و بیشتر در قالب مفاهیمی خاص مانند قدرت اقتصادی (مارکس، ۱۳۷۹) یا قدرت نظامی (مارکس، ۱۹۷۷) بدان اشاره کرده است. از دید وی، قدرت در ساختار اجتماعی ریشه دارد، و با معیار دستیابی به منابع اقتصادی سجیده می‌شود. مارکس قدرت را همتای ظرفیتی برای کردار در نظر می‌گرفت که توسط جایگاه اجتماعی و روابط تولیدی حاکم بر آن جایگاه تعیین می‌شد. از این رو قدرت در نگرش او مفهومی حاشیه‌ای و ثانویه بود که زیر تاثیر فرصت‌های برآمده از دل ساختار شکل می‌گرفت و زاییده می‌شد.

این برداشت ساختارگرایانه از قدرت در آثار مارکسیست‌های ساختارگرای فرانسوی به اوج خود دست یافت. به ویژه در آثار آلتوسر و پولانزاس، مفهوم قدرت به کل از سوژه‌ی انسانی تفکیک شد و به ساختهای ایدئولوژیک، اقتصادی، و نظامی جامعه تحویل گشت. در مدل پولانزاس، قدرت به صورت "توانایی یک طبقه برای تحقق منافع عینی خویش، بر ضد منافع سایر طبقات" تعریف شده است (پولانزاس، ۱۳۷۰). تعریفی متکی بر جدل همیشگی و تعارض دائمی منافع، که از سویی توجه به منابع و منافع را نشان می‌دهد،

و از سوی دیگر این دو مفهوم را به مرجعی بحث‌برانگیز مانند طبقه مربوط می‌سازد. از دید پولانزاس افراد چیزی جز پشتیبانان اجرایی این فرآیندهای طبقاتی نیستند و خودشان حامل قدرت دانسته نمی‌شوند. نسخه‌ای روان‌شناختی‌تر از دیدگاه مارکس، که با توجهی بیشتر به سوژه‌ی خودمختار همراه است، در آثار جدیدتر اعضای حلقه‌ی فرانکفورت و نو‌مارکسیست‌هایی که در پی آمیختن مارکس با فروید بودند دیده می‌شود. برداشت فروم در مورد انگیزه‌ها و زیرساخت‌های منتهی به ظهور فاشیسم، و چگونگی تحویل شدن قدرت کنشگران اجتماعی به گرانگاهی به نام رهبر یا پیشوا نمونه‌ای از آثار خلق شده در این چارچوب است (فروم، ۱۳۷۵).

با این وجود، مشهورترین روایت از این میان را مارکوزه به دست داده است. این روایت به ویژه در جریان انقلاب دانشجویی سال ۱۹۶۸ در فرانسه شهرت زیادی به دست آورد و نام او را بر سر زبان‌ها انداخت. فروم در کتاب گریز از آزادی، جوهره‌ی اصلی قدرت، یعنی آزادی را همچون عنصری مزاحم و ترساننده برای سوژه‌های اتمی شده و سرگردان تصویر کرده بود. مارکوزه این برداشت را یک گام دیگر به جلو برد و ادعا کرد که در عصر مدرن خود مفهوم آزادی به ابزاری برای انقیاد تبدیل شده است. از دید او، امکانات رفاهی و شاخه‌زایی راهبردهای لذت‌جویی در زمانه‌ی ما، زمینه را برای فن‌آورانه شدن این روند تولید گزینه‌های نو فراهم آورده‌اند. از این رو سوژه‌ی اجتماعی شده‌ی امروزین، در سپهری مصنوعی و ساختگی از گزینه‌های لذت‌بخش غرقه شده است و این حق را دارد که بیشتر و بیشتر انتخاب کند. یعنی نوعی آزادی گسترش یابنده، ولی تنظیم شده و لگام خورده، دایره‌ی محدود انتخاب‌های فردی را با تفکیک افراطی حالات مختلف لذت‌جویی مجاز، پذیرفتنی و دلپذیر می‌نمایند (مارکوزه، ۱۹۵۵).

از دید مارکوزه این تکنولوژی تولید رضایت در ارتقای سطح زندگی و افزایش رفاه مادی بازتاب می‌یابد. ظهور طبقه‌ی کارگران یقه سپید انعکاسی از این روند در سطح طبقاتی است. تمام این روندها برای این تنظیم

شده‌اند که کنشگران انسانی در سطوحی ویژه و در دامنه‌ای محدود و مجاز دست به انتخاب بزنند و در نتیجه دگرگونی ریشه‌ای جامعه را به تعویق اندازند.

تاکیدی که مارکوزه بر انتخاب شخصی و فریب خوردن سوژه‌ی انتخابگر دارد، با وجود رنگ و بوی مارکسیستی‌اش، به خاطر توجهش به ابعاد خرد با نظریه‌های مکتب توافق‌گرا شباهت دارد. نامدارترین چهره در میان هواداران نگرش توافق، پارسونز است. هرچند پیش کسوتانی مانند وبر و دورکیم و حتی اسپنسر را نیز باید در همین رده گنجانند. از دید این گروه، شکل اصلی و عام تبادل قدرت در میان کنشگران اجتماعی -که معمولا در سطوحی خردتر از طبقه در نظر گرفته می‌شود- توافق و همیاری و تشریک مساعی است. یکی از منسجم‌ترین روایت‌های قدیمی از این نگرش را وبر در کتاب اقتصاد و جامعه‌اش به دست داده است (وبر، ۱۳۸۲).

وبر قدرت فرد الف بر ب را به صورت "عاملی که باعث می‌شود خواست فرد الف با وجود مخالفت فرد ب، تحقق پذیرد"، تعریف می‌کند. از همین جا معلوم است که وبر نه تنها دیدگاهی فردمدارانه از قدرت را تبلیغ می‌کند، که به مفهومی ذهنی مانند نیت و خواست کنشگران نیز تاکید می‌کند. وبر مفهومی مانند منزلت و پایگاه اجتماعی را به عنوان مکملی برای مفهوم قدرت پیشنهاد می‌کند و آن را به مثابه دامنه‌ی دسترسی کنشگران اجتماعی به منابع دلخواه در نظر می‌گیرد (وبر، ۱۳۷۰).

تاکیدی مشابه بر عناصر ذهنی سوژه در آثار لنسکی دیده می‌شود. او قدرت را با اتکا به مفهوم نیاز تعریف می‌کند. از دید او، قدرت به نوعی با "توانایی تحمل زندگی" پیوند می‌خورد و بنابراین درجه‌ی ارضا شدن نیازهای یک سوژه را می‌توان شاخصی از میزان قدرت وی دانست. برداشت دنیس رائگ از قدرت به عنوان ظرفیت اثرگذاری من بر دیگری، به شکلی که به تغییر رفتاری پیش‌بینی‌پذیر و مطلوب در دیگری منجر شود

نیز مشتقی از همین تلقی محسوب می‌شود. تعریف راسل از قدرت به مثابه توانایی دستیابی به نتایج مورد نظر نیز در همین قالب می‌گنجد (راسل، ۱۳۷۰).

گیدنز هم از کسانی است که قدرت را بر اساس کردارهای فرد تعریف می‌کند و نقش عاملیت را در تعریف این مفهوم پررنگ‌تر می‌بیند. از دید وی، قدرت عبارت است از توانایی تغییر دادن جهان، و دخالت در روندهای آن برای دستیابی به نتایج مطلوب، و در ضمن حفظ این نتایج (گیدنز، ۱۳۷۰). به این ترتیب اگر تعریف گیدنز را به تعبیر خودمان ترجمه کنیم، می‌بینیم که گیدنز توانایی اثرگذاری بر دو عرصه‌ی دیگری (حفظ نتایج مطلوب در عین مخالفت دیگران) و جهان (دخالت در روند رخدادها) را به عنوان زمینه‌ی تعریف خویش در نظر گرفته است. گسترده‌ترین تعریف گیدنز از قدرت، عبارت است از توانایی تبدیل وضعیت موجود، به وضعیت مطلوب، که مترادف است با توانایی سازگاری با تنش در دیدگاه ما.

از دید گیدنز قدرت عامل همواره از مجرای ساختارهایی اعمال می‌شود که به شکلی مقطعی و موضعی در جریان فرآیندی به نام ساخت‌بندی پدیدار می‌شوند و پیش از هرچیز چارچوبی از نظم زمانی و مکانی را به الگوی کردار تحمیل می‌کنند. به این ترتیب قدرت ماهیتی دوگانه دارد و از یک سو به کردار عاملان خودمختار و از سوی دیگر بر ساختارهای اجتماعی تکیه می‌کند (گیدنز، ۱۹۸۴، ۱۴-۱۷). یعنی وضعیت موجود و مطلوبی که مبدأ و مقصد کردار عامل اجتماعی هستند، در زمینه‌ای اجتماعی تعریف می‌شوند و در قالب مجموعه‌ای از امکان‌ها و راهبردهای عملیاتی از پیش داده شده رمزگذاری می‌شوند. از دید گیدنز، قدرت منبع یا غایت نیست، بلکه وسیله‌ایست که برای دستیابی به غایتی بیرونی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به این ترتیب گیدنز نیز مانند سایر اندیشمندانی که نامشان ذکر شد، صریحاً به برداشت هابزی از قدرت پایبند مانده است. در مقابل نویسندگانی مانند گیدنز و وبر و لنسکی که به برتری سوژه‌ی خودمختار بر ساختارهای اجتماعی باور داشتند (لنسکی، ۱۳۷۰)، آرای پارسونز را در زمینه‌ی نظریه‌های توافق‌گرا داریم، که قدرت را به سبک

مارکسیست‌ها به ساختار اجتماعی تحویل می‌کند. از دید پارسونز، قدرت عبارت است از قابلیت تعمیم یافته برای تضمین اجرای تعهد واحدهای اجتماعی. این قدرت در شرایطی واحد مشروعیت خواهد بود که با اهدافی جمعی پیوند بخورد و به این ترتیب نماینده‌ی منافع گروهی قلمداد شود (پارسونز، ۱۳۷۰).

چنان که آشکار است، پارسونز به ظرفیت یک کنشگر اجتماعی برای دست یازیدن به عمل اشاره می‌کند، نه فردی خاص که بر اثر خواستی درونی دست به کنش می‌زند. تاکید بر این که تعهدهای اجرایی متاثر از قدرت در قالب واحدهایی اجتماعی می‌گنجند، بدان معناست که شالوده‌ی اعمال قدرت توسط متغیرهایی مانند نقش و جایگاه اجتماعی تعیین می‌شوند، و نه متغیرهایی روانشناسانه مانند نیاز و میل و اراده. این برداشت شکلی به روز شده از دستگاه نظری دورکیم است که آدیان را موجوداتی زیاده‌خواه و طمعکار می‌دانست و روند هنجارسازی - یا به زبان پارسونزی اجتماعی شدن - را راهبردی کلیدی می‌دید که تبدیل این مواد خام نظم ناپذیر به عامل‌های اجتماعی سر به راه و منضبط را ممکن می‌کرد (پارسونز، ۱۹۵۱).

پارسونز با فرض این که برد و باخت‌ها در بازی اجتماعی برابر نیستند، تندی و شدت پیش‌فرضِ جدل‌گرایانه‌ی مارکسیست‌ها را به چالش کشید. از دید او، تبادل قدرت در میان عاملان اجتماعی از قاعده‌ی بازی‌های حاصل جمع صفر پیروی نمی‌کرد، و بنابراین دلیلی نداشت که برد یکی به باخت دیگری منتهی شود. این ترفندی نظری بود برای تاکید بر جنبه‌ی مسالمت‌جویانه و توافق‌آمیزِ اندرکنش میان عاملان اجتماعی (همیلتن، ۱۳۷۹). این پاتکی بود به دیدگاه‌های چپ‌گرایانه، که با فرض کردنِ همراهی همیشگی برد و باخت، بازی‌های سیاسی را به عنوان نمونه‌ای از کل روابط اجتماعی در نظر می‌گرفتند، و همچون مارکس، اقتصاد را نیز مانند روابطی جنگی و جدلی، عرصه‌ی کشمکش‌های برنده/ بازنده می‌دانستند.

پارسونز به شیوه‌ای واژگونه عمل کرد و وجهه‌ی توافقی و مداراگرانه‌ی روابط اقتصادی را همچون دستمایه‌ای برای صورتبندی اندرکنش‌های سیاسی در نظر گرفت. او به روشنی قدرت را متغیری تعمیم یافته و عام برای

توزیع منابع می‌داند که کارکردش در سطح روابط سیاسی، دقیقاً با کارکرد پول در روابط اقتصادی هم‌ارز است (پارسونز، ۱۳۷۰). پارسونز به همین ترتیب ارزش افزوده‌ی روابط اقتصادی - یعنی کارآمدی و دسترسی به منابع مادی - را با خدمت که شاخص مشابهی است در عرصه‌ی سیاست، مترادف می‌گیرد. به این ترتیب استفاده از گزینه‌های رفتاری، که نمود اعمال قدرت است، شبیه به خرج کردن پول است. پارسونز این استعاره‌ی اقتصادی از قدرت را چنان جدی گرفته بود که پدیده‌ای مثل مک کارتیسم را "تورم قدرت" نامید. پدیداری که از دید سیبرنتیکی وی درگیر نوعی چرخه‌ی بازخورد مثبت بود و در نهایت به استبدادی شکننده منتهی می‌شد.

چنان که از این مرور مختصر بر می‌آید، تفاوت دیدگاه‌های کشمکش‌گرا و توافق‌گرا به طور عمده به دو متغیر عمده‌ی مرجع قدرت و شیوه‌ی تاثیر آن باز می‌گردد. تفاوت میان این دو دیدگاه را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

الف) هواداران رویکرد کشمکش بیشتر تمایل دارند تا قدرت را به ساختارهای اجتماعی و نهادهای سطح کلان مربوط بدانند و آن را مرجع صدور قدرت بدانند. در حالی که توافق‌گرایان - با استثنای مهم پارسونز - معمولاً فرد را مرجع قدرت می‌دانند.

ب) کشمکش‌گرایان معمولاً به صفر بودن حاصل جمع بازی‌ها باور دارند و در نتیجه وضعیت پایه‌ی کنش متقابل را بازی برنده/ بازنده فرض می‌کنند. در حالی که توافق‌گرایان این حاصل جمع را صفر نمی‌دانند و به رواج گسترده‌تر بازی‌های برنده/ برنده اعتقاد دارند.

۳. از اواسط قرن بیستم به بعد، و به ویژه از اواخر دهه‌ی شصت میلادی، مسائلی جدید در عرصه‌ی جامعه‌شناسی طرح شدند که اردوگاه توافق در برابر کشمکش را تجزیه کردند و جفت‌های متضاد معنایی جدیدی

را به گرانگاه بحث‌ها تبدیل کردند. یکی از مباحثی که در این زمان در کانون توجه قرار گرفت، واریسی الگوی توزیع قدرت و چگونگی مرزبندی طرفهای درگیر در بازی قدرت بود. این مسئله، سه اردوگاه کلی را در میان نظریه‌پردازان قدرت ایجاد کرد (ویت، ۱۹۷۹)، که هنوز نیز کمابیش وجود دارند.

معمول‌ترین شیوه‌ی نگاه به توزیع قدرت، که چارچوب نظری حاکم بر دموکراسی‌های غربی و فرآیندهایی سیاسی مانند انتخابات را نیز بر می‌سازد، تکثرگرایی است. تکثرگرایان گروه‌های اجتماعی را به عنوان واحد تحلیل خویش بر می‌گزینند، و رقابت میان آنها و اتحادهای موضعی و سست میان‌شان را عامل اصلی برد یا باخت در این عرصه می‌دانند. در این دیدگاه، قدرت امری پراکنده و نامتمرکز است که هر بخشی از آن در دست گروهی اجتماعی قرار دارد (آرون، ۱۳۷۰) و وفاق و همکاری ایشان است که دستیابی به تصمیمی عمومی را ممکن می‌سازد. در این نگاه، دولت همچون دلالی نمودار می‌شود که وظیفه‌ی قانون‌مند کردن این رقابت‌ها را بر عهده دارد و دستیابی به توافقی عام را تسهیل می‌کند. اندیشمندانی مانند هابز و لاک بنیان‌گذاران دیدگاه تکثرگرا بودند و نویسندگانی مانند دال و پلزی مدافع آن در زمان ما محسوب می‌شوند.

دومین دیدگاه در این زمینه، نخبه‌گرایی است. نخبه‌گرایان گروه‌های قدرتمند و نخبگان را به عنوان واحد تحلیل خود بر می‌گزینند و سلسله مراتب اجتماعی را از رقابت میان گروه‌های قدرتمند مهم‌تر می‌دانند. از دید ایشان حلقه‌ای به نسبت بسته از نخبگان اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی وجود دارند که انحصار منابع قدرت را در دست دارند و جز در شرایطی انقلابی جای خود را به گروهی جدید نمی‌دهند. بر خلاف تکثرگرایان که نظم اجتماعی را مدیون توافق عمومی و وفاداری‌های چند جانبه نسبت به تعهدات متقابل گروه‌های رقیب می‌بینند، نخبه‌گرایان حلقه‌ای از برگزیدگان و زورمندان را پشتیبان و تثبیت‌کننده‌ی این نظم محسوب می‌کنند. بدیهی است که در این دیدگاه نیز دولت نظامی مستقل محسوب نمی‌شود و ابزار دست

نخبگان برای اعمال قدرتشان دانسته می‌شود. برداشت‌های نخبه‌گرایانه به خوبی در آثار سی رایت میلز، موسکا، و میخلز صورت‌بندی شده‌اند.

سومین دیدگاه، که برداشتی افراطی و انقلابی از همین نخبه‌گرایی است، نگاه نومارکسیستی است. در این رویکرد، طبقه به عنوان واحد تحلیل در نظر گرفته می‌شود و الزامات برخاسته از آن زمینه‌ی اصلی کشمکش و درگیری میان نیروهای اجتماعی محسوب می‌شوند. سلطه‌ی طبقاتی مهمترین نمود اعمال قدرت در این نگاه است و شکلی از انحصار قدرت در قالب طبقه‌ی غالب پیش‌فرض گرفته می‌شود. ثبات اجتماعی در این نگرش مدیون دیالکتیکی است که اندرکنش زورمدارانه‌ی طبقات غالب و مغلوب را رقم می‌زند. در این زمینه دولت نیز همچون ابزاری برای سرکوب طبقات مغلوب پنداشته می‌شود.

زمانی که استیون لوکس کتاب مشهور و تاثیرگذار خود را نوشت و آرای نظریه‌پردازان نیمه‌ی دوم قرن بیستم را به سه رده تقسیم کرد (لوکس، ۱۳۷۵)، بیشتر به این متفکران نظر داشت و از نسل بنیانگذاران و تمایز کشمکش / توافق جز در مقام ارجاعی تاریخی یاد نمی‌کرد.

لوکس، در کتاب کوچک خود به سه نسل و سه الگوی متفاوت از فهم قدرت اشاره کرد.

نخست، رویکرد تکثرگرایانه‌ی نویسندگانی مانند رابرت دال، که بر قدرت رخدادی و نتایج ملموس و عینی ناشی از حل و فصل کشمکش‌ها توجه داشتند. لوکس این رده را با برجسب نگرش یک بعدی مشخص ساخت.

دوم، نویسندگانی مانند بکراک و بارتز که به جنبه‌ی بازدارنده و پنهان قدرت نیز نگاه کرده بودند و الگوی ارائه و طرح مسائل برای تصمیم‌گیری گروهی را نیز مهم می‌دانستند. لوکس این گروه را دارای نگرش دو بعدی دانست.

سوم، دیدگاهی که لوکس از آن دفاع می‌کرد، و گذشته از اثر بازدارنده‌ی قدرت، بر تاثیر وادار کننده و متقاعد سازنده‌اش نیز تاکید داشت. بحث درباره‌ی قدرت بدون مرور برداشت لوکس در این زمینه ناقص خواهد بود. پس در اینجا به طور خلاصه نگرش وی را مرور می‌کنیم.

آنچه که لوکس نظریه‌های یک بعدی قدرت می‌نامد، بهتر از همه در آثار رابرت دال صورتبندی شده است (دال، ۱۳۶۴). دال قدرت را به شکلی تعریف می‌کند که کاملاً با پیش‌داشتهای هابزی همخوانی دارد. دال تنها بر وجه عینی و ملموس اعمال قدرت تمرکز می‌کند. یعنی تنها به شرایطی کار دارد که در میان کنشگران انسانی ستیزه‌ای عین وجود دارد. ستیزه‌هایی که موضوع‌شان دستیابی به منابعی مشخص و بزرگ است، در این میان اهمیتی بیشتر دارند. از این رو شرایط آرمانی دال برای تحلیلی قدرت، موقعیت‌هایی را در بر می‌گیرد که چند کنشگر برای تصمیم‌گیری در مورد توزیع منابع به اندرکنش قدرت‌مدارانه مشغول هستند، و اولویت‌های راهبردی متفاوت و متعارضی را دنبال می‌کنند.

دال در تحلیل قدرت به اعمال قدرت توجه می‌کند، نه داشتن قدرت، و آن را به صورت امری عینی و بالفعل مورد توجه قرار می‌دهد، نه وضعیتی محتمل و بالقوه. از این رو نتایج عملیاتی و تحقق یافته‌ی این اندرکنش را مهم می‌داند. دیدگاه دال در مورد منافع به نسبت ساده و تجربی است و آن را همچون اموری آشکار، بدیهی، و ملموس در نظر می‌گیرد. از دید او، منافع افراد همان چیزهایی هستند که خودشان به طور آگاهانه همچون سود تشخیص می‌دهند و جستجویش می‌کنند. دال مفهومی مانند آگاهی کاذب و منافع پنهان را طرد می‌کند و این حرفها را ابزاری کژروانه برای استعلایی کردن مفهوم منافع و تفسیر متافیزیکی آن در نظر می‌گیرد.

در این چارچوب، قدرت فرد الف بر ب بر مبنای کردارهایی تعیین می‌شود که فرد ب زیر تاثیر الف انجام می‌دهد، در حالی که همین کردارها را بدون حضور الف انجام نمی‌داد. بر این مبنای قدرت پدیداری رخدادی

است. یعنی اعمال قدرت همچون فرآیندی علی تصور می‌شود که به تاثیری قابل سنجش و مشخص در جهان خارج منتهی می‌شود (دال ۱۳۷۰). از این رو دیدگاه دال به علیت مکانیکی هابز شباهت بسیار دارد. در واقع، وقتی رابرت دال می‌گوید "اثر عامل آ- بر ب- عبارت است از..."، در واقع گزاره‌ی نیوتونی "نیروی اعمال شده از جسم آ بر جسم ب عبارت است از..." را در حوزه‌ی علوم انسانی بازتولید می‌کند.

جسمیت کنشگرها در دیدگاه دال اهمیتی ندارد، و ممکن است الف و ب دو فرد، دو سازمان، یا دو کشور باشند. با این وجود اصل ماند کنشی بر تمام کنشگرها حمل می‌شود و فرض بر آن است که هیچ کنشگری کاری را انجام نمی‌دهد، مگر آن که نیرویی از بیرون وی را به این دگرذیسی وادار کند. در یک جمع‌بندی کلی، دیدگاه دال را می‌توان ادامه‌ی مستقیم تلقی هابز از قدرت دانست، که با روش‌شناسی رفتارگرایانه‌ی ترکیب شده باشد. این دیدگاه شکل غالب صورت‌بندی مفهوم قدرت در دیدگاه تکثرگرایانه محسوب می‌شود. دیدگاه دوبعدی مورد نظر لوکس، بهتر از همه در مقاله‌ی مشهور بکراک و باراتز صورت‌بندی شده است. این دو پژوهشگر تمام اشکال جلب موافق ب از سوی الف را به عنوان جلوه‌های اعمال قدرت معتبر شمردند (بکراک و باراتز، ۱۹۶۲ و ۱۹۶۳). از این رو رخدادهایی مانند اجبار، نفوذ، اقتدار، و قدرت نامرئی از دید ایشان به یک اندازه نماینده‌ی روند اعمال قدرت هستند. برخورد این دو با تعریف قدرت، در واقع از نقد برداشت رفتارگرایانه‌ی دال و همفکرانش نتیجه شده است. چرا که در نگاه ایشان مواردی از اعمال قدرت که وجه رخدادی ندارد و یا با پیامدهای علی ملموسی همراه نیست، بیشتر مورد تاکید است. در این نگرش در شرایطی که دامنه‌ی انتخابهای فرد ب به خاطر تصمیم‌های الف تغییر می‌کند، قدرت اعمال شده است، صرف نظر از این که ب بر این اعمال نیرو آگاه باشد، یا نمودهای آن را به وضعی ملموس درک کند یا نه. از دید این نویسندگان، منافع امری پنهان و دغدغه برانگیز است و به سادگی نگرش یک بعدی نمی‌توان درباره‌ی آن داوری کرد. اتفاقاً در شرایطی که تضاد منافع آشکاری وجود ندارد و ستیزه وضعیتی مخفی و ناآشکار به خود

می‌گیرد، اعمال قدرت کامل است، و این به ویژه در شرایطی که کنشگری از مشارکت در تصمیم‌گیری محروم می‌شود به خوبی دیده می‌شود.

نگرش بکراک و باراتز با وجود پیشرفت مشخصی که در فهم قدرت از خود نشان می‌دهند، همچنان از سوی لوکس به خاطر رفتارگرایی پنهانش نقد می‌شود. از دید لوکس، این نگرش در عین نگاه کردن به پیچیدگی‌های حاکم بر مفهوم منافع و شرایط ستیزه‌آمیز، همچنان در چارچوبی سنتی و فردگرایانه به کشمکش‌های قدرت می‌نگرد و وجه غیر رخدادی قدرت را به عدم تصمیم‌گیری منحصر می‌داند.

دیدگاه خود لوکس، که از طرف خودش با نام نگرش سه بعدی نام گرفته است، ترکیبی است که از قراردادگرایی در حوزه‌ی روش‌شناسی، کانت‌گرایی در قلمرو اخلاق، و نسبی‌گرایی در زمینه‌ی تعریف منافع. قراردادگرایی لوکس، بدان معناست که از دید وی واقعیت امری مخلوقِ روش مشاهده‌ی ماست، و واقعیت عینی سخت و محکمی فارغ از شیوه‌های متنوع صورتبندی آن، وجود ندارد. بر این مبنا، لوکس علتی که زیربنای تعاریف رخدادی از قدرت است را رد می‌کند.

کانت‌گرایی لوکس، که شکلی نیمه‌تمام و سطحی دارد، با پافشاری بر اهمیت عاملیت در برابر ساختار مشخص می‌شود. لوکس اصرار دارد که قدرت را به ساختارهای اجتماعی تحویل نکند و به شیوه‌ی کانتی آن را به سوژه‌ی خودمختار منسوب سازد. نسبی‌گرایی اخلاقی وی، که محور مرکزی دیدگاهش را تشکیل می‌دهد، متکی بر انکار عینیت منافع و ناممکن دانستن تشخیص‌پذیری ساده‌ی آن است.

نگرش لوکس بر مبنای تعریفی خاص از منافع استوار است. تعریفی که منافع را امری پنهان و معمولاً اسیر بدفهمی معرفی می‌کند. دلیل رادیکال بودن نگاه لوکس، همین نفی معیارهای مرسوم تجربه‌گرایانه برای تعریف منافع است. لوکس با توجه به قراردادگرا بودنش، در ارائه‌ی معیاری بیرونی و عینی برای تفکیک منافع راستین از برداشت‌های دروغین مدعی صورتبندی آن، دچار اشکال است. با این وجود به شیوه‌ی هابرماس به وجود

معیارهایی بیرونی باور دارد. به این ترتیب رویکرد لوکس به خاطر رها کردن تعریف ساده‌ی تکثرگرایان از منافع تجربی و عینی، و به دست ندادن تعریفی روشن از معیارهایی بیرونی که باید برای شناسایی این منافع پنهان به کار گرفته شوند، دستخوش ابهام است.

مهمترین نکته در برداشت لوکس، آن است که خالص‌ترین و شدیدترین نمود اعمال قدرت، در آنجایی دیده می‌شود که ستیزه بر سر تعریف مفهوم منافع و نمودهای آن جریان دارد. در واقع لوکس با این بحث به امکان اعمال قدرتی پنهان و کارآمد اشاره می‌کند که در نهایت چارچوب‌های فهم و تفسیر منافع را در کنشگران تعیین می‌نماید و در نتیجه فضای حالتی مجاز از رفتارهای ممکن را به شکلی پیشینی به ایشان تحمیل می‌نماید. با این زمینه، لوکس این امکان را دارد تا در میان دوشکل متمایز از قدرت بالقوه (قدرت برای) و بالفعل (قدرت بر) تمایز قایل شود، و این شرطی است که ویژه در دیدگاه دال برآورده نمی‌شود.

نگرش لوکس، نوسانی را در میان دو برداشت متفاوت از مفهوم سوژه نشان می‌دهد. از یک سو، لوکس به کنشگری خودمختار و نیت‌مند باور دارد که توانایی درک منافع خویش را در نهایت داراست، و از سوی دیگر به عامل اجتماعی شکل‌پذیر و هنجار شدنی‌ای اشاره می‌کند که منافع خویش را زیر تاثیر فشارهای اجتماعی صورتبندی و فهم می‌کند. حالتی از این سوژه‌ی اجتماعی شکل‌پذیر، به شکلی ناپخته در قانون باور و شهرت لاک وجود داشت (لاک، ۱۹۸۸)، و زیربنای نگاه جمهوری خواهانه نسبت به آدمیان را تشکیل می‌داد. در واقع، برداشت لاک در مورد وابستگی ارزش به نگاه ناظران عمومی و افکار عمومی، بدان معناست که بر نقش برجسته‌ی هنجار شدن آدمیان، و این که معیارهای تشخیص و داوری خویش را از جامعه دریافت می‌کنند، صحنه بگذاریم. این نگرش، از سویی به جمهوری خواهی می‌انجامد و دخالت دولت برای پرورش شهروندانی فعال و روشن‌بین را ضروری می‌نماید، و از سوی دیگر راه را بر نقدهای بدبینانه‌ای از نوع برداشت مارکوزه می‌گشاید که همین دخالت‌ها را علت اصلی مسخ شدن سوژه‌ها قلمداد می‌کنند.

در عین حال، در میان آرای لوکس، مارکوزه، و همچنین هابرماس، وجه اشتراکی وجود دارد و آن هم باور به دوگانگی ایست که به زبان هابرماس در قالب تقابل زیست جهان و سیستم صورتبندی شده است. زیست جهان یا مترادف‌های آن، که عرصه‌ی تقدیس شده‌ی شخصی را برمی‌سازد، همان است که پایه‌ی تعریف منافع عینی را در هر سه نگرش تشکیل می‌دهد. هر سه متفکر یاد شده، با تکیه بر مفهومی از منافع که فارغ از فشارهای سیستم و به شکلی خودجوش در درون من تعیین شده باشد، به پی‌ریزی نوعی نظریه‌ی رهایی دست یازیده‌اند. اما هر سه از این باطلنما رنج می‌برند که در غیاب معیارهای بیرونی داده شده از سوی سیستم، تشخیص و توافق بر سر این معیارهای عینی امری ناممکن است و از این رو وضعیت آرمانی تعیین منافع هرگز تحقق نمی‌یابد و اگر هم بیابد ابزاری برای محک زدن آن و تثبیتش وجود ندارد.

نظریه‌های معاصر نظام‌گریز

۱. مشهورترین چارچوب نظری نظام‌گریز در مورد قدرت را، میشل فوکو به دست داده است. نگرش او به شکلی غیرمستقیم در قالب چند کتاب خواندنی، و به شکل مستقیم در مجموعه‌ای از مقاله‌های کوتاه و مصاحبه‌ها ارائه شده است. نگرش فوکو در مورد قدرت، در پهنه‌ی نوشتارهای نظام‌گریز، منسجم‌ترین و "نظام‌مند"ترین روایت از قدرت محسوب می‌شود، و احتمالاً دلیل محبوبیت و اشتهار زیاد وی نیز همین انسجام معنایی بوده باشد.

فوکو به این دلیل که قدرت را مفهومی منتشر، مویرگی، پراکنده، و نامنسجم می‌بیند، وارث مستقیم نگاه ماکیاولی و نیچه است. از دید فوکو، قدرت مفهومی عام و فراگیر است که در همه جا حضور دارد و در تمام شرایط ردپایش را می‌توان یافت. از این رو شیوه‌ی برخورد او با این مفهوم دقیقاً در نقطه‌ی مقابل برداشت دال قرار می‌گیرد که عرصه‌هایی ویژه و حصرپذیر از ستیزه بر سر تصمیم‌ها را در کانون توجه خویش حفظ کرده بود.

عامل دیگری که فوکو را از نظریه‌پردازان نظام‌مند جدا می‌کند، آن است که وی به پیروی از رویکرد پس‌اساختارگرایانه‌اش، در پی حذف سوژه‌ی انسانی به عنوان مرجع غایی قدرت است، و به تعبیر خودش با منحل کردن من در ساخت‌های اجتماعی، پروژه‌ی هابزی قطع سر پادشاه را تکمیل می‌کند. از این رو دیدگاه او مرجعیت و محوریتی برای سوژه قایل نیست.

از دید فوکو، قدرت ماهیتی گفتمانی دارد، یعنی ارتباط و پیوندی نزدیک و هستی‌شناسانه در میان قدرت و حقیقت برقرار است. گفتمان، بستری نمادین و پویاست که زمینه‌ی تعریف مفهوم منافع، و تعیین عرصه‌های

کشمکش بر سر این منافع در دل آن تحقق می‌یابند. در واقع فوکو از سه گوشی سخن می‌گوید که در یک سر آن قدرت، و در دو سر دیگرش حقیقت و حق قرار دارند.

حقیقت، شیوه‌ی تثبیت امور و معانی در قالب یک نظام گفتمانی است، که همواره زیر تاثیر قدرت انجام می‌پذیرد و تداوم همین نظام‌های قدرتِ پشتیبان خویش را نیز ممکن می‌سازد. قدرت عاملی است که اجبار و ضرورتی برای دستیابی به حقیقت و تولید آن را در سوژه بر می‌انگیزد، و به این ترتیب مرزبندی میان گفتارهای جدی و غیرجدی، و کردارهای مجاز و غیرمجاز را به پشتوانه‌ی فهمی که از حقیقت بر می‌سازد، تسهیل می‌نماید. از دید فوکو، این اجبار برای جستجو و ارادت به حقیقت در قالب حق تبلور می‌یابد، و این همان است که به شکلی رسمی مرزهای مجاز کردار را تعیین می‌کند. به روایت فوکو، مفهوم حق از قرن دوازدهم میلادی به بعد، همزمان با احیای حقوق باستانی روم در کشورهای اروپایی، دچار دگردیسی شد و در قالب بدن پادشاه تبلور یافت. به همین دلیل هم تا پایان قرون وسطا برداشت کلیسایی حق به منزله‌ی حق‌الله، در پیوند با تفسیر رومی از تبلور قانون در کالبد امپراتور گره خورده بود و نظریه‌ی حق‌الاهی سلطنت را پدید آورده بود. نظریه‌ای که شاه را مرجع و مبنای مشروعیت تمام قوانین می‌دانست، و نه برعکس. از دید فوکو، مرده‌ریگِ این سنت باستانی همچنان در نظریه‌های مربوط به قدرت وجود دارد.

فوکو تلاش کرد تا با استفاده از سه ترفند از این زمینه‌ی مرسوم و معمول بگریزد. نخست آن که در چرخشی معنادار، نگاه خود را از حاملان حق - یعنی قدرتمندان، شاهان، و افراد فرهمند - برگرفت و به رفتار و کردار تابعان قدرت و کسانی که قدرت بر آنها اعمال می‌شود پرداخت. دوم آن که با عزل نظر از اهمیت سوژه به عنوان مرجع قدرت، مفاهیمی ذهنی مانند نیت و رضایت و معنای نهفته در اعمال قدرت را نادیده انگاشت و برداشت ذهنی سوژه در مورد اعمال و پذیرش قدرت را از دایره‌ی تحلیل‌هایش طرد کرد. سومین ترفند او آن بود که پیش‌فرضِ پایداری و استوار بودن روابط قدرت را رد کرد و تمام اندرکنش‌های قدرت‌مدار را اموری

موقت، شکننده، موضعی، و مقطعی دانست. در نتیجه فوکو به شکلی رادیکال اصلی‌ترین پیش‌داشتهای نگاه سنتی به قدرت را واژگونه کرد، و چارچوب نظری خود را بر این انکار ریشه‌ای بنیان نهاد.

فوکو سه مفهوم را در مورد قدرت از هم تفکیک می‌کند (فوکو، ۱۹۹۴). نخست، روابط قدرت است که بازی‌های راهبردی میان کنشگران را در سطوح خرد و کلان در بر می‌گیرد. معیار برد و باخت در این میدان، افزایش یا کاهش دامنه‌ی آزادی عمل کنشگران است، و پهنه‌ی گزینه‌هایی که بدان دسترسی دارند. روابط قدرت از دید فوکو اموری مقطعی، نظام‌نیافته، شکننده، و وابسته به موقعیت هستند که نظم و سلسله مراتب خاصی را پدید نمی‌آورند، و به سادگی "رخ می‌دهند".

دوم، حالات سلطه است. سلطه از دید فوکو، شکلی از نابرابری قدرت‌ها در میان کنشگران است که مقاومت را در طرف ضعیف‌تر بی‌معنا و نامحتمل سازد. یعنی در شرایطی که یکی از کنشگران به خاطر دسترسی به قدرتی خارج از تناسب، بتواند خواست‌های خود را بر دیگری تحمیل کند، و دیگری به دلیل فاصله‌ی زیاد توانایی‌اش با طرف غالب، مقاومت را نامحتمل و بی‌فایده بداند، شرایط سلطه برقرار شده است. از دید فوکو، سلطه وضعیتی از تبادل قدرت است که تا حدودی ثابت دارد و می‌تواند به سلسله مراتب قدرت و نظام‌های مستمر اجتماعی ختم شود. با این وجود، این ساختارها نیز نیمه‌عمری دارند و همیشگی نیستند و به پشتوانه‌ی تداوم سلطه است که باقی می‌مانند.

فوکو در میان این دو عرصه، یعنی روابط و حالات قدرت، حوزه‌ی سومی را فرض کرد و آن را فنون حکومت نامید. فنون حکومت به دلیل ساخت عقلانی‌اش از حالات قدرت -که ماهیتی عاطفی و هیجانی داشتند- متمایز بود و از آنجا که پیکربندی‌ای منسجم و تثبیت شده در زمان را پدید می‌آورد، با روابط قدرت تفاوت داشت. فنون حکومت می‌توانند سه شکل متمایز به خود بگیرند:

الف) قدرت انضباطی، که از دید فوکو برای نخستین بار در اروپای قرن هفدهم در قالبی اجتماعی سازماندهی شده و افراد انسانی را همچون منابع قدرت در نظر می‌گیرد. قدرت انضباطی هر دو وجه توانمندساز و محدود کننده را داراست و با مطیع و منضبط کردن بدن‌ها امکان سازماندهی‌شان را در نظام‌های اجتماعی به دست می‌آورد.

ب) قدرت مشرف بر حیات، که گرانیگاه معنایی‌اش امنیت و سلامت است. این شکل از قدرت به زعم فوکو در اروپای قرن هژدهم تکامل یافت و زیر تاثیر همان نگاه جمهوری خواهانه‌ای صورتبندی می‌شد که آدمیان را نیروهایی شکل‌پذیر می‌دانست و تربیت کردن و بهینه ساختن ایشان را وظیفه‌ی دولت می‌دید. این رده از روابط قدرت، جمعیت را همچون منبع اقتدار در نظر می‌گرفت و از این رو به سازماندهی جمعیت‌ها، ترویج بهداشت، و با پشتیبانی پزشکی و روان‌پزشکی مدرن به تثبیت شکلی هنجارین از بدن‌ها و شخصیت‌ها در این حوزه‌های جمعیتی همت می‌گماشت. کتاب‌های مشهور فوکو - زایش درمانگاه (فوکو، ۱۳۸۴) و جنون و تمدن (فوکو، ۱۳۸۱) - به تبارشناسی برخی از این روندها پرداخته‌اند.

پ) قدرت حاکمیت بنیاد، که فوکو در مقاله‌ی زیبایی آن را با قدرت شبانی هم‌ارز می‌گیرد (فوکو، ۱۳۷۶). این قدرت در قالب دولت و نهادهای سیاسی تبلور می‌یابد و همان است که نگاه نظریات کلاسیک بدان دوخته شده است. از دید فوکو شکلی از روابط قدرت در قرون هفدهم و هژدهم میلادی در غرب تکامل یافت که در سازماندهی قدرت سیاسی در جوامع یهودی باستانی ریشه داشت. این روابط، مسئولیت کردارهای تابعان را به حاکم تحویل می‌کرد، و در نتیجه وی را مسئول رستگاری پیروانش فرض می‌کرد. حاکم در برابر بر عهده گرفتن این مسئولیت خطیر، اطاعت بی چون و چرای تابعان را در تمام عرصه‌ی زیست‌جهانشان طلب می‌کرد، و این به رابطه‌ی شبان و گله‌اش شبیه بود. این دیدگاه از مجرای مسیحیت به نهادهای دینی و

اجتماعی غربی راه یافت و در نهایت در شکل دولت‌های رفاه و توتالیتر به دو حد خوشایند و دردناک خویش دست یافت.

فوکو بر این باور بود که تمام این پیکربندی‌ها، در شکل خالص و تمام خویش در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هژدهم برای نخستین بار در غرب پدیدار شدند، و در قرن نوزدهم به پختگی و کمال دست یافتند. فوکو آشکارا ظهور این روابط، حالات، و فنون جدید قدرت را با ظهور مدرنیته مربوط می‌داند و دیدگاهی بدبینانه و جبرانکارانه را در مورد آنها تبلیغ می‌کند. دیدگاه فوکو به هیچ عنوان نظریه‌ای رهایی‌بخش نیست (مارتین، ۱۳۸۰)، و این امری طبیعی است. زیرا هر دیدگاهی که سوژه را به پایه‌ی نگاه فوکو فاقد اهمیت و اصالت بداند، امکان اندیشیدن به راهبردهای رهایی‌وی را نیز از دست خواهد داد.

۲. یکی از اندیشمندانی که به شدت وامدار فوکو است و دیدگاهش را باید دنباله‌ی مسیر نظری وی دانست، ژیل دلوز است. دلوز به همراهی فلیکس گتاری مجموعه‌ای از متون چشمگیر و خواندنی را پدید آورده‌اند که یکی از دغدغه‌های اصلی‌شان، همین مفهوم قدرت است.

دلوز به روشنی خود را پیرو نیچه می‌داند و دیدگاه وی در مورد قدرت را ابزاری ارزشمند برای ساخت نظریه‌ای منسجم و خودسازگار در مورد قدرت می‌داند.

دیدگاه دلوز⁵¹، منظومه‌ای به نسبت پیچیده از مفاهیم را در بر می‌گیرد که به دست دادن خلاصه‌ای از آن در سطور این رساله کاری دشوار است. اما برای این که موقعیت او نیز در میدان زورآوری نظریه‌های مربوط به قدرت مشخص شود، تنها به ذکر چند نکته‌ی کلیدی از آرای وی بسنده می‌کنم. هرچند که برخی از مفاهیم مورد نظر او با چارچوب نظری پیشنهادی ما همخوانی بسیار دارد.

دلوز چنان که گذشت، برداشت نیچه‌ای از قدرت را می‌پذیرد و آن را همچون نیرویی درون‌زاد و پویا و فعال در نظر می‌گیرد. بر همین مبنا از دید او کنش همواره بر واکنش ترجیح دارد و سیستم‌های اجتماعی و روانی ساختارهایی پویا و شکوفا محسوب می‌شوند.

دلوز برای صورت‌بندی مفهوم قدرت از چند کلیدواژه‌ی نو بهره می‌جوید، و از آنجا که برخی از آنها را ما نیز در شرح دیدگاه خویش به کار خواهیم گرفت، لازم است بدان اشاره‌ای کنیم. با این گوشزد که منظومه‌ی معنایی دلوز و گتاری نظامی پیچیده است که پرداختن به کلیت آن در اینجا ممکن نیست. مفاهیم جدیدی هم که در این منظومه معرفی شده است، تنها در ارتباط با مفاهیم دیگر و تعبیر خاص این دو از کلیدواژگان آشنای جامعه‌شناسانه و فلسفی معنا می‌یابند. از این رو شرحی از واژگان به کار گرفته شده در کتابهای ایشان را که در اینجا به طور مختصر ارائه می‌شود، بیشتر باید برگرفتن انتخابی برخی از مفاهیم مورد نظر ایشان دانست، که بعدها به کار تبیین دقیق نظریه‌ی مورد پیشنهادمان خواهند آمد، نه شرح دقیق و بی‌طرفانه‌ی آرای ایشان، بدان شکل که مورد نظر خودشان بوده است.

⁵¹ برای سادگی بیشتر از این پس بر آرای دلوز متمرکز می‌شویم، و تنها از او نام می‌بریم. اما به لحاظ حفظ حق مولف، باید بر این نکته تاکید کرد که بخش مهمی از آرای مورد اشاره‌ی ما در این متن، از کتابهایی برگرفته شده‌اند که به طور مشترک توسط دلوز و گتاری نگاشته شده‌اند.

نخست، دوگانه‌ی معنایی ریزوم و درخت^{۵۲} است (دلوز و گتاری، ۱۹۸۷). از دید دلوز، ارتباط میان مفاهیم و الگوی حاکم بر روندها و جریان‌ها، بر خلاف تصور مرسوم، به درختی با تنه‌ی تنومند و شاخه‌های نحیف شباهت ندارد، بلکه الگویی ریزوم‌گونه دارد. ریزوم، نام علمی شکلی از ریشه‌ی زیرزمینی گیاهان است که در شبکه‌ای پنهان در زیر خاک گسترده می‌شوند و در هر جا که شرایط مساعد باشد، ساقه‌ای را بر آن می‌روید. از دید دلوز، پدیدارهای اجتماعی خصلتی ریزوم‌وار دارد. یعنی امری منتشر، پراکنده، شاخه‌شاخه، و مرکزگریز است که به طور موضعی و در شرایطی ویژه در قالب رخدادهایی منحصر به فرد و خاص بروز می‌یابد و همواره هم خصلتی موقت و تعمیم‌ناپذیر دارد.

این نگرش در برابر دیدگاه کلاسیک اندیشمندان قرار می‌گیرد که به شیوه‌ی افلاطون به سلسله‌مراتبی از مفاهیم و روندها و علل معتقد بودند که مفاهیم و اموری حاشیه‌ای، جزئی، و سطحی را به ساختارهایی عمیق، عمومی، و مرکزی متصل می‌سازند. این تمایز میان امر عمیق و سطحی، و چیزهای مرکزی و حاشیه‌ای، در دیدگاه فوکو نیز آماج نقد بود. چنین نقدی در نظریه‌ی دلوز، تا حدودی با الهام از راهبردهای شالوده‌شکنانه‌ی دریدا، به موقعیتی مرکزی برکشیده شده‌اند.

مفهوم مهم دیگر، قلمروزایی / قلمروزدایی^{۵۳} است که در آثار دلوز و گتاری همچون جفت متضادی معنایی به کار گرفته می‌شود (دلوز و گتاری، ۱۹۸۷). قلمروزایی، روندی همزمانی است که ساختارهای درخت‌گونه را به شکلی موضعی پدید می‌آورد. در جریان این روند، عناصر با هم تلفیق شده، و اجزا در هم ذوب می‌گردند تا کلی برتر را پدید آورند. از دید دلوز و گتاری، قلمروزایی فرآیندی است که گروه، نهاد، هویت، و پیکره‌هایی

⁵² Arbre/ Ryzome

⁵³ Territorization/ Deterritorization

عمومی و فراگیر از این دست را ایجاد می‌کند. پیکره‌هایی که در مقام سیستمی پیچیده، باید مرزهای خویش را با جهان خارج تعیین کنند، و به همین دلیل به دستگاهی بفرنج برای رمزگذاری این مرز، و قلمروزایی مسلح هستند. این روند، با وجود شباهتی که با ساختارهای درختی دارد، اما از اصالت و سنگینی مورد نظر اندیشمندان کلاسیک بی‌بهره است. دلوز حتی این درخت‌واره‌های کل‌گرا و حائز قلمرو را نیز اموری مقطعی و موقت و موضعی می‌داند و به همین دلیل آنها را با وضعیت پاره پاره و چهل تکه‌ی شخصیت‌های شیزوفرنیک مقایسه می‌کند (دلوز و گتاری، ۱۹۸۴).

قلمروزدایی، واژگونه‌ی قلمروزایی است. این روندی در زمانی است که از نوسان میان دو مفهوم مرکز و حاشیه پدید می‌آید. قلمروزدایی فرآیندی مرکزگرایست و رمزگذاری‌های حافظ تمایز سیستم و محیط را به طور مستمر نقض می‌کند. از دید دلوز، فرآیندهای قلمروزدا در تنهایی عناصر سیستم، و احتمال‌کننده شدنشان از آن و رانده شدنشان به حاشیه ریشه دارند، در نتیجه نوعی میل به مرکز در شرایط قلمروزدایی دیده می‌شود که از مقاومت عناصر سیستم در برابر فروپاشی حکایت می‌کند. دلوز بر بنای همین میلِ ناکارآمد به مرکز، قلمروزدایی را امری پارانوئید دانسته است. تعبیری که مانند کاربرد مفهوم شیزوفرنیک، نباید چیزی فراتر از یک استعاره‌ی جالب در نظر گرفته شود.

مفهوم دیگری که با دوگانه‌های یاد شده مربوط می‌شود، دو نوع ماشین است که مولکولار و مولار^{۵۴} نامیده می‌شوند. از دید دلوز و گتاری، سازواره‌هایی که در سطوح گوناگون سلسله مراتب - از بدن‌های زنده گرفته تا نهادهای اجتماعی - وجود دارند، در حالت پایه‌ی خود چیزهایی هستند که "پیکره‌ی بی‌اندام"^{۵۵} نامیده

⁵⁴ Molecular/ Molar

⁵⁵ BWO: Body Without Organs

می‌شوند (دلوز و گتاری، ۱۹۸۷). این پیکره‌ها، بر سازنده‌ی چیزهایی هستند که به تعبیر این نویسندگان، یک فلات نامیده می‌شود. فلات عنوانی عمومی است که شاید بتوان آن را با سطح سلسله مراتبی مشاهده‌ای که در مدل ما بود، مترادف دانست. هر فلات، تراکمی از شدت‌ها، عناصر، و روندهاست که در قالبی در هم فشرده و متداخل در پیوند با یکدیگر قرار گرفته‌اند. هر فلات از مجموعه‌ای از لایه‌ها و قشرها تشکیل یافته است. در هر لایه از سطوح این فلات، دو زیر سیستم اصلی وجود دارد که ارتباطشان با هم با عبارت مفصل‌بندی دوگانه^{۵۶} مشخص می‌شود. این نام از آنجا آمده که این دو زیر سیستم همواره در پیوند با هم، و به صورت زوجی مکمل وجود دارند.

ماشین مولکولار، سیستمی منعطف و شکل‌پذیر است که از عناصری ساده، کم‌شمار، و پایدار در زمان تشکیل یافته است. ماشین مولکولار است که اندام‌وار شدن پیکره را ممکن می‌سازد.

در مقابل، ماشین مولار سیستمی است که سازمان‌یافتگی، نظم، و انسجام درونی‌اش از سیستم مولکولار بیشتر است، اما در مقابل از عناصری پیچیده، ناپایدار، و گذرا تشکیل یافته است.

ماشین مولار ساختارهایی متمرکز، سلسله‌مراتبی، و ساختار یافته را پدید می‌آورد، که نمونه‌هایش را در مفاهیمی مانند طبقه و ملت می‌توان بازیافت. این در حالی است که فرآورده‌های ماشین مولکولار فاقد این ویژگیها هستند. نهادهایی مانند نهاد خویشاوندی و قومیت نمونه‌هایی از این رده هستند. آشکارا، ساختهای مولار با الگوی درختی و محصولات مولکولار با الگوی ریزومی همخوانی دارند.

⁵⁶ Double Articulation

دلوز و گتاری در کتاب هزار فلات، این دو را به ترتیب با غشای سلول و پروتئین‌ها و آنزیم‌هایی که در درون یاخته فعالیت می‌کنند، مقایسه کرده‌اند (دلوز و گتاری، ۱۹۸۷). این دو ماشین آشکارا با هم ارتباط دارند و عناصرشان در نوساناتی تکرار شونده به هم تبدیل می‌شوند. فرآیند مفصل‌بندی دوگانه، از دو جهت متمایز بیان و محتوا برخوردار است، که باز در قالب زیست‌شناسانه‌ی دلوز به پروتئین و ماده‌ی وراثتی مانند شده است. این بدان معناست که در مفصل‌بندی دوگانه، ما با ساختارهای پایدار و مقاوم حافظ اطلاعات، و سیستم‌های ناپایدار و پویای عملگری روبرو هستیم که ماده و انرژی را بر مبنای این زیربنای اطلاعاتی دگرگون می‌سازند. هریک از این دو جهت دارای ریخت و جوهری^{۵۷} هستند که به ترتیب در جریان فرآیند رمزگذاری/ رمزگشایی، و مرزبندی/ مرززدایی پدیدار می‌شوند و استمرار می‌یابند (استونیر، ۱۹۹۰).

دلوز مفهومی مرکزی به نام چندگانگی^{۵۸} را هم در برابر وحدت و یگانگی درخت‌گونه‌ی مدل‌های کلاسیک معرفی کرده است و معتقد است که داروی دردِ تحویل‌گرایی – که همه چیز را به یک چیز بر می‌گرداند – آن است که حضور چندگانگی و تکثر را در همه چیز بپذیریم (دلوز، ۱۹۷۳). برای دستیابی به این هدف، مفهوم دیگری به نام مونتاژ ابداع شده است که از عملکرد ماشین‌های مولار و مولکولار حاصل می‌شود. مونتاژ قالبی عمومی برای تمام چیزهایی است که موضوع بررسی و مشاهده و تجربه‌ی ما قرار می‌گیرند، و شاید بتوان آن را برابر نهادی عجیب و غریب برای سیستم در نظر گرفت. از اینجا دلوز به تعریف ماشین انتزاعی^{۵۹} می‌رسد، که هسته‌ی مرکزی هر مونتاژ است و فضای حالتی است که تحقق یافتن آن مونتاژ خاص را ممکن

⁵⁷ Form/ Substance

⁵⁸ Multiplicity

⁵⁹ Abstract machine

می‌سازد. ماشین انتزاعی امری مادی یا ملموس نیست، بلکه الگویی از جریانها و طرحی عملیاتی است که در دستگاه شناختی ما بازنمایی می‌شود و فرآیند ظهور و تداوم مونتاژها را نشان می‌دهد.

ماشین انتزاعی، کلید فهم مدل دلوز از قدرت است. یک ماشین انتزاعی الگویی از انضباط است که به شکلی تعمیم یافته عملکردی ویژه را بر ماده‌ی نامتعیین اعمال می‌کند. این ماشین شرایطی را تعیین می‌کند که هر مونتاژ ریخت و جوهر خویش را در آن زمینه به دست می‌آورد (دلوز و گتاری، ۱۹۸۷). از این رو، یک ماشین انتزاعی را می‌توان با روند انضباط / سرکوب در مدل ما مقایسه کرد.

ماشین انتزاعی از دو مجرای متفاوت قدرت خود را اعمال می‌کند. از یک سو با رمزگذاری افراطی، که وضعیتی سخت و منسجم و سلسله مراتبی - و در نتیجه مولار- را ایجاد می‌کند، و از سوی دیگر با تبدیل، که با قلمروزدایی و رمزگشایی شباهت دارد و پدیداری مولکولار است. نظام دیوانسالارانه و ساخت قبایل کوچگرد نمونه‌هایی از دستاوردهای این دو روند متمایز هستند (دلوز و گتاری، ۱۹۹۷).

دیدگاه دلوز در مورد قدرت، از بسیاری از جنبه‌ها با تعابیر فوکویی همخوانی دارد. هر دو بر خصلت منتشر و پراکنده‌ی قدرت تاکید دارند، و هر دو بر سویه‌ی سازنده و توانمندساز آن نیز پافشاری می‌کنند، و به این ترتیب از نظریه پردازان نظام‌مند که معمولاً قدرت را با سویه‌ای منفی و محدود کننده باز می‌شناسند، متفاوت هستند. همچنین هر دو از دستگامی نظری برای تبیین مفهوم قدرت بهره می‌برند که سوژه را به حالت تعلیق درآورده، و آن را در ساخت‌های اجتماعی (فوکو) یا روندهای عام حاکم بر نظام‌ها (دلوز) منحل می‌سازد. با این وجود، نگرش دلوزی از چند جنبه با دید فوکو متفاوت است. نخست آن که مدل دلوزی از برداشت فوکو بسیار پیچیده‌تر، بسیار عام‌تر، و بسیار زیست‌شناسانه‌تر است. دیگر آن که دلوز در تفسیر خاصی از ماشین- انتزاعی ارائه می‌دهد، مفهوم قدرت و حقیقت را مترادف می‌گیرد و در واقع این دو را در یک نظام به هم

پیوسته مورد تحلیل قرار می‌دهد. در حالی که برای فوکو، این دو مفهوم با وجود پیوستگی عمیق‌شان، دلالتی متمایز دارند، به شکلی که فوکو صفحات زیادی را به شرح ارتباط این دو اختصاص داده است.

تفاوت دیگر این دو، در آن است که دلوز مفهوم قدرت را برای تبیین رفتارهای کنشگران اجتماعی کافی نمی‌داند، و آن را با مفهومی به نام میل⁶⁰ تکمیل می‌کند. میل با آنچه که به همین نام در مدل ما معرفی شد، شباهت دارد و رانه‌ای درونی است که سیستم زنده را به جستجوی لذت وا می‌دارد. میل از دید دلوز نوعی مونتاژ است، یعنی پدیداری است که زیر تاثیر ماشینی انتزاعی ساخته می‌شود و ماهیتی طبیعی، درونزاد یا بدیهی ندارد. با این وجود، خود قدرت هم چنین خصلتی دارد و از دید دلوز تنها در پیوند با مفهوم میل است که به عنوان ابزاری تحلیلی به شکلی بسنده کارآمد می‌شود (دلوز، ۱۹۹۷). این برداشت دلوز به مدل ما از قدرت نزدیک‌تر است، تا مدل فوکو، با این وجود در نگاه سیستمی ما متغیر دوگانه‌ی لذت/ قدرت مورد نظر دلوز را با دو متغیر دیگر – بقا و معنا – در می‌آمیزیم و مجموعه‌ی اینها را همچون محوری کارکردی مورد تحلیلی قرار می‌دهیم.

⁶⁰ Desire

منابع و انواع قدرت

۱. منابع و انواع قدرت در نظریه‌های نظام‌گریز را در بند پیشین مرور کردیم، و دیدیم که نویسندگانی مانند دلوز و فوکو، به دلیل ماهیت سیال و پویایی که برای قدرت قایل هستند، اصولاً از تحویل کردن قدرت به چند نوع و رده‌ی ویژه و خاص ابا دارند و به جای این کار ترجیح می‌دهند انواع و منابع قدرت را در قالب فرآیندهایی در هم تنیده توصیف کنند. از این رو وقتی از انواع و منابع قدرت سخن می‌گوییم، بیشتر آرای نظریه‌پردازانی را در نظر داریم که در حوزه‌ی نظریات نظام‌مند قلم زده‌اند.

برخی از نویسندگان، بر سطح تولید و اعمال قدرت تمرکز کرده‌اند، و بر این مبنا قدرت را در سطوح خرد و کلان از هم تفکیک کرده‌اند. یکی از مشهورترین تفسیرها از این دست را برتراند راسل به دست داده است (راسل، ۱۳۷۰). او قدرت را بر اساس شیوه‌ی به دست آمدن و سطح اعمال شدنش، به دو نوع سازمانی یا فردی تقسیم می‌کند. چنین تعبیر دو لایه‌ای از قدرت را در میان سایر نظریه‌پردازان نیز می‌توان یافت. چنان که مثلاً لومان هم در میان قدرت جاری در سطح خرد (لایه‌ی کنش) و کلان (لایه‌ی ارتباطی) تمیز می‌دهد. راسل گذشته از این تقسیم بندی، بر مبنای متغیرهایی دیگر هم قدرت را رده‌بندی کرده است. از دید او، قدرت بر مبنای ارتباطش با زمان و استواری‌اش به دو نوع سنتی و تازه کسب شده تقسیم می‌شود. قدرت سنتی به پشتوانه‌ی تداومش در زمان گذشته، در زمان حال نیز حضور دارد، و بر مبنای عادت استوار است. چنین قدرتی بدیهی و عادی می‌نماید و معمولاً موضوع کشمکش نیست. قدرت تازه کسب شده، اما امری نوظهور و بی‌سابقه است. از این رو وضعیتی شکننده دارد و از مشروعیت قدرت سنتی برخوردار نیست. از این رو وضعیتی دغدغه‌زا به خود می‌گیرد و معمولاً باعث ایجاد مقاومت در طرف‌های پذیرنده‌ی قدرت می‌شود.

گذشته از این، راسل بر اساس شیوه‌ی اثرگذاری، قدرت فیزیکی (مثلاً امکان زندانی کردن یک مخالف سیاسی)، را از قدرت ناشی از اهدای لذت و تهدید رنج، و آن را نیز از قدرت ناشی از تغییر عقیده و عادات تفکیک می‌کند. بر همین اساس، از دید راسل سه رده از سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی به کار تولید قدرت مشغول‌اند، که به ترتیب عبارتند از ارتش و پلیس (برای قدرت فیزیکی)، سازمانهای اقتصادی (در مورد لذت و رنج) و مدارس، کلیساها، و احزاب (برای قدرت مبتنی بر تغییر عقیده). راسل با توجه به رویکرد لیبرالی و فردگرایانه‌اش به سیاست، منابع قدرت را بر اساس تحلیل اشکال متفاوت قدرتمند شدن فرد شناسایی کرده است. از دید او چهار منبع کلی قدرت وجود دارند که عبارتند از دانش، امکان تصمیم‌گیری، پول، و شور و فرهمندی که به ترتیب افراد قدرتمندی مانند کاهن، مدیر اجرایی، سرمایه‌دار و سیاستمدار را پدید می‌آورند (راسل، ۱۳۷۲).

دیدگاه راسل در آرای متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی، به ویژه مارکس و وبر ریشه دارد. هردوی این متفکران، سه الگوی عمومی از قدرت را در قالب قدرت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی از هم تمیز داده بودند. اما تفاوت‌شان در آنجا بود که مارکس قدرت اقتصادی را مهم‌تر می‌دانست و دو الگوی دیگر تولید قدرت را به آن تحویل می‌کرد، در حالی که وبر هر سه را هم‌تا می‌گرفت و به درک اندرکنش میان‌شان بیشتر علاقه‌مند بود تا دستیابی به شیوه‌ای که همه را به یکی تحویل نماید.

از دید وبر، پایدارترین نوع قدرت، آن است که از اشتراک منافع ناشی شده باشد (وبر، ۱۳۷۰). این نوع قدرت، همان است که به بازی‌های برنده/برنده‌ی صریح می‌انجامد و بنگاه‌های اقتصادی را در گرد خود ترشح می‌کند. نوع دیگری از قدرت هم هست که با این صراحت و قطعیت منافع همه‌ی طرف‌های درگیر را برآورده نمی‌سازد. وبر این نوع را با عنوان امریت شناسایی کرده و بخش مهمی از کتاب اقتصاد و جامعه‌ی خود را به شرح آن اختصاص داده است. وبر سه نوع امریت را از هم تفکیک می‌کند که عبارتند از قدرت ناشی از سنت،

قدرت ناشی از فرهمندی، و قدرت ناشی از محاسبات عقلانی، که این سه با سه نوع عقلانیت سنتی و ارزشی و ابزاری و برهم‌ارز هستند.

هانا آرنت، در کتاب توتالیتاریسم تعبیری دیگر از قدرت را به دست می‌دهد (آرنت، ۱۳۶۳) و آن را در کنار مفهوم زور تحلیل می‌کند. از دید آرنت، زور عبارت است از ابزار نفوذ در اراده‌ی دیگری، و این با تعبیر و بر از قدرت همخوان است. او خشونت را از قدرت تفکیک می‌کند و معتقد است قدرت پدیداری است که در جریان اندرکنش آزادانه و فارغ از سرانجام کنشگران خودمختار ظهور می‌کند. در حالی که خشونت خصلتی ابزاری دارد و باید با تکیه بر غایتی معمولاً اخلاقی توجیه شود. از دید آرنت، نمایان شدن زور عریان و خشونت‌آمیز در یک ساخت سیاسی نشانگر وجود بحران در آن است و علامت فروپاشی آن محسوب می‌شود (آرنت، ۱۳۷۰).

آرنت در نظریه‌ی سیاسی خویش، کردارهای انسانی را به سه رده‌ی کار، زحمت و کنش^{۶۱} تقسیم می‌کند و تنها کنش را که کردار آزادانه‌ی میان کنشگران خودمختار است، به عنوان زیربنای تعریف نهادهای سیاسی شایسته می‌داند. از این رو آرنت به شیوه‌ای که آثار متاخر هابرماس را به یاد می‌آورد، رفتار سیاسی را به اندرکنش میان اعضای جامعه و کنش ارتباطی ایشان تحویل می‌کند، و مفهوم قدرت را نیز از چنین اندرکنش‌هایی استخراج می‌کند (آرنت، ۱۳۷۰).

رده‌بندی مشهور دیگر، از آن گالبرایت است که قدرت را بر مبنای منبع تولید آن، به سه نوع تشویقی، تنبیهی، و شرطی‌ساز تقسیم کرده است (گالبرایت، ۱۳۷۱). این سه، به ترتیب با وعده‌ی لذت، تهدید به رنج، و

⁶¹ Work, Labour, & Action

تاثیرگذاری بر اولویت‌ها و تفسیر سوژه از منافعش عمل می‌کنند. گالبرایت به همین شکل سه منبع اصلی برای قدرت بر می‌شمارد که عبارتند از شخصیت، ثروت، و سازمان. شخصیت طیفی از عناصر روانشناسانه و زیست‌شناسانه را در سطح خرد در بر می‌گیرد که باعث می‌شود فردی نیرومند پنداشته شود. از این رو عناصری مانند تنومندی و زورمندی عضلانی، هوشمندی و نیروی ذهنی، و فرهمندی و محبوبیت همه در این رده می‌گنجند.

ثروت به امکان دسترسی به منابع مادی و امکانات رفاهی اشاره دارد و امکان برخورداری اعضای جامعه از این منابع را تعیین می‌کند. قدرت اقتصادی مهمترین تبلور ثروت محسوب می‌شود. سازمان نیز از همگرایی رفتارهای کسانی که در یک چارچوب نهادین اجتماعی گرد آمده‌اند ناشی می‌شود.

این سه منبع قدرت به شکلی ناقص با قدرت تنبیه کننده، پاداش دهنده، و مشروط ساز مربوط می‌شوند. هرچند هم‌ارزی دقیقی در میان‌شان وجود ندارد (گالبرایت، ۱۳۷۰).

تقسیم‌بندی جالب توجه دیگر، به کنت بولدینگ مربوط می‌شود (بولدینگ، ۱۹۸۹). از دید او قدرت عبارت است از توانایی ایجاد تغییر، در راستای خواست. او قدرت را بر مبنای پیامدهایش به سه رده‌ی مخرب، تولیدی و یگانه‌ساز تقسیم کرده است. قدرت مخرب که در قالب خشونت تجلی می‌یابد، به ویرانی و نابودی منتهی می‌شود. قدرت تولیدی ارزش افزوده‌ای را در کالایی ذخیره می‌کند و از این رو زیربنای اقتصاد تلقی می‌شود، و قدرت یگانه‌ساز از شکل‌گیری بازی‌های برنده/برنده در میان کنشگران و اتحادشان بر اساس تعریف منافع مشترک حاصل می‌شود.

بولدینگ مبنای هر سه نوع قدرت یاد شده را اندرکنش میان کنشگران انسانی می‌داند، و به ازای هریک از آنها گزاره‌ای را پیشنهاد کرده که الگوی کلی بازی را در آن حوزه نشان می‌دهد (بولدینگ، ۱۹۸۹):

در مورد قدرت مخرب، این گزاره عبارت است از: «آنچه را که می‌خواهم بکن، وگرنه آنچه را که نمی‌خواهی می‌کنم.» در مورد قدرت مولد این گزاره را می‌توان چنین صورتبندی کرد: «آنچه را که می‌خواهم بکن تا آنچه را که می‌خواهی بکنم.» و در مورد قدرت یگانه‌ساز به چنین گزاره‌ای می‌رسیم: «آنچه را که می‌خواهم بکن، چون مرا دوست داری.»

این سه نوع قدرت از سویی با سه نوع قدرتِ گالبرایت شباهت دارند، و از سوی دیگر هر دو نویسنده را می‌توان زیر تاثیر رده‌بندی سه تایی وبر از قدرت دانست. چنان که قدرت فرهمندانه‌ی وبری به خوبی با قدرت شخصیت‌گالبرایت و قدرت یگانه‌ساز بولدینگ سازگار است.

لنسکی که به شکلی دیگر از وبر متأثر است، قدرت را بر اساس مراحل سیر تکاملش، به دو نوع زور و آمریت تقسیم می‌کند. از دید او، زور به قدرتی عریان و خشونت‌آمیز مربوط می‌شود که معمولاً در شرایط احداث یک نظم اجتماعی یا موقعیت‌هایی بحرانی که این نظم به مخاطره می‌افتد، بروز می‌کند. این قدرت در شرایطی که نظم اجتماعی تثبیت شود، مشروعیت جذب می‌کند و در قالب قوانین و رسوم و سنن نهادینه می‌شود و در این حالت به آمریت تبدیل می‌گردد. آشکارا این تقسیم‌بندی با تمایزی که راسل در میان قدرت تازه به دست آمده و اقتدار سنتی قایل بود، شباهت دارد. در واقع هر دوی این نویسندگان در این مورد از پارتو پیروی می‌کنند که دو الگوی اصلی اعمال قدرت را از هم جدا می‌کرد.

از دید پارتو، سیاستمدارانی که او با نام شیر بدان‌ها اشاره می‌کرد و موسولینی در نوشتارهایش ادعا می‌کرد تجلی کامل آن است، از زور عریان و خشونت‌آمیز برای اداره‌ی امور استفاده می‌کنند. در حالی که روباه‌ها، از مکر و حيله و متقاعدسازی رقیبان و فریب عوام بهره می‌برند. از دید پارتو، در جریان تثبیت یک نظم اجتماعی نوین، شیرها به تدریج جای خود را به روباه‌ها می‌دهند، و به این ترتیب حکومت قدرت به حکومت قانون

استحاله می‌یابد. این دگردیسی برگشت‌پذیر است، یعنی دیر یا زود بار دیگر گروهی از شیران ظهور می‌کنند و به شکلی خشونت‌آمیز و انقلابی گردش نخبگان را به جریان می‌اندازند و کل این چرخه را تکرار می‌کنند. نویسنده‌ی دیگری که دیدگاهش ارزش نقل کردن را دارد، مایکل مان است که را بر مبنای منابع تولید آن به چهار رده تقسیم می‌کند (مان، ۱۹۸۶). این چهار عبارتند از قدرت اقتصادی، که از تولید ماده‌ی خام و امکانات پایه‌ی زیستن ناشی می‌شود، قدرت اجباری که نیروی قهری وبری شباهت دارد و انتخاب‌های کنشگران را با اعمال زور محدود می‌کند، قدرت سیاسی که بر مبنای وضع قانون و اقناع و مدیریت منابع انسانی و اندرکنش ارتباطی افراد استوار است، و قدرت نمادین که گزینه‌های رفتاری پیشاروی کنشگران را رمزگذاری می‌کند و ارزش هریک از آنها را تعیین می‌کند و در نهایت مشروعیت سایر انواع قدرت را تضمین می‌نماید. رده‌بندی مان از این نظر برای ما جالب است که به ظاهر نمودهای قدرت در چهار سطح فراز را از هم تفکیک کرده است. به شکلی که این چهار نوع را به ترتیب می‌توان با نمود قدرت در سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی معادل گرفت.

در میان پساساختارگرایان، باید از استوارت کَلگ هم یاد کرد که با وجود تعلقش به رویکرد نظام‌گریز، دستگاه نظری شسته و رفته و منظمی را در کتاب خویش ارائه کرده است (کَلگ، ۱۳۷۹). از دید وی، تمام نظریه‌های مربوط به قدرت در سه گروه عمومی می‌گنجند: آنهایی که قدرت را همچون امری رخدادی مورد بررسی قرار می‌دهند (زنجیره‌ی هابز- دال)، آنها که به قدرت همچون امری ابزاری می‌اندیشند و انسجام سیستمی را از آن نتیجه می‌گیرند، کسانی که مانند لوکس به وجه ذهنی قدرت و ارتباط آن با تفسیر منافع نظر دارند. از دید کَلگ، این سه معرف سه وجه اصلی قدرت هستند. یعنی قدرت به سه شکل رخدادی، ذهنی، و ابزاری تجلی پیدا می‌کند. کَلگ نیز مانند بسیاری از پساساختارگراها - و در همخوانی کامل با نگاه سیستمی

مورد نظر ما- منبع قدرت را با روندهای انضباطی مرتبط می‌داند، و به شکلی متفاوت با سایرین، منبع این قدرت را به عاملیت باز می‌گرداند، هرچند مفهوم عاملیت را به سطح روانشناختی منحصر نمی‌داند.

نقد و جمع‌بندی

۱. پیش از پرداختن به تعریف خویش از قدرت، باید نخست موضع خویش را در زمینه‌ی آرای متنوع و گوناگونی که شرحش گذشت، مشخص کنیم. رویکرد نظام‌مند، چنان که دیدیم، در واقع توالی نظریه‌هایی بوده که در اثر نقدهایی درونی به تدریج پیچیده‌تر می‌شده‌اند، بی آن که از دامنه‌ی معنایی اولیه‌ی خود خارج شوند. به بیان دیگر، چنین می‌نماید که رویکرد نظام‌مند در کل نسبت به سه اصل موضوعه‌ای که در ابتدای کار ذکر شدند، وفادار مانده باشند. پیامدهای وفاداری به این پیش‌داشته‌ها، آن بوده که این نظریه‌ها همواره در موقعیت‌هایی ویژه و دامنه‌ای محدود کارآمد بوده‌اند. در واقع سیر دگرذیسی و تکامل نظریه‌ها در درون چارچوب کلاسیک نظام‌مند، بر نقد مداوم این پیامدهای محدود کننده و اختلال در نتایج متمرکز بوده است، و نه بر نقد ریشه‌ای اصل ماند، اصل قانون‌مندی، و اصل کفایت جفت‌ها.

منتقدانی که بر رویکرد یک بعدی دال نقد نوشته‌اند، یا کسانی که از محدود بودن شبکه‌ی کنشگران مورد محاسبه در تحلیل قدرت ناراضی بوده‌اند، همواره پیامدهای این اصول موضوعه را نقد کرده‌اند، بی آن که خود این اصول را تغییر دهند. در نتیجه بکراک و باراتز که بر برداشت دال از قدرت خرده می‌گرفتند، در نهایت شکلی مشابه از همان تعریف را - با افزودن بعدی همخوان، و نه معرفی اصل موضوعه‌ای نو- بازتولید کردند (کلگ، ۱۳۷۹: ۱۴۵-۱۷۳). نظریه‌پردازان کلاسیک حوزه‌ی جامعه‌شناسی قدرت، با وجود آگاهی نسبی بر ناکارآمد بودن پیامدهای این اصول موضوعه، هیچ‌گاه آنها را نقض نکرده‌اند و تنها کوشیده‌اند تا با پیچیده‌تر

کردن این مدل شبه‌نیوتونی، اشکال تجربه‌پذیر تازه‌ای از قدرت را نیز در مدل خود بگنجانند، فارغ از این احتمال که شاید ماهیت تحلیل قدرت، وضع اصول موضوعه‌ی جدید و متفاوتی را بطلبد.

رویکرد نظام‌گریز، با وجود تلاشی که برای فاصله گرفتن از این اصول موضوعه سه‌گانه کرده، در عمل قدمی برنداشته جز افزودن چند تبصره‌ی اصلاحی و نقادانه به این مجموعه‌ی به ظاهر بدیهی از اصول. در میان نظریه‌پردازان نظام‌گریز، دیدگاه ماکیاولی که پیش از نیوتون و صورت‌بندی شدن دستگاهش می‌زیست، بیشترین فاصله را از این سه اصل موضوع دارد. او در "گفتارها" پیش‌فرض قانون‌مند بودن رفتار جهان را می‌پذیرد و باور خود به محاسبه‌پذیری عقلانی و پیش‌بینی‌پذیری آن را نیز اعلام می‌دارد (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۱۳۹). با این وجود، هنگام آوردن مثال‌هایی درباره‌ی چگونگی این محاسبه کردن، از تحویل کردن مسئله به جفت‌هایی دوتایی می‌پرهیزد و مثال‌های تاریخی خود را در زمینه‌ای پیچیده از روابط اجتماعی تحلیل می‌کند. بر مبنای کتاب‌های اصلی وی (ماکیاولی، ۱۳۷۷ و ۱۳۸۰)، می‌توان حدس زد که وی سرمشق افلاطونی‌ای را که نیوتون نیز در آن می‌اندیشید را قبول نداشته، چرا که گهگاه قواعد آن را در تفسیرهای تاریخی‌اش نقض می‌کرده است. مثلاً آنگاه که درباره‌ی روند شکل‌گیری دولت‌ها و دلیل گذار به جمهوری سخن می‌گوید، به کمک بررسی نیروهای درونی و گرایش‌های ذاتی مردم و ملل - که رنگ و بویی ارسطویی دارد - بحث خود را پیش می‌برد. از دید او، قدرت فاقد جنبه‌ی علی صریح و روشن است و در جریان تعامل میان گرایش‌های درونی عناصر طبیعی گوناگون و دخالت نیروهای کور طبیعی (مثل سیل و طاعون) شکل می‌گیرد (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۰۹ و ۲۱۰). پس از ماکیاولی اما، پیروان سنت نظام‌گریز بخش عمده‌ی آرای خویش را در نقد مدل‌های نظام‌مند پدید آوردند، و به همین دلیل هم به تدریج در برخی از پیش‌فرض‌های یاد شده سهمین شدند.

اصل ماند، که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین زیربنای چارچوب‌های نظام‌مند است، در نظریه‌های نظام‌گریز به ندرت مورد اشاره قرار گرفته، و از آن هم کمتر نقد شده است. انگار که پیش‌فرضِ تنبلی گیتی، و -به بیان دریدایی- چیرگی سکون بر حرکت برای بخش عمده‌ی نظریه‌پردازان، گذشته از اردوگاهشان، بدیهی می‌نماید.

اصل قانون‌مندی، بیشتر مورد اشاره قرار گرفته و نقدهایی جدی هم بر آن وارد شده است. تاکید و نقدهای روش‌شناختی فوکو بر رخدادهای حاشیه‌ای، تصادفی، و به ظاهر بی‌ربط زمینه‌ی خوبی برای تردید در این اصل و تلاش برای ارائه‌ی بدیل‌های دیگر آن را فراهم آورده است (فوکو، ۱۳۷۵: ۴۷). زمینه‌ای که در قالب شکاکیت نوی پسامدرن‌ها نسبت به عقلانیت سنتی تجلی بارزی یافته است. دلوز تنها نویسنده‌ی مطرحی است که با آغاز از نقد این اصل، دامنه‌ی شکاکیت خود را به اصل ماند نیز تعمیم داده است. هرچند این کار را به شکلی جسسته و گریخته انجام داده است.

قوی‌ترین نقد به اصل کفایت جفت‌ها را در آثار ادبی - فلسفی ژاک دریدا می‌توان یافت (نوریس، ۱۹۸۷). او از رهگذر نقد الگوهایی که بر ترجیح‌های فلسفی تمدن غرب حاکم بوده، در طبیعی، بدیهی و شک‌ناپذیر بودن برتری یکی از جفت‌های متضاد بر دیگری (مثلاً حضور بر غیاب، نظم بر آشفتگی، و گفتار بر نوشتار) تردید می‌کند. اصل کفایت جفت‌ها شناخته شده‌ترین اصل موضوعه از سه مبنای یاد شده است. به ویژه ساختارگرایانی مانند لوی اشتراوس در این زمینه بسیار قلم زده‌اند و به طور تلویحی ارزش و سودمندی این شیوه از تجزیه دودویی مفاهیم را پذیرفته‌اند.

زیربنای اصل کفایت جفت‌ها، پویایی ویژه‌ی دستگاه شناختی ماست که پدیدارها را با تجزیه کردن‌شان به جفت‌های متضاد معنایی شناسایی می‌کند. پویایی‌ای که به زبانی شدن پدیدارها منتهی می‌شود.

۲. نقد سه پیش‌فرض حاکم بر نظریه‌های نظام‌مند، نیازمند چارچوبی نظری است که بتواند از نظر استحکام و شمول با قالب‌های منسجم و ساختار یافته‌ی نظام‌مند رقابت کند، و در عین حال از انعطاف و آزادی رویکردهای نظام‌گریز و نتایج نقدهای عمل‌گرایانه‌ی آنها نیز بهره‌مند شود. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که برای جمع کردن دو خصلت استحکام و انعطاف، به نظریه‌ای دورگه نیازمند باشیم که بتواند همزمان با نقد و اصلاح اصول موضوعه‌ی یاد شده، اصولی دیگر را جایگزین‌شان سازد، به شکلی که بدون از میان رفتن استحکام نظری تعریف‌مان از قدرت، از محدودیت‌های ناشی از نگرش نیوتونی رها شویم.

از دید نگارنده، رویکرد سیستمی و نظریه‌ی نظام‌ها در جامعه‌شناسی نیرومندترین ابزاری است که برای نیل به این هدف در دست نظریه‌پردازان قرار دارد. نظریه‌ی سیستم‌ها می‌تواند با پشتوانه‌ی بهره‌مندی از شواهد و صورتبندی‌های علوم سخت‌تری مانند شاخه‌های دانش تجربی، مفاهیم مورد نظر خود را به شکلی همسازگار و ساختار یافته صورتبندی کند، و در عین حال با در نظر گرفتن دانایی و اطلاعات به مثابه مفهومی سیستمی و وابسته به شرایط، این ساختار یافتگی را به عنوان امری موضعی، غیرضروری، و پویا بپذیرد. به این ترتیب، نظریه‌ی سیستم‌ها این امکان را دارد که با نقد درونی اصل قانونمندی، و تحلیل کردنش به عنوان پیامد اندرکنش سیستم‌ها با محیط پیرامون‌شان، از سویی موضعی بودن، نسبیّت، و تاریخ‌مندی کلیه‌ی قوانین را بپذیرد، و از سوی دیگر ماهیت قانون را به عنوان ابزار تولید سازگاری و انسجام مفاهیم در یک نظریه، حفظ نماید.

از نگاه سیستمی، قانون طبیعت چیزی نیست جز بازنمایی الگوهای رفتار عناصر وابسته محیط، در نظام شناختی سیستم. سیستم به دلیل ضرورت کارکردی/ساختاری خویش، و به دلیل تمایلی که به تداوم یافتن در فضا/ زمان دارد، ناچار است داده‌های برآمده از پویایی محیط را جذب، بازنمایی، و تفسیر نموده و بر مبنای این تفسیرها رفتار خود را سازماندهی کند. از آنجا که عملیاتی بودن و کارآمد بودن این الگوی بازنمایی

عامل اصلی گزینش نظام‌های شناختی در جریان انتخاب طبیعی است، هر الگوی بازنمایی گرانیگاه‌های مفهومی و مسیرهای استنتاجی خاصی را برای سازماندهی داده‌های ورودی و مدیریت رفتارهای خروجی پدید می‌آورد، و اینها همان نظم‌هایی هستند که در قالب قوانین طبیعت توسط سیستم درک می‌شود. به عبارت دیگر، سیستم برای سازماندهی و مدیریت داده‌های ناشی از محیط (طبیعت)، قواعدی را به کار می‌گیرد که در نهایت به عنوان قوانین ذاتی طبیعت اعتبار می‌یابند و به محیط منسوب می‌شوند. به این ترتیب، قانون‌مندی طبیعت اعتبار پیشین خود را در مقام اصل موضوعی نظریه‌های نظام‌مند از دست می‌دهد، و در عین حال جایگاه خود را به عنوان شرط ضروری سازماندهی داده‌ها و مفاهیم در سیستم شناختی حفظ می‌کند.

اصل ماند هم به همین ترتیب می‌تواند به محک نقد کشیده شود. در نگرش سیستمی، اصل اتمیستی تحویل-پذیری جهان به عناصر منفرد و مستقل نادرست دانسته می‌شود و جهان همچون سیستمی پیچیده در نظر گرفته می‌شود که عناصر آن در شبکه‌ای از کنش‌های متقابل در هم تنیده شده‌اند. به این ترتیب علیت خطی قدیمی که مبتنی بر دو پیش شرط تفکیک‌پذیری پدیدارها از هم و استقلال عناصرشان از هم است، به عنوان نوعی ساده‌سازی افراطی، نادرست انگاشته می‌شود.

در نگرش سیستمی، عناصر همچون گره‌هایی بر شبکه‌های پیچیده‌ی کارکردی در نظر گرفته می‌شوند، و هیچ عنصر و هیچ رابطه‌ی یک سویه‌ای به عنوان ماهیتی مستقل و منفرد در تحلیل‌ها اعتبار نمی‌یابد. پس اصل ماند، که شکلی سراسر است و کاهش‌گرا از این روابط علی را در میان عناصری نیوتونی پیش فرض می‌گیرد، از مبنا نادرست پنداشته می‌شود. در رویکرد سیستمی، پویایی فراگیر سیستم، تا تک تک عناصرش بسط می‌یابد، و لختی و سکونی که نیوتون در تمام عناصر گیتی تشخیص می‌داد، به عنوان شرایطی خاص، حدی و مبتنی بر تعادل نیروها تفسیر می‌شود، نه حالت ذاتی و پایه‌ی پدیدارها. خلاصه بگوییم، جهان در نگرش سیستمی تابل و ساکن و کرخت نیست، بلکه پویا و متحرک و چالاک است. به این ترتیب، در تقابل نظریات هابز و

نیچه، دیدگاه سیستمی با قاطعیت در کنار نیچه قرار می‌گیرد. این بدان معناست که روابط علی و تعریف بیرونی قدرت در این نگرش طرد می‌شوند، و قدرت همچون امری درون‌زاد و جوشان از درون سیستم زنده قلمداد می‌شود.

در رویکرد سیستمی، می‌توان از تمرکز نگاه بر رابطه‌ی یک سویه‌ی خاصی در میان دو عنصر ویژه، داده‌ها و شواهدی تجربی را استنتاج کرد، اما راه برای تعمیم دادن نظم مشاهده شده در این رابطه به کل سیستم مسدود است. نگرش سیستمی، اصل ماند را مانند اصل قانون‌مندی طرد می‌کند، اما حالتی نسبی و غیرتعمیم‌پذیر از آن را به عنوان ابزاری مشاهده‌اتی و تحلیلی در حالتی موضعی حفظ می‌کند. به بیان دیگر، شرایط پایه‌ی مورد نظر نیوتون - که در آن هیچ نیرویی بر جسم ساکن یا متحرک وارد نمی‌شد- در چارچوب سیستمی محال تلقی می‌شود.

با بسط آنچه که درباره اصل ماند گفتیم، شیوه‌ای برای نقد اصل کفایت جفت‌ها به دست می‌آید. بر مبنای نگرش سیستمی، جفت‌های دارای اندرکنش با هم، تنها به عنوان اجزایی از یک شبکه‌ی کلان‌تر و پیچیده‌تر در هم تنیده قابل تصور هستند. تفکیک کردن این جفت‌ها، از رویکرد روش‌شناسانه‌ی مشاهده‌گر ناشی می‌شود، نه ماهیت پدیدار. پس تحلیل روابط میان یک جفت از کنشگران، تنها شرحی ناقص و موضعی از تعاملات عام حاضر در سیستم را به دست می‌دهد، و نمی‌تواند به مثابه بستری مستحکم برای بنیاد کردن قواعدی عمومی عمل کند. اصل کفایت جفت‌ها، به دلیل پیش‌فرض هستی‌شناسانه‌ی تفکیک‌پذیر بودن دو جفت - از هم و از سایر جفت‌های بالقوه‌ی حاضر در سیستم - نادرست است.

با این تفصیل، رویکرد سیستمی، چارچوبی نظری را برای نقد و طرد سه اصل موضوعه‌ی نظریه‌های نظام‌مند فراهم می‌آورد، بی‌آنکه به هاویه‌ی آشوب و تناقض‌گویی که در بسیاری از نظریه‌های نظام‌گریز دیده می‌شود، فرو غلتد. در نگرش سیستمی، هر سه اصل موضوعه در سطح هستی‌شناسانه رد می‌شوند و بنابراین مفهوم

ماهوی قدرت از پایه دگرگون می‌شود. این در حالی است که اعتبار این سه فرض در سطح روش‌شناسانه - به عنوان راهبردهایی موضعی و خاص، و نه فراگیر و عام - همچنان حفظ می‌شود. در نتیجه، امکان پیوند دو رویکرد نظام‌گریز و نظام‌مند فراهم می‌گردد. نگرش سیستمی، از سویی امکان صورتبندی منطقی و تا حد امکان همسازگار ساختن مفاهیم و قواعد را فراهم می‌کند، و از سوی دیگر با تردید در اصول موضوعه‌ای که قطعیت را به این قواعد الصاق می‌کند، پویایی، تحرک و سرزندگی رویکردهای نظام‌گریز را هم حفظ می‌نماید.

۳. این دورگه بودن نگرش سیستمی، و امکانی که برای طرد اصول موضوعه‌ی کلاسیک در سطح هستی-شناختی، و استفاده‌ی موضعی از آنها در سطح روش‌شناسی برای ما فراهم می‌کند، می‌تواند در دو راستا به کار گرفته شود.

یک مسیر، همان است که توسط متفکران نظام‌گریز پیموده شده و به منحل شدن من در ساختارهای اجتماعی و کنده شدن مفهوم قدرت از سوژه منتهی می‌شود. لومان، که مهمترین نماینده‌ی جامعه‌شناسی سیستمی در زمانه‌ی ماست، این مسیر را برگزیده است.

راه دیگر، تلاش برای حفظ مرکزیت من، و بازتعریف مفهوم قدرت بر مبنای این متغیر عهده است. این کاری است که در دیدگاه‌های سیستمی سابقه ندارد، و در این نوشتار قصد پرداختن بدان را داریم.

متفکران نظام‌گریز، به شکلی منسجم به اصل موضوعه‌ی بنیادین ماند، قانون‌مندی و کفایت جفت‌ها را واریسی و طرد نکردند. با این وجود، تلاش خویش را بر تحلیل و رد اصل موضوعه‌ی دیگری متمرکز کردند، که آن نیز از شاه‌ستون‌های دیدگاه کلاسیک و رویکرد نظام‌مند است.

هابز هنگامی که به تعریف قدرت می‌پرداخت، بدون این که در این مورد بحثی کند، یکی از پیش‌فرض‌های مهم و بنیادین عصر نوزایی را در نظریه‌اش داخل کرد، و آن را همچون امری بدیهی پذیرفت. آن پیش‌فرض هم این بود که «انسان خاستگاه همه چیز است». این گزاره که حاصل جمع آرای اومانیست‌های ایتالیایی و شعار جنبش نوزایی است، در زمان هابز هنوز به اندازه‌ی امروز بدیهی نمی‌نمود، و از این رو برخورد هابز با این عبارت جای بحث بسیار دارد. در هر حال، آنچه که مهم است آن است که در سراسر سنت اندیشه‌ی نظام‌مند درباره‌ی قدرت، این گزاره به صورت پیش‌داستی عریان یا پنهان همواره در زمینه‌ی افکار نویسندگان وجود داشته است.

تا زمان مارکس تمام نویسندگان، و پس از زمان مارکس نیز بیشتر نویسندگان، نقطه‌ی شروع خویش را انسان فرض می‌کرده‌اند و به زمینه‌ی فلسفی کانتی‌ای که سوژه‌ی عقلانی را محور تمام فلسفه‌پردازی‌ها می‌دانست، وفادار بوده‌اند. رویکردهای هگلی به مسئله، که به منحل ساختن این سوژه در فرآیندی دیالکتیکی یا کلیتی مانند روح تاریخ گرایش داشت نیز در نهایت در تقابل و با ارجاع به این سوژه‌ی عقلانی شکل می‌گرفتند. تنها مسیر نظری کلاسیکی که از دل این جریانات فکری زاده شد و موقعیت محوری سوژه را به طور جدی به چالش کشید، دیدگاه ساختارگرایانه بود که به تحویل من به ساختارهای زبان (سوسور)، ساختارهای اجتماعی (لوی اشتراوس)، و ساختارهای اقتصادی-سیاسی (از انگلس تا آلتوسر) گرایش داشت (هارلند، ۱۳۸۰). با این وجود رنگ و بویی اومانیستی در تمام این نظریه‌ها باقی مانده بود و در بیشتر تحلیل‌ها سایه‌ی سوژه همچون تهدیدی برای حقانیت بحث‌ها و تفسیرها حضور داشت.

هواداران رویکرد نظام‌گریز، بیشترین تلاش خود را صرف نقد و نقض ریشه‌ای این پیش‌داشت کلیدی کردند. آنچه که امروز با عنوان جریان پسامدرن شهرت یافته است، گذشته از نیچه که چندان با ارج و عظمت سوژه مخالف نبود، وامدار ساختارگرایی نیز هستند (لش، ۱۳۸۳). در واقع ساختارگرایی بود که امکان دور زدن

سوژه و پی‌ریزی نظریه‌ای فارغ از محوریت من را فراهم آورد. کامیابی ایشان در این زمینه، تا بدان پایه بوده است که هر نظریه‌ی جدیدی که سودای بازسازی این اصل موضوعه و بازیافتِ مفهوم سوژه به مثابه مبنایی تحلیلی را داشته باشد، باید بتواند به نقدها و چالش‌های نظری پسامدرن‌ها در مورد سست بودن جایگاه سنتی من خودمختار پاسخ دهد.

نگرش سیستمی، اگر به نقد مبانی نظری نگاه کلاسیک نپردازد، به عنوان بخشی از این نظریه‌ها جذب پیکره‌ی رویکرد نظام‌مند می‌شود، و این چیزی است که برای مدل پارسونز رخ داد. اما این دیدگاه با توجه به امکانی که برای طرد اصول موضوعه‌ی سه‌گانه‌ی یاد شده فراهم می‌آورد، می‌تواند در جایگاهی بیرونی نسبت به نظریه‌های کلاسیک و نظام‌مند قرار گیرد. در این حالت، ساده‌ترین مسیر برای نظریه‌پردازی در این حوزه آن است که قابلیت‌های برآمده از نقد اصل ماند، قانون‌مندی و کفایت جفت‌ها را با نقدی که پیشاپیش پسامدرن‌ها به مرکزیت سوژه وارد آورده‌اند، ترکیب کنیم، و به دیدگاهی رادیکال دست یابیم. لومان، بدون این که درباره‌ی نقد سه اصل یاد شده به طور صریح چیزی بگوید، به شکلی ضمنی چنین کاری را انجام داده است.

آماج این نوشتار، اما، چیزی دیگر است. دیدگاه سیستمی‌ای که در این نوشتار ارائه کردیم، در سازگاری با گرایش کلاسیک برای حفظ محوریت من، سطح روان‌شناختی را به عنوان پیچیده‌ترین لایه به رسمیت می‌شناسد و بنابراین من را همچون متغیری بسیار کلیدی و غیرقابل تحویل به سطوح دیگر تعریف می‌کرد. از این رو، در زیربنای نظری این رساله اصلی وجود دارد که با شعار اومانیزم‌ها درباره‌ی مرکزیت من همخوانی دارد.

درعین حال، قرار نیست نگاه سیستمی زیربنای نظری کلاسیک را در بست بپذیرد. چنان که گفته شد، این نگاه به شیوه‌ای افراطی پیش‌داشته‌های نظری رویکرد نظام‌مند را نقد و طرد می‌کند. به این دلیل هم هست که نگرش پیشنهادی ما موقعیتی منحصر به فرد را در پهنه‌ی مرزبندی شده توسط رویکردهای نظری اشغال

می‌کند. دیدگاه سیستمی ما نه مانند نگاه پارسونزی پیش‌داشتهای نگرش کلاسیک را نقد نشده باقی می‌گذارد، و نه مانند نگرش لومان در طرد اصل مرکزیت سوژه با رویکرد نظام‌گریز هم‌مدل می‌شود. از این رو ما با نظریه‌ای سر و کار داریم که پیش‌داشتهای هر دو دیدگاه نظام‌مند و نظام‌گریز را نابسند و ناقص می‌یابد. به طور خلاصه، دیدگاهی که تا اینجا استخوان‌بندی مفهومی‌اش از نظرتان گذشت، و در ادامه‌ی بحث تعریف آن از قدرت ارائه خواهد شد، از این زوایا با دیدگاه نظام‌مند و کلاسیک شباهت دارد:

۱) انسجام نظری، قدرت تبیینی بالا، و شمول و فراگیری را به عنوان معیارهایی برای داوری در مورد نظریه‌ها می‌پذیرد و از این رو مدعی انسجام و خودسازگاری درونی بالا، و قدرت توضیح‌دهندگی زیاد است.

۲) من (سوژه) را همچون محوری برای تبیین و تحلیل روندها در نظر می‌گیرد و از این رو در اصل محوریت انسان با این رویکرد هم‌داستان است.

در عین حال، این دیدگاه با رویکرد نظام‌مند این تفاوت‌ها را دارد:

۱) سه اصل موضوعی ماند، قانون‌مندی و کفایت جفت‌ها را طرد می‌کند.

۲) مفهوم من را با روشی نزدیک به کار شالوده‌شکنان مورد نقدی ریشه‌ای قرار می‌دهد.

دیدگاه سیستمی با رویکرد نظام‌گریز هم چند وجه اشتراک دارد:

۱) نقدهای ریشه‌ای این رویکرد به اصول موضوعه‌ی نگاه کلاسیک را می‌پذیرد.

۲) به تکرار متغیرها، چندگانگی مراکز اعمال نیرو، و شبکه‌ای بودن ساخت اندرکنش حاکم بر روندها باور دارد، و علیت و تحویل‌انگاری را مردود می‌داند.

رویکرد سیستمی ما به این دلایل با رویکرد نظام‌گریز تفاوت دارد:

۱) روش‌شناسی موضعی، و شیوه‌ی بلاغی و غیرشفاف بیان نظریات را در این حوزه نمی‌پسندد و بر روشن بودن مفاهیم و دقیق بودن تعاریف پافشاری می‌کند.

۲) انسجام درونی و پیکربندی مفهومی یکپارچه را مهم می‌داند، هرچند حضور تناقض را در بطن تمام دیدگاه‌ها می‌پذیرد، و دستیابی به انسجامی کامل و شامل را به همین دلیل ناممکن - و در عین حال جستجوی آن را ارزشمند - می‌داند.

۳) برای من موقعیتی مرکزی قایل است و از تحویل عاملیت به ساختار خودداری می‌کند. به این ترتیب، رویکرد سیستمی ما، در میانه‌ی عرصه‌ی جدل دو رویکرد نظام‌مند و نظام‌گریز جای می‌گیرد. این نظریه از سویی - با روشی که شرحش گذشت - مفهوم من را واسازی کرده و آن را به شکلی نو بازتعریف می‌کند. و از سوی دیگر موقعیت مرکزی آن را در دل تبیین‌ها حفظ می‌کند و از آن به عنوان گرانیگاهی برای بازسازی نظامی اخلاقی استفاده می‌کند. در نتیجه نظریه‌ی سیستمی پیشنهاد شده در این رساله را باید نوعی نظریه‌ی رهایی هم دانست. چراکه از هر سه ویژگی چنین نظریاتی بهره‌مند است. نخست آن که من را همچون بستر جذبی برای بازسازی مفاهیم اخلاقی می‌پذیرد، دوم آن که شرایط انقیاد و مسخ شدگی این من را زیر تاثیر نیروهای بیرونی و درونی‌اش شرح می‌دهد، و سوم آن که راهبردهایی را برای رفع این فشارها و رهایی از این انقیاد پیشنهاد می‌کند.

- آرنت، هانا، توتالیتاریسم، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۶۳.
- آرنت، هانا، قدرت مبتنی بر ارتباط، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- آرون، ریمون، قدرت: سکون و ملال دموکراتیک یا شر و شور اهریمنی، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- افلاطون، پارمنیدس، ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۴.
- افلاطون، جمهور، ترجمه‌ی فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۴.
- پارسونز، تالکوت، قدرت و نظام اجتماعی، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- پولانزاس، نیکوس، قدرت طبقاتی، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- دال، رابرت، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه‌ی حسین مظفریان، ناشر: مترجم، تهران، ۱۳۶۴.
- دال، رابرت، قدرت به عنوان کنترل رفتار، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- دلوز، ژیل، نیچه، ترجمه‌ی پرویز، همایون پور، نشر گفتار، تهران، ۱۳۷۱.
- راسل، برتراند، شکل‌های قدرت، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.

- راسل، برتراند، قدرت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
- شوپنهاور، ف. جهان همچون اراده و خواست، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
- فروم، اریک، گریز از آزادی، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۷۵.
- فوکو، میشل، اراده به دانستن، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، تهران، ۱۳۸۳.
- فوکو، میشل، زایش درمانگاه، ترجمه‌ی دکتر یحیی امامی، انتشارات گام نو، تهران، ۱۳۸۴.
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸. (الف)
- فوکو، میشل، نظم گفتار، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۸. (ب)
- فوکو، میشل، سیاست و عقل، در: خرد در سیاست، ترجمه و ویراسته‌ی عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
- فوکو، میشل، قدرت انضباطی و تابعیت، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰. (ب).
- کلگ، استوارت، آر. چارچوبهای قدرت، ترجمه‌ی مصطفی یونسی، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، ۱۳۷۹.
- گالبرایت، جان کنت، قدرت و سازمان، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- گالبرایت، جان کنت، آناتومی قدرت، ترجمه‌ی محبوبه مهاجر، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۱.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیت، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
- گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخص، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
- گیدنز، آنتونی، مسایل محوری در جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی دکتر محمد رضایی، انتشارات سعادت، تهران، ۱۳۸۴.

- لش، اسکات، جامعه‌شناسی پست مدرنیسم، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، مرکز، تهران، ۱۳۸۳.
- لنسکی، گرهارد، قدرت و امتیاز، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- لوکس، استیو، قدرت، نگرشی رادیکال، ترجمه‌ی عماد افروغ، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۵.
- لوکس، استیون، مقدمه‌ای تحلیلی، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- مارکس، کارل، سرمایه، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۷۹.
- مارکوزه، هربرت، انسان تک ساحتی، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹.
- ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ترجمه‌ی م. محمود، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
- نیچه، فریدریش، اراده‌ی معطوف به قدرت، ترجمه‌ی زویا منجم، موسسه نظر، تهران، ۱۳۷۸.
- نیچه، فریدریش، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۷.
- وبر، ماکس، سلطه با کمک قدرت اقتصادی و از طریق آمریت، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- هابز، توماس، لویاتان، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰.
- هارلند، ریچارد، ابرساختگرایی، ترجمه‌ی فرزانه سجودی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.
- همیلتن، پیتر، تالکوت پارسونز، ترجمه‌ی احمد تدین، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
- هیندس، باری، گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو، ترجمه‌ی مصطفی یونسی، شیرازه، تهران، ۱۳۸۰.
- یاسپرس، کارل، نیچه، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، نشر ققنوس، تهران، ۱۳۸۳.
- یانگ، جولیان، فلسفه‌ی هنر نیچه، ترجمه‌ی سید رضا حسینی و محمدرضا باطنی، نظر ورجاوند، تهران، ۱۳۸۲.

References

Bachrach P. and Baratz, M. S. Decisions and non-decisions: An analytical framework, *American Political Science Review*, 1963, 57, 641-651.

Bachrach P. and Baratz, M. S. Two faces of power, *American Political Science Review*, 1962, 56, 947-952.

Boulding, K. Three faces of power, SAGS Pub. 1989.

Deleuze, G. & Guittari, F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Athlone, 1984.

Deleuze, G. and Guattari, F. *A thousand Plateaus*, tr. By B. Massumi, University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, J. & Guattari, F. *Nomadology*, Routledge, 1997.

Deleuze, J. *Desire and pleasure*, Tr. By: M. MacMahan, Routledge, 1997.

Deleuze, J. *Dualism, monism, and multiplicities*, Lecture on: 26 March 1973.

Foucault, M. *The hermeneutic of the subject*, In: *Ethics*, ed. By P. Rabinow, Tr. By R. Hurlety, New Press, 1994.

Foucault, M. *The order of the things*, Tr. By A. Sheridan, Routledge, 1997.

Hindes, B. *Politics and liberation*, In: *The later Foucault*, ed. By J. Moss, Sage Pub. 1998.

Locke, J. *Two Treatises of government*, Cambridge University Press, 1988.

Mann, M. *The sources of political power*, (Vol.1), Cambridge University press, 1986.

Marx, K. *Theories of surplus value*, Tr. By: E. Burns, Vol.1, Progress Pub. 1978.

Norris, C. Derrida, Harvard University Press, 1987.

Parsons, T. Social System, Cambridge University Press, 1951.

Stonier, T. Information and internal structure of universe, Springer Verlag, 1990.

Whitt, J. A. Towards a class dialectical model of power: An empirical assessment of three competing models of political power, American Sociological Review, 1979, No. 44: 81-100.



سطوح توصیف پدیدارهای اجتماعی: رویکردی سیستمی

پاییز ۱۳۸۸

چکیده

در این نوشتار نگارنده چارچوب نظری خود را در مورد سطوح توصیفی امر اجتماعی شرح می‌دهد. مقاله از مروری فشرده بر آرای نظریه پردازان سیستمی در مورد سطوح سلسله مراتبی توصیف امر اجتماعی آغاز می‌شود و با پیشنهاد چهار لایه‌ی زیستی، روانی، فرهنگی و اجتماعی ادامه می‌یابد. معیارهای لازم برای تفکیک این چهار لایه از هم، و ضرورت مفروض گرفتن این چهار سطح نیز مورد اشاره واقع می‌شوند. در نهایت ملاحظاتی در مورد شیوه‌ی چفت و بست شدن شواهد و داده‌های برخاسته از این چهار لایه پیشنهاد خواهد شد.

کلیدواژگان: روش‌شناسی، سطوح توصیفی، امر اجتماعی، پدیدار جامعه‌شناختی، عاملیت، نهاد، سلسله مراتب، پارسونز، لومان.

شالوده‌ی تمام نظریه‌های جامعه‌شناختی، بر بنیادِ روشِ "دیدن" امر اجتماعی استوار شده است. آنچه که همه درباره‌اش توافق دارند، پیچیدگی موضوع این دانش، و چندبعدی و سلسله‌مراتبی بودن ماهیت پدیدار جامعه‌شناختی است. این سلسله‌مراتبی بودن در اصل به پیچیدگی ژرف و شگفت‌انگیز عامل انسانی باز می‌گردد، که در بیشتر نگرش‌های جامعه‌شناسانه - شاید به استثنای برخی از رویکردهای پسامدرن - همچون عنصر پایه‌ی برساننده‌ی نهادهای اجتماعی رسمیت دارد. این عامل انسانی همان است که در فلسفه سوژه خوانده می‌شود و نگارنده برابر نهاد فارسی "من" را برایش سزاوار می‌داند. روندهای اجتماعی چندان با سایر فرآیندهای برساننده‌ی من در هم تنیده‌اند که تفکیک کردنشان از هم ممکن نیست. از این رو امر اجتماعی به رخدادی سیستمی می‌ماند با عناصر ملموس و سلسله‌مراتبی، که توسط "من" تجربه می‌شود. از این روست که باید از تمام داده‌ی تجربی در دسترس برای شناختش بهره برد. بهره‌گیری از هر دانسته‌ای که عمق درک‌مان از امر اجتماعی و دقت مدل‌هایمان از پویایی زیرسیستم‌های آن را افزایش دهد، رکن روش‌شناسی سیستمی است .

از سوی دیگر، امر اجتماعی پدیداری است کلان و فراگیر که من و هویت من و ساختارهای برساننده‌ی اندیشه‌ی تحلیل‌گرم‌ان در زمینه‌اش معنا می‌یابد. به این ترتیب رویکرد علمی تحویل‌گرا و ذره‌انگار - هرچند برای برخی از گمانه‌زنی‌ها و نقدها لازم است - اما کافی نیست، و باید با چشم‌اندازی کل‌گراتر و فراگیرتر غنی گردد. این چشم‌انداز به گمان من هم اکنون در دامان دانش رسمی ما بالیده است، و آن همان شاخه‌ایست که به نام نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده شهرت یافته است .

امر اجتماعی پدیداری است سیستمی و هم‌افزا. مجموعه‌ای از اندرکنشهاست که -برای ما- در سیستم پیچیده‌ی اجتماعی انسانها خالصترین نمود خود را می‌یابد. به این مفهوم، این رده از پدیدارها نیز تکه پاره‌ای از مهروند -یعنی آن پویایی کلان جهان مفروض خارجی است- و مانند هر پاره‌ی مشاهده‌پذیر دیگری از این پویایی، تحلیل‌پذیر، نقدپذیر و قابل مدلسازی است. این نوع نگاه به امر اجتماعی برای آن شأنی در حد هر پدیدار طبیعی و تجربه‌پذیر دیگر را قایل می‌شود. پس پژوهش کنونی از نظر روش‌شناسانه، به یگانگی روش مطالعه‌ی پدیدارهای طبیعی و اجتماعی قایل است و تمایز سنتی میان این دو حوزه را ناشی از پیچیدگی بیشتر رخدادهای سطح اجتماعی می‌داند، و نه تفاوت ذاتی میان این دو، چنان که سنت جامعه‌شناسی آلمانی فرض می‌کند.

برگزیدن این نگرش، بدان معناست که داده‌های به دست آمده در کل پهنه‌ی علم، -مستقل از زمینه‌ی طبیعی یا اجتماعی‌شان- در پاسخگویی به پرسش از امر اجتماعی کاربرد می‌یابند. پدیدار اجتماعی -مانند هر پدیدار پیچیده‌ی دیگری- در سطوح مشاهداتی گوناگون قابل بررسی و تفسیر است، و اگر خواهان دستیابی به دیدی همه‌جانبه و دقیق در مورد آن هستیم، باید مراقب نقص بزرگ و رایج مدلهای جامعه‌شناسانه باشیم، که همانا محرومیت از دستیافته‌های سایر حوزه‌های دانایی است.

از دید نگارنده امر اجتماعی موضوعی است که برای فهمیدن آن باید دست کم چهار لایه‌ی مشاهداتی را درباره‌اش لحاظ کرد. این بدان معناست که توصیف پدیدارهای اجتماعی وابسته به "من" در مقام نظامی پیچیده، به فرض چند سطح سلسله‌مراتبی متفاوت می‌انجامد. در نظریه‌ی پیشنهاد شده در این نوشتار، دستیابی به درکی عمیق و معنادار از امر اجتماعی و "من"، تنها زمانی ممکن می‌شود که چهار سطح زیست‌شناختی، روان‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی از سوژه مورد توجه قرار گیرد و بازنمایی‌های دقیق و روشنی از سوژه در این سطوح تشکیل شود.

پیشینه

نظام اجتماعی، سیستمی پیچیده است که ساختی سلسله مراتبی دارد. یعنی می‌توان در سطوح مشاهداتی گوناگون به آن نگاه کرد و در هر مقیاس، رخدادهایی ویژه را تشخیص داد. پرداختن به بحثهای روش‌شناسانه در مورد انتخاب بهترین سطوح دریافت اطلاعات، یا چگونگی تحویل کردن طیفی پیوسته از مشاهدات به سطوح گسسته و مجزای قابل تحلیل، بحثی نیست که در این مقدمه‌ی کوتاه روش‌شناسانه بگنجد.

نگریستن به امر اجتماعی به مثابه امری سیستمی و سلسله‌مراتبی در نظریه‌های جامعه‌شناسانه سابقه‌ای طولانی دارد. دست کم پنجاه سال از زمانی که مدل پارسونز نظامی چهار لایه‌ای از توصیف رخدادها را در حوزه‌ی علوم اجتماعی پیشنهاد کرده می‌گذرد (پارسونز، ۱۹۵۱). مشتقاتی از این چهار لایه در آثار سایر نویسندگان نیز یافت می‌شود. مشهورترین دیدگاه رقیب، نگرشی است که از ویکو و دیلتای شروع شده و سطوح روانی و زیستی را در هم ادغام کرده و آن را از ترکیب دو سطح اجتماعی و فرهنگی جدا می‌داند. لومان مشهورترین وارث این تمایز است و دو لایه یاد شده را به ترتیب با عبارت‌های سطوح کرداری و ارتباطی^{۶۲} نام‌گذاری کرده است (لومان، ۱۹۹۵: ۱۳۷-۱۷۶).

⁶² Communication and action levels

نظریه‌های متمایز و منفرد درباره‌ی سوژه که در برخی از این سطوح قرار بگیرند، بسیارند. در عمل تمام دیدگاه‌های زیست‌شناسانه، روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و زبان‌شناسانه‌ی کلاسیک هوادار سکونت در یکی از لایه‌های یاد شده، و اصیل‌تر، مهم‌تر، و بنیادی‌تر پنداشتن آن سطح هستند. سه سرمشق اصلی جامعه‌شناسانه- که توسط ریتزر از هم تفکیک شده‌اند (ریتزر، ۱۳۷۴)- دیدگاه‌هایی را در بر می‌گیرند که در سطوح زیستی، روانی، و اجتماعی اقامت گزیده‌اند. تمام رویکردهای یاد شده، در این مورد توافق دارند که مفاهیم مستقر در یکی از این سطوح-مانند سوژه، جامعه و کنش- در یکی از سطوح یاد شده "اصالت هستی‌شناختی"، و "تمامیت توصیفی" بیشتری دارد، و می‌توان شواهد مربوط به سایر سطوح را به این سطح ویژه تحویل کرد. چنین گرایشی به تحویل‌گرایی^{۶۳}، حتی در آثار پارسونز هم که سطح فرهنگی را در نوشتارهای اولیه‌اش اصیل‌تر می‌داند (پارسونز، ۱۹۵۱)، دیده می‌شود. در این میان تنها لومان استثناست، که به قیمت نفی کردن مفهوم سوژه و طرد کردن باور به سوژه‌ی انتخابگر، از ورود به چنین پرسشی خودداری می‌کند (لومان، ۱۹۹۵). با این وجود، نگرش‌های دیگری وجود دارند که اصالت هستی‌شناختی یکی از این سطوح را نفی می‌کنند و به وحدت این لایه‌ها و لزوم دستیابی به تصویری یکپارچه و منفرد از سوژه در سطوح متفاوت توصیفی‌اش باور دارند. نگرش سیستمی مورد پیشنهاد این نوشتار، در این رده‌ی اخیر می‌گنجد. در نظریه‌ی پیشنهادی این متن، سطوح چهارگانه‌ی مفروض، تنها برش‌هایی مشاهداتی هستند که بر تمایزی روش‌شناختی و گسستی شناخت‌شناسانه دلالت می‌کنند، نه تفکیکی هستی‌شناسانه.

⁶³ Reductionism

از دید نگارنده، برای توصیف امر اجتماعی و پویایی "من" در زمینه‌ی نظام‌های اجتماعی به دست کم چهار سطح توصیفی و چهار رده از سیستم‌های تکاملی نیازمند هستیم. این چهار رده چنان که گفتیم در زمینه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و به مثابه لایه‌هایی توصیفی و روش‌شناختی (و نه هستی‌شناسانه) تعریف می‌شوند (نیکولیس، ۱۹۸۶). پشتوانه‌ی فلسفی این گزاره‌ی اخیر آن است که

بنا بر پیش‌فرض واقع‌گرایی علمی، ناگزیریم فرض کنیم یک پدیدار منفرد بیرونی - که می‌توان اسمش را هستی، عینیت خارجی، مهروند یا هرچیز دیگر گذاشت، - وجود دارد، که در ذات خود نفهمیدنی است. چرا که خود عمل فهمیدن چیزی جز شکستن، دگردیسه نمودن و تفسیر کردن بخش‌هایی جسته و گریخته از این فرآیند عام بیرونی نیست. آنچه که ما به عنوان سطوح مشاهده درک می‌کنیم، در واقع لایه‌بندی خاصی از سازماندهی اطلاعات ورودی است که به این هستی بیرونی ارجاع می‌شود، اما ماهیت بیرونی آن را بازنمایی نمی‌کند. بنابراین ما با شناختی درونزاد، خود-ارجاع، و بسته به روی خود سر و کار داریم که تصویری خودساخته از عینیتی فرضی را در آن بیرون بازنمایی می‌کند.

دعوی اصلی ما این است که این شناخت، بسته به مقیاس درشت‌نمایی ابزارهای حسی مشاهده‌گر، باید دست کم به چهار لایه‌ی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی تقسیم شود. این بدان معناست که مشاهده‌گر برای سازماندهی به اطلاعات ورودی، سطوح متفاوتی از دقت را در قالب محورهای متفاوت زمانی-مکانی تعریف می‌کند، و دانسته‌های خود را بر روی آنها پیکربندی می‌کند. با این وصف، آشکار است که لایه‌های مورد نظر نگارنده بر خلاف فرض پارسونز، خصلت هستی‌شناختی ندارند و تنها به عنوان سطوح متفاوتی از مشاهده، و در قلمرویی شناخت‌شناسانه اعتبار دارند. از اینجا به بعد، لایه‌های توصیفی یاد شده را به طور خلاصه با

نام "فراز" مورد اشاره قرار خواهیم داد. این نام از ترکیب حرف نخست لایه‌های فرهنگی، روانی، اجتماعی و زیستی ساخته شده است.

نخستین پرسشی که با پیشنهاد لایه‌های فراز به ذهن خطور می‌کند، آن است که چرا نظریه‌ی ما به این چهار سطح توصیفی بسنده کرده است و لایه‌هایی بیشتر یا کمتر را در نظر نگرفته است. به عنوان مثال، می‌توان مانند لومان یا اغلب نظریه‌پردازان مکتب‌های سرمشق "تعریف اجتماعی" دو لایه‌ی فردی و اجتماعی را برای توصیف "من اجتماعی شده" کافی دانست، یا سطح توصیفی جدیدی مانند سطح بوم‌شناختی را به فراز افزود. چهارگانه بودن سطوح توصیفی در دیدگاه مورد پیشنهاد این متن، چند دلیل دارد:

نخست آن که بر مبنای متغیرهای سختی مانند نظام‌های مشاهداتی، ابزار ثبت داده‌ها، روش استنتاج حقایق و چارچوب صورتبندی مفاهیم، به راستی چهار سطح توصیفی در علوم کلاسیک امروزی قابل تشخیص است. سطح زیست‌شناختی، همان است که در سطوح پایین‌تر با فیزیک و شیمی متحد می‌شود و علوم تجربی به معنای عام کلمه را بر می‌سازد. سطح روانشناختی، که نخستین بار توسط وونت در قلمرو آزمایشگاهی، و توسط فروید در قلمرو نظری به شکلی متمایز از علوم تجربی صورتبندی شد، از ابزارهای متفاوتی مانند درون‌کاوی و اندرکنش زبانی برای تولید حقیقت استفاده می‌کند و نظام‌هایی را برای مفهوم‌سازی و معیارهایی را برای تولید حقیقت به کار می‌گیرد که با برداشت‌های شهودی و ذهنی پیوند نزدیکی دارد و از پایه با آنچه در علوم سخت‌تر می‌بینیم تفاوت دارد. دومین دلیل در این مورد، آن است که در نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده چهار سیستم تکاملی خودسازمانده و خودزاینده‌ی متمایز (بدن، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی و منش) قابل تشخیص هستند که قاعدتا باید پویایی هر یک را در سطح توصیفی مستقلی مورد واریسی قرار داد.

البته در زمانه‌ی کنونی در هم تنیدگی عمیقی را میان روش‌ها و ابزارهای مورد استفاده‌ی روانشناسان و زیست‌شناسان می‌بینیم، که از شاخه دواندن همه جانبه‌ی معیارها و موازین علوم تجربی در تمام شاخه‌های

دانایی ناشی شده است. با این وجود همچنان ساختار مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی در این لایه با دانش‌های تجربی سخت تفاوت دارد. به شکلی که به قول گیلبرت رایل مفاهیم ذهنی و تجربی را باید همچنان به عنوان ماهیت‌هایی مستقل و جداگانه در نظر گرفت (رایل، ۱۹۶۳).

به همین ترتیب، سطح مشاهداتی اجتماعی هم از معیارها و موازین خاص خود پیروی می‌کند، که با متغیرهای حاکم بر علوم سطح روانی تفاوت دارد و نخستین بار در کتاب خودکشی دورکهم به عنوان سطحی متمایز پیشنهاد شد. با این تفصیل، چنین می‌نماید که تمایز سه سطح زیستی، روانی و اجتماعی به نوعی در روش-شناسی علم کنونی و الگوی رده‌بندی دانشگاهی علوم آشکار باشد (هارلند، ۱۳۸۰) و تعلق داده‌های این سه لایه به سطوح توصیفی متفاوت، امری پذیرفته شده محسوب شود. وجود این سه سطح، در واقع به گسستی روش‌شناسانه دلالت می‌کند که باعث می‌شود تا پدیدارهای وابسته به هریک از این سطوح، به رخدادهای سطوح دیگر تحویل نشوند. این تحویل‌ناپذیری رخدادهای یک سطح مشاهداتی به سطوح خردتر، همان است که در آرای نظریه‌پردازانی مانند ویکو و دیلتای برای نخستین بار به درستی تشخیص داده شد، و خیلی زود با ترجمه‌ناپذیری^{۶۴} یا دسترسی‌ناپذیری^{۶۵} رخدادهای یک سطح در سطوح دیگر اشتباه گرفته شد.

نگرش ما، در چارچوب سیستمی و با رویکردی کل‌گرایانه صورتبندی می‌شود و از این رو در آن تحویل‌پذیری امری ساده‌انگارانه و نادرست می‌نماید. هرچند از این امر "ترجمه‌ناپذیری" یا دسترسی‌ناپذیری نتیجه نمی‌شود. به بیان دیگر، گسستی روش‌شناسانه وجود دارد که شالوده‌ی دانایی ما را بسته به مقیاس مشاهداتی مان، در

⁶⁴ Non-interpretability

⁶⁵ incommensurability

سطوحی - دست کم - چهارگانه حصر می‌کند. اما این سطوح با قوانین ربطی که به زودی بدان خواهیم پرداخت، به هم متصل می‌شوند و رخدادهایشان در شبکه‌ای معنایی با هم پیوند می‌یابند.

امروز تعبیر گوناگونی در مورد دلایل این گسست، و پیامدهای آن وجود دارد. اما به طور عمومی، وجود سه لایه‌ی مشاهداتی متمایز یاد شده مورد قبول اکثر نظریه‌پردازان است.

فرض وجود یک سطح متمایز فرهنگی اما، با وجود سابقه‌ای که در نظریه‌پردازان مکتب انتقادی و کارکردگرایان ساختاری دارد، مورد توافق همگان نیست. رویکردهای تحویل‌انگارانه‌ای که با تکیه بر نگرشی مثبت‌انگارانه - مانند تلقی نظریه‌پردازان تقویت - یا به پشتوانه‌ی نوعی جبرگرایی مکانیستی - مثل برداشت انگلس از آرای مارکس - استقلال و خودبستگی قلمرو فرهنگ را انکار کنند، اندک نیستند.

من قلمرو فرهنگ را هم به عنوان حوزه‌ای مستقل و سطحی مشاهداتی در نظر خواهم گرفت که رخدادهای درونی آن به سایر سطوح تحویل‌پذیر نیستند. سطحی که تحلیل پویایی عناصر آن، و مدل‌سازی حوادث مشاهده‌پذیر در آن مقیاس، با گسستی روش‌شناسانه از سایر سطوح تفکیک می‌شود و بنابراین همچون لایه‌ای هم تراز با سطوح زیستی، روانی، و اجتماعی باید مورد واریسی و توجه قرار گیرد. دلایل این فرض را نگارنده در رساله‌ی نظریه‌ی منش‌ها (وکیلی، ۱۳۸۲) به تفصیل شرح داده است و در اینجا ضرورتی برای تکرار آن وجود ندارد. کوتاه سخن آن‌که، سطح فرهنگی نه تنها بر اساس شواهد دیرپای تاریخی و جامعه‌شناسانه، از نظر استقلال رخدادهای خودبستگی درونی شبکه‌ی رخدادهایش با سطوح دیگر پهلو می‌زند، بلکه روندهای جاری در آن را نیز می‌توان مانند سایر سطوح با روشی تحلیلی و عینی مدل‌سازی و صورتبندی کرد و سیستم تکاملی مستقلی همچون عنصر فرهنگی یا منش را بدان منسوب دانست. صورتبندی پویایی این سیستم همان است که در نظریه‌ی منش‌ها انجام گرفته است.

سطوح فراز

چهار لایه‌ی فراز را در یک نگاه کلی می‌توان به این ترتیب بازشناسی کرد:

الف) در سطح زیست‌شناختی، ما با مقیاسهای زمانی/مکانی کوچکتر از تجربه‌ی روزانه‌مان سر و کار داریم. به جز استثناهایی محدود، جانداران تکامل یافته بر سیاره‌ی ما، ابعادی کوچکتر از انسان دارند و روندهای زیستی خود را در واژه‌های زمانی بسیار کوتاهتری از حد ادراک ما به انجام می‌رسانند. میانگین اندازه‌ی جانوران روی کره‌ی زمین (در سطح گونه) حدود یک سانتی‌متر، و میانگین عمرشان حدود یک سال است. به این ترتیب رخدادهای زیست‌شناختی -چه مربوط به اندامهای درونی و سطوح خردتر زیست‌شناختی بدن انسان باشند و چه ارتباط این بدن با محیط زنده‌ی پیرامونش،- در سطحی ریزبینانه‌تر از تجربه‌ی روزانه‌ی ما صورتبندی می‌شود. دقت داشته باشید که ممکن است قواعد این لایه تا سطوح بوم‌شناختی -که از بدن کلاتر هستند- هم تعمیم یابد. یعنی به طور مثال از رویکرد زیست‌شناسانه برای تحلیل دگرگونیهای بوم‌شناختی و جمعیت‌شناختی هم استفاده شود. در این شرایط واژه‌های زمانی/مکانی مشاهداتی ما درشت‌مقیاس‌تر از سطح بدنمان هستند، اما همچنان از عناصری زنده تشکیل یافته‌اند که در سطوحی خردتر معنا می‌شوند. آنچه که پدیدارهای سطح زیست‌شناختی را از سایر سطوح تفکیک می‌کند، سه عامل است: تراکم بالای اطلاعات در مقیاس خرد، سلسله‌مراتبی بودن شدید پدیدار مورد واریسی (مراتب ژنومی، سلولی، بافتی، اندامی، دستگاهی، بدنی، بوم‌شناختی، و تکاملی در یک بدن)، رسیدگی‌پذیری تجربی و آزمایشگاهی و عینی بودن مشاهدات. اگر بخواهیم عناصر این سطح را با زبانی بیشتر علمی -و کمتر فلسفی- متمایز کنیم، به این صورتبندی می‌رسیم: سطح زیست‌شناختی به شبکه‌ی روابط متقابل و رفتارهای سیستم‌های فیزیکوشیمیایی زنده‌ای سر و

کار دارد که بر مبنای چرخه‌های بیوشیمیایی و متابولیکشان برای دوره‌ای زمانی -طول عمرشان- در محیط دوام می‌آورند و اطلاعات ژنومی خویش را تکثیر می‌کنند .

ب) سطح روانشناسانه، همان لایه‌ای از شناخت است که به طور عادی در تجربیات روزانه‌مان با آن سر و کار داریم. در اینجا پویایی عناصر ذهنی، تفکرات، احساسات و هیجانات را داریم، و فرآیندهای ذهنی آشنای مشترک در همگان را. در این لایه مقیاس زمان با ساعت درونی‌مان تنظیم می‌شود و مکان با حد و مرز بدنمان پیوند می‌خورد. به این ترتیب سطح روانشناختی لایه‌ی طبیعی مشاهده‌ی یک انسان است .

سطح روانشناختی، به لحاظ ذهنی و درونی بودن رخدادهایش، مبهم‌ترین سطح مشاهداتی است. ویژگیهای عمده‌ی تفکیک‌کننده‌ی رخدادهایش از سایر سطوح، عبارتند از: مقیاس زمانی/مکانی منطبق با بدن فرد، مبهم، ذهنی و درونی بودن تجربیات و رسیدگی ناپذیری عینی‌شان، و مسطح بودن سطح تجربیات و فقدان سلسله مراتب پیچیدگی که به موازی و شبیه نمودن حالات روانی گوناگون می‌انجامد.

اگر بخواهیم به زبانی دقیقتر همین‌ها را بگوییم، به این نتیجه می‌رسیم: رخدادهای سطح روانشناختی، بازنمایی درونی سیستم عصبی یک انسان، از پویایی درونی سیستم خودش، و تحولات محیط است، که در قالب حالات روانی و مسیرهای هیجانی موازی با هم صورتبندی می‌شود.

پ) سطح جامعه‌شناختی، به مقیاسی بزرگتر از تجربیات عادی ما مربوط می‌شود. در این سطح ما با اندرکنش افراد با هم سر و کار داریم و دو یا چند سیستم روانی را می‌بینیم که با هم وارد تبادل اطلاعات و کنش می‌شوند. این ارتباطات متقابل، به پیدایش سیستم‌های اجتماعی می‌انجامد، که تداوم تاریخی و گسترش جغرافیایی‌شان بسیار فراتر از یک فرد خاص است. آنچه که در سطح جامعه‌شناختی اهمیت دارد، یک اندرکنش اجتماعی منفرد با سیستم‌های روانی خاص درگیر در آن نیست، که الگوی ارتباط و تبادل رفتار است. الگویی که مدتها پس از نابودی سیستم‌های روانی یاد شده می‌توانند همچنان بر روابط اشخاص دیگر تکرار شوند .

ویژگی رخدادهای سطح جامعه‌شناختی عبارت است از: فرافردی بودن مقیاسهای زمانی و مکانی، دوسویه بودن رخدادها و ناتمام بودن تفسیری که یکی از طرفین درگیر در ارتباط از آن دارد، و سلسله‌مراتبی بودن محدود و کم دامنه‌اش (گروه خویشاوندی، واحدهای جمعیتی همخون (قبیله) یا همسایه (شهر)، جوامع قومی/ملی، جامعه‌ی جهانی). دومین ویژگی، یعنی ناتمام ماندن معنای ارتباط در یک سیستم روانی منفرد، و وابسته بودنش به توافقات و اختلاف نظره‌های بین‌ذهنی، مشاهدات جامعه‌شناختی را تفهیمی و تفسیری می‌نماید. ناگفته نماند که این خصلت تفسیری بودن در سایر سطوح هم وجود دارد. یعنی در سطح علوم دقیقه هم در نهایت تفسیر مشاهده‌گر است که معنای مشاهده را تعیین می‌کند. آنچه که سطح جامعه‌شناسانه را از سایر سطوح متمایز می‌کند، درگیر شدن چند سیستم روانشناختی در یک تفسیر مشترک از رویدادی ارتباطی است، که عدم قطعیت در تفسیر و امکان عدم توافق بر سر یک تصویر مشترک را بسیار افزایش می‌دهد. به بیانی دقیقتر، رخدادهای سطح جامعه‌شناختی عبارتند از اندرکنشهای معنادار افراد، که با اهداف و چشمداشت‌های روانی متفاوتی انجام می‌گیرد، اما در سپهری بین‌فردی (اجتماعی) و بنابراین مشترک نمود می‌یابد.

باید بار دیگر بر این نکته تأکید کرد که با وجود اهمیت خصلت تفهیمی رخدادهای این سطح، روشی که برای تحلیل آنها به کار گرفته می‌شود، همچنان مشابه با سایر سطوح است. آنچه که در گام نخست اهمیت دارد، رسیدگی‌پذیری تجربی و عینیت مشاهداتی است. البته در حدی که این واژگان به لحاظ شناختی معنا دارند. استخوان‌بندی دانش ما، از مفاهیمی و قواعدی ساخته می‌شود که از همین مرتبه‌ی نخست تحلیل حاصل می‌شود.

پس از آن، نوبت آن می‌رسد که راهی برای مدیریت عدم قطعیت‌های ناشی از تفهیمی بودن مشاهداتمان بیابیم. این راه‌ها در رویکردهای جامعه‌شناسانه‌ای که تحت تأثیر مکاتب آلمانی بوده‌اند - با استثنای مارکس - بیشتر دیده می‌شود. به هر صورت، تمام شیوه‌هایی که برای کاهش دادن این عدم قطعیت می‌تواند مورد استفاده قرار

گیرد، در این گام دوم محترم است. از تحلیل درون-چارچوبی سنت به روش گادامر گرفته، تا همدلی با موضوع مشاهده.

به این ترتیب، بر دوش داده‌ها و مفاهیم برآمده از آن استخوان‌بندی اولیه، روشهایی خردتر، موضعی⁶⁶، و بسته به مورد سوار می‌شوند که تفهیمی بودن پژوهش را رقم می‌زنند. این لایه‌ی روش تفهیمی در تمام حوزه‌های دانایی قابل تعمیم است، اما به دلایلی که گذشت، در سطح جامعه‌شناختی بیش از سایر جاها نمود یافته است. پس در روش مورد نظرمان تفکیکی بین علوم انسانی و تجربی وجود ندارد. تنها دو لایه از تفسیر و تحلیل است، که در قلمرو تمام علوم با کاربرد کم یا زیاد بسط یافته‌اند.

ت) چهارمین لایه، یعنی سطح فرهنگی، از نظر مقیاس زمانی و مکانی گسترده‌ترین سطح را در بر می‌گیرد. در اینجا ما با ارتباطات بینا-اجتماعی سر و کار داریم، و روندهایی که پویایی عناصر معنادار تکثیر شونده در زمینه‌ی جوامع را به هم پیوند می‌دهند. شبکه‌ی ارتباطی پدید آمده از اندرکنش عناصر اطلاعاتی حامل معنا، که در جریان کنش اجتماعی پدید می‌آیند، برساننده‌ی این سطح هستند.

ویژگی پدیده‌های فرهنگی عبارتند از: مقیاس گسترده‌ی مکانی و زمانی وقوعشان، تحلیل‌پذیری تجربی‌شان در سطح نشانه/معناشناسی، و در هم‌تنیدگشان با سایر سطوح یاد شده.

⁶⁶ ad hoc

۲. هریک از سطوح چهارگانه‌ی یاد شده، نوع خاصی از سیستم‌های پیچیده را در بر می‌گیرد. در سطح زیستی، سیستم‌های زنده را داریم، و در سطح روانی، هویت‌های فردی و اشخاص را. در سطح اجتماعی با گروه‌های اجتماعی، و در سطح فرهنگی با عناصر فرهنگی سر و کار داریم.

آنچه که اهمیت دارد، ویژگی‌های مشترک این سیستم‌هاست. هر چهار نوع سیستم یاد شده در این ویژگی‌ها مشترکند:

همگی ساختی پیچیده، خودسازمانده، و خودزاینده دارند. یعنی پویایی خود را بر مبنای متغیرهای درونی خویش تعیین می‌کنند و در برابر تحولات محیطی مقاومت می‌کنند و مستقل از شرایط بیرونی الگوی رفتاری خاص خود را دنبال می‌کنند. همین ویژگی سبب شکننده شدنشان در برابر تحولات محیط پیرامونی‌شان هم می‌شود. به همین دلیل هم همه‌ی سیستم‌های یاد شده در ذات خود ناپایدارند و در شرایطی شبه تعادلی تداوم می‌یابند.

دومین خصلت مشترک این سیستم‌ها، توانایی بازتولید کردن خودشان است. تمام سیستم‌های یاد شده، اطلاعات درونی خود را در فضا و زمان بسط می‌دهند. این گسترش اطلاعات درونی، که نمودی از صفت خودسازمانده‌ی در این سیستم‌هاست، از دو راه ممکن است. سیستم می‌تواند از یک سو ماده و انرژی بیشتری را در درون خود جذب کند و آنها را با اطلاعات درونی خود بازآرایی کند (رشد و نمو) و یا این که اطلاعات خود را به سیستم‌های دیگر منتقل نماید (هماندسازی).

توانایی همانندسازی تنها در دو سوی طیفی که تجسم کردیم پدید آمده است. یعنی عناصر فرهنگی و سیستم‌های زیستی تنها نظام‌هایی هستند که برای بسط یافتن در فضا/زمان، خود را بازتولید می‌کنند. سیستم‌های زنده از راه جفتگیری و شیوه‌های غیرجنسی تولید مثل چنین می‌کنند، و عناصر فرهنگی از راه انتقال یافتن از مجاری ارتباطی نشانگانی/معنایی.

ویژگی مشترک دیگر همه‌ی این سطوح، خود-ارجاع بودن روندهای حاکم بر هر سطح است (هوفشتادلر، ۱۹۷۹). این بدان معناست که فرآیندهای هر لایه به چرخه‌هایی بازگشتی قابل تجزیه‌اند. چرخه‌ی بازگشتی^{۶۷}، زنجیره‌ای از تبدیل عناصر درونی یک سیستم به همدیگر است، که در نهایت حلقه‌ای بسته را تولید کند. یعنی نقطه‌ی شروع سیستم، توسط فرآیند پایانی بار دیگر بازتولید شود.

درواقع سیستم‌های موجود در هر سطح، شبکه‌هایی بغرنج هستند که از تداخل همین چرخه‌ها در هم پدید آمده‌اند. تداخل چرخه‌ها در شرایطی ممکن است که برخی از عناصر یک چرخه - که خود زیرمجموعه‌ای از سیستم است، با عناصر دیگری از چرخه‌های دیگر همان سیستم مشترک باشد. مجموعه‌ی چرخه‌های به هم پیوسته‌ای که یک سیستم را در یک سطح مشاهداتی می‌سازند را ابرچرخه^{۶۸} می‌نامیم. نکته‌ی عمده در مورد ابرچرخه‌ها این است که در هر سطح از پیچیدگی، رویدادهایی هم‌افزا و نوظهور را پدید می‌آورند که در سطوح پایینتر وجود نداشته‌اند.

مثلا چرخه‌های بیوشیمیایی در درون بدن انسان، فرآیندی به نام حیات را ایجاد می‌کند که سیستم زیستی انسان را پایدار نگه می‌دارد. این چرخه‌های بیوشیمیایی در حوزه‌ی خاصی (سیستم عصبی/هورمونی) چرخه‌هایی جدید را پدید می‌آورند که با نام شبکه‌های عصبی شهرت دارند. در سطح شبکه‌های عصبی هم - که هنوز به سطح زیست‌شناختی تعلق دارد- همان الگوی سابق چرخه‌های بازگشتی و حلقه‌های بسته‌ی تبدیلات را می‌بینیم. اما به جای موادی که در سطح بیوشیمیایی به هم تبدیل می‌شدند، در اینجا مدارهای عصبی و شبکه‌های خودارجاع اطلاعاتی را داریم. همین روندها در سطح بالاتری حالات روانی را ایجاد

⁶⁷ recursive cycle

⁶⁸ hyper-cycle

می‌کنند که آنها نیز به شکلی مشابه در چرخه‌هایی از عواطف، هیجانات، اندیشه‌ها و... به هم مربوط می‌شوند. مجموعه‌ی ارتباطات حالات روانی در سطحی بالاتر حلقه‌های اندرکنش اجتماعی را درست می‌کنند، که چرخه‌های انتقال و بازتولید عناصر فرهنگی از میانشان به جریان می‌افتند. همانطور که در سطح بیوشیمیایی سخن گفتن از ابتدا و انتهای یک روند زیستی معنا ندارد، در سطح بالاتر نیز نمی‌توان آغاز و پایانی برای حالات روانی در نظر گرفت، و سخن گفتن از نقطه‌ی شروع یا ختم اندیشه یا کنشهای اجتماعی هم مفهومی ندارد.

ممکن است ما برای ساده و مفهوم شدن جریان این زنجیره‌های متداخل و بسته را قطع کنیم و به هر مقطعی از آن نامی بدهیم، اما باید این نکته را در یاد داشت که محدود کردن یک فرآیند زیستی، یک اندیشه، یک رابطه‌ی انسانی، یک اندرکنش اجتماعی و یا یک عنصر فرهنگی در واژه‌ی خاصی از زمان و مکان، تنها از قرارداد ما ناشی می‌شود و مبنای عینی خاصی ندارد. تبار هر فرآیند زیستی را می‌توان آنقدر دنبال کرد که به چهار میلیارد سال پیش و زمان شکل‌گیری حیات بر زمین برسیم. همچنین هر اندیشه‌ی موجود در ذهنمان را می‌توانیم دنباله‌ی اندیشه‌ای دیگر بدانیم که در توالی بلندی از افکار - که تا آغاز عمرمان کشیده می‌شوند - جای گرفته است. رمز موفقیت کسانی که آرای جدید و نظریات مدرن را در نوشته‌ها و آثار گذشتگان پیگیری می‌کنند هم در همین است. هیچ چیز جز چرخه‌هایی فراگیر و (در چشم ما) ازلی وجود ندارد.

۳. نکته‌ی دیگری که بار دیگر باید بر آن پای فشرده، در هم تنیدگی هستی‌شناختی این چهار لایه است. تفکیک سطوح یاد شده، به هیچ عنوان بدان معنا نیست که سیستم‌های زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی به شکلی مستقل از هم وجود دارند. یک مثال خوب در این مورد، مغز انسان است. مغز انسان از یک زاویه، ماشینی بیولوژیک است که در سطحی زیست‌شناختی و بیوشیمیایی فعالیت می‌کند. از زاویه‌ای دیگر، پویایی فعالیت

عصبی در همین مغز است که حالات روانی و تجربیات ذهنی را ایجاد می‌کند. از سوی دیگر بخشی از همین تجربیات - که با سپهر روانی مغزهای دیگر گره می‌خورند و تبادلات من-دیگری را رقم می‌زنند،- رویدادهای سطح اجتماعی را پدید می‌آورند. واسطه‌ی تبادل اطلاعات در این جریان نیز عناصر فرهنگی هستند. به این شکل در یک رخداد منحصر به فرد، که در سطح تجربی عینیت دارد، ردپای روندهای حاکم بر هر چهار لایه‌ی مشاهداتی را می‌توان بازشناخت. آنچه که در نظام چهار بخشی ما اهمیت دارد، تفکیک روندها بر مبنای شیوه‌ی مشاهده و نوع تحلیل است، و فراتر از راهکاری روش‌شناسانه معنایی ندارد (نات، ۱۳۷۹). آنچه که در آن بیرون هست، پیکره‌ای نافهمیدنی با سطوح گوناگون پیچیدگی است. هر سطحی از پیچیدگی به شکلی هم‌افزا از رخدادهای سطوح زیرین تغذیه می‌کند و رخدادهایی نوظهور را در سطوح بالاتر پدید می‌آورد. ما از این طیف پیچیدگی در چهار مقطع برش گرفته‌ایم و هر یک را به نام "سطحی از مشاهده" خوانده‌ایم و از هر سطح به عنوان جذب‌کننده‌ای مفهومی استفاده کرده‌ایم تا رخدادهای مشاهده شده را ساماندهی کنیم. نظام چهارلایه‌ای مورد نظرمان - که از این پس با برگرفتن حرف نخست اسم هر لایه، فراز می‌نامیم‌اش - خارج از این دامنه کاربردی ندارند.

هر سطح توصیفی فراز در واقع لایه‌ای از مشاهدات، تفسیرها، قواعد، و نظام‌های تولید حقیقت را در بر می‌گیرد که در اطراف موضوع محوری خاصی ترشح شده‌اند. این موضوع محوری، از دید نظریه‌ی ما، سیستمی پیچیده، خودسازمانده^{۶۹} و تکاملی است که پویایی‌اش گرانگه تعیین رخدادهای در سطوح توصیفی یاد شده است. در سطح زیست‌شناختی، این بدن است که تعیین‌کننده است. بدن سیستمی است خودبسنده و تکاملی

⁶⁹ Self-organizing

که از پویایی بغرنج و خودمختاری برخوردار است. کل داده‌های مربوط به سطح زیست‌شناختی بر مبنای تحولات بدن و عناصر و روابط مرتبط با آن سازمان یافته‌اند.

در سطح روانی، نظام شخصیت چنین نقشی را بر عهده دارد. یعنی در این سطح شخصیت افراد و هویت ذهنی سوژه‌های انسانی است که سیستم اصلی را بر می‌سازد. سایر مفاهیم، تجربه‌ها، و خوشه‌های دانایی سطح روانی همگی به شکلی با این سیستم مرکزی پیوند برقرار می‌کنند (فاره، ۱۹۸۴).

در نظام اجتماعی نیز نهاد یا سازمان واحد تعیین کننده است. همان طور که بدن از سلسله مراتبی از زیرسیستم‌های زنده‌ی اندام‌وار (یاخته‌ها، بافت‌ها، اندام‌ها و دستگاه‌ها) تشکیل یافته است، شخصیت و نهاد نیز برساخته‌ی زیرسیستم‌های فرضی متعددی هستند. این بدان معناست که چهار سطح توصیفی یاد شده، برش‌هایی کلان و عمومی از رخدادهای مرتبط با سوژه را در بر می‌گیرند که هریک از آنها می‌تواند در درون خویش از نظامی سلسله مراتبی برخوردار باشد. خانواده، سازمان، و ملت مشهورترین سطوح درونی یک نهاد اجتماعی هستند. تا اینجای کار، مفاهیم و مدل‌ها با نظریات کلاسیک و رایج علمی توصیف‌گر این سطوح سازگار است. یعنی در تمام نظریه‌های موجود وجود سیستم‌های محوری‌ای مانند بدن، شخصیت، و نهاد پیش فرض گرفته می‌شوند.

رابطه‌ی سطح فرهنگی با سطح اجتماعی، به ربط لایه‌ی روانی و زیستی شباهت دارد. همان طور که نظام روانی همچون نرم‌افزاری بر بدن سوار می‌شود، فرهنگ هم مانند جریانی سیال از معناها، نمادها و روایت‌ها در پیکره‌ی جامعه به جریان می‌افتد و پویایی آن را مدیریت می‌کند. هریک از این جفت‌های دوتایی از یک بخش عینی، مادی و ملموس - بدن و نهاد اجتماعی - تشکیل شده‌اند که شبکه‌ای از جنس اطلاعات و معانی و نمادها را در اطراف خود ترشح می‌کند و این همان است که در قالب نظام روانی و فرهنگی تبلور می‌یابد.

رابطه‌ی این دو جفت، هنگامی روشن‌تر می‌شود که به اتصال دو بافتارِ جامعه- فرهنگ و بدن- روان به مثابه جفتی جدید از نرم‌افزار و سخت‌افزار بنگریم. همان‌طور که شخصیت در سخت‌افزار دستگاه عصبی و نظام فیزیولوژیک پیرامون آن لانه کرده است (آیزنک، ۱۹۶۷)، نهادهای اجتماعی نیز بر شانه‌ی بدن‌های حاوی شخصیت بر پا می‌ایستند و در عین حال به نوعی سطوح زیربنایی خود را تغییر شکل می‌دهند و بازتعریف‌شان می‌کنند. هم‌چنین است رابطه‌ی نظام‌های معنایی فرهنگ، با سخت‌افزار نهادهای اجتماعی که کالبد، قالب کارکردی، و بستر تغییرپذیری منش‌ها را تشکیل می‌دهد.

به این شکل، سطوح چهارگانه‌ی فراز، از سویی لایه‌های ضروری برای توصیف تمام و کمال سوژه را شامل می‌شوند، و از سوی دیگر لایه‌هایی را در بر می‌گیرند که با وجود متمایز و منفک نمودن‌شان، به شدت در هم تنیده شده‌اند. رابطه‌ی بدن و شخصیت، همچون تناسب منش و نهاد اجتماعی، به پیوند فرم و محتوا می‌ماند. اتصال این فرم‌ها و محتواها، و پیوند این ساختارها و کارکردهاست که یکپارچگی چهار لایه‌ی فراز را ممکن می‌سازد. اما پیش از واریسی شیوه‌ی اتصال و پیوند خوردن این لایه‌ها، لازم است نگاهی به مرزهای میان‌شان بیندازیم و شیوه‌ی تعیین حدود هر سطح را دریابیم.

معیارهای تفکیک سطوح توصیفی

سطوح توصیفی فراز را، مانند هر مجموعه‌ای از سطوح توصیفی دیگر، می‌توان بر مبنای معیارهایی از هم تفکیک کرد. ساده‌ترین معیار، مقیاس زمانی / مکانی است. سطح زیست‌شناختی، طیف وسیعی از مشاهدات در مقیاس‌های زمانی - مکانی متفاوت را در بر می‌گیرد که از دامنه‌ی رخداد‌های یاخته‌شناسانه در ابعاد میکرون / هزارم ثانیه آغاز می‌شوند و تا رخداد‌های بوم‌شناختی با مقیاس کیلومتر / سال ادامه می‌یابد. با این وجود، بخش

عمده‌ی داده‌های زیست‌شناسانه‌ای که به بحث ما مربوط می‌شوند، بر سطوح زیرین این دامنه‌ی گسترده تمرکز یافته‌اند و بیشتر به لایه‌های میکروسکوپی مربوط می‌شوند تا ماکروسکوپی.

رخدادهای سطح روان‌شناختی، با مقیاس تجربیات روزانه‌ی ما انطباق دارند و بنابراین بر رویدادهایی تمرکز یافته‌اند که در مقیاس متر/ ثانیه می‌گنجند یا مشتقی از آن محسوب می‌شوند. رخدادهای سطح جامعه‌شناختی در شاخه‌هایی میان رشته‌ای مانند روانشناسی اجتماعی از همین مقیاس آغاز می‌شوند، اما معمولاً بر درجه‌ای بزرگتر میزان می‌شوند که می‌تواند با کیلومتر/ سال نشانه‌گذاری شود. در نهایت مقیاس رخدادهای فرهنگی کلان‌ترین سطح را در بر می‌گیرد که می‌تواند در قالب چارچوب سرزمین/ نسل واریسی گردد. مقیاسی که از نظر کمی با "قرن-دهه/ صدها کیلومتر" انطباق می‌یابد.

با این تفصیل آشکار است که سطوح فراز رخدادهایی را در بر می‌گیرند که در مقیاس‌های زمانی- مکانی متفاوتی می‌گنجند و به همین دلیل هم با روش‌هایی متمایز شناسایی و صورتبندی می‌گردند.

متغیر دیگری که می‌تواند برای تفکیک لایه‌های فراز از هم کاربرد داشته باشد، شمار سطوح سلسله مراتبی‌ای است که در درون لایه‌ی توصیفی ما قرار دارد. با توجه به شرحی که گذشت، آشکار است که سطح زیست- شناختی بیشترین تعداد سطوح سلسله مراتبی را در درون خود جای داده است. پس از آن، به سطح روان- شناختی می‌رسیم که سطوحی به نسبت اندک یا حتی یگانه -از دید رفتارگرایان- را در خود جای می‌دهند. سطح اجتماعی بار دیگر با سطوح توصیفی پرشماری روبروست که از خانواده و گروه آغاز می‌شود و به ملت و نظام جهانی منتهی می‌گردد. بار دیگر در سطح فرهنگی با سطوح توصیفی اندکی روبرو می‌شویم که دو سطح اصلی نظام‌های نشانگانی/ معنایی و نظام‌های ارتباطی/ رسانه‌ای را در بر می‌گیرد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که لایه‌های ساختاری، سخت‌افزاری و ریخت‌مدارِ فراز (زیستی و اجتماعی) از سطوح سلسله مراتبی

زیادی برخوردار باشند. در حالی که لایه‌های کارکردی، نرم‌افزاری و محتوا-محور آن (روانی و فرهنگی) شمار معدودی از سطوح سلسله مراتبی درونی را در بر بگیرند.

معیار دیگر برای تفکیک سطوح فراز از یک دیگر، واریسی سیستمی است که پویایی آن مشاهدات مربوط به یک سطح را ممکن می‌کند. چنین می‌نماید که در هر یک از سطوح فراز سیستمی خودبسنده، تکامل یابنده، و خودمختار وجود داشته باشد که دانش ترشح شده درباره‌ی آن، دستمایه‌ی پیدایش سطحی توصیفی باشد. در سطح زیست‌شناختی، بدن یا پیکر سیستمی است که چنین نقشی را ایفا می‌کند. این نظام به دلیل مقیاس زمانی مکانی‌اش پیشتر و بیشتر از سایر سیستم‌ها شناخته شده است و خودبستگی و حضورش از همه ملموس‌تر و بدیهی‌تر پنداشته می‌شود. شاید بدان دلیل که ابزارهای حسی تکامل یافته در ساختار همین بدن‌ها برای تشخیص چنین سیستم‌هایی میزان شده است.

در سطح روانی، سیستم بنیادین نظام شخصیت است، که بخش مهمی از نظریه‌ها و مدل‌های این سطح را به خود اختصاص داده است. در سطح اجتماعی، نهاد سیستم اصلی است و در سطح فرهنگی منش است که چنین نقشی را بر عهده دارد (وکیلی، ۱۳۸۲). در تمام سطوح یاد شده، سیستم‌های بنیادین اگر با دقت بیشتری نگریسته شوند، انواع گوناگونی را با ابعاد و مقیاس‌های متفاوت در بر می‌گیرند. همین تنوع زیرگروه‌های نظام‌های مرکزی است که سطوح سلسله مراتبی فرعی را در درون هر یک از لایه‌های فراز ایجاد می‌کند. در وضعیتی ساده شده، می‌توان در هریک از سطوح یاد شده به یک سیستم خرد و یک سیستم کلان قائل شد. بدن، به ظاهر دو رده از سیستم‌ها را در بر می‌گیرد: یاخته و پیکر اندام‌وار یا همان بدن به معنای آشنای کلمه. شخصیت، در سطحی کلان‌تر هویت را نیز شامل می‌شود. نهاد اجتماعی هم در ساده‌ترین سطح خود خانواده را در بر می‌گیرد، و منش‌ها هم در سطحی کلان‌تر تمدن‌ها را بر می‌سازند.

در این متن برای ساده شدن کار تنها به یکی از این سیستم‌ها بسنده می‌کنم و سطوح دیگر را مشتقی از آن کوانتوم اولیه در نظر می‌گیرم. به این ترتیب به ترتیب در لایه‌های پیاپی فراز سیستم‌های بدن، شخصیت، نهاد و منش را به رسمیت می‌شناسم و سایر سیستم‌های موجود در این سطوح را به عنوان مشتقی از این‌ها در نظر می‌گیرم. با این وجود نباید فراموش کرد که این فرض، برداشتی راهبردی است که برای ساده شدن کار تحلیل‌ها اختیار شده است، نه ادعایی هستی‌شناسانه.

متغیر دیگری که می‌تواند برای تفکیک سطوح فراز به کار گرفته شود، رخدادِ دگرگون‌سازی است که به واحد تغییر در سیستم‌های بنیادین مربوط به هر سطح منتهی می‌شود. چنین می‌نماید که در سطح زیست‌شناختی، دو نوع از دگرگونی‌های اساسی وجود داشته باشد: جهش‌های ژنتیکی، و گذارهای فیزیولوژیکی. در تحلیل‌های کلان زیست‌شناختی معمولاً جهش را محوری فرض می‌کنند و گذارهای فیزیولوژیکی مانند دگردیسی در حشرات یا بلوغ در پستانداران را مشتقی از آن در نظر می‌گیرند.

در سطح روانی، دو رده از دگرگونی‌ها را می‌توان شناسایی کرد: گذار سطوح هشیاری، و خلاقیت که یکی به تغییر در حالت پردازش اطلاعات (در هشیاری، خلسه، رویا و...) و دیگری به تغییر در الگوی پردازش اطلاعات (نوآورانه، هنجارین، تقلیدی،...) منتهی می‌شود (شوارتز، ۱۹۸۴). در سطح اجتماعی به همین ترتیب با انقلاب‌ها و گذارهای اجتماعی روبرو هستیم، و همتای این امور در سطح فرهنگی دگردیسی سرمشق‌ها^{۷۰} است.

⁷⁰ Paradigm Shift

متغیرهای دیگری را نیز برای تمیز دادن سطوح فراز می‌توان عنوان کرد، جفت‌های معنایی متضاد مرکزی برای رده‌بندی و سازماندهی رخدادهای هر سطح، حوزه‌های پدیدارشناسانه‌ی متداخلی که سطح مورد نظر را بر می‌سازند، نظام‌های انضباطی‌ای که سازماندهی عناصر و جریان‌ها را در هر سطح بر عهده دارند، و ماهیت عناصری که در ابرچرخه^{۷۱}‌های درونی هر سطح به جریان می‌افتند و رخدادهای آن لایه را بر می‌سازند، سایر متغیرهایی هستند که می‌توانند به عنوان شاخص‌های تفکیک سطوح یاد شده از هم عمل کنند.

معیار مهم دیگری که برای تفکیک سطوح فراز از یکدیگر وجود دارد، متغیر بنیادینی است که پویایی سیستم‌های مربوط به هر سطح را تعیین می‌کند. همه‌ی سیستم‌های پیچیده، به دلیل ساختار بغرنج و مرکبی که دارند، به شکلی رفتار می‌کنند که در هر مقطع زمانی بیش از یک گزینه‌ی رفتاری برایشان ممکن باشد. در واقع یکی از راه‌های تعریف پیچیدگی، همین توجه به شمار مسیرهای پیشاروی سیستم است. در وضعیتی خنثا و از دید ناظری بیرونی، تمام گزینه‌های پیشاروی یک سیستم هم‌ارزش تلقی می‌شوند، و بنابراین بنابر تعریفی ریاضیاتی، "متقارن" می‌باشند. در عمل، می‌بینیم که گذشته از شرایطی خاص (دوشاخه‌زایی در سطح زیست-شناختی، تردید در سطح روان‌شناختی، عدم قطعیت در سطح اجتماعی، و ابهام در سطح فرهنگی) این تقارن در رفتار سیستم‌ها دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، سیستم‌های پیچیده به طور فعال و بر مبنای معیارهایی درونی این تقارن را در هم می‌شکنند و به شکلی هدفمند مسیرهایی عملیاتی را انتخاب می‌کنند. متغیری که این شکست تقارن^{۷۲} بر مبنای آن انجام می‌شود، از دید اندیشمندان متفاوت به اشکالی گوناگون صورت‌بندی و معرفی شده است. میل به برتری در فلسفه‌ی سیاسی هابز (هابز، ۱۳۸۰)، گرایش به اصل لذت در اندیشه‌ی

⁷¹ Hypercycle

⁷² Symmetry breaking

روانکاوان (بوتبی، ۱۳۸۴)، و اراده‌ی معطوف به قدرت در فلسفه‌ی نیچه (یاسپرس، ۱۳۸۳) نمونه‌هایی از متغیرهایی هستند که به عنوان عاملی جهانی و فراگیر برای توجیه الگوی شکست تقارن و ساختار انتخاب سیستم‌ها در تمام سطوح پیشنهاد شده‌اند.

از دید این متن، متغیری که انتخاب‌های سیستم را کنترل می‌کند، از سویی متکثر و از سوی دیگر یگانه است. چنین می‌نماید که قواعد تکاملی، به سوی کمینه کردن شمار متغیرهای تصمیم‌گیری درونی در سیستم‌های پیچیده‌ی تکامل یابنده گرایش داشته باشند. به این ترتیب، نظام‌های تکاملی در مسیر زمان به سمتی حرکت می‌کنند که الگوهای شکست تقارن‌شان به متغیرهایی کمتر و کمتر، و در نهایت یکتا وابسته شود. این گرایش به سمت تکینه بودن متغیر شکست تقارن، از ضرورت‌های پردازش اطلاعات در درون سیستم پیچیده بر می‌خیزد (وان فراسن، ۱۹۸۹). امکان واریسی، تحلیل، و تصمیم‌گیری بر مبنای متغیری منفرد، به قدری از نظر تکاملی صرفه‌جویانه و سودمند است که دیر یا زود در خطراه‌های پویایی^{۷۳} سیستم‌ها برگزیده می‌شود.

با این وجود، در دیدگاه پیشنهادی ما، این متغیرها خصلتی متکثر نیز دارند. یکی از نارسایی‌های نظریه‌های موجود آن است که با معرفی و پیشنهاد متغیری یکتا و عام و جهانی پنداشتن آن در تمام سطوح فراز، به مشاهداتی ضد و نقیض برخورد می‌کنند که با هیچ مدل نظری منسجمی توجیه پذیر نیست. به عنوان مثال، با محوری فرض کردن میل به برتری در نگرش آدلری، رخدادهایی مانند ظهور نازیسم در آلمان و رواج ناگهانی بافت شخصیتی سلطه‌پذیر در این جامعه نامفهوم می‌شود و مرکزی پنداشتن متغیری زیست‌شناختی مانند میل به بقا با شواهد مربوط به رفتار ایثارگرانه یا تروریسم انتحاری در تضاد قرار می‌گیرد.

⁷³ Dynamic trajectory

بسیاری از نویسندگان کلاسیک، کوشیده‌اند تا این یافته‌های ضد و نقیض را به نوعی در یک مدل منفرد ترکیب کنند و مثلاً رفتار ایثارگرانه را مشتقی تکاملی از میل به بقا بدانند (ویلسون، ۱۹۷۵). با وجود جالب توجه بودن بسیاری از این تلاش‌ها، چنین می‌نماید که برخی از این تضادها همچنان حل ناشدنی باقی بمانند. به عنوان مثال با پذیرش این که میل به لذت انتخاب‌های رفتاری آدمیان را تعیین می‌کند، نمی‌توانیم وجود نظام‌هایی اجتماعی را توجیه کنیم که به شکلی موفقیت‌آمیز راهبردی ریاضت‌جویانه را بر اعضایشان تحمیل می‌کنند و در شرایطی که دستیابی به لذت بیشتر ممکن است، از توسعه‌ی کردارها در این قلمرو جلوگیری می‌نمایند.

بسیاری از اندیشمندان پسامدرن این ناهمخوانی و ناتوانی در توجیه شواهد متناقض را نشانه‌ای از نارسایی عمومی فراروایت‌ها، و چندپاره بودن ذاتی سیستم‌های بنیادینی دانسته‌اند که شالوده‌ی هر سطح توصیفی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب پیش فرض این اندیشمندان آن است که سیستم‌هایی بنیادین – مشهورترین‌شان سوژه یا نظام شخصیت – وجود ندارند و هرچه هست، نظام‌هایی پاره پاره و نامنسجم و از هم گسیخته است که به ضرب و زور مشاهدات و تفسیرهای ما وضعیتی یکتا و متحد به خود گرفته است. با وجود جذاب بودن بینش‌های برآمده از این فرض جسورانه، چنین می‌نماید که شواهد بسیاری برای رد آن وجود داشته باشد. دست کم به لحاظ روش‌شناختی هنوز فرض سیستمی منسجم و مرکزی، ساده‌ترین و کارآمدترین راه برای صورتبندی و فهم رخدادهای سطوح مشاهداتی گوناگون است، و این قاعده‌ایست که حتی در بطن نظریه‌های پسامدرن هم به چشم می‌خورد.

از این رو ، در این نوشتار در پی آن نیستم تا موهوم بودن سیستم‌هایی مرکزی مانند بدن، شخصیت، یا جامعه را اثبات کنم. بر عکس، می‌کوشم تا ارزش این مفاهیم در نظریه‌پردازی و محوریت‌شان را در دستیابی به مدلی فراگیر و منسجم درباره‌ی تمام مشاهدات نشان دهم. پیشنهاد این متن آن است که متغیرهای مرکزی

متفاوتی را بر سیستم‌هایی که در سطوح سلسله مراتبی متفاوت قرار دارند، حاکم بدانیم. به عبارت دیگر، گذشته از دو راه مشهور موجود، یعنی تلاش برای توجیه تناقض‌های رفتاری سیستم‌ها، و رها کردن این تلاش با موهوم پنداشتن سیستم‌های یاد شده، راه سومی هم وجود دارد که مورد نظر ماست. این راه عبارت است از آن است که در هریک از سیستم‌های محوری مربوط به هریک از سطوح فراز، یک متغیر کلیدی را به عنوان مبنای شکست تقارن در نظر بگیریم، ولی آن را لزوماً همتای متغیر حاکم بر سایر سطوح نپنداریم. در چنین شرایطی، چنان که نشان خواهیم داد، رفتار سیستم‌ها به خوبی با آن متغیر کلیدی که به سطح سلسله مراتبی خاص‌شان وابسته است، توجیه می‌شود، و تناقض‌ها از میان بر می‌خیزد. در پیش گرفتن این راه، یعنی فرض متغیرهایی متفاوت برای سطوح توصیفی متمایز، پرسشی مهم را پدید می‌آورد و آن هم رابطه‌ی میان این متغیرهاست. متن کنونی، به تعبیری تلاشی است برای پاسخگویی به این پرسش.

چنین می‌نماید که در سطوح چهارگانه‌ی فراز، چهار متغیر اصلی را بتوان تشخیص داد که الگوهای شکست تقارن و انتخاب سیستم‌ها را کنترل می‌کنند. بدن‌ها بر مبنای بقا محاسبات رفتاری خود را انجام می‌دهند، شخصیت‌ها بر مبنای لذت دست به انتخاب می‌زنند، نهادهای اجتماعی با معیار قدرت تقارن خود را می‌شکنند، و پویایی منش‌ها در سطح فرهنگ با توجه به معنایی که حمل می‌کنند تعیین می‌شود. به این ترتیب چهار سیستمی که پویایی لایه‌های فراز را تعیین می‌کنند، بر مبنای متغیرهایی متمایز، اما مرتبط با هم رفتار خویش را تعیین می‌نمایند. علوم سختی مانند زیست‌شناسی در مورد یکی از این متغیرها — یعنی بقا — به اندازه‌ی کافی کنکاش کرده و با توجه به دستاوردهای دانش تکامل زیستی، چنین می‌نماید که ابهام اندکی در مورد این متغیر و شیوه‌ی عملکردش وجود داشته باشد. اما در مورد سه متغیر دیگر، یعنی قدرت، لذت و معنا نظریه‌ی فراگیر و عامی وجود ندارد که هر سه را با روشی یکدست تحلیل کند و روابط میان‌شان را به شکلی کارآمد نشان دهد. متن کنونی، با تمرکز بر مفهوم قدرت، خواهد کوشید تا پیش درآمدی باشد برای دستیابی به این روش.

چند ملاحظه‌ی تکمیلی

برای تکمیل بحث در مورد سطوح فراز، باید به دو نکته‌ی دیگر نیز اشاره کرد.

نخست آن که حد و مرز میان سطوح فراز، بر خلاف آنچه که در نمودارهای ساده‌انگارانه می‌توان نمایش داد، شکلی پیچیده و پر فراز و نشیب دارد. محل اتصال میان دو سطح سلسله مراتبی شکل و ساختی ساده و تخت ندارد. این بدان معناست که قواعد تفکیک‌کننده‌ی رخدادها و عناصر یک سطح در مورد عضویت فرآیندها و اجزای آنها صراحت ندارند. آنچه که مرزهای سلسله مراتب پیچیدگی را از هم جدا می‌کند، مجموعه‌ای از قواعد ربط است که گذار حالتی^{۷۴} را در فرآیندها و سیستم‌هایی که به مقیاس‌های متفاوت تعلق دارند، نشان می‌دهد.

این قواعد نه ساده هستند نه شامل. یعنی همواره مجموعه‌ای از ابهام‌ها، عضویت‌های دوگانه، نوسان‌ها، تداخل‌ها و دگرذیسی‌ها در سطوح اتصال لایه‌های فراز رخ می‌دهند که مرز میان سطوح همسایه را پرخلل و فرج، پر چین و شکن، و برخال‌گونه می‌نماید. بخش‌هایی از یک سطح در سطوح دیگر فرو می‌روند و عناصری که در رخدادهایی با مقیاس‌های متفاوت اهمیت کلیدی دارند، به صورت پل رابطی میان فرآیندهای مربوط به سطوح متفاوت عمل می‌کنند و روندهای لایه‌های همسایه را به هم مفصل‌بندی می‌نمایند.

به این شکل است که مفهومی مانند خانواده با دلالت‌های جامعه‌شناسانه و فرهنگی آشکارش، رگ و ریشه‌ای عمیق تا سطوح زیست‌شناختی و روابط تولید مثلی پیدا می‌کند، یا فرآیندی جامعه‌شناختی مانند مدرنیته

⁷⁴ Phase Transition

شاخه‌های خود را تا سطوح روانی و فرهنگی می‌گستراند و نظام خاصی از فن‌آوری بدن و متغیرهای شخصیتی را در لایه‌های دیگر سازماندهی می‌کند. به این ترتیب، تصمیم‌گیری درباره‌ی این که فلان عنصر یا فلان رابطه به کدام سطح از سلسله مراتب پیچیدگی تعلق دارد، به سادگی و بر مبنای بدیهیات روزمره ممکن نیست. در عمل، سنجش رابطه‌ی موضوع مورد نظر با متغیرهایی مانند سیستم پایه‌ی مربوط با آن، دامنه‌ی ظهور آن در زمان-مکان، و متغیر مرکزی متصل با آن، امن‌ترین راه برای تصمیم‌گیری در این مورد محسوب می‌شود.

دومین نکته آن که نظام‌های معنایی و دوگانه‌های متضاد معنایی نیز در هریک از سطوح یاد شده به شکلی ویژه تعریف می‌شوند. از این رو نشت کردن مفاهیم و معیارهای مربوط به یک سطح در سطوح دیگر، هرچند از نظر معرفت‌شناسی و واسازی مفاهیم و روندها بسیار اهمیت دارد، اما نشانگر کاربرد درست مفاهیم یاد شده نیست. در حالت هنجارین، افراد دست به تعمیم‌هایی افراطی می‌زنند و بسیاری از دوگانه‌های معنایی مربوط به یک سطح از فراز را برای توصیف چیزهایی در سطوح دیگر به کار می‌گیرند. این کار، شالوده‌ی آن چیزی را می‌سازد که لاکوف و جانسون در کتاب مهم‌شان، "استعاره" نامیده‌اند (لاکوف و جانسون، ۱۹۸۰).

این استعاره‌ها، که نظام شناختی ما را سازمان می‌دهند و ساختارهای نمادین و نشانگانی ما را غنی می‌سازند، بر گرد هسته‌ای مرکزی از تعمیم‌های نا به جا و نشت کردن معانی یک سطح توصیفی به سطوح دیگر پدید آمده‌اند. به عنوان مثال، جفت متضاد معنایی مشهوری مانند زنده و مرده، در زبان روزانه‌ی ما برای اشاره به وضعیت چیزهایی مانند جامعه، فرهنگ، تمدن، و سازمانی اقتصادی به کار گرفته می‌شود، که به سطحی متمایز از سطوح زیستی تعلق دارد. به همین ترتیب، هنگامی که از خوب یا بد بودن فلان رخداد بوم شناختی -مثلاً ویرانی محیط زیست- یا فلان حادثه‌ی جامعه‌شناسانه -مثل انقلاب فرانسه- سخن می‌گوییم، در حال تعمیم دادن مفهومی اخلاقی هستیم که در مرز دو سطح روانی و اجتماعی ظهور می‌کند، اما در سطحی متمایز کاربرد می‌یابد و به این ترتیب ارزش توصیفی اولیه‌ی خود را از دست می‌دهد و به استعاره تبدیل می‌شود.

البته این استعاره‌ها می‌توانند برای انتقال معنا کارآمد و رسا باشند، اما جدی گرفتن شان و پذیرفتن شان به عنوان بازنمایی درست و دقیق موضوع، سرچشمه‌ی خطاهای نظام‌مند و خطرناکی است که انبوهه‌های متراکمی از آن در سراسر شاخه‌های علوم انسانی رسوب کرده‌اند. کافی است به گزاره‌های مشهور، جا افتاده و تاثیرگذاری که در تاریخ علوم انسانی سرنوشت ساز بوده‌اند، بنگریم تا به اهمیت این استعاره‌ها پی ببریم. "بد بودن" نابرابری طبقاتی از نگاه مارکس، "ظالمانه" بودن روندهای سرکوبگرانه‌ی تمدن از دید فروید، "خوب بودن" لیبرال دموکراسی از دید فوکویاما، و پلید بودن یک نظام اعتقادی مانند فرقه‌ی اوم یا القاعده، از دید افکار عمومی نمونه‌هایی از این برداشت‌ها هستند که بسیاری از روندهای اساسی جاری در سطوح روانی و اجتماعی را تعیین می‌کنند، و بر شانه‌ی استعاره‌هایی از این دست سوار شده‌اند.

نتیجه‌گیری

پیشنهاد این نوشتار برای لایه‌بندی سطوح توصیف امر جامعه‌شناختی، و معیارهای تمایز آن از یکدیگر

را می‌توان به این ترتیب در جدولی خلاصه کرد:

ویژگی / سطح	زیستی	روانی	اجتماعی	فرهنگی
ماهیت فرآیند	زیست شناختی	روانشناختی	جامعه شناختی	زبانی - معنایی
واحد کارکردی	بدن جاندار	نظام شخصیتی	نهاد اجتماعی	عنصر فرهنگی (منش)
نوع چرخه‌ی بازگشتی	بیوشیمیایی	پردازشی	کنش متقابل نمادین	شبکه‌ی نشانگانی
سطوح سلسله مراتب درونی	بسیار زیاد	بسیار کم	زیاد	کم
مشاهده‌پذیری	آزمایشگاهی / تجربی	درونکاوانه / ذهنی	تجربی / تفهیمی	تفسیری / تحلیلی
ابعاد مکانی رخدادها	میکرومتر تا متر	متر	متر تا کیلومتر	کیلومتر
ابعاد زمانی رخداد	هزارم ثانیه	ثانیه	دقیقه تا سال	نسل / قرن
ماهیت	ساختاری	کارکردی	ساختاری	کارکردی

کتابنامه

- بوتبی، ریچارد، فروید در مقام فیلسوف، ترجمه‌ی سهیل سمی، ققنوس، ۱۳۸۴.
- ریتزر، جورج، نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۷۴.
- فرگاس، جوزف، پی. روانشناسی تعامل اجتماعی، ترجمه‌ی خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، انتشارات ابجد، ۱۳۷۹.
- نات، او، به سوی معرفت‌شناسی غیربنیادگرا: مناظره‌ی بازنگریسته‌ی هابرماس / لومان، ارغنون، شماره‌ی ۱۷، زمستان ۱۳۷۹.
- وکیلی، شروین، کاربرد نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در تحلیل تغییرات فرهنگی، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- هابز، توماس، لویاتان، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۸۰.
- هارلند، ریچارد، ابرساختگرایی، ترجمه‌ی فرزانه سجودی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰.
- یاسپرس، کارل، نیچه، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، نشر ققنوس، ۱۳۸۳.

References

- Eysenck, H. J. *The Biological Basis of Personality*, Springfield, IL: Thomas, 1967.
- Hofstadler, D.R. *Godel, Escher, Bach*, Penguin Books, Armondsworth, NY, 1979.
- Lakoff, G. & Johnson, M. *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 1980.
- Luhmann, N. *Social Systems*, Stanford University Press, 1995.
- Luhmann, N. *Social Systems*, MIT Press, 1995.
- Nicolis, J. S. *Dynamics of hierarchical systems*, Springer Verlag, 1986.
- Parsons, T. *Social System*, Cambridge University Press, 1951.
- Phares, E.J. *Introduction to Personality*, Scot Foresman & Company, 1984.
- Ryle, G. *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Peregrine, 1963.
- Schwarz, N. *Mood and information processing*, Congress of the European Association of Social Psychologists, Tilburg, Holland, 1984.
- Van Frassen, B. C. *Laws and Symmetry*, Clarenton Press, Oxford, 1989.
- Wilson, E.O. *Sociobiology*, Belknap Press, U.S.A, 1995.



سازوکارهای چهارگانه‌ی هنجارسازی "من" در نظام‌های انضباطی

بهار ۱۳۸۸

چکیده: این نوشتار بخشی از رساله‌ی دکتری نگارنده در زمینه‌ی مدلسازی مفهوم قدرت به یاری نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده است. در این نوشتار، نخست مفاهیم پایه‌ی مربوط به روندهای هنجار شدن سوژه (من) در نظام‌های اجتماعی مرور می‌شوند. آنگاه چهار ساز و کار مستقل اما همگرا معرفی می‌شوند که مرزبندی رفتار عامل انسانی، و گنجیدنش در چارچوب‌های هنجارین اجتماعی را ممکن و ضروری می‌سازند. این ساز و کارها عبارتند از: وضع قانون و مرزبندی محرمات، محدودسازی مهارتی، زبان‌مندی و سازماندهی خودانگاره. هریک از این چهار روند، با مروری فشرده بر آرای نظریه‌پردازانی که در این مورد قلمفرسایی کرده‌اند، بازتعریف می‌شوند و شیوه‌ی مفصل‌بندی‌شان با هم در یک مدل عمومی از اعمال قدرت اجتماعی بر کنشگر انسانی تحلیل می‌شود.

کلیدواژگان: نظام هنجارساز، انضباط، قانون، محرمات، محدودسازی مهارتی، زبان‌مندی، خودانگاره،

ماند کنشی،

پیش درآمد

در نگرش سیستمی مورد نظر نگارنده، چهار سطح توصیفی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی قابل تصور هستند^{۷۵} که به لحاظ روش شناختی متمایز، اما از دید هستی‌شناسانه^{۷۶}، در هم تنیده هستند. این چهار سطح، چنان که پارسونز نیز ادعا کرده بود، برای تحلیل روندهای جامعه‌شناختی و فهم عاملیت در ارتباط با آن ضرورت دارند. از دید نگارنده در هریک از سطوح یاد شده، سیستمی خودسازمانده و تکاملی وجود دارد که محور پویایی رخدادها در آن سطح است. این نظامهای چهارگانه به ترتیب عبارتند از بدن، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی و منش، که این آخری همتای عنصر فرهنگی است و در نظریه‌ای به نام "نظریه‌ی منشا" مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

رفتار نظامهای چهارگانه‌ی یاد شده، بر مبنای متغیری مرکزی قابل تحلیل است. یعنی در هریک از سطوح فراز، یک سیستم پایه وجود دارد که برای بیشینه کردن یک متغیر، و در راستای شکستن تقارن و برگزیدن میان دو مفهوم متضاد، رفتار می‌کند. این دوقطبی‌های معنایی عبارتند از بقا/ مرگ در سطح زیستی، لذت/رنج در سطح روانی، قدرت/ناتوانی در سطح اجتماعی، و معنا/ پوچی در سطح فرهنگی. این بدان معناست که بدن، شخصیت، نهاد و منش سیستمهایی تکاملی هستند که برای بیشینه کردن بقا، لذت، قدرت و معنا در سپهر رفتاری خویش تخصص یافته‌اند. با بررسی پویایی این چهار متغیر مرکزی، رفتار آن چهار

⁷⁵ مجموعه‌ی این چهار سطح را برای سادگی با سرواژه‌ی "فراز" مورد اشاره قرار می‌دهیم. برای بحث بیشتر در مورد این چهار لایه بنگرید به (وکیلی، 1379)

⁷⁶ ontologically

سیستم پایه را می‌توان تحلیل کرد، و با در هم آمیختن مسیرهای تکاملی برآمده از این روش، به درکی یگانه و منسجم در مورد مفهوم سوژه/من، و پیوند آن با قدرت می‌توان پی برد.

طرح مسئله

یکی از مهمترین پرسشهایی که در مورد چگونگی چفت و بست شدن مفاهیم یاد شده وجود دارد، بحث در مورد اولویت کارکردی عاملیت یا ساختار است. به زبان دستگاه نظری خودمان، بحث بر سر آن است که در کلیت نظام چهار لایه‌ی یاد شده، نظامهای شخصیتی جویای لذت محور دگرگونی هستند، یا نهادهای اجتماعی قدرت مدار. جامعه‌شناسان از دیرباز با ابداع مفهومی به نام هنجارسازی و مشتقات دیگر آن - سرکوب، انضباط، از خود بیگانگی، و هویت جمعی - در پی پاسخگویی به این مسئله بوده‌اند. آنچه که روشن است آن که دامنه‌ی آزادی رفتار سطح خرد (روانی/زیستی)، در زمینه‌ی الزامات سطح کلان (اجتماعی/ فرهنگی) محدود می‌شود، و این سرچشمه‌ی بخش مهمی از نابسامانی‌ها و اغتشاشهای برآمده از روند پیچیده - تر شدن جوامع انسانی است. نظامهای هنجارساز و سرکوبگر، - که در سطح اجتماعی به مثابه "نهاد" حضور دارند، - از مجرای روندهایی سازمان یافته و کمابیش همگرا محدودسازی کردار عامل انسانی را به انجام می‌رسانند. این نوشتار، تلاشی است برای دسته‌بندی و تحلیل این روندها، و نشان دادن چگونگی همگرا شدن آنها در زمینه‌ی نظریه‌ی سیستمهای پیچیده. نظامهای هنجارساز، شبکه‌ای از سیستمهای اجتماعی هستند که رفتار فرد را مدیریت می‌کنند. این نظامها، مرزهای مجاز خواست را برای من ترسیم می‌نمایند، راهبردها و طرحهایی عملیاتی را برای رویارویی با شرایط تنش‌زا پیشنهاد می‌کنند، و از مجرای نظامی از اجبارها و

تشویق‌ها، رفتار بدن زنده و کردار من را به کارهایی اجتماعی شده تبدیل می‌کنند. نظام‌های هنجارساز، ماشین‌هایی هستند که کنش من محور و آزادانه را به عمل تعیین شده و جامعه‌مدارانه بدل می‌سازند. نظام‌های هنجارساز از مجرای چهار فرآیند در انجام این عمل دشوار کامیاب می‌شوند: وضع قانون و مرزبندی محرمات، محدودسازی مهارتی، زیان‌مندی و سازماندهی خودانگاره.

نخست: قانون و محرمات

۱. نظام هنجارساز سیستمی است که کار اصلی‌اش تمایز قایل شدن میان رفتارهای هنجار و ناهنجار است. رفتارهای هنجارین، بر اساس قانون آماری ساده‌ای تشخیص داده می‌شوند. این‌ها رفتارهایی هستند که بیشترین بسامد را در نظام اجتماعی دارا هستند. رفتارهای هنجارین البته کارآیی دارند. آنها در ادامه‌ی تاریخچه‌ای طولانی از انتخاب طبیعی ظهور کرده‌اند و الگوهایی از رفتار را در بر می‌گیرند که به دلیل کارآمد بودن یا کارآمد نمودشان توسط کنشگران اجتماعی برگزیده شده‌اند و موضوع تقلید قرار گرفته‌اند. رفتارهای هنجارین به این ترتیب، مشمول انتخابی طبیعی هستند که به پیچیده‌تر شدن مداوم‌شان، سازگار شدن‌شان با شرایط محیطی، و کارآیی‌شان در تضمین بقای سیستم‌ها منجر می‌شود. اما مسئله در اینجا است که هنجارهای اجتماعی به سطحی اجتماعی مربوط می‌شوند. یعنی زیر تاثیر انتخاب طبیعی‌ای در این سطح شکل می‌گیرند و برای پایدار ساختن سیستم‌هایی اجتماعی که در این لایه قرار دارند تخصص پیدا می‌کنند.

از این رو مشکل "من"⁷⁷ با هنجار اجتماعی، از فاصله‌ی میان دو سطح از سلسله مراتب پیچیدگی و تعارض متغیرهای پایه‌ی آن دو بر می‌خزد. من برای دستیابی به لذت و خواست‌های سیستم روانی خویش کردار خویش را سازمان می‌دهد. در حالی که سیستم اجتماعی برای پایدار ماندن نیاز بدان دارد که رفتارهای اعضایش برای تضمین بقا و کارآیی‌اش بسیج شوند. از این رو، من با هنجارهایی اجتماعی روبروست که بر سطحی متفاوت و کلان‌تر از من تنظیم شده‌اند. هنجارهایی که من در هر موقعیتی حاضر است از پیروی‌شان سر باز بزند تا به خواست‌های موضعی خویش دست یابد.

به این شکل، تعارضی در میان من و نهاد اجتماعی بروز می‌کند. تعارضی که به کشمکش میان این برای تنظیم رفتار مربوط می‌شود. نظام اجتماعی برای حل این تعارض، از راه تفکیک کردن رفتارهای هنجار و ناهنجار، و رمزگذاری متفاوت آن دو، به شیوه‌ای دست می‌یابد تا رفتارهای تهدید کننده، خطرناک، و ناهنجار من را ردیابی و طرد نماید. این رفتارها به دلیل پیوند سست و گاه شکننده‌ای که با نقش‌ها برقرار می‌کنند، در رمزگان رفتارهای اجتماعی جایگاهی معتبر را به دست نمی‌آورند. اینها رفتارهایی هستند که تقریباً همیشه در ارتباط با نقشی ظهور می‌کنند، و همچون انحراف و بدعتی در آن می‌نمایند. رفتارهایی که به دلیل صورتبندی نشدن در قالبی هنجارین و مرسوم، درست خوانده نمی‌شوند و معنایی را که باید در یک نظام هماهنگ و بیناذهنی پدید آورند، ایجاد نمی‌کنند. از این رو از سوی نهاد اجتماعی به مثابه چیزی بیرونی شناسایی می‌شوند. چیزی مسئله‌زا، ناشناخته، و بنابراین تهدید کننده که می‌تواند همچون قالبی نو برای تقلید دیگری‌های پیرامون من

⁷⁷ در سراسر این نوشتار "من" را همچون برابر نهادی برای "سوژه‌ی خودمختار خودآگاه" به کار می‌گیریم.

ناهنجار عمل کند، و از این رو نهاد اجتماعی را به خطراهه‌ای آزموده نشده و مسیری ناشناخته و شاید خطرناک پرتاب نماید.

۲. به همین دلیل، تمام نظام‌های اجتماعی، -درست مانند نظام‌های روانی، زیستی، و فرهنگی- در برابر نوآوری‌هایی که تصادفی پنداشته می‌شوند، مقاومت به خرج می‌دهند. اصل ماندی که نیوتون در مورد حرکت اجسام سخت عنوان کرده بود، در هر چهار لایه‌ی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی به روشنی اعتبار دارد. سیستم‌های پایه در تمام سطوح ترجیح می‌دهند از مسیرهای شناخته شده، آشنا، و آزموده شده‌ی قدیمی عبور کنند تا راهبردهایی تازه و ناشناخته را بپذیرند. تمام سیستم‌های تکاملی، میلی درونی به وضعیت موجود دارند. میلی که پایداری و تداوم نظام اطلاعاتی داخلی‌شان را تضمین می‌کند، و در شرایطی که محیط دگرگون شود، منقرض‌شان می‌سازد.

این اصل ماند^{۷۸} سیستم‌ها را از این پس «ماند کنشی» خواهیم نامید. اصل ماند کنشی عبارت است از گرایش درونی سیستم تکاملی به حفظ وضعیت موجود، و تعریف محافظه‌کارانه و حداقلی وضعیت مطلوب. به شکلی که در هر موقعیت تنش‌زا، به کمترین دگرگونی ممکن در ساز و کارهای شناخته شده و آشنا منتهی شود. هرچه سیستم پیچیده‌تر باشد، اصل ماند کنشی را بیشتر نقض می‌کند. نقض این اصل به معنای تلاش برای سازگار شدن با شرایطی ناشناخته، و پذیرفتن ورود به خطراهه‌ها و مسیرهایی تازه است. سیستم‌ها هرچه

⁷⁸ Principle of inertia

پیچیده‌تر باشند، توانایی و امکان بیشتری را برای آزمون و خطا به دست می‌آورند. به همین دلیل هم برای سازگاری با طیفی وسیع‌تر از موقعیت‌های محیطی تلاش می‌کنند، و البته به همین دلیل شکننده‌تر هم می‌شوند. در واقع، اصل ماند کنشی ما در مورد سیستم‌های ساده - که شکل مکانیکی‌اش مورد نظر نیوتون هم بود - به قانون اول نیوتون تبدیل می‌شود. سیستم‌های ساده‌ی بی‌جان اصل ماند کنشی را در وضعیتی مطلق نشان می‌دهند. یعنی هیچ ساز و کار درونی برای انطباق با محیط و گریز از خطرهای منفرد و قطعی رفتاری‌شان ندارند. هرچه در سلسله مراتب پیچیدگی پیش‌تر می‌رویم، حاشیه‌ی گسترده‌تری از نقض این اصل در اطراف خطرهای و مسیرهای پویایی سیستم‌ها پدیدار می‌شود.

سطوح فراز، نشانگر مقیاس‌هایی متفاوت از مشاهده و توصیف، و بنابراین سطوح متفاوتی از پیچیدگی موضوع مشاهده شده هستند. اما این بدان معنا نیست که سیستم‌های پایه‌ی سطوح بالاتر فراز، لزوماً از سیستم‌های پایه‌ی سطوح زیرین پیچیده‌تر هستند. در واقع سطوح فراز بر اساس مقیاسی مشاهداتی، درجه‌ی درشت‌نمایی و دامنه‌ای توصیفی تعیین شده‌اند. پیچیده‌تر بودن سطح بالاتر نسبت به سطح پایین‌تر، ناشی از همین تفاوت مقیاس است. اما ممکن است سیستم‌های پایه‌ی سطحی از هم‌تایان خویش در سطح بالاتر، پیچیده‌تر باشند (لومان، ۱۹۹۵: ۱۷۶-۲۱۰).

در واقع چنین می‌نماید که پیچیده‌ترین سیستم‌های پایه در سطوح فراز، در سطح روانی قرار داشته باشند. در میان تمام سیستم‌های چهارگانه‌ای که در این سطوح قرار گرفته‌اند، تنها من است که از آستانه‌ی پیچیدگی لازم برای فهمیدن کلیت این نظام برخوردار بوده است. نظریه‌ها و سازه‌هایی که برای فهم هستی به کار می‌روند، در این سطح تراوش می‌شوند، و نظام شخصیتی است که پیچیده‌ترین بازنمایی از محیط را در درون خویش ایجاد می‌کند و در راستای صورتبندی کردنش، خودآگاه می‌گردد. بر مبنای شواهد موجود، بازنمایی‌هایی که بدن، نهاد اجتماعی، و منش از محیط خویش در درون خود پدید می‌آورد، به شکلی قیاس

ناپذیر از آنچه در سطح روانی دیده می‌شود ساده‌تر است. در واقع چنین می‌نماید که بیشترین تراکم پیچیدگی در سطح روانی، و پس از آن در سطح زیستی قرار گرفته باشد (Haken & Stadler, 1990). نظام‌های اجتماعی از نظام‌های زیست‌شناختی ساده‌تر هستند، و بر اساس نظریه‌ی منش‌ها، سیستم‌های فرهنگی ساده‌ترین سیستم‌های پایه را در این میان بر می‌سازند.

پس اصل مانند کنشی در سطح روانی بیش از سایر سطوح نقض می‌شود. من، سیستمی است که از پیشینه‌ی پیچیدگی برخوردار است. من از بدن، نهاد اجتماعی و منش - که سیستم‌های پایه‌ی سطوح زیستی، اجتماعی و فرهنگی هستند، - پیچیده‌تر است. از این رو انعطاف رفتاری‌اش از سطوح زیر و زبرش بیشتر است. به همین دلیل هم بدن همواره همچون نوعی بازدارنده و عامل تنبل و سنگین و کند فهمیده شده است، و به همین ترتیب نهادهای اجتماعی معمولاً نقشی مهارکننده در برابر خلاقیت‌های سطح روانی ایفا کرده‌اند. بند تن و قید جامعه، معانی استعاره‌ای هستند که بر این محدود بودن دامنه‌ی اصل مانند کنشی در سطح روانی دلالت می‌کنند.

۳. نهادهای هنجارساز برای مهار کردن پویایی من، که درجه‌ی آزادی رفتارش بیشتر، و استحکام اصل مانند کنشی در آن کمتر از سیستم‌های اجتماعی است، به ساز و کاری فراگیر نیاز دارند. این ساز و کار، از راه رمزگذاری رفتارهای هنجارین، و منع رفتارهای ناهنجار ممکن می‌شود. رفتارهای هنجارین به دو شیوه رمزگذاری می‌شوند، و از این رو رفتارهای ناهنجار به دو شکل طرد می‌گردند.

ممکن است رفتارهای هنجارین در قالبی زمینی، مادی، و عینی، همچون چیزهایی ملموس و در دسترس صورتبندی شوند. این کردارها، که هنجارین بودن‌شان منوط به توافق من و دیگری است، اعتبار خود را از همان چیزی به دست می‌آورند که هابرماس توافق بین‌الذهانی نامیده است (هابرماس، ۱۳۸۴، ج. ۲). من و

دیگری، در جریان کنش متقابل و بر مبنای نفوذ متقابل رفتارها بر هم، به احتمال دوگانه‌ای دست می‌یابند که هماهنگی انتخاب‌ها و همگرایی خواست‌هایشان را ممکن می‌سازد. این توافق، به تصویر ذهنی من و دیگری باز می‌گردد، که در نقاطی با هم همپوشانی دارد و در مناطقی به هم پیوند می‌یابد. پس من و دیگری در این شرایط، هنجارگونه رفتار می‌کنند، تا به تصویری که از وضعیت مطلوب دارند دست یابند. این تصویر، بر مبنای نگرشی ابزارگرایانه و چیزواره (به معنای مادی کلمه) استوار شده است. اعتبار رفتار هنجارین در این مورد به ارتباط من و دیگری باز می‌گردد. و به تصویر مطلوبی که من و دیگری از موقعیتی نزدیک و در دسترس و عینی در ذهن دارند. اینجا ما با مسئله‌ای فنی یا اخلاقی سر و کار داریم، که بر مبنای قوانین حل و فصل می‌شود.

نهاد اجتماعی هنجارهایی را که خصیلتی چنین زمینی و خاص‌گاهی چنین ملموس دارند را در قالب قانون صورتبندی می‌کند. پیروی از قانون، در سطح اجتماعی ارزش تلقی می‌شود، و نقض کردن آن، جرم. قانون به اصلی عام تبدیل می‌شود که ممکن است مشروعیت خویش را در جریان تکامل فرهنگی از منابعی مستقل از من و دیگری دریافت کند. شاه، دولت، و حتی طبیعت می‌توانند مراجعی باشند که مشروعیت و ثبات قانون را تضمین می‌کنند. قانون توسط نهادهایی اجتماعی پشتیبانی می‌شود که برای شناسایی و تفکیک رفتارهای هنجارمند و ناهنجار در این زمینه تخصص یافته‌اند. نهادهایی که کارشان جدا کردن کردارهای مطابق با قانون، یا ناقض قانون است. نهادهایی حقوقی که شرایط بسط و تعمیم قوانین، یا مواردی تحمل استثنا در آنها را رمزگذاری می‌کنند، و همچنین نهادهای تنبیهی که قانون‌شکنی، نادیده گرفتن قوانین، و تحقق نیافتن شان را با اعمال فشار اجتماعی نامحتمل می‌سازند.

راه دیگر رمزگذاری رفتار هنجارین، آن است که آنها را به مثابه اموری استعلایی، فرازین، همچون چیزهایی انتزاعی و ناملموس صورتبندی کنیم. نهادهای هنجارساز از این شیوه برای صورتبندی قواعدی بهره می‌برند

که خاستگاهی روشن و عینی و توافق مدارانه ندارند. هنجارهایی به این شکل رمزگذاری می‌شوند که به طور مستقیم با نقاط اشتراک بازنمایی من و دیگری از وضعیت مطلوب گره نخورده‌اند. هنجارهایی که خاستگاه‌شان در گذر زمانه محو شده است، و تداوم‌شان به نگرشی ابزارمندانه و نزدیک متکی نیست، در این رده می‌گنجند. خاستگاه این هنجارها مفاهیمی استعلایی و فرارونده پنداشته می‌شوند، و به مفاهیمی انتزاعی ارجاع می‌شوند. رعایت کردن‌شان از این رو ضروری می‌نماید که با کلیدواژه‌هایی استعلایی مانند نظم گیتی، هدف کائنات، و خواست خداوند گره خورده‌اند، نه بدان دلیل که در توافق من و دیگری ریشه دارند. این همان شیوه‌ایست که تکامل نهادهای دینی را ممکن می‌سازد.

۴. به این ترتیب دو راهبرد برای صورتبندی هنجارها وجود دارد: راهبرد قانونی / حقوقی، که بر توافق من و دیگری تکیه می‌کند و هنجار را همچون امری ملموس و مادی و زمینی چیزواره می‌نماید، و راهبرد دینی / استعلایی که بر هماهنگی من و جهان تاکید می‌کند و هنجار را به مثابه پدیداری فرازین، انتزاعی و ناملموس چیزواره می‌نماید. چنان که آشکار است، هر دوی این راهبردها به چیزواره شدن هنجارها منتهی می‌شوند. چیزواره شدن هنجارها بدان معناست که می‌توان آنها را به ماشین‌هایی اجتماعی پیوند زد، جنبه‌ای ابزاری به آنها بخشید، تخصصی را بر مبنایشان ساخت، و در قالب نقشی گنجانده‌شان.

این دقیقاً اتفاقی است که در قالب نهادهای هنجارساز رخ می‌دهد. نهادهای هنجارساز در واقع سیستم‌هایی هستند که از راه رمزگذاری هنجارها به این دو شیوه، تخصص‌های لازم برای اصلاح و هدایت رفتار من به سمت هنجارها، و طرد و اصلاح رفتارهای نابهنجار را به دست می‌آورند.

بر مبنای اسناد تاریخی، می‌دانیم که این دو شیوه از رمزگذاری هنجارها در گذشته‌های دور یگانه بوده‌اند. در سومر و ایلام باستان، تا زمانی که دیرنگامی عصر دودمان سوم اور (۲۵۰۰ پ.م) این دو راهبرد در نهادی

یگانه و در قالب نقش‌هایی یکتا جمع می‌شده‌اند (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۳-۵۷). این زمانی بوده که هنوز جوامع توسط یک شاه/کاهن هدایت می‌شده‌اند و نهادهای دینی و سیاسی از هم تفکیک نشده بودند. با ورود جوامع کشاورز باستانی به مرحله‌ی کشاورزی پیشرفته نهادهای عهده‌دار این دو راهبرد دچار دوشاخه‌زایی شدند. در یک سو معبد زاده شد که رمزگذاری استعلایی را بر عهده گرفت، و در سوی دیگر کاخ پادشاه و دیوان‌سالاری سیاسی - یعنی شکل تلطیف شده‌ی ارتش - ظهور کرد که رمزگذاری هنجارهای ملموس و زمینی را انجام می‌داد. واگرا شدن این دو ساختار، نشانه‌ی گذار جوامع باستانی به سطحی برتر از پیچیدگی بوده است. یگانه بودن این دو در تاریخ‌های قدیمی‌تر، و یگانه ماندن‌شان در جوامع ساده‌تر - مانند جوامع گردآورنده و شکارچی - نشانگر آن است که ما در اینجا با روشی یکتا برای تثبیت هنجارها روبرو هستیم. روشی که بر محور رمزگذاری و حصر نمادین رفتارهای ناهنجار مبتنی است.

معبد، نهادی هنجارساز است که از راه صورتبندی کردن نظم‌های حاکم بر گیتی، و تنظیم ارتباط من با جهان، دوگانه‌ی متضاد مقدس و نامقدس را از هم تفکیک می‌کند. به این ترتیب رفتارهای هنجارین در سازگاری با امر مقدس مجاز پنداشته می‌شوند، و رفتارهای ناهنجار به خاطر نقض قواعد حاکم بر گیتی، نامقدس، کفرآمیز، و بد تلقی می‌گردند. معبد، با رمزگذاری امر هنجارین و ترجمه کردنش به امر مقدس، رفتارهای ناهنجار را مرزبندی، تحدید، و طرد می‌کند. این مرزها تابو دانسته می‌شوند، و نقض کردن‌شان با تنبیه - یعنی تجربه‌ی رنج - همراه است. در شرایطی که معبد با دربار پیوند داشته است، این تنبیه جنبه‌ای زمینی هم داشته است، که تفتیش عقاید اسپانیایی نمودی افراطی از آن است. در غیر این صورت، تنبیه یاد شده امری استعلایی و آن جهانی است.

دربار و کاخ شاهان باستانی، هسته‌ی اولیه‌ی نهادهای هنجارسازی است که امروزه به شکل زندان تکامل یافته است. مفهوم زندان البته از دید این نوشتار ساختار مادی محلی برای در بند کردن انسان‌ها نیست، که همان

معنای تعمیم یافته‌ی مورد نظر فوکو را از آن مراد می‌کنیم. معنایی که بر رمزگذاری امر مشروع و نامشروع، تمایز کار مجاز از غیرمجاز، و تفکیک کردار قانون‌مدارانه از قانون‌شکنانه مبتنی است.

این نهادها، رفتارهای هنجارین را در قالب قوانین صورتبندی می‌کنند. قوانینی که گاه به مرجعی استعلایی منسوب می‌شوند، اما همواره ماهیتی بینافردی و توافق‌آمیز دارند. قوانینی که ثبت می‌شوند، تفسیر می‌گردند، و در جریان زنجیره‌ای پیوسته از کشمکش‌های و دعوای حقوقی، دقیق‌تر و کارآمدتر می‌گردند. قوانینی که زیربنای نهادهای حقوقی، کیفری و تنبیهی قرار می‌گیرند. زندان امروزین نمونه‌ای مدرن و متاخر از این نهادها است.

رمزگذاری هنجارها بر مبنای قانون و تابو، امری متعارض یا گسسته نیست این دو راهبرد گذشته از خاستگاه مشترک‌شان، اموری در هم تنیده و به هم پیوسته‌اند. تابوها به قوانین مشروعیت می‌بخشند، و قوانین کیفر دادن به نقض تابوها را ممکن می‌سازند. قانون و تابو، همگام و همراه با هم در همه‌ی نهادهای هنجارساز حضور دارند. با این تفاوت که در نهادهای معبد و زندان به اشکالی تخصص یافته و خالص ظاهر می‌شوند. از قضا در همین جاست که واگرا بودن‌شان نمودار می‌شود. یعنی با وجود همراهی و پیوستگی ذاتی این دو، اتکایشان به نهادهای هنجارساز متفاوتی همچون معبد و زندان، باعث می‌شود که همچون واحدهایی از سیستم‌های اجتماعی خودارجاع و مستقل از هم عمل کنند. این دو در واقع جریان‌هایی مشابه هستند که در پیکره‌ی سیستم‌های اجتماعی متفاوتی سیلان می‌یابند و روندهای درونی‌شان را تنظیم می‌نمایند.

نهادهای حامل این راهبردها، به دلیل خودمختاری و استقلال‌لی که نسبت به هم دارند، ممکن است با هم وارد کشمکش شوند. کشمکش باستانی میان نهادهای دینی و سیاسی، همواره روی دیگر سکه‌ی اتحاد و همگرایی این دو بوده است. خشایارشا که در کتیبه‌ی دیوان از پشتیبانی توانمندان‌اش از دین زرتشتی لاف می‌زند، فرزند داریوشی بود که گئوماته و مغان هوادارش را قتل‌عام کرد، و خواجه نظام‌الملک که از حمایت فقیهان

شافعی برخوردار بود و به ایشان همچون بنیاد قدرتش تکیه می‌کرد، توسط یک فدایی اسماعیلی کشته شد که همچون همان فقیهان، بر مبنای تمایز مقدس از نامقدس - اما با معیارهایی متفاوت - عمل می‌کرد.

از این رو، دیالکتیک میان تابو و قانون امری ساده و بدیهی نیست. قانون و تابو، دو شیوه‌ی مشابه، هم‌تبار، و معمولاً همخوان از رمزگذاری رفتارهای هنجارین هستند، که به خاطر تعلق‌شان به سیستم‌هایی متفاوت و نهادهایی متمایز، می‌توانند با هم وارد تعارض شوند، و یکدیگر را تضعیف نمایند. با این وجود، در هر نظام اجتماعی همواره هردوی این راهبردها حضور دارد. تمام تلاش‌های انقلابی برای تحویل کردن یکی از این دو به دیگری به شکست انجامیده است و چنین می‌نماید که هیچ نظام اجتماعی‌ای بدون بهره‌مندی از هردوی این نظام‌ها باقی نمی‌ماند. به همین دلیل است که کمونیست‌های روسی و فاشیست‌های آلمانی - که در عالم نظر مخالف معبد و تابوهای مرسوم بودند، - در نهایت شکلی مدرن از آن را در قالب حزب کمونیست و نازی بازسازی کردند، و مفتیان طالبان که خواستار حذف قانون به نفع فراگیر شدن تابو بودند، در نهایت ناگزیر به وضع قوانین و مدنی و بازگشایی دادگاه‌هایی شدند که به دلیل ناکارایی قوانین جاری در آن و آمیختگی فلج‌کننده‌اش به تابوها، دوامی اندک داشت.

۵. ژرژ باتای به درستی نشان داده است (Bataille, 1986) که هدف غایی تابو و قانون طرد کامل کردارهای ناهنجار نیست. از دید باتای، مفهوم هتک حرمت و قانون شکنی در ذات خود با نوعی ناسازه‌ی منطقی روبروست. هردوی این مفاهیم، به نقض شدن قواعد و نادیده انگاشته شدن هنجارهایی دلالت دارند که بنابر تعریف خصلتی طبیعی، اصیل، و بنابراین نقض ناشدنی دارند. در واقع مفهوم قانون شکنی و هتک حرمت، نشانگر آن است که نظام‌های هنجارساز ناگزیرند برای تحکیم کنترل خود بر رفتارها، به طور مدام قوانین و تابوها را در سطحی کلان تایید و در سطحی خرد نقض نمایند. این حقیقت که قوانین و تابوها به

تدریج در جریان تکامل اجتماعی شرایطی گسترده‌تر و گسترده‌تر را شامل نشده و به گزاره‌هایی انتزاعی و نقض‌ناپذیر ارتقا نیافته است، نشان می‌دهد که قواعد تکاملی حاکم بر آنها، هدف فراگیر شدن و نقض نشدن‌شان را دنبال نمی‌کرده‌اند. و گرنه می‌شد تابو و قانون را به شکلی تعریف کرد که دامنه‌ای چنان گسترده از رفتارها را مجاز بدانند که نقض کردن‌شان ناممکن شود.

هدف نهادهای هنجارساز تعبیه‌ی هنجارهایی عام و فراگیر نیست. هدف آنها، تعریف دامنه‌ای خرد و محدود از رفتارهای هنجارین است. دامنه‌ای که همواره از گستره‌ی رفتاری من و درجه‌ی آزادی چشمگیرش محدودتر باشد، و به این ترتیب اصل ماند کنشی نیرومندتر سطح اجتماعی را بر سطح روانی نیز مسلط سازد. قانون و تابو، از این رو، به مرزهایی دلالت می‌کنند که باید مدام نقض شوند. تابوها تا زمانی به عنوان تابو اعتبار و اهمیت دارند که بتوانند نقض شوند، و به طور جزئی مدام شکسته شوند. تنها در این حالت است که ساختارهای رمزگذار، امکان باز رمزگذاری تابوها، و گوشزد کردن پیوسته‌ی حد و مرزشان به من حاصل می‌شود.

باتای در بیان این نکته بر حق است که قانون و تابو، نشانگر مرزهایی رفتاری هستند که با نوعی متابولیسم قانون‌گریزی / حرمت‌شکنی همراه است (Bataille, 1997: 242-248). تابوها و قوانین باید نقض شوند تا ساز و کارهای تنبیهی و تشویقی اجتماعی بر آنها عمل کنند، و مهار کردن رفتار من در قلمرو محدود و مشخص هنجارها را تضمین نمایند. فوکو نیز همین قاعده را در پژوهش بلند آوازه‌اش در مورد زندان تایید کرده است، در آنجا که به تکامل همزمان نهادهایی اشاره کرده است که از یک سو قانون‌شکنی را تنبیه می‌کنند، و از سوی دیگر قوانینی بیش از پیش محدود کننده را ابداع می‌کنند تا تنبیه ضرورت یابد (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۱۸-۳۶۹). همان طور که باتای گوشزد کرده است، وظیفه‌ی نهادهای هنجارساز از میان بردن میل و

نابود کردن رفتارهای ناهنجار نیست. بلکه مدیریت آنها، و کنترل کردنشان در دامنه‌ای محدود است. وگرنه ضرورت وجودی خودِ نهادهای هنجارساز از میان می‌رود.

دوم: محدودسازی مهارتی

۱. نهادهای هنجارساز باید رفتار من را در شبکه‌ای از مسیرهای مشخص و از پیش تعیین شده بگنجانند. از این رو محدود کردن دامنه‌ی رفتاری من به محدوده‌ای قانونی و مشروع کافی نیست. نظام اجتماعی زمانی از خطر نوسانات رفتاری پیش‌بینی ناشده‌ی من می‌رهد که الگوی رفتاری مشخص و رمزگذاری شده‌ای از من سر بزند. این کاری است که از مجرای نقش و با تخصصی شدن من انجام می‌پذیرد. نهادهای هنجارساز گذشته از پیکربندی رفتار من در محدوده‌ی مجاز، چگونگی رفتار کردن در این محدوده را نیز تعیین می‌کنند. این ساز و کار را محدودسازی مهارتی می‌نامیم.

محدودسازی مهارتی بدان معناست که من با پذیرفتن نقش، در چارچوبی از قبل تعریف شده و جایگاهی پیشینی از قواعد رفتاری می‌گنجد که محصول سیری تکاملی است. نقش، انباشته از راهبردها و برنامه‌هایی عملیاتی است که در جریان تاریخی طولانی‌تر از عمر سوژه، بر هم انباشته شده‌اند. از این رو من هنگام نقش‌پذیری در زمینه‌ای گسترده قرار می‌گیرم که از کلیت آن چیز زیادی نمی‌دانم. به همین دلیل هم پذیرش و اجرای نقش فرآیندی است که معمولاً به شکلی غیرنقادانه و حتی ناخودآگاهانه انجام می‌پذیرد.

تخصص یافتن من در درون نقش، بدان معناست که من از دامنه‌ی کل مهارت‌های بالقوه‌ای که توانایی آموختنش را دارد، کنده شوم، و نیرو و توان خود را صرف تسلط بر محدوده‌ای کوچک از این مهارت‌ها نمایم. این در واقع مترادف مفهوم توجه در سطحی جامعه‌شناختی است. تخصص یافتن، از سویی به من

مهارت و توانمندی برخوردار تخصصی با مسائل را می‌بخشد، و از سوی دیگر مرا از امکان دستیابی به مهارت - های مشابه دیگر محروم می‌سازد.

در بیشتر جوامع پیشامدرن، این سویه‌ی دوم در سپهر فرهنگی به شکلی بسیار برجسته بازنمایی می‌شده است. از این رو تمام تخصص‌ها، به جز تخصص در جنگیدن، خوار داشته می‌شدند و تخصص یافتن در آنها کار مردم عامی و فروپایه و حتی بردگان دانسته می‌شد. ارسطو به روشنی در اخلاق نیکوماخوس خویش بر این نکته تاکید می‌کند که اشراف‌زادگان و افراد مهم و بزرگ نباید در هیچ زمینه‌ای صاحب تخصص باشند (ارسطو، ۱۳۷۲). به همین ترتیب اشراف دوران قرون وسطای اروپا مهارت یافتن در صنعتگری و کشاورزی را امری دون شأن خویش می‌دانستند. در مورد طبقه‌ی سامورایی ژاپن هم چنین بود، که تنها مهارت یافتن در شمشیرزنی، سرودن شعر و خوشنویسی ژاپنی را شایسته‌ی خود می‌پنداشتند. مدرنیته را شاید در این زمینه بتوان همچون گسسته شدن مرزهای میان اشراف و عوام، و شایسته پنداشته شدن نامحدود تخصص‌های غیرجنگی توسط تمام اقشار جامعه دانست. ناگفته نماند که در این زمینه دیرپا از تخصص‌گریزی طبقه‌ی اشرافی، رویکرد باستانی ایرانی که بر نظامی طبقاتی و تخصص یافتن هرکس در خویشکاری ویه‌ای مبتنی بود، استثنایی مهم محسوب می‌شود. این نظم اجتماعی همان است که فارابی نیز بدان پرداخته و از آن زاویه از تخصص‌گرایی دفاع کرده است (لمبتون، ۱۳۸۵: ۷۶۲)، که هرچند در بحث جاری ما بسیار اهمیت دارد، پرداختن به آن مجال دیگری را می‌طلبد.

۲. تخصص یافتن و تسلط بر نقش، خواه ناخواه با طرد سایر تخصص‌ها و غفلت از سایر نقش‌ها همراه است. هر نقش، به شکلی سازمان یافته است که نیرو و توان یک کنشگر عادی را جذب خود نماید و کار اجتماعی شده‌ی یک من را بمکد. به عبارت دیگر، میزان هزینه و نیرویی که باید صرف تسلط بر یک نقش شود، در

جریان تکامل اجتماعی در حدی تنظیم شده است که یک انسان متوسط بتواند بر آن چیره شود، و در عین حال، چیره شدن بر سطوح بالاتر آن تمام نیروها و منابع انسانی سوژه را مصرف نماید و در خود جذب کند. به همین دلیل، نقش‌ها تا حدودی رقابتی عمل می‌کنند. ایفا کردن همزمان چند نقش، تنها در زمانی ممکن است که این نقشها به نهادهای هنجارساز متفاوتی بند باشند، و عرصه‌هایی متمایز از زیست جهان را سازماندهی کنند. ایفا کردن نقش دانشمندی که در چندین زمینه‌ی متفاوت صاحب تخصص است، بسیار دشوار است. به همین ترتیب کسی که چند همسر اختیار کرده و قرار است پدر چند خانواده باشد، خیلی زود به بن‌بستی عملیاتی بر خواهد خورد! پیرو صادق و پرشورِ دو دین بودن، یا شاغل بودن به عنوان کارمند تمام وقت در دو سازمان، اموری هستند که گذشته از شرایط خاص ایران، ناممکن می‌نمایند. با این وجود یک دانشمند می‌تواند در عین حال پدری نمونه و دین‌داری پرشور هم باشد، اما در شرایطی که هریک از این نقش‌ها یگانه (یا در شرایطی خاص بسیار معدود) باشند.

پس در پیشاروی من، طیفی از نقش‌ها قرار دارد که هریک حوزه‌ی تخصصی خود را می‌طلبد و تسلط یافتن بر هریک با صرف منابع انسانی بزرگی همراه است. این نقش‌ها به شکلی رقابتی عمل می‌کنند. یعنی قرار گرفتن در هریک با طرد باقی همراه است. نقش‌ها به این ترتیب انتخاب و تصمیم سطح روان‌شناختی را سازماندهی می‌کنند. یعنی سوژه را وا می‌دارند تا به جای انتخاب کردنِ کردار خویش در هر برش زمانی، و بر مبنای خواستِ سطح روانی‌اش، تصمیم‌گیری را به برش‌های زمانی معدودی و محدودی منحصر سازد، و به جای انتخاب کردار، نقش‌هایی را برگزیند که هریک شبکه‌ای از ضرورت‌ها و کردارهای اجباری را به دنبال دارند.

به این شکل، خواستِ روان‌شناختی من به انتخابی اجتماعی تبدیل می‌شود، و کردار من با پیوند خوردن به تخصصِ نهفته در نقش، به کار بدل می‌گردد. این ماجرا البته با چشم‌پوشی از خواست در من همراه است، و

از این رو شکلی بیرونی و اجباری از تعویق لذت را پدید می‌آورد که زیربنای نظام سرکوب را تشکیل می‌دهد. اختگی ناشی از این تعویق لذت، آشکارا برون‌زاد است.

۳. طرد رقابتی نقش‌ها بدان معناست که من با قرار گرفتن در یک نقش، باید تمام نیرو و توان خود را صرف تسلط یافتن بر آن نقش خاص کند، و از امکانات نهفته در سایر نقش‌ها چشم‌پوشی نماید. از آنجا که انعطاف رفتاری من بیشتر از سیستم‌های اجتماعی است، و خواست در نهایت در سطح روانی باقی می‌ماند، این امکان همواره هست که من از حیطه‌ی مجاز نقش خویش بیرون بزنم و برای آزمودن نقش‌هایی دیگر خطر کنم. چنین چیزی می‌تواند به شناور شدن سوژه در میان نقش‌های گذرا تبدیل شود، و نوعی همه‌کاره‌ی هیچ‌کاره پدید آورد که شاید در سطح روانی از نوعی ارضای شخصی برخوردار باشد، اما در سطح اجتماعی کارآیی ندارد و قدرت تولید نمی‌کند.

از این رو، نظام‌های هنجارسازی برای محدودسازی مهارت‌های من، چند ترفند را به کار می‌بندند. قدیمی‌ترین و زمخت‌ترین این ترفندها، منع کردن تغییر نقش است. این در شرایطی رخ می‌دهد که شخص از ابتدای ورودش به عرصه‌ی جامعه، و از همان آغاز روند اجتماعی شدن، برای جایگیری در نقش خاصی آموزش ببیند و ارتباطش با سایر نقش‌ها ممنوع شود. چنین چیزی را در جوامع آریایی قدیمی در قالب کاست‌های اجتماعی داشته‌ایم. طبقات چهارگانه‌ی جامعه‌ی ساسانی، و کاست‌های مشابهی که تا قرون میانه در هند وجود داشته‌اند، ساختارهایی اجتماعی بودند که نقش مربوط به هر سوژه را از همان ابتدای تولدش تعیین می‌کرده‌اند. فرزند یک درودگر می‌بایست درودگر شود و پسر شهسواران می‌بایست جنگجو شوند. مستقل از این که خودشان چقدر از درودگری یا جنگیدن خوششان بیاید.

کاست‌بندی اجتماعی روشی تکاملی است که چند مسئله را به طور همزمان حل می‌کند. نخست آن که برخی از نهادهای هنجارساز را با محوریت خانواده در هم ادغام می‌کند، و به این ترتیب اثری تشدید شونده و هم‌افزا را در میان‌شان پدید می‌آورد. در جامعه‌ی ساسانی، بسته به طبقه‌ای که فرد در آن قرار می‌گرفت، خانواده با ارتش، دبستان و معبد جوش می‌خورد و انباشتی از مهارت‌ها و تخصص‌ها را در این حیطه پدید می‌آورد که کار انتقال آن به اعضای تازه‌وارد و اجتماعی شدن‌شان را نیز ساده‌تر می‌ساخت.

اما نظام کاستی با یک مشکل اساسی روبروست، و آن هم نادیده گرفتن پویایی سطح روانی و خواست سوژه است. این نظام می‌تواند کنشگرانی ماهر را با کمترین هزینه تربیت کند، اما این کنشگران اعضای راضی و خوشنودی نخواهند بود. شاید یکی از دلایل فراگیر شدن ادیان انقلابی‌ای مانند آیین مانی و مزدک در عصر ساسانی همین ساخت طبقاتی جامعه بوده باشد (وکیلی، ۱۳۸۲)، که من‌ها را وادار می‌کرد برای رهیدن از این نظام اجبارهای قانون‌مدار، در قلمرو اجبارهای تابومحور شورش کنند.

نظام کاستی با وجود دوام اندکی که در جوامع باستانی داشته است، به شکلی منعطف‌تر و پویاتر در قالب ساختار طبقاتی جوامع باقی مانده و نهادینه شده است. به این ترتیب قانونی مدون و اجبارآمیز وجود ندارد که ارتقای عمودی و تغییر موقعیت کنشگران را در جامعه منع کند، اما سطح برخورداری سوژه‌ها از منابع به شکلی ساختار یافته است که دستیابی ایشان به نقش‌هایی خیلی متفاوت با خاستگاه طبقاتی‌شان را بسیار دشوار می‌سازد.

ساختار طبقاتی و کاست‌بندی، روشی بود که تغییر نقش کنشگران را بر اساس قانون مهار می‌کرد. شکلی موازی از این ماجرا را در مورد تابو هم می‌توان دید. نقش‌هایی که تخصص‌شان توسط تابوها مرزبندی می‌شوند، عموماً در چارچوب ادیان و نحله‌های مذهبی می‌گنجند. به استثنای ادیان خاور دور و هند که در شرایط اجتماعی متفاوتی، تقریباً در گسست از نهادهای سیاسی - تکامل یافته‌اند، تمام ادیان بزرگ مفهوم

ارتداد را در خود صورتبندی کرده‌اند و تغییر نقش دینی پیروان خود را مجاز نمی‌دارند. این در واقع همان ساختار کاستی‌ایست که ذکرش گذشت، با این تفاوت که این بار در مورد نقش‌هایی متمرکز بر چیزهای انتزاعی و تابوها اجرا می‌شود. هرکس دینی را دارد که خانواده‌اش آن را داشته‌اند، و تغییر دین در شرایط عادی ممنوع دانسته می‌شود. به این ترتیب در یک نظام کاستی کامل، نقش‌های دینی و دنیوی فرد پیشاپیش بر اساس زادگاهش در شبکه‌ی اجتماعی، تعیین شده است. در جوامع مدرن، با وجود کمرنگ شدن خصلت اجبارآمیز تابوها و قوانین مهارکننده‌ی یاد شده، به دلایل ساختاری یاد شده، همین الگو همچنان ادامه دارد. به این ترتیب، تابو و قانون اهرم‌هایی هستند که محدودیت مهارتی را تضمین می‌کنند.

۴. محدودیت رقابتی هنگامی پایدار می‌ماند و در سوژه تثبیت می‌شود، که در سطح روانی به رضایت سوژه از نقش و تخصصش بینجامد. چنین چیزی با محدود ساختن دامنه‌ی توجه سوژه در مورد سایر نقش‌ها، و با نمادگذاری نقش من همچون امری مطلوب تحقق می‌یابد. من با پشتوانه‌ی برنامه‌های تعبیه شده در نهادهای هنجارساز -به ویژه خانواده، دبستان و معبد،- متقاعد می‌شود که نقش خودش بهترین جایگاه قابل تصور برای اوست. آزمودن نقش‌های دیگر به قدری ضابطه‌مند، و شکست خوردن در آنها به قدری پرهزینه و رنج‌آور است که من پس از چند تجربه -که شاید تا بعد از دوران بلوغ هم ادامه یابد- می‌آموزد که باید به نقش خویش قانع باشد.

این ماجرا در سطح روانی، به دو شکل بازتاب می‌یابد. از یک طرف نقش من زیبا و ارزشمند و انباشته از وضعیت‌های مطلوب می‌نماید، و از سوی دیگر نقش‌های دیگر رنج‌آور و ناخوشایند و غیرمهم تلقی می‌شوند. به این ترتیب، بخشی مهم از خودانگاره -یعنی خودارزیابی- در ارتباط با نقش‌های من سازماندهی می‌شود و این به هسته‌ی مرکزی بازنمایی من در ذهن من شکل می‌دهد (Markus, 1989). من خود را بر

اساس نقشی که بر عهده دارد تعریف می‌کند، و خود را در آن قلمرو توانمند و فعال می‌داند. سایر موقعیت‌ها، با خودارزیابی ضعیف و منفی‌ای از من گره خورده‌اند. به طوری که من انتظار دارد در ایفای نقش‌های دیگر ناتوان باشد، و به همین دلیل هم ناتوان می‌شود (Bem, 1972). ناتوان‌سازی، خویش، روشی است که در سطح اجتماعی همچون سپری عمل می‌کند و من را از معرض بخت‌های همواره حاضر رویارویی با موقعیت‌های جدید مصون می‌دارد. در سطح روانی نیز، این روند به تحریف خودانگاره و تثبیت تصویری دوست‌داشتنی -هرچند ناتوان- از من در چشم من، یاری می‌رساند. جا دارد در اینجا به آزمون مشهور سلینگمان اشاره کنیم.

سلینگمان روانشناسی بود که در اواسط دهه‌ی هفتاد میلادی مفهوم درماندگی آموخته شده^{۷۹} را ابداع کرد (Seligman, 1975). او در آزمون مشهوری، دو گروه از آزمودنی‌ها را واداشت تا تکلیف ذهنی ساده‌ای را انجام دهند. بعد به شکلی نتایج را تحریف کرد که یک گروه ناتوان و ضعیف، و دیگری توانمند و هوشمند به نظر برسند. آنگاه به ایشان پیشنهاد کرد که بار دیگر تکلیفی مشابه را انجام دهند. با این تفاوت که این بار می‌بایست قبل از انجام تکلیف‌شان، دارویی را بخورند. به آزمودنی‌ها گفته می‌شد که این دارو دو نوع دارد. یک نوع آن کارکرد ذهن را مختل می‌کند، و نوع دیگر آن فعالیت ذهن را سریع می‌کند. آزمودنی‌ها مختار بودند که هر یک از این دو دارو را که می‌خواهند برگزینند و ادامه‌ی آزمایش را بعد از خوردن آن انجام دهند. نتیجه‌ی دور از انتظار آن بود که افراد گروه ضعیف، داروی مختل‌کننده‌ی کارکرد ذهن را انتخاب می‌کردند. و اعضای گروه مقابل که خود را قوی می‌پنداشتند، داروی بهبود دهنده را برگزیدند. در نهایت هم با وجود

⁷⁹ Learned Helplessness

آن که محتوای هردو دارو مشابه و بی‌اثر بود، گروه ضعیف پنداشته شده، به راستی ضعیف‌تر از گروه دیگر عمل می‌کردند.

تفسیر اسلیگمان از این تجربه آن بود که افرادی که خود را در ایفای نقشی ناتوان می‌یابند، ترجیح می‌دهند با ابزاری عینی این ناتوانی را توجیه کنند، حتی اگر این ابزار به ناتوان‌تر شدن آنها بینجامد. در واقع اعضای گروه ضعیف برای این داروی مختل‌کننده را انتخاب می‌کردند که بتوانند نتایج نامطلوب آزمایش را به آن منسوب کنند. و طبیعی بود که در حضور این دستاویز توجیه‌کننده، عملکردشان ضعیف‌تر شود. این پدیده از آن پس با نام درماندگی آموخته شده یا راهبرد خود-ناتوان‌ساز⁸⁰ در متون روان‌شناسی جایی باز کرد و امروزه طیف وسیعی از رفتارهای مربوط به این موضوع شناخته شده‌اند که مسموم ساختن خود با الکل یا مواد مخدر، هنگام رویارویی با یک شکست بزرگ، نمونه‌هایی از آن هستند.

بازنمایی ذهنی من از من، به این ترتیب در قالب تصویر منِ گره خورده به نقش بازسازی می‌شود. معیارهای ارزیابی من با معیارهای محک زدنِ تخصص در نقش یاد شده هم‌ارز پنداشته می‌شوند، و توانمندی من به قدرتی که نقش من در سطح اجتماعی تولید می‌کند تحویل می‌شود. این امر، نوعی تنبلی و خودداری از تغییر را در سطح روانی پدید می‌آورد که در واقع از نشت ماند کنشی نهادهای اجتماعی به سطح روانی ناشی شده است. من همزمان با کسب نگرشی اغراق‌آمیز در مورد ناتوانی خویشتن در حوزه‌های ناآشنا، نگاهی خواردارانه و تحقیرآمیز را در مورد آن نقش‌ها اختیار می‌کند، و به این ترتیب به کاستی‌ای مبتلا می‌شود که می‌توان آن را “چلفتگی القایی” نامید. چلفتگی القایی، ناتوانی من در ایفای نقش‌های تازه است. شکلی از

⁸⁰ Self Handicapping Strategy

دست و پا چلفتی نمودن که از پیش فرضِ من در مورد مهارت‌ها و توانایی‌های من بر می‌خیزد، و نوعی از کودنی عملیاتی که از مجرای نهادهای هنجارساز به من القا می‌شود و در قالب خودانگاره نهادینه می‌گردد.

چلفتگی القایی بخش مهمی از ماند کنشی من را تضمین می‌کند. منی که به این وضعیت دچار شده است، از ورود به نقش‌های ناشناخته پرهیز خواهد کرد، و راضی از نقشی که بر عهده دارد، به وضعیت موجود قناعت خواهد کرد. از این رو تنش‌ها را بر مبنای بسنده کردن به آنچه که هست، و نه تلاش برای دستیابی به آنچه که باید باشد، پاسخ خواهد داد. چلفتگی القایی، مسیری است که نهادهای هنجارساز را از مجرای نقش و تخصص با خودانگاره مربوط می‌سازد و زمینه را برای تبدیل شدنِ کنشِ من مدارانه به عملِ هنجارین جامعه‌مدارانه هموار می‌کند.

سوم: زبان‌مندی

۱. من برای ورود به زیست جهان توافق شده و مشترک اجتماعی، به زبان نیاز دارد. زبان مجوزی است که عضویت نوزاد در جهان پیشینیانش را ممکن می‌سازد. از راه زبان است که من سهیم شدن در ادراک توافق شده و جاری در میدان برهم‌کنش من و دیگری را لمس می‌کند، و آن را درونی می‌سازد. زبان، واسطه‌ایست که اندرکنش من و دیگری را سازمان می‌دهد، و ارتباط من را با نهاد اجتماعی ممکن می‌سازد.

زبان نظامی از نشانگان است که به شیوه‌ای خودارجاع، پدیدارهای زیست جهان را در خود بازنمایی می‌کند. زبان نظامی از نشانگان است، یعنی در وضعیت پایه‌ی خود، از زنجیره‌هایی از حدود ۱۳۰ واج و نماد صوتی تشکیل شده است که عضلات دستگاه دهانی / تنفسی ما قادر به تولید کردن آن هستند. زبان، بر خلاف پیش فرض ارسطویی رایج در میان اندیشمندان، نظامی ارجاعی نیست که با اشاره به چیزهایی بیرون از خود،

حقیقت را بازنمایی کند. بلکه به تعبیری ویتگنشتاینی، شبکه‌ای خودبسنده و خودمختار از بازی‌های زبانی است که حقیقت را در دل خویش تولید می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱).

زبان به این تعبیر، نظامی گشوده و ارجاع دهنده به بیرون نیست، که خصلتی بسته و خودارجاع دارد. آنچه که در بستر زبان بازنمایی می‌شود، البته زیر تاثیر محیط آن قرار دارد، اما به شیوه‌ای که تمام سیستم‌های خودارجاع از محیطشان تاثیر می‌پذیرند، در قالبی بازسازی شده و «زبانی شده» در درون این سیستم بازتابانده می‌شود. حالتی که ارتباطش با وضعیت بیرونی چیزها کمتر از پیوستگی‌اش به سایر نمادها و عناصر داخلی سیستم زبان است.

زبان در نهایت نظامی نمادین است که برای بازنمایی زیست جهان تخصص یافته است. مسیر تکاملی آن، و کاربردی که در رمزگذاری پدیدارها دارد، نشان می‌دهد که زبان را باید ترفندی عصب/ روان‌شناسانه برای اقتصادی کردن پردازش اطلاعات، و حيله‌ای جامعه‌شناسانه برای دستیابی به توافق با دیگری دانست. ظهور زبان در نوزاد با برنامه‌ای ژنتیکی هدایت می‌شود و با کمی تاخیر تقریباً به موازات نهادینه شدن روندهای شکست پدیده در وی پیش می‌رود. نوزاد در ابتدا این هر دو کار را بر اساس برنامه‌ای ژنتیکی آغاز می‌کند، اما این برنامه عرصه‌ای گشوده بر تجربه است که خیلی زود با محرک‌های ارسال شده از سوی دیگری پیوند می‌خورد (Mandler, 1985). به این شکل من نوزاد به تدریج می‌آموزد که پدیدارها را به همان شکلی از هم تفکیک کند که نزد والد پذیرفتنی است، و آنها را با نام‌هایی رمزگذاری کند که والد در اختیارش می‌گذارد. بر خلاف شکست پدیده، که در جانوران فاقد زبان نیز دیده می‌شود و یک توانایی پایه‌ای و عمومی برای پردازنده‌های عصبی جانوری است، زبان گشتاری زایشی پدیداری انسانی است که تنها در حضور دیگری شکل می‌گیرد. نوزاد، همگام با پیشرفت در شکستن محیط بیرونی به پدیدارها، زمینه‌ی درونی شناخت خویش را نیز به واژگان و مفاهیم زبانی تجزیه می‌کند. چفت شدن این دو، به شریک شدن کودک در جهان بزرگسالان

می‌انجامد. به همین دلیل هم نظریه‌پردازان ساخت‌گرا⁸¹ مانند ویگوتسکی به تقدم زبان نسبت به تفکر اعتقاد دارند (ویگوتسکی، ۱۳۶۷).

از دید ساخت‌گرایان، اندیشه‌ی سوژه روندی است که در ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد و زبان مجرای اصلی بروز آن است. ویگوتسکی که نخستین نظریه‌پرداز مهم در این عرصه بود، تا بدانجا پیش رفت که خودآگاهی را با صورتبندی شدن مفاهیم در زبان مترادف گرفت و اندیشیدن من را برابر با گفتگوی درونی دانست. پس از او، شاگرد مشهورش الکساندر لوریا این نظریه را بسط داد و زبان را زیربنای عمومی تمام اشکال شناخت خودآگاهانه دانست. چنین نگرشی در آرای نظریه‌پردازان ساخت‌گرای فرانسوی - از جمله فوکو - به تقدم گفتمان بر سوژه و در نهایت تجزیه شدن سوژه در عرصه‌های گفتمانی منتهی شد (Harre, 1986).

فوکو معتقد بود که فضای گفتمان‌های مجاز تعیین‌کننده‌ی واقعیت اجتماعی اندیشه و پیکربندی سوژه است. کردارهای غیرگفتمانی از دید او توسط این فضا هدایت می‌شدند و از نوعی تعین‌پذیری برخوردار بودند. بر این مبنا، این حوزه‌ی گفتمانی بود که موضوعش را تعیین می‌کرد، نه برعکس. سوژه هم در این حالت به گره‌ای بازتولید‌کننده بر شبکه‌ی کردارهای گفتمانی فرو کاسته می‌شد. کردارهایی که بر اساس تعبیری گسسته از معنا تعریف می‌شوند.

نگرش فوکو، دقیقاً در تعارض با آرای تامس کوون قرار می‌گیرد. کوون همان‌طور که در کتاب اثرگذارش نشان داده است (کوون، ۱۳۶۹)، به تقدم کردارهای غیرگفتمانی و حتی تصادفی بر سپهر گفتمانی

⁸¹ Constructivist

اعتقاد دارد. تفاوت میان این دو، البته تا حدودی به کشمکش دو سرمشق فرانسوی ساختارگرا و هوادار حذف سوژه، و نگرش آنگلو ساکسونِ مدافع سوژه مربوط می‌شود. در این میان، لومان نیز با اختیار کردن رویکردی نزدیک به ساخت‌گرایان، به جبهه‌ی نخست پیوست.

گرایش نظری ما، به رویکرد کون نزدیک‌تر از ساخت‌گرایان است.

شواهدی وجود دارند که تقدم اندیشه‌ی سوژه بر زبان را نشان می‌دهند. طیف وسیعی از این شواهد در کتاب برمودز - "اندیشیدن بی واژگان" - به خوبی ارائه شده است (Bermudez, 2000). بر مبنای این شواهد می‌دانیم که:

الف) برخی از جانوران - به ویژه نخست‌های عالی و دلفین‌ها - با وجود این که فاقد زبان گشتاری زایشی هستند، مسائل خویش را با روشی مشابه با آدمیان، و با استنتاج‌هایی منطقی حل می‌کنند. این روش‌ها همان کارکردهایی هستند که معمولاً به عنوان بارزترین وجوه تفکر و اندیشه معتبر دانسته می‌شوند.

ب) نوزادان انسان در حدود سه ماهگی شکستن پدیده‌ها را در سطوح حسی آغاز می‌کنند، و از همان حدود به وجود ذهن دیگری پی می‌برد و کنش متقابل معنادار با والد را آغاز می‌کند. اما زبان چند ماه بعد در وی ظهور می‌کند (Mandler, 1990).

پ) بر مبنای شواهد دیرین‌شناسانه، گونه‌های اجدادی انسان، بسیار پیش از آن که به زبان طبیعی دست یابند، ساختار اجتماعی پیچیده و فنون ابزارسازی داشته‌اند. و ارسی تکامل دستگاه عصبی انسان نشان

می‌دهد که زبان گشتاری زایشی کنونی، در حدود ۱۲۰ هزار سال پیش برای نخستین بار در نخستین جمعیت-های انسان خردمند^{۸۲} که جد مستقیم آدمیان امروزمین محسوب می‌شدند، تکامل یافت. این در حالی است که گونه‌های قدیمی‌تر بدون برخورداری از این ابزار دستاوردهای ذهنی چشمگیری پیدا کرده بودند. انسان راست قامت بدون زبان فنون تله گذاشتن برای جانوران بزرگ، و درست کردن آتش را ابداع کرد و نخستین دسته‌های شکارچی را پدید آورد، انسان ابزارمند بدون زبان ابزارهایی مرکب و پیچیده ساخت، و انسان نئاندرتال بدون زبان ساختار اجتماعی حمایت‌گرانه و نخستین نشانه‌های دین و آیین تدفین را پدید آورد. از این رو زبان در تاریخ تکامل اندیشه‌ی انسانی به مرحله‌ای متاخر تعلق دارد، و نه آغازین (وکیلی، ۱۳۸۷).

ت) بخشی از فرآیندهای خودآگاهانه‌ی پردازش اطلاعات هرگز در قلمرو زبانی صورتبندی نمی‌شوند. ادراک خودآگاه ما از رفتار حرکتی‌مان، و همچنین ادراکات زیبایی‌شناسانه مثال‌هایی از این بعد اندیشه هستند. چنین دریافتهایی ممکن است بعدها به صورت تفسیرهای زیبایی‌شناسانه یا توضیح در مورد رفتار خویشتن در زبان صورتبندی شود، اما این به موقعی مربوط می‌شود که من قصد شریک شدن این ادراک‌ها با دیگری را دارد.

ت) شواهدی وجود دارند که نشان می‌دهند ساز و کار عصبی / روانی زبان، تا حدودی با زیربنای پردازشی مربوط به اندیشه تفاوت دارند. به عنوان نمونه، می‌توان به اختلال‌های زبان‌پریشی^{۸۳} اشاره کرد که در آنها فرد به دلیل لطمه‌ی عصبی یا دلایل ژنتیکی امکان تولید و درک درست زبان را از دست می‌دهد، اما آگاهی و توانایی اندیشیدنش تغییر چندانی نمی‌کند. یک مثال افراطی معکوس، به بیماری عصبی نادری به نام

⁸² Homo sapiens

⁸³ Aphasia

نشانگان ویلیامز مربوط می‌شود که نوعی نقص وراثتی است و بسامدش یک در هر بیست هزار نفر است. افراد مبتلا به این بیماری هیچ نقصی در زمینه‌ی سخن گفتن و به کار بردن زبان و ارتباط با دیگری از خود نشان نمی‌دهند، و اتفاقاً بسیار شیوا و گیرا سخن می‌گویند و امکان کنش متقابل‌شان با دیگری از حد پایه‌ی مردم هم افزون‌تر است. با این وجود هوشبهرشان تنها 45 است. این بیماران به قدری کندذهن هستند که از انجام ساده‌ترین استنتاج‌ها و عملیات ذهنی هم ناتوان هستند، و با نقص حرکتی شدید هم روبرو می‌باشند (Seligman, Walker, & Rosenhan, 2001).

بر این مبنا، شواهد دیدگاه ما را تایید می‌کنند. دیدگاهی که سوژه را به عنوان ماهیتی مستقل از زبان در نظر می‌گیرد. من، سیستمی است که زبان یکی از زیرسیستم‌های شناختی و ارتباطی‌اش را تشکیل می‌دهد. این زیرسیستم البته بسیار مهم است، و چنان که خواهیم دید در عضویت وی در جامعه و پیکربندی هویت وی نقشی کلیدی را ایفا می‌کند. اما کلیت سوژه و نظام شخصیتی من را نمی‌توان به زبان فرو کاست.

۲. زبان به توری شباهت دارد که ذهن برای گرفتن پدیدارها، از آن استفاده می‌کند. ابعاد این تور، و درشتی سوراخ‌های آن، تعیین کننده‌ی چیزهایی است که در دام آن گرفتار می‌شوند. تاریخ تکامل زبان‌های انسانی، با چند استثنا (مثلاً در اروپای قرون وسطا) سیر توسعه و پیچیده‌تر شدن این تور است. در شرایط عادی، همگام با پیچیده‌تر شدن جوامع، گستره‌ی این تور بیشتر شده و اندازه‌ی سوراخ‌های آن کاهش می‌یابد. این بدان معناست که قلمروهای معنایی بیشتری توسط زبان صورتبندی می‌شود و نشانگان به کار رفته برای این کار نیز دامنه‌ی ارجاع و حوزه‌ی معنایی محدودتر و دقیق‌تری را به خود اختصاص می‌دهند. زبان از بسیاری جهات، ابزاری تعیین کننده در شکل‌گیری آگاهی است. زبان است که همچون واسطه‌ای نمادین در میان من و زیست‌جهان قرار می‌گیرد، و با رمزگذاری آن از سوی من را به نوعی اختگی نمادین

و محرومیت از ارتباط با چیزهای ملموس دچار می‌کند، و از سوی دیگر امکان پردازش اقتصادی‌تر و انتزاعی‌تر مفاهیم و معانی را برای من به ارمغان می‌آورد. زبان کیمیای غریبی است که از سویی ارتباط من را با دریافته‌های تجربی و حسی‌اش قطع می‌کند و از این رو وی را تا حدودی نسبت به خود زیست جهان کودن و بی‌توجه می‌سازد. از سوی دیگر، همین زبان است که سیطره‌ی من بر شکل‌نمادین شده‌ی زیست جهان را ممکن می‌سازد. من از مجرای زبان بازنمایی خویش از زیست جهان را با دیگری در ارتباط می‌گذارد، و انباشتی از راهبردهای رمزگذاری و رمزگشایی هستی را در میدان برهم‌کنش با دیگری رسوب می‌دهد.

زبان زمینه‌ایست که بنیادی‌ترین شکل‌اختگی درون‌زاد، یعنی محرومیت از چیزها به شکل‌خالص تجربه شده‌شان، را خلق می‌کند. در عین حال، این پیچیده‌ترین - و شاید قدیمی‌ترین - شکل‌اختگی درون‌زاد بر اساس زیربنایی زیستی و ژنتیکی و زیر فشار ضرورت‌هایی تکاملی در انسان پدیدار شده است. زبان، شبکه‌ای از نمادها را در بر می‌گیرد که فرآیند چیزوارگی را مدیریت می‌کند. چیزها از پیوند خوردن نمادهای زبانی با پدیدارهای شکسته شده توسط حواس زاده می‌شوند، و در مسیری پیچیده شونده به تولید چیزهایی انتزاعی‌تر و ناملموس‌تر منتهی می‌شوند. چیزهایی که تنها در پهنه‌ی زبان وجود دارند.

۳. نظام شناختی ما، تنها با نشانه‌گذاری پدیدارها هستی را نمی‌فهمد. من علاوه بر رمزگذاری چیزها، باید توانایی پردازش معانی آنها را هم داشته باشد. از این رو مفاهیمی که در قالب زبان صورتبندی می‌شوند، به شبکه‌ای بغرنج از جفت‌های معنایی متضاد تحویل می‌گردند. ذهن، چیزها را در سلسله مراتبی از رمزگان و معانی درک می‌کند. سلسله مراتبی که بر شالوده‌ای دوتایی و جفت استوار است.

چنان که سوسور نشان داده است، معنای یک نماد نه به موضوع ارجاعش، که به شبکه‌ی نمادهای دیگری وابسته است که با آن ارتباط دارند. هسته‌ی مرکزی این نظام معناساز، جفتی متضاد است. هر نمادی در

همسایگی نمادی دیگر معنا می‌یابد، که متضاد با آن پنداشته می‌شود. نمادهای زبانی، در آرایشی جفت جفت، به یکدیگر ارجاع می‌دهند و در تضاد با هم تفسیر می‌شوند. زیربنای معنایی تمام نهادهای اجتماعی، و شالوده‌ی تمام دستگاه‌های نظری زبانی شده، جفت‌های متضاد معنایی است. جفت‌هایی که به زعم فروید تنها به وضعیت خودآگاه ذهن تعلق داشتند. اما ما ترجیح می‌دهیم دقت این گفته را بیشتر کنیم و آن را به وضعیت زبانی شده‌ی آگاهی منسوب کنیم. چون می‌دانیم که وضعیت‌های خودآگاهانه‌ی غیرزبانی -حالت غرقه شدگی- و حالات زبانی ناخودآگاه - تکرار چندین و چندباره‌ی یک مانترا یا ورد در حلقه‌های صوفیانه- نیز وجود دارند.

دستگاه حسی من در سطحی روان‌شناختی، محرک‌های محیط را بر حسب وضعیت‌هایی دوگانه تشخیص می‌دهد که محورشان حضور یا غیاب محرکی است که گیرنده‌ی حسی برای ردیابی آن تخصص یافته است. این جفت‌های حضور و غیاب، در دستگاه حسی به هم پیوند می‌خورند. به طوری که مثلاً در حس بینایی، گیرنده‌های نوری ویژه‌ی رنگ سرخ و سبز، که در حالت پایه وجود یا غیاب نوری با طول موج سرخ یا سبز را ردیابی می‌کنند، در سطح شبکیه‌ی چشم به هم مفصل‌بندی می‌شوند. به طوری که مثلاً حضور رنگ سرخ، علاوه بر غیاب نبودن سرخ، غیاب سبز را هم می‌رساند.

اگر چشم به چیزی به رنگ سرخ یا سبز خیره شود، گیرنده‌های مربوط به آن نور به آن محرک عادت خواهند کرد و واکنش‌شان دچار نوعی وضعیت اشباع خواهد شد. اگر بعد، چشم به صفحه‌ای سفید خیره شود، تا چند ثانیه رد تصویر قبلی به رنگ مکملش به مغز مخابره خواهد شد. دلیل این خطای دید آن است که گیرنده‌های یاد شده که به تعبیری خسته شده‌اند و به حضور محرک مربوطه به خود عادت کرده‌اند، با از میان رفتن آن محرک پیام غیاب آن را به مغز مخابره می‌کنند، که به صورت حضور رنگ مکمل‌شان ادراک می‌شود (Marr, 1982). بنابر این قاعده، ردیابی حضور یا غیاب یک چیز -نخستین جفت متضاد در سطح

حسی - خیلی زود به جوش خوردن محرک‌های معمولاً متعارض به هم، و شکل‌گیری جفت‌های متضادی در سطح معنایی منتهی می‌شود. این جفت‌های مفهومی در نظام زبانی نشانه‌گذاری می‌شوند و به این ترتیب به زبان ساختار می‌بخشند.

لوی اشتراوس نشان داده است که رمزگذاری نظم‌های اجتماعی (مانند ساختارهای خویشاوندی) از زیربنایی مشترک با رمزگذاری نظم‌های ادراکی پیش پا افتاده‌ای مانند عناصر خوراک (پخته و خام) برخوردارند. به همین ترتیب، لوی اشتراوس نشان داد که جفت‌های متضاد معنایی در پیوند با یکدیگر، شبکه‌ای سلسله‌مراتبی از مفاهیم را بر می‌سازند، که ادراک از مجرایشان ممکن می‌شود. مثلاً جفت متضاد پدر/مادر، در پیوند با جفت متضاد دیگر/خواهر/برادر، دوقطبی والد/فرزند را بر می‌سازد، که خود در ارتباط با جفت آشنا/غریبه، به دوتایی خویشاوند/بیگانه منتهی می‌گردد.

جفت‌های متضاد معنایی، به این ترتیب شبکه‌ای انبوه از تعارض‌ها و تفاوت‌ها را بنیان می‌نهند، که کلیت یک گفتمان را ایجاد می‌کند. دریدا با تأکید بر این وجه از گفتمان، -یعنی تفاوت- به الگویی مشابه از پیکربندی یک گفتمان دست یافته است. از دید او، مهم‌ترین عنصر جفت‌های متضاد معنایی که در بطن گفتمان قرار دارند، آن است که هرگز مورد پرسش واقع نمی‌شوند و شکی در مورد متعارض بودن یا نبودنشان برانگیخته نمی‌شود (Derrida, 1987). با ترکیب کردن آرای ساختارگرایانی مانند لوی اشتراوس، و شالوده-شکنانی مانند دریدا، می‌توان به تصویری از گفتمان دست یافت که به کار تحلیل نظام‌های هنجارساز می‌آید.

۴. گفتمان محصول پیکربندی زبانی ادراک است. اما شکلی خاص از ادراک اجتماعی شده، و صورت خاصی از پیکربندی آن، که به کار تبادل نمادین میان من و دیگری بخورد، و به تنظیم میدان برهم‌کنش میان من و دیگری بینجامد. میدانی که بر خلاف دیدگاه هابرماس لزوماً از عناصر توافق‌آمیز تشکیل نشده است و تمایلی

ذاتی هم به حصول توافق ندارد. بلکه در تعادلِ دوگانه‌ی متضادِ توافق و کشمکش زاده می‌شود، و در همین تعادل شکننده است که از سویی همگرایی و بازی‌های برنده/برنده‌ی من و دیگری را صورتبندی می‌کند، و از سوی دیگر بر اختلاف‌های میان من و دیگری تاکید می‌کند و تفاوتِ من را از زمینه‌ی پیرامونش رمزگذاری می‌نماید. گفتمان، شبکه‌ای زبانی است که رمزگذاری چیزهای ملموس یا انتزاعی را در سطح اجتماعی ممکن می‌سازد. شبکه‌ای که از انباشت و تداخل جفت‌های معنای متضاد ساخته شده است.

گفتمان سیستمی پیچیده است که پویایی‌اش توسط بستر جذبی معنایی سازمان می‌یابد. پویایی این شبکه بر محور گرانیگاه‌ها، و مراکز ثقلی می‌گردد که در سیستم خودارجاع و بسته‌ی زبان امری درونی محسوب می‌شوند و بنابراین خود از جنس همین جفت‌های متضاد معنایی هستند. در هر نظام گفتمانی، تعارض‌ها و دوگانه‌هایی هستند که همچون گرانیگاهی معنایی عمل می‌کنند. این گرانیگاه‌ها هم پویایی درونی گفتمان را تعیین می‌کنند، و هم با تصریح تفاوت آن با سایر گفتمان‌ها، مرز میان سیستم‌های معنایی و شبکه‌های منش زاده شده از آنها را نشانه‌گذاری می‌کنند. به بیان دیگر، اینها همان عناصری هستند که مرز میان سیستم‌های سطح فرهنگی را تعیین می‌کنند.

گفتمان با جذب و درونی ساختن ادراک اجتماعی در خویش، به نتایج شناختی مهمی منتهی می‌شود. نخستین نتیجه آن که، گفتمان بنابر ساختار دوتایی خویش، ماهیتی تحویل‌گرا دارد. زبان با شکستن همه‌چیز به جفت‌هایی دوتایی، و نادیده گرفتنِ طیفِ میانه‌ی این دو قطب شناخت را صورتبندی می‌کند. من با به کار گیری زبان، می‌آموزد که همه چیز با در توالی جمع‌ناپذیری از نمادهای متضاد رمزگذاری کند. هر موقعیت و هر پدیدار حسی، از این پس به زیر قید قانون همه یا هیچ می‌رود. هر چیز یا مقیم یک قطب متضاد معنایی است، یا در قطب دیگر اقامت دارد. یک کردار، یا خوب است و یا بد. یک گزاره یا درست است و یا نادرست، و یک آفرینش هنری یا زیباست و یا زشت. جفت‌های متضاد معنایی، همان‌طور که نظام‌های شناختی، اخلاقی

و زیبایی‌شناسانه را رمزگذاری می‌کنند، ادراک من از ارتباطش با جهان، دیگری و خود را نیز به دوشاخه‌هایی ساده شده و بیان پذیر در زبان فرو می‌کاهد.

به این شکل، طیف بین دو جفت متضاد معنایی نادیده انگاشته می‌شود. طیفی که در واقع پدیدارها در آن قرار دارند. دو سر این طیف، وضعیت‌هایی حدی و انتزاعی را نشان می‌دهد که از مشاهده و تعمیم ویژگی‌ها و الگوهای میانه‌ی طیف استخراج شده‌اند. اما به یاری زبان، همین شرایط حدی و انتزاعی جایگزین پدیدار ملموس و حاضر می‌گردند. از این پس، من پدیدارها را به آن شکلی که در نخستین تماس دستگاه شناسنده با زیست جهان دریافت کرده بود، ادراک نمی‌کند.

نظام شناسنده با رمزگذاری بخش مهمی از این دریافته‌ها در قالب نمادهای زبانی، آنها را به مفاهیمی انتزاعی، ساده شده، و ناسازگار با هم فرو می‌کاهد. این مفاهیم، در دستگاه انتخاب‌گر وضعیتی بغرنج‌تر پیدا می‌کنند و به شکلی ریشه‌ای دچار تحریف می‌شوند. نظام انتخاب‌گر، که تصمیم‌گیری در مورد محتوای سود و زیان گزینه‌های رفتاری را بر عهده دارد، نمی‌تواند با دیدی بی‌طرفانه به جفت‌های متضاد معنایی بنگرد. برای این سیستم، برتری لذت بر رنج، و ترجیح بقا بر مرگ، قدرت بر ضعف و معنا بر پوچی، زیربنایی کارکردی است. سیستم انتخاب‌گر تنها زمانی می‌تواند شکست تقارن رفتاری من را سازمان دهد، که در برابر جفت‌های متضاد معنایی موضع‌گیری کند، و با جانبداری از متغیرهای کلیدی هر سطح هم چنین کند.

به این ترتیب، شبکه‌ای از جفت‌های متضاد معنایی که در دستگاه شناسنده خلق شده بود و جانشین تصویر حس شده و خام از زیست جهان شده بود، ناگهان با شکست تقارنی بنیادین روبرو می‌شود. قدرت/ضعف، لذت/رنج، بقا/مرگ، و معنا/پوچی همواره در بطن نظامی گفتمانی حضور دارند که از جفت‌های متضاد معنایی در هم تنیده‌ای تشکیل یافته است. جفت‌هایی که با این چهار متغیر کلیدی ارتباط برقرار می‌کنند، و

همواره یکی از دو قطب خود را با جانبداری دستگاه انتخابگر به من پیوند می‌دهند، و همزمان قطب دیگرشان طرد می‌گردد.

نوزاد از سنین خیلی پایین، جفت متضاد معنایی حضور و غیاب را درک می‌کند. حضور والد و غیاب او تجربه‌هایی چنان متفاوت و جمع ناپذیر هستند، که کودک را به جفت بودن این دو مفهوم و متضاد بودنشان متقاعد می‌سازند. کودک همچنین می‌آموزد که از میان این دو، حضور است که خوب است، و با لذت پیوند می‌خورد. جفت متضاد گرسنه/سیر، گرم/سرد، خشک/خیس (مفهومی پوشک‌مدارانه!)، راحت/ناراحت، و مفاهیم مشابهی که در کانون پیکربندی معنایی نوزاد قرار دارند، در پیوند با لذت/رنج و حضور/غیاب تقارن خویش را از دست می‌دهند. گرسنگی، سردی، خیس‌ی و ناراحتی چیزهایی هستند که با رنج، و با غیاب والد گره خورده‌اند، و از این رو بد تلقی می‌شوند. در مقابل، سیری، گرمی، خشکی و راحتی در حضور والد حاصل می‌آیند و مترادف‌هایی موضعی برای لذت هستند. اینها چیزهای خوبی هستند که باید برگزیده شوند، و به همین دلیل جفت متضاد معنایی‌شان را باید طرد کرد.

شبکه‌ی جفت‌های متضاد معنایی، همزمان با شکل‌گیری و نهادینه شدن در قالب زبان، ذهن من را جهت‌گیری‌ای افراطی بازآرایی می‌کنند (Marcia, 1980). من می‌آموزد و عادت می‌کند تا یکی از دو قطب هر جفت متضاد معنایی را طرد کند، نادیده‌اش بگیرد، و آن را به نفع قطب دیگر رها سازد. این در شرایطی است که خود این جفت‌ها به بهای نادیده‌انگاشته شدن پدیدار تجربه شده، و با قیمت فاصله‌گذاری زبان‌مدارانه با زیست جهان تولید شده بودند. از این رو، هنگامی که از کارکرد اخته‌ساز زبان سخن می‌گوییم، به زنجیره‌ای پیچیده و طولانی از نمادسازی‌ها، رمزگذاری‌ها و رمزگشایی‌ها اشاره می‌کنیم که گام به گام من را از زیست جهان جدا می‌کند و لایه‌هایی بیشتر و بیشتر از نمادهای گفتمانی/زبانی و ترجیح‌های نهفته در آن را در این فاصله جایگزین می‌سازد.

به این شکل، من به یاری زبان غیاب می‌آفریند. چشم‌پوشی از میانه‌ی طیفی که دو قطب متضاد معنایی را به هم متصل می‌کند، به معنای محروم ماندن از حضور است. من به این شکل با زبان غیاب هستی بیرونی را بر حضور ابهام‌آفرین و سرگردان کننده‌ی دریافته‌های حسی تصمیم‌ناپذیر و زبانی ناشده ترجیح می‌دهد. من برای آن که بتواند در مورد زیست جهان و عناصر آن داوری کند، ناچار است آن را به پیکره‌ای زبانی فرو بکاهد و از درون نظامی گفتمانی به غیاب برخاسته از تحریف آن بنگرد. تا شکستن تقارن رفتاری ساده و ممکن شود. به ویژه شکستن تقارنی که در قالب نظام‌های گفتمانی قابل صورت‌بندی، بیان، و توجیه باشد.

من برای تبدیل کردن کردار خویش به کاری اجتماعی شده، ناچار است انتخاب‌های رفتاری خویش را در قالبی زبانی صورت‌بندی کند. چرا که تنها در این صورت است که انتخاب من امکان پیوند خوردن به انتخاب دیگری را پیدا می‌کند، و صرف نظر از درجه‌ی توافقی که در میان این دو وجود دارد، به لحاظ اجتماعی مفهوم و پردازش‌پذیر می‌گردد. انتخاب‌هایی که زبانی نشده‌اند، و فارغ از سلطه‌ی جفت‌های متضاد معنایی و رها از فشار گفتمان اجتماعی انجام می‌شوند، شکست‌های تقارنی موضعی، شخصی، تصادفی، و غیرعقلانی پنداشته می‌شوند که ارزش توجه و واریسی را ندارند. این انتخاب‌ها بدان دلیل چنین می‌نمایند که از دید نظام‌های هنجارساز اموری بیرونی و کاتوره‌ای می‌نمایند. رخدادها و چیزها از مجرای ارتباط با زبان و صورت‌بندی شدن در گفتمان است که با سپهر اجتماعی مربوط می‌شوند. آنچه که در این نظام رمزگذاری نشود، در سیستم گفتمانی ناخوانا، و بنابراین بی‌اهمیت، بیرونی، نامفهوم، یا تهدید کننده خواهد نمود.

۵. حیات روانی من، با حیات من اجتماعی شده تفاوتی بنیادین دارد و آن هم به این نکته باز می‌گردد

که من در سپهر اجتماعی، همواره در حضور دیگری حضور دارم.

اجتماعی شدن انسان، به معنای خو گرفتن به حضور دیگری است. نوزاد از آغاز تولد می‌آموزد که والد/دیگری را همچون مرجعی برای حضور بپذیرد. به قول وینیکات، والد است که من را به هستی فرا می‌خواند. از این رو حضور من اجتماعی شده، امری بینافردی و وابسته به دیگری است (Winnicott, 1974).

والد بعد از شکل‌گیری نظریه‌ی ذهن دیگری در کودک، به مرتبه‌ی موجودی که تعیین‌کننده‌ی مرزهای رفتار مجاز و شرایط لذت و رنج است ارتقا می‌یابد. والد، که شکل اولیه و آغازین دیگری است، موجودی است که برخورداری کودک از لذت را ممکن می‌سازد، و واسطه‌ایست که ارتباط او را با زیست جهان مشترک در میان دیگری‌ها برقرار می‌سازد. از این رو، تشخیص واکنش‌های والد و معیارهایش برای داوری در مورد کردارهای من ضرورت می‌یابد.

من برای دستیابی به درکی دقیق از این معیارها، مدلی از شیوه‌ی ادراک والد را در خود درونی می‌سازد. به این ترتیب، همان‌طور که اصحاب کنش متقابل نمادین نشان داده‌اند، دیگری تعمیم یافته‌ای در من شکل می‌گیرد که در واقع مدلی درونی شده از والد است، اما این کارایی را دارد که به تدریج همچون جانشینی عام برای حدس زدن برداشت همه‌ی دیگری‌ها عمل کند. دیگری تعمیم یافته، دریچه‌ایست که انگاره‌های مربوط به من را در زمینه‌ی جامعه به من نشان می‌دهد، به من کمک می‌کند تا واکنش‌های دیگران را در برابر رفتارهای من پیش‌بینی کند، و دیگری را از جایگاه سیستمی ناشناخته و بیگانه و تهدیدگر، به موقعیت موجودی شناخته شده و آشنا منتقل می‌نماید (Asch, 1946).

دیگری تعمیم یافته، به ویژه از آن رو اهمیت دارد که با مجموعه‌ای از معیارهای اخلاقی و سنجه‌های داوری مسلح می‌شود و به این ترتیب ارزیابی من از رفتارش را به محوری اجتماعی پیوند می‌زند. محوری که زیر تاثیر نهادهای هنجارساز تعیین می‌شود، و شکل درونی شده‌اش در قالب ندای وجدان من را از ارتکاب

رفتارهایی که با قانون/ تابو در تعارض هستند، باز می‌دارد. دیگری تعمیم یافته‌ای که با این معیارهای اخلاقی مجهز شده باشد، فرامن نامیده می‌شود.

فرامن تصویری از والد مقتدر و مشروط‌کننده لذت است که در قالب مجموعه‌ای از شاخص‌های تفکیک‌کننده رفتار مجاز از غیرمجاز ساختار یافته باشد. فرامن معیاری درونی است که حوزه‌ی مجاز خواست و قلمرو نقش‌ها و کارهای مناسب برای من را مرزبندی می‌کند. فرامن به این دلایل، محصولی اجتماعی است که از درونی شدن قواعد نهادهای هنجارساز در من نتیجه می‌شود.

فرامن ساختاری زبانی دارد. شکل‌گیری آن زبان‌مدارانه است. یعنی از مجرای ارتباط زبانی من و دیگری است که قواعد درونی آن ساختار می‌یابند و درونی می‌شوند. ساز و کار اثرگذاری آن نیز بر محور زبان می‌گردد. یعنی جریانی پیوسته از صورتبندی زبانی رخدادها و مفاهیم، که از ارتباط من با دیگری برخاسته است، حوزه‌ی روانی من را تسخیر می‌کند و همچون واسطه‌ای برای ارتباط من با من عمل می‌کند. این شکل درونی شده از زبان را گفتگوی درونی می‌نامند.

گفتگوی درونی، جریانی از مکالمات من با دیگری تعمیم یافته است که در زمان هشیاری و بیداری من، در پس زمینه‌ی ذهن انجام می‌گیرد. تفسیر نظریه‌پردازان گوناگون در مورد گفتگوی درونی، در دامنه‌ی بزرگی نوسان می‌کند. پیازه بر این باور بود که ظهور گفتگوی درونی مشخص‌کننده‌ی دوره‌ی ابتدایی در سیر تکامل ذهن کودک است (Piaget, 1952). از دید او، کودک به دلیل ناتوانی در حدس زدن واکنش‌های دیگری، مدلی ذهنی از او را در درون خود تولید می‌کند و از راه حرف زدن با او خلأ شناختی خویش را در رابطه با دیگری پر می‌کند (پیازه، ۱۳۷۹). به این ترتیب مکالمه‌ی درونی از دید پیازه امری فرعی و وابسته به تکوین ذهن کودک است که در سن خاصی برای رفع نقص ارتباطی من با دیگری ظهور می‌کند و از اندرکنش من و دیگری مشتق می‌شود.

ساخت‌گرایان روسی در مورد اهمیت گفتگوی درونی به عنوان تمرین ارتباط با دیگری در سنین کودکی با پیازه توافق داشتند. اما بر خلاف او معتقد بودند که این روند در بزرگسالی کارآیی خود را از دست نمی‌دهد و کارکردش تنها به درونی ساختن نظام اخلاقی منحصر نمی‌شود. از دید ویگوتسکی، گفتگوی درونی ابزاری است که انتخاب من را به شکلی مصنوعی اجتماعی می‌سازد (ویگوتسکی، 1367). من با درونی ساختن گفتگو با دیگری تعمیم یافته، رفتارهای خود را به کمک بازخوردی زبانی تقویت می‌کند و به این ترتیب گزینش‌های رفتاری محدود به سطح روانی را تا سطحی اجتماعی ارتقا می‌دهد. ویگوتسکی در جریان مجموعه‌ای از آزمون‌های مبتکرانه نشان داد که ساختار صرفی و شکل پیوستگی گزاره‌ها و تکرار واژگان در گفتگوی درونی با مکالمه‌ی واقعی با دیگری تفاوت دارد و بسیار ساده‌تر و ناپیوسته‌تر است.

مارکوس نیز اعتقاد داشت که گفتگوی درونی از نیاز من برای دسته‌بندی و منظم ساختن اطلاعاتی که درباره‌ی خودش دارد نتیجه می‌شود. از دید او، من به ازدحامی از داده‌های ریز و درشت در مورد رفتار خویش روبروست، که باید از این میان دست به انتخاب بزند و برخی از آنها را که مهم‌تر هستند انتخاب کند و الگوی رفتاری خویش را بر مبنای آنها مدیریت کند. از دید مارکوس، این گفتگوی درونی است که به عنوان واسطه‌ای دیگری محورانه برای پالایش این داده‌ها و جدا ساختن اطلاعات مفید و مهم عمل می‌کند (Markus & Nurius, 1989). بلکمور که از عناصر فرهنگی برداشتی نزدیک به مفهوم منش‌های نگارنده دارد (Blackmore, 1996)، بر این اعتقاد است که گفتگوی درونی توسط سطح فرهنگی تولید می‌شود و محصول اندرکنش منش‌هایی است که برای تکثیر شدن از مجرای رسانه‌های ارتباطی زبانی، با هم رقابت می‌کنند.

از دید ما، تمام این کارکردهای شناختی گفتگوی درونی معتبر هستند و موارد دیگری نیز -مانند نهادینه شدن زبان دوم و صورتبندی کردن مسائل مبهم مربوط به حوزه‌ی ارتباطی- می‌توانند به آن افزوده شوند. اما عملکرد اصلی این ساز و کار، نهادینه کردن معیارهای نهادهای هنجارساز در سطح روانی است.

گفتگوی درونی، در واقع جریانی پیوسته از مکالمه‌ی من با خویش است که در شرایط زاید نمودن هر نوع مکالمه‌ای انجام می‌شود. من با گفتن چیزی به خود، چیزی را که تا پیش از این نمی‌دانسته‌ام فرا نمی‌گیرد. تنها ادراکی را که پیش از این به شکلی دیگر وجود داشته، در قالبی زبانی رمزگذاری می‌کند. به این شکل، آن را به شکلی خودآگاهانه برای خود بازسازی می‌کند، آن را برای بیان در سپهری ارتباطی آماده می‌سازد، و مهمتر از همه آن که ادراک شخصی اولیه را به امری زبانی و بنابراین هنجارین تحویل می‌کند.

برخلاف آنچه که مورد نظر اندیشمندان ساخت‌گراست، از دید نگارنده گفتگوی درونی، ساز و کاری برای اندیشیدن نیست. برعکس، این فرآیندی است که اندیشیدن را محدود می‌کند، آن را در شکل فعال و گسترده‌ی لایه‌ی روانی‌اش متوقف می‌سازد، و به پدیداری اجتماعی شده، هنجارین، و بنابراین ساده و زبانی تبدیلش می‌کند. گفتگوی درونی روشی است برای اعمال سلطه‌ی نظام‌های هنجارین بر من. سلطه‌ای که از مجرای نظامی گفتمانی اثر می‌کند و پویایی روانی من آزاد را در قید چارچوبی زبانی، شفاف، و بنابراین قضاوت شدنی گرفتار می‌سازد. نظام گفتمانی از راه‌های گوناگونی تولید اندیشه‌ی غیرمجاز را مهار می‌کند، که فشرده‌ای از آن را در سخنرانی مشهور فوکو می‌توان دید (فوکو، ۱۳۷۸). مهم‌ترین اهرم این مهارسازی اندیشه، رمزگذاری محتوای اندیشه است، به شکلی که برای امور اکیدا غیرمجاز رمزی وجود نداشته باشد.

جرج اورول در ۱۹۸۴، از قول یکی از کسانی که در خدمت نظام توتالیترا حاکم به شغل فرهنگنامه-نویسی اشتغال دارد، می‌گوید: "ما با حذف کردن واژه‌ها، امکان فکر کردن به مسائل غیرقانونی را از بین می‌بریم." چنین می‌نماید که نظام‌های گفتمانی هم به عنوان آخرین راه‌حل برای کنترل اندیشه‌های تهدید

کننده و اختلال‌زا، از چنین مکرری استفاده کنند. نظام‌های گفتمانی آن اموری را که اندیشیده شدن و بیان شدن‌شان خیلی خطرناک است، اصولاً رمزگذاری نمی‌کنند، یا نمادهایی اساطیری، غیرمستقیم و محدود را به آن منسوب می‌کنند. یک نمونه‌ی خوب از این مفاهیم، مرگ است که در تمام فرهنگ‌ها با فقر نمادین چشمگیری روبروست (Seale, 1998).

خلاصه آن که نظام گفتمانی، با زبانی کردن اندیشه، در عمل آن را مرزبندی و محدود می‌سازد. کارکرد شفاف‌ساز، تدقیق‌کننده، و کمیت‌بخش زبان به قدری ارزشمند و در قلمرو اجتماعی غیرقابل اجتناب است، که معمولاً کژکارکردها و هزینه‌های جانبی‌اش را ناچیز جلوه می‌دهد. یکی از این هزینه‌های زبانی که اندیشه‌ی ما را دقیق، روشن، و شیوا می‌سازد، آن است که اندیشیدن به امور غیرشیوا، مبهم و ناشناخته را دشوار یا ناممکن می‌سازد.

گفتگوی درونی این استبداد زبانی را در قلمرو روانی من مستقر می‌سازد. منی که با خود به گفتگو نشسته است، در عمل از اندیشیدن برای خود ناتوان است. او ناچار است برای دیگری، به زبان دیگری، و با رعایت قالب‌های گفتمانی آشنا برای دیگری بیندیشد. از این رو، گفتگوی درونی از دید نظریه‌ی ما ابزاری کلیدی برای هنجار ساختن من در سطح روانی است.

6. مهمترین راهبرد نظام‌های هنجارساز برای اعمال قدرت از راه زبان، اسطوره‌سازی است.

اسطوره نظامی روایی است که بر دیگری- واره کردن عناصر جهان متکی باشد و رمزگانی دوتایی را در بر بگیرد که در ترجیح یکی از قطب‌های هر عنصرش بر متضادش تردیدی وجود نداشته باشد. هر جا که شکست تقارن در میان جفت‌های متضاد معنایی با قطعیت و یقین همراه بود، با نوعی اسطوره روبرو هستیم. از این دیدگاه، دانش مدرن، که بر محور برتری متقن مشاهده بر شهود، و کمیت بر کیفیت بنا نهاده شده است، امری

اساطیری است. نظم سیاسی حاکم بر برخی از جوامع نیز که پایه‌اش باور به اهمیت، ارزش، و کارآیی بیشتر جمع بر فرد، یا دولت بر مردم - یا معکوس آن!- است، اسطوره‌ای دیگر است.

اساطیر منحصر به نهادهای تنومند و مقتدری مانند دولت و دانش آکادمیک نیستند، و شمارشان نیز محدود نیست. هر نهاد اجتماعی می‌تواند برای پایدار ماندن خویش، اسطوره‌ای را بر شالوده‌ی گفتمانی خود تحمیل کند، و در عمل تمام نهادهای اجتماعی آشنای پیرامون ما از چنین عنصر اساطیری‌ای برخوردارند. به همین ترتیب، همه‌ی اسطوره‌ها کارکردی سرکوبگرانه ندارند. اسطوره‌ها بر اساس سیستم سازنده‌شان، به دو نوع تقسیم می‌شوند. اساطیر شخصی که در سطح روانی و توسط من ساخته می‌شود، و اسطوره‌ی جمعی که در سطح اجتماعی و توسط فرامن خلق می‌گردد.

با وجود این خاستگاه‌های متفاوت، خود اسطوره، سیستمی گفتمانی است که به سطح فرهنگی تعلق دارد. منشی است پیچیده و گسترده، که ساختار درونی ساده، و محتوای اطلاعاتی و ریزه‌کاری‌های فراوانی دارد. زیربنای تمام اسطوره‌ها، همین ترجیح بی‌قید و شرط یک قطب معنایی، بر سویه‌ی متضادش است. اساطیر تنها زمانی خوب عمل می‌کنند و کارکرد مشروعیت بخش خویش را برای نهادهای هنجارساز حفظ می‌کنند، که مورد شک واقع نشده باشند. شک و پرسش عنصری فرهنگی است که از اسطوره رمززدایی می‌کند. پرسش و شک خود سیستم‌هایی فرهنگی و منش‌هایی کوچک هستند که تا حدودی همچون انگل و مهمان در دل نظام‌های معنایی بزرگ پنهان می‌شوند و در پیوند با آنها کارکرد می‌یابند. اسطوره‌ها، تا زمانی که مورد حمله‌ی پرسش‌ها واقع نشده‌اند، کارآیی خود را حفظ می‌کنند و هنگامی که چنین حمله‌ای صورت گرفت، یا برای مصون ماندن از پرسش‌ها و پنهان شدن از گزندشان تغییر شکل می‌دهند، و یا منقرض می‌شوند. دو تا از عام‌ترین اسطوره‌هایی که تداوم نظام‌های هنجارساز را تضمین می‌کنند، عبارتند از اسطوره‌ی اصالت، و اسطوره‌ی خلوص.

اسطوره‌ی خلوص عبارت است از باور به حضورِ مطلقِ یکی از دو قطبِ متضادِ معنایی، و غیابِ سویه‌ی دیگرش. محورِ این اسطوره، امکانِ وجود داشتنِ مفهومی در غیابِ کاملِ مفهومِ متضادش است. این منشی است که شکلی افراط‌آمیز از جوهره‌ی تمام اساطیر، یعنی برتریِ مسلمِ یک مفهوم بر متضادش را صورتبندی می‌کند. باور به این که چیزهایی فارغ از یک سویه‌ی جفتی متضاد و بهره‌مند از سویه‌ی دیگرش وجود دارند، شالوده‌ی اسطوره‌ی خلوص است. به عنوان مثال، نگرش پانگلوسی لایبنیتس که گیتی را بهترین وضعیت ممکن می‌دانست، ناشی از اسطوره‌ی خلوصی است که به غیابِ رنج و بدی و حضورِ دایم و مطلقِ لذت و نیکی باور دارد.

اسطوره‌ی اصالت، باور به این نکته است که جفتهای متضاد معنایی، خاستگاهی دارند که از هردوی آنها مهمتر، ارزشمندتر، و واقعی‌تر است. این امر که همه‌ی جفتهای متضاد معنایی سرچشمه‌ای دارند و از یکدیگر مشتق شده‌اند، البته حقیقتی زبان‌شناختی است. اما باور به این که این خاستگاه‌ها گرانیگاهی مشخص دارند، و تبارشناسی‌شان به نقطه‌ی خاصی از گفتمان منتهی می‌شود، باوری اساطیری است. اسطوره‌ی اصالت چیزهایی را که به این سرمنشأ فرضی نزدیک‌تر باشند اصیل‌تر، و باقی چیزها را موهوم و غیرواقعی تلقی می‌کند. از این رو این اسطوره به شکل‌گیری سلسله‌مراتبی از جفتهای متضاد معنایی منتهی می‌شود که هر پله از آن نسبت به بعدی اصیل‌تر، پیشینی‌تر، و واقعی‌تر پنداشته می‌شود. به عنوان مثال، خودِ همین نظریه‌ی ارائه شده در این رساله، به اسطوره تبدیل می‌شود، اگر که مرکزیت متغیرهای کلیدی بقا/ لذت/ قدرت/ معنا به صورت برتری هستی‌شناختی تعبیر شود و اهمیت‌شان با اصالت اشتباه گرفته شود.

7. زبان گذشته از ماهیت شناختی و ارتباطی‌اش، امری سیاسی هم هست. زبان با خواست، با تصمیم،

و با قدرت ارتباط دارد، و زمینه‌ایست که همه‌ی این عناصر در دل آن رمزگذاری می‌شوند.

نظام‌های هنجارساز با کنترل پویایی گفتمان و صورت‌بندی جفت‌های متضاد معنایی، زبان را همچون پیش‌داستی غیرقابل چشم‌پوشی به سوژه عرضه می‌کنند. من با پذیرش این نظام زبانی - که نسبت به خودش وضعیتی بیرونی و پیشینی دارد، - عضویت در یک نظام گفتمانی و پیروی از راهبردهای شناختی و ترجیح‌های پیش-داشته شده‌ی آن را می‌پذیرد. من در واقع چاره‌ی دیگری ندارد، چون توانمندی‌های نهفته در ابزار زبانی چنان گسترده و سودهای برخاسته از این تبعیت چنان چشمگیرند که طرد این گزینه امری نامعقول می‌نماید.

نظام‌های هنجارساز، پیش از آن که به کمک ابزارهای زورآور ملموس من را به پیروی و اطاعت وادار کنند، از راه صورت‌بندی کردن جفت‌های متضاد معنایی چنین می‌کنند. از آن پس سوژه، حتی اگر شورشی و طغیانگر هم باشد - در چارچوب نظامی شناخته شده و هنجارین قدرت به چالش خواهد کشید، و چه در این راستا پیروز شود و چه ببازد، نظام اجتماعی را تهدید نخواهد کرد.

من با قرار گرفتن در دل یک نظام گفتمانی، ناگزیر می‌شود تا مخالفت‌ها و سرکشی‌هایش را در برابر ساختارهای سلطه - و حتی طغیان در برابر خود نظام‌های هنجارساز - را در قالبی گفتمانی صورت‌بندی و بیان کند. به این ترتیب، حضور برآشفته‌کننده و خطرآفرین من سطح روانی، به حضور کنشگری اجتماعی فروکاسته می‌شود. کنشگری که حتی اگر مخالفتی هم با نظم موجود داشته باشد، ناچار می‌شود آن را به زبان نظم مستقر بیان کند. این سوژه‌ی اجتماعی شده، و این من هنجار شده، از این پس در سطح اجتماعی حضوری کنترل شده و تنظیم شده خواهد داشت. حضوری حل شده در گفتمان، و بنابراین آمیخته با غیاب.

من شورشی ناچار است از راه تولید خرده گفتمانی مخالفت‌آمیز در برابر سلطه‌ی نظام‌های هنجارساز مقاومت کند. اگر سوژه‌ی مخالفت‌خوان آنقدر نیرومند باشد و ابزارهای نمادین را با قدرتی به کار بگیرد که بتواند بر نظم موجود غلبه کند، نظم دگرگون خواهد شد. به این ترتیب هنجاری اجتماعی از میان می‌رود و جای خود را به هنجاری دیگر می‌دهد. اما این پیروزی همواره موضعی است. من سرکش همواره از مجرای

حوزه‌ای تخصصی شده از گفتمان مخالفت خود را صورتبندی، بیان و اعمال می‌کند، و در نتیجه همواره به دگرذیسی‌ای موضعی و محلی در نظم مستقر دست می‌یابد. تغییری که به خاطر جزئی بودنش، و درونی بودنش، کلیت نظام اجتماعی را تهدید نمی‌کند. خودارجاع بودن نظام اجتماعی از همین جا ناشی می‌شود. شبکه‌ی گفتمان- زبان لفافی است که روابط خودارجاعانه‌ی میان زیرسیستم‌های اجتماعی را برقرار می‌کند، و آن را به نظامی بسته تبدیل می‌کند. نظامی که تنها از درون، و بر مبنای متغیرهایی داخلی دگرگون می‌شود. این دگرگونی، هرچند از سوی سوژه‌ای مخالف‌خوان هدایت شده باشد، همواره امری درونی، آشنا، کنترل‌پذیر، و بنابراین بی‌خطر است. این دگرگونی، مهمترین عاملی است که تکامل اجتماعی و پیچیده شدن تدریجی نهادهای هنجارساز را در پی دارد^{۸۴}.

از سوی دیگر، اگر من‌شورشی در تلاش خود برای مقاومت در برابر نظام سرکوب شکست بخورد و نتواند نظم مستقر را دگرگون کند، به صورت موجودی ناهنجار برچسب خواهد خورد. من‌سرکش در این شرایط به جرم شکستن قانون، یا به خاطر زیر پا گذاشتن تابو تنبیه می‌شود. سوژه ممکن است در این شرایط دیوانه و بیمار تلقی شود، تکفیر گردد، زندانی شود، و یا از منابع مورد نیازش محروم گردد. اما این تنبیه‌ها بیش از آن که روشی برای شرطی کردن و مطیع‌سازی سوژه باشند، ساز و کاری هستند که نظام‌های هنجارساز به کمک‌شان مرزهای خویش را تداوم می‌بخشند و ساختار درونی خویش را بازمزگذاری می‌کنند. وجود

⁸⁴ ناگفته نماند که دگرگونی اجتماعی در اثر عوامل اختلال‌زای دیگری -مانند زلزله، فرسایش محیط زیست، یا همه‌گیر شدن بیماری‌های کشنده- نیز ممکن است رخ دهد. اما تمام این عوامل هم مانند سوژه، امری درونی و جذب شده در پیکره‌ی گفتمان اجتماعی هستند. با این تفاوت که ساده‌تر هستند و در برابر رمزگذاری اجتماعی‌شان مقاومتی به خرج نمی‌دهند.

این شکست خوردگانِ داغ خورده در حاشیه‌ی متنِ جامعه‌ی هنجار ضروری است، چون مرزهای امر هنجار / ناهنجار، تنها به این ترتیب تعیین می‌شود، و تمام اقتدار نظام‌های هنجارساز در همین مرزبندی نهفته است.

چهارم: سازماندهی خودانگاره

1. خودانگاره، تصویر خودآگاهانه‌ی من از من است. بازنمایی‌ای زبانی شده که در قالب سپهری گفتمانی صورتبندی می‌شود، و ادراک من از خویشتن را شکل می‌دهد. زبانی بودن این تصویر به معنای آن است که نظام‌های هنجارساز شکل‌گیری و پیکربندی آن را کنترل می‌کنند. خودانگاره، ساختاری پیچیده و زیرسیستم‌هایی گوناگون دارد. در اینجا به کالبدشناسی خودانگاره که موضوع جذابی در حوزه‌ی روان‌شناختی است، کاری نداریم. هدفمان واریسی و تحلیل برخی از زیرسیستم‌های خودانگاره است که بیش از بقیه زیر تاثیر نهادهای هنجارساز قرار می‌گیرند و به عنوان مجراهای نفوذ فرآیندهای سرکوب به خودانگاره عمل می‌کنند.

نظام شخصیتی سیستمی خودتنظیم‌گر و خودمختار است که اگر آزاد باشد، کنش‌هایی انتخاب شده، تصمیم‌هایی خودجوش، تعویق لذت‌هایی هدفمند، و در نتیجه اختگی‌ای درون‌زاد را تولید می‌کند و از راه تولید انضباط به قدرت اجتماعی دست می‌یابد. اما در حالت عادی، نظام شخصیتی زیر تاثیر نهادهای اجتماعی رفتار می‌کند. کنش من محور به عمل فرامن‌مدار، خواست فردی به مصلحت اجتماعی، و اختگی درون‌زاد به برون‌زاد بدل می‌شود، و این همه بدان دلیل است که در سطح اجتماعی نهادهای هنجارساز نیرومندی وجود دارند که در توازی با تراوش انضباط از سطح روان‌شناختی، در سطح جامعه‌شناختی سرکوب را ترشح می‌کنند. نظام شخصیتی، مانند هر چیز دیگری در سپهر اجتماعی، باید نخست رمزگذاری، زبانی، تخصصی، و اجتماعی شود تا به عنوان زیرسیستمی اجتماعی مجال حضور در عرصه‌ی نهادهای اجتماعی را داشته باشد. نهادهای هنجارساز من را در چارچوبی زبانی و بر مبنای معیارهای ارزشی نظامی گفتمانی صورتبندی می‌کنند، و پس از آن امکان پیوند من با دیگری در عرصه‌ی اجتماعی را فراهم می‌آورند. این از توطئه‌ای بدخواهانه و

مستبدانه برنخاسته است، که ضرورت سیستم‌های پیچیده‌ی خودارجاع است که عناصر خود را تنها پس از هضم و جذب کردن در پیکره‌ی خویش، درونی می‌دانند و در نظام کارکردی خویش جایی بدان می‌بخشند. نقطه‌ی اتصال اصلی نهادهای هنجارساز به نظام شخصیتی، خودانگاره است. خودانگاره آن شکل اجتماعی شده‌ای از من است که همچون هویتی اجتماعی در دل سیستم‌های سطح بالاتر از خود اعتبار و مجوز حضور دارد. سیستم‌های اجتماعی من را به تنهایی همچون خرده سیستمی مربوط به مقیاسی متفاوت می‌شناسند و آن را پدیداری بیرونی، محیطی، بیگانه، و تصادفی می‌دانند. من تنها در ترکیب شدن با فرامن، صورتبندی شدن در قالب خودانگاره، و بر عهده گرفتن نقش است که به نهاد اجتماعی پیوند می‌خورد، و این فرآیندی است که توسط نهادهای هنجارساز انجام می‌پذیرد. این فرآیند، حلقه‌ها و بخش‌های گوناگونی دارد، که در اینجا برای ساده شدن بحث تنها به مهم‌ترین‌شان اشاره می‌کنیم.

2. خودانگاره، شکلی درونی شده، بازبینی شده، تحریف شده، و تحمل‌پذیر از سرجمع انگاره‌هایی است که در ذهن دیگری‌ها در مورد من وجود دارد. هر دیگری، نظامی شناسنده است که من را به مثابه پدیداری بیرونی می‌نگرد و تصویری اخلاقی، زیبایی‌شناسانه، و شناخت‌مدارانه را از من در خود باز می‌تاباند. این تصویر بسته به پیش‌داشت‌های دیگری، هنجارهای اجتماعی، تجربه‌ی زیسته‌ی وی، و نوع اندرکنش و تجربیات مشترکی که با من داشته است، صورتبندی می‌شود. تنها بخشی اندک از این شناخت به صورت خودآگاه و زبانی شده در دیگری پیکربندی می‌شود، و این انگاره است. جزئی ناچیز از این انگاره، که از صافی قوانین و تابوهای مهارکننده‌ی بیان عبور کرده‌اند، در میدان برهم‌کنش من و دیگری نشت می‌کنند، و تنها بخشی ناچیز از آن است که توسط من شناسایی، تحلیل، و بازتفسیر می‌شود. انگاره از انباشت این انگاره‌های بیرونی پدید می‌آید، اما ساختاری منفعل و انباشتی ندارد. من در جریان پیوسته برداشت خویش

از خود را بازبینی می‌کند، بسته به تجربه‌های نو عناصرش را حذف و اضافه می‌کند، و آن را به صورت پیکره‌ای منسجم و همخوان از برداشت‌ها و تفسیرها ترجمه می‌نماید (Markus, H. & Nurius, 1989).

پیکره‌ای که هویت شخصی وی را بر می‌سازد و تصویر من در چشم من را تشکیل می‌دهد.

فروید شکل‌گیری انگاره را نشانه‌ی چرخشی در رشد روانی کودک می‌دانست. به زعم او، من از لحظه‌ای که تصویری از دیگری را در خود باز می‌تاباند، (و این مترادف است با شکل‌گیری نظریه‌ی ذهن دیگری)، از والد اعلام استقلال می‌کند. این اعلام استقلال البته هزینه‌ای را نیز در پی دارد، و آن هم درونی شدن والد در قالب فرامن است. این تفسیر، به ویژه در پیوند با عبارتی که فروید برای انگاره به کار برده بود^{۸۵} بعدها در دستگاه نظری یونگ جایگاهی محوری یافت و شالوده‌ی ارتباط من با ناخودآگاه جمعی قرار گرفت (یونگ، ۱۳۷۲). از دید سیستمی نیز شکل‌گیری انگاره در کودک، همزمان با ظهور نظریه‌ی ذهن دیگری در اوست، و این همان لحظه‌ایست که زیست جهان کودک برای دومین بار شکاف می‌خورد و دو قلمرو جهان و دیگری از هم تفکیک می‌شوند.

نویسندگان مکتب روانکاوی، تا حدودی به تقدم خودانگاره بر انگاره تاکید داشتند. یعنی از دید ایشان، شیوه‌ی بازنمایی من در ذهن من، از جنس درونکاوی و شهود است و با تصویرسازی تجربی و عینی از دیگری تفاوت دارد. لاکان با بازتعریف کردن این فرآیند و وام گرفتن مرحله‌ی آیینگی از اصحاب کنش متقابل نمادین، در این نگرش تجدید نظر کرد (ایسوپ، ۱۳۸۲). هواداران کنش متقابل نمادین، معتقدند که

⁸⁵ Imago/ Image

من، خود را نیز به مثابه دیگری بازنمایی می‌کند. یعنی همان طور که رایل گفته، خودانگاره زیر تاثیر مستقیم انگاره‌هایی قرار دارد که تصویر دیگری در ذهن من را بر می‌سازند (Ryle, 1963).

من به کمک جمع‌بندی آنچه که از انگاره‌های دیگران آموخته است، و با تعمیم دادن فرآیند تولید انگاره در مورد دیگری، فرامن و دیگری تعمیم یافته‌ی درونی خود را به عنوان نقطه‌ی ارجاعی مورد استفاده قرار می‌دهد تا انگاره‌ای از خود را هم ایجاد کند. به این شکل، من همواره تصویری از خود را در ذهن دارد، که زیر تاثیر مستقیم انگاره‌های برخاسته از دیگری، و در جریان فرآیندی شبیه به مشاهده‌ی دیگری‌ها تولید شده است. از این رو هویت مفهومی است که در نتیجه‌ی برهم‌کنش من و دیگری و زیر تاثیر دیگری بیرونی و شکل‌درونی شده‌ی آن شکل می‌گیرد (Deaux, 2001). به همین دلیل هم مید (Mead, 1934) و کولی (Cooley, 1909) به این نتیجه‌ی افراطی گرایش یافتند که خارج از زمینه‌ی اجتماعی هیچ فعالیت روانی‌ای به وقوع نمی‌پیوندد.

از سوی دیگر، مید، در توافق با گیلبرت رایل، و همسو با فروید که من را نسبت به نهاد و فرامن ثانویه و حاشیه‌ای می‌دید، من را ماهیتی درجه‌ی دوم می‌دانست. از دید او، هویت اجتماعی در قالب مفهوم خویش^{۸۶} تبلور می‌یابد. من صاحب خرد و هوشمندی، و حتی خودآگاهی است، اما تنها در زمان اکنون حضور دارد و پیوندی با گذشته و آینده برقرار نمی‌کند. سوژه‌ی اجتماعی، که چنین پیوندی را برقرار می‌کند، در مدل مید به صورت خود^{۸۷} شناخته می‌شود. خود است که در پیوند با میدان برهم‌کنش با دیگری، صاحب حافظه و تاریخچه‌ی زیستی است و از قید اکنون رها شده و می‌تواند همچون شخصیتی منسجم و اجتماعی عمل

⁸⁶ Self

⁸⁷ Me

کند. خود که سوژه‌ی انتخابگر و اجتماعی شده‌ی مید محسوب می‌شد، از دگردیسی من پدید می‌آمد، و این دگردیسی زیر تاثیر مستقیم دیگری تعمیم یافته انجام می‌پذیرفت. یعنی شکلی درونی شده و عام از دیگری، که بر اساس قوانین اجتماعی و سرمشق‌های حاکم بر نقش‌ها صورتبندی شده است.

نگارنده از چند نظر با دیدگاه مید توافق دارد. نخست آن که به نظر می‌رسد من اجتماعی شده، و قواعد هنجارین حاکم بر آن زیر تاثیر دیگری تعمیم یافته، و شکل اخلاقی شده و قضاوتگر آن (فرامن) تولید شود. دیگر آن که ما نیز به دلایلی که به زودی ارائه خواهد شد، می‌پذیریم که من سطح روانی، اگر فارغ از فشارهای اجتماعی ببالد و رشد کند، تنها اکنون را در خواهد یافت و محور زمانی که گذشته و آینده را به هم پیوند می‌دهد، ساخته‌ای اجتماعی است که برای سازماندهی رفتار من اجتماعی شده کاربرد دارد.

اما تکرار حرف‌های گذشته خواهد بود، اگر باز بر این نکته تاکید کنیم که جایگاه و موقعیت من در مدل نظری ما، با آنچه که در دید فروید و مید دیده می‌شود بسیار متفاوت است. مید به خاطر تاکید بر اندرکنش نمادین من و دیگری، و اصیل فرض کردن من اجتماعی شده، و فروید به خاطر دغدغه‌ی خاطرش در مورد ناخودآگاه و اصلتی که برای ناخودآگاه و فرامن حاکم بر آن قایل بود، من را امری فرعی و ثانویه می‌دیدند که در نتیجه‌ی تداخل سطح زیستی و اجتماعی ظهور می‌کند. از دید ما، چنین نیست. یعنی من به تنهایی نماینده‌ی سطحی از پیچیدگی است و به عنوان سیستمی که اتفاقاً هر دو لایه‌ی زیستی و اجتماعی را سازماندهی می‌کند، مرکزیت هم دارد.

3. خودانگاره، روایتی شخصی از من است که به زبان جامعه بازگو شده باشد. این روایت چارچوبی زبانی، نمادین، و قانون‌مند دارد. خودانگاره امری شخصی، ابداع شده، و خلاقانه نیست. بلکه متنی است که

بر بنای سرمشقی زور آور نگاشته شده است. از این روست که من‌ها، با وجود تفاوت‌های عظیمی که در سطح روان‌شناختی می‌توانند با هم داشته باشند، خودانگاره‌هایی چنین مشابه دارند.

مراکز سازماندهی خودانگاره توسط نظام‌های هنجارساز، با توجه به شرحی که تا اینجا گذشت، باید آشکار باشند. نظام‌های هنجارساز - به ویژه معبد، دبستان، و خانواده - دستگاه شناسنده‌ی من را رمزگذاری کرده، و دانش، بینش، و فرزانش من را در قالبی زبانی با خرد جمعی جاری در نهادهای اجتماعی پیوند می‌دهند. چنان که گفتیم، دستگاه شناسنده از مجرای دو ساختار موازی و مستقل با داده‌های ورودی برخورد می‌کند که عبارتند از سیستم عواطف/هیجانان و سیستم عقلانیت تحلیلی. عقلانیت از میان این دو، به خاطر ساختار خطی و خودآگاهانه‌اش، و پیوندش با کارکردهای زبانی ذهن، آسان‌تر با نظام‌های هنجارساز پیوند می‌خورد (Cosmides & Tooby, 2000). از این رو نظام‌های هنجارساز معمولاً در راستای تقویت، سازماندهی، و پیچیده‌تر ساختن سیستم عقلانیت گام بر می‌دارند، و برعکس سیستم عواطف و هیجانان را که از دسترس رمزگذاری زبانی خارج است، مهار می‌کنند و به حاشیه می‌رانند.

دستگاه کنشگر نیز در ارتباط با نقش است که هنجار می‌شوند. نقش‌ها، با تخصصی کردن رفتار، و با سوار کردن چلفتگی القایی بر آن، دامنه‌ای محدود و تخصص یافته از رفتارهای مجاز را مرزبندی می‌کنند و به شکلی که شرحش گذشت، کردارهای من را به کارهایی اجتماعی شده تبدیل می‌سازند. اما دستگاه کنشگر و شناسنده، با دستگاه سومی به هم متصل می‌شوند که چیرگی بر آن به این آسانی نیست.

دستگاه انتخابگر، در جریان رمزگذاری متغیرهای کلیدی چهارگانه هنجار می‌شود. تمام نهادهای هنجارساز در یک کارکرد اشتراک دارند و آن هم تمرکز فعالیت‌شان برای رمزگذاری دستگاه انتخابگر است. این کار با رمزگذاری بقا، لذت، قدرت، و معنا انجام می‌شود. به این ترتیب دستگاه انتخابگر، با یاری نظام‌های هنجارساز و در جریان اجتماعی شدن به مبنایی کمی و محاسبه‌پذیر برای سنجش سود و زیان گزینه‌ها دست

می‌یابد و شکلی نمادین از این متغیرها را پردازش می‌کند. نمادین شدن سه تا از این متغیرها در سطح روان‌شناختی دشوار نیست. بقا، قدرت و معنا به این دلیل که به سطوحی متفاوت از سلسله مراتب تعلق دارند، حتماً هنگام بازنمایی در سطح روانی درجه‌ای از رمزگذاری و نمادین شدن را تحمل می‌کنند. اما لذت که به خود سطح روانی تعلق دارد، در این میان موقعیتی ویژه پیدا می‌کند. لذت متغیری کلیدی است که در سطح روانی زاده می‌شود و برای مدیریت رخدادهای این لایه تکامل یافته است. لذت نیز مانند سایر متغیرها، می‌تواند در سطوح دیگر فراز و نشیب یابد و به شکلی نمادین شده مورد محاسبه‌ی سیستم‌های فرهنگی و اجتماعی قرار گیرد (پول نمونه‌ای از نمادهای لذت است). اما این برای کنترل اجتماعی انتخاب‌های من در سطح روانی کافی نیست.

بزرگ‌ترین دستاورد نهادهای هنجارساز، و دشوارترین وظیفه‌ای که بر عهده دارند، آن است که این متغیر را در خود سطح روانی رمزگذاری کنند. این بدان معناست که نیروی نظام انضباط / سرکوب، باید چنان زیاد باشد که دستگاه انتخابگر را از محاسبه‌ی لذت - یعنی متغیری که برای محاسبه‌ی آن تکامل و تخصص یافته است - باز دارند، و محاسبه‌ی نماد لذت را جایگزین آن سازند.

این کار، چنان دشوار است که یک مسیر منفرد و مجزا برای اجرای آن تخصص نیافته است. به تعبیری، تمام ساز و کارهای هنجارسازی من در سطح روانی در راستای این هدف نهایی تمرکز یافته‌اند. هدفی که به جدا شدن من از خود لذت، و پیوند خوردنش با لذتی نمادین، هنجارین و اجتماعی شده می‌انجامد. به این ترتیب مهم‌ترین و دشواریاب‌ترین دستگاه روانی - یعنی سیستم انتخابگر - نیز توسط نهادهای هنجارساز کنترل می‌شود، و من هنجار می‌گردد. نمادین شدن لذت و رام شدن زیرسیستم انتخاب، مطیع شدن خواست و هضم شدن این مفهوم در جریان‌های اجتماعی را نیز به دنبال خواهد داشت. تنها از این راه است

که من به عنوان سیستمی بیرونی نسبت به سطح اجتماعی، هضم جامعه می‌شود و سرکش‌ترین متغیری که بیرونی بودنش را تضمین می‌کرد، یعنی خواست لذت- را از دست می‌دهد.

2. هنجار شدن دستگاه انتخابگر، کاری چنان دشوار است که تنها با پیکربندی خودانگاره و کنترل

شدن آن می‌توان بدن دست یافت. محوری که خودانگاره را هنجار می‌کند، زندگینامه⁸⁸ خوانده می‌شود.

زندگینامه، مفهومی است که برای بار نخست توسط مردم‌شناسان برای توصیف الگوهای زیستی در جوامع ابتدایی به کار گرفته شد، و بعدها به قلمرو جامعه‌شناسی تعمیم یافت. وام‌گیری آن در روان‌شناسی کمی دیرتر انجام گرفت و به ویژه در قلمرو دیدگاه تحلیل کنش متقابل محدود ماند.

زندگینامه، چنان که بوردیو تعریف کرده است، روایتی یکدست، منسجم، معنادار، و شخصی است که رخدادهای زندگی من را به هم پیوند می‌دهد و همه‌ی تجربیات را در قالب فراروایتی یکپارچه با هم متحد می‌سازد (بوردیو، 1381: 109-130). به قول سارتر، چنین می‌نماید که هر سوژه‌ی انسانی با نوعی پروژه‌ی بنیادی⁸⁹، و با معمایی عام رویارو باشد، و آن هم معنادار ساختن زندگی‌اش است.

من سیستمی چنان پیچیده است که بر وجود خود آگاهی دارد. یعنی گذشته از بازنمایی نمادین دیگری‌ها و چیزهایی که جهان را انباشته‌اند، خود را نیز در این میانه بازنمایی می‌کند. از این رو دغدغهی بزرگ هایدگری، یعنی مرگ را نیز درک می‌کند و موقت بودن حضور خود را در می‌یابد. من برای تحمل کردن هستی‌ای که موقت و آمیخته به غیاب است، نیاز به چارچوبی نظری دارد تا مسئله‌ی این نوع خاص و

⁸⁸ Life-story

⁸⁹ Projet original

دغدغه‌ها از بودن را حل کند. به بیان دیگر، من به معنایی نیاز دارد تا هستی خویش را توجیه کند. این معنا در قالب زندگینامه صورتبندی می‌شود، و من‌های اجتماعی شده را به شکلی هنجارین به تداوم هستی‌شان علاقه‌مند می‌سازد، و پرسش‌های غایی برخاسته از این هستی داشتن را تحریف، و پنهان می‌سازد.

به این شکل، زندگینامه را باید نوعی پاسخ دانست، نه پرسش. پاسخی که به شکلی هنجارین از سوی نهادهای هنجارساز ابداع شده، تا نقص ذاتی پیچ و مهره‌های ماشین جامعه را رفع کند، نقص خودآگاهی را. خودآگاهی و درک تصادفی بودن رویدادها و بی‌سر و ته بودن سیر حوادث، شاید در قلمرو عصب‌شناسی و روان‌شناسی شگفت‌انگیز و غرورآور بنماید، اما برای حامل آن، یعنی سوژه‌ای که با خطر پوچی و آشوب روبروست، تجربه‌ای تنش‌زا و خطرناک است. به همین دلیل هم سپری از جنس روایت‌های سراسر است و روشن را می‌طلبد تا به کمکش بر این آشوب غلبه کند.

مدرنیته یکی از شرایط تاریخی برملا شدن این آشوب در چشم توده‌ی مردم بوده است. اسطوره‌زدایی مورد نظر وبر از جهان، نه تنها به آفرینش فنون مدرن و اخلاق مدنی، که به فراگیر شدن تنشی معنایی نیز منجر شده است. به همین دلیل است که نویسنده‌ای مانند رب‌گریه، معتقد است رشد انفجاری رمان در عصر مدرن - یعنی عمومی شدن نوشتن و خواندن زندگینامه‌هایی تخیلی - ناشی از آشکارگی بی‌هدف بودن هستی، و افسون‌زدایی از غایت گیتی بوده است. زندگینامه مجموعه‌ای پیوسته از خاطرات است. از این رو جایگاه آن را باید سیستم عصبی/روانی حافظه دانست. به همین دلیل، زندگینامه به سطوح نرم‌افزاری روانی/فرهنگی تعلق دارد، نه سطوح سخت‌تر اجتماعی/زیستی. زندگینامه روایتی منسجم است که سر و ته مشخصی دارد. واحدهای سازنده‌اش خاطره‌هایی هستند که در پیوند با هم معنادار می‌شوند و در زمینه‌ای اجتماعی مورد تفسیر واقع می‌شوند (Noam, 1993).

ساختن زندگینامه، فرآیندی فعال و تا حدودی خلاقانه است، که بر گزینش رخدادهای مهم و مطلوب، ترکیب کردنشان با هم بر مبنای سرمشقی اجتماعی، تحریف کردن و تزیین نمودنشان به کمک رمزگزاری‌های پی در پی، و تفسیر کردنشان در زمینه‌ای زبانی استوار است (Schacter, 2001). من زندگینامه را به عنوان راه‌حلی حاضر و آماده برای پرسش پریشان‌کننده‌ی هستی می‌پذیرد، از سرمشقی اجتماعی برای ساختنش پیروی می‌کند، و فعالانه توافق دیگری‌ها را می‌جوید و می‌یابد. تا تفسیر خویش از گذشته‌ی من را با دیگران سهیم شود، و این روایت شخصی را به مرتبه‌ای اجتماعی ارتقا دهد (Snyder & Uranowitz, 1990). تمام دیگری‌هایی که جامعه را پر کرده‌اند، من‌هایی هستند که با همین چالش رویارو هستند. از این رو دستیابی به توافقی که همه را راضی کند آسان می‌نماید. همگان می‌پذیرند که تفسیرهای دیگری‌ها را در مورد زندگینامه‌شان محترم بدانند. اما این تفسیرها می‌تواند تعیین‌کننده‌ی نقش من باشد. چون من در قالب زندگینامه‌اش توسط نهادهای اجتماعی تشخیص داده می‌شود، و برای اشغال نقشی خاص شایسته یا ناشایسته پنداشته می‌شود.

از این رو همواره جنگ قدرتی بر سر تفسیرهای ممکن از رخدادها، و کشمکشی در مورد نسخه‌ی نهایی و رسمی زندگینامه‌ها در جریان است. من به طور فعال از تفسیرهایی که ضامن دستیابی به نقش‌هایی مطلوب‌تر، و قدرت اجتماعی بیشتری برایش هستند، دفاع می‌کند، و با دیگران بر سر تفسیرها معارض می‌جنگد. نتیجه، برآیندی است که با نظارت نهادهای هنجارساز و بر مبنای ارجاع به نسخه‌هایی غایی و انتزاعی از زندگینامه‌ها -یعنی نمایشنامه- تعیین می‌شود.

من و دیگری، به این شکل در زمینه‌ای اجتماعی در مورد معنای تجربیاتی که در اندرکنش با هم کسب کرده‌اند، به توافق می‌رسند. تجربیاتی که ممکن است به صورت خاطراتی غرورآفرین، تکرار شونده، و

بیان‌پذیر صورتبندی شوند، یا در قالب خاطره‌هایی پنهانی، شرم‌آور، و خوارکننده تثبیت شوند که اشاره به آنها بی‌ادبی، و برملا شدن‌شان رسوایی محسوب می‌شود (Conway & Rubin, 1993).

من برای ساخت زندگینامه‌ی خود، ناچار است درجه‌ای از عینیت را رعایت کند. چون همواره در سپهری اجتماعی و چندمنظری به این خاطرات دست می‌یابد. اما این عینیت آنقدرها هم زورآور و تعیین‌کننده نیست. همان‌طور که فروید پیشنهاد کرد و روان‌شناسان بعدی به‌طور آزمایشگاهی تایید کردند، من پیوسته خاطره‌هایش را دستکاری و تحریف می‌کند. بخش‌های ناخوشایندش را از یاد می‌برد، بخش‌های خوشایند را بزرگ‌نمایی یا اختراع می‌کند، و در سیر رخدادها و نظم حوادث دست می‌برد. به این دلیل، زندگینامه بیش از آن که رخدادی عینی در جهان باشد، محصولی ذهنی است که در سطح روانی و با یاری و زیر فشار ساختارهای اجتماعی و فرهنگی تولید می‌شود.

زندگینامه از دید سوژه امری مهم و تسلی‌بخش است. اما اهمیت آن تنها به سطح روانی محدود نمی‌شود. نهادهای اجتماعی نیز برای هضم و درونی ساختن سوژه به سابقه‌ای قابل درک از او نیاز دارند. سابقه‌ای که به شکلی اجتماعی رمزگذاری شده باشد، و زبانی باشد. تاریخچه‌ای که نظام اجتماعی عضو خویش را با آن باز می‌شناسد و پردازش اعضای خویش را به کمکش انجام می‌دهد نیز زندگینامه است. از این رو زندگینامه تنها زیر تاثیر خواست‌ها و امیال من شکل نمی‌گیرد، که توسط معیارها و شاخص‌های مرسوم در نهادهای اجتماعی نیز پیکربندی می‌شود، و گاه به شکلی ریشه‌ای معنایش تغییر می‌یابد.

5. رمزگذاری سوژه در قالب زندگینامه به اشکال گوناگون انجام می‌پذیرد. در نخستین گام، هویت فرد به صورت ترکیبی منحصر به فرد از نمادهای تکراری نشانه‌گذاری می‌شود، و در نهایت کلیت زندگینامه با همین نمادها برچسب می‌خورد. آیین نام‌گذاری کودک، و ثبت زمان و مکان زایش او، به همراه قواعد حاکم

بر گرفتن شناسنامه‌ای با شماره‌ی مشخص، نمونه‌هایی از رخدادهای این گام هستند. به این شکل است که من با اسمی مشخص، در خانواده‌ای معلوم، در زمان/ مکانی روشن پا به عرصه‌ی وجود اجتماعی می‌گذارد. با پیچیده‌تر شدن جوامع، این نمادهای اولیه‌ی نشانه‌گذار سوژه نیز پیچیده‌تر و پرشمارتر شده‌اند. در جوامع گردآورنده و شکارچی‌ای که همه با هم خویشاوند هستند، تنها یک نام هر سوژه را از دیگران متمایز می‌کرد و هنوز هم در جوامع بدوی‌ای مانند کونگ‌ها و خویشان‌های آفریقای جنوبی چنین می‌کند. در عصر پیشامدرن ذکر نام فرد و نام پدرش، و این که در کدام سال سلطنت کدام پادشاه زاده شده است، برای تفکیک کردن سوژه‌ها از هم کافی بود. و امروز در سایه‌ی ریاضی‌گونه شدن دانایی، تنها به کمک مجموعه‌ای از ارقام و اعداد از قبیل شماره شناسنامه، سال تولد، و شماره‌ی کارت ملی می‌توان من را از دیگران متمایز ساخت. نام و نشان و تا حدودی پیشه، رمزگانی عام هستند که همچون برجسبی عمومی برای زندگینامه‌ها عمل می‌کنند و صاحب هر روایت اجتماعی شده را مشخص می‌سازند.

دومین گام در رمزگذاری زندگینامه، پیکربندی تجربه‌ها و رخدادهای زندگی فرد در قالب داستانی منسجم است. این کار بر مبنای سرمشقی مشترک انجام می‌پذیرد که در سطح فرهنگی به صورت مجموعه‌ای از منش‌های خویشاوند وجود دارد. این سرمشق نمایشنامه خوانده می‌شود. نوشته شدن زندگینامه، روندی مستمر است که با شناسایی، انتخاب، رمزگذاری، ارزیابی، تلفیق، و مفصل‌بندی رخدادهای شبکه‌ای به هم پیوسته ممکن می‌شود. چنین می‌نماید که ساختاری جهانی برای تمام زندگینامه‌ها وجود داشته باشد. ساختاری که قالب ادبی رمان در دوران مدرن شکلی کالایی شده از آن محسوب می‌شود. این ساختار از یک پیش‌درآمد (رخدادهای پیش از زایش من) یک مقدمه (سال‌های کودکی من)، یک بدنه‌ی اصلی (تجربه‌های من در مقام عضوی فعال در جامعه)، و یک فرجام (چگونگی مرگ و پایان کار) تشکیل یافته است. پیش‌درآمد، داده‌هایی را در مورد سابقه‌ی خانوادگی و شرایط اجتماعی زایش من به دست می‌دهد. اساطیری که در جوامع باستانی

خاندان فرد را با خدایان و نیروهای فراطبیعی پیوند می‌داد، و نسب‌نامه‌هایی که در دوران سنتی ریشه‌ی تاریخی دودمان من را بازنمایی می‌کرد، نمونه‌هایی از این پیش‌درآمدها هستند. وظیفه‌ی پیش‌درآمد آن است که نمایشنامه را در زمینه‌ای معنادار از تاریخ دیگری‌ها جای دهد و در صورت امکان پیوند میان زندگینامه‌های متفاوت را نیز از راه تعبیه‌ی نوعی اشتراک دودمانی با متافیزیکی (توتم) برقرار سازد.

مقدمه، خصلت افسانه‌سرایانه‌ی کمتری دارد و به شرح رخدادهایی مربوط می‌شود که به زایش من منتهی شد. چگونگی آشنایی و ازدواج والدین، این که زندگی‌شان چطور گذشت، و سایر داده‌های خانوادگی در مورد زمینه‌ی خانواده‌ی خاصی که من در آن زاده می‌شود، در این بند می‌گنجد. از همه مهم‌تر، روایت‌هایی که در مورد دوران کودکی وجود داشته است، و به دلیل نارس بودن دستگاه حافظه‌ی من در آن سن توسط خود فرد نگهداری نشده است نیز در این میان قرار می‌گیرد. مقدمه زندگینامه‌ی من را به دیگری‌هایی که بیشترین اندرکنش را با من دارند، - و عضو نهاد خانواده هستند - پیوند می‌دهد و روایت زندگی من را به عنوان رخدادی در زندگی دیگران آغاز می‌کند. به این ترتیب همان طور که بدن من و نظام شخصیتی من زندگی خویش را همچون انگلی بر پیکره‌ی والد و زمینه‌ی اجتماعی وی آغاز می‌کند، زندگینامه نیز که بازتابی از همین وضعیت است، ابتدا همچون شاخه‌ای از زندگینامه‌ی دیگران شروع می‌شود. شاخه‌ای که به زودی مستقل می‌شود و تاریخچه‌ی منحصر به فرد خود را تولید می‌کند.

بدنه‌ی اصلی زندگینامه، بخشی از آن است که با مسئولیت من و توسط من نوشته می‌شود. اندرکنش سازمان یافته‌ی من با دیگری تقریباً هم‌زمان با نهادینه شدن زبان در سوژه، در حدود سن شش تا هفت سالگی آغاز می‌شود. به همین دلیل هم روایت اصلی زندگینامه از همین حدود آغاز می‌شود (Conway & Rubin, 1993). این روایت مجموعه‌ای از رخدادها، تجربیات، تصمیم‌ها، حوادث، و نقاط تاریک و روشن را در بر می‌گیرد که به من هویتی یگانه می‌بخشد و داستان زندگی من را از تمام دیگری‌های پیرامونش متمایز می‌سازد.

این روایت به کمک برنامه‌های منظم و ساختار یافته‌ای با دیگری‌هایی که در آن تجربیات مشارکت داشته‌اند در میان گذاشته می‌شود، بازبینی و بازتفسیر می‌گردد، و به این ترتیب تحکیم و تثبیت می‌شود.

این آیینِ بازخوانی و تثبیت زندگینامه تنها با دیگری‌هایی انجام می‌گیرد که تفسیری نزدیک به من را از رخدادها و خاطرات مشترک داشته باشند. این افراد، دوست تلقی می‌شوند. یعنی کسانی که می‌توان در مورد زندگینامه - موضوعی بسیار شخصی و بسیار مرکزی در هویت من - با ایشان سخن گفت. در صورتی که تفسیر دیگری از رخدادها و تجربه‌های مشترکی که با من داشته است، خیلی با روایت من تفاوت داشته باشد، این تبادل نظر در مورد زندگینامه مهار می‌شود. چنین کسی معمولاً همچون بیگانه، یا حتی دشمن ارزیابی می‌شود و تفسیرش پیش از دانسته شدن، تحریف شده و مردود دانسته می‌شود. این غفلتِ فعال ساز و کاری است که من به کمک آن ثبات و انسجام زندگینامه‌اش را حفظ می‌کند.

مرحله‌ی فرجام یک زندگینامه، به بخشی مربوط می‌شود که جمع‌بندی نهایی و زمانِ پیش از مرگ را در بر می‌گیرد. با توجه به نامعلوم بودن زمان مرگ و ناگهانی بودنِ پایانِ یافتنِ روایتِ زندگی، این بخش معمولاً همچون بخشی از زندگینامه‌های اطرافیان سوژه نگاشته می‌شود. هرچند در صورتی که خود فرد به زمان مرگش آگاه باشد - مثلاً در مورد بیماری‌های پیش‌رونده یا سالخوردگی زیاد - روندی از تامل و بازبینی زندگینامه و تفسیر لحظه‌ی مرگ در زندگینامه گنجانده می‌شود (Seale, 1998).

6. چنان که آشکار است، زندگینامه عنصری از سطح روانی است که در سطح اجتماعی بازتاب می‌یابد. زندگینامه زیرواحدی از خودانگاره است، که سرگذشت من و در نتیجه هویت شخصی من را در خود حفظ می‌کند. آسیب دیدن زندگینامه، بازبینی ریشه‌ای در معنای آن، و نقدِ رادیکالِ محتویاتش، رخدادهایی بسیار نادر هستند که اگر رخ دهند به بازسازی و بازتعریف هویت من منتهی می‌شوند.

زندگی‌نامه توسط من نوشته می‌شود. نهاد هنجارساز اصلی‌ای که نگاشته شدنش را پشتیبانی می‌کند، خانواده است و به همین دلیل هم خانواده در شکل‌گیری خودانگاره و هنجارسازی من در تمام سطوح چنین اثرگذار است. اما زندگی‌نامه نمی‌تواند با تکیه بر خلاقیت و خواست شخصی، و الگوهای موجود در خانواده قوام یابد. زندگی سوژه چنان انباشته از رخداد‌های غیرمنتظره و روندهای ناگهانی و خاطره‌هایی با معنای مبهم است که مجموع اطلاعات موجود در سطح روانی و اجتماعی برای سازماندهی کردن و هنجار ساختن زندگی‌نامه از کفایت برخوردار نیستند.

از این رو، در سطح فرهنگی خوشه‌ای از منش‌ها برای هنجار ساختن زندگی‌نامه پدید آمده‌اند، که نمایشنامه خوانده می‌شوند. مفهوم نمایشنامه را به ویژه هواداران رویکرد روش‌شناسی مردم‌نگارانه زیاد به به کار می‌برند. از دید ایشان، نمایشنامه عبارت است از برنامه‌ای آماده و روایتی سرراست که چگونگی رفتار سوژه در شرایطی ویژه را پیش‌بینی می‌کند. نمایشنامه از دید این نویسندگان متنی حاضر و آماده است که برای تصمیم‌گیری در شرایط ابهام‌آمیز به سوژه کمک می‌کند و رفتارهای وی را با هنجارهای اجتماعی هم‌رنگ می‌سازد. در نگرش سیستمی مورد پیشنهاد ما، این مفهوم از نمایشنامه را می‌توان بسط داد.

نمایشنامه، نوعی منش است. یعنی سیستمی است که در سطح فرهنگی وجود دارد و در اندرکنش با سایر عناصر فرهنگی تکامل می‌یابد. سوژه و زندگی‌نامه‌ی وی برای نمایشنامه همچون امری بیرونی نمود می‌یابد، و به همین دلیل هم معمولاً این منش‌ها از زندگی‌نامه‌ی افراد تأثیر نمی‌پذیرند.

نمایشنامه همان طور که از نامش بر می آید، روایتی است منسجم و هدفمند، که به نوع آرمانی⁹⁰ زندگی‌نامه‌ای محتمل می‌ماند. نمایشنامه یک زندگی فرضی را روایت می‌کند. بی آن که درگیر جزئیات و عناصر یگانه‌ی مربوط به هویت شخصی سوژه شود. روایت نمایشنامه، چشم‌اندازی از زندگی یک من فرضی را به دست می‌دهد.

نمایشنامه از چند نظر به زندگی‌نامه شباهت دارد:

نخست آن که هردوی آنها روایت‌هایی هستند که رخدادها و تجربیات زندگی من را بازگو می‌کنند. دوم آن که هردوی آنها ساختارهایی زبان‌مند هستند که در سطح اجتماعی بازتاب می‌یابند و تصویری از سوژه را در آن باز می‌نمایانند.

سوم آن که هردوی آنها با نظام‌های هنجارساز پیوند می‌خورند و برای صورتبندی و هنجار کردن خودانگاره کاربرد می‌یابند.

اما نمایشنامه این تفاوت‌ها را هم با زندگی‌نامه دارد:

نمایشنامه منشی است که به سطح فرهنگی تعلق دارد، اما زندگی‌نامه زیرواحدی از خودانگاره است و به سطح روانی وابسته است.

زندگی‌نامه توسط یک من خاص نوشته می‌شود، و به دلیل دلیل همین وابستگی‌اش به سوژه‌ای خاص، منحصر به فرد است. اما نمایشنامه روایتی عام است که به هیچ سوژه‌ی خاصی منحصر و محدود نیست. از این رو زندگی‌نامه به خاطرات شخصی و رخدادهایی که به زمان/ مکانی خاص مربوطند پیوند می‌خورد، اما پیکره‌ی

⁹⁰ Ideal Type

نمایشنامه از این رویدادهای موضعی مستقل است. پیامد این خصلت آن است که نمایشنامه شماری محدود و اندک، و زندگی‌نامه تعدادی زیاد و بی‌شمار دارد.

سوم آن که زندگی‌نامه از زمانی مشخص و نزدیک (اطراف زمان زایش من) آغاز می‌شود و تا زمان حال ادامه می‌یابد. آینده از دید زندگی‌نامه امری نامشخص و ناشناخته، و بنابراین پرسش برانگیز است. در حالی که نمایشنامه چارچوب زمانی گسترده‌ای را در نظر می‌گیرد. نمایشنامه هم گذشته‌ی یک سوژه را روایت می‌کند، و هم آینده‌اش را. از این رو برخلاف زندگی‌نامه که پایانش معلوم نیست و بخش فرجامش ابهامی دغدغه‌زا در آن محسوب می‌شود، نمایشنامه روایتی منسجم و روشن از پایان زندگی سوژه را در بر می‌گیرد. به این ترتیب، نمایشنامه را می‌توان شکلی استعلایی شده و عام از نمایشنامه دانست که با گسستن از سوژه، در سطح فرهنگی بازنمایی شده و دستخوش بازسازی قرار گرفته است.

دیگر آن که نمایشنامه توسط نهاد خانواده پشتیبانی می‌شود. اما نهاد هنجارساز اصلی پشتیبان نمایشنامه معبد است.

7. زندگی‌نامه به دلیل ابهامی که در آینده نهفته است، و نامعلوم بودن فرجام داستان، همواره با تنشی زیربنایی روبروست. من همواره در مورد آنچه که در آینده رخ خواهد داد، ناآماده می‌نماید. هیچ مرجع معتبری وجود ندارد که رخدادهای آینده را پیشگویی کند و چگونگی برخورد با آن را در زندگی‌نامه بگنجانند. از این رو زندگی‌نامه در مبنا با نقضی چشمگیر و تنش‌زا دست به گریبان است.

این نقص، فقط زمانی برطرف می‌شود که زندگی‌نامه توسط روایت دیگری تکمیل شود. روایتی که سیر رخدادها در آینده را تا حدودی تعیین کند و چگونگی برخورد با آن را به من نشان دهد. در سطح فرهنگی مجموعه‌ای منش‌های رقیب وجود دارند که برای پیوند خوردن با نمایشنامه و پر کردن این خلأ

تخصص یافته‌اند. تعبیر خواب، اختربینی، طالع بینی، غیبگویی، ارتباط با ارواح و اجنه، و نسخه‌ی واقع‌گرایانه‌تر،

و به همین دلیل کمتر جذابِ پیشگویی‌های علمی را باید راهبردهایی برای رفع این نقص دانست.

اما در نهایت، هیچ یک از این روش‌ها به شکلی کارآمد شکافِ زندگینامه را پر نمی‌کنند. آینده‌ی من بر روی

حوادثی ناشناخته گشوده است و ساختار روانی من در حالت عادی تاب تحمل دیدن چنین شکافی را ندارد.

از این رو به روایتی نیرومند نیاز هست که با زندگینامه چفت شود و این بریدگی‌ها و شکاف‌های دغدغه‌آفرین

آن را بپوشاند. این روایت، نمایشنامه است.

نمایشنامه داستانی است با ارزش روایی، که معنا را منتقل می‌کند و بر مبنای اساطیر ساخته می‌شود.

این بدان معناست که در بطن نمایشنامه، شکست تقارنی افراطی در مورد جفتهای متضاد معنایی وجود دارد.

در نمایشنامه‌های عادی، امور بد و خوب، زشت و زیبا، و درست و نادرست به شکلی افراطی از هم تفکیک

شده‌اند و در قالبی صریح به هم پیوند خورده‌اند. قهرمان داستان، همواره خوب، نیرومند، زیبا، و... است. در

مقابل ضد قهرمان که خواستگاه اصلی رنج در داستان است، موجودی زشت، بد، و (در نهایت) ناتوان پنداشته

می‌شود.

نمایشنامه بر محور سوژه‌ای می‌گردد که قهرمان نامیده می‌شود. قهرمان با هیچ من عینی و ملموسی

قابل انطباق نیست، اما به وضعیتی استعلایی شده و افراطی از من می‌ماند و بر مبنای تعمیم صفات من‌های

نیرومند و اثرگذار در سطح جامعه ساخته می‌شود. قهرمان گرانگاهی از معناست که عناصر نمایشنامه را به

هم متصل می‌کند، و همچون سرمشقی برای من گرفتار در زندگینامه عمل می‌کند. نمایشنامه بر خلاف

زندگینامه محدود به گذشته و اکنون نیست. بلکه آینده را نیز در بر می‌گیرد. از این رو، من با نگرستن به

نمایشنامه‌ای که با زندگینامه‌ی من سازگار است، می‌تواند به چشم‌اندازی از آینده دست یابد. نمایشنامه همچون

راهنمایی عمل می‌کند که به سوژه‌ای با زندگینامه‌ی معلوم، نشان می‌دهد که باید انتظار چه چیزی را در آینده داشته باشد. و روش برخورد با این چیزها را نیز تعیین می‌کند.

نمایشنامه متنی متکثر است. هر نسخه‌ای از آن با طیفی از زندگینامه‌ها پیوند می‌خورد و با رده‌ای از سرگذشت‌های منحصر به فرد سوژه‌مدارانه سازگاری می‌یابد. اما در نهایت شماری محدود دارد. به همین دلیل هم سرگذشت من‌ها، که زندگینامه‌هایی منحصر به فرد دارند، کمابیش به هم شبیه است. آنان که گذشته‌ی مشابهی داشته‌اند، بر مبنای تبعیت از نمایشنامه‌ای مشترک، انتظار رخداد‌های خاصی را در آینده می‌کشند و وقتی که به شکلی تصادفی یا خودساخته با آن روبرو شدند، واکنش‌هایی مشابه را نشان می‌دهند. به همین دلیل است که زندگینامه‌ها با وجود تفاوت‌های موضعی و جزئی - که یگانه‌شان می‌سازد - قالبی مشترک دارند. همذات‌پنداری با دیگری برای همین بسیار ساده است، و حدس زدن واکنش‌های وی نیز. تمام این‌ها در شبکه‌ای از روایت‌های متداخل روانی و فرهنگی ظهور می‌کنند که زندگی من را بر محور زمان تثبیت کرده، و آن را هنجار می‌سازد.

8. نمایشنامه نوعی اسطوره است، و زندگینامه را نیز اساطیری می‌سازد. نمایشنامه برای اثبات برتری برخی از مفاهیم، بر قطب‌های متضادشان تخصص یافته است، و با چیره شدن بر زندگینامه، این جذب یک سرِ طیف متضاد معنایی و طرد کردن سویه‌ی دیگر را به سرگذشت و خودانگاره‌ی من تعمیم می‌دهد. من با دریافت این سرمشق فرهنگی، زندگی خویش را اساطیری می‌کند. یعنی به شکلی قطعی و تردیدناپذیر تقارن موجود در میان دوگانه‌های معنایی را می‌شکند. نمایشنامه مهمترین مجرای است که نظام فرهنگی از طریق آن اسطوره‌های خود را به سطح روانی منتقل می‌سازد.

نهاد اجتماعی پشتیبان نمایشنامه‌ها، معبد است. معبد است که مناسک بزرگداشت قهرمانان را سازماندهی می‌کند، بازگو شدن مداوم نمایشنامه‌ها، و ترجیح برخی بر بقیه را مدیریت می‌کند، و والدهای مقیم خانواده را برای نهادینه کردن این روایت‌ها در خانواده - یعنی همان محیطی که زندگی‌نامه در آن نوشته می‌شود - کنترل می‌نماید.

من اما نمایشنامه را معمولاً از والد دریافت می‌کند. داستان‌های کودکانه‌ای که والد برای فرزندش تعریف می‌کند، و قصه‌هایی که کودک همچون عنصری سرگرم‌کننده با آن روبرو می‌شود، عناصری هستند که نمایشنامه را به من منتقل می‌کنند. نمایشنامه، دامنه‌ی انتظارات هستی از من و وسعت توقع من از هستی را تعیین می‌کند. من نمایشنامه را از والد، و بعدها از جانشین والد در نظام‌های هنجارساز دریافت می‌کند. از این رو نمایشنامه با فرامن پیوند می‌خورد. اما به آن تحویل نمی‌شود. فرامن مجموعه‌ای از قوانین را در بر می‌گیرد که خیلی عملیاتی و ملموس هستند. افراط اساطیری نمایشنامه‌ها می‌تواند در سطح اجتماعی کاربرد بیابد، اما تبدیل شدنش به محور سازماندهی رفتار اجتماعی خطرناک است. چون نمایشنامه بنا بر ماهیت اساطیری خویش، پدیداری رادیکال است. نمایشنامه انقلابی است. چون بر پایه‌ی اسطوره ایستاده است. نمایشنامه با جانبداری سرسختانه از یک انتهای جفت متضاد معنایی، تغییراتی شدید و ناگهانی را طلب می‌کند. از این رو تنها در ترکیبی بی‌خطر با نمایشنامه‌ی روزمره و محدود و موضعی است که به کار تضمین ثبات اجتماعی می‌آید. نمایشنامه، تابع قوانین واقع‌گرایانه و هنجارین فرامن نیست، که زاینده‌ی من آرمانی است. وضعیتی استعلایی و رادیکال از تعریف من، که بر شالوده‌ی مفهوم قهرمان انجام می‌شود.

نمایشنامه‌ها عناصری فرهنگی هستند. منش‌هایی هستند که در سطح فرهنگی ساخته و بازتولید می‌شوند. از این رو مانند من، نسبت به نظام اجتماعی وضعیتی بیرونی دارند. نهادهای هنجارساز همان طور که من را جذب و هضم می‌کنند، نمایشنامه‌ها را هم در خود درونی می‌سازند. اما هر از چندگاهی، نمایشنامه‌ها

نهادهای هنجارسازِ تکثیر کننده‌شان را دور می‌زنند و بدون این واسطه‌ی محافظه‌کار، با زندگینامه‌ها در سطح روانی چفت می‌شوند. این اتصال کوتاه، و این نشت کردنِ منش‌ها در ذهن‌ها، به اتحاد موضعی و ادغام موقتِ دو سطح نرم‌افزاری فرهنگ و روان منتهی می‌شود. نتیجه، پیدایش کردارهایی افراطی در من، و ظهور جنبش‌هایی انقلابی در جامعه است.

در غیاب نهادهای هنجارسازِ تعدیل کننده، نظام شخصیتی من در ترکیب با اسطوره‌هایی که توسط نمایشنامه‌ها حمل می‌شوند، دچار بازآرایی شدید می‌شود. من به جای آن که با دیگری تعمیم یافته‌ی هنجار شده و متأثر از نمایشنامه‌ها همذات‌پنداری کند، با خودِ قهرمان یکی می‌شود. در این شرایط است که رفتارهایی رادیکال و پیش‌بینی‌ناپذیر از من سر می‌زند. رفتارهایی که اگر بتواند با رفتار سوژه‌های دیگر پیوند یابد و مفصل‌بندی شود، جنبشی اجتماعی را پدید خواهد آورد. جنبشی که می‌تواند توسط نهادهای هنجارساز مطیع و جذب شود، یا آن که نهادهایی تازه و الگوهایی نوظهور از هنجارسازی را پدید آورد. و این یکی از شیوه‌هایی است که تکامل اجتماعی را پیش می‌برد.

پی نوشت: رهیافتی در زمینه‌ی ایرانی

جامعه‌ی امروز ایران، نمونه‌ی کاملی است از آنچه که در زمان دورکیم با عنوان اجتماع آنومیک مورد اشاره قرار می‌گرفت. امروز، به یاری دستگاه‌های نظری پیچیده‌تر و نظامی دقیقتر از واژگان، می‌توان جوامع مستقر در پهنه‌ی ایران زمین را - که در قالب چند دولت همسایه و معمولاً درگیر کشمکش با هم سازمان یافته‌اند، نمونه‌ای برجسته از نظامهای آشوبناک دانست. آشوب، در نظریه‌ی سستمهای پیچیده مفهومی متمایز با آشفتگی و اغتشاشِ عامیانه دارد، و به شکلی ویژه از پویایی نظامها اشاره می‌کند که در آن تغییرات

خرد به دگرگونی‌های کلان منتهی می‌شوند، و به اصطلاح "معادلاتی خطی" برای پیشگویی در مورد آینده‌ی سیستم وجود ندارد. آشوب در هر چهار سطح فراز می‌توان بروز کند، و آنچه امروز جامعه‌ی ایرانی با آن درگیر است، آشوبی است فراگیر در تمام سطوح فراز. واگرایی نهادهای اجتماعی، هنجارزدایی از کردارها و ارزشهای فرهنگی، ناکارآمد شدن روزافزون ساز و کارهای سازماندهی اجتماعی، و زوال تدریجی روندهای ارتباطی و آشفتگی در قلمروی دستیابی به توافق، روندهایی هستند که برای تشخیص دادنشان نیاز چندانی به آمار دقیق یا چشمی تیزبین - که هر دو در شرایط آشوبزده دچار خدشه می‌شوند، - وجود ندارد.

به تعبیری، تمام نظریه‌های جامعه‌شناختی مهم در زمینه‌ای مشابه از آشوب اجتماعی پرورده شده و بالیده‌اند. تمام نظریه‌های استخواندار امروزمین در مورد ماهیت نظام اجتماعی و ماهیت عامل انسانی و چگونگی ارتباط این دو، در زمینه‌ای برآمدند و همچون پاسخی صیقل خوردند، که معماهایی از این دست را طرح می‌کرد.

امروز، به دنبال چند قرن غیاب نظریه‌پردازی جدی در قلمروی علوم اجتماعی ایران، ما به دستگاه نظری درخوری برای فهم معمای یاد شده و بازتعریف روابط میان من و دیگری و جهان دسترسی نداریم. نخستین پیشنهاد نگارنده آن است که نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده چنین ابزاری را در اختیار نظریه‌پردازان می‌گذارد و شایسته است که بیش از این جدی گرفته شود.

دومین نکته، آن است که بنا به تجربه‌ی تاریخی ما، نشان داده شده که سازماندهی مجدد نظام اجتماعی ایران، به دنبال آشوبهایی اجتماعی از این دست - که در تاریخمان کم هم نبوده است، - همواره با بازتعریفی ریشه‌ای در تعریف سوژه و احداث "من"هایی جدید همراه بوده است. تعریف "پارسی" در سپیده دم عصر هخامنشی، بازتعریف مفهوم ایرانی بر مبنای ملی در آغاز عصر اشکانی، تعریف مجدد همین مفهوم در برابر مفهوم انیرانی و در چارچوبی دینی و زرتشتی در آغاز عصر ساسانی، دگردیسی مجدد این مفهوم در قالب

"مسلمان در قرن سوم و چهارم هجری، و بازتعریف مجدد این مفهوم به کمک عرفان پس از جمله‌ی مغول، نشانگر آن است که جامعه‌ی ایرانی هربار پس از فروغلتیدن به آشوبی از این دست، بار دیگر از راه بازتعریف "من"ها بر پای خود ایستاده است. موجی که آشوب امروزین را در ایران زمین پدید آورده است، برخلاف موارد پیشین، از هجوم قومی کوچگرد و نامتمدن‌تر ناشی نشده، که پی‌آمد ورود فرهنگی نو و عناصر فن‌آورانه و فلسفی جدید است. از این رو، درد زایمان ایرانی نو تا این پایه به طول انجامیده است.

روندهایی از هنجارسازی که در این نوشتار مورد اشاره قرار گرفت، به طورخاص مسیرهایی هستند که در جامعه‌ی ایرانی امروز آسیب دیده و تخریب شده هستند. حاکمیت قانون و کارکرد درست و عقلانی محرمات به همان اندازه آسیب دیده و دور از دسترس هستند، که کارآیی تخصص، و خودانگاره‌ها در همان سطحی دست به گریبان آشفستگی و زوال هستند، که نظامهای زبانی و ارتباطی ما واگرایانه دچار از هم پاشیدگی شده‌اند. در زمانه‌ی کنونی و در زمینه‌ی این چینی، شاید بازاندیشی در این ساز و کارها دارویی برای دردهای جامعه‌ی ایرانی باشد.

تاریخ نشان داده است که ساز و کارهای هنجارساز، تنها در صورتی در هنجار ساختن و همگون کردن "من"ها کامیاب می‌شوند که چیزی را در ازای محدود ساختن دامنه‌ی انتخابهایشان به ایشان اهدا کنند. این چیز، ترکیبی از امنیت، آسایش، رفاه، و معنادار بودن زندگی اجتماعی است. تا زمانی که این روندها به شکلی متمرکز و کلان سازماندهی نشده‌اند، هنوز یک امکان باقی مانده است، و آن هم سازماندهی و احداث ساز و کارهایی از این دست، از پایین و در سطح خرد است. شاید این بار هم مانند دفعه‌های پیشین در تاریخ ایران زمین؛ ضرورتی بر دوش "من"ها باشد، تا با بازتعریف نیرومندان‌ی خود، مجراهایی تازه را برای تقلید توده‌ها و همگون شدن دلخواسته‌ی من‌ها فراهم آورند.

کتابنامه

- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ایسوپ، آنتونی، ناخودآگاه، ترجمه‌ی شیوا رویگردان، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- بورديو، پیر، نظریه کنش، ترجمه مرتضی مردیها، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- بوکهارت، یاکوب، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، طرح نو، ۱۳۷۳.
- پیاژه، ژان، قضاوت‌های اخلاقی کودکان، ترجمه‌ی محمد علی امیری، نظر نی، ۱۳۷۹.
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش وافشین جهان‌دیده، نشر نی، ۱۳۷۸.
- فوکو، میشل، نظم گفتار، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر آگه، ۱۳۷۸.
- کوهن، توماس، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه‌ی احمد آرام، سروش، ۱۳۶۹.
- لمبتون، آن. کی. اس. دولت و حکومت در اسلام، ترجمه‌ی دکتر محمد مهدی فقیهی، انتشارات شفیع‌ی، ۱۳۸۵.
- وکیلی، شروین، جنبش مانی، نشر الکترونیکی در www.soshians.ir، ۱۳۸۲.
- وکیلی، شروین، کاربرد نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در تحلیل تغییرات فرهنگی، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- وکیلی، شروین، تبارشناسی انسان، انتشارات انجمن نخبگان ایران، ۱۳۸۷ (زیر چاپ).
- ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- ویگوتسکی، لو سیمونوویچ، تفکر و زبان، ترجمه‌ی دکتر بهروز عزبدفتری، انتشارات نیما، تبریز، ۱۳۶۷.

هابرماس، یورگن، نظریه‌ی کنش ارتباطی (دو جلد)، ترجمه‌ی کمال پولادی، انتشارات موسسه‌ی ایران، ۱۳۸۴.

الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، سروش، ۱۳۷۶.

یونگ، کارل گوستاو، روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه‌ی محمد علی امیری، انتشارات و آموزش انقلاب

اسلامی، ۱۳۷۲.

Asch, S. Forming impressions of personality, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1946, No. 41, 258-290.

Bataille, G. *The Bataille Reader*, ed. By F. Botting and S. Wilson, Blackwell Press, 1997.

Bem, D. J. Self perception theory, In: L. Berkowitz (ed.) *Advances in Experimental Social Psychology*, Academic Press, 1972.

Bermudez, C. R. *Thinking without Words*, Routledge, 2000.

Blackmore, S. *The Meme Machine*, Blackwell, 1996.

Burke, P. Representations of the Self from Petrarch to Descartes, In: *Rewriting the Self*, R. Porter, Routledge, 1997.

Cooley, C. H. *Social organization: A study of the larger mind*, Schocken, 1962 (1909).

Cosmides, L. and Tooby, J. The cognitive neuroscience of social reasoning, In: (ed.) M. S. Gazzaniga, *The new cognitive neuroscience*, MIT Press, 2000.

Deaux, K. Social identity, In: J. Worell (Ed.) *Encyclopaedia of Gender and Women*, Academic Press, 2001.

Derrida, J. *Psyche: Invention de l'autre*, Paris, Gallilee, 1987.

Foucault, M. *The order of the things*, Tr. By A. Sheridan, Routledge, 1997.

Haken, H. & Stadler, M. *Synergetics of cognition*, Springer Verlag, 1990.

Harre, R. An outline of the social constructionist viewpoint, In Harre, R. (ed.) *The Social Constructions of Emotions*, Blackwell, 1986: 2-14.

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

Mandler, G. *Cognitive Psychology: An essay in Cognitive Science*, Erlbaum-Hindstale, 1985.

Marcia, J. E. Ego identity development, In: J. Adelson (Ed.) *The Development of Language*, Wiley Pub. 1980.

Markus, H. & Nurius, P. Possible Selves, In: Personality IV, eds. C.L.Cooper & L.A.Pervin, Routledge, 1998.

Markus, H. Self Schemata and the Processing Information about the Self, In: Personality IV, eds. C.L.Cooper & L.A.Pervin, Routledge, 1989.

Marr, D. Vision, W.H.Freeman, 1982.

Mead, G. H. Mind, Self, and Society, University of Chicago, 1934.

Noam, G. G. The theory of biography and transformation, In: Cognitive development and child psychology, ed. By: S. Shirk, Plenum Press, 1988.

Piaget, J. The Origins of Intelligence in Children, Oxford University Press, 1952.

Ryle, G. The Concept of Mind, Harmondsworth, Penguin, 1963.

Schacter, D. L. The Seven Sins of Memory, Houghton Mifflin, 2001.

Seale, C. Constructing death, Cambridge University Press, 1998.

Seligman, M. E., Walker, E. F. & Rosenhan, D. L. Abnormal psychology, Norton and Company, 2001.

Seligman, M. Helplessness, Freeman, 1975.

Snyder, M. & Uranowitz, S. Reconstructing the past: some cognitive consequences of person perception, Journal of Personality and Social Psychology, 1978, No.36: 941-950.

Winnicott, D. W. Playing and reality, Penguin, 1974.



لطیفه، تابو و قدرت در ایران

پیش درآمد

افلاطون در رساله‌ی فیلبوس (افلاطون، ۱۳۳۴) گفتگویی میان سقراط و پروتارخوس را روایت کرده است و در یکی از بندهای آن از زبان سقراط می‌گوید: دوستان باید نادانی رفیقانشان در مورد زیبایی، خرد و نیکوکاری را با خنده پاسخ دهند. افلاطون در جای دیگری به هنگام نقد رفتار پهلوانان در زمان جنگ، از غریو پیروزی برکشیدن و خندیدن به رنج دشمنان، به عنوان رفتاری طبیعی و عادی پشتیبانی کرده و آن را چیزی متفاوت با شوخی، و رفتاری ذاتی دانسته است.

ارسطو، در رساله‌ی شعر، از زاویه‌ی دیگری به موضوع نگاه می‌کند و به هنگام شرح تفاوت میان تراژدی و کمدی، مشاهده‌ی زشتی و ضعف را دلیل اصلی شوخی و خنده می‌داند. او معتقد است که دیدن رنجهای کوچک در دیگران سرگرم کننده و خوشایند است، اما برخورد با رنجهای بزرگی مانند مرگ یکی از نزدیکان یا نقص عضو، همدردی آدمی را بر می‌انگیزد (ارسطو، ۱۳۷۳).

چنان که آشکار است، در روزگار باستان بسیاری از نویسندگان با پیروی از این دو گولِ فلسفه‌ی یونان، خنده را به رویارویی قوی و ضعیف مربوط می‌دانستند و واکنش طبیعی فرد قدرتمندتر را خنده می‌پنداشتند. این رویکرد، یعنی توجه به مفهوم قدرت در تحلیل خنده، همچنان در این شکل جنینی‌اش باقی ماند، تا این که در قرن هفدهم با گرایش و تمرکز یکی از فلاسفه‌ی بزرگ نوزایی بر مفهوم قدرت، بار دیگر در قالبی جدید صورتبندی شد.

یکی از قدیمی‌ترین دیدگاه‌های توضیح دهنده‌ی جوک و خنده که هنوز به بقای خود ادامه می‌دهد، توسط فیلسوف انگلیسی توماس هابز معرفی شد. بر اساس این دیدگاه، خنده عبارت است از حالت سرخوشی ناشی از احساس برتری. یعنی شوخی‌ها باعث می‌شوند تا فرد خود را نسبت به افراد دیگر - که آماج شوخی هستند - برتر و بالاتر ببیند، و این امر مایه سرخوشی‌اش می‌شود. هابز در لویاتان در این مورد می‌گوید (هابز، ۱۳۸۰: ۱۱۰):

"افتخار ناگهانی میلی است که حالتی در چهره ایجاد می‌کند که خنده نامیده می‌شوند. که یا به واسطه‌ی عمل ناگهانی خود آدمیان که آنها را خوش می‌آیند ایجاد می‌شود، و یا در نتیجه‌ی دیدن چیزی بدشکل و بی‌قیافه در دیگران که در مقایسه با آنها خود را ناگهان تأیید و تمجید می‌کنند، رخ می‌دهد. و خنده بیشتر خصلت کسانی است که از توانایی‌های موجود در خودشان چندان آگاهی ندارند و مجبور میشوند با دیدن نارسایی‌ها و معایب دیگران خودشان را تأیید کنند. و بنابراین خندیدن به معایت دیگران بیشتر نشانه‌ی جبن است. زیرا یکی از خصال واقعی مردان بزرگ کوشش برای رها کردن دیگران از احساس حقارت و خواری است، و آنها خود را تنها با تواناترین کسان مقایسه می‌کنند."

این نوشتار به قدر کافی روشن است و تمام مایه‌های فکری نظریه‌ی تحقیرکنندگی جوک^{۹۱} را در خود دارد. دیدگاه هابز با آنچه که فیلسوفان کلاسیک می‌گفتند یک تفاوت عمده دارد. نخست آن که حس پیروزی بر دیگری و چیرگی در عامترین مفهوم خود با خنده و شوخی پیوند خورده است، و دوم این که این پیوند همه‌ی انواع خنده را در بر می‌گیرد. یعنی نه تنها تمام ادراکات چیرگی خنده‌آورند، بلکه تمام خنده‌ها هم از این ادراک ناشی شده‌اند.

نگرش هابز در مورد خنده برای قرن‌ها بر فضای فکری اروپاییان چیره بود، و در پیوند با قالب‌های اخلاقی و دینی مسیحی بازتعریف می‌شد. در تمام کتاب مقدس -عهد قدیم و عهد جدید- هیچ اشاره‌ی مستقیمی به خنده‌ی ناشی از شوخی وجود ندارد، و در تمام دوران قرون وسطا ارباب کلیسا پیروانشان را از خنده -این وسوسه‌ی شیطان- بر حذر می‌داشتند. به این ترتیب نگره‌ی هابزی در این بستر مساعد جا افتاد و مورد پذیرش واقع شد. چنان که بعدها، طعیانگرانی رمانتیست مانند بودلر هم نتوانستند خود را از بند آن برهانند. چنان که ادیب مدرنی مانند بودلر نیز در "گل‌های رنج" (۱۸۵۵م)، خنده را مهمترین نمود خصلت شیطانی بشر می‌نامد. دیدگاه کنونی ما در این مورد البته بسیار تفاوت کرده است. شواهد زیادی در مورد ارتباط خنده با احساس چیرگی وجود دارد. برگسون بخش مهمی از کتابش را به بحث درباره‌ی دلیل خنده‌ی مردم به کسی که روی پوست موز لیز می‌خورد اختصاص داده است (Bergson, 1911) چنان که از نوشتار وی بر می‌آید، اگر نظریه‌ی تحقیر درست باشد، درجه‌ی خنده‌دار بودن یک جوک باید به شدت تحقیرآمیز بودنش وابسته باشد.

⁹¹ disparagement theory of humor

یکی از نخستین پژوهشهایی که این پیش‌بینی را مورد آزمون قرار داد، کاری میدانی بود که در آن از گروهی یهودی و غیریهودی خواسته شد تا درجه‌ی خنده دار بودن جوک‌هایی را که قهرمانشان یهودی یا غیریهودی بود مشخص کنند. نتیجه نشان داد که یهودیان به طور مشخص جوک‌های مربوط به یهودیان را کمتر از سایرین خنده‌دار می‌دانند. جالب آن که با تغییر دادن هویت قهرمانان به اسکاتلندی - که در اروپا مثل یهودیان به حساست شهره‌اند - باز هم ارزیابی یهودیان تغییری نکرد. یعنی آنها علاوه بر این که قومیت خود را به عنوان آماج شوخی نمی‌پسندیدند، تأکید بر صفات منسوب به خود را نیز خوش نمی‌داشتند (Wolff et al, 1934).

جالب آن که خود این یهودیان در خسیس پنداشتن خودشان با دیگران هم‌نظر نبودند، اما از دیدگاه سایرین در مورد خود آگاهی داشتند.

آزمون مشابهی که سالها بعد با دقت بیشتر انجام گرفت، آن آزمودنی‌هایی متعلق به چهار مذهب مسیحی (بابتیست‌های جنوبی، کاتولیک، شاهدان یهوه، عارفان) را مورد پرسش قرار داد. نتیجه آن بود که درجه‌ی خنده‌دار بودن جوک برای این افراد با محتوایشان نسبت مستقیم داشت. هرچه جوک گروه مذهبی خودی را بیشتر می‌ستود و گروه‌های رقیب را بیشتر تحقیر می‌کرد، خنده‌دارتر تلقی می‌شد (La Fave, 1972).

داده‌های به دست آمده در این زمینه به زودی به شواهدی ضد و نقیض انجامید. آشکارترین جنبه‌ی این ماجرا، این بود که زنان به قدر مردان به جوک‌هایی که به زنان مربوط می‌شد می‌خندیدند، و سیاهپوستان هم مشابه این وضعیت را در قبال جوک‌هایی که سیاهان را مسخره می‌کرد، داشتند. مشاهداتی از این دست، نشان داد که چارچوب نظریه‌ی تحقیر با رویکرد خطی و سرراستش کمی ساده‌انگارانه بوده و ماجرای تحقیر شدگی پیچیده‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌رسد.

یکی از اندیشمندانی که نظرش در رفع این کاستی نظریه‌ی تحقیر سخت مؤثر از آب در آمد، ویلیام جیمز بود. او در کتاب مشهوری که در اواخر قرن نوزدهم درباره‌ی روانشناسی عمومی نوشت، مفهومی به نام

گروه‌های مرجع را معرفی کرد. به نظر او، هر فرد انسانی به واسطه‌ی میدانی از ارتباطات بین خودش با عناصر جهان خارج، اندرکنش خویش را با محیط تنظیم می‌کند. این عناصر واسطه، بسته به درجه‌ای که به من متعلق دانسته شوند، مهم پنداشته می‌شوند و در حوزه‌ی اختیارات و مالکیت من برجستگی می‌یابند. به این ترتیب هر فرد انسانی در دایره‌ای بسته از مفروضات زندگی می‌کند، و عناصر داخل این دایره را به خود منسوب می‌داند. عناصر ریختی و بدنی زیربنایی‌ترین این عناصر هستند. اما نمادهای مربوط به هویت و گروه نیز در این میان نقش مهمی را ایفا می‌کنند.

نظریات جیمز، به پیدایش مفهومی به نام گروه مرجع در جامعه‌شناسی انجامید. گروه مرجع عبارت از آن گروهی از مردم جامعه هستند که فرد خود را با ایشان همگون می‌پندارد، رفتارشان را تقلید می‌کند، و در آن عضویت دارد، یا آرزوی عضویت در آن را دارد!

به این ترتیب مشکلی که ذکرش گذشت، حل شد. یعنی مردان و سفیدپوستان به عنوان گروه مرجع در نظر گرفته می‌شدند و بنابراین بخش مهمی از جوکهایی که به طبقات فروپایه‌تر منسوب می‌شد، اصولاً توسط این افراد به عنوان توهین به خودشان تلقی نمی‌شد. چون خود را به گروه مرجع متعلق می‌پنداشتند و به قول مارکس، موقعیت اجتماعی‌شان هنوز حالت طبقه برای خود را پیدا نکرده بود.

این نکته را نباید از یاد برد که هدف از تعریف جوکهای تحقیرآمیز، تخطئه‌ی افراد مشابه با قهرمان جوک نیست. چنان که گفتیم، بخش عمده‌ای از رفتارهای خشونت‌آمیز نمادین در روابط بینافردی به صورت جوک و شوخی ظهور می‌یابند و اینها نه تنها در صدد لطمه زدن به کنش متقابل بین افراد و تحقیر طرف مقابل نیستند، که با پالایش تنشهای یاد شده، معنایی عکس هم به خود می‌گیرند. در یک پژوهش آماری، نشان داده شده که 23 کل جوکهایی که در جمع گفته می‌شود حالت منفی دارد. یعنی به یکی از اعضای جمع ارجاع می‌شود و یکی از صفات وی را نکوهش می‌کند (Scogin&Pollio,1980).

با وجود آن که این جوک‌ها از بیرون دشمنانه و بدخواهانه دیده می‌شوند، اما در روابط درون گروهی به عنوان رفتارهایی دوستانه تفسیر می‌گردند. به شکلی که افراد شاخص و رهبران گروه همیشه بیش از دیگران آماج این شوخی‌ها قرار می‌گیرند و همگان هم این شوخی‌ها را به عنوان اهمیت و برجستگی فرد مورد نظر تعبیر می‌کنند، نه تلاش برای مخدوش کردن تصویر ذهنی از وی.

همچنین به نظر می‌رسد که شاخصهای فردی هم در علاقه به جوکهای دارای عنصر تحقیر مؤثر باشد. بر مبنای آزمایشی که بر ۴۲۹۲ نفر با سنین بین ۱۲ تا ۶۶ سال در آمریکا انجام گرفته، چنین بر می‌آید که مسن‌ترها بیشتر از جوکهای دارای عنصر عدم تناسب و معمای منطقی لذت می‌برند، و در مقابل جوانترها و افراد تندرو، جوکهای دارای عنصر تحقیر را بیشتر می‌پسندند (Santrock, 1991).

بر مبنای این داده‌ها، آشکار است که جوک و لطیفه، پیوندی محکم و ناگسستنی با جریان یافتن قدرت در نظامهای اجتماعی دارد، اما این پیوند امری ساده و سرراست نیست، و با خودانگاره‌ی کسانی که جوک را روایت می‌کنند، آنان که مخاطب و شنونده‌ی آن هستند، و هویت کسانی که قهرمان داستانهای آن هستند، ارتباطی پیچیده دارد.

جوکهای پارسی

زبان فارسی نیز مانند هر زبان دیگری ساختارها و قواعد خاص خود را برای ساخت جوک پرورده است، و جامعه‌ی ایرانی نیز الگوهای ویژه‌ی خویش را برای خندیدن بدان ساماندهی کرده است. این زمینه نیز مانند بسیاری از حوزه‌های دیگر جامعه‌شناسانه، تا به حال به طور شایسته مورد واریسی قرار نگرفته است، و متون بسیار کمی در مورد آن در دست داریم که بیشتر از زمره‌ی تک نگاری و گردآوری است.

زمینه‌ی نظری این نوشتار، مدلی سیستمی از پویایی فرهنگ است که به اعتبار نام عناصر فرهنگی تعریف شده در آن، نظریه‌ی منشها خوانده می‌شود. در این مدل، فرهنگ به عنوان شبکه‌ای خود زاینده و خودارجاع از عناصر همانندساز اطلاعاتی (منشها) مورد تحلیل واقع می‌شود. آنچه که در اینجا اهمیت دارد، استخوانبندی مفهومی مشترکی است که در میان مدل‌های نظری مربوط به جوک و نظریه‌ی منشها مورد توافق است.

می‌توان جوک‌ها را منشهایی کوچک و عامیانه دانست که به دلیل ساخت معنایی خاصشان با سیستم پاداش/لذت پیوند خورده‌اند و از این رو به عنوان واحدهای انتقال لذت در مجاری ارتباطی عمل می‌کنند. کارکردهای جامعه‌شناختی جوک‌ها را می‌توان در مقام پیامد این ساخت معنایی ویژه و پیوند خاص فهمید.

در نظریه‌ی منشها، هر عنصر فرهنگی (منش) به عنوان سیستمی اطلاعاتی در نظر گرفته می‌شود که به صورت یک همانندساز یکپارچه و واحد در جریان کنش ارتباطی و در قالب نظامهای نشانگانی/معنایی تکثیر می‌شود. بر مبنای مدلی که از این عناصر اطلاعاتی در دست داریم، می‌توان منشهای گوناگون متعلق به یک حوزه‌ی فرهنگی خاص را به کمک شاخصهایی رسیدگی‌پذیر و تجربی رده‌بندی کرد، و با تحلیل زیرواحدهای نشانگانی و معنایی موجود در هریک، برداشتی دقیق و ساختارشناسانه در مورد آن پیدا کرد. بر مبنای این تحلیل‌ها، دستیابی به پیش‌بینی‌هایی در مورد الگوی پویایی منش در سپهر فرهنگی ممکن می‌شود، و می‌توان

قواعد رفتار منش در زمینه‌ی اجتماعی‌اش را بر اساس قوانین حاکم بر سیستمهای پیچیده‌ی خودزاینده، استنتاج نمود.

منش، و برآیند رفتار منشاها - یعنی فرهنگ - نظامی پیچیده است که رفتاری بسیار بغرنج را از خود نشان می‌دهد. برای دستیابی به قواعدی تحلیلی در زمینه‌ی فرهنگ، و محک زدن ارزش نظریه‌ی منشاها به عنوان دیدگاهی نو، به منشهایی کوچک و ساده، با ساختارهایی تحلیل‌پذیر نیازمندیم، که در عین حال به شکلی گسترده رواج داشته باشند و پویایی‌شان را بتوان در لایه‌های چهارگانه‌ی فراز⁹² - یعنی سطوح زیستی، روانی، اجتماعی فرهنگی - ردیابی کرد. منشهایی که برای واری و آرسی تجربی نظریه‌ی منشاها مورد نیازند، باید کوچکترین واحدهای تکثیرپذیر در سپهر فرهنگی باشند، و مستقل از منشهای دیگر تکثیر شوند. کوچکترین منشهایی که می‌شناسیم، عبارتند از شایعه‌ها، جوک‌ها، و نامه‌های زنجیره‌ای⁹³.

شایعه به دلیل سوار شدنش بر منشهای خبری دیگر، و وابستگی‌اش به اطلاعات زمینه‌ای، برای بررسی مورد نظر ما مناسب نیست. با این وجود، داده‌هایی که در مورد بررسی جامعه‌شناسانه و روانشناسانه‌ی شایعه وجود دارد پیش‌بینی‌های ما را در نظریه‌ی منشاها تأیید می‌کند (آپورت و پستمن، ۱۳۷۲)

نامه‌های زنجیره‌ای با وجود ساخت جالب توجهشان، به دلیل وابستگی‌شان به متن نوشتاری، در کنش متقابل رویاروی بین افراد - که شکل پایه‌ی انتقال منشاهاست - حضور ندارند. به همین سبب هم برای محک زدن کارآیی نظریه‌ی منشاها در گسترده‌ترین سطح، از شمول کافی برخوردار نیستند. با این وجود در پیوست

⁹² کوتاه شده‌ی سطوح مشاهداتی چهارگانه‌ی زیستی، روانی، جامعه‌شناختی، و فرهنگی است که در نظریه‌ی منشاها به عنوان مقیاسهای اصلی مشاهده و تحلیل سیستمی رخدادهای تجربی در نظر گرفته می‌شوند.

⁹³ chain letters

نخست، نتایج پژوهشی درباره‌ی ساختار و پویایی نامه‌های زنجیره‌ای گزارش شده است، که از سویی کارآیی نظریه‌ی ما را در تحلیلهای فرهنگی نشان می‌دهد، و از سوی دیگر به شباهت ساختار جوک‌ها و این نامه‌ها دلالت دارد.

جوک‌ها، به دلیل گره خوردنشان با کنش متقابل نمادین، فراگیر بودنشان در بخش عمده‌ی فضاها، تبادل فرهنگی، و پیوند مستقیمشان با سیستم لذت/پاداش، بهترین نامزد برای واری تجرّبی نظریه‌ی منشها هستند. در پژوهش کنونی، با دو پرسش کلیدی به بررسی جوکهای فارسی پرداختیم:

نخست: کاربردهای نظریه‌ی منشها در تحلیل ساختار، رده‌بندی و بررسی پویایی جوک‌ها کدام است؟ و چگونه می‌توان از این تحلیل برای تعیین ساختار کمینه‌ی یک منش بهره برد؟

دوم: قواعد حاکم بر ساخت معنایی و ارجاعات زبانی رایج در جوک‌های فارسی چیست؟ و کارآیی نظریه‌ی منشها در تفسیر ارتباطات درونی میان عناصر معنایی یک جوک چقدر است؟

پرسش نخست، ما را به تشریح ساختار جوکها و می‌دارد، و پرسش دوم ارتباط عناصر درونی جوک‌ها را با عواملی مانند تابوهای اجتماعی، مفاهیم تنش‌زا، قومیت و نقش اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد.

شرح کلیدواژگان

عنصر مشترک در تمام جوک‌ها، وجود ساخت معنایی چندلایه، و کلیدی مفهومی است که گذار از یکی از این لایه‌ها به دیگری را ممکن می‌سازد. در پژوهش نگارنده بر جوک‌های فارسی، ساختار معنایی تک تک جوک‌های گردآوری شده مورد واریسی قرار گرفت و معنای هنجار، عادی، و پیش‌پا افتاده‌ی متن جوک -که ابتدا به ذهن مخاطب خطور می‌کرد- با عنوان معنای پایه در نظر گرفته شد. معنا(ها)ی ممکن دیگری که به کمک کلید درک می‌شد و رسیدن بدان باعث بروز خنده می‌شد، با نام معنای هدف خوانده شد و در مواردی که بیش از یک معنای هدف وجود داشت، با شماره‌ای در کنار عبارت هدف مشخص شدند. به این ترتیب هر جوک از متنی یکتا تشکیل شده بود که دست کم دو معنای پایه و هدف از آن استنتاج می‌شد. متن جوک، از مجموعه‌ای از نشانه‌های حامل معنا تشکیل می‌یافت که می‌توانست زبانی (واژگان، گزاره‌ها، و...) یا پیرازبانی (حرکات بدن، شکلک در چهره و...) باشد. واژه، گزاره یا اشاره‌ای پیرازبانی که مخاطب را از معنای پایه به هدف راهنمایی می‌کرد، به عنوان کلید در نظر گرفته شد. این راه‌ها برای تشخیص کلید از سایر عناصر جوک به کار گرفته شد:

الف) کلید، بخشی از جوک بود که خنده بلافاصله پس از ارائه شدنش بروز می‌کرد.

ب) کلید، آن بخشی است که اگر نا به جا -خیلی زود یا خیلی دیر- ارائه شود، از بروز خنده جلوگیری می‌کند.

پ) کلید، آن بخشی است که با حذف شدنش جوک به متنی عادی تبدیل می‌شود.

ت) کلید، آن بخشی است که اگر به دلیل بیان نامناسب یا بی‌توجهی شنونده- فهمیده نشود، جوک بی‌معنا جلوه خواهد کرد. در صورتی که این بخش با عبارتی دیگر به مخاطب ارائه شود، و این امر به فهمیده شدن کلید کمک کند، ممکن است خنده‌ی به تعویق افتاده آزاد شود.

اگر جوک در خنداندن شنونده کامیاب می‌شد و رسیدن از متن پایه به هدف را با شرایط برانگیزاننده‌ی رفتار خنده همراه می‌کرد، آن را موفق در نظر می‌گیریم و در غیر این صورت آن را ناموفق می‌خوانیم.

در یک جوک موفق، به هنگام برخورد با کلید، تغییر حالتی ذهنی در شنونده ایجاد می‌شود که باعث می‌شود تا معنای پایه را رها کند و معنای هدف را درک کند. این پدیده را گذار معنایی خواندیم.

شیوه‌های گوناگونی از ساماندهی معنا در یک جوک می‌توانست گذار معنایی را پدید آورد. هریک از این راهبردها، به عنوان نوعی از جوک در نظر گرفته شدند. چنان که از نتایج آماری برآمد، هریک از این انواع ساختاری ویژه و منحصر به فرد دارند.

حوزه‌های مشاهداتی

برای پاسخگویی به پرسشهای یاد شده، در دو سطح به بررسی جوک‌ها پرداخته شد. نخست، مجموعه‌ای از جوک‌ها رایج در زبان فارسی گردآوری شد، و خودِ جوک‌ها به عنوان منشهایی تحلیل‌پذیر مورد واریسی قرار گرفتند. دوم آن که رابطه‌ی جوک‌ها با افراد حامل و تکثیر کننده‌شان به کمک پرسشنامه‌هایی سنجیده شد و پیش‌بینی‌های برآمده از نظریه‌ی منشها به این ترتیب به محک تجربه گذاشته شد. برای گردآوری داده‌های مورد نیاز نخستین بخش کار، از این منابع استفاده شد:

الف) مجموعه‌ای از جوک‌های فارسی که از ابتدای سال ۱۳۷۵ تا انتهای سال ۱۳۸۰ در تهران رایج بودند، به شیوه‌ی مشاهده‌ی مشارکتی گردآوری و طبقه‌بندی شدند. یعنی نگارنده با افراد گوناگون -از طبقات و سنین مختلف- وارد کنش جوک‌گویی می‌شد و در حلقه‌های دوستانه‌ی متنوعی، جوک‌ها را گردآوری و ثبت می‌کرد. موقعیت سنی و نقش اجتماعی نگارنده در طی این سالها به گونه‌ای بود که دسترسی به طیف وسیعی از این حلقه‌های دوستانه را ممکن می‌ساخت. فضاهایی که نگارنده به آنها دسترسی یافت، عبارت بودند از: محیطهای دانشجویی، حلقه‌های دوستانه‌ی جوانان (شهرنشین و معمولاً متعلق به طبقه‌ی متوسط به بالا)، گروه‌های دوستانه‌ی دانش‌آموزی، محیطهای دوستانه‌ی چند-خانواده‌ای و فضاهای دوستانه‌ی میان کارمندان یقه سفید. چند محیط متفاوت نمونه (حلقه‌های دوستانه‌ی جوانان خلاق، گروه‌های منسوب به طبقه‌ی پایین، فضاهای کارگری) هم برای اطمینان از همزور و همگن بودن نوع جوک‌ها مورد بررسی مورد قرار گرفت.

ب) رسانه‌های رسمی تولید و توزیع فرهنگ (رادیو و تلویزیون، مجلات، کتابهای جوک) هم در این فاصله مورد مشاهده قرار گرفتند و جوک‌های رایج در آنها نیز ثبت و طبقه‌بندی شدند. بدیهی است که به دلیل قدرت تابوهای فرهنگی، جوکهای رایج در این لایه از نظر اشاره به تابوها پاکیزه‌تر از منبع قبلی بودند و در میان حلقه‌های دوستانه رواج زیادی نداشتند. رسانه‌های رسمی بسته به نوع مخاطبشان انواع خاصی از جوک‌ها را تکثیر می‌کردند و معمولاً محصولاتشان خارج از آن حوزه برد چندانی نداشت.

پ) رسانه‌های غیررسمی انباشت و توزیع جوک (سایت‌های اینترنتی) نیز مورد بررسی قرار گرفتند و جوک‌های ثبت شده بر آنها هم گردآوری شد. این سایتها با کاربرانی با سن، موقعیت اجتماعی، و سطح دانایی خاص مرتبط بودند. با توجه به توزیع اطلاعات مربوط به استفاده از رایانه در جامعه، می‌توان حدس زد که بیشتر کاربران را جوانان شهرنشین متعلق به طبقه‌ی متوسط به بالا تشکیل می‌داده‌اند.

ت) منابع غیرفارسی، که مجلات، کتابها و سایتهای اینترنتی را شامل می‌شدند. به ویژه سایتهای اینترنتی ویژه‌ی جوک زیاد مورد واری قرار گرفتند و مجموعه‌ی بزرگی از جوک‌های رایج در زبانهای انگلیسی و فرانسوی گردآوری شدند. از آنجا که جوکهای انگلیسی رواج بیشتری داشتند و از جوکهای فاقد ابهام زبانی - که جوک را به زبان خاصی وابسته می‌کرد، - نسخه‌های انگلیسی هم وجود داشت، نمونه‌های گردآوری شده برای تحلیل‌مان را به متون انگلیسی منحصر کردیم.

در بسیاری از موارد، چندین نسخه‌ی مشابه از یک جوک رواج داشت. در چنین مواردی تنها به ثبت یکی از آنها بسنده شد و تنها زمانی نسخه‌های دیگر هم ثبت گردید، که ساخت معنایی و نقاط ارجاع جوک با هم تفاوت معناداری داشته باشد. علاوه بر این، در پانزده مورد جوک‌های فارسی ترجمه‌ای از جوکهای انگلیسی بود که در این موارد تنها نسخه‌های انگلیسی ثبت شد. در شش مورد، جوک‌های رایج در زبان فارسی عناصر زبانی انگلیسی را در خود داشت و در سه مورد این عناصر به زبان ترکی مربوط می‌شد. در حالت اول جوک‌ها با وجود ناشناخته بودن ریشه‌ی انگلیسی‌شان، به دسته‌ی انگلیسی‌زبانها منسوب شدند.

برای واری درجه‌ی دقت در فرآیند گردآوری، درجه‌ی کامل بودن مجموعه‌ی جوک‌ها در برخورد با هر جوک جدیدی مورد بررسی قرار می‌گرفت. یعنی در برخورد با جوک‌های نوظهور دسته‌ی (الف)، زمان شنیده شدن جوک از گوینده پرسیده می‌شد. در صورتی که جوک بیشتر از یک ماه عمر داشت و در خزانه‌ی داده‌های گردآوری شده وجود نداشت، امتیازی منفی برای دقت گردآوری محسوب می‌شد. فرآیند گردآوری آنقدر انجام شد که این امتیاز به صفر میل کرد. یعنی در سه ماه پایانی سال ۱۳۸۰ تمام جوک‌هایی که برای بار نخست شنیده می‌شدند و به مجموعه افزوده می‌گشتند، کمتر از یک ماه عمر داشتند. با توجه به این شاخص، چنین می‌نماید که کل جوک‌های رایج در تهران در سالهای ۱۳۷۵-۸۰ تمام‌شماری شده باشند.

جوک‌های دسته‌ی (ب) و (پ) کاملاً وابسته به دسته‌ی (الف) بودند. رسانه‌های عمومی به طور کلی از نظر تولید جوکها برجسته نبودند و بیشتر جوکهای رایج در سطح جامعه را در شکل اصلی (پ) یا تابوزدایی شده‌شان (ب) بازتولید می‌کردند. به این ترتیب چنین می‌نماید که ادعای تمام شماری جوک‌های رایج در تهران در این سالها، به رسانه‌های عمومی فارسی زبان هم قابل تعمیم باشد.

در مقابل، تمام شماری جوکهای دسته‌ی (ت) ناممکن بود. تنها دو هزار و صد سایت حاوی جوک به زبان انگلیسی بر روی اینترنت وجود داشت که واریسی تمامشان اصولاً ناممکن بود. بنابراین در رده‌ی (ت) به گزینش تصادفی جوکها اکتفا کردیم. از میان سایتهای موجود بر شبکه، ده تایی که بیشترین بازدید کننده را داشتند انتخاب شدند و جوکهای موجود بر آنها تمام شماری شد. از این میان ۱۳۰ جوک به طور تصادفی انتخاب شد و مورد تحلیلهای آماری قرار گرفت و با جوکهای فارسی مقایسه شد.

در کل، ۷۱۷ جوک گردآوری شد که ۵۸۷ تایشان (۸۱/۹٪) فارسی و ۱۳۰ تا (۱۸/۱٪) انگلیسی بودند.

طبقه‌بندی داده‌ها

جوک‌ها بر مبنای این شاخصها رده‌بندی شدند:

(الف) اندازه

در صد نمونه از جوک‌ها که به صورت تصادفی انتخاب شده بودند، تعداد واژگان و حروف تشکیل دهنده‌ی متن شمارش شد. روایتی عامیانه، خودمانی، و محاوره‌ای از جوک که در حالت عادی در مکالمات بین افراد رد و بدل می‌شد به عنوان متن معیار در نظر گرفته شد. پس از شمارش، نشان داده شد که هر واژه‌ی به کار گرفته شده در جوک به طور متوسط از چهار حرف تشکیل شده است. پس از این برآورد، شمارش تعداد واژگان به طور تصادفی آنقدر ادامه یافت تا از هر نوع جوک پنجاه نمونه شمارش شود. در این مرحله تعداد کل جوکهای دارای تعداد واژگان معلوم به ۴۱۱ تا بالغ شده بود. بر مبنای این عدد، بررسی محتوای اطلاعاتی جوکها انجام گرفت.

با توجه به این که زبان فارسی از ۳۲ حرف الفبا تشکیل شده است، و $2^5 = 32$ بر مبنای معادله‌ی شانون محتوای اطلاعاتی هر حرف الفبا برابر با ۵ بیت محاسبه می‌شود^{۹۴}. در مورد زبان انگلیسی هم به همین ترتیب عمل شد. با توجه به کمتر بودن تعداد حروف در زبان انگلیسی، و نوشته شدن مصوتهای کوتاه در این زبان،

⁹⁴ این محاسبه بر مبنای ساده‌انگارانه‌ترین برداشت از معادلات شانون استوار است. یعنی تعداد انتخابهای دودویی لازم برای رسیدن به یک رخداد از میان N گزینه‌ی ممکن، 2^n فرض شده است که در این حالت محتوای اطلاعاتی آن رخداد n بیت خواهد شد. ناگفته پیداست که تعمیم این فرض به ساختهای زبانی بسیاری ساده‌انگارانه است و در اینجا فقط برای سادگی محاسباتمان مورد پذیرش قرار گرفته است. در واقع، عواملی مانند حشو و نوفه و اطلاعات زمینه‌ای باید در این معادله وارد شوند، که پرداختن به آنها از بحث ما خارج است.

می‌توان با تخمین خوبی محتوای اطلاعاتی هر واژه از زبان انگلیسی عامیانه را با یک واژه‌ی عامیانه‌ی فارسی برابر گرفت^{۹۵}.

به این شکل محتوای اطلاعاتی تقریبی هر واژه در متنِ جوک، ۲۰ بیت می‌شد. با این فرض، محتوای اطلاعاتی ۴۱۱ جوک محاسبه شد و محتوای اطلاعاتی آن در پردازش آماری شرکت داده شد.

خوشه‌بندی داده‌ها در نرم‌افزار SPSS نشان داد که به طور کلی جوک‌ها در دو دسته‌ی بلند و کوتاه جای می‌گیرند. جوک‌های بلند، ساختاری داستان‌گونه دارند و معنای پایه و هدفشان شرایطی منسجم و یکپارچه را در بر می‌گیرد که از نوعی سازگاری معنایی درونی برخوردار است.

در مقابل، جوک‌های کوتاه تنها از چند گزاره تشکیل می‌شوند، ساختار داستان‌گونه ندارند و بیشتر به توصیف مختصر شرایطی منحصر می‌شوند که رخدادِ مربوط به کلید در آن تجربه می‌شود. ساخت معنایی هدف در این جوک‌ها آشفته، متعارض و دارای ناسازگاری درونی است و معمولاً باطنمایا ناسازهای را در خود دارند.

⁹⁵ توضیح آنکه در اینجا هم مانند جوک‌های فارسی از ساده‌ترین روش تعیین محتوای اطلاعاتی یک دستگاه نشانگانی - یعنی تجزیه‌ی آن به دنباله‌ای از انتخابهای دوازده‌گانه - استفاده شده است. یکی از ۲۶ حرف زبان انگلیسی را - مانند یکی از ۳۲ حرف فارسی - با پنج انتخاب دودویی می‌توان مشخص کرد. با توجه به این که محتوای هر حرف انگلیسی به این ترتیب کمی کمتر از پنج بیت می‌شود، و اندازه‌ی هر واژه‌ی این زبان هم کمی (یک حرف) بزرگتر از واژگان فارسی می‌شود، می‌توان برابر دانستن محتوای اطلاعاتی یک واژه‌ی فارسی و انگلیسی را به عنوان تخمینی نادقیق ولی کاربردی پذیرفت.

(ب) نوع

هر جوک، ساختاری زبانی است که به دلیل چندپهلوی بودن و حضور کلید، نوعی نوسان معناشناختی بین معانی پایه و هدف را ممکن می‌سازد. در کل پنج الگوی اصلی در این ساختار تشخیص داده شد. هر الگو، شیوه‌ی خاصی از نوسان معنایی یاد شده را پدید می‌آورد. بنابراین مهمترین شاخصی که می‌توانست برای دسته بندی جوک‌ها مورد استفاده قرار گیرد، چگونگی تبدیل معنای پایه به هدف بود. این پنج الگو عبارت بودند از:

(نخست) بازآرایی: عامترین و رایجترین شیوه‌ی تبدیل معنای پایه به هدف، این بود که اطلاعات داده شده در متن به کمک کلید به شکلی جدید با هم مفصل شوند و کلیتی نوظهور را پدید آورند. این بازآرایی در شرایطی رخ می‌داد که عناصر سازنده‌ی جوک تغییر معنا نمی‌دادند و تنها ترکیبشان بود که به شکلی جدید بازتفسیر می‌شد. تمایز معنای هدف و پایه به خوبی در این جوک‌ها دیده می‌شد، به طوری که تفسیر هنجار، عقلانی، معمولی، و آشنا (پایه) به عنوان زمینه‌ای برای رسیدن به برداشتی ناهنجار، نامعقول، ناممکن و غریبه (هدف) طرح می‌شد و تضاد بین این دو با شدت خنده‌ی تولید شده، نسبت مستقیم داشت. معنای هدف معمولاً به تابوهای اجتماعی مربوط می‌شد، شرایطی غیرعقلانی و ناممکن را توصیف می‌کرد، و در بسیاری از موارد به شکلی اغراق‌آمیز بر صفت خاصِ قهرمان - که معمولاً به قومیت وی مربوط می‌شد - تأکید می‌کرد.

(دوم) قیاس: در جوک‌های این دسته، تعمیم معنای یکی از عناصر موجود در متن به کلید، گذار از معنای پایه به هدف را ممکن می‌کرد. این تعمیم می‌توانست به عناصر آوایی موجود در متن، یا ساخت مفهومی آنها ارجاع شود. در این جوک‌ها، شباهت بین یک عنصر خاص از شرایط توصیف شده در معنای پایه و هدف، به گذار معنایی می‌انجامید. ساخت منطقی این جوک‌ها از حالت پیشین پیچیده‌تر است و معمولاً تعمیم‌ها و

استنتاج‌هایی را در درون متن شامل می‌شود. در تمام موارد، این تعمیمها به پیوند خوردن دو موضوع بی‌ربط منتهی می‌شوند.

بیشترین تفاوت میان سازگاری معنای پایه و هدف را در این جوک‌ها می‌توان یافت. در این دسته جوک‌هایی وجود داشتند که معنای هدفشان تعمیمی از معنای پایه در شرایط غیرعادی بود، و جوک‌های دیگری هم بودند که معنای هدفشان هیچ ارتباط معناداری با معنای پایه نداشت. معمولاً این انطباق زیاد و کم بین معنای پایه و هدف، به ترتیب در جوک‌های بلند و کوتاه دیده می‌شد.

بعضی از جوک‌های این رده صرفاً بر مبنای شباهتی ریختی یا آوایی ساخته شده بودند و بنابراین خیلی کوتاه بودند، و معنای هدف در آنها حالتی تکه پاره و ناممکن داشت.

(سوم) ایهام: در این دسته از جوک‌ها، عنصری زبانی با دو یا چند معنا به کار گرفته می‌شد و کلید تبدیل معنای پایه به هدف نیز همین عنصر بود. عنصر دارای ایهام می‌توانست واژه، صوت، گزاره، یا (به ندرت) مجموعه‌ای از گزاره‌ها باشد. در این مجموعه هم هر دو دسته از جوک‌های بلند و کوتاه وجود داشتند. (چهارم) باطلنما⁹⁶: جوک‌های دارای باطلنمای منطقی بر مبنای تأکید بر عنصری خاص از متن شکل می‌گیرند. در این جوک‌ها معنای پایه و هدف واگرایی چندانی را از خود نشان نمی‌دهند و با هم همخوان و در هم تنیده هستند. معنای هدف، در واقع دنباله و مشتقی خاص از معنای پایه است، که باطلنمایی را در خود حمل می‌کند. معمولاً این باطلنما با تأکید بر یکی از مفاهیم متن پدید می‌آید و همین مفهوم را می‌توان به عنوان کلید در نظر گرفت.

⁹⁶ paradox

(پنجم) تسلسل منطقی: این جوکها از نظر تعداد کمترین و از نظر پیچیدگی جالبترین گروه را تشکیل می‌دادند. مهمترین نکته در موردشان، آن بود که واگشایی‌شان کاری دشوار بود و از عهده‌ی همه‌کس بر نمی‌آمد. به همین دلیل هم این جوکها چندان رایج نبودند و تنها در گروه‌های خاصی از قشر دارای تحصیلات بالا شیوع داشتند.

ساخت این جوکها، یک حلقه‌ی خودارجاع معنایی را در بر می‌گیرد. یعنی در این جوکها ادعا یا مفهومی طرح می‌شود (معنای پایه) و پس از آن در جریان یک حلقه‌ی بسته‌ی استنتاجی، توسط استناد به خودش تأیید می‌گردد. نکته‌ی جالب در مورد این جوکها آن است که کلیدِ مشخصی ندارد. یعنی واپسین جمله‌ی آن به تنهایی نمی‌توان به عنوان کلید در نظر گرفته شود. چرا که این جمله‌ی آخر معمولاً تکرار بخشهای آغازین جوک است.

گوشزد: ایهام و قیاس را می‌توان به عنوان نوعی تخصص یافته از بازآرایی در نظر گرفت. به عبارت دیگر، این دو دسته، زیرواحدهایی ویژه از بازآرایی هستند. چرا که ساختار تک محوری اتصال معنای پایه به هدف - یعنی کلیدی مشخص - را دارا هستند. جوکهای دارای تسلسل منطقی و باطنما را هم می‌توان به عنوان نوعی جوکِ دارای بازنمایی مورد توجه قرار داد، اما علت بروز خنده در این موارد، بیش از گذار معنایی، ساخت منطقی جوک است.

پس می‌توان الگوی بازآرایی را عامترین و رایجترین شکل از گذار معنایی در نظر گرفت. ایهام و قیاس دو شکل تخصص یافته - ولی سازگار - از این الگو هستند. تسلسل و باطنما هم می‌توانند به عنوان مشتقاتی از الگوی بازآرایی در نظر گرفته شوند، اما در این جوکها ساخت معنایی جوک به قدری تخصصی شده است که چیزی علاوه بر گذار معنایی پدید آمده است، که ساختار متناقض یا "زیادی" همسازگار معنای جوک است.

(پ) ارجاع به تابو

یکی از ویژگی‌هایی که از دیرباز در تحلیل جوک‌ها محوریت داشته است، ارجاعات بی‌پرده و صریحشان به تابوهای اجتماعی است. بر این مبنای، تابوی مورد ارجاع در جوک‌ها به این دسته‌ها تقسیم شدند: نخست: تابوهای جنسی: این رده از تابوها بیش از بقیه در جوک‌ها مورد اشاره قرار می‌گرفتند. در این جوک‌ها شکلی از ارجاع به دستگاه تناسلی وجود داشت. تمام اشکال رابطه‌ی جنسی و حالات اغراق‌آمیز یا غیرطبیعی مربوط به این موضوع در این جوک‌ها وجود داشت.

دوم: تابوهای مربوط به دستگاه گوارش: در این دسته از جوک‌ها، کارکردهای زیستی مربوط به دفع ادرار و مدفوع مورد اشاره واقع می‌شد.

سوم: تابوهای دینی: در این تابوها مفاهیم مربوط به نمادهای مقدس، محرمات دینی، یا مناسک مذهبی مورد اشاره قرار می‌گرفت.

چهارم: تابوهای سیاسی: در این جوک‌ها به شخصیت‌های سیاسی، رخداد‌های اجتماعی/سیاسی، یا نمادهای حکومتی اشاره می‌شد.

(ت) ارجاع به مفهوم تنش‌زا⁹⁷

در بخش عمده‌ی جوک‌ها، محور متصل‌کننده‌ی معنای پایه به هدف، و کلید جوک به مفهومی تنش‌زا اشاره می‌کردند. ناگفته پیداست که به دلیل پیوند خوردن مفاهیم تنش‌زا با تابوهای اجتماعی، بخش

⁹⁷ problematic concept

مهمی از این جوک‌ها به تابوهای مربوط به آن مفهوم تنش‌زا هم ارجاع می‌کردند. در واقع، نقطه‌ی اصلی ارجاع جوک مفهومی تنش‌زا بود. اما به این دلیل که این مفاهیم در نهادهای هنجارساز اجتماعی سانسور می‌شوند و در قالب تابوهایی از فضای مجاز اندیشه خارج می‌شوند، اشاره بدانها خود به خود تابوهای مربوط به آنها را نیز خدشه‌دار می‌کرد. مفاهیم تنش‌زا، توسط نهادهای قدرت در جامعه سرکوب و بی‌اثر می‌شوند و به صورت تابوهایی در پیکره‌ی اطلاعاتیِ ساختهای قدرت رسوب می‌کنند. جوک‌ها به عنوان منشهایی که محورشان مفاهیم تنش‌زاست، خواه ناخواه به این تابوها و آن نهادهای قدرت نیز گوشه و کنایه‌هایی می‌زدند.

بر مبنای نوع این ارجاعات، هشت نوع مفهوم تنش‌زا در میان جوک‌ها تشخیص داده شد، که به ترتیب فراوانی عبارت بود از:

جنسیت، اختلال در کنش متقابل هنجار، خشونت، مرگ، گناه/جرم، بیماری، عقلانیت، و تغذیه.

(ث) قومیت قهرمان

قومیت قهرمان جوک، در بیشتر موارد مورد اشاره قرار می‌گرفت. چنین می‌نماید که اشاره به قومیتی خاص و جوک ساختن برای مردم اهل شهری ویژه، نوعی واکنش ناخودآگاهانه‌ی مردم جامعه‌ای باشد که با خرده فرهنگ متمایز مهاجرانی از آن قومیت روبرو شده است. رواج جوکهای مربوط به رشتی‌ها، قزوینی‌ها، ارمنی‌ها، ترکها در تهران و عربها و آبادانیها در شیراز، نمودی از این پدیده است. حضور اقلیتی از یک قومیت خاص در شهری میزبان، به معنای به نمایش گذارده شدن منشهایی بیگانه و ناآشناست که به سرعت به پیدایش مرزبندی میان ما/دیگران می‌انجامد. یکی از ملایم‌ترین نمودهای بروز این واکنش ایمنی فرهنگ میزبان، تولید جوکهایی است که این منشهای بیگانه را مورد تمسخر قرار دهد، و به شکلی دوستانه ناهمخوانی با آن را بی‌اثر سازد. چنین چیزی به روشنی در جوکهای رایج در تهران دیده می‌شد.

هشت قومیت اصلی در جوکهای گردآوری شده تشخیص داده شد که به ترتیب فراوانی عبارت بودند از: ترک، رشتی، قزوینی، عرب، اصفهانی، آبادانی، سرخپوست، ارمنی.

(ج) نقش اجتماعی قهرمان

معیار دیگری که می‌توانست برای دسته بندی قهرمانان جوکها مورد استفاده قرار گیرد، جایگاه اجتماعی و نقش جامعه‌شناختی ایشان بود. بر این مبنا سی و دو جایگاه اجتماعی متفاوت در میان قهرمانان تشخیص داده شد که عبارت بودند از:

ورزشکار، دزد، خریدار، فروشنده، عاشق/معشوق (دوست پسر/دختر یا زن/شوهر)، خواستگار، زانو، زن خانه‌دار، مرد خانه‌نشین، پیرزن، کودک، دیوانه/ناقص‌العضو، بیمار، پاسخگو (در برابر پرسشگری فرضی)، دین‌دار، متخصص فنی، دانشمند سخنگو یا سخنران، پزشک، مسافر، مسئول دادگاه/متهم، دانش‌آموز/دانشجو، روستایی، دروغگو، استفاده کننده از توالی، چاقوکش/هفت تیرکش، پیشخدمت رستوران، راننده/خلبان، شکارچی، کارگر، مقامات دولتی، نظامی، جانور یا موجود غیرانسان.

نکته‌ی جالب در این سی و دو مورد آن است که در آنها برخی به موقعیتهای شغلی (پزشک، شکارچی)، بعضی به ساخت بدنی (کودک، بیمار، پیرزن)، تعدادی به شکل کنش متقابل (عاشق/معشوق، دروغگو) و برخی از کارویژه‌ی تخصصی ویژه‌ای (استفاده از توالی یا خواستگاری رفتن) تعلق داشتند. به عبارت دیگر برشهایی که از نقش اجتماعی افراد گرفته شده بود، تنها در سطح شغلشان نبود و تا لایه‌های جزئی‌تری در زندگی روزانه‌شان هم پیش می‌رفت. همه‌ی اعضای یک جامعه، مستقل از شغلشان، به هنگام رفتن به دستشویی یا هنگامی که در خانه تنها هستند الگوی ویژه‌ای از رفتار و انضباط بدن را به نمایش

می‌گذارند، و جوکها آنقدر ریزبینانه طراحی شده‌اند که این الگوها را هم می‌بینند و به عنوان دستمایه‌ی خنده مورد استفاده قرار می‌دهند.

(چ) وابستگی به زمینه

برخی از جوکها به حوادث خاص اجتماعی، اتفاقات مشهور، یا وقایع زودگذر و محلی وابسته بودند. به عنوان مثال، بعد از بسیاری از رخدادهای سیاسی مهم، مجموعه‌ای از جوکها برای دولتمردان درگیر ساخته می‌شود که تنها با دانستن آن رخداد و در زمینه‌ی اطلاعاتی آن معنا می‌یابد. یک نمونه‌ی دیگری از اتفاقاتی که منجر به ساختن جوکهای زیادی شد، واقعه‌ی بیستم شهریور (یازده سپتامبر) سال گذشته بود. در بسیاری از مواقع، یک فیلم یا سریال محبوب هم می‌تواند به عنوان محملی برای تولید جوک عمل کند. به عنوان مثال پس از پخش سریال امام علی و نمایش فیلم تایتانیک جوکهای زیادی در مورد رخدادهای مربوط به این نمایشها ساخته شد. در این موارد، جوک منشی است که بر زمینه‌ی معنایی منشهایی بزرگتر و موفقتر سوار می‌شود و به همراه آنها خود را تکثیر می‌کند.

در کل، جوکها را بر مبنای وابسته بودن یا نبودنشان به زمینه‌های خاص، می‌توان به دو گروه وابسته به زمینه و مستقل از آن تقسیم کرد.

(ح) اشاره‌ی پیرازبانی

فهم برخی از جوکها به اشاره‌هایی پیرازبانی وابسته است. معمولترین نشانه‌های به کار گرفته شده در جوکها، شکلک و تغییر حالت چهره است، اما مواردی که به شیوه‌ی راه رفتن، حرکات بدن، و اشارات

دست مربوط باشند هم وجود دارند. جوک‌ها را بر مبنای حضور یا عدم حضور این عناصر پیرا زبانی می‌توان به دو رده تقسیم کرد.

(خ) وابستگی به اشاره‌ی پیرا زبانی

در میان جوک‌های دارای اشاره‌ی پیرا زبانی، دو گروه عمده را می‌توان تشخیص داد. نخست، آنهایی که اشاره به عنوان مکمل بیان مطلب به کار گرفته می‌شود، و معنای حمل شده توسط اشاره برای بروز رفتار خنده کافی نیست (هرچند شاید کافی باشد). موارد دیگری هم وجود دارند که اشاره در آنها نقشی لازم و کافی را بر عهده دارد و برای آزاد شدن رفتار خنده اجرای درستشان ضرورت دارد. این جوک‌ها آنهایی هستند که اشاره‌ی پیرا زبانی بخشی از کلیدشان است. در برخی موارد کل کلید به چنین اشاره‌ای منحصر می‌شود.

(د) وابستگی به اندرکنش با مخاطب

برخی از جوک‌ها با گزاره‌ای پرسشی شروع می‌شود و پس از پاسخ قابل پیش‌بینی شنونده ادامه‌ی جوک ارائه می‌شود. جوک‌های دارای این ساختار، نباید با گزاره‌ی رایج "جوک اون یارو... رو شنیدی که...؟" اشتباه گرفته شود. این گزاره‌ی اخیر در ابتدای بسیاری از ارتباط‌های جوک‌گویی می‌آید، اما هدف از پرسیدنش آن است که گوینده در مورد خنده‌دار بودن جوکی که می‌گوید، اطمینان خاطر پیدا کند. در این موارد اگر این گزاره حذف شود، لطمه‌ای به جوک وارد نمی‌شود. ولی در جوک‌های دارای اندرکنش واقعی، جمله‌ی پرسشی آغازین بخشی از محتوای معنایی جوک را حمل می‌کند و حذف آن اثر جوک را از بین می‌برد.

نتایج

فراوانی‌ها

از نظر نوع، رایج‌ترین جوکها، آنهایی بودند که با شیوه‌ی بازآرایی معنای پایه را به هدف تبدیل می‌کردند. ۴۳۰ مورد از ۷۱۷ جوک (۶۰٪) به این رده متعلق بودند. با توجه به آنچه گفتیم تعداد جوکهای این دسته را می‌توان با در نظر گرفتن عناصر گروه‌های دیگر بیش از این هم دانست، اما در اینجا با توجه به این که رده‌بندی بر مبنای نوع مبنای تقسیم‌بندی ما را تشکیل می‌داد، طبقات مورد نظرمان را جامع و مانع در نظر گرفتیم و جوکهای دارای قیاس و ایهام را در میان عناصر دارای بازآرایی نشمردیم. هرچند چنان که گذشت، این دو حالت را می‌توان اشکالی تخصص یافته از بازآرایی دانست.

با این توضیح، جوکهای دارای قیاس، با ۱۲۷ نمونه (۱۷/۷٪) در مرتبه‌ی بعدی قرار داشتند و پس از آن به ترتیب جوکهای دارای ایهام (۹۵ مورد- ۱۳/۲٪)، دارای باطنما (۵۳ مورد- ۷/۴٪) و دارای تسلسل منطقی (۱۲ مورد- ۱/۷٪) قرار می‌گرفتند.

از نظر اندازه، دامنه‌ی طول جوکها بین ۵-۱۷۹ واژه بود، که با ۱۰۰-۳۵۸۰ بیت اطلاعات برابر می‌شود. میانگین تعداد واژگان یک جوک، ۵۱ کلمه (حدود ۱۰۰۰ بیت) بود. تعداد کلمات کلید ۰-۲۰ تا بود. از آنجا که تخمین چهار حرف به ازای هر واژه در مورد کلمات کلید هم صادق بود، می‌توان دامنه‌ی تغییرات اندازه‌ی کلید را ۰-۴۰۰ بیت دانست. یادآوری این نکته لازم است که عدد صفر در این محاسبه بدان معناست که کلید جوک توسط نمادهای زبانی ارائه نمی‌شد و تنها علامت حرکتی دست و چهره آن را منتقل می‌کرد. چنان که می‌بینید، دامنه‌ی تغییرات محتوای اطلاعاتی کلید نسبت به کل متن جوک بسیار کمتر است، و می‌توان طول

کلید را مقداری کمابیش ثابت فرض کرد. این مقدار برابر است با ۱۱۰ بیت اطلاعات که میانگین حجم اطلاعاتی کلیدها بود.

خوشه‌بندی داده‌ها بر مبنای تعداد واژگان به کار گرفته شده در هر جوک، دو گرانیگاه را در حد ۳۰ و ۸۹ واژه (۶۰۹ و ۱۷۷۸ بیت) نشان می‌دهد. به این ترتیب جوک‌های کوتاه و بلند را می‌توان به طور متوسط دارای ۳۰ و ۹۰ واژه (یعنی حدود ۶۰۰ و ۱۸۰۰ بیت) دانست. از میان ۴۱۱ جوکی که اندازه‌شان مشخص شد، ۱۴۳ تا بلند و ۲۶۸ تا کوتاه بودند. یعنی به طور متوسط یک سوم کل جوکها را می‌توان بلند و باقی را کوتاه در نظر گرفت.

اگر عمل خوشه‌بندی را در مورد کلید جوکها هم انجام دهیم، به نتایج جالبی می‌رسیم. خوشه‌بندی داده‌ها نشان می‌دهد که کلیدها هم دو اندازه‌ی متمایز چهار و ده واژه‌ای دارند. یعنی دو نقطه‌ی ثقل برای اندازه‌ی کلیدها وجود دارد که با ۲۰۵ و ۸۲ بیت برابر است. از ۴۱۱ جوک مورد نظرمان، ۹۶ تا از نظر کلیدی، بلند و بقیه (۳۱۵ تا) کوتاه بودند. چنان که گفتیم، اندازه‌ی کلیدها به طور کلی پایدارتر از اندازه‌ی کل جوک است، و این امر را می‌توان به خوبی در نزدیکی دو گرانیگاه یاد شده، دید. با توجه به اهمیت بیشتر اندازه‌ی جوک، و فراختر بودن دامنه‌ی تغییرات آن، لازم دیدیم تا خوشه‌بندی اندازه‌ی کلید را بر مبنای اندازه‌ی جوک هم انجام دهیم. وقتی داده‌های مربوط به اندازه‌ی کل جوک و کلید با هم ترکیب شدند، گرانیگاه اندازه‌ی کلید به هم نزدیکتر شد و به ۵ و ۷ واژه (۹۸ و ۱۳۵ بیت) رسید. این امر حدس ما را در ثبات اندازه‌ی کلید تأیید می‌کند. یعنی انگار تغییرات اندک اندازه‌ی کلید، از تغییرات اندازه‌ی کل جوک تبعیت نمی‌کند و در ترکیب با آن، اندازه‌ی پایه‌ای (در حد ۱۱۰ بیت) را برای کل کلیدها به دست می‌دهد.

با این وجود دامنه‌ی اندازه‌ی کلید نسبت به کل جوک به شکل تعجب آوری ثابت بود. یعنی با وجود نوسان اندازه‌ی جوک، کلید همواره اندازه‌ای نسبتاً یکسان داشت. دامنه‌ی اندازه‌ی کلید در جوکها، از صفر تا بیست و اژه (۰-۴۰ بیت) متغیر بود.

از نظر اشاره به تابوها، ارجاعات جنسی بیشترین تعداد را داشتند. چنین ارجاعاتی در ۲۹۵ جوک (٪ ۴۱/۱) مشاهده شد. پس از آن به ترتیب ارجاعات مربوط به دستگاه گوارش (۵۹ مورد- ٪ ۸/۲) تابوهای دینی (۲۸ مورد- ٪ ۳/۹) و اشاره‌های سیاسی (۱۴ مورد- ٪ ۲) قرار می‌گرفتند. توضیح این نکته لازم است که در شمارش خود، مواردی را که به بیش از یک تابو اشاره می‌کردند ساده کرده‌ایم و تنها اشاره‌ی برجسته‌تر را -که با کلید پیوند نزدیکتری داشت- در نظر گرفته‌ایم.

از نظر مفاهیم تنش‌زا، بیشتر جوکها با جنسیت (۹۹ مورد- ٪ ۱۳/۷) کنش متقابلِ مخدوش شده (۷۳ مورد- ٪ ۱۰/۲) و هویت فردی (۷۱ مورد- ٪ ۹/۹) ارتباط داشتند. کمترین اشاره‌ها به تغذیه (۱۷ مورد- ٪ ۳/۲) مربوط می‌شد.

از نظر قومیت قهرمان، بیشترین اشاره‌ها به قومیت ترک بود (۲۳۹ مورد- ٪ ۳۳/۳) پس از آن به ترتیب رشتی‌ها (۴۷ مورد- ٪ ۶/۶)، قزوینی‌ها (۲۶ مورد- ٪ ۳/۶)، عربها (۱۷ مورد- ٪ ۲/۴)، اصفهانی‌ها (۱۲ مورد- ٪ ۱/۶)، ارمنی‌ها و آبادانیها (چهار مورد - ٪ ۰/۶) و سرخپوستها (۳ مورد- ٪ ۰/۴) قرار می‌گرفتند.

از نظر اندرکنش با شنونده، تنها ٪ ۲/۴ جوکها (۱۷ مورد) کلیدی را در بر می‌گرفتند که به گفت و گو با شنونده وابسته بود. بقیه بدون دخالت فعال شنونده هم قابل تعریف بودند.

از نظر وابستگی به زمینه، تنها ٪ ۸/۸ از جوکها (۶۳ مورد) به رخداد‌های خاص محیطی وابسته بودند. مهمترین این موارد عبارت بودند از جذب کننده‌های معنایی همه‌گیری مانند وقایع سیاسی (انتخابات، واقعه‌ی بیستم شهریور/ یازده سپتامبر)، سریالهای تلویزیونی و فیلم‌ها، و مسابقات ورزشی (به ویژه فوتبال).

از نظر حضور نشانه‌های پیرازبانی و غیرکلامی، ۱۴/۲٪ از جوکها (۱۰۲ مورد) چنین علایمی را داشتند. تمام نشانه‌های پیرازبانی -مانند تقلید لهجه، حرکات دست و پا، و حالت چهره- در این رده گنجانده شدند. از میان این جوکها، در ۲۸ مورد (۳/۹٪) نشانه‌ی پیرازبانی -که معمولا حالتی در چهره به همراه حرکت دست بود- به عنوان کلید عمل می‌کرد و جوک فاقد کلید زبانی بود.

از نظر وابستگی به زمینه، تنها ۸/۸٪ از جوکها (۶۳ مورد) به رخداد‌های خاص محیطی وابسته بودند. مهمترین این موارد عبارت بودند از جذب کننده‌های معنایی همه‌گیری مانند وقایع سیاسی (انتخابات، وقایع بیستم شهریور)، سریالهای تلویزیونی و فیلم‌ها، و مسابقات ورزشی (به ویژه فوتبال).

از نظر حضور نشانه‌های پیرازبانی و غیرکلامی، ۱۴/۲٪ از جوکها (۱۰۲ مورد) چنین علایمی را داشتند. تمام نشانه‌های پیرازبانی -مانند تقلید لهجه، حرکات دست و پا، و حالت چهره- در این رده گنجانده شدند. از میان این جوکها، در ۲۸ مورد (۳/۹٪) نشانه‌ی پیرازبانی -که معمولا حالتی در چهره به همراه حرکت دست بود- به عنوان کلید عمل می‌کرد و جوک فاقد کلید زبانی بود.

جوک‌های فارسی و انگلیسی تفاوت چندانی از نظر ساختار و نوع نداشتند. اصول حاکم بر رده‌بندی ساخت معناییِ جوک‌های فارسی عیناً برای جوک‌های انگلیسی و فرانسوی هم قابل تعمیم بودند و حتی نسبت جوکهایی که از هر نوع وجود داشت، در گذار از مرزهای زبانی دست نخورده باقی می‌ماند. با این وجود، جوک‌های فارسی و انگلیسی از چند نظر با هم تفاوت داشتند.

الف) اندازه‌ی پایه‌ی جوک‌های فارسی (۹۷۲ بیت) کمتر از انگلیسی (۱۲۶۵ بیت) بود. همچنین کلیدهای جوک‌های فارسی (۱۰۷ بیت) هم کوتاه‌تر از هم‌تاهایشان در زبان انگلیسی (۱۳۳ بیت) بودند. یکی از دلایلی که می‌تواند این تفاوت اندازه را توجیه کند، فاصله‌ی بیشترِ زبان عامیانه و رسمی در فارسی است. چنان که می‌دانیم، جوک‌ها در عمل همواره در گویشی عامیانه و خودمانی تعریف می‌شوند. موارد استثنایی که این بر این قاعده وارد است (مثل مجلات و کتابهای جوک) بیشتر به عنوان مخزنی برای تغذیه‌ی رفتار جوک‌گویی عمل می‌کنند، تا روندی موازی با آن. یکی از دلایل مشخص این تفاوت، کمتر بودن احتمال "در تنهایی خندیدن به متن نوشته شده‌ی جوک"، نسبت به زمانی است که این جوک در جمعی دوستانه تعریف می‌شود. به هر صورت، حتی در مجلات و کتابها - و به تازگی سایت‌های - دارای جوک هم تلاش می‌شود تا متن جوک با زبانی نزدیک به گویش عامیانه نوشته شود.

زبان فارسی و انگلیسی از نظر چگونگی فشرده سازی اطلاعات در ساختهای زبانی با هم تفاوت‌هایی دارند. مهمترین این تفاوتها، به فاصله‌ی زبان عامیانه و رسمی در این دو زبان مربوط می‌شود. در زبان انگلیسی معیار، تفاوت بین گویش رسمی و عامیانه بسیار کمتر از فارسی است. شکسته شدن حروف و ادغام واژگان

در زبان فارسی، آنقدر پیش رفته است که فهم زبان گفتاری ما را برای یک فرد آشنا به فارسی نوشتاری و رسمی دشوار می‌سازد. البته در زبان انگلیسی هم زبانهای عامیانه‌ای با همین درجه از فشردگی وجود دارد، اما آنها را بیشتر در میان اقلیتهای قومی و به ویژه زبان کوچهای سیاهان آمریکایی می‌بینیم. در هر صورت، امکان دارد که نزدیکی زبان انگلیسی رسمی با زبان عامیانه، دلیل بیشتر بودن محتوای اطلاعاتی جوکهای انگلیسی باشد. در پژوهش کنونی، تمام جوکهای انگلیسی و بخشی از جوکهای فارسی از شبکه‌ی اینترنت برداشت شدند. برای پرهیز از تداخل متون نوشتاری و گفتاری، به هنگام شمارش نمادهای به کار گرفته شده در هر جوک، تمام جوکها به زبانی عامیانه -فارسی یا انگلیسی- برای شنوندگانی تعریف شدند و بعد عمل شمارش بر روی این نسخه‌ی زنده و فعال انجام گرفت.

ب) از نظر تابوهای مورد اشاره، جوکهای فارسی و انگلیسی مشابه بودند. اما مفاهیم تنش‌زای به کار گرفته شده در این دو زمینه تفاوت‌های چشمگیری را از خود نشان می‌دادند. چنان که از نمودار میله‌ای توزیع مفاهیم تنش‌زا بر محور زبان جوکها بر می‌آید، جوکهای فارسی در این موارد با نمونه‌های انگلیسی تفاوت دارند:

نخست: اشاره به مسئله‌زا بودن عقلانیت در جوکهای فارسی بسیار بیشتر دیده می‌شود. عقلانیت به عنوان موضوعی که خدشه‌دار شدنش محور موضوعی جوکها باشد، در زبان انگلیسی رواج ندارد، اما در فارسی چنین محوری به روشنی دیده می‌شود.

دوم: در جوکهای فارسی به مرگ بیشتر پرداخته شده است. ماجرای بسیاری از جوکهای فارسی، ارجاعی مستقیم به مفهوم مرگ دارد و این در حالی است که چنین مفهومی با این فراوانی در جوکهای انگلیسی تکرار نمی‌شود.

سوم: اشاره به گناه و جرمهای مدنی، در جوکهای انگلیسی بسیار بیش از نمونه‌های فارسی دیده می‌شود. این امر می‌تواند ناشی از نهادینه شدن قانون و پایداری بیشتر اخلاق مدنی در آن کشورها باشد.

پ) با توجه به شیوه‌ی گردآوری جوکهای انگلیسی، نمونه‌هایی که کلیدشان به اشاره‌های پیرایه‌ی منحصر باشد، در مجموعه‌ی ما وجود نداشت. این امر ناشی از ناممکن بودن ثبت این جوکها در قالب نوشتار بود، وگرنه جوکهای دارای عناصر پیرایه‌ی غیرکلیدی در نمونه‌های انگلیسی و فارسی با بسامدی کمابیش یکنواخت مشاهده شد.

به هر صورت، حتی در مجلات و کتابها - و به تازگی سایت‌های - دارای جوک هم تلاش می‌شود تا متن جوک با زبانی نزدیک به گویش عامیانه نوشته شود.

نوع

مهمترین معیار برای رده‌بندی جوکها، نوع آنهاست.

الف) از نظر تابوها، بیشترین اشاره به تابوهای جنسی در جوکهای نوع بازآرایی دیده شد، که بزرگترین رده را نیز تشکیل می‌دادند. این بدان معناست که به طور آماری، بیشتر جوکها را می‌توان از نوع بازآرایی و دارای تابوی جنسی دانست. الگوی دیگری که وجود داشت، غیاب جوکهای دارای مضمون سیاسی در میان جوکهای دارای باطنما بود.

نکته‌ی خیلی جالب، آنکه جوکهای دارای تسلسل منطقی فاقد تابو بودند.

ب) فراوانی اندرکنش با شنونده در میان انواع گوناگون جوک، متفاوت بود. جوکهای دارای ساختار قیاسی و تسلسل منطقی فاقد اندرکنش بودند، و در جوکهای دارای بازآرایی هم نمونه‌های فاقد اندرکنش

بیشتر از آنهایی بود که با شنونده اندرکنش داشتند. در جوکهای دارای ایهام و باطنما، وجود اندرکنش شایعتر از غیابش بود.

پ) اشاره‌های پیرازبانی در جوکهای دارای قیاس بیشینه بود. تعداد خیلی زیادی از این جوکها دارای چنین اشاره‌هایی بودند، و بخش عمده‌ی جوکهایی که کلیدشان غیرکلامی و علامتی بود هم در این رده می‌گنجیدند. بخشی از این جوکها هم به رده‌ی جوکهای دارای بازآرایی تعلق داشتند. تعداد کمی از جوکهای دارای ایهام چنین اشاره‌هایی را -بیشتر به عنوان اطلاعات فرعی و نه کلیدی- دارا بودند. جوکهای دارای باطنما و تسلسل منطقی فاقد چنین اشاره‌هایی بودند.

ت) جوکهای دارای بازآرایی بیشترین تعداد و نسبت از جوکهای وابسته به زمینه را در بر می‌گرفتند. با این وجود، جوکهای دارای ایهام نسبت به تعدادشان بخش بزرگتری از این جوکها را در خود جای می‌دادند. جوکهای دارای تسلسل منطقی فاقد وابستگی به زمینه بودند و این شاخص در جوکهای دارای باطنمای منطقی نیز بسیار پایین بود.

ث) از نظر محتوای اطلاعاتی، جوکهای نوع بازآرایی بزرگترین و نوع ایهام کوچکترین دسته را تشکیل می‌دادند. بیشترین پراکندگی از نظر اندازه در جوکهای دارای تسلسل دیده می‌شد، و متراکم‌ترین و کم‌دامنه‌ترین توزیع اندازه در جوکهای دارای بازآرایی وجود داشت.

ج) جوکهای نوع بازآرایی بیشترین صراحت را در مورد قومیت قهرمان ابراز می‌کردند. بیشترین ارجاعات به تمام قومیتها در این گروه دیده می‌شد. هنگامی که درصد ارجاع به قومیتها بر حسب تعداد هر دسته از جوکها محاسبه شد، جوکهای دارای قیاس هم از نظر ارجاع به قومیت ترک و قزوینی اهمیت یافتند. چ) از نظر توزیع مفاهیم تنش‌زا هم ارتباط مشخصی در میان انواع گوناگون جوک دیده می‌شد. نکته‌ی چشمگیر، فراوانی ارجاع به عقلانیت مخدوش در جوکهایی بود که باطنما داشتند. پس از این دسته،

جوکهای دارای قیاس/تعمیم چنین ارجاعاتی داشتند و در سطحی بسیار پایینتر، جوکهای دارای تسلسل منطقی هم به این موضوع اشاره می‌کردند. عقلانیت در جوکهای دارای ایهام و بازآرایی مورد اشاره واقع نمی‌شد.

خشونت، از الگویی معکوس تبعیت می‌کرد. یعنی در نوع بازآرایی و ایهام فراوان بود و با نسبتی بسیار کمتر در جوکهای دارای قیاس یافت می‌شد. این موضوع در جوکهای دارای تسلسل و باطلنما مورد اشاره واقع نمی‌شد.

اشاره به بیماری و گناه/جرم در جوکهای نوع بازآرایی از همه بیشتر دیده می‌شد، و جوکهای دارای قیاس هم به نسبتی کمتر این عناصر را در خود داشتند. در جوکهای دارای تسلسل و باطلنما عنصر گناه/جرم مورد اشاره واقع نشده بود.

مرگ، بیش از همه در جوکهای دارای باطلنما دیده می‌شد. این عنصر در رده‌ی بازآرایی با نسبتی کمتر حضور داشت و در جوکهای دارای تسلسل وجود نداشت. اشاره به موضوع تغذیه و تابوهای خوراکی در جوکهای دارای ایهام رایج بود و در نوع دارای تسلسل غایب بود.

ح) به طور کلی بیشترین ارجاع به نقش اجتماعی قهرمانان در جوکهای دارای بازآرایی و کمترین اشاره به این موضوع در جوکهای دارای تسلسل منطقی دیده می‌شد. قهرمانان بیشتر به گروه افراد مذهبی، مسافران، کودکان و بیماران منسوب می‌شدند، و بیشترین کنش اجتماعی مورد اشاره، رابطه‌ی عاشقانه یا زناشویی بود.

چنان که گفتیم، برخی از جوکها به همراه کلیدِ کلامی، از کلیدهای پیرازبانی نیز استفاده می‌کردند و نشانه‌های حرکتی را دستمایه‌ی ایجاد گذار از معنای پایه به هدف قرار می‌دادند. یعنی شکل صورتبندی معنای کلید در آنها با بقیه متفاوت است و علاوه بر علایم گفتاری، در نظامهای نشانگانی غیرزبانی تمرکز یافته است. با توجه به آنچه که در مورد اندازه‌ی ثابتِ کلید گفتیم، باید قاعدتا انتظار داشته باشیم که اندازه‌ی کلیدهای زبانی در این جوکها کمتر از جوکهای فاقد علایم پیرازبانی باشد. از سوی دیگر، با توجه به شفافیت کمتر این نوع علایم، و با توجه به قواعد یاد شده در نظریه‌ی منشها، انتظار داریم که ابهام و شکست تقارن معنایی در این جوکها کمتر از جوکهای عادی باشد. پس پیش‌بینی می‌کنیم که اندازه‌ی کل چنین جوکهایی باید کمتر از جوکهای دیگر باشد. این بدان معناست که نوعی همبستگی منفی میان حضور عناصر پیرازبانی و اندازه‌ی جوک و کلید مورد انتظار است.

شواهد آماری نشان داد که چنین پیش‌داستی درست است و همبستگی بین حضور عناصر پیرازبانی حاضر در کلید با حجم کلی جوک (۰/۱۳۶) و حجم کلید (۰/۳۱۲) در سطح ۰/۱۰ خطا معنادار است.

اهمیت جوکها از دید نظریه‌ی منشها

جوک، از زاویه‌ی دید نظریه‌ی منشها، شکلی بسیار ویژه از عناصر فرهنگی تکثیر شونده است.

آنچه که جوک را به عنصر فرهنگی (منش) خاصی تبدیل می‌کند، این ویژگیهای آن است:

الف) جوک متنی خودبسنده و مستقل از زمینه‌ی معنایی پیرامون خویش است، این استقلال از محیط در دو

بعد معنا دارد:

نخست: جوک‌ها به لحاظ پاداشی که به مخاطب انسانی‌شان منتقل می‌کنند، خودبسنده‌اند. یعنی بر خلاف خبرهای مهم، نظریه‌های علمی، و منشهای مربوط به عملکردها و فنون، جوک به چیزی خارج از خود اشاره نمی‌کند. چنان که گذشت، ۹۱/۲٪ از جوکها بدون این که با رخداد‌های محیطی مربوط باشند، می‌توانند تعریف شوند. این بدان معناست که این جوکها تاریخ مصرف ندارند و به اتفاقات گذرا و خاصی در جهان خارج اشاره نمی‌کنند.

از سوی دیگر، پاداش‌دهنده بودن جوک به امکاناتی که برای تغییر جهان و تسلط بر من/دیگری/جهان ایجاد می‌کند بستگی ندارد. هیچ کس جوک را برای آن که بعدها استفاده‌ای عملی از آن بکند یاد نمی‌گیرد، و به سودای آنکه روزی به درد مخاطب بخورد آن را منتقل نمی‌نماید. ما به سادگی برای این جوک می‌شنویم که بخندیم، و برای آن جوک می‌گوییم که دیگران را بخندانیم. این خندیدن و خنداندن، جدای از کارکردهای جامعه‌شناختی پیچیده‌ای که برشمردیم، بر حضور نوعی اتصال کوتاه میان سیستم پاداش/لذت و دستگاه رمزگشایی معنایی ما دلالت دارد. جوک منشی است که بلافاصله باعث سرخوشی و خنده می‌شود. بنابراین تأثیر آن فوری و بی‌درنگ است، و به نقطه‌ی نامعلومی در آینده و کاربردی نامشخص در شرایطی خاص اشاره نمی‌کند.

دوم: جوک از نظر ساخت معنایی هم خودمختار است. البته هر جوکی در زبانی ویژه و در زمینه‌ای از اطلاعات پایه و دانسته‌های اولیه معنا می‌شود، اما آنچه که یک منش را به جوک تبدیل می‌کند، چرخه‌ای بسته از ارتباطات معنایی است که به درون خود جوک منحصر می‌شود. معنای پایه و هدف، مانند بین و یانگی سرخوشانه در هم تنیده می‌شوند و از دیالکتیک این دو خنده زاده می‌شود. دانسته‌های زمینه‌ای شرکت کنندگان در جوک‌گویی، بستری را فراهم می‌کند که این رخداد معنایی ممکن شود، اما صورت و ساخت آن را معین نمی‌کند.

به این ترتیب، جوک منشی است که نظامی خودارجاع از ارتباطات معنایی را در دل خود نهفته است و در تار و پود همین شبکه‌ی ارجاعات است که گذار از معنای پایه به هدف ممکن می‌گردد.

ب) جوک منشی کوتاه است. چنان که گفتیم، اندازه‌ی متوسط آن حدود هزار بیت است که یک دهم این مقدار به کلید تعلق دارد. منشهای دیگری که بتوانند همچون جوکها مستقل و فارغ از زمینه‌های اطلاعاتی پیرامونی تکثیر شوند و با موفقیت جوک مرزهای سنی، طبقاتی، و جمعیتی را درنوردند، بسیار اندکند. تنها منشهای مشابه دیگری را که می‌شناسیم، شایعه، و در سطوحی پایتتر، نامه‌های زنجیره‌ای هستند.

اما در مورد شایعه و اندازه‌ی آن شرح چند نکته ضروری است.

چنین می‌نماید که کوتاه‌ترین منشهای موجود در سپهر فرهنگی، شایعه‌ها باشند. شایعه‌ها عناصر فرهنگی بسیار کوچکی هستند که مرتبا در زمینه‌ی تحولات فرهنگی زاده می‌شوند و پس از مدتی کوتاه منقرض گشته و جای خود را به نسخه‌هایی جدید و نوظهور می‌سپارند.

به هر برش زمانی از هر نظام اجتماعی که بنگریم، مجموعه‌ای از منشها را باز می‌یابیم که در اطراف رخدادهای تعیین‌کننده‌ی توزیع لذت و قدرت در آن جامعه تمرکز یافته‌اند. آن رخدادها، جذب‌کننده‌های پویایی سیستم را در برش زمانی مورد نظر ما تشکیل می‌دهند. یعنی گرانیگاه رفتاری سیستم اجتماعی در آن لحظه‌ی خاص، در این رخدادها خلاصه می‌شود. این جذب‌کننده‌ها، مانند آنچه که در هر سیستم پیچیده‌ای رواج دارد، در طول زمان تغییر می‌کنند و متحول می‌شوند، اما همواره الگویی قانونمند و نظامی با قاعده از تحولات را رقم می‌زنند. توجه داشته باشید که این قواعد و آن قوانین می‌توانند در چشم افراد عادی آشوبگونه و هرج و مرج گونه بنمایند. این در حالی است که آشوب هم قواعد خاص خود را دارد.

منشهای متصل به این رخدادها، تفسیرهایی متنوع و معمولاً متعارض را شامل می‌شوند که معنای منسوب به آن رخداد مهم را به شیوه‌ای رقابتی در ذهن اعضای آن جامعه تعیین می‌کند. اخبار، تحلیل‌های علمی و اظهار نظرهای رسمی، مشهورترین منشهای سازمان یافته در اطراف این رخدادها هستند.

شایعه منشی کوتاه است که معمولاً ساختار معنایی‌اش به قطب علمی نزدیکتر است و معنایی روشن و دقیق (و معمولاً نادرست) را منتقل می‌کند. شایعه‌ها به شکلی پیوسته و همیشگی در اطراف جذب کننده‌های معنایی یک نظام فرهنگی تولید می‌شوند و با تغییر مکان این جذب کننده اهمیت و ارزش خود را از دست می‌دهند. شایعه، در واقع نوعی انگل نرم اطلاعاتی است که در زوایای نادیده انگاشته شده‌ی سپهر دانایی افراد نشو و نما می‌کند و گسسته‌ها و شکافهای ناشی از نادانی افراد درباره‌ی مسائل مهم را پر می‌نماید. پویایی شایعه را با ابزارهای نظری گوناگونی مورد بررسی قرار داده‌اند (آلپورت و پستمن، ۱۳۷۲) به کمک نظریه‌ی منشها می‌توان بسیاری از الگوهای یافت شده در این مدلها را به شکلی کاربردی‌تر بازتعریف کرد. از آنجا که بحث ما در اینجا به شایعه‌ها مربوط نمی‌شود. تنها در مقام مقایسه به گوشزد کردن این نکته بسنده می‌کنیم که کوچک بودن شایعه‌ها از این وابستگی شان به گرانیگاه‌های معنایی و سوار شدنشان بر اخبار رسمی ناشی می‌شود، و مانند جوکها ساختی خودبسنده، چندپهلوی و خودارجاع ندارند.

این دو ویژگی، یعنی خودبستگی و کوچکی، شاخصهایی هستند که جوکها را به موضوعی بسیار مناسب برای تحلیل‌های فرهنگی تبدیل می‌کنند. نظریه‌ی منشها، مدلی سیستمی از پویایی فرهنگ است که عناصر فرهنگی (منشها) در آن نقشی کلیدی را ایفا می‌کنند. برای واری و تجربی کاربرد این مدل، به ساختاری پایه و کمینه از عناصر اطلاعاتی نیاز داریم تا به کمک آن مفهوم منش را تعریف کنیم و باقی تحلیل‌های خود را بر مبنای آن طرح‌ریزی نماییم. به این ترتیب نیاز به رده‌ای از عناصر فرهنگی داریم که بتوان با تحلیل کردنشان به این ساختار کمینه دست یافت.

دو ویژگی به ظاهر متناقضِ جوک، آن را به نامزدی شایسته برای این کار تبدیل می‌کند. جوک از سویی آنقدر پیچیده است که بتواند به عنوان واحد همانندسازی مستقل عمل کند و سوی دیگر چنان ساده است که به سادگی می‌تواند مورد واریسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

ساختارشناسی جوک

بر اساس نظریه‌ی منشها، سه بخش اصلی هر منش عبارت است از قلاب، ساخت معنایی، و دستور.

جوک را می‌توان به عنوان رده‌ای از منشها در نظر گرفت که چنین ویژگی‌هایی دارد:

الف) قلاب: جوک، منشی است که به دلیل داشتن قلاب ویژه چنین موفقیت فراگیری به دست آورده

است. قلاب جوک‌ها را باید از نوع مثبت، و مستقیم دانست. کسی که اطلاعات مربوط به یک جوک را جذب

می‌کند، بدون نیاز به کنش واسطه‌ی دیگری، می‌خندد و احساس سرخوشی می‌کند، بنابراین جوک اثر لذت‌آور

خود را به طور مستقیم و بی‌واسطه بر حاملانش اعمال می‌کند. چنان که دیدیم، این اثر پاداش دهنده در

ساخت معنایی دوپهلوی جوک، و اثر آن در ایجاد برانگیختگی و تخفیف دانش ریشه دارد. همچنین

کارکردهای اجتماعی و تنظیم‌کننده‌ی جوک نیز، -که بر همین رفتار روانی سوار شده‌اند- به همین شکل

سراسر کنش متقابل میان افراد را تنظیم می‌کنند و تنش ناشی از فشار هنجارهای بیرونی را کاهش می‌دهند.

اتصال محکم میان جوک و سیستم پاداش را باید رمز موفقیت جوکها دانست. جوک به دلیل پیوند خوردن

با سیستم لذت، قدرت زاینده‌ی چشمگیری یافته و تکثیر شدن و تحول یافتنش چنین اجتناب‌ناپذیر گشته

است.

لذتی که از جوک ناشی می‌شود را باید در گروه لذتهای راستین طبقه بندی کرد. دلیل پیدایش این

پاداش، چنان که دیدیم، پویایی خاص عصبی وابسته به رمزگشایی متن دومعنایی جوک بود، و برانگیختگی

امن ناشی از آن. به این ترتیب کلید درک لذت جوک، کنشی معناشناسانه بود، و در رمزگشایی نشانه‌های

زبانی ریشه داشت.

از نظر درجه‌ی لذت زایی، جوک‌ها را باید در رده‌ی منشهای دارای راهبرد کمی قرار داد. چنان که دیدیم، اثر پاداش‌دهنده‌ی جوک‌ها به ایجاد خنده‌ای مقطعی در فرد منحصر می‌شود. همانطور که کسی نمی‌تواند خود را قلقلک دهد، تعریف کردن جوک برای خود هم ناممکن است. کسی که یکبار جوکی را شنیده، به دلیل دارا بودن هر دو معنای پایه و هدف، دیگر به آن نخواهد خندید. این امر یکبار مصرف بودن جوکها و بی‌مزه بودن جوکهای تکراری را توضیح می‌دهد. تمام این مسائل بدان معنا هستند که جوک برای ایجاد لذتی یکباره در زمانی کوتاه تخصص یافته است. به این ترتیب باید جوک را نمونه‌ای برجسته از منشهای دارای راهبرد کمی دانست. یکی از رفتارهای رایج این منشاها، تمایلشان برای تکثیر سریع و افقی است. چنین چیزی به روشنی در جوکها هم دیده می‌شود. تعریف کردن جوک، با وجود آن که لذت اولیه‌ی ناشی از شنیدنش را در گوینده تولید نمی‌کند، به دلیل ارزشی که در تنظیم رفتار متقابل ایفا می‌کند، پاداش دهنده است. به همین دلیل هم ما یکبار جوکی را می‌شنویم و مقدار مشخصی به آن می‌خندیم، و بعد برای تنظیم شبکه‌ی اندرکنشهای پیرامونمان، آن را بارها بازتولید می‌کنیم و در این روند تنها به لذت همدلانه‌ی جوریدن زبانشناسانه‌ی همراهانمان بسنده می‌نماییم.

ب) دستور: جوک، از معدود منشهای موفقی است که دستور "مرا تکثیر کن" را در ساخت معنایی خود ندارد. مردم جوکها را به دلیل پاداشی که تولید می‌کنند تکثیر می‌نمایند، نه باور به دستوری که در بطن آن نهفته است.

در نظریه‌ی منشاها، سه شاخص ارزش، حوزه و سطح برای شناخت دستور مورد نیاز است. جوکها را از نظر ارزش، می‌توان خنثا دانست، چرا که در شرایط عادی قرارگیری در مسیر تکثیر جوکها شانس بقای فرد را چندان تغییر نمی‌دهد. جوک، به این ترتیب یکی از منشهای بارزی است که دوشاخه زایی میان سیستم بقا

و لذت را به نمایش می‌گذارند. شنیدن و تعریف کردن جوک لذت آور است، اما اثری بر شانس بقای فرد ندارد. یعنی سیستم پاداش سوار شده بر این منش، از سیستم بقا تفکیک شده است.

از نظر حوزه، جوک را باید به دسته‌ی من-محور متعلق دانست. خندیدن به جوک، با وجود زمینه‌ی نیرومند اجتماعی پیرامونش، رفتاری عمیقا شخصی است. بازی با معناها پایه و هدف کاری است که کاملا به من وانهاده شده است. کامیابی یا شکست در فهم ظرافت یک جوک - و بنابراین خندیدن یا نخندیدن به آن - کاملا به خلق و خو و حالت روانی فرد شنونده وابسته است. جوک، بر خلاف منشهای جهان-محور اطلاعاتی نو و دست اول در مورد جهان خارج را حمل نمی‌کند، و برخلاف منشهای دیگری-محور، قواعد اخلاقی تعیین کننده‌ی کنش متقابل را در بر نمی‌گیرد. هسته‌ی مرکزی جوک، واگشایی معنایی است که به لذت ناب می‌انجامد، و به همین دلیل هم به رده‌ی عناصر هنری شباهت دارد. در واقع تعریف درست یک جوک، کنشی است که به توانایی‌های هنرمندانه‌ای مانند قدرت سخنوری و فن نمایشگری گوینده بستگی دارد. واگشایی رمز جوک و گذار از معنای پایه به هدف نیز ذوقی هنرشناسانه را می‌طلبد، و به این ترتیب جوک را می‌توان نوعی منش هنری دانست. در سطح عرفی نیز ارتباط تنگاتنگ میان کنش جوک‌گویی و قواعد زیبایی‌شناسانه به خوبی شناخته شده است. به همین دلیل هم دلک‌ها و کم‌دین‌ها در رده‌ی هنرپیشه‌ها و بازیگران جای می‌گیرند و به دنیای هنرمندان وابسته می‌گردند.

جوک، با وجود هسته‌ی مرکزی زیبایی‌شناسانه‌ای که دارد، در تنظیم کنش متقابل میان افراد هم نقشی برجسته را بر عهده می‌گیرد. کنش جوک گویی همواره در حضور دیگری و به قصد خنداندن وی انجام می‌گیرد. بنابراین جوک را باید به عنوان منشی من-محور در نظر گرفت که دامنه‌ی اثرش تا دیگری کشیده می‌شود. نقطه‌ی اثر اصلی جوک و جایگاه پایان گرفتنش در مقام جوکی کامل، من است. اما این اثر تنها در

زمینه‌ای از اندرکنش من و دیگری ممکن می‌شود. به این ترتیب جوک منشی زیبایی‌شناسانه است که بعد اخلاقی نیز می‌یابد.

جالب آن است که بعد اخلاقی منشها همواره ضدهنجار و شالوده‌شکنانه است. اشاره‌ی بی‌پرده‌ی جوکها به امور جنسی و تابوهای دینی، و پیوندشان با تمسخر و شوخی با قومیتها، طبقات اجتماعی، نقشهای رفتاری و سایر خصوصیات وابسته به دیگری، آنها را از دیرباز آماج نقد و خرده‌گیری نظامهای رسمی اخلاقی قرار داده است. جوک، منشی است که آزادی تولید می‌کند. چه در سطح رفتاری و در قالب خندیدن، و چه در قالب معنایی و با پیش کشیدن بخشهای دور افتاده و غیرمجاز از فضای حالت معنایی افراد. به این ترتیب نظامهای اخلاقی رسمی که همواره با سلطه پیوند دارند و در پی محدودسازی این آزادی آشفته‌ساز هستند، نمی‌توانند با آن همخوانی چندانی داشته باشند. چنان که گفتیم، در اجتماعات بدوی گردآورنده و شکارچی معمولاً نقش دلک و کاهن با هم ادغام می‌شود. اما در جوامع پیچیده‌تری که این دو نقش از هم تفکیک شده‌اند، هیچ مصلح اخلاقی بزرگی را نمی‌شناسیم که به جوک‌گویی و دلک‌بازی شهره بوده باشد. به عبارت دیگر، پس از پیدایش جوامع کشاورز و تفکیک شدن نقش دلک از کاهن، این دو کارویژه‌های خاص و متعارضی یافتند و در روندی واگرایانه از هم تمایز یافتند. به این ترتیب، جوک را می‌توان منشی با سرشت اخلاقی قوی دانست. اما این پیوند با سپهر اخلاقی در راستای معکوس سلطه‌ی اجتماعی و هنجارهای اخلاق رسمی سیر می‌کند.

در مورد سطح جوک، بحث چندانی وجود ندارد. تمام جوکها بیانی زبانی دارند و بنابراین به طور خودآگاه درک و بازتولید می‌شوند. نمادهای نمایشگرانه و غیرزبانی به کار گرفته شده در حین جوک گویی نیز به قدری کنترل شده و دقیق هستند که در خودآگاه بودنشان شکی وجود ندارد.

پ) ساخت معنایی: در نظریه‌ی منشها، ساخت معنایی هر عنصر فرهنگی دارای چهار خصوصیت

دانسته می‌شد:

نخست، موضوع، که شکل ارجاع منش به جهان پیرامونی خود را تعیین می‌کرد. چنان که در مورد جوکها دیدیم، این رده از منشها موضوعی ویژه دارند.

موضوع جوکها، آشنا، عامیانه، روزمره و ملموس است. جوکی نداریم که محورش مفاهیمی انتزاعی

یا تخصصی باشد به اموری دور از تجربه و پیچیده ارجاع شود. در معدود مواردی که مفاهیمی پیچیده و یا

تخصصی در یک جوک به کار رفته‌اند، محور موضوعی جوک چیزی دیگری است و آن مفاهیم پیچیده تنها

به عنوان زمینه‌ای برای برجسته‌تر کردن آن موضوع به کار گرفته می‌شوند. ناگفته پیداست که حتی این جوکها

نیز به دلیل وجود کلیدواژگان و مفاهیمی غیرعامیانه، تنها در حلقه‌های دوستانه‌ی خاص و میان مخاطبانی

معدود رواج دارند.

موضوع بخش عمده‌ی جوکها، اتصالی با مفاهیم تنش‌زا داشت. تنها کمتر از یک سوم جوکها (۳۲/۴٪) فاقد

معنای تنش‌زا بودند. همچنین ارجاعات فراوانی به تابوهای اجتماعی هم در متن اکثر جوکها وجود داشت.

تنها ۴۴/۸٪ از جوکها فاقد ارجاع به تابو بودند.

دومین ویژگی، سادگی منش است که درجه‌ی شفافیت مفاهیم به کار گرفته شده در آن را، و شیوه‌ی

ارتباط نشانگان و معانی را در بافت متنش نشان می‌دهد. منشها را از نظر سادگی می‌توان به دو دسته‌ی عاطفی

و علمی تقسیم کرد که گروه نخست ساختی پیچیده، ارتباطاتی بغرنج، و نشانگانی با ابهام معنایی بالا دارند.

منشهای علمی برعکس به زبانی کودکانه، صریح و ساده بیان می‌شوند و از ارتباطاتی شفاف و روشن میان

نشانه‌ها و معناها برخوردارند. این منشها به دلیل همین ویژگی‌شان به سادگی می‌توانند مورد توافق واقع شوند

و بنابراین زبان علمی، رسمی و حقوقی را برمی‌سازند.

جوک در این میان، به طور مشخص به منشهای گروه عاطفی وابسته است. ابهام بالای معنا در نشانگان به کار گرفته شده در آن، شرط لازم برای دومعنایی شدن متن است، و این ابهام معنایی به ویژه در کلید به اوج خود می‌رسد. به این ترتیب جوک را باید به عنوان منشی با اندازه‌ی کوچک، مفاهیم آشنا و ملموس، و ساخت پیچیده و مبهم در نظر گرفت.

سومین صفت، همخوانی است. همه‌ی منشاها را می‌توان در طیفی گنجانده که دو سر آن را منشهایی روادار -مانند قوانین ریاضی- و خودکامه -مانند دگم‌های دینی- تشکیل می‌دهند. منشاها در این میان در جوار قطب روادار قرار می‌گیرند. رواج چشمگیر جوک در سطوح طبقاتی و اقشار فکری گوناگون جامعه، نشانگر این مطلب است که جوک می‌تواند با زمینه‌های بسیار متنوعی سازگار شود و در دامنه‌ی فراخی از شبکه‌های معنایی وابسته به ابرکمنشهای گوناگون جذب و رمزگشایی شود. این رواداریِ جوکها بدان معنا نیست که منشهای دیگر هم حضور آنها را به سادگی تحمل می‌کنند. چنان که گذشت، نظامهای اخلاقی و ساختارهای سیاسی سلطه معمولاً نگرشی بدبینانه نسبت به جوک دارند و جریانهای تکثیر آن را در حد امکان با احکام اخلاقی یا سانسور رسانه‌ها مسدود می‌سازند.

چهارمین خصوصیت ساخت معنایی منشها، باروری است. باروری متغیری است که توانایی تکثیر شدن، و جهش یافتن یک منش را تعیین می‌کند. باروری به سه عامل دیگر وابسته است. نخست، شیوه‌ی انتقال که می‌تواند افقی (درون-نسلی) یا عمودی (بینا-نسلی) باشد. جوکها از منشهایی هستند که معمولاً به شیوه‌ی افقی منتقل می‌شوند و چنان که گفتیم، این یکی از ویژگیهای منشهای دارای راهبرد کمی نیز هست.

دوم، مخاطب، که می‌تواند توده‌ای، سیاسی یا نخبه‌گرایانه باشد. بخش عمده‌ی جوکها در محور منشهای توده‌ای متمرکز شده‌اند و عوام را به عنوان حاملهای انسانی آماج می‌سازند. این در حالی است که

جوک‌هایی با معنای تخصصی که مخاطب نخبه و روشنفکر را می‌طلبد و شوخی‌ها و جوک‌های سیاسی تولید شده در ارتباط با ساختهای سلطه هم در سپهر فرهنگ رواج دارند، اما هم به لحاظ تعداد و هم رواج در اقلیت قرار دارند.

سوم، مجرای انتقال است، که می‌تواند نوشتنی یا نانوشتنی باشد. نوشتنی بودن منش، بدان معناست که صورتبندی زبانی شفافی از آن در دست باشد. جوکها از زمره‌ی منشهای نوشتنی هستند و وجود کتابهای جوک و بخش جوک در مجلات تأییدی بر این ادعاست.

با این تفصیل، تصویری روش‌تر از جوک به دست می‌آید.

جوک، منشی است کوچک، عاطفی، روادار، و نوشتنی، که در پیوند با سیستم رمزگشایی معنا، بدون آنکه شانس بقا را افزایش دهد، لذتی راستین به طور مستقیم تولید می‌کند، و به این ترتیب با راهبردی کمی در سطح توده‌ی عوام به صورت افقی تکثیر می‌گردد.

در چارچوب نظریه‌ی منشها، دلیل هریک از این صفتهای منسوب به جوک را می‌توان دریافت.

جوک، قلابی مستقیم و مثبت دارد، چرا که در ارتباط نزدیک با سیستم واگشایی رمزگان زبانی در مغز است و از راه ایجاد برانگیختگی کنترل شده و امن، لذت تولید می‌کند. ارتباط تنگاتنگ این منشها با سیستم زبانی، خصلتی خودآگاهانه و نوشتنی بدانها می‌بخشد. این منشهای زبانی، هنگامی در کار تکثیر خویش کامیاب می‌شوند که لذتی را در حامل انسانی شان تولید کنند، و این کار تنها از راه اشاره به تابوها و مفاهیم تنش‌زا، و پدید آوردن گذاری معنایی ممکن می‌شود که تنش ناشی از برخورد با امر تنش‌زا را تخفیف دهد. این امر چندمعنایی شدن متن جوک را ضروری می‌سازد، و این چیزی است که تنها با افزایش ابهام متن، و بغرنج شدن ارجاعات معنایی نشانگان موجود در آن ممکن می‌شود. عاطفی بودن ساخت جوک، محصول همین ضرورت است.

جوک، به عنوان منشی عاطفی، که ارزش خنثا هم دارد، نمی‌تواند از حد خاصی طولانی‌تر باشد. جذب، ذخیره و بازتولید جوک، مانند تکثیر هر منش دیگری با صرف هزینه از سوی کنشگر انسانی همراه است. منشی در رقابت داغ میان همانندسازهای فرهنگی برنده خواهد شد، که با کمترین هزینه تمام کارکردهای مورد نیاز خود را بر آورده سازد و بخت صورتبندی شدن در مجاری ارتباطی را به دست آورد. این امر در مورد منشی مانند جوک، که اتصالش با سیستم بقا گسیخته است، چشمگیرتر است. به همین دلیل هم روندی مشخص را در راستای کوتاهتر شدن جوکها شاهد هستیم. چنان که گفتیم، تعداد جوکهای کوتاه در حدود دو برابر نمونه‌های بلند است و تجربه‌ی شخصی نگارنده نشان می‌دهد که جوکهای چند بار بیان شده در تکرارهای بعدی خود تمایل به کوتاهتر شدن دارند. این فشار تکاملی برای رفع زواید و حشویات، مشابه روندی است که در شایعه‌ها هم دیده می‌شود و توسط پژوهشگران با نام تسطیح نامگذاری شده است (آپورت و پستمن، ۱۳۷۲).

بنابراین چنین می‌نماید که جوکها هم مانند شایعه‌ها تمایل به فشرده‌تر شدن و کوتاه شدن داشته باشند. این منشهای کوچک، به دلیل ساخت مختصرشان و کارکرد فراگیرشان در کاهش تنش بینافردی، امکان تکثیر در سطح توده‌ی مردم را به دست می‌آورند، و به همین دلیل هم با راهبردی کمی تکثیر می‌شوند. اشاره به تابوها و مفاهیم تنش‌زا برخی از مسیرهای ارتباطی رسمی‌تر را بر روی این منشا می‌بندد، و به همین دلیل هم مجرای اصلی انتقال جوک، حلقه‌های دوستانه‌ایست که معمولا به گروه‌های همسالان تعلق دارد. به این ترتیب شیوه‌ی انتقال جوک افقی می‌شود، و این امر به صورت مکملی برای راهبرد کیفی تکثیرشان عمل می‌نماید. جوک، منشی ویژه است. با نگاهی به متون باستانی و نوشتارهای کلاسیک غیرجدی - مثلا نوشته‌های عبید زاکانی - می‌توان به پایداری خیره کننده‌شان در مسیر زمان پی برد. مقایسه‌ای که در همین پژوهش در میان جوکهای انگلیسی، فارسی، و فرانسوی انجام شده است، نشأت کردن جوکها از سدهای زبانی را هم نشان

می‌دهد. به این ترتیب، جوکها را باید منتهایی دانست که به دلیل پیوند با رفتاری بسیار ریشه‌دار و بسیار فراگیر -یعنی خنده- امکان گذر از مرزهای محدود کننده‌ی زمانی و مکانی را به دست آورده است. جوک، منشی است که بر خنده سوار است.



شبکه‌های اجتماعی مجازی و چرخش در رمزگذاری هویت فردی

چکیده

در این نوشتار، الگوی «بیان خویشتن» و «عرضه‌ی خودانگاره» در فضاهای مجازی بررسی می‌شود. به دنبال آن ساز و کارهای نوظهور پیکربندی و نمایش هویت فردی در سپهر عمومی نوپای مجازی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. آنگاه دورنمایی از آسیب‌شناسی هویت فردی/ جمعی در چشم‌اندازی سیستمی ارائه می‌شود. پرسش مرکزی نوشتار آن است که ظهور قلمرو جدید و بی‌سابقه‌ای مانند شبکه‌های اجتماعی، چه تاثیری بر رمزگذاری خودانگاره (دریافت من از من) و انگاره (دریافت من از دیگری) به جا می‌گذارد؟ و پاسخ مقدماتی به این مسئله آن است که من‌ها به کمک رمزگذاری افراطی هویت فردی‌شان، و ارائه‌ی تبلیغاتی آن در این حریم نوین خویشتن را بازسازی، بازنمایی، و فهم می‌کنند. همچنین به پیروی از نوربرت الیاس این بحث طرح می‌شود که کاستی‌ها و ناهنجاریهای برخاسته از این رمزگذاری افراطی، از «تنظیم نبودن» نظامهای انضباط فردی، با فن‌آوری نوظهور رایانه‌ها ناشی شده است.

بعد دو پرسش تکمیلی در این ارتباط مطرح می‌شود: (1) این رمزگذاری افراطی در چه حوزه‌هایی تمرکز یافته و چه گرانیگاه‌های معنایی‌ای دارد؟ (2) ارتباط انگاره و خودانگاره‌ی من در این زمینه‌ی نو چطور دستخوش تغییر می‌شود و چه فرصتها و تهدیدهایی را پدید می‌آورد؟

این دو پرسش با تکیه بر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده تحلیلی می‌شوند و سه گزاره به عنوان پاسخ به آنها پیشنهاد می‌شود. نخست آن که با نوعی جبرانِ روانشناختی محدودیتهای جامعه‌شناختی در فضای مجازی روبرو هستیم. یعنی گرانیگاه معنایی پیکربندی و ارائه‌ی هویت فردی در شبکه‌های اجتماعی، بر اموری مانند جنسیت، باورهای سیاسی، و باورهای دینی تمرکز یافته و در بیشتر موارد هم مضمونی تابو و حرمت‌گذاری شده را رمزگذاری می‌کند. دوم آن که به دلیل نوپا بودن این قلمرو ارتباطی، با مخدوش شدن پیاپی مرز من و دیگری روبرو هستیم و به این ترتیب حریم خصوصی به شکلی فرساینده و پیوسته مورد دست‌اندازی دیگری قرار می‌گیرد. سوم آن که جریان روان و بی‌مانع اطلاعات، آزادی بی‌قید و شرط عقیده و بیان، و امکان اندرکنش من با دیگری در چند لایه‌ی متفاوت از خصوصیت/عمومیت، امکان آموزش کاربران و بازسازی رادیکال خودانگاره را به دست می‌دهد، و این مهمترین فرصتی است که از این پدیده‌ی نوبنیاد برمی‌خیزد.

کلیدواژگان: شبکه‌های مجازی، هویت، اینترنت، انگاره/ خودانگاره، فن‌آوری، رسانه، اخلاق

پیش درآمد

در جامعه‌ی امروز ایران، شبکه‌های اجتماعی یکی از داغترین و مهمترین کانون‌های عرضه و دریافت هویت اجتماعی هستند. از همان هنگامی که شبکه‌ی اورکوت^{۹۸} به عنوان پیشتاز شبکه‌های اجتماعی پا به میدان نهاد، استقبال چشمگیر و غیرعادی کاربران ایرانی اینترنت از آن نشان می‌داد که در این اقلیم الگویی تازه در حال زاده شدن است. به زودی شبکه‌ی اورکوت - که در سرشت خود تنها راهی برای مربوط کردن دوستان به هم بود- دلالتی سیاسی یافت و با روشهای اقتدارگرایانه از دسترسی اعضایش خارج شد. بعد از آن، در سال ۲۰۰۴م شبکه‌ی فیس‌بوک به میدان آمد که در مدتی کوتاه گسترشی جهانگیر یافت و باز از همان استقبال خیره کننده‌ی مخاطبان ایرانی بهره برد. شبکه‌ی فیس‌بوک در حال حاضر یک میلیارد عضو دارد و از این نظر بزرگترین شبکه‌ی ارتباطی کره‌ی زمین محسوب می‌شود.

بحث درباره‌ی شبکه‌های مجازی اجتماعی و کارکرد و تاثیر آن بر پویایی جوامع، به خصوص بعد از تحرک سیاسی سالهای اخیر در خاور میانه در کانون توجه جامعه‌شناسان قرار گرفت. چرا که الگوهای نوظهور از بسیج سیاسی، فعالیت مطبوعاتی، و سازماندهی رفتارهای جمعی در شبکه‌هایی مانند فیس‌بوک ظهور کرد، که تا پیش از آن بی سابقه و نامنتظره بود و گاه به وضع کلیدواژگان جدیدی (مثل شهروند-خبرنگار) انجامید. همین تحرکات اجتماعی در نهایت به بهار عربی و سقوط دومینویی دولتهای منطقه منتهی شد و باعث شد گرایشهای سیاسی سرکوبگرانه یا رهایی‌بخشی به شبکه‌های مجازی همچون رقیب و دشمن، یا گریزراه و

⁹⁸ orkut

ابزار بنگرند. جدای از این سوگیری‌های سیاسی، واقعیتی که پیش‌رویمان قرار دارد، وجود این شبکه‌ها، استقبال چشمگیر جمعیتی بزرگ از آنها، و فعالیت پیوسته و پایدار بخش بزرگی از جمعیت فعال شهرنشین در آن است. این مسئله، یعنی ظهور رسانه‌ای نو، و فضایی تازه از اندرکنش میان شهروندان، که به لحاظ قواعد و ساختار و کارکرد به کلی متفاوت با الگوهای غیرمجازی باشد، به پرسشهایی جامعه‌شناسانه دامن می‌زند، که برخی از آنها را با توجه به داده‌های موجود در مورد ایران می‌توان با دقتی بیشتر طرح کرد و درباره‌شان به گمانه‌زنی پرداخت. از این زاویه، فهم شبکه‌های مجازی اجتماعی و داوری درباره‌ی کارکردها و کژکارکردهای آن، به ویژه در ایران به خوبی ممکن است. هم به خاطر شمار چشمگیر و عظیم کاربرانی که در این شبکه‌ها عضو هستند، و هم به دلیل تجربه‌ی تاریخی اخیر که نشان می‌دهد ایرانیان در استفاده از این ابزار برای بسیج اجتماعی (مانند یاریگری به زلزله‌زدگان آذربایجان) و سیاسی (مثل رخدادهای بعد از انتخابات سال ۱۳۸۸) پشت‌تاز و خط‌شکن هستند.

ایرانیان و فیس‌بوک

در حال حاضر بزرگترین شبکه‌ی اجتماعی مجازی کره‌ی زمین، فیس‌بوک (facebook) است که بیش از یک میلیارد نفر، یعنی یک هفتم کل جمعیت سیاره‌مان در آن عضویت دارند. درباره‌ی شمار ایرانیان عضو این شبکه داده‌های دقیقی وجود ندارد، و فیلتر بودن این شبکه در کشور باعث شده دستیابی به بسیاری از داده‌های ابتدایی ناممکن بنماید. با این وجود تمام داده‌ها حاکی از آن هستند که استفاده از این شبکه در میان ایرانیان رواجی کامل دارد و سهم صرف وقت در آن نسبت به سرانه‌ی جمعیت در کشورمان در میان بیشترین‌های جهان می‌گنجد.

اگر بخواهیم به منابع رسمی و دولتی درباره‌ی شمار کاربران ایرانی فیس‌بوک بنگریم، می‌بینیم که داده‌های ضد و نقیضی وجود دارد. اخیراً نایب‌رئیس مجلس شورای اسلامی در سخنرانی‌ای این شمار را دو میلیون تن اعلام کرد که نیمی از آنها ساکن تهران هستند.^{۹۹} اما چنین می‌نماید که رقم مورد نظر ایشان دقیق نباشد، و تنها کسانی را شامل شود که با شناسه‌ی IP رایانه‌ی خود از درون کشور به این شبکه متصل می‌شوند. اما بخش عمده‌ی کاربران به دلیل فیلتر بودن این شبکه از راه فیلترشکن به آن راه می‌یابند و بنابراین شناسه‌ی مورد نظر برایشان مخفی باقی می‌ماند.

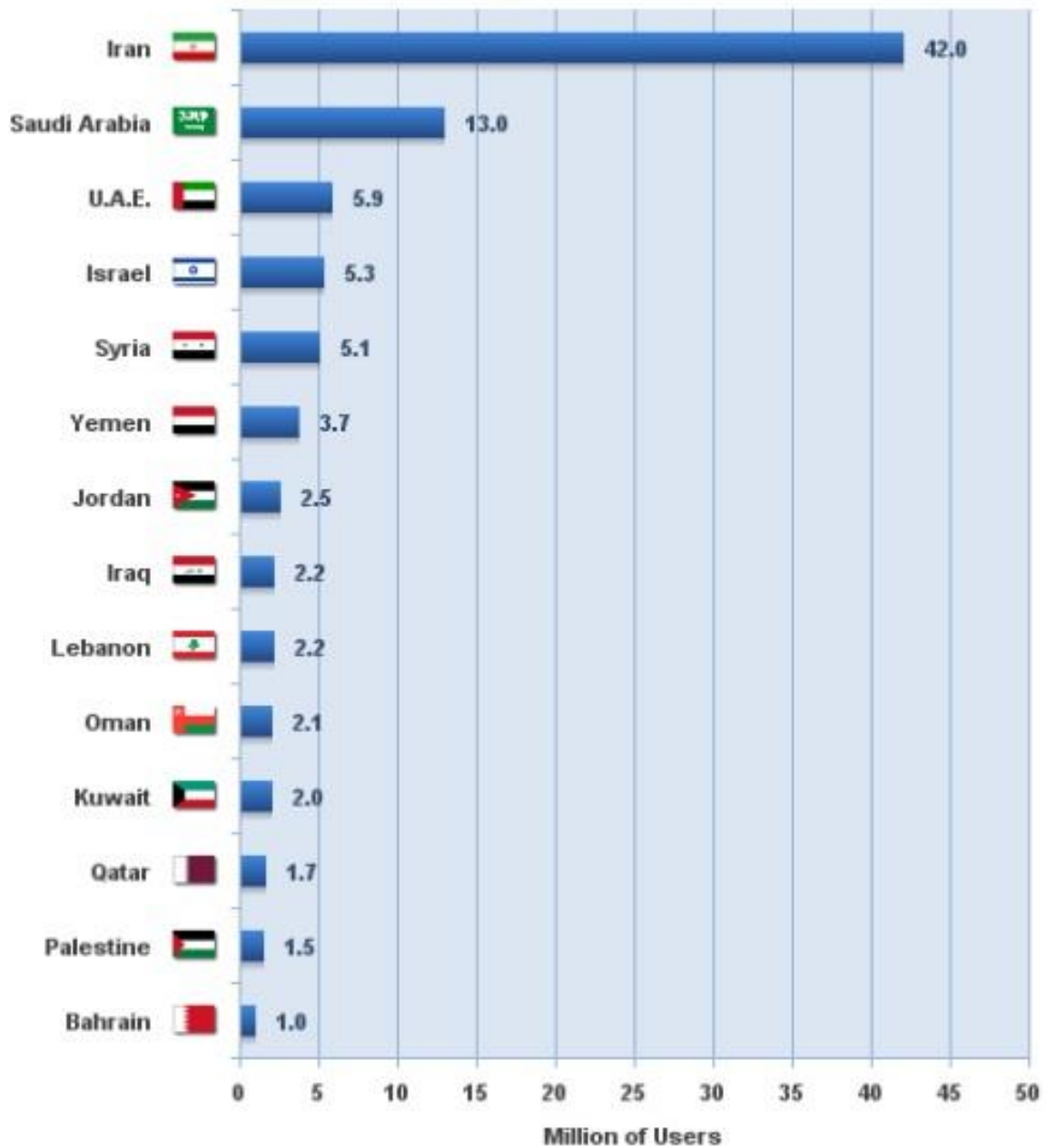
از سوی دیگر رئیس فناوری و اطلاعات سازمان بسیج دانش‌آموزی و فرهنگیان کشور در همایش «نهضت روشنگری» این شمار را هفده میلیون نفر ذکر کرد و تارنمای «فاوانیوز» این رقم را بیست و هفت میلیون نفر دانست،^{۱۰۰} که گذشته از غیاب مرجع و روش‌شناسی روشن برای استخراج این اعداد، به نظر اغراق‌آمیز می‌رسند. عدد اخیر احتمالاً بر اساس مقایسه‌ی شمار کاربران فیس‌بوک در ترکیه و تعمیم دادن آن به جمعیت ایران حاصل آمده است. در حالی که جمعیت کشورمان از نظر شمار مهاجران، شمار فارغ‌التحصیلان دانشگاهی، و مشارکت اجتماعی-سیاسی با ترکیه قابل مقایسه نیست. گذشته از آن، ضریب نفوذ و سطح دسترسی به اینترنت در ایران کمتر از ترکیه و کمابیش برابر با پاکستان است. از سوی دیگر مدیرعامل شرکت «آریا گستر» و مدیر گروه سایت‌های پرشین بلاگ، شمار کاربران ایرانی فیس‌بوک را بین 6 تا 12 میلیون نفر دانسته و عدد 9 میلیون را به عنوان یک میانگین درست‌تر می‌داند.^{۱۰۱}

⁹⁹ سخنرانی در همایش «وبلاگ‌نویسان آزاده»: <http://www.shahrekhbar.com/science/135800568094110>

¹⁰⁰ <http://www.asriran.com/fa/news/183862>

¹⁰¹ <http://weblognews.ir/news/15725>

Middle East Internet Users June 30, 2012



Source: Internet World Stats - www.internetworldstats.com/stats5.htm
Approximately 90,000,455 internet users in the Middle East as of 2012Q2
Copyright © 2012, Miniwatts Marketing Group

کاربران اینترنت، ضریب نفوذ و اعضای فیسبوک در کشورهای خاورمیانه						
کشورهای خاورمیانه	جمعیت (۲۰۱۲)	کاربران اینترنت تا سال ۲۰۰۰	کاربران اینترنت تا سال ۲۰۱۲	ضریب نفوذ اینترنت	درصد کاربران فیسبوک در خاورمیانه	تعداد اعضای فیسبوک تا ابتدای سال ۲۰۱۲
بحرین	۱,۲۴۸,۳۴۸	۴۰,۰۰۰	۹۶۱,۲۲۸	۷۷.۰ %	۱.۱ %	۴۱۲,۲۰۰
ایران	۷۸,۸۶۸,۷۱۱	۲۵۰,۰۰۰	۴۲,۰۰۰,۰۰۰	۵۳.۳ %	۴۶.۷ %	-
عراق	۳۱,۱۲۹,۲۲۵	۱۲,۵۰۰	۲,۲۱۱,۸۶۰	۷.۱ %	۲.۴ %	۲,۵۵۵,۱۴۰
رژیم صهیونیستی	۷,۵۹۰,۷۵۸	۱,۲۷۰,۰۰۰	۵,۳۱۳,۵۳۰	۷۰.۰ %	۵.۹ %	۲,۷۹۲,۸۲۰
اردن	۶,۵۰۸,۸۸۷	۱۲۷,۳۰۰	۲,۴۸۱,۹۴۰	۳۸.۱ %	۲.۸ %	۲,۵۵۸,۱۴۰
کویت	۲,۶۴۶,۳۱۴	۱۵۰,۰۰۰	۱,۹۶۲,۵۶۵	۷۴.۲ %	۲.۲ %	۸۹۰,۷۸۰
لبنان	۴,۱۴۰,۲۸۹	۳۰۰,۰۰۰	۲,۱۵۲,۹۵۰	۵۲.۰ %	۲.۴ %	۱,۵۸۷,۰۶۰
عمان	۳,۰۹۰,۱۵۰	۹۰,۰۰۰	۲,۱۰۱,۳۰۲	۶۸.۸ %	۲.۳ %	۵۸۴,۹۰۰
کرنه باختری	۲,۶۲۲,۵۴۴	۳۵,۰۰۰	۱,۵۱۲,۲۷۲	۵۷.۷ %	۱.۷ %	۹۶۶,۹۶۰
قطر	۱,۹۵۱,۵۹۱	۳۰,۰۰۰	۱,۶۸۲,۲۷۱	۸۶.۲ %	۱.۹ %	۶۷۱,۷۲۰
عربستان	۲۶,۵۳۴,۵۰۴	۲۰۰,۰۰۰	۱۳,۰۰۰,۰۰۰	۴۹.۰ %	۱۴.۴ %	۵,۸۵۲,۵۲۰
سوریه	۲۲,۵۳۰,۷۴۶	۳۰,۰۰۰	۵,۰۶۹,۴۱۸	۲۲.۵ %	۵.۶ %	-
امارات	۸,۲۶۴,۰۷۰	۷۳۵,۰۰۰	۵,۸۵۹,۱۱۸	۷۰.۹ %	۶.۵ %	۲,۴۴۲,۹۴۰
یمن	۲۴,۷۷۱,۸۰۹	۱۵,۰۰۰	۳,۶۹۱,۰۰۰	۱۴.۹ %	۴.۱ %	۴۹۵,۴۴۰
نوار غزه	۱,۷۱۰,۲۵۷	-	-	-	-	-
جمع کل	۲۲۳,۶۰۸,۲۰۳	۲,۲۸۴,۸۰۰	۹۰,۰۰۰,۴۵۵	۴۰.۲ %	۱۰۰.۰ %	۲۳,۸۱۱,۶۲۰

آمار کاربران اینترنت و فیسبوک در خاورمیانه به گزارش تارنمای ¹⁰² Internet World Stats

¹⁰² www.internetworldstats.com

داده‌های تارنمای **Internet World Stats** که مهمترین مرجع آمارگیری درباره‌ی اینترنت است، نشان می‌دهد که در خاورمیانه حدود ۴۰٪ از جمعیت به اینترنت دسترسی دارند، و از این جمعیت نود میلیون نفره، بیست و سه میلیون نفر در شبکه‌ی فیس‌بوک عضویت دارند. آمار همین تارنما نشان می‌دهد که سرانه‌ی استفاده‌ی ایرانیان از اینترنت به شکل چشمگیری بیش از کشورهای دیگر منطقه است، و این در حالی است که ضریب نفوذ و دسترسی‌پذیری اینترنت در بسیاری از کشورهای همسایه بیش از ایران است.

از آنجا که این شبکه در ایران و سوریه غیرقانونی است، تارنمای یاد شده شمار کاربران فیس‌بوک در این دو کشور را بر اساس ضریب نفوذ اینترنت تخمین زده‌اند و بر این مبنا ۶۷٪ کل کاربران فیس‌بوک در خاورمیانه، ایرانی هستند. به این ترتیب شمار اعضای فیس‌بوک در داخل کشور را می‌توان حدود یازده میلیون نفر دانست. در کنار این جمعیت بزرگ داخل کشور، پنج تا هفت میلیون مهاجر ایرانی خارج از کشور را هم داریم که بیشترشان به اینترنت و فیس‌بوک فیلتر نشده دسترسی دارند. بر این مبنا چنین می‌نماید که شمار کل کاربران ایرانی فیس‌بوک (در درون و خارج و از مرزهای کشور) در کمترین تخمین به پانزده میلیون نفر بالغ شود.

باز هم به خاطر فیلتر بودن، اظهار نظر دقیق درباره‌ی تعداد مراجعه‌های روزانه‌ی ایرانیان به فیس‌بوک دشوار است. با این وجود، می‌توان عدد پانزده میلیون نفره‌ی یاد شده را با صدهزار بازدید روزانه از تارنمای بازتاب و اعداد مشابه درباره‌ی پرمراجع‌ترین تارنماهای پارسی‌زبان مقایسه کرد، و به این نتیجه رسید که در حال حاضر فیس‌بوک بزرگترین گروه و انجمن اندرکنش ایرانیان محسوب می‌شود و بالاترین شمار مراجعه‌ی کاربران ایرانی را به خود اختصاص داده است.

مرزبندی قلمروی تحلیل‌پذیر

در عمل، فیلتر بودن فیس‌بوک در کشورمان باعث شده تا این شبکه نتواند به عنوان ابزاری پژوهشی برای بررسی محتواهای پارسی کاربران‌اش به کار گرفته شود. از این رو در زمینه‌ی «آنچه که مردم ایران در فیس‌بوک می‌گویند» ابهام فراوان وجود دارد. با این وجود، نگارنده به تحلیل محتوایی فشرده و مختصر درباره‌ی کاربران متصل به خود دست زده و با چند اما و اگر، نتایج به دست آمده را قابل تعمیم به بخش بزرگی از کاربران ایرانی این شبکه می‌داند.

صفحه‌ی شخصی نگارنده بر فیس‌بوک، تا حدودی شاخصهای مربوط به یک آمارگیری بی‌طرفانه در چنین فضای را برآورده می‌کند. محتوای این صفحه مثل بیشتر صفحه‌های شخصی دیگر، از مجموعه‌ای جملات، شعرها، عکسهای شخصی، خبررسانی‌ها (معمولا در حوزه‌ی فرهنگ و هنر) و گاه نوشتارهای کوتاه و بریده‌هایی از مقاله‌ها تشکیل شده است. نگارنده برای تشکیل گروههای فرهنگی، یا بحث درباره‌ی موضوع‌های تخصصی از صفحه‌ی شخصی‌اش استفاده نمی‌کند و این فعالیتها را به صفحه‌هایی محدود ساخته که همچون انجمنهای ادبی یا پژوهشی برای منظوری تخصصی بنیاد شده‌اند. در ضمن محتوای این صفحه‌ی شخصی از بحثهای سیاسی و دینی هم عاری است و بنابراین می‌توان آن را از این نظر بی‌طرف در نظر گرفت. نگارنده از همان ابتدای شکل‌گیری فیس‌بوک (سال ۱۳۸۵) به این شبکه پیوست و در بخش اعظم این دوره‌ی هفت ساله فعالیتش در آن به نهادن متنی یا عکسی منحصر بود که به طور هفتگی روزآمد می‌شد. این بسامد به تازگی طی سال گذشته به چند بار در هفته ارتقا یافته است. شمار دوستان این صفحه در حال حاضر حدود ۳۵۰۰ تن است که حدود نود درصدشان جوان (زیر چهل سال) هستند و به لحاظ آماری تقریبا همه‌شان تحصیل دانشگاهی دارند. سهم بزرگی از این جمعیت (حدود یک هفتم) در خارج از کشور به سر می‌برند. بنابراین می‌توان در یک برداشت کلی، پذیرفت که در اینجا با خزانه‌ای جمعیتی سر و کار داریم که

ایرانی، جوان، و تحصیل کرده هستند. آنچه پس از این در این نوشتار ارائه می‌شود، بر مبنای بررسی و تحلیل داده‌هایی استوار شده که بدنه‌شان از این صفحه و این جمعیت آماری استخراج شده‌اند. اما با توجه به تنوع اعضای حاضر در این صفحه و شمار به نسبت زیادشان می‌توان ایشان را همچون نماینده‌ای از جمعیت بزرگتر جوانان ایرانی تحصیل کرده‌ی عضو فیس‌بوک در نظر گرفت.

فن‌آوری، مهارت و اخلاق

فن‌آوری بر مبنای نظامهای انضباطی و نوع و پیچیدگی «من»ها پدید می‌آید، و خود نظامهایی نو و پیچیدگی‌هایی تازه به عنصر انسانی می‌افزاید. ظهور هر تکنیک به بستری انسانی نیاز دارد. برای استفاده از ساده‌ترین ابزارها، بدنهایی باید وجود داشته باشند و حرکتی آموخته و ماهرانه را در ارتباط با آن فن‌آوری به کار بگیرند. این بدنها باید در سطح روانشناختی به ذهنیتی منسجم و روشن و هدفمند مسلح باشند تا کاربست آن ابزار و آن فن را ممکن سازد، و نهادهای اجتماعی‌ای ضرورت دارند که کردارها و خرده‌رفتارهای وابسته به این ابزارها و به این فنون را سازماندهی کنند و هماهنگ سازند و با هم چفت و بست کنند. در نهایت، نظامی فرهنگی لازم است تا کل این روندها را رمزگذاری کند، بدان معنا بخشد، و حریمهای مجاز و غیرمجاز را در اندرونش از هم تفکیک کند. این قانون درباره‌ی اره و آچار پیچ‌گوشتی همان قدر مصداق دارد، که درباره‌ی رایانه و هواپیما.

نوربرت الیاس در کتاب «فرآیند متمدن شدن»^{۱۰۳} نشان داده که روند پیچیده‌تر شدن نظام‌های اجتماعی و «متمدن» شدن «من»ها، با ابداع و تثبیت روشها و فنون انضباطی جدیدی همراه بوده، که با ابزارهای نو نیز پیوند داشته است. هم او در مقاله‌ای^{۱۰۴} ورود فن‌آوری خودرو به کشورهای گوناگون را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که تلفات بالای تصادف‌های رانندگی در برخی از کشورها، از آنجا برمی‌خیزد که مردمان هنوز با روندهای انضباطی لازم برای مهار و مدیریت ابزارهای نو آشنایی نیافته‌اند و به تعبیری مهارت‌های جاری بر بدن‌هایشان، از فن‌آوری در دسترس‌شان عقب مانده است.

بحث الیاس را می‌توان از حوزه‌ی انضباط بدنی، به انضباط اخلاقی نیز تعمیم داد. یعنی چه بسا ابزار یا فنی که به ظهور پرسش‌هایی نو و بی‌سابقه در حوزه‌ی اخلاق منتهی شود، و این عقب‌ماندگی ذهنیت از امکان تحقق یافته، به فاجعه‌ای و تلفاتی منتهی شود که شاید از جنس کشته شدن کسی در تصادفی نباشد، و بیشتر از نوع پایمال شدن حقی و نهادینه شدن ستمی به حساب آید.

در سالهای اخیر، نسل میانسال و جوان ایرانی با ورود سه فن‌آوری مهم به سرزمین‌شان روبرو بوده‌اند. نخست، فن‌آوری تلفن همراه، و افزوده‌های آن از جمله دوربین و ضبط صوت کوچک و در دسترس. دیگری رایانه، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی زاده شده در دل آن، و سومی رسانه‌های نو که از ویدئو آغاز شد و به ماهواره ختم شده است.

مرور رفتار «من»های ایرانی امروز نشان می‌دهد که آنچه الیاس درباره‌ی فن‌آوری‌های سخت‌افزاری تر گفته، درباره‌ی کشور ما نیز در سطحی نرم‌افزاری مصداق دارد. به خصوص در سالهای اخیر، همگام با رواج

¹⁰³ Ellias, N. *Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

¹⁰⁴ الیاس، ن. تکنیک و تمدن، ترجمه مراد فرهادپور، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۳۷۷، پائیز ۱۳.

بیشتر استفاده از این سه فن آوری، شاهد ظهور نوعی تازه از انحطاط اخلاقی هستیم، که بیشتر در قالب توهین و ناسزاگویی به دیگران در فضاهای عمومی نمود می‌یابد، و یا ثبت و افشای اطلاعاتی که به زندگی خصوصی مردم تعلق دارد. این که فیلم زندگی خصوصی فلان هنرپیشه در خیابانها فروخته می‌شود، یا صدای بخشی خنده‌دار یا ابلهانه از حرفهای فلان شخصیت نامدار از گوشی همراهی به گوشی دیگر منتقل می‌شود، دو روی یک سکه هستند. سکه‌ای که ضبط کننده یا تحریف کننده صدا و تصویر یک سوی آن، و مخاطب مشتاق و مصرف کننده‌اش سویی دیگر آن هستند.

امروز در ایران زمین با رسانه‌های نوینی روبرو هستیم که امکان ثبت، تحریف و نشر اطلاعات را در شبکه‌ای بسیار گسترده و انبوه از مخاطبان فراهم می‌آورد. تقریباً همه امروز با صرف مقداری پول و مقدار بیشتری وقت، به این رسانه‌ها دسترسی دارند و می‌توانند در حد استفاده‌ی عادی، از آن بهره ببرند. اما اختلال اصلی‌ای که در اینجا بروز کرده، به سطح دسترسی یا توانایی افراد برای استفاده از این ابزارها مربوط نمی‌شود، که به چگونگی استفاده و رعایت هنجارهای اخلاقی در این زمینه وابسته است.

کسی که فیلمی یا عکسی از زندگی خصوصی کسی تهیه می‌کند و بی‌اجازه و تمایل او آن را در اختیار دیگران می‌گذارد، در بسیاری از موارد یک قاچاقچی خطرناک یا مجرم حرفه‌ای نیست، و با قصد فروختن فیلم یاد شده نیز چنین نمی‌کند. در بیشتر موارد این آدم فردی است که از سر بیکاری یا کینه یا حتا تنها به خاطر سرگرمی چنین می‌کند و ملاحظات اخلاقی پشت پرده را یکسره نادیده می‌انگارد. این شکسته شدن حرمت قلمروی شخصی افراد، البته در حال و هوای زمانه‌ی ما امری عادی و هنجارین قلمداد می‌شود، اما الگوی رایج و جاری آن مداخله‌ی نهادهای اجتماعی و غلبه‌ی سیطره‌ی سیاسی بر حریمهای شخصی بوده، و به تازگی در چند سال گذشته است که شهروندان عادی نیز با پشتیبانی فن آوری‌های یاد شده امکان بازتولید این امر غیراخلاقی را به دست آورده‌اند.

هر فن‌آوری، پرسشهایی معمولاً اندیشیده شده و سنجیده را حل می‌کند و به ظهور پرسشهایی نو و نامنتظره دامن می‌زند. درباره‌ی فن‌آوری‌های ارتباطی سه گانه‌ای که شرحش گذشت هم ماجرا چنین است. این رسانه‌ها ارتباط میان من و دیگری را برقرار می‌کنند. در یکی (ماهواره) شمار کمی از افراد انبوهی از مخاطبان را رویاروی خود دارند، در دیگری (اینترنت و شبکه‌های اجتماعی) یک تن گروهی کوچکتر از اطرافیان از افراد را خطاب قرار می‌دهد، و در سومی (تلفن همراه) یک تن با یک تن دیگر وارد مکالمه می‌شود. در هر سه عرصه‌ی یاد شده، هسته‌ی مرکزی زاینده‌ی پرسشهای اخلاقی، یعنی ارتباط من و دیگری وجود دارد و فعال است و بنابراین همگام با ورود این فن‌آوری‌ها، ضرورت دارد که به پرسشهای اخلاقی یاد شده نیز پرداخته شود، و روشهای منضبط شدن «من»ها در این شرایط تازه ارزیابی شود.

ساختار متن و محتوا در فیس‌بوک

هایدگر شاید نخستین فیلسوفی باشد که ارتباط میان ساختارهای رمزگذار و محتوای تعیین شده توسط این ساختها را بیان کرده است، و این چند دهه پیش از آن است که مک‌لوهان از اثر تعیین کننده‌ی رسانه بر پیام سخن بگوید. با این وجود، بحث هایدگر به کلیت فن‌آوری و پیکربندی شناخت و هستی توسط تکنولوژی نو مربوط می‌شد،^{۱۰۵} و سخن مک‌لوهان، که با بحث ما پیوند بیشتری دارد، به دایره‌ی امکانهایی مربوط می‌شد که از یک فن‌آوری خاص ارتباطی - مثل رادیو یا تلویزیون - بر می‌خیزد و ارسال و دریافت

¹⁰⁵ هایدگر، م. پرسش از تکنولوژی، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، ارغنون، سال نخست، شماره‌ی اول، ۱۳۷۳: ۱-۳۱.

پیامهای خاصی را ممکن می‌سازد و مابقی را طرد می‌کند.^{۱۰۶} آنچه در گفتار هردوی این پژوهندگان مشترک می‌نماید، تأکیدی است بر تاثیر فرم بر محتوا، و ساختار بر کارکرد.

درباره‌ی شبکه‌های اجتماعی مجازی چنین تاثیرگذاری‌ای را به روشنی می‌توان دید. شکل و ریخت تولید و ارسال پیام در این شبکه‌ها به شکلی است که به محتواهایی خاص میدان می‌دهد و پیامهایی ویژه را از میدان به در می‌کند. درباره‌ی فیس‌بوک، این چند نکته را می‌توان درباره‌ی ساختار رسانه بر شمرد:

نخست: پیش‌داشت معمولاً نقض شده‌ی این شبکه‌ی اجتماعی آن است که هرکس در آن با شبکه‌ای از دوستانش در ارتباط است. این دوستان در وحله‌ی اول به عنوان اعضای یک صفحه‌ی شخصی بر شبکه حضور دارند، و بعدتر ممکن است در انجمنها و گروههایی با موضوع و کارکرد خاص عضویت یابند. اما اصل بر آن است که بخش عمده‌ی فضای حضور فرد در فیس‌بوک، در پنجره‌ای عمومی می‌گذرد که در یک سوی آن خودش، و در سوی دیگر دوستان یا اعضای خانواده‌اش قرار گرفته‌اند. این پیش‌داشت اولیه معمولاً به سرعت نقض می‌شود، چون شوق دستیابی به شمار بیشتری از مخاطبان باعث می‌شود تا بیشتر کاربران درخواستهای دوستی طیفی گسترده - و حتا گاه مشکوک - از شخصیت‌های مجازی حاضر بر شبکه را بپذیرند. بنابراین، گره‌ی اصلی ارسال پیام در فیس‌بوک، از «من» به دوستان و خویشاوندان است، که معمولاً به «من» به «همه‌ی علاقمندان و کنجکاوان» دگردیسی می‌یابد.

دوم: دایره‌ی امکانها برای ارسال پیام در فیس‌بوک بسیار گسترده است و در عمل تمام اشکال ثبت و ارسال الکترونیکی داده‌ها را شامل می‌شود. یعنی می‌توان بر این شبکه متن، عکس، پویانمایی، نماد، فایل

¹⁰⁶ مک لوهان، مارشال، برای درک رسانه‌ها، ترجمه‌ی سعید آذری، مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صدا و سیما، 1377.

صوتی و فیلم به اشتراک گذاشت. به همین دلیل، بخش مهمی از پیامهای ارسال شده لزوماً توسط خود «من» تولید نشده، و از جای دیگری و امگیری شده است. با این وجود پیش‌فرض فیس‌بوک آن است که «من» پیام دهنده» گره‌ی اصلی ارتباطی است. از این رو پیامهای ارسال شده از سوی شخصیت‌های عضو فیس‌بوک، به «خود»شان گره می‌خورد و نقشی هویتی پیدا می‌کند، هرچند ممکن است از جای دیگری برداشته شده باشد و تولید کسی دیگر باشد.

سوم: فرآیند ارسال پیام ناسازگون است. یعنی «من» در فیس‌بوک همواره در فضایی شلوغ و پرمخاطب و بنابراین عمومی پیام خود را اعلام می‌کند، با این وجود فرآیند ارسال پیام وضعیتی کاملاً شخصی دارد. به خاطر فیلتر بودن فیس‌بوک، کاربران معمولاً از خانه، و معمولاً در شرایطی که تنها هستند پیام خود را تولید و مخبره می‌کنند. به عبارت دیگر، در اینجا ما با یک «من» روبرو هستیم که در خلوت خانه‌اش، در فضایی خصوصی، پیامی را تولید می‌کند که در فضایی عمومی و جلوت‌محض خوانده خواهد شد و مورد قضاوت قرار خواهد گرفت.

این ویژگیها، باعث می‌شود که بافت خاصی از محتوا در فیس‌بوک بیشتر نمود یابد. مرور پیامهای ارسال شده بر فیس‌بوک، در حد همان دایره‌ی محدود سه و نیم هزار نفره‌ی یاد شده، نشان می‌دهد که بخش بزرگی از پیامها به اموری خصوصی، شخصی و گاه تابو اشاره دارند که قاعدتاً نباید در فضایی عمومی اعلام شود. به عنوان مثال، یکی از الگوهای رایج در پیامهای ارسال شده، آن است که افراد دعوای خانوادگی‌شان، یا ورود و خروجشان به یک رابطه‌ی صمیمانه‌ی جنسی را اعلام می‌کنند، در حالی که چنین رابطه‌ای تا ده پانزده سال پیش نوعی تابوی اجتماعی محسوب می‌شد و هنوز هم در قالب صورتبندی ویژه و شگفت‌انگیزی که از فقه و حقوق رسمی وجود دارد، جرم محسوب می‌شود. علت تکرار چشمگیر چنین الگویی، احتمالاً خصوصی بودن فضای ابراز پیام، و استقرار آغازگاه پیام در خلوتی شخصی است. علت دیگر، آن است که

پیش‌داشت اولیه‌ی فرستنده‌ی پیام درباره‌ی محدود و نزدیک بودن مخاطبان، با واقعیت بیرونی شبکه‌ی مجازی همخوانی ندارد. به این ترتیب یکی از الگوهایی که ریخت شبکه‌ای مثل فیس‌بوک به محتوا تحمیل می‌کند، ارجاع بی‌پروا و پربسامد به امور شخصی و مسائل خصوصی زندگی است، که می‌تواند در طیفی وسیع از جزئیات نوسان داشته باشد. با مرور پیامهای ارسال شده می‌توان به عادات خواب، غذاهای خورده شده، تفریح‌های شخصی، و روابط خصوصی اعضای فیس‌بوک پی برد و این همان چیزی است که به تهدید برای امنیت اطلاعات در فضاهای مجازی دامن زده است.

الگوی دوم، از فشردگی پیامها، تداخل روابط افراد در اندرون یک شبکه‌ی گسترده، و وقت‌گیر بودن کار با فیس‌بوک بر می‌خیزد. هر کاربر فیس‌بوک بر صفحه‌ی شخصی‌اش با دایره‌ای از دوستان سر و کار دارد که شمارشان بین چند ده تا چند هزار تن نوسان می‌کند، اما معمولاً این شمار در فاصله‌ی ۵۰۰-۱۰۰۰ نفر قرار می‌گیرد. از نظر تکاملی، آدیان در شرایطی تکامل پیدا کرده‌اند که بافت اجتماعی غالب‌شان جوامع گردآورنده و شکارچی اولیه بوده و جمعیت این جوامع معمولاً چند ده و به ندرت چند صد تن بوده است. جمعیت جوامع گردآورنده و شکارچی زیر فشار محدودیت منابع اندازه‌ی کوچکی دارند و معمولاً شمارشان از دویست تن کمتر است.^{۱۰۷} گونه‌ی انسان خردمند، که تمام کاربران فیس‌بوک عضوی از آن محسوب می‌شوند، تقریباً تمام دوران حضور خود بر زمین را در چنین جوامعی سپری کرده‌اند. یعنی در دوران حدود صد و بیست هزار ساله‌ی حضور انسان بر زمین، صد و پانزده هزار سال از آن در چنین محیط اجتماعی‌ای

107. لنسکی، گرهارد و نولان، پل، جامعه‌های انسانی، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نشر نی، 1380: 60 - 25

سپری شده است. از این روست که مغز و نظام شناختی آدمی، برای شناختن و ارتباط داشتن با چند ده تن «آشنا» سازگاری و تخصص یافته، و نه چند صد یا چند هزار تن.

بر این مبنا، الگویی که در فیس‌بوک دیده می‌شود، از زاویه‌ای به انقلاب شهرنشینی شباهت دارد. با شهرنشین شدن مردم، برای نخستین بار اندرکنش «من» با «دیگری» از دایره‌ی تکاملی مرسوم‌اش فراتر رفت و هرکس با شماری چشمگیر از دیگری‌ها روبرو شد که نه خویشاوند و نه آشنای او محسوب می‌شدند. این گم شدن من میان غریبه‌ها، که با شدت و عمق فراوانی در ادبیات مدرن بازتاب یافته و شالوده‌ی مرکزی ناخرسندی از زندگی شهرنشینانه و «پیشرفته» محسوب می‌شود، با شدتی بیشتر و شکلی دیگر در فیس‌بوک نیز بازتولید شده است. با این تفاوت که در اینجا ما با صدها و گاه هزاران تن روبرو هستیم که به نوعی آشنا و حتا دوست قلمداد می‌شوند و بنابراین می‌توانند پیامهای شخصی ما با دیگران را دریافت کنند. این دایره از آشنایی و دوستی در شرایط غیرمجازی ممکن نیست و به طور فیزیکی تنها در موقعیتهای خاص و آیینی مثل جشنواره‌ها و گردهمایی‌های بزرگ چیزی شبیه به آن را داریم.

اما ارتباط میان من و دیگری در فیس‌بوک، از یک جنبه بی‌نظیر و بی‌سابقه است، و آن هم همزمانی ارتباط است. حضورِ دوستان بر صفحه‌ی شخصی «من»، امری پیوسته و مستمر است. یعنی «من» در لحظه‌ی ارسال پیام بر صفحه‌اش، ناگهان چند صد یا چند هزار تن را مخاطب قرار می‌دهد، و هریک از این حاضران یک دریافت‌کننده‌ی بالقوه‌ی همزمان هستند که می‌توانند بلافاصله به پیام پاسخ دهند. یعنی در اینجا ما برای نخستین بار با سخن گفتن یک تن با «جماعت» روبرو هستیم که تا پیش از این تخصصِ انحصاری سیاستمداران، دینمردان، یا استادان دانشمند تلقی می‌شد.

آن شرایط خاص ارسال و این انبوه بودن بافت مخاطبان، باعث می‌شود الگوی دیگری به پیامها تحمیل شود، و آن هم عصبیت و خشم است. فشردگی فضاها و زمان اندکی که در این هیاهوی جمعیت

بسیار پیشاروی هرکس قرار دارد، باعث می‌شود زمان در دسترس برای سر کشیدن به پیامهای هرکس اندک و محدود باشد. از این رو پیامها بر فیس‌بوک تمایل به این دارند که کوتاه و مختصر باشند. کاربران فیس‌بوک معمولاً پیامهایی با کمتر از ده جمله را در هر نوبت ارسال می‌کنند و حتا وقتی قرار است شعری به اشتراک گذاشته شود، معمولاً تنها یکی دو بیت از آن نقل می‌شود. این را باید در کنار این نکته گذاشت که رسانه‌ی اصلی ارسال پیام در فیس‌بوک نوشتاری است. یعنی فرستنده پیام را می‌نویسد و دریافت کننده آن را می‌خواند. به این ترتیب ما با پیامهای نوشتاری کوتاهی سر و کار داریم که معمولاً به سرعت و شتاب خوانده می‌شود. پیامهای کوتاه شتابزده، معمولاً از جنس ابراز احساسات هستند و عواطف و هیجانهای فرستنده را به گیرنده ابلاغ می‌کنند و این در برابر پیامهای طولانی‌تر و مفصل‌تری قرار می‌گیرد که دریافت و فهم‌شان به صرف زمان و تأمل نیاز دارد و اطلاعاتی را منتقل می‌کنند یا خط استدلالی عقلانی را در خود گنجانده‌اند. از سوی دیگر رسانه‌ی نوشتاری، به خصوص اگر پیامها کوتاه و متشور باشد، اصولاً برای ابراز احساسات و انتقال هیجانها و عواطف کارآیی چندانی ندارد. از ترکیب این دو جریان واگرا، الگویی را شاهد هستیم که طی آن بخش بزرگی از کاربران فیس‌بوک پیامهایی ارسال می‌کنند که (به خاطر تنگنای کوتاهی پیام و زمان خوانش) محتوایشان شرح عواطف و هیجانها و احساسات‌شان است، اما با این وجود (به خاطر ماهیت رسانه‌ی نوشتاری) درست دریافت نمی‌شود و گاهی به سوء تفاهم‌هایی می‌انجامد. در سالهای اخیر شبکه‌ی فیس‌بوک در راستای رفع این مسئله تکامل یافته و خزانه‌ای رنگین از نمادها و علائم شرح دهنده‌ی عواطف و هیجانها را در اختیار ارسال کنندگان پیام قرار داده، که صورتک‌های زردرنگ کوچک یا موجودات تخیلی با چهره‌های درشت نمونه‌هایی از آن هستند.

سقوط و ظهور اخلاق شبکه‌ای

ترکیب تمام عواملی که یاد شد، به شکل‌گیری فضای ارتباطی نو و بی‌سابقه‌ای انجامیده است که تا پیش از عصر اینترنت قابل‌تصور نبود و تکامل و استقرارش در فضایی غیرمجازی هم ناممکن می‌نماید. این فضای نوظهور، بر محور اندرکنش میان من و دیگری شکل گرفته و بنابراین جریانها و فرآیندهایی را در بر می‌گیرد که موضوع قواعد اخلاقی توانند بود. با این وجود، کمینه بودن قواعد حاکم بر این فضای مجازی، آزادی تقریباً مطلق را برای کاربران به ارمغان آورده است که گستره‌ی رفتارهای مجاز برای ایشان را فراتر از حدود اخلاق رسمی یا اخلاق شخصی قرار می‌دهد. در سالهای اخیر ساز و کارهایی برای گزارش دادن صفحه‌های غیراخلاقی یا حملات غیرمجاز به حریمهای شخصی تدوین شده، اما دست کم تا جایی که به کاربران ایرانی مربوط می‌شود، این قوانین بازدارنده به ندرت مورد استفاده قرار می‌گیرند و راه‌های دور زدن و نادیده انگاشتن‌شان تقریباً همزمان با وضع این قوانین ابداع می‌شود.

خصوصی بودن حجم زیادی از پیامهای رد و بدل شده، و پیوند استوارشان با عواطف و هیجانها، در عین کوتاهی‌شان باعث می‌شود سوء تفاهم و بدفهمی رایج شود و غیاب قید و بندها باعث شده که ارسال پیامهای توهین‌آمیز، افشاگرانه یا تخریب‌کننده عادی و مرسوم بنماید. از این روست که در فضای مجازی با درگیری‌ها، کشمکشها و جنگهایی میان افرادی روبرو می‌شویم که گاه تماس و شناختی هم از هم ندارند و به سادگی در همان فضای مجازی یکدیگر را یافته و با هم گلاویز شده‌اند. پویایی عصیبت و خشونت که گاه در پیامهای رد و بدل شده دیده می‌شود، و اندیشیدن به اخلاقی که آن را مهار سازد، تنها زمانی ممکن می‌شود

که به سویه‌ای دیگر از فیس‌بوک نیز بنگریم، و آن هم پیوند این سیستم و شبکه‌های مجازی دیگر با هویت و خودانگاره^{۱۰۸} است.

هر «من» از خود تصویری ذهنی دارد که آن را خودانگاره می‌نامیم، و به همین ترتیب تصویری ذهنی از دیگری پدید می‌آورد که انگاره خوانده می‌شود. حیات اجتماعی «من»، از زاویه‌ای رمزشناسانه و معناپژوهانه، عبارت است از تلاش برای به کرسی نشاندن خودانگاره‌ای دلخواه، و تثبیت انگاره‌هایی پایدار و قابل‌اعتماد از دیگری. این روند با اصلاح، درونی‌سازی، و بازبینی مداوم خودانگاره، و محک زدن و آزمودن و کسب خبر مستمر درباره‌ی انگاره ممکن می‌شود. شبکه‌ای مثل فیس‌بوک، دقیقاً بر مبنای این کارکرد ساخته شده و علت استقبال از آن را نیز باید در کارآیی چشمگیرش در تولید و مدیریت انگاره و خودانگاره جستجو کرد. برای نخستین بار، آندی وار هول^{۱۰۹} در نیمه‌ی قرن بیستم کوشید تا خود را به عنوان یک اثر هنری به مخاطبان بازار هنر عرضه کند. پیش از آن هم نیچه به ماهیت زیبایی‌شناسانه‌ی زندگی انسانی و غلبه‌ی سویه‌های هنری هستی «من» بر وجوه اخلاقی یا شناختی آن تاکید کرده بود. اما وار هول اولین هنرمندی بود که با به خدمت گرفتن صنعت فرهنگ، به جای آفریدن آثاری هنری که نماینده‌ی خودانگاره‌اش باشد، انگاره‌ای رنگین از خویش را تکثیر کرد و آن را به عنوان شناسنامه‌ی آثارش به مخاطبان قبولاند.

کاری که وار هول در جریان تکثیر صنعتی هنر به انجام رساند، پیشینه‌ای دیرپا داشت، اما همواره عناصری فرهنگی و محبوب را با انگاره‌ی هنرمندی پیوند می‌داد، و نه برعکس. یعنی در دورانهای پیشین، مردمان از مجرای شاهنامه فردوسی را، و به واسطه‌ی شفا ابن سینا را و با آئینه‌ی نسبت انشتین را می‌شناختند.

¹⁰⁸ Self-image

¹⁰⁹ Andy Warhole

یعنی معنای آفریده شده توسط «من نامدارِ نمادین شده» فربه‌تر از انگاره‌اش بود. وار هول آنقدر زیرک بود که روشی واژگونه را تشخیص داد و پرورد و آن هم ابتدا تبلیغ انگاره‌ای جذاب و عجیب و کنجاوی برانگیز بود، و بعد فروش اثر هنری به نسبت تُنک و لاغر، به ضرب سایه‌ی سنگین آفریننده‌اش. تا دیر زمانی این فنِ سودآور محبوب و انحصاری ستاره‌های سینمایی، نویسندگان نامدار، و خوانندگان بود. تا آن که فیس‌بوک پا به میدان نهاد.

اگر به کل آنچه که مارک زوکربرگ انجام داد بنگریم، می‌بینیم که او همان ترفند وار هول را برگرفته و آن را به کمک رسانه‌هایی نو در ابعادی جهانی تکثیر کرده است. یک دلیل جذابیت فیس‌بوک و فراگیر شدن‌اش، آن است که کاربران می‌توانند به کمک ابزارهای آن تصویری اجتماعی از خویش را به شکلی دلخواه طرح‌ریزی کنند و آن را در اختیار دوستان و نزدیکان و حتا بیگانگان قرار دهند. یکی از دلایل استقبال چشمگیر ایرانیان از فیس‌بوک، آن است که حق طبیعی و معقول ایشان برای انجام چنین کاری در اجتماع غیرمجازی و واقعی از ایشان دریغ شده است. در شرایط مدرن، بیش از پیش رمزگذاری هویت اجتماعی با واسطه‌ی متغیرهایی مانند پول یا مقام انجام می‌پذیرد. و این خود به معنای مسخ شدن خودانگاره در قالبی غیرانسانی، نهادین و هنجارین است. در موقعیتی که همین روند با فروپاشی نهادهای فرهنگی و انقراض اخلاق جمعی همراه باشد، خودانگاره لطمه‌ای چشمگیر می‌بیند و انگاره‌ها ناپایدار و شکننده می‌شود و این دو پیامد از خودبیگانگی در درون است و بر باد رفتن اعتماد به بیرون.

فیس‌بوک شکلی انتزاعی، مجازی و رویاگونه از این هویت اجتماعی را بازسازی می‌کند و از این رو نزد کاربران ایرانی چنین محبوبیت یافته است. کاربران فیس‌بوک در این بستر اجتماعی نوظهور، محملی برای احیای خودانگاره‌ای دلخواه و بازیابی انگاره‌هایی قابل اعتماد می‌جویند. از این روست که سهم بزرگی از پیامهای ارسال شده در این شبکه، و به خصوص یادداشتهایی که افراد بر پیامهای یکدیگر می‌گذارند، تایید

کننده و ستاینده است و الگوی غالب آن است که این بازخوردها با بازخوردهای تایید کننده‌ی مشابهی از طرف مقابل جبران شود. کاربران ایرانی فیس‌بوک، در این فضای مجازی درگیرِ برساختن فضای اجتماعی قابل اعتماد و آزادی هستند که در دنیای واقعی از آن بی‌بهره‌اند.

اما تمام این روندها در درون سیستمی انجام می‌پذیرد که کالبدشناسی‌اش را گام به گام بررسی کردیم. تبلیغاتی شدنِ خودانگاره و نمایش‌گونگی آن، عوارضی دارد که مهمترین آن فرو کاسته شدنِ هویت فردی به رمزگان اجتماعی است. در فیس‌بوک این روند با کمی شدنِ بازخوردها صورتبندی شده است. به شکلی که مثلاً محبوبیت یک فرد با شمار دوستانش، پرمعنا بودنِ یک پیام با شمار به اشتراک گذاشته شدن‌اش، و خوب و تایید شده بودنِ یک پیام با شمار like‌هایش شمرده می‌شود. به این ترتیب، چنان که در روندهای منتهی به بازاری شدنِ فرهنگ مدرن شاهدش هستیم، کیفیت به کمیت فرو کاسته می‌شود و خودانگاره‌ای که قرار بود به شکلی فربه‌تر از فضای ناامن بیرونی بازسازی شود، همچنان در وضعیتی جنینی و ناقص با رمزگانی کلیشه‌ای پوشانده می‌شود.

این ناکامی در طراحی و احداث خودانگاره‌ای مطلوب، همان است که بازار کشمکش و خشونت نمادین را در فضای مجازی گرم می‌سازد. در جهان واقعی هم بخش عمده‌ی درگیری میان من و دیگری به تصادم انگاره‌ها و خودانگاره‌ها مربوط می‌شود. من‌ها در قبولاندن خودانگاره‌شان اصرار دارند و معمولاً ناسازگاری آن با انگاره‌ی دیگری را بر نمی‌تابند، و به همین ترتیب در به کرسی نشاندنِ انگاره‌شان از دیگری اصرار می‌ورزند. اندرکنش من‌هایی که چنین گرایشی دارند، به کشمکش، درگیری، دشمنی و خشونت‌های واقعی یا زبانی منتهی می‌شود، و این چارچوبی عمومی است که ریشه‌های بخش بزرگی از آسیب‌های اجتماعی زمانه‌ی ما، به ویژه رواج هراس‌انگیزِ دروغ‌گویی و ریا را سیراب می‌کند.

در محیط شبکه‌ای مجازی مانند فیس‌بوک، این الگو به شکلی دیگر بازتولید می‌شود. در اینجا از سویی امکان پنهان شدن پشت هویتی جعلی و دروغین وجود دارد، و از سوی دیگر ارسال پیامهای توهین‌آمیز و خشن به خاطر دور از دسترس بودن دریافت‌کننده، هزینه‌ی مستقیم و ملموس اندکی به بار می‌آورد. یعنی بر خلاف کسی که در خیابان با دیگری دست به گریبان می‌شود و ناسزا می‌گوید، در فیس‌بوک خطر مشت خوردن از دیگری وجود ندارد، یا دست کم در نگاه اول چنین می‌نماید که وجود ندارد!

ترکیب سه عاملی که به اشاره از رویشان گذشتیم، به انحطاط اخلاق ارتباطی در شبکه‌ای مانند فیس‌بوک دامن زده است. این سه عامل عبارتند از تلاش برای جبران محدودیتهای اجتماعی از راه تابوشکنی عمدی در فضای مجازی، تلاش برای بازسازی هویت شخصی به کمک رمزگانی کلیشه‌ای اما آزاد، و تلاش برای غلبه بر دیگری و به کرسی نشاندن انگاره/ خودانگاره از راه ابراز خشونت زبانی در فضای مجازی. این سه عامل، باعث شده صفحه‌های کاربران ایرانی فیس‌بوک¹¹⁰ از سویی انباشته از پند و اندرزهای اخلاقی باشند، و از سوی دیگر نازیباترین و علنی‌ترین اشکال توهین و ناسزا را نیز در آن ببینیم.

پرسشی که در پایان کار به جا می‌ماند، آن است که توانمندی ابزاری مانند فیس‌بوک برای ساماندهی مجدد هویت فردی تا چه پایه است. یعنی آیا انتظار کاربران ایرانی فیس‌بوک، که از آن به عنوان ابزاری برای بازسازی خودانگاره‌ای دلخواه بهره می‌جویند، برآورده خواهد شد یا نه؟

پاسخ این نکته به اصلی بنیادین باز می‌گردد، و آن هم این که یک خودانگاره‌ی دلخواه و پایدار، لزوماً در فردی که از سلامت عقل و سطحی پایه از هوشبهر برخوردار باشد، با حضور یک دستگاه اخلاقی منسجم

¹¹⁰ تکرار این گزاره قاعدتاً نباید لزوم داشته باشد که در همه جای متن اشاره به کاربران فیس‌بوک و ایرانیان حاضر در این فضا بر اساس تعمیم داده‌های محدود یاد شده حاصل آمده است.

پیوند خورده است. یعنی نمی‌توان هویت شخصی نیرومند و ارجمندی داشت، بی آن که همزمان با آن دستگاه اخلاقی منظم و پیراسته‌ای هم وجود داشته باشد. این اخلاق ضروری برای برآورده شدن خواست یاد شده، بی‌شک رونوشتی از اخلاق رسمی و هنجارین ایران امروز نخواهد بود. چون اخلاق سنتی ایرانیان در دهه‌های گذشته زیر فشار تندبادهای سیاسی بر باد رفته و اخلاق مدرن هم در توفان حوادث از استقرار بر این حوزه‌ی تمدنی باز مانده است. اعضای هر جامعه‌ای در نهایت به شکلی از صورتبندی هنجارین اخلاق دست خواهند یافت، و تردیدی نیست که آشوب اجتماعی امروزین ایران زمین نیز در نهایت به چنین نقطه‌ای ختم خواهد شد. اما جایگاه این نقطه‌ی تعادلی، و فاصله‌اش نسبت به اخلاق سنتی قدیم و اخلاق مدرن نو، هنوز معلوم نیست، و به همین ترتیب شالوده و ساخت و محتوا و جزئیات آن را نیز در نوسانهای چشمگیر رفتار جمعی مردم ایران هنوز به روشنی تشخیص نمی‌توان داد.

با این وجود فضاهایی مجازی مانند فیس‌بوک چشم‌اندازی از ظهور چنین اخلاقی را در برابر چشمانمان نمایان می‌سازند. فضای مجازی از این نظر که هزینه‌ی درگیری و کشمکش در آن کمتر، و ضربه‌انگ رخدادهای آن سریعتر است، به فضایی امن برای آزمون و خطا شباهت دارد. چنان که در تمام نظامهای اندرکنش من و دیگری می‌بینیم، در این فضا هم به تدریج بازی‌های برنده/بازنده از میدان به در می‌شوند و بازی‌های برنده/برنده جایگزین آن می‌گردند و کامیابی بیشتر کسانی که اخلاقی استوار دارند نمایان می‌شود و این خود پیروی و همراهی جمعیت‌های شناور و سردرگم را به دنبال خواهد داشت. روندی که در خود جامعه‌ی ایران، دیر زمانی است تداوم یافته و به سرانجام مطلوب ختم نشده، در فضایی مجازی مانند فیس‌بوک هم به شکلی دیگر و با قواعدی دیگر و شتابی بیشتر در جریان است، و چه بسا آموزشی که این پانزده میلیون ایرانی از مجرای این ابزار دریافت می‌کنند، راهی بگشاید برای رهایی از آسیبهای کلیشه‌وار چنین شبکه‌هایی، و رهایی از لطمه‌های بزرگتر و وخیم‌تری که در جهانی غیرمجازی گریبان‌گیر «من» هاست.

تردیدی نیست که ایرانیان در نهایت بحران اخلاقی امروزیین شان را پشت سر خواهند گذاشت و به شکلی با فن‌آوری‌های اجتماعی و سیاسی نو، و همچنین فن‌آوری‌های ارتباطی نوظهور سازگار خواهند شد. ممکن است این «من» ایرانی در نهایت به تابع سرسپرده و ناآگاه قوانینی نهادین و هنجارهایی برونزاد بدل شود، و یا به هویتی خودبسند و خودمختار و نیرومند دست یابد که فن‌آوری یاد شده را در خود هضم کرده و بر اساس اصول اخلاقی درونزادی مدیریت‌اش کند.



دکان خالی خودباختگی

دوهفته‌نامه‌ی نون، فروردین ۱۳۹۳، ص: ۴۷-۵۲.

به هرزه وهم مچینید که این دکان خالی است

که از حقیقت بینش چو سرمه‌دان خالیست

هزار کیسه در این بحر بیکران خالیست...

بیدل دهلوی

جهان ز جنس اثرهای این و آن خالی است

به چشم زاهد خودبین چه توتیا و چه خاک

فریب منصب گوهر مخور که همچو حباب

۱. آنچه بهانه‌ی نگارش این نوشتار گشت، خواندن گفتگوی دوست عزیز و فرهیخته‌ام محمدرضا

ارشاد بود، با مراد فرهادپور گرامی¹¹¹، دوستانی که با اولی از نزدیک و با دومی به واسطه‌ی قلم‌شان آشنایی

دارم. بحث‌شان درباره‌ی خاستگاه فلسفه و اسطوره بود و تقابل اندیشه‌ی فلسفی با تصور اساطیری. آنچه آقای

¹¹¹ ارشاد، محمدرضا، گستره‌ی اسطوره، انتشارات هرمس، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۴۷.

فرهادپور در این گفتگو بیان داشتند و آقای ارشاد تلویحا پذیرفتند، انگیزه‌ی دست بردن به نقدی شد، که تنها بر گفتار به نسبت کوتاه این دو متمرکز نیست، که بدنه‌ی گفتمانی را آماج می‌سازد که این مکالمه در زمینه‌ی آن پدید آمده است. از این رو این سطور نه نقد جزء به جزء گفتگوی دو تن، که نقد پیش‌داشته‌ها، باورها، گزاره‌ها و در نهایت چارچوبی نظری است که بسیاری از روشنفکران امروز کشورمان در آن می‌اندیشند و در بسترش با هم به گفتگو می‌نشینند.

دلیل برگزیدن این گفتگو به عنوان پنجره‌ای برای ورود به این گفتمان روشنفکرانه، آن است که فرهادپور و ارشاد از دقت نظر و تسلط کافی برای ابراز نظرات‌شان برخوردار بودند و بخش مهمی از پیش‌داشته‌ها و ارکان نظری موضوع نقد را به صراحت و روشنی بیان کرده‌اند. بهترین آغازگاه، ترسیم مبانی و حدود دیدگاهی است که خواهان واری‌اش هستیم.

دیدگاهی که در این نوشتار آماج نقد است را می‌توان با برچسب «خودباختگی» مشخص کرد، این کلمه را تا جایی که من دیده‌ام در بافت مدرن کلام، برای نخستین بار احمد کسروی در آثارش به کار گرفت، تا آن که کاربرد آن در چهار دهه‌ی گذشته فراگیر شد و تا حدودی در بدنه‌ی گفتمان مذهبی-چپ ضدامپریالیستی جا افتاد.

من از این کلمه دلالتِ اخیر و سیاسی شده‌اش را در نظر ندارم، و از خودباختگی همان مفهوم قدیمی‌تر و به نظرم دقیق‌ترش را برداشت می‌کنم. در این متن، خودباختگی عبارت است از دیدگاهی یا چارچوبی نظری یا منظومه‌ای از باورها که در آن خودانگاره‌ی جمعی سخنگو (یعنی آن ماهیتی که نشانگر من/ما است) ناتوان و مفلوک و فرودست و خوار پنداشته شود. خودباختگی در این تعبیر، نظامی از اعتقادات است که مبنا را بر بازنده بودن خود می‌گذارد، شکست خوردگی جبهه‌ی «من» در برابر نیروهای فکری،

سیاسی، یا تاریخی «دیگری» را می‌پذیرد و با آب و تابی کمابیش بلاغی، سجایای اخلاقی و برتری‌های دیگری را می‌ستاید و ضعفها و خواری‌های خود را روایت می‌کند.

در گفتمان روشنفکرانه‌ی امروز ایران، آن خودی که در گذر تاریخ بازی را باخته، تمدن ایرانی، هویت پارسی، ادیان ایرانی یا مذاهب اسلامی است. دیگری‌ای که بر این خود غلبه کرده و بر آن سیطره یافته، شبکه‌ای مفهومی است که مدرنیته، غرب، و یونان رئوس مفهومی آن را تشکیل می‌دهند. البته اشکالی از خودباختگی را هم داریم که در آن «خود» در دورانی پیشامدرن قافیه را به مذهبی، نژادی، یا فرهنگی بیگانه باخته است. اما در اینجا تنها به حالت نخست نظر دارم که استوارتر و فراگیرتر است و به خصوص گفتمان روشنفکران معاصرمان عمیقا با آن پیوند خورده است.

دیدگاه خودباختگی از این گزاره‌های پایه تشکیل یافته است:

الف: در میان تمدنهای انسانی، دست کم دو تمدن ناهمگون وجود دارد که با برجسب شرقی در برابر غربی، ایرانی در برابر اروپایی یا پارسی در برابر یونانی شناخته می‌شود. این دو تمدن از نظر ماهیت ضد هم هستند و در طول تاریخ درگیر کشمکشی دیرپا با هم بوده‌اند.

ب: قطب مربوط به خود، که هویتی ایرانی / شرقی / پارسی دارد، سرشتی ناپسند و فرودست دارد و از این رو در کلیت تاریخی‌اش با مفاهیمی مانند انسداد عقلانیت، بردگی، استبداد سیاسی، تعصب دینی، و عقب‌ماندگی فرهنگی و صنعتی توصیف می‌شود. در مقابل قطب مربوط به دیگری که غرب / اروپا / یونان باشد، مترقی و پیشتاز است، زادگاه علم و هنر و فلسفه و مدنیت محسوب می‌شود، و از این رو باید با کلیدواژه‌هایی مثل آزادی، دموکراسی، رواداری دینی، و پیشرفت وصفش کرد.

پ: تاریخ معاصر ایران عبارت است از خودآگاهی ایرانیان به این وضعیت اسفناک، و فهم تدریجی فرودستی و خواری فرهنگ و تمدن خودشان، و تلاش برای وامگیری و تقلید از سجایای اخلاقی و داشته‌های درخشان تمدن غربی.

این صورتبندی کلی از خودباختگی، چند مقدمه و چند تالی هم دارد. مقدمه‌ها، که همچون پیش‌داشتهایی معمولاً ناگفته وجود دارند و بدون بحث پذیرفته می‌شوند، عبارتند از:

نخست: اصولاً «چیزهایی» ایستا و پایدار، با ماهیتها و صفت‌هایی ثابت و دگرگون ناشدنی به نام تمدن‌های شرقی و غربی وجود دارد که در درازای دو سه هزار سال کمابیش دست نخورده باقی مانده‌اند. دوم: ارزیابی اخلاقی درباره‌ی تمدنها، به همان شیوه‌ای که درباره‌ی افراد داوری اخلاقی می‌کنیم، ممکن است.

تالی‌های عمده‌ی این نظام اعتقادی، به طور خاص به پیشینه‌ی تاریخی ایران در برابر سرزمینهای باختری مربوط می‌شود. در میان این تالی‌ها، سه تا در گفتگوی ارشاد/ فرهادپور برجسته‌تر است و در بحث کنونی مان بر آنها تمرکز خواهیم کرد:

نخست: در ایران، «من» واقعی - یعنی سوژه‌ی اندیشنده‌ی خودمختار آزاد - وجود نداشته و همواره توسط استبداد سیاسی یا تاریک‌اندیشی دینی سرکوب شده است. در مقابل، در غرب - از یونان باستان گرفته تا اروپای نوین - یک «من» آزاد و پویا و فعال و خودآگاه همواره حضور داشته است.

دوم: وجه تمایز تمدن شرقی و غربی، ماهیتی سیاسی دارد. یعنی تورم و بزرگی جانکاه دولت، و تمرکز نامعقول اقتدار بر شخص شاه، ضرورتاً به ظهور خودکامگی و استبداد انجامیده و از بروز عقل جمعی در حیطه‌ی سیاست جلوگیری کرده است.

سوم: عقلانیت و به طور خاص اندیشه‌ی فلسفی محصولی غربی است که گهگاه به طور جسته و گریخته در هزاره‌های گذشته به ایران زمین وارد شده و همواره هم ناکام و ناقص باقی مانده است. این وضعیت در مقابل رشد و توسعه‌ی مداوم و پیگیرِ عقلانیت و اندیشه‌ی فلسفی در قلمرو غربی قرار می‌گیرد.

۲. برای واری و نقد عقلانی گفتمانی که بر بنیادِ خودباختگی تاسیس شده، باید نخست به شاه‌ستونهای این بنای آراسته نگریست. به نظرم دو مقدمه‌ی زیربنایی این گفتمان نادرست است و به خاطر محدود بودن جای و گاه نوشتن، به فشردگی ایرادهایش را بر می‌شمرم.

نخست آن که قایل شدن به چیزی مثل تمدن ایرانی یا تمدن غربی، با روشهای قیاسی ممکن نیست. یعنی صرف این که دو جهت جغرافیایی شرق در برابر غرب وجود دارد، خود به خود به این نتیجه نمی‌انجامد که پس یک تمدن شرقی و یک تمدن غربی هم داریم. تمدن، چنان که از نامش در پیوند با مدنیت بر می‌آید، عبارت است از شبکه‌ای از شهرهای مربوط با هم، که از شیوه‌ی تولید کشاورزانه، یکجانشینی و نویسای بی‌بهره‌مند باشند و از مجرای داد و ستد با هم، در جریان تبادل فرهنگی، صنعتی و اقتصادی، سیستمی یکپارچه و منسجم را پدید آورند. به شکلی که همچون کلیتی جامعه‌شناختی با واحدهای جمعیتی بیرون از خود وارد اندرکنش شوند. در این معنا، وقتی از یک تمدن سخن می‌گوییم، باید بتوانیم با شواهد عینی و روشن تاریخی، باستان‌شناختی، زبان‌شناختی، و جمعیت‌شناختی به شکلی مستدل و رسیدگی‌پذیر نشان دهیم که به راستی سیستمی یگانه از جمعیت‌های وابسته به شهرها وجود داشته که (با وجود تنوع‌های درونی زبانی و قومی‌شان) خودانگاره‌ای جمعی و هویتی مشترک و سبک زندگی هم‌ریختی را رقم می‌زده است. وجود دولتی متمرکز که یک واحد تمدنی را در قالب یک نظام سیاسی سازماندهی کند، بالاترین سطح پیچیدگی و انسجام درونی یک تمدن را نشان می‌دهد. یعنی یک حوزه‌ی تمدنی می‌تواند در غیاب دولت هم وجود داشته باشد، و

روندهایی را در استقلال از آن تجربه کند، اما در نهایت با آن پیوندی نزدیک دارد. یک حوزه‌ی تمدنی منسجم دیر یا زود به یک دولت متمرکز فراگیر منتهی می‌شود، و یک دولت فراگیر متمرکز به یک حوزه‌ی تمدنی را تثبیت می‌کند و انسجام درونی آن را می‌افزاید.

بر این مبنا، اگر درباره‌ی تمدن غربی و شرقی حرف می‌زنیم، باید بتوانیم با روشی استقرایی و زمینی - نه بر مبنای انتزاع‌هایی مفهومی یا تصوراتی رسیدگی ناپذیر- نشان دهیم که تعبیر تمدن را برای چه مردمی در چه دورانی در چه حریم جغرافیایی‌ای به کار می‌بریم، و با استناد به چه شواهدی چنین می‌کنیم.

اگر شاخصه‌هایی مثل دولت متمرکز، یکنواختی نظام تبادل کالا، زبان رسمی مشترک، باورها و عقاید هم‌تبار و هم‌ریخت (یا هر متغیر رسیدگی‌پذیر مستدل دیگری) را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که چیزی به نام تمدن ایرانی وجود داشته است. هرچند درباره‌ی «شرقی» پنداشتن آن جای بحث هست. چرا که تمدن چین در شرق آن، و تمدن سرخپوستان آمریکا در شرق شرق آن قرار داشته است!

مرور شواهد تاریخی و باستان‌شناختی نشان می‌دهد که حوزه‌ی تمدن ایرانی از هزاره‌ی سوم پیش از میلاد مسیح وجود داشته و تا دیرزمانی با وجود نامتمرکز بودن نظام سیاسی‌اش، و جای گرفتن چندین پادشاهی در زمینه‌اش، از یک سیستم منسجم از باورها، آیین‌ها، فن‌آوری، داد و ستد اقتصادی و سبک زندگی برخوردار بوده است. از قرن ششم پ.م، کوروش بزرگ این حوزه‌ی تمدنی را یکپارچه کرد و بعد از آن ما علاوه بر تمدنی در ایران زمین، با دولت ایرانی هم روبرو هستیم که تا به امروز بیست و شش قرن دوام یافته است. مانند تمام دولتهای دیگر، در اینجا هم با دوره‌هایی متوالی از فترت و تجزیه‌ی سیاسی ایران زمین و تمرکز مجدد آن در قابل یک دولت فراگیر روبرو هستیم. در حال حاضر دو قرن است ایرانیان در دل یکی از این دورانهای فترت و تجزیه قرار دارند، که از نظر زمانی طولانی‌ترین دوران فترت تاریخ‌دیرپای ما نیز بوده است.

درباره‌ی تمدن موسوم به غربی / اروپایی / یونانی، جای بحث بسیار است. در واقع قدمت چیزی که به نام تمدن غربی شهرت یافته، به عصر تاسیس امپراتوری روم باز می‌گردد. این که چطور امپراتوری روم در ایتالیا ادامه‌ی دولت‌شهرهای یونانی در بالکان و آناتولی پنداشته شده، ماجرای است بحث‌برانگیز و پرمناقشه، که معمولاً همچون پیش‌داستی بدیهی انگاشته می‌شود. اما با محور گرفتن دولت روم که هفت قرن دوام آورد، باید به وجود یک تمدن بزرگ دیگر در باختر تمدن ایرانی قایل بود. بماند که مردمان این تمدن غربی، در سیاست‌شان پیرو بطلمیوسی‌های مصری، در دین‌شان پیرو انبیای عبرانی، و در خط و دین و اساطیر و سبک زندگی‌شان بیشتر مقلد کارتاژی‌ها و اتروسک‌ها بوده‌اند. بخشی از هنر و ادب ایشان هم زیر تاثیر میراثی یونان رقم خورده، که در این زمینه‌ی رنگارنگ، به دلایلی سیاسی در قرون اخیر برکشیده و برجسته‌بازنموده شده است. اما به هر صورت رومیان را باید بیشتر دنباله‌ی اتروسک‌ها دانست، تا یونانیان، و اتروسک‌ها به احتمال زیاد سامی، و بی‌شک غیریونانی بوده‌اند.

بررسی دقیق هر دو تمدن ایرانی و «غربی» نشان می‌دهد که ما با یک سیستم پیچیده‌ی تکاملی روبرو هستیم که پویایی‌های منحصر به فرد و چرخشهای تاریخی نامنتظره‌ی ویژه‌ی خود را دارد، و این قاعده درباره‌ی هر تمدنی درست است. تمدن ایرانی نسبت به تمدن غربی مسیری هموارتر و روندی یکنواخت‌تر را طی کرده است. یعنی در بیست و شش قرن گذشته با دولتهایی عظیم روبرو هستیم که بین سه تا پنج قرن دوام دارند و ساختار و سازمان‌شان کمابیش یکی است.

در مقابل، تمدن غربی از یک دوران به نسبت کوتاه تمرکز سیاسی و یک عصر فترت بسیار طولانی تشکیل شده است. دولت روم بعد از تاسیس نظامی خشن تمدن غربی، هفت قرنی دوام یافت و بعد از آن از قرن چهارم و پنجم میلادی رو به تجزیه رفت و دیگر انسجامی سیاسی نیافت. در این مدت از سوی شارلمانی، عثمانیان، ناپلئون و هیتلر تلاشهایی برای متحد کردن مجدد قلمرو اروپا انجام پذیرفت که همه‌شان به شکست

انجامید. پایدارترین و نویدبخش‌ترین تلاش در این راستا هم‌اکنون آن است که در قالب اتحادیه‌ی اروپا نمود یافته است.

بنابراین دو تمدن شرقی و غربی دو سیستم هم‌ریخت و هم‌وزن نیستند. اگر با متغیرهایی عینی و روشن به سیر تحول این دو بنگریم، در می‌یابیم که طی سه هزاره‌ی گذشته سطح پیچیدگی و درجه‌ی سازمان یافتگی در یکی (که دست بر قضا تمدن غربی هم هست)، از رقیب شرقی‌اش فروپایه‌تر بوده است. در فاصله‌ی قرن سوم پ.م که دولت روم انسجامی یافت، تا قرن پانزدهم میلادی که جنبش نوزایی در ایتالیا آغاز شد، سطح شهرنشینی، نویسایی، تولید اقتصادی، ثبات سیاسی، و دستاوردهای فرهنگی (ادبیات، هنر، دین) در تمدن غربی آشکارا از ایران زمین ابتدایی‌تر بوده است. روشنفکرانی که این حقیقت بدیهی تاریخی را نادیده می‌گیرند، یا تاریخ اجتماعی اروپا در عصر امپراتوری روم و قرون وسطا را درست نمی‌دانند، و یا حقیقتی نادلخواه را کتمان می‌کنند. در طول این مدت، برخوردهای نظامی میان شرق و غرب در کل به نفع شرق خاتمه یافت و به توسعه‌ی تدریجی مرزهای «شرق» به اروپای شرقی در زمان خلافت عثمانی انجامید. از نظر فرهنگی هم یادآوری همین نکته کافی است که در زمان اوج شکوفایی دولت روم، هر سه دینی که در این تمدن با هم رقابت می‌کردند (آیین مانی، کیش مهر و مسیحیت)، خاستگاهی ایرانی داشتند.

بنابراین چنین می‌نماید که پیش‌داشتهای خودباختگی، اگر نگوییم آشکارا نادرست است، دست کم مشکوک و نیازمند رسیدگی و بررسی می‌نماید. تمدن ایرانی و تمدن غربی، دو نیروی همسان و هم‌وزن نبوده‌اند. یک تمدن دریایی در گرداگرد دریای مدیترانه داریم که سازمان سیاسی‌اش هفت قرن دوام آورده و بعد به تدریج تجزیه شده است، و یک تمدن سرزمینی با مرکزیت فلات ایران داریم که به تدریج به دو بخش شرقی (ایران) و غربی (عثمانی) تقسیم شده و شاخه‌ی اخیر در جهت غرب پیشروی کرده، و بیست و پنج قرن تداوم داشته است. تمدن‌ها در عین حال اموری بسیط و جامد و تغییرناپذیر نیستند، بلکه سیستمهایی

پیچیده هستند که می‌بالند و می‌پژمرند و دگردیسی می‌یابند، و این روند ممکن است چندان چشمگیر باشد که به انقراض یک تمدن و برنشاندن تمدنی دیگر به جایش منتهی شود، چنان که مثلا در مورد تمدن باستانی مصر می‌بینیم.

دومین پیش‌داشت اعتقاد به خودباختگی نیز نادرست است. داوری اخلاقی، امری است که در سطحی روانشناختی و درباره‌ی اشخاص اعتبار دارد. در واقع ارزیابی اخلاقی تنها در حریم کردارهای منفرد روایی دارد و بیش از آن کلی‌گویی‌هایی است که از هیجانها و عواطف افراد بر می‌خیزد، و نه تأمل و اندیشه‌ی اخلاقی روشن. این ارزیابی کردارها، تنها در شرایطی خاص و با رعایت روش‌شناسی‌ای روشن می‌تواند به افراد هم تعمیم یابد، و این تنها در شرایطی ممکن است که افراد در موقعیت رفتار آزادانه باشند و در عین حال الگویی تکرار شونده از گرایش به کردارهای «خوب» یا «بد» را از خود ظاهر کنند. تعمیم ارزیابی‌های اخلاقی به سطوحی بالاتر، یکسره ناروا و نادرست است و دست کم من روشی معقول و مستدل را نمی‌شناسم که صدور حکم‌هایی اخلاقی درباره‌ی قبایل، نژادها، شهرها، فرهنگها یا تمدنها را روا بدارد.

از این رو برای وصف تمدنها نمی‌توان از صفت‌هایی بهره جست که از داوری اخلاقی سرچشمه می‌گیرند. این کار در بهترین حالت خطایی روش‌شناسانه است و به خاطر خلط رمزگان و شاخصهای مربوط به دو سطح متفاوت از پیچیدگی عارض می‌شود، یعنی که از تعمیم دادن نابخجای متغیرهای روانشناسانه به سطحی جامعه‌شناسانه بر می‌خیزد. در بدترین حالت، این کار از برنامه‌ای سلطه‌جویانه در سطح اجتماعی، یا تزلزل شخصیت و نادانی در سطح روانی ناشی می‌شود. از این رو باور به این که تمدن غربی خوب، آزادی‌خواه، خوش‌طینت، یا روادار است، بی‌معناست. به همان شکلی که مستبد، متعصب، دروغگو، خودخواه، و بد پنداشتن تمدن شرقی تهی از دلالت می‌نماید.

3. این بحث مقدماتی از آن رو ضرورت یافت، که فکر می‌کنم هرکس به خاستگاه‌های خودباختگی بنگرد، معیوب بودن جریان استدلال و گسسته بودن منطق و ناراستی نتایج آن را به سادگی دریابد. اما گذشته از این شیوهی نقد، که روش‌شناسانه و نظری است، راهی دیگر برای نقد خودباختگی وجود دارد، و آن هم بازبینی و رسیدگی به نتایج عینی این نظرگاه است. اینجاست که گفتارهای آقای فرهادپور در گفتگویشان با آقای ارشاد به کارمان می‌آید. من در اینجا تنها سه تالی مشهور خودباختگی را که شرحش گذشت را در مرکز توجه قرار می‌دهم.

پیش از ورود به این بازبینی، نخست باید به این نکته اشاره کرد که آقای فرهادپور در ابتدای بحث خویش چارچوب نظری مورد استفاده‌اش را معرفی کرده است و این کمکی است برای بازخوانی تبار این نوع خاص از خودباختگی. گفتارهای آقای فرهادپور، چنان که ایشان در ابتدای سخنشان به درستی تذکر داده‌اند، در چارچوبی نظری می‌گنجد که ابتدا با این شکل توسط یاکوب بورکهارت طرح شد. بورکهارت که دست بر قضا یکی از نظریه‌پردازان دیدگاه برتری غرب نسبت به شرق هم بود، سه کتاب درباره‌ی سه نقطه‌ی اوج تمدن انسانی از دید خویش نوشت. اینها عبارت بودند از «عصر کنستانتین بزرگ»، «سیسرون: راهنمای آثار هنری ایتالیایی»، و «تمدن نوزایی در ایتالیا». این کتابها در نیمه‌ی قرن نوزدهم (بین سالهای 1852-1860م) منتشر شدند، و با وجود تاثیر چشمگیر و بزرگی که در آرای نظریه‌پردازان اروپایی سه ویژه شرق‌شناسان- داشتند، امروز قدیمی محسوب می‌شوند و بخشی از آرای آن به خصوص درباره‌ی عصر کنستانتین طبق یافته‌های امروزین نادرست می‌نمایند.

بورکهارت در چارچوبی انسان‌مدار و فردگرا به سیر تاریخ انسانی می‌نگریست، و با این وجود زبان و شیوه‌ی نگاه او سخت از هگل تاثیر پذیرفته بود. او ارکان یک تمدن را با سه کلیدواژه‌ی دولت، دین و فرهنگ مشخص می‌ساخت و از آن میان فرهنگ را پیشروترین و دین را عقب‌مانده‌ترین رکن قلمداد می‌کرد.

آقای فرهادپور هم از همین قالب بهره جسته و همین سه رکن را در ابتدای کار پذیرفته و جان کلامش آن است که در ایران زمین معمولا دولت و گاه دین بر فرهنگ چیره شده و به این ترتیب اختناق و استبدادی ایجاد کرده که به ناباروری تمدن انجامیده است.

این نکته بماند که حرف بورکهارت از نظر تاریخی جای نقد و خرده‌گیری فراوان دارد. یعنی دورانهای درخشان فرهنگ اروپایی از دید او، که در آنها چیرگی فرهنگ بر دین-دولت را می‌بینیم، دست بر قضا دقیقا برشهایی از تاریخ تمدن اروپایی است که در آن دولت در ترکیب با دین سلطه‌ای فراگیر و استبدادی می‌یافته است. دلیل این موضع ناسازگون وی آن است که اندیشمندان هم‌عصر او -معمولا به پیروی از هگل- ظهور دولتی متمرکز و نیرومند را پیش‌فرض و زمینه‌ساز توسعه‌ی دیالکتیک فرهنگ و دین می‌دانستند. عصر سیسرو در واقع همان دوران آگوستوس نخستین امپراتور روم و رواج کیش پرستش امپراتور است، کنستانتین نخستین امپراتوری است که دین را دولتی کرد، و رنسانس ایتالیایی هم به طور عمده با پشتیبانی حاکمی جبار و خشن مثل چزاره بُرجیا پیش رفت که ماکیاولی کتاب شه‌ریار را برای او نوشته و به روایتی پسر نامشروع پاپ بوده است.

استفاده از دیدگاه متفکری قرن نوزدهمی مثل بورکهارت برای فهم زمانه‌ی امروزین ما ایرانیان، در کل کار چندان درستی نیست. گذشته از قدمت و نادرستی بخش مهمی از برداشتهای بورکهارت، ابهام چشمگیری در معنی دقیق دین و فرهنگ در آثار او دیده می‌شود و مرزبندی میان این دو جای نقد بسیار دارد. پیش‌داشت بزرگ بورکهارت، که همانا حضور یک روح خاص و متمایز در هر تمدن است، انعکاسی از باور هگل به تجلی «روح» تاریخی در جوامع گوناگون است و موضعی متافیزیکی است که پذیرش آن بدون بحث و تدقیق کافی درست نمی‌نماید. یعنی اگر به چارچوب بحث فرهادپور و ارشاد بنگریم، می‌بینیم کل بحث در زمینه‌ای گفتمانی انجام شده که از سویی کمابیش هگلی است و متکی بر پیش‌فرضهای مشکوکی مثل وجود

یک «روح» برای تمدنها، و از سوی دیگر بر قالبی بورکهارتی مبتنی شده که البته کلاسیک و ارزشمند است، اما قدیمی و ناروزآمد نیز هست و درجه‌ی روایی‌اش درباره‌ی خود تمدن اروپایی جای چون و چرا بسیار دارد. تعمیم آن به سایر تمدنها، به خصوص تمدنی پیچیده‌تر¹¹² مثل ایران زمین که آشکارا به نظر نادرست است.

در گفتگوی مورد نظر، فرهادپور بحث خود را با اشاره به این سه متغیر، و طرح این نکته آغاز می‌کند که در یونان به دلیل ضعیف بودن دولت، و این که دین بخشی از فرهنگ بوده، فرهنگ یونانی - با محوریت زبان یونانی - توسعه‌ی زیادی داشته است. البته این که منظور از دین و فرهنگ چیست و تمایز این دو چگونه است، مبهم باقی مانده، اما در این حد می‌توان گفت که فرض رقابت این سه با هم و دیالکتیکی بودن رابطه‌ی آنها نادرست است. در یک حوزه‌ی تمدنی، معمولا پیچیدگی نظام سیاسی (دولت) و نظام فرهنگی (دین، دانش، ...) همزمان افزایش می‌یابد و چنین نیست که این دو با هم رابطه‌ی معکوس داشته باشند. یعنی اوج پیچیدگی فرهنگ‌ها معمولا در زمانی نمایان می‌شود که اوجی در سازمان یافتگی سیاسی را نیز می‌بینیم و این قاعده‌ایست که خود بورکهارت در سه کتاب یاد شده به خوبی نشان داده است.

¹¹² در سه مقطع مورد نظر بورکهارت، تمدن ایرانی از تمدن غربی پیچیده‌تر بوده است. اگر رویارویی نظامی را شاخصی برای قدرت اجتماعی و توسعه‌ی سازمانی یک تمدن فرض کنیم، می‌بینیم که دوران سیسرو با میانه‌ی عصر اشکانی و دوران اوج اقتدار نظامی پارتها مصادف است. در همین زمان سیسرو بود که سورن بر ارتش بزرگ کراسوس پیروزی خرد کننده‌ای به دست آورد و برای نخستین بار یکی از روسای دولت روم در جبهه‌ی حنگ با ایران کشته شد. عصر کنستانتین به همین ترتیب با ابتدای عصر ساسانی و فاصله‌ی بین توسعه‌ی دو دین بزرگ مانعی و مزدک همزمان می‌شود. در همین دوران شاپور ساسانی بر سه امپراتور روم چیره شد و کمی بعد از آن والرینوس امپراتور روم در جبهه‌ی تیسفون کشته شد. دوران مورد نظر او در نوزایی ایتالیا هم کمابیش مقارن است با عصر شاه عباس صفوی که از نظر مساحت و قدرت نظامی اولین قدرت آن روز دنیا محسوب می‌شد و بر پرتغال مستعمره‌چی غلبه کرد.

بعد از این آغازگاه ناستوار، بحث اصلی آقای فرهادپور پیش گرفته می‌شود که سه فراز اصلی آن در خور نقد نوشتار ماست. کلیدواژه‌ای که در ادامه‌ی بحث زیاد تکرار می‌شود، استبداد شرقی است. اگر بخواهیم به چارچوب بورکهارتی وفادار باقی بمانیم، دعوی آن است که توسعه و اقتدار دولت در شرق (ایران زمین) باعث شده تا فرهنگ سرکوب شود. در نتیجه تفکر فلسفی، عقلانیت و فردیت در این قلمرو نارس و سرکوفته باقی مانده، و در مقابل در دولت‌شهرهای کوچک یونانی که از این تورم دولت رها بوده‌اند، این دستاوردهای ارجمند بالیده و شکوفا گشته است. در حالی که در ایران زمین، «...هیچ شکلی از تفکر بله هیچ شکلی از فرهنگ امکان بقا ندارد.»¹¹³

تعبیر استبداد شرقی یا تعصب شرقی، که اولی در آثار شرق‌شناسان قرن نوزدهمی و دومی در مقدمه‌ی ابن خلدون سابقه‌ای دارند، به صورت جفتی در هم پیوسته بارها و بارها در گفتمان روشنفکران هوادار نظریه‌ی خودباختگی تکرار می‌شود. آقای فرهادپور در همین گفتگو توصیفی به نسبت روشن و دقیق از استبداد شرقی و ممانعت آن برای ظهور عقلانیت و فردیت را به دست می‌دهد و این همان است که کمابیش با همین بافت کلامی در آثار دکتر آرامش دوستدار و با بافتی متفاوت در آثار همایون کاتوزیان نیز می‌بینیم:

«در امپراتوری روم هم می‌توان گفت که عنصر دولت قوی بوده است... ولی استبداد شرقی چیزی است به مراتب شدیدتر از این نوع غلبه دولت. یعنی فقط با یک تفاوت کمی روبرو نیستیم بلکه مسئله بر سر تفاوت کیفی است. در اینجا دولت همه چیز را خفه کرده است... دین از آغاز دولتی بود و حتا پس از اسلام هم این اتفاق می‌افتد، یعنی دین و دولت کاملاً با هم یکی هستند و به هیچ وجه تفکیکی صورت نمی‌گیرد.»

¹¹³ ارشاد، ۱۳۸۶: ۱۴۱.

یکی از پیامدهای این مسئله عدم شکل‌گیری اخلاق و وجدان فردی است. در جایی که بین اخلاق و قانون و حیطه‌ی عمومی و خصوصی تمایزی وجود نداشته باشد، ... نمی‌توان از شکوفایی فردیت و آزادی فردی سخن گفت.»¹¹⁴

بحث کلی به این ترتیب، آن است که در ایران زمین و «شرق» با شرایط منع ظهور و شکوفایی فردیت روبرو بوده‌ایم، و در مقابل در یونان و «غرب» چنین وضعیتی نبوده و به همین دلیل فردیت در این قلمرو بالیده است.

وقتی گزاره‌هایی از این دست را می‌خوانیم، پیش از آن به نتایج اخلاقی‌ای مثل فروپایگی تمدن شرقی برسیم، ابتدا این پرسش پیش می‌آید که منظور دقیق گویندگان از استبداد و فردیت چیست؟ استبداد را می‌توان در یک جامعه بر اساس قواعد و مسیرهایی نهادینه شده و تثبیت شده تشخیص داد، که اراده‌ی آزاد و رفتار خودمختار عاملیت انسانی را نقض می‌کند و آن را محصور می‌سازد. استبداد یاد شده معمولاً خصلتی سیاسی دارد و به این ترتیب می‌توان با نگرستن به قواعد حقوقی حاکم بر جامعه، تصویری از این استبداد به دست آورد. واقعیت آن است که برای من همواره اعتقاد راسخ هواداران استبداد شرقی مایه‌ی شگفتی و اعجاب بوده است. چون گویی بیشتر از این عبارت مفهومی متافیزیکی و شبه‌اخلاقی را منظور داشته‌اند و نه تعبیری جامعه‌شناسانه را که در بستری تاریخی تحقق یافته باشد.

استبداد را می‌توان با بررسی حقوق پایه‌ی مردان و زنان، درجه‌ی صورتبندی و محترم شمرده شدن مالکیت شخصی، و ساز و کارهای اعمال اقتدار سیاسی حاکمان ارزیابی کرد. بر مبنای این شاخصها و

¹¹⁴ ارشاد، ۱۳۸۶: ۱۳۹.

شاخصهایی دیگر، بسیار بسیار دور از ذهن است که کسی منابع کلاسیک یونانی و رومی کلاسیک (که قاعدتا منبع اصلی تصویر آقای فرهادپور از غرب نیز هست) را بخواند، و آن را با نوشتارهای بازمانده‌ی هم‌زمان‌شان مقایسه کند، و باز به این نتیجه برسد که چیزی به نام استبداد، در شرق بیش از غرب بوده است.

اگر به درجه‌ی قانون‌مند بودن رفتار حاکمان و شاهان بنگریم و این شاخص را در ایران و یونان باستان مقایسه کنیم، به نتیجه‌ی قاطع و روشنی می‌رسیم. در شرایطی که در ایران زمین شاهان در ادامه‌ی سنتی چند هزار ساله در کتیبه‌هایشان به خاطر پابندی به قانون (داته) و پارسایی اخلاقی (آرتَه) سرافراز بوده‌اند، اصولاً چیزی شبیه به قانون نوشته شده و مدون که سمت و سوی سیاست‌گذاری شاهان و حاکمان را مشخص و دامنه‌ی نفوذ آن را محدود کند، در یونان وجود نداشته است. این قضیه حتا بعدتر که دولت روم تاسیس شد و حوزه‌ی تمدن غربی شکل و ساختی به خود گرفت نیز همچنان باقی بود. در کتیبه‌ی شاهان هخامنشی به صراحت و روشنی به قوانینی اخلاقی (پاداش و مجازات بر مبنای دادگری) و مدنی (جلوگیری از ستمگری توانا بر ناتوان و ناتوان بر توانا) اشاره شده که موازینی عینی و بیرونی برای ارزیابی مشروعیت شاه به دست می‌داده‌اند. چیزی شبیه به این در کل در تاریخ سیاست یونانی غایب است. اوج این سیاست را در اسکندر مقدونی می‌بینیم که ادعای خدایی داشت و کردارهایش به قدر کافی نماینده‌ی تبلور مفهوم استبداد هست.

کافی است به سیاهه‌ی شاهان اشکانی و ساسانی که توسط انجمن مهستان و بزرگان اشراف به خاطر ستمگری، کشتن بزرگان یا بددینی از قدرت عزل شدند بنگریم، و آن را با کردار عجیب و غریب امپراتوران روم هم‌زمان‌شان مقایسه کنیم تا دریابیم که چفت و بست و محدودیت قانونی حاکم بر رفتار فرمانروایان در ایران زمین وجود داشته و در روم غایب بوده است. شاید از این روست که نارضایتی در روم معمولاً با سوء قصد و کشتن امپراتور ابراز می‌شده، در حالی که در دولت اشکانی و ساسانی به جای آن با سیاهه‌ای طولانی از شاهنشاهان عزل شده روبرو هستیم که بعضی‌هایشان هم بعد از مدتی بار دیگر به قدرت باز می‌گردند. به

عبارت دیگر، شواهد تاریخی و مستندات نشان می‌دهد که دقیقاً بر خلاف تصور عامیانه و اعتقاد رایج، در سیاست ایرانی راهبردهایی برای محدود کردن قدرت شاه وجود داشته، و در یونان و روم چنین ساز و کارهایی به استثنای دوران کوتاه جمهوری روم غایب بوده است. عصر دموکراسی آتنی که بسیار مورد تاکید نویسندگان یونان مدار است، گذشته از دوران آشوب و هرج و مرجی که به کشمکش خونین خاندانها و قبایل آتنی گذشت، تنها سی سال را در بر می‌گیرد که در بخش عمده‌ی آن پریکلس حاکم مطلق آتن بوده است.

کوتاه سخن آن که اگر استبداد را به صورت رفتار بی‌قانون حکمرانان، و غیاب نظام نظارتی بر کردار شاهان تعریف کنیم، نشانی از آن در ایران زمین نخواهیم یافت، مگر آن که آثاری شدیدتر از آن را در دولت‌شهرهای یونانی یا دولت رومی همزمان‌اش مشاهده کنیم. آن کسانی که مفهوم استبداد شرقی را برای نخستین بار در اروپا صورتبندی کردند، نظامهای سیاسی نوپای اروپایی و به خصوص نهادهای سیاسی مدرن نوتاسیس را با نهادهای فرسوده و رو به انقراض سیاسی در ایران و عثمانی و چین بر می‌سنجیدند و از تعمیم این مقایسه‌ی محدود و موضعی به کلیت تاریخ به مفهومی وهم‌انگیز به نام استبداد شرقی دست یافتند. در واقع ورود مفهوم استبداد شرقی به سپهر فرهنگ ایرانی و نهادینه شدن‌اش به طور خاص به دوران حکومت ناصرالدین‌شاه باز می‌گردد و بر مقایسه‌ی او با شاهان همزمان اروپایی‌اش تکیه کرده است. در آن برش تاریخی خاص، این تعبیر درست می‌نماید، اما تعمیم پذیری‌اش به قبل و بعد آشکارا نادرست است.

این نکته البته درست است که در سه چهار قرن گذشته، استبداد سیاسی در بسیاری از دولتهای شرقی از بسیاری از دولتهای غربی بیشتر بوده است. اما باز نمی‌توان انکار کرد که استبداد نظام فاشیستی هیتلر و موسولینی یا استبداد نظام روسیه‌ی شوروی بارها و بارها مستبدانه‌تر از نظامهای سیاسی سلطنتی همزمان‌شان در ایران بوده است. یعنی چنین می‌نماید که مفهوم استبداد شرقی از یک مشاهده‌ی موضعی با

دامنه‌ی محدود مشتق شده، که به شکلی ناسنجیده به هزاره‌هایی طولانی و قلمروهای جغرافیایی‌ای بسیار بزرگتر تعمیم یافته باشد.

رویه‌ی دیگر سکه‌ی استبداد، مفهوم فردیت و آزادی و شکوفایی سوژه‌ی خودمختار است. فرهادپور در گفتگوی خویش چنین می‌گوید: «آن شکل از گفتگویی که در یونان بوده، در هیچ کجا نمی‌توان سراغ گرفت... بحث ما از ظهور فردیت آغاز شد که گفتار عقلانی و فلسفه هم یکی از پیامدهای آن است. تا فردی به وجود نیاید و این فرد در تقابل با جهان و بیرون حرفی نزند و در جایی نایستد، فلسفه‌ای به وجود نمی‌آید... می‌بینیم که در یونان فرد می‌تواند در حیطه‌های مختلف حرکت کند. یعنی از سیاست به هنر و از هنر به فلسفه و چیزهای دیگر آزادانه میل کند. فرد به هیچ نهاد خاصی وابسته نیست.»¹¹⁵

این پویایی «من»، و امکان بیان و بروز آن در ساحت‌های اجتماعی را می‌توان به دو شکل سنجید. نخست با نگرستن به حقوق و قوانینی که هویت فرد را در زمینه‌ی نهادهایی مثل دولت، قبیله، یا خانواده تعریف می‌کنند. دیگری واری‌های بیرونی و نتایج آزادی فرد است.

خوشبختانه در حوزه‌ی حقوق و چارچوب‌های عرفی یا رسمی اختیارات افراد داده‌های فراوان تاریخی در دست داریم که معمولاً در بحث جاری نادیده انگاشته می‌شود. درباره‌ی یونان باستان، این نکته را با درجه‌ی بالایی از قطعیت می‌دانیم که بخش عمده‌ی ساکنان دولتشهرها (به روایتی چهار پنجم جمعیت آتن در دوران شکوفایی دموکراسی) برده بوده‌اند. گوم که یونان دویستانه‌ترین تخمین‌ها را به دست می‌دهد، بر مبنای *تواریخ هرودوت* و تعدیل اعداد آن، جمعیت آتیکا در ۴۳۰ پ.م. را از این بخش‌ها متشکل می‌داند.¹¹⁶

¹¹⁵ ارشاد، ۱۳۸۶: ۱۳۸.

¹¹⁶ Gomme, A.W. *Population of Athens*, Oxford, 1933.

۲۵ هزار مرد بالغ (شهروند) که از حقوق اجتماعی کامل برخوردار بوده‌اند، اعضای خانواده‌های ایشان ۳۵ هزار نفر را در بر می‌گرفته که به خاطر جنسیت یا سن از حقوق مدنی محروم بوده‌اند، ده هزار نفر بیگانه (متیک) که از حقوق شهروندی کامل محروم بودند و با خانواده‌هایشان ۲۵ هزار نفر می‌شدند، و ۳۵ هزار برده. به این ترتیب در زمانی که آتن حدود صد و بیست هزار تن جمعیت داشته، تنها ۲۵ هزار نفر در آن صاحب حقوق سیاسی بوده‌اند و ۸۵ هزار نفر از این عده، یعنی ۷۵٪ جمعیت اصولاً از هر نوع حقوقی محروم بوده‌اند.

تخمین گوم محافظه‌کارترین و کمینه‌ایست که در این زمینه در دست داریم. وود شمار بردگان را، با توجه به این که خانه‌ی هر شهروند آتیکایی به طور متوسط ۳-۴ برده داشته، به ۸۰-۶۰ هزار نفر تخمین می‌زند و آندروز بیشینه‌ی این عده را ۱۰۰-۸۰ هزار نفر می‌داند. ایساگر و هانسن این عده را کمی کمتر از ۱۵۰ هزار نفر می‌دانند که حدود شش هزار نفرشان در هر سال به دلیل سختی شرایط زندگی می‌مردند و می‌بایست جانشین شوند. به این ترتیب، شرایط زندگی برای بردگان یونانی به قدری سخت بوده که هر سال چهار درصد از جمعیت‌شان کاسته می‌شده است.

این قضیه درباره‌ی سایر دولت‌شهرها هم مصداق داشته است. آتنائوس، که در سال ۱۷۰-۲۳۰ پ.م. می‌زیست، در رساله‌ی گمنام *خوانِ دانشوران* می‌نویسد که کورینت در عصر او ۶۴۰ هزار برده داشته است و شمار بردگان آتن را چهارصد هزار نفر ذکر می‌کند. ارسطو نیز جمعیت بردگان را در دولت‌شهر آگینا ۴۷۰

هزار تن برآورد می‌کند. کتسیکلِس از قول دمتریوس نقل می‌کند که در سرشماری سال ۳۱۷ پ.م. آتن ۲۱ هزار شهروند، ده هزار بیگانه و چهارصد هزار برده داشت.¹¹⁷

این در حالی است که تمام منابع عصر هخامنشی - به خصوص اسناد مالی یافت شده در تخت جمشید - به روشنی نشان می‌دهد که شهروندان ایرانی از حقوق پایه‌ای بسیار فراتر از نسخه‌ی یونانی برخوردار بوده‌اند. اسناد تخت جمشید دقیقاً به شکلی از سازماندهی نیروی کار (بنای ساختمانهای عظیم) مربوط می‌شوند که تا پیش از عصر هخامنشی توسط بردگان انجام می‌پذیرفت.

تمام اسناد بازمانده از ایران زمین نشان می‌دهد که برده‌داری گسترده به شکلی که در یونان و بعدتر روم می‌بینیم، هرگز در این قلمرو رواج نداشته، و طبقات فرودستی مانند مردم غیربومی، زنان و کودکان نه تنها از حقوق اجتماعی و اقتصادی چشمگیری برخوردار بوده‌اند، که در این مورد درون یک نظام اقتصادی پولی با آزادی فعالیت می‌کرده‌اند.¹¹⁸ چنان که مثلاً تمام کارگران تخت جمشید داوطلبانه و آزادانه کار می‌کرده‌اند، حقوق مشخص به ازای کارشان دریافت می‌کرده‌اند، و زنان و مردان، آریایی‌ها و غیرآریایی‌ها، و پیروان ادیان گوناگون و حتا کودکان به ازای انجام کار همسان حقوقی مشابه می‌گرفته‌اند. باز باید توجه کرد که این اسناد به تاسیس یک بنای دولتی بزرگ در ابتدای دوران هخامنشی تعلق دارند. یعنی ساز و کارهای حقوقی برای آزادی فردی کارگران در ایران زمینه پیشاپیش نهادینه بوده است. این را می‌توان با کار بردگان غیرمصری برای تاسیس معابد مصری در همان دوران مقایسه کرد، یا کار بردگان اسیر شده‌ی یونانی در معادن

¹¹⁷ برای بحثی مفصل درباره‌ی شمار، قیمت، و شرایط زندگی بردگان در یونان بنگرید به: وکیلی، شروین، اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، انتشارات شوراآفرین، ۱۳۸۹: ۴۵۷-۴۷۴.

¹¹⁸ برای بحثی گسترده درباره‌ی نظام حقوقی هخامنشیان بنگرید به: وکیلی، شروین، داریوش دادگر، انتشارات شوراآفرین، ۱۳۹۱: ۲۵۵-۲۳۹.

آتن در همان عصر، یا کار بردگان غیرکمونست برای احداث کانالهای آبرسانی، در دوران حاکمیت استالین بر روسیه، در بیست و پنج قرن بعد!

درباره‌ی شاخصهای دیگر نشانگر آزادی فردی هم وضعیت به همین شکل است. آقای فرهادپور در گفتگوی یاد شده به شکل نامنتظره‌ای ادعا می‌کند که مالکیت زمین در ایران تا پیش از عصر رضا شاه وجود نداشته است! این دعوی که مشابهش را درباره‌ی مفاهیم دیگری نیز از این و آن می‌شنویم، احتمالاً از اشتباهی نمایان ناشی شده، و یا در تعریف خیلی باریک و ویژه‌ای از مفهوم مالکیت زمین ریشه دارد. چون مالکیت زمین نه تنها در قرن چهارم هجری و نزد دهقانان که مورد تاکید آقای ارشاد است، بلکه از میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م در ایران زمین وجود داشته و اسناد فراوانی از میانرودان و ایلام باستان یافت شده که خرید و فروش زمین را گواهی می‌دهد. این اسناد با پیچیدگی و دقت و نظم دیوانسالارانه‌ی افزونتری در دوران هخامنشی، اشکانی و ساسانی هم وجود داشته‌اند و در سراسر دوران اسلامی هم با بافتی کمابیش همسان تداوم یافته است. احتمالاً ایشان مفهوم حاکمیت بر سرزمین را با مالکیت زمین خلط کرده‌اند و از این رو حاکمیت شاه بر سرزمین زیر فرمانش را مترادف مالکیت او دانسته‌اند که نادرست است. حتا تیولداری که بعد از سلطه‌ی ترکان بر ایران زمین رواج یافت، در اصل به حق گردآوری مالیات اشاره می‌کند و ناقض مالکیت خاندانها و اشخاص حقیقی بر زمینهایشان نیست و این قاعده‌ایست که از انبوه اسناد حقوقی و ارجاعهای تاریخی در عصر اسلامی ایران بر می‌آید. نه تنها در ایران زمین از دیرباز به شکلی پیوسته مالکیت شهروندان بر زمین را داشته‌ایم، که از همان اوایل دوران ساسانی نهادهای پیچیده و غیردولتی‌ای مثل اوقاف نیز بر مبنای آن شکل گرفته است.

نکته‌ی دیگر آن که آقای فرهادپور در میان سخنانشان بر این نکته پافشاری دارند که گذشته از وامگیری‌هایی از یونان، اصولاً عقلانیت و فلسفه در ایران زمین وجود نداشته، و نمی‌توانسته وجود داشته

باشد. از دید ایشان «آن مقدار از نشانه‌ها، عینیت یافته‌ها و محصولات فرهنگی هم که از ایران پیش از اسلام بر جای مانده، آثار دولتی است.»¹¹⁹ چنین ادعای بزرگی جای نقد و بررسی دارد. چون مهمترین انعکاس حضور «من» خودمختار آزاد، که همانا به رسمیت پذیرفته شدن اراده‌ی آزاد و صورتبندی شدن‌اش در پیوند با مفهوم اراده‌ی خداوند باشد، در ایران زمین تحقق یافته است. نخستین متن دینی که انسان را موجودی خودمختار و «هم‌پیمان» - و نه بنده‌ی - خداوند قلمداد می‌کند، گاهان زرتشت است و این خط فکری با استحکام تمام در منابع اوستایی باقی مانده و در آرای مزدک تبلور یافته و در دوران اسلامی نیز ابتدا جنبش معتزله و بعد بدنه‌ی اصلی شیعه‌گیری را نتیجه داده است. این در حالی است که اصولاً وجود اراده‌ی آزاد در فلسفه‌ی یونانی موضوع بحث نبوده، و در آنجا هم که بحثی در این مورد در گرفته، در قالبی روایی یا مسیحی این اراده نفی شده یا گناه‌آمیز و شر پنداشته شده است. در واقع در فلسفه‌ی غربی تازه با کانت است که شکلی سامان یافته و مقبول از کنشگر اراده‌مند خودمختار به رسمیت شمرده می‌شود. حتا دکارت و اسپینوزا هم در بستری از الاهیات مسیحی اراده‌ی انسانی را فهم می‌کنند، و این بستری است که یا در قالب کاتولیکی - ارتدوکسی مردمان را رمه‌ی کلیسای خداوند می‌داند، و یا در قالب پروتستانی از آخرت‌شناسی جبرگرایانه‌ی سفت و سختی دفاع می‌کند. کافی است این را با بحث جبر و اختیار در ایران زمین مقایسه کنیم، و دفاع چشمگیری که در تصوف از هسته‌ی مرکزی میل (عشق) با محوریت انسان دارنده‌ی میل (عاشق) شده است. گوشزد کردن این نکته هم لازم به نظر نمی‌رسد که در دوران قرون میانه که این جبرگرایی گسترده را به مدت

¹¹⁹ ارشاد، ۱۳۸۶: ۱۳۹.

هزار سال در قلمرو غربی می‌بینیم، همین شکل عرفانی از دین شکل اصلی صورتبندی فرهنگ در ایران زمین بوده است.

درباره‌ی ظهور فلسفه در یونان و بی‌سابقه بودن‌اش در ایران نیز ماجرا به همین شکل است. یعنی پیش‌داشتهای متعصبانه‌ای که بر خوارشماری خود و ستودن دیگری تنظیم شده، اگر با اسناد و شواهد تاریخی سنجیده شود، بلافاصله فرو می‌ریزد. این که متخصصان مطالعات کلاسیک اروپایی که عمر خود را بر سر آموختن زبان یونانی باستان صرف کرده‌اند، منابع این زبان را خاستگاه همه چیز بدانند، چندان غریب نیست. اما پذیرش این نظر از سوی ایرانیانی که قاعدتا باید به منابع اوستایی و پارسی باستان و عبری و آرامی هم دسترسی داشته باشند، کمی غریب جلوه می‌کند.

من برای تفکیک متن فلسفی از سایر انواع متون، چهار شاخص در نظر دارم که عبارتند از ارائه‌ی یک نظریه‌ی فراگیر درباره‌ی هستی، دقت در تعریف کلیدواژگان و کاربرد همگون و شفاف آنها، انسجام معنای درونی متن و مستدل بودن نتیجه‌گیری‌ها، و پرسش‌مداری. بر مبنای این چهار شاخص، نخستین متن شناخته شده‌ی فلسفی بی‌شک گاهان زرتشت است، و بخشهایی از یسنه‌ها و یشته‌ها نیز در این زمینه می‌گنجد. بعد از آنها، منابع بودایی قرار می‌گیرند که پنج تا هفت قرن بعد از متون اوستایی، کمابیش همزمان با متون یونانی، در عصر هخامنشی پدید آمدند. از نظر شاخصهایی مثل انسجام تصویر از هستی و پرسش‌مداری، همچنان منابع یونانی فروپایه‌تر از منابع اوستایی هستند. نمونه‌اش آن که در گاهان که در کل حدود پنج هزار کلمه بیشتر ندارد، حدود صد پرسش کلیدی مطرح شده که (به ویژه در هات 44) ستون فقرات محتوای متن را تشکیل می‌دهند و بیشترشان هم بدون پاسخ رها شده‌اند، و معلوم است که مقصود طرح پرسشی شفاف و استوار بوده است، نه تبلیغ تعصب‌آمیز پاسخی معلوم. یکی از این پرسشهای بی‌جواب، آن است که: «آیا همه‌ی آنچه که من آموزش می‌دهم واقعا راست است؟»، و چنین شکلی از خوداندیشی در

آثار فیلسوفان جدید هم قدمتی اندک دارد و یکسره در منابع دینی بی نظیر است. در مقابل در کل آثار افلاطون که سی و دو رساله را در بر می‌گیرد و حجمش چند ده برابر گاهان است، شمار پرسشهای کلیدی و بی‌پاسخ کمتر از ده تاست، این در حالی است که در آثار افلاطون حدود ده هزار بار جملات پرسشی به کار گرفته شده، اما تقریباً همه‌شان چنین محتوایی دارد: «آیا حرفم را قبول داری؟» و بعد با عبارتی تاییدآمیز دنبال می‌شود. یعنی چنین گزاره‌هایی در گفتمان افلاطونی تنها نقشی بلاغی در پیشبرد سخن و شبیه کردن متن به نمایشنامه را دنبال می‌کند، نه طرح پرسشی واقعی.

شاید در اینجا ایراد کنند که اوستا متنی دینی است، در حالی که افلاطون و ارسطو در قالبی غیردینی به نگارش آثارشان مشغول بوده‌اند. اما این ایراد اساسی ندارد. خوانش امروز مفسران غربی از منابع یونانی چنین است و اگر به بافت تاریخی و اصل متون بنگریم، می‌بینیم که پیوند درونی منابع فلسفی یونانی با دین و اسطوره هم بر خلاف تصور رایجی که در سخن آقای فرهادپور هم منعکس شده، بسیار محکم و چشمگیر بوده است. آکادمی افلاطون در اصل محفلی خانوادگی برای پرستش خدایان محلی آتن بوده، و اصولاً شخصیت‌هایی مثل افلاطون و پوتاگوراس (فیثاغورث) و فیلسوفان نامدار دیگر یونانی به عنوان دین‌مردانی در برابر اندیشمندان عرف‌گرای سوفیست شهرت داشته‌اند. تراژدی هم بر خلاف آنچه که به تلویح در گفتگوی فرهادپور-ارشاد ابراز شده، شکلی عرفی و غیردینی از زبان نبوده است. تراژدی اصولاً متنی نمایشی بوده که در مراسمی شبیه به تعزیه برای بزرگداشت ایزدی به نام دیونوسوس اجرا می‌شده است. اجرای تراژدی و محتوای آن کاملاً دینی بوده و تنها دیرتر -در عصر پریکلز، با نمایش «پارسیان»!، آن هم به شکلی نسبی- است که به خاطر پیوندش با سیاست تا حدودی از قالب دینی محض خارج می‌شود.

۴. خودباختگی در ابتدای رواج یافتن‌اش در زبان پارسی، موضعی فرهنگی و شکلی خاص از جبهه‌گیری هویتی را نشان می‌داد، و چه بهتر که همین دلالت از این معنا باقی بماند و معنی سیاسی و ایدئولوژیکی که در سالهای اخیر به مثابه امری اخلاقی بدان الصاق شده، از دامنه‌اش زدوده شود. تنها به این ترتیب است که می‌توان خودباختگی را بی‌طرفانه همچون عارضه‌ای شناختی بررسی کرد و به نقد کشید.

به نظرم خودباختگی قالب عمومی اندیشیدن نزد روشنفکران معاصر ایرانی است. گفتمان روشنفکرانه‌ی ناشی از این قالب، بدون خواندن دقیق و پرسشگرانه‌ی متون کهن، تنها به تفسیرها و برداشتهای اندیشمندان اروپایی و «غربی» از آن بسنده می‌کند، و به این ترتیب خواه ناخواه در پیش‌داوری‌ها و سوگیری‌های هویتی ایشان سهیم می‌شود. خودباختگی بر تفسیری هگلی از مفهوم تمدن استوار است، ثبات و تضاد و اخلاقیتی را به تمدنها نسبت می‌دهد که در واقع وجود ندارد، و با خوارشماری خود و تکریم دیگری، در جایی که دلیل معقولی برایش وجود ندارد، شکلی از ناتوانی در اندیشیدن را به نمایش می‌گذارد.

بدیهی است که داروی این درد، ستایش بیهوده‌ی خود و حمله‌ی نامنصفانه به دیگری نیست. اما قابل‌درک است که نااندیشیده ماندن بنیادهای خودباختگی و خودخوارشماری نامعقول روشنفکران جدید، به واکنشی به همان اندازه نااندیشیده و نامعقول بینجامد، که همانا تفاخر به گذشتگان آریایی‌مان است، یا سرفرازی بابت کیش و آیینِ خطاناپذیرمان. راهبرد درست، که خواندن اصل متون و فهم تاریخ و ارزیابی عقلانی آن است، به ظاهر هنوز شروع نشده است، چرا که بدنه‌ی گفتمانی که امروز در جامعه‌ی باسواد ایرانی جاری است، یا آن اغراقهای خودبزرگ‌بینانه‌ی نامستدل است، و یا این مازوخیسم فرهنگی در لعن و نفرین و تحقیر خویشتن.

هویت می‌تواند امری عاطفی، هیجان‌انگیز، نامستدل و پرهیاهو باشد، یا ساختاری منظم و منسجم و معقول و اندیشیده. هویت هیجان‌زده و پرشوری که بیشتر در عوام رواج دارد، می‌تواند خودبزرگ‌بینانه باشد، یا خوار دارنده‌ی خویش، و در هر دو حالت ارتباطی با حقیقت و زیستن، یعنی هنر دستکاری در حقیقت

برقرار نمی‌کند. خروج از چنبر دوپهلوی خودباختگی و خودبزرگ‌بینی، به طور همزمان، خروج از جزر و مدِ امواج نادانی هم هست، و چه بسا که پیامد و تالی آن باشد. طرح پرسش از تک تک گزاره‌هایی که دیرزمانی است نزد عوام کتابخوان بدیهی و قطعی پنداشته شده، گام نخست از این درمان است، و مژده آن که هویت، برای خروج از بن‌بستی که در آن گرفتار آمده، خزانه‌ای از داده‌ها، اسناد، و شواهد عینی را در اختیار دارد که البته در تفسیر آن بحث است، اما در وجودشان شک نیست. و این می‌تواند آغازگاهی نویدبخش برای تاسیس هویتی فارغ از خودباختگی باشد.

...گهر ز یاس کمر بر شکست موج نیست دلی که پر شود ز خود ز دشمنان خالیست

به جیب توست اگر خلوتی و انجمنیست برون ز خویش کجا می‌روی جهان خالیست

بیدل دهلوی



آنچه باید از جدل مورخان آموخت

مهرنامه، شماره‌ی ۴۸، مرداد ۱۳۹۵

پیش‌درآمد

۲۱ تیرماه امسال (۱۳۹۵ خورشیدی)، مصادف است با سی‌امین سالگرد انتشار مقاله‌ای مشهور و پرسروصدا به قلم یورگن هابرماس. مقاله‌ای که پر جنب و جوش‌ترین کشمکش روشنفکرانه در حوزه‌ی علوم انسانی را در اروپا به دنبال داشت، و با این همه در ایران چندان که سزاوار است مورد توجه قرار نگرفته است. روز ۲۱ تیرماه سال ۱۳۶۵ خورشیدی، هابرماس در نشریه‌ی «زمان» (Die Zeit) مقاله‌ای طولانی و پرگو‌شه و کنایه‌نوشت^{۱۲۰} و در آن چهار مورخ و اندیشمند آلمانی معاصرش را به راست‌گرایی محافظه‌کارانه‌ی افراطی، کوشش برای انکار کشتار یهودیان، هواداری از نازی‌ها و تلاش برای تطهیر هیتلر

¹²⁰ Habermas, 1986.

متهم کرد. سیاهه‌ای از موضع‌گیری‌های سیاسی که گذشته از مطرود و منفور بودن در فضای رسمی رسانه‌ها، چند سال بعد در آلمان به جرمی حقوقی هم تبدیل شد.

تاریخ‌نگارانی که هابرماس در این مقاله بر ایشان تاخته بود عبارت بودند از کلاوس هیلده‌براندⁱ، آندراس فریتس هیلگروبرⁱⁱ، میکائیل اشترومرⁱⁱⁱ و ارنست نولته^{iv}. لبه‌ی حمله‌ی هابرماس به آخرین فرد در این فهرست بود و پاسخ‌هایی که نولته داد و موضع‌گیری‌هایی که نویسندگان و اندیشمندان در مرز کشمکش این دو برگزیدند، به جریانی مهم دامن زد که امروز «جدل مورخان» یا «دعوای تاریخ‌نگاران»^v خوانده می‌شود.

دعوای میان هابرماس و نولته قدری پیش از این تاریخ آغاز شده بود. نولته از شاگردان نامدار و مهم هایدگر و از مورخان و نظریه‌پردازان مهم و تاثیرگذاری بود که در سال ۱۳۴۲ (۱۹۶۳ م.) با انتشار کتاب «فاشیسم در دوران آن»^{۱۲۱} خوانشی به کلی تازه و بسیار استوار از تاریخ و جامعه‌شناسی فاشیسم به دست داده بود. در آن دوران نویسندگان چپ‌گرای آلمانی که هابرماس مرشد و رهبرشان محسوب می‌شد، این کتاب را ستودند و ولفگانگ آبندرت^{vi} که مهم‌ترین نظریه‌پرداز مارکسیست آلمان و استاد راهنمای هابرماس بود، از نولته دعوت کرد تا در دانشگاه ماربورگ تدریس کند. نولته که ژرف‌نگری علمی و جسارت اخلاقی را با هم داشت، فریفته‌ی پشتیبانی موج فرهنگی سیاسی غالب آن دوران نشد و در کتاب‌های بعدی خویش به مرزبندی روشنی با سرمشق نظری مسلط رسید. او در کتاب «آلمان و جنگ سرد»^{vii} (۱۳۵۳ / ۱۹۷۴ م.) و «مارکسیسم و انقلاب صنعتی» (۱۳۶۲ / ۱۹۸۳ م.)^{viii} خوانشی به کلی تازه از

¹²¹ Nolte, 1963, 1965.

جنبش‌های سوسیالیستی و مارکسیسم به دست داد و پویایی آن را در سیاست آلمانی از نو بازتعریف کرد. طبیعی بود که این شکل از نظریه‌پردازی به واکنش نیروهای چپ‌گرا منتهی شود و چنین هم شد.

حالا که پس از چند دهه به موضوع می‌نگریم، کاملاً آشکار است که هابرماس با نولته دشمنی‌ای شخصی داشته و از مجراهایی برای مخالفت با آرای او بهره می‌جسته که به کلی غیردانشگاهی و غیرعلمی بوده است. نمونه‌اش آن که در خرداد ۱۳۶۵ نولته برای سخنرانی در همایشی به نام «گفتگوهای رومبرگ» دعوت شد، که با اعمال نفوذ هابرماس و رایزنی‌های پشت پرده‌اش با برگزارکنندگان این برنامه، دعوت از نولته به شکلی کمابیش توهین‌آمیز لغو شد. نولته که از این برخورد آزرده شده بود، مقاله‌ای را که برای ارائه در این نشست آماده کرده بود با یاری دوستش یواخیم فست^{۱۲۱} که سردبیر نشریه‌ی «فرانکفورتر آلگماینه» بود، در آنجا به چاپ رساند. نام این مقاله به قدر کافی بیانگر بود: «گذشته‌ای که نمی‌خواهد سپری شود!».^{۱۲۲}

مقاله‌ی تند و تیز هابرماس در واقع پاسخی به این نوشتار بود. جدل مورخان که در پی آن آغاز شد، یکسره به همین موضوع یعنی شیوه‌ی احضار تاریخ در اکنون مربوط می‌شود. احضاری که همواره میان حقیقت‌جویی روش‌مند و رعایت منافع سیاستمداران و میان فراخوانی روشنگرانه و عقلانی یا احضار روحی جادوگرانه نوسان می‌کند، و بنابراین یکسره با سیاست حقیقت‌درآمیخته است.

¹²² Nolte, 1986.

مرزبندی جبهه و سکته

انتشار مقاله‌ی نولته و پس از آن حمله‌ی تند هابرماس به وی توفانی برانگیخت که به سرعت به صف‌آرایی شفافی را میان نویسندگان حوزه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی و فلسفه در آلمان دامن زد. یواخیم فست که مقاله‌ی نولته را برایش چاپ کرده بود، دو هفته پس از حمله‌ی هابرماس (در ۵ مرداد ۱۳۶۵) در مقاله‌ای به وی تاخت و او را دچار «خواندن‌پریشی دانشگاهی» (Academic Dyslexia) دانست.^{۱۲۳} از دید او سخن نولته روشن و شفاف بود و به سادگی فراخوانی بود تا تاریخ معاصر آلمان به شکلی علمی و بی‌طرفانه در بافتی تاریخی گنجانده و تحلیل شود. فست می‌گفت هابرماس به خاطر ایدئولوژی مارکسیستی‌اش از خواندن درست متون ناتوان است و همه چیز را جهت‌دار می‌بیند و می‌فهمد و به همین خاطر ناگزیر است در برابر لحن علمی نولته به پرخاش و ترور شخصیت روی بیاورد. یک ماه بعد، در پنجم شهریورماه کارل دیتریش براخر^x در فرانکفورت‌تر آگماینه که پایگاه هواداران نولته بود، مقاله‌ای نوشت و اعلام کرد که هم نولته و هم هابرماس در دعوی خود راه خطا پیموده‌اند و به خاطر گسترده ساختن مفهوم فاشیسم و نگاه جهت‌دارانه و سیاسی‌شان نسبت به مفهوم توتالیتاریسم از دستیابی به تحلیلی عینی درباره‌ی واقعیت تاریخی باز مانده‌اند.^{۱۲۴} پنج روز بعد ابرهارد یکل^{xi} در نشریه Die Zeit که اردوگاه هواداران هابرماس بود به نولته تاخت و گفت که نگرش او چندان هم که فست می‌گوید علمی و تاریخی نیست. او بر این نکته انگشت گذاشت که از دید

¹²³ Fest, 1986.

¹²⁴ Bracher, 1986.

نولته حمله‌ی هیتلر به روسیه پیشگیرانه بوده، و ادعا کرد که چنین نبوده و شواهد تاریخی چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. یکل نوشت که نولته پاسخی مشخص را از پیش در ذهن دارد و بر مبنای آن بحث خود را می‌چیند و پرسش‌هایی طرح می‌کند و در نهایت همان پاسخ را با سروصدای بسیار به خورد مخاطب می‌دهد. این ایراد البته تا حدودی وارد بود، اما می‌توان آن را ویژگی عمومی همه‌ی متون دانشگاهی دانست و تفاوت اصلی بر سر آن است که پرسش‌های مطرح شده اصیل و جدی و مهم هستند یا نه، و پاسخ‌های داده‌شده به آنها (که همیشه پژوهشگر از ابتدا جهتگیری‌اش درباره‌شان دارد) مستدل و عقلانی هستند یا متعصبانه و بر اساس سیاست‌بازی مطرح شده‌اند؟

یک هفته بعد، در ۲۹ شهریور ماه هلموت فلایشر^{xi} در روزنامه‌ی نورنبرگر تسایتونگ جبهه‌ی تازه‌ای گشود و از روش‌شناسی و اعتبار علمی کار نولته دفاع کرد. او هم تاکید کرد که باید نسل‌کشی یهودیان و کارهای دولت نازی در بافتی تاریخی با نگاهی عینی و مبتنی بر اسناد بررسی شود و گفتمان هابرماس را نوعی جدل حزبی دانست که در پی دستیابی به اهدافی سیاسی است و از رخدادهای جنگ جهانی دوم همچون ابزاری برای تخطئه‌ی مخالفانش استفاده می‌کند.

یک هفته بعد از انتشار این مقاله، یورگن کوکا^{xiii} در «زمان» به هواداری از هابرماس برخاست و در پاسخ به فست که می‌گفت نسل‌کشی نازی‌ها به نسل‌کشی کمونیست‌های گروه خمرهای سرخ در کامبوج شباهت دارد، تاکید کرد که چنین نیست و آشویتس به راستی پدیداری یکتا بوده است. دلیلی که او برای این ادعا می‌آورد و تکرار گفتار هابرماس محسوب می‌شد، آن بود که آلمان یک کشور اروپایی پیشرفته بوده و با کامبوج بدوی و غیرتمدن تفاوت دارد و از این رو بروز چنین جنایتهایی در آن ویژگی و یگانگی خاصی بدان می‌بخشد. از دید هابرماس و کوکا خمرهای سرخ و حتا بلشویک‌های روسی به جامعه‌ای آسیایی و

بدوی تعلق داشته‌اند و به کلی از تمدن درخشان اروپایی فاصله دارند.^{۱۲۵} این حرف که از سوی اردوگاه چپ‌گرایان ابراز می‌شد و آشکارا بوی نژادپرستی و خودبرتربینی عصر استعمار از آن استشمام می‌شد، با حمله‌ی تند نولته و هوادارانش روبرو شد که می‌گفتند این گفتمان همان نژادپرستی آلمانی موضوع نقدش را بازتولید می‌کند و انسان در همه جای زمین یک اعتبار و ارزش دارد و جنایت سازمان‌یافته همواره باید نکوهش شود.

روزنامه تسایت و فرانکفورتر آگماینه در این میان تنها گفتار یکی از دو اردو را چاپ نمی‌کردند. چنان که هاگن شولتز^{xiv} در اولی نقدی بر هابرماس را چاپ کرد و گفت که سخنان وی فاقد سند و مدرک و استدلال علمی است و از ایدئولوژی‌ای سیاسی سرچشمه می‌گیرد.^{۱۲۶} به همین ترتیب چندی بعد در میانه‌ی پاییز کورت زونتهایمر^{xv} که متخصص علوم سیاسی بود در راینیشه مرکور مقاله‌ای بر ضد نولته نوشت و گفت که رویکرد تجزیه‌نظرطلبانه‌ی او درباره‌ی جنایت‌های نازی‌ها به اختلال در روابط خوب آلمان با متحدان غربی‌اش منتهی می‌شود. چند هفته بعد در فرانکفورتر آگماینه هم مقاله‌ای بر ضد نولته منتشر شد که در آن ریشارد لوونتال^{xvi} که او هم متخصص علوم سیاسی بود شواهدی آورد که اخبار مربوط به گولاگ‌های روسی تا سال ۱۹۴۱م در آلمان پخش نشده بودند و بنابراین نمی‌توانسته‌اند سرمشق اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها قرار بگیرند. او از اینجا نتیجه گرفته بود که بر خلاف نظر نولته آشویتس معلول و پاسخی در برابر گولاگ نبوده و رخدادی مستقل و بنابراین منحصر به فرد بوده است.^{۱۲۷} نولته بعدتر به این ایراد پاسخ داد و نشان داد که اردوگاه مرگ و اردوگاه کار اجباری با هم تفاوت داشته و هر دو از روی الگوی بلشویکی وامگیری شده است.

¹²⁵ Kocka, 1986.

¹²⁶ Schulze, 1986.

¹²⁷ Lowenthal, 1986.

در ضمن باید به این نکته هم توجه کرد که اردوگاه‌های مرگ در آلمان درست در سال ۱۹۴۱ م شکل گرفتند و این داده ایراد لوونتال را به یک گواه تازه به سود نولته تبدیل می‌کند.

این زنجیره از مقاله‌ها^{۱۲۸} که گاه به بحث‌هایی تاریخی و نظری نیز می‌پرداختند، به سرعت توسعه یافتند و به نوشتن مقاله‌های علمی و کتاب‌های دانشگاهی دامن زدند. برای این که دامنه و محتوای جدل مورخان را دریابیم، باید تصویری از جغرافیای بحث‌ها و چهره‌های درگیر در آن را مرور کنیم. یکی از نویسندگانی که به یاری هابرماس آمد و به نولته تاخت آورد، یک مورخ چاپ‌گرای انگلیسی تیموتی میسون^{xvii} (۱۹۴۰-۱۹۹۰ م) بود. او در مقاله‌ی «نیت و توضیح» (۱۳۶۰ / ۱۹۸۱ م) بر این نظریه که هیتلر عامل تعیین‌کننده در نسل‌کشی یهودیان بوده حمله برد و آن را مرده‌ریگ دیدگاه قدیمی «مردان بزرگ تاریخ‌ساز» دانست.^{۱۲۹} او در کل به هر نظریه‌ای که هیتلر را مردی تاثیرگذار می‌دانست و جزئی از بزرگی را برایش به رسمیت می‌شمرد دشمنی می‌ورزید و از این زاویه می‌کوشید رفتارهای دولت آلمان نازی را به ساختارهای اقتصادی و سیاسی فرو بکاهد.

در میان هواداران نولته کسی که پاسخ میسون را داد، مورخی لیبرال و محافظه‌کار بود به نام کلاوس هیلده‌براند که خود یکی از آماج‌های مقاله‌ی اصلی هابرماس به شمار می‌رفت. هیلده‌براند متخصص تاریخ سیاست و جنگ در آلمان معاصر بود و از این دیدگاه دفاع می‌کرد که رایش سوم آفریده‌ی شخص هیتلر بوده است. از دید او جنایت‌های جنگی نازی‌ها همگی بر اساس برنامه‌های منظم و اندیشیده و طی زنجیره‌ای از فرمان‌ها از بالا به پایین طراحی و اجرا شده است. او از این ایده دفاع می‌کرد که هیتلر از همان ابتدا یک

¹²⁸ مجموعه مقاله‌هایی در جمع‌بندی این مبحث را می‌توان در این کتاب یافت: برودکرب، ۱۳۹۵.

¹²⁹ Mason, 1981: 23-42.

یهودی‌ستیز متعصب بوده و برنامه‌ی امحای نژادی را از روزهای اول در ذهن داشته است. این دیدگاه را به اصلاح «نیت‌انگار»^{xviii} می‌خوانند و در برابر نگرش «کارکردانگار»^{xix} قرارش می‌دهند که نسل‌کشی‌ها را فاقد برنامه‌ریزی و طراحی منسجم می‌داند و آن را شبکه‌ای از رخداد‌های نامربوط و واکنشی به تهدیدهای دوران جنگ می‌داند. دیدگاه کارکردانگار به خاطر تدریجی و ناهدفمند دانستن روند نسل‌کشی، و تمایزی که بین اردوگاه کار و اردوگاه مرگ قائل است اهمیت دارد. این نگرش در ضمن تا حدودی نسل‌کشی یهودیان را در میان بدنه‌ی آلمانی‌ها دارای پشتوانه‌ی مردمی می‌داند و معتقد است که هیتلر در ابتدای کار نیتی برای کشتار یهودیان نداشته است. در این جبهه‌بندی میسون و هیلده‌براند هر دو نیت‌انگارند، و دعوی که دارند بر سر برجستگی نقش هیتلر و موقعیت وی در مقام فردی تاریخ‌ساز است.

هیلده‌براند یکی از مهم‌ترین مورخانی بود که حدود سه هفته پس از انتشار نامه‌ی جدل‌آمیز هابرماس به آن پاسخ داد. مقاله‌ی او در پاسخ به هابرماس «عصر جباران: تاریخ و سیاست» نام داشت که در ۱۰ مرداد ۱۳۶۵ در فرانکفورتر آگماینه منتشر شد. او در این مقاله به تندی بر هابرماس حمله برد و او را به خاطر نادانی‌اش در تاریخ سرزنش کرد و گفت کسی که متنی تخصصی درباره‌ی تاریخ نوشته حق ندارد درباره‌ی آثار نولته ابراز نظر کند. او همچنین گفتارهای هابرماس را متعصبانه و نامنصفانه دانست و نولته را به خاطر نگاه عینی و جسورانه‌اش ستود و از این دیدگاه دفاع کرد که نازیسم و بلشویسم دو جلوه‌ی هم‌ارز و هم‌عنان از شرّ اخلاقی بوده‌اند که می‌شود هر دویشان را زیر رده‌ی توتالیتاریسم جمع بست.^{۱۳۰} این مقاله هم مانند نوشتار هابرماس ماهیتی جدلی و پولمیک داشت و محتوای علمی چندانی به جدل مورخان نمی‌افزود. با این

¹³⁰ Hildebrand, 1993: 50-55.

همه در آن به این نکته اشاره کرده بود که فهم رفتار سیاسی هیتلر و حزب نازی تنها زمانی ممکن خواهد شد که در بستر تاریخی و پیوندش با نیروهای بین‌المللی فهمیده شود.

این اشاره‌ی هیلده‌براند به آنجا باز می‌گشت که از دید او آلمان فضای واسطه‌ای میان دو دولت مهم فرانسه و روسیه است و جغرافیا و ساخت اجتماعی‌اش زیر فشار کشمکش و رقابت این دو دولت شکل گرفته است. از دید او فرانسه که نماینده‌ی نگرش انقلابی و پیشرو است، و روسیه که در دوران تزاری دژ محافظه‌کاری و سنت‌گرایی بوده، تاریخ آلمان را شکل داده‌اند. او حتا بر این باور بود که جغرافیای آلمان و حد و مرزهای سرزمینی آن نیز با شالوده‌ای سیاسی تعیین شده و از جغرافیایی طبیعی بر نخاسته است. بر این اساس نقش سیاستمداران و فعالان سیاسی در تاریخ آلمان برجستگی می‌یابد. او معتقد بود که میسون به خاطر دگم‌های مارکسیستی‌اش از نگرستن به کردارهای فرد و تحلیل نقش اشخاص در تاریخ ناتوان است.

هیلده‌براند در نوشتارهای دیگر خود نشان داده بود که دستگاه دولتی آلمان نازی بر اساس سیاست خارجی‌اش به زیرسیستم‌هایی رقیب و متفاوت تقسیم می‌شده است. از دید او بدون توجه به این جبهه‌بندی‌های داخلی و بدون تحلیل فشارها و تهدیدها و فرصت‌هایی که از سوی دولت‌های خارجی بر آلمان اعمال می‌شد، امکان فهم رفتار سیاسی و نظامی آلمانی‌ها از میان می‌رود. در نگرش او سیاست رسمی و قدیمی آلمان همان امپریالیسمی بود که در زمان نوسازی سیاست به دست قیصر ویلهلم تأسیس شده بود. بر اساس این نگرش آلمان می‌بایست به سوی شرق توسعه یابد و اروپای شرقی را در اختیار بگیرد. این نگرشی بود که در دولت نازی هرمان گورینگ هوادارش بود. در اردوگاهی نزدیک به همین دیدگاه، می‌توان روزنبرگ و داره و هیملر را یافت که با محتوایی متفاوت از پیشروی به سوی شرق و تصرف اروپای مرکزی و روسیه جانبداری می‌کردند. این جبهه‌ی دوم بر خلاف اولی نگرشی مبتنی بر آرمانی کردن کشاورزی و خلوص نژادی داشت و در شرق به دنبال فضای تنفسی برای نژاد ژرمن می‌گشت. در مقابل این دو، آرای

سوسیالیست‌هایی مانند برادران اشتراسر قرار می‌گرفت که از نیروهای مؤسس حزب نازی بودند و با نگرشی انقلابی و غرب‌ستیز، اتحاد با روسیه را تبلیغ می‌کردند. در این میان هیتلر جبهه‌ی چهارمی را نمایندگی می‌کرد که چشم‌اندازی وسیع‌تر و جهانی را در نظر داشت و به تشکیل نوعی امپراتوری جهانی غربی در کنار امپراتوری شرقی ژاپن چشم دوخته بود.

نگاه هیلده‌براند در این مورد را که هیتلر و بدنه‌ی حزب نازیِ هوادارش نگاهی جهانی و فراگیر داشته‌اند به اصطلاح «جهانی‌گرایی»^{xx} می‌خوانند و آن را پیشگام جهانی شدن فرهنگی و اقتصادی امروزین به شمار می‌آورند. در مقابل آن دیدگاه «قاره‌گرایی»^{xxi} قرار می‌گیرد که معتقد است هیتلر و نازی‌ها در چشم‌اندازی اروپایی به سیاست می‌نگریسته‌اند و خواهان تصرف اروپا بوده‌اند و مرزهایی فراتر از آن را در برنامه‌های خود نادیده می‌انگاشته‌اند.

دو نگرشی که دامنه‌ی جاه‌طلبی‌های نظامی حزب نازی را نشان می‌دهد، در ضمن با دو رویکرد متفاوت برای تحلیل تاریخ معاصر آلمان همساز و موازی است که در بحث‌های مورخان در دهه‌ی ۱۹۷۰م. ریشه دارد. یکی از این دو نگرش که هیلده‌براند نماینده و مدافع آن است «تقدم سیاست خارجی»^{xxii} خوانده می‌شود و بر این عقیده است که رفتار سیاسی و نظامی حزب نازی بیش‌تر واکنشی بوده به تهدیدها و فرصت‌های بین‌المللی و برای فهم آن باید شبکه‌ی منافع کشورهای همسایه و رقیبان و متحدان آلمان در آن دوران را به دقت تحلیل کرد. در این چارچوب است که نزدیکی آلمان و ژاپن اهمیت پیدا می‌کند و آن نگرشی که چشم‌انداز هیتلر را جهانی می‌داند، تقویت می‌گردد.

در مقابل این نگرش، دیدگاه «تقدم سیاست داخلی»^{xxiii} را داریم که می‌گوید سیاست خارجی پویایی مستقل و خودبنیادی ندارد و همیشه باید به صورت دنباله‌ای از سیاست داخلی در نظر گرفته شود. سخنگوی اصلی این دیدگاه هانس اولریش ولر^{xxiv} (۱۹۳۱-۲۰۱۴م.) است که در مکتب آمریکایی

تاریخ‌نگاری به ظهور و سقوط نازیسم می‌نگرد و در جریان جدل مورخان از هابرماس جانبداری کرد. او در ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م) نوشتاری را با عنوان «تبعید در تاریخ آلمان؟ جدل در دعوای مورخان» منتشر کرد و نولته و یارانش را خیانتکارانی دانست که سودای تطهیر جنایات هیتلر و نازی‌ها را در سر می‌پزند.^{۱۳۱} او قلمی تند و تیز و شیوه‌ی استدلالی بحث‌برانگیز دارد و گاه چنین می‌نماید که برای رد آرای حریف از تحریف و دروغ‌گویی هم ابایی ندارد. یکی از مورخانی که صابون این شیوه‌ی جدلی و هلر به تنش خورده، مورخی آمریکایی است به نام مولر که در جریان این جدل از نولته هواداری کرد و تاکید کرد که بر مبنای اسناد بازمانده از سازمان‌های بین‌المللی یهود، رهبران این سازمان‌ها اعلام کرده بودند یهودیان سراسر دنیا از تلاش‌های نظامی بریتانیا برای غلبه بر آلمان هواداری خواهند کرد و این دلیل اصلی کشتار برنامه‌ریزی شده‌ی یهودیان در آلمان بوده است. نمونه‌ای دیگر از این تحریف‌ها که به نقل قولی فریبکارانه از اشتورمر مربوط می‌شود را اگون فلیگ در مقاله‌اش که به پارسی هم ترجمه شده آورده است و آن را در کنار نمونه‌های مشابهی از بی‌اخلاقی علمی هابرماس نهاده است.^{۱۳۲}

آرای هیلدهبراند درباره‌ی ساختار و کارکرد دولت آلمان نازی دنباله و بسط نظریه‌ایست که سخنگوی اصلی آن آندرآس فریتس هیلگروبر (۱۹۲۵-۱۹۸۹ م) محسوب می‌شود. هیلگروبر در خانواده‌ای مخالف با نازی‌ها پرورده شد و پدرش در دوران هیتلر از کار بیکار شده بود. با این همه خودش در جریان جنگ جهانی دوم به ارتش پیوست و در جبهه‌ی شرق جنگید و در نهایت سه سال در فرانسه در اردوگاه اسرای جنگی گرفتار بود. او بعدتر از دانشگاه گوتینگن دکترای تاریخ گرفت و شاگرد و پیرو پرسی ارنست شرام^{xxv} شد که

¹³¹ Wehler, 1988.

¹³² فلیگ، ۱۳۹۵:۹۷-۱۰۰.

با اخلاقی کردن طرف‌های درگیر در جنگ مخالفت می‌ورزید و آن را کاری غیرعلمی و ضدعقلانی می‌دانست و می‌گفت جنگ جهانی دوم نیز جنگی مانند سایر جنگ‌ها بوده و همه‌ی طرف‌های درگیر در آن هم به یک اندازه خشونت و ویرانی به بار آورده‌اند و تنها تفاوت آلمان با بقیه آن بوده که در ابتدای کار آمادگی رزمی بیش‌تری داشته است. شرام در ضمن اعتقاد داشت که سیاست در آلمان در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۷۱ تا ۱۹۴۵ م. از پیوستگی برخوردار است و ظهور نازی‌ها در آن به معنای گسست و چرخش در بافت سیاست این کشور نبوده است. او می‌گفت عناصر دولت بیسمارکی عبارت بوده از افراط و تفریط در سیاست بین‌الملل، باور به داروینیسیم اجتماعی، جبرگرایی تاریخی و رویای چیرگی بر جهان، و همه‌ی اینها در دوران نازی‌ها هم با شدت تمام وجود داشته است.

هیلگروبر در کتاب «ابرقدرت شکست خورده» (۱۳۵۹ / ۱۹۸۰ م.) شواهد فراوانی گرد آورد و نشان داد که چنین پیوستگی‌ای در سیاست آلمان و به ویژه در سیاست خارجی‌اش وجود داشته است.^{۱۳۳} او نشان داد که بیسمارک در سال ۱۸۷۵ م. که آلمان تا حدودی به قدرت برتر اروپا تبدیل شده بود، سه گزینه پیش‌روی خود داشت: با فرانسه که رقیب اصلی‌اش بود بجنگد و آن کشور را از میان بردارد، با فرانسه آشتی کند و اجازه دهد که بلژیک توسط این کشور بلعیده شود، و یا تعادل شکننده‌ی قوا را حفظ کند. بیسمارک در ۱۸۷۷ م. گزینه‌ی سوم را برگزید و با شبکه‌ای از قراردادها کوشید تا وضعیت موجود را در اروپا حفظ کند. اما یازده سال بعد وقتی ویلهلم دوم به قدرت رسید، این سیاست را واژگونه ساخت و روابط دوستانه‌ی خاندان هوهن‌زولرن و رومانوف را مخدوش کرد و در حین فاصله گرفتن از روسیه کوشید تا به انگلستان نزدیک شود

¹³³ Hillgruber, 1980.

و به این ترتیب نیروی دریایی آلمان را با یاری این متحد تازه تاسیس کرد. ویلهلم نیروی دریایی را برای توسعه در فراسوی آبها نیاز داشت و آن را در قالب یک سیاست جهانی (Weltpolitik) صورتبندی می‌کرد. اما در سالهای پایانی قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم این سیاست با شکست در مراکش دچار افول شد. از دید هیلگروبر سیاست خارجی ویلهلم و دولت وایمار و نظام نازی تفاوتی در جهت و اهداف تفاوتی با هم نداشته‌اند و تنها شدت و دامنه‌ی اجرایشان فرق می‌کرده است. به این ترتیب او هوادار تقدم سیاست خارجی است و می‌گوید که آلمانی‌ها پیش از ظهور هیتلر هم سیاستی در راستای فتح جهان (و نه فقط اروپا) را در سر می‌پخته‌اند.

هیلگروبر در ابتدای کار - مثلاً در کتاب «هیتلر، شاه کارول و سپهد آنتونسکو» - معتقد بود سیاست خارجی آلمان زیر تاثیر هیتلر و عقایدش تغییر خاصی نکرده و جهتگیری ایدئولوژیکی نداشته است.^{۱۳۴} اما بعدتر این دیدگاه را تغییر داد و در کتاب «راهبرد هیتلر»^{۱۳۵} وی را مردی بسیار زیرک و باهوش توصیف کرد که سرسختانه به عقاید نژادی‌اش پایبند بود و به ویژه بعد از سال ۱۹۴۰-۱۹۴۱ م هر جا که فرصتی دست می‌داد آن را در تعیین سیاست خارجی دخیل می‌ساخت. هیلگروبر معتقد است جنایات‌های جنگی نازی‌ها و سرکوب و خشونت‌ی که اعمال می‌کردند همسان و بلکه فروپایه‌تر از بلشویک‌ها بوده است، و نقطه ضعف اصلی آنها را غیرواقع‌گرایی در روابط بین‌الملل می‌دانست. صفتی که روس‌های بلشویک نداشتند و در اتحاد با دشمنان ایدئولوژیکی‌شان مثل انگلستان و آمریکا لحظه‌ای درنگ نمی‌کردند.

¹³⁴ Hillgruber, 1953.

¹³⁵ Hillgruber, 1965.

هیلگروبر در دعوی میان نیت‌انگاران و کارکردانگاران هوادار گروه اخیر است و می‌گوید نسل‌کشی یهودیان از برنامه و طرح سنجیده‌ی هیتلر یا هیچ سیاستمدار دیگری ناشی نشده و نتیجه‌ی انباشت و ترکیب رفتارهایی متفاوت و پراکنده بوده که برخی‌شان از طبقات پایین اجتماع و برخی دیگر از دستگاه دیوانسالاری برمی‌خاسته و هدف اصلی‌اش طرد و انزوای بیگانگان (یهودیان، همجنس‌گرایان، کولی‌ها و دیوانگان) و بوده و به تدریج به مرتبه‌ی نسل‌کشی تحول یافته است. او به همین ترتیب معتقد است شخص هیتلر برنامه‌ی بین‌المللی پر دامنه و بزرگی در ذهن نداشته و به سادگی در ابتدای کار خواهان الغای پیمان ورسای و به رسمیت شناخته شدن آلمان در صحنه‌ی جهانی بوده است. از دید او مفهوم فضای حیاتی (Lebensraum) که در «نبرد من» هم بدان اشاره شده، معنایی آرمانشهری و خیالپردازانه دارد و ابهامش به قدری است که سیاست خارجی و برنامه‌ی دولتی مشخصی را نمی‌توان از آن استنتاج کرد. بر این مبنا او حمله به لهستان را یک فرصت‌طلبی محض و ناسنجیده و عملیات بارباروسا را یک حمله‌ی پیشگیرانه در برابر تهدید روسیه می‌داند.

هابرماس زمانی که مقاله‌ی مشهور خود در حمله به مورخان راست‌گرا را می‌نوشت، نام هیلگروبر را در کنار هیلده‌براند آورد و او را نیز از نیش قلم خود بی‌نسیب نگذاشت. یکی از کانون‌های حمله‌ی او به هیلگروبر همین ماجرای عملیات بارباروسا و حمله به روسیه‌ی شوروی بود. هابرماس معتقد بود روسیه در آن هنگام خطری برای آلمان نداشته و هجوم آلمانی‌ها به روسیه پشتوانه‌ای تدافعی نداشته و بر مبنای ایدئولوژی نژادی‌شان برای توسعه‌ی ژرمن‌ها در فراسوی مرزهای غربی‌شان انجام پذیرفته است.

تصویری را که هیلگروبر درباره‌ی عملیات بارباروسا به دست داده بود پیش از او مورخ دیگری به نام هانس گونتر سرافیم^{xxvi} نیز پیشنهاد کرده بود. سرافیم در نوشتارهایی که در سال‌های ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ م. منتشر کرد، گفت که آلمان به خاطر نیرومندتر شدن تدریجی روسیه و تمرکز قدرت در چنگال استالین طی

چند سال بعد به قدرتی بزرگ و تهدیدگر تبدیل می‌شد و از این حمله به روسیه عملیاتی پیشگیرانه بوده است. هابرماس در حمله به هیلگروبر به آثار دو مورخ به نام گرهارد واینبرگ^{xxvi} و هانس روتفلس^{xxvii} ارجاع می‌داد که در مخالفت با این برداشت مقاله‌های زیادی منتشر کردند و شواهدی را برشمردند که نشان می‌داد این تهدید در آن هنگام جدی نبوده و حمله‌ی آلمانی‌ها تجاوزکارانه بوده است. در اینجا تا حدودی حق با هابرماس بود و این شواهد به قدری قانع‌کننده بود که خود سرافیم هم بعدتر دیدگاه خود را تغییر داد و آن را پذیرفت.

برندگان و بازندگان

جدل مورخان بیش از بیست سال به درازا کشید و هنوز هم تا حدودی بازتاب‌های آن زنده مانده است. در این جریان بیش از هزار و دویست مقاله و چند ده جلد کتاب مهم منتشر شد و کمابیش تمام زوایای تاریخ معاصر آلمان در کشمکش میان دو جبهه‌ی رقیب مورد اشاره و کندوکاو قرار گرفت. اکنون که از فراز سه دهه به موضوع می‌نگریم، می‌توانیم تا حدودی درباره‌ی برندگان و بازندگان این مبارزه داوری کنیم.

داوری نگارنده آن است که جبهه‌ی هابرماس در سطح اجتماعی و سیاسی برنده‌ی میدان بود، و هواداران نولته در سطحی فرهنگی و علمی برتری خود را نمایان ساختند. این بدان معناست که در جریان این کشمکش هواداران نولته و به ویژه خود او به شکلی سیاست‌زده و گاه بی‌شرمانه از مقام‌ها و موقعیت‌های اجتماعی سزاوارشان خلع شدند، و در تنگنای طردی رسانه‌ای و سازمانی گرفتار آمدند که ارتباطی یا تناسبی با درستی نظریه‌هایشان و استوار بودن استدلال‌هایشان نداشت. یعنی از مجرای به کلی سیاسی و فراعلمی، روندی به نسبت موفق برای خاموش کردن صدای نولته و همفکرانش شکل گرفت و تا حدودی موفق هم شد. نولته و یارانش از سوی رسانه‌هایی که آرای مخالفان او را منتشر می‌کردند، بایکوت شدند. روش‌هایی مانند به هم زدن سخنرانی‌ها، حمله با گاز فلفل در خیابان، آتش زدن خودروی نولته و شبیه آن از سوی دانشجویان و نیروهای چپ‌گرا برای فراری دادن جناح نولته و وادار کردنشان به سکوت مورد استفاده قرار گرفت، و در مورد برخی از مورخانی مانند دیوید ایروینگ که در حاشیه‌ی این جریان بودند و گفتمانی تندروتر را نمایندگی می‌کردند، کار به دسیسه‌چینی در دادگاه و مصادره‌ی اموال و زندان هم کشید. درباره‌ی خود نولته، اعمال نفوذ هابرماس و یارانش باعث شد تا طرح پژوهشی تدوین یادداشت‌های تئودور هرسل

که به نولته سپرده شده بود از او گرفته شود، و در جریان اهدای جایزه‌ی کنراد آدنائز به وی در سال ۱۳۷۹ (م. ۲۰۰۰) آنگلا مرکل از حضور در مراسم و دیدار با وی خودداری کند.

در این میان نقش برخی از افراد کمابیش رسوا و نکوهیدنی می‌نماید. حقیقت آن است که هابرماس که به خاطر پیشنهاد نظریه‌ای درباره‌ی کنش گفتمانی فارغ از زور و برابری طلبانه شهرت یافته بود، با شانه خالی کردن از گفتگو با نولته و سر باز زدن از «گفتمان منصفانه»‌ای که خود واضعش بود، اعتبار خویش را سخت مخدوش ساخت. از سوی دیگر شخصیت‌هایی مانند ریچارد اوانز (مورخ نامدار انگلیسی و استاد دانشگاه کمبریج) با تبدیل شدن به کارگزار دسته‌های سیاسی در عمل از جایگاه و شأن علمی‌ای که می‌بایست می‌داشتند، بسیار فاصله گرفتند.

اوانز از ابتدای کار به اردوی هابرماس پیوست و نوشتارهایش درباره‌ی نولته در عمل به ترور شخصیت پهلو می‌زد. او در نهایت در جریان کشمکش جناح هوادار یکتایی هولوکاست نیز نقشی غیرشرافتمندانه بازی کرد. این نقش به ماجرای محاکمه‌ی مورخی انگلیسی به نام دیوید ایروینگ مربوط می‌شد که به خاطر انکار هولوکاست سخت مورد حمله بود. در سال ۱۳۷۱ (م. ۱۹۹۲) خبرنگاری به نام دِورا لپستات^{xxi x} در کتاب «انکار کردنِ نسل‌کشی» به ایروینگ ناسزا گفت و او را استادی جعلی و مورخی دروغین نامید.^{۱۳۶} ایروینگ که یکی از بزرگترین مورخان حزب نازی و منتشرکننده‌ی اسناد مهمی مانند دفتر خاطرات گوبلز، ژنرال ویلهلم کایتل، فیلدمارشال میلش، و ژنرال راینهارد گهلن بود و زندگینامه‌های مستند و دقیقی برای گورینگ و رومل و هیتلر نوشته بود، بر ضد او و انتشارات پنگوئن که کتابش را چاپ کرده بود اقامه‌ی

¹³⁶ Lisdadt, 1993.

دعوا کرد. اما در عین ناباوری ریچارد اوانز در دادگاه حاضر شد و شهادت داد که در سراسر نوشتارهای ایروینگ «نه تنها یک صفحه، که یک پاراگراف، و حتا یک جمله‌ی جدی و علمی هم وجود ندارد». این شهادت که به گواه آثار پر حجم ایروینگ بی‌شک دروغ بود، باعث شد این مورخ مبارزه‌جو به پرداخت ۳/۲ میلیون دلار محکوم شود و در نتیجه خانه و زندگی‌اش را از دست داد و در سال ۱۳۸۱ (۲۰۰۲ م) ورشکسته شد. لیسات هم بلافاصله پس از این دادگاه از سوی بیل کلیتون به عضویت «شورای آمریکایی یادبود هولوکاست» در آمد و به مقام استادی دانشگاه اموری در زمینه‌ی شناخت تاریخ هولوکاست ارتقاء یافت. موقعیتهایی که اگر وزن علمی‌اش در نظر گرفته شود، قدری نامتظره می‌نماید و تقارن زمانی‌اش با درگیری با ایروینگ حدسهایی را به ذهن متبادر می‌کند.

به این ترتیب روشن است که جبهه‌ی هواداران نولته از نظر اجتماعی آسیب بسیار دیدند و با نوعی طرد و سرکوب سیاسی روبرو شدند. در این هم تردیدی نیست که شیوه‌های جبهه‌ی مقابلشان برای دستیابی به این آماج غیراخلاقی و نادرست بوده است. از سوی دیگر هرکس متون تولیدشده در این میان را بی‌طرفانه مطالعه کند، پی می‌برد که شیوه‌ی استدلال نولته و همفکرانش نیرومندتر و پژوهش‌هایشان روش‌مندتر بوده و از پشتوانه‌ی استوارتری از شواهد و گواهان برخوردار است. شاید به همین خاطر است که امروز در میان بیش‌تر متخصصان کمابیش همه‌ی نقاطی که موضوع اختلاف بود، در نسخه‌ای که مورد نظر نولته بود مورد پذیرش قرار گرفته است.

جریان جدل مورخان گذشته از برندگان و بازندگان که در حوزه‌ی علمی و سیاسی و اخلاقی داشت، مهم‌ترین و پربارترین جدل فکری مورخان و جامعه‌شناسان اروپایی در زمانه‌ی ما بوده است. جدلی که شاید بتوان آن را با ماجرای دریفوس در فرانسه هم‌تا شمرد. این جریان با بیش از دو دهه دوامش و کتابخانه‌ای از متون که پدید آورد، لبه‌های برنده‌ی نظریه‌پردازی درباره‌ی تاریخ معاصر اروپا را به خوبی نمایان ساخت و از

این رو هم به لحاظ محتوا و هم از نظر روش‌شناسی برای اندیشمندان علوم انسانی در ایران اهمیتی فراوان دارد.

کرامگاه‌های مفهومی در جدل مورخان

خلاصه کردن رگه‌های اصلی بحث‌هایی که در جریان جدل مورخان درگرفت، کاری بسیار دشوار است. اما در اینجا خواهیم کوشید دست کم برخی از جبهه‌بندی‌های اصلی و اختلاف‌نظرهای پایه و استدلال‌های ابرازشده از سوی دو طرف را جمع‌بندی کنیم.

هسته‌ی مرکزی بحث به برداشت نولته از مفهوم فاشیسم باز می‌گشت. نولته در کتاب‌های مهمی که درباره‌ی ظهور و گسترش فاشیسم اروپایی نوشته بود، این چند گزاره را نتیجه گرفته بود:^{۱۳۷}

نخست: فاشیسم و کمونیسم دو جریان افراطیِ راست و چپ هستند که در بستر سیستم لیبرال (که مقدم بر نظام سیاسی لیبرالیست است) تکامل یافته‌اند. در میان این دو کمونیسم و سایر اشکال سوسیالیسم انقلابی تقدم زمانی و وجودی داشته و شکلی از جنبش فرودستان و شورش خشونت‌آمیز بر ضد ارزش‌ها و امتیازهای نخبگان محسوب می‌شده است. فاشیسم واکنش و پادنهاد کمونیسم است و رفتار دفاعی طبقه‌ی متوسط و بدنه‌ی جامعه را در برابر انقلابی‌گری افراطی ایشان نشان می‌دهد.

¹³⁷ نولته، ۱۳۹۵.

دوم: فاشیسم نخست در بستر ایده‌ها در قالب جنبش «کنش فرانسوی» (آکسیون فرانسز)^{xxx} در ابتدای قرن بیستم صورتبندی شد، بعد در قالب جریان فاشیسم ایتالیایی که فاقد بنیان‌های نظری بود و سویه‌های عمل‌گرایانه‌ی نیرومند داشت، به قدرتی سیاسی دگرذیسی یافت. در نهایت در قالب ناسیونال‌سوسیالیسم آلمانی به تعادلی در نظریه و عمل دست یافت. این جریان که در نیمه‌ی نخست قرن بیستم نیرومندترین جنبش سیاسی اروپا محسوب می‌شد، به فتح بخش اعظم اروپا به دست دولت‌های فاشیست منتهی شد و جنبش‌های مشابهی را در کشورهای گوناگون پدید آورد.

سوم: فاشیسم از نظر محتوا همبستگی و همگرایی نهادینی با مارکسیسم و جنبش‌های چپ‌گرا دارد و از نظر راهبرد و به ویژه شیوه‌های سرکوب و کشتار روش‌های بلشویک‌ها را تقلید می‌کند. هرچند که در بنیان همچون پادنهادی برای بلشویسم خود را تعریف کرده و بزرگترین دشمن کمونیسم محسوب می‌شود. هرچند فاشیست‌ها در بنیان همچون پادنهادی برای بلشویسم خود را تعریف کرده و بزرگترین دشمن کمونیسم سیاسی محسوب می‌شوند، اما در بزنگاه‌های تاریخی اتحاد با ایشان را می‌پذیرند. در واقع هم به قدرت رسیدن حزب نازی در آلمان نتیجه‌ی تبانی حزب نازی و حزب کمونیسم آلمان بر ضد دولت مستقر سوسیال دموکرات بود، و هم آغاز جنگ جهانی دوم و اشغال لهستان با اتحاد نظامی آلمان و شوروی ممکن شد. یعنی در پس شعارهای سیاسی و رقابت خونین این دو حزب، در نقاط چرخش تاریخ اتحاد و همگرایی‌شان را می‌بینیم.

چهارم: فاشیسم محتوایی فلسفی و پیکربندی‌ای تاریخی دارد که آن را به جلوه‌ای مستقل و خودبنیاد از پویایی اجتماعی بدل می‌سازد. محتوای آن را می‌توان در مخالفت با استعلای نظری (تفکر آرمانشهری) و عملی (اسطوره‌ی پیشرفت مادی) خلاصه کرد. بروز تاریخی آن نیز به طور خاص در اروپای میان دو جنگ جهانی بوده و پس از آن شرایط پیدایش و توسعه‌ی آن از میان رفته است. (البته نولته طی سال‌های اخیر از

بنیادگرایی در مقام نوعی فاشیسم اسلامی سخن گفته، اما این بحث‌ها در زمان جدل مورخان هنوز مطرح نشده بود.)

این چهار گزاره‌ی بنیادین به پیامدهایی می‌انجامد که یکسره ضد باورهای پایه‌ی متفکران چپ‌گراست. در زمانی که نولته تزه‌ای خود درباره‌ی پیکربندی فاشیسم را مطرح می‌کرد، دو دستگاه نظری برای فهم این پدیده موجود بود. یکی رویکرد لیبرال‌ها بود که نخستین بار در سال ۱۳۲۱ (۱۹۴۲ م) به دست زیگموند نویمان صورتبندی شده بود. نویمان در گرماگرم جنگ جهانی دوم در «انقلاب دائمی» نوشت که نازیسم شکلی از توتالیتاریسم است و خود را با ضدیت با تمدن مدرن و ارزش‌های غربی تعریف کرده است. این همان دیدگاهی بود که بعد از جنگ به دست هانا آرنهت تکمیل شد و به نظریه‌ی توتالیتاریسم انجامید. آرنهت در کتابی که به همین نام نوشت، به سویه‌های شباهت نازیسم و بلشویسم تاکید کرد و این دو را در یک رده‌ی فراگیر به نام توتالیتاریسم قرار داد که با دولت فراگیر، سرکوب آزادی‌های فردی، کشتارهای سازمان‌یافته، اتصال مستقیم رهبر با توده‌ی مردم، اتمی شدن جامعه و جنبش دائمی جامعه و سیاسی شدن افراطی جمعیت تعریف می‌شد. بعدتر برژینسکی و کارل دیتريش براخر همین رویکرد را ادامه دادند و به شش شاخص مشهور برای تعریف توتالیتاریسم دست یافتند. شاخصهایی که فاشیسم و کمونیسم را به صورت دو بال چپ و راست یک جریان سوسیالیستی ضدلیبرال فهم می‌کرد.

در برابر این دیدگاه که راست‌گرایان و لیبرال‌ها هوادارش بودند، رویکرد مارکسیستی قرار می‌گرفت که در زمان آغاز جدل مورخان بین اندیشمندان آلمانی و به ویژه در دانشگاه‌ها و رسانه‌ها سیطره‌ای تام و تمام داشت. بر اساس این نگرش فاشیسم پدیداری وابسته است که با سرمایه‌داری و بورژوازی هم‌نشینی و ارتباط

دارد. این برداشت از آرای آگوست تالهائمر سرچشمه گرفته بود^{۱۳۸} که در زمان قدرت گرفتن نازی‌ها، ظهور فاشیسم را بر اساس آرای مارکسیستی تفسیر کرده و آن را نوعی بناپارتیسم دانسته بود. یعنی گمان می‌کرد در این جریان بورژوازی در حال انقراض از قدرت سیاسی دست می‌شوید و قوه‌ی مجریه را به دست نیروی انقلابی ولی راست‌گرا می‌سپارد تا در مقابل از امنیت برخوردار شود و بتواند بر نیروهای انقلابی چپ غلبه کند.

به این ترتیب فاشیسم پدیداری مستقل نیست و بیشتر نیرویی اجرایی و بی‌ریشه است که با رهبری فرمانده‌ای زیرک به ابزار دست کاپیتالیسم بحران‌زده تبدیل می‌شود. همین برداشت باعث شد هورکهایمر جمله‌ی مشهورش را بگوید که «هرکس نمی‌خواهد درباره‌ی سرمایه‌داری سخن بگوید، باید درباره‌ی فاشیسم هم سکوت کند.» و این بدان معنا بود که فاشیسم زیرسیستمی و بازویی اجرایی از کاپیتالیسم است. باید به این زیربنای نظری سوگیری سیاسی و اخلاقی اعضای حلقه‌ی فرانکفورت را افزود که با تاکید بر همین چارچوب مارکسیستی، تصویری افراطی و اغراق‌آمیز از رخدادهای جنگ جهانی دوم را به دست می‌دادند. از دید ایشان هیتلر هیولایی مهیب بود که کل تقصیر جنگ را به گردن داشت، نازی‌های نماینده‌ی شرّ اخلاقی مطلق بودند و کشتار یهودیان که در قالب آشویتس تجسد می‌یافت، نمود یگانه و قیاس‌ناپذیر تباهی و انحطاط اخلاقی بوده است، که صد البته با سرمایه‌داری و بورژوازی مربوط دانسته می‌شد، و نه با ریشه‌های نظری سوسیالیستی‌اش یا برگ و بار عملیاتی بلشویک‌وارش. حتا در آثار تحلیلی و علمی اعضای مکتب فرانکفورت که نمونه‌اش «بهیموت» به قلم فرانتس نویمان است نیز ردپای چنین داشته‌هایی را می‌توان بازجست.^{۱۳۹}

¹³⁸ تالهائمر، ۱۳۹۴: ۲۷-۵۷.

¹³⁹ نویمان، ۱۳۷۰.

اهمیت دیدگاه نولته در اینجا بود که در میانه‌ی این نگرش‌های افراطی چپ و راست، دیدگاهی تازه گشود و تفسیری نو از ظهور و تکامل فاشیسم به دست داد. تصویری که از پشتوانه‌ی داده‌های تاریخی فراوانی برخوردار بود، و زیربنای نظری استوارتری داشت و کمتر از هردوی این برداشت‌ها به سوگیری‌های سیاسی روز آلوده بود. طبیعی بود که به خصوص پس از اتحاد دو آلمان، در شرایطی که چپ‌گرایان برای بازسازی صفوف خود و نادیده انگاشتن تباهی و فساد حاکم بر دولت سوسیالیستی آلمان شرقی تلاشی جانکاه را آغاز کرده بودند، آرای نولته به تیری گزنده و ضربتی مرگبار شباهت یابد، که می‌توانست باعث شود کل تفسیر جاافتاده و غالب مارکسیستی از آنچه در آلمان گذشته بود زیر و زبر شود.

حمله‌ی هابرماس و یارانش به نولته را می‌توان در سه گزاره خلاصه کرد:

نخست: مارکسیست‌ها معتقد بودند آشویتس امری یگانه است و جنایت‌های جنگی نازی‌ها امری بی‌مانند و قیاس‌ناپذیر بوده است. نولته نه تنها این کشتارها را با جنایت‌های بزرگ بلشویکها همسان می‌انگاشت، که علاوه بر آن معتقد بود جنایت‌های فاشیستی پیامد علی و دنباله و واکنش جنایت‌های بلشویک‌ها بوده است. یعنی از دید او نسل‌کشی نازی‌ها در آلمان پیامد علی طبقه‌کشی کمونیست‌ها در روسیه بود و دومی را می‌شد همچون شرایط و حتا علت ظهور اولی در نظر گرفت. هابرماس و یارانش به شدت با این تفسیر مخالفت می‌ورزیدند و بارها و بارها بر یگانه بودن تجربه‌ی آشویتس تاکید می‌کردند. تاکید می‌کردند که خود نولته هم در تعبیرهایی متفاوت آن را می‌پذیرفت. هرچند به نظرم بیهوده چنین می‌کرد. یعنی هابرماس حق داشت و دستگاه نظری او یکتایی آشویتس را (به حق) از بین می‌برد. ناگفته نماند که یک جبهه‌ی نئوفاشیست تندرو هم در این میان وجود داشت که دیوید ایروینگ نماینده‌اش است و جنایت‌های جنگی آلمانی‌ها را با آنچه انگلیسی‌ها در جنگ جهانی انجام دادند هم‌تا و همسان می‌انگاشت.

دوم: مارکسیست‌ها با تحلیل تاریخی و بی‌طرفانه‌ی فاشیسم، و با گنجاندن آن در ظرفی تاریخی و بررسی آن به شکلی روش‌مند و علمی مسئله داشتند و به دلایلی سیاسی این کار را با عادی‌سازی و حساسیت‌زدایی از جنایت‌های نازی‌ها همسان می‌انگاشتند. به همین خاطر در برابر بحث‌های دقیق و مستند طرف مقابلشان اغلب پاسخی علمی و روش‌مند نداشتند و متونی که تولید می‌کردند کمابیش حالتی بلاغی داشت. خودِ هابرماس به این خاطر همواره از بحث با نولته سر باز می‌زد و می‌گفت نولته قصد دارد با کشاندن بحث به زمینه‌ای تاریخی (که او در آن سررشته‌ای نداشت) از موضوع حساسیت‌زدایی کند. البته این گزاره راست بود و به نظر بدیهی هم می‌رسید که وقتی بحثی درباره‌ی تاریخ در جریان است، طرف‌های بحث باید به شواهد تاریخی و تحلیل‌های علمی و مستند تکیه کنند. مارکسیست‌ها به طور کلی و هابرماس به طور خاص از چنین رویکردی گریزان بودند و این تا حدودی به نگرش چپ‌گرایانه‌شان باز می‌گشت که پیکره‌ی علم را در کلیتش امری بورژوایی می‌دانست و تنها دستاوردهای انقلابی و سودمند از نظر سیاسی‌اش را به رسمیت می‌شمرد.

سوم: هابرماس و یارانش معتقد بودند نولته و همفکرانش جویای راهی برای توجیه و گذر از جنایت‌های نازی‌ها هستند و از این رو می‌خواهند به شکلی ناسیونالیسم آلمانی را بازسازی کنند. یعنی از دید ایشان، نولته با بازخوانی و بازتفسیر مفهوم فاشیسم در پی آن بود که گناه جمعی و عذاب وجدان عمومی ناشی از جنایت نازی‌ها را تخفیف دهد و به این ترتیب ملت آلمان را از خواری و ننگ آنچه در جریان جنگ دوم جهانی کرده بود نجات دهد، و این خود مقدمه‌ای بود بر احیای ناسیونالیسم آلمانی که خاستگاه این جنایت‌ها محسوب می‌شد و به همین خاطر در موقعیتی فرودست و شکست‌خورده قرار داشت. نولته در مقاله‌ی «گذشته‌ای که نمی‌خواهد سپری شود» به صراحت گفت که چنین قصدی دارد و اعلام کرد که رخدادهای تاریخی را باید با فاصله و بی‌طرفانه نگریست و فهم کرد، و هر نوع احضار متعصبانه‌ی تاریخ به

زمان حال را در آن شکلی که هابرماس و چپ‌گرایان می‌پسندیدند، شکلی از تحریف و فریبکاری سیاسی می‌دانست. همین مقاله بود که پس از یک ماه واکنش تند هابرماس را به دنبال داشت و جدل مورخان را آغاز کرد.

آموختنی‌های کلان‌جهانی

جدل مورخان رخدادی مهم و تعیین‌کننده در تاریخ اندیشه‌ی معاصر ماست. اگر از آوردگاه دو طرف فاصله بگیریم و از دور به خط و ربط کشمکش بنگریم، می‌بینیم که رویارویی اصلی بر سر آن چیزی است که «سیاستِ تاریخ» (Geschichtspolitik) خوانده می‌شود. سیاست تاریخ به مدارهای قدرتی می‌پردازد که شیوه‌های ثبت و بایگانی و سازماندهی اسناد و داده‌های تاریخی را تعیین می‌کنند، و مهم‌تر از آن، یادآوری و بازخوانی و فهم مجدد آن را در زمانه‌ی اکنون ممکن می‌سازند.

فرآیند یادآوری بی‌شک کارکردی سیاسی دارد. خاطره‌ی گذشته همواره در چشم‌اندازی از مخاطره‌های آینده است که فراخوانده می‌شود، و خودنگاره‌ای که در اکنون بر این اساس استقرار می‌یابد، بنیانی است که هویت جمعی مردمان بر اساس آن شکل می‌گیرد. از این رو قدرت سیاسی همواره با حافظه‌ی جمعی و روایت‌هایی که گذشته‌ی مشترک مردمان را صورتبندی می‌کند، ارتباطی تنگاتنگ دارد. شالوده‌ی نهادهای اجتماعی بر اساس تاریخی که برای خویش می‌نویسند استوار می‌شود و در این میان نهادهای قدرت

که ساماندهی سایر نهادها را نیز بر عهده دارند، وظیفه‌ی خودخوانده‌ی ترکیب این روایت‌ها و دستیابی به فراروایتی کلان و فراگیر را عهده‌دار می‌شوند.

مداخله‌ی سیاست در تاریخ امری آشکار و روشن است. این زبانزد که «تاریخ را فاتحان می‌نویسند» از دیرباز رواج داشته و شوخی تلخ جرج اورول که وزارتخانه‌ی تحریف تاریخ و تبلیغات دروغین را در ناکجاآباد ۱۹۸۴ با اسم «وزارت حقیقت» برچسب زده بود، به قدر کافی شهرت دارد. با این همه روند دخل و تصرف سیاست در تاریخ و شیوه‌های رام و تسخیر شدن روایت تاریخی به دست لگام قدرت امری نامحسوس و پنهان و نادیدنی است. چرا که قدرت در آن هنگام که به دستکاری حقیقت مشغول است، نباید غافلگیر شود. فاش شدن مداخله‌ی قدرت در حقیقت رسوایی‌ای به بار می‌آورد که آن حقیقت ساختگی و سیاست‌زده را نامعتبر می‌سازد و از این رو روندها و جریان‌هایی که به نوشته شدن تاریخ‌ها می‌انجامند، اغلب خود تاریخچه‌ای غنی و پیچیده و مهم از کشمکش‌های سیاسی را حمل می‌کنند، که نادیدنی است و گفتارهایی مگو را در بر می‌گیرد.

در این زمینه آنجا که این هجوم سیاست به تاریخ‌نگاری آشکار و علنی می‌شود، فرصتی زرین فراهم می‌آید تا به این ساز و کارهای پنهانی بنگریم و جایگاه‌های فشرده شدن روایت زیر وزن قدرت نهادین را بشناسیم. جدل مورخان یکی از این روزنه‌هاست و سودمندی‌اش از آن رو دوچندان است که در جامعه‌ای آزاد و دموکرات و پیشرفته رخ نموده و شکلی جان‌سخت و نهایی از این دخل و تصرف‌ها را نمایش می‌دهد. این نکته که تاریخ چین در دوران مائو تحریف می‌شده، یا این که دستگاه تبلیغاتی روسیه‌ی شوروی حقایق تاریخی بدیهی معاصر مردمان را انکار و با دروغ جایگزین می‌ساخته هیچ تردیدی وجود ندارد. اما این که مورخان عقل‌گرا و خوشنام قرن نوزدهمی زیر فشار چه ساز و کارهای سیاسی‌ای تاریخ‌های سرنوشت‌ساز (و سراپا پر ایراد) خود را درباره‌ی یونان و روم باستان می‌نوشته‌اند، یا این که متون معتبر و

دانشگاهیِ امروزی در کشاکش با چه جبهه‌ها و نیروهایی متون معتبر و پراجاع خود را صورتبندی می‌کنند، اغلب نادیده انگاشته می‌شود.

جدل مورخان در یکی از دو کانون تدوین تاریخ مدرن یعنی آلمان آغاز شد و به سرعت به کانون دوم که انگلستان باشد نشت کرد. خوشبختانه هردوی این جوامع در زمانی که درگیر این ستیزه‌ی نظری بودند از دولت‌هایی دموکرات، رسانه‌هایی آزاد، و دستگاه دانشگاهی کارآمدی برخوردار بودند. یعنی سرکوب سیاسی علنی یا تنگ‌نظری و دروغ‌بافی ایدئولوژیکی که در دوران جنگ سرد مایه‌ی رسوایی اردوگاه کمونیسم بود، در ایشان نمود نداشت. با این همه مرور جدل مورخان نشان می‌دهد که ساز و کارهای مداخله‌ی سیاست در حقیقت در این جوامع نیز با شدت تمام سایه‌گستر بوده است.

جدل مورخان در اصل به صورتبندی هویت ملی آلمانی‌ها مربوط می‌شود. تردیدی نیست که آلمان در کنار فرانسه و انگلستان یکی از سه رکن آفریننده‌ی تمدن اروپایی محسوب می‌شود. در این میان پیشتازی انگلستان بیش‌تر در زمینه‌ی صنعت و علوم فنی است و فرانسه بیش‌تر به خاطر آرای سیاسی و ادبیات و انقلاب‌های پی‌ا‌ش شهرت دارد. مغز اروپا بی‌شک آلمان است و این را هم در نظام دانشگاهی درخشانش می‌توان بازجست و هم در فیلسوفان و دانشمندان و هنرمندانش. آلمان که در ضمن در قرن بیستم پرجمعیت‌ترین و پهناورترین و نوپاترین دولت اروپایی هم بوده، در دو جنگ خونین جهانی (که می‌توان سراسرش را یک جنگ دیرپای سی ساله در نظر گرفت) کوشید تا رهبری این قاره را از آن خود سازد، و هربار مقاومت فرانسه را در هم شکست، اما در برابر اتحاد روسیه و انگلستان شکست خورد.

هنگامه‌ی معنایی‌ای که جدل مورخان در آن جریان یافته است، به بازسازی این هویت تاریخی مربوط می‌شود. اگر به تاریخ قرن بیستم بنگریم، با ملت‌هایی نوپا و مدرن در اروپا روبرو خواهیم شد که کهن‌ترینشان قدمتی سیصد چهارصد ساله دارند و در ابتدای قرن بیستم تقریباً تمام مساحت کره‌ی مسکون را زیر سیطره‌ی

سیاست خود داشته‌اند. این نیروها در رقابت با هم نیمه‌ی نخست قرن بیستم را با یکدیگر جنگیدند و در نیمه‌ی دوم هم همین خشونت را در سرزمین‌های دیگر پراکندند. یعنی در واقع تا پایان جنگ سرد کشمکش خونین میان نیروهای غربی همچنان پا برجا بود. با این تفاوت که گرانیگاهشان پس از جنگ جهانی دوم به روسیه و آمریکا منتقل شده بود که دیگر در خودِ اروپا با هم نمی‌جنگیدند و در سرزمین‌هایی مثل ویتنام و کامبوج و کره و افغانستان با هم درگیر می‌شدند.

تاریخ قرن بیستم انباشته از خشونت، بی‌رحمی، جنایت و فاجعه است و اگر بخواهیم دیدی عینی درباره‌ی این ماجرا به دست بیاوریم و داوری‌ای عقلانی و بی‌طرفانه درباره‌اش داشته باشیم، راهی جز شمردن قربانیان بیگناه نخواهیم داشت. این روش ساده و عقلانی که بدیهی هم می‌نماید، به محکوم شدن قاطع و بی‌شک و شبهه‌ی یکی از جریان‌های ایدئولوژیک حاکم بر قرن بیستم می‌انجامد. یعنی اگر قرار باشد قربانیان بیگناه را بشماریم، مذهب کمونیسم با حدود نود و چهار میلیون کشته در کشورهایی که این رژیم سیاسی حاکم شد،^{۱۴۰} پیشتازی بی‌رقیب جلوه خواهد کرد. پس از آن احتمالاً اروپای لیبرال دموکراتی قرار می‌گیرد که پیشینه‌ی برده‌داری و نسل‌کشی بومیان را در قرن نوزدهم پشت سر داشت و همچنان تا دهه‌ی ۱۹۶۰م. مستعمره‌هایش را حفظ کرده بود و کشتارها و سوءمدیریتش به تلفاتی ویرانگر منتهی شد. فاشیسم که مانند کمونیسم قالبی سرکوبگر و درنده‌خو داشت و مانند اردوگاه استعمار قدیم از ابزارهای عقلانی و مدیریت شده برای تولید خشونت استفاده می‌کرد، در این بین به میان پرده‌ای کوتاه شبیه بود که تنها سه دهه دوام داشت و صد البته که جنایتهای فراوانی نیز مرتکب شد و قربانیان فراوانی نیز گرفت. اما اگر فاشیسم و

¹⁴⁰ Courtois, 1997.

کمونیسم و لیبرال دموکراسی را سه پیکربندی اصلی تمدن غربی در قرن بیستم به شمار بیاوریم و شمار قربانیان و آسیب‌ وارد آمده بر مردم بیگناه را ارزیابی کنیم، بی‌شک کمونیسم طلیعه‌داری پیشرو جلوه خواهد کرد و فاشیسم و غربِ غرب با فاصله‌ای چشمگیر در دنبالش روان خواهند بود.

نکته در اینجا است که تعادل نیروهای «غربی» در میانه‌ی قرن بیستم با اتحاد اردوگاه کمونیسم و کاپیتالیسم ممکن شد و از این رو آلمان که نیرومندترین مهره در این میان بود، می‌بایست به شکلی رام و مطیع شود که بار دیگر ناسیونالیسم مهاجم و تهدید کننده‌اش احیا نگردد در این زمینه بود که تقسیم آلمان به دو بخش رخ داد، که راهبردی سیاسی برای این ماجرا بود و در راستای برخورد خطوط قدرت بلوک شرق و غرب در جریان جنگ سرد قرار می‌گرفت. در این معنا تقسیم آلمان سرمشق و الهام‌بخشی بود که تقسیم کره و ویتنام را نیز ممکن ساخت، که در آنجا نیز هدف مهار کردن قدرت چین بود.

علاوه بر این راهبرد سیاسی، شیوه‌ی یادآوری جنگ جهانی دوم دومین ترفندی بود که می‌توانست از بازسازی هویت آلمانی جلوگیری کند. از بامداد شکست آلمان در جنگ، کوشش وسیع و پردامنه‌ای در انگلستان آغاز شد تا آنچه پیش‌تر در قالب تبلیغات جنگی با اغراق فراوان پخش می‌شد و چندان هم جدی گرفته نمی‌شد، در جامه‌ی حقیقتی تاریخی به کرسی بنشیند. تردیدی نیست که نازی‌ها در اروپای شرقی جنایت‌های فراوانی مرتکب شده بودند. درست به همان شکلی که ایتالیایی‌های فاشیست در لیبی و حبشه، انگلیسی‌های دموکرات در هند و آفریقای جنوبی و ایرلند، و پان‌ترک‌ها در آناتولی جنایت کرده بودند، و درست به همان شکلی که در مقیاسی بسیار بزرگ‌تر و باور نکردنی‌تر روس‌های بلشویک در روسیه و چینی‌های مائوئیست در قلمرو خاوری چین کردند. جنایت‌هایی که سویه‌های پنهان فراوانی دارند و جنبه‌های تکان‌دهنده‌ای از آنها همچنان در انتظار کشف و پژوهش باقی مانده، و در مقابل - دست‌کم دربارهِ جنایت آلمان‌ها - با اغراق و تخیل فراوان آغشته شده است.

این نکته معنادار است که در میان تمام این جوامع، تنها در آلمان است که ساز و کاری سیاسی و حقوقی برای پرهیز از بحث درباره‌ی ماهیت این جنایات‌ها تثبیت شده است. این ساز و کارها در دل همگرایی منافع دو بلوک به ظاهر رقیب و هم‌اورد تکامل یافته‌اند. در یک سو دولت شوروی و بقایای ایدئولوژیکش را داریم و از سوی دیگر بافت سرمایه‌دارانه‌ی غرب که از سوی سیاست‌تخلیه‌ی جمعیت یهودی‌اش در اسرائیل را دنبال می‌کرد و از سوی دیگر امپراتوری‌های رسانه‌ای بزرگی را با صاحبان یهودی در خود جای می‌داد. ترکیب منافع این دو برای منتفی کردن امکان ظهور مجدد تهدید آلمان در دوران جنگ سرد بود که گفتمانی کمابیش اسطوره‌مدارانه را پدید آورد که هابرماس و همفکرانش واپسین مدافعان آن محسوب می‌شوند.

جدل مورخان به شیوه‌ی به یاد آوردن جنایتی جمعی مربوط می‌شد. جنایتی که با نسل‌کشی یهودیان و کولیان (که واقعا رخ داده بود) گره می‌خورد. اما این یادآوری در غیاب یادآوری مشابهی بروز می‌کرد که می‌بایست در سایر جاها هم نمایان باشد. ترک‌های امروز بابت کشتار ارمنیان و کردها و آسوریان و یونانیان احساس گناهی نمی‌کنند و قانونی برای یادآوری استانده و برنامه‌ریزی شده‌ی این جنایات‌های بزرگ ندارند. به همین ترتیب مردم آمریکا کشتار سرخپوستان و به بردگی کشیدن سیاهپوستان را زیر فشار قاعده‌ای حقوقی به یاد نمی‌آورند و مردم روسیه کشتار ایرانی‌تبارها و تاتارها و اوکراینی‌ها را بخشی از هویت جمعی خویش قلمداد نمی‌کنند. در این شرایط جدل مورخان به روزنه‌ای می‌ماند که چیرگی سیاستی کمابیش منسوخ و مندرس را در زمانه‌ی ما نشان می‌دهد.

اصرار هابرماس و یارانش برای این که نسل‌کشی یهودیان (و نه کولیان و اسلاوها) با شکلی استانده و برنامه‌ریزی شده مدام یادآوری شود، با این تاکید درآمیخته که نسل‌های بعدی مردم آلمان هم که نقش یا دخالت یا حتا حضوری در صحنه‌ی جنایت نداشته‌اند، بابت این جنایات‌ها مقصر قلمداد می‌شوند. این نوع برخورد با یک رخداد تاریخی و ترجمه کردن امری تاریخی به امری مجرمانه و گناه‌آمیز و بعد تعمیم دادن‌اش

به نسل‌های بعدی، ابداع هابرماس یا چپ‌گرایان مدرن نبوده، و خاستگاهی سنتی و دیرینه دارد. این در واقع همان رگ و ریشه‌ایست که یهودستیزی را در اروپای مسیحی توجیه می‌کرده است. مسیحیان قرون وسطایی درست مانند هابرماس اعتقاد داشتند قومی گناهکار (این بار یهودیان) به خاطر انجام جنایتی منحصر به فرد و یگانه و تکرار نشدنی در تاریخ (کشتن عیسی مسیح) باید سرزنش شود و این جنایت باید بارها و بارها در زمان اکنون یادآوری شود تا دستاویزی برای تنبیه و طرد و سرکوب مداوم یهودیان در دسترس باشد. هابرماس در واقع همین برداشت متافیزیکی و تاریخ‌زدوده از مفهوم گناه غایی را برگرفته و قوم‌ها را واژگونه کرده و آلمانی‌ها را به جای یهودیان و یهودیان را به جای مسیح نشانده است. هدف اصلی هم به همان شکلی که در میان مسیحیان قرون وسطایی باب بود، طرحریزی نوعی سیاست نفرت است. یعنی ارتباطی با عشق و مهر و دلسوزی نسبت به مسیح یا یهودیان ندارد و بیشتر به تولید زرادخانه‌ای برای طرد و سرکوب نیرویی زنده و حاضر در اکنون مربوط می‌شود، که از دید هابرماس همانا کاپیتالیسم غربی و هسته‌ی فرهنگی‌اش یعنی ملیت آلمانی است.

این را هم باید در نظر داشت که صف‌آرایی گروهی به نسبت بزرگ از مورخان و دانشمندان علوم انسانی در جریان جدل مورخان، تا حدودی به ناتوانی اردوگاه شرق و فروپاشی ایدئولوژی سیاسی مارکسیستی مربوط می‌شود. بحث‌هایی از این دست در دهه‌های پیش هم در آلمان وجود داشت اما با توطئه‌ی سکوت و بایکوت خبری و طردی سختگیرانه‌تر روبرو می‌شد. پس از فروپاشی دولت شوروی و اتحاد دو آلمان این نکته که آلمان متحد چگونه پیشینه‌ی خود را به یاد بیاورد و چطور هویت ملی خود را بازسازی کند به چالشی بزرگ تبدیل شد.

جناحی که هابرماس نماینده‌اش بود، گفتمانی محافظه‌کارانه را نمایندگی می‌کرد که به تداوم سیاست خفت و تثبیت خودانگاره‌ی خوار از آلمانی‌ها فتوا می‌داد. در این گفتمان پیرنگی از نوستالژی دوران‌های

خوش گذشته دیده می‌شد. دورانی کوتاه و چند ساله که طی آن همه‌ی نیروهای چپ اروپایی زیر پرچم مبارزه با فاشیسم کنار هم گرد آمده بودند، و از برادر بزرگ‌ترشان در روسیه فرمان می‌بردند. به همین ترتیب مخالفت با شمردن قربانیان و تاکید بر یکتا بودن آشویتس ضروری بود، چرا که در غیر این صورت شمار قربانیان بلشویک‌ها و مائوئیست‌ها به ده‌ها برابر کشتگان فاشیست‌ها بالغ می‌شد و اعتباری برای جریان چپ‌گرای کلاسیک باقی نمی‌گذاشت.

جدل مورخان از این رو، یک کشمکش ساده‌ی میان چند مورخ و جامعه‌شناس نیست، که میدانگاهی مهم و تعیین‌کننده است که شیوه‌ی صورتبندی تاریخ زیر فشار نیروهای سیاسی را نشان می‌دهد. اینجا رخنه‌ای می‌بینیم که ساز و کارهای تفسیر و تحریف و جذب و طرد معنای تاریخی از پرده بیرون می‌افتد و مدارهای قدرت مسلط بر آن فاش و آشکار می‌گردد. نگرستن به جدل مورخان از این رو ضرورت دارد که ساز و کارهایی مشابه همیشه و همه جا هنگام نگارش تاریخ وجود دارند، و کتمان شدن کامیابانه‌شان را نباید به معنای غیابشان دانست.

آموختنی‌هایی خرد برای ایرانیان

جدل مورخان با انتشار مقاله‌ای آغاز شد که به رها کردن تاریخ گذشته در گذشته تاکید داشت. هابرماس که پاسخ تندخویانه‌اش به این پیشنهاد به دعوا دامن زد، مخالف این برداشت بود و می‌گفت باید تاریخ گذشته (البته عناصری خاص از آن که کارکردی ایدئولوژیک دارند) مدام در اکنون بازخوانی و بازسازی شود. به شکلی که گناه و شرم ناشی از آن هرگز دست از گریبان مردمان امروزمین برندارد.

کشمکش میان نولته و هابرماس در اصل مبارزه‌ای بود میان دو نگاه به تاریخ. نگاهی عینی، بی‌طرفانه، کمابیش اثبات‌گرایانه و دانشگاهی که در آثار مورخان بزرگ قرن نوزدهمی آلمان ریشه داشت، در برابر رویکردی هیجان‌انگیز، جانبدارانه، عمل‌گرایانه، و حزبی که در آثار مارکس و انگلس صورتبندی شده بود. هردوی این نگاه‌ها به اتصال میان رخداد تاریخی به گذشته و مدفون شدنش در زمان سپری‌شده تاکید داشتند. تمایزشان در اینجا بود که یکی به نبش قبر مداوم و خیره‌نگریستن و دستمالی‌جسد تاریخ اصرار داشت و دیگری می‌کوشید آن را در ظرفی و شیشه‌ای در دانشگاهی به نمایش بگذارد.

این جدل از این رو برای ما ایرانیان ارزشمند است که تاریخ ما نقض همزمان هردوی این رویکردها محسوب می‌شود. تاریخ ایران را شاید در کلیت خود بتوان سربلندترین روایت درباره‌ی گذشته‌ی تاریخی یک ملت قلمداد کرد. این گفتار از غرور ملی یا تعصب و جانبداری از هویت خویش بر نمی‌آید، که به سادگی به داده‌هایی عینی و شواهدی آماری ارجاع می‌دهد. هیچ تاریخ دیگری را نداریم که تمدنی با پنج هزار سال پیوستگی را در بر بگیرد، که بیست و شش قرن «دولت» را شامل شود، و شماری این قدر اندک از قربانیان را تولید کرده باشد.

اگر شمار کلی جنگ‌ها و خونریزی‌ها در تاریخ ایران را بنگریم، درمی‌یابیم که شمار کلی کشتارها، جنگ‌های تهاجمی، غارت‌ها، ستم‌های سازمان‌یافته، و قربانیان بیگناه مردمی که در ایران زمین تولید شده‌اند، به شکلی قیاس‌ناپذیر نسبت به گستره‌ی جغرافیایی و درازای تاریخی این تمدن اندکند. تردیدی نیست که در تمام تمدن‌ها همه‌ی این عناصر ناخوشایند کم یا زیاد وجود دارند. با این همه نکته در اینجا است که می‌توان شمار جنگ‌های تهاجمی و شمار مردمی را که به خاطر نژاد یا دین یا زبانشان کشتار شدند یا به بردگی گرفته شدند «شمرد» و آن را نسبت به تداوم زمانی تمدن‌ها و بزرگی‌شان بر نقشه‌ی جغرافیا ارزیابی کرد. در این معنی ایران‌زمین تمدنی است که شمار کشتارها و جنگ‌های تهاجمی و ستم‌های سازمان‌یافته‌ای که پدید آورده

به شکلی شگفت‌آور اندک است، و پدیده‌هایی بسیار رایج مانند برده‌داری (یعنی مالکیت فراگیر بر بدن نیروی کار کشاورزی یا صنعتی)، جنگ دینی، نسل‌کشی و تبعیض نژادی خشونت‌آمیز در آن یافت نمی‌شود.

از سوی دیگر ایران تمدنی است که فاجعه‌ها و خونریزی‌های فراوانی را در مقام طرف ستم‌دیده تجربه کرده است. کشتار مقدونیان در سوریه و بلخ، کشتارهایی که بعد از سقوط ساسانیان شاهدش بودیم، کشتار وحشتناک مغول‌ها از مردم ایران شرقی، کشتارهای روس‌ها پس از تسخیر استان‌های شمالی ایران زمین، و قحطی‌های مصنوعی و مرگ‌ومیر وحشتناک ناشی از آن در ایران شرقی و جنوبی که در قرن بیستم با مدیریت انگلستان بروز کرد، همه نمونه‌هایی از آسیب‌های بزرگی‌اند که بر این تمدن از سوی نیرویی بیرونی عارض شده‌اند.

اما نکته‌ی غریب درباره‌ی این موارد آن است که تاریخ این گزندها در ایران زمین سپری نشده و همچنان باقی مانده است. مقدونیان و مغولان و روس‌ها آمده‌اند و رفته‌اند و همچنان تمدن ایرانی و زبان و فرهنگ این قلمرو (هرچند در شکلی پرلطمه و چروکیده) باقی مانده است. نه تنها خاطره‌ی آنچه گذشته در این زمینه باقی مانده است، که کشمکش بر سر آن نیز به شکلی غیرمتمرکز و مردمی دنبال شده است. ما ایرانیان مردمی هستیم که در میانمان کسانی با نام اسکندر و چنگیز و تیمور یافت می‌شود، و با این همه همگی مان به شکلی یکدست تازش مقدونی و مغول و عرب را به صورت بحرانی و فاجعه‌ای تاریخی فهم می‌کنیم. این بدان معناست که ایرانیان برای به یاد آوردن تاریخ خویش به نهادی و حزبی و ایدئولوژی شناسنامه‌داری نیاز نداشته‌اند، و امروز هم ندارند. این توانمندی در شرایطی نمود یافته که این تاریخ از نظر دامنه‌ی زمانی و گستره‌ی جغرافیایی پهناورترین شبکه‌ی هویت‌بخش رخدادها را در میان تمدن‌های انسانی در بر می‌گیرد.

در این معنا شاید بتوان ایران را پادنهادی برای آلمان دانست. آلمان ملتی است بارآور و زاینده اما جوان و نوپا که با خاطره‌ی شرم‌آور جنایتی دست به گریبان است که در گذشته‌ای نزدیک مدفون شده، و در مقابل ایرانیان تمدنی بسیار دیرپا و دیرینه را به ارث برده‌اند که خاطراتی فارغ از شرم و گناه، اما دردناک را از گذشته‌های دور در بر می‌گیرد و بی‌نیاز به متولی به شکلی جمعی به زمان اکنون فراخوانده می‌شود.

بسیاری از پرسش‌هایی که در جریان جدل مورخان به مرزبندی میان اندیشمندان انجامید، در تاریخ ایران نیز مجال طرح و گمانه‌زنی دارند. یعنی بی‌شک جالب است به این نکته بنگریم که سیاست داخلی دولت قاجار تابعی از سیاست خارجی‌اش در رویارویی با دولت‌های استعمارگر بوده، یا برعکس (تقدم سیاست خارجی یا داخلی؟)، یا ارزشمند است اگر پرسیم که نقش و کارکرد شخصیت‌هایی بزرگ مانند کوروش و اردشیر بابکان و نادرشاه در پیوند با نهادهای سیاسی مستقر در دورانشان چه بوده و تا چه پایه تاریخی که در زمانه‌شان ساخته شده، از قصد و نیت و برنامه‌ی شخصی‌شان در سطحی روان‌شناختی سرچشمه می‌گرفته است.

این پرسش‌ها بخش‌هایی دانشگاهی و دانشورانه از جدل مورخان است که ارزش تعلیمی دارد. اما مهم‌تر از آن، همان ساز و کارهای قدرتی است که گفتیم روند یادآوری را مدیریت و ساماندهی می‌کند. به ویژه در زمانه‌ی مدرن که ایرانیان با ابزارهایی نو و با تکیه بر روش‌شناسی‌ای جدید به بازخوانی گذشته‌ی خویش پرداخته‌اند، طرح این پرسش درباره‌ی پشتوانه‌ی سیاسی و مدارهای قدرت تعیین‌کننده‌ی روایت تاریخی از همیشه ضروری‌تر می‌نماید.

کتابنامه

- برودکرب، ماتیاس، آشوویتسِ یکتا؟، ترجمه‌ی مهدی تدینی، انتشارات کویر، ۱۳۹۵.
- تالهایمر، آوگوست، در باب فاشیسم، در: فاشیسم و کاپیتالیسم، ویراسته‌ی ولفگانگ آبندرت، ترجمه‌ی مهدی تدینی، نشر ثالث، ۱۳۹۴.
- فلیگ، اگون، روش هابرماس و وضعیت فکری پس از یک چهارم قرن، در: آشوویتسِ یکتا؟ ترجمه‌ی مهدی تدینی، انتشارات کویر، ۱۳۹۵.
- نولته، ارنست، جنبشهای فاشیستی، ترجمه‌ی مهدی تدینی، نشر ققنوس، ۱۳۹۵.
- نویمان، فرانتس، بهیموت: ساختار و عملکرد ناسیونال سوسیالیسم، ترجمه‌ی محمدرضا سوداگر، انتشارات دنیای مادر، ۱۳۷۰.

Courtois, Stéphane (ed.), *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*, Harvard University Press, 1997.

Fest, Joachim, "Die Beladene Erinnerung", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, August 29, 1986.

Habermas, Jürgen, Eine Art Schadensabwicklung: Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung, *Die Zeit*, 11 July 1986.

Hagen Schulze, Fragen, die wir stellen müssen. Keine historische Haftung ohne nationale Identität, *Die Zeit*, 26. September 1986.

Hildebrand, Klaus "The Age of Tyrants: History and Politics", In: *Forever In The Shadow of Hitler?*, ed. by Ernst Piper, Humanities Press, 1993.

Hillgruber, Andreas Fritz, *Die gescheiterte Grossmacht: Eine Skizze des Deutschen Reiches, 1871–1945*, Droste, 1980.

Hillgruber, Andreas Fritz, *Hitler, King Carol and Marshal Antonescu, 1953*.

Hillgruber, Andreas Fritz, *Hitlers Strategie: Politik und Kriegsführung, 1940–1941*, Frankfurt am Main, 1965.

Jürgen Kocka. 'Hitler sollte nicht durch Stalin und Pol Pot verdrängt werden, *Die Zeit*, 26 September 1986.

Karl Dietrich Bracher, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 September 1986.

Lipstadt, Deborah, *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, Penguin Books, 1993.

Löwenthal, Richard, "Letter to the Editor", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, November 29, 1986.

Mason, Timothy "Intention and Explanation: A Current Controversy about the Interpretation of National Socialism", In: *The Führer State': Myth and*

Reality, Ed. By Gerhard Hirschfeld and Lothar Kettenacker, Studies on the Structure and Politics of the Third Reich, Stuttgart, 1981.

Nolte, Ernst, *Der Faschismus in seiner Epoche : die Action française der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*, München : R. Piper, 1963

Nolte, Ernst, Marxism, fascism, Cold War, Van Gorcum, 1982.

Nolte, Ernst, Marxismus und industrielle Revolution, Klett-Cotta, 1983.

Nolte, Ernst, *The Three Faces of Fascism; Action Francaise, Italian Fascism, National Socialism*, London, Weidenfeld and Nicolson 1965.

Nolte, Ernst, *Vergangenheit, die nicht vergehen will: Eine Rede, die geschrieben, aber nicht mehr gehalten werden konnte*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 June 1986.

Wehler, Hans-Ulrich, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?: ein polemischer Essay zum "Historikerstreit"*, München, 1988.



تهدید سیاست خشونت در ایران زمین امروز: ازداعش تاغزه

مجله‌ی درفش، سال نخست، شماره‌ی اول، زمستان ۱۳۹۳.

خوف داعش

طی یکی دو ماه گذشته در لا به لای بازار اشباع شده‌ی خبرهایی که در بنگاه‌های خبرپراکنی گردش می‌کرد، خبری منتشر شد که در ابتدای کار افکار عمومی آن را چندان جدی قلمداد نکرد. خبر آن بود که گروهی مسلح به اسم داعش به شهر موصل و سایر شهرهای شمال عراق و جنوب سوریه حمله کرده است. کمی بعد، این جریان به سیلابی از اخبار وحشتناک و خوف‌انگیز بدل شد که به خصوص مردم ایران و کشورهای همسایه را سخت نگران ساخت.

گروهی که خود را دولت اسلامی عراق و شام (داعش) می‌خواندند، ابتدا، در ۲۰۰۳، شعبه‌ای از القاعده‌ی عراق بودند. بعدتر این دسته در ستیزه‌های مخالفان با دولت بشار اسد حضوری مؤثر داشتند و در

همین هنگامه هم به سال ۲۰۱۳ استقلال خود را از القاعده اعلام کردند و دعوی تاسیس دولت پیدا کردند. این گروه در تاریخ کوتاهشان از حمایت مالی و تسلیحاتی عربستان سعودی و آمریکا برخوردار بوده‌اند و ایدئولوژی‌شان مشتقی از هژمونی وهابی حاکم بر عربستان است. شعارشان بازگشت به اسلام ناب قدیم است و در این راه قرائتی خشن و غیرانسانی را در درون سنت سلفی‌ها مراد می‌کنند. رهبرشان (ابوبکر بغدادی) مدعی است که دولتی مستقل را در عراق و شام تاسیس کرده است. سربازانش اغلب سیاهپوش‌اند و معمولاً نقاب بر چهره دارند و به خاطر خشونت و خونریزی بی‌مهابا و رفتار غیرانسانی‌شان به سرعت مشهور شده‌اند. تخمین‌ها نشان می‌دهد که چهل درصد از نیروهای چند هزار نفری‌شان از کشورهای غربی به منطقه آمده‌اند، و شمار زیادی از اعضایشان تحصیل کرده و دنیا دیده هستند. چنان که خود ابوبکر بغدادی فارغ‌التحصیل حقوق از دانشگاه بغداد است و پسربچه‌ای هفت هشت ساله که چند روز پیش فیلمش همراه پدر مجاهدش در رسانه‌های عمومی پخش شد و سر بریده‌ی قربانی نگون‌بختی را در دست داشت، انگار در استرالیا پرورده شده است.

پیروان داعش در زمانی بسیار کوتاه شهرهای بسیاری را مورد حمله قرار داده و تسخیر کرده‌اند، و تقریباً هر جنایتی را که بتوان تصور کرد انجام داده‌اند. آنها اسیران را به طور دست جمعی به جوخه‌ی اعدام سپرده‌اند، مردان و زنان و کودکان غیرنظامی را زنده به گور کرده‌اند، اموال مردم را به اسم جهاد غارت کرده‌اند، زنان را به بردگی گرفته‌اند و شکنجه و تجاوز و آدمکشی در قلمروشان امری عادی محسوب می‌شود. رفتار این جهادیون تازه به میدان آمده یادآور کردار قبایل وحشی و بدوی‌ایست که چند قرن پیش در همان منطقه به همان شهرها تاختند و در مردم صلح‌جوی منطقه وحشتی بزرگ برانگیختند.

فهم داعش و دستیابی به دارویی برای دفع داعش امروز ضرورتی برای همه‌ی ماست. به خصوص در این روزها که این گروه به چهل کیلومتری مرز ایران رسیده و خواب آرام دلخوش‌کنندگان به مرزهای

نوبنیاد را نیز آشفته ساخته است. داعش تنها یک جریان تروریستی یا یک جنبش بنیادگرای خشن و ضدانسانی نیست، بلکه حلقه‌ای از یک زنجیره‌ی بزرگتر از جریانهای سیاسی و اجتماعی است که سراسر قلمرو ایران زمین را در خود غرقه ساخته است. یک روز بلشویکهای سرخی بودند که مردم باکو را کشتار می‌کردند و پان‌ترکهایی که ارمنیان و آسوریان آناتولی را قتل‌عام می‌کردند، و حالا طالبان و القاعده در مرزهای غربی این اقلیم هستند و داعش در مرزهای شرقی. قرن خونینی که بر مردم ساکن در این پاره خاک از گیتی گذشته، ضرورت بازاندیشی درباره‌ی مفهوم بودن بر این پاره از خاک را گوشزدمان می‌کند. ضرورتی که اگر دریافته نشود، در هر نسل شاهد ظهور داعشی تازه خواهیم بود. چندان که قرنی است نسلهای پیاپی چنین بلایی را با دیدگانی هراسان و خواب‌آلود نظاره کرده‌اند.

ضرورت فهم ایران زمین

ایران زمین حقیقتی تاریخی است. دشوار است در تاریخ و جغرافیای گیتی بگردیم و حقیقتی عینی‌تر از ایران زمین پیدا کنیم. منظور از عینیت این حقیقت، البته فراروندگی و تقدس و منسوب ساختن امری متافیزیکی بدان نیست. تنها عینیتی خارجی و مستقر بر زمین سخت شواهد علمی را منظور داریم که روشن و شفاف و دقیق و معلوم باشد و با اسناد تاریخی و شواهد عقلانی و نمودهای رسیدگی‌پذیر بتوان «وجود داشتن» اش را در جهان خارج نشان داد. ایران زمین قلمروی جغرافیایی است که در میان آبها و کوهها محصور است. پهنه‌ای گسترده در فاصله‌ی هندوکش تا مدیترانه از یک سو، و گستره‌ای که از خلیج پارس و ادامه‌اش تا باب‌المنذب در جنوب، تا دریاچه‌ی مازندران و دریای خوارزم و دریای سیاه در شمال کشیده شده است. این قلمرو جغرافیایی را از آن رو می‌توان با یک اسم خطاب کرد، که مردم ساکن در آن برای پنج هزاره

شبکه‌ای درهم تنیده از روابط اقتصادی و فرهنگی و سیاسی را با هم تجربه کرده‌اند، و از دو و نیم هزاره قبل تا به امروز، مدام در جزر و مدهایی سیاسی تاسیس و فروپاشی دولتهایی را شاهد بوده‌اند که برای سه تا پنج قرن سراسر این قلمرو را متحد می‌ساخته، و بعد (معمولاً زیر فشار حمله‌ی خارجی) تباہ و نابود می‌شده‌اند. ایران زمین یک حوزه‌ی جغرافیایی است که از دیرباز هویت سیاسی و فرهنگی خاصی را برای ساکنانش فراهم آورده است. برای قرنهایی طولانی است که مردم این منطقه نوروز را جشن می‌گیرند، منظومه‌ای از ادیانی یکتاپرست را روادارانه قبول دارند، زبان ادبی و فرهنگی مشترکی (در هزاره‌ی قبل، پارسی) را به کار می‌گیرند، و در برابر هجومهای خارجی -در حضور یا غیاب دولتهای متمرکز و فراگیر- همچون نظامی یکپارچه عمل می‌کنند. ایران زمین همان واقعیتِ مگویی است که مثل تابویی بر گفتمان سیاسی مدرن سنگینی می‌کند. واقعیتی که باید با اشاره‌هایی خنثا مثل خاورمیانه بدان اشاره کرد. اشاره‌هایی اروپامدارانه، نوساخته، و عاری از ارجاع به هویت تاریخی مردمی که در این قطعه از زمین می‌زیسته‌اند.

جهان امروز جغرافیایی است که در میان بیش از صد دولت-ملت تقسیم شده است. دولت-ملتهایی که پاره‌ای از جغرافیا را در اختیار دارند، اما پیشینه‌ی تاریخی بیشترشان از دو سه قرن فراتر نمی‌رود. در این دنیایی که از حدود صد و پنجاه دولت-ملت آن، نزدیک صد و چهل تایشان از دوران نادر شاه به بعد زاده شده‌اند، فهم ایران زمین دشوار شده است. چرا که در اینجا با ملتی روبرو هستیم که عمری بسیار دراز را با دولت یا بی دولت سپری کرده است، عمری که باید با مقیاس هزاره شمرده شود، و نه دهه یا قرن.

کشور ایران امروزی، که بازمانده‌ی تراشیده و تجزیه شده‌ی این حقیقت تاریخی-جغرافیایی است، با پیشینه‌ی صد و پنجاه ساله‌اش حقیقت و عینیتی کمتر از ایران زمین دارد، و سایر خرده کشورهای احداث شده در این قلمرو تمدنی نیز چنین وضعیتی دارند. امروز فهم ایران زمین دشوار شده، چرا که وحدت سیاسی ایران زمین به خاطره‌ی دوردستی می‌ماند که یک و نیم قرن از آن گذشته است، و خزانه‌های دانایی ما و منابع

و مراجع خردِ سیاسی ما، به سرزمین‌هایی منتقل شده که پیشینه‌ی ملی‌شان از همین حدود فراتر نمی‌رود. دیرزمانی است که ما با ذره‌بینی تیره و تار مشغول بررسی غولی بزرگ و بیمار هستیم که ابعاد و شکل و شمایل و دردش در چنین پنجره‌های تنگی نمی‌گنجد.

هرچند امروز ایران زمین به عنوان یک سیستم جغرافیایی تاریخی عینی و ملموس نمود خود را از دست داده و هویت فرهنگی و سیاسی‌اش رنگ باخته، اما هنوز فهم بسیاری از رخدادهایی که در این حریم رخ می‌دهد، بی‌توجه به پیشینه و معنای آن ممکن نیست. دورانی که ما ساکنان ایران زمین در آن زندگی می‌کنیم، از اواخر دهه‌ی ۱۳۵۰ خورشیدی تا به امروز، با جنگ و انقلاب و شورش و درگیری‌های قومی و دینی آلوده بوده و تاریخ نسل ما را به خون آغشته است. فهم اختلالی که این آشوب و خشونت پر دامنه را در این جغرافیای (به لحاظ تاریخی) امن و آرام پدید آورده، تنها زمانی ممکن می‌شود که ظرف زمانی و مکانی نگاهمان را به کل این جغرافیا بسط دهیم و امتدادش را در درازنای کل این تاریخ امتداد بخشیم. آنگاه جریان‌هایی مثل القاعده، داعش، و مشابه آنها فهمیدنی خواهند شد و تنها در آن هنگام است که راهبردهای حل این چالشها از حالت دارویی موضعی و بی‌رمق گذر خواهد کرد و درمانی ریشه‌ای را ممکن خواهد ساخت.

ظهور خشونت انقلابی در قرن بیستم

قرن بیستم به لحاظ شمار انسان‌هایی که به دست انسان‌های دیگر کشته شدند، بی‌نظیر بوده است. قرن بیستم را چنان که بین مورخان مرسوم است، باید بسته به اولویت دادن به متغیرهای سیاسی یا نظامی از حدود ۱۸۹۰ یا ۱۹۱۴ میلادی آغاز کرد، و تا حمله‌ی ۱۱ سپتامبر امتدادش داد، که این آخری بنا به توافق صاحب‌نظران رخدادِ آغازگرِ قرن بیست و یکم است.

قرن بیستم در این معنی دو جنگ جهانی وحشتناک، زنجیره‌ای از جنگهای محلی اما به همان اندازه خونین و مهیب، و مجموعه‌ای خونین از انقلابها و درگیری‌های قومی و دینی و نژادی را در خود جای می‌دهد. در جنگ جهانی اول و دوم تلفات انسانی سپاههای درگیر در جنگ به ارقام باور نکردنی ۶۰-۴۰٪ سربازان می‌رسید و در جریان پیروزی و تثبیت دولتهای خودکامه‌ی کمونیست بر چین و کامبوج رقم به همین ترتیب تکان دهنده‌ی ۱۰-۳۰٪ کل جمعیت این کشورها طی سه سال تا سه دهه به دست انقلابیون بلشویک-مائوئیست-خمر سرخ کشتار شدند.

دولتمردان ایران زمین در قرن بیستم تلاشی جانکاه به عمل آوردند تا در جنگها و درگیری‌هایی که جهان را در خود غرقه می‌ساخت وارد نشوند و از آن لطمه نینند. اما با این وجود این قلمرو در سراسر این قرن گرانیگاهی برای تولید تنش باقی ماند و هم آخرین انقلاب کلاسیک تاریخ مدرن در این سرزمین رخ داد و هم آخرین جنگ کلاسیک تاریخ، که در ضمن یکی از طولانی‌ترین و پرتلفات‌ترین جنگهای منظم قرن بیستم هم بود. ایران زمین در سراسر این دوران در وضعیت تجزیه‌ی سیاسی بوده و قلمروش بین پنج تا دوازده کشور تقسیم می‌شد. تنها بخش آن که در این مدت مستعمره نشد و اشغال بیگانگان در آن دوام نیافت، به اصطلاح قدما دل ایرانشهر بود که همین کشور ایران امروزی ما باشد، و در همین جا بود که آخرین انقلاب و جنگ کلاسیک رخ نمود.

یکی از نشانه‌های قرن بیستم، که به جنگها و خونریزی‌های یاد شده دامن زد و ماشه‌ی آغاز بسیاری از آنها را کشید، ظهور ایدئولوژی‌های ستیزه‌جوی جهان‌شمول بود. از همان ابتدای قرن بیستم، ایدئولوژی‌های سیاسی بانفوذی در اروپا شکل گرفتند که به شکلی تحکم‌آمیز انسان آرمانی مدرن را تعریف می‌کردند. بر مبنای این صورتبندی‌های تازه از غایت مطلوب انسان نو، جنبشهایی اجتماعی شکل گرفت که هدفشان به کرسی نشاندن این آرمان، حتا به زور بود. پیشاهنگ این جریان، و نیروی تعیین کننده در صورتبندی نظری

این شکل تازه و خشن از «پیشرفت»، مارکس بود و به این ترتیب تقریباً همه‌ی جریان‌هایی که بعد از آن در سراسر قرن بیستم خواهان تغییر سریع و شتابزده و زورمندانه‌ی جهان بودند، یا مستقیماً مارکسیست بودند و یا (مثل جنبش فاشیسم یا بنیادگرایی اسلامی نو) از پیروان وی تاثیر پذیرفته بودند.

آنچه که جنبش‌های مارکسیستی آغاز قرن بیستم را نیرومند و محبوب و بانفوذ می‌ساخت، شور انقلابی‌شان بود و وعده‌ی دستیابی سریع به بهشتی دلپذیر و البته دعوی سخن گفتن از زبان ستم‌دیدگان و فرودستان. اینها البته با ساختاری شبه‌دینی از ایمان به پیروزی نیروهای نیک (خلق، پرولتاریا، ستم‌دیدگان، استعمار شدگان، و...) تقویت می‌شد، به خصوص که با شیوه‌هایی مدرن و کارآمد از سازماندهی و سلسله مراتب دیوانسالارانه‌ی مدرن سامان می‌یافت و رسانه‌های عمومی را بسیج می‌کرد و قدرتی سیاسی را به جریان می‌انداخت.

جنبش‌های انقلابی قرن بیستم و دولتهایی که در ادامه‌شان تاسیس شدند، درباره‌ی کاربرد خشونت موضعی شفاف و روشن داشتند و معمولاً نه تنها آن را می‌پذیرفتند و ترویج می‌کردند، که گاه به تقدیس آن نیز می‌پرداختند و خشونت‌ورزی را بخشی ضروری و لازم از ترقی و پیشرفت تاریخ در نظر می‌گرفتند. این ترکیب جادویی از سه عامل سازماندهی نیروی انسانی با ایدئولوژی آرمانگرایی خشونت‌طلب به علاوه‌ی موضع‌هواداری از ستم‌دیدگان، بعد از جنگ جهانی دوم از درون غلاف اروپایی‌اش یکسره بیرون آمد و بدنه‌ی جنبش‌های انقلابی جهان سوم را شکل داد. جنبش‌هایی از سویی استعمارزدایی را ممکن ساختند و به سیطره‌ی سیاسی و نظامی غرب در مستعمره‌ها پایان دادند، و از سوی دیگر (معمولاً) نظام‌های سیاسی سرکوبگر و خودکامه‌ای را به جای ایشان بر مصدر قدرت نشانند.

واکنش ایرانی

تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ایران زمین در قرن بیستم هم در تاریخ این قلمرو یگانه و بی‌نظیر بود، و هم در سطح جهانی و در دوران خودش از بقیه‌ی سرزمینها و تمدنها فاصله داشت. مردم ایران زمین در قرن بیستم همچنان خود را وارث تمدنی باستانی و بزرگ می‌دانستند که معمولا با قالبی اسلامی-ایرانی صورتبندی می‌شد. این مردم در قرن بیستم به طور مستقیم در جنگها و کشمکشهای قدرتهای بزرگ شرکت نکردند، اما به اندازه‌ی این کشورها و گاه بیش از بسیاری از ایشان، تلفات دادند و با بحرانهای ناشی از قحطی و ستم نیروهای اشغالگر دست به گریبان شدند. به جز دل ایرانشهر که به شکلی معجزه‌آسا در میانه‌ی این توفان استقلال سیاسی خود را حفظ کرد، دورادور ایرانشهر به دست نیروهای استعمارگر غربی و شرقی اشغال شد و جمعیت آن به شکلی قانون‌مدار و شیک (در نیمه‌ی جنوبی: عراق و هند شمالی و پاکستان به دست انگلستان) یا خشن و وحشی‌گرانه و عریان (در نیمه‌ی شمالی: قفقاز و آسیای میانه و افغانستان با سرنیزه‌ی روس) سرکوب شدند و کشتارهایی پیاپی را از سر گذراندند.

خشونت‌ی که در این دهه‌ها بر مردم ایران زمین عارض شده بود، معمولا زیر فشار نیروهای خارجی شکل می‌گرفت. در شمال، کشتار مردم باکو و تفلیس تنها با پشتیبانی ارتش سرخ از بلشویکهای قفقازی ممکن گشت، و در جنوب قحطی‌ای که طی جنگ جهانی اول ایران را به گورستانی تبدیل کرد، بدون مدیریت نظامی انگلیسیان بروز نمی‌کرد. آنجایی هم که نیروهای بومی و محلی دست‌اندرکار کشتار مردمان می‌شدند، تاثیر ایدئولوژی‌های نوآمده مشهود بود. چه در نسل‌کشی ارمنیان و آشوریان و بعدتر کردها در ترکیه، و چه در جنگ تحمیلی و کشتار مقدماتی قبایل کرد و ایرانی در شمال عراق، بعید بود در غیاب ایدئولوژی‌های مدرنِ نوظهور و تمامیت‌طلبی مثل کمالیسم و بعث، کشتارهایی با این دامنه و شدت را شاهد باشیم.

در ابتدای کار، ایدئولوژی‌هایی که کشتن مردم غیرنظامی را مجاز می‌شمرد، آشکارا ماهیتی وارداتی و غیربومی داشت. شعارها در نیمه‌ی نخست قرن بیستم یکسره سوسیالیستی بود و چه کمالیست‌های پان‌ترک و چه بعثی‌های پان‌عرب و حتا صهیونیست‌های فلسطینی، از دریچه‌ی شکلی شرقی شده از مارکسیسم بود که به جهان می‌نگریستند و حرکت خود را نیز به صورت متحد اردوی شوروی در برابر امپریالیسم غرب آغاز کردند. بسیاری از آنها بعدتر از خشونت خود کاستند و شکلی دموکراتیک را پذیرفتند و به همین تناسب از قطب خاوری به مرجع باختری تغییر جهت دادند و مثل ترکیه کم کم در جریان جنگ سرد به اردوی غرب پیوستند.

در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، و به خصوص در ربع آخر این قرن، همگام با افول قدرت شوروی ترکیبی بومی از اسلام‌گرایی و شعارهای چپ‌گرایانه بود که میدان را به دست گرفت و جایگزین ایدئولوژی‌های قدیمی‌تر شد. ایران در این میان به صورت یک کانون صورتبندی نظری نقش ایفا کرد و به این ترتیب واپسین انقلاب کلاسیک تاریخ با پشتوانه‌ی دستگاهی نظری به پیروزی رسید که هرچند از گفتمان چپ‌گرایانه پیروی می‌کرد و سازماندهی و ساخت مدیریتی کاملاً مدرنی داشت، اما شعارهایی مذهبی و محتوایی دینی و سنت‌گرا را در بطن خود حمل می‌کرد.

گفتمان ستیزه‌جویانه‌ی مشابهی به زودی در سایر بخشهای ایران زمین نیز نمایان شد و از آنجا به کشورهای دورتر نیز نشت کرد. در قیل و قال درگیری‌های جنگ سرد، اردوگاه غربی به این جمع‌بندی رسیده بود که این جریان نوی انقلابی با وجود گرایشهای ضدمدرن‌اش، دقیقاً به خاطر همین بنیادگرایی مذهبی‌اش، متحدی ارزشمند و زورمند در برابر خطر توسعه‌ی کمونیسم محسوب می‌شود. از این رو اتحادی شکننده میان غرب و این جریانها شکل گرفت. اتحادی که در ضمن با تمایلی برای مهار این جریانها و جلوگیری از قدرتمند شدن‌شان نیز همراه بود. به این ترتیب بود که اردوگاه غرب به مجاهدان افغانستان یاری‌های

ارزشمندی رساند و نقض برخی از قوانین بین‌المللی و شعارهای غرب‌ستیزانه‌ی ایرانیان در جریان جنگ تحمیلی را نادیده انگاشت. زیرا که اردوگاه شوروی به شکلی علنی با عراق متحد شده بود تا جلوی توسعه‌ی جریان اسلام‌گرای ایرانی در منطقه را سد کند، و این البته ضرورتی بود که از حضور نظامی روسها در افغانستان ناشی می‌شد.

محاسبه‌ی غربیان درست از آب در آمد و موج تازه‌ی اسلام‌گرایی یکی از عواملی بود که فروپاشی اردوگاه شوروی را رقم زد. افغانستان به زخمی خونین در پهلو‌ی هیولای گرسنه‌ی شمالی بدل شد و مردمی که نواده‌ی سرکوب شده، ایران‌زدوده، روس‌شده، و مطیع ایرانیان آزاد و سرافراز دو سه نسل پیش بودند، بلافاصله بعد از شل شدن چنگال کرم‌لین زنجیره‌ای از دولتهای کوچک خودمختار را در جنوب امپراتوری سرخ بنا نهادند. دولتهای کوچک و بی‌ریشه‌ای که توسط همان رهبران بلشویک قدیمی با همان شیوه‌ی مستبدانه اداره می‌شدند، با این تفاوت که از کمونیسم به قوم‌گرایی در غلتیده بودند و به عنوان ایدئولوژی جایگزین، نیم‌نگاهی به بنیادگرایی اسلامی هم داشتند.

فروپاشی شوروی و انحطاط اردوی کمونیسم که اولویت اول غرب در سالهای جنگ سرد بود، به پیامدی نامنتظره منتهی شد، و آن هم تبدیل خاورمیانه به منطقه‌ای آشوبزده و آشفته بود که از سویی نسخه‌های رنگارنگی از بنیادگرایی ستیزه‌جوی اسلام‌گرا را بازتولید می‌کرد، و از سوی دیگر خشونت را تا درون شهرهای مرفه اروپایی و آمریکایی صادر می‌کرد. به این ترتیب دیگری تازه‌ی غرب، یعنی آن دشمن مهیبی که قرار بود جایگزین شوروی خطرناک باشد، بنیادگرایی اسلامی قلمداد شد.

در بیست سال گذشته کلکسیون کامل از سازمانهای نظامی کوچک و بسیار خشن در اقلیم ایران زمین زاده و پرورده شده‌اند. طالبان، القاعده و داعش تنها نمونه‌هایی از آنها هستند. برخی دیگر هستند که به

قدرت دست یافتند و به صورت شاخه‌ای نظامی یا امنیتی از دولتی مستقر دگرذیسی یافتند. چنان که در دولتهای بعثی سوریه و عراق یا دولت صهیونیستی اسرائیل رخ داد.

در نگاه نخست، سازمانهای سرکش و مبارزه‌جوی اسلام‌گرایی که نامشان این همه در رسانه‌ها تکرار می‌شود، ناتوان و سست و شکننده به نظر می‌رسند. طالبان در کل و در اوج موفقیتش موفق به بسیج چند ده هزار نفر سرباز شد، و داعش که جدیدترین مسافر این کاروان است، بین پنج تا ده هزار نفر نیرو دارد. به ظاهر ریشه‌کن کردن چنین سازمانهایی باید کار ساده‌ای باشد. آن هم توسط ابرقدرتی مثل آمریکا که حضور نظامی‌اش در منطقه چند ده هزار سرباز را در بر می‌گیرد، و یا حتی توسط دولتهای مستقر در این اقلیم، که گاه مثل ایران توان بسیج ارتشهایی چند صد هزار نفره را دارند.

با این وجود تجربه‌ی دو دهه‌ی اخیر نشان داده که این سازمانها بسیار دشوار سرکوب می‌شوند. دلیل کامیابی آنها، منتشر بودن الگوی مدیریت، ریشه‌دار بودن‌شان در میان جمعیت‌های محلی، و محبوبیت شعارهای دینی‌شان نزد بخشی از مردم منطقه است. اعضای این سازمانها معمولاً جوان هستند و در فضایی مدرن پرورش یافته‌اند. یعنی هرچند ممکن است مانند انقلابیون نسل قبل‌شان ارزشهای مدرن غربی را مردود بدانند، اما دانسته یا نادانسته تا گلو در پیکربندی (یا به قول هایدگر: گشتل) تکنولوژیک مدرن از جهان فرو رفته‌اند. به همین دلیل هم به رسانه‌های مجازی دسترسی دارند، تصاحب و استفاده از سلاح‌های مدرن را خوش می‌دارند، و راه مشارکت در بازارهای جهانی را خوب بلدند، چه مثل طالبان تجارت هروئین باشد و چه مثل داعش صدور نفت به خارج و برپا کردن بازارهای کنیزفروشی در داخل.

خشونت و سیاستِ نفرت

آنچه که مایه‌ی اشتراک اعضای داعش و القاعده با بلشویکهای ابتدای قرن می‌شود، نفرتی است که انسانِ عینی و موجود دارند. هر دوی این جریانها به تعریفِ شکلی آرمانگرایانه از انسان وابسته‌اند. تعریفی که ساخت و گفتمانی مدرن دارد. هرچند ممکن است مثل بنیادگرایان دینی با ارجاع به عناصر دینی سنت‌گرا همراه باشد، یا مثل ایدئولوژی‌های قوم‌گرای پان‌ترکی و پان‌عربی (و در کل سایر پان‌ها) با آویختن به افسانه‌هایی شبه‌تاریخی مشروعیت یابد.

طالبان، القاعده و داعش در طلبِ شکلی خاص از انسانِ مسخ شده توسط دینی ساده‌انگارانه هستند. ایشان نسخه‌ای ساده‌لوحانه، و (از نظر تفسیر متون مقدس) عامیانه و سطحی را پیش رو دارند و بر مبنای آن نوع خاصی از انسان را می‌خواهند و می‌پسندند. انسانی که بنده‌ی خاکسار خداوند، و در غیاب مداخله‌ی مستقیم او، مطیعِ مطلقِ نمایندگان او باشد، که همانا رهبران داعش، یا طالبان یا القاعده یا هر نظام مشابه دیگر هستند. هر جور انسان دیگری، و هر نوع «من» خودمختارِ خودبنیادی تهدیدی برای این شکل از خاکساری و اطاعت به حساب می‌آید، و باید نابود شود. هر من‌ای که خارج از این قالب ناممکن حضوری داشته باشد، آماج نفرت است و اعمال خشونت بر او مشروع و مجاز پنداشته می‌شود.

بلشویکها هم در دهه‌های آغازین قرن همین دعوی را داشتند، و فاشیستها نیز همچنین. بلشویکها هم انسان طراز نو را طلب می‌کردند که همچون چرخ دنده‌ای در ماشین بزرگ تاریخ عمل کند، به همان شکلی که قرار است بنده‌ی مطیع خداوند در دستگاه کائنات مثل ذره‌ای ناچیز نمود یابد. این انسان طراز نو باید مطیعِ مطلقِ قوانین تاریخی باشد، و در غیابِ تجلی عینی این قوانین تاریخی، نمایندگان و کارگزاران و خدمتگزاران این سیر ترقی تاریخی، یعنی حزب کمونیست است که اطاعتی همه جانبه را از این انسان نوین

طلب می‌کند. گفتمان بلشویکها با داعش و طالبان چندان نزدیک است که گاه کافی است کلیدواژه‌هایی را با هم جایگزین کنیم، تا از یکی دیگری را استخراج نماییم: قوانین علمی تاریخ را با مشیت الاهی، پیشوای خردمند و خطاناپذیر را با خلیفه‌ی خداوند بر زمین، و قوانین حزب کمونیست را با اخلاق زاهدانه‌ی جماعت اسلامی. این توازی تصادفی و سطحی نیست، بلکه به زیرساختی عمیق و مشترک دلالت می‌کند که بن‌مایه‌ی جریانهای انقلابی ضددموکراتیک در قرن بیستم بوده است. جریانهایی که مدرنیته را نابسنده و منحط می‌دانسته‌اند، با شوری هزاره‌گرایانه فرا رسیدن عصری نو را صلا می‌دادند، خود را صدای محرومین و ناتوانان و ستمدیدگان قلمداد می‌کردند، و تصویری آرمانی از جورِ خاصی از انسان نو را در برابر اتباع خود می‌آویختند: انسانی عاری از منیت و خودخواهی، که در ضمن مطیع و تابع و خاکسار نیز هست. انسانی فاقد خودمختاری و خودمداری، و تهی از خلاقیتی شخصی برای دگرگون ساختن هستی. چرا که تغییر هستی وظیفه‌ایست که بر دوش سازمانی مثل حزب یا ارتش داعش نهاده شده، و از گرده‌ی «من»ها دریغ شده است.

نفرت از انسان جان‌مایه‌ی مشترک هیچانهایی است که چنین جریانهایی بر می‌انگیزند. انسانی که به شکلی عینی در گوشت و خون در برابر ماست، از دید این جریانها منحط و تباه و آلوده است. باید این انسان سرکش و گناهکار از میان برود، آسیب ببیند، و تنبیه شود تا از دل آن انسانی نو قالب بخورد و قواعد اطاعت را بیاموزد. از این روست که کشتنِ آدمیان در این دستگاه‌های اخلاقی-سیاسی نه تنها ناپسند نیست، که گاه فریضه‌ای پنداشته می‌شود. در این معنی خشونت نیروی اصلی پیش‌برنده‌ی سازمانهایی از این دست است. سازمانهایی که با برانگیختن، تشدید کردن، به جریان انداختن و مدیریت خشونت شکل می‌گیرند و کار می‌کنند. سازمانهایی که اشتیاقی سیری‌ناپذیر برای تاسیس دولتی مستقر و خودکامه دارند، و وقتی چنین کنند هم کاشت و داشت و برداشت خشونت را همچنان ادامه می‌دهند. معمولاً قربانی این خشونت اتباع خود این کشورها هستند، و تنها در مشتقی ناسیونالیستی از این جریان انقلابی بازسازی گیتی، یعنی فاشیسم است که

دیگری‌های آماجِ خشونت به بیرون از مرزها منتقل می‌شوند. در حالتِ اخیر جنگ میان دولت-ملت‌ها حاصلِ به قدرت رسیدنِ این رده از سازمان‌هاست، و به همین دلیل هم دولت‌های فاشیست عمری کوتاه دارند. دولت‌هایی که بر اساس نسخه‌ی بین‌المللی بنیادگرایی دینی یا نسخه‌ی این‌جهانی‌اش (بلشویسم، مائوئیسم و...) احداث شده‌اند، دوام و پایداری بیشتری دارند. چون خشونت را در درون خود به گردش در می‌آورند و اتباع خویش را قربانی می‌کنند.

غیابِ دولت فراگیر و بحرانِ دائمی مشروعیت

ایران زمینِ حقیقتی تاریخی است که در جغرافیایی ملموس و عینی و مشخص تجلی یافته است. اما کشورهای نوبنیادِ مدرنی که در ایران زمین تاسیس شده‌اند چنین حقیقتی و چنین عینیتی ندارند. کشوری به نام سوریه بدون مداخله‌ی استعمارگران فرانسوی تاسیس نمی‌شد، و بدون توافق‌نامه‌ی میان امپراتوری بریتانیا و شریف مکه، کشوری به نام عربستان سعودی نمی‌داشتیم. کافی است تاریخ کشورهای مستقر بر ایران زمینِ امروز را مرور کنیم تا به اشغالی نظامی و کشتاری سلطه‌گرانه در شمال یا قراردادی استعماری و مکرری سیاسی در جنوب برسیم. تنها در دلِ ایران‌شهر، یعنی در کشور ایران امروز است که استقلالِ نیم‌بند به شکلی معجزه‌آسا در این هیاهو دوام آورد و همان هم امروز تنها کورسوی امید برای رهایی از نفرینِ تاریخِ معاصر ما محسوب می‌شود.

مردمی که در صد و پنجاه سال گذشته در قلمرو ایران زمین زیسته‌اند، پنج شش نسل از قربانیان این تجزیه‌ی تحمیلی هستند. قربانیانی که در این فاصله به کشورهای نوساخته پرتاب شده‌اند، از هویت تاریخی مشترک خویش محروم مانده‌اند، به هویتی نوساخته، رقیق، خودبزرگ‌بین و در عین حال بی‌مایه، و صد البته

مدرن دلخوش شده‌اند، و با زنجیره‌ای از دولتمردان فاسد و خودکامه و بحرانهای اجتماعی و سیاسی پیاپی دست به گریبان بوده‌اند.

این که داعش و طالبان و القاعده و سایر جریانهای افراطی منطقه غرب و مدرنیته را در شعارهایشان هدف می‌گیرند، گذشته از گرایشهای دینی و مذهبی‌شان، کارکرد سیاسی هم دارد. مردم ایران زمین نسلهاست که با فقر و جنگ و کشمکش و ناخرسندی دست به گریبان‌اند، و حقیقت تاریخی آن است که آغازگر این چرخه‌ی دل‌آشوب مداخله‌ی «فرنگی‌های مدرن» بوده است. همان‌هایی که روی هم رفته با لقبِ مبهمِ «غرب» مورد اشاره قرار می‌گیرند، بی‌توجه به این که نفوذشان بیشتر شمالی جنوبی بوده و نیروی زمینی روسها و نیروی دریایی انگلیس‌ها یعنی کشورهای در حاشیه‌ی اروپا را شامل می‌شده، تا این که به غرب به معنای جغرافیایی یا اروپایی کلمه مربوط باشد.

جریانهای بنیادگرای ستیزه‌جو همواره در درون ایران زمین توسعه یافته‌اند و قربانیان خود را از میان همین مردم گرفته‌اند. شمار اروپاییان و آمریکایی‌هایی که «در غرب» به دست القاعده و مشتقاتش کشته شدند، هیچ قابل مقایسه با آوارگان و کشتگان و آسیب‌دیدگان این گروهها در منطقه‌ی خاور میانه نیست. خشونت‌ی که این گروه‌های بنیادگرا می‌زایند و می‌پرورند، به درون این سرزمین جاری می‌شود. چون درست مانند بلشویکهای نسل پیش، اینها جریانهایی هستند که خشونت‌زایی را با هدفِ زادن و مستقر ساختنِ قدرتِ سیاسی طلب می‌کنند.

جریانهای افراطی از این دست در تمام سرزمینهای و همه‌ی دورانهای تاریخی وجود داشته‌اند. جریانهایی که انسان آرمانی تخت و سطحی و ساده‌لوحانه‌ای را در جهانی تخت و سطحی و ساده‌لوحانه تصویر می‌کنند. جریانهایی که حاضرند انسانهای زنده و واقعی را نابود کنند، تا آن انسانهای موهوم دلخواه پا به عرصه‌ی وجود بگذارند. در شرایط عادی، یعنی در زمینه‌ای که دولتی قانون‌مند و مقتدر و جامعه‌ای مدنی

حضور داشته باشد، چنین جریانهایی یا به گروههای تبهکار کوچک بدل می‌شوند و یا در قالب شورشهای دینی کم‌دامنه می‌آیند و می‌گذرند و نابود می‌شوند.

اما اگر دولتی مستقر وجود نداشته باشد، اگر هویتی سامان یافته و کارآمد در اختیار مردم نباشد، و اگر قدرت چندان منحط و مخدوش باشد که بروز یا غیاب خشونت در آن به چشم نیاید، در این شرایط است که گروههایی از این دست بسط می‌یابند و فراگیر می‌شوند و به نیرویی سیاسی بدل می‌گردند. در غیاب توافقی مدنی و جمعی درباره‌ی انسان آرمانی معقول و روادارانه و پیچیده است که تصویرهای افراطی از ابرانسانهای تک‌بعدی محبوبیت می‌یابد. در دامن جهل است که سیاست خشونت، با جاهلیت مرگبارش زاییده می‌شود.

ایران زمین در یک و نیم قرن گذشته روندی را طی کرده که به فروپاشی نهادهای سیاسی، تجزیه‌ی سیاسی ایران زمین، و مخدوش شدن تصویر سنتی از انسان آرمانی منتهی شده است. فشار نظامی و سیاسی قدرتهای بیگانه در این مدت چندان خرد کننده و زورآور بوده که جز هسته‌ای مرکزی و آسیب‌دیده، گرداگرد ایران زمین در هاویه‌ای از استعمار و اشغال نظامی و بعد دولتهای دست‌نشانده‌ی مستبد فرو رفته است. درخشش فن‌آوری و فرهنگ مدرن چندان قانع‌کننده و چشمگیر بوده که فرهنگ سنتی و هویت بومی به بنیانگرایی‌هایی بی‌محتوا عقب‌نشینی کرده، و تنها خشونت‌ی سطحی را با ابزارهای مدرن بازتولید کرده است، بی آن که اصولاً به میدان رقابت برای تولید معنا وارد شود.

در غیاب نظامی سامان یافته از دولت‌های بومی، و در خلاء دستگاهی معنایی که انسان را به شکلی واقع‌گرا و کارآمد تعریف کند، شبه‌دولتهایی نیم‌بند و زودگذر بر این آشوب‌آباد روییده‌اند و رونوشت‌هایی سطحی و تکراری از ایدئولوژی‌های وارداتی را بر درفشهای خویش برافراشته‌اند. در این زمینه از ناتوانی و

آشفتگی است که خشونت و جهالتِ نهفته در جریانی مثل داعش در زمینه‌اش جلب نظر نمی‌کند، توی ذوق نمی‌زند، و حتا چه بسا محبوبیتی هم جلب کند.

آن زمانی که طالبان با پرچم سپید و لباسهای سپید مرزهای شمال پاکستان و جنوب افغانستان را به هم دوختند و استانهای باستانی هرات و کابل و بلخ را تسخیر کردند، مردمی جنگزده و محروم را برابر خود یافتند که در ویرانه‌هایشان امید به هر نظامی بسته بودند که ذره‌ای امنیت و ثبات را برایشان به ارمغان بیاورد. حالا بعد از یک نسل، شاخه‌ای جدا شده از متحد همان طالبان، یعنی داعش، با پرچم سیاه و لباسهای سیاه در گوشه‌ی دیگری از ایران زمین حرکتی مشابه را تکرار می‌کند. اگر طالبان بر مرزهای ایران و افغانستان و پاکستان آزادانه حرکت می‌کرد و اگر داعش بر مرزهای عراق و اردن و سوریه شادمانه آمد و شد می‌کند، دلیلش آن است که این مرزها جا افتاده و واقعی و تاریخ‌مند نیستند. اینها مرزهایی هستند که در میانه‌ی قلمرو ایلها و قومهایی همسان ترسیم شده‌اند. مرزهایی که دو گروه از کردها، دو گروه از بلوچها، و دو گروه از عرب‌ها را از هم جدا می‌کنند. مرزهایی که در میانه‌ی اقوامی کشیده شده که زمانی هویتی مشترک داشتند. اینها مرزهایی هستند که استعمارگران چند دهه پیش قبل از ترک منطقه بر زمینی سوخته ترسیم کردند، بی آن که از دانایی و خردمندی کافی برای چنین تصمیم نابه‌جایی برخوردار باشند.

راهکار: بازگشت به سیاست ایران‌شهری

وقتی داعش شهرهای کردنشین ایزدیان در شمال عراق را اشغال کرد، دست به کشتار مردم غیرنظامی گشود. اخبار حاکی از آن است که این پیروانِ خشمِ خونین‌درفش، تنها در یک شهر ایزدی پانصد مرد غیرنظامی را کشته‌اند و سیصد تا چهارصد زن را به عنوان کنیز دزدیده‌اند و بعد ایشان را در بازارهای برده‌فروشی به

هم‌پالکی‌های خودشان فروخته‌اند. دلیل مجاهدان داعش برای انجام چنین کاری آن است که ایزدیان - که به دینی بسیار کهن و آمیخته به آیینهای کهن ایرانی پایبندند- را شیطان‌پرست می‌دانند و معتقدند کشتن و به بردگی کشاندن ایشان کاری خوب و اخلاقی است و «ثواب دارد».

ایزدی‌ها در استان کردستان خودمان هم با جمعیتی کمتر حضور دارند و هرکس این مردم صلح‌جو و شکیبیا را دیده باشد، مستقل از این که ایزدشان را ملک طاووس بنامند یا چیز دیگر، گواهی خواهد داد که ردپای حضور شیطان در میانشان بسیار کم‌رنگ و نامحسوس است. در مقابل، آن اربابی که مردان داعش به نامش می‌کشند و غارت می‌کنند و برده می‌گیرند، اگر بخواهیم بر مبنای کردارهای پیروانش درباره‌اش داوری کنیم، چه بسا همان شیطان باشد.

حماقت اگر با پول و شمشیر ترکیب شود خشونت می‌زاید و داعش نمایان‌ترین نمود این معادله‌ی نفرین‌شده است. جهان امروز سیستمی پیچیده و در هم تنیده است. ساده‌لوحانه است تصور کنیم که بلاهتی آمیخته با خشونت در ایران زمین زاده خواهد شد و در همین اقلیم باقی خواهد ماند. همانطور که القاعده پس از فراغت از کشتار هزاره‌ها و آزاداندیشان در افغانستان و به توپ بستن تندیسهای بودا به مراکز تجاری آمریکا حمله برد، داعش نیز پس از فراغت از کشتار کردها و شیعه‌ها خشونت اضافی خود را به مناطقی دوردست صادر خواهد کرد. ریشه‌کن کردن بلایی که در ایران زمین برخاسته تنها با شناسایی زمینه‌ها و بسترهای جامعه‌شناسانه‌اش ممکن می‌شود، و این ریشه‌ها در تاریخ و جغرافیای این منطقه پنهان شده‌اند.

تا وقتی که ایران زمین به صورت موزائیکی نوساز و شکسته از دولت-ملتهای مدرن و نوپا نگرینسته شود، تاسیس دولتی نیرومند بر این سامان ممکن نخواهد شد. آرمان‌گایی همه‌ی نیروهای سیاسی مستقر بر ایران زمین، اگر که آرمانی داشته باشند، اتحاد مجدد این قلمرو است. این آرمان می‌تواند با ادبیات ابلهانه و ساده‌لوحانه‌ی داعش با قالب احیای خلافت اسلامی بیان شود، یا با توجه به کل تاریخ منطقه و پذیرش تنوع

و پیچیدگی اقوام و ادیان و سبکهای زندگی در این سامان، در گفتمانی ایرانشهری صورتبندی شود. در نهایت آنچه که مسلم است، روایتهای سطحی و ناشکیبا و بنیادگرا در این میان بختی برای پیروزی ندارند، و تنها روندی را که در نهایت باید با خردمندی و رواداری و توافق پیش برود، با اختلال مواجه می‌کنند و به تعویق می‌اندازند.

رویاری با موقعیت خطرناکی که امروز همه‌ی مردم ایران زمین با آن مواجه‌اند، به معنای نگرستن به خویشتن است و پذیرفتن مرضی که یک و نیم قرن است با آن دست به گریبانیم. این بیماری با جن‌گیری و جادوی ایدئولوژی‌های تنگ‌نظر نو درمان نمی‌شود. داروهایی که درد را در موضعی از بین ببرند، علاجی دیرپا به دست نمی‌دهند، زیرا چه بسا که همین داروها خود بر شدت وخامت اوضاع افزوده‌اند و این «سرکنجبین صفرا فزود».

درمان این درد تنها با شناسایی درست و دقیق موقعیت خودمان ممکن می‌شود، و این «خود» تنها به ما شهروندان تهرانی، اهالی کشور ایران، یا تابعان دین یا آیینی خاص منحصر نمی‌شود. خود «ما»، تنوع و تکثر و پیچیدگی‌ای خیره‌کننده از اقوام و ادیان و سبکهای زندگی را شامل می‌شود که در ایران زمینه زیسته و بالیده و شکوفا شده‌اند و برای هزاران سال با بافته شدن در هم قالی رنگین و زیبایی به نام تمدن ایرانی را پدید آورده‌اند. تصادم مدرنیته با این سیستم تمدنی بغرنج، آن هم درست در شرایطی که ایران زمین در انحطاطی سیاسی و اقتصادی دست و پا می‌زد، تار و پود این بافته‌ی ظریف را از هم دریده است. هر رگه و هر تار از این فرشِ درخشان که زمانی بر عرش بود، ساده‌ترین و خشن‌ترین سویه از مدرنیته را وام گرفت و ایدئولوژی‌هایی سطحی و بی‌مایه و پیکارجو را پدید آورد که بر محور تعریف انسانی تخت و ساده و بدوی استوار شده بود، و نفرت از همه‌ی دیگران. این ایدئولوژی‌ها قرائتی سطحی و عاری از اندیشه از دین را، و یا تفسیری پرتحریف و عوامانه از تاریخ را و برداشتی جاهلانه از قومیت و نژاد را در هسته‌ی مرکزی خود

دارند و از این رو به سادگی نفرت‌شان نسبت به دیگری را با خشونت آغشته می‌سازند. آن دیگری‌ای که آماج نفرت این ساده‌لوحان است، بخشهای بازمانده از همان بافته‌ی شکوهمند تاریخی است. بخشهایی که تنوع و پیچیدگی و دیرینگی خود را هنوز حفظ کرده‌اند، و دریغ است اگر در حفظ آن ناکام بمانند.

داروی درد ایران زمین، نگرستن به ایران زمین است. فهم ایران زمین به عنوان یک سیستم تمدنی که با سیستمهای تمدنی همسایه، و به خصوص شالوده‌ی تمدن مدرن وارد اندرکنشی سرنوشت‌ساز شده است. ایران زمینی که همزمان میزبانی پذیرا و مخالفی ستیزه‌جو برای مدرنیته بوده است، و هنگام رویارویی با آن تسلیمی بی قید و شرط یا خشم و خروشی نسنجیده و بی‌حاصل را پدید آورده است. ایران‌زمینی که به عنوان یک حوزه‌ی تمدنی چندان دیرینه و دیرپا و پیچیده و غنی هست که مدرنیته را ارزیابی کند و تحلیل نماید و جذبش کند، و باز خود باقی بماند. ایران زمینی که اگر در وضعیت تجزیه شده و واگرا و از هم گسسته‌ی امروزی باقی بماند، این امکان را از دست خواهد داد. چرا که تکه‌پاره‌هایی از آن که هر یک ایدئولوژی‌ای عوامانه را برای مشروعیت‌بخشی به خود علم کرده‌اند و به بقیه‌ی تکه‌پاره‌ها می‌تازند، از تأمل و خرد و سنجه‌های لازم برای «دیدن» درست و بارور خود در مقام یک کل محروم است و به همین ترتیب بخت دیدن تمدن‌های دیگر و آموختن از آنها و درس گرفتن از خطاهایشان را هم از دست می‌دهد.

شاید تا چند روز بعد بلای داعش از خاک سنجار و سومر بر بیفتد و بغداد و تیسفون از تهدیدشان برهد، اما تا وقتی که طبقه‌ای نخبه در ایران زمین سیاستی نو را در چارچوبی تمدنی برن سازند و به قدرت اجتماعی در چارچوبی متکثر، اما کل‌گرا ننگرند، هر روز در گوشه‌ای از این اقلیم شاهد سر برکشیدن داعش‌هایی نو خواهیم بود. تا وقتی طبقه‌ی فرهیختگان این مرز و بوم خرد و شکیبایی و دانش کافی برای فهم کلیت تمدن ایرانی را به دست نیاورند و پیچیدگی‌های شگفت و تار و پود رنگارنگش را به رسمیت

نشناسند، هر سال با به میدان آمدن پهلوان پنبه‌هایی جاهل و نادان از جنس ابوبکر بغدادی و ملا عمر رویارو خواهیم بود، که بسا در این هیاهوی بی حاصل، گوشه‌های شنوای بیشتری از مخاطبان خردمندان بیابند.



جامعه‌شناسی بجنس‌خواهی

مجله‌ی سیمرغ، شماره‌ی 33، امرداد 1394

اگر با نگاهی عینی و آماری به الگوهای رفتار جنسی آدمیان بنگریم، همجنس‌خواهی را در زمینه‌ی سلیقه‌ها و سوگیری‌های جنسی دیگر رگه‌ای حاشیه‌ای و کم بسامد اما پایدار و دیرپا و فراگیر خواهیم یافت. در کل استخوان‌بندی ساخت خانواده در انسان با آنچه که در سایر نخستی‌ها می‌بینیم شباهتی چشمگیر دارد. در نخستی‌های عالی و همچنین بیشتر پستاندارانی که در گله زندگی می‌کنند، هسته‌ی مرکزی نظام اجتماعی از یک نر و یک ماده‌ی زایا تشکیل شده که برای مدتی با هم و برای مدتی با فرزندان‌شان زندگی می‌کنند. یعنی نوعی برهم‌افتادگی زمانی در زیست نر و ماده، و ماده و جفتش همیشه دیده می‌شود. گاهی این برهم‌افتادگی به زیستن نر و ماده و فرزندان‌شان منتهی می‌شود و این هسته‌ایست که الگوهای پیچیده‌تری از ساخت خانواده بر مبنایش شکل می‌گیرد. در کل هرچه برهم‌افتادگی زمانی «با هم بودن» نر و ماده و والدین و فرزندان بیشتر باشد، ساخت اجتماعی برآمده از آن پیچیده‌تر و توسعه یافته‌تر خواهد بود. بر این مبنا خانواده مثل گله‌ی نشخوارکنندگان یا دسته‌ی گربه‌سانان و سگ‌سانان شکارچی، یک طبقه‌ی طبیعی و سیستمی زیست-جامعه‌شناسانه است که مستقل از تعریفها و سوگیری‌های جامعه‌شناسانه‌ی ناظران، در طبیعت می‌توان مشاهده‌اش کرد. بدیهی است که این مفهوم خانواده که در جامعه‌شناسی زیستی تعیین می‌شود با مفهوم

عامیانه‌ی آن که خانواده‌ی هسته‌ای یا خانواده‌ی گسترده‌ی آشنا تفاوت دارد، که خود صورتی خاص و حالتی ویژه از مفهوم کلان پیشین است، در بافت جوامع انسانی امروزمین.

خانواده به ویژه در خویشاوندان نزدیک انسان یعنی شامپانزه و بونوبو شباهتهای چشمگیری به انسان دارد. در میان کل پستانداران بونوبو نزدیکترین شباهت خانوادگی را به انسان دارد و این به خاطر پنهان بودن دوران قاعدگی ماده در این دو گونه است که زمان تخمک‌گذاری را مبهم می‌سازد و نرها را به همراهی با ماده‌ها، تامین منابع برایشان، و جفتگیری پیوسته و مداوم با ایشان وادار می‌سازد. سلسله مراتبی که از نرها در جوامع انسانی شکل می‌گیرد، کمابیش با آنچه در شامپانزه‌ها می‌بینیم برابر است و بونوبوها هم که جامعه‌ای مادرسالار دارند شکلی موازی از آن را در جنس ماده نمایش می‌دهند. سلسله مراتب یاد شده دسترسی نرهای والامرتبه به منابع و محروم ماندن نرهای فروپایه از آن را ایجاب می‌کند. مهمترین منبعی که نرها بر سرش با هم رقابت می‌کنند، رحم ماده‌هاست و از این رو پایگاه یک میمون نر را بر مبنای شمار فرزندان که تولید می‌کند می‌توان ارزیابی کرد.

این را می‌دانیم که میان نخستی‌ها پیوندی نمایان میان رتبه‌ی اجتماعی نرها و کامیابی تولید مثلی‌شان وجود دارد. یعنی فرادستی نرها در سلسله مراتب قبیله‌شان باعث می‌شود با شمار بیشتری از ماده‌ها جفتگیری کنند و فرزندان بیشتری به دنیا بیاورند. یک پژوهش بر بابون‌های ساواناهای آفریقا نشان داده که در یک دوره‌ی چهار ساله، نر غالب قبیله پدر ۸۱٪ فرزندان زاده شده بوده است. در حالی که همان نر پیش از آن که به نر آلفا تبدیل شدن و بعد از عزل شدن از رتبه‌اش در همین وازه‌ی زمانی ژن خود را تنها به ۲۰٪ فرزندان قبیله منتقل کرده بود.

پژوهشهای فراوانی در دست است که نشان می‌دهد در انسان نیز همین قاعده پا برجاست. یعنی مردانی که موقعیت اجتماعی مناسبتر و منزلت والاتری دارند در کل شمار بیشتری بچه دارند. در یک پژوهش دقیق که

در میان قوم یانومامی انجام پذیرفته، شباهت این الگو با آنچه در سایر نخستینی‌ها می‌بینیم به خوبی نمایان است. مردم یانومامی برای نامیدن رئیس قبیله‌ی خود از کلمه‌ی اونوکای^{۱۴۱} استفاده می‌کنند و این بدان معناست که فرد مورد نظر دست کم یک مرد دیگر را به قتل رسانده است. بنابراین در این قبیله دستیابی به ریاست قبیله درست مانند بابون‌ها با ابراز خشونت نسبت به نرهای دیگر ممکن می‌شود. ناپلئون شاینون^{۱۴۲} که پژوهش پردازانه‌ای بر این مردم انجام داده،^{۱۴۳} با بررسی چهارصد مرد نشان داده که ۱۳۷ تن از اونوکای‌ها روی هم رفته ۶۷۱ بچه داشتند (به طور متوسط هر اونوکای ۴/۹ بچه)، در حالی که ۲۴۳ مرد دیگر روی هم رفته پدر ۳۸۰ فرزند محسوب می‌شدند (به طور متوسط حدود ۱/۶).^{۱۴۴}

این آمارها تنها به قبایل بدوی امروزی مربوط نمی‌شود. بر اساس پژوهشی که لورا بتزیگ^{۱۴۵} بر عهد عتیق انجام داده، آشکار است که در این متن مردان قدرتمند و رهبران قومی یا دینی شمار بیشتری از زنان و کنیزان را برای همبستری در اختیار دارند و اشاره‌های فراوانی به هم‌آغوشی ایشان با زنان مردان دیگر به چشم می‌خورد که مجرای داود و زن یکی از سردارانش یکی از آنهاست.^{۱۴۶} خود داود هشت زن رسمی و ده زن صیغه‌ای داشت و پدر بیست فرزند محسوب می‌شد. رحوبوآم هجده زن رسمی و شصت صیغه و هشتاد و پنج فرزند داشت و اییجاه هم هجده زن و سی و هشت فرزند داشت.

¹⁴¹ Unokai

¹⁴² Napoleon Chagnon

¹⁴³ Chagnon, 1979.

¹⁴⁴ Chagnon et al., 1970: 339–349

¹⁴⁵ Laura Betzig

¹⁴⁶ Betzig, 2005: 326-346.

مشهورترین پژوهش در این زمینه را تاتیانا زریال^{۱۴۷} انجام داده است. او سی و دو شاخص ژنتیکی را بر کروموزوم Y مردان آسیایی (۲۱۲۳ نفر) در شانزده جمعیت بررسی کرد و به این نتیجه رسید که ۸٪ کل مردان آسیایی جد مشترکی داشته‌اند که هزار سال پیش در مغولستان زندگی می‌کرده و بنابراین به احتمال زیاد خود چنگیزخان بوده است. فرزندان این جد مشترک در حال حاضر نیم درصد از کل مردان روی کره‌ی زمین را تشکیل می‌دهند، که شمارشان به ۱۶ میلیون نفر بالغ می‌شود، و این فارغ از نوادگان دختری است که احتمالاً جمعیت مشابهی را شامل می‌شوند.^{۱۴۸} بر این مبنا چنگیزخان بارورترین مرد تاریخ (یا از دید جامعه‌شناسی زیستی، آلفاترین نر!) محسوب می‌شود. پس از انقلاب صنعتی و در جامعه‌ی مدرن همبستگی میان شمار فرزندان و منزلت اجتماعی گسیخته شده و مردان فرادست شمار فرزندان زیادی ندارند. با این همه پژوهشها نشان می‌دهد که همچنان از نظر فعالیت جنسی و شمار شریکهای جنسی‌شان بر بقیه‌ی مردان برتری چشمگیری دارند. با توجه به این که ساختارهای اجتماعی مربوط به ارتباط پدر و فرزندی از نظر تکاملی به نسبت جدید است، مردان همچنان بر اساس همان روالی که در جامعه‌ی شامپانزه‌ها هم می‌بینیم بر شمار زنانی که با ایشان همبستر می‌شوند تمرکز دارند و نه شمار فرزندان که به طور رسمی به عنوان فرزندشان اعتبار می‌یابند.

سوگیری جنسی نرها و ماده‌ها هم در نخستی‌ها و به ویژه انسان بر مبنای همین رقابت نرها با هم و منبع بودن رحم زنان تعیین می‌شود. داده‌های فراوانی در دست است که نشان می‌دهد مردان هنگام انتخاب جفت به زیبایی و جوانی زنان بیشتر توجه دارند، و اینها شاخصهایی است که سلامت بدن و شایستگی زیستی زن

¹⁴⁷ Tatiana Zerjal

¹⁴⁸ Zerjal et al., 2003: 717-721.

(زیبایی) و توانایی باروری وی (جوانی) را نشان می‌دهد. زنان در مقابل بیشتر به رتبه‌ی اجتماعی و منابعی که مردان در اختیار دارند حساسیت نشان می‌دهند و بر این مبنا جفت خود را انتخاب می‌کنند، و این عاملی است که در دراز مدت می‌تواند پرورش فرزند را آسان یا دشوار سازد.

چنین می‌نماید که شاخص‌های مربوط به جذابیت در جریان دگرگونی سوگیری جنسی تغییری نکند. یعنی به عنوان مثال این را می‌دانیم که در مردان زیبایی ظاهری و جوانی شریک جنسی یکی از متغیرهای مهم تعیین جذابیت است، در حالی که در زنان زیبایی ظاهری تا این حد محوری نیست و جوانی اصولاً اهمیتی ندارد. در مردان همجنس‌گرا همچنان جوانی و زیبایی مهم است و در زنان همجنس‌گرا همچنان این دو عامل مهم نیست. از این رو با وجود آن که همجنس‌گرایان فرد همجنس خود را برای هم‌آغوشی انتخاب می‌کنند، زیربنای تشخیص جذابیت جنسی‌شان همچنان مانند دگرجنس‌خواهان سازمان یافته است.^{۱۴۹}

پژوهشی پیرامون بر ۹۵۰ نفر با قومیتها و سوگیری‌های جنسی گوناگون انجام پذیرفته که نشان می‌دهد مردان همجنس‌خواه خودانگاره‌ای زنانه‌تر و مردان همجنس‌خواه خودانگاره‌ای مردانه‌تر از حالت عادی دارند. همین پژوهش نشان می‌دهد که این تصویر جنسی از خویش در دوران کودکی ریشه دارد و بخش بزرگی از همجنس‌خواهان در دوران کودکی به حالت ناهمنوایی جنسی کودکان (CGN)^{۱۵۰} مبتلا بوده‌اند.^{۱۵۱}

در یکی از دقیق‌ترین پژوهشهایی که درباره‌ی الگوی جفت‌گزینی همجنس‌خواهان انجام شده، هشتصد آگهی دوست‌یابی در آمریکا مورد تحلیل قرار گرفت. نتیجه آن بود که سازگار با انتظار اولیه، زنان کمتر از مردان به زیبایی و جذابیت ظاهری جفت خویش اهمیت می‌دهند و زنان همجنس‌گرا و دگرجنس‌گرا تفاوتی از این

¹⁴⁹ Buss, 2008: 60-61.

¹⁵⁰ Childhood Gender Nonconformity

¹⁵¹ Lippa, 2008: 684-693.

نظر نداشتند. تنها ۱۹/۵٪ از گروه نخست و ۱۸٪ از گروه دوم جذابیت طرف مقابل را مهم دانسته بودند و بدان اشاره داشتند. در مقابل مردان برای جذابیت اهمیت بیشتری قایل بودند، اما آشکارا اشاره‌ی مردان دگرجنس‌خواه (۴۸٪) در این زمینه از مردان همجنس‌خواه (۲۹٪) بیشتر بود. در این میان انتظار می‌رفت اشاره به جذابیت ظاهری خود و عرضه داشتن‌اش در میان زنان بیش از مردان باشد. درباره‌ی زنان دگرجنس‌خواه (۶۹٪/۵) و مردان دگرجنس‌خواه (۴۲/۵٪) این پیش‌بینی درست از آب درآمد. اما جالب آن بود که مردان همجنس‌خواه موقعیتی بین مردان و زنان عادی (۵۳/۵٪) داشتند و زنان همجنس‌خواه در این میان کمترین اشاره به جذابیت خود را نشان می‌دادند (۳۰٪). بی‌توجهی در شکل ظاهری شریک جنسی نزد زنان همجنس‌خواه از اینجا هم معلوم می‌شد که تنها ۱۶٪ از آنها از طرف مقابل عکس‌اش را درخواست کرده بودند، در حالی که زنان دگرجنس‌خواه (۳۵٪)، مردان دگرجنس‌خواه (۳۷٪) و مردان همجنس‌خواه (۳۴/۵٪) در این مورد همانند عمل می‌کردند و برای شکل ظاهری شریک جنسی‌شان اهمیت بیشتری قایل بودند. همین تمایز میان زنان همجنس‌خواه و سه گروه دیگر درباره‌ی خواسته‌ها از شکل ظاهری طرف مقابل هم نمود داشت. زنان همجنس‌خواه بسیار به ندرت (۷٪) شاخصی ریختی مانند قد و وزن و رنگ چشم یا عنصری ظاهری را از طرف مقابل طلب می‌کردند. در حالی که زنان دگرجنس‌خواه (۲۰٪)، مردان دگرجنس‌خواه (۳۳٪/۵) و مردان همجنس‌خواه (۳۸٪) در این زمینه مشابه رفتار می‌کردند. زنان همجنس‌خواه در ابراز ویژگی‌های ریختی خویش نیز به همین اندازه خست به خرج می‌دادند و در اشاره به ظاهر خویش امساک می‌ورزیدند. تنها ۴۱/۵٪ از آنها به ویژگی‌های فیزیکی خود اشاره کرده بودند و این قدری غریب می‌نماید

چون آگهی‌های یاد شده اصولاً بر این مبنا به نتایجی موفق یا ناموفق منتهی می‌شود. باز هم زنان دگرجنس‌خواه (۶۴٪)، مردان دگرجنس‌خواه (۷۱/۵٪) و مردان همجنس‌خواه (۷۴٪) در این زمینه شباهتی با هم داشتند.^{۱۵۲}

بنابراین در جوامع انسانی با سوگیری‌هایی پیش‌تئیده در سطح روانشناختی روبرو هستیم که جذابیت جفت را تعیین می‌کند و این سیم‌کشی ژنتیکی در همجنس‌خواهان و دگرجنس‌خواهان کمابیش به یک شکل دیده می‌شود. هرچند شواهدی هست که نشان می‌دهد به طور مشخص زنان همجنس‌گرا به خاطر غیرجذاب دانستن خویش توقع جذابیتی هم از طرف مقابل ندارند. چنان که دیدیم، سوگیری جنسی به یک عامل یگانه وابسته نیست و مجموعه‌ای از متغیرهای ژنتیکی زیست‌شناختی و اثرات محیطی همجنس‌گرایی را ایجاد می‌کنند. تنها توافقی که امروز میان دانشمندان وجود دارد به پیچیدگی این عوامل مربوط می‌شود، و این نکته که گویا سوگیری جنسی طبیعی یا انحراف از آن در سنین پایین کودکی شکل می‌گیرد.^{۱۵۳} در واقع ترکیبی از عوامل زیستی و اجتماعی است که در نهایت سوگیری جنسی فرد را تعیین می‌کند. با این همه چنین می‌نماید که محیط زندگی و تجربیات کودکی افراد به تنهایی در این که همجنس‌گرا شوند اثری ندارد،^{۱۵۴} و آن زیربنای زیست‌شناختی و عصبی-هورمونی خاص باید باشد تا چنین سوگیری‌ای نمایان شود.

جوامع انسانی در برابر رفتار همجنس‌خواهانه واکنشهای متفاوتی انجام داده و به اشکال گوناگون آن را فهم و تفسیر کرده و راهکارهایی را برای مدیریت‌اش بنا نهاده است. بر اساس یک پژوهش مقایسه‌ای که بر ۴۲ فرهنگ انجام شده، ۴۱٪ این فرهنگها همجنس‌گرایی را امری به شدت ناپذیرفتنی و نکوهیدنی قلمداد

¹⁵² Buss, 2008: 61-63.

¹⁵³ Perrin, 2002; Frankowski, 2004: 1827-1832.

¹⁵⁴ Långström, Rahman, Carlström and Lichtenstein, 2008: 75-80.

می‌کردند، و تنها ۲۱٪ نسبت به آن موضع منفی نداشتند و آن را پذیرفتنی یا بی‌اهمیت می‌شمردند. جالب این که مفهوم همجنس‌خواهی در ۱۲٪ از فرهنگها اصولاً وجود نداشت. از نظر بسامد هم بر مبنای جمع‌بندی هفتاد پژوهش مردم‌نگارانه معلوم شده که در ۵۹٪ از جمعیت‌های انسانی همجنس‌خواهی امری کمیاب یا نایاب محسوب می‌شده و در ۴۱٪ جوامع چنین رفتاری از بسامد لازم برای صورتبندی اجتماعی فراتر می‌رفته و نمودی عینی داشته است.^{۱۵۵} پژوهشی که کرک‌پاتریک بر بیست و یک جامعه‌ی انسانی انجام داده نشان می‌دهد که در کل همجنس‌گرایی مردان بیش از زنان رواج و پذیرش دارد. در میان جوامع مورد بررسی او یازده مورد (۵۲٪) تنها به همجنس‌گرایی مردان میدان می‌دادند، در حالی که تنها یکی‌شان (۴/۹٪) تنها همجنس‌گرایی زنان را مجاز می‌دانست و ۹ تای باقی مانده درجاتی از هردو را نمایان می‌ساخت.^{۱۵۶}

در این چارچوب آماری در واقع تا حدودی چنین می‌نماید که واژگونه‌ی ادعای فمینیست‌ها و هواداران همجنس‌گرایی درباره‌ی سرکوب سوگیری جنسی درست باشد. یعنی به ظاهر در آنجا که ساز و کارهای قدرت اجتماعی به کار می‌افتند و مهار و محدودیتی را ایجاد می‌کنند و شکلی از اجبار را بر رفتار جنسی حاکم می‌کنند، این جریان بیشتر در جهت همجنس‌خواهی فشار وارد کند تا دگرجنس‌خواهی. این درست برعکس ادعای فمینیست‌هایی است که مدعی‌اند افراد در حالت عادی دگرجنس‌خواه نیستند و زیر فشار اجبارها و هنجارهای اجتماعی به این سمت رانده می‌شوند.

چنان که گفتیم، رفتار همجنس‌خواهانه‌ی خالص در شرایطی رخ می‌نماید که تماس میان زنان و مردان برقرار باشد و امکان دسترسی به جفت ناهمجنس وجود داشته باشد و باز فرد جفتی همجنس را برگزیند. باز هم

¹⁵⁵ Hotvedt, 1990.

¹⁵⁶ Poiani, 2010: 56.

گفتیم که بسامد همجنس‌خواهی در تمام جوامع انسانی کمابیش یکسان بوده و در همان دامنه‌ی ۱-۵٪ نوسان می‌کند. این بسامد نه تنها در جوامع انسانی متنوع امروزیین ثابت است، که داده‌های تاریخی در دسترس نشان می‌دهند که در برشهای زمانی پیشین هم عدد یاد شده در همین حدود بوده است. یعنی درجه‌ی رواداری یک جامعه نسبت به همجنس‌خواهی یا سرکوبگر بودن‌اش تاثیری بر بسامد همجنس‌خواهان به جا نمی‌گذارد. از این رو آشکار است که با پدیداری زیست‌شناختی سر و کار داریم که در سطحی زیربنایی‌تر از هنجارهای اجتماعی بروز می‌کند و توسط ساز و کارهای قدرت «تولید» نمی‌شود، هرچند توسط این ساز و کارهای معانی متفاوتی به خود می‌گیرد و سبکهای زندگی متفاوتی را برای دارندگانش رقم می‌زند.

پایداری رفتار دگرجنس‌خواهانه حتا در شرایط غیرعادی پرورده شدن کودکان نیز نمایان است. یعنی حتا اگر کودکی در خانواده‌ای تشکیل شده از همجنس‌خواهان پرورده شده باشد، بعد از سن بلوغ دگرجنس‌خواه خواهد شد. آزمونها نشان می‌دهد که زنان و مردان همجنس‌خواه توانایی بر عهده گرفتن وظایف فرزند پروری را دارند و کودکانی که توسط ایشان نگهداری می‌شوند از نظر زیستی و بهداشتی سالم هستند.^{۱۵۷} با این همه حساسیت این کودکان نسبت به تمایز نقش‌های جنسی دگرجنس‌خواه و همجنس‌خواه کمتر از دیگران است و یک پژوهش نشان می‌دهد که دختران پرورده شده در خانه‌ای که دو زن همجنس‌خواه سرپرستی‌اش را برعهده داشته‌اند، هویت جنسی خویش را بیشتر به صورت زن همجنس‌خواه تعریف می‌کنند.^{۱۵۸} با این همه داده‌ها در این مورد قاطع نیست و چنین می‌نماید که در بیشتر موارد بچه‌های پرورده شده در این خانواده‌ها در نهایت دگرجنس‌خواه بشوند. هرچند این که نقش‌پذیری جنسی و هویت جنسی‌شان به خاطر دور ماندن

¹⁵⁷ Pawelski et al., 2006: 349–364.

¹⁵⁸ Schumm, 2010: 721–742.

از روابط مهرآمیز زن و مرد تا چه پایه طبیعی و عادی است، جای بحث دارد. این نکته که اکثریت مطلق همجنس‌خواهان در خانواده‌های دگرجنس‌خواه پرورده شده‌اند و اکثریت مطلق فرزندان پرورده شده در خانواده‌های همجنس‌خواه، دگرجنس‌خواه می‌شوند، نشان می‌دهد که نوعی عامل ژنتیکی و زیستی تعیین‌کننده‌ی این رفتار است و آموزش و یادگیری دوران کودکی تعیین‌کننده نیست. این را از سویی می‌توان در مقام دفاع از کسانی گفت که خانواده‌های همجنس‌خواه را برای کودکان بی‌زیان می‌دانند، و از سوی دیگر آن را می‌توان گواهی گرفت برای رد حرف کسانی که دگرجنس‌خواهی را یک برساخته‌ی اجتماعی و امری آموخته شده قلمداد می‌کنند.

یعنی فشارهای اجتماعی و سرکوبها یا میدان دادن‌ها تاثیری در رفتار همجنس‌خواهانه‌ی خالص ندارد و آن را بیش و کم نمی‌کند. اما جالب آن که رفتار همجنس‌خواهانه‌ی موقعیتی زیر تاثیر فشارهای اجتماعی اغلب افزایش می‌یابد. یعنی در شرایطی که هنجارهای اجتماعی بر سوگیری جنسی فشار وارد می‌کنند، این فشار در راستای ایجاد همجنس‌خواهی است، و نه طرد آن.

فشارهای هنجارساز اجتماعی بر رفتار جنسی در استخوان‌بندی محوری خود بر رقابت درون‌جنسی نرها با هم تکیه کرده و از این رو معمولاً در قالب تابوهایی نمود می‌یابد که دسترسی زن و مرد به هم را محدود می‌کند و جفتگیری عادی نر و ماده را منع می‌کند. یعنی بر خلاف تصور عوام، نیروهای هنجارسازی که از رقابت نرها برآمده باشد نمی‌تواند جفتگیری زنان و مردان را ترویج کند و چنین هم نمی‌کند. این فشارها از دل رقابت نرها بر سر ماده‌ها زاده می‌شود و بخش مهمی از زنان را در مقام جفت باقوه از دسترس بخش عمده‌ی مردان دور می‌سازد. از این رو بدیهی است که این نیروها در امتداد سرکوب دگرجنس‌خواهی عمل می‌کنند و نه تبلیغ و ترویج آن. در واقع پیش‌داشت واژگونه‌ای که فمینیست‌ها یا ساخت‌گرایان دارند به

سادگی از بی توجهی شان به مبانی زیست-جامعه‌شناختی رفتار جنسی برخاسته و با نادیده انگاشتن داده‌های مردم‌نگارانه و تاریخی همراه شده است.

داده‌های تاریخی و مردم‌شناسانه هم نشان می‌دهد که نیروهای غالب و مهارگر اصلی در جوامع انسانی بر ارتباط زن و مرد تمرکز کرده‌اند و حساسیت‌شان به ارتباط دو همجنس کمتر است. به همین خاطر تاریخ تحول جنسیت در نظام‌های اجتماعی به بیانی تاریخ سرکوب و مهار میل دگرجنس خواهانه و ترجمه و بازآرایی آن در قالب گفتمانهای پرهیزگاران، ریاضت‌طلبانه، عقیفانه یا همجنس خواهانه است. رفتار همجنس خواهانه به عنوان یکی از راهبردهای کاستن از رقابت جنسی نرها در بسیاری از جوامع باستانی و جدید رسمیت داشته و تبلیغ می‌شده است. مشهورترین نمونه‌ی باستانی آن به یونانِ عصر هخامنشی باز می‌گردد و تبلیغ همجنس خواهی که آشکارا با نهادهای نظامی و سیاسی پیوند داشته و به شکلی اجبارآمیز تبلیغ می‌شده است. بیشتر نویسندگان مانند سندرسون همجنس خواهی یونانیان باستان را نیز از رده‌ی موقعیتی به شمار آورده‌اند و آن را پیامد سازمان اجتماعی خاصی دانسته‌اند که ارتباط میان پسران جوان و مردان را در مقام آموزگار - دانش‌آموز مورد تاکید قرار می‌داده و اندرکنش دیرپای ایشان را ایجاب می‌کرده است.^{۱۵۹} من در نوشتارهای دیگری که به تحلیل مفهوم عشق در آثار افلاطون اختصاص یافته، و همچنین در فصلی از کتاب «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» نشان داده‌ام که همجنس خواهی یونانیان باستان در عصر کلاسیک فرهنگ‌شان امری مصنوعی و برساخته‌ای اجتماعی بوده که توسط یک گرایش سیاسی خاص و در زمینه‌ی یک نظم اجتماعی سربازخانه‌ای تثبیت می‌شده است.

¹⁵⁹ Sanderson, 2014:

نمونه‌ای جدید از این سرکوب دگرجنس‌خواهی و تبلیغ همجنس‌خواهی را می‌توان در قبایل گینه‌ی نو دید. در یونان باستان پادگانی شدن جامعه و جنگهای دایمی دولتشهرها با هم دلیلی بود که مهار دسترسی مردان به زنان و تغییر سوگیری جنسی‌شان به سمت مردان دیگر را رقم می‌زد و ارتباط شاگرد و آموزگار هم که سندرسون بدان اشاره کرده در همین بافت پادگانی رخ می‌نموده و نه زمینه‌ای روشنفکرانه و علمی. در جوامع بومی گینه‌ی نو این مهار در قالبی دیگر صورتبندی می‌شود و بر اساس تابوهایی سازمان می‌یابد که مبانی جامعه‌شناختی متفاوتی دارند. در این جوامع دسترسی ناپذیری زنان از انزوای جماعتی از مردان ناشی نشده، و بر اساس قواعدی نهادی از سوی جامعه به افراد تحمیل شود. نمونه‌اش قبیله‌ی ارورو^{۱۶۰} در گینه‌ی نو است که در آن این باورِ شگفت وجود دارد که هم‌آغوشی با زنان باعث سستی و ضعف مردان می‌شود و توانایی‌شان را در مقام جنگاور می‌کاهد.

از این رو در این جامعه روزهایی «حرام» تعریف شده که در آن همبستری با زنان ممنوع است. شمار این اوقات حرام در طی سال به ۲۶۰ روز بالغ می‌شود. در این مدت زنان و مردان در فضاهایی جداگانه زندگی می‌کنند و خوابگاه‌های زنان و مردان هم جداست. در نتیجه مردان ارورو با نوعی مانع نرم‌افزاری و حصر اجتماعی دسترسی به زنان روبرو هستند و به همین خاطر هم‌آغوشی مردان با پسران نوجوان در میانشان رواج فراوان دارد. در این جامعه پسر بچه‌ها هم از راه دهانی و هم مقعدی مورد استفاده‌ی جنسی مردان بالغ قرار می‌گیرند.^{۱۶۱}

¹⁶⁰ Eroro

¹⁶¹ Knauff, 2003.

در میان قوم سامبیا که آنها هم بومی گینه‌ی نو هستند، تابوی ارتباط با زنان در میان نوجوانان و پسران تازه بالغ به شدت دیده می‌شود. در میان ایشان هم رسم مشابهی وجود دارد که طی آن پسر بچه‌های خردسال می‌آموزند تا از راه دهان مردان جوان را ارضا کنند و خود هم وقتی به سن بلوغ رسیدند از این خدمات جوانترها بهره‌مند می‌شوند. اما بعد از آن که آیین گذاری را طی کردند و به جرگه‌ی مردان وارد شدند، امکان ارتباط و همبستری با زنان را پیدا می‌کنند و این شکل از ارضای جنسی را ترک می‌گویند.^{۱۶۲}

به این ترتیب شواهدی چشمگیر در دست است که نشان می‌دهد ساز و کارهای اجتماعی بر خلاف آنچه که از سوی همجنس‌خواهان یا فمینیست‌ها تبلیغ می‌شود، در راستای سرکوب همجنس‌خواهی و تثبیت دگرجنس‌خواهی عمل نکرده و نمونه‌های واژگونه‌ی آن فراوان دیده می‌شود. در واقع آنچه که فمینیست‌ها و نظریه‌پردازانی مانند فوکو را به این نتیجه رسانده است، خاطره و میراث فرهنگی اروپای قرون وسطایی است که چنین شکلی از سرکوب همجنس‌خواهی را نمایش می‌داد. اما این هم تنها در شرایطی انجام می‌پذیرفت که دستگاه اخلاق مسیحی سرکوبی نیرومندتر و استوارتر بر ارتباط آزادانه‌ی زنان و مردان حاکم کرده بود و بخش مهمی از مردان را در صومعه‌ها یا سربازخانه‌ها با گفتمان وصلت با مسیح یا اخلاق شوالیه‌گری از دسترسی به زنان باز می‌داشت. یعنی حتا در همان جامعه‌ی اروپای قرون وسطایی هم می‌توان نشان داد که سرکوب رابطه‌ی آزادانه‌ی دگرجنس‌خواهانه با شدت و دامنه‌ای بیش از روابط همجنس‌خواهانه مستولی و برقرار بوده است.

¹⁶² Herdt, 1982.

مفهوم جنسیت در جوامع انسانی امتداد مستقیم و سرراست الگوهایی تکاملی است که در بونوبو و شامپانزه و سایر نخستی‌ها ریشه‌هایش را می‌بینیم. روابط قدرتی که بر جنسیت حاکم می‌شوند در ژرفنای خود با تار و پود قواعد تکاملی درآمیخته‌اند و از حدود این قوانین تخطی نمی‌کنند. گفتمانی که در دهه‌های اخیر برای نقد قواعد اجتماعی حاکم بر جنسیت پدید آمده و همچون نرم‌افزاری برای سازماندهی اعتراضهای اجتماعی و مبارزات حقوقی عمل کرده، مستقل از آن که این فعالیتها بسیار خجسته و ارجمند است، از اعتبار عقلانی و علمی برخوردار نیست، چرا که به این مبانی سخت‌افزاری و بنیاد زیست-جامعه‌شناسانه بی‌توجه است.

این نکته البته بسیار محترم است که باید با هر شکلی از نابرابری و ستم ستیزه کرد و هر شکلی از روابط قدرت را که بی‌مبنا و بی‌حساب و کتاب باشد افشا و رسوا کرد. اما اگر این کار بخواهد با مبهم ساختن مفاهیم، برساختن ایدئولوژی‌های سیاسی فریبکارانه و برافراشتن نظریه‌هایی چهل‌تکه و نامنسجم از نظر منطقی انجام شود، به دارویی خطرناک و سمی می‌ماند که از خودِ دردی که قرار است درمان کند، خطرناک‌تر می‌شود. دست بر قضا و اساسی نظمهای سیاسی و اجتماعی حاکم بر نابرابریهای جنسی و کوشش برای احقاق حق اقلیتهایی مانند همجنس‌خواهان تنها در شرایطی ممکن می‌شود که صورت مسئله درست شناخته شده باشد و داده‌ها و شواهد موجود مورد توجه قرار گیرد و راهبرد و روش‌شناسی معلوم و منطقی مستدل و منسجم بر گفتمان اعتراضی حاکم باشد. گفتمان امروزی فمینیست‌ها و فعالان حقوق دگرباشان جنسی از این شرطها برخوردار نیست و از این رو خود بخشی از فریبی سیاسی است که سرِ مبارزه با آن را دارد.

همین نظام ایدئولوژیک است که اندیشمندان حوزه‌ی جنسیت را به دو گروه گوه‌رانگار^{۱۶۳} و ساخت‌گرا^{۱۶۴} تقسیم می‌کند. کسانی که در چارچوب اندیشه‌ی فمینیستی و در زمینه‌ی جنبشی سیاسی و حقوقی به موضوع می‌نگرند، خود را ساخت‌گرا می‌نامند و چنین می‌نمایند که شعارهای سیاسی و حزبی خویش وفاداری بیشتری داشته باشند تا حقیقتی که قرار است رهایی‌بخش و بازآراینده‌ی روابط ستمگرانه‌ی مندرس باشد. این نکته هم ناگفته نماند که بدنه‌ی جنبشهای مردمی اروپا و آمریکا در قرن گذشته که به پیروزی هم انجامید و برابری کارگران و کارمندان، حق رای زنان، و برابری سیاهپوستان و سپیدپوستان را ممکن ساخت، همگی در زمینه‌ی گفتمان و بستری نظری شکل گرفت و به پیروزی رسید که به حقیقت وفادار بود و ادامه‌ی اندیشه‌ی لیبرال کلاسیک قرن نوزدهم محسوب می‌شد.

از دهه‌ی ۱۹۶۰م بود که با داغ شدن تنور جنگ سرد، احزاب چپی که در غرب فعال بودند و شعار برابری و رفع ستم و امتیازهای طبقاتی را برافراشته بودند، برای متمایز ساختن خویش از جنبش بزرگتر و ریشه‌دارتر لیبرالی که همچنان در آن هنگام فعال بود، سویه‌هایی خاص از نابرابری را هدف گرفتند که مهمترین‌اش به جنسیت مربوط می‌شد. به این ترتیب شکلی از تقسیم کار و مرزبندی میان فعالان مدنی شکل گرفت. به این ترتیب که هواداران حقوق دگرباشان جنسی، فمینیست‌ها و بخشی از جنبشهای ضدجنگ که در ضمن استعمار زورمدارانه‌ی شوروی را تایید می‌کردند، زیر چتر احزاب چپ قرار گرفتند و در مقابل جنبش مدنی استخوان‌دار قدیمی‌ای قرار گرفتند که در نیمه‌ی نخست قرن بیستم امتیازهای نژادی و جنسی و طبقاتی قدیمی را در

¹⁶³ essentialist

¹⁶⁴ constructionist

چارچوب اندیشه‌ی لیبرال‌هایی مانند دیوئی از بین برده بود و حقوقی برابر را برای زنان و رنگین‌پوستان و کارگران به ارمغان آورده بود.

در این شرایط تفکیک گفتمانهای مدنی که سخت زیر سایه‌ی جنگ سرد و دوقطبی شدن اردوگاه‌های ایدئولوژیک قرار داشت، شکل آغازین گفتمانی شکل گرفت که از حقوق دگرباشان جنسی و زنان (به ویژه زنان رنگین پوست و همجنس‌خواه) دفاع می‌کرد و دستگاه نظری‌اش مارکسیستی بود. این دستگاه نظری بعد از دهه‌ی هشتاد و فروپاشی کمونیسم اروپایی خود را با وامگیری از مجموعه‌ای از آرا و افکار گوناگون بازسازی کرد و شکلی التقاطی به خود گرفت که هنوز هم برقرار است و اغلب می‌کوشد استخوان‌بندی مارکسیستی و گاه استالینستی خود را که میراث جنگ سرد است، پنهان سازد.

به این شکل بود که هسته‌ی مرکزی نقد فمینیستی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م شکل گرفت. محور مرکزی این نقد آن بود که میان مفهوم جنس (sex) و جنسیت (gender) تمایزی وجود دارد.^{۱۶۵} اما در واقع حتا واژه‌بندی این تمایز هم امری به کلی نو در زبانهای اروپایی است. به همان شکلی که در زبان پارسی برای مفاهیم یاد شده یک کلمه به کار گرفته می‌شود، در زبان انگلیسی هم تا نیمه‌ی قرن بیستم تنها یک ریشه (sex) مفهوم جنسیت را بیان می‌کرد.

تا آن که در ۱۹۵۵ م یک سکسولوژیست به نام جان مانی^{۱۶۶} کلمه‌ی gender را از خزانه‌ی لغات دستور زبان وام گرفت و این کلمه را که در اصل «جنسیت در صرف و نحو» معنی می‌داد و مذکر یا مونث بودن واژگان در دستور زبان را می‌رساند، در بافتی به کلی متفاوت به معنای «نقش‌های رفتاری وابسته به

¹⁶⁵ Haig, 2004: 87–96.

¹⁶⁶ John Money

جنسیت» به کار گرفت.^{۱۶۷} کلمه‌ی gender در اصل از بن هند و اروپایی gen- گرفته شده که «زاییدن و تولید کردن» معنی می‌دهد. خود کلمه برای اولین بار در این معنا در این جمله از کتاب «فن بلاغت» ارسطو به کار رفته است:

«(چهارمین قانون پوتاگوراسی این بود که) رده‌های (گنه: γνηνη) اسم عبارتند از مادینه و نر و چیزها.^{۱۶۸}

تمایز یاد شده را فمینیست‌ها از مانی وام گرفتند و بخش مهمی از گفتمان خویش را به کمک آثار او شکل دادند. مانی یکی از روانشناسان پیشگام و جسوری بود که در ۱۹۶۹ م کتاب مهم «تغییر جنسیت و بازتعریف جنسی»^{۱۶۹} را منتشر کرد و در آن با دلایلی علمی از تغییر جنسیت رسمی دگرباشان هواداری کرد. مانی در انبوه کتابها و مقاله‌هایی که منتشر کرد، میان دو مفهوم تمایز قایل شد. یکی جنس که آن را با همان کلمه‌ی سنتی sex در زبانهای اروپایی نشان می‌داد، و آن عبارت بود از توانایی فیزیولوژیک بدن برای تولید اسپرماتوزوئید یا تخمک که جنس نر یا ماده را پدید می‌آورد. جان مانی این امر را طبیعی، تغییرناپذیر و زیست‌شناختی می‌دانست. اما در کنار آن مفهوم تازه‌ی جنسیت (gender) را معرفی کرد و منظورش آن بود که جنس در سطح روانی و رفتاری به طیفی از سوگیری‌ها و الگوها منتهی می‌شود که لزوماً هم‌ریخت و هم‌گرا نیستند. مانی به هیچ عنوان تفاوت‌های زیست‌شناختی زن و مرد را نادیده نمی‌گرفت و کاملاً می‌پذیرفت که زنان به خاطر ساختار بدنی متفاوت‌شان و این حقیقت که با پرورش فرزند پیوند خورده‌اند، نقش تکاملی

¹⁶⁷ Diamond, 2004: 591–607.

¹⁶⁸ Aristotle, Rhetorica, III, 5.

¹⁶⁹ Transsexualism and Sex Reassignment

متفاوتی را بر عهد گرفته‌اند و شکار و جنگ را به جنس نر واگذار نموده‌اند. او جنس را در هفت شاخص خلاصه کرد که عبارت بودند از:^{۱۷۰}

(1) جنس به مثابه طبقه‌ای دوتایی که جامعه نوزاد و کودک را در آن جای داده و شناسایی می‌کند.

(2) ریخت ظاهری اندام تناسلی

(3) کالبدشناسی درونی اندامهای تولید مثلی

(4) ساخت هورمونی و صفات رده‌ی دوم جنسی

(5) جنس در سطح تخمدان یا تخمک، یعنی نوع سلول جنسی‌ای که بدن تولید می‌کند

(6) جنس در سطح کروموزوم، یعنی حضور یا غیاب کروموزوم Y

(7) الگوی رفتاری و نقشی که فرد در مقام زن و مرد حین رشد بر عهده می‌گیرد

مانی می‌گفت که در یک فرد عادی این هفت شاخص با هم همبستگی درونی استواری دارند، یعنی مثلاً کسی که اندام تناسلی نر دارد، از سوی خانواده و خویشاوندان به عنوان پسر شناسایی می‌شود و بعد از بلوغ ریش در می‌آورد و در بیضه‌هایش اسپرماتوزوئید تولید می‌کند و در نهایت نقش شوهر و پدر را در جامعه بر عهده می‌گیرد. مانی که بخش مهمی از پژوهش‌های خود را بر افراد نر ماده انجام داده بود، به این نتیجه رسید که هر مافرو دیسم عبارت است از واگرا شدن این شاخصها. یعنی اگر همبستگی درونی این شاخصها به هم بخورد و به هر دلیل ژنتیکی-فیزیولوژیک یا اجتماعی-روانی‌ای جنسیت نر یا ماده در برخی از این موارد با بقیه همخوانی نداشته باشد، با اختلالی در تعیین جنسیت یا ابراز آن روبرو می‌شویم و آن همان نر ماده‌گی است

¹⁷⁰ Money and Tucker, 1975.

که گاه می‌تواند ضرورت تغییر جنسیت را ایجاد کند. در میان این موارد هفتمی همان است که به نقش جنسیتی میدان می‌دهد و مجموعه‌ای از عاداتها، گفتمانها، خودانگاره‌ها، میل‌ها و سوگیری‌های اجتماعی را تعیین می‌کند که باعث می‌شود فرد و دیگران هویت شخصی وی را در یکی از دو رده‌ی زن یا مرد تعریف کنند.

تمایز میان جنس و جنسیت بعدتر در آثار فمینیست‌ها به یک جفت متضاد معنایی تبدیل شد. یعنی نظریه‌پردازان فمینیست که با هدف درهم شکستن سیطره‌ی مردسالاری راه‌انکار تمایزهای زیست‌شناختی زن و مرد را در پیش گرفته بودند، دیدگاه مانی را ارزشمند و کاربردی یافتند و از تمایزی که او معرفی کرده بود برای صورتبندی مبارزه‌ی خویش سود جستند. در نتیجه جنس به جای آن که همچون زیربنایی طبیعی برای جنسیت در نظر گرفته شود، همچون بستری خطرناک فهم شد که نابرابری‌های نهفته در نقشهای جنسی از آنجا سرچشمه می‌گرفت و بنابراین می‌بایست واسازی و در حد امکان ویران شود. به همین ترتیب جنسیت به جای آن که ادامه‌ی طبیعی جنس در سطح روانی و اجتماعی دانسته شود، همچون امری یکسره متفاوت و ناسازگار و حتا گاه متضاد با جنس قلمداد شد، که یکسره زیر استیلای فرهنگ مردسالارانه قرار داشت و بنابراین معنزدایی و تخریب سامانه‌ی آن ضرورتی اخلاقی پیدا کرده بود. نگاه سنتی و کلاسیک می‌گفت نظمهای اجتماعی مبتنی بر نابرابری‌های جنسی خاستگاهی طبیعی دارند و بر اساس ریشه‌ای زیست‌شناختی، همچون تالی طبیعی ناهمسانی زیستیِ نر و ماده در سطحی اجتماعی نمود یافته‌اند. ترفند نظریه‌پردازان فمینیست آن بود که بند ناف میان سطح زیستی و اجتماعی را قطع کنند و تمایز جنس نر/ماده در سطح زیستی را با تمایز جنسیتی زن/مرد در سطح اجتماعی به کلی ناهمسان بینگارند. به این ترتیب آن زیربنا دیگر از آن روبنای ستمگرانه پشتیبانی نمی‌کرد و آن روبنای نقدپذیر از استحکام تجربی زیربنای زیستی برخوردار نمی‌شد.

خود جان مانی در نوشتارهای بعدی خود درباره‌ی این شیوه از فهم آثارش هشدار داد و آن را بازمانده‌ای از پیش‌داشتهای افلاطونی دانست. او در کتابی که بعد از برخاستن موج فمینیسم در ۱۹۸۸ م. منتشر کرد، مفهوم «تذهن»^{۱۷۱} را پیشنهاد کرد. فمینیست‌ها برای محکوم کردنِ نظم‌های مردسالارانه جنسیت را - و بعدتر حتا جنس را- برساخته‌ای اجتماعی و اختراعی قدرت‌مدارانه قلمداد کردند و منکر «طبیعی بودن» آن شدند. مرجع نهایی این باور ایشان آثار مانی بود که در چارچوبی متفاوت این شیوه از فهم جنسیت و جنس را نادرست می‌دانست. از دید او یک پیکره‌ی منسجم و یکپارچه‌ی تذهن وجود داشت که یک پایه‌اش در سطح زیستی و پایه‌ی دیگرش در سطح روانی-اجتماعی قرار داشت و این دو از هم تفکیک‌پذیر نبود.^{۱۷۲} از دید او تمایز میان امر طبیعی و امر اکتسابی و مستقل پنداشتن این دو از هم مرده‌ریگی بود که از تفکر افلاطونی برای اندیشمندان باقی مانده بود و مانع اندیشیدن درست درباره‌ی مفهوم جنسیت می‌شد. مانی که می‌کوشید از دیدگاه سیستمی در فهم مفهوم جنسیت بهره جوید، در این کتاب خوشه‌بندی‌هایی پیچیده از کلیدواژگان را برای توصیف تنوع رفتارها و میل‌های جنسی پیشنهاد کرد. دید او کردار جنسی و میل جنسی باید همچون فرآیندی نگریسته شود که لایه‌بندی، سلسله‌مراتب، مراحل و گذارهای خاص خود را دارد. از دید او مفهومی مانند آستانه و عبور از آستانه برای توصیف میل جنسی کارآمدتر بود، تا خودِ کلمه‌ی میل یا گرایش جنسی. او بر این مبنا معتقد بود سیستم یکپارچه‌ی تذهن بسیار شکل‌پذیر است و بسته به آموزشها و زیربنای زیست‌شناختی‌اش می‌تواند در مسیر زن یا مرد شدن حرکت کند. فمینیست‌ها با وجود نادیده انگاشتن اندرز روش‌شناسانه و مفهوم‌مدارانه‌ی مانی بر ضد افلاطون‌گرایی‌شان، این برداشت اخیر را سخت پسندیدند و

¹⁷¹ bodymind

¹⁷² Money, 1988: 116.

معمولا در منابع‌شان به مقاله‌ها و کتابهای جان مانی به عنوان مرجعی که «آموختنی» بودنِ زنانگی و مردانگی را اثبات کرده، ارجاع می‌دهند. خودِ مانی هم با وجود دقت‌های روش‌شناسانه‌ای که گاه نمودار می‌ساخت، به این نظرگاه باور داشت و معتقد بود دگرجنس‌خواهی یکی از اشکال متنوع ارتباط جنسی است که به دلایل سیاسی و ایدئولوژیک بر جامعه مستولی شده است.

تا حدودی با تکیه بر آثار مانی بود که بسیاری از فعالان اجتماعی همجنس‌گرایی در مقام نوعی جنبش سیاسی و سبک زندگی طی سالهای گذشته به طور فعال به یاری‌گیری و بسیج افکار عمومی همت گماشته است. به ویژه همجنس‌خواهان زن در این زمینه بسیار فعال هستند و پیش‌داشته‌شان آن است که سوگیری جنسی امری انتخابی است و بنابراین مستقل از جنس زیست‌شناختی تعریف می‌شود و مثل موضعی سیاسی هرکس می‌تواند آن را بنا به میل خود انتخاب کند.^{۱۷۳}

اما دقیقا همین بخش از آرای مانی است که جای بحث دارد و با محک آزمون مردود شده است. مثلا او بچه‌بازی را به دو رده‌ی سادیستی و بچه‌دوستی تقسیم می‌کرد و می‌گفت تنها حالت اول بیماری است. یعنی معتقد بود حتا ارتباط جنسی پسر بچه‌ای نابالغ با مردی اگر با گرایش هردو طرف همراه باشد ایرادی ندارد و «سرریز عشق به پدر و مادر است که در کودک سمت و سوی اروتیک پیدا کرده است».^{۱۷۴}

اما یکی از نمونه‌های حادی که نادرستی «آموختنی بودن جنسیت» را نشان می‌دهد، به یکی از بیماران جان مانی مربوط می‌شود. در ۱۹۶۶م. دو پسر دوقلو به نامهای بروس و دیوید زاده شدند. وقتی بروس هشت ماهه بود، در جریان ختنه اشتباهی رخ داد و آلت تناسلی او بریده شد. خانواده‌اش با جان مانی مشورت کردند

¹⁷³ Bindel, 2009.

¹⁷⁴ John Money. *PAIDIKA: The Journal of Paedophilia*, Spring 1991, vol. 2, no. 3, p. 5.

و او اکیدا به ایشان توصیه کرد تا جنسیت بروس را از همین سن پایین به دختر تغییر دهند. در نتیجه بیضه‌های بروس در ۲۲ ماهگی با عمل جراحی خارج شد، و او از ابتدای تولد با برنامه‌ای که مانی برایش تعیین کرده بود پرورش یافت و تحت درمان هورمونی کاملی قرار گرفت که هورمونهایش را به کلی زنانه ساخت. نام او به برندا تغییر کرد و به طور رسمی به یک دختر بچه تبدیل شد. دکتر مانی در نشستهای درمانی پیاپی رشد هر دو کودک را ردیابی می‌کرد و بر تمایز نقشهای جنسی زنانه و مردانه میان برندا و برادرش دیوید تاکید می‌کرد. در حدی که برخی از شیوه‌هایش برای این که کودکان «جنسیت خود را کشف کنند» بعدتر مایه‌ی رسوایی شد. او در جریان این کشف/ بازآموزی جنسیت از کودکان می‌خواست تا برهنه شوند و به حضور و غیاب آلت مردانه در دیوید و بروس/ برندا توجه کنند. همچنین از برندا می‌خواست چهار دست و پا شود و دیوید بر پشت او بنشیند و رفتاری شبیه به جفتگیری را همچون بازی تجربه کنند.^{۱۷۵} مانی در این میان گزارش پیشرفت کارها درباره‌ی این دو کودک را زیر عنوان «مورد جان/ جوآنا»^{۱۷۶} منتشر می‌کرد و آن را کاملا موفق می‌دانست و دستاوردش را اثباتی بر تعیین ناپذیری جنسیت و آموختنی بودن نقشهای جنسی می‌دانست. با این همه خانواده‌ی بروس/ برندا از دستاورد او راضی نبودند و وقتی مانی پافشاری کرد با جراحی در سن بلوغ آلت تناسلی مادینه را بر بدن برندا نصب کنند، از مراجعه‌ی مجدد به او خودداری کردند. با این همه هورمون تراپی و مسیر درمانی پیشنهادی مانی را تا پایان ادامه دادند.

در سال ۱۹۹۷ م. بروس/ برندا که حالا از نظر شکل ظاهری کاملا به زنان شبیه بود، اما خودش و خانواده‌اش در برابر جراحی پلاستیک و کارگذاری آلت زنانه بر بدنش مقاومت ورزیده بودند، شروع کرد به

¹⁷⁵ Colapinto, 2001.

¹⁷⁶ John/ Joana case

گفتگو با سکسولوژیست‌های دیگر و مانی را به ندانم‌کاری و تباه ساختن زندگی خویش متهم کرد. به زودی داستان زندگی او مورد توجه رسانه‌ها قرار گرفت و برای مانی مایه‌ی رسوایی شد. مانی منتقدان را رسانه‌های وابسته به محافظه‌کاران و محافل ضد فمینیستی می‌دانست و درباره‌ی این پرونده پاسخی رسمی نمی‌داد. با این همه در شکست خوردنِ طرح او برای تغییر جنسیت بروس تردیدی نبود و ردپای تعالیم او زندگی برادر دوقلوی بروس را نیز تباه ساخت. در واقع هر دو برادر به نابسامانی روانی سختی دچار آمدند. در ۲۰۰۲ م. جسد دیوید، برادر دوقلوی بروس پیدا شد که به خاطر زیاده‌روی در مصرف داروهای شیزوفرنی (که بدان مبتلا بود) درگذشت. دو سال بعد بروس / برندا که با افسردگی شدیدی دست به گریبان بود و در این میان کوشیده بود ازدواج هم بکند، خودکشی کرد.^{۱۷۷}

بیشتر فعالان همجنس‌گرا اعتقاد دارند که سازگاری جنس با نقش‌های جنسیتی امری ساختگی و اجتماعی است و بنابراین نتیجه می‌گیرند که ناهمسازی و ناخوانایی رفتار جنسی و نقش جنسیتی افراد همجنس‌گرا افسانه‌ایست که برای سرکوب ایشان اختراع شده است. با این همه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که افراد همجنس‌خواه هنگام شرح تجربه‌ی زیسته‌شان خویشان را به صورت کسانی که ناسازگاری جنسی با زمینه داشته‌اند توصیف می‌کنند.^{۱۷۸} یعنی این برداشت که ناسازگاری یاد شده به سوگیری غیرعادی همجنس‌گرایان می‌انجامد ابداع یا اختراع نیست و انگار که عینیتی جامعه‌شناختی باشد.

یکی از مراجع مهم و محبوب فمینیست‌ها پژوهش‌هایی است که نشان می‌دهد در برخی از جوامع چیزی شبیه به جنس سوم و حتا جنس چهارم هم تعریف شده و وجود دارد و ادعا می‌شود که از نظر اهمیت

¹⁷⁷ Reimer, 2004.

¹⁷⁸ Bailey and Zucker, 1995:43.

و مرتبه همتای زن و مرد در نظر گرفته می‌شوند.^{۱۷۹} آنچه که درباره‌ی این پژوهشها باید مورد توجه واقع شود سوگیری معمولاً غیرعلمی مفسران فمینیست و اشتیاق‌شان برای استخراج مفاهیم مورد نظرشان از منابع مردم‌شناسانه است. تمام جوامعی که جنس‌هایی مستقل از زن و مرد در آن تعریف شده‌اند، جوامعی حاشیه‌نشین و دورافتاده هستند که تنها از مجرای منابع مردم‌شناسانه با آنها تماس داریم. برخی از تفسیرها که درباره‌ی جوامع دم‌دست‌تر و رسیدگی‌پذیرتر نوشته شده‌اند، آشکارا داده‌ها را تحریف می‌کنند و عناصری ایدئولوژیک را بر داده‌های مستند بار می‌کنند.

نمونه‌اش آن که برخی از فمینیست‌ها کوشیده‌اند مفهوم خواجه (یا نسخه‌ی امروزی‌اش، هجری‌ها در پاکستان)^{۱۸۰} را همچون جنس سوم در نظر بگیرند و دست کم در منابع ایرانی که این مفهوم پیشینه‌ی تاریخی چشمگیری دارد، می‌دانیم که هرگز این مفهوم وزنی و اهمیتی و جایگاهی همتای دوقطبی زن و مرد نداشته است. درباره‌ی برخی از متن‌های تولید شده در این زمینه، مانند آنچه که گوپی شانکار درباره‌ی فرهنگ تامیلی نوشته، آشکارا با تبلیغاتی سیاسی روبرو هستیم که در ضمن با نگاهی شرق‌شناسانه نیز در آمیخته و مفهوم‌سازی‌های قدیمی و جا افتاده‌ی فرهنگی در شبه‌قاره‌ی هند را به سود ایدئولوژی سیاسی خاصی به خدمت می‌گیرد. شانکار ادعا کرده که در میان تامیل‌ها بیست نوع جنسیت متمایز و همتای زن و مرد در طیفی میانه‌ی زن و مرد قرار گرفته‌اند و نامهای بومی‌ای را هم برایشان فهرست کرده است. این نامها به سادگی اشکال متفاوتی از انحراف از رفتار زنانه یا مردانه را نشان می‌دهند و دست بر قضا در جامعه‌ی تامیلی برای تثبیت و مرزبندی دوقطبی زن/مرد به کار گرفته می‌شوند. راهبرد شانکار کمابیش چنان است که در زبان

¹⁷⁹ Roscoe, 2000.

¹⁸⁰ Nanda, 1998.

پارسی کل دشنامها یا برچسبهای جنسیتی‌ای که به زنان و مردان منسوب می‌شود را فهرست کنیم و هریک را نماینده‌ی یک نوع جنسیت خاص و مستقل در میانه‌ی طیف زن-مرد بدانیم.

گذشته از آزمونهای شکست خورده بر بیماران و بهره‌جویی‌های ایدئولوژیک و تبلیغاتی از فرهنگهای بومی، کارنامه‌ی ساخت‌گرایان در زمینه‌ی نظری هم چندان درخشان نیست.

در دوران معاصر برخی از نیرومندترین متنها برای دفاع از این پیوستار شمردن جنسیت را جودیت باتلر نوشته است. او معتقد است که زنانگی امری ساختگی و گفتمانی است و خاستگاهی طبیعی و تعیینی زیست‌شناختی ندارد. از این زاویه نظامهای هنجارساز اجتماعی بر افراد اثر کرده و آنان را در قالب زن یا مرد شکل می‌دهند و به این ترتیب هویتی جنسی برایشان تجویز می‌کنند. هویتی که زیر فشار نیروهای سیاسی و در بستر نابرابری‌های برخاسته از روابط مردسالارانه شکل گرفته است، و از این رو هویتی چالش‌برانگیز و دغدغه‌زاست.^{۱۸۱} از دید او هویت زنانه امری است که آموخته شده و اجرا می‌شود^{۱۸۲} و ارتباط چندانی با ساخت زیستی مادینه ندارد. یعنی این که کسی نر یا ماده است، هویت جنسی او را، و نقشهای اجتماعی جنسی او را، و مهمتر از همه گرایش جنسی او برای هم‌آغوشی با جنس مخالف را تعیین نمی‌کند.^{۱۸۳} این موارد همگی برساخته‌های اجتماعی قلمداد می‌شوند.

باتلر در عین این که در سطحی مفهوم زنانگی را همچون برساخته‌ای اجتماعی مردود می‌داند، خود می‌کوشد تا شکلی تازه از این مفهوم را فارغ از نیروهای سیاسی و فشارهای سلطه‌گرانه‌ی مردسالارانه بازسازی

¹⁸¹ Butler, 1990.

¹⁸² Butler, 1990: 9.

¹⁸³ Hurst, 2007: 139–142.

کند. او در این راه بر تنومندی و کالبدمندی تن زنانه و توانایی زاینده‌گی آن تاکید می‌کند و با زبانی که تا حدودی از مرلوپونتی متأثر است، بدن زنانه را به عنوان مبنایی برای احیای این مفهوم در نظر می‌گیرد.^{۱۸۴}

نقدی روش‌شناختی که بر او وارد است آن که خودش تمایز مورد نقد خویش (زن/ مرد) را به شکلی افراطی‌تر و سیاسی‌تر از آن که نخست در برابرش اقامه‌ی دعوا کرده بود، دوباره بازتولید می‌کند. نقد را می‌توان چنین ادامه داد که در این بازتولید مجدد به نسخه‌ای گفتمانی و روایی از توجه به بدن بسنده می‌کند، و در عمل باز به همان سطح زیستی و زیربنای کالبدشناسانه‌ی زنانه و مردانه باز می‌گردد، بی آن که از دقت علمی زیست‌شناسانه‌ی گفتمان رقیب برخوردار باشد. ناگفته نماند که این بازگشت به بدن زنانه را خود فمینیست‌ها هم نپسندیده‌اند و آن را همچون عقب‌نشینی به پشت سنگرهای دشمن تفسیر کرده‌اند.^{۱۸۵}

این نکته که نظامهای اجتماعی تمایزهای زیست‌شناختی را رمزگذاری می‌کنند و بر مبنای آن چارچوبهای معنایی و فرهنگی تعریف می‌کنند، البته درست است. هویت در هر حال از عضویت در یک نظام اجتماعی بر می‌خیزد و این عضویت همواره با گنجیده شدن در طبقه‌ای مفهومی همراه است. یعنی عضویت در جامعه‌ای بی آن که عضوگیری‌ای در طبقه‌ها و رده‌های مفهومی آن پیشاپیش انجام شده باشد، ناممکن است. این عضویت و گنجیده شدن در رده‌ها و طبقه‌ها ممکن است به مرزبندی‌ها و نقاط تمایزی اشاره کند که یکسره در سطح اجتماعی و فرهنگی برساخته شده‌اند، و یا ممکن است در تمایزهایی در سطح روانی و زیستی نیز ریشه داشته باشد. به عنوان مثال گنجیدن در طبقه‌ای اقتصادی، مذهبی، یا زبانی به سطوح بالای

¹⁸⁴ Butler, 1993.

¹⁸⁵ Vigo, 1996.

سلسله مراتب پیچیدگی تعلق دارد و کمابیش همان چیزی را نشان می‌دهد که از دید ساخت‌گرایان مهم و کلیدی قلمداد می‌شود.

یعنی در اینجا با تمایزهایی هویت‌بخش روبرو هستیم که در سطوح زیستی یا روانی ریشه ندارد و توسط خود نهادهای اجتماعی و گفتمانهای فرهنگی برساخته شده است. فرد بر مبنای این که به طور تصادفی در چه خانواده‌ای و کجا به دنیا بیاید از زبان، منزلت اجتماعی و مذهبی برخوردار خواهد بود که بخش مهمی از هویت وی را تعیین خواهد کرد. بدیهی است که در این جا جریانهای قدرت و معنا که سطوح اجتماعی و فرهنگی را ساماندهی می‌کنند فعال هستند و شکل‌بندی هویت را تعیین می‌کنند.

اما برخی از رده‌های اجتماعی هستند که در سطوحی دیگر ریشه دارند. مهمترین این رده‌بندی‌ها به سطوح زیست‌شناختی مربوط می‌شوند. به عنوان مثال قومیت و نژاد در حدی که به ریخت‌شناسی متمایز جمعیت‌های انسانی باز می‌گردد، به خودی خود برساخته‌ای اجتماعی نیست. یعنی این که کسی سیاهپوست یا سپیدپوست باشد توسط گفتمانهای فرهنگی یا نهادهای اجتماعی تعیین نمی‌شود. این معنای منسوب به سیاهپوست بودن یا موقعیت حقوقی و سیاسی یک سیاهپوست است که در سطح فرهنگی و اجتماعی تعیین می‌شود و برافزوده‌ای بر یک تمایز عمیقتر زیست‌شناختی است که صد البته می‌توان مورد دستکاری واقع شود و نابرابری‌ها و اشکال گوناگونی از ستم را نتیجه دهد. درباره‌ی جنسیت هم وضعیت به همین شکل است. زنان و مردان در سطحی زیست‌شناختی با هم تفاوت دارند و این تفاوت با عمقی چشمگیر در سطوح دیگر سلسله مراتب فراز ادامه می‌یابد. یعنی نژاد یا قد یا زیبایی که متغیرهایی زیست‌شناختی هستند و به شکلی سراسر چیزی را در سطح روانی یا اجتماعی تعیین نمی‌کند. اما جنسیت چنین نیست. جنسیت از همان ابتدای کار ساختار روانی خاصی را رقم می‌زند و به خاطر تقسیم کار تکاملی دو جنس برای بچه‌دار

شدن و پروردن کودک نقشهای اجتماعی متمایزی را هم تولید می‌کند و به همین ترتیب به گفتمانهای فرهنگی واگرایی میدان می‌دهد.

تردیدی نیست که بخشی از افزوده‌ی تلنبار شده بر تمایز هویتی زنان و مردان در راستای انباشت مهندسی شده‌ی قدرت و معنا سازمان یافته و شکلی از نابرابری و ستم را پدید می‌آورد.^{۱۸۶} اما نامعقول و گمراه کننده است اگر بخواهیم برای نقد این ستم و نابرابری اصل تمایزهای زیست‌شناختی میان زنان و مردان را منکر شویم. در واقع انکار تمایزهای زیستی به معنای ناشناخته گذاشتن و مبهم ساختن صورت مسئله است و به جای آن که جریانها و مدارهای نقدپذیر و معیوب قدرت و معنا را آشکار سازد و اصلاح کند، برعکس زمینه را مه‌آلود و مبهم می‌سازد و رفع تله‌های رسوب کرده در تاریخ جوامع گوناگون را به خاطر کوری نظری ناممکن می‌سازد. باتلر معتقد است که واژگانی مانند زن و مرد اسم نیستند، بلکه فعل هستند. با وجود آن که این استعاره زیبا و جذاب است، اما نادرست و گمراه کننده هم هست. باتلر اشتباه می‌کند، زن و مرد اسم هستند و به دو رده‌ی متمایز از چیزها، به دو جنس متفاوت از جانوران، و به دو الگوی تمایزی واگرا دلالت می‌کنند.

تمایز زیست‌شناختی-روان‌شناختی نر و ماده در سطح اجتماعی و فرهنگی تفسیر شده و طیفی از نقشها، ارزشها، هنجارها و رفتارهای زنانه و مردانه را پدید می‌آورد. در این نکته تردیدی نیست که این تفسیرها زیر تاثیر مدارهای قدرت و زیر تاثیر سنگینی میراثی فرهنگی شکل می‌گیرند و باید مورد واسازی و نقد واقع شوند. اما ایراد اصلی در آنجاست که برخی از نویسندگان آن تمایز آغازین و زیربنایی را انکار

¹⁸⁶ Spade and Valentine, 2011.

می‌کنند، و گمان می‌کنند مفهوم مبهمی به اسم جامعه در ابتدای زایش نوزاد بر اساس «شباهت اندام تناسلی اش به فلان یا بهمان کلیشه» او را به عنوان زن یا مرد برچسب می‌زند و به این ترتیب با مستقر ساختن نظامی از سلطه و شرطی‌سازی و مراقبت و تنبیه وی را به قالبی ساختگی که زنانه یا مردانه باشد در می‌آورد.^{۱۸۷}

چنین تصویری به این گمان نادرست دامن می‌زند که هر تمایزی را می‌توان نادیده گرفت و به این ترتیب هر تغییری را در مفهوم جنسیت می‌توان را داشت. داده‌های استوار تجربی و دستاوردهای شفاف علمی نشان می‌دهد که این تفسیر از پایه نادرست است. یعنی اندام تناسلی نوزادان به فلان و بهمان کلیشه شباهت ندارد، بلکه به لحاظ آماری در یکی از دو رده‌ی متمایز و واگرای نرینه و مادینه می‌گنجد و دو مسیر تمایز جنینی، دو ساخت فیزیولوژیک مشخص و دو کارکرد زیستی متمایز را بر عهده دارند که در محدوده‌ی زیست‌شناختی‌اش هیچ ارتباطی با گفتمانهای فرهنگی یا ساختارهای سیاسی پیدا نمی‌کند و اگر مانند حی بن یقظان در جزیره‌ای خالی از نهادهای اجتماعی هم قرار گرفته باشد، این کارکردها را برآورده می‌سازد.

به همین ترتیب تلاش برخی از فمینیست‌ها که تمایز میان سطوح زیستی و اجتماعی را ساختگی می‌دانند و از این راه می‌کوشند سطح زیستی را در روندهای اجتماعی جذب کنند،^{۱۸۸} ناکارآمد و نادرست می‌نماید. سطوح زیستی- روانی و اجتماعی- فرهنگی دو سطح متفاوت از پیچیدگی را شامل می‌شوند که راهبردهایی متفاوت و عینی را برای تحلیل می‌طلبد. تازه هر یک از این دو لایه‌ی خرد و کلان از یک سطح نرم‌افزاری (روانی / فرهنگی) پدید آمده که بر سطحی سخت‌افزاری (زیستی / اجتماعی) سوار شده است. در هر یک از این سطوح سلسله مراتبی پدیدارها و رخدادها و چیزهایی متمایز را داریم که باید به شکلی عینی

¹⁸⁷ Birke, 2001: 309-322.

¹⁸⁸ Fausto-Sterling, 1992: 8.

و رسیدگی‌پذیر واری و تحلیل شوند و نادیده انگاشتن‌شان و یکپارچه کردن‌شان در درون یک نظام مبهم مفهومی که سر و ته مشخص و مرزبندی معلومی نداشته باشد، کمکی به شناخت چیزی نمی‌کند.

این جمله‌ی مشهور سیمون دوبووار در جنس دوم که «آدم زن زاده نمی‌شود، به زن تبدیل می‌شود.» نیز در همین چارچوب بیان شده است. به این ترتیب مسیرهای فیزیولوژیک و تکوینی‌ای که پس از سن بلوغ به راه می‌افتد و یک دختر بچه را به زن تبدیل می‌کند نادیده انگاشته می‌شود، و کل این روند یکسره به بخش یادگیری شده و آموختنی رفتار زنانه فروکاسته می‌شود، که در همین حدود از سوی جامعه به شخص آموزانده می‌شود.^{۱۸۹}

دیدگاه ساخت‌گرایانه نه با شواهد و داده‌های تجربی سازگاری دارد و نه حتا از دقت کافی برای تحلیل برخوردار است. یعنی اصولاً معلوم نیست چه ساز و کارهایی در چه سیستمهایی چگونه کدام سویه‌ها از جنسیت را در سطح اجتماعی تعیین می‌کنند. چنین می‌نماید که دیدگاه ساخت‌گرا به سادگی جامعه‌ای فاخر و دانشگاهی باشد که به ناروا بر تن اعتراضی اجتماعی پوشانده شده است.

کل این دیدگاه بر این نکته استوار شده که جنسیت امری چکش‌خوار و نرم و شکل‌پذیر است که در درون نظام اجتماعی از بیخ و بن تعریف می‌شود و شکل می‌گیرد.^{۱۹۰} بنا به داده‌های تجربی و آمارهای جامعه‌شناختی می‌دانیم که چنین نیست و زیربنای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری روشنی برای جنسیت وجود دارد که مبانی عصب‌شناختی و تکاملی‌اش هم شناخته شده است. استفن سندرسون در کتابش ضمن نقد تند این دیدگاه به درستی این نکته را مطرح کرده که ساده‌ترین دلیل برای رد دیدگاه ساخت‌گرایان، کالبدشناسی عینی

¹⁸⁹ Fausto-Sterling, 2000: 44–77.

¹⁹⁰ Bornstein, 1995: 51–52.

و آشنای اندامهای جنسی در انسان است. اندام تناسلی نر برای انتقال پشتهاب به رحم ماده طراحی شده و تکامل یافته و اندام تناسلی ماده برای دریافت آن و بارور شدن ریختزایی کرده است. هیچ چیز نرم و شکل پذیر و اجتماعی ای در این میان وجود ندارد و نهادها و قواعد و هنجارهای اجتماعی هرچه باشند، یک زن - هرچقدر هم که توسط فرهنگی زن سالار و مردستیز پشتیبانی شود - هرگز نمی تواند با انتقال سلول جنسی اش از راه نره، مردی را باردار کند!^{۱۹۱}

هرچند رفتارهای زنانه و مردانه الگوهای عمومی جا افتاده و جهانی ای دارند، اما ریزه کاری ها و قالبهایی که این رفتارها در آن بروز می کنند وابسته به جامعه تغییر می کنند و حتا در درون یک جامعه هم در گذر زمان دستخوش دگردیسی می شود.^{۱۹۲} اما این الگوها و نوسانها را نمی توان به سود برداشتی سیاسی مصادره کرد و از آن نتایجی فراتر از آنچه که داده ها می گویند، استخراج کرد. مایکل روس^{۱۹۳} به درستی این ایراد را به خوانشهای ساخت گرا و به ویژه بنیانگذار این دیدگاه (میشل فوکو) وارد آورده که در آثار او با خوانشی انتخابی و گزینشی از منابع تاریخی روبرو می شویم که آشکارا به سوی نتیجه ی مورد نظر وی جهت گیری کرده اند و تحلیلی بی طرفانه و منصفانه از داده ها محسوب نمی شوند. مایکل روس معتقد است که این وضعیت به خاطر درهم آمیختن و مبهم ساختن مفهوم عینی رفتار همجنس خواهانه و شیوه ی رمزگذاری و برچسب گذاری اجتماعی اش بروز کرده است.^{۱۹۴}

¹⁹¹ Sanderson, 2014.

¹⁹² Twenge, 1997: 305.

¹⁹³ Michael Ruse

¹⁹⁴ Honderich, 2005:399.

این نکته‌ی روش‌شناسانه‌ی بدیهی آن که در یک روند استدلالی نمی‌توان از یک گزاره و نقیض آن برای نتیجه‌گیری واحدی استفاده کرد، و به همین ترتیب نمی‌توان در جریان فهم یک پدیده یک موضع و ضد آن را همزمان پذیرفت و مورد استناد قرار داد. در آرای فمینیست‌ها مهمترین ایرادی که وجود دارد همین ناسازگاری درونی گفتمان و تعارض منطقی در زنجیره‌ی استدلال‌هاست. نمونه‌اش این که در این گفتمان مفهوم زنانگی و مردانگی و همچنین معمولاً زیربنای زیست‌شناسانه‌اش (یعنی تمایز نر/ ماده) همچون امری ساختگی و برساخته‌ی جامعه مورد نقد واقع می‌شود و مرزبندی‌ها و معناهای برآمده از این تمایز انکار می‌شود. آنگاه در کنار این نقد می‌بینیم که انگار مفهومی جوهری و ذاتی به نام زنانگی و ماهیت مادینه بودن داریم که هسته‌ی مرکزی گفتمان فمینیستی را بر می‌سازد و اصولاً نام آن را تعیین کرده است. یعنی اگر به راستی تمایزی میان زن و مرد یا نر و ماده وجود نداشته باشد، تاکید فمینیست‌ها بر این که دارند از حقوق اقلیتی ستم‌دیده به نام زنان دفاع می‌کنند خود به خود بی‌معنا می‌شود. به همین ترتیب مفاهیمی مانند ستم مردانه، مردسالاری، ستم‌دیدگی زنانه، برتری اخلاقی زنان، خشونت مردانه مهربانی زنانه و مشابه اینها که شالوده‌ی گفتمان فمینیستی را بر می‌سازد همچون بازتولید همان تمایزهای قدیمی جلوه می‌کند. اگر آن تمایزها به راستی ایدئولوژیک و برساخته و مصنوعی باشد، تمام این مفاهیم هم که شکاف جنسی زن و مرد را پیش‌فرض می‌گیرند، به همین ترتیب بی‌معنا و بی‌اساس است و از گفتمانی ایدئولوژیک (گیریم واژگونه‌ی گفتمان مرسوم، یا ضد جریان سیاسی غالب) سرچشمه گرفته است. به این ترتیب نقد ستم جنسی که به خودی خود ارزشمند است و می‌تواند زاینده هم باشد، با در آمیختن به تعصب و به خاطر انکار تمایزهایی که عینی و رسیدگی‌پذیر هستند، به امری پوچ و بی‌محتوا بدل می‌شود و از این رو به ناچار از همان دوقطبی‌هایی که قصد ویرانگری‌شان را داشت، بهره می‌جوید تا بار دیگر خیمه‌ی گفتمانی سیاسی را برافرازد.

درباره‌ی همجنس‌گرایی هم داستان به همین شکل است. این گفتمان که همجنس‌گرایی بیماری نیست، بلکه یک سبک زندگی آزادانه است و باید به رسمیت شمرده شود، تنها زمانی اعتبار دارد که این رفتار امری زیست‌شناختی و تعیین شده توسط عوامل ژنتیکی و محیطی قلمداد نشود. اما همجنس‌گرایان ناگزیرند برای تاکید بر ستمدیدی همجنس‌گرایان بر همین مبانی تاکید کنند. یعنی گفتمان هواداری از حقوق همجنس‌خواهان از نظر منطقی ناسازه‌ای را در بطن خود دارد که از یک سو رفتار همجنس‌گرایانه را آزادانه، اختیاری و انتخابی فرض می‌کند تا آن را همچون شکلی از آزادی، میل، و سلیقه‌ی شخصی به رسمیت بشناسد. از سوی دیگر اجبارآمیز بودن، تعیین‌شدگی و تغییرناپذیری آن را پیش‌فرض می‌گیرد تا سرشت خاص همجنس‌گرایان را از دیگران متمایز سازد و طرد اجتماعی‌شان را همچون ستمی تفسیر نماید. یعنی از سویی همجنس‌گرایی همچون «کاری که کسی می‌کند» در نظر گرفته می‌شود و از سوی دیگر همچون «جوری که کسی هست».

دیدگاه ساخت‌گرایانه درباره‌ی جنسیت با این دلایل نادرست و آشفته می‌نماید. بازنگری شرایطی که ستمی در آن زاده یا بازتولید می‌شود، تنها با فهم درست آن موقعیت و وفاداری به حقیقتی که پیش چشم‌مان قرار دارد ممکن می‌شود. دیدگاه ساخت‌گرایانه که پشتوانه‌ی طیفی وسیع از آرا و شعارهای اجتماعی قلمداد شده و گزیده‌گویی‌هایش در متون تبلیغاتی فعالان همجنس‌خواه یا فمینیست‌ها فراوان به کار گرفته می‌شود، در نهایت آش‌شله قلمکاری از اندیشه‌های نامنسجم است که در برابر یک محک عقلانی و محکم تاب‌پایداری ندارند. ساخت‌گرایی به ویژه در شکل سیاسی شده و ایدئولوژیکی که امروزه دستمایه‌ی بسیج اجتماعی قرار گرفته و در جریانهای چپ‌گرای پرهیاهو مدام بازتولید می‌شود، در بهترین حالت گلچینی از جملات زیبا و گزیده‌هایی تحریف شده از پژوهشهای زیست‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است که از زمینه و بستر معنایی اصلی خود برکنده شده‌اند و در بافتی سیاسی به هم وصله و پینه شده‌اند تا اعتباری عقلانی برای

شعارهایی اجتماعی فراهم آورند. این شیوه از بررسی و برخورد با پدیدار همجنس‌خواهی اگر فریبکارانه نباشد، دست کم غیرعلمی و نامعقول است و بعید است بتوان جنبش اجتماعی‌ای سودمند و اخلاق‌مدار را برای مبنای آن بنیاد کرد.



داوری اخلاقی درباره‌ی همجنس‌خواهی

مجله‌ی سیمرغ، شماره‌ی ۳۳، مرداد ۱۳۹۴

آنچه که محور اصلی نقد فعالان حقوق همجنس‌خواهان را تشکیل می‌دهد، این نکته است که دارندگان این گرایش جنسی اقلیتی را در جامعه تشکیل می‌دهند که به خاطر برچسب‌ها و طرد عمومی گرفتار ستم و تبعیض شده‌اند. چنان که گذشت، این اعتراض در جامعه‌ی اروپایی مسیحی کمابیش درست است. یعنی از قرن چهارم میلادی که رومیان به طور رسمی مسیحی شدند، درجه‌های گوناگونی از طرد و ستم و حاشیه‌رانی همجنس‌خواهان را شاهد هستیم. این نکته هم به جای خود درست است که باید با هر شکلی از ستم و تبعیض ستیزه کرد و آن را از میان برد. با این همه باید این قاعده را در نظر داشت که هنگام این ستیز نباید به دروغ و اغراق و تحریف آلوده شد، چرا که چنین ترفندهایی خود به ظهور اشکال تازه‌ای از ستم و نابرابری یاری می‌رساند.

نقد اصلی مورد توجه فمینیست‌ها و فعالان همجنس‌خواه در چارچوب تاریخی و با محک داده‌های جامعه‌شناختی از دو زاویه سست و نادرست می‌نماید. نخست آن که ستم بر همجنس‌گرایان و طرد اجتماعی‌شان قاعده‌ای عمومی نیست و چنین نیست که جوامع انسانی همواره ساز و کارهایی برای آزار و

ستم بر ایشان ابداع کرده باشند. این نکته البته هست که رویکرد کلی جوامع انسانی به رفتار همجنس خواهانه منفی و ناهوادارانه بوده است. اما در بسیاری از جوامع انسانی رواداری فراوانی در این زمینه دیده بوده و هست و آسیب و زیان و ستمی که از این گرایش جنسی متفاوت نصیب همجنس خواهان شده به هیچ عنوان قابل مقایسه با ستمها و آزارهایی نیست که اقلیتهای دیگر (به ویژه اقلیتهای مذهبی یا سیاسی) با آن دست به گریبان بوده‌اند. از این رو باور به این که ستمی عمومی و فراگیر در همه‌ی جوامع و سراسر تاریخ در این زمینه وجود داشته و برجسته و چشمگیر و مهم هم بوده، نادرست است و تبلیغ آن فریبکارانه می‌نماید. از آنجا که فعالیت جنسی آدمیان در کل امری پنهانی و خصوصی است، این گرایش هم با وجود حس منفی‌ای که اغلب در افراد می‌آفریند، یکی از اشکال کمیاب و حاشیه‌ای ستم بوده است و همواره خشونت و ستمی کمتر از آنچه درباره‌اش تبلیغ شده را می‌آفریده است.

دومین ایراد آن که در بسیاری از جوامع با شکلی از ستم واژگونه به دگرجنس خواهان هم روبرو هستیم. به طور خاص در جامعه‌ی یونان باستان با چنین وضعیتی سر و کار داریم و حتا در ایران هم پس از به قدرت رسیدن سلسله‌های ترکان اغز و سلجوقی شکلی از همجنس‌خواهی سربازخانه‌ای که توسط قبایل ترک به ایران زمین وارد شده بود فراگیر شد و در پیوند با قدرت سیاسی ترکان کمابیش دگرجنس‌خواهی را زیر فشار و طرد قرار داد و این امری است که در ادبیات و شعر پارسی نیز نمود یافته است. از این رو همجنس‌خواهی امری همواره ستم‌دیده و حاشیه‌ای و مظلوم نبوده، و به سادگی یکی از گرایشها و میل‌های ناهنجار انسانی است که گاه زیر فشار طرد و انکار قرار داشته و گاه در پیوند با ساختهای سیاسی و نظامی به ابزار ستم و فشار تبدیل می‌شده است.

اگر با این دید بی‌طرفانه‌تر به رفتار همجنس خواهانه بنگریم، داوری درباره‌اش نیز عقلانی‌تر خواهد شد. محور مهمی که در اصل موضوع ستیز فعالان همجنس خواه و فمینیست‌هاست، و به نظرم درست هم

هست، مخالفت با باور عمومی مسیحیان غربی است که همجنس‌خواهی را نوعی گناه قلمداد می‌کنند. ستم زاده شده از سوی همجنس‌خواهان معمولاً از سوی نهادهای نظامی و سربازخانه‌هایی اعمال شده که به نوعی همجنس‌خواهی موقعیتی دامن می‌زده‌اند. به همین ترتیب هسته‌ی مرکزی ستم بر همجنس‌خواهان از سوی نهادهای مذهبی‌ای سازمان می‌یافته که مدیریت اخلاق جنسی مردم را وظیفه‌ی خویش می‌پنداشته‌اند. از این رو اگر بخواهیم کالبدشناسی تاریخی همجنس‌خواهی را در پیوند با ستم تحلیل کنیم، به دو نهاد نظامی و دینی می‌رسیم که در برخی از جوامع مروج یا سرکوبگر همجنس‌خواهی بوده‌اند و آن را همچون رفتاری جنگاورانه و سودمند ستوده یا به مثابه گناهی پلید و مخوف نکوهیده‌اند و با این پشتوانه ستمی را بر دگرجنس‌خواهان یا همجنس‌خواهان اعمال کرده‌اند.

مبنای هر شکلی از ستم، آنگاه که در نظام‌های اجتماعی نهادینه می‌شود، داوری اخلاقی است. یعنی ابهام یا مکر در داوری اخلاقی است که به ستم سازمان یافته می‌انجامد. زمانی که داوری اخلاقی شخصی و فردی و خودمختار انسانی به جریانی هنجارین و ناندیشیده و عادت‌مدار تبدیل شود، به قضاوتی عام دگردیسی می‌یابد که پرسشهای بنیادین خود را از دست داده و تنها پاسخهایی رایج را در خود حفظ کرده است. برای غلبه بر ستمی که بر همجنس‌خواهان وارد آمده، و فهم ستمی که از سوی همجنس‌خواهان وارد می‌آمده باید به این داوری اخلاقی بازگشت و قضاوت هنجارین و عوامانه را طرد کرد.

اگر در چارچوبی اخلاقی به کشمکش همجنس‌خواهان و دگرجنس‌خواهان بنگریم، دو رکن اصلی را تشخیص خواهیم داد. یعنی همجنس‌خواهی در دستگاه‌های اخلاقی به دو دلیل مورد نکوهش قرار گرفته و طرد شده و گاه به عنوان موضوع ستم تثبیت شده است. این دو مفهوم عبارتند از انحراف و زیانکاری. یعنی آنان که همجنس‌خواهی را نکوهش می‌کنند، گاه آن را انحرافی جنسی و نقض غرض طبیعت قلمداد می‌کنند

و گاه آن را کاری «بد» در معنای اخلاقی کلمه محسوب می‌کنند. برای دستیابی به دیدگاهی دقیق و روشن در این زمینه باید به هردو بپردازیم.

نخست: آیا همجنس‌خواهی نوعی انحراف است؟

برای پاسخگویی به این پرسش نخست باید روشن کنیم که منظور از انحراف چیست. اگر به منابع تاریخی بنگریم چنین می‌نماید که کهنترین شکل از طرد و تکفیر همجنس‌خواهی در ایران زمین رخ نموده و مبنای آن هم انحراف‌آمیز بودن این رفتار بوده است. کهنترین دینی که همجنس‌خواهی را ناپسند و پلید قلمداد کرده کیش زرتشتی است و نخستین دولتی که در آن این رفتار طرد می‌شده دولت هخامنشی بوده است. این را هم منابع اوستایی گواهی می‌دهند و هم منابع یونانی که از دو زاویه‌ی به کلی متفاوت به موضوع می‌نگریسته‌اند. این که مفهوم همجنس‌خواهی به مثابه انحراف چطور در سیستم زرتشتی-هخامنشی شکل گرفته و تثبیت شده، نیازمند توضیحی است. یعنی باید ببینیم چرا در میان جوامع جهان باستان، ایران زمین و آیین باستانی آن بوده که برای نخستین بار چنین موضعی در برابر همجنس‌خواهی گرفته است. گوشزد کردن این نکته نیز جالب است که در تمدنهای دیگر باستانی، چه آنها که مانند مصر و سومر کهنتر از سیستم زرتشتی-هخامنشی بودند و چه آنهایی که مثل روم و چین متاخرتر از آن بوده‌اند، همجنس‌خواهی انحراف و گناه شمرده نمی‌شده و طردی درباره‌اش در کار نبوده است. ردپای همجنس‌خواهی هم در افسانه‌ی گیلگمش وجود دارد و هم در تاریخهای درباری سلسله‌ی هان. جریان تثبیت و پخش انحراف-گناه دانستن همجنس‌خواهی در واقع از ایران زمین شروع شده و با انتقال به ادیان سامی پرورده شده در حریم نفوذ ایران زمین، طرد آن را در آیین مسیحیت و اسلام نیز رقم زده است. طردی که در مسیحیت بسیار جدی گرفته شده

و به سرکوب اجتماعی انجامیده، اما در اسلام (مانند دین زرتشتی کهن) اغلب با رواداری همراه بوده است.^{۱۹۵} پس این پرسش ارزش تبارشناسانه دارد که این مفهوم چرا در ایران زمین و نه در جاهای دیگر پدیدار شد؟ اگر به پیکربندی مفهومی کیش زرتشتی بنگریم بخش بزرگی از پاسخ را خواهیم یافت. آیین زرتشت از نظم و ساختاری برخوردار است و دستگامی نظری را برای صورتبندی اخلاق بر ساخته که در سایر تمدن‌ها نظیر نداشته است. این نخستین نظام فکری‌ایست که اخلاق را به مرتبه‌ی یک سیستم داوری مستقل و مرکزی برکشیده و مناسک و سنجه‌های دینی را بر مبنای اخلاق استوار کرده، و نه واژگونه‌اش که در تمدن‌های دیگر رواج داشته است.

مبنای تعریف اخلاق در کیش زرتشت مفهوم اشاست. اشته/ اشا عبارت است از نظم و قانونی که بر طبیعت حاکم است و آفریده‌ی اهورامزدا دانسته می‌شود. از این رو طبیعت و نمودهای جانوری و گیاهی آن نزد ایرانیان مقدس دانسته می‌شده است و آفتها و تباهی‌های رخنه کرده در آن محصول فعالیت نیروهای اهریمنی قلمداد می‌شده است. به این ترتیب تندرستی و بیماری که در بیشتر جوامع انسانی دوقطبی‌ای غیراخلاقی را تشکیل می‌دهند، و پیوندشان با دین به خرافه و جادوگری و آیینهای درمانی منحصر می‌شود، در کیش زرتشت به امری اخلاقی تبدیل شده است. بدان معنا که توانمندی و تندرستی یک اصل اخلاقی و ضرورت «نیک بودن» است و بیماری امری «بد» محسوب می‌شود که باید با آن مبارزه کرد. به همین ترتیب

195 به عنوان شاهدهی بر رواداری ایرانیان در این زمینه می‌توان به برخورد نظام جمهوری اسلامی با همجنس‌خواهان نگریست. این نظام سیاسی نخستین دولت تندروی اسلامی مدرن است و با سر و صدای زیاد نخستین قوانین کیفری اسلامی مدرن را هم در این زمینه تبلیغ کرد. با این همه در عمل شمار کسانی که به این جرم کیفر دیدند انگشت شمار بود و از همان ابتدای انقلاب اموری مانند عمل جراحی برای تغییرجنسیت پذیرفته شد و رسمیت یافت. به عنوان یک برابر نهاد ایدئولوژیک اروپایی، این برخورد را می‌توان با برخورد خشن و کشتارگرانه‌ی نازی‌ها با همجنس‌خواهان مقایسه کرد.

آنچه که هنجار طبیعت را خدشه‌دار کند و نظم سرزنده‌ی گیتی را نقض کند آفریده‌ی اهریمن پنداشته می‌شود و ضداارزشی اخلاقی محسوب می‌شود.

در این زمینه است که همجنس‌خواهی در دین زرتشتی نکوهیده شده است. چنان که گفتیم، همجنس‌خواهی به واقع در سطح زیستی بیماری محسوب می‌شود. یعنی ریشه‌هایی ژنتیکی دارد که به اختلالی در تاثیر هورمونهای آندروژنی بر مغز جنین می‌انجامد و سوگیری جنسی طبیعی وی را مختل می‌کند. شکل بیرونی رفتار هم آشکارا ناقض هنجار طبیعی است و از این رو در کیش زرتشتی این جلوه‌ی بیرونی و آن زیربنای زیست‌شناختی همچون امری اهریمنی و ضداخلاقی جلوه کرده و همجنس‌خواهی را به گناه تبدیل کرده است. در متون فقهی مانند ونیداد و تفسیرهای پهلوی بر اوستا حتا این گناه «کون‌مرزی» به جرمی مدنی تبدیل شده و کیفری برایش در نظر گرفته شده است. هرچند سند محکمی نداریم که این کیفرها به راستی در ایران زمین اجرا شده باشند. چون بخش مهمی از کیفرهای دینی در فقه زرتشتی شکل و حالتی دارند که اجرایشان ناممکن می‌نماید و در غیاب شواهد تاریخی چنین می‌نماید که بیشتر تاکید بر سویه‌ی اخلاقی منفی همجنس‌گرایی بوده باشد تا استقرار قانونی مدنی و عملیاتی که مثلا کون‌مرزی را مرگ‌آرزایان قلمداد کند و به اعدامشان بینجامد.

حرکت از همجنس‌خواهی به مثابه نقض هنجار طبیعی به همجنس‌خواهی به مثابه گناه و شری اخلاقی نکته‌ایست که جای پرسش دارد و باید بدان پردازیم. اما نخست باید تکلیف خود را با این کلمه‌ی انحراف روشن کنیم و ببینیم به راستی همجنس‌خواهی نوعی انحراف از طبیعت محسوب می‌شود، یا نه.

چنان که گذشت، بخش بزرگی از تلاش فعالان همجنس‌خواه و فمینیست‌ها در این راستا تمرکز یافته که به این پرسش پاسخ منفی بدهند. این کار با دو شیوه انجام پذیرفته است. نخست: اشاره به رواج همجنس‌خواهی در جانوران و طبیعی شمردن آن، و دوم: تاکید بر ساختگی بودن مفهوم جنسیت در جوامع

انسانی و غیرطبیعی شمردن وضعیت هنجارین دگرجنس‌خواهی. چنان که گذشت هر دوی این راهبردها اگر به شکلی عقلانی و علمی ارزیابی شوند و محک بخورند محکوم به شکست هستند. رواج همجنس‌خواهی در جانوران از آنچه که ادعا می‌شود کمتر است و شکل و معنای آن هم با همجنس‌خواهی انسانی تفاوت دارد و در چارچوب تنظیم‌کننده‌ای اجتماعی و امری ارتباطی می‌گنجد. جنسیت هم در جوامع انسانی تفسیر و سازمان‌یابی می‌شود، اما نمی‌توان آن را اختراع شده یا ساختگی دانست. یعنی اتصال استواری میان سطوح زیرین زیستی و لایه‌های فرازین اجتماعی و فرهنگی برقرار است که انکار یا نادیده انگاشتن‌اش کمکی به فهم بهتر سوگیری‌های جنسی نمی‌کند. از این رو چنین می‌نماید که راهبردهای رایج برای نفی «انحراف» همجنس‌خواهی با فریب و تحریفی درآمیخته باشد و در آن سیاسی‌بازی بر عینیت علمی غلبه کرده باشد.

برای ارزیابی این که همجنس‌خواهی انحراف هست یا نه، باید به شیوه‌ای دیگر در این زمینه اندیشید و نخست اضافه بار سیاسی و اخلاقی‌ای را که غرض‌ورزان بر این مفهوم سوار کرده‌اند، زدود. انحراف را به سه معنا می‌توان فهم کرد:

نخست: انحراف و جداسری و واگرایی نسبت به جریانی که در طبیعت به مثابه امر هنجارین عینی و مشاهده‌پذیر دیده می‌شود.

دوم: نقض ساز و کار یا طرد روندی که در طبیعت به نتیجه‌ای کارآمد می‌انجامد، و در نتیجه ناکامی در دستیابی به آن نتیجه.

سوم: رفتاری خلافانه که مسیری متمایز با مسیرهای هنجارین و مرسوم طبیعی را بپیماید، اما نتایج و کارکردهای نهایی آن را برآورده کند.

همجنس‌خواهی بی‌تردید شکلی ناهنجار و نادر نسبت به روند عادی و طبیعی جفتگیری نر و ماده محسوب می‌شود و بنابراین تعریف اول را برآورده می‌سازد. اگر هدف نهایی میل جنسی را تولید مثل بدانیم

و نتیجه‌ی نهایی آمیزش را بچه‌دار شدن فرض کنیم، همجنس‌خواهی در معنای دوم هم انحراف است. چنین برداشتی در چارچوبی تکاملی درست است و اگر تنها در چشم‌اندازی زیست‌شناختی نگریسته شود راست از آب در می‌آید. یعنی همجنس‌خواهی (در مقام نوعی رفتار جنسی) در انسان (به مثابه نوعی جانور) از سمت و سوی تکاملی جفتگیری و تکثیر نسل منحرف می‌شود و کارکرد نهایی آن را برآورده نمی‌کند. با این همه گفتیم که در انسان و برخی از جانوران دیگر پیچیدگی مغز باعث شده دو لایه‌ی زیستی و روانی از هم تفکیک شوند و مسیرهای منتهی به لذت نسبت به مسیرهای تولید بقا از استقلال برخوردار شوند. در این معنا، هدف نهایی آمیزش جنسی در انسان نیز شکافته می‌شود و دو شکل پیدا می‌کند و بر تولید مثل یا کامجویی و دستیابی به لذت تنظیم می‌شود. همجنس‌خواهی این هدف دومی را بر آورده می‌کند، یعنی در عین حال که هدف بقا را ناکام باقی می‌گذارد و در معنای دوم انحراف محسوب می‌شود، به هدف لذت می‌رسد و از این رو به راهبردی خلاقانه می‌ماند که مضمون تعریف سوم از انحراف است.

پس همجنس‌خواهی به هر سه معنا انحراف است، اما باید توجه کرد که انحراف در این معانی نه گناه است و نه جرم و نه شر اخلاقی. با این همه شکافی و واگرایی‌ای را میان غایت‌های زیستی و روانی نشان می‌دهد. در یک سیستم منسجم و یکپارچه‌ی انسانی انتظار داریم بقا و لذت و قدرت و معنا (قلبم) در هم بیامیزند و به هم جوش بخورند و محوری یکتا برای سازماندهی رفتار را برسانند. اما برخی از متغیرهای درونی یا بیرونی این انسجام را مختل می‌کند و به واگرایی و ناسازگاری چهار غایتِ قلبم می‌انجامد. به همان ترتیبی که جاه‌طلبی بیمارگونه می‌تواند باعث شود جستجوی قدرت به کاستن از بخت بقا و زایل شدن لذت و معنا ختم شود، جستجوی لذت هم گاه می‌تواند بقا را خدشه‌دار کند.

همجنس‌خواهی نمونه‌ای از رفتارهای اخیر است و در این چارچوب تا حدودی به اعتیاد شباهت دارد. چرا که اعتیاد هم در اصل رفتاری لذت‌جویانه است که مانند همجنس‌خواهی زیربنایی بیوشیمیایی و

عصب‌شناسانه دارد و با بستری ژنتیکی تقویت می‌شود و جستجوی لذت را در زمینه‌ی تحریک شیمیایی مراکز پاداش مغز دنبال می‌کند و به این ترتیب سه غایت دیگر سیستم را نادیده می‌انگارد. باید توجه داشت که اعتیاد به مواد محرک و مخدر هم شری اخلاقی یا گناهی دینی نیست، که به سادگی اختلالی رفتاری است. اختلالی که از نظر پیوندش با سطح زیستی و خدشه‌ای که به بقا وارد می‌آورد به همجنس‌خواهی شباهت دارد، اما به خاطر آسیب چشمگیر و سریعی که به روان و تن معتاد وارد می‌آورد، و همچنین کردارهای غیراخلاقی‌ای که می‌تواند به سودای دستیابی به مواد ایجاد کند، به کلی با همجنس‌خواهی (که بسیار پیچیده‌تر و خودآگاه‌تر و انتخاب‌مدارتر است) تفاوت دارد.

یک راه سودمند برای ارزیابی این که همجنس‌خواهی در سه معنای یاد شده انحراف هست یا نه، آن است که آن را با کارکرد زیستی دیگری مقایسه کنیم. کارکردی که از پیش‌داشتها و تعصبات فرپوشانده‌ی جنسیت فارغ باشد و روش‌تر نگرستن به موضوع را برایمان ممکن سازد.

این را می‌دانیم که انسان مانند جانوران دیگر یک لوله‌ی گوارش پیچیده دارد که وظیفه‌ی گواردن و جذب مواد غذایی را برایش به انجام می‌رساند. این را هم می‌دانیم که انسان به خاطر پیچیدگی دستگاه عصبی‌اش الگوهای بسیار متنوع از رفتارهای وابسته به لوله‌ی گوارش را در نظامهای اجتماعی خود ابداع کرده است. برگزاری بزم، آداب هم‌غذا شدن، هنر آشپزی، هنر سفره‌آرایی، آیین‌های دینی حاکم بر حلال و حرام، وابسته شدن نوع خوراک به زمانها و مکانهای خاص و نظیر اینها نشان می‌دهند که میل به خوردن درست مانند میل به آمیزش جنسی در جوامع انسانی وضعیتی فرارونده پیدا کرده و از سطح زیستی برکشیده شده و در سطوح روانی و اجتماعی و فرهنگی نیز بازتاب یافته است. در مورد خوردن هم لذت از بقا تفکیک شده و به همین دلیل است که در بسیاری از موارد خوردن شیرینی خامه‌ای یا بستنی بیش از حدی به سلامت لطمه می‌زند اما به خاطر لذتی که تولید می‌کند برگزیده می‌شود.

این را هم می‌دانیم که در نهایت خدف از خوردن دستیابی به مواد غذایی است. یعنی لوله‌ی گوارش در این راستا تکامل یافته و دستگاه فیزیولوژیک گوارش برای دستیابی به این غایت کار می‌کند.

حالا به یک عارضه‌ی روانی-فرهنگی وابسته به لوله‌ی گوارش بنگریم. به همان ترتیبی که همجنس‌خواهی در میان هوپلیت‌های یونان باستان رایج بوده، این عارضه هم در میان طبقه‌ی اشراف رومی رواج داشته است. رفتار مورد نظرمان چنین است که فرد مقدار زیادی غذا می‌خورد، و بعد با فرو کردن انگشت به حلقش دچار احساس تهوع می‌شده و هرآنچه خورده را قی می‌کرده و باز حجم بیشتری خوراک را می‌بلعیده و باز همین چرخه از نو تکرار می‌شده است. این رفتار در روزگار ما هم وجود دارد، اما بیشتر با دغدغه‌ی حفظ تناسب اندام و پرهیز از چاقی گره خورده است، در حالی که برای رومیان باستان هدف اصلی‌اش بهره بردن بیشتر از لذت خوردن بوده است.

این رفتار نمونه‌ای از انحراف از رفتار غذا خوردن است. امروز آن را با نام بلع عصبی (*Bulimia nervosa*) می‌شناسند و امروز در رده‌ی بیماری‌های روانی طبقه‌بندی می‌شود. هرچند چنان که گذشت، در تعریف رفتارهایی از این دست به عنوان بیماری روانی باید احتیاط کرد. کسانی که این حالت را دارند، از نظر سلامت روانی، هوشبهر، و سایر شاخصهای روانی تفاوتی با افراد عادی ندارند (مگر آن که همزمان به بیماری‌هایی مانند افسردگی و اضطراب مبتلا باشند). حتا وزن این افراد هم با مردم عادی تفاوتی ندارد. با این همه به خاطر جویدن و بلعیدن حجم خیلی زیادی غذا مینای دندانهایشان را به تدریج از دست می‌دهند و به خاطر انباشتن مداوم معده و بعد تحریک پی‌پی آن برای استفراغ به تدریج بازتابهای عصبی مربوط به گوارش‌شان دستخوش اختلال می‌شود.

آشکار است که بلع عصبی نوعی انحراف از حالت طبیعی است و به همین خاطر بیمارگونه می‌نماید. کسی را نمی‌توان به خاطر بلع عصبی به کیفر رساند یا گناهکار شمرد یا انحرافش را شری اخلاقی قلمداد

کرد، اما این نکته به جای خود باقی است که بلع عصبی مشتقی ناکارآمد و پرایراد از رفتار طبیعی و هنجارین تغذیه محسوب می‌شود و انحرافی از کارکرد عادی این سیستم را نشان می‌دهد. تردیدی نیست که افراد مبتلا به این بیماری از مرحله‌ی بلعیدن غذای زیاد لذت می‌برند و به این خاطر چنین می‌کنند، همچنین شکی نیست که این حالت به تنهایی بقای فرد را تهدید نمی‌کند و خطری بزرگ برایش محسوب نمی‌شود. اما با همه‌ی این حرفها بیمارگونه بودن‌اش و انحرافش از رفتار طبیعی تغذیه نمایان است.

هم در رفتار خوراک خوردن و هم در آمیزش جنسی رفتارهایی وجود دارند که به همین ترتیب می‌توان آنها را انحراف نامید. به عنوان مثال مردی که از آمیزش طبیعی گریزان است اما بازی کردن با لباس زیر زنان را خوش می‌دارد، یا کسی که به کفش پاشنه بلند زنان بیش از بدن‌شان علاقمند است، احتمالاً دلایل خاص خود را برای این کار دارند و در این مسیر لذتی هم می‌برند، اما رفتارشان انحرافی از الگوی رفتار طبیعی محسوب می‌شود. هیچ‌یک از این رفتارها به خود فرد یا دیگران آسیبی جدی وارد نمی‌کند و نمی‌توان آنها را شری اخلاقی یا گناهی یا جرمی دانست، اما به عنوان یک الگوی رفتاری غیرعادی و ناهنجار که مشتقی پرت از رفتار طبیعی محسوب می‌شوند، سزاوار برچسب انحراف هستند.

تام ناگل در مقاله‌ای خواندنی همین روندی که در اینجا برای شبیه‌سازی دستگاه تولید مثل و لوله‌ی گوارش کردیم را شرح و بسط داده و به نتایجی جالب رسیده است.^{۱۹۶} مدل نظری او برای فهم ارتباط جنسی آن است که کارکرد ارتباطی و تبادل پیام را در آن مبنا می‌گیرد و از این رو ارتباط همجنس‌خواهانه را انحراف نمی‌داند اما مثلاً جفتگیری با جانوران را انحراف می‌داند، چرا که به نظرش شبیه است به «خواندن کتابی

¹⁹⁶ Nagel, 1969: 5-17.

فلسفی برای یک بز!» سولومون بعدتر نقدی بر ناگل وارد کرده و ارتباط را چارچوبی بسنده برای فهم رفتار جنسی سالم و منحرف ندانسته است. چرا که بر این مبنا همبستری بخش عمده‌ی زن و شوهرهایی که از هم خسته شده و ارتباط عاطفی و معنایی‌شان از بین رفته هم باید انحراف قلمداد شود!

با این همه، قیاس ناگل برای بحث ما کارگشاست. مثلاً فرض کنیم کسی به جای بهره‌جویی از لذت خوردن، شیفته‌ی بازی کردن با بشقاب باشد، یا کسی که به جای غذا خوردن تنها به نگاه کردن به آن و ترشح بزاق بسنده کند. در این موارد تردیدی نیست که با شکلی از انحراف در غریزه‌ای ریشه‌دار روبرو هستیم. درباره‌ی میل جنسی هم مشابه این را می‌توان مثال زد. کسی که با جسد جفتگیری می‌کند یا به آمیزش با جانوران علاقه‌مند است، آشکارا اختلالی را در رفتار جنسی‌اش نمایان می‌سازد. چنین فردی قاعدتاً از رفتار یاد شده لذت می‌برد و ارضا هم می‌شود، اما رفتارش را نمی‌توان کنش جنسی طبیعی دانست. این رفتارها انحرافی جنسی محسوب می‌شود.

باید این نکته را در نظر داشت که سلیقه‌ی ناظر برای تشخیص امر منحرف باید کنار گذاشته شود. ممکن است کسی جفتگیری با جسد انسان را نفرت‌انگیزتر بداند و کسی دیگر جفتگیری با جانوران را پلیدتر انگارد. اما اینها به عینیت رفتار ارتباطی ندارند. تنها چیزی که در تعریف عینی انحراف ارزش دارد، فاصله‌اش با رفتار هنجارین و طبیعی است و کارکردی که در این زمینه دارد، یا ندارد. در این معنا، کسی که به جای غذا خوردن ترجیح می‌دهد قاشقش را مک بزند، به همراه کسی که بلع عصبی دارد بر نقطه‌ای بر طیفی قرار می‌گیرند که فاصله‌هایی متفاوت از رفتار طبیعی و هنجارین خوراک خوردن را نشان می‌دهند. بدیهی است که خوشه‌هایی از رفتارهای مربوط به خوراک خوردن زیر تاثیر گفتمانهای فرهنگی شکل می‌گیرند و در چارچوب روابط اجتماعی تعریف می‌شوند و شکل و شمایلی خاص پیدا می‌کنند. اما این را نمی‌توان

دستمایه‌ی انکار میل به خوردن و کارکرد لوله‌ی گوارش دانست، یا به بهانه‌ی آن رفتارهای دوردست‌تری از این دست را نیز طبیعی و عادی شمرد.

به همین ترتیب رفتار جنسی انسان در زمینه‌ی فرهنگی و اجتماعی‌اش اشکال گوناگون به خود می‌گیرد. اما این اشکال اغلب با رفتار طبیعی هنجارین فاصله‌ای اندک دارند. اگر این فاصله از حدی گذر کند و کارکرد اصلی جفتگیری، یعنی هم‌آغوشی زن و مرد (با هدف تولید مثل یا تولید لذت) را نقض کند، انحراف محسوب می‌شود. در شرایطی ممکن است نهادهای اجتماعی به چنین فاصله‌گیری‌ای دامن بزنند، و در این حالت هم در اصل قضیه تفاوتی ایجاد نمی‌شود. به همان شکلی که نهادهای دولتی یونان باستان همجنس‌گرایی را ترویج می‌کردند، ممکن است نهادهای دینی روزه‌گیری تا حد سوء‌تغذیه و مرگ را تبلیغ کند. در هر دو حال با انحرافی در رفتار جنسی و تغذیه روبرو هستیم، خواه برانگیزاننده‌اش اختلالی ژنتیکی باشد، یا میلی مهارناپذیر و روانی، یا اجباری نهادین و اجتماعی.

پس جمع‌بندی سخن تا اینجا آن شد که مفهوم انحراف از طبیعت که برای نخستین بار در ایران زمین در قالب شکستنِ اشته و تخطی از قانون و هنجار طبیعی صورتبندی شد و به همجنس‌خواهی منسوب شد، مفهومی رسیدگی‌پذیر و عینی است که می‌توان با مراجعه به وضعیت آماری هنجارین و کارکرد طبیعی رفتارها و سنجش فاصله‌ی رفتار از آن درباره‌اش داوری کرد. به خاطر اهمیت میل جنسی و مرکزیت آن در سازماندهی اجتماعی، انحرافهای رفتاری مربوط به این میل بیش از میلهای دیگر مثل خوردن و دفع و خفتن مورد تاکید و توجه بوده و دقیقتر و سیاسی‌تر صورتبندی و مدیریت شده است. اما همه‌ی اینها حقیقتی ساده را تغییر نمی‌دهد و آن هم این که این رفتارها در نهایت از حالت طبیعی و هنجارین میل جنسی فاصله‌گیری می‌کنند و از این رو انحراف خوانده می‌شوند.

پرسش دومی که بعد از این گام مطرح می‌شود، ارزیابی محتوای اخلاقی همجنس‌خواهی است. آیا

می‌توان رفتاری مانند همجنس‌خواهی را خوب یا بد شمرد و آن را به لحاظ اخلاقی ستود یا نکوهید؟ چنین می‌نماید که مهمترین ایراد وارد بر کسانی که همجنس‌خواهی را جرم یا گناه یا بد می‌شمارند، آن است که معیار اصلی داوری‌شان معلوم نیست، یا اگر هم معلوم است، مشکوک و ناپذیرفتنی است. یعنی کسانی که همجنس‌خواهی را شری شیطانی قلمداد می‌کنند، معمولاً ناسازگاری آن با آموزه‌های متونی مقدس را مبنا می‌گیرند. تندترین موضع‌گیری‌ها در این زمینه در دین زرتشتی، مسیحی، یهودی و اسلام دیده می‌شود. اما جالب است که تنها در متون مقدس دین زرتشتی (و تازه آن هم در منابع فقهی مانند وندیداد که وحیانی قلمداد نمی‌شوند) اشاره‌هایی به این موضوع وجود دارد. یعنی نص صریح کتب دینی همجنس‌خواهی را منع نمی‌کند، و حتی اگر هم می‌کرد مبنای خوبی برای داوری اخلاقی در این مورد نبود. چون پیروان هر کتاب مقدسی نص کتابهای مقدس دیگر را قبول ندارند و در میان خود هم تفسیرهایی بسیار متفاوت را پدید می‌آورند.

اگر از چارچوب دینی درگذریم، به استدلالهایی می‌رسیم که به همین اندازه مبهم و رسیدگی‌ناپذیر هستند. بسیاری از محافظه‌کاران سیاسی همجنس‌خواهی را امری آسیب‌رسان، خطرناک، ویرانگر نظام خانواده و تهدید کننده‌ی انسجام اجتماعی قلمداد می‌کنند. اما نه شواهد تاریخی و نه داده‌های جامعه‌شناختی چنین ادعایی را تایید نمی‌کند. یعنی شواهدی نداریم که رفتار همجنس‌خواهانه‌ی حدود 5٪ از جمعیت یا بسط آن در شرایط اجتماعی خاص پایداری خانواده یا انسجام اجتماعی را به شکلی علی دستکاری کرده باشد. در دستگاه نظری مورد نظر من، شکلی طبیعی شده از اخلاق مورد نظر است و چهار متغیر مرکزی قدرت، لذت، معنا و بقا (قلبم) به عنوان غایت‌های طبیعی سیستمهای تکاملی مبنای داوری اخلاقی قرار می‌گیرند.

بر این اساس هر کرداری که قلبم را افزایش دهد نیک است و هرآنچه آن را بکاهد از نظر اخلاقی بد محسوب می‌شود.

به کمک این سنجه‌ها می‌توان مقدار کلی قلبم برخاسته از رفتار همجنس‌خواهانه را ارزیابی کرد و درباره‌اش به داوری‌ای اخلاقی دست یافت. با توجه به آنچه که گذشت، این را دیدیم که رفتار همجنس‌خواهانه‌ی کامل و اصلی بر اساس زیربنایی ژنتیکی و عصبی-هورمونی تعیین می‌شود و امری انتخاب کردنی نیست. یعنی بر خلاف تصویری که به شکلی دیدنی در محافظه‌کاران دینی و فمینیست‌ها مشترک است، همجنس‌خواهی یک سبک زندگی انتخابی و آزادانه نیست، بلکه تا حدودی از یک اجبار روان-عصب‌شناختی بر می‌خیزد و از این آغازگاه سبک زندگی خاص خود را پدید می‌آورد.

بر این مبنا کسی که به هر دلیلی به جنس مخالف میل جنسی ندارد و به همجنس خود گرایش دارد، در صورتی که بتواند جفتی همسان با خود پیدا کند، بدون این که قلبم دیگران را کاهش داده باشد، قلبم خویش را افزایش داده است. از این زاویه، همجنس‌خواهی امری غیراخلاقی نیست و نمی‌توان آن را کاری بد دانست.

وقتی شاخصهایی عینی برای ارزیابی اخلاقی در دست داریم، این بخت فراهم می‌آید که حوزه‌ی اخلاق از حوزه‌های زیبایی‌شناسی و دانش تفکیک شود و به سیستمی خودبسنده با سنجه‌هایی درونزاد تبدیل شود. اخلاقی که در نظر داریم چنین است و تنها بر مبنای معیار قلبم تبادل شده در میان من و دیگری درباره‌ی نیک یا بد بودن کردارها داوری می‌کند، و می‌توان نشان داد که تمام داوری‌های اخلاقی دیگر هم شکلی شهودی یا کژدیسه از همین متغیرها را در نظر دارند و به همین ترتیب عمل می‌کنند، بی آن که صریح و شفاف و روشن باشند.

استقلال حوزه‌ی اخلاق از زیبایی‌شناسی بدن معناست که سلیقه‌های فردی یا پسندهای زیبایی‌شناختی در اخلاقی بودن یا نبودن یک کردار تأثیری ندارد. نمونه‌اش آن که اگر کسی با جانوری علاقمند^{۱۹۷} یا با جسدی در خلوت جفتگیری کند، و هیچکس از این موضوع خبردار و آزرده نشود، این رفتار به خودی خود غیراخلاقی نیست، هرچند که می‌تواند زشت و نازیبا و حتا مشمئزکننده باشد. این که چنین رفتاری «بد» نیست، بدان معنا نیست که بیمارگونه یا انحراف‌آمیز هم نباشد. ارزیابی نکته‌ی اخیر به حوزه‌ی دانش و نهاد شده است و آشکار است که آمیزش با جسد یا جانوران کاری انحراف‌آمیز و بیمارگونه است، مستقل از این که بار اخلاقی‌اش چه باشد.

آنچه که درباره‌ی همجنس‌خواهی گفتیم را نیز می‌توان به این ترتیب جمع‌بندی کرد. سه شکل از داوری درباره‌ی این رفتار ممکن است. نخست داوری عقلانی، علمی و دانش‌مدار است. بدنه‌ی نوشتارهای ارائه شده در این مجموعه در پی دستیابی به تصویری روشن در این حوزه بود. بر این مبنا می‌توان دریافت که همجنس‌خواهی در سطح زیستی و در چشم‌اندازی تکاملی نوعی بیماری سیستم تناسلی است. ارزیابی زیبایی‌شناسانه‌ی این رفتار هم به سلیقه‌ی افراد و نهاد شده، که اغلب با سوگیری‌های جنسی خودشان تعیین می‌شود. یعنی دگرجنس‌گرایان معمولاً رفتار همجنس‌خواهانه را ناخوشایند و نازیبا می‌یابند، و حق هم دارند چنین کنند، تا وقتی که سلیقه‌ی شخصی‌شان را در حوزه‌ی اخلاق و دانش تعمیم نداده‌اند.

اما داوری اخلاقی در این زمینه، که از نظر پیامدهای حقوقی و اجتماعی‌اش مهمترین شاخه است، در نهایت به اینجا ختم می‌شود که رفتار مورد نظرمان انتخاب شخصی دو یا چند تن است برای آن که در

¹⁹⁷ دست کم درباره‌ی چند مورد ارتباط جنسی انسان و دلفین شواهدی در دست است که جانور مشتاقانه از این ارتباط

استقبال می‌کرده است!

شرایط خاص زیستی و عصبی-روانی‌شان بر قلبم خویش بیفزایند، و چون این موضوع کاستی‌ای در قلبم دیگران به بار نمی‌آورد، غیراخلاقی دانستن‌اش نادرست است و چه بسا که همچون زمینه‌ای یا نتیجه‌ای از سرکوبی سیاسی یا طردی اجتماعی بروز کند. این همان نقطه‌ایست که گویا منظور اصلی فعالان حقوق همجنس‌خواهان و فمینیست‌ها هم هست، و به کوشش برای رفع تبعیض و ستم از ایشان می‌انجامد. اما برای دستیابی به این هدف باید در چارچوبی عقلانی و روشن اندیشید و از فریب و مبهم‌بافی و تحریف داده‌ها خودداری کرد، چرا که در غیر این صورت خود جنبشی که شاید شعارهایی برابری‌خواهانه و درست را پیگیری می‌کند، خود به بخشی از مشکل نادانی و سردرگمی و فریب‌زمانه‌مان تبدیل شود.

کتابنامه‌ی دو مقاله‌ی پیشین

Alexander, G.M., "An evolutionary perspective of sex-typed toy preferences: pink, blue, and the brain", *Archives of Sexual Behavior*, 32 (1), 2003: 7–14.

Alexander, Gerianne; Wilcox, Teresa; and Woods, Rebecca, "Sex differences in infants' visual interest in toys", *Archives of Sexual Behavior*, 38 (3), Jun 2009: 427–433.

Bailey, J.M., and Zucker, K.J., *Childhood sex-typed behavior and sexual orientation: a conceptual analysis and quantitative review*. *Developmental Psychology* 31(1) 1995: 43.

Bailey, N. W., and Zuk, M. Same-sex sexual behavior and evolution, *Trends In Ecology and Evolution*, 24(8), 2009: 439–446.

Bao, Ai-Min, and Swaab, Dick F. "Sexual differentiation of the human brain: Relation to gender identity, sexual orientation and neuropsychiatric disorders", *Frontiers in Neuroendocrinology*, 32 (2), February 2011: 214–226.

Betzig, L. Politics as sex: The Old Testament case, *Evolutionary Psychology*, 3, 2005: 326-346.

Billy, J.O., Tanfer K., Grady, W.R., and Klepinger, D.H. "The sexual behavior of men in the United States", *Family Planning Perspectives*, 25 (2), 1993: 52–60.

Bindel, Julie, "My sexual revolution". *The Guardian*, London, 30 January 2009.

Binson, Diane; Michaels, Stuart; Stall, Ron; Coates, Thomas J.; Gagnon, John H.; and Catania, Joseph A. "Prevalence and Social Distribution of Men Who

Have Sex with Men: United States and Its Urban Centers". *The Journal of Sex Research*, 32 (3), 1995: 245–54.

Birke, Lynda, *Pursuit of Difference, The Gender and Science Reader*, Routledge, 2001.

Bogaert, A.F and Hershberger, S. "The relation between sexual orientation and penile size", *Archive of Sexual Behavior*, 28 (3), June 1999: 213–221.

Bogaert, Anthony; Blanchard, Ray; Crothswait, Lesley, "Interaction of Birth Order, Handedness, and Sexual Orientation in the Kinsey Interview Data", *Behavioral Neuroscience*, 121 (5), October 2007: 845–853.

Bornstein, Kate, *Gender Outlaw – On Men, Women and the rest of us*, Vintage, 1995.

Brodie, H.K, Gartrell, N., Doering, C., Rhue, T. "Plasma testosterone levels in heterosexual and homosexual men", *American Journal of Psychiatry*, 131 (1), January 1974: 82–83.

Buss, David M., *The Evolution of Desire*, Basic Books, 2008.

Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. Thinking Gender'*. New York & London: Routledge, 1990.

Chagnon, N., "Is Reproductive Success Equal in Egalitarian Societies?", In: Chagnon, N. and Irons, W. (eds.), *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, North Scituate: Duxbury, 1979.

Chagnon, N., Ayres, M., Neel, J.V., Weitkamp, L., Gershowitz, H. "The influence of cultural factors on the demography and pattern of gene flow from the Makiritare to the Yanomama indians", *American Journal of Physical Anthropology*, 32, 1970: 339–349.

Colapinto, J., *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*, Harper Prenalial, 2001.

De Sario, Albertina; Geigl, Eva-Maria; Palmieri, Giuseppe; d'Urso, Michele; and Bernardi, Giorgio, "A Compositional Map of Human Chromosome Band Xq28", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 93 (3), 1996: 1298–1302.

Diamond, L. M. "Sexual identity, attractions, and behavior among young sexual-minority women over a 2-year period", *Developmental Psychology*, 36 (2), 2000: 241–250.

Diamond, Lisa M. "Female bisexuality from adolescence to adulthood: Results from a 10-year longitudinal study", *Developmental Psychology*, 44 (1), January 2008: 5–14.

Diamond, M. Homosexuality and bisexuality in different populations, *Archives of Sexual Behavior*, 22, 1993: 291-310.

Diamond, Milton, "Sex, gender, and identity over the years: a changing perspective", *Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America*. 13, 2004: 591–607.

Dixon, Alan, Homosexual behavior in Primates, In: Aldo Poiani (ed.) *Animal Homosexuality: A biological perspective*, Cambridge University Press, 2010.

Ellis, Lee and Cole-Harding, Shirley, "The effects of prenatal stress, and of prenatal alcohol and nicotine exposure, on human sexual orientation". *Physiology & Behavior* 74 (1-2), September 2001: 213–226.

Fausto-Sterling, Anne, *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books, 2000.

Feray, Jean-Claude and Herzer, Manfred, "Homosexual Studies and Politics in the 19th Century: Karl Maria Kertbeny", *Journal of Homosexuality*, 19, 1990.

Frankowski B.L., "Sexual orientation and adolescents", *Pediatrics*, 113 (6), 2004: 1827–32.

Fruth, Barbara and Hohmann, Gotfried, Social grease for females? Genital contact in wild Bonobos, In: Sommer, Volker and Vasey, Paul L., *Homosexual Behaviour in Animals, An Evolutionary Perspective*. Cambridge University Press, 2006.

Garcia-Falgueras, A., and Swaab, D.F., Sexual hormones and the brain: an essential alliance for sexual identity and sexual orientation. *Endocrin Developments*, 17, 2010:22-35.

Garn, S. M., Burdi A. R., Babler W. J., Stinson S.; Burdi; Babler; Stinson, "Early prenatal attainment of adult metacarpal-phalangeal rankings and proportions", *American Journal of Physical Anthropology*, 43 (3), 1975: 327–332.

Gates, Gary J. and Newport, Frank, "Special Report: 3.4% of U.S. Adults Identify as LGBT", *Gallup*, 2012.

Gates, Gary J., "How many people are lesbian, gay, bisexual, and transgender?", *The Williams Institute*, April 2011.

Gibson, P., "Gay and Lesbian Youth Suicide", in: Fenleib, Marcia R. (ed.), *Report of the Secretary's Task Force on Youth Suicide*, United States Government Printing Office, 1989.

Gooren, Louis, "The biology of human psychosexual differentiation". *Hormones and Behavior*, 50 (4), November 2006: 589–601.

Gooren, Louis, "The biology of human psychosexual differentiation", *Hormones and Behavior*, 50 (4), November 2006: 589–601.

Haig, David "The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945–2001", *Archives of Sexual Behavior*, 33 (2), April 2004: 87–96.

Hamer, D., Hu, S., Magnuson, V., Hu, N., Pattatucci, A. "A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation", *Science*, 261 (5119), 1993: 321–327.

Hassett, Janice M.; Siebert, Erin R.; and Wallen, Kim, "Differences in Rhesus Monkey Toy Preferences Parallel those of Children", *Hormones and Behavior*, 54 (3), 2008: 359–64.

Herdt, Gilbert H. *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Hines, Melissa, "Prenatal endocrine influences on sexual orientation and on sexually differentiated childhood behavior", *Frontiers in Neuroendocrinology*, 32 (2), 2011: 170–182.

Hines, Melissa, "Sex-related variation in human behavior and the brain." *Trends in Cognitive Sciences* 14 (10), October 2010: 448–456.

Hiraishi, K., Sasaki, S., Shikishima, C., Ando, J. et al. "The second to fourth digit ratio (2D:4D) in a Japanese twin sample: heritability, prenatal hormone transfer, and association with sexual orientation", *Archives of Sexual Behavior* 41 (3), 2012: 711–724.

Honderich, Ted, *Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 2005.

Hope, Debra A, ed. "Contemporary Perspectives on Lesbian, Gay, and Bisexual Identities", *Nebraska Symposium on Motivation* 54, 2009.

Hotvedt, Mary, Emerging and Submerging Adolescent Sexuality: Culture and Sexual Orientation, In: John Bancroft and June Machover Reinisch (eds.), *Adolescence and Puberty*, Kinsey Institute Series, 1990.

Hu, Stella; Pattatucci, Angela M. L.; Patterson, Chavis; Li, Lin; Fulker, David W.; Cherny, Stacey S.; Kruglyak, Leonid; Hamer, Dean H. "Linkage between sexual orientation and chromosome Xq28 in males but not in females", *Nature Genetics*, 11 (3), 1995: 248–256.

Hurst, C. *Social Inequality: Forms, Causes, and Consequences*, Pearson/Allyn and Bacon, 2007.

Huxley, Julian, "The Courtship Habits of the Great Crested Grebe (*Podiceps cristatus*); with an addition to the Theory of Sexual Selection," *Proceedings of the Zoological Society of London* 35 (1914): 491-562.

Iemmola, Francesca and Camperio Ciani, Andrea, "New Evidence of Genetic Factors Influencing Sexual Orientation in Men: Female Fecundity Increase in the Maternal Line", *Archives of Sexual Behavior* (Springer Netherlands) 38, 2009.

Johnson, A.M., Wadsworth, J., Wellings, K., Bradshaw, S., Field, J. "Sexual lifestyles and HIV risk", *Nature* 360 (6403), December 1992: 410–412.

Klein, Fritz, *The Bisexual Option*, Haworth Press, 1993.

Knauft, Bruce M, *What Ever Happened to Ritualized Homosexuality? Modern Sexual Subjects in Melanesia and Elsewhere*, *Annual Review of Sex Research*, 2003.

Långström, N.; Rahman, Q.; Carlström, E.; and Lichtenstein, P. "Genetic and Environmental Effects on Same-sex Sexual Behavior: A Population Study of Twins in Sweden". *Archives of Sexual Behavior* 39 (1), 2008: 75–80.

Laumann, E. O., Gagnon, J. H., Michael, R. T., and Michaels, S. *The social organization of sexuality: Sexual practices in the United States*, University of Chicago Press, 1994.

LeVay, Simon, *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, MIT Press, 1996.

LeVay, Simon, *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, MIT Press, 1996.

Lippa, Richard, "The Relation between Childhood Gender Nonconformity and Adult Masculinity–Femininity and Anxiety in Heterosexual and Homosexual Men and Women", *Sex Roles*, 59 (9–10), 2008: 684–693.

Mann, Janet, Establishing trust: socio-sexual behavior and the development of male-male bonds among Indian ocean bottlenose dolphins, In: Sommer, Volker and Vasey, Paul L., *Homosexual Behaviour in Animals, An Evolutionary Perspective*. Cambridge University Press, 2006.

McConaghy, N., Hadzi-Pavlovic, D., Stevens, C., Manicavasagar, V., Keller, M., MacGregor, S., Wright, M., and Bailey, J., "Fraternal Birth Order and Ratio of Heterosexual/Homosexual Feelings in Women and Men", *Journal of Homosexuality* 51 (4), 2006: 161–174.

McConaghy, Nathaniel. "Heterosexuality/homosexuality: Dichotomy or continuum." *Archives of sexual behavior* 16.5 (1987): 411-424.

Measuring Sexual Identity: Evaluation Report, 2010", Office for National Statistics, 23 September 2010.

Mock, S. E., and Eibach, R. P., "Stability and change in sexual orientation identity over a 10-year period in adulthood" (PDF). *Archives of Sexual Behavior* 41 (3), 2012: 641–648.

Money, John and Tucker, Patricia, *Sexual Signatures on Being a Man or a Woman*, Little Brown & Co. 1975.

Money, John, *Gay, Straight, and In-Between: The Sexology of Erotic Orientation*, Oxford University Press, 1988.

Nagel, Thomas, Sexual Perversion, *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 1, Jan. 16, 1969: 5-17.

Nanda, Serena, *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*. Wadsworth Publishing, 1998.

Parker, David A., *Sex, Cells, and Same-Sex Desire: The Biology of Sexual Preference*, Haworth Press, 2014.

Pawelski J.G., Perrin, E.C., Foy, J.M., "The effects of marriage, civil union, and domestic partnership laws on the health and well-being of children", *Pediatrics*, 118 (1), July 2006: 349–364.

Peplau, Letitia and Huppin, Mark, "Masculinity, Femininity and the Development of Sexual Orientation in Women", *Journal of Gay and Lesbian Mental Health*, 12 (1-2), October 2008: 145–165.

Perrin, E. C. *Sexual Orientation in Child and Adolescent Health Care*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2002.

Poiani, A. Genetics of homosexuality, In: Aldo Poiani (ed.) *Animal Homosexuality: A biological perspective*, Cambridge University Press, 2010.

Reimer, David, Subject of the John/Joan Case, *New York Times*, May 12, 2004.

Rice et al., Male homosexuality: Absence of linkage to microsatellite markers at Xq28, *Science*, 284, 1999: 665-667.

Rieger, G., Chivers, M.L., and Bailey, J.M. "Sexual arousal patterns of bisexual men", *Psychological science, APS* 16 (8), 2005: 579–584.

Robinson, S.J. and Manning, J.T. "The ratio of 2nd to 4th digit length and male homosexuality", *Evolution and Human Behavior*, 21 (5), 2000: 333–345.

Roscoe, Will, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, Palgrave Macmillan, 2000.

Rosenthal, A. M., Sylva, D., Safron, A., and Bailey, J. M., Sexual arousal patterns of bisexual men revisited. *Biological Psychology*, 88, 2011: 112-115.

Roughgarden, Joan, *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, University of California Press, 2004.

Ruse, Michael, Are there gay genes? In: Koertge, N. (ed.), *Philosophy and homosexuality*, Routledge, 2014.

Samaco, R.C.; Mandel-Brehm, C.; McGraw, C.M.; Shaw, C.A.; McGill, B.E.; Zoghbi, H.Y., "Crh and Oprm1 mediate anxiety-related behavior and social approach in a mouse model of MECP2 duplication syndrome", *Nature Genetics*, 44 (2), 2012: 206–211.

Sanders, A. R., Dawood, K., Rieger, G., Badner, J. A., Gershon, E. S., Krishnappa, R. S., Kolundzija, A. B., Guo, S., Beecham, G. W., Martin, E. R., Bailey, J.M. Genome-wide linkage scan of male sexual orientation, American Society of Human Genetics 2012 conference presentation, 2012.

Sanders, A. R., Martin, E. R., Beecham, G. W., Guo, S., Dawood, K., Rieger, G., Badner, J. A., Gershon, E. S., Krishnappa, R. S., Kolundzija, A. B., Duan, J., Gejman, P. V. and Bailey, J. M., "Genome-wide scan demonstrates significant linkage for male sexual orientation", *Psychological Medicine*, November 2014: 1–10.

Sanderson, Stephen, *Human Nature and the Evolution of Society*, Westview Press, 2014.

Schumm, W. R. "Children of Homosexuals More Apt to Be Homosexuals? A Reply to Morrison and to Cameron Based on an Examination of Multiple Sources of Data", *Journal of Biosocial Science* 42 (6), 2010: 721–742.

Sexual Orientation and Health Among U.S. Adults: National Health Interview Survey, 2013." *CDC*, 15 July 2014.

Shankar, Gopi, Transgenders in Tamil-Nadu, In: <http://timesofindia.indiatimes.com/city/madurai/Transgenders-protest-demanding-name-change-in-certificates/articleshow/34351467.cms>

Spade, J. and Valentine, C. *The kaleidoscope of gender: prisms, patterns, and possibilities*, Pine Forge Press, 2011.

Swaab, Dick and Hofman, M.A. "An enlarged suprachiasmatic nucleus in homosexual men", *Brain Research*, 537 (1-2), December 1990: 141–148.

Twenge, Jean M. "Changes in masculine and feminine traits over time: A meta-analysis", *Sex Roles*, 36 (5–6), 1997.

Vigo, Julian, 'The Body in Gender Discourse: The Fragmentary Space of the Feminine.' *La femme et l'écriture*. Meknès, Maroc, 1996.

Wellings, K., Field, J., Johnson, A., and Wadsworth, J. *Sexual behavior in Britain: The national survey of sexual attitudes and lifestyles*, Penguin Books, 1994.

Wickler, W., Socio-sexual signals and their intra-specific imitation among primates. In: *Primate Ethology*, ed. D. Morris, London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

Williams, T.J; Pepitone, M.E; Christensen, S.E. et al. "Finger-length ratios and sexual orientation", *Nature* 404 (6777), March 2000: 455–456.

Wilson, E. M. "Androgen receptor molecular biology and potential targets in prostate cancer", *Therapeutic advances in urology*, 2 (3), 2010: 105–117.

Wlodarski, R.; Manning, J.; Dunbar, R. I. M., "Stay or stray? Evidence for alternative mating strategy phenotypes in both men and women". *Biology Letters*, 11 (2), 4 February 2015: 20140977–20140977.

Zerjal, T., Xue, Y., Bertolotto, G., Spencer Wells, R., Bao, W., Zhu, S., Qamar, R., Mohyuddin, A., Fu, S., Li, P., Yuldasheva, N., Ruzibakiev, R., et al.

The genetic legacy of the Mongols, *American Journal of Genetics*, 72 (3), Mar 2003: 717-721.

Zhengui Z. and Cohn, M. J. "Developmental basis of sexually dimorphic digit ratios". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108 (39), 2011: 16289–16294.



موسیقی اعتراضی داریم یا نداریم؟

(مصاحبه رضا نامجو با شروین وکیلی و محسن شهرنازدار

درباره‌ی نقش سیاسی موسیقی پاپ و تاثیر فرهاد مهرداد و فریدون فروغی بر آن)

مجله‌ی تجربه، سال پنجم، بهمن ماه ۱۳۹۴، ص: ۹۳-۱۰۲.

رضا نامجو: آیا می‌توانیم بین موسیقی سنتی و پاپ، تعارضی در نظر بگیریم؟ به این معنا که دست کم یکی از این دو موسیقی در بازه زمانی خاصی درباری بوده است.

محسن شهرنازدار: به نظر من گاهی ممکن است پیش فرض‌هایی را مطرح کنیم و قرار باشد بر مبنای آن‌ها پاسخ دهیم که درست نباشد و در نتیجه ممکن است تعیین مسیری کرده باشیم که کمک چندانی برای رسیدن به مطلوب نمی‌کند. به همین جهت گمان می‌کنم بهتر است در مورد برخی از این پیش فرض‌ها مجدداً صحبت کنیم. یکی از مشکلاتی که در مطالعات تاریخی با آن مواجهیم چه از منظر جامعه‌شناسی تاریخی و چه از منظر منابع تاریخی که به دست ما رسیده، انقطاع و گسست‌هایی است که در تاریخ معاصر اتفاق افتاده است. رفرنس‌ها به روز نیستند و منابع در دسترس نیست؛ در نتیجه دو نوع خطا ممکن است اتفاق بیفتد که یکی به مسئله تعصب شناختی مربوط می‌شود و اگر بنا باشد به همین صورت برای پژوهش روی موضوع

خاصی مورد استفاده جامعه شناس تاریخی قرار بگیرد اساسا تحت تاثیر یک نگاه جانب دارانه و انگاره‌هایی است که جهت گیری دارد و در نتیجه غلط است. در صورتی که ممکن است در این بررسی همه قواعد و روش‌های کلاسیک تحقیق را هم مورد استفاده قرار داده باشد. بخش دیگری که در چنین شرایطی ایجاد می‌شود روان‌پریشی تاریخی است و من همیشه روی آن تاکید دارم. بنا به همین روان‌پریشی، امروزمان را به گذشته و تاریخ تعمیم می‌دهیم و مثلا برای کار روی موسیقی اعتراض امروز نمونه‌هایی را از دل تاریخ بیرون می‌آوریم. در این صورت تلقی که امروز از موسیقی اعتراض داریم در نظر می‌گیریم و بعد دوباره تاریخ را از نو می‌نویسیم. بنا به توضیحی که دادم قصد دارم که در چند واژه از پرسش اولیه بازنگری کنم. یکی مفهوم موسیقی سنتی در مقابل موسیقی اعتراض است که باید بگویم این دو نوع موسیقی کارکردی کاملا متفاوت دارند، سابقه تاریخی و به طور کلی پرسپکتیو متفاوتی در مقایسه با هم دارند. به نظر می‌رسد که اگر به تاریخ هر یک از این موسیقی‌ها به طور جداگانه نگاه کنیم، در این صورت با چالشی روبه‌رو خواهیم شد و آن این است که آیا واقعا همه موسیقی‌های تولید شده در دهه پنجاه را به راحتی می‌توانیم در دسته موسیقی اعتراض قرار دهیم یا اساسا مقایسه این موسیقی‌ها با آهنگ‌ها و کلا تپیی از موزیک که جریان انقلاب را تولید کرده کار درستی است یا نه.

شروین وکیلی: من هم با این نظر موافقم. سرمشق‌ها، چارچوب‌ها، پیش‌داشته‌ها و انتظاراتی در مورد یک امر تاریخی در اختیار داریم که می‌تواند تا حدود زیادی محل شک باشد و بنا به همین دلیل هنگام تعمیم آنها به رخدادهای گذشته باید احتیاط فراوان داشت. نگرشی که من بر طبق آن به این موضوع نگاه می‌کنم، دیدگاه سیستمی است. به این معنا که بهتر است موضوع بررسی‌مان را به صورت میان‌رشته‌ای ببینیم. به عنوان مثال محتوی موسیقی، تاثیر اجتماعی آن موسیقی بر روی مخاطب، کارکردهای سیاسی - یعنی فهمی که بعضی از گروه‌های سیاسی از آن موسیقی برداشت می‌کنند - هر کدام ممکن است این تلقی را به شما

بدهد که مثلا بگویند فلان موسیقی، موسیقی اعتراض است. گاهی ممکن است هرکدام از این موارد در یک نوع موسیقی، غایب باشد. اما در نهایت حاصل جمع تاثیرهای یک فرآورده‌ی فرهنگی وقتی میان رشته‌ای دیده شود اهمیت دارد. شاخص‌هایی که به نظر من باید برای داوری درباره‌ی منشی مثل موسیقی در نظر گرفت عبارتند از: محتوا، خاستگاه و نیت مولف، ساختار موسیقایی به لحاظ سیستمی و این که این موسیقی توسط چه نهادها و تشکلهایی به عنوان نوعی برجسب سیاسی به کار گرفته و یا طرد می‌شود، و این که چه گفتمانی در موردش تولید می‌شود. این موارد را در واقع باید به عنوان ساخت نهادی آن موسیقی در نظر گرفت. علاوه بر این‌ها ماجرای به نام اقتصاد هم در پس این موضوع وجود دارد. این که بالاخره کجا آن را تولید می‌کند؟ کجا به فروش می‌رسد و چه کسانی آن را می‌خرند؟ گردش مالی‌ای که از فروش آن اثر ایجاد می‌شود، به کجا می‌رود و چه نهادهایی را تغذیه می‌کند؟ این موارد تحلیل‌های جداگانه‌ای را می‌طلبد. در مورد این موضوع، تحلیل‌های سیماشناسانه هم می‌تواند اتفاق بیفتد. به این معنا که افرادی که مشغول صحبت در مورد آن‌ها هستیم چه زندگی‌نامه‌ای دارند، روابطشان با هم چگونه است، چه پایبندی‌های تشکلی دارند و خاستگاه سیاسی آن‌ها کجاست. این‌ها از نظر من مجموعه شاخص‌هایی هستند که وقتی در مورد چیزی به نام موسیقی اعتراضی صحبت می‌کنیم، باید در نظرشان بگیریم. در کنار اینها یک شبکه بین‌المللی هم وجود دارد که اثر در بستر آن معنا پیدا می‌کند. در امتداد صحبت‌های آقای شهرنازدار، ما با پیش‌داشتهایی رو به رو هستیم که گسست جدی میان موسیقی سنتی و موسیقی مدرن را بدیهی فرض می‌کند. منظورم از موسیقی مدرن موسیقی پاپ، متال، راک و یا هر نوع دیگری از موسیقی است که وفادار به قواعد سنتی نباشد. اگر راستش را بخواهید من در بدیهی بودن این نوع گسستهای بحث‌ناشده تردید دارم. یعنی این که بتوانیم برش مشخصی بین موسیقی سنتی و موسیقی مدرن در نظر بگیریم، به نظرم نیازمند بحث و اندیشه‌ی بیشتری است. به همین ترتیب این که بگوییم فلان سبک موسیقی در رده‌ای به نام موسیقی

اعتراض جای می‌گیرد، به نظر باید با شاخصهایی روشن نشان داده شود و امری بدیهی نیست. کسانی مثل فرهاد و فریدون فروغی که به نوعی معروف به بیان موسیقی اعتراض هستند، از طرفی خوانندگان پاپ دوران پیش از انقلاب‌اند و در آن فضا آزادانه کار و فعالیت می‌کرده‌اند، و از طرف دیگر در بسیاری از تکنیک‌های موسیقایی‌شان و به خصوص ترانه‌هایشان از موسیقی سنتی تأثیر پذیرفته‌اند. بسیاری از محتواهای جاری در موسیقی این افراد که جنبه‌ی سیاسی هم دارد، ادامه‌ی سنت تصنیف‌سرایبی دوره مشروطه و حتا دورانهای پیش از آن است و این حدس را تأیید می‌کند که موسیقی اعتراضی و سیاسی در ایران، ریشه و تاریخی طولانی دارد. یعنی موسیقی اعتراضی انگار همیشه در ایران بوده است، هرچند شکل مدرن این نوع موسیقی از دوره مشروطه وارد فضای فرهنگی ایران شد. نمونه‌اش عارف قزوینی است که تصنیف‌هایش هم با شعر کلاسیک پارسی پیوند دارد و هم شعارهای سیاسی مدرن را بیان می‌کند و از این نظر پیش‌تاز است. افراد دیگری مثل میرزاده عشقی و ملک الشعراء بهار هم در همین دسته قرار می‌گیرند. در نتیجه اندیشه‌ی بیان اعتراض سیاسی در موسیقی ایرانی امری ریشه‌دار و کهنسال بوده و در هم پیوستگی تاریخی چشمگیری را نشان می‌دهد. از این زاویه، این که موسیقی اعتراضی تازه در دوران معاصر به دست این بزرگان تاسیس شده باشد و یکسره در حریم موسیقی‌های مدرن مثل پاپ قرار بگیرد و گسستی را با موسیقی سنتی نشان دهد، به گمانم چندان درست نیست. اگر قرار باشد یک سیر تاریخی را برای بررسی موسیقی اعتراضی در ایران پیش بگیریم می‌توانیم به زمانی عقب‌تر از دوره مشروطه هم برویم. موسیقی در ایران همواره ابزاری برای بیان نقدهای دینی و اعتراضهای سیاسی بوده است. عمر طولانی این مضمون در موسیقی سنتی ایران را با نمونه‌های فراوانی می‌توان نشان داد. خود شاهنامه خوانی تا پیش از دوران سلجوقی نمونه‌ای از اعتراض سیاسی در برابر سیطره‌ی ترکان و خلفای عباسی را در خود داشته است. خنیاگرانی که قدیم گوسان نام داشتند

و بعدتر نَقال نامیده شدند، در برخی از دوره های تاریخی حتی مورد تعقیب هم قرار می گرفتند. پس نمی شود اعتراض سیاسی در موسیقی را امری مدرن یا نوظهور در فرهنگ ایرانی دانست.

با توجه به پیوستگی هایی از این دست که در تاریخ موسیقی ایران می بینیم، به نظر رده بندی بر اساس محتوا و مخاطب و نهادهای پشتیبان واقع گرایانه تر است، تا جدا کردن دو رده ی سنتی از مدرن بر محور زمان. با این دید می توان تشخیص داد که برای طبقه ها و زیرسیستم های اجتماعی گوناگون انواع متفاوتی از موسیقی وجود داشته است. این همان است که مثلاً موسیقی اشرافی و درباری را از موسیقی مردمی و عوامانه جدا می کند. البته همیشه هم موسیقی درباری با کیفیت تر نبوده، مثل موسیقی دربار مظفرالدین شاه که از عامیانه ترین و گاهی رکیک ترین انواع در دوران خودش بوده است با این همه در مجموع موسیقی طبقه بالای جامعه کیفیت بالاتری داشته و محتواهای پیچیده تری را حمل می کرده است. این طبقه بندی را به عنوان یک کلیت در نظر می گیریم. با این تاکید که هر دوی این موسیقی ها امکان همنوایی یا مقاومت در برابر قدرت مستقر را داشته اند. نمونه های تاریخی زیادی از این دو نوع موسیقی می شناسیم که به شدت سیاسی بوده است. نمونه اش عبدالله مستوفی است که در خاطراتش می نویسد وقتی سفیر روسیه که ژنرالی بدنام بود وارد ایران شد، مردم تهران برایش تصنیف های رکیک عجیب و غریبی درست کرده بودند و در خیابان و زیر پنجره ی سفارتخانه می خواندند. در حدی که اتابک ناچار خطاب به مردم نامه ای می نویسد و درخواست می کند که دست کم اسم سفیر روس را در شعرهایشان نیاورند و مردم هم گوش می دهند، اما اشاره هایشان چندان صریح می شود که تردیدی در هویت شخص حواله پذیر باقی نماند! در همین میان مخمس فاخر و زیبای بهار به مناسبت تبریک تاجگذاری محمدعلی شاه را هم داریم که مضمونی کاملاً سیاسی و در برخی جاها اعتراضی دارد و ملک الشعرا ی مشهد آن را برای شاه مملکت سروده و بنابراین نمونه ای از اشعار فاخر درباری است و بخشهایی از آن را هم کمی بعد در جریان استبداد صغیر مشروطه خواهان به صورت تصنیف می خوانده اند. بنا بر این

هر یک از انواع موسیقی طبقه بالا و مردم پسند، از همان ابتدا گرایش‌هایی سیاسی داشته‌اند. در گذر زمان بیشتر ریخت و ساختار است که تغییر کرده و با استفاده از ابزار های مدرن، چهره‌ای تازه پیدا کرده است.

رضا نامجو: در این بین صاحب نظرانی مثل آقای محمد علی سپانلو در کتاب «چهار شاعر آزادی» موسیقی اصیل ایرانی یا لافل گونه ای از آن که به موسیقی دستگاهی و ردیفی ایران قرابت بیشتری دارد را به عنوان موسیقی درباری در نظر می‌گیرد...

محسن شهرنازدار: من شخصا قائل به استفاده از لفظ موسیقی کلاسیک ایرانی برای تعبیری که مورد نظر ما است، هستم. چون وقتی در گذشته از عبارت موسیقی ایرانی استفاده می‌کردیم با یک معنای عام رو به رو بودیم و حداقل نزد گروهی که از آن استفاده می‌کردند همان موسیقی بود که امروزه ناچاریم از آن به عنوان موسیقی کلاسیک ایرانی یاد کنیم. چون بخشی از موسیقی قومی ایران وارد دستگاه موسیقی ردیفی شده و در دموکراتیزه شدن انواع موسیقی به این شکل در آمده است. در نتیجه من اصطلاح موسیقی کلاسیک ایرانی را برای این نوع بهتر می‌دانم اما اینکه این نوع موسیقی، موسیقی درباری است را نمی‌پذیرم ولی این که یک موسیقی پایتختی است را مورد تاکید قرار می‌دهم. موسیقی کلاسیک ایرانی مثل خیلی از نشانه‌های فرهنگ ایرانی در حاشیه دربارها و در حاشیه پایتخت به وجود آمده است. در واقع آن طبقه اجتماعی مد نظر ماست که در آن‌ها می‌توانیم نوعی از نخبه‌گرایی موروثی را دنبال کنیم. کسانی که به عنوان صاحبان زمین و متصلین به قدرت مرکزی، حافظ بخشی از فرهنگ معیار بوده‌اند. اگر اعیان و اشراف را در این مورد بخواهیم تفکیک کنیم موسیقی نزد طبقه اعیان است. در این شرایط اشراف طبقه ای است که به واسطه قدرت زور و شمشیر به مرکزیت قدرت سرزمینی آمده و در عین حال دست به ترکیب طبقه اعیان نزده است. اعیان در این معادله دیوان‌سالاری داشتند که قدرت زمین را به همراه داشت و در نهایت نخبه‌گرایی موروثی را در میان طبقه خودش انجام داد. بخشی از فرهنگ توسط این گروه پاسداری و زبان فارسی به دست آن‌ها تقویت

شده است. نشانه های فرهنگ معیار یعنی همان چیزهایی که کلمه ایرانی بودن را با آن معنا دار می کنیم مثل موسیقی کلاسیک ایرانی، فرش ایرانی و... که موطن خاصی ندارد. برای روشن تر شدن موضوع می توان موسیقی بومی را با موسیقی کلاسیک ایرانی و فرش ایرانی را با فرش های بومی مناطق کشورمان مقایسه کرد. زبان فارسی نیز به عنوان یکی از نشانه های فرهنگی، نمونه خوبی است که می تواند با لهجه ها و گویش های مختلف قومی در ایران مقایسه شود. این فرهنگ معیار در جابه جایی های قدرت در سیستم پایتختی تقویت می شده است. مثلا در دوره تیموری وقتی شاهرخ به قدرت می رسد، عبدالقادر مراغه ای از بغداد به هرات می رود و موسیقی عصر تیموری را به وجود می آورد. در نهایت این موسیقی در عصر ما به عنوان موسیقی کلاسیک ایرانی معرفی می شود. بنابراین می توان نتیجه گرفت که این نوع موسیقی، موطن مشخص جغرافیایی ندارد اما مشخصا توسط گروه اعیان و با روش نخبه پروری موروثی مورد حمایت قرار می گرفته است. این ماجرا تا عصر جدید به همین صورت ادامه پیدا می کند و در عصر جدید مجال دموکراتیزه شدن پیدا می کند.

محسن نامجو: عصر جدید را باید از چه زمانی به بعد دانست؟ دست کم از نظر تاریخی آیا می توان

برای آن یک انقطاع قائل شد؟

محسن شهرنازدار: بخشی از آن را می توان از مجموعه تحولاتی که از زمان مشروطه به بعد در ایران شاهد آن هستیم در نظر گرفت. گرچه من به این معتقدم که میل به تجدد مقدم بر آشنایی ایرانی ها با غرب بوده است. زمینه های تاریخی بعد از جنگ میان ایران و روسیه و پرسش های بنیادینی که برای جامعه ایرانی به وجود می آید و در عین حال مواجهه جامعه ایرانی با غرب، مسیری را برایش باز می کند که حائز اهمیت است. البته استفاده از واژه مدرن هم محل سوال است که آیا منظور یک دوره تاریخی است یا به نوعی از موسیقی با ابزارهای به روز اشاره دارد. موسیقی در ایران از دوره مدرن همان طور که سایر دولت ها تحت

تأثیرش قرار گرفتند، متأثر می شود و به خصوص با ورود صفحه به صحنه موسیقی و بعد از آن رادیو، مسیر جدیدی پیش روی موسیقی قرار می گیرد و از آن چه به عنوان فرهنگ مشروع وجود داشته وارد دوره گذاری می شود که به فرهنگ میان‌مایه وارد می شود. بحث اصلی ما در مورد موسیقی اعتراض و سیاسی به طور کلی در حول کلام می چرخد و موسیقی کلاسیک ایرانی به خاطر وابستگی به شعر و ماهیت کلامی، از زبان شعری بهره مند است که همیشه ماهیت اعتراضی دارد و به زمانه خودش با دیدی اعتراضی می نگرد. با این تعبیر از زبان موسیقی کلاسیک ایرانی می توان برداشت های سیاسی اجتماعی کرد که شرایط زمانه خودش را ترسیم و نسبت به مشکلات دوره خودش انتقاد می کند. این موارد در نهایت با مفهوم موسیقی اعتراض و با آن چه در زمانه جدید ویژگی انقلابی پیدا می کند و نقش تهییج کننده در رفتارهای جمعی دارد (این ویژگی را از قرن بیستم به بعد به خصوص در افریقا و امریکای لاتین زیاد می توان دید) فرق دارد.

شروین وکیلی: من در یکی، دو مورد با آقای شهرنازدار اختلاف نظر دارم و در چند مورد با نظر ایشان موافقم. در مورد این که معیار شدن هر فرآورده فرهنگی و در این مورد خاص؛ موسیقی، در مراکز قدرت رخ می دهد کاملاً موافقم. منتها به عقیده من مراکز قدرت با آنچه آقای شهرنازدار مطرح کردند، کمی تفاوت دارد. یعنی به نظرم مراکز قدرت منتشرتر است و آن را تنها محدود به پایتخت نمی دانم. در ضمن ایران زمین را به عنوان یک ناحیه تمدنی در نظر می گیرم. پس ایران را یک پیوستار تاریخی و جغرافیایی یگانه، یعنی یک سیستم تمدنی منسجم می دانم که در دو قرن گذشته بخشهایی از آن تجزیه شده و خارج از جغرافیای سیاسی کشور ایران جدید قرار گرفته است. اما سراسر این پیوستار تاثیرهای خود را اعمال می کرده است. چنان که تا دهه‌ها پس از کنده شدن شمال و جنوب ایران زمین از حریم سیاسی ایران، همچنان باکو و دهلی و تفلیس از مراکز مهم تولید فرهنگ ایرانی هستند.

محسن شهرنازدار: من هم در صحبت های خودم به این نکته اشاره کردم و روشن است که وقتی از موردی فرهنگی صحبت می کنیم، مرزهای سیاسی و جغرافیایی چندان مورد نظر نیستند.

شروین وکیلی: در این بین نکته کوچکی باقی می ماند و آن این که جریان تثبیت موسیقی مدرن را فرآیندی پیچیده با پیوستگی های بسیار می بینم و به گسست هایی که اغلب پیش فرض گرفته می شود قایل نیستم. یعنی آن را فرآیندی تدریجی می دانم که یکباره بر نقطه ای از محور زمان اتفاق نیفتاده است. اما تفاوتی که شاید با نظر آقای شهرنازدار داشته باشم آن است که من جریان ادبیات اعتراض یا سیاسی معاصر را درباری نمی دانم. اگر بنا باشد این نوع ادبیات را به لحاظ خاستگاه اجتماعی بررسی کنیم، باید به الگویی تاریخی توجه کنیم که طی آن دربار و دیوانسالاری دوره قاجار بعد از جنگ با روسیه به تدریج در دستگاه نظامی رقیبی مستقل پیدا کرد که برای مدرن شدن چابکتر و مشتاق تر عمل می کرد. بنابراین دربار از یک سو و ارتش مدرن از سوی دیگر دو خاستگاه هنجارساز و نهادین برای موسیقی معاصر ما هستند، که در این میان ارتش پیشروتر و اثربخش تر می نماید. در واقع تیزترین لبه ی جریان مدرن شدن موسیقی اصولاً در درون ارتش جای می گیرد. در این نهاد افرادی مانند مختاری و وزیری را داریم که یا خودشان موسیقی دان هستند و یا از پشتیبانان سبک موسیقی نومی ارتشی به حساب می آیند. نباید این نکته را نادیده بگیریم که این جریان جنبه سیاسی نمایانی هم دارد و در نهایت به نهاد قدرت باز می گردد. اما این قدرت سیاسی بیشتر منتقد نظام قاجاری قاجاری است و همین ارتشی هایی که تولید کننده یا حامی موسیقی نو بودند، بنیان گذاران سلسله پهلوی هم هستند.

در این که دلالت سیاسی و اعتراضی در این موسیقی ها وجود داشته با آقای شهرنازدار موافقم اما نه لزوماً در معنای مدرن. چون موسیقی ایرانی از همان ابتدای کار با شعر درآمیخته بوده و نقد ستم و بعدتر نقد ریا زیربنایش را تشکیل می داده است. یعنی یک محتوای اعتراضی سیاسی و مذهبی از همان آغاز در شعر و ترانه

و موسیقی ایرانی وجود داشته است. بهترین نمونه در مورد شعرهای حافظ است. کاملاً واضح است که حافظ به عنوان یک شاعر و نوازنده درباری در شیراز فعالیت می کرده است. قبل از حافظ سنایی و همزمان با او عبید و پس از او نسیمی را داریم و اینها همگی محتوای انتقادی تند و گزنده‌ای در شعرهایشان داشته‌اند.

محسن شهرنازدار: البته همان گونه که گفتم این اشعار را نمی توان به عنوان نمونه کامل از آن چه مد نظر ما به عنوان موسیقی اعتراض است، بیان کرد. چون همان گونه که توضیح دادم موسیقی ایرانی به شعر به عنوان یک وجه کلامی، وابستگی تمام دارد و البته شعر فارسی همواره بیان کننده شرایط سیاسی زمانه خود و ویژگی های اعتراضی از مشکلات زمانه خودش هست. در نهایت این موسیقی (ایرانی) حامل چنین پیام هایی بوده اما لزوماً نمی توان واژه اعتراضی را برای آن در نظر گرفت. چون مشخصاً موسیقی در یک طبقه فرهنگی معین رواج داشته و آن چنان نبوده که یک گستره فرهنگی وسیع با آن آشنایی داشته باشند. علت تاکید من بر روی کلمه پایتخت، محدود کردن آن به پایتخت امروزی نیست و در عین حال گستره فرهنگی ایران را همان محدوده کهن ایران فرهنگی در نظر می گیرم. در این شرایط محدوده سیاسی ایران امروز به عنوان قلب مزرندی ایران کهن می تواند باشد و البته باید اضافه کنم که مرزهای فرهنگی کهن و امروزی را به هیچ عنوان با مرزهای سیاسی امروز تعیین نمی کنم. وقتی از خراسان صحبت می کنیم مقصود خراسان بزرگ است و زمانی که نام بلوچستان مطرح می شود محدوده ای تا جنوب هندوستان و یک ریشه فرهنگی مشترک را در نظر دارم. در عین حال جا به جایی قدرت، این موسیقی را تقویت کرده و طبیعتاً هم به آن این امکان را داده که از زمانه و محیط پیرامونش برخوردار باشد. همچنین از الگوهای موجود در آن اقلیم و فرهنگ بهره می برده اما طبیعتاً از یک نظام معین تبعیت می کرده است. در نتیجه در رساله فارابی و رسالات بعدی پیرامون موسیقی تا قرن دهم ساخت این موسیقی از نظر تکنیک، نظام دستان بندی، فواصل و نکاتی از این دست را می توانیم به راحتی ببینیم. در این شرایط اگر موسیقی در بغداد و یا هرات اتفاق بیفتد علی‌رغم فاصله طولانی

جغرافیایی در مسیر یک نظام بندی مشخص فکری به وجود آمده است. در صورتی که در مورد موسیقی های وابسته به اقلیم، این ویژگی را نمی توان دید. بنا به همین دلیل من این موسیقی را موسیقی پایتختی می بینم و همان طور که از نام مکاتب موسیقی مشخص است حتی نام گذاری آن ها هم متأثر از پایتخت های حکومتی در ایران و در طول دوره های مختلف زمانی شکل گرفته است. مثلا مکتب هرات، مکتب اصفهان و مکتب تبریز. بنا به همین دلیل است که مثلا در مورد مکتب سنندج سخنی گفته نمی شود چون قدرت در آن منطقه تا اندازه ای نبوده که بتواند حامی تیپ خاصی از موسیقی کلاسیک ایرانی باشد.

رضا نامجو: بهتر است این بحث را از منظری دیگر نیز پی بگیریم. اگر موسیقی فریدون فروغی و فرهاد را به عنوان گونه مشخصی از موسیقی مورد بررسی قرار دهیم لاقلا به لحاظ تکنیکی و صرف نظر از ویژگی های شعری کاملا واضح است که موسیقی مورد نظر این دو نفر کاملا غیر ایرانی است و حتی گاهی با در هم ریختن فاکتورهای موسیقی ایرانی، خودش را نشان می دهد. این در حالی است که اگر موسیقی خوانندگان پاپ در دوره فریدون و فرهاد را در نظر بگیریم با برخی از نام های آشنا رو به رو می شویم که کارهای شان تا حدی به موسیقی کلاسیک ایرانی نزدیک است و حتی گاهی کاملا در یک دستگاه موسیقی ایرانی اجرا می شود. فارغ از کلام در موسیقی فرهاد و فریدون فروغی؛ آیا در هم ریختگی قواعد موسیقی ایرانی را می توان به عنوان نوعی اعتراض تلقی کرد؟ شما از ساختاری صحبت کردید که متشابه است اما از دوره ای به بعد به نظر می رسد ما با یک شکاف رو به رو هستیم...

محسن شهرنازدار: اشکال کار این است که شما جریان موسیقی پاپ دهه چهل و پنجاه را در ادامه منطقی موسیقی کلاسیک ایرانی می بینید. در حالی که این دو با هم هیچ ارتباطی ندارند. ادامه موسیقی کلاسیک ایرانی را در چاوش دهه شصت در ایران می توان دید. البته این نوع موسیقی به فراخور زمانه خود مدرن تر شده است اما همچنان در همان فضا و در همان مسیر پیشین حرکت می کند. در این دوره موسیقی

کلاسیک ایرانی، تصنیف را درون خود و مناسب با شرایط زمانه قرار داده و در حال انجام کار مورد نظر خود است. وقتی از فرهاد، فریدون فروغی، داریوش و گوگوش صحبت می‌شود این‌ها به عنوان پدیده‌هایی در موسیقی پاپ هستند که به تازگی شکل گرفته‌اند و دقیقاً با تاسیس و گسترش رادیو، با فرکانس‌های ارتباط دارند. در آن دوره زمانی ما فرکانس‌های مناطقی مثل قاهره و استانبول را دریافت می‌کنیم و گونه‌ای از موسیقی به نام پاپ کلاسیک شکل می‌گیرد. موسیقی که در نوع کلاسیک ایرانی ریشه دارد اما کم‌کم به سمت پاپ در حرکت است و در آن لحن‌های عربی و ترکی به وجود می‌آید و منطق ریتم، گردش ملودی و حتی کلام از فرهنگ ترکی و عربی تبعیت می‌کند تا این‌که به دوره‌ای می‌رسد که موسیقی واقعاً در ایران دموکراتیزه شده و ما در کشور کمپانی‌های بزرگ تولید صفحه تاسیس می‌کنیم. فریدون فروغی و فرهاد در یک مورد با هم اشتراک دارند و آن گرایش و علاقه مندی‌شان به موسیقی «ری چارلز» و **Rhythm and blues** (آر اند بی) است. نوعی از موسیقی امریکایی که مختص سیاه‌پوستان است و صفحه‌هایش در ایران به سرعت به فروش می‌رود. دسترسی به این نوع موسیقی و زمینه‌های موجود در ایران مثل کاباره‌ها باعث گرایش به این نوع موسیقی می‌شود. این نوع موسیقی به خصوص در کافه‌های تازه تاسیس نسل جوان آن دوره در ایران مورد توجه بود. استقبال از این موسیقی را در آن دوره، در اقتصاد ایران و فضای اجتماعی حاکم بر جامعه ایرانی نیز می‌توان بررسی کرد. در این دوره اتفاقات زیادی در تهران پیش می‌آید و مسئله مهاجرت به پایتخت و تاسیس گروه‌های جدید فکری می‌تواند بر این موضوع تاثیرگذار باشد. در این صورت ماجرا از صرف موسیقی، پاپ را فراتر می‌گذارد و فضاهای جدید و در نتیجه موسیقی‌های جدید مبتنی بر این داستان در حال ایجاد هستند. این اتفاقات را می‌توان مدرنیزاسیون در نظر گرفت چون الگوهایی هستند که به طور کامل از غرب وارد می‌شود و برداشت آنها را از عصر مدرنی که خودشان ایجاد کرده‌اند، در ایران باز تولید می‌کند و ممکن است مفهومی که در ایران ایجاد می‌کند با مقصود مدرنش از دید نظری متفاوت

باشد. در جریان این بازتولید است که فریدون فروغی و امثالهم به وجود می آیند. در این میان باز به بحث ابتدایی اشاره می کنم که وقتی ما به تفسیر تاریخی برمی گردیم، قرائت تاریخی مان مخدوش می شود. به این دلیل که برداشت امروزی ما از فریدون فروغی و فرهاد، موسیقی اعتراض است و شاید در دوره خودشان اصلاً چنین برداشتی را ایجاد نمی کرده است. اگر قرار باشد کلام را به عنوان مبدا قرار دهیم که بسیاری از خواننده های این دوره، ترانه سراهای مشترک داشتند و حتی آهنگ های یکدیگر را خوانده اند. آهنگ جمعه که به عنوان اوج پروژه اعتراضی فرهاد از آن یاد می شود را گوگوش هم خوانده است.

رضا نامجو: تفاوت در این است که نحوه خوانش فرهاد صرف نظر از کلام به لحاظ موسیقایی به کمک می آید و بر طبق نظر برخی می تواند موسیقی اعتراض باشد...

محسن شهرنازدار: این مورد که مسئله تداعی ها است و همان سوگیری شناختی است. صدای بم و «تو دماغی» فرهاد و به عبارت دیگر لحن خوانش و شعر گفتنی که چپ ها در ایران به وجود آوردند و در آن خواننده یا شاعر به شکل «تو سینه ای» و بم کلامش را بیان می کند، به نوعی برساخته است و امروز بعد از گذر از آن دوره زمانی تداعی گر لحن اعتراض آمیز است.

رضا نامجو: اگر این اتفاق افتاده، چرا کاری را که پری زنگنه برای فیلم «گوزن ها» می خواند زمین می خورد اما وقتی فرهاد آن را بازخوانی می کند با اقبال رو به رو می شود؟

محسن شهرنازدار: قسمتی از دلایل اقبال صدای فرهاد در مقایسه با خانم زنگنه، بحث جنسیت است. در مورد آن هم می توان بحث کرد. به نظر می رسد با توجه به هدف اصلی بحث، اکنون مسیرهای جدیدی پیش روی ما باز شده است. جریان تغییر موسیقی سنتی مقوله ای جداساز و هیچ ارتباطی به شکل گیری موسیقی پاپ ندارد. گرچه بعداً موسیقی سنتی میل به عامیانه شدن پیدا می کنند اما در نهایت نمی توان ارتباطی میان این موسیقی و موسیقی پاپ برقرار کرد. موسیقی سنتی در شرایط زمانی اخیر تبدیل به یک کالای

فرهنگی شده و با توجه به نیاز جامعه عملیات عرضه را انجام می‌دهد. در نتیجه آثار ارائه شده در این ژانر خود را با سلیقه و نیاز عامه هماهنگ می‌کند. اما این هماهنگی و تغییرات در جهتی متمایز از دگرگونی‌های موسیقی پاپ قرار دارد و از دوره‌های تاریخی مشابه با موسیقی پاپ عبور نکرده. بنابراین این دو را باید از هم تفکیک کرد. اگر بنا باشد در مورد چگونگی شکل‌گیری موسیقی پاپ صحبت کنیم باید برویم و خواستگاه‌های ایجاد و تاسیس آن را بررسی کنیم.

رضا نامجو: شخصی مثل محمود محمود و پس از او فرزندش جریانی را در موسیقی سنتی ایران ایجاد می‌کند که در تلاش است تغییرات بنیادینی در این موسیقی ایجاد کند. برای مثال اثری مثل «گل‌پری جون» را در به صورت ارکسترال اجرا می‌کند. این جریان بعداً توسط افراد دیگر ادامه می‌یابد. به نظر می‌رسد این مسئله را می‌توان یکی از بارقه‌های موسیقی پاپ در ایران به حساب آورد؟

محسن شهرنازدار: البته می‌توان از این دیدگاه هم به ماجرا نگاه کرد اما مسئله این است که گاهی جریان دگرگونی و تغییر در موسیقی سنتی با پیدایش و تغییرات موسیقی پاپ منطبق می‌شود اما در بسیاری از موارد هم این انطباق وجود ندارد. رایو و مسئله دموکراتیزه شدن موسیقی به عنوان دو عامل خارجی به هیچ عنوان ادامه منطقی اقدامات کسانی نظیر پرویز محمود نیست. آثاری مثل کارهای فرهاد مهرداد و فریدون فروغی ادامه و یا به عبارت دیگر متأثر از آثار ری‌چارلز و کارهایی است که در کافه‌های امریکایی اجرا می‌شده. کارهایی که در دهه ۴۰ و توسط یک جریان هیپی‌گری اتفاق افتاده و جالب اینکه خودشان تصریح می‌کنند که با جریان‌های قبل از خودشان هیچ کاری ندارند. این گروه درست همانند بسیاری از گروه‌های اجتماعی فرهنگ و جغرافیای خودشان را تالیف می‌کنند. مصرف فرهنگی آن دوران بنا به شرایطی که وجود دارد الگوهای خودش را از غرب می‌گیرد چون امکانش محیا شده و ابزارش در اختیار آنهاست. وقتی استودیوها، ارگ‌ها و سینتی‌سایزرها وارد ایران می‌شود به روند شکل‌گیری و تداوم این نوع از موسیقی پاپ

در کشور کمک می‌کند و اساساً هیچ ارتباطی به موسیقی کلاسیک ایرانی و موسیقی کلاسیک غربی در ایران ندارد. البته در این مورد می‌توان به صورت مجزا صحبت کرد و این امکان وجود دارد که این موضوع را به بحث موسیقی نظامی بازگردانیم که پس از دوره ناصرالدین شاه به عنوان ارکستر شاهی توسط بوسکه («Bousquet») و رویون («Rouillon») از ارتش فرانسه وارد ایران شد. بعد از این ماجرا لومر و دیگران نیز به ادامه این جریان کمک کردند. این موارد جزو نظام آموزشی مدرن قرار می‌گیرد و بحث دیگری است. این موسیقی نه ارتباطی به موسیقی کلاسیک ایرانی دارد نه با موسیقی کلاسیک غربی. یعنی نه ادامه منطقی این یکی است و نه به لحاظ شکل‌گیری و تکامل به دیگری مرتبط است.

شروین وکیلی: من به این ماجرا از زاویه دیگری نگاه می‌کنم. این ماجرا درست شبیه مدرنیته، به یک موج تمدنی جدید مربوط می‌شود. در این مورد که آیا یک موج تمدنی مثل مدرنیته‌ی اروپایی می‌تواند در حوزه‌های تمدنی دیگر به همان شکل آغازین پیاده شود یا نه، بحث‌های زیادی وجود دارد. مثلاً این پرسش هنوز باقی‌ست که ژاپن امروز به سبک غربی مدرن شده یا یک پیوند دورگه از فرهنگ بومی ژاپن و اروپای را ایجاد کرده است. نمی‌خواهم وارد زیربنای این بحث شوم، در این حد بگویم که به گمانم مدرنیته بند نافی دارد که به فرهنگ اروپایی وابسته است. مدرنیته ساختاری و ریختی دارد که ساده‌تر و امگیر می‌شود، و محتوایی هم دارد که عمیقاً مسیحی و اروپایی است. ورود مدرنیته به ایران به عنوان یک موج تمدنی که ریخت و کارکرد ویژه‌ای دارد قصه‌ای است که دو قرن از آغاز آن می‌گذرد و شدتش در زمان‌های مختلف، متفاوت بوده است. یکی از نقاط اوج این جریان دقیقاً مصادف با دورانی است که موسیقی پاپ در ایران رواج پیدا می‌کند. به گمان من بخشی از آنچه که در دگردیسی موسیقی معاصر ایرانی می‌بینیم، به ریخت مربوط می‌شود و ارتباطی با محتوا ندارد. ما در اواسط دوران رضا شاه یعنی از دوره‌ای که رادیو در ایران مطرح می‌شود، سه موج رادیویی را دریافت می‌کردیم. یکی رادیو خودمان بود که اتفاقاً خیلی هم جذاب نبود و

بیشتر موسیقی‌ای منزله‌طلبانه و شسته و رفته پخش می‌کرد. برنامه‌های این شبکه رادیویی برای توده‌ی مردم جذابیت چندانی نداشت و با این وجود پیش‌کسوتان موسیقی معاصر که تا روزگار ما زنده‌اند، با همین رادیو آموزش دیدند و به موسیقی گرایش یافتند. بسیاری از هنرمندان مثل سایه یا شجریان در خاطراتشان به این موضوع اشاره کرده‌اند که رادیو یکی از تاثیرگذارترین دلایل تشویق آنها به موسیقی بوده است.

رادیوی دیگری که موجش در ایران دریافت می‌شد، بی‌بی‌سی بود که بر خلاف انتظار چندان مورد توجه مردم ایران قرار نمی‌گرفت، تا این که مینوی و فرزاد را استخدام کردند و اینها با غنی کردن محتوای فرهنگی و تاریخی بی بی سی برایش مخاطبانی دست و پا کردند. سومین شبکه، رادیو آلمان بود که اتفاقاً مردم علاقه زیادی به آن داشتند و تبلیغات سیاسی‌اش هم تا حدودی با آنچه در دستگاه رضاشاهی بیان می‌شد همسو بود. یادآوری کنم که این دوره دقیقاً همزمان است با فعالیت نازی‌ها در آلمان. می‌خواهم بگویم رادیو یک ریخت و یک ساخت و یک فرم مدرن است که پیش از آن وجود نداشته، و در دوران رضا شاه همچون رسانه‌ای نوظهور با مردم ایران تماس برقرار می‌کند. در عین حال این رسانه محتوایی هم داشته که بیشتر تبلیغات سیاسی انگلیس‌ها و آلمان‌ها بوده است. در ابتدا ساختار و ریخت وارد می‌شود و بعد محتواهای رقیب در دل آن با هم مسابقه می‌گذارند. شاید بتوان این اتفاق را نوعی مردم‌سالارانه شدن موسیقی دانست. با این گوشزد که موسیقی ما از ابتدا بسیار مردمی بوده است. داده‌های زندگینامه‌ای و متون ادبی نشان می‌دهند که در ایران از شاهزاده‌های قاجار تا مردم معمولی همگی به موسیقی علاقه‌مند بودند و بسیاری از ایشان سازهای مثل دف و تار می‌نواخته‌اند. موسیقی یک چیز عمومی در میان مردم ایران زمین بود و شاید به همین دلیل است که تنوع و پیچیدگی موسیقی نواحی و مقام‌های محلی در ایران واقعا چشمگیر است. تنها تدوین و تفکیک و صورتبندی شدن بخشی از این موسیقی در مراکز قدرت و قالبی درباری صورت گرفته است. این صورتبندی که دستگاهی شدن و بعدتر نت‌نویسی و در نهایت ورود سازهای تازه را به دنبال دارد، همچنان مثل رادیو به

ریخت و ساختار مربوط می‌شود و نه محتوا. در کل ورود فرم مدرن هم در موسیقی و هم در سایر شاخه‌های فرهنگ نسبت به محتوا ساده‌تر است. از این رو می‌بینیم که ریخت‌هایی مانند رسانه و صورتبندی و سازبندی به سرعت و آسان وارد می‌شوند و در فرهنگمان جایگیر می‌گردند. اما محتوا نسبت به آن سنتی‌تر و قدیمی‌تر می‌نماید. به همین خاطر محتوای مشترک فرهنگی در موسیقی ایرانی و ترکی و هندی و مصری تا مدتی پس از ورود این ریخت‌های مدرن همچنان باقی است و تنها پس از ریشه‌کنی زبان پارسی توسط حکومت‌های استعماری و بعدتر قوم‌گراهاست که واگرایی در محتوا را هم می‌بینیم.

با این مقدمه می‌رسیم به اواخر دهه ۴۰ و شکل‌گیری موسیقی اعتراضی که هدف بحث ماست. به نظرم در این زمینه باید با در نظر گرفتن تفاوت سرعت در ریخت و محتوا، بستر بین‌المللی را هم نگاه کنیم. ما از نیمه دهه ۶۰ میلادی به بعد با یک جنبش اعتراضی جوانان روبه‌رو هستیم. عملاً تمام نقاط جهان که رسانه‌های مدرن در آنجا حضور دارند درگیر این جریان می‌شوند. مشهورترین این درگیری‌ها مربوط به سال ۱۹۶۸ فرانسه است. در این سال انقلابی در فرانسه داریم که کاملاً جدی است و به تسخیر کارخانه «رنو» به دست انقلابیون می‌انجامد. از انقلاب ۶۸ فرانسه تا جریان هیپی‌ها و جنبش ضد جنگ ویتنام در آمریکا، تا جنبش‌های سیاسی جدی در بلوک شرق (چک‌اسلوکی، لهستان و مجارستان) با یک جنبش جهانی اعتراض جوانان روبرو هستیم. در همه‌ی این جنبش‌ها نخستین نسل جوانی که به جای کتاب با تلویزیون بزرگ شده‌اند، از هژمونی سیاسی حاکم سرپیچی می‌کند و به سلسله مراتب اجتماعی اعتراض دارند. این سرپیچی اغلب در شعر و موسیقی بیان می‌شود. افرادی مثل فرهاد و فریدون هم آشکارا به این فرهنگ جهانی وابستگی داشته‌اند. خود فرهاد تا ۸ سالگی در عراق بزرگ شده چراکه پدرش کاردار سفارت ایران در آن کشور بود. بعد هم با یک گروه ارمنی به انگلستان رفت و دو سال در آنجا به همراه آن گروه گیتار زد. وقتی هم که فرهاد به ایران بازگشت موسیقی

روز دنیای انگلیسی زبان را در هتل ریمبو و رستوران کوچینی بازخوانی می‌کرد. یعنی به هر صورت به جریانهای خارج از ایران پیوستگی داشت.

رضا نامجو: این همان دوره‌ای است فرهاد هنوز شروع به خواندن با کلام فارسی نکرده است...

شروین وکیلی: اساسا در ابتدا کار فرهاد و فریدون فروغی کاور کردن آثار خارجی بود.

محسن شهرنازدار: آنها کارشان را با کاور کردن شروع کردند و به همین دلیل است که به نظر من

ارتباط منطقی با موسیقی کلاسیک ایرانی در کارهایشان به چشم نمی‌خورد.

شروین وکیلی: به نوعی موسیقی آنها ادامه منطقی موسیقی اعتراض دهه ۱۹۶۰ میلادی است. بنابراین

این اتفاق را باید به عنوان یک پادفرهنگ در نظر گرفت. چیزی که امروز ما به آن موسیقی اعتراضی می‌گوییم

بخشی از یک پادفرهنگ جهانی است که اگر بخواهیم محتوایش را تحلیل کنیم در غرب تا اندازه‌ای پیشینه‌ی

چپ دارد و این چپ‌گرایی در کشورهایی مانند فرانسه به طور سازماندهی شده توسط بلوک شرق پشتیبانی

می‌شد. باید به خاطر داشته باشیم این جریان همزمان با اولین پاتک غرب در جریان جنگ سرد اتفاق می‌افتد.

جریانی که در بلوک غرب یک جنبه چپ دارد، کلید واژه محبوبش صلح است و سرخوشی جوانان را با

مقاومت در برابر سلسله مراتب رسمی ترکیب می‌کند. مخالفت با مراکز اقتدار در کشورهای مختلف غربی

نمودهای متفاوتی پیدا می‌کند. در فرانسه در تقابل با سلسله مراتب آموزشی دانشگاه‌ها و مدارس اتفاق می‌افتد،

در حالی که شاخه‌ی آمریکایی‌اش به مخالفت با جنگ سالاری نظامیان می‌پردازد. در مجموع سه شاخص

چپ‌گرایی، مقابله با سلسله مراتب و کلید واژه صلح به عنوان اساسی‌ترین و مهم‌ترین ویژگی آن دوران به

حساب می‌آیند. یکی از دلایل استفاده از کلیدواژه صلح هم آن است که در این دوره نیروهای بلوک غرب به

رهبری آمریکا پاتکی می‌زنند و در کشورهای اشغال شده به دست کمونیست‌ها مداخله‌ی نظامی می‌کنند.

بنابراین صلح در این مقطع تاریخی نوعی شعار ضد امپریالیستی محسوب می‌شود. باید به این نکته توجه کنیم

آنچه وارد ایران می‌شود شاخه غربی (اروپایی و آمریکایی) این جنبش اعتراضی است. در حالی که این جریان یک شاخه شرقی هم دارد. یعنی یک اتفاق موازی نیز پشت پرده آهنین در حال انجام است که در آن هنگام با خشونت فراوان توسط روسها و نیروهای وفادار به شوروی سرکوب می‌شود. این اتفاقی است که به بهار پراگ، حمله شوروی به چکسلواکی، بر کنار کردن رهبر مجارستان، و سرکوب جنبش همبستگی در لهستان منتهی می‌شود. در این دوره با رفتارهای خشن و خونین مردم را سرکوب می‌کنند و به زندان و اردوگاه کار اجباری می‌فرستند، اما این اتفاقات سر و صدای زیادی ایجاد نمی‌کند، چون بیشتر رسانه‌های روشنفکری قلمرو غرب هم در اختیار نیروهای چپ است. انعکاس و سرخوردگی در میان خود روشنفکران چپ البته هست، اما با بزرگی رخدادها و سرکوبها تناسبی ندارد. این جریان به همین دلیل در ایران انعکاس سزاواری پیدا نمی‌کند و بیشتر همان شعارهای جنبشهای اعتراضی غرب است که در ایران هم تکرار می‌شود. سلسله مراتبی که در این موسیقی به آن حمله می‌شود با شرایط روز ایران ارتباط چندانی ندارد و بخشی از گفتمان اعتراضی چپ‌گرانه‌ای است که خصلتی جهانی دارد.

با این همه من با دوست عزیزم آقای شهرنازدار اختلاف نظر دارم و موسیقی فرهاد و فریدون را بخشی از این جریان می‌بینم و در نتیجه به نظرم باید سویی اعتراضی‌اش را به رسمیت شمرد. هرچند می‌پذیرم که این اعتراض خاص‌گانه‌ی بین‌المللی داشته و شاخه‌ای کوچک و نرم و نازک از یک جریان اعتراضی پرمایه‌تر بوده که شاخه‌ی مقابلش سرسختانه درهم شکسته شده است. با این همه طنینی اعتراضی در این موسیقی‌ها هست و دلیل آنکه «جمعه» و «وحدت» فرهاد ماندگار شده، آن است که پیوند مشخصی با جنبش چریکی ایران داشته است. اگر این افراد را در کنار هم قرار دهید به نوعی ارتباط شبکه‌ای بر می‌خورید. شعر فلانی در کتاب جمعه منتشر می‌شود، اسفندیار منفرد زاده آهنگش را می‌سازد، فرهاد می‌خواند و فریدون هم دوباره همان آهنگ را بازخوانی می‌کند. بنابراین با شبکه‌ای در هم تنیده از افراد و سازمانهای کوچک روبرو هستیم که در

دوران خودشان شعارهای سیاسی هم می‌داده‌اند. متنها اینکه این آثار تا چه اندازه زبان گویای اعتراض مردم زمانه‌شان بوده، جای بحث دارد. نظر من این است که این رده از فرآورده‌های فرهنگی زبان اعتراض مردم زمانه‌اش نیست و به خرده فرهنگی در آن دوران مربوط می‌شود که در جریان انقلاب اسلامی برجستگی و اهمیت یافته است.

رضا نامجو: ما با دو اتفاق در جامعه ایران مواجه هستیم که در دو بازه زمانی روی می‌دهند. یکی جنبش مشروطه و دیگری انقلاب بهمن ۵۷. عده‌ای نافرجام بودن اولی را دلیل ایجاد دومی می‌دانند و برخی با این عقیده مخالف هستند. عارف به عنوان یک نمونه مناسب در جامعه موسیقی، موزیسینی است که می‌خواهد به صورت انقلابی عمل کند (فارغ از اینکه آنچه سودایش را داشته به نتیجه نمی‌رسد). به نظر عده‌ای یار دبستانی من فریدون ادامه از خون جوانان وطن عارف است. آیا می‌توانیم شخصیت‌هایی همچون فرهاد و فریدون را در حوزه موسیقی به عنوان میراث‌داران عارف (البته در در معنای ساختاری بلکه در ساحت محتوایی) بدانیم؟ این دو جریان به لحاظ دلایل ظهور و بروز از منظر اجتماعی و البته محتوا تا چه اندازه به هم ارتباط دارند؟

محسن شهرنازدار: بنا به دلایل متعدد شخصا نمی‌توانم این دو را در یک ظرف ببینم. از آن جهت که کارکرد و زمینه پیدایش این دو کاملا با هم متفاوت است. درست است که عارف قزوینی یک بیان سیاسی و یک مضمون انقلابی را که وابسته به تحولات زمانی است در موسیقی خود دنبال می‌کند اما موسیقی او لزوما نوعی از موسیقی نیست که در اختیار توده مردم باشد. در صورتی که وابستگی‌اش به رپرتوار موسیقی کلاسیک ایرانی که در آن دوره یک موسیقی نخبه‌گراست کارکرد عمومی‌اش را به شکلی که امروز ما نگاه می‌کنیم از آن می‌گیرد و عملا نشان می‌دهد که موسیقی نبوده که در زمانه خودش در کوچه و بازار خوانده شود. چون در تمام قرائت‌هایی که از تاریخ مشروطه داریم (البته به استثنای آنچه موزیسین‌ها در موردش نوشته‌اند)

صحبت از موسیقی نشده است. سخن از مطبوعات و ارکان دیگر بیان سیاسی در دوره مشروطیت شده اما موسیقی مشخصاً چنین کارکردی نداشته است. اتفاقی پیش آمده و شخص حساسی که با ذوق و قریحه‌اش این مسئله را درک کرده چنین احساسی را در آثار خودش منعکس کرده است. این در حالی است که موسیقی پاپ دهه ۴۰ و ۵۰ در یک بستر اجتماعی دیگر، در قالب یک مصرف فرهنگی تبدیل به یک کالا شده و این آلبوم‌ها فروش‌های جدی داشته‌اند و اساساً با مفهوم موسیقی انقلابی که بخواهیم آن را به یک اندیشه سیاسی تبدیل کنیم و در حول و حوش انقلاب توسط چریک‌های فدایی وابسته به مردم به وجود می‌آید و معنای اعتراضی را دارد که درون مایه‌اش را می‌توان در انقلاب‌های شیلی، آرژانتین و به طور کلی آمریکای لاتین و البته آفریقا دید، تفاوت‌های اساسی دارد. در آن موسیقی‌ها مولف عموماً ناشناخته است، بیان مستقیم سیاسی در آنها وجود دارد، التقاطی است از همه گونه‌ها استفاده می‌کند تا یک زبان عمومی به وجود بیاورد. موسیقی فرهاد به طور مثال آلبوم جمعه که عده‌ای آن را به ماجرای سیاه‌کل وصل می‌کنند، از سوی بازار به عنوان یک کالای اقتصادی مورد حمایت قرار می‌گیرد. فروش این آلبوم اهمیت دارید و در رسانه‌ها تبلیغ زیادی روی آن می‌شود. البته که مضامین اعتراضی را می‌شود از این موسیقی استخراج کرد اما با ماهیتی که ما از موسیقی اعتراض و موسیقی انقلابی سراغ داریم تطابق ندارد. در صورتی که آنچه در موسیقی اعتراضی کشورهایی که در موردشان صحبت کردم سراغ داریم آن است که بیان مستقیم سیاسی دارد و مسائل روز به صورت کاملاً واضح در آنها مطرح می‌شود، دو اینکه مولف‌ها ناشناخته هستند (در مورد جنبش آپارتاید نمونه جالبی سراغ دارم که در یک مستند مشاهده‌اش کردم. سی سال بعد از یک واقعه یکی از همین موزیسین‌ها را با گیتارش از زیر خاک در آورند. او را با سازش دفن کرده بودند. او موسیقی‌اش را در زیر زمین ساخته و ضبطش کرده. مردم همان موسیقی را می‌خواندند و خودشان را جلوی گلوله قرار می‌دادند و گلوله می‌خوردند. این همان موسیقی سیاسی با بیان اعتراضی است. مولف این کارها تا سالیان دراز ناشناس بوده‌اند و بعده‌ها

نام و هویتشان فاش شده. امروزه ما بعد از رویداد به آثاری چون کارهای فرهاد مهرداد و فریدون فروغی نگاه می‌کنیم و می‌خواهیم از درون آنها چیز دیگری استخراج کنیم. واقعیت آن است که اگر آن کارها را در بستر پیدایی، زمانه و تجربه تاریخی خودشان محک بخورند ممکن است در بین گروه‌هایی که در جریان مصادیق شکل‌گیری اثر بوده‌اند می‌توانسته تبدیل به یک بیان سیاسی میان خود آن افراد شود، اما لزوماً جنبه فراگیر نداشته و بنابراین نمی‌توان از آنها به عنوان صدای غالب جریان انقلابی یاد کرد. درست مثل خیلی از ترانه‌های انقلابی که در اوایل انقلاب به وجود آمده و ما مولفین آنها را ۱۰-۱۵ بعد از انقلاب شناخته‌ایم. مثلاً آقای راغب ترانه‌ای ساخته یا کاری را خوانده که در دوران انقلاب توسط مردم خوانده می‌شده. اتفاقاً آنها هم جریان‌های وابسته به جریان‌های چپ چریکی بوده‌اند که یا در دوره‌های بعد حذف شده‌اند و یا کارشان مصادره شده و کارکردش تغییر کرده است. در نتیجه من نه می‌توانم این دو کار را (موسیقی اعتراضی در مقایسه با کارهای افرادی چون فرهاد مهرداد و فریدون فروغی) با هم مقایسه کنم و نه می‌توانم کار فرهاد و فریدون را با این نگاه موسیقی اعتراضی بدانم. همه این افراد کارشان را با موسیقی فیلم شعنی موسیقی که مسئله اصلی‌اش فروش گیشه بوده آغاز کرده‌اند. خیلی از کارهایی که امروز از آنها برداشت سیاسی می‌شود عجز و لابه یک تیپ عشق‌های ناکام و روشنی است که فیلم مضمون آن را دنبال می‌کند اما امروزه وقتی ما داریم دوباره آنها را می‌خوانیم در بازخوانی بار سیاسی می‌دهیم و معنادارش می‌کنیم. خیلی از کسانی که با این کارها تجربه سیاسی دارند یا این برداشت‌های سیاسی را می‌کنند در بازشنونی این کارها در دوره‌های بعد به این برداشت‌ها می‌رسند. جوان‌هایی که اصلاً آن تجربه اجتماعی را ندارند در دهه ۶۰ و ۷۰ با موسیقی فرهاد همین احساس را داشته‌اند. یعنی در یک اتمسفر و بستر اجتماعی متفاوت این موسیقی برایشان معنادار شده است در حالی که موسیقی متن یک فیلم است. درست مثل «مرا ببوس» که برای متن یک فیلم ساخته شده و داستان پشتش هست و گلنراقی هم آن را ساخته اما بعداً می‌گویند این قطعه متعلق به افسرانی است

که اعدام می‌شده‌اند. بنابراین می‌بینم در مورد این کار هم برداشت‌های سیاسی شکل می‌گیرد، برایش داستان ساخته می‌شود. البته کارکرد خودش را هم پیدا می‌کند اما لزوماً در تجربه اجتماعی خودش من برای چنین کارهایی چنین کارکردهایی قائل نیستم.

رضا نامجو: شما در اینجا به دو بحث پرداختید. یک اینکه موسیقی انقلابی عارف قزوینی را نمی‌توان با موسیقی دهه ۵۰ که در پاره‌ای موارد آن را اعتراضی می‌نامند نمی‌توان انطباق داد و میانشان مشابهتی پیدا کرد و دو اینکه موسیقی که در ایران با نام موسیقی اعتراضی شناخته می‌شود را نمی‌شود با آنچه در مفهوم بین‌المللی می‌توان از آن سراغ گرفت یکی دانست. آقای وکیلی نظر شما در این باره چیست؟

شروین وکیلی: موسیقی اعتراضی کلاسیک در معنای بین‌المللی دقیقاً همان چیزی است که آقای شهرنازدار به آن اشاره کردند. ما در ایران به این معنی موسیقی اعتراضی نداریم و تعداد انگشت شماری از آنها را سراغ داریم. دلیلش آن است که جریان‌های اعتراضی ایران دارای شکل خاصی هستند. به عنوان مثال چیزی مثل موسیقی اعتراضی که در شیلی و آرژانتین وجود دارد یا موسیقی و ادبیات اعتراضی اروپایی که در اروپای دوره نازی‌ها شکل می‌گیرد، در ایران نداریم. مهمتر و سرسخت‌تر از اینها، موسیقی اعتراضی زیرزمینی‌ایست که از دهه‌ی شصت تا پایان دهه‌ی هشتاد میلادی در اروپای شرقی وجود دارد و همیشه ضدشوروی و اغلب ضد کمونیستی است. چیزی شبیه موسیقی اعتراضی در این معنا که ویژگی‌هایی که آقای شهرنازدار به آن اشاره کردند، به معنای یک ساخت نهادی در ایران نداریم. در آنجا ما با نهاد مواجه هستیم چراکه مجموعه‌ای از آدم‌ها آن کارها را تولید می‌کنند، کارشان فراگیر و عمومی است. توضیحی که ارائه می‌دهم شامل موسیقی عارف و فرهاد و فریدون می‌شود. بیایید انقلاب مشروطه (که به آن می‌گوییم انقلاب) و انقلاب اسلامی (که به آن هم می‌گوییم انقلاب) را با انقلاب‌های کلاسیک تقریباً هم‌دوره‌شان مقایسه کنیم. اولین چیزی که می‌بینید این است که تلفات هر دو بسیار اندک است و با تلفات یک انقلاب کلاسیک قابل

قیاس نیست. جنبش مشروطه در واقع اصلا انقلاب نبود. درست مثل میچی که در ژاپن مسیر تجدد را پذیرفت، سخن بر سر دولتی و شاهی است که مشروطه را می‌پذیرد. در اینجا یک تغییر تجددگرایانه نهادی داریم که خود نهاد (ساخت دولت) پشتش است. حالا اینکه محمدعلی‌شاهی می‌آید و می‌خواهد مجلس را به هم بزند و البته به سرعت هم شکست می‌خورد، در واقع یک درگیری میان دو جناح در یک سیستم سیاسی است. بنابراین انقلاب به معنی اینکه نظم اجتماعی منهدم شود و کل ساختار دوباره دگرگون شود در اینجا به وقوع نمی‌پیوندد. جالب است که در مورد انقلاب اسلامی هم آن مقاومتی که شما قاعدتا در زمان انقلاب سراغ دارید وجود ندارد گرچه تغییر ساختار سیستم را بعدا می‌بینید. تعداد تلفات چریک‌های فدایی در دوران انقلاب پانصد ششصد نفر است. این عدد برای یک انقلاب در یک کشور سی میلیون نفری کاملا بی‌معنی است خاصه اگر این عدد را با عدد تلفات انقلاب‌های دیگر بسنجید که تقریبا در همان دوران در دنیا رخ می‌دهد. سوال اینجا است که چرا ساختار انقلاب‌های ایران به این شکل است و بنابراین واکنش‌های مردمی به قدرت هم در این بافت شکل خاصی دارد؟ از سوی دیگر چرا بیان این اعتراض‌ها هم شکل خاصی پیدا می‌کند؟ یکی از اختلاف نظرهایی که با آقای شهرنازدار دارم آن است که تا جایی که من دیده‌ام موسیقی تجددخواه در دوران مشروطه حضور خیلی جدی دارد. به این ترتیب نمی‌توان این موسیقی را، در معنی مدرن موسیقی اعتراضی دانست چرا که اگر این کار را بکنیم باید بخش مهمی از موسیقی و ادبیات تاریخ ایران را اعتراضی بدانیم. یعنی در این صورت حافظ، سنایی و بهار هم اعتراضی می‌شوند. موسیقی انقلابی و اعتراضی به معنای مدرن کلمه طینی چپ‌گرایانه دارد و اینها بی‌شک ارتباطی با آن برقرار نمی‌کنند. گرچه تردیدی نیست که شعر این افراد و موسیقی‌هایی که بر مبنایشان تولید می‌شده خصلتی انتقادی داشته‌اند. ویژگی عمده شعر و موسیقی انتقادی ایرانی آن است که در پی شالوده‌شکنی قدرت سیاسی و دینی هست اما ستیزه‌جو نیست. این یکی از اختلاف‌های مهمی است که هنگام داوری درباره‌ی انقلابی بودن یا نبودن فرهاد و فریدون

باید بدان توجه کرد. موسیقی اعتراضی و انقلابی در سرشت خود ستیزه‌جو است. به همان شکلی که در متون و گفتمان چریک‌ها و شاعرانی مثل سلطان‌زاده هم می‌بینیم. اما ترانه‌های فرهاد و فریدون چنین نیست. در کل شعرهای انقلابی و اعتراضی جدی در ایران حاشیه‌نشین بوده و آثاری با ابهام و ایهام بیشتر مثل آنچه فرهاد و فریدون و داریوش می‌خواندند جایگزین آن شده است. فکر کنم در این چارچوب با هم توافق داشته باشیم. اختلاف نظری که شاید بین مان وجود داشته باشد آن است که به نظرم این موسیقی فراگیر و تاثیرگذار بوده و دست کم گروهی از مردم از آن محتوایی سیاسی را دریافت می‌کرده‌اند. البته نه به صراحت و تاثیری که در دوران مشروطه در آثار کسی مثل عارف قزوینی می‌بینیم. در دوران عارف نهاد کنسرت تازه سر و شکل پیدا می‌کند و احزاب سیاسی برای تبلیغ مرام خود و گردآوری کمک مالی کنسرت برگزار می‌کنند. عارف قزوینی از آن کسانی است که برای اولین بار در ایران کنسرت برگزار می‌کند. از همان آغاز هم برگزاری کنسرت‌ها کارکرد اقتصادی داشته، یعنی در آن برای فلان حزب (درباره‌ی عارف برای حزب دموکرات) پول جمع می‌کرده‌اند. اگر به منابع تاریخی بنگریم می‌بینیم کارکرد این نهاد تازه با آنچه ما انتظار داریم و کلیشه‌هایی که از شخصیت‌های قاجاری در ذهن پرورده‌ایم ناسازگار است. نمونه‌اش این که ظل‌السلطان، شاهزاده‌ی مستبد و مقتدر قاجاری هم در اصفهان کنسرت برگزار می‌کرده و هم در این جریان حامی مشروطه‌خواهی بوده است. یعنی بر خلاف انتظار، همان ظل‌السلطانی که مجسمه‌ی استبداد بوده و خلف‌ترین پسر ناصرالدین شاه، هم خودش مشروطه‌خواه بوده و هم فرزندانش. به این خاطر است که انقلابها و گذارهای سیاسی در ایران چنین کم تلفات بوده‌اند. چون بخشی از نظام حاکم همواره پشتیبان و همراه با آن بوده‌اند. در ایران با یک گذار پیچیده‌تر، کم تلفات‌تر و البته کندتری به سمت تجدد روبرو هستیم. موسیقی هم انعکاسی از همین وضعیت است. از نظر من به همه‌ی اشکال این موسیقی‌ها می‌توان موسیقی انتقادی گفت. خیلی از این موسیقی‌ها پیوندهای خیلی مشخص با جریان‌های بین‌المللی انقلابی دارند. منتها این جریانات در ایران آن نمودی را که

در عرصه بین‌المللی دارند، پیدا نمی‌کنند. معمولاً ستیزه‌جویی و خشونت جای خود را به ابهام و ابهام می‌دهد و صراحتی که شاخص سرودهای سیاسی و اعتراضی است ناپدید می‌گردد. این را درباره‌ی موسیقی‌های کسانی مانند محسن نامجو هم می‌بینیم. یکی از آهنگهایش دقیقاً رونوشت یک گروه **industrial metal** آلمانی است به نام **InExtremo**. اصل اثر به جریانهای راست افراطی مسیحی مربوط می‌شود، اما وقتی نامجو همان آهنگ را در ایران می‌خواند، معنا یکسره تغییر می‌کند. به گمان من این همان اتفاقی است که در مورد فرهاد و فریدون هم افتاده. یعنی با فرمی مواجه هستیم که وقتی به ایران می‌آید اصلاً وارونه می‌شود. این فرم در خارج از ایران بخشی از یک جنبش بین‌المللی اعتراضی است، در ایران هم انعکاسی این شکلی پیدا می‌کند. منتها در ایران به لحاظ محتوا تغییر می‌کند و البته ستیزه‌جو نیست. از سوی دیگر در چرخه اقتصادی رسمی می‌افتد. اینها آدم‌هایی بودند که گرایش‌های مشخص به سمت چپ داشته‌اند و نسبت به چریک‌ها گرایش و همدلی‌ای نشان می‌دادند. با این همه با ساختار نهاد قدرت مستقر هم پیوندهایی داشته‌اند. بنابراین ما خیلی هم نمی‌توانیم این افراد را یک سری آدم معترض که بر خلاف دستگاه و مخالف با ساخت قدرت حرف می‌زنند به حساب بیاوریم. اینها البته حرف اعتراضی - انتقادی هم می‌زنند، اما این حرفها نه ستیزه‌جویانه می‌نماید و نه خطری بر می‌انگیزد. باید توجه داشت که گفتمان خود دستگاه پهلوی هم در آن روزها تا حدود زیادی با این شعارها همراه بوده است. اگر به تلویزیون آن دوره نگاه کنید این مسئله را در می‌یابید.

رضا نامجو: آیا آن چه ما از موسیقی اعتراضی در معنایی با قرارداد بین‌المللی می‌شناسیم با چیزی که در ایران اتفاق می‌افتد، یکی است یا نقطه افتراق زیادی دارد؟ همچنین می‌توان موسیقی فرهاد و فریدون فروغی را اعتراضی دانست؟

شروین وکیلی: موسیقی به دلیل فضایی که همیشه امکان ضبط و بازپخش برایش فراهم می‌کند در بازه‌های زمانی مختلف می‌تواند کارکردهای متفاوتی پیدا کند. چنان که گفتم موسیقی این دو خواننده ایرانی انتقادی و سیاسی هست، اما در بستر و در تجربه اجتماعی خودش لزوماً موسیقی انقلابی ستیزه‌جو نیست. این اعتراض خیلی ملایم‌تر و پنهان‌تر از چیزی است که شما در ادبیات و موسیقی کلاسیک به طور مثال در دوره عارف می‌بینید. عارف خیلی روشن از موضعی ملی‌گرایانه به استبداد قاجار و ناتوانی‌شان در اداره‌ی مملکت اعتراض دارد و با زبانی شفاف و روشن و گاه شعارگونه آن را در مورد حمله قرار می‌دهد. شما خیلی از ترانه‌های فرهاد و فریدون را می‌توانید تفسیر عشق ناکام یک ماجراجوی جوان ببینید و چنین چیزهایی از تصنیف‌های عارف یا فرخی یزدی یا بهار بیرون نمی‌آید. در ترانه‌های فرهاد و فریدون بیشتر نوعی حال و هوای رمانتیک و غمگین می‌بینیم که می‌تواند همچون بازتابی از خفقان، ناامیدی، یأس و چیزهایی از این دست فهمیده شود. اما مصداق‌های این ترانه‌ها خیلی بی‌خطر و بی‌خاصیت است و شور و جوشش انقلابی‌ای هم در آن دیده نمی‌شود.

رضا نامجو: آن زمان حتا سیستم‌های نظارتی جانب سانسور را حتی به سمت جریان‌های اعتراضی نگه می‌داشتند. مثلاً برای انتشار ترانه «من نمازم تو رو هر روز دیدنه...» فریدون فروغی؛ ساواک می‌گوید: «نماز را به نیاز تغییر دهید تا به جامعه مذهبی برنخورد.»

شروین وکیلی: بله، بخش مهمی از سانسورها در راستای زدودن شعارهای چپ بوده و این ترانه‌ها از آن صافی رد می‌شده‌اند، حالا بگذریم که بسیاری از این مداخله‌ها و تصحیح‌ها همان طور که گفتید اصلاً در جهت همراهی با افکار عمومی بوده است. در نتیجه تلقی من از تجربه تاریخی این ترانه‌ها و موسیقی‌ها در زمان خودشان، تفسیر موسیقی اعتراض نیست اما در دوره‌های بعد به دلایل متعددی این تعبیر شکل می‌گیرد و غالب می‌شود. مثلاً در دهه شصت و هفتاد، همین موسیقی‌ها کارکردهای اعتراضی پیدا می‌کنند.

پس در دوره خودشان نمی‌توانیم موسیقی آنها را اعتراضی بدانیم؟

شروین و کیلی: لزوماً نمی‌توانیم بگوییم در زمان خودشان اعتراضی بودند.

رضا نامجو: نکته‌ای را می‌خواهم بگویم که البته جزو تاریخ شفاهی ماست و مکتوب نیست. آقای هوشنگ ابتهاج (سایه) چند سال قبل گفت و گویی داشتند که در آن می‌گفتند: «از جمله سانسورهایی که اتفاق می‌افتاد و ما مجبور بودیم واژه‌ها را عوض کنیم، این بود که مثلاً به جای واژه "درخت" مجبور بودیم از "شاخه‌های آسمان" استفاده کنیم. با این توضیح نمی‌توانیم بپذیریم که با یک سری قرارداد میان حد واسط‌های شنیده شده در این کارها، تعبیر اعتراضی در آن زمان و آن مکان اتفاق افتاده است؟

محسن شهرنازدار: برداشت رسانه و مطبوعات زرد آن زمان که تبلیغ زیادی با این آدم‌ها انجام می‌دادند، با آنها گفت و گو می‌کردند، میزگرد می‌گذاشتند، کنسرت می‌دادند، آثارشان را امضا می‌کردند و فروش فراوانی نیز از قبل آنها داشتند، این گونه بوده است. این برداشت با آن مفهوم اعتراضی و انقلابی که ما از آن مراد می‌کنیم خیلی تطبیق ندارد.

رضا نامجو: یعنی نمی‌توانیم بگوییم تهییج کننده توده بوده است؟

محسن شهرنازدار: بیشتر همان طور که گفتم در زمان خودش، موسیقی اعتراضی به آن مفهوم نیست. شروین و کیلی: من فکر می‌کنم که ما اختلاف نظری در این مورد داریم. به نظر من باید در بافت ایران به موضوع نگاه کنیم. چنان که گفتم، موافق هستم که اگر با دید موسیقی بین‌المللی به موسیقی فرهاد و فریدون نگاه کنیم، یک موسیقی انقلابی و اعتراضی را نمی‌بینیم. متها در آن دوران وقتی به ایران نگاه می‌کنیم، می‌بینیم یک جریان چریکی در دهه 50 شکل می‌گیرد و این جریان، مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی دارد. بعضی از این افراد مانند اسفندیار منفردزاده را با خسرو گل‌سرخ‌ی به زندان بردند. یعنی این آدم‌ها به هر صورت به

همدیگر وصل بودند. اسفندیار شعر گنجشکک اشی مشی را از شعری گرفته که پیشتر در «کتاب هفته» احمد شاملو چاپ شده بود. شاملو هم با بیژن جزنی دوست و همکار بوده است. یعنی این افراد شبکه‌ای هستند و با همدیگر پیوندهایی دارند. برخی‌شان مثل بیژن نماینده و نظریه‌پرداز جریان چپ ستیزه‌جو هستند. برخی دیگر مانند گلسرخی بیشتر حرف می‌زنند تا سلاح به دست بگیرند. در هر صورت این‌ها آدم‌هایی هستند که دست‌کم به لحاظ رفتاری و گفتمانی، ظاهری ستیزه‌جو دارند و به همین خاطر در میان طبقه‌ای از ناراضیان محبوبیت پیدا می‌کنند. یعنی نمی‌شود آنها را سیاست‌زدوده فرض کرد.

در این میان خطاست اگر همین ظاهر و گفتمان را حجت بگیریم و به زیرساخت‌های دیگر نگاه نکنیم. یکی از پرسش‌هایی که باید درباره‌ی فرهاد و فریدون و اسفندیار پرسید این است که: «فرآورده فرهنگی آنها در چه چرخه‌هایی به جریان می‌افتد؟» خیلی از این چرخه‌ها، نه تنها اقتصادی است که متصل به دستگاه نیز هست. خیلی از این موسیقی‌ها مثلاً با محتوای «وحدت» (همان «محمد») که فرهاد می‌خواند دقیقاً در امتداد تبلیغاتی رژیم پهلوی برای مقابله با چپ‌هاست. این که دکتر شریعتی با وجود دشمنی‌اش با دستگاه تا مدت‌ها گزند نمی‌بیند و منبرش را برای سخنرانی حفظ می‌کند هم به اینجا مربوط می‌شود. و البته اینها قبل از آن است که سویه چریکی مجاهدان از حرف‌های بیرون بیاید. این‌ها همه یک هژمونی سیاسی غالب است. در عین حال این هژمونی سیاسی غالب نباید باعث شود این موضوع را نادیده بگیریم که در زیر چتر چنین اتفاقی، یک جریان چریکی ستیزه‌جو هم وجود دارد. حالا این که این جریان چه قدر معقول، مؤثر و گسترده است و تا چه حد محبوبیت اجتماعی دارد خود مورد بحث است. خیلی از این‌ها در حال حاضر عطف به ما سبق می‌شود. داده‌هایی که در آن دوران وجود دارد فراگیری چشمگیری نشان نمی‌دهد. به نظر می‌رسد بخشی از انگاره‌ی ما از این جریان‌ها اغراق‌آمیز باشد، که البته طبیعی هم هست. هر جریان سیاسی که به قدرت می‌رسد،

به چنین اغراق‌ها و بحث‌هایی دامن می‌زند. چیزی که به هر صورت در آن دوران داریم، پیوندهای نهادینه‌ی سیاست مستقر با این جریان‌ها است که به تولید و تکثیرشان مجال می‌داده است.

محسن شهرنازدار: بحث من هم فراگیری آن است. در واقع به دلیل عدم فراگیری است که نمی‌شود یک مفهوم اعتراضی به آن نسبت داد. ضمن این که اگر یک گروه سیاسی از یک ترانه یا موسیقی رپرتواری که آن موقع تولید شده، استفاده سیاسی هم بکند مفهوم دیگری شکل می‌گیرد. همین اسفندیار منفردزاده، شهیار قنبری و افرادی که برای فرهاد و فریدون کار کردند، هم‌زمان برای گوگوش و داریوش هم کار می‌کردند. همان موسیقی در دربار و تولد رضای پهلوی هم خوانده می‌شود و فیلمش هم وجود دارد. یعنی به این دلیل، گمان من این است که یک گروه سیاسی، یک شبکه مشخصی داشته اما فراگیر نبوده است. دوم این که آن گروه سیاسی احتمالا به این موسیقی، توجه می‌کند و به آن بار سیاسی می‌دهد. مثل اتفاقی که به طور مثال برای موسیقی «چاووش» به واسطه «سایه» می‌افتد و به آن بار سیاسی می‌دهد. تکنوازی سنتور مجید کیانی هم در ترکیب چاووش قرار می‌گیرد و امروز به چاووش، «موسیقی انقلاب» می‌گوییم. در حالی که می‌دانیم بخشی از این رپرتوار، صددرصد کلاسیک و بازسازی بدون کلام است که لزوما هیچ مضمون سیاسی را دنبال نمی‌کند اما انتساب آن به جریان «سایه» و در واقع حزب توده، به آن بار سیاسی می‌دهد. به این دلیل است که من ایجاد تمایز می‌کنم.

رضا نامجو: اتفاقا «چاووش»: جزو معدود مواردی است که به غیر از المان‌های خشم، خیلی متکی به کلام است. یعنی اگر کلام را از آن بگیریم، شاید هر شنونده‌ای تفسیر مختص به خودش را از چاووش داشته باشد. اگر بخواهیم دنیا را به یک سری کشورهای توسعه یافته که در آن مثلا حقوق همجنس‌بازان قرار است محترم شناخته شود و کشورهایی که یک عده‌ای در مورد وضع فلاکت‌بار «حلبی‌آباد» صحبت می‌کنند، تقسیم کنیم قطعا شرایط تفاوت دارد. در بخش دوم با نام‌هایی مانند فرهاد و فریدون فروغی با هر کیفیتی در موسیقی

اعتراضی مواجه می‌شویم. مثلا ویکتور خارا یا احمد کایا و بیتلز که جنبش‌های عجیب و غریبی را با خود به همراه داشت، فرق می‌کند. موسیقی فرهاد و فریدون فروغی چه قدر چه به لحاظ ساختار و چه به لحاظ مفهوم با موسیقی اعتراضی دیگر نقاط دنیا متفاوت است؟

محسن شهرنازدار: بخش عمده را دکتر وکیلی توضیح دادند. یعنی رابطه آن را با مسئله جنبش‌های سیاسی و اجتماعی دهه شصت، مسئله جوانان، اتفاقی که در آمریکا می‌افتد، «هیپی‌گری»، جریان‌های چپ وابسته به بلوک شرق در اروپا و غیره گفتند.

بیشتر می‌خواهیم روی تفاوت‌ها تمرکز کنیم. طبیعتاً چیزی که مد نظر «خارا» است با توقف جنگ ویتنام خیلی متفاوت است. او آزادی درونی می‌خواهد و دیگری آزادی جهانی را طلب می‌کند...

شروین وکیلی: فکر کنم بشود یک خط تمایز خیلی جدی بین شاعران، موسیقی‌دانان و خوانندگانی که اصطلاحاً به آنها در سطح بین‌المللی، انقلابی می‌گوییم با همتهای ایرانی‌شان ترسیم کرد. مثلاً «یانیس ریتسوس» یک خواننده‌ی چپ یونانی است که خیلی از شعرهای او را «میکیس ثئودوراکیس» سروده است. وقتی کارهای‌شان را می‌بینید، نکته‌ای وجود دارد؛ آنها «نهادی» هستند یعنی به یک نهاد مشخص چپ متصل دارند و معمولاً عضو حزب کمونیست هستند. یک دستورالعمل عمومی جهانی در آن دوران وجود دارد که این دستورالعمل در سال ۱۹۵۶ استالینیستی بوده است. سال ۱۹۵۶ که استالین می‌میرد معادل ۱۳۳۵ ما است و دقیقاً لحظه‌ای است که یک چرخش در فضای فرهنگی چپ‌های ایران رخ می‌دهد. این را هم بگوییم که همان حدود در واقع در اواسط دهه ۵۰ ظهور «مائو» را هم داریم و بعداً کمی جلوتر، فراگیر شدن مائوئیسم به عنوان یکی از شاخه‌های ممکن برای چپ‌گرایی در سطح بین‌المللی اتفاق می‌افتد. حالا ما با یک سری شاعر، ترانه‌سرا، موسیقی‌دان و خواننده روبه‌رو هستیم که خیلی از آنها پیوندهای مشخص حزبی در سطح بین‌المللی دارند و از یک خط مشی سیاسی جهانی هم پیروی می‌کنند. خیلی روشن و آشکار به شما بگوییم

که این خط مشی سیاسی جهانی، فریبکارانه است. یعنی مثلا در مورد صلح حرف می‌زند بعد در همان زمان، ارتش چین در کره شمالی حضور دارد و شوروی به افغانستان لشکرکشی می‌کند. یعنی کلیدواژه‌ها و شعارهایشان ربطی به واقعیت جهان خارج ندارند بلکه تنها دستاویزی برای سلطه‌جویی صدر مائو یا استالین خردمند است. کلمه صلح که مرتبا در این دوران، تکرار می‌شود، گویا در یک جای خاصی مورد نظر است. مثلا یک مکان خاص که رقبای شوروی با هواداران این کشور در حال جنگ هستند و فقط آن جا باید صلح شود و در باقی جاها لزومی ندارد صلحی اتفاق بیفتد. بنابراین شما یک چارچوب ایدئولوژیک خیلی تنگ و باریک دارید که معانی و محتوایی که قرار است در موسیقی تبلیغ شود را به طور دقیق تعیین می‌کند. ما در ایران کلا یک موقعیت دیگر داریم. آن نهادی که موازی احزاب کمونیست اروپایی قرار می‌گیرد و باید قاعدتا این موسیقی اعتراضی را تولید کند، حزب توده است. اما حزب توده در اواخر دهه چهل یک حزب شکست خورده است. اعضای شاخص آن هم که هوشنگ ابتهاج (سایه) مهمترین بازمانده‌شان است، جذب دستگاه پهلوی شده‌اند و در مقامهای حساسی مثل مدیریت بخش موسیقی رادیو کار می‌کنند که نشانه‌ی اعتماد دستگاه سیاسی به آنهاست، و نشانه‌ای هم نیست که از این اعتماد سوءاستفاده کرده باشند. یعنی دستگاه حزب توده در واقع خنثی شده است. تقریبا همه‌ی سران‌اش هم مقیم در اروپای شرقی هستند. آنهايي هم که در کشور هستند یا با دستگاه همکاری می‌کنند یا خنثی شده‌اند. در خلاء گفتمان عمومی بین‌المللی چپ است که می‌بینید گروه‌هایی رشد می‌کنند که به لحاظ ایدئولوژیک کاملا سردرگم هستند و گفتمان آنها خیلی آشفته است. یعنی گفتمان منسجمی ندارند و از اتصال نهادی هم برخوردار نیستند. مثلا اسفندیار، فرهاد و فریدون را نمی‌توانید بگویید عضو یک حزب خاص هستند یا از یک خط مشی مشخص بین‌المللی پیروی می‌کنند. به همین دلیل هم در کارشان ابهام وجود دارد و هم چرخش‌های خیلی عجیب و غریبی دارند. مثلا خود فریدون را در قبل و بعد از انقلاب که نگاه کنید، چرخش‌های او در موضع‌گیری‌های سیاسی‌اش چشمگیر

است. قبلش در یک چیزهایی اعتراض دارد، بعد سخنگوی همان‌ها می‌شود و در محتوا هم خیلی نوسان دارد. حرف‌هایم را که بخوام جمع‌بندی کنم؛ اگر بخوایم روی تفاوت‌ها تأکید کنیم، به خاطر غیاب آن نهادی که مسئولیت تولید فرآورده‌های هنری اعتراضی چپ را در ایران بر عهده داشته، شما با یک سری خرده نهاد کوچک روبه‌رو می‌شوید که خیلی از آنها به نهاد قدرت هم اتصال دارند. حالا سایه یک مثالش است، شاملو و خیلی‌های دیگر را هم می‌شود مثال زد. فهرست نهادهای دولتی‌ای که تردیدی در «پهلوی» بودنشان نیست و به شاملو کمک مالی و اداری می‌کردند، چشمگیر است. این مسائل به هر حال وجود داشته و در آن دوران اتفاق می‌افتاده است. بنابراین این‌ها یک گروه‌های کوچکی هستند که نوسانات ایدئولوژیک دارند ولی دارای یک صدای معترض هستند و پیوندی با جریان چریکی نیز دارند، بی آن که خودشان سلاح به دست بگیرند یا شعار ستیزه‌جویانه‌ی صریحی بدهند. به هر حال بیژن جزنی و احمد شاملو به همدیگر مربوط هستند و در مقطعی همکاری‌هایی دارند. جزنی، تئوریسین چریک‌ها است و شاملو پیشوای ادبی این دسته‌های چپ‌گرا. ارتباطات به این شکل وجود داشته اما همه چیز خیلی ملایم‌تر، سردرگم‌تر و مبهم‌تر است. درست‌واژگونه‌ی آن چیزی که در ساخت بین‌المللی می‌بینیم. وقتی پیکاسو «کبوتر صلح» را می‌کشد، با صراحت مشغول تبلیغ برای حزب کمونیست فرانسه است. اما در ایران این طور نیست. این جا منظور از ترانه «جمعه‌ها خون جای بارون می‌چکه...» ممکن است اشک عاشقی در زیر باران باشد یا سرازیر شدن خون چریک‌های جنبش سیاهکل. حتی می‌تواند در انتظار امام زمان (عج) هم باشد که به جمعه اشاره کرده است...

محسن شهرنازدار: من می‌گویم در بازخوانی است که این‌ها معنادار می‌شوند. مثل همین «محمد» که یک کارکردی داشته و بلافاصله بعد از انقلاب، گویا برای مواضع سیاسی حاکمیتی خوانده شده است. این مسئله وجود دارد. خیلی از این‌ها به عنوان کالای فرهنگی، تولید می‌شوند و در بازخوانی جریان‌های سیاسی، معنادار می‌شوند. حتی «ماهی سیاه کوچولو» صمد بهرنگی را کانون پرورش فکری منتشر می‌کند و پولش را

دربار و همه آدم‌هایی که آن جا جمع هستند مستقیماً پرداخت می‌کنند اما بعد یک خوانش سیاسی از آن صورت گرفت که تقریباً مانند یک کتاب ممنوعه با آن برخورد می‌شد. اگر کسی نمی‌دانست که این کتاب به صورت رسمی منتشر شده، فکر می‌کرد باید به صورت زیراکسی جابه‌جا شود. این خوانش پس از تولید اثر است و به همین جهت است که مبهم است. به نظر من یک بخش هم شاید بی‌ارتباط با مسائل زبان ما و خواصی که این زبان در بیان چندگانه و چندوجهی مفاهیم دارد، نباشد. به همین دلیل هیچ کدام از این‌ها را تولید مستقیم یک جریان منسجم سیاسی با ایده‌های روشنی که برای آن جریان تولید شده باشد، نمی‌بینم. غیر از یک بخش ترانه‌های انقلابی مشخص که در همان بجنوبه انقلاب تولید شده و تقریباً بخش عمده آن به دلیل حذف سیاسی، از خاطره‌ها محو یا مصادره و بازتولید شده است.

شروین و کیلی: اگر بخواهیم جمع‌بندی کنیم، مشخصاً اختلاف نظری در مورد درجه اعتراضی بودن این‌ها داریم. من یک ساخت اعتراضی و انتقادی برای آنها قائلم و فکر می‌کنم فرهاد، فریدون و افرادی که با آنها کار می‌کردند، رابطه‌های نهادی هم بین خودشان داشتند. گرچه در ابعاد بین‌المللی، سازمان یافتگی کافی برای این که بخواهیم آنها را با جریان‌های مشابه مقایسه کنیم، ندارند. یعنی آنها را انتقادی و تا حدودی اعتراضی می‌دانم، اما انقلابی و ستیزه‌جو و به لحاظ نهادی مقابل یا حتی مستقل از دستگاه مستقر نمی‌دانم.

رضا نامجو: آیا اساساً با توجه به بحث ابتدایی می‌توان واژه مدرن را به این موسیقی بار کرد؟ اگر بله، به چه کیفیتی می‌توان این کار را انجام داد؟ اگر بتوانیم فرهاد و فریدون فروغی را خوانندگان مدرن بدانیم، این دو به عنوان این که یک پدیده سنتی را به سمت یک پدیده مدرن ببرند، تا چه اندازه بر موسیقی ایران، اثرگذار بودند؟

محسن شهرنازدار: در موسیقی، واژه مدرن بلافاصله برای موزیسین، تداعی یک ژانر معین می‌کند. وقتی از موسیقی مدرن حرف می‌زنیم، از یک دوره تاریخی مشخص از موسیقی کلاسیک غربی صحبت

می‌کنیم که از نظر فرم، محتوا، روایت، ساختار، کمپوزیسیون و چیزهایی از این دست دگرگونی‌های عمیقی در آن ایجاد می‌شود و امروزه همان چیزی است که تحت عنوان کانتمبری موزیک از آن یاد می‌کنیم. در موسیقی مدرن ایگور استراوینسکی، آرنولد شوئنبرگ، جان کیج و کسانی از این دست را مد نظر داریم اما موسیقی مدرن به عنوان محصولی که در فارسی با نام «تازه» و «نو» ترجمه شده یا مدرن به مثابه تولید یک عصر جدید یا عصر مدرن یا دوران مدرن به مفهوم مدرنیته، هر کدام طبیعتاً تفسیرهای مختلفی دارند. این‌ها به عنوان محصول عصر مدرن هستند. نه تنها محصول عصر مدرن هستند بلکه بخش عمده‌ای از تولیدات موسیقی عامه پسند در روند دموکراتیزه شدن و کالایی شدن موسیقی محسوب می‌شوند و یک طور مصرف فرهنگی برای طبقات تولید شده جدید دارند. طبقه متوسط جامعه ایرانی که در دهه ۴۰ و ۵۰ یک جایگاه تعریف شده و مشخص پیدا می‌کند، نیاز به یک تیپ مصرف فرهنگی دارد و در نتیجه یک کالای فرهنگی معین برای آنها تولید و با آنها معنادار می‌شود. این‌ها همه محصولات عصر مدرن هستند اما اگر بخواهیم فریدون فروغی و فرهاد را از این متن جدا کنیم و آنها را صرفاً خوانندگان مدرن آن دوره بدانیم؛ خیر، من با این پیش‌فرض کاملاً مشکل دارم و آنها را چیزی منفک از آن جریان نمی‌دانم. مگر این که بخواهیم در بازخوانی خودمان، به آنها از نظر بار سیاسی، یک مفهوم بدهیم اما این دو لزوماً نمایندگان منحصر به دوران مدرن موسیقی ما نیستند.

رضا نامجو: یعنی شما در این موضوع نیز برای آنها سهمی قائل نیستید؟ با توجه به مسائلی که به آن اشاره کردید مانند رادیو که عمده‌ترین تأثیر را بر روی ایجاد چنین جریانی در ایران داشت، فرهاد و فریدون چه قدر در حرکت موسیقی به سمت عامه‌پسند و فراگیر شدن نقش داشتند؟

محسن شهرنازدار: به هر حال این اشاره درست است. موسیقی «Entertainment»، یک کالای اقتصادی نیز محسوب می‌شود. در واقع سیستم بازار است که تعیین کننده خیلی از مناسبات است و می‌بینید

که تهیه‌کنندگان موسیقی ایران در آن زمان ده‌ها نفر نبودند بلکه دو، سه نفر آدم بودند که بخش عمده‌ای از این موسیقی‌ها را برای گروه‌های مختلف تولید می‌کردند. مسئله عرضه و تقاضا، بازار را در اختیار یک گروه مشخصی قرار داد که تعدادشان محدود بود و این طور نبود که ده‌ها شرکت تولید و پخش صفحه و کاست داشته باشیم. تریبون‌ها هم مشخص بودند و همان طور که عرض کردم، موسیقی فرهاد و فریدون در عین حال یک کالای فرهنگی است که در آن دوره تولید می‌شود و من این‌ها را در یک دسته‌بندی نزدیک به هم می‌بینم. کما این که سازنده‌ها و ترانه‌سراها در آن دوره متعلق به یک گروه مشخص هستند. مثلاً تیمی که با گوگوش کار می‌کند با تیمی که با ابی فعالیت دارد تفاوت زیادی ندارد. آرش سرافراز، شهیار قنبری و واروژان، همه یک گروه بودند که همیشه با هم بودند، فضاهای مشترکی با هم داشتند و با همدیگر کنسرت می‌دادند. فضاهای عمومی آن موقع جایی است که همه این‌ها را می‌شناسند. طبیعتاً اگر امروزه بخواهیم این‌ها را تفکیک کنیم دچار آناکرونیزم یا زمان‌پریشی می‌شویم. ما امروزه معیارهایی را برای خودمان تعریف کردیم و می‌خواهیم لزوماً تاریخ را دوباره در این معیارهای امروزه بگنجانیم. طبیعی است یک بخشی از تاریخ از این سیستم دسته‌بندی که امروزه برای آن طراحی کردیم، بیرون می‌ماند.

شروین و کیلی: دوباره طبق معمول، اول جلسه صحبت می‌کردیم که یک موضوع پیدا کنیم و بر سر

آن دعوا کنیم اما پیدا نکردیم!

یعنی شما با گزاره آقای شهرنازدار مخالف هستید؟

شروین و کیلی: نه، اتفاقاً موافق هستم.

رضا نامجو: منظور این که ما می‌توانیم برای فرهاد و فریدون در مدرنیزاسیون موسیقی ایران، فردیت

قائل شویم؟ و اگر این جریان در حال رخ دادن است، می‌توان گفت فرهاد و فریدون در این که موسیقی به

سمت مدرنیته حرکت کند، نقشی داشتند؟

شروین وکیلی: این جاست که با آقای شهرنازدارد توافق زیادی دارم. فکر می‌کنم با یک میدان یک‌پارچه از فرآورده‌های موسیقی روبه‌رو هستیم. به این دلیل که فرآیندها، ابزار و شکل تکثیرش مدرن است، پس به همه آنها می‌توانیم مدرن بگوییم. مستقل از این که مخاطبانشان چقدر فرهیخته یا عامی باشند، و جدای از این حقیقت که محتوای خیلی از این ترانه‌ها تجددخواه یا ضدسنت نیست و تنها سرگرم‌کننده محسوب می‌شوند. در این میدان هم ویگن می‌گنجد و هم مهوش. شاید حتا بشود گفت خواننده‌های بازاری و عامیانه در همه‌گیر کردن موسیقی نقشی چشمگیرتر ایفا کرده باشند. از یاد نبریم که تشییع جنازه «مهوش» با استقبالی در حد غلامرضا تختی برگزار شد و روزنامه‌های آن دوران که خبر درگذشتش را چاپ کردند رکورد شمارگان و فروش را شکستند. درگذشت او یک اتفاق مهم محسوب می‌شد، چون این آدم موسیقی را به میان مردم برده بود. یک کالایی داشته و به هر حال آن را می‌فروخته است. در مورد فرهاد و فریدون نیز همین گونه بوده است. خیلی نمی‌شود گروهی را جدا کرد و گفت این‌ها مترقی هستند و آنها واپسرو. هرچند صدالبته باید توجه داشت که سبک‌ها و محتواها متفاوت است. به طور مشخص فرهاد و فریدون فروغی و تا حدود زیادی داریوش اقبالی را می‌شود در یک سبک گنجانند. این‌ها یک سبکی را در آن دوران آوردند که اتفاقاً خیلی هم با روحیه زمانه‌شان هماهنگ بوده است. یک سبکی که مردانه، معترض، شاکي و افسرده بود و از عناصر رمانتیک به معنای پارادایم رمانتیک اروپایی که یکی از عناصرش «مرض پایان قرن» است، برخوردار بود. یعنی یک آدم افسرده، بیمار، دل‌شکسته و ترجیحا معتاد که از روزگار شکایت دارد. آنها این عناصر را داشتند و نمایش هم می‌دادند و مخاطبان ویژه خودشان را هم داشتند. در همان دوره البته ترانه‌های شادمانه‌ی ویگن و گوگوش هم مخاطبان خود را داشتند، که بی‌شک پرشمارتر هم بوده‌اند.



مهرکین و پیوند: دیدگاهی تکاملی

مجله‌ی سیمرخ (علوم پایه)، موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا، شماره‌ی دوم، فروردین ۱۳۹۴

پیش درآمد

ایرانِ امروزی برای کسی که به جامعه‌شناسی، روانشناسی تکاملی یا رفتارشناسی جانوری علاقه‌مند باشد، بهشتی پژوهشی محسوب می‌شود. بهترین لحظه برای درنگریستن به یک سیستم و فهم ساز و کارهای جاری در آن، هنگامی است که اختلالی در آن نمایان شود و روندهایی تکاملی برای چیرگی بر آن اختلال شکل بگیرد و ساختارهای جدید نمایان گردند. جامعه‌ی ایرانی امروز در چنین موقعیتی ایستاده است. اعضای تشکیل دهنده‌ی این جامعه همچنان بازماندگان همان من‌های ایرانی کهنسال و دیرپای ایرانی هستند و نماینده‌ی قدیمی‌ترین تمدن پیوسته‌ی کره‌ی زمین محسوب می‌شوند. آنان نیز «من»هایی هستند با زیرسیستمها و ساختارها و کارکردهای خاص و عام جاری در من‌ها، و بر اساس قانونی فراگیر و تجربی قدرت و لذت و معنا و بقا (قلبم) را می‌جویند و می‌یابند. با این همه در شرایطی سرشار از آشفتگی و بنا به آزمون و خطاهایی گاه مهلک و گاه خلاقانه چنین می‌کنند. جامعه‌ی ایرانی در گذار از نظمهای کهن فرو ریخته و فرسوده و ورود

به نظمهای نوین هنوز ناپیدا از هاویه‌ای از آشوب و سردرگمی عبور می‌کند که در زمینه‌اش تنوعی باورنکردنی از الگوهای کرداری، راهبردهای جذب قلبم و کژکارکردها و اختلالها نمود می‌یابد. برای کسی که خواهان فهم ماهیت انسان و شناسایی آسیبها و درمانهای مستولی بر «من» باشد، ایران امروز بهشتی پژوهشی است. یکی از الگوهایی که در ایران امروز نمایان است، ناپایداری نهاد خانواده است. خانواده کهنترین، کوچکترین، پایدارترین و از نظر کارکردی مهمترین نهاد اجتماعی است. نهاد خانوادگی در شکل‌های گوناگون در سایر پستانداران و پرندگان و حشرات هم وجود دارد و با الگوهای بسیار شبیه به نمونه‌ی انسانی در نخستی‌های عالی هم وجود دارد. نهاد خانواده دیرپاترین سیستم سطح اجتماعی است، یعنی بیشترین مقاومت را در برابر اختلالهای اجتماعی نشان می‌دهد و سرسختانه کارکرد اصلی خود را که زایش فرزند و انتقال زبان و فرهنگ و مهارتهای اجتماعی به وی باشد را بر آورده می‌کند. خانواده در ضمن تولید نسل بعد جامعه را بر عهده دارد و از این رو کمیت و کیفیت اجتماع در گذر زمان را تعیین می‌کند. از این رو سستی و ناپایداری‌اش نشان از اختلالی ریشه‌ای و زیربنایی دارد.

در ایران امروز با یکی از ناپایدارترین خانواده‌ها در سطحی جهانی روبرو هستیم. بالا رفتن سن ازدواج، پایین آمدن سن طلاق، کم شدن میانگین زمانی که زوجها با هم زندگی می‌کنند، کم شدن شمار کودکان زاده شده در خانواده‌ها، و رواج انواع و اقسام ناهنجاری‌های اجتماعی وابسته به ساخت خانواده (از کودک‌آزاری و اعمال خشونت به همسر گرفته تا خیانت و آزارهای زبانی و طلاق عاطفی) در ایران امروز دیده می‌شود. مشاهده‌ی این الگوها احتمالاً یکی از عللی است که ازدواج نکردن جوانان یا بازگشت‌شان به زندگی مجردی را چنین رایج ساخته است.

خانواده در ضمن یکی از سیستمهایی است که بر مبنای ارتباط عاطفی زن و مرد شکل می‌گیرد و از این رو هسته‌ی مرکزی مفهوم مهر و عشق را در خود حفظ می‌کند. بر خلاف تمدن اروپایی که تازه در قرن

هجدهم و نوزدهم میلادی پیوند میان میل جنسی زن و مرد را با مهر و عشق کشف کرد، چنین ارتباطی از دیرباز در ایران زمین معلوم بوده و رسمیت داشته است. از این رو وقتی از خانواده در ایران سخن می‌گوییم، در ضمن به نهاد کهنسال سازمان دهنده به میل جنسی و مهر و عشق میان دو جنس نیز اشاره داریم. از این روست که در روایت‌های اساطیری و فرهنگی ایرانی بر خلاف نسخه‌های مشابه اروپایی روابط مهرآمیز و پرشور میان زن و مرد مانند فرهاد/ شیرین و زال/ رودابه معمولاً در درون نهاد خانواده تعریف می‌شود، یا مانند لیلی/ مجنون و ویس/ رامین و وامق/ عذرا به سوی تشکیل نهاد خانواده سوگیری دارد و یا مانند رستم/ تهمینه در نهایت به خاطر زایش پسری نامدار از ساختار خانوادگی پیروی می‌کند. حتا داستانی ضدخانوادگی مانند یوسف و زلیخا که مبنای عشق در آن در ارتباطی زناکارانه بنیاد شده، در منابع ایرانی طوری بازنویسی شده که در نهایت به پایان خوش ازدواج دلدار و دلداده ختم شده است.

از این رو در بستر تمدن ایرانی اگر می‌خواهیم پویایی مهر و کین را درست فهم کنیم، نیاز داریم تا نهاد خانواده را نیز به مثابه ظرف رسمی حامل این دو قطبی بررسی کنیم. مهر از دیرباز با پیوند نسبت داشته و در مقابل کینی قرار می‌گرفته که خاستگاه آفند بوده است. یعنی پیوستن و گسستن زن و مرد از هم با مهر و کین رمزگذاری می‌شده است و بر این مبنا انتظار آن بوده که در فضای اندرونی خانواده مهر چیرگی خدشه‌ناپذیری بر کین داشته باشد. فروپاشی نهاد خانواده اگر از این زاویه نگریسته شود، رسوخ تدریجی کین در نهاد خانواده را نشان می‌دهد و این پیش‌داشت مشهور را به چالش می‌کشد.

در این نوشتار از زاویه‌ای متفاوت با آنچه که معمول است، یعنی تنها و تنها از زاویه‌ی رفتارشناسی تکاملی به مسئله‌ی فروپاشی نهاد خانواده خواهیم نگرست و یافته‌های تازه‌ای که متاسفانه به خاطر نبودن‌شان هنوز در زمینه‌ی زبان پارسی انتقال نیافته‌اند را نقل خواهیم کرد تا به آسیب‌شناسی عمیقتری از ساخت خانواده در ایران برسیم. به عبارت دیگر، پرسش آغازین ارتباط میان مهر و کین با پیوند رسمی زناشویی است و

خواهم کوشید تا در چارچوبی کلان‌تر و زیست‌شناختی به مبانی‌ای عام و جهانی برای توضیح برخی الگوها در این میان دست یابم.

پرسش کلیدی

ارتباط مهر و پیوند به ظاهر سراسر است و بدیهی می‌نماید. ارتباط میان زن و مرد که با میل جنسی در می‌آمیزد، شورانگیزترین و نیرومندترین شکل از مهر را پدید می‌آورد و همان است که اگر با خواست زاداوری و فرزندپروری همراه شود، پیوند زناشویی را ایجاد می‌کند و پیدایش خانواده را رقم می‌زند. بنابراین چنین می‌نماید که ارتباطی خطی و علی میان مهر و پیوند داشته باشیم و کین در این میان اختلالی حاشیه‌ای و انحرافی و مرضی باشد که انتظار می‌رود رخ ننماید یا بسیار به ندرت در درون این زمینه‌ی همیارانه بروز کند. ظهور کین در درون خانواده اگر با دیدگاه داروینی قدیم نگریسته شود، امری غریب می‌نماید. چون اصولاً پیدایش خانواده و همکاری زن و مرد برای زادن و پروردن فرزند روندی تکاملی است که تکثیر و بقای ژنوم هردو را تضمین می‌کند و از این رو انتظار داریم در این بافت با همیاری و همدلی کامل هردو سو روبرو باشیم. با این وجود داده‌هایی تکان‌دهنده وجود دارد که در پایدارترین و باثبات‌ترین جوامع بسامدی چشمگیر از درگیری و کشمکش درون خانوادگی را نشان می‌دهد. فیلم «دختر رفته» که به تازگی به نمایش درآمد و بحث و جدلهای بسیاری برانگیخت، به ظاهر به نقطه‌ای عام و همگانی - اما شرم‌آور و پنهان شده - انگشت گذاشته است و آن همانا کشمکش درون خانوادگی است.

عینی‌ترین و علنی‌ترین نمود کین، خشونت بدنی و حمله‌ی فیزیکی به دیگری است. بنابراین عریان‌ترین شاخص نشانگر کین در درون خانواده همانا درگیری فیزیکی و ارتباط خشونت‌آمیز زن و مرد با هم است. در حال حاضر هم ساختار حقوقی و هم شرایط حضور اجتماعی زنان در جوامع توسعه یافته به

گونه‌ایست که باید انتظار داشته باشیم خشونت درون خانوادگی (به خصوص امری عینی و خشن مانند ضرب و شتم زن توسط مرد) در این جوامع بسیار اندک دیده شود. با این وجود داده‌ها نشان می‌دهد که در ایالات متحده‌ی آمریکا هر ساله نیم میلیون زن از طرف شوهر یا نامزدشان مورد حمله و ضرب و شتم قرار می‌گیرند. به بیان دیگر در این کشور در هر سال ۱۴-۱۶٪ کل زنان با این تجربه روبرو می‌شوند. احتمال این که در این کشور یک زن در کل عمرش با خشونت خانگی روبرو شود ۳۰-۳۴٪ است، این رقم در کانادا کمتر است اما باز به ۲۷٪ می‌رسد.^{۱۹۸}

یعنی به طور خلاصه در جامعه‌ای مثل آمریکا و کانادا که به خاطر پایبندی‌های حقوقی یا سنت‌گرایی مذهبی پایدارترین خانواده‌ها را در جهان توسعه یافته دارند، به طور متوسط یکی از هر سه زن در معرض خشونت بدنی از طرف همسر یا دوست پسرشان قرار می‌گیرند. این خشونت تنها ضرب و شتم هنگام دعوا را در بر می‌گیرد و اگر با تجاوز جنسی جمع بسته شود ارقامی نگران کننده‌تر را به دست می‌دهد. در آمریکا هر ساله ۱۰-۱۴٪ زنان از سوی شوهرشان مورد تجاوز واقع می‌شوند و این رقم در کل جهان ۱۰-۲۶٪ است. بدیهی است که اگر بدن زن را دارایی طبیعی خودش در نظر بگیریم، تماس جنسی ناخواسته و زورمدارانه با آن حتا اگر از سوی شوهرش انجام شده باشد شکلی از خشونت بدنی محسوب می‌شود.^{۱۹۹} در کشورهایی مانند ایران داده‌های آماری دقیقی در دست نداریم، اما شواهد جسته و گریخته و تجربیات زندگینامه‌ای که به ویژه در فضاهای مجازی بیش از پیش عیان می‌گردد، نشان می‌دهد که احتمالاً با آماری بیش از این حرفها سر و کار داشته باشیم.

¹⁹⁸ Buss and Duntley, 2014: 2.

¹⁹⁹ Buss and Duntley, 2014: 2.

داده‌هایی که نگارنده بر اساس پیمایش خبرهای خصوصی منتشر شده بر فیسبوک انجام داده است، ارقامی وخیم‌تر و چشمگیرتر از این را نشان می‌دهد. در فاصله‌ی سالهای ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۴ بین سه تا پنج هزار دوست بر صفحه‌ی فیس‌بوک نگارنده حضور داشته‌اند که بخش بزرگی از ایشان با بسامدی هفته‌ای (و گاه روزانه) اخباری را منتشر می‌کرده‌اند که حدود یک سوم آن به امور شخصی و خصوصی مربوط می‌شده است. در این میان پیمایش خوشه‌ای از خبرها که وضعیت ارتباط افراد با جنس مخالف را نشان می‌دهد با حجم زیاد و تعجب‌برانگیزی از ارجاعهای منفی به پیوند صمیمانه درآغشته بود. در فاصله‌ی دو سال یاد شده از حدود پنجاه هزار پیامی که توسط حدود پانصد نفر منتشر شده، بیش از یک سوم به شکلی از کین در ارتباط با پیوند اشاره دارد. یعنی در حدود یک سوم از مواردی که فرد به ارتباط مهرآمیز و صمیمانه با کسی از جنس مخالف اشاره می‌کرد، سخنش طینی منفی داشت و از بی‌وفایی، حسد، خیانت، جدایی، تنهایی، پایان ارتباط، دریغ و از این دست سخن در میان بود. در بیش از نیمی از این پیامهای منفی بافانه (یعنی در حدود یک پنجم کل پیامهایی که به پیوند صمیمانه‌ی زن و مرد اشاره داشت) اشاره‌هایی صریح به کین‌ورزی دیده می‌شد و اشکالی متنوع از خشونت زبانی در آن نمایان بود. جالب آن که اصولاً اشاره به امور خصوصی‌ای از این دست در فرهنگ کشورمان چندان پسندیده نبوده و نیست و به ویژه اعلام پایان یک رابطه و کینی که جایگزین مهر شود امری غیرعادی محسوب می‌شود. این پنهانکاری در فضای فیس‌بوک درباره‌ی هویت افراد همچنان پا برجا بود و نویسندگانی که شرح حالی از خود را منتشر می‌کردند معمولاً نام و نشان یار منفور شده‌شان را پنهان می‌داشتند. اما باز هم حجم و بسامد این نوع پیامها تکان دهنده بود و نشان می‌داد که رابطه‌ی مهرآمیز میان دو جنس تا چه پایه شکننده است و به چه سادگی به کین‌ورزی تغییر مسیر می‌دهد.

در پیمایش دیگری که نگارنده با روش مشاهده‌ی همدلانه طی سالهای دهه‌ی ۱۳۸۰ در تهران انجام داده، الگوی روابط عاطفی بیش از سیصد نفر ثبت و بررسی شده است. همه‌ی این افراد در سنین ۲۰-۴۰

سال قرار داشتند و به طبقه‌ی متوسط و قشر فرهیخته و دانش‌آموخته‌ی پایتخت‌نشین تعلق داشتند. داده‌های تأمل‌برانگیز برآمده از این مشاهدات نشان داد که در میان جوانان ساکن تهران (و احتمالاً شهرهای دیگر ایران) چرخه‌هایی مشخص در ارتباط مهرآمیزشان با جنس مخالف وجود دارد. این چرخه از ارتباطی شتابزده و عجولانه آغاز می‌شد که محور آن میل جنسی (بیشتر در مردان) یا دستیابی به منابع اقتصادی (بیشتر در زنان) بود. این ارتباط در کمتر از یک ماه به هم‌آغوشی منتهی می‌شد، بعد از آن به طور متوسط بین سه تا شش ماه با مهر و خوشنودی ادامه می‌یافت، بعد کم‌کم به ارتباطی خصمانه و کین‌ورزانه دگردیسی می‌یافت و در این دوره‌ی ناخوشایند هم تا مدتی شگفت‌انگیز که به طور متوسط شش تا ده ماه به درازا می‌کشید، تداوم می‌یافت. بعد این ارتباط قطع می‌شد و معمولاً پیش از قطع شدن دست کم یکی از دو طرف ارتباطی مشابه را با کس دیگری برقرار کرده بودند. چرخه‌های یاد شده به خصوص از این نظر جای بحث و تأمل داشت که حجم حسهای منفی و رنجی که تولید می‌کرد نسبت به لذت و شادکامی‌ای که به بار می‌آورد اندک بود، و به خصوص تلاش برای کنترل بر دیگری و حسهایی منفی از جنس حسد و خشم در آن بسیار زاده می‌شد. حتماً دوره‌های زمانی‌ای که افراد با حسی آغشته به کین درگیر جدا شدن بودند، معمولاً از زمانی که در همنشینی با مهر صرف پیوند کرده بودند افزون‌تر بود.

اگر در چارچوبی تکاملی به این داده‌ها بنگریم، فراوانی و شیوع الگوهای حکمرانی کین را چالشی نظری خواهیم یافت. به ویژه وقتی این داده‌ها با آماره‌های جهانی درباره‌ی خشونت خانگی و کشمکشهای درون‌خانوادگی ترکیب شوند، معنادارتر جلوه می‌کنند. پرسش کلیدی‌ای که با مرور این داده‌ها پیش می‌آید آن است که چرا و چگونه پیوندی که قاعدتاً باید بر اساس مهر شکل گرفته و بنیاد شده باشد، این حجم چشمگیر از کین را نیز پدید می‌آورد؟ هم در بافت خانوادگی و هم در ارتباط نزدیک فراخانوادگی، چرا درست در جایی که انتظار داریم فشار تکاملی همراهی و همکاری دو جنس را ایجاب کند، با عریان‌ترین

شکلِ ناهمراهی و تنش یعنی کین و نفرت و گاه خشونت بدنی سر و کار داریم؟ آیا خشونت میان زن و مرد امری بیمارگونه، استثنایی، و مجرمانه است که انحرافی از وضعیت طبیعی محسوب می‌شود، یا این که باید به کلی در تفسیرمان از رابطه‌ی زناشویی و اندرکنش زن و مرد تجدید نظر کنیم؟

خشونت و جنسیت

درباره‌ی خشونت و رواج چشمگیر آن در گونه‌ی انسان هوشمند پژوهشهای فراوانی انجام شده است. تردیدی نیست که انسان به خاطر نوع و شدت خشونتی که بر هم‌نوعان خویش روا می‌دارد گونه‌ای استثنایی در میان پستانداران است. تا مدتها فرض بر این بود که خشونت سازمان یافته و جنگ امری متاخر است که از تراکم بالای جمعیت، انباشت منابع و تغییر الگوی زندگی و «غیرطبیعی» شدن آن ناشی شده باشد. به بیان دیگر نگاه کلاسیک تا حدودی زیر تاثیر آرای روسو مردمان بدوی و طبیعی را مردمی صلح‌جو و آرام و ملایم و عاری از کین در نظر می‌گرفت که تنها پس از یکجانشین شدن و تشکیل جوامع پیچیده به جنگ و کشتن یکدیگر روی آورده‌اند. اما پژوهشهای باستان‌شناسانه‌ی تازه نشان می‌دهد که حتا در دورانی که آدمیان به صورت گردآورنده و شکارچی زندگی می‌کرده‌اند، همچنان خشونت به شکلی تکان دهنده – و بیشتر از دوران یکجانشینی – وجود داشته است.

یکی از خونین‌ترین جنگهای دوران پیشامدرن در اروپا نبرد گیتسبورگ است که چهار روز به درازا کشید و در آن چهار درصد کل جمعیت حاضر در منطقه به قتل رسیدند، که بخش عمده‌شان هم غیرنظامی بودند. این سطح از خشونت را معمولا به کمبود منابع کشاورزانه، تراکم جمعیت بالا و ساختار شهرنشینی و حضور فن‌آوری پیشرفته‌ی کشنده منسوب دانسته‌اند. یکی از کتابهای دزموند موریس که به پارسی هم

برگردانده شده، اصولاً این بروز عام خشونت را حالتی بیمارگونه و ناشی از محبوس شدن جمعیتی بزرگ از مردمان در شهرها یعنی «باغ وحش انسانی» می‌داند.²⁰⁰

اما چنین می‌نماید که در دورانهای باستانی نیز چنین سطحی از خشونت رواج داشته باشد. پژوهش بر مجموعه‌های بازمانده از سرخپوستان گردآورنده و شکارچی منطقه‌ی کالیفرنیا که در فاصله‌ی هزار سال (۵۰۰ پ. م تا ۵۰۰ م) نشان می‌دهد که در این فاصله ۰.۵٪ کل جمعیت به خاطر برخورد نیزه و سلاحهای دیگر به سر کشته شده‌اند. ردپای زخم سلاحهای دیگر بر استخوانها در این پیمایش یک سوم کل جسد‌ها را در بر می‌گیرد و این به راستی چشمگیر است و نشان می‌دهد که سطح خشونت در گذر زمان به خاطر نظامی نو مثل یکجانشینی افزایش نیافته، بلکه از آن کاسته شده است.²⁰¹

در دورانهای جدید هم که امکان مقایسه‌ی رفتار آدمیزاد با سایر جانوران وجود دارد، کاملاً مشخص است که سطح و نوع خشونت در انسان به کلی با سایر گونه‌ها متفاوت است. این خشونت تنها در ارتباط میان شکار و شکارچی نمی‌گنجد، بلکه ارتباط انسان با تمام گونه‌های زنده را در بر می‌گیرد و به خصوص در میدانی درون‌گونه‌ای متمرکز است و در اعمال خشونت بر آدمیان دیگر تخصص یافته است.

با این مقدمه آشکار است که اعمال خشونت در انسان امری شگفت‌انگیز یا نوظهور نیست. انسان در کل گونه‌ای وحشی و ویرانگر است و انقراض عمومی مهیبی که در بومهای طبیعی ایجاد کرده پیامدی از این خلق و خوی اوست. با این وجود خشونت انسانی را می‌توان بر مبنای دیدگاه تکاملی فهم و توجیه کرد. یعنی انسان به عنوان یک میمون درشت گوشتخوار که فاقد شاخ و چنگ و دندان است، با تکیه بر مغز بزرگ و

²⁰⁰ موریس، ۱۳۶۴.

²⁰¹ Keeley, 2014: 23-33.

پیچیده‌اش شکار و در نتیجه خشونت را سازماندهی کرده و همین الگوست که رشد و توسعه‌ی پایدار شدت و نوع و دامنه‌ی رفتار ویرانگرانه‌اش رقم زده است. به این شکل می‌توان کشتن جانوران دیگر را در قالب ارتباط شکار و شکارچی یا حالت افراطی و بی‌رویه‌ی آن، و جنگ و غارت هم‌نوع را در قالب ارتباط رقابتی بی‌رویه و افراطی فهم کرد. با این همه، خشونت درون خانوادگی امری غیرعادی و نامعقول می‌نماید. چون بر خلاف دو الگوی پیشین سود تکاملی‌اش روشن نیست و برعکس چه بسا که در زادن و پروردن فرزند که هدف نهایی تکامل همه‌ی جانداران است اختلال ایجاد کند. با این وجود داده‌های جرم‌شناسانه و آمار امروزی نشان می‌دهد که ارتباطی نمایان میان هم‌آغوشی و میل جنسی با خشونت وجود دارد و این ارتباط در درون خانواده‌ها نیز گسسته نمی‌شود.

درباره‌ی ارتباط هم‌آغوشی و خشونت دو دیدگاه اصلی و چند رویکرد فرعی وجود دارد. مهمترین دیدگاه‌های رقیب را می‌توان با برچسب زن‌گرایانه^{۲۰۲} و تکاملی برچسب زد. رویکرد زن‌گرایانه مدعی است که خشونت در کل پدیداری مردانه است و برساخته‌ای اجتماعی است که از سلطه‌ی پدرسالارانه‌ی مردان بر طبقات فرودست برخاسته است. از دید زن‌گرایان مهمترین تمایز در جوامع انسانی شکافی است که بین زنان و مردان وجود دارد. اما از دید این نویسندگان تمایز یاد شده نیز خاستگاهی اجتماعی دارد و امری ذاتی یا سرشتی نیست. به بیان دیگر زن‌گرایان در کنار تاکید متافیزیکی‌ای که بر مفهوم «زن بودن» دارند، با تعیین‌گرایی زیست‌شناسانه یا ذات‌انگاری مخالف هستند و معتقدند چیزی به نام ذات زنانه یا مردانه وجود ندارد و تمایزهای زیست‌شناختی و فیزیولوژیک دو جنس چیزی را در رفتارشان تعیین نمی‌کند.

از این رو برای توضیح اموری مانند نظم سیاسی پدرسالارانه یا خشونت مردانه به دنبال متغیرهای جامعه‌شناسانه و فرهنگی می‌گردند و سلسله مراتب سیاسی یا کلیشه‌های تربیتی را زادگاه این عناصر می‌شمارند. در حدی که برخی از نظریه‌پردازان تندرو حتا خودِ مردانگی و زنانگی را نیز برساخته‌ای اجتماعی و امری مصنوعی و غیراصیل در نظر می‌گیرند. از دید زن‌گرایان مهمترین و بزرگترین تنش و کشمکش انسانی همان است که بین زنان و مردان بر می‌خیزد، و این دو همچون دو طبقه و دو رده‌ی متمایز در نظر گرفته می‌شوند که در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند. یعنی زنان در میان خودشان متحد پنداشته می‌شوند و رقیب و دشمنی بزرگ به نام مردان را پیش‌روی خویش دارند که این گروه اخیر هم به دنبال شکل دادن به دسته‌های شکارچی و جنگجو اتحاد درونی ناگسستنی‌ای دارند که هدف اصلی‌اش چیرگی بر زنان و ستم بر ایشان است.

در مقابل، رویکرد تکاملی به زیربنایی زیست‌شناسانه برای رفتارهای انسانی باور دارد. گزاره‌های مورد پذیرش این نگرش کمابیش یکسره با دیدگاه زن‌گرایانه در تعارض است. از دید هواداران این دیدگاه انسان یک گونه‌ی منسجم و درهم پیوسته است و تمایز میان زن و مرد در آن چندان شدید و سرنوشت‌ساز نیست. یعنی هواداران رویکرد تکاملی معتقدند شاخصهای مورد علاقه‌ی فمینیست‌ها (جاه‌طلبی، اقتدارطلبی، میل به سلسله مراتب، رقابت کینه‌جویانه، خشونت، بازیهای برنده-بازنده، ستمگری) در میان دو جنس به شکلی کمابیش همگن و همسان توزیع شده و تنها نمودها و بروزهایش متفاوت است. از سوی دیگر در دیدگاه تکاملی متغیرهای متفاوتی مطرح می‌شود که بر زیربنای زیست‌شناختی و فیزیولوژیک متفاوتی استوار است و این است که شکافی واقعی و چشمگیر را میان دو جنس پدید می‌آورد. به بیان دیگر متغیرهای جامعه‌شناسانه- فرهنگی‌ای که مورد تاکید زن‌گرایان است در دیدگاه تکاملی توزیعی متقارن و همگن بین دو

جنس دارد، و در مقابل متغیرهایی زیستی-روانشناسانه‌ای بیشتر مورد توجه هستند که آن شاخصهای لایه‌های بالاتر فراز را همچون روبنایی تولید می‌کنند.

در دیدگاه تکاملی ساختار هورمونی متفاوت زن و مرد دو پیکربندی متفاوت را در شبکه‌ی عصبی‌شان رقم می‌زند و از این رو استعدادها و توانمندی‌های متفاوتی را برایشان به ارمغان می‌آورد. این به معنای برتر بودن یکی از دو جنس بر دیگری نیست. اما بدان معناست که هر جنس در عرصه‌هایی به شکل پیشینی و سرشتی بر جنس دیگر برتری دارد، هرچند حاصل جمع همه‌ی این نقاط قوت و ضعف در میان دو جنس تعادلی برقرار می‌کند.

دیدگاه فمینیستی از نظر ساخت نظری شاخه‌ای کوچک از تداوم آرای لیبرال‌های قرن نوزدهم اروپایی است که با گوشته‌ای نیرومند از آرای مارکسیستی و تا حدودی پیشنهادی روانکاوانه درهم آمیخته است. در مقابل دیدگاه تکاملی ادامه‌ی سراسر است بینش داروین است که با فلسفه‌ی نیچه غنی‌تر شده و با دستاوردهای میان‌رشته‌ای علوم انسانی تکمیل شده باشد. زن‌گرایان معمولاً هنگام نقد دیدگاه تکاملی بر آرای قرن متفکران نوزدهمی تأکید می‌کنند که از سویی نژادپرستانه و از سوی دیگر ذات‌گرایانه بوده است. از سوی دیگر هواداران دیدگاه تکاملی نیز تمایل دارند برای تمام تمایزها و نابرابری‌های مورد اعتراض زن‌گرایان زیربنایی زیست‌شناختی بیابند و از این رو تا حدودی در دامان تعین‌گرایی زیست‌شناسانه در می‌غلطند.

دیدگاه من‌تکامل‌گرایانه است، اما در چارچوبی سیستمی و نو از این دیدگاه می‌اندیشم، یعنی به درآمیختن داده‌های سطوح متفاوت تحلیل و دستیابی به تفسیری میان‌رشته‌ای نظر دارم. از منظری فلسفی هم مفهوم ذات را بازمانده‌ای از یک خطای روش‌شناسانه‌ی افلاطونی می‌دانم که در هسته‌ی مرکزی آرای ارسطو باقی مانده و مانند سنگواره‌ای در بدنه‌ی آرای نظری امروزین به بقای خود ادامه می‌دهد. از این رو به کل هر شکلی از مفهوم ذات را نقدپذیر می‌دانم و سر و سازی آن را دارم. در این چارچوب گمان می‌کنم مفاهیمی

زیست‌شناسانه مانند نرینه و مادینه تنها در زمانی که در بافت و چارچوب زیستی‌شان فهمیده و ارزیابی شوند مفهومی از سرشت و گوهر را به دست می‌دهند که پویا و پیچیده و تکامل‌یابنده است و با ذات ایستا و ساکن و بسیط و ساده نسبتی برقرار نمی‌کند. به همین ترتیب مفهوم «زن» که در آرای زن‌گرایان (با وجود انکار پرهیاو و گاه صمیمانه‌شان) به معنای دقیق کلمه ذاتی افلاطونی است را ساختگی و اشتباه‌آمیز می‌بینم. در مقابل به سرشتی زیست‌شناخته و پویا قایل هستم که دو جنس نر و ماده را در چشم‌اندازی کلان و زیست‌شناختی از هم متمایز می‌سازد.

پس تا اینجا کار تصویری که داریم چنین است: انسان گونه‌ایست از نخست‌های گوشتخوار که درشت‌اندام‌ترین، خشن‌ترین و گوشتخوارترین عضو از این راسته محسوب می‌شود. انسان مانند تمام جانوران عالی دیگر دو جنس زن و مرد را در درون گونه‌ی خود می‌پرورد که ساخت هورمونی، مسیرهای رشد جنینی و پساجنینی و پیکربندی عصبی-کالبدی متفاوتی دارند. اما این تمایزها به ظهور ذاتی ثابت و تغییرناپذیر نمی‌انجامد، هرچند در سطوح متفاوت پیچیدگی الگوهای قانونمند و روندها و جریانها و مسیرهایی از پویایی زیستی-روانی-اجتماعی-فرهنگی را رقم می‌زند که می‌توانند همچون سرشت زنانه یا مردانه فهم شوند.

تمایزهای زیست‌شناختی یاد شده از یک نظر روشن و صریح هستند. مشخص است که در میان دو جنس، خشونت بدنی بیشتر در مردان وجود دارد و زاینده‌ی اصلی آن هم هورمون مردانه یا همان تستوسترون است که در ضمن رشد بدن، توسعه‌ی دستگاه عضلانی، و صفات ثانویه‌ی جنسی مردان را نیز موجب می‌شود. در این معنی مردان برای اعمال خشونت بر بدن دیگری آمادگی روانی بیشتری دارند و توانایی کالبدی‌شان هم در این زمانه از زنان بیشتر است. اما این نه بدان معناست که زنان به کلی از خشونت بی‌بهره‌اند و نه پرهیز و پارسایی روانشناختی‌شان از خشونت را نشان می‌دهد. بحث تنها بر سر کمتر بودن آمادگی روانی و توانایی عضلانی در جنس زنان است و سوگیری تکاملی مردانه‌ای که به شکار و جنگ تمرکز یافته است. به همین

ترتیب توانایی و استعداد زنان برای زادن و پروردن و تیمار بدن دیگری به شکلی چشمگیر بیش از مردان است.

با این توضیح، تبار تکاملی خانواده تا حدودی روشن می‌شود. در بیشتر جوامع انسانی هر خانواده از یک زن و یک مرد تشکیل یافته که برای زادن و پروردن فرزند با هم متحد می‌شوند و به این ترتیب نسل بعد جامعه را تولید می‌کنند. تقسیم کار تکاملی‌ای که در ویژگیهای کالبدشناختی زنان و مردان انعکاس یافته از همین جا بر می‌خیزد، یعنی جوامع اولیه‌ی انسانی (و همچنین میمونهای عالی مانند شامپانزه‌ها) که سبک زندگی گردآورنده و شکارچی دارند، تقسیم‌کاری جنسی را در خود نشان می‌دهند. به شکلی که شکار جانوران و دفاع از قبیله بر عهده‌ی مردان و گردآوری گیاهان و حشرات و پروردن فرزندان وظیفه‌ی زنان است و ساختارهای بدنی این دو نیز به همین شکل تکاملی یافته است.^{۲۰۳}

اما ویژگی غریبی که در انسان دیده می‌شود، تک‌همسری اوست. یعنی انسان تنها نخستی عالی است که جوامع پرجمعیت تولید می‌کند و در عین حال تک‌همسر است. جفتگیری انحصاری یک نر و یک ماده برای هریک از دو جنس سودهای تکاملی متفاوتی را به بار می‌آورد که همگرایی‌اش به تکامل تک‌همسری می‌انجامد. از سویی مردان از این که پدر نوزادان هستند مطمئن می‌شوند و از سوی دیگر با نوعی حصر مالکیت (از همان نوعی که درباره‌ی منابع دیگر زیستی مانند زیستگاه و زمین کشاورزی می‌بینیم) از خطر رقابت بر سر منابع جنسی می‌کاهند. برای زنان سود اصلی آن است که از حمایت و منابعی که در اختیار مرد

²⁰³ Diamond, 1991.

است بهره‌مند می‌شوند تا بتوانند فرزندی که از پشت او زاده شده را بپرورند. سود مشترک هر دو جنس هم بالاتر رفتن بخت بقای فرزند و بالاتر رفتن کیفیت پرورش اوست.

نظریه‌ی کشمکش جنسی

هرچند بخش عمده‌ی جوامع انسانی در بخش عمده‌ی تاریخ حضور خود بر زمین به شیوه‌ی تک‌همسری روزگار گذرانده‌اند، اما این شیوه با وجود بدیهی نمودن‌اش برای آدمیان با اختلالها و دشواریهای فراوانی دست به گریبان است. مهمترین تنش که بنیادی و رفع ناشدنی هم هست، به سوگیری متفاوت دو جنس مربوط می‌شود. به عنوان یک قاعده‌ی عمومی زیست‌شناختی، سرمایه‌گذاری نرها بر فرزندان‌شان از سرمایه‌گذاری ماده‌ها کمتر است. این تمایز بنیادی و ریشه‌ایست و از پایه نر و ماده بر این مبنا از هم تفکیک شده‌اند. یعنی اصولاً در جانوران ابتدایی نر و ماده بر اساس شکل سلول جنسی از هم تمایز می‌یابند. ماده‌ها شمار کمی سلول تخمک درشت با اندوخته‌ی غذایی زیاد درست می‌کنند و نرها در مقابل شمار زیادی اسپرماتوزوئیدِ کوتاه عمر و متحرک پدید می‌آورند.

تمایز این دو راهبرد را در انسان نیز می‌توان دید. به این شکل که زنان در کل دوران باروری‌شان نزدیک به پانصد سلول جنسی تولید می‌کنند و در حالت‌های اغراق‌آمیز می‌توانند صاحب بیشینه سی تا چهل فرزند شوند. در مقابل مردان در هر نوبت انزال چند صد میلیون اسپرماتوزوئید دفع می‌کنند که به لحاظ نظری هر کدامشان می‌توانند فرزندی تولید کنند. از این رو بیشترین شمار کودکانی که یک زن زاییده از سی و اندی فراتر نمی‌رود، اما در میان مردان فتحعلی‌شاهی را داریم که به روایتی نزدیک به سیصد فرزند داشت و چنگیزخانی را می‌شناسیم که نیای مشترک ده درصد مردم آسیای امروز محسوب می‌شود.

تمایز سرمایه‌گذاری بر فرزند بدان معناست که ارزش تولید مثلی هر نوزاد برای زنان بسیار بیشتر از مردان است. یعنی جایگزین ساختن یک نوزاد برای زنان دشوارتر و نامحتمل‌تر است. از این رو نیرو و منابع بیشتری را صرف پروردن فرزند می‌کنند و در انتخاب جفت نیز سختگیرانه‌ترین ترکیبهای ژنتیکی را جستجو می‌کنند. مردان در مقابل آسان‌گیرانه‌تر جفت خود را بر می‌گزینند. برای زنان این که شریک جنسی‌شان منابع کافی برای تغذیه و پروردن زن و نوزاد را داشته باشد بیشتر اهمیت دارد، و در مقابل مردان بیشتر زنانی که جوان و زایا باشند را می‌جویند. به این ترتیب است که کلیشه‌ی مشهورِ مردِ زشتِ پیر و پولدار در کنار زنِ زیبای جوانش شکل می‌گیرد.

به این ترتیب واگرایی در رفتار جنسی زنان و مردان توضیح داده می‌شود. این که زنان خواهان مردی هستند که با وجود خیانت جنسی احتمالی، از خیانت عاطفی بری باشد، بدان معناست که در شبکه‌ی روابط اجتماعی منابع خویش را به طور انحصاری برای همسر و فرزندان صرف کنند. زنان که در کل توانایی زاد و پروردن شمار کمی از فرزندان را دارند، تمایل دارند در قبال دستیابی به منبعی مطمئن برای تأمین نیازهایشان زیر بار تعهد جنسی بیشتری نیز بروند و این یکی از شاخصهای عمده‌ایست که استیلای سیاسی مردان بر زنان را رقم زده است. از سوی دیگر مردان ممکن است خیانت عاطفی همسرشان را تحمل کنند، اما خیانت جنسی را بر نمی‌تابند، چرا که در این حالت اصل انتقال ژنوم به فرزندان است که به مخاطره می‌افتد و این احتمال را دامن می‌زند که مرد منابع خویش را صرف پروردن بازتولید ژنتیکی مردی دیگر کند. از سوی دیگر مردان به هم‌آغوشی با زنان پرشماری خارج از دایره‌ی خانواده تمایل دارند، چون شمار فرزندان بالقوه‌شان محدود نیست و به این ترتیب بخت تکثیر ژنوم خود را بیشینه می‌کنند.

ناگفته پیداست که شرح الگوهای تکاملی یاد شده به معنای داوری اخلاقی درباره‌شان نیست. یعنی بر این مبنا نمی‌توان خیانت مردان یا پایبندی همسرانه‌ی زنان را نیک و درست و خوب شمرد یا آن را از نظر

اخلاقی توجیه شده دانست. اما نکته در اینجاست که این الگوها توصیفی دقیق و درست است رفتار جنسی انسان به دست می‌دهند، یعنی مستقل از داوری اخلاقی و مقدم بر آن، توضیح می‌دهند که چرا مردان و زنان در همه‌ی جوامع شناخته شده و در همه‌ی دورانهای تاریخی کمابیش به شکلی مشابه رفتار کرده‌اند و راهبردها و الگوهای همسان را در پیش گرفته‌اند و به نظمهای اجتماعی مشابهی دامن زده‌اند. بدیهی است که کار تعریف ارزش و داوری درباره‌ی این الگوها امری پسینی است که باید بعد از دست یافتن به چنین بینشی انجام پذیرد، وگرنه حاصل تخیل و محصول توهم‌هایی خواهد بود که ارتباطی با جهان واقعی و بیرونی ندارد. پس تا اینجای کار روشن شد که زن و مرد دو راهبرد تکاملی پایدار متفاوت را برای هم‌آغوشی و فرزند پروردن در پیش می‌گیرند. واگرایی یاد شده بدان معناست که زن و مرد در ارزیابی سود و زیان خویش به دو الگوی متفاوت عمل می‌کنند و اتحادشان در قالب خانواده نیز از در هم آمیختگی کامل دو مسیر همسو ناشی نمی‌شود، بلکه از تماسهای ناپایدار و مقطعی خواستها و شکل‌گیری منافع مشترکی موقت ناشی می‌شود. یعنی بر خلاف آنچه که در بیانیه‌ی پاپ درباره‌ی عشق الاهی و انعکاسش در خانواده‌ی مقدس می‌خوانیم، خانواده‌ی تک همسره امری طبیعی و بدیهی و هماهنگ نیست، بلکه سیستمی پیچیده است که در آمیختگی دو راهبرد تکاملی متفاوت و به تعادل رسیدن دو نظام متمایز از ارزیابی سود و زیان پدید آمده است.

ماهیت این پیچیدگی و تنشهای درونی خانواده که خاستگاه تکاملی دارند تا همین اواخر ناشناخته بود. اما این را می‌دانستیم که به خاطر واگرایی منافع زن و مرد و راهبردهای جفت‌یابی و هم‌آغوشی متفاوتی که دارند، اصولاً در کل جانوران تک همسری امری نامحتمل و ناپایدار است. از این روست که در پستانداران

که بیشترین نسبت از گونه‌های تک‌همسر را در خود پرورده‌اند، تنها ۳-۵٪ کل گونه‌ها تک‌همسر هستند.^{۲۰۴} در واقع تک‌همسری در شرایطی تکامل پیدا می‌کند که توزیع جمعیت اندک و احتمال برخورد نرها و ماده‌ها پایین باشد و در نتیجه به سود هر دو جفت باشد که پس از یافتن یکدیگر با هم بمانند و در پروردن فرزندان مشارکت کنند. گونه‌های تک‌همسری که مثل انسان در جوامعی پرجمعیت زندگی کنند بسیار بسیار نادر هستند.

در میان مدل‌های تکاملی‌ای که شکل‌گیری خانواده و روابط میان زن و مرد را توضیح می‌دهند، نظریه‌ای که به تازگی مورد توجه فراوان قرار گرفته، «نظریه‌ی کشمکش جنسی»^{۲۰۵} است که پارکر نخست سی و چند سال پیش آن را در قالب مقاله‌ای درباره‌ی حشرات پیشنهاد کرد^{۲۰۶} و به تازگی هم روایتی روزآمد از آن را درباره‌ی کل جانوران به دست داده است.^{۲۰۷} بر اساس این دیدگاه واگرایی در منافع نر و ماده باعث کشمکشی در سطح خرد می‌شود، به شکلی که هر یک از زوجها می‌کوشد جفت خود را به مسیری بکشاند که منافع خودش به بهای نادیده انگاشته شدن منافع طرف مقابل برآورده شود. پارکر در نسخه‌ی روزآمد نظریه‌اش چندین شاخص را برای ارزیابی و محک نظریه‌اش پیشنهاد کرد. آنچه که طی چند سال اخیر هیجان ایجاد کرده، آن است که پیش‌بینی‌های نظریه‌ی او با دقت چشمگیری درست از آب در می‌آیند. یکی از این پیش‌بینی‌ها آن که کشمکش بر سر منافع در خانواده‌های تک‌همسری به ابراز خشونت می‌انجامد و این خشونت با میزان واگرایی منافع متناسب است. دیگری آن است که ارتباط میان زن و مرد زیر فشار تکاملی

²⁰⁴ Buss and Duntley, 2014: 2.

²⁰⁵ Sexual Conflict Theory

²⁰⁶ Parker, 1979: 123-166.

²⁰⁷ Parker, 2006: 235-259.

کشمکش یاد شده به تکوین راهبردها و ترفندهایی تکرار شونده و جا افتاده برای استثمار جفت و سوق دادن اش به سوی مسیر مطلوب برای فرد می انجامند.

امروز داده‌های تجربی نشان می‌دهند که نظریه‌ی کشمکش جنسی به احتمال زیاد درست‌ترین تفسیر درباره‌ی تکامل خانواده‌های جانوری و به ویژه خانواده‌های تک همسری انسانی است. این نظریه سرمشق نظری پژوهشگران را در سه زمینه‌ی مهم به کلی تغییر داده است. اولی، که برای پایبندان به آرای زن‌گرایان خبر خوشی محسوب نمی‌شود، آن است که تنش میان زوجها همیشه از تنش میان گروه‌های زنان و گروه‌های مردان بیشتر است. به عبارت دیگر، بر خلاف آنچه که زن‌گرایان باور دارند، کشمکش و تنش اصلی بین گروه‌های هم‌دست مردان بر ضد گروه‌های متحد زنان بروز نمی‌کند، بلکه در سطحی خردتر بین یک زن و یک مرد نمایان می‌شود.

این که اصولاً تنش بین افراد همجنس در درون دسته‌هایشان همواره از تنش دو دسته‌ی ناهمجنس بیشتر است، یکی دیگر از پیش‌بینی‌های این دیدگاه بود که تایید شده و به کرسی نشسته است. در نتیجه آنچه که زن‌گرایان جنگ بزرگ میان دو جنس می‌پنداشتند، در واقع شماری فراوان و جمع‌ناپذیر از بازیهای جنگی کوچک است که در میان زوجها جریان می‌یابد. زنان در میان خودشان و مردان در میان خودشان تنشهای رقابتی بزرگتری را دارند که از تلاش برای ارتباط جنسی با جنس مقابل بر می‌خیزد. یعنی در کل مهر میان دو جنس (بر خلاف برداشت زن‌گرایان) از کین میانشان بسی افزونتر است. هرچند گویا در درون خانواده‌های تک همسری شکلی تشدید شده و چشمگیر از این کین بین زن و مرد پدیدار می‌شود.

دومین تغییر نگرش مهم آن است که خشونت میان دو جنس امری تکاملی است و کژکارکرد یا انحرافی از یک الگوی نهادینه‌ی دیگر محسوب نمی‌شود. یعنی ساخت خانواده‌ی تک همسری از همان ابتدا تنشی بنیادین را در خود نهفته که به خشونت دو زوج نسبت به هم می‌انجامد. این خشونت بسته به توانایی‌های

وابسته به جنس، بیشتر در زنان از جنس خشونت کلامی و در مردان از نوع خشونت بدنی است. هرچند اعمال خشونت بدنی از سوی زنان نیز اندک نیست، اما الگویش با مردان تفاوت می‌کند^{۲۰۸} و مشابه این امر را درباره‌ی خشونت کلامی مردانه نیز می‌توان پذیرفت.

سومین نکته آن است که بر اساس پیش‌بینی این نظریه در شرایطی که همچنان سود کلان تک‌همسری بر الگوهای دیگر بچربد، ساختار خانواده با وجود تنشهای درونی‌اش پایدار باقی خواهد ماند، اما در این حالت چنان که درباره‌ی سیستم‌های مشابه دیگر (مثل تکامل همزمان شکار و شکارچی در یک بوم) نیز می‌بینیم، مسابقه‌ای تسلیحاتی میان طرفهای درگیر آغاز خواهد شد. برخی از شاخصهای رفتاری و حتا کالبدشناختی وابسته به جنس شبیه آمادگی بدنی مردان برای دست یازیدن به آسیب فیزیکی و پیکرینه شدن میل جنسی در قالب بدن زنانه احتمالاً در این بافت تکامل یافته‌اند. یعنی این نظریه بستری نو برای فهم اغواگری زنانه و خشونت مردانه به دست می‌دهد.

ساختار کشمکش جنسی

در این نوشتار از چشم‌انداز رویکردی در درون نظریه‌ی سیستمها به موضوع می‌نگریم که با نام زروان شهرت یافته است. در این دستگاه نظری چهار سطح توصیفی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارند که با سرواژه‌ی فراز از آن یاد می‌کنیم. در هر سطح سیستمهایی خودسازمانده و تکاملی وجود دارند که به ترتیب عبارتند از تن، شخصیت، نهاد و منش، که نسبت به سطوح دیگر استقلال رفتاری دارند، اما کارکردها

²⁰⁸ Carney, Buttell and Dutton, 2007: 108-115.

و ساختارهایشان در عمق در هم تنیده شده است. هریک از این چهار سیستم برای بیشینه کردن متغیری مرکزی رفتار می‌کنند، و به بیان دیگر غایتی طبیعی را به عنوان سازمان‌دهنده‌ی بنیادین برای مدیریت رفتارشان به کار می‌گیرند. این متغیرها در سطوح فراز عبارتند بقاء، لذت، قدرت و معنا که آنها را با سرواژه‌ی «قلبم» برجسب می‌زنیم. قلبم هم شاخصی پایه برای تحلیل و پیش‌بینی رفتار سیستم است و هم در عرصه‌ای فلسفی به کار تدوین یک دستگاه اخلاقی می‌آید و به صورت غایتی طبیعی و ارزشی عینی مبنای داوری قرار می‌گیرد. مفهوم قدرت که کلید فهم کشمکش در نهادی مانند خانواده است، در چارچوب این نظریه به شکلی سیستمی بازتعریف می‌شود و در مسیرهایی پیچیده اما معلوم و تحلیل‌پذیر به جریان می‌افتد.²⁰⁹

در این چارچوب تنش بین دو زوج عبارت است از هر کرداری که بازی‌ای برنده-بازنده را رقم بزند. یعنی به بهای کاستن از قلبم جفت، قلبم خود را افزایش دهد. مهر به شرایطی مربوط می‌شود که بازی برنده-برنده‌ای در جریان باشد و شادکامی و تندرستی و توانمندی و معنای هر دو سوی رابطه را افزایش دهد، گو این که این افزایش هرگز در دو سو همسان و همریخت نیست. یعنی در شرایطی که بازی برنده-برنده‌ای در جریان باشد، ارتباطی بارآور و سودمند تکامل می‌یابد و به پایداری می‌رسد و به ویژه اگر در میان دو ناهمجنس جاری شده باشد و با جذابیت جنسی همراه باشد، به مهر و عشق جنسی می‌انجامد.

باید به این نکته توجه داشت که توزیع قلبم تولید شده در جریان یک ارتباط همواره در میان بازیگران نامتقارن است. یعنی امکان این که قلبم زاده شده دقیقاً در همگان به یک اندازه پخش شود وجود ندارد. تنها رمزگان و کدهای برشمارنده‌ی قلبم (مشهورترین اش پول) است که می‌تواند در حساب و کتابهای این بازیها

²⁰⁹ برای تحلیلی جامع در این زمینه بنگرید به: وکیلی، ۱۳۸۹.

توهم توزیعی متقارن را ایجاد کند، که تازه آن هم معمولاً متقارن توزیع نمی‌شود. یعنی آن مفهوم اساطیری‌ای از عدالت که برخورداری همسان و هم‌اندازه از قلبم تولید شده را می‌رساند، دست نیافتنی و ناممکن است و شرطی لازم یا حتی محتمل در بازی‌های برنده-برنده نیست. در مدل زروان در مقابل مفهوم عدالت که بر ساخته‌ای ایدئولوژیک است، شاخص دیگری به نام دادگری تعریف می‌شود که در بازیهای برنده-برنده‌ی پایدار استیلا دارد و آن هم توزیع نامتقارن قلبم بر حسب سهم تقریبی بازیگران در تولید آن است.

در هر حال، داده‌هایی که مرور کردیم نشان می‌دهد که ارتباط برنده-برنده و مهرآمیزی که انتظارش را داریم در میان زوجها وجود ندارد. در آنجا که به جای مهر کین و خشونت و دشمنی را می‌بینیم، شکلی از بازی برنده-بازنده در حال اجراست. در این بازیها یکی از دو طرف برای بالا بردن قلبم خویش می‌کوشد تا قلبم دیگری را فرو بکاهد. یعنی از دیگری به عنوان منبعی برای افزودن بر قلبم خویش بهره جوید و از تبدیل شدن به منبع مشابهی برای دیگری جلوگیری نماید. این به ظاهر الگوی عمومی‌ایست که ظهور کین در میان زوجها را رقم می‌زند. به طور خلاصه چند الگو از بازی‌های این چینی را در لایه‌های متفاوت فراز می‌توان تشخیص داد:

نخست) در سطح زیستی: تصمیم‌گیری درباره‌ی اموری مشترک که در سطحی زیستی بر یک جنس تاثیر بیشتری می‌گذارد، همواره خاستگاه تنش محسوب می‌شده‌اند. در این شرایط هریک از دو طرف می‌کوشد تا با صرف کمترین نیرو و هزینه بیشترین سود تکاملی ممکن را به دست آورد. در چارچوب تکاملی سود نهایی تکثیر کدهای ژنتیکی و پرورده شدن فرزندان بارور است. از این رو در سطح زیستی دو سویه از این تنشها برجستگی بیشتری دارند:

الف) بچه‌دار شدن زنان بهترین موضعی است که در آن این تنش نمایان می‌شود. بچه‌دار شدن در نهایت غایت جفتگیری و تشکیل خانواده است. با این وجود به طور سنتی خواست مردان بوده‌اند و زنان هر

از چندی به خاطر مرگ و میرِ هنگام زایمان و همچنین از ریخت افتادن بدن پس از بارداری، در برابر آن مقاومت می‌کرده‌اند. این نکته چشمگیر است که در ادیان پدرسالار و عشیره‌ای سقط جنین گناهی بزرگ و جرمی نسبت به شوهر محسوب می‌شود و اغلب زنان هستند که به این گناه دست می‌یازند. از ابتدای قرن بیستم با توسعه‌ی بهداشت و کاهش مرگ زنان هنگام زایمان، و در ضمن ظهور دوران کودکی و هزینه‌بر شدن پروردن فرزند، محور این تنش چرخیده و حالا بیشتر مردان هستند که در برابر آن مقاومت می‌ورزند، زیرا هزینه‌ی اصلی آن سلامت و بقای زن به منابع اقتصادی مرد تغییر مدار داده است. کشمکش در این سطح به متغیرهای مربوط به بقا مربوط می‌شود. از تاثیر بچه‌دار شدن بر سلامت و عمر زن گرفته تا شاخصهایی که به خوراک و پوشاک و فضای زندگی مربوط می‌شود.

ب) حادثترین و تعیین کننده‌ترین شکل از کشمکش جنسی در سطح زیستی به خودِ روندِ بچه‌دار شدن مربوط می‌شود. زنی که از مردی دیگر بچه‌دار شود به همراه پدر بچه هزینه‌های پروردن فرزند را به شوهر زن تحمیل می‌کنند و بازی برنده-بازنده‌ای را با او در پیش می‌گیرند. از سوی دیگر مردی که همسر مردی دیگر را باردار می‌کند بیشتر با شوهر وی درگیر چنین بازی‌ای شده است. چون زن در نهایت فرزند خود را خواهد پرورد و از آنجا که تردیدی در انتقال ژنومش به نوزادش وجود ندارد، از سود تکاملی خویش بهره‌مند می‌شود. به این دلیل است که زنا در کل جرمی نسبت به شوهر قلمداد می‌شود و نه زن و مجازات‌هایش در بافتی پدرسالارانه رمزگذاری می‌شود. ناگفته نماند که احتمال فروپاشی خانواده در اثر خیانت جنسی زن و مرد هم نامتقارن است. یعنی زنان (با بسامد حدود ۷۰٪) تقریباً دو برابر بیشتر از مردان تمایل دارند شوهرشان را برای وصلت با فاسق‌شان ترک کنند. نسبت مشابه برای مردانی که زنشان را برای زیستن با معشوقه‌شان

رها می‌کنند حدود ۳۵٪ است.^{۲۱۰} دلیلش هم آن است که زن که سرمایه‌گذار اصلی بر تولید و زایش فرزند است منبع دشواریاب‌تری از منابع اقتصادی تولید شده توسط مردان محسوب می‌شود.

در میمون‌هایی مانند شامپانزه که تک همسر نیستند، راه مقابله با رقابت جنسی نرهای دیگر آن است که نرها با بسامدی زیاد با ماده‌ها هم‌آغوش شوند و یا به ایشان تجاوز کنند. نکته‌ی جالب این که در انسان هم این الگو وجود دارد. یعنی مردانی که از خیانت جنسی زنانشان خبردار یا نسبت بدان بدگمان می‌شوند، بسیار احتمال دارد که به وی تجاوز کنند. در واقع این دو یعنی خیانت جنسی زن و تجاوز و خشونت جنسی شوهر با هم نسبت مستقیم دارند.^{۲۱۱}

دوم) در سطح روانشناختی: ابراز سلیقه‌ها و میل‌ها و خواسته‌هایی که در میان دو زوج ناهمسان باشد و جمع‌بستن همزمان‌شان ناممکن باشد، به تنش می‌انجامد. بخشی مهم از این تنش‌ها به سلیقه‌های جنسی متفاوت زوجها باز می‌گردد. یعنی چه بسا راهبردهای کامجویی زن و مرد ناهمسان باشد و با هم جمع‌بستگی نباشد. راهبردهای دیگر دستیابی به لذت که ممکن است به اوقات فراغت یا تفریح یا متغیرهای دیگر مربوط باشد نیز در همین رده می‌گنجد. به عنوان مثال کشمکش مشهور زن و شوهر بر سر چگونه گذراندن اوقات فراغت و روزهای تعطیل را باید نمونه‌ای از این تنش‌ها دانست.

سوم) در سطح جامعه‌شناختی: جدی‌ترین و مهمترین تنش‌ها در این سطح بروز می‌کند، چون در اینجاست که افراد دیگری حضور دارند که می‌توانند جفت بالقوه‌ی زن یا مرد قلمداد شوند. در سطح جامعه‌شناختی بزرگترین چالش، پایدار ماندن انحصار جنسی زوجها نسبت به هم است. در شرایطی که هر دو

²¹⁰ Galss and Wright, 1985: 1101-1119.

²¹¹ Goetz and Shackelford, 2006: 265-282.

زوج امکان هم‌آغوشی با شریکهای جنسی دیگر را دارند، و ساختار روانی و بافت میل تکامل یافته در هر دو هم خیالپردازی در این مورد را مجاز می‌دارد، پابندی به انحصار یاد شده همواره با سرکوب میل خویش یا مبارزه با میل دیگری همراه است. در سطح اجتماعی الگوهایی عام تکامل یافته‌اند که می‌شود در جرگه‌ی دستاوردهای نبرد تسلیحاتی مورد نظر پارکر جایشان داد:

الف) غُر زدنِ شریک جنسی: عبارت است از برقراری ارتباط با کسی که پیشاپیش در رابطه‌ی تک همسر قرار گرفته و بنابراین قرار است به انحصار هم‌آغوشی پایبند باشد. داده‌های آماری نشان می‌دهند که غُر زدن امری انحرافی و استثنایی و کمیاب نیست، و بخشی از تجربه‌ی عمومی جنسی افراد محسوب می‌شود. در پیمایشی که در آمریکا انجام شده، ۹۳٪ مردان و ۸۶٪ زنان اعتراف کرده‌اند که در مقطعی کوشیده‌اند دوست یا همسر کسی را برای ارتباطی درازمدت غر بزنند.^{۲۱۲} به همین ترتیب ۸۷٪ مردان و ۷۵٪ زنان اعتراف کرده‌اند که کوشیده‌اند همین کار را برای هم‌آغوشی کوتاه مدتی به انجام برسانند. جالب است که در این آمار هم گرایش زنان به ارتباط دراز مدت و پایدارِ تامین کننده‌ی منابع و میل مردان به هم‌آغوشی دیده می‌شود. الگوی غالب هم آن است که مردانی که موقعیت اجتماعی و ثروت بیشتری دارند و زنانی که جوانتر و زیباتر هستند در غر زدن موفق‌تر عمل می‌کنند.

ب) پاییدن: راهبردی است که در مقابل غر زدن قرار می‌گیرد. هریک از زوجها برای حفظ انحصار جنسی خود بر جفت خویش، کردارها و ارتباطهای وی را با بدبینی و سختگیری مورد نظارت و قضاوت انجام می‌دهد و می‌کوشد این روابط را محدود یا مخدوش سازد. پاییدن در هر دو جنس زن و مرد دیده

²¹² Schmitt and Buss, 2001: 894-917.

می‌شود، و در نظام‌های اجتماعی به اشکال گوناگون رمزگذاری می‌شود و معمولاً مشروع و حتا اخلاقی پنداشته می‌شود. در ایران پاییدن زنانه را حسادت و پاییدن مردانه را غیرت می‌نامند و هردو را اموری «طبیعی و به حق» قلمداد می‌کنند. در حدی که تا چندی پیش خشونت‌های شدیدِ منتهی به قتل که از غیرت برخاسته باشد در خرده‌جوامع بدوی‌تر و عشیره‌ای بخشودنی و توجیه‌پذیر شمرده می‌شده است.

شکل نهادینه و افراطی این پاییدن در نهاد حرمسرا تبلور می‌یابد که بر خلاف افسانه‌پردازی‌های اروپایی به جوامع شرقی منحصر نیست و هرگز هم الگوی عام و فراگیری در کل جمعیت نبوده است. حرمسرا در واقع شکلی از پاییدن است که با قدرت سیاسی و منابع کلان اقتصادی ترکیب شده باشد. دست کم در ایران زمین ظهور و بسط حرمسرا تنها به طبقه‌ی بالای جامعه تعلق داشته که دست بر قضا زنان بزرگ‌زاده و فعال از نظر اجتماعی را در خود جای می‌داده و جزئی ناچیز از جمعیت کلی زنان کشور را در خود جای می‌داده است. گذشته از این، در ایران زمین نهادینه شدن حرمسرا با توسعه‌ی شکلی ویژه از حقوق زنانه همراه بوده که به شکلی ناسازگون مخلِ حضور اجتماعی زنان نبوده و حتا با تعبیه‌ی مجرای بیشتر زنانه به آن دامن هم می‌زده است. با این همه حرمسرا در مقام نهادی مبتنی بر پاییدن، در نهایت شکلی از ستم را تثبیت می‌کند که با حصر آزادی‌های فردی جفت همراه است.

چهارم) در سطح فرهنگی، مهمترین روندی که به کشمکش بین زوجها می‌انجامد، شاخصهای و متغیرهای فرهنگی حاکم بر خوشایندی و دلپسندی همسر است. در خانواده‌های تک همسر که قرار است انحصاری جنسی و عاطفی بین دو زوج برقرار باشد، پیش‌داشت بدیهی اما نادرستی که هردو باید در ذهن داشته باشند آن است که جفتشان از همه‌ی جفتهای بالقوه‌ی دیگر بهتر است و کیفیتی بالاتر دارد. بدیهی است که اگر چنین نباشد، هر یک از زوجها دیر یا زود به جستجوی جفتی بهتر بر خواهد آمد. از این رو این

پیش‌فرض ضامن دوام خانواده است که «باغ مرا چه حاجت به سرو و صنوبر است / شمشاد خانه‌پرور ما از که کمتر است!»

وقتی امکان مقایسه فراهم آید، در بافت تک‌همسره فاجعه‌ای به بار می‌آید. پیش‌داشت زندگی مشترک تک‌همسری آن است که هرکس در زندگی تنها باید با یک نفر پیوند داشته باشد. در این حالت برخورد با جفتی دلپسندتر که امکان نزدیکی به او وجود داشته باشد، خود به خود باعث می‌شود پیوند پیشین گسسته شود و پیوندی تازه شکل بگیرد. این مقایسه حتا در خانواده‌های چندهمسره هم می‌تواند ویرانگر باشد. یکی از نوه‌های فتحعلی‌شاه در سفرنامه‌اش که در دوران پیش از مشروطه نوشته شده ماجرای گفتگوی مردی به نام تیمور میرزا را با زنی فرنگی در لندن نقل کرده است. این زن به او شکایت کرد که چرا مردان ایرانی چند زن می‌گیرند. تیمور میرزا گفت که زنان ایرانی از نظر زیبایی و سواد و کارسازی از زنان انگلیسی عقب‌مانده‌تر هستند و زیبایی یک زن انگلیسی را با زنان بیست و پنج ساله‌ی ایرانی مقایسه کرد و گفت از آنجا که یک زن انگلیسی معادل ده زن ایرانی است، «ما ناچاریم برای تحصیل کیفیت تعداد را زیاد کنیم!» و می‌گوید اگر می‌شد یک زن انگلیسی داشته باشند، همان کافی می‌بود!^{۲۱۳}

جدای از نگاه ابزاری ناخوشایند وی و سلیقه‌ی زیبایی‌شناسانه‌اش که جای بحث دارد، آنچه که این مرد سنتی با راستگویی چشمگیری بیانش کرده آن است که افراد در جفت خویش به دنبال کیفیت می‌گردند و این شاخص در شرایطی که جفتهای بالقوه‌ی دیگری حضور داشته باشند، مدام با کیفیت دیگران مقایسه می‌شود. در خانواده‌های تک‌همسر از آنجا که به طور رسمی در هر مقطع زمانی تنها یک تن می‌تواند با فرد

²¹³ رضاقلی میرزا، ۱۳۴۶: ۷۰۹.

جفت شود، این مقایسه با طرد مداوم جفتهای موجود به نفع جفتهای نوآمده همراه می‌شود که ممکن است تنها در حد نارضایتی از وفاداری به زوج اولی بروز کند یا به خیانت و جدایی منتهی شود.

شاخصهای حاکم بر تعیین کیفیت جفت در چارچوبی فرهنگی تعریف می‌شوند، هرچند که زیربنایی تکاملی دارند. یعنی زیبایی زنانه و قدرت مردانه برای تامین منابع همواره از میان یک بافتار معنایی و فرهنگی گذر می‌کند و همچون رمزگانی فرهنگی در ذهن مبنای داوری قرار می‌گیرد. از این رو کشمکش یاد شده در سطح فرهنگی قرار می‌گیرد. از سویی هم معیارهای زیبایی و شایستگی زنانه و مردانه رمزگذاری‌ای فرهنگی دارد، و هم با گسترش لایه‌ی فرهنگ و پیچیده‌تر شدن این سطح با افزایش سطح دسترسی به دیگران نیز روبرو هستیم. در یک جامعه‌ی ابتدایی گردآورنده و شکارچی شمار جفتهای بالقوه‌ای که در زیست‌جهان فرد حضور داشتند در حد انگشتان دست بودند و امکان ارتباطی مخفیانه با همه‌شان هم دور از ذهن نبود. اما در جوامع متجدد امروزمردم در شهرهایی زندگی می‌کنند که ممکن است چند میلیون جفت بالقوه در آن حضور داشته باشند و زیر بمباران رسانه‌هایی قرار دارند که روزانه دهها جلوه‌ی نو از جفت دلخواه را به نمایش می‌گذارند. از این رو نارضایتی و کشمکش زیر فشار پیچیده‌تر شدن و بسط یافتن معنا پیامدی طبیعی می‌نماید.

دو تفسیر از پیوند

ارتباطهای تک همسره چه در بافت حقوقی و رسمی ازدواج انجام پذیرند و چه خارج از آن در پیوند میان مرد و زنی با تعهد انحصار جنسی شکل بگیرند، بستری پیچیده و پویا هستند که مدام با گسستها و تنشهای جوراجور دست به گریبان‌اند. این ارتباطها تنها یکی از اشکال پیوند در انسان محسوب می‌شوند و

خطاست اگر آن را به خاطر رواج تکاملی‌اش به صورت حالت انحصاری و تنها شکل ممکن و موجود در نظر بگیریم.

درباره‌ی معنای ارتباط زن و مرد برداشتها و تفسیرهای بسیار متنوعی وجود دارد که در اینجا مجال پرداختن به همه‌شان وجود ندارد. از این رو تنها به دو سر طیفی اشاره می‌کنم که یکی از آنها همین ارتباط تک‌همسره را با تمام تنشهای درونی‌اش تقدیس می‌کند و دیگری به کلی آن را انکار می‌نماید. در میانه‌ی این دو نگره شماری فراوان از رویکردهای نظری و برداشتهای عرفی و شرعی قرار می‌گیرند که از دایره‌ی بحث ما خارج هستند.

دو قطبی یاد شده را نویسندگان گوناگون با اشکالی متفاوت صورتبندی کرده‌اند. از جمله آنتونی گیدنز در کتاب دگردیسی صمیمیت^{۲۱۴} این دو را به ترتیب صمیمیت اعتیادگونه و صمیمیت سیال نامیده است. چنان که در نوشتاری قدیمی نشان داده‌ام،^{۲۱۵} دو قطبی یاد شده در آثار سایر جامعه‌شناسان نیز یافت می‌شود و در مدل‌های نظری گوناگون به تقابل این دو شکل متفاوت از پیوند مهرآمیز زن و مرد اشاره‌های فراوانی رفته است که در این میان کتاب «عشق همچون شور» از لومان اهمیت بیشتری دارد، چون از پیش‌داشتهایی سیستمی آغاز کرده که به بحث من در اینجا نزدیک است و در نهایت با روشی کمابیش پساساختارگرا این دو قطبی را در زمینه‌ای من‌زدوده و خالی از سوژه‌ی خودمختار بازتعریف کرده است.^{۲۱۶}

²¹⁴ Giddens, 1992.

²¹⁵ وکیلی، ۱۳۸۳.

²¹⁶ Giddens, 1992: 94,95.

در یک سر دوقطبی مورد نظرمان همان نگرشی قرار دارد که خانواده‌ی تک همسری را با تمام مخاطراتش به عنوان تنها شکلِ درست و کارآمد از پیوند زن و مرد قلمداد می‌کند. این نگرش پیچیدگی‌های یاد شده را نادیده می‌انگارد، اما غایت طبیعی و هدف زیست‌شناسانه‌ی پیوند زن و مرد یعنی بارآوری و بچه‌زایی را می‌پذیرد و آن را معیار پایه‌ی کامیابی یا شکست یک پیوند مهرآمیز در نظر می‌گیرد. تصویر رمانتیک و ساده‌لوحانه‌ای که هسته‌ی مرکزی روایتش از یک قصه‌ی شوخی‌آمیز افلاطون در رساله‌ی مهمانی برخاسته، تنها پوششی برای پنهان کردن پیچیدگی پیوند یاد شده است. این نگره را دیدگاه عشق رمانتیک می‌نامم.

بر اساس این روایت هر مرد و هر زن نیمه‌ای گمشده دارد و آن را در قالب دلداری خواهد یافت و بعد هم به خوبی و خوشی تا ابد با هم زندگی خواهند کرد و فرزندان بسیار خواهند زاد. نهادهای اجتماعی گوناگون این شکل از پیوند زن و مرد را آرمانی و بهینه پنداشته‌اند و این را از بیانیه‌های پاپ و توضیح‌المسائل‌های فقهی می‌توان دید، تا کارتون‌های هالیوودی که لزوماً در پایان آن قهرمانان زن و مرد داستان با هم ازدواج می‌کنند، حال این که قهرمانان یک جفت فیل یا ببر دندان خنجری باشند یا یک زوج گول مردابی مثل شرک و فیونا، تغییری در اصل قضیه ایجاد نمی‌کند.

بنابراین در نخستین گام برای تحلیل الگوهای حاکم بر پیوند زن و مرد، باید به قالب عمومی و جهانی فراگیری بنگریم که بیشترین رواج و رسمیت را دارد و از اقتداری هنجارین و سلطه‌ای هژمونیک برخوردار است. پیش‌داشته‌ها و پیامدهای این الگوی فهم روابط زن و مرد چنین است:

الف) هم زن و هم مرد موجودی ناقص و ناتمام است که باید مکمل و نیمه‌ی گمشده‌ی خویش را در میان جنس مخالف بیابد. مجموعه‌ای از چارچوبها و روایتهای اساطیری وجود دارد که تاکید می‌کند تقدیر و سرنوشت و خواست نیروهای برتر پیشاپیش جفت مناسب هرکس را انتخاب کرده و تنها باید وی را جست

و بقیه‌ی کارها خود به خود درست می‌شود. این الگویی است که به خصوص قالب عمومی روایت در فیلم‌های هندی را بر می‌سازد.

ب) بعد از پیوند میان زن و مردی که مکمل همدیگر هستند، ارتباطی بنیاد می‌شود که تنها بر مهر استوار شده و کین در آن جز همچون حالتی استثنایی و بیمارگون راه ندارد. از این رو پیروان این دیدگاه تمایل به نادیده انگاشتن، تحمل کردن، یا تحریف کردن کین بین زن و مرد دارند و آن را به چیزهایی دیگر از جمله بیماری و ضعف (معمولاً در جنس زن) یا حسد عاشقانه تحویل می‌کنند. یعنی با تحریف و بار کردن معنایی ساختگی به بیماریها و تنشهایی که زاینده‌ی کین است، آن را می‌آرایند و دلپذیر می‌نمایند.

پ) ارتباط مهرآمیز زن و مرد باید لزوماً به تشکیل خانواده و تولد فرزند بینجامد. از این رو در شرایطی که اختلافی یا کینی بین زن و مرد بروز کند، اندرزگویانی که در این چارچوب می‌اندیشند نابخردانه بچه‌دار شدن را به صورت راه حلی برای رفع تنش پیشنهاد می‌کنند، بی‌آن که به احتمال پرورده شدن پراسیب فرزند ناخواسته در محیطی پرکین بیندیشند.

ت) پیوند زن و مرد امری است که با انحصار جنسی، مالکیت دیگری، حصربندی روابط اجتماعی، محدود ساختن دوسویه‌ی آزادی‌های شخصی، و از میان رفتن اراده‌ی مستقل زن و مرد و عزل شدن‌شان از مقام کنشگری منفرد همراه است. این موقعیت که از نظر فلسفی به خاطر ویرانی آزادی انسانی سرزنش‌آمیز و از منظر روانشناختی به خاطر رنجها و ناکامی‌هایش رقت‌برانگیز است، با روایتها و گفتمانهایی تزیین شده و شکیبایی و تحمل کردن‌اش نوعی ریاضت اخلاقی نیک پنداشته می‌شود.

در مقابل این دیدگاه، رویکرد دیگری وجود دارد که در قطب مقابل این پیش‌داشته‌ها قرار می‌گیرد و صورتبندی و رواجش به نسبت جدید است، هرچند روایتهایی از آن را در منابع باستانی می‌توان یافت و به ویژه در ایران زمین که غنی‌ترین خزانه‌ی فرهنگی درباره‌ی عشق و مهر را تولید کرده، نسخه‌هایی روشن و

شفاف از آن را می‌بینیم. این دیدگاه نهاد خانواده‌ی تک همسری را نهادی سرکوبگر و ناکارآمد می‌بیند، به انحصار جنسی و تک‌همسری باور ندارد، و معمولاً در منابع معاصر از آن با تعبیرهایی مانند «عشق آزاد»^{۲۱۷} یا «عاشقی چندگانه»^{۲۱۸} اشاره می‌رود، و من در اینجا آن را نگره‌ی مهرورزی آزاد می‌نامم. پیش‌داشته‌ها و پیامدهای این نگرش را در چارچوبی سیستمی می‌توان چنین جمع‌بندی کرد:

الف) هر انسان به خودی خود موجودی کامل است و چه زن باشد و چه مرد ماهیتی ناقص و نیمه‌کاره ندارد که لزومی داشته باشد با چسبیدن به دیگری تکمیل شود. زن و مرد با به اشتراک گذاشتن تفاوتها و تشدید شباهتهای میان خویش امکان خودشناسی عمیقتر و رشد و بالیدن شخصیت خویش و دیگری را فراهم می‌آورند، اما در این مسیر هم هریک به راه خود می‌رود و وابستگی‌ای میان‌شان وجود ندارد.

ب) پیوند میان زن و مرد خوشه‌ای پیچیده و پربار از روابط را ایجاد می‌کند که ممکن است هر نوع عاطفه و هیجانی در آن تولید شود. یعنی تضمینی وجود ندارد که کشش جنسی یا تعهد دوطرفه به فرزندزایی لزوماً مهر ایجاد کند و از کین پیشگیری نماید. ارتباط زن و مرد در دایره‌ای وسیع از امکانها گردش می‌کند که همه‌شان هم طبیعی و معمول و به یک اندازه «اصیل» هستند و بسته به مدیریت و انتخاب دو طرف است که پیوند در اقلیم مهر یا چاهسار کین مستقر می‌شود.

پ) پیوند مهرآمیز میان زن و مرد لزوماً به معنای ازدواج کردن یا بچه‌دار شدن یا حتا تماس جنسی نیست. طیفی وسیع و بسیار متنوع از روابط میان زن و مرد می‌تواند خارج از قالب خانواده و فارغ از میل به زادآوری وجود داشته باشد که در همه‌شان هم مهر محور قرار بگیرد. به عبارت دیگر در این دیدگاه میل

²¹⁷ Free Love

²¹⁸ Polyamory

جنسی و هم‌آغوشی و مهر و عشق و تاسیس نهاد خانواده اموری مستقل و بی‌ربط به هم دانسته می‌شوند که همنشینی و مترادف واقع شدن‌شان محصول ترفندی سیاسی و ساز و کاری هنجارسازانه و سرکوبگرانه است، نه توسعه‌ی طبیعی یک مفهوم اندام‌وار. ساخت خانواده هم امری ثابت و تغییرناپذیر نیست، بلکه الگویی سیال و منعطف از روابط است که می‌تواند در قالب مرسوم تک‌همسره یا الگوهای چندزنی و چندشوهری (بسته به موقعیت‌های اقلیمی و اجتماعی) تعریف شود. هیچ شکلی از خانواده طبیعی‌تر یا بدیهی‌تر یا درست‌تر از باقی نیست و همه را باید بر مبنای پایداری و کارایی و دستاوردهایی که از جنس لذت و قدرت و معنا و بقا به بار می‌آورد ارزیابی کرد.

ت) زن و مرد پیش و بیش از آن که جفتی برای دیگری باشند، افرادی خودمختار و آزاد و خودمدار هستند و هرچه که این ویژگی‌شان را مخدوش کند، ارزشهای انسانی پایه‌شان را خواهد فرسود. از این رو پیوند مهرآمیز زن و مرد حتا اگر به ازدواج و بچه‌دار شدن هم بینجامد، باید با رعایت آزادی مطلق دو طرف انجام پذیرد. همیاری و همراهی میان زن و مرد تنها به عرصه‌هایی مربوط می‌شود که در نقاطی که هر دو درباره‌اش توافق دارند انتخاب شده باشد.

درباره‌ی این دو قطبی و برداشتهایی که میانه‌شان قرار می‌گیرند، کتابها و مقاله‌های فراوان نوشته شده که پرداختن به آنها نوشتاری مستقل را می‌طلبد. هرچند تمام این مدل‌های نظری ارجمند و روشنگر هستند، اما دریغ است اگر اینجا به شعری از سعدی اشاره نکنم که هردوی این دیدگاه‌ها را قرن‌ها پیشتر از گیدنز و لومان در قالبی بسیار سراسرتر به خوبی صورتبندی کرده است. این شعر مثنوی‌ایست بلند که در ستایش شمس‌الدین محمد جوینی صاحب دیوان سروده شده و در آن ردپای دو شکل از ارتباط دلدار و دلداده را می‌بینیم. یکی بر همان خودخوار پنداری و بزرگداشت رنج و غم و غصه‌ی هجران استوار شده که در واقع شکلی تزیین شده از کین است، و دیگری ارتباط آزادانه و سرخوشانه‌ی دلدار و دلداده در مقام دو موجود

مستقل و خودمختار را شامل می‌شود. شگفت آن که سعدی در نیمه‌ی نخست آن از مهرورزی آزاد دفاع کرده و عشق کلاسیک را از آن زاویه فرو کوبیده است، اما از نیمه شعر به بعد ناگهان تغییر موضع می‌دهد و گویی به یاد می‌آورد که به عنوان شاعر مدیحه‌سرا و وظیفه‌ی رسمی‌اش دفاع از همان عشق کلاسیم است. یعنی این مثنوی زیبا صورتبندی سنتی و کهنترِ هردو سویه‌ی این دوقطبی را در ایران به دست می‌دهد. نخست به قطبِ دوم بنگریم که سرآغاز مثنوی است و مهرورزی آزاد و مبتنی بر تشخیص و خودمختاری هر دو سو را نشان می‌دهد:

که بر و بحر فراخست و آدمی بسیار	به هیچ یار مده خاطر و به هیچ دیار
از آنکه چون سگ صیدی نمی‌رود به شکار	همیشه بر سگ شهری جفا و سنگ آید
درختها همه سبزند و بوستان گلزار	نه در جهان گل رویی و سبزه‌ی زنجیست
چرا سفر نکنی چون کبوتر طیار	چو ماکیان به در خانه چند بینی جور؟
به دام دل چه فرومانده‌ای چو بوتیمار؟	ازین درخت چو بلبل بر آن درخت نشین
که ساکنست نه مانند آسمان دوار	زمین لگد خورد از گاو و خر به علت آن
بین و بگذر و خاطر به هیچ کس مسپار	گرت هزار بدیع‌الجمال پیش آید
نه پای‌بند یکی کز غمش بگریی زار	مخالط همه کس باش تا بخندی خوش
به قدر کن که نه اطلس کمست در بازار	به خد اطلس اگر وقتی التفات کنی
نه چشم بسته و سرگشته همچو گاو عصار	مثال اسب الاغند مردم سفری
کسی کند دل آسوده را به فکر فگار؟	کسی کند تن آزاده را به بند اسیر؟
چرا خسیس کنی نفس خویش را مقدار؟	چو طاعت آری و خدمت کنی و نشناسند
چنانکه شرط وصالست و بامداد کنار	خنک کسی که به شب در کنار گیرد دوست

وگر به بند بلای کسی گرفتاری
گناه تست که بر خود گرفته‌ای دشوار

مرا که میوه‌ی شیرین به دست می‌افتد
چرا نشانم بیخی که تلخی آرد بار؟

چه لازمست یکی شادمان و من غمگین
یکی به خواب و من اندر خیال وی بیدار؟

مثال گردن آزادگان و چنبر عشق
همان مثال پیاده‌ست در کمند سوار

مرا رفیقی باید که بار برگیرد
نه صاحبی که من از وی کنم تحمل بار

اگر به شرط وفا دوستی به جای آورد
وگر نه دوست مدارش تو نیز و دست بدار

کسی از غم و تیمار من نیندیشد
چرا من از غم و تیمار وی شوم بیمار؟

... به راحت نفسی رنج پایدار مجوی
شب شراب نیرزد به بامداد خمار

به اول همه کاری تأمل اولیتر
بکن وگر نه پشیمان شوی به آخر کار

میان طاعت و اخلاص و بندگی بستن
چه پیش خلق به خدمت چه پیش بت زنار

زمام عقل به دست هوای نفس مده
که گرد عشق نگردند مردم هشیار

من آزموده‌ام این رنج و دیده این زحمت
ز ریسمان متنفر بود گزیده‌ی مار

طریق معرفت اینست بی‌خلاف ولیک
به گوش عشق موافق نیاید این گفتار

بعد ناگهان گویی نهیب هنجارهای اجتماعی یا آزر و وزیر او را به خود می‌آورد و ناگهان پوزش می‌طلبد و این بار قطب نخست را که با حصر آزادی و پایبندی به دیگری همراه است صورتبندی می‌کند و جالب آن که در این بخش مدام از قاضی و فقیه و مراجع رسمی رسمیت دهنده به پیوند سخن به میان می‌آورد:

که سخت سست گرفتی و نیک بد گفتی
هزار نوبت از این رای باطل استغفار

حقوق صحبتیم آویخت دست در دامن
که حسن عهد فراموش کردی از غدار

مکن کز اهل مروت نیاید این کردار	نگفتمت که چنین زود بگسلی پیمان
کدام یار بیچد سر از ارادت یار؟	کدام دوست بتابد رخ از محبت دوست؟
کدام صبر که بر می‌کنی دل از دلدار؟	فراق را دلی از سنگ سخت‌تر باید
روا بود که تحمل کند جفای هزار	هرآنکه مهر یکی در دلش قرار گرفت
که خود ز دوست مصور نمی‌شود آزار	... نگویمت که بر آزار دوست دل خوش کن
که قاضی از پس اقرار نشنود انکار	دگر مگوی که من ترک عشق خواهم گفت
همه سفینه‌ی در می‌رود به دریا بار	ز بحر طبع تو امروز در معانی عشق
به صورتی ندهد صورتیست بر دیوار	هر آدمی که نظر با یکی ندارد و دل
که عاقلان نکنند اعتماد بر پندار...	مرا فقیه مپندار و نیک مرد مگوی

کالبدشناسی کین

چنین می‌نماید که سیطره‌ی هنجارین برداشتی نخست که پیوند مهرآمیز را در اتصال با خانواده‌ی تک‌همسره تعریف می‌کند، خاستگاه تداوم اختلالها و تشدید کشمکشهایی باشد که شرحش گذشت. در این نکته که بخش عمده‌ی پیوندهای میان زن و مرد با محور کشش جنسی و شکلی از مهر آغاز می‌شود تردیدی وجود ندارد، و باز در صحت داده‌هایی که خشونت و کین فراوان را در درون ارتباط تک‌همسره نمایش می‌دهند نیز شکی نیست. از این رو اگر بخواهیم نگاهی آسیب‌شناسانه به ارتباط صمیمی زن و مرد داشته باشیم، باید به مسیری و روندی بنگریم که آن پیوند خوشایند و نیکوی نخستین را به ارتباطی پرتنش و انباشته از کشمکش تبدیل می‌کند. این مسخ شدن مهر و جایگزین شدنش با کین به ظاهر در دل نهاد خانواده‌ی تک‌همسره یا رونوشت‌های کمتر رسمی‌اش (مثل پیوند عاشقانه اما متعهدانه و انحصاری زن و مرد خارج از دایره‌ی ازدواج) تحقق می‌یابد.

چنین می‌نماید که ایمان به پیش‌داشتهای عشق رمانتیک و پایبندی به هنجارها و قواعد وضع شده در دل خانواده‌ی تک‌همسر مهم‌ترین عاملی است که ظهور و تداوم کین در روابط زن و مرد را رقم می‌زند. هسته‌ی مرکزی آسیبی که شاهدش هستیم از غفلت از تنشها و کشمکشهایی بر می‌خیزد که با ریشه‌های تکاملی عمیق‌اش در هر نوع پیوندی وجود دارد، و اگر نادیده‌انگاشته شوند و پیوسته مورد مشاهده و ارزیابی و مدیریت قرار نگیرند، به گذار از مهر به کین می‌انجامند.

به عبارت دیگر، ساده‌لوحی و تخت و مسطح پنداشتن پیوند و ناآگاهی از تنشهایی که در این میان رخ می‌نماید، یا تحریف کردن‌شان باعث می‌شود هر دو سوی ارتباط به جای فهم تنش و رویارویی و سازگاری با آن، از آن بگریزند و تلنباری از کشمکشهای حل‌ناشده و تکرار شونده را در فضای صمیمانه‌ی خویش خلق کنند و بپرورند و این همان است که دیر یا زود بازی‌های برنده-بازنده را به بازی‌های برنده-برنده‌ی آغازین چیره می‌سازد و مهر را از میان می‌برد و کین را جایگزین آن می‌سازد.

تنش ارتباط زن و مرد، یعنی تنشی که از پیوند مهرآمیز این دو بر می‌خیزد، مثل همه‌ی تنشهای دیگر امری قاطع و جاری و حاضر و همیشگی است. هیچ سیستم پیچیده‌ای فارغ از تنش وجود ندارد و این تنشها به خودی خود خوب یا بد نیستند، بلکه بسته به این که مدیریت شوند یا نشوند، به سازگاری با تنش یا گریز از آن می‌انجامند و قلبم را می‌افزایند یا می‌کاهند. چنان که کوشیده‌ام در این نوشتار نشان دهم، بخش بزرگی از این تنشها زیربنای تکاملی و زیست‌شناختی هستند و چیزهایی عارضی و موضعی نیستند که بتوان نادیده‌شان گرفت یا به ناپدید شدن خود به خودی‌شان دل بست. الگوی غالبی که متاسفانه در پیوندهای میان زنان و مردان کشورمان دیده می‌شود و در سطحی جهانی هم نمایان است، نادانی درباره‌ی این مبانی و در نتیجه توجه نکردن به آن تنشهاست و این همان است که به انباشت تدریجی رنج و پوچی و ضعف و ناتندرستی

می‌انجامد و پیوند مهرآمیز نخستین را که با پشتوانه‌ی میل جنسی و شوقِ همنشینی آغازین‌اش امری لذت‌بخش و بالنده بود، به دردی مزمن و زخمی ناسور بدل می‌سازد.

نتیجه‌گیری

ارزش تحلیل تکاملی و داده‌های میان‌رشته‌ای در آنجاست که نسبت حاکم بر خوشه‌هایی از نظریه‌پردازی علوم انسانی را از میان می‌برد و معیاری عینی و رسیدگی‌پذیر برای داوری میان نظریه‌ها به دست می‌دهد. هنوز نظریه‌پردازان و نویسندگانی که از این رویکرد میان‌رشته‌ای و دستاوردهای علوم سخت‌گیرانه‌ی تجربی بی‌خبر یا نسبت به آن بی‌توجهند، با کشمکش و جدل بر سر مفاهیم و آرای سرگرم‌اند که با کمی تدقیق و روشن‌سازی به صورت پرسشی تجربی و رسیدگی‌پذیر در می‌آید و می‌توان با روشهایی متفاوت از گمانه‌زنی صرف درباره‌شان داوری کرد.

نمونه‌ای از این آراء، پافشاری بر سر برداشتهایی زن‌انگارانه‌ایست که به روشنی با داده‌های تجربی و داشته‌های تکاملی در تعارض است و پیش‌بینی‌هایش با رسیدگی تجربی و آزمودن ابطال می‌شود. نمونه‌ی دیگر، مفهوم عشق رمانتیک است که سیطره‌ای ایدئولوژیک پیدا کرده و همچون آغازگاهی بدیهی و طبیعی برای مفهوم پیوند در نظر گرفته می‌شود. برای ارزیابی پیش‌داشتهایی که این مفهوم را بر ساخته است، نخست باید به سه داده‌ی مستند علمی اشاره کرد که معمولاً از شدت بداهت نادیده انگاشته می‌شود:

نخست آن که در گونه‌ی انسان از همان ابتدای کار، هم‌آغوشی و کامجویی جنسی به صورت فرآیندی مستقل از تولید مثل و بچه‌دار شدن در آمده است. این الگو علاوه بر انسان در شامپانزه‌ی کوتوله (بونوبو) هم دیده می‌شود و در این گونه که نزدیکترین ساخت ژنتیکی به انسان را دارد نیز ساختهای اجتماعی مشابهی را پدید می‌آورد. اصولاً ظهور خانواده‌ی تک همسره و سازمان یافتگی نظم اجتماعی در انسان با این تفکیک

هم آغوشی و کامجویی از بارداری و بچه‌زایی همراه بوده است. جیرد دایموند یکی از نخستین کسانی است که ساز و کارهای این ماجرا را در کتاب مشهورش شرح داده است و نیکوست که علاقمندان به کتاب زیبای او نگاهی بیندازند.²¹⁹

دوم آن که شکل‌گیری و ثبات خانواده‌ی تک همسر به شرایط اقتصادی خاصی وابسته بوده که تقریباً در سراسر دوران عمر گونه‌ی بشر بر سبک زندگی انسانها چیره بوده است. هم در الگوی گردآوری-شکار و هم در زندگی کشاورزانه و کوچگردانه یک زن یا یک مرد به تنهایی از پس بزرگ کردن بچه بر نمی‌آیند و از این رو خانواده‌هایی ضرورت یافته است که همکاری هردو را در این مسیر ساماندهی کند. ضرورت اقتصادی یاد شده در دوران کنونی و بعد از مدرن شدن ساز و کارهای تولید از میان رفته است. یعنی در حال حاضر فشار اقتصادی مهمی که کلید ثبات خانواده‌های تک‌همسر بود از میان رفته است و عاملی که فضای حالت سیستم را چروکیده می‌کرد و به الگوهای دیگر پیوند مجال بروز نمی‌داد، غایب است. ناپایدار شدن خانواده‌ی هسته‌ای و بالا رفتن بسامد خروج از قواعد و قیده‌های این قالب نیز از همین جا برخاسته است.

سوم آن که از همان ابتدای کار تا حدودی، و در هزاره‌های اخیر با شتابی بیشتر، غایتی فراتر از تولید مثل در سطوح روانشناختی، اجتماعی و فرهنگی در انسان تکامل یافته است. یعنی آدمیان از معدود جانورانی هستند که به خاطر دارا بودن مغز بسیار پیچیده می‌توانند غایتی متفاوت و حتا ناسازگار با تولید مثل را بخواهند. یعنی بیشینه شدن قلبم در انسان لزوماً با تولید مثل (که غایت تکاملی و زیستی انسان در مقام

²¹⁹ Diamond, 1991.

جانوری زایاست) هم‌عنان نیست و چه بسا که با آن ناسازگار هم باشد. یعنی بیشینه کردن قدرت، لذت، معنا و حتا بقا و تندرستی در بسیاری از موارد با بچه‌دار شدن تقابل پیدا می‌کند.

نتیجه‌ای که از این سه حقیقت حاصل می‌آید آن است که پیش‌فرض بنیادین عشق رمانتیک که درهم‌تنیدگی پیوند (کامجویی جنسی)، تولید مثل و خانواده باشد، نادرست است. این پیش‌داشت رسیدگی‌پذیر است و اگر با شواهد تاریخی و رفتارشناختی و جامعه‌شناختی محک بخورد، ابطال می‌شود. با توجه به نادرست بودن خشت نخستین مفهوم عشق رمانتیک است که می‌توان الگوهای کین برخاسته از پیوند را تحلیل کرد و نشان داد که چطور تنشهای ناشی از واگرایی منافع دو زوج، چندان تشدید می‌کنند که مهر آغازین را در هیاهوی بازیهای برنده-بازنده غرقه می‌سازند و کین را به جای آن می‌نشانند.

پیوند میان زن و مرد مهمترین گرانیگاهی است که مهر در شورانگیزترین شکل در آن زاده می‌شود و می‌بالد و گسترش می‌یابد. در صورتی که این هسته‌ی مرکزی سست و ابتر و فرسوده شود، سرچشمه‌ی اصلی زایش مهر در نظام اجتماعی دستخوش تباهی و افسردگی می‌شود و نتیجه فروپاشی نظمهای سودمند و کارساز است و رواج خشونت و نابخردی. در میانه‌ی دوقطبی مهر و کین جایگاهی تهی وجود ندارد و مهر در آن هنگام که فرو بریزد جایگاه خویش را به کین خواهد داد. در نهادهای مبتنی بر پیوند که رسمی‌ترین شان خانواده‌ی تک همسر است، نادیده انگاشتن حقایقی تکاملی، غفلت از ارج و ارزش انسان خودمختار خوداندیش را به دنبال می‌آورد و این یک خود به تحریف شدگی و نامفهوم ماندن تنشهای بنیادین نهفته در پیوند دامن می‌زند. در این حالت پیوندی که با مهر آغاز شده بود و قرار بود قرارگاه ارتباطی برنده-برنده باشد و تندرستی و شادکامی و توانمندی و معنا تولید کند، کم کم به کین آلوده می‌شود و رنج و بیماری و ناتوانی و پوچی می‌زاید. دیگری که در بنیاد موجودی مستقل و خودمختار و آزاد است و به همین دلیل هم ابتدا به ساکن لایق مهرورزی است، به تدریج تا مرتبه‌ی منبعی برای دستیابی به قلبم شخصی فرو کاسته

می‌شود و مورد استثمار و بهره‌کشی قرار می‌گیرد. خشونت‌ی که گاه در قالب رفتارهای نمایان زیانکارانه در رسانه‌ها بازتاب می‌یابد، تنها جرقه‌هایی است که از این آتش نهفته زیر خاکستر نادانی و کژفهمی تراوش می‌کند.

بیماری‌ای که پیوند زن و مرد را در گونه‌ی انسان رنجور ساخته، امری وابسته به یک جامعه یا برش تاریخی خاص نیست، بلکه از واگرایی منافع، ناپایداری منابع و ناهمسازی میل‌هایی ناشی می‌شود که خود شالوده‌ی پیوند را بر می‌سازند. یعنی اینجا با تنش‌ی بنیادین و مرکزی روبرو هستیم، نه امری زودگذر و فرعی. ساختار پیوند در شکل کنونی با غلبه‌ی آماری کین بر مهر همراه است و از این رو به اختلالی تکاملی شباهت دارد که زیر فشار هنجارهای اجتماعی نهادینه شده باشد. بازگرداندن پیوند به وضعیت‌ی پایدار و درست، یعنی بدل ساختن‌اش به جایگاهی که از بازی‌های برنده-بازنده پاکیزه باشد و مهر را نگاهبانی کند و قلبم را بیفزاید، کاری خلاقانه است که به کوشش و خوداندیشی نیاز دارد و زیربنای آن تفکیک کردن سویه‌های متفاوت ارتباط (مهرورزی، کامجویی جنسی، شراکت اقتصادی، زایش و پرورش کودک) است، که به غلط با درهم فرو رفته و هم‌ذات و همنشین پنداشته شده‌اند.

بازسازی پیوند و پاییدن مهر در آن با بازاندیشی درباره‌ی ارتباط انسانی مهرآمیز ممکن می‌شود. شیوه‌ای از بازاندیشی نظام‌مند و ساختار یافته در این میان مورد نیاز است که شاخصها و غایت‌های حاکم بر کردارها (قلبم) در نظر داشته باشد، سودها و میل‌های برخاسته از آنها را در افراد گوناگون بنگرد، و تنش‌های زاده شده در اثر برخورد این منافع را دریابد و فهم کند. تنها در این صورت و در سایه‌ی ارج نهادن به آزادی و خودمختاری و تمامیت هریک از طرف‌های آفریننده‌ی پیوند است که این اختلال نهادینه شده‌ی تکاملی که تنها به ضرب و زور زادآوری و تولید نسل تداوم یافته، به الگویی زایا و بارور از تشدید دو جانبه‌ی قدرت و لذت و بقا و معنا دگردیسی خواهد یافت.

کتابنامه

رضاقلی میرزا، سفرنامه‌ی رضا قلی میرزا، به کوشش: اصغر فرمانفرمائی قاجار، انتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۴۶.

موریس، دزموند، باغ وحش انسانی، ترجمه‌ی عبدالحسین وهازاده، تهران، ۱۳۶۴.

وکیلی، شروین، دگردیسی صمیمیت، کتاب ماه علوم اجتماعی، سال ۷، شماره ۸-۹، تیر ۱۳۸۳.

وکیلی، شروین، نظریه‌ی قدرت، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹.

Buss, D. M. and Duntley, J. D. Intimate partner violence in evolutionary perspective, In: *The Evolution of Violence*, Eds. T. K. Shackelford and R. D. Hansen, Springer, 2014.

Carney, M. , Buttell, F. and Dutton, D. Women who perpetuate intimate partner violence: A review of the Literature with recommendations for treatment, *Aggressive Violent Behavior*, No. 12, 2007.

Diamond, J. *The rise and fall of the third chimpanzee*, Vintage press, 1991.

Giddens, A. *Transformation of intimacy*, Polity Press, 1992.

Glass, S. P. and Wright, T. L. Sex differences in type of extramarital involvement and marital dissatisfaction, *Sex Roles*, No. 12, 1985.

Goetz, A. T. and Schackelford, T. K. sexual coercion and forced in-pair copulation as sperm competition tactics in humans, *Human Nature*, No. 17, 2006.

Luhmann, N. *Love as passion*, Routledge, 1995.

Parker, G. Sexual selection and sexual conflict, In: *sexual selection and reproductive competition among insects*, eds. M. S. Blum and A. N. Blum, Academic Press, 1979.

Parker, G. Sexual selection over mating and fertilization: an overview, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, No. 361, 2006.

Schmitt, D. P. and Buss, D. M. Human mate poaching: tactics and temptations for infiltrating existing mateships, *Journal of Personality and Social Psychology*, No. 80, 2001.



ساختارشناسی جوکهای پارسی

بهار ۱۳۹۴

چکیده

پژوهش کنونی کاربرستی میدانی از نظریه‌ی منش‌هاست که کارآمد بودن و اعتبار این مدل نظری را برای تحلیل عناصر فرهنگی نشان می‌دهد. نظریه‌ی منش‌ها مدلی تحلیلی است از پویایی عناصر فرهنگی که با پشتوانه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، ساختار و کارکرد واحدهای برسازنده‌ی فرهنگ را مورد بررسی قرار می‌دهد. در پژوهش کنونی کارآیی نظریه‌ی منش‌ها برای تحلیل جوک‌هایی که در فاصله‌ی سالهای ۱۳۷۵-۱۳۸۰ در تهران رواج داشته‌اند، سنجیده شده است. در جریان این سالها بیش از هشتصد جوک به زبان پارسی گردآوری شد که با کمک این ابزار نظری کار رده‌بندی محتوایی، خوشه‌بندی ساختاری، و تحلیل محتوایشان به انجام رسید. نتیجه، وجود یک زیرساخت مشترک و پایه را در تمام جوک‌ها نشان داد که با ساخت عمومی منش‌ها برابر است و بدنه‌ی اطلاعاتی (داستانی دوپهلوی + کلید)، دستور (خنده) و قلاب (رفع تنش اجتماعی) را شامل می‌شود.

کلیدواژگان: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، نظریه‌ی منش‌ها، عنصر فرهنگی، جوک، پویایی معنا، ساختار

نمادین، رده‌بندی محتوایی، مفهوم تنش‌زا،

نگارنده در سال ۱۳۸۰ در دانشگاه تهران از پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشدش در رشته‌ی جامعه‌شناسی دفاع کرد. هسته‌ی مرکزی پژوهشی که انجام گرفته بود، پیشنهاد دستگامی نظری بود برای مدلسازی و صورتبندی پویایی سیستمهای فرهنگی. برای ارزیابی و محک زدن تجربی مدلی که بر ساخته شد و با نام نظریه‌ی منش‌ها شهرت یافت،^{۲۲۰} به واحد پایه‌ای در نظامهای فرهنگی نیاز بود تا به کمک پویایی و تحلیل آن پیش‌بینی‌های تجربی مدل ارزیابی شود و دقت عملیاتی‌اش اثبات گردد. یعنی به سیستمی عام و فراگیر نیاز داشتیم که بتواند به عنوان مبنایی برای تحلیل کل دگرگونی‌های فرهنگی به کار گرفته شود. چنین سیستم پایه‌ای در آن تحقیق یافته و پیشنهاد شد و منش نام گرفت.

از آنجا که دغدغه‌ی رسیدگی‌پذیر بودن مدل نظری در کار بود، زیرشاخه‌ای ساده و آزمودنی از فرهنگ، یعنی نمونه‌هایی از منش‌های کوچک و ساده مورد نیاز بود تا راهبردهای آماری و میدانی بر آن به کار گرفته شود. منش‌ها عبارتند از سیستمهای خودسازمانده و تکثیر شونده‌ای که حامل معنا هستند و در بستر رسانه‌های نمادین اندرکنش آدمیان را رمزگذاری کرده و در ضمن بر جمعیت‌های انسانی همانندسازی می‌کنند. ساده‌ترین منش در این مدل، شایعه است که نوعی انگل منش‌های دیگر محسوب می‌شود. گذشته از آن، کوچکترین منشی که خودبسنده و کامل است و می‌توان به عنوان محلی برای ارزیابی نظریه‌ی منشها از آن

²²⁰ نک. وکیلی، ۱۳۸۹ (الف).

بهره جست، جوک است. از این رو طی چند سال پژوهشی پدافند بر جوکهای پارسی انجام گرفت که نتیجه‌اش هنگام دفاع از پایان نامه به عنوان پشتوانه‌ی تجربی تایید نظریه مطرح شد.

پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش درباره‌ی جوک و خندیدن در دوران معاصر بیشتر به دست روانشناسان^{۲۲۱} و روان-زبان‌شناسان^{۲۲۲} انجام می‌پذیرد و بیشترین پژوهشها درباره‌ی جوکهای زبانهای اروپایی (به ویژه زبانهای انگلیسی، فرانسوی و آلمانی) انجام پذیرفته‌اند. پژوهش بر جوکها با پشتوانه‌ی نظریه‌ی سیستمهای پیچیده اصولاً پیشینه‌ی چندانی ندارد و شمار پژوهشهای جدی در این زمینه از شمار انگشتان دست کمتر است. با این همه طی سالهای گذشته پژوهشهای جالب و مهمی در زمینه‌ی رفتار جوک‌گویی و ساختارشناسی خود جوکها انجام پذیرفته است و سرمشق‌هایی نظری در این زمینه شکل گرفته است.^{۲۲۳}

با وجود پیشینه‌ی دیرپای گمانه‌زنی و نظریه‌پردازی درباره‌ی لطیفه و خنده در فرهنگ و تمدن ایرانی، در دوران مدرن پژوهش جدی و مدرن درباره‌ی جوکهای زبان پارسی انجام پذیرفته و آثار نگارنده در این زمینه کمابیش بی‌پیشینه به نظر می‌رسند. نخستین کتاب در این زمینه «جامعه‌شناسی جوک و خنده»^{۲۲۴} به قلم نگارنده است. با این همه در این کتاب هم بیشتر دستگاه نظری سیستمی پیشنهادی نگارنده درباره‌ی مفهوم

²²¹ E.g. Freud, 1960.

²²² E.g. Wolff et al., 1934: 341-365.

²²³ Goldstein and McGhee, 1972 .

²²⁴ وکیلی، ۱۳۸۵.

جوک و رفتار خنده محوریت داشت و بحث درباره‌ی جوکهای پارسی به حاشیه‌ای و پیوستی در کتاب تبدیل شده بود. در جریان انتشار نظریه‌ی منشها نیز آنچه که (به حق) بیشتر مورد توجه قرار گرفت، خود دستگاه نظری بود و روش‌شناسی تازه‌ای که برای تحلیل امور فرهنگی پیشنهاد می‌کرد. بعد از آن مجموعه‌ای از مقاله‌ها در نشریه‌ها^{۲۲۵} و روزنامه‌ها^{۲۲۶} منتشر شد تا دستاوردهای این پژوهش با پژوهندگان و علاقمندان در میان نهاد شود، اما و باز در این میان بحثهای نظری به یافته‌های تجربی می‌چربید. از این رو این نوشتار به طور خاص به یافته‌های مربوط به جوکهای پارسی تمرکز یافته و هدفش بازگو کردن همان بسنده می‌شود. دوستانی که به چارچوب نظری پژوهش یا تعریف سیستمی نگارنده از مفهوم جوک علاقه دارند را به مطالعه‌ی کتابها و مقاله‌های یاد شده فرا می‌خوانم. هرچند در حد لزوم چکیده‌ای از هردو را در این متن خواهم گنجاند.

چارچوب نظری

در پژوهش کنونی جوک در مقام نوعی منش، یعنی عنصری فرهنگی و سیستمی حامل معنا در سطح نرم‌افزار نظامهای اجتماعی مورد بررسی واقع می‌شود. چارچوب نظری پژوهش کنونی رویکرد سیستمهای پیچیده است و نسخه‌ای ویژه از آن را در نظر داریم که توسط نگارنده صورتبندی شده^{۲۲۷} و برای مدل‌سازی کلان عاملیت و نهاد کارکرد یافته است. در این بستر مفهومی داده‌های نظری پایه درباره‌ی جوک‌ها را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

²²⁵ وکیلی، ۱۳۸۳.

²²⁶ وکیلی، ۱۳۹۳ (الف و ب).

²²⁷ وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

نخست: خنده، از منظر زیست‌شناسانه الف) یک الگوی رفتاری ثابت^{۲۲۸} است که به صورت پیش‌تنبه در دستگاه عصبی آدمیان و سایر نخستی‌های عالی وجود دارد، و ب) از نظر تکاملی از رفتارهای نمایانگر خشم و تهدید مشتق شده است؛ اما پ) به دلیل ارتباط با شرایط لذت‌بخش و خوشایند، با رفتار دیگری که به شرایط خوشایند مربوط می‌شود، پیوند خورده است. این رفتار دوم، لبخند است و تبار تکاملی‌اش بیشتر به حالات مربوط به آرامش و امنیت مربوط می‌شود. در ضمن ت) خنده، نوعی برانگیختگی هیجانی است که در شرایط امن، و به دنبال شگفتی ناشی از برخورد با پدیداری نامنتظره بروز می‌کند.

دوم: خنده از دیدگاه روان‌شناختی الف) نوعی نمود رهایی از تنش روانی است، که به دنبال بازآرایی داده‌های مربوط به جهان خارج، و حل کردن مسئله‌ای تنش‌زا عارض می‌شود، ب) این رفتار ناشی از عملکرد ترکیبی و کل‌گرای نیمکره‌ی راست مخ است.

سوم: از نظر زبان‌شناسی الف) مجموعه‌ای از عناصر زبانی (جوک‌ها) برای تولید خنده تخصص یافته‌اند. ب) ارتباط زبانی مربوط به جوک، نوعی ارتباط غیرصادقانه و بازی‌گونه است و این خصلت آن توسط هردو سوی ارتباط پذیرفته شده است. پ) جوک متنی دوپهلوی با چند معناست که کلید مفهومی آن، گذار از معنای هنجارین، معقول و معمولی به معنای نامعقول، ناهنجار و غیرمنتظره را ممکن می‌سازد. ت) سطوح گوناگون سازمان‌یافتگی نشانگان زبانی می‌تواند برای تولید ساخت چند معنا به کار گرفته شود.

چهارم: جوک‌گویی از دید جامعه‌شناختی الف) نوعی کنش ارتباطی دوستانه است و بسته به سطوح گوناگون صمیمیت میان افراد درگیر، اشکال گوناگون پیدا می‌کند. ب) شیوه‌ای غیرمستقیم برای اشاره به

228 Fixed action pattern

تنشهای بینافردی است و با نمادین کردن کشمکش اجتماعی، اثر مختل کننده‌اش را برای نظم اجتماعی کاهش می‌دهد. پ) اشاره‌ی جوک‌ها به تابوهای اجتماعی، شیوه‌ای از خنثاسازی مفاهیم تنش‌زاست و با جدیت‌زدایی از موضوعات و شرایط مسئله‌زا، حضورشان را تحمل‌پذیر می‌سازد. از سوی دیگر، ت) جوک با گوشزد کردن پیامدهای نقض تابوها، تحقیر افراد بیگانه و ستایش عناصر هویت‌بخش به گروه‌ها، نظارت اجتماعی بر رفتارهای فردی را تحکیم می‌کند و هنجارسازی کنشها را ممکن می‌سازد. ث) بر مبنای کارکردهای اجتماعی جوک، نقشهای اجتماعی و بازیهای جا افتاده‌ای در هر جامعه پدید آمده‌اند که با موقعیت افراد حافظ تابوها -کاهنان و افراد مقدس- پیوند دارند.

با این مقدمه می‌توان جوک‌ها را منشهایی کوچک و عامیانه دانست که به دلیل ساخت معنایی خاصشان با سیستم پاداش-لذت پیوند خورده‌اند و از این رو به عنوان واحدهای انتقال لذت در مجاری ارتباطی عمل می‌کنند. کارکردهای جامعه‌شناختی جوک‌ها را می‌توان در مقام پیامد این ساخت معنایی ویژه و پیوند خاص فهمید. در نظریه‌ی منشها، هر عنصر فرهنگی (منش) به عنوان سیستمی اطلاعاتی در نظر گرفته می‌شود که به صورت یک همانندساز یکپارچه در جریان کنش ارتباطی و در قالب نظامهای نشانگانی/معنایی تکثیر می‌شود. بر مبنای مدلی که از این عناصر اطلاعاتی در دست داریم، می‌توان منشهای گوناگون متعلق به یک حوزه‌ی فرهنگی خاص را به کمک شاخصهایی رسیدگی‌پذیر و تجربی رده‌بندی کرد، و با تحلیل زیرواحدهای نشانگانی و معنایی موجود در هریک، برداشتی دقیق و ساختارشناسانه در مورد آن پیدا کرد. بر مبنای این تحلیل‌ها، دستیابی به پیش‌بینی‌هایی در مورد الگوی پویایی منش در سپهر فرهنگی ممکن می‌شود، و می‌توان قواعد رفتار منش در زمینه‌ی اجتماعی‌اش را بر اساس قوانین حاکم بر سیستمهای پیچیده‌ی خودزاینده، استنتاج نمود. جوک‌ها، به دلیل گره خوردنشان با کنش متقابل نمادین، فراگیر بودنشان در بخش

عمده‌ی فضاها‌ی تبادل فرهنگی، و پیوند مستقیمشان با سیستم لذت/پاداش، بهترین نامزد برای واری‌ تجریبی نظریه‌ی منشها هستند.

در پژوهش کنونی، با دو پرسش کلیدی به بررسی جوکهای فارسی پرداختیم: کاربردهای نظریه‌ی منشها در تحلیل ساختار، رده‌بندی و بررسی پویایی جوک‌ها کدام است؟ و چگونه می‌توان از این تحلیل برای تعیین ساختار کمینه‌ی یک منش بهره برد؟

پرسش نخست، ما را به تشریح ساختار جوکها و می‌دارد، و پرسش دوم ارتباط عناصر درونی جوکها را با عواملی مانند تابوهای اجتماعی، مفاهیم تنش‌زا، قومیت و نقش اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد.

مدل‌سازی جوک به مثابه نوعی منش

چنان که گفتیم، عنصر مشترک در تمام جوکها، وجود ساخت معنایی چندلایه، و کلیدی مفهومی بود که گذار از یکی از این لایه‌ها به دیگری را ممکن می‌ساخت. ساختار معنایی تک تک جوکهای گردآوری شده مورد واری‌ قرار گرفت و معنای هنجار، عادی، و پیش‌پا افتاده‌ی متن جوک - که ابتدا به ذهن مخاطب خطور می‌کرد- با عنوان معنای پایه در نظر گرفته شد. معنا(ها)ی ممکن دیگری که به کمک کلید درک می‌شد و رسیدن بدان باعث بروز خنده می‌شد، با نام معنای هدف خوانده شد و در مواردی که بیش از یک معنای هدف وجود داشت، با شماره‌ای در کنار عبارت هدف مشخص شدند. به این ترتیب هر جوک از متنی یکتا تشکیل شده بود که دست کم دو معنای پایه و هدف از آن استنتاج می‌شد.

متن جوک، از مجموعه‌ای از نشانه‌های حامل معنا تشکیل می‌یافت که می‌توانست زبانی (واژگان، گزاره‌ها، و...) یا پیرازبانی (حرکات بدن، شکلک در چهره و...) باشد. واژه، گزاره یا اشاره‌ای پیرازبانی که

مخاطب را از معنای پایه به هدف راهنمایی می‌کرد، به عنوان کلید در نظر گرفته شد. این راه‌ها برای تشخیص کلید از سایر عناصر جوک به کار گرفته شد:

الف) کلید، بخشی از جوک بود که خنده بلافاصله پس از ارائه شدنش بروز می‌کرد.

ب) کلید، آن بخشی است که اگر نا به جا -خیلی زود یا خیلی دیر- ارائه شود، از بروز خنده جلوگیری می‌کند.

پ) کلید، آن بخشی است که با حذف شدنش جوک به متنی عادی تبدیل می‌شود.

ت) کلید، آن بخشی است که اگر به دلیل بیان نامناسب یا بی‌توجهی شنونده -فهمیده نشود، جوک بی‌معنا جلوه خواهد کرد. در صورتی که این بخش با عبارتی دیگر به مخاطب ارائه شود، و این امر به فهمیده شدن کلید کمک کند، ممکن است خنده‌ی به تعویق افتاده آزاد شود.

اگر جوک در خنداندن شنونده کامیاب می‌شد و رسیدن از متن پایه به هدف را با شرایط برانگیزاننده‌ی رفتار خنده همراه می‌کرد، آن را موفق در نظر می‌گیریم و در غیر این صورت آن را ناموفق می‌خوانیم. در یک جوک موفق، به هنگام برخورد با کلید، تغییر حالتی ذهنی در شنونده ایجاد می‌شود که باعث می‌شود تا معنای پایه را رها کند و معنای هدف را درک کند. این پدیده را گذار معنایی خواندیم. شیوه‌های گوناگونی از ساماندهی معنا در یک جوک می‌توانست گذار معنایی را پدید آورد. هریک از این راهبردها، به عنوان نوعی از جوک در نظر گرفته شدند. چنان که از نتایج آماری برآمد، هریک از این انواع ساختاری ویژه و منحصر به فرد دارند.

ابزار و روش و میدان داده‌ها

برای پاسخگویی به پرسشهای یاد شده، در دو سطح به بررسی جوک‌ها پرداخته شد. نخست، مجموعه‌ای از جوک‌ها رایج در زبان فارسی گردآوری شد، و خودِ جوک‌ها به عنوان منشاهی تحلیل‌پذیر

مورد واریسی قرار گرفتند. دوم آن که رابطه‌ی جوک‌ها با افراد حامل و تکثیر کننده‌شان به کمک پرسشنامه‌هایی سنجیده شد و پیش‌بینی‌های برآمده از نظریه‌ی منشها به این ترتیب به محک تجربه گذاشته شد. برای گردآوری داده‌های مورد نیاز نخستین بخش کار، از این منابع استفاده شد:

الف) مجموعه‌ای از جوک‌های فارسی که از ابتدای سال 1375 تا انتهای سال 1380 در تهران رایج بودند، به شیوه‌ی مشاهده‌ی مشارکتی گردآوری و طبقه‌بندی شدند. یعنی نگارنده با افراد گوناگون -از طبقات و سنین مختلف- وارد کنش جوک‌گویی می‌شد و در حلقه‌های دوستانه‌ی متنوعی، جوک‌ها را گردآوری و ثبت می‌کرد. موقعیت سنی و نقش اجتماعی نگارنده در طی این سالها به گونه‌ای بود که دسترسی به طیف وسیعی از این حلقه‌های دوستانه را ممکن می‌ساخت. فضاهایی که نگارنده به آنها دسترسی یافت، عبارت بودند از محیط‌های دانشجویی، حلقه‌های دوستانه‌ی جوانان (شهرنشین و معمولاً متعلق به طبقه‌ی متوسط به بالا)، گروه‌های دوستانه‌ی دانش‌آموزی، محیط‌های دوستانه‌ی چند-خانواده‌ای و فضاهای دوستانه‌ی میان کارمندان یقه سفید. چند محیط متفاوت نمونه (حلقه‌های دوستانه‌ی جوانان خلافکار، گروه‌های منسوب به طبقه‌ی پایین اقتصادی یا فرهنگی، فضاهای کارگری، حاشیه‌نشینان، روستاییان) هم برای اطمینان از همزور و همگن بودن نوع جوک‌ها مورد بررسی مورد قرار گرفت.

ب) رسانه‌های رسمی تولید و توزیع فرهنگ (رادیو و تلویزیون، مجلات، کتابهای جوک) هم در این فاصله مورد مشاهده قرار گرفتند و جوک‌های رایج در آنها نیز ثبت و طبقه‌بندی شدند. بدیهی است که به دلیل قدرت تابوهای فرهنگی، جوکهای رایج در این لایه از نظر اشاره به تابوها پاکیزه‌تر از منبع قبلی بودند و در میان حلقه‌های دوستانه رواج زیادی نداشتند. رسانه‌های رسمی بسته به نوع مخاطبشان انواع خاصی از جوک‌ها را تکثیر می‌کردند و معمولاً محصولاتشان خارج از آن حوزه برد چندانی نداشت.

پ) رسانه‌های غیررسمی انباشت و توزیع جوک (سایت‌های اینترنتی) نیز مورد بررسی قرار گرفتند و جوک‌های ثبت شده بر آنها هم گردآوری شد. این سایتها با کاربرانی با سن، موقعیت اجتماعی، و سطح دانایی خاص مرتبط بودند. با توجه به توزیع اطلاعات مربوط به استفاده از رایانه در جامعه، می‌توان حدس زد که بیشتر کاربران را جوانان شهرنشین متعلق به طبقه‌ی متوسط به بالا تشکیل می‌داده‌اند.

ت) منابع غیرفارسی، که مجلات، کتابها و سایت‌های اینترنتی را شامل می‌شدند. به ویژه سایت‌های اینترنتی ویژه‌ی جوک زیاد مورد واریسی قرار گرفتند و مجموعه‌ی بزرگی از جوک‌های رایج در زبانهای انگلیسی و فرانسوی گردآوری شدند. از آنجا که جوک‌های انگلیسی رواج بیشتری داشتند و از جوک‌های فاقد ایهام زبانی - که جوک را به زبان خاصی وابسته می‌کرد، - نسخه‌های انگلیسی هم وجود داشت، نمونه‌های گردآوری شده برای تحلیل‌مان را به متون انگلیسی منحصر کردیم.

در بسیاری از موارد، چندین نسخه‌ی مشابه از یک جوک رواج داشت. در چنین مواردی تنها به ثبت یکی از آنها بسنده شد و تنها زمانی نسخه‌های دیگر هم ثبت گردید، که ساخت معنایی و نقاط ارجاع جوک با هم تفاوت معناداری داشته باشد. علاوه بر این، در پانزده مورد جوک‌های فارسی ترجمه‌ای از جوک‌های انگلیسی بود که در این موارد تنها نسخه‌های انگلیسی ثبت شد. در شش مورد، جوک‌های رایج در زبان فارسی عناصر زبانی انگلیسی را در خود داشت و در سه مورد این عناصر به زبان ترکی مربوط می‌شد. در حالت اول جوک‌ها با وجود ناشناخته بودن ریشه‌ی انگلیسی‌شان، به دسته‌ی انگلیسی‌زبانها منسوب شدند.

برای واریسی درجه‌ی دقت در فرآیند گردآوری، درجه‌ی کامل بودن مجموعه‌ی جوک‌ها در برخورد با هر جوک جدیدی مورد بررسی قرار می‌گرفت. یعنی در برخورد با جوک‌های نوظهور دسته‌ی (الف) زمان شنیده شدن جوک از گوینده پرسیده می‌شد. در صورتی که جوک بیشتر از یک ماه عمر داشت و در خزانه‌ی داده‌های گردآوری شده وجود نداشت، امتیازی منفی برای دقت گردآوری محسوب می‌شد. فرآیند گردآوری آنقدر

انجام شد که این امتیاز به صفر میل کرد. یعنی در سه ماه پایانی سال ۱۳۸۰ تمام جوک‌هایی که برای بار نخست شنیده می‌شدند و به مجموعه افزوده می‌گشتند، کمتر از یک ماه عمر داشتند. با توجه به این شاخص، چنین می‌نماید که کل جوک‌های رایج در تهران در سالهای ۱۳۷۵-۱۳۸۰ تمام‌شماری شده باشند.

جوک‌های دسته‌ی (ب) و (پ) کاملاً وابسته به دسته‌ی (الف) بودند. رسانه‌های عمومی به طور کلی از نظر تولید جوکها برجسته نبودند و بیشتر جوک‌های رایج در سطح جامعه را در شکل اصلی (پ) یا تابوردایی شده‌شان (ب) بازتولید می‌کردند. به این ترتیب چنین می‌نماید که ادعای تمام شماری جوک‌های رایج در تهران در این سالها، به رسانه‌های عمومی فارسی زبان هم قابل تعمیم باشد.

در مقابل، تمام شماری جوک‌های دسته‌ی (ت) ناممکن بود. (در سال ۱۳۸۰) تنها دو هزار و صد سایت حاوی جوک به زبان انگلیسی بر روی اینترنت وجود داشت که واریسی تمامشان اصولاً ناممکن بود. بنابراین در رده‌ی (ت) به گزینش تصادفی جوکها بسنده کردیم. از میان سایتهای موجود بر شبکه، ده‌تایی که بیشترین بازدید کننده را داشتند انتخاب شدند و جوک‌های موجود بر آنها تمام شماری شد. از این میان ۱۳۰ جوک به طور تصادفی انتخاب شد و مورد تحلیلهای آماری قرار گرفت و با جوک‌های فارسی مقایسه شد. در کل، ۷۱۷ جوک گردآوری شد که ۵۸۷ تایشان (۸۱/۹٪) فارسی و ۱۳۰ تا (۱۸/۱٪) انگلیسی بودند.

جوک‌ها بر مبنای این شاخصها رده‌بندی شدند:

الف) اندازه یا محتوای اطلاعاتی^{۲۲۹}

در صد نمونه از جوک‌ها که به صورت تصادفی انتخاب شده بودند، تعداد واژگان و حروف تشکیل دهنده‌ی متن شمارش شد. روایتی عامیانه، خودمانی، و محاوره‌ای از جوک که در حالت عادی در مکالمات بین افراد رد و بدل می‌شد به عنوان متن معیار در نظر گرفته شد. پس از شمارش، نشان داده شد که هر واژه‌ی به کار گرفته شده در جوک به طور متوسط از چهار حرف تشکیل شده است. پس از این برآورد، شمارش تعداد واژگان به طور تصادفی آنقدر ادامه یافت تا از هر نوع جوک پنجاه نمونه شمارش شود. در این مرحله تعداد کل جوکهای دارای تعداد واژگان معلوم به ۴۱۱ تا بالغ شده بود. بر مبنای این عدد، بررسی محتوای اطلاعاتی جوکها انجام گرفت.

با توجه به این که زبان فارسی از ۳۲ حرف الفبا تشکیل شده است، و $2^5 = 32$ بر مبنای معادله‌ی شانون محتوای اطلاعاتی هر حرف الفبا برابر با ۵ بیت محاسبه می‌شود.^{۲۳۰} در مورد زبان انگلیسی هم به همین ترتیب عمل شد. با که در این حالت محتوای اطلاعاتی آن رخداد n بیت خواهد شد. ناگفته پیداست که تعمیم این فرض به ساختهای زبانی بسیاری ساده انگارانه است و در اینجا فقط برای سادگی محاسباتمان مورد پذیرش قرار گرفته است. در واقع، عواملی مانند حشو و نوفه و اطلاعات زمینه‌ای باید در این معادله وارد شوند، که

²²⁹ information content

²³⁰ این محاسبه بر مبنای ساده‌انگارانه‌ترین برداشت از معادلات شانون استوار است. یعنی تعداد انتخابهای دودویی لازم برای رسیدن به یک رخداد از میان n گزینه‌ی ممکن، n^2 فرض شده است

پرداختن به آنها از بحث ما خارج است. توجه به کمتر بودن تعداد حروف در زبان انگلیسی، و نوشته شدن مصوت‌های کوتاه در این زبان، می‌توان با تخمین خوبی محتوای اطلاعاتی هر واژه از زبان انگلیسی عامیانه را با یک واژه‌ی عامیانه‌ی فارسی برابر گرفت.

توضیح آنکه در اینجا هم مانند جوک‌های فارسی از ساده‌ترین روش تعیین محتوای اطلاعاتی یک دستگاه نشانگانی - یعنی تجزیه‌ی آن به دنباله‌ای از انتخاب‌های دوازده‌گانه - استفاده شده است. یکی از ۲۶ حرف زبان انگلیسی را - مانند یکی از ۳۲ حرف فارسی - با پنج انتخاب دودویی می‌توان مشخص کرد. با توجه به این که محتوای هر حرف انگلیسی به این ترتیب کمی کمتر از پنج بیت می‌شود، و اندازه‌ی هر واژه‌ی این زبان هم کمی (یک حرف) بزرگتر از واژگان فارسی می‌شود، می‌توان برابر دانستن محتوای اطلاعاتی یک واژه‌ی فارسی و انگلیسی را به عنوان تخمینی نادقیق ولی کاربردی پذیرفت. به این شکل محتوای اطلاعاتی تقریبی هر واژه در متن جوک، ۲۰ بیت می‌شد. با این فرض، محتوای اطلاعاتی ۴۱۱ جوک محاسبه شد و محتوای اطلاعاتی آن در پردازش آماری شرکت داده شد.

خوشه‌بندی داده‌ها در نرم‌افزار SPSS نشان داد که به طور کلی جوک‌ها در دو دسته‌ی بلند و کوتاه جای می‌گیرند. جوک‌های بلند، ساختاری داستان‌گونه دارند و معنای پایه و هدفشان شرایطی منسجم و یکپارچه را در بر می‌گیرد که از نوعی سازگاری معنایی درونی برخوردار است. در مقابل، جوک‌های کوتاه تنها از چند گزاره تشکیل می‌شوند، ساختار داستان‌گونه ندارند و بیشتر به توصیف مختصر شرایطی منحصر می‌شوند که

رخدادِ مربوط به کلید در آن تجربه می‌شود. ساخت معنایی هدف در این جوکها آشفته، متعارض و دارای ناسازگاری درونی است و معمولاً باطلنمایی^{۲۳۱} را در خود دارند.

کتابنامه

- آلپورت، گ. و پستمن، ل. روانشناسی شایعه، ترجمه‌ی ساعد دبستانی، مرکز تحقیقات مطالعات و برنامه‌ریزی صدا و سیما، جمهوری اسلامی، انتشارات سروش، ۱۳۷۲.
- پژوهشی درباره‌ی شوخی، کتاب ماه علوم اجتماعی، سال ۷، شماره‌ی ۶، فروردین، ۱۳۸۳.
- وکیلی، شروین، جامعه‌شناسی جوک و خنده، انتشارات اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵.
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی منش‌ها، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹ (الف).
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، ۱۳۸۹ (ب).
- جوک‌گویی در رسانه‌های نو، روزنامه‌ی دنیای اقتصاد، پنجشنبه ۱۳۹۳/۱۱/۲ (الف).
- سخنی درباره‌ی رنگ جوکها، مصاحبه با روزنامه‌ی دنیای اقتصاد، پنجشنبه ۱۳۹۳/۱۲/۱۴ (ب).
- Freud, S. Jokes and Their Relations to Unconscious, Norton Pub., 1960.
- Wolff, H. A., Smith, C. E. & Murray, H. A. The Psychology of Humor I; A Study of Responses to Rece-Disparagement Jokes. Journal of Abnormal and Social Psychology, No. 28, 1934.
- Goldstein, J. H. & McGhee, P. E. (eds.) The Psychology of Humor; Theoretical Perspectives and Empirical Issues, Academic Press, 1972 .



آشکده، مانستان، مسجد: دکردیسی فضای مقدس در حوزہ ی تمدن ایرانی

سخنرانی در کانون معماران معاصر، دوشنبه ۱۳۹۳/۸/۵

۱. یکی از بخشهای مهم زندگی ام، سفر کردن است. وقت به نسبت زیادی را صرف سفر می‌کنم، و بخش مهمی از آموخته‌هایم را با این رده از تجربه‌ها به دست آورده‌ام. وقتی به سرزمینی یا شهری یا اقلیمی نو پا می‌گذارم، همیشه برای دیدن چهار چیز برنامه دارم، یکی چشم‌اندازهای طبیعی و بافت گیاهی و تنوع جانوری منطقه، دومی بافت جامعه‌شناسانه و جلوه‌های زیست-جهان مردم، سوم آثار باستانی و بازمانده‌های تاریخی، و در نهایت پرستشگاه‌ها و مکانهایی که مقدس پنداشته می‌شوند. به تجربه دریافته‌ام که اگر زمان اندک باشد، بهتر است آخرین مورد را آماج قرار دهم. چون در آنجا معمولاً چشم‌انداز طبیعی چشمگیری را در کنار تنوع زیستی جالب و هیاهوی زندگی روزمره‌ی مردم را کنار هم خواهیم دید.



طی سالهای گذشته بیش از هر جا قاره‌ی آسیا را زیر پا گذاشته‌ام، و این جایی است که ادیان مهم امروز دنیا در آن پا به عرصه‌ی وجود نهاده‌اند. معبد‌های بودایی، مسجدهای مسلمانان، کنیسه‌های یهودی، کلیساهای مسیحی، پرستشگاه‌های هندوئی، تائویی، کنفوسیوسی، معبد-حزب‌های کمونیستی (!) و حتا بازمانده‌ی بتکده‌های باستانی را دیده‌ام، و آنچه که به نظرم پیچیده‌ترین و دلنوازترین فضای مقدس آمده، مسجدهای ایرانی است. شاید این را به خو گرفتن من به بافت فرهنگی ایران و آشنایی بیشترم با مسجدها نسبت بدهید. اما به نظرم چنین نیست. یعنی مراکز بودایی‌ای که زیارت کرده‌ام از مراکز اسلامی بیشتر هستند، و تجربه‌ی کودکی چندان متصلی با فضای مسجد نداشته‌ام که بخواهد سلیقه‌ی مکانی‌ام را در بزرگسالی تعیین کند. دلیل این ترجیح به نظرم چیز دیگری است و در این سخن کوتاه می‌خواهم بگویم که چرا این نوع مکان مقدس بیش از بقیه نظرم را جلب کرده است.

مکان مقدس، در کنار زمان مقدس یکی از ارکان پیکربندی دین است. چرخه‌های بازگشتی در زمان مناسک دینی را تعیین می‌کنند و روایتها و معناهای گره خورده به گیتی و مینو را به گلوگاه‌های رخداد‌های کیهانی و دوره‌های طبیعی گره می‌زنند. به همین ترتیب، مکان مقدس تقارن مبهوت کننده و زورمند حاکم بر چیزها را در هم می‌شکند و هستی را به مرکز مختصاتی مسلح می‌سازد. مرکزی که روایتی درباره‌ی آفرینش گیتی را به جایی مشخص بر زیست‌جهان مردمان می‌خکوب می‌کند و امکان قلاب شدن خرده‌روایتها و خرده‌معنا در پیرامون این قطب مرکزی را فراهم می‌آورد. توالی گیج کننده‌ی رخداد‌های پیاپی با نظم و ترتیب زمان مقدس کنترل می‌شود و تراکم درهم و برهم چیزهای در هم ریخته را مکان مقدس ساماندهی می‌کند. از این روست که باور به مقدس بودن مکانها و زمانهایی خاص، شالوده‌ی همه‌ی ادیان شناخته شده است.

مکان مقدس برای پیروان ادیان باستانی جایی دم دستی، آشنا و نزدیک بوده که به خاطر خصلتی طبیعی از جاهای دیگر متمایز فرض می‌شده است. درختی که بلندتر یا کهنسال‌تر از درختان دیگر باشد،

صخره‌ای که رنگش با سنگهای اطرافش تفاوت داشته باشد، چشم‌انداز پرتگاهی بر دره‌ای، شکوه قله‌ای یا کرانه‌ی رودی خروشان همگی می‌توانسته‌اند به عنوان مکانی مقدس رسمیت یابند، و این ماجرا تا حد تپه‌ای مشرف به دهکده‌ای یا چشمه‌ای در بیشه‌ای تعمیم می‌یافته است.

تنها پس از یکجانشین شدن و «ساختن» خانه بود که فضای مقدس نیز به جای یافته شدن، ساخته شد. هرچند همچنان بند ناف خود را با کشف و شهود قدیمی‌اش حفظ کرد. به این شکل که معبد‌ها در جاهایی ساخته شدند که به خاطر وقوع رخدادی مهم در آنجا از مناطق همسایه ممتاز بودند، و یا از چشم‌انداز و بافت طبیعی ویژه‌ای بهره داشتند.

با این وجود به تدریج مکان ساخته شده بر مکان یافته شده چیرگی یافت و آن ویژگی‌هایی که به مکان مقدس منسوب می‌شد و به طور طبیعی وجود نداشت، با کوشش شگفت و باورنکردنی‌ای ساخته شد. ساختن کوههای بزرگی مانند اهرام مصر را باید در این چارچوب فهم کرد، و همچنین است زیگورات‌ها و تپه‌های مصنوعی و هرمهای پلکانی‌ای که سیمای معماری مذهبی همه‌ی جوامع یکجانشین است. در همه جا تلاش برای بالاتر رفتن از زمین و خیز برداشتن به سمت آسمان دیده می‌شود، به همراه دستکاری مکان و فشردن و گشودن و آراستن‌اش به شکلی که با مکانهای آشنای دیگر تفاوتی داشته باشد.

مکان مقدس در جوامع یکجانشین به طور همزمان کارکرد مشروعیت بخشی سیاسی به شاه، ساماندهی رفتارهای جمعی و مناسک و همچنین انباشت و تثبیت دانایی را برعهده دارد. از این رو فرهیخته‌ترین طبقه‌ی جامعه با آن ارتباط برقرار می‌کنند و ساماندهی فضا را در آن برعهده می‌گیرند. هر آنچه که امری فرارونده و تکان دهنده و شگرف قلمداد شود، مانند گاهی جذب این آهنربای اجتماعی می‌شود. خواه آثار هنری‌ای باشد که در قالب تندیسها همچون پیکر خدایان مقدس پنداشته می‌شوند، یا نقاشیها و حکاکی‌ها و حتا موسیقی و سرود و آواز.



معبد لاکشمانا در

کاجوراهوی هند

۲. ایران زمین یکی از کهنترین مراکز تکامل زندگی کشاورزانه است، و طبیعی است که در حوزه‌ی ساماندهی مکان مقدس نیز در این قلمرو نوآوری‌هایی چشمگیر و اندوخته‌ی معنایی غنی‌ای را داشته باشیم. تا پیش از دوران کوروش بزرگ و شکل‌گیری کشور ایران، سنتهای محلی متنوعی برای ساماندهی به امر قدسی در مکان مورد استفاده قرار می‌گرفت. این سنتهای محلی از الگوی کلی‌ای پیروی می‌کردند که تنیده بودن با چشم‌اندازهای طبیعی، بلندمرتبه‌سازی و آراستگی با هنرهای تجسمی عناصر اصلی‌اش محسوب می‌شدند. به این ترتیب سیمای عمومی معماری مقدس در ایران زمین عصر پیشاکوروش، برجهایی پله پله و تناور بود که بهترین نمونه‌اش را در زیگورات چغازنبیل می‌توان باز یافت.

این عناصر در در قلمروهای تمدنی دیگر -مثلا مصر یا چین- نیز دیده می‌شدند و بدنه‌شان از ضرورتهایی بر می‌خاست که در تنگنای فن‌آوری بنایی و روایت‌های به نسبت ساده‌ی دینی محصور بود. با یگانگی سیاسی این قلمروها و تشکیل شاهنشاهی هخامنشی، این سنتهای محلی نیز در هم آمیختند و در ضمن حفظ الگوی کلی یاد شده، در فن‌آوری گسترده‌تر عصر آهن پیشرفته بالیدند و با روایت‌هایی پیچیده‌تر و

فلسفی‌تر درباره‌ی آفرینش و مسئله‌ی خیر و شر مسلح گشتند. به این ترتیب بود که ساماندهی فضاهاى مقدس در عصر هخامنشى آمیزه‌ای از متانت، خشونت‌گریزی، و آرامش را به دست آورد که در خطوط راست و برافراشته، نقش و نگارهای نمادین گیاهی، و دیوارنگاره‌های رمزگونه‌ی ظریف بازتاب می‌یافت. چنین الگویی هنوز هم در فضاهاى مقدس بازمانده از آن دوران باقی مانده است مثلاً بازسازی امروزی از هیكل دوم در اورشلیم یا معماری آدریان یا آتشکده‌ی تهران از این معماری الهام گرفته و تا حدودی انعکاس اصول تخت جمشیدی در فضاهاى کوچکتر و محلی را نمایش می‌دهد.



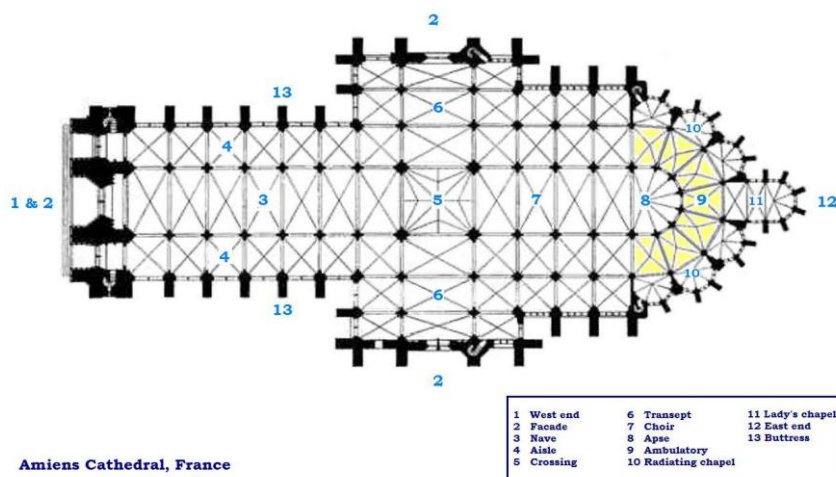
ادامه‌ی این سبک از ساماندهی به فضای مقدس، که بر متانت، شکوه و عظمت تاکید می‌کند و کلیت فضا را به عنوان نمادی از یک حقیقت یکپارچه و تجزیه‌ناشدنی در نظر می‌گیرد، تا حدودی در کلیساهای مسیحیان اروپایی تداوم یافته است. به نظرم اوج این جریان را در معماری کلیساهای گوتیک می‌توان بازجست.



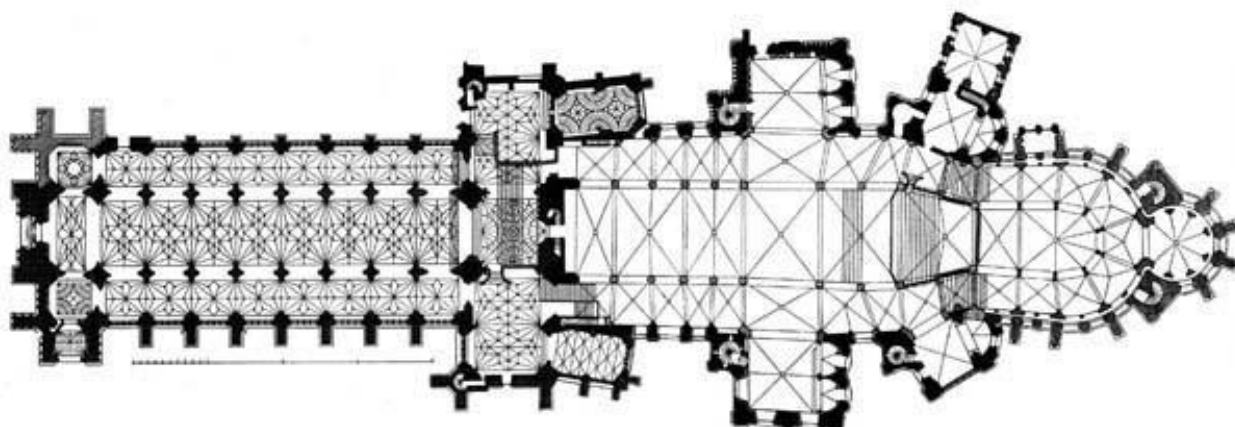
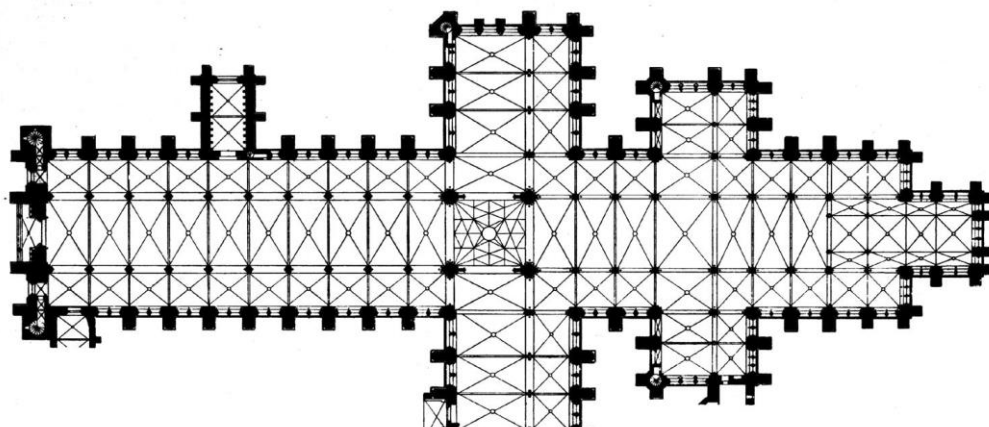
فضای درونی کلیساهای جامع از بالا به پایین و از راست به چپ: لینکلن، چستر، لیچفیلد، کلن

در اینجا هم از نمای بیرون و هم در فضای درون، خطوط راست و کشیده و عمودی بر همه جا سیطره دارند. اما تفاوتشان با معماری متین و صمیمانه‌ی هخامنشی آن است که شکلی از استعلا را به صورت عظمتی چشمگیر در کنار خوارشماری جایگاه «من» به نمایش می‌گذارند. «من» در درون یک کلیسای گوتیک همان موقعیتی را اشغال می‌کند که در الاهیات کاتولیکی دارد، یعنی در عمل هیچ ساماندهی فضای مقدس در کلیسا، از سویی ساده است و از سوی دیگر به خاطر عظمت و تکرار پیاپی و تخت بودن اقلیدسی‌اش شکلی از عقلانیت سرد و حسابگری عظیم و غیرانسانی خداوندی قادر و قاهر را به ذهن متبادر می‌کند. نمای این کلیساها در اصل همان صلیب مسیحی است که بر مبنای معماری باستانی معابد مهری رومی بازسازی شده است. مسیحیان فضای تنگ و کوچک معابد مهری که برای برگزاری نشستهایی شبیه به مهمانی مورد استفاده قرار می‌گرفت را گرفتند و بسط دادند و آن را از فضاهای دخمه‌گون زیرزمینی به روی زمین منتقل کردند و در افراشتن سقف آن اغراق به خرج دادند. مهرابه و محل قرار گرفتن سخنران را سخت آراستند و تندیس مهر گاوکش را با مجسمه‌ی عیسی میخکوب شده بر چلیپا جایگزین کردند. خمیدگی غارهای مهری

با خمیدگی مایل به راستی خطوط عمودی جایگزین شد و به این ترتیب فضایی تنگ و صمیمانه که قرار بود همسانی و یگانگی انسان و خداوند را بازنمایی کند، به فضایی فراخ و پهناور با عظمتی خرد کننده دگردیسی یافت که گویی رساله‌ای بود در شرح بندگی انسان و خوار و ناچیز بودنش در برابر عظمت خداوند.



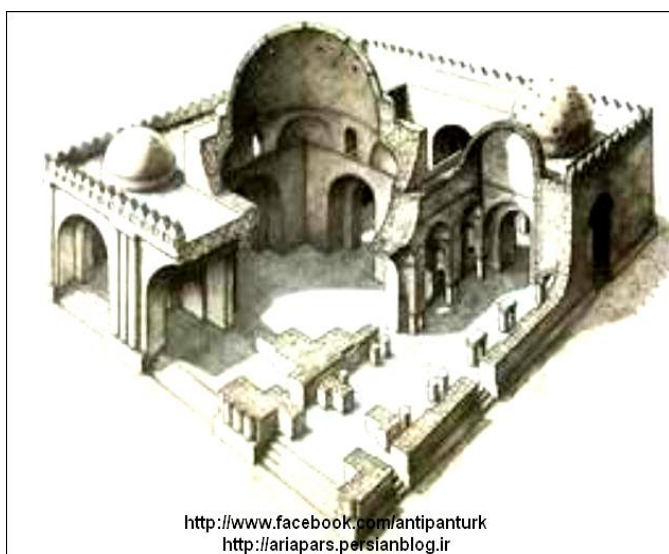
Amiens Cathedral, France



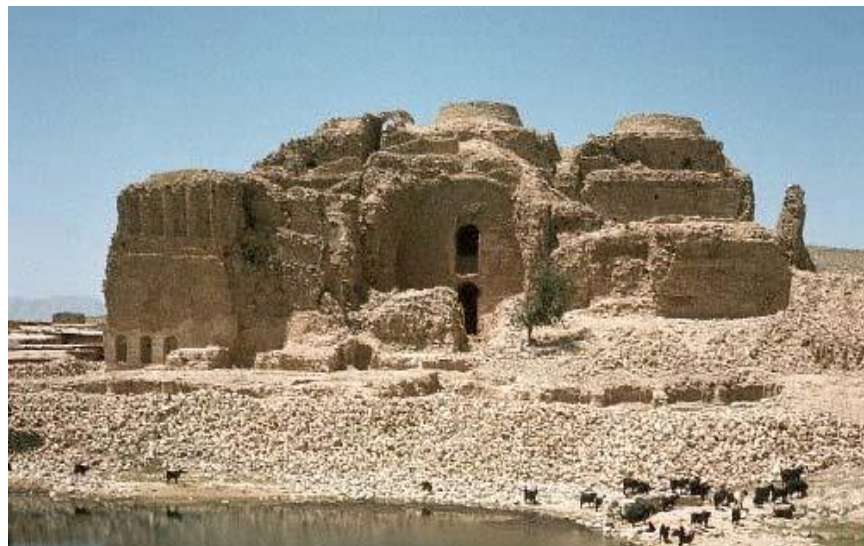
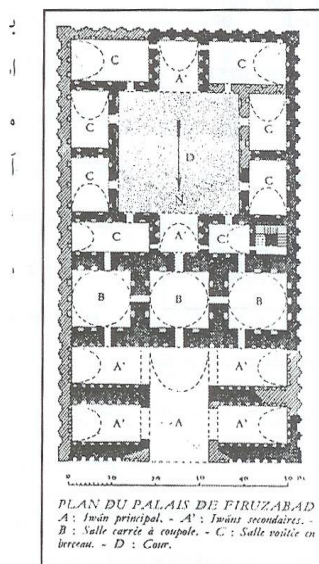
از بالا به پایین: نقشه‌ی کلیساهای جامع آمین، سالزبری و کانتربری

۳. در برابر تداوم معماری اقلیدسی و افراشته‌ی هخامنشی که نمودش را در معماری رومی و بعدتر در کلیساهای جامع قرون وسطایی می‌بینیم، در ایران زمین شاهد گذار آن شکل اولیه به الگویی یکسره متفاوت هستیم. دلیل این چرخش در مسیر ساماندهی فضای مقدس در ایران جای بحث بسیار دارد. فروپاشی نظم هخامنشی و سیطره‌ی مقدونیان بدوی برای دو نسل، و جایگزینی ایشان با اشکانیانی که تبار سکا و کوچگرد و خیمه‌نشین داشتند، شاید یکی از این دلایل بوده باشد. به هر صورت می‌بینیم که مسیر معماری هخامنشی در ایران زمین تداوم نیافت و شکلی متفاوت جانشین آن شد. شکلی که در معماری دینی عصر ساسانی آشکارترین جلوه‌هایش را می‌بینیم.

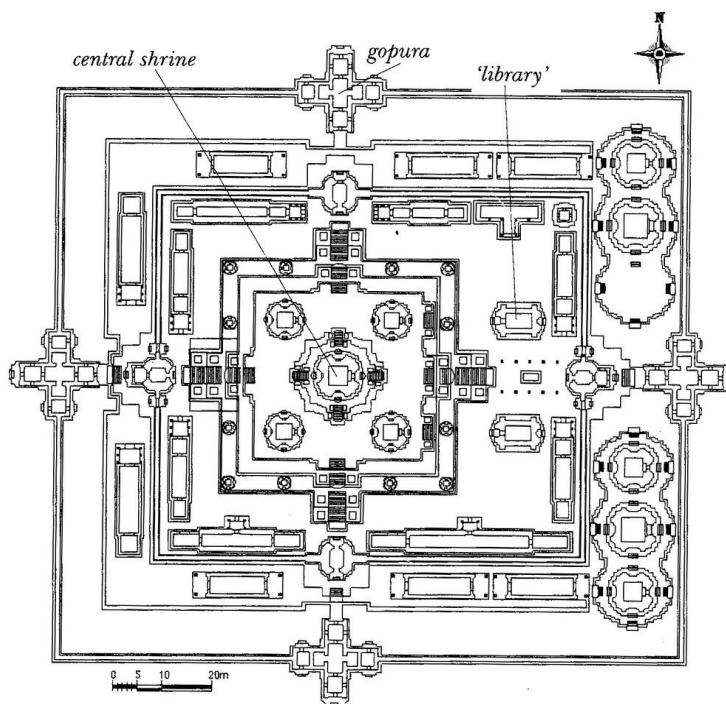
هسته‌ی مرکزی معماری دینی ایران در عصر ساسانی مرزبندی است و رمزپردازی. این مرزبندی بر خلاف مسیری که به کلیساهای جامع انجامید، میان انسان و خداوند انجام نمی‌شود، بلکه به سویه‌های متفاوت خود مکان ارتباط می‌یابد. رمزپردازی‌اش هم بر شکل مقدس صلیب متمرکز نیست، بلکه سر آن دارد که کلیتی از هستی را در طرح خود بازنمایی کند. چارچوب کلی فضای مقدس در این زمینه را می‌توان در ساده‌ترین و رایج‌ترین شکل آتشکده‌ها یافت، که ویرانه‌هایش در جای جای ایران زمین باقی مانده است. نمونه‌ای سالم از آن را در آتشکده‌ی نیاسر می‌بینیم.



در آتشکده‌ها ترکیب دو شکل مربع و دایره را داریم که قاعدتا اولی نماد گیتی و زمین و دومین نماد مینو و آسمان است. دایره گنبدی است که بر مربعی در قالب چهارتاقی سوار شده است و این همان ساخت دیرینه‌ی مینوی سوار شده بر گیتی است. در مرکز گیتی، یعنی در میانه‌ی مربع چهارتاقی آتشدانی قرار داشته که نماد نور و حضور امر قدسی مینویی در میانه‌ی عالم مادی بوده است. آتشکده‌هایی که تا به امروز از گزند حوادث مصون مانده‌اند، بناهایی تنومند، استوار و استومند هستند و این شاید به انتخابی طبیعی دلالت داشته باشد که باعث شده بناهای ظریفتر و آراسته‌تر با تیشه‌ی نیروهای طبیعی یا متعصبان دینی از میان بروند. به هر صورت همین الگوی پایه‌ی نمادین، یعنی دایره/مربع (مینو/گیتی) در بر گیرنده‌ی آتش، چارچوبی است که در سراسر مکانهای مقدس عصر ساسانی دیده می‌شود. این الگو در بناهایی مانند آتشکده‌ی فیروزآباد به فضاهای بیرونی هم تعمیم می‌یافته و ایوانهای اولیه و ثانویه‌ای را پدید می‌آورد. به شکلی که مکان مقدس مرکزی یا همان آتش مقدس در میانه‌ی چند لفاف و حجاب محفوظ بماند. این پرده‌های حجاب در قالب فضاهای توپر و توخالی پیاپی صورتبندی می‌شده‌اند. به این ترتیب مرزبندی میان مکان مقدس و فضای عادی بیرونی از حالت ساده و مردمی چهارتاقی ساده خارج شد و فضاهای واسطه‌ای را رقم زد که قرار بود نزدیک شدن گام به گام و تدریجی به مکان مقدس اصلی را ممکن سازد. با پیشروی از درگاه‌ها و ایوانها به سوی آتشگاه مرکزی عناصر گیتیانه و روزمره به تدریج حذف می‌شده و نیروهای مینویی و نمادهای فرارونده جایگزین‌شان می‌شده‌اند.



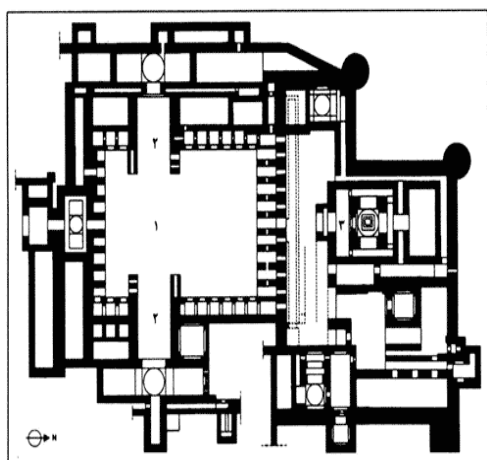
چارچوب عمومی این شکل از ساماندهی فضا همان است که در پرستشگاه‌های دین بزرگ دیگر تکامل یافته در ایران زمین، یعنی دین بودایی نیز دیده می‌شود. در معبد‌های بودایی هم یک مکان مقدس مرکزی وجود دارد که تندیس بودا در آن نهاده می‌شود، و پیرامون آن به همین ترتیب ایوانها و فضاهایی با لایه‌های پیاپی قرار می‌گیرند.



پرستشگاه‌های بزرگ دوران ساسانی که تنها بقایایی جسته و گریخته از آنها باقی مانده، همه از بسط و گسترش همین الگوی پایه پدید آمده‌اند و همین قالب پایه مبنای معابد بودایی خاور دور را نیز بر می‌سازد، که ادامه‌ی معماری دینی ایران شرقی محسوب می‌شود.

چنین می‌نماید که در دوران ساسانی مهمترین نوآوری در این قالب کلی، به دین مانوی مربوط باشد. در حال حاضر تنها یک مانستان در جهان پا بر جا مانده و آن هم در نقطه‌ای به نسبت دور افتاده در منطقه‌ی جین جیانگ چین قرار دارد و سخت از معماری چینی تاثیر پذیرفته است. با این وجود از توصیف‌های بازمانده

از مانستانهای اروپایی یا چینی می‌دانیم که این بناها به خاطر آراستگی زیادشان و به خصوص نقاشیهای زیبایشان شهرتی داشته‌اند. مانویان بر خلاف بوداییان آتش مرکزی را با تندیس بودا جایگزین نمی‌کرده‌اند. مانویان همچنان به تقدس نور باور داشته‌اند، اما گویا آتشدان زرتشتی در معابدشان مرکزی نداشته است. آنان از دیوارها برای نمایش اساطیر آفرینش رنگین و خیال‌آمیز خویش بهره می‌برده‌اند و شواهدی هست که مانستانها در اجرای موسیقی و آواز نیز سرآمد بوده‌اند. تنها فضای ایرانی اصیلی که احتمال دارد به مانستانی مربوط باشد، در کوه خواجهی سیستان قرار دارد و بنای ویرانه‌ی دهانه‌ی غلامان است که بقایایی از دیوارنگاره‌های مانوی هنوز بر آن باقی است. در این پرستشگاه که معبد بوداییان و زرتشتیان نیز بوده است، استفاده از تاقی‌های پیاپی را برای تقسیم کردن فضاهای پیرامون ایوان مرکزی می‌بینیم و این همان است که در قالب حجره‌های مساجد تداوم می‌یابد.



سیستان، نقشه‌ازمن کوه خواجه (بر اساس کلدیرتوری بزها). ۱- میسرا ۲- ایوان ۳- نیلنگه

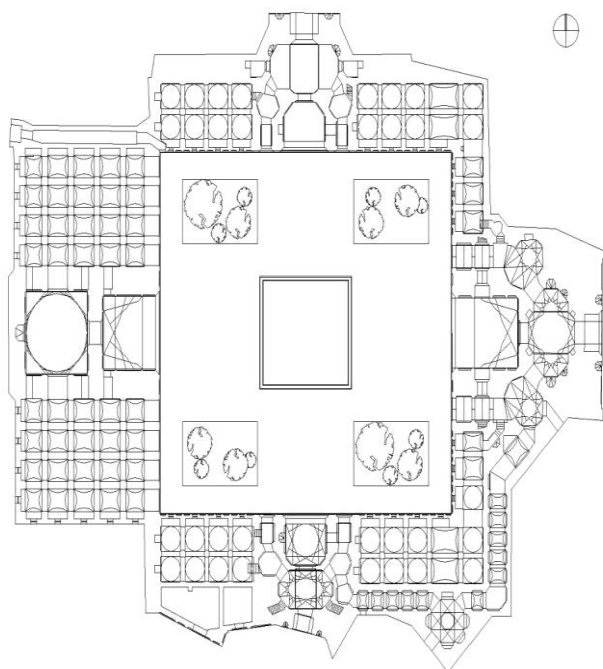


بعد از ورود اسلام به ایران، فضای مقدس تازه‌ای به نام مزگت یا مسجد پدیدار گشت که ساخت کلی‌اش از ترکیب همین مانستان‌ها و همان آتشکده‌ها برخاسته بود. مسجد هم در طرح کلی‌اش دایره‌ایست که بر مربعی سوار شده باشد. با این تفاوت که این بار مرکز تقدسی در بنا وجود ندارد. یعنی به خاطر غیاب آتشکده یا تندیس یا هر چیز ملموسی که نشانگر حضور خداوند باشد، مرکزیت گنبد از میان رفته است. با به حاشیه رانده شدن گنبد، از سویی فضای چهارگوش گسترش یافته و ایوانها و صحن را در آغوش کشیده است، و از سوی دیگر با غیاب گرانیگاه نمایش امر قدسی، کلیت ساخت بناست که باید حضور امر قدسی را نمایش دهد.

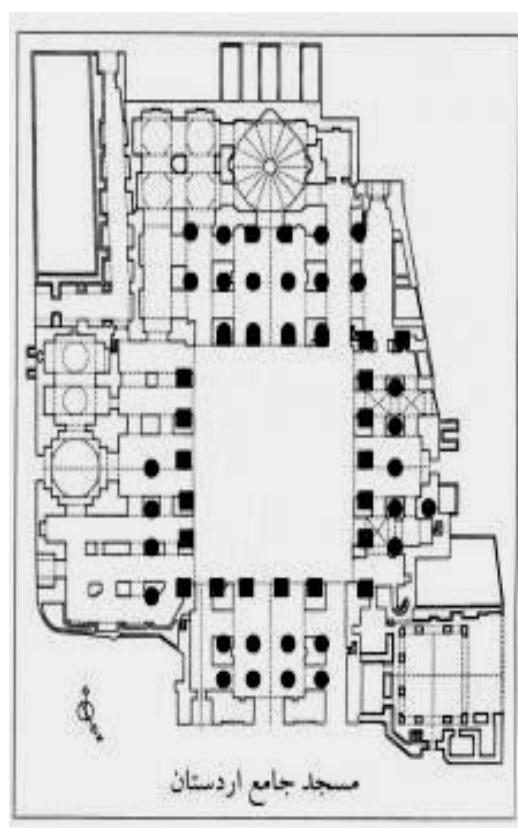
مسجدها از این نظر که منعی دینی برای نمایش انسان و جانوران در آن وجود دارد، نقطه‌ی مقابل مانستان‌ها و معابد بودایی هستند و به همین دلیل هم مسلمانان بیش از آتشکده‌ها به این دو نوع معبد حمله می‌کرده و سازندگانشان را بت‌پرست می‌پنداشته‌اند. پیامد این منع دینی آن است که خطوط هندسی جایگزین اشکال انداموار شده و کلیت مسجد را به پدیداری ریاضی‌گونه بدل ساخته است. با این تفاوت که در اینجا بیشتر با خطوط خمیده و تاقهایی سر و کار داریم که از سویی معابد غارگونه‌ی مهری و از سوی دیگر (در ترکیب با ستونهای فراوان) باغهای مقدس ایلامی را به ذهن متبادر می‌سازند.

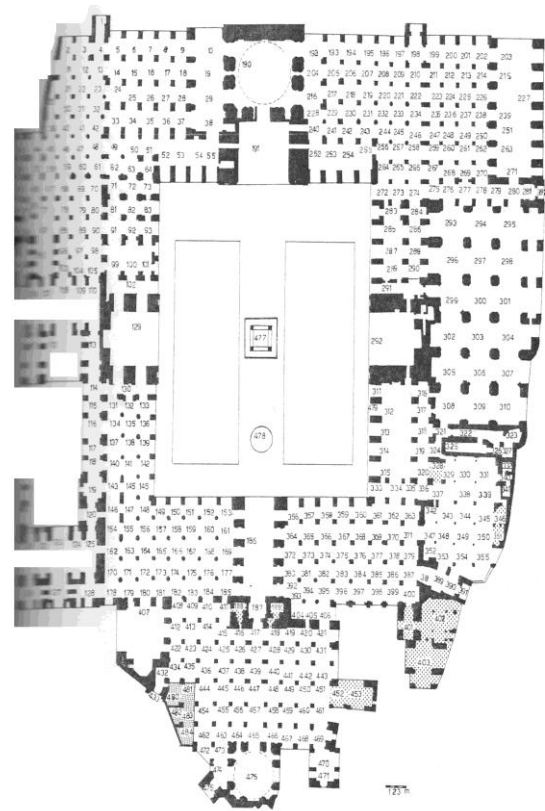
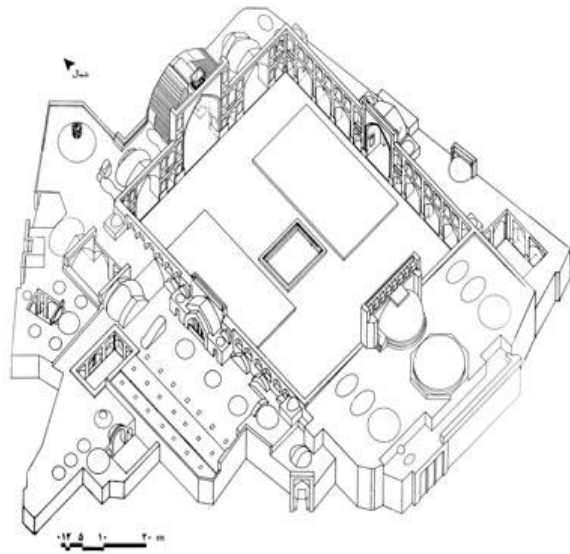
مسجد با بسط یافتن چهارگوشی که نشانگر گیتی است، به نوعی طرح آتشکده را پشت و رو کرده است. یعنی ایوانهای و فضاهای گشوده‌ی پیرامونی سابق را به درون کشیده و آن را در فضای داخلی خویش گنجانده است. مرزبندی که مسئله‌ی پایه‌ی مکانهای مقدس است، در اینجا وضعیتی افراطی به خود گرفته است. مسجد مکانی است که مرز میان درون و بیرون را با دیواری بلند و آشکار نشان می‌دهد، و درگاه‌ها و ورودی‌هایی مشخص و آراسته را برای تدوین آیین گذار مومنان تعبیه کرده است. با این وجود فضای باز بزرگی را به عنوان صحن در دل خود دارد و ایوانهایی را در گوشه‌های این صحن مرکزی تاب می‌آورد. به

این ترتیب بخش بزرگی از بیرونِ پیشین، به درون مکیده شده و از نو در هسته‌ی مرکزی فضای مقدس بازتعریف شده است. هسته‌ی جغرافیایی و مرکز مکانی مسجدها به این ترتیب فضایی خالی است که می‌تواند درختانی را در بر بگیرد، اما معمولاً گرانگه آن آب است. یعنی پس از اسلام نماد زرتشتی روشنایی که آتش باشد، با نماد مهر-ناهیدپرستانه‌اش که آب باشد جایگزین شده است. این نماد همچنان در هسته‌ی مرکزی مکان مقدس قرار دارد، اما دیگر توسط گنبد و چهارتاقی محصور نمی‌شود و به نوعی با فضای خالی‌ای پیوند می‌خورد که فضاهای آراسته‌ی مربوط به اجرای مناسک را به حاشیه رانده است.



مسجد امام سمنان





الف - نسبت ایوان به صحن ب - نسبت شاه‌نشین به ایوان ج - نسبت محراب به گنبدخانه
نسبت شکلی در نظام الحاقی فضاها به یکدیگر

نقشه طبقه هم‌کف مسجد در وضعیت موجود، (توسط شرودر).

نما و نقشه‌ی مسجد جامع اصفهان و برابر بودن نسبت صحن به ایوان به شاه‌نشین و گنبدخانه به محراب

اگر بخواهیم ویژگی‌های مسجد را برشماریم و نقاط گسست آن از معماری فضاهای مقدس پیشین

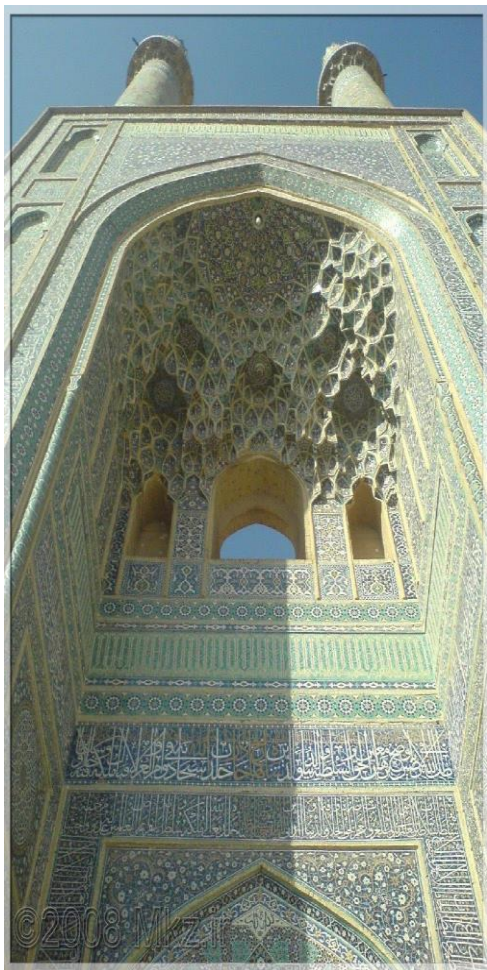
را مورد تاکید قرار دهیم، به سه مضمون عمده می‌رسیم.

نخست: همین مرکزیت یافتن فضای خالی و رسمیت یافتن تهیایی که در قالب صحن مرکزی در

میان‌های فضای مقدس قرار می‌گیرد. در مسجد بر خلاف کلیسای جامع فضای خالی در درون دیوارها و زیر

سقفی بلند محصور نشده، بلکه به شکل خام و عریان اصیلش در قالب صحنی بزرگ نمود یافته و جایگاهی

مرکزی را نیز اشغال کرده است. گاه چنین می‌نماید که طراحان اولیه‌ی مسجدها به فضایی چندان بزرگ و



فراخ برای نمودن پهناوری گیتی نیاز داشته‌اند، که گنجاندن‌اش در درون دیوارها و برکشیدن سقفی بر آن را ناممکن تشخیص داده‌اند، و از این رو خود فضای خالی و خود تهیا را به رسمیت شناخته‌اند.

مرکزیت یافتن فضای خالی و ورود صحن به مرکز ثقل معماری مسجد بدان معناست که نمادهای مقدس کهن ایرانی که جلوه‌ای طبیعی داشتند، بار دیگر در شکل خالص و زنده‌شان امکان تجلی پیدا می‌کنند. این نمادها عبارتند از آب، که با زندگی و نور پیوند داشته، و درخت که به عنوان نماینده‌ی زندگی گیاهی سرشتی تقدیس شده داشته است. صحن مسجد با استخری بزرگ و چند درختی آراسته می‌شود که معمولاً در

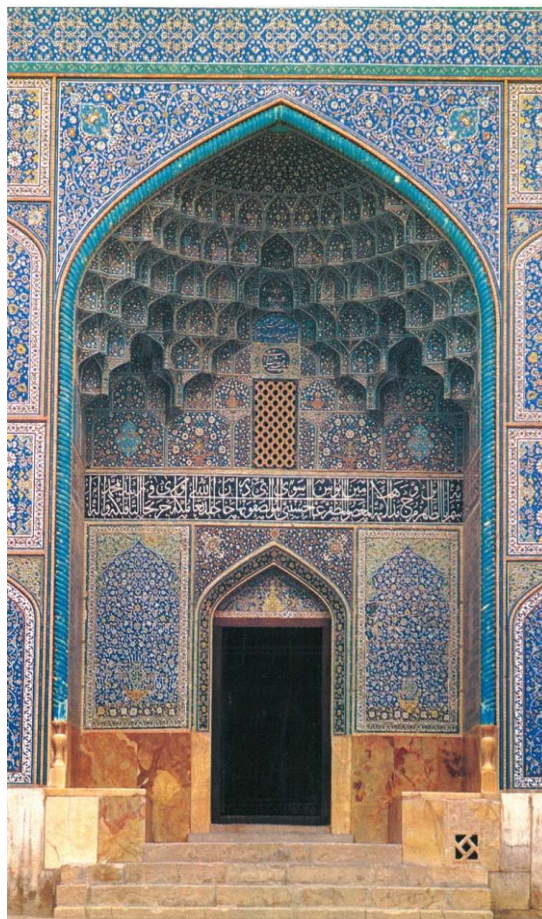
مرکز جغرافیایی مسجد قرار گرفته‌اند و همین دو جلوه‌ی دیرینه‌ی امر قدسی را به کرسی می‌نشانند.

فضای معمارانه، یعنی آنجا که به دست معماران ساخته می‌شود و فضاهایی بسته و سقف‌دار را در بر می‌گیرد، با این رسمیت یافتن تهیا به کلی دستخوش دگرگونی می‌شود. گنبد و چهارتاقی‌ای که هسته‌ی مرکزی پرستشگاه زرتشتی بود و گیتی و مینو را در تماس با هم نمایش می‌داد، همچنان باقی می‌ماند، اما چهارتاقی به مشتی از هشت ظلعی بدل می‌شود و به صورت ستاره‌ای هشت پر، از ترکیب دو مربع تجلی می‌یابد. این زیربنای چهارگوش که از شکل مربع گیتیانه خارج شده و به ستاره‌ی چندپر آسمانی دگردیسی یافته، همچنان گنبدی را بر دوش خود حمل می‌کند که ارزش خود را به عنوان نماد آسمان و مینو حفظ کرده است و از این رو معمولاً با رنگ آبی یا طلایی آراسته می‌شود. با این وجود، دیگر با یک گنبد و یک چهارتاقی در مرکز بنا

سر و کار نداریم. دو یا چهار تا از این مجموعه‌ها در یک مسجد حضور دارند که توسط فضای خالی میانه به کناره رانده شده‌اند و همچون حد و مرزی دو فضای خالی را از هم جدا می‌کنند. یعنی صحن مقدس درونی را که با آب نورانی و درخت زندگی آراسته شده است، به جای آن که با دیواری بلند از فضای نامقدس روزمره‌ی بیرونی جدا شود، توسط کل ساختار معمارانه‌ای محصور و مرزبندی می‌شود که تشکیلات گنبد-چهارتاقی را نیز در خود گنجانده است.

دومین ویژگی متمایز سازنده‌ی مسجد، مرکزیت‌زدایی از فضای مقدس است. منع ساختن صورت خداوند به غیاب بت و آتشدان و چلیپا و سایر نموده‌های مادی خداوند منتهی شده است. در نتیجه آن جایگاه مرکزی‌ای که تندیس یا نماد خداوند در آنجا برافراشته می‌شود، در مسجد وجود ندارد. آب و درخت صحن مرکزی به خاطر ماهیت طبیعی‌ای که دارند، و ارتباط کارکردی که وضوگیران و آرمیدگان در سایه‌ی درخت با آن برقرار می‌کنند، کانون پرستش محسوب نمی‌شوند و بیشتر نمادی انتزاعی و در عین حال در دسترس

هستند.



تنها مرکز ثقلی که شاید بتوان برای فضای بسته‌ی مسجدها در نظر گرفت، محراب است که بازمانده‌ی مهرآوه‌های باستانی مهرپرستان است و همان کارکرد باستانی خود، یعنی جایگاه سخنران را حفظ کرده است، بی آن که دیگر از تندیس مقدس مهر گاوکش در آن اثری باقی مانده باشد. نکته‌ی مهم درباره‌ی تقدس فضای مسجد آن است که همزمان با غیاب صورت خداوند، و ملازم با مرکزیت‌زدایی از تمرکز تقدس در یک نقطه‌ی خاص، با معنویتی سر و کار داریم که در همه جا ساری و جاری است. مرکز تقدس در مسجد، در جای قرارداد شده‌ی خاصی در آن بیرون قرار نگرفته، بلکه در درون خود انسانهای حاضر در مسجد قرار دارد. از این روست که انحناها و خطوط دیوار و سقف در مسجد در جهت حذف انسان و خوار و خفیف ساختن‌اش در برابر عظمتی بیرونی عمل نمی‌کنند، و برعکس با خمیدگی‌هایی ظریف و نزدیک به هم و صمیمانه، بر این نکته تاکید می‌کنند که مرکز تقدس در هر جایی از فضا می‌تواند باشد. به بیان دیگر، مرکز تقدس در دل هر انسانی است که در هر نقطه‌ای از مسجد حضور دارد.

دلنشین بودن فضای مسجد و آشنا نمودن‌اش تا حدودی به همین نکته باز می‌گردد. بر خلاف کلیساها یا معابد هندویی و تائویی و بودایی، در مسجد نشانی از تندیس و نقاشی انسان وجود ندارد، از این رو انتظار اولیه‌ی ما این است که «من» حاضر در مسجد در زیر فشار انبوهی از خطوط هندسی و نقشهای منظم و متقارن ریاضی‌گونه احساس فشردگی و ناراحتی کند. اما این فضای متقارن هندسی به شکلی سازمان یافته که چنین حسی را به حاضران القا نمی‌کند. تا حدودی بدان دلیل که این تکرارهای متقارن مرکزی بیرونی ندارند و به نقطه‌ای استعلایی در فضای مسجد اشاره نمی‌کنند. هر نقطه‌ای از مسجد توسط تاقها و قندیلها و مقرنسها به شکلی احاطه شده که گویی مرکز تقدس در «همان جا» قرار دارد و «آن جا» همان نقطه‌ایست که «من» ایستاده یا نشسته است. بازتاب باور به انسانی که با خداوند هم‌سرشت است، از آیین مهر و کیش زرتشتی به درون فضای مقدس مسلمانان رسوخ کرده و به این ترتیب مقدس‌ترین چیزی که در مسجد وجود دارد،

انسانی است که برای لمس تقدسِ هستی به آنجا گام نهاده است. شکستن فضا با نقوش هندسی و آراستن‌اش با بلورهای کاشیکاری شده در جهتِ تاکید بر تقدسی عمل می‌کند که از درون «من» بیرون می‌جوشد و به فضا نشت می‌کند. این من نماینده‌ی خداوند و هم‌ذات خداوند است و هر جا که باشد مرکزی را بر می‌سازد که در آن بافت تقارنی اطرافش بازتاب می‌یابد و معناهایی تشدید شونده پیدا می‌کند. تقدسی در آن بیرون نیست، و از این روست که ساخت هندسی مسجد مرکززوده است و تقارنی سیال و جاری را در همه جا (حتا راهروها و پاگردها) رقم می‌زند.



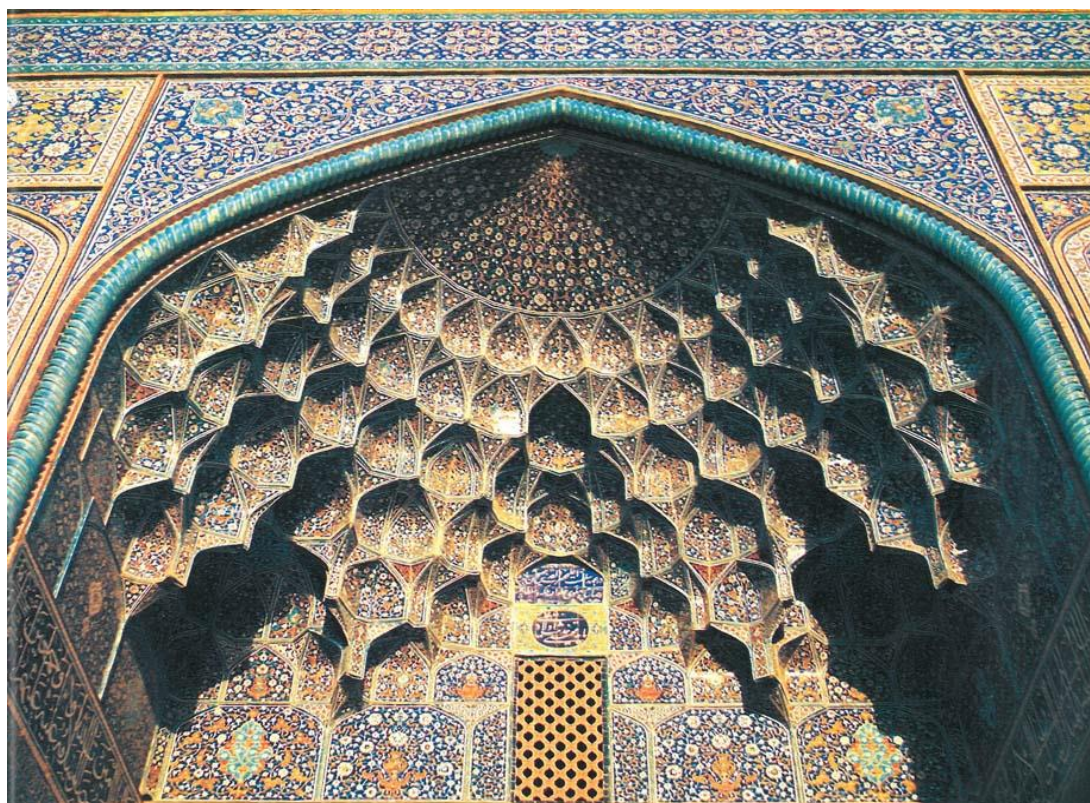
سومین نکته‌ی ممتاز کننده‌ی مسجد آن است که در اینجا رمزپردازی پیچیده و تا حدودی روشنفکرانه از فضا تجلی یافته است. هیچ مکان مقدسی نیست که به قدر مسجد به نوشتار آراسته شده باشد. تقریباً هیچ

گوشه‌ای از دور افتاده‌ترین مسجدهای آراسته‌ی کهن را نمی‌توان یافت که جمله‌ای و شعری و آیه‌ای بر آن نوشته نشده باشد. مسجد به شدت بر نویسا بودنِ کاربرانش تاکید دارد و به پرستشگاهی می‌ماند که از حروف و علایمِ زبانی برساخته شده باشد. خطِ پارسی و کلام مقدس تازی در این فضا با ترکیبهای هندسی و محاسبات ریاضی گره خورده است. به این ترتیب خداوندی که معمار خردمند و محاسبه‌گر گیتی پنداشته می‌شود، با انسانی هم‌ذات است که تصویری از مینو را با همین درجه از انتزاع و غلبه‌ی کلمه و عدد بر می‌سازد. هم‌سرشتی انسان و خداوند در معماری مسجد مورد تاکید قرار می‌گیرد، چون این فضایی است که حرکتی موازی و در عین حال وارونه‌ی آفرینش را نمایش می‌دهد. همان‌طور که خداوند بر مبنای کلمه و عدد گیتی سرکش و هیولالوش و متکثر و درهم جوشیده را پدید آورد، انسان با همین زیربنا انعکاسی از مینوی پاک و شفاف و منظم و ساختاریافته را در میانه‌ی گیتی بر می‌سازد. مینا و معیار یکی است و همان زبان‌مداری و محاسباتی بودنِ منسوب به خردمندی معمار را در هسته‌ی مرکزی خود دارد. اما یک بار با کنش آفرینشگری روبرو هستیم که ماده‌ی طبیعی نامنظم را خلق می‌کند، و بار دیگر با کنش انسانِ معماری سر و کار داریم که بر پایه‌ی همین ماده‌ی خام گیتیانه تصویری منظم و هندسی از مینو را بازتولید می‌کند و آن را با زبان می‌پوشاند و این جلوه‌ی آفرینشگری انسان که انعکاسی از خصلت مشابه خداوند است، در مسجد نمایان می‌شود.

نمادین بودنِ مسجد و انتزاعی بودنِ فضاهایش تنها به کاربستِ ریاضیات و هندسه و افراط در بهره‌جویی از آرایه‌های زبانی منحصر نمی‌شود. مدیریت فضا در مسجد بر اساس دستیابی به تعادل میان جفتهای متضاد معنایی استوار شده است. جفتهایی که اگر در آن نقطه‌ی طلایی تعادل آرام بگیرند و با هم به آشتی دست یابند، نظم و شکوه کامل را بازنمایی می‌کنند و دلیلی می‌شوند بر خردمندانه بودنِ بافت هستی. بازی با فضاهای باز و بسته نمونه‌ای از این تعادلهاست. توپر بودنِ بافت مسجد و پرهیز از عظمت‌طلبی

اغراق آمیز در درون مسجد، در کنار حضور گنبدی عظیم قرار می‌گیرد که شکلی از همان تهیا را در داخل حریم مسجد نیز بازتولید می‌کند. انسانی که به مسجد وارد می‌شود، نسخه‌ای حراست شده و مرزبندی شده و آراسته از تماس گیتی و مینو را در شکل خام و اصلی‌اش در میانه‌ی مسجد باز می‌یابد. در آنجا که گنبد نیلی آسمان بر دوش صحن چهارگوشِ عریان و خالی سوار شده است. آنگاه، با ورود به درون مسجد، همان را با شکلی معمارانه‌تر در فضای زیر گنبد باز می‌یابد. در اینجا باز گنبدی لاجوردین اما این بار طراحی شده و مصنوعی را داریم که بر فضای خالی‌ای به همان میزان پرداخته و آراسته و دستکاری شده سوار شده است. مسجد به این ترتیب تعادلی میان گنبد فرازین و تخت چهارگوش زیرین را بارها و بارها در خود منعکس می‌کند و به این ترتیب به تعادلی در میان فضای باز و بسته دست می‌یابد. همین بازی، به نور و ظلمت نیز تعمیم می‌یابد. در درون مسجد چراغ و آتش نقشی کلیدی ایفا می‌کند و این بازتابی از تقدس نور و آتش در آیینهای کهن ایرانی است. با این وجود نور خورشید هسته‌ی مرکزی بازی با نور و ظلمت را بر می‌سازد. تا جایی که از بقایای معبدهای مهرپرستان در روم بر می‌آید، این بازی نور و ظلمت را نخستین بار مهرآیینان در پرستشگاه‌های غارمانند خود ابداع کردند. نور در این فضا به شکلی مدیریت می‌شد که در میانه‌ی فضایی تاریک بر مرکز مقدس پرستشگاه (تندیس مهر گاوکش) بتابد. مدیریت مشابهی از نور را در کلیساها نیز می‌بینیم، در آنجا که تندیس عیسای مصلوب را در جهت مهرابه و طوری قرار می‌دهند که نور از پشت به آن بتابد و نورانی‌اش نماید. در مسجد اما این بازی با نور و ظلمت از حالت متمرکز ساختن نور بر یک نقطه‌ی خاص خارج شده و به مدیریتی کلان و پیچیده در سراسر فضا دامن زده است. به همان ترتیبی که مسجد مرکز تقدسی جز آدَمیان حاضر در آن ندارد، نور نیز در فضای آن برای تابیدن بر یک نقطه‌ی خاص سازمان نیافته است. بلکه اصولاً تعادل میان نور و تاریکی است که هدف قرار گرفته و به این ترتیب در سراسر مسجد با توازنی روبرو هستیم که از سویی درخشش بیش از حد و زنده را مهار می‌کند و از سوی دیگر به ظلمت

و تاریکی میدان نمی‌دهد. اوج این بازی با نور، به آیینه‌کاری فضاهای مقدس ایرانی مربوط می‌شود. امری که قاعدتا در یک کلیسا یا کنیسه‌ی کلیمی کفرآمیز و بت‌پرستانه جلوه می‌کند. با این وجود می‌بینیم به محض ورود فن‌آوری تولید آینه‌های شیشه‌ای در قرون اخیر، هنر آینه‌کاری شگفت‌انگیزی در مسجدها و مقبره‌های مقدس باب می‌شود که صریحا تقدس انسان را مورد تاکید قرار می‌دهد. در این آینه‌های شکسته و زاویه‌دار تصویر آدمیان است که بارها و بارها تکرار می‌شود، و این امر نه تنها کفرانگیز و پلید شمرده نمی‌شود، که به خاطر همراهی با بازتابیدن نور، ارزشی نمادین نیز پیدا می‌کند و نور را با انسان و این دو را با امر قدسی هم‌ذات می‌پندارد.



دستیابی به تعادل و توازن در مسجد بیش از هر چیز در ساختار هندسی و سطوح ریاضی‌گونه‌ی دیوارها و سقفها نمود دارد. به خاطر منع دینی بازنمایی صورت انسان و جانور، تنها نقوش هندسی و خطوط اسلیمی و ختایی می‌توانسته‌اند برای تزیین دیوارها مورد استفاده واقع شوند. هنر ایرانی این خطوط را با

کاشیکاری ترکیب کرده و فضاهایی خیره کننده را پدید آورده است. مسجد از این زاویه به انعکاسی از بهشت شبیه است. نقش و نگارهای روی دیوار و گنبد مسجد، کمابیش با آنچه که بر قالی‌های کف مسجد می‌بینیم یکی است و این همه به باغی گسترده و پهناور و انتزاعی شبیه است که به خاطر نقوش گیاهی‌اش گیتیانه و به خاطر تقارنهای فراوان و انتزاع چشمگیرش مینویی می‌نماید. پس در فضای مسجد در نهایت با تعادلی میان گیتی و مینو روبرو هستیم که در نقشها و شکلها و رنگها تجلی می‌یابد و فضا را از سوی آشنا و نزدیک و در دسترس می‌کند و از سوی دیگر آن را انتزاعی و عقل‌مدار و مینویی می‌نمایاند.





بحث مفهوم فلسفی ملیت

(بحث استاد مصطفی ملکیان، دکتر اصغر دادبه و دکتر شروین وکیلی درباره‌ی مفهوم فلسفی ملیت)

روزنامه اعتماد، یکشنبه ۱۳۹۴/۶/۲۹

مجله‌ی سیمرغ، شماره‌ی ۳۵، مهرماه ۱۳۹۴

گزارش نشست «رویکردی فلسفی به مفهوم ملیت»

گروه خبری موسسه‌ی خورشید راگا

حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان اندیشکده‌ایست که از چهار سال پیش در درون انجمن زروان -از زیرشاخه‌های موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا- تاسیس شده است. انجمن و موسسه‌ی یاد شده پژوهشهایی با تکیه بر نظریه‌ی سیستمهای پیچیده انجام می‌دهند و حلقه‌ی اندیشه در این راستا ماهی یک بار نشستهای تخصصی برگزار می‌کنند و دستاوردهای گروه را به بحث می‌گذارد و یا درباره‌ی مسائلی نظری و چالش‌برانگیز از استادانی که نماینده‌ی جبهه‌های فکری گوناگون باشند، برای بحث و گفتگو دعوت می‌کند.

روز جمعه بیستم شهریور ماه نشست حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان (وابسته به موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا) با موضوع «رویکردی فلسفی به مفهوم ملیت» در کانون معماران معاصر برگزار شد و با استقبال خیره‌کننده و پرشور دوستان و یاران روبرو شد.

ماجرای این نشست از همایش بین‌المللی حافظ شیرازی آغاز شد که در اردیبهشت ماه سال جاری در تهران و شیراز برگزار شد. در این همایش میزگردی با عنوان «حافظ و هویت ملی ایران» وجود داشت که در آن دکتر ژاله آموزگار، دکتر اصغر دادبه، دکتر شروین وکیلی و استاد مصطفی ملکیان حضور داشتند. در این میزگرد اختلاف نظری میان استاد ملکیان از یکسو و سایر استادان از سوی دیگر بروز کرد که مضمون اصلی‌اش عینیت و حقیقتِ مفهوم ملیت بود.

در ابتدای کار دکتر آموزگار پیوند میان حافظ و زبان پارسی را مورد تاکید قرار داد و بر این نکته انگشت نهاد که ایرانیان به خاطر تقدسی که برای زبان ملی خویش قایل هستند، شاعران و ادیبان خویش را نیز بزرگ می‌دارند. استاد ملکیان در مقابل بر این اعتقاد بود که چیزی به نام ملیت وجود ندارد و هویت انسانی را تنها به افرادی یگانه و منفرد و شناخت ایشان از خودشان منحصر دانست. دکتر دادبه در پاسخ به ایشان از ضرورت دفاع از هویت ملی دفاع کرد و تهاجم‌های کشورهای نوبنیاد همسایه را به ملیت ایرانی خاطر نشان کرد.

دکتر وکیلی از منظری فلسفی و با پیش کشیدن چند داده‌ی جامعه‌شناسی تاریخی به استاد ملکیان پاسخ داد و گفت به همان ترتیبی که «انسان» در مقام سیستمی برآمده از سلول‌های مجزا عینیتی ملموس و تجربی دارد، نهادهای اجتماعی مانند خانواده و دولت و ملت نیز در مقام سیستم‌هایی برساخته شده از انسانها عینیت و حقیقتی تجربی و رسیدگی‌پذیر دارند. بحث میان این فرهیختگان داغ شد و چون زمان میزگرد کوتاه بود قرار شد ادامه‌اش به یکی از نشست‌های حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان پیگیری شود.

نشست جمعه بیستم شهریور ماه به خاطر غیاب دکتر آموزگار، بر محور تعریف فلسفی از ملیت تمرکز یافت. در این نشست نخست استاد مصطفی ملکیان در ادامه‌ی نشست پیشین ایرادهایی بر گفتارهای دکتر وکیلی وارد آورد و به ویژه به هر شکلی از هویت ملی تاخت و ناسیونالیسم را از سه منظر فلسفی، اخلاقی و مصلحت‌گرایانه نکوهیدنی و نادرست دانست.

پس از ایشان دکتر شروین وکیلی به ایرادها و ابهامهایی که استاد ملکیان مطرح کرده بودند پاسخ دادند و گفتند که مفهوم ملیت در سطح فلسفی به دقت قابل تعریف است، با یک نظام اخلاق نیرومند و درست ناسازگار نیست و برعکس پشتیبان آن محسوب می‌شود، و با توجه به آشوبی که ایران زمین و خاور میانه را فرا گرفته، مصلحت ایجاب می‌کند که مردم این قلمرو بر اساس منافع ملی مشترک به رفتار جمعی

روی آورند. در ادامه دکتر اصغر دادبه از منظر فلسفه‌ی سنتی ایران به مفهوم ملیت پرداختند و آن را از رده‌ی



و مشارکت حاضران همراه بود. در این بخش مرزبندی مشخصی میان آرای دکتر وکیلی و استاد ملکیان نمایان شد. استاد ملکیان بر بسیاری از گفته‌های دکتر وکیلی خرده گرفتند و کوشیدند به نقدهای ایشان به آرای خویش پاسخ دهند. بعد دکتر دادبه دیدگاه خود را مطرح کردند و بر این اصل پافشاری کردند که همه بر آرمان «شهروند زمین بودن» و «برادر و خویشاوند با هفت میلیارد انسان بودن» توافق دارند و آن را در مقام وضعیتی مطلوب می‌پذیرند. اما دکتر وکیلی با این باور مخالفت داشتند و معتقد بودند به لحاظ تجربی مفاهیمی مانند شهروند کره‌ی زمین یا برادری میان همه‌ی انسانها عینیت کارکردی ندارند و اینها بیشتر شعارهایی هستند که یا برای فرو پوشاندن منافع‌ی موضعی کاربرد دارند و یا آرمانهایی انتزاعی و تحقق‌ناپذیر را که با ابهام و ایهام درآغشته، نمایندگی می‌کند. همچنین اختلاف نظر دیگر دکتر وکیلی با استاد ملکیان آن بود که تمایز و هویت مبتنی بر تفاوت را ارج می‌نهاد و یک کاسه کردن زورکی معناها را دستمایه‌ی ستم و سلطه می‌دانست. از دید او باورهای انترناسیونالیستی بازمانده‌ی عصر استعمار و دستمایه‌ی قوم‌گرایی و سلطه‌ی بیگانگان بر سرزمینهای دیگر محسوب می‌شدند. بحث با اظهار نظر و طرح پرسش حاضران و گفتگوی استادان ادامه

یافت و بخشی سرگرم کننده هم داشت که عبارت بود از تلاش یکی از حاضران برای بر هم زدن جلسه که خوشبختانه با خویشتنداری حاضران ناکام ماند.

شرح بحث «مفهوم فلسفی ملت» برای روزنامه‌ی اعتماد

پیاده‌سازی متن: علی ورامینی

سخنرانی استاد مصطفی ملکیان

مدعای من این است که «ناسیونالیسم» هم به لحاظ فلسفی، هم به لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ مصلحت‌اندیشانه غیرقابل دفاع است. البته اگر یکی از این سه تا غیرقابل دفاع باشد دوتای دیگر هم غیرقابل دفاع خواهد بود ولی با این همه من جداگانه مدعای خودم را بررسی می‌کنم. هرچند کافی است یکی از این سه مدعا از دست طرفداران ناسیونالیسم گرفته شود تا آن دوتای دیگر هم گرفته شود. به هر روی من مستقلاً به این سه تا می‌پردازم، اما در ابتدا باید که مرادم از ناسیونالیسم را بیان کنم.

مراد از ناسیونالیسم

یک پدیده روانشناختی که به روانشناسی و به خصوص به شاخه روانشناسی اجتماعی مربوط می‌شود و در همه انسان‌ها در طول تاریخ و در هر جامعه، فرهنگ و تمدنی وجود داشته این است که هرکسی وطن خودش را دوست دارد. یک نوع وطن‌دوستی در هر انسانی هست و این اختصاص به هیچ جامعه و فرهنگ و تمدن و زمان و مکان خاصی ندارد. اینکه این وطن‌دوستی پدیده‌ای است مربوط به آنتروپولوژی (انسان‌شناسی) طبیعی یا به آنتروپولوژی فرهنگی، یک داستان دیگر است. یعنی آیا ما انسان‌ها چنان ساخته

شده‌ایم که وطن خودمان را دوست داریم و بالطبع و بنا به طبیعت و به حکم ساختار و کارکرد جسمانی، ذهنی و روانی‌مان به این صورت ساخته شده‌ایم یا نه، این هم از القائات و تلقینات فرهنگ است که در جامعه‌ای بزرگ شده‌ایم و جامعه به ما حب‌وطن را القا کرده است؟

من به این کار ندارم. چون خود این بحث درازدامنی است. اما واقعیت این است که هرچه باشد، ما وطن دوستیم. همچنان که ما مادر و پدرمان را دوست داریم. این وطن دوستی اختصاص به هیچ ملت و وطنی ندارد و به هیچ تاریخ و جغرافیایی محدود و منحصر نیست. تا اینجا نه داشتن و نه نداشتن وطن دوستی اصلاً محل داوری نیست. به هر حال واقعیتی است که درون ما هست و هیچ کس هم از شمول این حکم بیرون نیست، یعنی خود من هم که صددرصد مخالف با ناسیونالیسم هستم این وطن دوستی را دارم البته نه به آن مباحثات می‌کنم و نه خجالت می‌کشم. این چیزی است طبیعی. ما به غرایز خودمان نه مباحثات می‌توانیم بکنیم و نه می‌توانیم از آنها خجالت بکشیم. اینکه من به مادر خودم علاقه دارم نه مایه فخر من و نه مایه ننگ من است. چون این گونه امور از دایره ارزش داوری و به خصوص از شمول ارزش داوری‌های اخلاقی بیرون هستند. اما ناسیونالیسم یعنی تبدیل وطن دوستی که یک احساس و عاطفه است به یک یا دو یا سه یا n تا باور. به عنوان مثال من مادرم را دوست دارم و چه بسا بیشتر از هر کس دیگری مادرم را دوست داشته باشم، این احساس و عاطفه و هیجان درون من است. تا اینجا هیچ عیب و ایرادی به آن نیست. اما اگر از اینکه این احساس و هیجان و عاطفه را نسبت به مادرم دارم یکی دو تا سه تا گزاره استنتاج بکنم. مثلاً بگویم مادرم زیباترین زن جهان است، یا مادرم شجاع‌ترین زن جهان است یا مادرم بهترین همسری است که پدید آمده است، یا مادرم از هر مادر دیگری نسبت به فرزندان خودش مهربان‌تر است، اینها یک سلسله باور است. هرگز به لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی گذر از یک حس و عاطفه به یک، دو، سه و n فقره باور مجاز نیست. من

حق دارم بدون ذره‌ای توضیح بگویم مادرم را دوست دارم و مادرم را از هر موجود دیگری روی کره زمین بیشتر دوست دارم و هیچ اشکالی هم بر من نمی‌توانید بگیرید. اما اگر گفتم می‌دانید چرا مادرم را دوست دارم؟ چون مادرم زیباترین زنی است که می‌شناسم، شجاع‌ترین زنی است که می‌شناسم، بهترین مادری است که می‌شناسم و... آن وقت من اینجا از مادردوستی گذر کرده‌ام به مادپرستی. یعنی در واقع یک احساس و عاطفه را تبدیل کرده‌ام به یک، دو، سه و n فقره باور. حالا اگر کسی این کار را درباره مام وطن بکند و بگوید من ایران را بیشتر از هر کشور دیگری دوست دارم هیچ مشکلی نیست و بگوید وطنم را از هر وطن و سرزمین دیگری بیشتر دوست دارم، هیچ مشکلی نیست اما اگر بلافاصله بگوید برای اینکه وطن من بهترین وطن است، زبان این وطن بهترین زبان است، فرهنگ این وطن بهترین فرهنگ است، سابقه تاریخی این وطن از سوابق تاریخی سایر سرزمین‌ها درخشان‌تر است، چون این وطن دانشمندان بزرگ‌تری عرضه کرده است، چون به فلسفه و موسیقی و معماری و ادبیات خدمت کرده است و... شما از یک احساس و عاطفه گذر کردید به n گزاره. فرق وطن‌دوستی و ناسیونالیسم در همین است.

مراد من از ناسیونالیسم این است که آن را ایضاح کردم. حالا شما چه اسمی بر مفهومی که من ایضاح کردم می‌گذارید فرقی نمی‌کند. می‌خواهید بگویید ناسیونالیسم می‌خواهید بگویید شوونیسم. ناسیونالیسم اگر به معنای گذر از یک احساس و عاطفه کاملاً طبیعی به یک فقره باور درباره میهن و وطن، (آن باورها از هر سنخی که باشند فرد را به یک ناسیونالیست تبدیل می‌کند) به لحاظ فلسفی، اخلاقی و مصلحت‌اندیشانه دارای عیب است. حالا یک‌یک این سه عیب را عرض می‌کنم.

عیب ناسیونالیسم به لحاظ فلسفی

چون ما ایرانی هستیم و وقتی می‌گوییم وطن دوستی مرادمان ایران دوستی یا ایران پرستی است و... یعنی سخن مان انحصار دارد در ناسیونالیسم ایرانی، از این به بعد مثال را با ایران دنبال می‌کنم. ایران اصلاً چه موجودی است؟ اول موجودیتی به نام ایران را باید اثبات کرد. اول موجودیتی به نام ایران را باید اثبات کرد که ما چیزی داریم، هویتی داریم، عینی داریم، ابژه‌ای داریم که اسمش ایران است. شما اول باید اثبات کنید چیزی هست و بعد بگویید متعلق به عشق، نفرت، خشم یا خشنودی من است. ایران چه موجودی است؟ در اینجا کاملاً حدس می‌زنم چه جواب‌هایی ممکن است داده شود. آیا ایران یک واحد جغرافیایی است؟ یعنی یک شکل نامنظم هندسی در نظر گرفته‌ایم و این را ایران می‌نامیم؟ ممکن است کسی بگوید واحد جغرافیایی نیست و یک واحد نژادی است. همان طور که ممکن است بگوییم نژاد آریایی یا هند و اروپایی. ما به یک نژاد خاصی می‌گوییم نژاد ایرانی. ایران برای ما هویت جغرافیایی ندارد و یک هویت خونی و نژادی دارد. من می‌گویم این را مشخص کنید ببینیم این اصلاً وجود دارد یا خیر؟ ممکن است بگویید یک واحد زبانی است، ما به مردمی که زبان خاصی داشته‌اند در طول تاریخ هرچه پراکنده هم باشند و از هر قوم و نژادی هم باشند به کسانی که این زبان را دارند می‌گوییم ایرانی هستند. من می‌گویم این زبان را مشخص کنید که کدام زبان است. آیا اصلاً زبان ناب در جهان وجود دارد؟ زبان ناب یک مفهوم بلامصداق است. هیچ زبانی ناب نیست و هر زبانی از آمیزش بسا زبان‌ها پدید آمده است که خود آن زبان‌ها هم از آمیزش بسیاری زبان‌ها پدید آمده‌اند. نژاد ناب وجود ندارد. ما نژاد آریایی خالص نداریم. مفهوم نژاد و زبان ناب وجود ندارد. زبان ناب مثل آب خالص و ناب می‌ماند. آب خالص و ناب را می‌توانید در آزمایشگاه درست کنید، اما آن چیزی نیست که در طبیعت وجود دارد. می‌توانید در مخیله خودتان زبانی درست کنید و به آن بگویید زبان فارسی ولی در عالم واقع چنین زبانی وجود ندارد. جالب این است که دوستان ناسیونالیست فکر می‌کنند که زبان فارسی از روزی که عرب‌ها به ایران حمله کردند ناب بودنش را از دست داد، گویا از پایان سلطنت یزدگرد سوم هرچه

به عقب برگردیم با زبان ناب فارسی سروکار داریم. اگر الفبای زبان‌شناسی بدانید، متوجه می‌شوید که این خنده‌دار است. این فقط از باب مضحکه است. هیچ زبان نابی وجود ندارد. نباید گمان کنید که اگر زبان فارسی امروز را از لغات عربی و اروپایی زدودید به زبان ناب می‌رسید. تازه می‌رسید به زبانی که لغات مغولی و چینی و ژاپنی در آن وجود دارد. ممکن است بگویید هویت سیاسی است. مثلاً فرض کنید بگویید به ایرانی که «الان» می‌گویند ایران، می‌گوییم ایران. چرا الان را می‌گویید ایرانی؟ ترجیح شما برای اینکه ایران پایان دوره قاجار را ایران بدانید یا ایران پایان دوره افشار چیست؟ آیا زمانی که قفقاز هم جزو ایران بود یا بخشی از افغانستان و پاکستان متعلق به ایران بود را باید ایران در نظر بگیریم؟ مرزهای سیاسی چه زمانی را شما می‌گویید؟ و هر جا را هم انگشت بگذارید ترجیح بلامرجه است و من می‌گویم چرا انگشت را روی صدسال قبل یا بعدش نگذاشتید؟ ممکن است بگویید وقتی می‌گوییم ایران به هویت فرهنگی خاص می‌گوییم ایران. من می‌گویم مولفه‌های فرهنگی ما ایرانیان را بگویید که فقط در ما ایرانی‌ها هست و علاوه بر این در غیر ما ایرانی‌ها نیست و هر دو را باید نشان بدهید.

بعد از اینکه روشن شد که این واحد (سیاسی، جغرافیایی، هویتی و فرهنگی چه واحدی است، بحث مشکل‌تر بعدی پیش می‌آید. خوب فرض می‌کنم به یکی از این معانی ایران وجود دارد، چرا ما باید به این ایران بچسبیم؟ همین‌طور که هنگام زاده شدن انتخاب پدر و مادر در اختیار من نبوده، وطنم هم دست خودم نبوده است. حالا چون هنگام زادن بدون اختیار در اینجا به دنیا آمده‌ام محکومم علقه‌ام را به همین جا بچسبانم؟ به چه دلیل؟ یک ترجیحی می‌خواهد چسبیدن به یک فرهنگ، نژاد یا زبان. بنابراین اولاً هویت فلسفی آن چیزی که به آن می‌گوییم ایران باید مشخص شود ثانیاً نشان داده شود آن موجودی که دارای آن هویت فلسفی

است، یک برتری بر سایر موجودات دارد که آن برتری موجه ما است در اینکه به آن بچسبیم و نسبت به آن باورهایی داشته باشیم و به آن افتخار کنیم.

عیب ناسیونالیسم به لحاظ اخلاقی

فرض می‌کنیم که از مساله فلسفی گذشتیم و وارد مساله اخلاقی شدیم. چرا خودشیفتگی اخلاقی، آگویزم اخلاقی نکوهیده می‌شود و خودشیفتگی گروهی نکوهیده نمی‌شود بلکه ستایش می‌کنیم؟ چرا اگر معلوم شد به هر چیزی فقط از دریچه منافع خودم نگاه می‌کنم و فقط به جلب نفع و دفع ضرر به خودم نگاه می‌کنم و همیشه خودگزینم و همیشه خودم را به دیگران ترجیح می‌دهم، یک آگویست هستم و این را به لحاظ اخلاقی بسیار قبیح تلقی و سرزنش می‌کنیم، ولی وقتی این خودگزینی فردی تبدیل شده به خودگزینی گروهی، یعنی من خودم را بر شما ترجیح نمی‌دهم اما می‌گویم ما ایرانیان بر شما یونانیان ترجیح باید داشته باشیم، چرا اینچنین ستایش می‌شود. چه ترجیحی وجود دارد در خودگزینی گروهی نسبت به خودگزینی فردی؟

حالا فرض می‌کنم خودگزینی گروهی بلاشکال باشد. چرا این گروه را گروه ملی انتخاب کردید؟ ما می‌خواهیم خودگزین باشیم اما بگوییم ما خودگزینی مسلمانی داریم. خودگزینی قومی داریم اما قوم و گروه‌مان، قوم دینی باشد. می‌گوییم بله دوست داریم گروه خودمان برتر باشد در عالم و بر این برتری هم اصرار می‌ورزیم، اما مرادمان از گروه ما، گروهی است که هم‌کیش و هم‌خون ما است، رنگ پوست‌شان مثل رنگ پوست ما است، یا بگوییم گروهی که دارای شغل و حرفه من هستند. چرا از بین همه این گروه‌بندی‌ها،

گروه‌بندی ملی را انتخاب کردید؟ خب من می‌خواهم گروه‌بندی سیاسی، اقتصادی، دینی یا طبقاتی را انتخاب کنم. بنابراین اولاً به لحاظ اخلاقی این درست نیست.

ثانیاً بعد از این اگر بنا باشد در رفتارم گروه خودم را در نظر بگیرم خیلی وقت‌ها باید از موازین صداقت، تواضع و احسان (که من معتقدم از مفاهیم پایه‌ای اخلاق است) عدول کنم.

انسان وقتی علقه گروهی پیدا کرد، نمی‌تواند گروه خودش با غیر گروه خودش را با یک چشم نگاه کند. نمی‌تواند به چشم انصاف نگاه کند. من هیچ‌وقت خودی را با ناخودی نمی‌توانم با یک چشم نگاه کنم. وقتی شما ملیت من را به خودی‌های ما تعبیر کردید، آن وقت اگر ملیت من با ملیت دیگری در تعارض افتاد، نمی‌توانم منصفانه عمل کنم. خب اینها خلاف موازین عدل است. حالا چه شما سه تا مفهوم را مثل من بدانید، چه نه مفاهیم دیگری بدانید. به تعبیر دیگری حتی اگر قایل باشید به قاعده زرین و بگویید کل اخلاق بر پایه قاعده زرین است، این با ناسیونالیسم سازگار نیست.

و اما سومین چیزی که از منظر اخلاقی وجود دارد، این است که در اخلاق انسان از آن‌رو که انسان است باید مطلق نظرش باشد. من یک سوال می‌پرسم، چرا به ستم تاریخی که بر زنان رفته است اعتراض می‌کنیم؟ می‌خواهیم بگوییم در طول تاریخ گذشته با انسان از آن‌رو که انسان بود رفتار نمی‌کردند. می‌گفتند انسان اگر مرد است این رفتار و اگر زن است آن رفتار. بن و بنیاد این اندیشه‌های مردسالارانه به لحاظ اخلاقی چیست؟ این است که اول ببینید مرد است یا زن، آن وقت با مرد یک رفتار بکنید و با زن رفتار دیگر. خب حالا چرا وقتی این تقسیم‌بندی می‌شود شما اعتراض می‌کنید و فمینیست‌ها بحق می‌گویند باید برگردیم به

وضع سالم‌تری. حالا به جای مرد و زن اگر من بگویم ایرانی و انیرانی، چرا این درست است؟ انسان از آن رو که انسان است باید مورد مهر و شفقت و عشق قرار گیرد.

ما همین‌طور که نمی‌توانیم بپذیریم سیاهان چون سیاه‌اند باید رفتارمان با آنها متفاوت باشد از رفتاری که با سفیدها می‌کنیم و نمی‌توانیم بپذیریم رفتارمان با زن‌ها متفاوت باشد چون زن هستند، به همین ترتیب نمی‌توانیم بپذیریم رفتاری که با ایرانی می‌کنیم متفاوت باشد با رفتاری که با غیرایرانی می‌کنیم.

عیب ناسیونالیسم به لحاظ مصلحت‌اندیشانه

فرض می‌کنم شما ضوابط اخلاقی را قبول نداشته یا نهیلیست اخلاقی باشید و بگویید من به لحاظ اخلاقی به هیچ ارزش اخلاقی قایل نیستم. یا شکاک و اگنوستیک باشید و بگویید نمی‌دانم واقعا عمل درست یا نادرست چیست و بنابراین اخلاق را بخواهید از محاسبات‌تان بیرون ببرید اما یک چیز دیگری می‌آید و آن عقلانیت عملی است یعنی مصلحت‌اندیشی. آیا به مصلحت ایرانیان و غیرایرانیان است که ایرانیان ناسیونالیست باشند؟ همین سخن را در مورد هر ملت دیگر هم می‌توان تکرار کرد. من می‌گویم اگر این بحث را بحث «سیاست ناظر به امر واقع» (Real Politic) و فارغ از هرگونه ارزش بخواهیم در پیش بگیریم، آیا به مصلحت دنیا است که هر گروهی از اینها بیایند و بگویند ما و لاغیر، ما برتر از غیر، ما مقدم بر غیر، ما فاضل‌تر از غیر. حالا آن گروه هرچه می‌خواهد باشد (ترک، فارس، عرب و...) من می‌گویم اگر در دنیای سابق اگر کسی اندک شکی می‌توانست داشته باشد که این کار به مصلحت نیست، امروزه این شک وجود ندارد. چنگیز عمری را پشت اسب زندگی کرد و در حال جنگ بود. چندتا آدم را کشت؟ امروزه شما در سه دقیقه می‌توانید این تعداد آدم را بکشید. در دنیایی که من می‌توانم با فشار دادن یک دکمه کاری انجام دهم که چنگیز در یک

عمر انجام داد، آن وقت شما دم از پان ایرانیسم بزنید و یکی پان‌عریسم، آن وقت ببینید آیا در این دنیای ترد و شکننده، دنیایی که ساحت نظر آن هر روز گسترده می‌شود و حوزه عمل آن تنگ‌تر، می‌توانیم زندگی کنیم. شما فرض کنید یک داعشی دستش به سلاح اتمی برسد و هیچ هم بعید ندانید که همین سلاح‌های اتمی که در پاکستان وجود دارد به دست داعشیان برسد. آن داعشی اول بر شیعیان جهان و بعد بر غیرمسلمانان عالم روزگار باقی می‌گذارد؟ شما اگر فقط با رای او مخالف باشید چیزی از شما باقی نمی‌گذارد. به گفته برتراند راسل روزی در دنیا بود که می‌گفتیم چارادیواری و اختیاری، من می‌رفتم داخل خانه خودم در خانه را هم قفل می‌کردم دیگر در خانه خودم کسی نمی‌تواند مداخله کند. راسل می‌گفت امروز روزگاری است که آنقدر در مقام عمل به هم چسبیده‌ایم که دیگر چارادیواری اختیاری حرف کاملاً خلاف حقوق است. چرا؟ چون اگر شما امروز در خانه بگویید چارادیواری اختیاری، آپارتمان بالا و پایین اعتراض می‌کنند و حق هم دارند. رابطه ما چنان تنگاتنگ شده که تقریباً هیچ چیز خصوصی وجود ندارد. با این وضعیت کسانی بیایند دم از «پان‌ها» بزنند.

آن کسی که می‌گوید هنر نزد ایرانیان است و بس. هر کسی می‌خواهد باشد، (با اینکه شکی نداریم که فردوسی از مفاخر ایران است) اما وقتی این جمله را می‌گوید، (من می‌گویم اگر و بس را نمی‌گفت مشکلی نداشت و منافاتی نداشت که نزد یونانیان هم باشد). جمله زیبا است و فصاحت و بلاغت هم دارد، هیچ لفظ عربی هم (خدا را شکر و خدا را سپاس به کار نبرده) ولی با این اندیشه دارد جنایت می‌کند. این را خطاب به فردوسی نمی‌گویم چون او در دنیایی زندگی می‌کرد که این سخنان آنقدر آثار و نتایج عملی نداشت. اما آنکه امروزه می‌گوید «هنر نزد ایرانیان است و بس» و خوشحال است از این تعبیر به بشریت و خودش دارد ظلم می‌کند. این در ادبیات ما سابقه دارد و اختصاص به فردوسی هم ندارد. نظامی هم که پارسی سرا نبود از

این حرف‌ها زیاد دارد. این سخنان ظاهرشان خیلی فریبنده است ولی باطن‌شان باعث ایجاد مرز بین انسان‌ها می‌شود. به تعبیر ثورو (متفکر و نویسنده معروف نیمه دوم قرن نوزدهم امریکا)، هر چیزی که بین انسان‌ها مرز بگذارد یک جنایت بالقوه در حق انسان‌هاست.

هر چیزی که بین انسان‌ها مرز بگذارد حتی جنسیت یا حتی طبیعی‌تر از آن کودکی، نوجوانی و جوانی (گر بخواهد مرزهای حقوقی بر آن مترتب شود) به لحاظ اخلاقی قابل دفاع نیست. اما مصلحت‌اندیشانه نبودنش محل بحث من است.

امکان زندگی بدون هویت؟

شاید این سوال پیش بیاید که بدون هویت می‌توان زندگی کرد؟ هرکسی هم پیش خودش و هم پیش دیگری خودش را به گونه‌ای تعریف می‌کند. خب ما هم تعریف می‌کنیم ما ایرانی هستیم یا ایرانی مسلمانیم بعضی‌ها هم می‌گویند ایرانی مسلمان مدرن. من می‌گویم اگر مشکل هویت است، شما هر جا هستید باشید بگویند اهل کره زمین و بنابراین جهان‌وطنم، آیین‌تان حقیقت‌طلبی و خیرخواهی، خویشاوندان‌تان، همه نیکان روزگار. هر که به فکر بشر است خویشاوند من است. دیگران خویشاوند من نیستند ولی معنایش این نیست که می‌خواهم نابودشان کنم. بنابراین من یک آدم هستم، جهان‌وطنم (cosmopolitan)، اهل کجایی؟ اهل کره زمین. اگر روزی در یک منظومه دیگری هم کسانی پیدا شوند، دیگر نمی‌گویم اهل کره زمین، می‌گویم اهل منظومه شمسی هستیم. خویشاوندی هم دارم با همه نیکان روزگار.



سخنرانی دکتر شروین وکیلی

حقیقت امر این است که من کمتر افرادی را می‌شناسم که به اندازه استاد ملکیان به ایشان علاقه داشته باشم و همزمان هم با او مخالف باشم. آنچه من خواهم گفت به نوعی نقد و استدلال و پاسخ به پرسش‌هایی است که ایشان مطرح کردند. این مسائل جدی است و باید مطرح شود و باید در مورد آن اندیشید. گرچه راه‌حل پیشنهادی و روند بحث این جانب اندکی متفاوت است. آقای ملکیان سه موضع را مطرح کردند. یکی از این مواضع فلسفی بود که من آن را وجودی می‌دانم و مساله وجودی ملیت می‌نامم. اینکه ما مساله ملیت داریم و اگر هم داریم تعریف آن چیست. ملیت ایرانی هم در ذیل این بحث قرار می‌گیرد. بحث دیگر در مورد پیامدهای اخلاقی نیک یا بد قایل بودن به ملیت است. مساله سوم این است که آیا به لحاظ مصححت‌اندیشه و عملیاتی، قایل بودن به ملیت نیک است یا بد، چه پیامدهایی دارد و به ویژه با توجه به دیدگاه‌هایی که در مورد داعش داشتند و مورد توجه من هم قرار گرفت، بحث خواهم کرد. بنابراین بخش اول سخن من پاسخ به سه پرسشی است که استاد ملکیان مطرح کردند. در ادامه بحث نقد خودم را در مورد روش‌شناسی ایشان که به نظرم نادرست است و پیامدهای خطرناکی دارد، مطرح خواهم کرد و دلایل نادرستی و پیامدهای خطیر آن را هم بیان خواهم کرد.

ملیت، شکل طبیعی پیکربندی هویت اجتماعی

زمانی که ما در حال نقد یک مفهوم هستیم، به گمان من مرزبندی آن مفهوم خیلی مهم است. اینکه ما در مورد چه چیزی صحبت می‌کنیم و اساس مخالفت خود را باید مشخص و بیان کنیم. آنچه من متوجه شدم این است که وطن‌پرستی مد نظر شما جنبه‌ای عاطفی و هیجانی دارد. مفهوم دیگری که مدنظر استاد

ملکیان قرار داشت، ناسیونالیسم بود. مفاهیم قومیت‌گرایانه (پان‌ترکیسم و پان‌عربیسم و...) و نژادپرستانه هم در میان صحبت‌های استاد ملکیان مطرح بود که به اعتقاد من هر کدام متفاوت هستند و هر کدام برجسته‌ترین جنبه‌های ناسیونالیسم است که به یک موضوع خاصی ارجاع می‌دهد. من کاملاً با استاد موافقم که استخراج گزاره‌های علمی از حواس و عواطف و هیجانات شخصی ناممکن یا دست‌کم ناستوار است. اصولاً فکر می‌کنم هر فردی چنین کاری انجام می‌دهد نادرست است و در این خصوص با ایشان کاملاً توافق نظر دارم. بنابراین زمانی که در مورد ملیت صحبت می‌کنم مستقل از اینکه چه حسی در مورد آن ملیت دارم یا محتوای آن ملیت چیست، ابراز نظر می‌کنم. من می‌خواهم در مورد مفهوم ملیت به عنوان شیوه‌ای از پیکربندی هویت جمعی صحبت کنم. بنابراین آن‌گذاری که در رابطه با حرکت از وطن‌پرستی عاطفی هیجانی به مفهوم ناسیونالیسم به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی قایل بودید به گمان من عبورناپذیر است و واقعیت این است که به گمان من کسی از چنین مسأله‌ای چندان عبور نمی‌کند. نظریه‌پردازان مدرنی که در مورد هویت ملی یا ناسیونالیسم صحبت می‌کنند یا حتی کسانی که در جهان باستان در این مورد صحبت می‌کردند، شالوده بحث‌شان عواطف و احساسات نبوده است.

نکته دیگری که وجود دارد این است که من هم نسبت به مفهوم مدرن ناسیونالیسم به معنای شیوه مدرن پیکربندی هویت ملی، نقدهای فراوانی دارم. به صورت کاملاً روشن عرض می‌کنم که خودم را ناسیونالیست نمی‌دانم اما ملی‌گرا هستم و معتقدم شیوه‌ای از پیکربندی هویت ملی در تمدن‌های باستانی که نمونه بارز آن ایران است شکل گرفته و به تدریج تکامل یافته و به روزگار ما رسیده است. اتفاقاً در ایران‌زمین که ما وارث این شکل از هویت هستیم، به نسبت امیدبخش‌تر از سایر تمدن‌های باستانی است که دارای چنین مفهومی بوده‌اند. یک نمونه از دیگر تمدن‌های باستانی چین است که نوعی هویت ملی پیشامدرنی برای خود

داشته است که همچنان ادامه پیدا کرده است. ایتالیا هم هویت رومی داشته که از ابتدای قرن بیستم و جنگ جهانی اول به بعد شکل مدرن پیدا کرده است. پرسش اصلی این نیست که آیا می‌توان این حرکت را انجام داد یا خیر، بلکه پرسش اصلی و وجودی این است که آیا ما اصلاً چیزی به نام ملیت داریم یا خیر. این پرسشی بسیار عینی است. مثل این است که من از شما بپرسم آیا ما چیزی به نام ساعت داریم یا خیر و بعد من چیزی را به شما نشان دهم و بگویم ما به چنین چیزی ساعت می‌گوییم. ممکن است من موقعی در این باره صحبت می‌کنم که یک چیز منحصر به فرد یگانه با این ویژگی‌ها وجود داشته باشد و من بگویم ساعت این است و هیچ چیز دیگری به جز اینکه در دست من است وجود ندارد که ساعت باشد. یعنی این چیزی که در دست من است ویژه و یگانه است و بنابراین خیلی موضوع بحث نیست. زمانی هم در رابطه با مفهومی عمومی به نام ساعت داریم و چیزی در جهان خارج به نام ساعت وجود دارد. به همین ترتیب ممکن است من بگویم چیزی در جهان خارج داریم به نام انسان که موضوع بحث شما بود. حقیقت این است که هیچ یک از گزاره‌هایی که من بیان می‌کنم، مطلق نیست و به طور روشن‌تر یک سری حدس‌های عقلانی است. من به اندازه شما مطمئن نیستم که انسان وجود داشته باشد. من به اندازه شما مطمئن نیستم که ناسیونالیسم وجود داشته باشد. من به اندازه شما مطمئن نیستم که هیچ چیزی وجود داشته باشد. استحکامی که در سخن استاد ملکیان وجود دارد، در من وجود ندارد. من در مورد همه اینها بسیار مشکوک هستم. به صورت کاملاً روشن اعلام می‌کنم که به روش‌شناسی علمی معتقد هستم. یعنی گمان می‌کنم که با شیوه تجربی و بدون اینکه در دام اینکه چیزی به نام ساعت ناب بیفتیم، می‌توانیم نگاه کنیم که چیزی شبیه به ساعت داریم یا خیر. تردیدی در این نیست که چیزی، ماهیتی، سیستمی که کاری انجام می‌دهد و شکلی دارد که به آن ساعت می‌گوییم. چون کارکرد مشخصی دارد و زمان را نشان می‌دهد و ساعت ناب نداریم. یعنی کسی نمی‌تواند مثل ساعت یا مثل انسان به ما نشان دهد؟ آیا افلاطون توانست به ما مثل اسب را نشان دهد؟ اما چیزی به نام

ساعت که سیستم و کارکردی دارد و مردم به آن ساعت می‌گویند و قابل تشخیص است و حضور خارجی دارد و در حدی است که ما می‌توانیم آن را تجربه کنیم. در چنین شکلی ما ساعت یا ساعت‌ها داریم. یعنی می‌توانیم بگوییم که مجموعه‌ای از موجودات هستند که دارای ویژگی‌های مختلفی هستند، که ژنتیکی شبیه به هم دارند یا جمعیتی هستند که ویژگی‌های جمعیتی شبیه به هم دارند و سیر تحولات و تکامل زیست‌شناختی‌شان در تاریخ شبیه به هم بوده است. ما به اینها انسان یا (Homo sapiens) می‌گوییم. به همین ترتیب با همین درجه عینیت چیزی به نام شهر داریم. یعنی با همان ترتیبی که انسان و ساعت را تعریف می‌کنیم، می‌توانیم شهر را هم تعریف کنیم. می‌توانیم برای آن مرز هم ببندیم همان طور که در مورد انسان این کار را انجام می‌دهیم. حد و مرز انسان با جهان خارج کجا است؟ آیا درون لوله گوارش من که مربوط به جهان خارج است، چون از دو طرف به جهان خارج مربوط است و در آن باکتری وجود دارد و غذایی که می‌خوریم هیچ‌وقت وارد بافت بدن نمی‌شوند بلکه داخل لوله گوارش، خارج از بدن است. آیا داخل لوله گوارش من که غذا وارد آن می‌شود، داخل بدن انسان است یا خارج از بدن؟ بسیار در این مورد می‌توان بحث کرد. به همان ترتیب حد و مرز یک ساعت یا شهر هم همین‌طور است و می‌توان در مورد آن سوال کرد و حتی به آن هم پاسخ داد. می‌توان گفت که به لحاظ کارکردی در شرایط و موقعیت‌هایی، مثلا درون لوله گوارش انسان هم جزو انسان است. یا مثلا حریم یک شهر جزو شهر است یا درون پیچ و مهره‌هایی که قرار است زمان را نشان دهند، ساعت قرار دارد. می‌توان تعریف کرد و این تعریف هم عینیت داشته باشد ولی مطلق نیست. به همین ترتیب من می‌توانم بپرسم آیا چیزی به نام ملیت داریم؟ آیا می‌توانیم سیستمی عینی در جهان خارج مشاهده کنیم که به آن ملیت بگوییم و مثلا از ملیت ایرانی و چینی و یا... صحبت کنیم؟ پاسخ من مثبت است و اعتقاد دارم که می‌توان به چنین تعریفی دست یافت و پاسخ هم بسیار عینی و روشن است. این پاسخ از بسیاری از مفاهیم عینی‌تر است. مثلا مفهوم قبیله که به نظر خیلی عینی است و باید نوعی رابطه

خویشاوندی میان اعضایش وجود داشته باشد، این مفهوم بر خلاف آن چیزی که به نظر می‌رسد بسیار سست‌تر از مفهوم ملیت است. مثلاً من می‌پرسم حد و مرز قبیله هون دقیقاً کجاست؟ احتمالاً می‌دانید که شاخه‌ای از هون‌ها (آلان‌ها) کاملاً ایرانی بودند و شاخه‌ای از آنها کاملاً مغول بودند و شاخه‌ای از آنها هم آلمانی (گت‌ها) بودند. بنابراین شما با سیستمی روبه‌رو هستید که عینیت و حد و مرز دارد و می‌توانیم آن را تعریف کنیم. استاد ملکیان پرسیده‌اند که حد و مرز آن دقیقاً کجا است. من دقیقاً می‌توانم در مورد هویت ایرانی بگویم. این تکرار مکررات است و بار قبل هم که در کنگره حافظ بحث می‌کردیم چنین بحثی را مطرح کردم و الان چکیده آن را برای دوستانی که نشنیده‌اند بیان خواهم کرد. گمان من این است که باید به صورت تجربی نگاه کنیم تا ببینیم جوامعی که به ملیت قایل هستند دارای چه ویژگی‌ها و شاخص‌هایی هستند. شکل طبیعی پیکربندی هویت اجتماعی، ملیت است. ما سازمان ملل را داریم و هر کسی در کره زمین به دنیا می‌آید وابسته به ملتی است و چنین چیزی قاعده‌ای حقوقی و جهانگیر است. در تاریخ اگر به عقب برگردید، می‌بینید در جوامعی که نظم سیاسی مشخص داشتند و قبیله‌ای - عشیره‌ای و منزوی نبودند با سایر مناطق تجارت داشتند و نظم سیاسی در آنجا شکل گرفته است، مفهوم هویت ملی هم در آنها شکل گرفته و سابقه دارد. یعنی هویت لزوماً مدرن نیست. گرچه در حال حاضر پیکربندی مدرنی پیدا کرده و فراگیر شده است.

شاخص عینی ملیت

پرسشی که پیش می‌آید این است که این مردم چگونه خودشان را به مثابه یک ملیت تعریف می‌کنند. یعنی یک فرد یونانی چرا خودش را یونانی می‌نامد؟ قلمرو ملیت یونان کجا است؟ یا به صورت دقیق‌تر،

شاخص عینی آن کجا است؟ به صورت خلاصه باید گفت که ما دو نوع شاخص داریم. یک شاخص نظم سیاسی یعنی دولت است. زمانی که دولت وجود دارد پشت سر آن به طور طبیعی ملت هم داریم. معمولا دولت متاخرتر از ملت است. یعنی یک شکل ابتدایی مثل لهستان. لهستان یک ملیت است. متها این کشور از اواخر قرن نوزدهم (سال ۱۷۹۸) تا سال ۱۹۱۸ و پایان جنگ جهانی اول، این کشور فقط ۲۰ سال استقلال داشته است و دولت آن فقط ۲۰ سال طول کشیده است. اما این کشور بدون تردید ملیت دارد و مردم آن کشور روی آن ملیت بسیار حساس هستند و حتی بر سر آن هم قربانیان زیادی داده‌اند. بنابراین یک مفهوم این است که باید دولت وجود داشته باشد گرچه شرط لازم نیست. در شرایطی دولت غایب است اما مفهوم دولت وجود دارد. به عبارت دیگر مردم لهستان برای تشکیل دولت لهستان در حال جنگ بوده‌اند و در دوران‌هایی موفق هم شده‌اند. به همین ترتیب اگر دولت در منطقه‌ای مدت زیادی مستقر بوده، به طور طبیعی ملیت هم همراه آن وجود دارد. مطمئن باشید که مثال نقض ندارد و هر جا که دولتی داشته‌اید و مستقر بود و چند نسل ادامه پیدا کرد، یک ملیتی هم در آنجا شکل می‌گیرد. این قاعده در همه جای دنیا وجود دارد. شاخص دوم، زبان است. یعنی در جایی که زبان ملی ولی در عین حال مستقل از زبان قومی وجود داشته باشد و مردم برخوردار از این زبان مشترک باشند و مفاهیم و عناصر فرهنگی ملی خودشان را بشناسند و روی آن حساس باشند، ملیت وجود خواهد داشت. ما در نهایت شاهد پایداری کشوری به نام چکسلواکی نبودیم. به این علت که اسلواک‌ها و چک‌ها هر کدام شعر خودشان را می‌گفتند یا اساطیر و دین‌شان متفاوت بود. در میانه قرن بیستم که کشوری به نام چکسلواکی وجود داشت، اما موفق نشدند به نوعی خمیر و زبان مشترکی برسند. اگر می‌رسیدند به ملیت دست پیدا می‌کردند. کما اینکه در آفریقایی کشورهای زیادی دارد. مثلا نیجریه برای خودش ملیتی است. کنگو، کامرون و... زبان ملی دارند. زبان ملی این کشورها حتی ممکن است متعلق به خودشان هم نباشد. زبان سواحلی است و این زبان به هیچ‌وجه هم ناب نیست بلکه زبانی باتو

است و با زبان عربی ادغام شده و کلیدواژگان آن هم عربی است. بنابراین ما با دو متغیر دولت و زبان ملی روبه‌رو هستیم و مردم هم به طور عینی هویت ملی خودشان را بر این اساس تعریف می‌کنند. در گذشته هم همین‌طور بوده است. یعنی رومی‌ها هم با زبان لاتین و دولت رومی، خودشان را تعریف می‌کردند. فرانک‌ها هم با زبان فرانسه و دولت فرانک خودشان را تعریف می‌کردند. یعنی قدرت سیاسی در سطح اجتماعی و زبان ملی در سطح ملی، کلید و شاخص اصلی تعریف ملیت است.

ملیت ایرانی

پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا می‌توانیم ملیت ایرانی تعریف کنیم؟ پاسخ مثبت است و با بیشترین دقت ممکن می‌توانیم تعریف کنیم. قدیمی‌ترین زبان ملی بعد از چین، در ایران است. یعنی ۱۱۰۰ سال پیش هم فردوسی با همین زبان امروز صحبت می‌کرد و اگر الان در میان ما بود حرف‌های او را می‌فهمیدیم و او هم صحبت‌های ما را فهم می‌کرد. از این لحاظ چنین چیزی بی‌نظیر است و از این لحاظ در انگلستان یا آلمان یا در آفریقا و امریکا نمی‌توان چنین ویژگی‌ای را یافت. در واقع در تمام زبان‌های رایج در جهان. فقط در زبان چینی و فارسی چنین چیزی رایج است. زبان ملی می‌تواند تغییر کند. دولت هم همین‌طور است. ما دولت ایرانی داریم. نخستین دولت گسترده به وجود آمده در قلمرو جغرافیایی خاص، در ایران به وجود آمد. بعد از تجربه ایران بود که ایده دولت گسترده در بقیه جاها تکرار شد. چرا ایران تجزیه می‌شود باز هم همان دولت اولیه بزرگ تشکیل می‌شود؟ چرا هم‌اکنون در ذهن مان وقتی به سوریه یا یمن فکر می‌کنیم، با آنچه در مورد کشورهای آفریقایی فکر می‌کنیم، متفاوت است؟ اینها همچنان به ما نزدیک هستند زیرا همچنان در حوزه تمدنی ما هستند چون در اینها در دایره‌ای با تاریخ مشترک نفس می‌کشند و زندگی می‌کنند. آیا من می‌توانم نقطه‌ای را به صورت عینی مشخص کنم و بگویم اینجا ایران است؟ آیا من می‌توانم روی

مجموعه یا جمعیتی دست بگذارم و به صورت دقیق و روشن بگویم اینها ایرانی هستند؟ بله، می‌توانم. اگر در یک نقطه‌ای یا قومیت یا مجموعه‌ای از مردم، ۵۰۰ سال یا بیشتر زبان ملی ایرانی حاکم بود، آنجا ایران است. این زبان هم ممکن است پارسی باستان باشد و به تدریج پارتی شده و بعد هم پهلوی یا دری شده باشد. اگر چنین چیزی وجود داشت، اینها ایرانی‌اند. اگر در یک نقطه‌ای روی خاک کره زمین دست گذاشتید و هزار سال یا بیشتر دولتی ایرانی که به خودش ایران می‌گوید، آنجا جزو ایران است. هم‌اکنون به استثنای چین، همه دولت‌هایی که در جهان وجود دارند، شاخص‌های دوگانه‌شان (زبان و دولت) زیر ۳۰۰ سال قدمت دارد. یعنی زبان فرانسوی از انقلاب این کشور (۱۷۸۹) به بعد تبدیل به زبان ملی فرانسوی‌ها شده است. قبل از این تاریخ، بسیاری از مردم به زبان ایتالیایی صحبت می‌کردند. دولت در کشور اسپانیا، جدید است و در دوره کریستف کلمب که به سمت قاره امریکا رفتند، هنوز دولت‌های خانجانی وجود داشت و دولت‌های فردیناند و ایزابل وجود داشت. یعنی این دولت‌ها متفاوت بودند و یک دولتی به نام اسپانیا وجود نداشت. آلمان هم همین‌طور است. هیتلر بود که آلمان را به یک دولت تبدیل می‌کند. قبل از آن دولت مشترک وجود نداشت. در جنگ جهانی اول، یونیفرم‌های سربازان آلمانی با یکدیگر متفاوت بود. بنابراین در پاسخ به پرسش اول استاد ملکیان که آیا با شاخص‌های عینی و روشن به لحاظ وجودی ملیت وجود دارد یا خیر، باید گفت که چنین چیزی وجود دارد. آیا این شاخص‌ها، دقیق، روشن و رسیدگی‌پذیر است؟ باز هم پاسخ مثبت است. شما می‌توانید در جهان خارج به‌طور دقیق، مدون و مستند نشان دهید که مثلاً اینجا متعلق به فلان ملیت است و آنجا متعلق به بهمان ملیت.

نکته دوم به بحث اخلاق برمی‌گردد. آیا قایل بودن به ملیت با اخلاق متعارض است یا نیست؟ آیا پیامدهای اخلاقی مثبت دارد یا منفی؟ این پرسش بسیار جدی است و مثل قایل بودن به هر چیز دیگری است. مثلاً من به شما می‌گویم که آیا قایل هستید که (Vampire) هستید؟ اگر کسی قایل باشد که آدم‌خوار است و از هیچ غذای دیگری نمی‌تواند تغذیه کند، احتمالاً پیامد اخلاقی بدی خواهد داشت. در مورد باورهای دیگر هم می‌توان چنین پرسشی را مطرح کرد. مثلاً من از شما می‌پرسم آیا قایل هستید که فردی اینارگر هستید؟ این پرسش هم پیامد اخلاقی دارد. آیا در مورد قایل بودن به ملیت هم می‌توان پیامد اخلاقی متصور شد؟ بله می‌توان متصور شد. سوال می‌شود که چگونه می‌توان محک زد؟ واقعیت این است که من واقعا متوجه نشدم که چرا شما چنین روشن و محکم و قاطع، قایل بودن به هویت را ملی را به یک‌سری از اتفاقاتی که دست‌کم به ملیت ارتباط پیدا نمی‌کند، ارتباط می‌دهید. مثلاً در مورد جنگ طلبی باید گفت که بسیاری از انگیزه‌های جنگ طلبی به خاطر دستیابی به منابع بوده است و ارتباط چندانی به برتری طلبی ملی ندارد. بسیاری از جنگ‌ها دینی بوده است. در واقع از جنگ جهانی اول به بعد است که ناسیونالیسم دلیل جنگ می‌شود. یعنی پدیده‌ای مدرن است. تمام جنگ‌ها قبل از آن در اروپا دینی بوده است. اگر بدنه جنگ‌های تاریخ را نگاه کنید، تقریباً وضعیت به همین نحو است. من به شدت تردید دارم و فکر می‌کنم باید به منابع رجوع کرد. به نظرم بسیار دشوار است که بتوان نشان داد هویت ملی دلیل اصلی بروز جنگ در جهان بوده است. اینکه چگونه این دو را به هم متصل کرده‌اید به شدت دشوار است. همچنان هم تاکید می‌کنم که نگاه من نگاهی تجربی است و باید شاهی برای این استدلال وجود داشته باشد. گمان می‌کنم چنین شاهی نیست و چیزی که در بیرون وجود دارد و عامل خشونت و جنگ است، مطلق‌نگری است. گمان می‌کنم باور به اینکه حق و

تعریف حق چیزی مطلق است. طبیعتاً همه حق را به خودشان منصوب می‌کنند. به گمان من امری غیرطبیعی است و من هم در جایی به لحاظ تجربی ندیده‌ام که آدمی به طور مستمر معتقد باشد حق با دیگری است. همه به طور مستمر معتقدند حق با خودشان است مگر در مواقع خاصی که به دلیل خاصی در مورد آن به نتیجه دیگری برسند. اما اینکه یک نفر معتقد باشد حق منصوب به خودش است، نمی‌تواند بیماری باشد. این یک ویژگی گونه‌ای جانوری به نام *Homo sapiens* است. اینکه فردی معتقد باشد که چنین حقی که مطلق است یعنی جای شک در آن نیست یا بدون چون و چرا متعلق به خودش است، منجر به خشونت می‌شود یا پیامد اخلاقی خیلی وخیمی دارد، اساساً ربطی به ناسیونالیسم ندارد که من منتقد آن هستم و ربطی هم به ملی‌گرایی ندارد که من هوادار آن هستم. در مورد اخلاق یک نکته را اضافه کنم که خوب و بد و احسان و ارکانی که برای اخلاق قید شد، به گمان من چندان روشن نبود و امیدوارم در ادامه بحث روشن‌تر شود که دقیقاً به چه معنا است. اخلاق برای من دارای معنی‌ای بسیار دقیق است. برای من تمام امور و رفتارهایی که سیستم‌های هدفمند انجام می‌دهند، چهار غایت دارند. این چهار غایت رسیدگی‌پذیر است. یا برای بقا است یعنی جاندارانی هستند که می‌خواهند بقا پیدا کنند؛ یا برای لذت است یعنی هویت‌های روانشناختی هستند که لذت‌جو هستند؛ یا برای قدرت است یعنی ساخت‌ها و نهادهایی اجتماعی هستند که قدرت آنها را پیش می‌برد یا معنا است یعنی ساخت‌ها و نظام‌های فرهنگی هستند که معنا روی آنها کار می‌کند. این چهار متغیر در هم پیوسته و یکی هستند. یعنی چهار لایه متفاوت توصیفی برای اشاره به یک مفهوم هستند و من آنها را به صورت سرواژه «قلبم» می‌نامم. به گمان من «قلبم» (قدرت، لذت، بقا و معنا) غایت طبیعی سیستم‌های هدفمند است. به عبارت دیگر اخلاق امری طبیعی تجربی است. شما می‌توانید با مشاهده اخلاق استخراج کنید. به گمان من گزاره مشهور کانت که می‌گوید که «هرگز از اصل به باید نمی‌توان رفت»، نادرست است و به نظر من اگر نگاه دقیق و روشن و تحلیلی داشته باشیم، می‌توان از اصل به باید رفت. بنابراین من هوادار

طبیعی و عینی کردن اخلاق هستم و به شدت هم نگران ابهام در اخلاق هستم. یعنی همین ابهام‌هاست که حق مطلق را تولید می‌کند. گزاره‌هایی مانند «من می‌خواهم کار خوب انجام دهم. من آدم‌های خوب را دوست دارم. آدم‌های خوب همگی خویشاوند من هستند یا انسان خوب است.» انسان اصلاً خوب نیست. اگر آن چهار متغیر را در نظر می‌گیرید، انسان در کل کره زمین که در مورد آن بحث می‌کنید، گونه بسیار بدی است. آیا ملی‌گرایی یا هر نوع هویت متمایزی میان من و دیگری، «قلبم» را کم می‌کند؟ به گمان من «بد» یعنی امر ناپسند و نکوهیدنی اخلاقی عبارت است از کاستن «قلبم». هر آن کس که رنج و ناتندرسی و پوچی و ضعف تولید کند، کار غیراخلاقی انجام می‌دهد. این چهار مورد عینی و روشن است و با میانگین سن فرد می‌توانید بگویید که این فرد در حال کم کردن یا زیاد کردن بقا است. با اندازه گرفتن فلان مولکول در مغز می‌توان گفت که در حال لذت است یا رنج می‌کشد. آنچه «قلبم» را کم کند، بد و ناپسند و غیراخلاقی است. امر اخلاقی هم این است که «قلبم» را زیاد کند. آیا ملیت و قایل بودن به تفاوت میان من و دیگری، لزوماً «قلبم» را کم می‌کند یا زیاد می‌کند؟ گمان من این است که لزوماً نه کم می‌کند و نه زیاد می‌کند بلکه بستگی به این دارد که چگونه آن را تعریف کنیم.

ملی‌گرایی ایرانی؛ ملی‌گرایی فارغ از خشونت

در مورد ملی‌گرایی ایرانی می‌توانم به شما بگویم که ملی‌گرایی ایرانی که خود باید در طرف تاریخی بررسی شود، «قلبم» را زیاد می‌کند. به صورت روشن و شفاف به شما عرض می‌کنم که ملی‌گرایی ایرانی خشن نیست و حتی می‌توانیم آن را بررسی تاریخی کنیم. یعنی من می‌توانم بگویم از دوره اشکانی به بعد یک ملیت چینی داریم و مردم چین، «ما و دیگری» و «دولت و زبان» مشترک دارند. ایران هم از دوره

هخامنشیان به بعد همین‌طور است. دولت رومی و دولت‌هایی مثل دولت روسی در شمال و دولت انگلیس و... به همین نحو هستند. می‌توانید بررسی کنید که این هویت ملی که در فلان تاریخ شکل گرفته و تا فلان تاریخ ادامه پیدا کرده، چند جنگ تولید کرده و چند نفر را کشته است یا چه رفتاری از خود نشان داده و مثلاً چند نفر برده شده‌اند و... حتی می‌توان بررسی کرد که معنا چقدر افزایش یا کاهش پیدا کرده یا میزان تولید لذت و رنج چقدر بوده است. اینها را می‌توان اندازه گرفت و برای آن شاخص تعریف کرد. ملیت ایرانی در مقایسه با تمدن‌های دیگر به گونه‌ای نیست که «قلبم» را کم کند. حتی می‌توانم با داده همچنین چیزی را نشان دهم. می‌توانم بگویم که راهبردی در اینجا تکامل پیدا کرده که «قلبم» تولید کند. شکل‌گیری هویت ایرانی، شکل‌گیری غیرعادی است. به همین دلیل هم خیلی تنومند و پایدار است که خود ناشی از این است از ابتدا مبتنی بر تکامل روش‌های افزایش «قلبم» بوده است. در ابتدای تشکیل دولت ایران در سال ۵۳۹ پیش از میلاد یعنی زمانی که کوروش هخامنشی وارد بابل می‌شود و ایران زمین به طور کامل متحد می‌شوند تا سال ۳۳۰ پیش از میلاد که اسکندر مقدونی ایران را تصرف می‌کند، حدود ۲۳۰ سال دولت هخامنشی به عنوان نخستین دولت فراگیر ایران داریم. در این نخستین دولت ایرانی می‌توانید اندازه بگیرید که «قلبم» زیاد شده یا کم شده است. مولفه زیادی هم در بررسی این عامل وجود دارد. مثلاً می‌توانید اندازه بگیرید که قیمت نان یا گوسفند کم شده یا زیاد شده است. میانگین سن، تعداد جنگ‌ها و شورش‌ها، رضایت مردم، راهبردهای تولید یا قدرت و چگونگی کارکرد آنها را هم می‌توانید بررسی کنید. من می‌توانم به شما بگویم که در دوره‌ای این راهبردها وجود دارند و کار می‌کنند و بعد از آن هم که اسکندر حمله می‌کند، از بین می‌روند. با آمار می‌توان این موارد را نشان داد. اینها رسیدگی‌پذیر است و در تاریخ هم وجود دارد.

نقد من به استاد ملکیان در مورد بحث اخلاقی این است که اخلاق باید تعریف شود تا من دقیقا هم بفهمم خوب و بد چیست و دقیقا بفهمم چرا انسان خوب است و چرا عینیت انسان بیش از ملیت فرض شده. چون من می‌توانم به شما بگویم انسان هم از یک سری سلول متشکل شده و عینیت سلول بیشتر از عینیت انسان است. حتی توانم به شما بگویم که در میان سلول‌ها، یک سری‌شان از بقیه مهم‌تر هستند و مثلا سلول‌های عصبی دارای پیچیدگی بیشتری هستند. شما چرا دل‌بسته تک‌تک سلول‌های عصبی نیستید؟ نکته مهم این است که مشخص کنیم در مورد چه چیزی صحبت می‌کنیم و مرز عینیت در کجا قرار دارد و چگونه این عینیت به مرز اخلاقی متصل می‌شود. مرز عینیت به نظرم امری مشاهده‌پذیر و تجربی است و اخلاق هم با «قلبم» تعریف می‌شود و اینها هم در قالب ملیت با همدیگر چفت می‌شوند.

در مورد مصلحت صحبت کردید. من در ابتدا سوالی از خود استاد ملکیان دارم و سپس از بقیه دوستان می‌پرسم. چه اتفاقی افتاد که داعش یا طالبان به وجود آمدند؟ چه اتفاقی افتاد که ازبک‌ها و تاجیک‌ها، قرقیزها و ازبک‌ها. همچنین ارمنی‌ها و آذری‌ها همدیگر را کشتند؟ طبیعتا اتفاقی افتاده. چون این مردم در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. چه دوره‌ای در تاریخ وجود داشته که همه اینها با یکدیگر درگیر بوده‌اند؟ فقط همین دوره اخیر وجود دارد. آیا در این دوره اخیر که همگی با یکدیگر در حال جنگ هستند؟ آیا داعش ارتباطی با ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم دارد؟ اگر به تاریخ معاصر ایران زمین نگاه کنید، نیروهایی می‌بینید که مخالف هویت مشترک هستند. هویت مشترک به این معنی است که پیشینه تاریخی مردمی که در منطقه هستند را نگاه کنیم و بزرگ‌ترین دامنه و حوزه تمدنی که مردمی که شبیه همدیگر بوده و دارای سرنوشت مشترک بوده‌اند یا می‌توانستند در قالب یک هویت جمعی مشترک زندگی کنند، را در نظر بگیریم. این به معنای هویت مشترک است. کسانی که مخالف چنین چیزی هستند، قوم‌گرا و متعصبان هستند و حرف‌های‌شان مستند

نیست. اینها کسانی هستند که به راحتی در متن‌های‌شان دروغ می‌گویند. اینها کسانی هستند که به حق مطلق قایلند و همدیگر را می‌کشند و جنگ به پا می‌کنند. اینها کسانی هستند که مجسمه‌های بودا را در آن طرف و کاخ‌های اشکانی و موزه را در این طرف به توپ می‌بندند. چرا این کار را می‌کنند؟ آیا به خاطر این است که ناسیونالیستند یا دارای هویت ملی دارند؟ توسط چه چیزی پشتیبانی می‌شوند؟ به نظر شما توسط هویت ملی پشتیبانی می‌شوند؟ آیا ادراک خویشاوندی که مردم آذربایجان و ارمنی‌ها با یکدیگر داشته‌اند و هزاران سال با رومی‌ها می‌جنگیدند، جلوی جنگ آنها با یکدیگر را می‌گیرد یا آن را دامن می‌زند؟ گمان من این است که اگر در مورد مصلحت حرف می‌زنیم، ما با یک مصلحت روشن مواجه هستیم که در دوران ما تبدیل به یک ضرورت می‌شود. من به حوزه تمدنی ایران زمین معتقدم که محدود به نقشه کنونی ما نمی‌شود و حوزه تمدنی تاریخی است و حد و مرز آن مانند هر چیز دیگری نوسان می‌کند اما در همه جا نوسان نمی‌کند. همان‌طور که حد و مرز من و آقای ملکیان هم نوسان می‌کند. ما مرتباً بافت پوششی سطح پوست‌مان می‌ریزد اما حد و مرز حدودی وجود دارد که من می‌گویم این استاد ملکیان همان استاد ملکیان چهار ماه پیش است اما سلول‌های بافت پوششی ایشان تغییر کرده است. حوزه تمدنی ایران هم همین‌گونه است. مرزهای حوزه تمدنی کمی جابه‌جا می‌شود و حتی دولت آن از بین می‌رود و دولت جدید به وجود می‌آید. هویت مشترک مهم است و آن هویتی که قابل احیا است یا خیر. الان آخرین لحظاتی است که این هویت به لحاظ تاریخی قابل احیا است. در همین لحظات است که خشونت بیشینه می‌شود و حتی شده است. به لحاظ مصلحت باید گفت مصلحت مردم ایران زمین این است که ایرانی باشند. اگر در تاریخ نگاه کنیم ایرانیان هرگز برتری طلب به آن شکلی که گفتیم، نبودند. ناسیونالیسم مدرن در بیشتر مواقع به ویژه در اروپا برتری طلب است. به همین دلیل هم بیشترین جنگ‌های قرن بیستم جنگ‌هایی ناسیونالیستی است. منتها ارتباطش با ما چیست؟ یعنی هویت ملی ایرانیان چه ربطی به ناسیونالیسم اروپاییان دارد؟ ما به خاطر هویت تهاجمی‌مان چند بار به دیگر کشورها

حمله کردیم؟ ما فقط نادرشاه و سلطان محمود غزنوی را داشتیم. دیگر چه کشورهایی وجود داشتند؟ واقعا چند پادشاه داشتیم که جنگ‌های تهاجمی می‌کردند؟ چند شاه داشتیم که جنگ‌های تدافعی داشتند؟ چند بار ایران مورد حمله قرار گرفت یا به دیگران حمله کرد؟ اینها را می‌توان با تمدن‌های دیگر مقایسه و داوری کرد. تهاجم را می‌توان اگر بخواهیم اخلاقی بحث کنیم، معادل جنگ‌افروزی در نظر بگیرید و چون در جنگ عده‌ای کشته می‌شوند و خشونت افزایش پیدا می‌کند، می‌توان آن را به عنوان شاخص اخلاقی منفی در نظر گرفت. من به شخصه تمایل دارم که تهاجم نظامی به کشوری دیگر را به عنوان شاخصی اخلاقی که به لحاظ اخلاقی قابل نکوهش است، مطرح کنم. منتها این شاخص در مورد ایران شاخص چشمگیری نیست. این سه نکته بود که مایل بودم، مطرح کنم.

نقدی به روش‌شناسی ملکیان

من نقدی هم به روش‌شناسی استاد ملکیان دارم. گمان می‌کنم که ما در حوزه علوم انسانی دو نوع نگاه داریم. یک نگاه این است که علوم انسانی را متکی به تفهم و درون‌کاوی می‌دانند و به صورت خلاصه روشی متفاوت با علوم تجربی دارند. در این نظر اعتقاد بر این است که از شیوه تفهم یا فهم مشترک در مورد چیزی داشتن و همدلی است که می‌توان چیزی را در این علوم فهم کرد. این نگاه متکی به این است که شاخه‌ای از دانش‌ها را داریم که مقداری پا در هوا است و برخی چیزهای آن رسیدگی‌ناپذیر است یا بخشی از آن تفسیری است. به نظر من این طور نیست و نگاه دیگری هم وجود دارد که می‌گوید: روش‌شناسی علوم انسانی و علوم تجربی یکی است. همان مقداری که تفسیر و تفهم در علوم انسانی وجود دارد، همان مقدار در علوم تجربی هم وجود دارد. تفسیر و پیشداستی که در مورد مفهوم انسان در علوم زیستی (Science)

وجود دارد، چنین چیزی را نشان می‌دهد. گمان من این است که روش‌شناسی حاکم بر اینها شبیه به هم است و آمیخته‌ای است از عینیت تجربی و تفسیر ذهنی. با این پیشداشت می‌خواهم بگویم خطرناک است و به شدت مورد نقد من است که اگر در مورد مفاهیم صحبت کنیم و به صورت شفاف، روشن و دقیق آن را تعریف نکنیم. همین جملاتی که شما در اینجا گفتید به دلیل ابهام آن، به راحتی می‌تواند دستمایه قرار بگیرد و این خطرناک است. این صحبت‌ها توسط افرادی که قوم‌گرا، خشونت‌طلب و تنفرپراکن هستند، مورد دستمایه قرار می‌گیرد. اتفاقاً این افراد تفاوت انسان‌ها را دستمایه تنفر می‌دانند. شما فرمودید که عده‌ای ملت‌ها را بر مبنای فرهنگ‌ها تعریف می‌کنند. گمان من این است بتوان چنین کاری کرد، چون فرهنگ ملت‌ها در طول زمان عوض می‌شود. اما در مورد فرهنگ ایرانی رگه‌ها و نخ‌هایی وجود دارد که «مهر» یکی از آنها است و من به آن اشاره می‌کنم. تنها تمدنی که از ابتدا تا انتهایش و تا زمانی که هویت ملی داشته است و مفهوم مهر در آن مقدس بوده و همه جا هم تکرار شده، ایران است. پرچم قدیم ایران هم همین طور است. ما حتی ایزد مهر داریم. بقیه جاهای دنیا این طور نیست. ادبیات و عرفان ما سرشار از مهر است. در دین ما رابطه انسان و خداوند رابطه‌ای مهرآمیز است. مهر در بقیه تمدن‌ها اینقدر مهم نیست. یکی از دلایلی که در تمدن ایرانی اینچنین مهم است، این است که تنوع و تکثری در این حوزه تمدنی وجود داشته و دارد که همگی ایرانی هستند. یعنی ما اقوام و ادیان و نژادها و اقلیم‌های متفاوتی داریم که همگی ایرانی‌اند. مثلاً در شعر فارسی همه رنگ چشم‌ها ستوده شده است. منظور من این است که یک سری مفاهیم و کلیدواژه‌گان در حوزه تمدنی ایران وجود دارد که مردم را در کنار یکدیگر نگه داشته است و این مبتنی بر شباهت میان افراد است. یعنی بخشی از این شباهت تاریخی، زبانی و جغرافیایی و... است. منظور من این است که اگر کلیدواژه مورد نظر را دقیق تعریف نکنیم و اگر هویت را که مفهومی جدی است درست تعریف نکنیم، دستمایه کسانی خواهد شد که تمایز را مایه تنفر در نظر می‌گیرند. چون هویت در پشت خود بسیج سیاسی تولید می‌کند. من کاملاً متوجه

هستم که نیت شما خیلی خوب است اما واقعیت امر این است که مردم کره زمین خودشان را به عنوان مردم کره زمین تعریف نمی‌کنند. مردم کره زمین خودشان را به صورت چینی، اسپانیایی و هندی و... تعریف می‌کنند. شما یا می‌توانید دستورالعمل عقلانی مستدل به اینها بدهید که خودشان را بر مبنای مردم وابسته به فلان حوزه تمدنی و فلان ملیت تعریف کنند و در کنار یکدیگر خوب زندگی کنند و اخلاقی باشند یا نمی‌توانید بدهید. یعنی دستورالعملی که غیرقابل اجرا باشد، هر چقدر هم خوب باشد، مبهم است. نقدی که من به شما دارم این است که کلیدواژگان باید به نظر من شفاف باشند و به گمان من اگر شفاف شوند، خیلی از مسائل حل می‌شوند. یعنی اگر مفهوم احسان و نیکی و اخلاقی و... به صورت دقیق تبیین شوند، خیلی از مشکلات حل خواهد شد.

سخنرانی دکتر اصغر دادبه

ملیت و برهان نقضی

من سخنان خود را با یک حرف عجیب و غریبی شروع می‌کنم که استاد ملکیان با این حرف انس دارند. همه بحث‌ها بر سر این است که چیزی به نام ملیت و مفاهیم انتزاعی از این قبیل واقعیت دارد یا خیر؟ حکمای ما یک برهان نقضی دارند و یک بحران حلی. صورت نقضی قضیه به این صورت است که ابتدا آن چیزی را که طرف مقابل می‌گوید، متوقف کنند.

جواب نقضی بحث ما این است که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم مردم کره خاکی خودشان را، کره زمینی تعریف نمی‌کنند و با عناوینی چون چینی، ایرانی، یونانی و... تعریف می‌کنند. جالب است که آن طرف که قدرت دارد درصدد این است که طرف مقابل را نفی کنند و بگویند نیستی. به ویژه پهلوانان همیشه مورد

تهاجم هستند. آدم‌های مفلوک را دلیلی ندارد کسی بزند. برای چی ایران و فرهنگ همیشه مورد تهاجم بوده است؟ چرا که چیزی هست که همیشه به آن چیز بودنش همواره ارزش و حرف برای گفتن داشته است. نامش (ایران) که بیش از ۱۵۰۰ بار در شاهنامه تکرار شده و در طول تاریخ تا ملک‌الشعراى بهار و بعد از آن عنوان شده، به یک بخشنامه رضاشاه (که گفته نگویید پرشیا، بگویید ایران) استناد شده که نام ایران از اینجا شروع شده است. این قصه دراز است و شواهد زیادی هم وجود دارد. پس چیزی به نام ایران وجود دارد.

بعضی حرف‌ها که خیلی هم دلپذیر است به درد آرمانشهر می‌خورد. هنگامی که آرمانشهر ظهور پیدا کرد و همه مسائل هم حل شد، دیگر مشکلی نیست، همه مردم، «مردم کره زمین» می‌شوند و عنوان هم می‌شود اهل زمین و همه چیز هم حل می‌شود. اما فعلا و تا هنگامی که این مسائل حل نشده است چه باید کرد؟

آیا ما باید خودمان را نفی کنیم در حالی که دیگران به شدت خودشان را نفی می‌کنند؟ این به کجا می‌رسد؟ جنگ‌های هم که از آن صحبت شد، جنگ‌های مذهبی بوده و هیچ ربطی به جنگ‌های ملی نداشته است. تمام هنر و طرحی که بزرگان ما در عرفان با پیشنهاد مذهب عشق داشته‌اند برای این بوده است که ضمن پذیرش پلورالیسم به یک چیزی باور داشته باشید که جزو خصلت انسانی است و آن مهر است و عشق. همه سعی‌ها در واقع به همان سویی بوده است که استاد ملکیان می‌گوید. یعنی قصه‌ای که همه بزرگان ما بیان می‌کنند. مولانا در فیه‌مافیه حرف عجیب و غریبی می‌زند، وی بیان می‌کند که؛ مگر نمی‌گویید که این جهان، جهان متکثری است پس هر آنچه در این جهان وجود دارد متکثر است پس چرا می‌خواهید همه را به یک دین و مذهب تبدیل کنید. وقتی این اتفاق می‌افتد که به جهان وحدت برسیم. بنابراین با یکدیگر ستیز نکنید. این مذهب عشق نمی‌گوییم کامل ایرانی است، بشری است، اما ما تاکید ویژه‌ای روی آن داشته‌ایم.

به هر حال عرض اول من این است که وقتی واقعیتی وجود دارد آن را بپذیریم و خودمان را نفی نکنیم. به اندازه کافی ما را نفی می‌کنند. به اندازه کافی در روز روشن انکار بدیهیات می‌کنند و شخصیت‌های ما را مصادره می‌کنند. اگر نظریه‌ای درست تبیین نشود مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد، حرف‌های آقای ملکیان صحیح است اما به درد زمانی می‌خورد که مردم به مردم اهل زمین تبدیل شوند. چیزی که ایشان روی آن تاکید می‌کند آرزو است بشر اگر آرمانگرا نباشد حرکت نمی‌کند. منتها باید تبیین شود.

ملیت و برهان حلی

ما بحثی در منطق داریم با عنوان معقول اول و معقول ثانی. معقول چیزی است که وجود دارد و یک سری اتفاقات هم برای آن افتاده است، آن چیز را با نظایرش می‌سنجیم و در آخر اسمی برای آن می‌گذاریم. مثلاً تک‌تک آدم‌ها را می‌بینیم و بعد یک کار ذهنی روی آن انجام می‌دهیم و یک اسم گنده روی آن می‌گذاریم و می‌شود انسان. این را معقول (مفهوم کلی) می‌نامند. حرف‌شان این است که این مفهوم کلی با بیرون چه نسبتی داد؟ پدیده‌هایی را که کار ذهنی روی آن انجام می‌دهند، چون بیرون مابه‌ازای دارد و طبیعتاً در بیرون هم می‌تواند به صفتی موصوف شود، معقول اول می‌نامند.

چگونه دوم می‌شود؟ به گونه‌ای پای پدیده را بیرون می‌کنند. گاهی به کلی پایش را بیرون می‌کنند و گاهی همه حرف‌شان این است که یک پا بیرون دارد. اگر نداشته باشیم بنایی که در حال ساختن آن هستیم ویران می‌شود. آن را که به کل پایش را بیرون می‌کنند، کارهای منطقی است. یعنی شما وقتی انسان، حیوان و... درست کردید، یک اسم‌هایی روی آن می‌گذارید و می‌گویید نوع، جنس. شما در بیرون هیچ چیزی به نام نوع ندارید که بگویید این نوع. شما افراد انسانی دارید. این را می‌گویند معقول ثانی منطقی.

اما حرف ما سر آن سومی است که بنای متافیزیک، حکمت اسلامی و هر حکمتی که ادعا دارد فرای تجربه‌های حسی می‌تواند چیزی فهمید بر آن استوار است. حالا فرنگی‌ها به شکل خود بیان می‌کنند و ما هم به شکل خود. به قولی آیا ما می‌توانیم فراتر از **phenomens** (پدیدارها) به **nomen** (شیء فی نفسه) برسیم؟
آنهایی که معتقدند می‌شود رسید بالاخره باید راهی جست‌وجو کنند. حکمای ما بیان می‌کنند شما وقتی با ذهن‌تان کلی‌سازی می‌کنید، مثلاً علیت و معلولیت دارید، اینها کجا هستند؟

همه حرف‌شان این است که بگویند اینجا ربط و واقعیت دارد. استدلال می‌کنند که وقتی شما این پدیده‌ها را بررسی می‌کنید و می‌گویید این علت است، این علت بودن صفت آن پدیده و عاملی است که شما در بیرون انگشت می‌گذارید. مثلاً آب رفع تشنگی می‌کند. آب را بیرون داریم. اما علت بودن صفتی است که چسبیده به آب، بنابراین یک جور واقعیت بیرونی دارد.

حالا عرض بنده این است که ملیت و ایرانیت هم همین گونه است. همان طور که علیت یک امر واقعی است و از آن تخلف نمی‌توان کرد، ایرانیت، ملیت و هویت هم به همین ترتیب التزام می‌شود و به همین شکل یک واقعیت بیرونی دارد. اگر بخواهیم بحث دقیق فلسفی داشته باشیم هویت، ملیت و ایرانیت در شمار معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند و به همان شدت و صورت واقعیت دارد.

در ادامه بحث دادبه ايرادى به سخنان ملكيان وارد كرد. وى بيان كرد: حرف‌هاى ملكيان بسيار زيبا است اما به كار آرمانشهر مى‌آيد. اگر جامعه‌اى را مى‌شناسيد كه اين اصول را رعايت كند، معرفى كنيد. همچنين دادبه اين سوال را مطرح كرد كه اگر حرف‌هاى شما مورد قبول شود و همه بپذيرند كه مليتى ندارند و همه انسان هستند چه نتيجه‌اى حاصل مى‌شود؟

ملكيان انتقاد دادبه را چنين پاسخ گفت: نتيجه‌اش حرف و يكتورهوگو مى‌شود كه مى‌گفت ما بندگان حق و غلامان وظيفه‌ايم. من مى‌گويم كه شرف انسان به اين نيست كه بگويد من با هفت ميليارد مردم زمين خواهرى و برادرى دارم؟ همه واقعيت‌ها در ابتدا آرمان بوده‌اند. هنگامى كه كانت در يك شهر كوچك در آلمان زندگى مى‌كرد. هيچ كس باور نمى‌كرد كه روزى اين كانت بر هفت نهادى كه امروزه (خانواده، اقتصاد، سياست، تعليم و تربيت، حقوق، قانون، اخلاق و دين و مذهب) در زندگى هفت ميليارد آدم وجود دارد تاثيرگذار باشد.

دادبه: حرف‌هاى ملكيان بسيار زيباست اما به كار آرمانشهر مى‌آيد. اگر جامعه‌اى را مى‌شناسيد كه اين اصول را رعايت كند، معرفى كنيد. همچنين دادبه اين سوال را مطرح كرد كه اگر حرف‌هاى شما مورد قبول شود و همه بپذيرند كه مليتى ندارند و همه انسان هستند چه نتيجه‌اى حاصل مى‌شود؟

ملكيان: نتيجه‌اش حرف و يكتورهوگو مى‌شود كه مى‌گفت ما بندگان حق و غلامان وظيفه‌ايم. من مى‌گويم كه شرف انسان به اين نيست كه بگويد من با هفت ميليارد مردم زمين خواهرى و برادرى دارم؟

ملکیان: همه واقعیت‌ها در ابتدا آرمان بوده‌اند. هنگامی که کانت در یک شهر کوچک در آلمان زندگی می‌کرد، هیچ کس باور نمی‌کرد که روزی این کانت بر هفت نهادی که امروزه (خانواده، اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت، حقوق، قانون، اخلاق و دین و مذهب) در زندگی هفت میلیارد آدم وجود دارد، تاثیرگذار باشد.

نقد ملکیان به وکیلی

ملکیان: من می‌خواهم بدانم عدد ۵۰۰ ایشان را چرا باید قبول کنم؟ اگر من اصل فرمول ایشان را قبول کنم اما به جای ۵۰۰ بگویم ۴۸۰ چه کسی می‌تواند به جلودار من شود؟ همان طور که کسی نمی‌توانست جلودار دکتر وکیلی شود ولی سخن ما به یک مقدار بی‌وجه است چرا که روی یک عددی انگشت گذاشتن که نمی‌تواند به اختیار کسی باشد، باید دید این عدد چه مدخلیتی در حکم دارد. اگر مدخلیتی در حکم نداشته باشد آن عدد بی‌وجه می‌شود و هرکسی هر عددی می‌تواند به جای ۵۰۰ قرار بگیرد.

وکیلی: من عدد ۵۰۰ را همین طور بیان نکردم. مردمی که امروزه در کره زمین هستند حداکثر چند سال زبان ملی دارند؟ به غیر از چین بقیه حداکثر ۲۵۰ سال است که زبان ملی دارند که به فرانسوی‌ها تعلق دارد. قدیمی‌ترین حاکمیت ملی که ما داریم متعلق به انگلستان و نزدیک به ۵۰۰ سال پیش است. به همین ترتیب، حاکمیت سیاسی یک کشور بر یک قلمرو سرزمینی چقدر قدمت دارد؟ باز اگر ایران و چین را کنار بگذارید بیشتر از صد و چهل کشور امروز در دنیا وجود دارند که حاکمیت ملی و مفهوم ملیت در آنها تحقق یافته و همه‌شان کمتر از پانصد سال بر سرزمین‌شان سیطره‌ی سیاسی داشته‌اند. این دو عددی که من به دست آوردم تجربی است، یعنی به نمودهای بیرونی کلمه‌ی ملیت نگاه می‌کنم و می‌بینم که مستقل از نظریه‌پردازی‌های من و شما مردم به چه چیزی می‌گویند ملیت. به عبارت دیگر یعنی ملیت چطور در جهان واقعی جریان پیدا

می‌کند و تحقق عینی دارد. درباره‌ی عدد پانصد و هزار هم من با بیشترین سختگیری ممکن دو برابر اعداد تجربی و عینی را برای ملیت ایرانی معیار گرفتم که جای شک و تردید باقی نماند!

پندچالش مطرح شده در نشست مفهوم فلسفی ملیت

مجله‌ی سیمرغ، شماره‌ی ۳۵، مهر ۱۳۹۴

در نشست شهریور ماه حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان بحث‌های فراوانی رد و بدل شد که خبرش را روزنامه‌ها و رسانه‌های گوناگون منتشر کردند. در میان آنچه من در این نشست گفتم پنج مورد به نظر من از همه مهمتر بود که چکیده‌اش چنین است:

نخست: هنگام بحث درباره‌ی ملیت یا اخلاق یا انسانیت یا هر مفهوم دیگری که در قلمرو علوم انسانی می‌گنجد، دو رویکرد وجود دارد. یکی آن که روش‌شناسی حاکم بر این دانشها را از علوم تجربی و دقیق مجزا بپنداریم و به سبک اندیشمندان قرن نوزدهمی و به پیروی از دیلتای و ویکو تفهم و درونکاوی و ذهنیت را شالوده‌ی برساننده‌ی این علوم قلمداد کنیم. رویکرد دیگر آن است که علوم تجربی و انسانی را دارای یک روش‌شناسی مشترک بدانیم و درجه‌ای از تفسیر و ذهنیت را در هر دو به رسمیت بشناسیم و در عین حال از سختگیری علمی و تجربه‌مداری نسبت به مفاهیم و استدلال‌های علوم انسانی پرهیز نکنیم. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم با توسعه‌ی شاخه‌هایی از علوم تجربی مانند عصب‌شناسی و دیرین-باستان‌شناسی و رواج رویکردهای سیستمی و میان‌رشته‌ای، به تدریج شیوه‌ی دوم بر اولی غلبه کرده و تمایز و تفکیک سنتی

میان علوم تجربی و انسانی میراث باور قرن نوزدهمی به «روح تاریخ» قلمداد شد و این کاستی اندیشمندانی بود که به ابزارها و شیوه‌های امروزی برای پژوهش و ارزیابی داده‌ها مجهز نبوده‌اند. موضع من نیز چنین است و فکر می‌کنم روش دستیابی به حقیقت در علوم انسانی و تجربی همسان است و باید با پایبندی مشابهی به دقت، عینیت و رسیدگی‌پذیری محک بخورد. در این معنا بهره‌گیری از مفاهیمی مانند انسانیت، اخلاق، جهان‌وطنی، محبت به هم‌نوع، برابری، عدالت و مفاهیمی مشابه در صورتی که به دقت تعریف نشوند و معیارها و سنجه‌های روشنی نداشته باشند و عینیت بیرونی‌شان مبهم و مه‌آلود باقی بماند، از سویی خطاهایی روش‌شناسانه و گمراه‌کننده در دایره‌ی دانایی هستند، و از سوی دیگر میدانهایی فراخ را برای مداخله‌ی ایدئولوژی‌هایی سیاسی سلطه‌گر فراهم می‌آورند. چرا که این ایدئولوژی‌ها تنها به یاری ابهام می‌توانند بسیجی اجتماعی گرداگرد مفهومی فریبکارانه پدید آورند.

دوم: شعارهایی که به اسم کل جنس بشر داده می‌شود را باید با دقت و احتیاط واریسی کرد. چرا که امپریالیست‌های قرن هجدهمی و استعمارگران قرن نوزدهمی و ابرقدرت‌های سلطه‌گر قرن بیستمی همگی زیر لوای نسخه پیچیدن برای کل بشریت و نجات دادن کل نوع انسان هژمونی سیاسی و سودجویانه‌ی خود را صورتبندی می‌کرده‌اند. طی دو قرن گذشته نهادها و جریان‌های سیاسی‌ای که با ملی‌گرایی مخالفت می‌کرده و هوادار انترناسیونالیسم بوده‌اند، بیشترین آسیب و زیان را به نوع بشر وارد کرده‌اند.

در واقع داده‌ای در دست نیست که نشان دهد آدمیان روی کره‌ی زمین (یعنی اعضای گونه‌ی هومو ساپینس زنده در یک برش زمانی) یک سیستم منسجم و هم‌ریخت یگانه را تشکیل بدهند. جمعیت‌های انسانی بسته به بزرگی جمعیت و پیچیدگی‌شان در قالب قبیله‌ها یا ملت‌ها سازمان می‌یابند. نهادهای حقوقی و امپراتوری‌های بزرگ همواره خواسته‌اند سیستمی جهانی پدید آورند، اما این کار تا به امروز انجام پذیرفته است. امپراتوری‌ها همواره در فتح کل جهان ناکام می‌شوند و نهادهای بین‌المللی همواره مانند سازمان ملل

متحد یا صلیب سرخ یا بازار جهانی تنها در حد شبکه‌ای ارتباطی باقی می‌مانند و به مرتبه‌ی سیستمی خودسازمانده برکشیده نمی‌شوند. بنابراین مفاهیمی که برچسب جهانی و انسانی و عام دارند، دلالت بیرونی و عینی ندارند و معمولاً آرمانی ذهنی و تخیلی را بازنمایی می‌کنند که می‌تواند جذاب، فریبنده، یا خوشنما باشد، اما کارآمد، درست، و سودمند نیست، چون که واقعی نیست.

سوم: هر شکلی از اخلاق که وضع موجود و حالت طبیعی و عینی انسان را نادیده بینگارد و آغازگاه خود را وضعیتی خیالی و آرمانی در نظر بگیرد و با این برچسبها آراسته شود، از عینیت علمی و کارایی عقلانی بی‌بهره است. این نظامهای اخلاقی اغلب بر اساس فضیلت یا زهد پیکربندی می‌شوند. یعنی یا همچون کانت فضیلتی بیرون از انسان و فارغ از میل و خواست آدمی را مبنای ارزش‌گذاری اخلاقی می‌دانند، و یا همچون مسیحیان مبارزه با میل و نفی و انکار خواست را زیربنای اخلاقی بودن کردار می‌شمارند. این نظامهای اخلاقی در غیاب توصیفی واقع‌بینانه از کردار انسانی و سرشت آدمی صورتبندی می‌شوند، غایت‌هایی دلبخواه را آماج می‌کنند، و فرمان‌هایی صادر می‌کنند که از سویی اجرا ناشدنی و ناکارآمد است و از سوی دیگر دلیل عقلانی ارجمند بودن‌شان نامعلوم و مشکوک است.

آرمان از میان برخاستن حد و مرزهای میان من و دیگری، و محو و امحای تفاوت میان ما و دیگران گذشته از ناممکن بودن، نامطلوب هم هست. هویت و معنا تنها در مرزها و نقاط تمایز ظهور می‌یابد و تکامل و شکل‌گیری نظامهای اخلاقی و به جریان افتادن‌شان در بستر تمایز میان من با دیگری و ما با دیگران شکل می‌گیرد. این تصور که فرو کاسته شدن من به دیگری یا دیگری به من می‌تواند کاربستی اخلاقی داشته باشد، نه توجیه عقلانی دارد و نه تا به حال در نمونه‌های تاریخی‌اش کارآیی عملیاتی داشته است. تجربه‌ی انباشته شده در تاریخ اجتماعی اخلاق نشان می‌دهد که این شکل از اخلاق‌مداری می‌تواند به سادگی دستمایه‌ی فریبکاری‌ها و سلطه‌گری‌های ناسزاوار نیز قرار گیرد.

چهارم: آدمیان با هم تفاوت دارند و این تمایز و تفاوت باید به رسمیت شمرده شود. هر دستگاه نظری ای که به بهانه‌ی عدالت، بهروزی، رستگاری یا مفاهیمی از این دست تمایز میان آدمیان و ویژه بودنشان را نادیده بینگارد، یا شباهتها و رده‌های طبیعی‌شان را مخدوش نماید، از نظر اعتبار عقلانی و علمی مردود و از زاویه‌ی کاربست سیاسی و نقشی که در ماشین سلطه ایفا می‌کند، مشکوک است. نادیده انگاشتن تمایزهای طبیعی و انکار طبقه‌ها و رده‌های تجربی و رسیدگی‌پذیر همواره با جعل و ابداع رده‌ها و برچسبهای خودساخته‌ای همراه است که به کار ترفندهای سیاسی می‌آیند، اما عینیت و اعتبار علمی و عقلی ندارند. به این ترتیب هواداران افراطی فمینیسم معمولاً تمایز طبیعی و زیست‌شناختی میان زنان و مردان را نادیده می‌گیرند تا مفهومی نو مفهومی نو مانند «انسان جنسیت زدوده» یا «شهروند عاری از جنس» را ابداع کنند، یا قوم‌گرایانی که سیستم طبیعی ملیت را برای سازماندهی اجتماعی انکار می‌کنند، در واقع در صدد تایید واحدی غیرواقعی و ساختگی هستند که قومیتی است جدا از ملیت و شناور در یک خلأ جمعیتی تحقق نیافته. تمایز زیست‌شناختی میان زن و مرد و شباهت این دو در مقام اعضای مکمل در نهادهای اجتماعی در فمینیسم افراطی نادیده گرفته می‌شود و تمایز اعضای چپانده شده در یک حصار قومی و شباهت همه‌ی اقوام عضو یک ملت در دومی انکار می‌شود، تا چیزی دیگر جایگزین‌اش شود که هم از حقیقتی عینی بی‌بهره است و هم ردپای فریبکاری‌ای سیاسی در پشت پرده‌اش به چشم می‌خورد.

پنجم: باید این نکته را در نظر داشت که تمایز به معنای امتیاز نیست. بدیهی است که هر نوع خودبرتری، تجاوز به حقوق دیگران، و کوشش برای سلطه بر حریم دیگری امری است به لحاظ اخلاقی نکوهیده و به لحاظ قانونی ممنوع. اما این ممنوعیت و نکوهش به امتیازها بر می‌گردد و ربطی به تمایزهایی ندارد که دستمایه‌ی توجیه امتیازها قرار می‌گیرند، اما پیوندی طبیعی با آن برقرار نمی‌کنند. باید به سیاست تفاوت میدان داد و در کنار آن شباهتهای عینی و ملموس – مثل هم‌تباری تاریخی و همسایگی جغرافیایی در

یک ملیت- را به رسمیت شمرد و هویت جمعی زاده شده بر مبنای آن را محترم دانست، بی آن که این هویت بخواهد دستمایه‌ی امتیازطلبی نسبت به ملل دیگر قرار بگیرد. به همین ترتیب، باید سختگیرانه نسبت به امتیازهای پنهانی که از سیاست شباهت بر می‌خیزد حساس بود. اغلب صداهایی که در صدد محو شباهت‌های عینی یا نادیده‌گیری تفاوت‌های مشاهده‌پذیر هستند، به ایدئولوژی‌هایی پیوند خورده‌اند که امتیازهایی بسیار کلان‌تر و بسیار ناپذیرفتنی‌تر را در لفافه‌ای فریبنده طلب می‌کنند. نمونه‌اش سیاست بلوک شرق و کمونیسم بین‌الملل در میانه‌ی قرن بیستم است که با بهانه‌ی برداشتن مرزهای ملی و تاکید بر شباهت انسانها، در واقع در صدد سلطه‌ی کمونیست‌های روسی بر سرزمینهای فتح شده‌ی تزارهای سرخ بود. مشابه این ماجرا را در شعارهای مربوط به دهکده‌ی کوچک جهانی و همسانی همه‌ی مقیمان زمین می‌بینیم، که از اردوگاه مقابل صادر می‌شود و اغلب انگیزه‌اش گشودن بازارهای مصرفی درون ملتها بر سرمایه‌داری جهانی است.





آشوب آباد

(نمودهای فرهنگی پسامدرنیته در بافت تهران)

روزنامه‌ی نوروز ۱۳۸۰/۹/۲۸

نوشته شده در: ۱۳۸۰/۶/۲۰

1. پست مدرنیته را گروهی ادامه‌ی منطقی مدرنیته دانسته‌اند و برخی شورشی برای نقض بنیادهای آن. به گمان من، آنچه که با نام فاخر پسامدرنیته شهرت یافته و مایه‌ی غرور برخی و شرم برخی دیگر است، چیزی جز همان هسته‌ی مرکزی مدرنیته نیست، که در غلافی از نقدها و بازبینی‌های اخلاقی و آرمانجویانه پوشانده شده است، و شبهه‌ی مخالفت با پروژه‌ی رهایی بخش مدرنیته را - به قول هابرماس - در ذهن متبادر می‌کند (Habermas-1994). چنان که در نوشتار دیگری با شرح و تفصیل بیشتری شرح داده‌ام (وکیلی، ۱۳۷۹)، تصور می‌کنم در دوران معاصر دو شورش بزرگ در برابر استبداد برداشتهای سیاسی زده از جنبش روشنگری برپا شده باشد. نخستین شورش، به جنبش رماتیسم در میانه‌ی قرن نوزدهم مربوط می‌شود (سه‌یر

و لووی، ۱۳۷۳)، و دومی به نیمه‌ی دوم قرن بیستم تعلق دارد. هر دو اعتراض یاد شده، پیامدهای غیرانسانی، غیراخلاقی، و گاه زیانمند مدرنیته را به نقد می‌کشیدند، و راهکارهایی ارتجاعی یا انقلابی را برای مهار این مسخ‌شدگی عصر جدید گونه پیشنهاد می‌کردند. هردوی این جنبش‌ها، در نهاد خود عقلانی و خردمحور هستند و گذشته از برخی از برداشتهای حاشیه‌ای و غیررایج - که دقیقاً به همین دلیل شهرت یافته‌اند، - هسته‌ی مرکزی باورداشتهای عصر روشنگری را می‌پذیرند. رویکرد هر دو با نوشتن و فهمیدن و فهماندن و نقد کردن - گاه به منطقی‌ترین شکل - گره خورده است، و محصولات فرهنگی ناشی از این دو حرکت (اعم از کتاب، داستان، فیلم، شعر و...) را به لحاظ ساختار یا محتوا، می‌توان به خوبی در پیکره‌ی کلان و زایای آنچه که در عصر روشنگری پیشنهاد شده بود، جای داد.

آنچه که در پی بیانش هستم، نه پافشاری بر تحویل شدن پسامدرنیته به مدرنیته است، و نه اصرار بر همگونی بن مایه‌ی شعارهای رمانتیک و روشنگرانه. آنچه که می‌گویم، این است که تمام این خرده روندهای فرهنگی، در قالب پیکره‌ای کلان و سترگ قابل صورتبندی هستند. پیکره‌ای که سرمشق چیره بر عصر روشنگری را می‌توان به عنوان جنین آن در نظر گرفت، و صورتهای مسلط تفسیر جهان در عصر انقلاب صنعتی و دوران معاصر و مدرن را روند طبیعی واگشایی آن دانست. آنچه که گاه با عنوان پرطمطراق نقض مدرنیته یا نفی عقلانیت مورد اشاره قرار می‌گیرد، به گمان من چیزی جز نقدهای طبیعی تولید شده در این سیستم نظری در مورد خودش نیست. عقلانیت نقاد، دیر یا زود ناچار می‌شود محتوای خود را نیز نقد کند، و مدرنیته‌ی پویا و دگرگون ساز، در نهایت دست اندرکار دگرگونه ساختن خویش هم خواهد شد. رمانتیسم - در تمام نسخه‌های متنوع و گاه تناقض آمیز خود - و پسامدرنیته در تمام بیانهای پیچیده و گاه به ظاهر بی‌سر و ته‌اش - نمودهایی از این نقادی درونی هستند. اینها پیامد ناگزیر سوژه قرار گرفتن خود - یعنی جوهره‌ی مدرنیته - هستند.

در مورد پسامدرنیته و مدرنیته بسیار نوشته و بسیار گفته‌اند. پرداختن به جوهره‌ی همه‌ی نقدهای بیان شده در این چارچوب و پاسخهای داده شده بدان‌ها، در متنی بدین کوتاهی نه ممکن است و نه مقصود. پس آنچه که آماج این نوشتار است، تنها پرداختن به گوشه‌ای از نمودهای پسامدرنیته در فضای پیرامون ماست. در سراسر این متن، هر جا که عبارت پسامدرنیته را به کار گرفته‌ام، به برداشت خاصی از این واژه نظر داشته‌ام که در دو بند زیرین دیدید، و از دیدگاه مشاهده‌گری به ماجرا نگریده‌ام که قایل به امتداد روح جهان نو در پیکره‌ی دوقلوهای گاه دشمن خوی مدرنیته و پسامدرنیته است. ناگفته پیداست که این روح جهان نو معنایی استعلایی ندارد و چیزی جز مجموعه الگوهای رفتاری و ساختهای جامعه‌شناختی برآمده از دوران مدرن نیست، و به هیچ عنوان مفهومی هگلی از آن مورد نظر نیست (هگل، ۱۳۷۹).

هرگاه از این عبارت در مقام توصیفی معمارانه بهره جسته‌ام، به زمینه‌ی معنایی رایج در نظریات معماری جدید پای‌بند بوده‌ام (بحرینی، ۱۳۷۸). چنان که می‌دانیم، واژه‌ی پسامدرنیته نخست در معماری ابداع شد و برای اولین بار نیز در همین قلمرو نمود ملموس و کاربردی یافت. پس ویژگیهای منسوب به معماری پست مدرن، مثل شلوغی، موزائیک گونه بودن، التقاط، فقدان قاعده‌ی فراگیر و غیاب فراروایتها را در نظر داشته‌ام. پرسش مرکزی این نوشتار، هنگامی طرح شد که مقاله‌ای در توصیف نمودهای پسامدرن شهر لس آنجلس خواندم (بوین و رطانسی، ۱۳۷۸) و با این چالش روبرو شدم که در مورد شهر خودمان -تهران- چگونه باید اندیشید؟

۲. میشل فوکو زمانی انقلاب ایران را نخستین انقلاب پست مدرن جهان دانسته بود، و شاید اگر به اقامت کوتاه مدتش در پایتخت انقلابی آن دورانمان ادامه می‌داد، چنین برداشتی در مورد خود شهر تهران نیز پیدا می‌کرد. تهران، این بزرگترین کلانشهر یکی از باستانی‌ترین کشورهای دنیا، این مرکز تبلور جمعیت میلیونی

ایران، و این پهنه‌ی آشفته از سازماندهی فضایی بیش از ده میلیون انسان، رخساره‌ی شگفت‌انگیز دارد. این مجموعه‌ی سرطان‌گونه از خانه‌ها و اقامتگاه‌های جوراجور، از دید یک ناظر خارجی معجونی غریب می‌نماید. اگر ناظر خارجی ما از حدی روشن‌بین‌تر باشد و همچون خورشید از دور دستها به شهر آلوده‌مان بنگرد، توده‌ای گسترده از لانه مورچه‌های انسانی بر دامنه‌ی البرز را خواهد یافت که در جنوب - به قول ناصر خسرو - همچون شهری است بر دشت نهاده - و در شمال مانند بقایای غرور قوم ثمود، تا کوه‌ها بالا رفته است.

اگر ناظر خارجی ما با درشت‌نمایی بیشتری به شهرمان بنگرد، الگویی آشنا تر را خواهد یافت.

خیابان‌هایی راست و موازی، با تقاطع‌های عمود برهم، آسمان‌خراشهایی که به ظاهر بی‌نظم و ترتیب خاص بر پهنه‌ی شهر پراکنده شده‌اند، و ادارات دولتی، مراکز مسکونی، و مجتمع‌های تجاری که در نگاه اول به صورت سرنمونی از شهرهای مدرن معمولی جلوه می‌کنند. برج‌های سر به فلک کشیده، خودروهای بی‌شمار صف بسته در پشت چراغ قرمزها، و بدنه‌ی یکپارچه و بلوک مانند ساختمانها که الگوهای تکراری از درها و پنجره‌ها را به نمایش در می‌آورند، می‌توانند به سادگی به عنوان نمودهایی آشکار از معماری مدرن در نظر گرفته شوند (برمن، ۱۳۷۹).

با این وجود، اگر ناظر ما بار دیگر دقت خود را افزایش دهد و با نگاهی تیزبین‌تر به این ملغمه‌ی انسان و سیمان و آهن بنگرد، چیزی متفاوت با نظم عقلانی و منطقی شهرهای مدرن عادی را باز خواهد یافت.

ناظر ما، کوچه‌های خاکی و کج و معوج جنوب شهر را خواهد دید، و کوچه باغی‌های زیبای غرب و شمال تهران را، که همچون سنگواره‌ای از روستاهای باستانی در دل این نظم پولادین کمین کرده‌اند. او معماری سبک باروک میدان حسن آباد را خواهد دید، و برج‌های عظیم و رنگارنگ نیمه‌ی شمالی شهر را، که معماری غریب و نامنظمی دارند، و انگار به دلیل تعهد اخلاقی ناگفته‌ای، همیشه با گسستهایی در سطوح و رنگها

تزیین شده اند. ناظر ما، در این زاویه‌ی دید خاص، زاویه‌ی دیدی که ما هر روز تجربه‌اش می‌کنیم و چنین طبیعی و بدیهی‌اش می‌پنداریم، تهران پست مدرن را مشاهده خواهد کرد.

۳. از دید یک انسان عادی، که از داخل خیابانها به منظره‌ی پیرمونس می‌نگرد و تجربه‌ی زیستن در داخل ساختمانهای این شهر عجیب را دارد، تهران معجونی از الگوهای متداخل، ناهمگن و گسسته است.

الگوهایی که به صورت پراکنده در وازه‌های تاریخی گوناگون و ناپیوسته - بر هم تلنبار شده‌اند و به تدریج همچون رسوبی ریخت شناسانه لایه‌های کهنتر زیرین را در زیر خودپنهان کرده اند. این توالی در-زمانی^{۲۳۲} سبکها و قواعد معمارانه، با نوعی پراکندگی فضایی آرایشهای بصری ترکیب شده‌اند، و نوعی موزائیک هم - زمانی^{۲۳۳} را پدید آورده اند. به این ترتیب، شهر ما همچون چهارراهی می‌ماند که در آنجا دوره‌های تاریخی گوناگون - در لایه‌های چین خورده و گسل گونه‌شان - با توزیع فضایی سلیقه‌ها و منابع با هم برخورد کرده‌اند و آش درهم جوشی نامفهوم را پدید آورده اند که تهران خوانده می‌شود.

بگذارید رویکردی ساختارشناسانه را در پیش گیریم و هریک از این دو محور را به طور مستقل مورد بررسی قرار دهیم.

می‌دانیم که یکی از عمده‌ترین مبانی هنر پست مدرن - در حالت عام - و معماری پست مدرن - در معنای خاص - گسست است. این گسست ممکن است در قالب بریدگی‌های معنایی یا عدم پیوستگی‌های ساختاری

²³² anachronic

²³³ synchronic

جلوه کند. اما در هر صورت شرطِ نقض شدن یک فرا روایت کلان حاکم بر اثر را بر آورده خواهد کرد. شرایطی که چنین گسستهایی در آن پدید می‌آیند، به اشکال گوناگون قابل رده‌بندی هستند. آنچه که مسلم است، بخش عمده‌ای از این گسستها به صورت ناخودآگاه و غیربرنامه‌ریزی شده پدید می‌آیند و محصول روندهایی هستند که در سطوحی کلانتر از برنامه‌های فردی و نقشه‌های موضعی عمل می‌کنند.

۴. یکی از محورهای عمده‌ی آشکارگی این گسست معنایی، به الگوهای مربوط می‌شود که به طور هم - زمان در شهرمان دیده می‌شوند. این هم‌زمانی، بدان معناست که در یک واژه‌ی زمانی مشخص، روایت‌های معنایی متفاوتی دست اندرکار شکل دادن به بخش‌های درونی فضای زیستی شهرمان هستند. شاخص‌های گوناگونی را برای تعیین هویت این روایت‌های کلان رقیب می‌توان عنوان کرد، و من در اینجا برای ساده تر شدن بحث تنها به برجسته‌ترین شان اشاره می‌کنم؛ که قدرت باشد.

هر چشم آزموده‌ای می‌تواند در پیکربندی نقاط گوناگون شهرمان گسستهایی آشکار را تشخیص دهد. این امر حتی در ساخته‌های یک برش تاریخی خاص هم آسان است. به عنوان مثال، اگر معماری به جا مانده از تهران عصر پهلوی اول و دوم متقدم را در نظر بگیریم، در مرکز شهر و حوالی بازار، میدان ارگ، میدان توپخانه و اطراف دادگستری تهران، با ساختمان‌های دولتی بزرگ و با عظمتی روبرو می‌شویم که بر مبنای سرمشق ایرانی‌گری ساخته شده‌اند. سرمشقی که در کل دوران پهلوی اندیشه‌ی مسلط سیاسی بود و معیارهای زیبایی - شناسی ویژه‌ی خود را هم تولید می‌کرد. به این ترتیب ساختمان‌های بزرگ، مکعب شکل و تزیین شده‌ای که معمولاً دیوارهای سنگ پوش و ستون‌های بلند دارند و با کتیبه‌ها و گلمیخ‌های ساسانی تزیین شده‌اند، بافت مسلط معماری در این مناطق را تشکیل می‌دهد.

اما در مناطق مسکونی قدیمی تهران، که شکل‌گیری‌شان به همین دوره‌ی تاریخی مربوط می‌شود و در زمان نخستین موج مهاجرت روستاییان به شهر شکل گرفتند، با الگویی متفاوت روبرو می‌شویم (سلطان زاده، ۱۳۷۲). این مناطق در هنگام آباد شدن بیشتر به طبقه‌ی متوسط پایین اختصاص داشتند، و در بقایاشان هنوز می‌توان بافتار معماری خاص و عناصر فرهنگی ویژه‌ی این قشر اجتماعی را دید. کوچه‌های باریک و طولانی، با سیستم دفع فاضل آبی که در بعضی نقاط هنوز به جوی‌های باریک و عمیق روباز متصل است، منظره‌ی مسلط این مناطق را می‌سازد. محله‌های قدیمی جنوب خیابان انقلاب/ آزادی، از خیابان هاشمی و جیحون گرفته تا میدان شوش و شاپور- در این رده جای می‌گیرند. ما در کنار این کوچه‌های باریک، خانه‌های آجری نسبتاً کوچک حیاط‌داری را می‌بینیم که گهگاه توسط فضاهای عمومی‌تر شهری - از بقالی‌های همه‌کاره‌ی قدیمی گرفته تا مسجد- فاصله‌گذاری شده‌اند.

به این ترتیب، همزمان با ساخته شدن بنای دادگستری تهران و مجلس قدیم و پارک شهر، مجموعه‌ی بزرگتر و پیچیده‌تری از مراکز استقرار جمعیت در تهران پدید آمده‌اند که از نظر الگو و بافت شناسی با معیارهای زیبایی‌شناسی، ایدئولوژی حکومتی، و سلیقه‌ی مسلط و اشرافی دوران خود تفاوتی چشمگیر داشته‌اند. این الگوی دوگانه‌ی معماری در تمام دوره‌های تاریخی شهرمان دیده می‌شود. از یک سو با فضاهایی مرکزی، معمولاً دولتی و برنامه‌ریزی شده روبرو هستیم که به شکلی بیانگر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم هستند، و از سوی دیگر فضاهای پیرامونی فراختر و معمولاً مسکونی‌ای را می‌بینیم که به صورت خودجوش و توسط نوعی سلیقه‌ی عمومی معمولاً محروم از دستگاه‌های تبلیغاتی، سازمان یافته‌اند. و معمولاً سبکی متفاوت با برنامه‌ی مسلط را از خود نشان می‌دهند. از یک سو ادارات مرکز شهر را داریم و از سوی دیگر خانه‌های تنگ هم‌چپیده‌ی جنوب شهر را. از یکسو شهرک غرب و اکباتان را داریم، و از سوی دیگر زورآباد و مردآباد را.

این تمایز بین معماری مردمی و دولتی و شفاف شدن مرز بین بین و یانگ شهر خودساخته و ارگانیک با شهر برنامه‌ریزی شده و پروژه‌ای، در ابتدای رونق کار تهران به شفافیت حالا نبوده است. در اواخر عصر قاجار، بافتی به نسبت یکدست و همگن از خانه‌های اعیان‌نشین و اشراف‌نشین را در محور شمالی / جنوبی تهران داشته‌ایم.²³⁴ بناهای اشرافی بیلاقی در شمرا با خانه‌های روستایی ده تجریش و ونک همسایه بوده‌اند، و مراکز دولتی و سازمانی جنوبی‌تر در تهران یعنی بخش به نسبت جنوبی‌تر قرار داشته‌اند. چنین به نظر می‌رسد که تفکیک بین تهران و شمرا - گذشته از ریشه‌شناسی نامهایشان و ارتباطشان با آب و هوای متفاوت این دو منطقه - بیشتر نوعی تفکیک جغرافیایی - و نه معمارانه - بوده باشد. به این معنی که در تهران قدیم، با وجود پراکندگی زیاد مراکز مسکونی و خالی بودن فضاهای بینابینی آنها، نوعی انسجام معنایی و فراروایت کلان و مورد توافق وجود داشته است. این فراروایت همان است که هویتی مستقل و ویژه را برای شهرمان به ارمغان می‌آورده و در چشم سفرنامه‌نویسان فرنگی شهری زیبا و دارای بافت سنتی را تصویر می‌کرده است.

به تدریج، این تصویر همگن و یکدست از شهری سنتی با منازل کم و جمعیت پراکنده، در هیاهوی مهاجرت روستاییان به تهران گم شد. هجوم روستاییان به تهران، از زمان شاه آغاز شد و در زمان پهلوی دوم به شکلی سازمان یافته تداوم یافت. این امر به تدریج خرده فرهنگی ریز و درشت را در فضای شهری مان پدید آورد که هریک روایت ویژه خود را از معماری خانه و سازمان یافتگی فضایی شهر داشتند. به این ترتیب محله‌های ارمنی‌نشین، هندی‌نشین، کردنشین، و ترک‌نشین شکل گرفت. این الگوی نیم بند قومی به زودی با رشد سرطانی دیوانسالاری حکومتی که در اثر تزریق نفت ورم کرده بود تغییر شکل یافت. به

²³⁴ نگاه کنید به نوشته‌های احمد کسروی در مورد تبارشناسی نام تهران و شمرا در "کاروند کسروی"، که یکی از نخستین تلاشها برای تبیین این دوگانگی قطبهای شمالی و جنوبی تهران بر مبنای آب و هواست است.

زودی بخش مهمی از ساکنان تهران جذب این دیوانسالاری عظیم شدند و از آنجا که به زودی جا برای زندگی تنگ می‌شد، نوعی لایه‌بندی اقتصادی زمین در تهران نمود یافت. این لایه‌بندی پیش از این هم وجود داشت، اما با گرانتر شدن زمین تهران و بیشتر شدن فاصله‌ی میان طبقات گوناگون اقتصادی، پررنگ‌تر شد و الگوی اولیه‌ی قومی / خویشاوندی را به هم ریخت. به این شکل بود که مناطق اعیان نشین و فقیرنشین با مرزهای روشنتر و دقیقتری از هم تفکیک شدند و الگوهای معماری و سازماندهی به محیط زیست در هریک از آنها خطرراهی تکاملی مستقلی را طی کرد. ناگفته پیداست که الگوی اولیه‌ی قومی / خویشاوندی هنوز در برخی از نقاط دست نخورده‌تر تهران باقی است، و مثلاً هنوز "حسینمردی"ها را در طرشت و "ونکی"ها را در ده ونک می‌بینیم.

تفکیک این دو قطب اقتصادی، زمینه‌ساز پیدایش الگویی شد که بدان اشاره کردیم. طبیعی است که قدرت سیاسی و حکومتی در قطب دارای موقعیت اقتصادی مناسبتر متمرکز شده بود، و به همین دلیل هم بخش عمده‌ی پروژه‌های پر دامنه‌ی معمارانه -از طراحی خانه‌های اعیانی در شمال تهران گرفته تا طرح ساخت شهرک غرب - در مناطق اقماری این هسته‌های انباشت قدرت اقتصادی و سیاسی آغاز شد و معمولاً در همان مناطق هم پایان یافت.

به این شکل بود که برداشت ویژه‌ی طبقه‌ی حاکم به شکلی اندیشیده و برنامه‌ریزی شده در معماری مراکز ثقل شهرمان نمود یافت. هر ساختمان می‌تواند به صورت کتیبه‌ای برای ستایش از ایدئولوژی غالب در نظر گرفته شود، و به همین دلیل هم این بیانیه‌های برافراشته در آسمان تهران، -از میدان آزادی گرفته تا برج میلاد- به زودی نقش نمادهای حکومتی (ساختمان مجلس)، ملی (میدان آزادی)، و مذهبی (حسینیه‌ی ارشاد و مصلاهی تهران) را پیدا کردند.

در کنار این مراکز انباشت نشانه‌های قدرت، شهر تهران با میلیون‌ها جمعیتش با آشفتگی ناشی از در هم جوشیدن خرده فرهنگ‌هایش، به حیات خود ادامه می‌داد. نمادهای ویژه‌ی این لایه از شهر ما، هرچند مانند مورد اول اندیشیده و منسجم و بیان‌پذیر نبود، اما از زندگی مردم ریشه گرفته بود و به همین دلیل هم به شکلی ناخودآگاه، طبیعی و تقریباً بدیهی پنداشته شده، خود را بر الگوی زیستی تهرانی‌ها تحمیل می‌کرد. الگوی ویژه‌ی سوار و پیاده شدن از خودروهای عمومی (تاکسی و اتوبوس)، بدون این که قانون دولتی خاصی در موردش وجود داشته باشد، تکامل یافت و به صورت بخشی طبیعی و عادی - و البته عجیب و غریب و گاه نامعقول - بر ساخت رفتاری شهرمان سوار شد. شیوه‌ی کاشت درخت در کوچه‌ها و خیابانها نمونه‌ی دیگری از عناصر شهرآرایی کهن مردمی است که به تدریج در دل برنامه‌های رسمی هم نفوذ کرد و مسیر طولانی درختچه‌های حیاط خلوت خانه‌های تهران قدیم تا چنارهای خیابان ولیعصر را عبورپذیر ساخت. و تمام این تغییرات فرهنگی، پا به پای روند صنعتی شدن و رخنه کردن مدرنیته به ایران رخ داد، و بسیاری از پیامدهای نرم افزاری تر شناخته شده در مدل‌های معتبر مربوطه (اینگلهارت، ۱۳۷۳) را نیز، به دنبال داشت.

به این ترتیب، فراروایتی که در ابتدای کار در ده تهران قدیم وجود داشت و بافتی یکدست، منسجم و تک معنایی را به ساختار شهر تحمیل می‌کرد، نقض شد و ساختاری تکه تکه، موزائیکی و چند پاره جایگزین آن شد. چنان که گفته شد، بخش عمده‌ی این چندپارگی در قالب محور قدرت تفسیرپذیر است. یعنی تمایز غنی / فقیر، اعیان‌نشین / فقیرنشین، بالای شهر / پایین شهر، و دولتی / مردمی بخش مهمی از این خرده الگوها را توجیه می‌کند. از سوی دیگر می‌توان این ناپیوستگی را بر مبنای قواعد پیدایش و روندهای زایش الگوهای معمارانه هم ارزیابی کرد. در چنین حالتی به تمایزهای دیگری بر می‌خوریم که بر محوری کارکردگرایانه - و قدرت شناسانه - تمرکز یافته‌اند. تمایز رسمی / عمومی، برنامه ریزی شده / خودجوش، خودآگاه / ناخودآگاه، و قانونی / بدیهی به این ترتیب قابل فهم می‌شوند.

با این تفصیل، تهران شهری است که در محور همزمانی، گسستهایی برجسته و بارز را تجربه کرده است. این گسستها، از عدم توافق ساکنان تهران بر سر معنای تهران ناشی می‌شود، و بازتابی است از برداشتهای گوناگون، سلیقه‌های متفاوت، و تلقی‌های ناهمخوان، از آنچه که فضای شهری باید باشد. از این دیدگاه، شهر ما تهران می‌تواند پست مدرن خوانده شود.

۵. محور دیگری که می‌تواند جوهره‌ی پست مدرنیته - یعنی نقض فراروایتها را رقم زند، آشفتگی الگوها در مسیر زمان است. بدیهی است که رشد و بالیدن خرده فرهنگهایی که حیاتی تقریباً مستقل دارند و در بسیاری از جزئیات یکدیگر را نفی می‌کنند، به تکامل ساختهای ناهمگن و ناهمخوان منتهی خواهد شد. در تهران، چنین چیزی رخ داده است، و با جایگزینی سرمشقهای مسلط سیاسی تشدید هم شده است. اگر از دید تکاملی به رخسار شهرمان بنگریم، تغییراتی مداوم و همیشگی را باز می‌بینیم. تغییراتی که به دگردیسی الگوها، نابودی برخی از قالبها و زایش برخی دیگر منتهی می‌شوند، و همین مجموعه از تغییرات است که پیکربندی شکل ظاهری تهران را در هر برش زمانی تعیین می‌کند. این دگرگونی‌های مداوم، می‌توانند از سرعتهای گوناگونی برخوردار باشند. گاه سرعت این تحولات آن قدر زیاد می‌شود که خصلتی انقلابی به خود می‌گیرد و در چنین حالتی ممکن است تراکم زیاد و انفجارگونه‌ی شاخصهای تغییر یابنده، به بروز تغییراتی کلان و انقلاب گونه در سطح کل شهر بینجامد. این تغییر حالت^{۲۳۵} به ویژه در زمان انقلابهای سیاسی و اجتماعی با شدت بیشتری نمود می‌یابد. یکی از این روندهای تغییر، عبارت است از انباشت اطلاعات

235 phase transition

ناهمگن و گسسته‌ای که در دوره‌های تاریخی گوناگون به صورت سرمشق‌های مسلط رواج دارند و به تدریج جای خود را به جایگزین‌هایی ناخلف می‌بخشند. در تهران، این روند به خوبی در لایه‌های تاریخی گوناگون شهرمان نمود دارد.

لایه‌هایی که با نوسانهای موج‌گونه‌ی فضای سیاسی در جامعه‌ی ما تناظر دارند و انباشتی از رسوبات شکل دهنده به ساختار فضا را در محیط پیرامونمان پدید آورده‌اند. شاید به همین دلیل باشد که با مشاهده‌ی بافت بسیاری از محله‌های تهران می‌توان تاریخ شکل‌گیری و آبادسازی آن را با تقریب خوبی حدس زد.

ناهمخوانی در خرده-روایت‌های همزمان تعریف‌کننده‌ی هویت تهران، با این عامل تاریخی تشدید می‌شوند و شهری را پدید می‌آورند که از نظر ساختار و آرایش، پدیده‌ای چند هویتی و شیزوفرنیک می‌نماید. این چندپارگی در تکه رنگ‌های سازنده‌ی تابلوی تهران، دلیل بر بی‌هویتی شهرمان نیست، که نمودی است از چگالش بالای تعاریف و رقابت شدیدی که با یکدیگر می‌کنند تا سازمان یافتگی فضایی انسانها و اشیا را در محیط شهری تعیین کنند.

در خیابان دربند یک پاسگاه نیروی انتظامی وجود دارد که طراحی‌نمای بیرونی‌اش با الهام از معماری ساسانی انجام گرفته و به نقش‌های تخت جمشیدی آراسته است. در معماری این ساختمان هیچ عنصر اسلامی‌ای دیده نمی‌شود و انگار معمار تعصب خاصی داشته تا در حد امکان از طاق‌های ضربی و خطوط منحنی رایج در عصر اسلامی استفاده نکند (این نکته بماند که این خطوط منحنی هم در معماری ساسانی ریشه دارند). اما در داخل اتاق‌های همان ساختمان تزییناتی بر در و دیوار می‌بینیم که بر نفی عنصر ایرانی و تاکید بر عنصر اسلامی دلالت دارد، و نمای بیرونی را به لحاظ معنایی نفی می‌کند.

ساختمانی این چنین شیزوفرنیک در تهران یگانه نیست. تزیینات ساختمان دادگستری با کتیبه‌های دیواری‌اش از انوشیروان دادگر، اتاق‌هایی را در بر گرفته که با الهام از معماری ایران پیش از اسلام طراحی شده‌اند، و بر

در و دیوارشان خوشنویسی‌های چاپی فراوانی به زبان عربی به چشم می‌خورد. برعکس این نکته هم کمیاب نیست. ساختمان مسجد حضرت امیر در امیرآباد، که مناره‌اش به پلکانی مدرن کاهش یافته و به جای گلدسته اتاقکی با یک بلندگوی بزرگ دارد، معکوس این تداخل روایتها را تصویر می‌کند.

پاره‌های گوناگون تهران، از گاراژهای اطراف بازارچه‌ی سید اسماعیل گرفته تا کتابفروشی‌های خیابان انقلاب، همگی سیستم‌هایی دگرگون شونده و تکامل‌یابنده هستند. نکته‌ی مهم در مورد مسیر تکاملی این زیرواحدهای تهران بزرگ، استقلالشان از یکدیگر است. به این معنی که هریک از این روایت‌های خرد یاد شده، علاوه بر رقابت با سایر برداشت‌های هم‌خانواده‌ی خود، بسته به شرایط محیطی خاصشان تغییر شکل می‌یابند و در مقاطع تاریخی گوناگون نگاه‌هایی متفاوت و تفسیرهایی جدید را به فضای فکری ساکنان یک قلمرو خاص شهری تزریق می‌کنند و در نتیجه بافت معمارانه و ساختار ظاهری فضا را دگرگون می‌سازند. گهگاه، برخی از این خرده روایتها به قدرت سیاسی دست می‌یابند و در مرکز ثقل قدرت جامعه -در اینجا تهران- قرار می‌گیرند. در چنین شرایطی روایت یاد شده به مرتبه‌ی برنامه‌ریز و تعیین‌کننده‌ی رسمی و دولت ارتقا می‌یابد و ممکن است از یکی از دو قطب یاد شده در بند پیش، به قطب دیگر مهاجرت کند. چنین پدیداری در جریان انقلاب ایران به روشنی دیده شد و دیدیم که با تغییر موازنه‌ی قدرتی که روی داد، روایتی کلان (دینی) جایگزین روایتی دیگر (ملی شاهنشاهی) شد و علاوه بر تغییر دادن فضای فرهنگی جامعه، در الگوی تزیین و معماری شهر نیز اثر گذاشت.

۶. تهران، با هر نگاهی که نگرسته شود، پدیداری منحصر به فرد و جالب توجه است. کلانشهری که حدود یک هفتم جمعیت کشور پهناور ما را در بر می‌گیرد، دیگی عظیم است که مجموعه‌ای از وابستگان اقوام و فرهنگ‌های گوناگون ایران در آن به هم جوش خورده‌اند، و بخش مهمی از پویایی فرهنگی، اقتصادی

و سیاسی جامعه‌ی ایرانی را تعیین می‌کند. تهران، می‌تواند به عنوان نمادی از آشفتگی نشانه‌ها و چندپارگی هویت‌های معمارانه دانسته شود. شهری که رخسار ویژه‌اش، به دلیل تراکم برداشتها و روایت‌های خرد متداخل و گاه متعارض، تکه پاره و موزائیکی دیده می‌شود، و این حالت همچنان ادامه خواهد داشت، تا وقتی که توافقی در میان این برداشتهای گوناگون ایجاد شود، و جامعه‌ی نوپای کلانشهرنشین ما، شیوه‌ی جذب و درونی کردن تمام خرده روایت‌های موجود در دل خود را بیاموزد. تا آن زمان، تهران و جامعه‌ی تهرانی، نمودی خواهد بود از آسیب شناسی ورود به مدرنیته، و فضایی خواهد بود برای تجربه‌ی چندپارگی و در هم ریختگی ناشی از شکست فراروایت کلان مدرنیته. تجربه‌ای که در غرب به دنبال دوره‌ای به نسبت دراز دست داد و از فروریختگی و شکست عملی برخی از فراروایت‌های تمامیت خواه دارای صورتبندی مدرن نتیجه شد.

جامعه‌ی ما، آنقدر در لمس مدرنیته خبره نشده است که قالب خردگرا و عقلانیت کل‌گرای آن را برای خویش تنگ بیندارد و برای دستیابی به فضایی آزادتر کمر به نقض برخی از اصول محدودگر آن ببندد.

جامعه‌ی تهران، به لحاظ فرهنگی جوان است و آنچه که در قالب نقض فراروایتها تجربه می‌کند، بیشتر ناشی از شکست مدرنیته در مرحله‌ی تثبیت است. آنچه که از این شکست نتیجه شده است، با پست مدرنیته‌ی کشورهای توسعه یافته در سطح نمود بیرونی شباهت دارد، ولی گمان می‌کنم از نظر محتوا متفاوت است. به بیان دیگر، جامعه‌ی ما به خاطر اتصال با جوامع پیشرفته‌تر، پیامدهای خوشایند و دلسرد کننده‌ی مدرنیته را به طور همزمان تجربه می‌کند. آنچه که این جامعه درک می‌کند با آنچه که اروپا در دو قرن گذشته تجربه کرد متفاوت است، و نتایجی هم که ما بدان خواهیم رسید با آن نتایج یکسان نخواهد بود. بخت بلند یا پست ما، در این است که بازخوردی از نتایج مدرنیته را از آن سوی جهان در پیش چشم داریم و می‌توانیم با نگاهی دقیقتر فرآیندهای حاکم بر پیکره‌ی جامعه‌ی خویش را تحلیل کنیم. یکی از پیامدهای این بخت و آن تجربه،

به تاخیر افتادن نیل به توافق در مورد روایتهاست، و آنچه که در این نوشتار با عبارت پست مدرن مورد اشاره قرار گرفت، همین غیاب فراروایتهاست.

آنچه که یک ناظر بیرونی از تهران می‌بیند، شهری پست مدرن است. شهری که توافق کلانی را از نظر ساختار، بافت، اصول زیبایی شناختی، و معنا از خود نشان نمی‌دهد. شهری چندپاره، که در تمام محورهای یاد شده حالتی موزائیکی دارد و فضاهای رسمی / حکومتی و غیررسمی / مردمی‌اش کاملاً از هم تفکیک شده‌اند. آشفتگی تهران، نمود خارجی روندی اطلاعاتی و نرم افزاری است، که در سر ساکنان تهران جریان دارد.

۷. قدما اعتقاد داشتند که تا پیش از ساخته شدن برج بابل، زبان همه‌ی آدمیان یکسان بوده است. در متون باستانی چنین تصویری به روشنی ابراز شده است که فرو ریختن برج بابل و هراس از ویرانی‌ای چنین عظیم، دلیل پراکنده شدن زبان و شاخه شاخه شدن اندیشه و فرهنگ مردمان بود، و از آن زمان بود که برخی ببله گو شدند و زبان خویشان را از یاد بردند.

اگر از نگاه نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به حکایت برج بابل بنگریم، قصه‌ی آشنا را بازخواهیم یافت. ماجرای برج بابل، همان ماجرای سیستم‌های آشوبناک است. سامانه‌هایی که در حال گذار حالت هستند و از شکلی پایدار به شکل پایدار دیگری تغییر شکل می‌دهند، معمولاً از یک مرحله‌ی بینابینی به نام آشوب عبور می‌کنند و همین مرحله است که زمینه ساز ظهور حالات پایدار جدید و نظم‌های نوین است.

تهران امروز، برج بابلی فرو ریخته است. آشفتگی حاکم در میان زبانهای گونه‌گون مردمان این کلانشهر هیولاگون، همان است که در انتهای شاهراه دیگری در غرب هم یافت می‌شود، و با نام پست مدرن تزئین شده است. به گمان من، هردوی این راه‌ها، و هردوی این پست مدرنیته‌ها، از بازبینی و اصلاح درونی عناصری دست و پا گیر که در عقلانیت فراگیر مدرن پیش تنیده شده‌اند، ناشی شده‌اند. به بیان دیگر، مدرنیته

شاهراهی است که در نهایت به جایگاهی مشابه منتهی می‌شود. خواه این مقصد در انتهای راهی کوبیده شده و دراز مانند غرب باشد، یا مسیری تنگ و دشوار و ناهموار مانند تهران.

تهران/ بابل بزرگ ما سرنوشتی نامعلوم دارد. این که نهایت کار این نماد فرو ریخته به کجا بکشد، تنها در مسیر زمان آشکار خواهد شد، اما بد نیست به عنوان ساکنان یکی از بزرگترین و غریب‌ترین شهرهای پست مدرن امروزی بر سطح زمین، گمانه زنی‌هایی داشته باشیم.

شاید تهران ما، با محله‌های متنوع و گوناگونش، با مردم ناهمخوانش، با خرده فرهنگهای متعارضش، و با زیبایی‌شناسی شیزوفرنیکش، بختی بلندتر از غرب برای عبور از بندهای مدرنیته داشته باشد. شاید ما برای درک پیامدهای خفقان‌آور نظم افراطی و دقت ریاضی بیمارگونه، نیازی به آشویتس‌های جدید نداشته باشیم. شاید دوران جنینی آشوب‌کده‌ی امروزمان، به زایش نوزادی توانمند و مترقی منتهی شود.

نوزادی که در دوران جنینی، راه و رمز نازک کاریهای تحمل دیگران و زیستن در کنار دیگران را آموخته باشد. شاید اهالی این بابل نوین، از بابل‌های تاریخی پند بگیرند و بتوانند غیاب فراروایت را تحمل کنند. شاید رقابتی چنین دیرپا و شکننده بر سر قدرت، به تمام خرده روایت‌های درگیر راه بازی را بیاموزد، و شاید در آن هنگام که گرد و خاک سقوط برج بابل بر خاک نشست، هفتاد و دو ملتی داشته باشیم که با صلح و مدارا با یکدیگر زندگی کنند، و شهرشان، تهران را، به مرتبه‌ای برتر از آنچه که هست برکشند.

- اینگلهارت، ر. تحول در جامعه‌ی پیشرفته‌ی صنعتی، ترجمه‌ی مریم وتر، نشر کویر، ۱۳۷۳.
- بحرینی، س.ح. تجدد، فراتجدد و پس از آن در شهرسازی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- برمن، م. تجربه‌ی مدرنیته، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، طرح نو، ۱۳۷۹.
- بوین، ر. و رطانسی، ع. پست مدرنیته و جامعه: نظریه و سیاست در پست مدرنیسم، در: پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ترجمه و ویراسته‌ی حسینعلی نوذری، ۱۳۷۸.
- سلطان زاده، ح. فضاها‌ی شهری در بافت تاریخی ایران، انتشارات شهرداری تهران، ۱۳۷۲.
- سه‌یر، ر. و لووی، م. رمانتیسم و تفکر اجتماعی، ترجمه‌ی یوسف اباذری، ارغنون، سال ۱، شماره ۲، ۱۳۷۳.
- هگل، گ.و. عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، انتشارات شفیعی، ۱۳۷۹.
- وکیلی، ش. سرخ، سپید، سبز؛ درآمدی بر رمانتیسم ایرانی، جامعه (نشریه‌ی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران)، شماره ۲ و ۳ بهار ۱۳۸۱.

Habermas, J. Modernity, an incomplete project/In: P.Waugh,
"Postmodernism: a reader", Edward Arnold, 1994.



فتق فرنگ: آسیب‌شناسی مهاجرت در ایران

روزنامه‌ی نوروز، چهارشنبه ۱۳۸۰/۸/۸.

نوشته شده در: ۱۸/۱۹/۱۳۷۹

... و کرورها مردم ایران را ببینید که از کشور خود به خارج گریخته‌اند و درمانده و سرگردان، فراموش کرده‌اند که ایرانی‌اند...

سید جمال الدین اسدآبادی

آنچه که در این اواخر با نام فرار مغزها شهرت یافته، پدیده‌ای نوظهور یا الگویی نامنتظره نیست. نسلهای متوالی از ایرانیان، مهاجرت‌های دسته جمعی ایلها و طایفه‌ها را به خارج از مرزهای کشورمان دیده‌اند، صف‌های طولانی و دراز پشت در سفارتخانه‌های خارجی، دست کم بیست سال است که برای چشمان ما وارثان عنوان "نسل جدید"، آشناست. یک مرور سریع بر تاریخ این مرز و بوم، نشان می‌دهد که صادرات جمعیت - به ویژه جمعیت نخبه - از ایران، قدمتی دیرپا دارد و گریز همه‌گیر و انبوه مردمی که زیستن در کنار سایر خویشاوندان و "هم‌میهنانشان" را نادلپذیر می‌یافتند، الگویی تکراری در رفتار ملی ماست.

هجرت پارسیان به هند به دلیل حمله‌ی اعراب، خروج اندیشمندان و نخبگان صنعتگر و هنرمند از مرزهای غربی در اثر حمله‌ی مغول، گریز بخشی از جمعیت سنی کشور، در دوران حکومت صفویه، هجرت صوفیان - به ویژه فرقه‌ی نعمت‌اللهی به هند در عصر فتحعلی شاه، و در نهایت فرار چندین میلیون نفره‌ی قشر تحصیل کرده و تکنوکرات ایرانی، در چند سال نخست پس از انقلاب اسلامی، آنگاه که در کنار موج جدید مهاجرت جوانان نخبه به کشورهای مهاجرپذیر نگرسته شوند، حکایت از قاعده‌ای دارند که بر رفتار اجتماعی این ملت کهنسال حاکم بوده، و "نشت" حاملان خرده فرهنگهای -معمولا" مرفقی تر را به خارج از مرزهای ملی کشورمان رقم می‌زده است. امروز ما در میانه‌ی دور جدیدی از این حجامت شوم فرهنگ کشورمان هستیم، حجامتی که بی‌تردید دوران نقاهتی مملو از کم‌خونی و ضعف سستی را - همچون گذشته - به دنبال خواهد داشت .

فرار مغزها، یا هر برچسب دیگری که بر این الگوی خطرناک متصل شود، پدیداری اجتماعی است که با ابزارهای علمی و نظری موجود تحلیل پذیر، تفسیرپذیر و مهارشدنی است. هیچ قانون تغییرناپذیر و جبر آهنینی، بر خونریزی ادواری رگهای فرهنگ ایران حاکم نیست. آنچه که ما با آن روبرو هستیم، پدیداری است عینی که باید با رویکردی عقلانی مورد سنجش و بررسی قرار گیرد تا شاخصها و عوامل تعیین کننده‌اش برای دستیابی به راهکارهای عملی استخراج گردد. پس قاعده‌مند بودن دوره‌های فترت ناشی از گریز نخبگان، یا فرار مغزهای ناشی از فترت، به معنای جبری بودنش نیست .

فرار مغزها اگر به عنوان پدیده‌ای سیستمی نگریسته شود، و با ابزار نظریه‌های سیستمهای پیچیده تحلیل شود، چند ویژگی گویا و بیانگر را آشکار می‌کند.

نخست آن که رفتاری با یک نقطه‌ی بحرانی و یک گسست ناشی از گذار حالت است. به عبارت دیگر نوع قاعده‌ی هم‌افزای حاکم بر آن به گونه‌ای است که گذار حالت: انباشت تغییرات کمی در یک سیستم پویا و تبدیل شدن آن به تغییری کیفی است که کل حالت سیستم را دگرگون می‌کند. مهاجرت گروهی از نخبگان - که معمولاً در پاسخ به محرکی اجتماعی (مثل قضیه‌ی کوی دانشگاه یا مهاجرت پذیرای سفارت کانادا) انجام می‌شود - گروه بیشتری را به رفتن از خارج کشور تشویق می‌کند، و با خروج این عده، باز هم گروهی بزرگتر فضا را برای خود ناخوشایند و تحمل ناکردنی می‌یابند. در نهایت، بازخورد مثبت ناشی از این روند، سبب می‌شود که قشر نازک و نوپای نخبگان علمی/فرهنگی کشور - که با توجه به تکراری بودن این روند صدور مغز، معمولاً جوان هم هستند - طی فرایندی شبیه به هسته گذاری به خارج از کشور مکیده می‌شوند. به این ترتیب میل مهاجرت به آغاز روند خارج از کشور، توسط وجود امکان آن تشدید می‌شود، و هر دوی این عوامل به همراه فضای تبلیغاتی/ذهنی تولید شده با آن "باقی ماندن در کشور" را به حالتی غیر عادی، شرم آور و ناخوشایند تبدیل می‌کنند. در نتیجه اعضای وابسته به طبقه‌ی نخبه، و سایر افراد تحت تاثیر ایشان، بدون اینکه دلیل خودآگاهانه‌ی منطقی برای رفتن از کشور داشته باشند، فارغ از اینکه شرایط موجود در آن سوی مرزها را درست بشناسند، و پیش از آنکه نقدهایشان را نسبت به شرایط پیرامونی خود صورتبندی کرده و درصدد رفع آن برآیند، خود را درگیر "تکاپو برای رفتن" می‌بینند. و این موج بسیاری را با خود خواهدبرد.

رفتار اجتماعی‌ای که ذکرش رفت، پس از عبور از نقطه‌ی گذار یاد شده، به صورت یک بحران جامعه‌شناختی جلوه می‌کند. نقطه‌ی بحرانی می‌تواند زیر عنوان "تعداد پایه‌ی لازم از مهاجرین که برای متقاعد کردن افراد باقی مانده، به مهاجرت از کشور کافی است"، در نظر گرفته شود. ناگفته پیداست که تعیین کمی چنین شاخصی، نیازمند پیمایشهای آماری است اما فعلاً به عنوان یک متغیر نظری، می‌توان به آن اشاره کرد.

تخلیه‌ی کشور از نیروی متخصص و ورزیده‌ی فعال، نتیجه‌ی عینی این روند می‌باشد. چنین امری، کاهش معنادار تولیدات نرم‌افزاری (علمی، ادبی، هنری و...) را با زوال سازمان یافتگی و ضعف مدیریت در نهادهای اجتماعی (که ناشی از مهاجرت مدیران صنعتی و دولتی است) ترکیب خواهد کرد و در نهایت چشم انداز منطقی هر موج مهاجرت و هر شوک ناشی از فرار مغزها، ورود دوباره به چرخه‌ی معیوب زیر را رقم خواهد زد.

عقب ماندگی ← بستر نامساعد فرهنگی ← فرار مغزها

اگر نگاهی علت جویانه و آسیب‌شناسانه به پدیده‌ی فرار مغزها داشته باشیم، به دو دسته از عوامل موثر در فراگیر شدن این روند بر می‌خوریم:

الف) دلایل اجتماعی: به نظر می‌رسد همگرایی دو نیروی داخلی و خارجی در به راه انداختن روند تخلیه‌ی نخبگان از کشور دخالت داشته باشند.

در مرتبه‌ی نخست، این جریان برای کشورهای پذیرنده‌ی مهاجر مفید است. جذب نیروهای متخصصی که به هزینه‌ی کشوری دیگر رشد کرده و تربیت شده باشند، برای تمام جوامع صنعتی فاقد نیروی کار کافی، موهبتی اقتصادی است. کافی است نگاهی به جوامع صنعتی و سیاست‌گذاری‌شان در رابطه با ایران داشته باشیم، تا به سود آوردن این "واردات نخبه" پی ببریم. یکی از عوامل همه‌گیر شدن موج کنونی مهاجرت، تبلیغات و فضای اطلاعاتی‌ای بود که چند سال پیش در اطراف سیاست مهاجرپذیری کشورهایمانند کانادا و نیوزیلند ایجاد شد. همچنین به طور مرتب خبر از نهادهای سودآوری به گوشمان می‌رسد که در کشورهای مهاجرپذیر اروپایی و آمریکایی مستقر شده‌اند و شاهرگهای تجارت مغز را کنترل می‌کند.

در مرتبه‌ی دوم، خروج نخبگان نسل کنونی از کشور به سود برخی از جریان‌های اصلی و اقتصادی داخلی هم تمام می‌شود. فشار همین نیروی نخبه، دلیل اصلی گذار ساخت سیاسی و اقتصادی جامعه از حالت سنتی به مدرن است. با هر خیزابه از موجهایی این چنینی، این گذار اندکی بیشتر به تعویق می‌افتد. برخی از حرکات اجتماعی و سیاسی اخیر، به طور خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه روند مهاجرت نخبگان را تشدید کرده است. حتی اگر این حرکات از سوی جناح‌های ذینفع هم انجام نشده باشند - فرضی که پذیرش آن دشوار است - باز هم نتیجه‌ی کوتاه مدت آن به سود این اقلیت خواهد بود. کوتاه مدت بودن این سود آوری به معنای آن است که بازتاب نهایی ویرانگر آن پس از گذشت یک نسل، دامنگیر تمام ایرانیان مانده و رفته، ذینفع و غیر ذینفع خواهد شد. چنان که تکرار این الگو را در تاریخ دراز و ناخوشایندمان، بارها دیده‌ایم. بنابراین در صورت پذیرش خودآگاهانه بودن چنین تحریک‌هایی، باید بر کوتاه‌بینانه بودن و ویرانگر بودن نگرش پشتیبان آن افسوس خورد.

ب) دلایل روانشناختی: به نظر می‌رسد که مهاجرت به خارج، علاوه بر دلایل سیاسی/اقتصادی یاد شده، در ساخت روانی ما ایرانیان هم ریشه دارد. اگر بخواهم تنها به یک دلیل - به عنوان برآیند عوامل روانی موثر بر این روند اشاره کنم، به عبارت " هویت زدایی " بسنده خواهم کرد.

گویا ما ایرانیان، به دلایل تاریخی و فرهنگی متعدد گوناگون، خودنگاره‌ای نازیبا، نامتعادل و نامنسجم از خویش را در ذهن داشته باشیم. فراوانی عباراتی که معمولاً به عنوان ناسزا و شکایت از رفتار ناخوشایند دیگران به کار می‌روند، و بر قالب معنایی "همه‌ی ما ایرانیان چنین و چنانند" دلالت دارد، دست کم دو نکته را روشن می‌کند. نخست این که تصویر ذهنی ما از واژه‌ی "ایرانی"، زیبا و شایسته و دلپذیر نیست، و دوم این که گویا خود را چندان ایرانی نمی‌دانیم. هویت ما ایرانیان، در فراز و نشیب تاریخ هولناکمان، آن قدر در زیر فشارهای سیاسی و ایدئولوژیک داخلی و خارجی فشرده شده، و آن قدر در زیر پتک سرکوب سیاسی

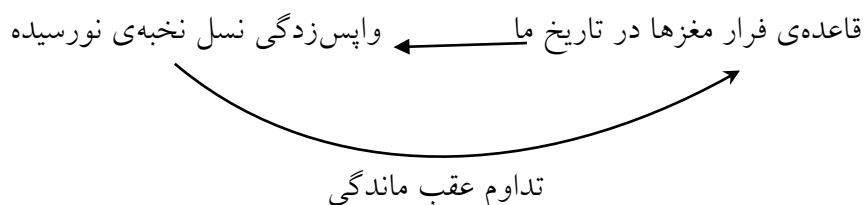
لگد کوب شده است، که تنها شبیحی رقیق، کمرنگ و تکه‌پاره از آن بر جای مانده است. این هویت، دستاویزی محکم برای نیل به وفاق اجتماعی را فراهم نمی‌کند. پیامد آن همان است که شاهدش هستیم، از تنشهای میان خرده فرهنگهای داخلی و سرزنش دیگران به دلیل کوتاهی‌های خود گرفته، تا سستی پیوندمان با کشورمان و آمادگی عجیبمان برای فراموش کردن آنچه که هستیم.

همان طور که در عینیت سرد علمی، هیچ کس گناهکار نیست، گناه سستی و ضعف خودانگاره‌ی ما هم، بر گردن هیچ کس جز خودمان نیست. تصویر پرداخته شده از واژه‌ی "ایرانی"، که قرار است تعیین کننده‌ی هویت جمعی ما باشد، مثل بسیاری از تصاویر دیگر در جهان نیمه مدرن ما، زیر تاثیر رسانه‌ها شکل گرفته است. رسانه‌های ما از نیم قرن پیش به این سو، تصویری تکراری، نادرست و ناخوشایند را به کک به ذهن‌هایمان تزریق کرده‌اند.

دولتی و سیاسی بودن رسانه‌های مبلغ این تصویر، و غیاب فضاهای عمومی لازم برای طرح انگاره‌های غنی‌تر و پخته‌تر، به فاجعه‌ای انجامیده است که یک گوشه‌اش را در هویت‌زدایی از نسل جوان امروزی و یک نمودش را در پدیده‌ی مهاجرت می‌بینیم.

از سوی دیگر، رسانه‌های رقیب خارجی، که آنها هم در کار تصویرکردن نوعی انگاره از ایرانیان بوده‌اند، با وجود موفقیتشان در هم‌عنانی با ابزارهای تبلیغاتی داخلی، تصویری به همان اندازه ناخوشایند و تحقیرآمیز ترسیم کرده‌اند. از تبلیغات رسمی کشورهای اروپایی در مورد "ایرانی‌های نیمه فاشیست متعصب تروریست" گرفته تا الگوهای گاه رواج یافته‌ی "ایرانی لوس‌انجلسی" و فیلم‌هایی مثل "بدون دخترم هرگز" و "قدرت دلنا."

به این ترتیب، اذهان نسل جوان ما، ناچار بوده در بمباران منشاها و برداشتهایی پراکنده، تکراری و سیاست‌زده، هویت خود را تعریف کند. شاید گورزاد بودن تصویری که ایرانی از خود دارد، ناشی از تاثیر این کواکب نحس باشد. اگر بخواهم آنچه را که گفتم جمع بندی کنم، به این نمودار می‌رسیم:



که نشانگر چرخه‌ای معیوب و باز خوردی مثبت است که می‌تواند در بهترین حالت به تداوم ضعف کنونی فرهنگمان، و در بدترین حالت، به انقراض آن منتهی شود.

حال با همه‌ی این حرفها چه باید کرد؟

از نمودار ساده‌ی بالا راهکارهای مشخصی را می‌توان استخراج کرد:

نخست: لزوم باز تعریف هویت ایرانی است. باز تعریفی خود جوش، درونی، غیر سیاسی و واقع‌بینانه. به گونه‌ای که خودانگاره‌ی ایرانیان از مفهوم "ایرانی" آن قدر جذاب و واقعی باشد، که شصت میلیون ایرانی از شریک بودن در آن سرافراز باشند.

آنچه امروز به عنوان خودانگاره‌ی ایرانی وجود دارد، تصویری غیرواقعی، شرم‌آور و تحقیرآمیز از خویشتن است. تصویری عقب‌مانده و ناخوشایند، که به دلیل اشتباه، یا تمایل به سرکوب و سلطه، توسط رسانه‌های داخلی و خارجی تولید شده است. این تصویر نه به دلیل درستی یا غنا و قدرتش، که به دلیل غیاب سایر تصاویر رقیب تا به امروز دوام آورده است. اگر ایرانی بودن را خردمندانه و سنجیده، در فضایی نقادانه و آزاد، بازتعریف کنیم، تکیه‌گاه لازم برای توانمندی‌مان هم خود به خود ایجاد خواهد شد.

دوم: لزوم بازتعریف این هویت، به شکلی که امکان بازجذب سرمایه‌ی انسانی از دست رفته را فراهم کند. هم اکنون که این سطور را می‌خوانید، بخش عمده‌ای از نخبگان کشور ما، با تابعیت و هویت نیم‌بند جدید کشورهای مهماندارشان، در سراسر جهان پراکنده‌اند. آنچه که در موردش صحبت می‌کنیم، میلیون‌ها جوان متخصص ایرانی است، که در ده‌ها کشور به فعالیت و زندگی مشغولند.

در هنرهای رزمی چینی، و به ویژه در تای چی جوان، از قرن‌ها پیش حقیقت ارزشمند بودن شرایط دشوار و خطرناک شناخته بوده است. شاید به هنگام مبارزه با حریفی نیرومندتر از خود برخورد کنید، اما همیشه راهی برای استفاده از سنگینی و زورمندی حریف برای غلبه بر خودش وجود دارد.

شرایط کنونی ما نیز چنین است. در موقعیتی بسیار ناامیدکننده و دشوار قرار داریم. سیل مهاجرت به خارج ظاهراً از نقطه‌ی بحرانی گذشته است و به جریانی فراگیر از "رفتن خوب‌ها و تواناها" منتهی می‌شود. نتیجه‌ی آن، برهوتی خواهد بود که تنها اقلیتی کوچک از سر سخت‌ترین‌ها - و شاید نیرومندترین‌ها در آن باقی می‌مانند. اما همین اقلیت، اگر موقعیت خود را خوب بشناسند، و آن قدر توانا باشند که در زایش هویتی نو برای خویش کامیاب شوند، به نیرومندی حریفی به تنومندی تاریخ غلبه خواهند کرد. مگر نه اینکه ما در سراسر جهان میلیون‌ها دوست بالقوه‌ی متخصص و جاقفاده داریم که می‌توانند مخاطبان ما باشند؟

اگر بتوانیم بی آن که از خود بودنمان دست بر داریم، تعریفی دقیق‌تر، زیباتر و نیرومندتر از خویشتن به دست دهیم،

اگر بتوانیم این تصویر را با یکدیگر شریک شویم و بر "اینچنین بودن" به توافق برسیم،

اگر ایرانی بودن را خود بسازیم و بر حفظ آن همراه شویم،

اگر به جای اجبار و اطاعت از الگویی ناسودمند و ناتوان، آفرینش الگویی درخشان و جدید را بنشانیم،

اگر ایرانیان گریخته و هویت زدایی شده‌ی پراکنده در جهان را، در این تصویر شریک کنیم،



هسته موش و طرح نهنگ

(شرحی بر مدیریت سازمانهای داوطلب فرهنگی)

سخنرانی ارائه شده برای اعضای کانون خورشید، ۱۳۸۱/۴/۱۰

در ابتدا، کمیت مسئله بود.

هنگامی که تازه شروع به کار کرده بودیم، مهمترین چالشی که بر سر راه خویش می دیدیم، چالش کمیت بود. ناامید کننده ترین چیزی که مرتب گوشزدمان می کردند، تعداد کم خودمان بود، و شمار میلیونی کسانی که علاقمند به یاری شان بودیم. در زمینه ای چند میلیون نفره از مردم ساکن تهران، که تازه خود زیرسیستمی از یک جامعه هفتاد میلیون نفره بودند، ما چند نفر جوان بلندپرواز چه بختی برای تغییر دادن متغیرهای کلان فرهنگی داشتیم؟ این پرسشی بود که برای سالها، بر روند اندیشیدن ما درباره بهسازی فرهنگ، سایه می افکند.

آمارها و داده های جامعه شناسانه فراوانی در دست بود. زمان سرانه مطالعه در ایران یک دقیقه در روز و زمان متوسط کار کارمندان دولتی نیم ساعت در روز بود، و در چنین شرایطی ما چند جوان پرشر و شور، تغییر

دادن ساخت فرهنگی چنین سیستم پایستار و تنبلی را آماج کرده بودیم . طبیعی بود که در آن هنگام مهمترین نگرانی ما، کمیت ناچیز خودمان، و انبوهی ناامید کننده مخاطبانمان باشد.

هنگامی که ده سال پیش در انجمن دانش گرد هم می‌نشستیم و با افسوس اعداد و ارقام بیانگر توسعه فرهنگی در ایران را برای هم بازگو می‌کردیم، فشار این کمیت را بر شانه خویش لمس می‌کردیم، و بعدها هم که در نظامهای آموزشی جا افتادیم و خود را با خیل تجدید شونده شاگردان روبرو دیدیم، بار دیگر به همین پرسش مرکزی بازگشتیم: چگونه تعداد کمی از مبلغان بهسازی فرهنگ می‌توانند بر تعداد بیشماری از مخاطبان تاثیر گذارند؟

سال ۱۳۷۵ بود که برای نخستین بار به طور جدی با مفهوم برخالها (fractal) آشنا شدم. ماجرا از یک کنجکاوی علمی شروع شد و خیلی زود از حالت مباحثاتی دوستانه، به بررسی کتابخانه‌ای پردامنه‌ای در مورد الگوی رشد سیستمهای خودزاینده منتهی شد. مجموعه این مطالعات، دو سال بعد - یعنی در سال ۱۳۷۷ - به بار نشست و به شکل گیری مدلی سیستمی از رشد سیستمهای خودسازمانده منتهی شد. مدلی که از قالبهای ریاضی گونه هندسه برخالی وامگیری شده بود و بر اساس متغیر خودساخته‌ای به نام شاخصهای تقارنی، پویایی سیستم های رشد یابنده را تحلیل می‌کرد.

به زودی این کنکاشها به تدوین راهبردهایی عملکردی منتهی شد. اگر مولکولهای بخار آب شناور در جو می‌توانستند به شکلی منتشر و بر مبنای الگویی تکرار شونده به هم متصل شوند و یک ابر کلاله‌ای پر عظمت را پدید آورند، اگر یک سلول منفرد تخم اولیه می‌توانست در جریان حلقه‌هایی درهم بافته و باز خوردی چیزی به پیچیدگی بدن جنین را ایجاد کند، ما هم می‌توانستیم با الگوبرداری از این فرآیندها، شکلی جدید از سازماندهی را در سطح اجتماعی تکرار کنیم .

به این ترتیب بود که "راهبرد هسته سازی" شکل گرفت. نخستین کسانی که در جریان کاربردهای عملی این مدل قرار گرفتند، دوستان نزدیکم بودند که در آن زمان در مرکز پژوهشهای دانشگاه علوم پزشکی با هم همکاری داشتیم. الگوی هسته ها، با وجود مبنای نظری پیچیده و بغرنجش، به دستور کارهایی بسیار ساده منتهی می شد.

بیاید بار دیگر به پرسش اصلی مان، یعنی معمای کمیت بازگردیم. فرض کنیم یک دسته هفت - هشت نفره از جوانان علاقمند به توسعه فرهنگی را داریم، و بختک "یک دقیقه مطالعه سرانه در روز" را. پرسش آن است که چگونه این تعداد اندک می توانند بر جامعه چند میلیونی پیرامونشان اثر بگذارند و مثلاً زمان مطالعه سرانه را افزایش دهند. شیوه کلاسیک اندیشیدن به جواب این معما، به سرخوردگی منجر می شود. اگر این دسته کوچک بخواهند با روشهای معمول ترویج و تبلیغ فرهنگ کتابخوانی وارد میدان شوند، در بهترین حالت به رسانه های انبوه دسترسی پیدا می کنند و به این ترتیب ناچار می شوند شور و شوق فرهمندان و اثربخش خویش را در پشت نقاب متن هایی تبلیغاتی پنهان کنند. اندرکنش مستقیم انسانها، و ارتباط رویاروی افراد - که مهمترین عامل تشویق مخاطبان به شرکت در فرآیندی مانند جنبش کتابخوانی است - به این ترتیب از میان می رود.

اما راه دیگری هم برای حل کردن این مشکل وجود دارد، و آن هم برخالی اندیشیدن است! برای آن که بتوانیم شاخصی مانند زمان مطالعه را در یک سیستم اجتماعی دستکاری کنیم، می توانیم الگوی مرکزی مورد نظر خود را - مثلاً تشکیل گروه های کتابخوانی - به فرآیندی زاینده و تکثیر کننده پیوند زنیم، و به این ترتیب به جای پراکنده کردن اطلاعاتی در مورد این گروه ها، خود کنش انسانی منتهی به تشکیل حلقه های کتابخوانی را در سیستم اجتماعی تکثیر کنیم. این راهبرد، همان چیزی بود که به نام هسته سازی در جمعهای دانشجویی شهرت یافت، و به گمان من اثر کلان خود را هم بر جای گذاشت.

راهبرد هسته سازی بر این مبنا استوار بود که فرآیندهای منتهی به بازتولید فرهنگ در گروه های انسانی کوچکی به نام حلقه ها اجرا می شود. این حلقه ها مجموعه ای از افراد دوست، خویشاوند، همسایه، یا همکار را در بر می گرفتند که در برش زمانی مشخصی برای انجام رفتار گروهی هدفمند و معلومی با هم تعامل می کردند. در صورتی که این حلقه های تصادفی و لحظه ای فرهنگ را نسبت به کارکرد خود آگاه می شدند و با هدفی فرهنگی گرد هم جمع می شدند و با برنامه زمان مند و هدفگذاری دقیقی کنشی فرهنگی را به انجام می رساندند، با نام هسته خوانده می شدند. ویژگی عمده هسته این بود که هریک از اعضای آن می توانستند به عنوان یک هسته زای جدید عمل کنند و در حلقه های دیگری که عضویت دارند، هسته های فرهنگی جدیدی را سازماندهی کنند. به این ترتیب الگوی هسته ها طی فرآیندی برخالی در سطح جامعه منتشر می شد.

راهبرد هسته سازی بسیار زود فراگیر شد. نخستین جلسه های توجیهی و آموزشی شیوه های هسته سازی در مرکز پژوهشهای علوم پزشکی برای جمعی از دانشجویان علاقمند اجرا شد و پس از جاافتادن مدل، در گروه های دیگر دانشجویی هم به کار گرفته شد. به زودی از همین الگو برای سازماندهی شرکت کنندگان در "نخستین همایش ملی جوانان و گفتگوی تمدن ها" استفاده شد و یک تیم شش نفره، روشهای هسته سازی را در جریان کارگاه هایی به چهارصد نفر حاضر در این همایش آموزش دادند. نتیجه آن شد که تا دو سه سال بعد نامه هایی که تشکیل فلان هسته شاهنامه خوانی را در بندر لنگه یا بهمان هسته مطالعاتی فلسفه را در کرمان نوید می داد، به دستمان می رسید. به این شکل راهبرد هسته سازی در سطح ملی آزموده شد، و بر مبنای متغیرهای مورد نظر ما، با کامیابی همراه شد.

کاربرد دومی که این الگو پیدا کرد، در سازمانهای غیردولتی جوانان بود. دست کم دو شکل (کانون خورشید و کانون جوانان اکباتان) ساختار کلان خود را بر مبنای مدل هسته‌ها تنظیم کردند و از نظر رشد کمی، موفقیت در عضوگیری و اثرگذاری در محیط اطراف خود با رشدی سریع و کم نظیر روبرو شدند. راهبرد هسته‌ها - چنان که پیش بینی شده بود - به تدریج در فضاهای دیگر هم بسط یافت و با الگویی برخالی در محیطهای مساعد دیگر هم خود را بازتولید کرد. چنان که در سال 1379، وقتی برای نخستین بار به دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران رفتم، بر تابلوهای اعلانات دانشجویی اطلاعیه‌ها و آگهی‌های بسیاری را دیدم که توسط دانشجویان ناشناخته‌ای از سال‌های پایین نوشته شده بود و با همان کلیدواژه‌های مدل هسته‌ها (مثلاً هسته‌سازی، سرهسته، ورودی/خروجی، و...)، برنامه‌های تعداد زیادی از "هسته‌های علمی" را به اطلاع سایر دانشجویان می‌رساند.

به این ترتیب بود که معمای کمیت، به کمک الگوی هسته‌سازی حل شد، و آنگاه کیفیت مسئله گشت

چنان که می‌دانیم، سیستمهای پیچیده خودسازمانده و خودزاینده - از موجودات زنده گرفته تا ساختارهای اجتماعی و نظامهای فرهنگی - همواره در حال حل کردن یک پرسش بنیادین هستند، که بقاست. تداوم یافتن در زمان، و باقی ماندن در لحظه بعد، هدفی است که تمام این سیستمها دنبال می‌کنند، و برای دستیابی به آن ناچارند با همتایان خود رقابت کنند. هر سیستم تکاملی را می‌توان به عنوان یک واحد پردازشگر و یک دستگاه حل مسئله در نظر گرفت که فضای حالت پیرامون خود (یعنی دامنه امکانات در دسترس برای هستی یافتنش) را تشخیص می‌دهد و می‌کوشد تا با بیشترین بازده ممکن این فضا را پر نماید. بسط یافتن در این فضای حالت، ضامن بقای سیستم و کامیابی اش در رقابت با دیگران است.

گمان می‌کنم الگوی رشد سیستم های خودسازمانده را بتوان در دو رده عام و کمی و کیفی گنجانند. نظامهای تکاملی، که در قالب سیستم های همانندساز پیچیده عمل می‌کنند، برای دستیابی به بقا و تداوم در زمان، دو راه اصلی را در برابر خویش دارند:

راه نخست، رشد کمی است. رشد کمی، هنگامی اتفاق می‌افتد که عده زیادی از واحدهای کمابیش مشابه، با قدرت سازگاری بالا و پیچیدگی درونی اندک توسط یک واحد زاینده مرکزی تولید شوند، و فضای حالت ممکن برای سیستم را انباشته کنند. در جهان جانوران، حشرات نمونه اعلاهی بهره‌گیری از چنین راهبردی هستند. حشرات موجوداتی کوچک هستند که پیچیدگی را در بیشترین تراکم ممکن در ابعاد اندکشان انباشته‌اند و از راه تکثیر سریع و سازش یافتن معجزه‌آمیز با شرایط گوناگون محیطی، آشیانه‌ها و محیطهای قابل تسخیر را اشغال می‌کنند. موفقیت تکاملی حشرات در زمین، و تنوع، حجم، و تعداد چشمگیرشان شاهدهی است بر موفق بودن راهبرد کمی.

راه دوم، راهبرد کیفی است. در راهبرد کیفی، سرعت تکثیر و تعداد نمونه‌های تولید شده بر واحد زمان بسیار کمتر از شیوه نخست است، اما زادگان و محصولات اندازه و پیچیدگی خیلی بیشتری دارند و برای پایدار ماندن در شرایط دشوار ویژه‌ای تخصص یافته‌اند. موجوداتی که از راهبرد کیفی استفاده می‌کنند، ماده، انرژی و به ویژه اطلاعات زیادی را برای هر همانندسازی و تکثیر خویش مصرف می‌کنند، و در نتیجه از تکثیر انبوه محروم می‌گردند.

نمونه برجسته استفاده از راهبرد کیفی نهنگ‌ها هستند که بیشترین اندازه و پیچیدگی را در میان جانوران ساکن زمین دارا هستند. چنان‌که آشکار است، تعداد و توده (2) نهنگ‌ها نسبت به حشرات بسیار ناچیز است، اما هر یک نمونه از نهنگ‌ها چه از نظر اندازه و چه حجم اطلاعات انباشته شده، سطحی بسیار مهمتر از تکامل پیچیدگی را به نمایش می‌گذارند.

در مسیر تکامل سیستمها، راهبرد کمی و کیفی به طور متمایز توسط موجوداتی گوناگون و برای حل مسائلی متفاوت به کار گرفته شده اند. گوشتخوارانی که حجم اندکی از ماده غذایی بسیار مقوی را بازحمت بسیار به دست می آورند، استفاده از راهبرد کیفی را در فیزیولوژی گوارش نمایش می دهند، و گیاهخوارانی که حجم زیادی از مواد غذایی کم ارزش ولی آسان یاب را می گوارند، نماینده راهبرد کمی هستند. حشرات کوچک، متنوع، و کوتاه عمر، در برابر پستانداران عظیم، پیچیده و کهنسال، بین و یانگ و کمیت / کیفیت را نمایش می دهند، و آدمیانی که کودکانی کم شمار را برای مدت طولانی مراقبت می کنند و فرزندان بسیار پیچیده را به محیط وارد می کنند، در برابر ماهیانی که تعداد بسیار زیادی از جنینهای ساده را در محیط پراکنده می سازند، الگویی از همین دست را تصویر می نمایند. به این ترتیب به هر کجا که بنگریم، موشهایی که راهبرد کمی را برگزیده اند را خواهیم دید، که در حال رقابت با نهنگ های کیفی هستند.

لزوم تغییر سیاست گذاری در سازمانهای تخصص یافته برای تولید فرهنگ، از هنگامی آغاز شد که سیاست توسعه کمی در برخی از شرایط به بن بست منتهی شد.

نخستین نشانه های این پدیده، هنگامی آشکار شد که دیدیم فضای عملکردی تشکلهای غیردولتی ای که در برنامه هسته زایی بسیار موفق بودند، بیشتر از حد خاصی قابلیت بسط ندارد. به عبارت دیگر، سازمانهایی که در مرحله توسعه کمی به خوبی عمل کرده بودند و شمار افزایش یابنده ای از مخاطبان را در قالب هسته های فرهنگی خودمختار سازماندهی می کردند، هنگامی که پای کار حرفه ای و تخصصی بر فرهنگ به میان کشیده شد، ناکارآمد نمودند و از رقابت با گروه های تخصص یافته تر و متمرکز باز ماندند. این ناکارآمد بودن، با آسیبهای رایج در سازمانهای داوطلب هم گره خورد، و ما رامتقاعد کرد که راهبرد توسعه کمی در درازمدت برای گروه های تخصصی شده تولید کننده معنا، نامناسب است .

در این مجال اندک وقتی برای پرداختن آسیب شناسی توسعه کمی نیست. اما اکنون که تجربه‌ای چهار ساله را در پشت سر داریم و تجربیات مربوط به الگوی رشد کمی بیش از ده سازمان و گروه فرهنگی را در بایگانی خود اندوخته ایم، می‌توانیم عمده این آسیبها را به این ترتیب صورتبندی کنیم:

الف) راهبرد کمی، با وجود موفق بودنش در مرحله تکثیر، در بعد تولید معنا چندان کارآمد نبود. یعنی این راهبرد برای انتقال و تکثیر منشهای از پیش تعریف شده و موجود (مثل اطلاعات علمی، پرسشهای فلسفی، و فنون هنری) کارآمد بود، اما هسته‌های تخصص یافته مولد منشهای پیچیده و نوظهور را پدید نمی‌آورد. هسته‌ها تا زمانی که برای توسعه کمی و هسته‌زایی بیشتر تلاش می‌کردند، از کار کیفی بر اعضای خویش باز می‌ماندند و منشهایشان بیشتر برای انتقال-و نه نقد و پردازش درونی-سازش می‌یافت.

ب) راهبرد کمی نمی‌توانست اعضایی را پرورش دهد که بیش از سطح خاصی در امر تولید معنا تخصص یافته باشند. رویکرد توسعه‌گرای هسته‌های فرهنگی، بیش از آن که به تخصص‌گرایی و تمایز هسته‌ها از هم گرایش داشته باشد، تمایل داشت تا هسته‌ها را به هم متصل کند. به عبارت دیگر، اعضای هسته‌هایی که برای هسته‌زایی بیشتر تلاش می‌کردند، بیشتر با کسب ارتباطات انسانی جدید پاداش می‌گرفتند تا عمیقتر کردن ارتباطات انسانی موجودشان، و بیشتر در امر انتقال بینافردی منشا موفق بودند تا پردازش و بهینه‌سازی فردی آنها.

پ) تبدیل شدن هسته‌ها به واحدهایی با گردش مالی و خودمختاری اقتصادی به این ترتیب دشوار بود. هسته‌ها سیستمهایی با حد و مرز سست و باز بودند و کارکردهای درونی شان به طور گروهی و تمایز نیافته -و اصطلاحاً جهادی- انجام می‌گرفت. به همین دلیل هم تعیین سهم حقوق هر یک از اعضا نسبت به محصول نهایی دشوار بود.

ت) با توجه به پاداش دهنده بودن درگیر شدن در روابط اجتماعی در جامعه امروز ما، بسیاری از کسانی که در مرحله توسعه کمی هسته‌ها جذب سیستم می‌شدند، شایستگی فعالیت تخصصی در زمینه مورد علاقه‌شان را نداشتند. بسیاری از اعضای جذب شده به هسته‌ها بیش از آن که دغدغه فرهنگ و بهسازی آن را داشته باشند، به دلیل برخورداری از روابط انسانی سالم جذب سیستم می‌شدند، و آنهایی هم که چنین دغدغه‌ای را داشتند، در روند شتابزده کارکرد هسته‌ها فرصتی برای آموزش دیدن و آماده شدن برای کار تخصصی بر حوزه مورد علاقه‌شان نمی‌یافتند. به این ترتیب، برخی از اعضای سیستم تنها برای انتقال منشها کارآمد بودند و نسبت به فن تولید منشها بی‌علاقه‌ها بی‌اطلاع بودند. در نتیجه برخی از الگوهای ناخوشایند کنش بین‌فردی در میان هسته‌ها مشاهده شد که کشمکش‌های شخصی، نشت کردن علایق خصوصی به فضای گروه، و ظهور رفتارهای ناشایست انفرادی (مانند دروغ‌گویی و پشت سرگویی) در سطح سازمانی از آن جمله بود.

به دنبال تشخیص این آسیبها، متقاعد شدیم که سیستمهای هسته -محور مبتنی بر راهبرد رشد کمی به حد نهایی توسعه خود رسیده‌اند و حالا وقت آن است که برنامه‌ای برای رشد کیفی آنها تدوین شود.

چالشی که بر سر راهمان بود، یک معمای مدیریتی بود. از یکسو فواید راهبرد کمی و سیستم هسته‌ها به قدری چشمگیر و آشکار بود که حفظ کردنش ضروری می‌نمود، و از سوی دیگر هدفمان پدید آوردن سیستمی بود که کار حرفه‌ای بر عناصر فرهنگی با تعداد محدودتری از اعضا را نیز ممکن سازد.

به این ترتیب بود که چرخش کیفی در کانون خورشید و کانون جوانان اکباتان انجام گرفت. الگوی مدیریتی به کار گرفته شده برای طرحریزی این چرخش، از مدل نظری نگارنده برای پویایی فرهنگ (نظریه منشها) وامگیری شده است. راه حل، به زبان ساده، عبارت از آن بود که بر زمینه سازمان یافته‌ای از هسته‌های فرهنگی که در گیر و دار رشد کمی خاص خود هستند، ساختارهایی تخصص یافته و پیچیده تر طراحی شوند

که از سویی این هسته‌ها را راهبری کنند و از سوی دیگر نیروهای شایسته را از میان هسته‌ها دست چین کنند و پس از آموزش دادن، جذب فعالیتهای حرفه‌ای و فرهنگی نمایند. نتیجه، چیزی بود که با الگوی طرح‌ها شهرت یافته است .

در ساختار مدیریتی جدید کانونها، واحد عملکردی سیستم، طرح بود. تفاوت هسته با طرح در این بود که:

الف) طرح‌ها، اهدافی ملموس و کمیت پذیر داشتند و بر خلاف هسته‌ها، لذت فردی اعضا از فعالیت فرهنگی را به عنوان شرط کافی برای عمل نمی پذیرفتند. به عبارت دیگر، هسته‌هایی که اهداف فرهنگی مبهم، خصوصی، و ساده‌ای داشتند، تنها در صورتی به طرح تبدیل می‌شدند که اهدافی مشخص و زمان بندی شده، با بازده ملموس و شمارش پذیر را نتیجه دهند. مثلا اگر "مطالعه کتابهای فلسفه" هدفی قابل قبول برای هسته‌ها بود، در طرح‌ها با هدفی دقیق مانند ترجمه کتاب X در مدت N روز و منتشر کردنش تا تاریخ Y روبرو هستیم .

ب) از آنجا که دستیابی به چنین نتیجه‌ای دشوارتر از فعالیت در هسته‌های فرهنگی بود، به نیروهای معدودتر، تخصص یافته‌تر، و متعهدتر نیازمند بود که زمان بیشتری برای فعالیت در راستای هدف یاد شده صرف کنند و به طور ملموس در این راستا تخصص پیدا کنند. پس در برابر هسته‌هایی که اعضایش معمولا به عنوان تفریح و صرف اوقات فراغت در آنها فعالیت می‌کردند، طرح‌هایی را داریم که اعضایش به عنوان نوعی شغل و کار جدی به اعمالشان در آن می‌نگرند.

پ) در هسته‌ها، هریک از اعضا هزینه زمانی و درگیری فکری کمی را برای فعالیت می‌پرداخت. در طرح‌ها چنین نیست، یعنی اعضا باید زمانی طولانی و کاری منظم و متعهدانه را برای عضویت در طرح ارائه کنند. بازگشت هزینه زیاد یاد شده می‌تواند در قالب فروش محصولات فرهنگی تولید شده در طرح

جلوه نماید. بنابراین طرح‌ها برخلاف هسته‌ها، لزوماً بازده مالی و گردش اقتصادی دارند و باید بتوانند در درازمدت به عنوان واحدهای تولید فرهنگ و خودمختار عمل نمایند.

ت) در نتیجه ثبت حق افراد بر کارشان در طرح‌ها بسیار حیاتی‌تر است. دقیقاً باید روشن شود که هرکس چه بخشی از کارهای طرح را به انجام رسانده و چه سهمی از سود نهایی را دریافت خواهد کرد. از آنجا که اهداف تمام طرح‌ها فرهنگی - و نه مالی - است و این اهداف در درازمدت به نتایج اقتصادی مطلوب می‌انجامد، رعایت اخلاق کار گروهی و همبستگی درونی اعضای طرح، برای تداوم یافتن کار ضروری است. پس طرح‌ها برخلاف هسته‌ها به گروهی اندک از افراد حرفه‌ای، متعهد، و دارای وظایف مشخص نیازمند هستند. برای ترکیب کردن روش توسعه کمی و کیفی، طرح‌هایی - مثل طرح تیر- در کانونها تعریف شد که به عنوان هدف خود، توسعه هسته‌های کمی را در نظر داشت، و در عین حال برای آموزش نیروی انسانی متخصص و جذب ایشان نیز برنامه‌هایی داشت.

و این جایگاهی است که اکنون بر آن ایستاده ایم.

فعالیت صد روز گذشته کانون خورشید، نویدبخش آن است که راهبرد توسعه کیفی سازمانهای فرهنگی با درخشش و بازدهی معجزه‌آسایی پیش خواهد رفت. پیوند محکم و در هم بافتگی موفقیت‌آمیز فعالیتهای کمی و کیفی و تداخل طرحها و هسته‌ها - که اوج آن را در طرح تیر با چهار شاخه و پانزده هسته فعال می‌بینیم - نشانگر آن است که چارچوب نظری یاد شده کارآمد بوده است.

پنجاه سال پیش، نخستین شرکتهای تولید و توسعه نرم افزارهای رایانه‌ای پدید آمدند و برای نخستین بار به فروش اطلاعات پرداختند. امروز بزرگترین شرکت مالی دنیا (مایکروسافت) در همین امر تولید اطلاعات تخصص یافته است. این امر، حاصل تشخیص درست سردمداران تجارت نرم افزار از شرایط جهانی بود، نیازی که امروز، رخساره جهان مدرن را دگرگون ساخته است.

در جامعه امروزی ما مهمترین بحران، نه اقتصادی و نه سیاسی، که فرهنگی است. معنا، آن محصول نایابی است که قحطی اش به برهوت شدن بافت اجتماعی مان انجامیده است. آنچه که ما آماج کرده ایم، تولید موسسه‌ای تخصص یافته برای تولید معناست. معنایی که فارغ از درگیریهای سیاسی و تنگ نظری های اقتصادی، راهگشا و سودمند باشد، و بتواند برای تمام مخاطبانی که درد بهسازی فرهنگ را دارند - از هر قبیله و فرقه‌ای که باشند - کارساز افتد.

امروز، پس از چند سال تجربه، می‌دانیم که ورود به اقیانوس طوفانی بهسازی فرهنگ، نهنگی کیفی را می‌طلبد، نه موشهایی کمی را.



دباره‌ی نابرابری

پاییز ۱۳۸۲

۱. زمانی که انقلابیون فرانسه در اواخر قرن هجدهم میلادی نخستین شورش مدرن تاریخ را بر پای داشتند، شعاری سه کلمه‌ای را برای جنبش خویش برگزیدند: آزادی، برابری، برادری. سه کلیدواژه‌ای که به ترتیب از آرای تجربه‌گرایان انگلیسی، سوسیالیست‌های فرانسوی و رمانتیک‌های آلمانی ریشه داشت، اما به دو شکل گوناگون در آرای مونتسکیو و روسو صورتبندی شده بود. در اولی با غلبه‌ی آزادی بر برابری، و در دومی با چیرگی برابری بر آزادی. پس از آن، تاریخ قرن نوزدهم را می‌توان به نوسان موازنه و کشمکش میان هواداران و مخالفان شعارهای انقلاب فرانسه تعبیر کرد. وقتی جنگ جهانی اول برخاست و فرو نشست، تردیدی باقی نمانده بود که شعارهای انقلاب فرانسه به کرسی نشسته است، و به این ترتیب از اوایل قرن بیستم میلادی دوران جدیدی آغاز شد که در آن تعارض درونی میان سه کلیدواژه‌ی شعار انقلابیون فرانسه نمایان شد و هوادارانی سرسخت برای خود یافت. به تعبیری، تاریخ میانه‌ی قرن بیستم را به خصوص در غرب می‌توان ادامه‌ی سه جریان دانست که برابری (کمونیسم)، برادری (فاشیسم) و آزادی (لیبرالیسم) را برتر از دو کلمه‌ی دیگر می‌دانسته‌اند. اگر از این زاویه به تاریخ قرن بیستم بنگریم، جنگ جهانی دوم نبرد میان هواداران این سه عنصر بود، که با نابودی فاشیسم و دوقطبی شدن جهان ادامه یافت، تا ۱۹۸۹ که فروپاشی

قطب کمونیستی آغاز شد و تا ۱۹۹۱ که به فرجام رسید. پس از آن، هژمونی غالب همان است که بیشتر با کلیدواژه‌ی آزادی صورتبندی می‌شود و غلبه‌اش باعث شده بود تا فرانسیس فوکویاما کمی شتابزده و ساده‌انگارانه پایان تاریخ را اعلام کند.

۲. در ایران زمین نیز هر سه شاخه‌ی شعارهای انقلابیون فرانسه از دوران محمد شاه قاجار به بعد هوادارانی داشته است. جنبشهای سیاسی و جریانهای روشنفکری در ایران امروز به تعبیری نوسانِ فعالان اجتماعی بین این سه شاخه بوده‌اند. اتصال جریان چپ با بلوک جهانی مدعی برابری، و تکرار کلیدواژه‌ی برادری در میان انقلابیون مذهبی سال ۱۳۵۷ به قدر کافی نمایان است، و هواداران آزادی نیز بیشتر خود را در جبهه‌ی پشتیبانان مردم‌سالاری و مخالفان با استبداد تعریف کرده‌اند. شعار اصلی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ (استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی) تا حدودی بیانی بومی از همین سه کلیدواژه بود. فرض بر این بود که نیروهای استعماری علت اصلی نابرابری‌ها هستند و استقلال و رهایی از آنها برابری را به دنبال خواهد آورد (رویکرد چپ)، خواست آزادی‌های مدنی و مردم‌سالاری سیاسی هم به قدر کافی بیانگر بودند (رویکرد لیبرال) و شکلی خاص از جمهوری با محوریت اسلام مورد نظر بود که گمان می‌شد برادری و انسجام سنتی جامعه‌ی ایرانی را حفظ خواهد کرد (رویکرد مذهبی).

حالا که قرن بیستم به سر آمده و بسیاری از حقایق پشت پرده نمایان شده است، خوب می‌دانیم که استفاده از این شعارها در میان کمونیستها، فاشیستها و لیبرالهایی که در جنگ دوم جهانی با هم جنگیدند و در جریان جنگ سرد با هم رویارو شدند، تا چه حدودی دستاویز منافع سیاسی بوده است. نابرابری در روسیه‌ی شوروی از بسیاری سویه‌ها شدیدتر و وقیحانه‌تر از چیزی بود که در کشورهای آزاد اروپایی می‌دیدیم، و سرکوب آزادی در دوران مک‌کارتی با آنچه که در بسیاری از کشورهای کمونیست اروپای شرقی رواج داشت،

شبهاتی داشت. به همین ترتیب چفت و بست‌ها و نقاط قوت و ضعف جریانهای اجتماعی هوادار برابری، برادری و آزادی در جامعه‌ی ایرانی معاصر نیز طی این سالها تا حدودی نمایان شده و مورد واکاوی قرار گرفته است. بر این مبنا می‌دانیم که شعار دادن درباره‌ی برابری یا آزادی کافی نیست، و موضع افراد و نهادها درباره‌ی این مفاهیم با بازبینی راهبردهای عملیاتی‌شان برای استقرار این ارزشها معلوم می‌شود، و آن استقرار نیز باید با شاخصهای جامعه‌شناسانه‌ی روشنی رسیدگی پذیر باشند.

۳. بررسی جامعه‌شناسانه‌ی حوزه‌ی تمدن ایرانی نشان می‌دهد که امروز مردم کشورهایی که روزگاری ایران زمین نامیده می‌شد، در هر سه زمینه‌ی بخت‌دستیابی به زندگی‌ای مطلوب (برابری)، دایره‌ی رهایی در کنشهای مدنی و سیاسی (آزادی) و انسجام اجتماعی (برادری) وضعیت اسفناکی دارند. این وضعیت البته چندان غریب نیست، به خصوص اگر توجه داشته باشیم که با استثنای چشمگیر کشور ایران خودمان، کشورهای حوزه‌ی تمدن ایرانی قرن بیستم را به صورت مستعمره‌ی روسیه و انگلیس آغاز کرده و آن را به صورت کشورهای اشغال شده به دست بلوک غرب یا روسیه به پایان می‌برند. واپسین انقلاب کلاسیک قرن بیستم و آخرین جنگ بزرگ کلاسیک بهره‌ای بوده که از قرن بیستم نصیب ایران خودمان شده است، اگر اشغال کشور در جریان دو جنگ جهانی را در نظر نگیریم. بر این مبنا، آشوب و نابسامانی‌ای که شاهدش هستیم چندان هم دور از انتظار نیست و چه بسا که اگر فرهنگ و تمدن دیرپای این مردم و منابع نفتی غنی این قلمرو نبود، با گسیختگی کامل اجتماعی‌ای روبرو می‌شدیم.

در این شرایط، این که نابرابری در جامعه‌ی ایرانی بیداد می‌کند، چندان غریب نمی‌نماید. نابرابری را در ساده‌ترین حالت با مقایسه‌ی بالاترین و پایین‌ترین دهک درآمدی مشخص می‌کنند، و یا فاصله‌ی اقشار کم‌درآمد و ثروتمند از خط میانگین دارایی را شاخص آن به شمار می‌آورند و آن را با اعدادی مانند ضریب

جینی بیان می‌کنند. همچنین پژوهشها نشان می‌دهد که دو نوع نابرابری را می‌شود در سطح فردی و نهادی تعریف کرد. یکی تفاوت دارایی و درآمد و برخورداری را در افراد با هم مقایسه می‌کند و دیگری دسترسی به منابع را در زیرگروههای اجتماعی (شهرها و مناطق گوناگون، شهر در برابر روستا، اقلیتهای دینی و قومی، بلوکهای سیاسی) با هم بر می‌سنجد.

مرور تاریخ معاصر ایران نشان می‌دهد که نابرابری‌های میان افراد و نهادها در جامعه‌ی سنتی ایران وضعیت پایدار و به نسبت متعادلی داشته، و این روند بعد از پایان عصر ناصری از حدود سال ۱۲۸۰ هجری خورشیدی دستخوش چرخشی شده است. یعنی همزمان با ورود نهادهای مدرن به ایران زمین، شیوه‌های تولید و توزیع ثروت نیز دگرگون شده‌اند و منابع نوینی که تازه به این سپهر اجتماعی معرفی می‌شدند، طیفهایی خاص از مخاطبان و برخورداران را پیرامون خود ایجاد می‌کردند و به این ترتیب شکلی یکسره نو از نابرابری را رقم می‌زدند. مرور زندگینامه‌های کسانی مانند عبدالله مستوفی که در فاصله‌ی دوران ناصری تا عصر پهلوی دوم زیسته‌اند، نشان می‌دهد که این نابرابری شکلی تازه و ناسازگار با بافتِ جا افتاده و مرسوم اجتماع ایرانی بوده است. از این رو از سویی ورود آن به میدان همچون شوکی فرهنگی و اقتصادی ارزیابی می‌شده، و از سوی دیگر آن بافت قدیمی را دگرگون ساخته و منسوخ می‌کرده است.

اگر نخستین موج ظهور نابرابری را پایان عصر ناصری و آغاز مشروطه بدانیم، دومین موج آن به دهه‌ی ۱۳۴۰ و ماجرای مفت مربوط می‌شود. درآمد نفت بسیار پیش از آن از حدود سال ۱۳۱۵ به عاملی تعیین کننده در توزیع ثروت تبدیل شده بود. اما بعد از بالا رفتن قیمت نفت و افزایش تولید ایران در اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ بود که ایران به معنای واقعی کلمه به کشوری ثروتمند تبدیل شد. این ثروت به هر صورت راه خود را تا طبقات فرودست نیز باز می‌کرد، اما انباشتی چشمگیر را در طبقات مسلط شهری نشان می‌داد که با وجود برخورداری از منابع چه از نظر سیاسی و چه اجتماعی تازه به دوران رسیده محسوب می‌شدند. سالهای

آغازین دهه‌ی ۱۳۵۰ در واقع دورانی بود که جامعه‌ی ایرانی با نوعی تازه از بحران اقتصادی روبرو شد، و این برای نخستین بار بحرانِ مازاد منابع بود، و نه کمبود آن. بحرانهای کمبود منابع را ایرانیان پیشتر در جریان موجهای پیاپی قحطی بارها و بارها آزموده بودند و ترفندهایی کمابیش کارآمد را برای رویارویی با آن در آستین داشتند. اما بحران انباشت منابع و ورود ثروتی نفتی که در طبقات خاصی تمرکز می‌یافت، عاملی بود که نارضایتی اجتماعی را تشدید کرد و بعد از سقوط آن روند رشد اقتصادی در سال ۱۳۵۶، به شورش عمومی و انقلاب انجامید.

در سالهای پس از انقلاب اسلامی الگوهایی نوظهور و تجربه نشده از انباشتی مشابه از منابع را در طبقاتی به کلی نوپا شاهد هستیم، و این در کنار بالاتر رفتن پیوسته‌ی بهای نفت و ثروتمند شدن دولت ایران، ابعادی تازه از نابرابری را رقم زده است. به شکلی که کم کم می‌شود از نابرابری ثروت در میان دولت در برابر ملت سخن گفت. دولت طی سالهای اخیر با هر انگیزه و پشتوانه‌ی سیاسی که بدان نسبت دهیم، برای بازتوزیع ثروت در میان طبقات فرودست تدبیرهایی اندیشیده و برخی را که جسورانه نیز می‌نموده، اجرا کرده است. اختصاص یارانه به همه‌ی مردم یکی از آنهاست که گذشته از خام و ناسنجیده بودن تدوین و اجرایش در ایران، روی هم رفته یکی از ترفندهایی رهایی از نابرابری محسوب می‌شود و در ایران هم تا حدودی در این راستا تاثیر داشته است. طی سالهای ۱۳۷۰ تا ۱۳۸۴، شرایط نابرابری کمابیش ثابت و متعادل بوده و پیشرفتهایی هم داشته است. به شکلی که فرودست‌ترین چارک درآمدهای کشور حدود ۵٪ درآمد ملی را دریافت می‌کرده‌اند، و جمعیتی که درآمدی کمتر از یک دلار در روز دارند به تدریج از ۳/۹٪ به ۱/۵٪ کاهش یافته‌اند.

از سال ۱۳۸۴ تا به کنون، سیاستهای نامنتزهی دولت آقای احمدی نژاد که با تقریباً ده برابر شدن بهای نفت همزمان افتاد، از سویی ثروتی باورنکردنی را به ایران سرازیر کرد و از سوی دیگر مسیر توزیع

درست و اصولی آن را مسدود ساخت. به شکلی که این فرصت تاریخی برای دستیابی به برابری اقتصادی و سرمایه‌گذاری در صنایع زیربنایی از دست رفت. ضریب جینی²³⁶ که در ۱۳۸۴ با ۳۸/۳ برابر بود، تا هشت سال بعد به ۴۴/۵ بالغ شد که چشمگیر و نگران‌کننده است. در حدی که طبق برخی از آمارها، امروز ۴۰٪ جمعیت کشورمان زیر خط جهانی فقر زندگی می‌کنند، و این دو برابر درصدی است که در سال ۱۳۸۴ داشته‌ایم. این دو برابر شدن نسبت تهیدستان با توجه به ثروت نفتی هنگفتی که دقیقاً طی همین دوران می‌بایست نصیبشان می‌شده، شگفت‌انگیز می‌نماید.

دستیابی به برابری یکی از شعارهای محبوب تمام دولتهای دنیاست، و تجربه نشان داده که عمل به آن از ابراز کردنش دشوارتر است. ریزه‌کاری‌های فراوانی در تدوین برنامه‌های دستیابی به برابری باید مورد توجه قرار گیرد که پرداختن به آنها وظیفه‌ی متخصصان و اقتصاددانان است، نه عوام و نه عوام‌زدگان. این را می‌دانیم که نابرابری به هر صورت حقیقتی اجتماعی است و در تمام جوامع با شدتهای بیش یا کم وجود داشته و دارد. اما عادلانه بودن این نابرابری است که آن را توجیه‌پذیر و تحمل‌پذیر می‌سازد. یعنی وقتی «نابرابری در دستیابی به منابع» به طور طبیعی از «برابری در فرصت دسترسی به منابع» برخیزد، بازتابی از توانمندی و استعداد متفاوت افراد است و دادگرانه می‌نماید. اشکال اصلی نابرابری‌های اقتصادی امروزی، غیرعادلانه بودنشان است، و همین است که این شاخص را به یکی از تهدیدهای بزرگ ثبات سیاسی در جامعه‌ی ما بدل ساخته است.

²³⁶ این ضریب عددی بین صفر تا صد است که در آن صفر با برابری مطلق و صد با نابرابری مطلق هم‌تاست.



جعل مدرک و بحران در هویت نوین ایرانی

روزنامه‌ی همشهری / همزمان با غوغای رسوایی کردانیسم!

۱. جامعه‌ی ایرانی در این روزها دست اندرکار بازسازی نظام هویتی خویش، و بازاندیشی در عمیق‌ترین مبانی فهم خویشتن است. از این روست که موجهایی چندین پرشمار و نمادهایی چندان اثرگذار را می‌بینیم که با سرعتی نفس‌گیر از اندرون انبوه مردمان ظاهر می‌شوند و می‌آیند و می‌روند و ردپایی را بر دریای توفان‌زده‌ی ایران امروز به یادگار می‌گذارند. مردم ایران زمین در سال گذشته چندان خبرساز و پرجنب و جوش بوده‌اند، که در تفکیک یک رخداد یا یک شخصیت و "مهمترین" پنداشتن‌اش باید احتیاطی بسیار به خرج داد. با این وجود، به احتمال زیاد ماجرای جعل مدرک دکتری یکی از دولتمردان و رسوایی پس از آن را می‌توان "یکی از مهمترین" رخدادهای اجتماعی ماههای گذشته دانست.

جزئیات رخداد یاد شده برای همگان آشناست. به دنبال پیگیری کنجکاوان و افشاگری منتقدان، معلوم شد دولتمردی که هم استاد دانشگاه بود و هم نامزد وزارت در سلسله مراتب سیاسی کشور، نه تنها در مورد مدرک دانشگاهی خود دروغ گفته، که بر اساس همین دروغ سالها از موقعیت شغلی معتبر و محترمی برخوردار بوده که فراتر از حد توان و شایستگی‌اش بوده است.

قصد نگارنده در این نوشتار، این نیست که به داوری اخلاقی در مورد دروغ در فضای عمومی بپردازد یا در مورد زیانهای اجتماعی جعل مدرک بنویسد. چرا که در این داوری و درک آن زیانها با وجدانهای سالم و عقلهای ناپریشیده همدل و هم نظر است و نوشتن در این باره را تکرار بدیهیات می داند. شرایط اجتماعی ظهور این پدیده اما، ارزش گمانه زنی را دارد. می توان در کنار توصیف جعل مدرک دولتمردان امروز، و داوری اخلاقی درباره شان، به کنکاشی علمی در این زمینه نیز دست یازید و از متغیرهایی جامعه شناختی سخن به میان آورد که بروز چنین پدیده ای را ممکن ساخته، و شکل ظهور تکان دهنده و غیرطبیعی اش را رقم زده است. از این رو، پرسش مرکزی این نوشتار، تحلیل شرایطی اجتماعی است که به جعل مدرک به صورت عام، و دروغگویی دولتمردان در مورد تحصیلاتشان به طور خاص، منتهی شده است.

۲. جامعه ی ایرانی یکی از پرتجربه ترین جوامع زنده ی بازمانده بر دنیای ماست، که فراز و نشیب های بسیار را از سر گذرانده است. جامعه ای که پنج هزار سال تاریخ نوشته شده داشته باشد، بیش از بیست و پنج قرن به صورت کشوری متحد وجود داشته باشد، شش دوره از تاریخ خویش را همچون یکی از بزرگترین قدرتهای سیاسی دنیا و پهناورترین سرزمینها از سر گذرانده باشد، و در نهایت دست کم سه بار دستخوش هجوم ویرانگر بیگانگان و نسل کشی ایرانیان شده باشد، باید هم انبانی انباشته از تجربه های تلخ و شیرین داشته باشد. در درازنای این تاریخ چشمگیر، آنقدر شرایط اجتماعی عجیب و غریب تجربه شده و رخدادهای بی نظیر و تکان دهنده در گوشه و کنار این سرزمین بروز کرده است، که ظهور رخدادی مهم و جالب و "نو" در این میان، دور از ذهن و نامنتظره می نماید. با این وجود، در روزگار کنونی شاهد روندهایی اجتماعی هستیم که به راستی نو و غریب می نمایند. یکی از این رخدادهای نوظهور، شایع شدن جعل مدرک در بالاترین سطح سلسله مراتب قدرت جامعه مان است.

اما جعل مدرک دقیقا یعنی چه؟ چیزی در جعل مدرک دولتمردان وجود دارد که آن را با جرایمی شغلی مانند اختلاس یا جاسوسی متفاوت می‌سازد و جنبه‌ای تحقیرآمیز و حتی تا حدودی طنزگونه بدان می‌بخشد. پیش از تحلیل شرایطی که جعل مدرک را ممکن و فراگیر می‌سازند، نخست باید نگاهی دقیقتر به خود این پدیده بیندازیم.

جعل مدرک در شکلی که امروز در ایران رواج یافته است، از چهار عنصر اصلی برخوردار است. نخست آن که در هسته‌ی مرکزی ماجرا، فاعلی وجود دارد که با دو ویژگی عمده —حضور فعال در فضای سیاسی کشور، و نیاز به اعتبار اجتماعی— شناخته می‌شود. یعنی در اینجا با فاعلی سر و کار داریم که در سپهر عمومی جامعه مشارکتی فعال دارد و معمولا پست و مقامهایی والا و خوشنام را نیز در اختیار گرفته است. با این وجود همین فاعل جعل مدرک، از اعتبار اجتماعی و شخصیت لازم برای اداره‌ی مسئولیتی که بر عهده گرفته است برخوردار نیست. یعنی چنین می‌نماید که در تمام موارد پرشمار جعل مدرکی که این روزها در سطوح گوناگون جامعه‌ی ایرانی رواج یافته، این دو ویژگی را بتوان در فاعل کردار تشخیص داد. همواره جاعلی وجود دارد که دولتمرد و فعال سیاسی است و در نتیجه مقامی بلند را در اختیار دارد، و از سوی دیگر شایستگی و مقبولیت لازم برای دارا بودن این مقام را ندارد.

دومین ویژگی، به خود فعل باز می‌گردد. در اینجا با جعل مدرکی روبرو هستیم که جنبه و سویه‌ای دانشگاهی دارد. یعنی تقریبا در تمام موارد جعل مدرکی که شاهدش هستیم، جاعل مدعی دارا بودن موقعیتی علمی و فرهنگی شده که در واقع از آن بی‌بهره بوده است. به عبارت دیگر، عمل جعل در نفس خود به سپهر سیاسی یا زمینه‌ی فعالیت فاعل ارتباطی مستقیم ندارد، بلکه بیشتر با ریشه‌ی تناورش در سپهر فرهنگی مشخص می‌شود. جعل مدرک به معنای ادعای برخوردارگی رسمی از درجه‌ای علمی و دانشگاهی است، در شرایطی که شایستگی و توانایی لازم برای این منظور وجود ندارد.

سومین ویژگی، به پیامدهای این فعل باز می‌گردد. همواره جعل مدرک به سودای دستیابی به مقامی بلندمرتبه‌تر، یا بهره‌مندی از مزایای اقتصادی وابسته بدان انجام می‌پذیرد. اما چنین می‌نماید که در جعل مدرک امروزین شایع شده در ایران، این نیازها پیشاپیش برآورده شده باشند. به عبارت دیگر، جاعلان مدرک برای دستیابی به مقامی والا یا ثروتی سرشار جعل مدرک نمی‌کنند، بلکه برعکس، معمولاً به دنبال حوادثی سیاسی به مقام و ثروت دست می‌یابند و بعد مرتکب این کار می‌شوند. به عبارت دیگر، بر عکس شرایطی که در ابتدای کار انتظار می‌رود، مدرک دروغین عامل اصلی و تعیین کننده در دستیابی به مقامهای بالا نیست. حتی در شرایطی مانند آنچه که شاهدش بودیم، چسبندگی فرد جاعل به مقام و ثروتش پایدارتر و تضمین شده‌تر از آن است که بخواهد با معیاری روشنفکرانه مثل مدرک دانشگاهی دگرگون شود. به عبارت دیگر، پیامد جعل مدرک در ایران امروز، هرچند با سوءاستفاده از اعتباری دروغین و بهره‌مندی از ثروت و مقام همراه است، اما شرط لازم برای آن نیست، و این جای بحث دارد.

چهارمین ویژگی، واکنش عمومی و پاسخ افکار عمومی به این رفتار است. تجربه‌ی سال اخیر نشان داده که جامعه‌ی ایرانی نسبت به جعل مدرک برخوردی بسیار جدی و شدید نشان داده است. پدیده‌ی جعل مدرک چنان که مدافعان آن یکبار عنوان کرده‌اند، منحصر به یکی دو فرد و یکی دو سال گذشته نیست، که دست کم چند دهه است در کشورمان شاهد این ماجرا هستیم. اما واکنشی که به شکلی عمومی و در سپهری غیررسمی نسبت به این موضوع انجام پذیرفته است، شکلی از آزرده‌گی عمومی و رنجش وجدان مردمی را نشان می‌دهد. کافی است متغیرهایی جامعه‌شناسانه مانند شمار جوک‌ها، کاریکاتورها، و گفتمانهای پدید آمده در این زمینه را واریسی کنیم تا دریابیم که جامعه‌ی ایرانی در سالهای گذشته به دقت متوجه ابعاد این پدیده بوده و در سکوتی که به تازگی شکسته شده، داوری سخت و سختگیرانه‌اش را می‌پرورده است.

با توجه به این چهار متغیر اصلی می‌توان به واریسی شرایط جعل مدرک در جامعه‌مان پرداخت. در مقام مرور بار دیگر بگوییم که چهار متغیر یاد شده عبارت بودند از فاعل جعل (سیاستمداری ناشایسته)، فعل جعل (متمرکز بر قلمروی دانشگاهی)، پیامد فعل (اعتبار اجتماعی و مقام و ثروت) و واکنش مردمی به فعل (نکوهش اخلاقی و تمسخر خلاقانه).

۳. جعل مدرک با توصیفی که شرحش گذشت، در تاریخ ایران زمینه سابقه ندارد. بی‌تردید ما در مقاطع تاریخی بسیاری حضور و اقتدار سیاستمدارانی بی‌کفایت یا گاه کژکردار را بر تارک جامعه‌مان شاهد بوده‌ایم، اما پدیده‌ای شبیه به این در موردشان سابقه نداشته است. امیران مقدونی و عرب و ترک و مغولی که از گوشه و کنار به این سرزمین می‌تاختند و معمولاً به زور شمشیر و نه به خاطر شایستگی‌شان، مقامی فرادست و ثروتی سرشار به دست می‌آوردند، هرگز مدعی داشتن مدرکی دانشگاهی نبوده‌اند. این برخلاف سایر کشورها، بدان دلیل نیست که دانشگاه در ایران وجود نداشته است. چرا که نهادهایی علمی و دانشگاه‌های عمومی و تخصصی‌ای مانند جندی شاپورها و بیت الحکمه‌ها و نظامیه‌ها نزدیک به دو هزار سال در این تمدن سابقه دارند. با این وجود حکمرانان یاد شده هرگز مدعی برخورداری از دانش تخصصی و رسمی متمرکز در این نهادها نبوده‌اند.

یک دلیل بی‌سابقه بودن این رفتار، شاید آن باشد که حاکمان یاد شده در مورد خویشتن درکی واقع‌بینانه و معقول داشتند. ایشان به روشنی می‌دانستند که به ضرب شمشیر خود بر تمدنی درخشانتر و دیرینه‌تر پیروز شده‌اند. از این رو از طرفی پایگاه‌های قدرت خویش را بر امر موجود و ملموسی مانند قدرت نظامی‌شان بنیان می‌نهادند، و از سوی دیگر برتری دیوانسالاران و حکیمان ایرانی را در زمینه‌های گوناگون به رسمیت می‌شناختند. به همین دلیل هم در جذب فرهنگ ایرانی چنین کامیاب می‌شدند. چندان که از امیران

عرب، خاندان ابودلف عجلی در کرج و گیاهای زیدی آمل بر آمدند و امیران ترک به کیکاووس و کیقباد سلجوقی شعرپرور و دانش دوست بدل شدند و ایلخانان یاسایی مغول به سلطان محمد خدابنده و غازان خان تغییر ماهیت دادند. این جذب تدریجی حاکمان یاد شده در فرهنگ ایرانی دست بالا سه چهار نسل (حدود یک قرن) به طول می‌انجامید و معمولاً با انقراض ساخت سیاسی ایشان و در مقابل پذیرفته شدنشان در درون جامعه‌ی ایرانی همراه بود.

در عین حال، حاکمان یاد شده، با وجود واقع‌بینی‌شان در مورد پایگاه‌های اقتدار خویش، و سرشت فرهنگی مردم تابعشان، افرادی فرهیخته یا بری از خودستایی نبودند. اما مجرای تعریف شده‌ای به نام هنر شعر در اختیارشان قرار داشت که به کمک آن خویشان را برتر از آنچه به واقع بودند، باز می‌نمودند. شاعران درباری در آن روزگار مانند مدیران تبلیغات و مسئولان رسانه‌های رسمی در روزگار امروزمین عمل می‌کردند و شغلی نان و آبدار در اختیار داشتند که هدفش ترسیم انگاره‌ای پذیرفتنی و ستودنی از حاکم بود. در عین حال همه به وجود ترفندهایی مانند اغراق و بزرگنمایی و چاپلوسی در این اشعار آگاه بودند و بنابراین آنچه که در نهایت تولید می‌شد، اگر نگوییم گاه به لحاظ هنری ارزشمند بود، دست کم معمولاً نفرت‌انگیز و چندان آور تلقی نمی‌شد.

جعل مدرک اما، ماهیتی یکسره دگرگونه دارد. در اینجا با دروغی لخت و عربان روبرو هستیم که به همین دلیل برخوردارند و آزارنده می‌نماید. فاعل دروغگو در این جا خود کسی است که می‌خواهد انگاره‌ای مطلوب را از خود ترویج کند، و بنابراین آن ظرافت درباری سلطان محمود غزنوی و ملک‌شاه سلجوقی را ندارد. اگر شعرپروری درباری قدما به ترویج چاپلوسی و دروغگویی هنرمندانه و در لفافه شباهت داشت، جعل مدرک امروزمین نوعی خودستایی رسوا و دروغ آشکار و مستقیم است. شاید از این روست که در سپهر عمومی چنین نکوهش فراگیری را برانگیخته است.

از سوی دیگر، چنان که گفتیم، جعل مدرک با نهادی جا افتاده و محترم به نام دانشگاه مربوط می‌شود. نهادی که در کشورهای اروپایی قدمتی هشت نه قونی و در تمدن ایرانی پیشینه‌ای نزدیک به دو هزار ساله دارد. اشاره به تنوع نهادهای اجتماعی خودجوش و مردمی‌ای که کارکردی مشابه را به انجام می‌رسانند، و کارآیی خیره‌کننده‌شان در آموزش فراگیر و پرورش عمومی جامعه، فرصتی دیگر و نوشتاری جداگانه را می‌طلبد. پس در اینجا تنها به این نکته اشاره کنم که دست کم از میانه‌ی دوران اشکانیان به بعد، با ظهور نهادهایی دولتی و دینی مانند هیربدستان‌ها و آموزشگاه‌های مغانه و در نهایت دانشگاه‌هایی مانند جندی شاپور روبرو هستیم که شاخه‌هایی تخصصی مانند پزشکی و ستاره‌شناسی و ریاضیات را آموزش می‌داده‌اند. در دوران اسلامی، در کنار این نهادها، با مراکزی مردمی مانند خانقاه‌ها و زاویه‌ها و رباط‌ها و دارالعلم‌ها سر و کار داریم که به تدریج از نهادهای رسمی سیاسی و دینی (نظامیه‌ها و مکتب‌ها و بیت الحکمه‌ها) فاصله می‌گیرند و حتی گاه در برابرشان صف‌آرایی می‌کنند. بخش عمده‌ی اختران نامدار آسمان دانش و فرهنگ ایرانی، همگی در پیوند با نهادهایی از این دست تعریف می‌شدند و به تعبیری امروزین، چهره‌هایی دانشگاهی محسوب می‌شدند. تاسیس دانشگاه‌های نوین در ایران و رواج سریع و شتاب‌ده‌اش، و اقبال خیره‌کننده‌ی مردم و جوانان از تحصیل دانشگاهی، باید در این زمینه نگریسته شود. چرا که دانشگاه‌های نوین در واقع وامدار و جانشین نهادهای کهن یاد شده بودند، و این نه تنها در ایران، که در کشورهای اروپایی نیز به درستی شناخته شده است. چندان که مراسم دانش‌آموختگی رسمی در تمام دانشگاه‌های دنیا، با پوشیدن لباسی رسمی همراه است که شکلی نمادین شده از ردا و دستار بوعلی سینایی است.

۴. اما چرا حاکمان ناشایست عصر سنتی تمدن ایرانی به جعل مدرک دانشگاهی نمی‌پرداختند؟ و چرا در دوران مدرن چنین رفتاری چنین شایع شده است؟ این پرسش، به گمانم اگر درست بررسی شده شود، کلیدی است برای فهم بحرانی که امروز هویت نوین ایرانی را تهدید می‌کند.

آنچه که روشن است و آشکار، این که هر عضو جامعه، در چشم دیگران سیمایی از خویش را به نمایش می‌گذارد و بر مبنای رمزگذاری این انگاره و توانایی‌ها و شایستگی‌هایی که از خود بروز می‌دهد، مورد داوری واقع می‌شود و همدلی یا دشمنی مردمان را متوجه خویش می‌سازد. این نیز بدیهی است که هر عضو فعال از جامعه جایگاهی اجتماعی را اشغال کرده و نقشی ویژه را بر عهده می‌گیرد و به این ترتیب از مجرای آنچه که در شکل رسمی و محدودش - شغل خوانده می‌شود، سهم خود را در حوزه‌ی کارکردهای اجتماعی ادا می‌کند. باز این نیز نکته‌ای شناخته شده است که انگاره‌ی پسندیده و ستودنی از افراد، راهگشای ایشان برای دستیابی به مقامهای بالاست، و مقامهای فرادستانه نیز معمولاً با طراحی انگاره‌هایی سازگار و خوشایند همراه است.

این نکات نه اموری غریب و مرموز هستند و نه خواصی نوظهور و خاص دوران مدرن. از دیرباز در ایران زمین مردمان بر اساس خویشکاری‌شان (=وظیفه‌ی اجتماعی‌شان) شناخته می‌شده‌اند. پیش از اسلام، ساختار این خویشکاری چندان سامان یافته بود که به پیدایش کاست‌ها و طبقات چهارگانه‌ی اجتماعی منتهی شده بود. پس از اسلام، ادامه‌ی تکامل همین نهادها در نهایت در قالب نظام صنوف در عصر صفوی به بلوغی چشمگیر منتهی شد. در سراسر این دوران، مردمان بر اساس خویشکاری‌شان و نقشی که در جامعه بر عهده می‌گرفتند، آداب و رسوم و آرایشها و اندرزها و شیوه‌های ویژه‌ی خویش را می‌پروردند و در قالب اساطیر و روایتها رمزگذاری‌شان می‌کردند و به این ترتیب انگاره‌ای خوشایند و بالیده و سزاوار را می‌پروردند و از آن بهره‌مند می‌شدند.

گذار جامعه‌ی سنتی ایران به عصر مدرن، گذشته از تمام دگردیسی‌های عمیقش، با فروپاشی این نظام خویشکاری نیز همراه بود. طلوعه‌ی عصر مدرن با معرفی نهادها و نظامهای نوینی برای رمزگذاری هویت همراه بود. به این ترتیب خویشکاری سنتی ایرانی به شغلِ مدرن تبدیل شد و پول‌سالاری که پیامد ضروری مدرنیته است، در همه جا رخنه کرد. رمزگذاری عمومی و افراطی چیزها و روندها، که ویژگی عمومی مدرنیته است، تنها به قلمرو اقتصاد و ثروت محدود نماند، و تمام عرصه‌های دیگر را نیز درنوردید. به این ترتیب بود که دانش و سواد و حکمت نیز بازتعریف شد و در قالب سلسله مراتبی نوین از نقشها و موقعیتها از نو احداث شد. بخش مهمی از نهادهای مدرن، در جامعه‌ی کهن ایرانی که از دیرباز شهرنشین و (در معنای جامعه‌شناسانه‌ی کلمه) باسواد بود، نیز وجود داشت و تنها با بسط و تورم این نهادها و رمزگذاری دقیق و استاندارد شده‌ی جزئیات درونی‌اش همراه بود. بخشی دیگر از نهادها، اما، در ایران سابقه نداشتند و این به ویژه در مورد نهادهای پشتیبان فن‌آوری و صنعت مصداق داشت که به شکل مدرن‌اش در اروپا تکامل یافته بود و در جامعه‌ی ما هنوز بومی نشده است.

مدرن شدنِ جامعه‌ی ایرانی، مانند تمام اشکالِ دیگرِ مدرنیته، امری موضعی، پراکنده، خاص، و وابسته به موقعیت تاریخی بود. امروز دیگر این باورِ وبری که مدرنیاسیون نسخه‌ای مشابه و همسان است و همه جا نیز به یک شکل پیچیده می‌شود، مدافع‌چندانی ندارد. شکی وجود ندارد که جامعه‌ی ایرانی، بیان و روایت و تجربه‌ی خاص خود از مدرنیته را پدید آورده است و این با توسعه‌ی ناهماهنگ میان نهادهای اجتماعی گوناگون همراه بوده است. برخی از نهادهای کهن به نسخه‌هایی مدرن با پیکربندی‌ای جهانی تبدیل شدند، برخی دیگر نهادهایی دورگه و ویژه را پدید آوردند و برخی دیگر به عرصه‌ی کشمکش و تباهی سازمانی بدل گشتند.

آنچه که در این آشوب اجتماعی چشمگیر بود، اختلال در پیکربندی مجدد انگاره‌ی افراد بود. من ایرانی امروزین، دیگر نه از خویشکاری سنتی و استخواندار کهن خود برخوردار است، و نه از شکل بهینه شده و رمزگذاری شده‌ی مدرنش بهره دارد. چرا که این نسخه‌ی اخیر اصولاً تک روایتی نیست و در جامعه‌ی ایرانی به شکلی ناهگمون و تکه پاره و نامنسجم تکوین یافته است. انقلابهای سیاسی و اجتماعی پیاپی - قیام مشروطه، جنگ با دولتهای روس و انگلیس، از سر گذراندن دو جنگ جهانی، جنبش شهرنشینی دهه‌ی چهل، انقلاب اسلامی، جنگ با عراق، و...- از سویی در روند تکامل طبیعی و آرام نهادهای اجتماعی اختلال ایجاد کرده است، و از سوی دیگر افراد را به جایگاه‌هایی اجتماعی پرتاب کرده که ارتباط چندانی با توانایی‌ها و سابقه‌شان ندارد. به عبارت دیگر، ما در ایران امروز، در کنار سایر بحرانهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، با بحرانی بسیار عمیقتر روبرو هستیم که در عرصه‌ی خودانگاره‌ی مردمان رخنه کرده است.

من ایرانی امروز، هویتی متلاطم و آشوبزده دارد. از سویی به خاطر ناپایداری و شکنندگی پیش فرضهای دیرینه‌ی فرهنگی و از سوی دیگر به خاطر تجربه‌ی زیسته‌ی آشفته و ناسازگونی که هرکس در این دوران شمه‌ای از آن را بوییده است. در این جاست که بحران بازتعریف کردنِ هویت ملی ایرانی چنین اهمیت یافته است، که خود به پاسخ گرفتنِ پرسشهایی دیگر در زمینه‌ی هویت جنسی و قومی و طبقاتی و سنی وابسته است.

آنچه در این میانه‌ی پر فتنه شاهدش هستیم، تلاشهایی عمیق و دیرپا و صادقانه برای دستیابی به هویتی در خور است. هویتی که تمام عرصه‌های ملی، دینی، شغلی، قومی، خانوادگی و... را پوشش دهد و هم در سازگاری با نظم مدرن باشد و هم سزاوار تمدنی دیرپا مانند ایران. تلاشهایی که اتفاقاً نسل جوان پیشروان آن هستند و به ویژه در جریان رخدادهای ماههای گذشته آشکار شده که با پختگی و درایت بی نظیری آن را تعقیب می‌کنند.

در این میان، اشکالی از مهندسی خودانگاره را نیز می‌بینیم که نسخه‌ای تحریف شده و دروغین از همین پرسش را در مرکز توجه قرار داده، و در نتیجه به پاسخهایی فریب‌آمیز و رسوا کننده مانند جعل مدرک منتهی شده است. اگر جوانان امروز با آرمان بازتعریف کردن خویشتن و بازسازی عاقلانه‌ی خودانگاره‌شان دست به گریبان‌اند و به خاطر تلاش هوشمندانه در این راستا ستوده می‌شوند، کسانی را هم داریم که با پرسشی یکسره متفاوت و رونوشتی سطحی از آن دست و پنجه نرم می‌کنند، و آن هم توجیه کردن خویشتن است و بازتعریف شتابزده و سطحی خویشتن، به فراخور موقعیت اجتماعی معمولاً بادآورده‌ای که تناسبی با توانایی‌ها و شایستگی‌های فردی‌شان ندارد. تنها پاسخی که این افراد امید دستیابی بدان را دارند، جعل مدرک است.

ایران زمین از دیرباز سرزمینی دانش‌پرور بوده است. واژه‌ی خرد دست کم سه هزار و صد سال در زبانهای ایرانی سابقه و جایگاهی ارجمند دارد، و این عبارت که "خرد برتر آمد ز گوهر پدید" هزار سال است که زبانزد ایرانیان است و این یعنی دویست سیصد سال پیش از تاسیس نخستین صومعه‌های اروپایی، که بعدها به کهنترین دانشگاه‌های این تمدن تبدیل شدند. از این روست که آمیخته بودن انگاره‌ی افراد به نمادهای دانایی نیز از دیرباز معیار احترام و شایستگی‌شان شمرده می‌شده است.

در دوران سنتی، امکان جعل مدرک وجود نداشت، چرا که ابزار اجتماعی‌ای برای رمزگذاری دانش به شکل مکانیکی در کار نبود. دوران مدرن، با نشانه‌گذاری افراطی همه چیز، دانایی را نیز به همین ترتیب رده‌بندی کرد و مرزبندی نمود. به این ترتیب، این امکان فراهم شد که دانایی افراد با اسنادی محک بخورد که گذارشان از سلسله مراتب شفاف و روشن دانشگاهی را نشانه‌گذاری می‌کرد. این روند با شیوه‌های سنتی تایید اعتبار علمی افراد -مانند دریافت خرقه از پیر یا گرفتن حق اجتهاد از مرجع- متفاوت بود، چرا که ساخت و قالبی استانده شده و جهانی به خود گرفته بود، و به همین دلیل هم جعل و دروغ در زمینه‌اش آسانتر

بود. اما از سوی دیگر، در جامعه‌ی مدرنی که ماهیتی دانش‌مدار نیز دارد، ساز و کارهایی تعبیه شد تا از این جعل مدرک و دروغ پیشگیری شود. نظامهای حقوقی، سختگیری‌های دانشگاهی، و ارزیابی و سواس‌آمیز سطح دانایی شاغلان در موقعیتهای حساس یا نیازمند تخصص راهبردهای موفق هستند که برای مهار این شکل از دروغ تکامل یافته‌اند.

در جامعه‌ای در حال گذار مانند ایران، اما، آن اعتبار و ارج دانش در شکل استانده و مدرک‌مدارانه‌اش ادامه یافت، بی آن که ساز و کارهای بازدارنده‌ی سوءاستفاده از این نمادها به درستی پدیدار شود. از سوی دیگر، در این آشفتگی بحرانی در خودانگاره را نیز داریم و جابه‌جایی عمومی چشمگیر طبقه‌ای از افراد ناشایسته به موقعیتهایی والا را، که خواه ناخواه نیاز به دست و پا کردن نشانه‌هایی برای جلب آبرو و احترام را دامن می‌زند. به این ترتیب است که شرایط امروزی ما، موقعیتی مبهم و نامطمئن در میانه‌ی دو راه است. در یکسو در میان نسلی معمولاً میانسال و معمولاً بی‌بهره از سواد کافی، فراگیر شدن ترفند جعل مدرک را داریم و ادعای به دروغ خودانگاره‌ای شایسته و محترم، که دیر یا زود به رسوایی و بدنامی منتهی می‌شود، که شده است. در سوی دیگر، تلاش درازمدت‌تر، دشوارتر، و جسورانه‌ی نسلی جوان و پرشمار و معمولاً با سواد را داریم که باید هویت فردی خویش را در زمینه‌ای ملی، اجتماعی، و تاریخی، از نو بیافرینند و از نو بازنویسی کنند. رسوایی‌های برخاسته از افشا شدن جعل مدرک دولتمردان امروزی، شاید نشانه‌ای بر چرخشی تاریخی، و علامتی از بیدار شدن وجدان مردمی دیرینه باشد، که بالاخره راه دوم را بر مسیر نخست برگزیده‌اند. تا زمانی که این تلاشها به نتیجه برسد و آن کوششها به فرجام، همچنان آشفتگی هویت را خواهیم داشت و انحطاط نهادها را، و صد البته، ادعای دروغین برخورداری از دانش را، از سوی کسانی که حتی درباره‌ی ناکارآمدی این ادعاها نیز دانش کافی ندارند.

اینک روند ظهور مدرک و اینک سیر زایش جعل مدرک.



خاطرات ازلی یک ایران انقلابی: یادداشتی درباره‌ی مرکز و سیرامون

روزنامه‌ی شرق، دوشنبه ۱۲ بهمن ۱۳۸۳، صفحه‌ی ۱۸

۱. سال ۴۹۴ پ.م با سال ۱۹۸۹ م یک وجه اشتراک بنیادین دارد. وجه اشتراکی که مایه غرور دیروز و سرافکنندگی امروز ایرانیان بوده است. وجه اشتراکی که بدون فهمیدنش، بسیاری از تصمیم‌های کلان و خواسته‌های غایی به اشتباهی کورکورانه تبدیل خواهد شد. درک آنچه که در پایان قرن ششم پیش از میلاد برای نخستین بار رخ داد، و در ۱۹۸۹ م برای چندمین بار تکرار شد، کلید فهم آینده‌ی ماست.

۲. اواخر قرن ششم پیش از میلاد، زمانی است که ایران به معنای کشوری مستقل، با هویتی متمایز از سایر تمدن‌ها بر پهنه‌ی گیتی پدیدار شد. همزمان با زایش مفهوم ایران به معنای قلمرویی سیاسی-جغرافیایی، حادثه‌ای بسیار مهم در تاریخ تمدن رخ داد، که معمولاً با لاپوشانی و تحریف نویسندگان غربی، و پیروی چاکرمنشانه‌ی نویسندگان جهان سومی، نادیده انگاشته شده است.

این حادثه، آن بود که برای نخستین بار، بخش عمده ی قلمرو نویسای زمین، زیر سیطره ی یک نظام سیاسی و اجتماعی واحد قرار گرفت. برای درک ماهیت این رخداد، و اهمیتی که در تاریخ عمومی تمدن بشری داشته است، بد نیست نگاهی بیندازیم به جهان در قرن ششم پ.م، و مرزبندی قلمروهای فرهنگی در آن زمان.

در تاریخ یاد شده، وضعیت عمومی نظامهای فرهنگی در کره ی زمین به این شکل بود:

گرانیکاه خط و نویسای -که آستانه ی حداقلی برای محاسبه پذیری در تاریخ فرهنگ رسمی محسوب می شود، عبارت بود از قلمرو باستانی ایران زمین- آناتولی-سوریه-مصر، که چندین تمدن مهم را با شبکه ای انبوه از اندرکنشها و روابط بینابینی، در خود جای می داد. تمام خطهایی که امروزه در کره ی زمین به کار گرفته می شود - به جز خط چینی- از خط فنیقی مشتق شده است که در همین زمان و در همین قلمرو زاده شد.

در آن هنگام، گذشته از این گرانیکاه غول پیکر، دو مرکز مهم فرهنگی دیگر هم در جهان داشته ایم. که به قول توینبی به جهانهای متفاوت تعلق داشتند. یکی از آنها تمدن نویسای چینی با خط اندیشه نگارش بود، که هنوز جوان و نوپا محسوب می شد، و دیگری تمدن آمریکای مرکزی بود که از نظر پیچیدگی با دو فرهنگ پیشین قابل مقایسه نبود.

رخداد مهمی که در این تاریخ به وقوع پیوست، آن بود که برای نخستین بار امپراتوری ای ظهور کرد که تمام قلمرو نویسای میانی را در یک نظام سیاسی و حقوقی مشترک متحد کرد، و به عبارتی، نخستین دولت جهانی تاریخ را پدید آورد. تنها تلاشهایی که پیش از آن انجام گرفته بود، ماجراجویی های نظامی هیتی ها و آشوریها بود، که از نظر دامنه، پایداری، و کامیابی تنها آزمونهایی شکست خورده محسوب می شد.

نظام سیاسی و حقوقی ای که توانست این مهم را به انجام رساند، امپراتوری هخامنشی بود، و زایش مفهوم ایران و قلمرو سیاسی ایران، نتیجه‌ی مستقیم این کامیابی است. ایرانیان، توانستند در مدتی بسیار کوتاه، مصر، سوریه، آناتولی، حاشیه‌ی شرقی اروپا، ایران زمین، میانرودان، بخش‌های نوپسای هند شمالی، و بخش مهمی از آسیای مرکزی را در قالب نظامی پایدار و متمرکز با یکدیگر متحد کنند. الگوی نوآوران‌ه‌ی حقوق سیاسی که توسط هخامنشیان ابداع شده بود و بر تساهل دینی و برابری و حق مشارکت نظامی همه‌ی اقوام در امور امپراتوری متکی بود، در ترکیب با شالوده‌ی اقتصادی بازسازی شده‌ی ای که بر تجارت زمین/دریایی و کشاورزی قنات-محور اتکا داشت، نخستین نظم پایدار جهانی را برای مدت دو قرن پدید آورد.

ظهور امپراتوری هخامنشی، صورتبندی مفهوم ایران و ایرانی توسط دیوانسالاری هوشمند داریوش بزرگ، و ترکیب آن با دوگانه‌ی مفهومی راست/دروغ، رخدادی تکان دهنده بود که بازتاب‌هایش را در حاشیه‌ی امپراتوری ایران باستان می‌توان بازجست. رخدادی که مهمترین پیامدش، اولین تجربه‌ی تقسیم جهان به دو بخش مرکزی و پیرامونی بود. تا پیش از آن، جهان در چشم مردمان باستانی عبارت بود از قلمروهایی مستقل و گوناگون، که هر یک بر مبنای نظامی ویژه و کانون قدرتی خاص و متمایز از بقیه اداره می‌شد. دربار شاه سارد و پادشاه ماد و امپراتور بابل و فرعون مصر، همگی مراکز از توزیع قدرت، مشروعیت، و معنا بودند که شکلی از تکرار و تعارض سیاسی و فرهنگی را در افق شاخه شده‌ی آن روزگار تضمین می‌کردند. با آمدن هخامنشی‌ها، تمام این گرانیگاه‌های متکثر و متعارض به یک مرکز شبه استعلائی قدرت فرو کاسته شد. مرکزی که بر خلاف نظام‌های مصری سرزمین-مدار نبود یا مانند امپراتوری آشور با غارت و خونریزی سامان نمی‌یافت، بلکه شکلی نوپا از مشروعیت و بازیهایی برنده-برنده‌ی عمدتاً سیاسی/اقتصادی را در کنار عدم مداخله‌ی فرهنگی بازتولید می‌کرد. شکلی که حتی در روایت بسیار تحریف شده و تقریباً مضحک فیلم

اسکندر نیز به صورت چندملیتی بودن ارتش ایران و محترم بودن تفاوت‌های قومی و نژادی می‌توان علایمی از آن را بازیافت.

به این ترتیب، برای نخستین بار "یک" مرکز پذیرفته شده و جا افتاده - احتمالاً در تخت جمشید - برای جهان تعریف شد، و سایر اقلیمها بسته به دوری یا نزدیکی با آن سنجیده شدند. به این ترتیب بود که برخی از اقوام تازه متمدن شده - که خط و نویسی را در شرق از ایرانیان و در غرب از فنیقی ها گرفته بودند، - به ناگاه خود را در حاشیه ی جهان متمدن یافتند. یکی از قلمروهایی که در این تاریخ خود را در حاشیه یافت، یونان بود.

مرور متون اصلی به جای مانده از آن دوران - و نه تفسیرهای جدید غرب محورانه ای که از آنها شده است، - به خوبی نشان می‌دهد که امپراتوری ایران نقش معیار و سنجه ی اصلی را برای یونانیان باستان بازی می‌کرده است. از نقش برجسته ی ایران و ایرانی به عنوان دیگری ستایش برانگیز در آثار افلاطون و سنت نظامی اسپارتی گرفته تا خطابه های سیاستمداران آتنی و تاریخ یونانیان، که از پایه در قالب ادعای مخالفت نظامی با ایران صورتبندی شده است.

تحلیل گزاره ها و دیدگاههای نخستین اندیشمندان یونانی، و به ویژه بازخوانی افلاطون و هرودوت برمبنای واسازی الگوی این حاشیه ای شدن، کاری است جذاب و ارزشمند که شاید در آینده وقت و فراغت کافی برای پرداختن بدان فراهم آید. اما آنچه در این نوشتار کوتاه مورد نظر است، پافشاری بر اهمیت لحظه ی خاصی از تاریخ تمدن است که در آن برای نخستین بار مردمان در افق تجربه ی زیسته ی خویش، تنها یک گرانیگاه قدرت سیاسی و اقتصادی را باز یافتند و همه چیز را در ارجاع به این مرجع بازتعریف کردند. به این ترتیب فلاسفه ی یونانی (مانند هراکلیتوس) به این ادعای درست یا غلط که به دربار ایران دعوت شده اند تفاخر می‌کردند، یا (مانند هرودوت و گزنفون) هویت خویش را با مقاومت‌هایی واقعی یا خیالی در برابر

قدرت نظامی این مرکز تعریف می نمودند. و این در میان متون باستانی مصری و هندی و سغدی و سریانی، تنها مشتی از خرواراست، و تنها برای آن مورد اشاره قرار گرفت که این روزها گویا ارجاع به یونان و یونانیان به دلیل پیشینه تراشی غربیان مقبول تر پنداشته می شود.

به این ترتیب، در سال ۴۹۴ پ.م که ایرانیان دولت‌شهرهای ثروتمند شمال یونان را فتح کردند و بقیه ی شبه جزیره ی یونان را -با وجود مزاحمت‌های نظامی کوچک - بزرگنمایی شده ی - گاه و بیگاهشان با بزرگواری ای تقریباً توهین آمیز نادیده انگاشتند، نظمی نوظهور بر جهان نویسی آن روزگار حاکم شد، که خاطره اش برای هزاره های بسیار باقی ماند. تا قرن‌ها بعد، خاطره ی نظم پارسی نقطه ی ارجاعی شد برای امپراتوران رومی و ساسانی و عباسی، که سودای فتح جهان را در سر می پروراندند.

۳. در ۱۹۸۹ م، تاریخ برای چندمین بار تکرار شد. بار دیگر تجربه ی فروپاشی یک نظم جهانی دوقطبی، در اثر زوال یکی از حریفان تکرار شد. تجربه ای که در جریان فروپاشی ساسانیان در برابر رومیان، رومیان در برابر عباسیان، و... بارها تکرار شده بود. این بار، اتحاد جماهیر شوروی بود که در برابر آمریکا و متحدانش جا خالی می کرد، و این بار هم مثل بارهای پیش، چین تنومند و غول پیکر نادیده انگاشته می شد تا بازیگر فاتح بتواند خود را مرجع غایی نظم نوین جهانی بینگارد.

تجربه ی مندرس شده، دستمالی شده، و تقریباً خسته کننده ی همگرایی مراجع قدرت و اتحادشان در قالب یک مرجع جهانی، با پیچیدگی ای بسیار بیشتر، و مشروعیت و شمولی بسیار کمتر از امپراتوری هخامنشی، بار دیگر تکرار شد. اما این بار، جایگاه بازیگران بسیار تغییر کرده بود.

سال ۴۹۴ پ.م با ۱۸۹۸ م یک تفاوت عمده داشت، و آن هم به جایگاه ایران در شبکه ی روابط بین الملل مربوط می شد. این بار، ایران نه در مرکز، که در حاشیه قرار گرفته بود. ایران انقلابی، ایرانی که منکر

ارزشهای سرمایه دارانه و مدرنِ روزگار خود بود، ایرانی که به طور علنی به این گرانیگاه مدعی فتح جهان دشنام می داد و از فاصله ای امن به نمادهای ملی اش، پرچمهایش، و دولتمردانش توهین می کرد، این بار به صورت دیگری منزوی و دور افتاده ای در آمده بود.

تمام نظامهای تمرکزمدار، نیاز به حاشیه ای راستین یا ساختگی دارند تا فاصله ی مرکز خویش با اجزای درونی سیستم خود را در مقایسه با آن بسنجند. تمام ساختارهای قدرت، نیاز به نقاط مقاومتی دارند تا با مبارزه ای مدیریت شده و متعادل با آن، پایداری خود را حفظ کنند. بی دشمن ماندن، خطرناکترین نفرینی است که قدرتهای مدعی را تهدید می کند. از این روست که ما با این حرارت به آمریکا دشنام می دهیم، و از آن روست که نظم جهانی با اصراری چنین ملموس ما را به حاشیه می راند. بقای سیاسی نظم جهانی، که از بقای آن در سطح اقتصادی بسیار شکننده تر و ناپایدارتر است، در گروهی دشمن تراشی و دشمن سازی پیروزمندانه است. دشمنی که به عنوان محور شرارت، یک دیگری دوردست و بیگانه و خطرناک باور شود، و در عین حال به سادگی مهارپذیر باشد. از این روست که غرب در تعریف کردنِ چین به عنوان دیگری تا این پایه تردید به خرج می دهد. چین، شاید، به راستی تنها "دیگری" مدعی قدرت جهانی باشد که توانمندی اقتصادی و سیاسی اش می تواند تهدیدی جدی برای سردمداران نظم کنونی جهانی تلقی شود. اما چنین نگرانی ای در باب ایران زمین وجود ندارد. ایران زمینِ تکه پاره، که تاجیکستانش فقیر، افغانستانش اسپرِ تعصب، عراقش ویرانه، و قلمرو مرکزی اش - که بزرگترین قربانی معاصرِ سلاحهای کشتار جمعی است - به این سادگی متهم به ساخت سلاحهای هسته ای می شود. از این روست که هجوم نظامی به افغانستانی که طالبانش به رسم بربران رومی شمالی شکنی می کنند و عراقی که رئیس جمهورش شهروندان خود را با بمب شیمیایی نابود می کند، چنین آسان و ساده می نماید.

۴. شادمانی کودکانه از این که ایرانیان در این شطرنج جهانی به بازی گرفته شده اند و تا حد دیگری خطرناکی منزلت یافته اند، به غرور بی تناسب یونانیانی می ماند که در ۴۹۴ پ.م خود را دیگری ایران محسوب می کردند. در آن زمان دور، ایران به راستی با دیگری نیرومندی گلاویز بود، و آن قبایل بیابانگرد سکا و تورانی بود، و یونانیان در این میانه اگر به راستی به بازی گرفته شده باشند، تنها بازی ای تبلیغاتی و مطمئن بوده است. چرا که در نهایت دولت‌شهرهای پراکنده و کوتاه نظرشان با سه هزار کماندار پارسی (یعنی دریکی های طلای ایرانی که نشان کماندار بر پشت خود داشت و به صورت رشوه به دولتمردان یونانی داده می شد) به جان یکدیگر افتادند و خود را از میان بردند.

ایران زمین - یعنی پهنه ی جغرافیایی محصور در فلات ایران که از نظر نژاد آمیخته، دین، و سابقه ی تاریخی از سرزمینهای همسایه اش متمایز است، - می تواند در این بازی ناباب وارد شود، و نقش "آدم بد" در نمایشنامه ی نوشته شده در دیگران را بازی کند. ایرانیان می توانند خوشنود باشند که به خاطر پایداری نظامی و به عبارتی "تروریستی" در برابر نظم غیرعادلانه ی جهانی، چنین منزوی شده اند. اما این راهبرد، در شرایطی که اتحادیه ی اروپا تا مرز بازرگان پیش آمده و خلیج فارس را خلیج عربی خوانده اند، در بهترین حالت اشتباهی سهمگین است.

۵. هنگامی که اسکندر از مقدونیه - دولت‌شهری کوچک در حاشیه ی ایران مرکزی - برخاست، مدعی نظم بود که به چالش می طلبید. زمانی که اسکندر پیروزمند با دختر شاه ایران ازدواج کرد و لباس ایرانی پوشید و سردارانش را به ازدواج دختران ایرانی در آورد. می کوشید تا نظم را که به چالش طلبیده است، بفهمد و تصاحب کند. قویلای قآن مغول، در آن هنگام که سلطنت بر سرزمین چین را از پدر بزرگ حاشیه

نشینِ خویش —چنگیز خان— به ارث برد، چینی آموخت و آیین کنفوسیوسی را فرا گرفت و مشروعیت خویش را با اثبات شایستگی اش به عنوان وارث نظم کلان، تثبیت کرد.

اینک، این ما، ساکنان ایران زمین، هستیم و تکرار تجربه ای تاریخی. موقعیت حاشیه نشینی ای که به آن فرو افکنده شده ایم، و نابخردانه آن را پذیرفته ایم، شاید اگر با سیاستی رندانه همراه شود، گشایشی برایمان ایجاد کند. رندی ای که جذب محتوای فرهنگ غرب را با واسازی آن، بومی ساختنش را با چشم پوشی از تعصبات دیرینه، و بازتعریف هویت خویش را با عزل نظر از سرافکنندگیها و غرورهای غیرعقلانی همراه سازیم. در جهانی آشوبناک و پویا که مقدونیان و مغولان و تازیان توانستند از موقعیتی حاشیه ای به مرتبه ای تمدن ساز و تعیین کننده در سطح جهانی ارتقا یابند، بی کفایتی ماست اگر بر تخته نردی بیگانه، با تاس دلخواه دیگران بازی کنیم.



دشمن مردم: درباره‌ی مرگ صدام

دشمن مردم: درباره‌ی مرگ صدام، خردنامه (ویژه‌نامه‌ی اندیشه‌ی ۸۵)، شماره‌ی ۶، مرداد ۱۳۸۵، ص: ۵۲-۵۴.

۱. در میان شخصیت‌های تاریخی، تنها چندتنی هستند که نامشان و شخصیتشان همخوانی‌ای چنان دقیق داشته باشد، که در مورد صدام داشت. استالین را به این دلیل که سیاستی خشن را با مستی آهنین اجرا کرد، شایسته‌ی نامش دانسته‌اند، چرا که استالین پولاد معنا می‌دهد. به همین ترتیب، مورخان باستانی می‌گفتند که داریوش - که در پارسی باستان "نگهدارنده‌ی نیکی" معنا می‌دهد - به خاطر دادگستری و درایتش، شایسته‌ی این نام بوده است.

در این میان، باید بی‌تردید صدام را هم به حساب آورد. چرا که نامش صدمه زننده معنا می‌دهد، و و بی‌تردید انسانی بود که به خویشتن و دیگران بسیار صدمه زد.

نام واقعی‌اش صدام حسین عبدالمجید التکریتی بود. وابسته به عشیره‌ی سنی تکریت که در مثلث سنی‌نشین جنوب عراق می‌زیستند. زندگینامه‌اش را امروز دیگر همه می‌دانند. از این رو اشاره به عناصر اصلی ماجرای حیات و مرگش برایمان بسنده است.

در اردیبهشت سال ۱۳۱۶ خورشیدی در شهر تکریت به دنیا آمد، پدرش حسین عبدالمجید، که پسر موسی الکاظم یکی از امامهای سنی منطقه بود، شش ماه پیش از زاده شدنش ناپدید شد. از این رو خانواده‌ی مادری‌اش سرپرستی او را بر عهده گرفتند. وقتی مادرش دوباره ازدواج کرد و ناپدری‌اش او را از خانه راند، به بغداد گریخت و نزد عمویش خیرالله طُلفان زندگی کرد. مردی که از سربازان ارتش استعماری انگلستان بود و با این وجود به ناسیونالیسم نوپای عراقی دلبستگی داشت و بعدها صدام دخترش را به همسری می‌گرفت.

در بیست سالگی به حزب بعث پیوست، که زیر تاثیر آرای جمال عبدالناصر شکل گرفته بود، و وحدت اعراب را تبلیغ می‌کرد. یک سال بعد از پیوستن او به حزب بعث، عبدالکریم قاسم با کمک افسران ارتش حکومت را در عراق به دست گرفت و فیصل دوم را از قدرت برکنار کرد. بعضی‌ها با این حکومت جدید مخالفت کردند، و به این ترتیب صدام در توطئه‌ای که با پشتیبانی آمریکا برای ترور قاسم طراحی شده بود، درگیر شد. افسران ارتش که گرایش به بعضی‌ها داشتند، در سال ۱۳۴۲ خورشیدی در جریان کودتایی دست قاسم را از قدرت کوتاه کردند، و رئیس جمهورِ منتخب عراق - عبدالرحمان عارف - پس از مدتی کوتاه شروع کرد به قلع و قمع بعضی‌ها. به این ترتیب صدام هم که حالا منشی حزب بعث شده بود، یک سال بعد به زندان افتاد و برای مدت سه سال در زندان ماند. او در سال ۱۳۴۶ از زندان گریخت و به عنوان یکی از رهبران حزب بعث شهرت یافت. یک سال بعد، صدام با یاری احمد حسن البکر که رهبر حزب بعث بود، در جریان کودتایی بدون خونریزی عارف را برکنار کرد. حسن البکر رئیس جمهور عراق شد و صدام به مقام قائم مقامی وی برکشیده شد. به زودی صدام از حسن البکر که شخصیتی محترم و میانه رو بود، پیشی گرفت و تعیین کننده‌ی اصلی سیاست در عراق شد.

صدام پس از تمرکز قدرت در دستان خویش، از ترس کودتاهای بعدی یک سیستم پلیسی هراس‌آور را بر مردم عراق تحمیل کرد و دشمنان و رقیبان سیاسی خویش را با روشهایی معمولاً خشن از سر راه برداشت. نوسان قیمت نفت در اوایل دهه‌ی هفتاد میلادی، به سرازیر شدن دلارهای نفتی به عراق منتهی شد و این همان چیزی بود که صدام برای تحقق برنامه‌های نوسازی خود بدان نیاز داشت. به این ترتیب به موازات گسترش نظام پلیسی و سرکوبی که شکافهای اجتماعی میان کردها و اعراب، شیعه‌ها و سنی‌ها، و کوچگردان و کشاورزان را به طور سطحی پنهان می‌کرد، برنامه‌هایی برای آموزش و پرورش رایگان، توسعه‌ی خدمات درمانی، و برق رسانی را اجرا کرد و موفقیت این برنامه‌ها باعث شد تا جایزه‌ای از طرف یونسکو به او تعلق گیرد. ورود دلارهای نفتی به عراق، به توسعه‌ی سریع شهرها و تغییر الگوی سکونت مردم عراق منتهی شد، و دولت بعثی توانست با بازتوزیع زمین در میان کشاورزان و مکانیزه کردن کشاورزی، پایگاهی مردمی در میان دهقانان بیابد. صدام با متمرکز کردن خدمات رفاهی و امکانات ارتقای اقتصادی در میان اعضای حزب بعث، کوشید تا وفاداری مردم به حزب خویش را تضمین کند. در دهه‌ی پنجاه خورشیدی که ثروت نفتی کشورهای خاورمیانه را انباشته بود، حدود دو میلیون مهاجر عرب و غیرعرب به عنوان نیروی کار از کشورهای همسایه به عراق کوچیده بودند تا از مواهب این ثروت بآوردن برخوردار شوند. و این با وضعیت ایران در همان سالها قابل مقایسه بود.

در ۱۳۵۸ خورشیدی، حسن البکر به توافق‌هایی با حافظ اسد - رئیس جمهور سوریه - دست یافت. اسد هم به حزب بعث تعلق داشت و دو کشور عراق و سوریه کوشیدند تا به نوعی وحدت سیاسی دست یابند. بر مبنای قرار و مدارهایی که در این میان گذاشته شد، حسن البکر می‌بایست به مقام قائم مقام رئیس جمهوری کشور نوبنیاد بسنده کند. این بدان معنا بود که صدام از ساختار رسمی قدرت حذف می‌شد. صدام برای پیشگیری از این خطر، در خرداد همان سال قدرت را قبضه کرد و حسن البکر را خلع نمود. بعد نوبت

به تصفیه‌ی حزب رسید. صدام در جریان مصاحبه‌ی مشهوری که فیلمبرداری و پخش شد، اعلام کرد که به مقام دبیری حزب بعث برکشیده شده است. او نام شصت و هشت تن از اعضای بلندپایه‌ی حزب را خواند و ایشان را به خیانت و عدم وفاداری متهم کرد و همه را زندانی کرد. یک سوم این گروه، مدتی بعد به جرم خیانت اعدام شدند.

صدام پس از دست یافتن به قدرت مطلق، از الگوی سکولار جمال عبدالناصر برای نوسازی عراق بهره برد. قوانین شریعت را از نظام حقوقی حذف کرد و ساختار حقوقی‌ای را از غرب برای کشورش وام گرفت. همچنین سیاستهای او در زمینه‌ی مشاغل زنان، و قواعد جزایی حاکم بر پایبندی ایشان به شرع، با قواعد سنتی اسلام ناهمخوان بود. صدام در تعقیب این سیاست خویش بر پشتیبانی اقلیت سنی عراق حساب می‌کرد که ۲۰٪ جمعیت را تشکیل می‌دادند و بیشترشان به طبقه‌ی متوسط کارگر تعلق داشتند. این سیاستها با مخالفت و مقاومت اقلیت نیرومند دیگری روبرو شد که عبارت بود از شیعیان عراقی که به شریعت پایبند بودند، و کردهای شمال عراق که با وجود سنی بودن، از رویکرد پان عربی بعثی‌ها دل خوشی نداشتند. صدام با همکاری یحیی یاسین رمضان که رهبری ارتش خلق را بر عهده داشت، روش سرکوب و کشتار و شکنجه‌ی مخالفان را برای آرام کردن این مخالفتها برگزید. همزمان با این خشن شدن حکومت صدام، کیش شخصیت او نیز رواج یافت. میلیونها پوستر، نقاشی، و دیوارکوب از او در سراسر کشور بر دیوارها و ساختمانها برافراشته شد و چهره‌اش را بر سکه‌ها و اسکناسها نقش کردند.

در سال ۱۳۵۱ عراق با روسیه یک قرارداد همکاری امضا کرد و به این شکل علاوه بر سلاح، هزاران مشاور نظامی روسی نیز به این کشور سرازیر شدند و آنجا را به مهمترین متحد سوسیالیست‌ها در خاورمیانه تبدیل کردند. در سال ۱۳۵۴ صدام در موضعی فرودستانه قراردادی را با ایران امضا کرد و در ازای خودداری ایران پشتیبانی از کردهای عراقی، تثبیت مرزها را بدان شکل که مورد علاقه‌ی ایران بود، پذیرفت.

بعد از سال ۱۳۵۲ که سیاست فرانسه به سمت کشورهای عربی چرخش یافت، صدام با این کشور روابطی دوستانه برقرار کرد و در سال ۱۳۵۵ به طور رسمی از آنجا بازدید کرد. در دهه‌ی شصت خورشیدی، همین فرانسه بود که به عراق یاری رساند تا برنامه‌ی هسته‌ای خود را آغاز کند. به این ترتیب نخستین رآکتور اتمی عراق به نام اوسیراک (نامی که به افتخار خدای مصری به نام اوزیریس نهاد شده بود) ساخته شد. این رآکتور در سال ۱۳۶۰ به دنبال حمله‌ی هواپیماهای اسرائیلی به تاسیسات اتمی عراق، نابود شد.

وقتی امام خمینی به نجف تبعید شد و به عنوان یکی از رهبران دینی در میان شیعیان عراقی محبوبیت یافت، صدام احساس خطر کرد و از این رو در سال ۱۳۵۷ صدام در توافق با شاه ایران، امام خمینی را از عراق به فرانسه تبعید کرد. وقتی انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسید، صدام که برای فریب اذهان عمومی در ظاهر و به طور رسمی بر روشهای صلحجویانه برای حل مشکل اروندرود پافشاری می‌کرد، ناگهان در عملیاتی هماهنگ به خاک ایران حمله کرد. جنگنده‌های عراقی فرودگاه مهرآباد را در تهران مورد حمله قرار دادند و ارتش عراق با عبور از اروندرود بخش مهمی از خاک خوزستان را تسخیر کرد و ادعا کرد که آنجا یک استان عراقی تازه تاسیس است. سازمان ملل به جای محکوم کردن این حمله، "بی‌طرفی" اختیار کرد و ایرانی که تازه از آشوب انقلاب قد راست می‌کرد، ناچار شد تقریباً بدون سلاح و سازماندهی با عراقی‌ها بجنگد. با این وجود، کمتر از دو سال بعد عراق در موضعی دفاعی قرار داشت. در همین زمان بود که وزیر بهداشت عراق -ریاض ابراهیم- به صدام پیشنهاد کرد که کوتاه بیاید و به دنبال یک عقبگرد عمومی با ایران صلح کند. فردای آن روز، اعضای خانواده‌ی ابراهیم یک بسته دریافت کردند که در آن بخشهای جدا شده‌ی بدن او نهاده شده بود.

آنچه که صدام و عراق در جریان جنگ تحمیلی انجام دادند، شاید برای اهل جهانِ خو گرفته به برنامه‌های رسانه‌های عمومی نامهم یا جزئی بازنموده شده باشد، اما برای کسانی که آن را با گوشت و پوست

خود حس کردند، فراموش کردنی نیست. صدام در جریان جنگ از سلاحهای شیمیایی برای کشتار شهرنشینان غیرنظامی ایرانی استفاده کرد، به ارتش ایران با همین جنگ افزارها حمله کرد، و حتی شهروندان کشور خودش را هم، وقتی که کردهای استقلال طلب به ایرانیان پیوستند، با همین ابزار کشتار کرد. تنها در حلبچه که شهری کردنشین در شمال عراق بود، پنج هزارتن از مردم غیرنظامی در جریان یکی از این حملات کشته شدند و ده هزار تن دیگر معلول شدند. این در حالی بود که جامعه‌ی بین الملل نه تنها در این مورد حساسیتی از خود نشان نمی داد، که به اشکال گوناگون به پشتیبانی از عراق نیز ادامه می داد. عملاً در زمان هشت سال جنگ، کشورهای فرانسه، چین، روسیه، و ایالات متحده در ارسال کمکهای نظامی و تسلیحاتی به عراق با هم رقابت می کردند و کشورهای عرب کوچک حوزة خلیج فارس کمکهای مالی کلانی به صدام می دادند. صدام به این ترتیب ذخایر مالی و اعتباری خود را به مصرف رساند، و تلفاتی را نیز به ایران وارد آورد که بنا بر برآوردها میزانش با ثروت حاصل از نفت در پنجاه سال گذشته برابری می کرد.

از این رو، زمانی که هشت سال پس از تجاوز نظامی عراق به ایران، جنگ پایان یافت، عراق کشوری ورشکسته و درهم ریخته بود که هفتاد و پنج میلیارد دلار به همسایگان عرب خود بدهی داشت. در میان این طلبکاران، کویت با دو میلیون نفر جمعیت و سی میلیارد دلار طلب، کوچکترین مساحت و بزرگترین دین را بر گردن عراق داشت. به همین دلیل هم صدام به جای پرداخت دیون خود، سادهترین راه را برگزید و در سال ۱۳۶۹ به کویت حمله کرد و با تسخیر آن کشور، اعلام کرد که این بار استان تازه‌ی دیگری در آنجا پیدا کرده است!

حمله‌ی عراق به کویت، گذشته از نقض قوانین بین المللی، که پیش از آن در جریان حمله به ایران هم رخ داده بود و واکنش خاصی بر نینگیخته بود، باعث می شد تا عراقی‌ها صاحب یک پنجم ذخیره‌ی نفت جهان شوند و به این ترتیب تقریباً هپمایه‌ی عربستان سعودی قرار گیرند که صاحب یک چهارم ذخیره‌ی نفت

جهان است و به خاطر دست نشانده بودنش از سوی آمریکا، همچون اهرمی برای کنترل بازار جهانی نفت عمل می‌کند.

این آرایش جدید اقتصاد نفت، برای بسیاری از کشورهای صنعتی پذیرفتنی نبود. از این رو ناگهان جهانیان "متوجه شدند" که تجاوزی نظامی صورت گرفته است و خاک کشوری بر خلاف موازین بین‌المللی تسخیر شده است. ناگهان شوروی و آمریکا با هم به توافق دست یافتند و شورای امنیت سازمان ملل به عراق مهلتی داد تا نیروهایش را از کویت بیرون بکشد. صدام که می‌دید نوعی اتحاد جهانی بر ضدش در حال شکل‌گیری است، موضوع فلسطین را برای اعاده‌ی حیثیت بر باد رفته‌اش پیش کشید. عراق اعلام کرد که اگر اسرائیل از بلندبدهای جولان و نوار غزه عقب‌نشینی کند، نیروهایش را از کویت خارج خواهد کرد. این امر البته به دلیل بی‌ارتباطی با روابط عراق و کویت اصولاً مورد بحث قرار نگرفت. اما نظر موافق بخشی از اعراب را که ساده لوح‌تر بودند را به صدام جلب کرد. روش صدام در این میان معطوف به ایجاد شکاف میان غربیان و متحدان عربشان بود. اما در این مورد ناکام شد و متحدان هر نوع ارتباط میان حمله به کویت و عقب‌نشینی از فلسطین را رد کردند. وقتی جنگ خلیج فارس شروع شد، عراق چند موشک به خاک اسرائیل شلیک کرد، و اسرائیلی‌ها از ترس این که واکنش‌شان به خروج نیروهای عرب از صفوف نیروهای متحد بینجامد، در برابر آن سکوت کردند.

به این شکل، جنگ مشهور خلیج فارس رخ داد. یعنی نیروهای متحد به رهبری آمریکا به کویت حمله بردند و این کشور را برای امیر فراری کویت باز پس گرفتند. در میان نیروهای متحد سربازانی مصری، سوری، و حتی چک وجود داشتند. نبرد خلیج فارس، از دید برخی از اندیشمندان، نخستین جنگ هزاره‌ی سوم محسوب می‌شد. بودریار پس از جنگ، اعلام کرد که "جنگ خلیج فارس هرگز رخ نداد" و آن را به امری گفتمانی فرو کاست. در مقابل الوین تافلر کتاب جنگ و صد جنگ خود را بر محور آن نوشت و آن را

نخستین نمونه از جنگهای هوشمند دانست. شکست عراق در این جنگ با توجه به توان نظامی این کشور در تاریخ جنگ بی سابقه بود. در عرض چند روز، ۱۳۰ هزار عراقی اسیر شدند و آمار کشته شدگان عراقی در این نبرد از بیست تا صد هزار تن نوسان می‌کند.

نیروهای متحد، با وجود راندن عراق از کویت، شر صدام را از سر عراقی‌ها کم نکردند. از این رو شورش بزرگ کردها و شیعه‌ها در سال ۱۳۷۰، با خشونت و شدتی بی‌سابقه سرکوب شد. به گزارش بی‌بی‌سی، در جریان این کشتار، سی هزار عراقی شیعه و کرد به قتل رسیدند. در این میان، آمریکا که در ابتدای کار مردم عراق را به شورش و سرنگون کردن رژیم صدام دعوت کرده بود، چرخشی در سیاست خود داد و در عمل به صدام اجازه داد تا بر خلاف قواعدی که تازه وضع شده بود، در نواحی پرواز ممنوع به عملیات نظامی هوایی بپردازد و شورشیان را قتل عام کند.

صدام که بعد از ماجراجوییهای خود وارث کشوری ویرانه و ورشکسته شده بود، همچنان ادعا کرد که بقای دولتش نشانگر پیروزی او در نبرد با آمریکا بوده است. او همچنین برای جلب نظر جناح‌های مذهبی عراق و جهان عرب، از سیاست عرفی قدیمی‌اش فاصله گرفت. شعار الله اکبر به پرچم عراق افزوده شد، و به تدریج بخشهایی از قانون شریعت به درون ساختار حقوق عراق وارد شد و حد زدن بابت زنا و روسپیگری و قانونی شدن قتل‌های زنان توسط شوهرانشان به دلایل ناموسی در سال ۱۳۸۰ بار دیگر در عراق توجیهی حقوقی یافت.

باقی ماجرا به اندازه‌ی کافی به زمان ما نزدیک هست که همه آن را در خاطر داشته باشند. کشمکشهای حقوقی جامعه‌ی بین‌الملل و به ویژه اتهاماتی که آمریکا به خاطر تولید سلاحهای کشتار جمعی به عراق وارد می‌آورد، به همراه نارضایتی کارشناسان آژانس بین‌المللی اتمی از شیوه‌ی همکاری عراقی‌ها با ایشان، در نهایت به شکل‌گیری اتحادیه‌ای دیگر انجامید که به تصویب راه حل شماره ۱۴۴۱ در شورای امنیت سازمان

ملل منتهی شد. مصوبه‌ای که در هشتم نوامبر ۲۰۰۲ قطعیت یافت و در عمل نوعی اعلان جنگ به عراق بود. جنگ عراق در نوروز سال ۱۳۸۲ آغاز شد، و پس از سه هفته به فروپاشی دولت بعثی و فراری شدن صدام منتهی شد.

آنگاه در ۲۲ آذر سال ۱۳۸۲، ایرنا به عنوان نخستین خبرگزاری‌ای که خبر دستگیری صدام را در جهان مخبره می‌کرد، به نقل از جلال طالبانی اعلام کرد که صدام حسین در سوراخی در زیرزمین، در منطقه‌ی الدور در نزدیکی شهر تکریت گرفتار شده است.

صدام در طی ماههای بعدی به دلیل کشتار دجیل در سال ۱۳۶۱ محاکمه شد. کشتاری که به دنبال سوء قصدی نافرجام به جان وی صورت گرفته بود. بنا بر مدارک موجود، زمانی که این ترور شکست خورد، صدام دستور داد تا قوم و قبیله‌ی ترور کنندگان مورد حمله قرار گیرد. در نتیجه ۱۴۸ نفر کشته شدند، ۳۹۹ نفر بیگناه بازداشت شدند و شمار زیادی از زنان و کودکان به سختی شکنجه شدند. صدام به خاطر همین جرم گناهکار شناخته شد و در ۱۴ آبان ماه سال جاری به اعدام محکوم گشت. برزان ابراهیم که برادر ناتنی او بود نیز به همین جرم محکوم به اعدام شد. صدام در بامداد نهم دی ماه امسال در شهر کاظمیه به دار مجازات آویخته شد. محلی که در آن دار زده شد، پایگاهی نظامی بود که در دوران زمامداری خودش برای شکنجه‌ی شهروندان عراقی مورد استفاده قرار می‌گرفت. پس از مرگ صدام، نامه‌ای از او منتشر شد که در آن خود را مجاهد، شهید، رهبر مومنان، و عادل خوانده بود.

۲. در مورد صدام بسیار می‌توان گفت و درباره‌ی حیاتش بسیار می‌توان نوشت. اما به ویژه، آنچه که

در این نوشتار در کانون توجه قرار دارد، محاکمه و مرگ صدام است.

زندگی صدام با مجموعه‌ای از رخداد‌های مهم در سطح جهانی پیوند خورده است. رخداد‌هایی که اگر بخواهیم معادلات جهانی لذت/رنج و قدرت/ضعف - این محک‌های غایی تاریخ - را محترم بشماریم، داوری درباره‌شان آسان و شفاف خواهد نمود.

صدام همان رهبری سیاسی است که از ظهور شکاف‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه‌ی چند پاره‌ی عراق برای مدت سه دهه جلوگیری کرد. او همان کسی است که وحدت سیاسی کشورش را حفظ کرد، و گذار این کشور به سرزمینی سکولار و مدرن را برای مدت یک دهه راهبری کرد.

در ضمن، صدام همان رهبری است که این اتحاد سیاسی را به قیمت نخبه‌کشی شدید و بی‌دریغ، آزار و شکنجه‌ی مردم بیگناه، و نسل‌کشی و کشتارهای پیاپی ممکن ساخت. صدام همان رهبری است که سی هزار تن از مردم کشور خود را تنها در جریان یکی از شورش‌هایشان به قتل رساند، و از سلاح‌های شیمیایی و میکروبی برای کشتار شهروندان خویش بهره جست. بنابراین، لقب "الحاکم الظالم" - که این روزها روزنامه‌نگاران عراقی صدام را بدان لقب می‌شناسند، برایش شایسته است.

در چشم اندازی تاریخی، صدام گرانیگاهی بسیار مهم در سرگذشت ایران زمین است. صدام حاکم عراق بود، سرزمینی که از نظر تاریخی، همواره جز مقاطعی کوتاه - در دوران حاکمیت عثمانی و بعد هم استعمار انگلیسی - بخشی از ایران زمین بوده است، و پایتخت آن برای زمانی بسیار طولانی - از آغاز عصر هخامنشی تا دوران مدرن، یعنی حدود دو هزار و چهارصد سال - یکی از کانون‌های عمده‌ی رشد و بالندگی فرهنگ ایرانی محسوب می‌شده است. خود این حقیقت که نام این کشور (عراق، معرب اراک است که به فارسی قدیم قلب و مرکز معنا می‌دهد) و نام پایتختش (یغداد، یا همان خداداد) فارسی است، نشانگر پیوندهای عمیق این سرزمین با فرهنگ ایرانی است. بخش عمده‌ی مردم این کشور یا ایرانی نژاد هستند (کردها و قبایل ایرانی مقیم عراق) و یا به مذهب رایج در ایران زمین (شیعه) پایبند می‌باشند.

از اوایل عصر قاجار، که نسیم مدرنیته در جهان وزیده بود و آرایش نیروها را تغییر می‌داد، روند فروپاشی سیاسی ایران زمین نیز آغاز شد. روندی که پیش از آن هم بارها تجربه شده بود. انسجام سیاسی عصر هخامنشی با چندپارگی دوران سلوکی دنبال شد، و ویرانی دودمان ساسانی با ظهور امیرنشینهای طاهری و صفاری و آل بویه دنبال شد. بار دیگر در ابتدای عصر سلجوقیان انسجامی سیاسی در ایران زمین برقرار شد، که در پایان این دوره و زمان خوارزمشاهیان رو به زوال رفت، و در عمل از عصر ایلخانی تا ظهور شاه اسماعیل این نظام خانخانی همچنان برقرار بود. عصر صفوی یکی دیگر از این دورانهای انسجام و اتحاد بود، که پس از انقراض این دودمان در عمل به شکلی پیش رونده رو به انهدام رفت. نادرشاه و آغا محمد خان را در این میان جز ماجراجویانی کامیاب نمی‌توان دانست. به این ترتیب، اگر دورانهای کوتاه انسجام این سرزمین در عصر نادری و ابتدای قاجاری را نادیده بگیریم، در عمل از پایان عصر صفوی تا به امروز، ایران زمین دستخوش پراکندگی سیاسی بوده، و به دولتهایی همسایه تقسیم شده است. در عصر قاجار، برای نخستین بار این چندپارگی بر اساس ساخت فرهنگی بیگانه‌ای پدیدار شد و تثبیت گشت، که به مدرنیته مربوط می‌شد. تاجیکستان، آذربایجان، ترکمنستان، بخشهایی از فزاقستان و قرقیزستان توسط روسیه از ایران کنده شد، که در میان کشورهای آسیایی زمان خود مدرن ترین نظام حکومتی را داشت. عراق، افغانستان، بخشهایی از پاکستان و حاشیه‌ی خلیج فارس هم توسط انگلستانی از نواحی مرکزی ایران جدا شد، که در آن زمان مدرن ترین کشور دنیا محسوب می‌شد. به این ترتیب، این آخرین موج چند پارگی ایران زمین، از این رو با موارد پیشین تفاوت دارد که با ورود مدرنیته به این قلمرو همراه بوده و با موج ملت زایی مدرن گره خورده است. شکلی متفاوت و به ظاهر سطحی‌تر از پیکربندی ملیت، که با الگوهای کهن ساختاربندی این مفهوم در سرزمینهایی مانند ایران و چین متفاوت است.

عراق در این میان از اواخر قرن نوزدهم میلادی به عنوان کشوری مستقل از عثمانی جدا شد، و استقلال یافت. کشوری که گذشته از میراث فرهنگی نیرومند ایرانی‌اش، پیوندهای دینی و نژادی و زبانی فراوانی هم با ایران دارد. کلید تمایز عراق از ایران، -که توسط استعمارگران انگلیسی به درستی شناسایی شده و مورد تاکید واقع شده بود،- هویت قبیله‌ای اعراب ساکن این سرزمین است، که از سویی مانند کردها سنی مذهبند، و از سوی دیگر مانند بخش عمده‌ی شیعه‌ها عرب زبان هستند.

صدام به این ترتیب، در چشم اندازی تاریخی، عاملی بود که تفکیک هویت ملی این واحد سیاسی نوخاسته از ایران زمین را تسهیل کرد. صدام با تاکید بر هویت عربی‌ای به این کار دست یازید، که دست بر قضا در سرزمین‌هایی غیرعرب - مصر و سوریه - صورتبندی شده بود، در قالب حزبی مدرن و سکولار (حزب بعث) صورتبندی می‌شد، و در سرزمین‌هایی عرب زبان، اما غیر عرب نژاد - مصر، سوریه و عراق - قدرت سیاسی کسب کرده بود. در واقع اقبال خود اعراب به پان‌عربیسم سابقه‌ای به نسبت کوتاه دارد و تازه در جریان جنگ عراق و ایران بود که خود اعراب شبه جزیره‌ی عربستان و مناطق اطراف آن به پان‌عربیسم متمایل شدند. هرچند هرگز به جنبش بعث و عناصر سکولار ناسیونالیسم عربی روی خوش نشان ندادند.

به این ترتیب، صدام از نظر چارچوب نظری و موجی از آرا و اندیشه‌های سیاسی که نماینده‌شان محسوب می‌شد، وضعیتی ضد و نقیض داشت. صدام حاکم کشوری بود که بخش عمده‌ی جمعیتش با مردم ایران از نظر نژادی یا دینی احساس همبستگی می‌کردند. بر کشوری حکم می‌زاند که نامش عراق بود و در پایتختی می‌زیست که بغداد نام داشت، و از میان سه زنی که اختیار کرد، سوگلی‌اش سمیرا شاه بندر ایرانی بود. اعلام هویتی مستقل برای چنین کسی و چنان کشوری، تنها با پذیرش اموری خودمتناقض و تعارض آمیز ممکن می‌شود. به همین دلیل هم صدام در طول دوران زمامداری خود ناچار شد برای دستیابی به نقطه‌ی ارجاعی برای هویت سازی کشور نوپیداش، ابتدا به تاریخ باستان میانرودان پردازد و خود را با حمورابی و

نبوکدنصر مقایسه کند، بعد دست به دامان حمله‌ی اعراب به ایران شود و تجاوز ناگهانی و کشتار مردم غیرنظامی را نبرد قادسیه بنامد، و در آخر هم به شکلی خاص از اسلام پناه ببرد و خود را حافظ منافع فلسطین و دشمن اسرائیل و مجاهد بنامد.

پرشهای صدام برای دستیابی به هویتی ملی، چندان ضد و نقیض و واگرا بوده است، که احتمالاً برای مورخانی که از درد و رنج این عصر و این دوران فاصله بگیرند، مضحک و خنده‌دار خواهد نمود. ناهمخوانی عناصر معنایی و نمادهایی که صدام در سه دهه‌ی زمامداری‌اش برای تعریف هویت عراقی و هویت عربی مورد استفاده قرار داد، آمیخته‌ای بود از باستان‌گرایی پیش از اسلام - که با ملی‌گرایی قدیمی ایرانی گره خورده است- و پان‌عربیسیم سکولار مدرن و دین زدوده، و در نهایت نسخه‌ای سنی از بنیادگرایی اسلامی. تعارض زیربناهای نظری این سه چارچوب به قدر کافی آشکار هست، و گویا به همین دلیل هم هیچ یک از این منشها کارآمد نبوده باشد.

صدام بر این مبنا، نقش تاریخی تناقض آمیزی را برای خود تعریف کرده بود. او خواستار آن بود که بر سازنده - یا از دید خود احیاگر- هویتی عراقی دانسته شود. هویتی که اگر می‌خواست به راستی مستقل باشد، می‌بایست بند ناف خود را با هویت‌های تنومندتر و کهنتر ایرانی و اسلامی قطع کند، و به محض آن که چنین می‌کرد، به پوسته‌ای شکننده و بی‌دوام از شعارها تبدیل می‌شد. تراژدی زندگی صدام، که به سرعت به تراژدی زندگی بیست و پنج میلیون نفر از مردمان عراقی ایران زمین، و میلیون‌های ایرانی تبدیل شد، جدی گرفتن ساختاری از تعریف ملیت مدرن بود، که در نگاه نخست وعده‌ی دستیابی به هویتی نو و کارآمد را به شریکان می‌داد، اما بنا به تجربه نشان داد که در سرزمین‌هایی کهنسال مانند ایران و چین و هند که خود هویتی درازپا و دیرینه داشته‌اند، تنها می‌تواند به عنوان عاملی کمکی برای بارورتر کردن همان هویت دیرینه کارآیی داشته باشد. تجربه‌ی عراق، اگر در نگاهی کلان نگریسته شود، کاربست افراطی و سرسختانه‌ی هویت ملی

مدرن، در سرزمینی بود که خود پیشاپیش هویتی غنی‌تر و پرریشه‌تر را دارا بود. سرزمینی که این هویت دیرینه را در گستره‌ای به پهناوری ایران زمین با بیش صد میلیون انسان دیگر سهیم بود، و گمان می‌کرد می‌تواند با انکار این زمینه‌ی کهن‌تر به رونوشتی مدرن و سکولار از هویت ملی جدید دست یابد.

صدام در این معنا، شیطانی پلید یا موجودی بدخواه نبود. به سادگی عربی بیسواد بود که فریفته‌ی امکانی دوردست و نامحتمل شده بود. این البته به معنای نادیده‌انگاشتن مسئولیت وی در این فریفتگی نیست. صدام در نهایت موجودی بود که گناه نادانی را بر دوش داشت، و این گناهی است که همواره با سرعت گناهانی دیگر را در دل خود می‌پرورد.

تلاش صدام برای سرکوب شیعیان و کردها در زمان پیش از جنگ با ایران، به این معنا، نخستین گناه صدام بود. رنج و دردی که این حاکم بر مردم خویش روا داشت، حتی پیش از آن که ماجرا به جنگ و زوالی چنین شگفت‌انگیز منتهی شود، به قدر کافی آشکار بود. صدام همان کسی بود که برای حفظ پایه‌های قدرت خویش از کشتار شهروندان، وزیرانش، هم‌حزبی‌هایش، و حتی اعضای خانواده‌اش رویگردان نبود. فراموش نکنیم که همین صدام بود که دو داماد خود را پس از آن که از عراق گریختند، با وعده‌ی امان دادن به کشور بازگرداند و هردو را چند روز بعد به قتل رساند، یا باعث به قتل رسیدنشان شد.

از این رو، اگر بخواهیم در چشم‌اندازی عراقی به صدام بنگریم، حاکمی خونخوار و درنده‌خو را خواهیم یافت، که به سودای دستیابی به امری ناممکن - یعنی پدید آوردن یک هویت مدرن و کم‌خون ملی، در جایی که پیش از آن هویت بسیار تنومندتر دیگری حضور دارد، - دست به خون مردمش آلود. سیاستمداری که روند نوسازی را در عراق آغاز کرد، و تا مدتی آن را با موفقیت ادامه داد، هرچند بهای این مسیر را با سرکوب و خفقان و شکنجه‌ی بیگناهان می‌پرداخت.

اگر در چشم انداز ایران زمین به صدام بنگریم، اما، چیزی دیگر خواهیم یافت. صدام کسی بود که نخستین جنگِ راستین و دراز مدتِ میان پاره‌های ایران زمین را در کل دوران تاریخش آغاز کرد. چنان که گفتیم، تاریخ ایران، که دست کم به شکل منسجم و وحدت یافته‌اش به دوهزار و پانصد سال پیش باز می‌گردد، دوره‌هایی متناوب از قبض و بسط مرکزیت سیاسی، و اتحاد و چندپارگی را به خود دیده است. کشمکش میان این دولتهای همسایه در کل تاریخ ما سابقه دارد. چنان که درگیری میان صفاریان و طاهریان، زندیه و قاجاریه، و حتی در ابعادی دیگر، و در قلمروی حاشیه‌ای آذربایجان و ارمنستان را می‌توان در این چارچوب باز نگریست.

با این وجود نبردی که هشت سال به طول بینجامد، حدود یک میلیون و هفتصد هزار نفر کشته و دو برابر این مقدار معلول و زخمی بر جای گذارد، و با کاربرد سلاحهای کشتار جمعی همراه باشد، در پهنه‌ی ایران زمین سابقه نداشته است. چنین چیزی حتی در میان کشورهای نوپای مدرن سابقه‌ی چندانی ندارد. به این ترتیب، صدام آغاز کننده‌ی اتفاقی تاریخی در سرگذشت دیرپای ایران زمین بود. جنگ ایران و عراق، که با ندانم کاری صدام آغاز شد و با نابخردی‌های بسیار ادامه یافت، حادثه‌ای بسیار مهم بود.

این جنگ، بنابر نظر برخی از مفسران، واپسین جنگ کلاسیک تاریخ بود. یعنی آخرین جنگی در آن جبهه، پشت جبهه، ارتش کلاسیک، و ترابری خطی و زمینی به چشم می‌خورد. یک سال پس از پایان این جنگ، جنگ خلیج فارس در همین منطقه آغاز شد که نخستین نبرد هوشمند و اولین جنگ دوران جدید محسوب می‌شود. به این ترتیب، جنگ ایران و عراق، تنها یک ماجراجویی کوتاه مدت و پرهزینه‌ی دیکتاتوری دیوانه نبود، که رخدادی جامعه‌شناختی و مهم بود. در این جنگ مردمی که به یک بافتار فرهنگی و تاریخی مشترک تعلق داشتند، برای مدتی به درازای تقریباً یک دهه با خشونت تمام با هم جنگیدند. جبهه‌ای خونین

گشوده شد که جنگاوران هر دوسوی آن مردمی مسلمان و پروردگان ایران زمین بودند. چه بسا اعراب عراقی که اعراب ایرانی خوزستان را به قتل رساندند، و چه بسا شیعه‌ها که شیعه‌ها، و کردها که کردها را کشتند.

جنگ ایران و عراق نمادی بود که قدرتِ هویت‌های ملی نوساخته را نشان می‌داد. خونریزی بزرگِ هشت ساله‌ی میان ایران و عراق، از آنجا بر می‌خواست که حماقت مردی به نام صدام مبارزان دو سوی این جبهه را دبان واداشت تا به قیمت نادیده گرفتن دین و مذهب مشترکشان، سابقه‌ی تاریخی و هویت ملی دیرینه‌ی مشترکشان، و حتی (در مورد کردها) قومیت مشابهشان، تصمیم گرفتند از هویت ملی جدیدی دفاع کنند، یا بر مبنایش دست به حمله بزنند، که در کل سابقه‌ی چندانی نداشت و در مورد یکی از طرفهای درگیر (عراق) اصولاً ساختگی بود و مرتب تغییر محتوا می‌داد.

صدام بر این مبنا، نمادی از یک رخداد تاریخی شگرف بود. رخدادی که وی آغازگر و آفریننده‌ی اصلی‌اش محسوب می‌شد. روندی که اتصال و الحاق فرهنگی دو پاره‌ی از نظر تاریخی مهم ایران زمین را برای مدت یک دهه ناممکن کرد، و احتمالاً آن را برای سالیانی دیگر به تعویق انداخت. این حقیقت که در جهان امروز، هویت‌های محلی و اتحادیه‌های جغرافیامدار به سرعت در حال توسعه هستند، از سویی نوید بخش آن است که شکلی تازه و فرهنگ-مدار از انسجام و وحدت مجدد مردم ایران زمین قابل دستیابی است. از سوی دیگر، چنین اتحادی می‌تواند به زایش قدرتی تازه در صحنه‌ی معادلات جهانی منتهی شود. ایران زمین، از دیرباز هم به دلیل موقعیت استراتژیک خود در پهنه‌ی جهانی، و هم به خاطر منابع غنی طبیعی و انسانی‌اش، کشوری نیرومند بوده است، و در تمام مقاطعی که به وحدت سیاسی دست یافته (آخرین بار در عصر صفوی)، به یکی از ابرقدرت‌های مهم جهان تبدیل شده است. از این رو این سیاست کشورهای صنعتی قابل درک است که اتحاد مجدد این مجموعه را خوش نمی‌دارند، و از ظهور ابرقدرتی دیگر – که این بار به سلاح نفت هم مجهز است – بیمناک هستند.

سیاست جهانی در جریان جنگ تحمیلی، به روشنی بر طرد چنین امکانی متمرکز بود. تا پیش از جنگ ایران و عراق هر دو کشور سرزمینهایی ثروتمند محسوب می‌شدند، هر دو به سرعت در راستای نوسازی پیش می‌تاختند، و با وجود ساخت سیاسی شکننده‌شان، جمعیتی پویا و فعال و منابعی غنی و به نسبت دست نخورده را در اختیار داشتند. در زمان آغاز جنگ، ایران و عراق چهارمین و پنجمین ارتشهای بزرگ جهان را در اختیار داشتند. در واقع، این دو بخش از ایران زمین، در آن زمان پیشرفته‌ترین نواحی این قلمرو محسوب می‌شدند. سایر بخشهای ایران زمین در آن هنگام به نوعی مستعمره‌ی شوروی محسوب می‌شدند و وضعیت اقتصادی و صنعتی عقب مانده‌ای داشتند.

در جریان جنگ، تمام نیروی این دو واحد سیاسی برای نابود کردن دیگری صرف شد. روند رشد اقتصادی متوقف، و به زودی معکوس شد، و در پایان جنگ هر دو کشور فقیر شده بودند و در موقعیتی فرو دست قرار داشتند. این فقر به حدی بود که در مورد عراق به ماجراجویی‌هایی جدید و فروپاشی نهایی ساختار سیاسی‌اش انجامید. شیوه‌ی مدیریت روابط بین‌الملل در جریان جنگ و پس از آن، به روشنی از هراس جهان توسعه یافته از توسعه‌ی این بخش از زمین حکایت داشت. هراسی که با نگاهی معقول به منافع ملی کشورهای خودشان، و با محاسبه‌هایی منطقی در مورد موقعیت ایران زمین همراه بود.

از این رو، به دنبال مقصر گشتن در این میان و پناه بردن به نظریه‌ی توطئه‌ای فراگیر در این مورد، از دید نگارنده نادرست است. ایران زمین، چه بخواهیم و چه نخواهیم، در حال حاضر و برای مدت دو قرن، قلمرو فرهنگی و اجتماعی بزرگی بوده است که چند پاره و معمولا مستعمره بوده است. اتحاد مجدد این پاره‌ها، تنها با ابزاری فرهنگی و دستیابی به هویتی بازتعریف شده ممکن است، که صدام و عراق بعثی او در این مسیر مانعی جدی و مهم پدید آوردند. کشورهای غربی در این میان آنچه را که منافع ملی شان اقتضا

می‌کرد، انجام دادند، و این درست همان چیزی بود که منافع ملی ایران کنونی، و با نیکبختی تاریخی مردم ایران زمین در تعارض بود.

تاثیر کردار صدام، حتی اگر بخواهیم به وجود هویتی مستقل مانند هویت عراقی باور داشته باشیم، در راستای ویرانی عراق و نگون بختی مردمان دارای این هویت قرار داشت. اگر به شکلی واقع بینانه‌تر به تاریخ گسترده‌تر ایران زمین بنگریم، حضور صدام، برنامه‌های صدام، و نقشی که صدام در منطقه ایفا کرد، آشکارا به قیمت تعویقی چند دهه‌ای در مسیر اتحاد مجدد هویت‌مدارانه‌ی مردم ایران زمین تمام شده است. در سالهایی که اتحاد شوروی فروپاشید و آذربایجان و ترکمنستان و ارمنستان و تاجیکستان آزاد شدند و امکان دستیابی به وحدتی فدراتیو با ایشان وجود داشت، نیروی ایران و عراق صرف برادرکشی شد، و اگر بخواهیم صدام را به دلیل مقصر بدانیم، این یک به گمانم مهمترین دلیل آن است.

صدام به جرم قتل ۱۴۸ انسان بیگناه محاکمه و اعدام شد. کم نبودند ایرانیانی - و احتمالاً عراقیانی - که با شنیدن این خبر مانند نگارنده حسی دو گانه پیدا نکنند. از طرفی این حس که جهان و ایران زمین از شر جانوری سیاسی و موجودی صدمه‌رسان خلاص شده است، و از طرف دیگر این حس که گویی حق مطلب در مورد صدام هنوز ادا نشده است. مقصود البته جنبه‌ی عدالت‌مدارانه‌ی امر نیست. چرا که محاکمه‌ی صدام به جرم قتل تمام آن سی هزار نفر عراقی که در سال ۱۳۷۰ کشت، یا یک میلیون ایرانی که در جریان جنگ کشت، یا هفتصد هزار هراقی که در همین میان به کشتن داد، یا صدها هزار نفری که با مواد شیمیایی معلولشان کرد، یا فجایع بسیار دیگری که مرتکب شد، خود به محاکمه‌ای روشنگر و درازمدت نیاز داشت، که بیش از انتقامجویانه و کوین توزانه بودن، پژوهشگرانه و آسیب شناسانه باشد، و اکنون این فرصت از همگان گرفته شده است. اما این بخش دادخواهانه، می‌تواند با نگاهی دیگر تکمیل شود، و آن فرصتی است که ما برای

شناختن انگیزه‌ها و پویایی روانی این انسانِ نامتعادل داشتیم و از دست دادیم، و بختی که برای فهم مهم‌ترین حادثه‌ی تاریخ معاصر ایران زمین داشتیم و فوت شد.

صدام به ظاهر واپسین دیکتاتور نظامی خونخوارِ بزرگ در جهان بوده باشد. در سایر کشورها البته مشابه‌ها و نمونه‌هایی هم‌ارز با او وجود دارند. اما تمام آنها در کشورهای فقیر آفریقایی یا آمریکای جنوبی زندگی می‌کنند و هیچ یک به اقتدار و ثبات صدام دست نیافته‌اند، و گویا نمی‌یابند. با این تعبیر، احتمالاً صدام واپسین دیکتاتور نظامی کلاسیک در تاریخ معاصر ما بوده باشد.

محاکمه‌ی صدام از دید بسیاری از ناظران، شتابزده، سرسری، و باعجله انجام گرفت، و حکم صادر شده نیز به همین شکل اجرا شد. با این وجود، می‌توان همچنان امید داشت، که پس از اعدام او، روند محاکمه‌اش در ذهن قاضیان راستین و داوران اصلی دادگاه تاریخ همچنان ادامه یابد. محاکمه‌ای که به فهم شرایط شکل‌گیری چنین انسانی بینجامد، دلایل تبدیل شدن یک آدم معمولی به موجودی چنین آسیب‌رسان را توضیح دهد، و راهبردهای پیشگیری از بازتولید چنین کسانی را نشان دهد. قضاوتی که جایگاه صدام را در تاریخ معاصر ایران زمین نشان دهد، و درباره‌ی مخاطرات و فرصتهایی که وجود او به همراه داشت، بیندیشد. و داوری‌ای که زخمهای ناشی از صدام و صدمه‌های سهمگین او را، برآورد کرده، و التیام بخشد.



کاتولیک‌تر از پاپ

خردنامه‌ی همشهری، شماره‌ی دوازدهم، اسفند ۱۳۸۵

۱. در روز ۲۷ فروردین سال ۱۳۸۴، شورای کاردینالی واتیکان پس از دو هفته که از مرگ پاپ ژان پل دوم می‌گذشت، یوزف آلوئیس راتزینگر آلمانی را به عنوان دویست و شصت و پنجمین پاپ، برگزید و به این ترتیب کاردینال راتزینگر که در آن زمان هفتاد و هشت سال از عمرش می‌گذشت و در میان هواداران کلیسای کاتولیک اسم و رسمی داشت، به عنوان پاپ بندیکت شانزدهم، بر تخت حکومت واتیکان تکیه زد. راتزینگر برای مدتی طولانی، به عنوان نویسنده‌ای پرکار، و استادی محبوب در دانشگاه‌های آلمان شهرت داشت. برداشت به نسبت سنتی او از دین کاتولیک، و دفاع سرسختانه‌اش از اصول اعتقادی این آیین، او را به مهمترین عالم دینی مسیحی از دهه‌ی شصت م. به بعد تبدیل کرده بود. او پیش از کاردینال شدن، ابتدا اسقف اعظم مونیخ و فریزینگ بود. راتزینگر معتقد بود که کشورهای غربی و به ویژه اروپا که از دید او دژ اصلی مسیحیت در جهان محسوب می‌شود، باید به ارزشها و مبانی اعتقادی مسیحی بازگردند، و در برابر روند رو به رشد عرفی‌گری و دنیوی شدن جوامع صنعتی ایستادگی نمایند. آماج اصلی حمله‌ی پاپ بندیکت شانزدهم، نسبی‌گرایی است که از دید او در قالب حمله به عینیت حقیقت به طور عام، و طرد عینیت ارزشهای

اخلاقی به طور خاص جلوه می‌کند. به نظر راتزینگر این ناامیدی از دستیابی به حقیقتی مطلق و عینیتی محکم برای اصول اخلاقی است که خاستگاه نابسامانی اخلاقی و اجتماعی جوامع صنعتی در قرن بیست و یکم است.

راتزینگر، در سال ۲۰۰۵، درست چند ماه پیش از آن که از سوی شورای کاردینالی به مقام پاپی ارتقا یابد، در نظر سنجی روزنامه‌ی تایمز به عنوان یکی از صد انسان اثرگذار زنده معرفی شد. این امر با توجه به نفوذ معنوی زیاد او در میان مقامات بلندپایه‌ی کلیسای کاتولیک، دور از انتظار نیز نبود. انتخاب او به عنوان پاپ، در شرایطی که کوتاه زمانی پیش به خاطر یک سکت‌هی قلبی به طور موقت دید چشمش را از دست داده بود و خود نیز ابراز تمایل کرده بود تا بازنشسته شود و به دهکده‌اش در باواریا بازگردد و به نوشتن کتابهایش بپردازد، نشانگر ظهور جریانی جدید در کلیسا بود. جریانی که راتزینگر را بر رقیبش - کاردینالی که رهبر جناح لیبرال کلیسا بود - ترجیح داده بود و به نوعی سنت‌گرایی و اصول‌گرایی گرایش نشان می‌داد.

راتزینگر پس از دستیابی به مقام پاپی، به حرکت‌هایی برای نزدیک کردن فرقه‌های مختلف مسیحی دست زد. تغییری که او در عنوان و منصب اسقف اعظم غرب داد، از سوی کلیسای ارتدوکس به عنوان حرکتی آشتی‌جویانه و دوستانه ارزیابی شد، و روابط خوبی که پاپ با رهبران کلیسای پروتستان برقرار کرده بود نیز تا حدودی در اوج گرفتن شهرتش به عنوان پاپی که به وحدت مسیحیان تمایل دارد، موثر بود. در عین حال، یهودیان در پیام تبریکی که بابت برکشیده شدنش به مقام پاپی منتشر کردند، توجه او به تاریخ قوم یهود را ستودند و او را بابت حساسیتی که در مورد ماجرای کشتار یهودیان توسط نازیها نشان می‌داد، ستایش کردند. به همین ترتیب، دالای لاما‌ی تبت هم که مدتی کوتاه پس از انتخاب وی در واتیکان با او دیدار کرد، از او به عنوان مردی که اثری خوب بر وی به جا گذاشته است، یاد کرد.

با این وجود، ارتباط این پاپ جدید با دین اسلام وضعیتی پیچیده به خود گرفت. در ابتدای کار، این شایعه بر سر زبانها بود که پاپ جدید در مقابل اسلام افراطی و به ویژه تروریسم منسوب به مسلمانان موضعی سختگیرانه‌تر از جان پل دوم دارد. اما وقتی کاریکاتورهای اهانت آمیز به پیامبر اسلام در نشریات دانمارکی منتشر شد، پاپ به سختی در برابر آن موضع گرفت و از مومنان مسیحی خواست تا نمادهای دینی دیگران را محترم بدانند و از توهین به مقدسات دیگران خودداری کنند. گذشته از این، پاپ بر گفتگوی میان ادیان بسیار اسرار ورزید و اصولاً گفتگو را تنها راه پیشگیری از خشم و نفرت بین مردم و حفظ صلح و دوستی دانست. او در پیامی از مسیحیان خواست تا دستان و قلبهایشان را بر مهاجران مسلمانی که به غرب پناه می‌بردند، بکشایند. در روز نخست جولای سال ۲۰۰۶، پاپ که در دیر کارملیتها دعا می‌خواند، برای آمرزش روح تروریستها و هدایت شدنشان دعا کرد، چون از دید او " آنها نمی‌دانند که به خود و همسایگانیشان آسیب می‌رسانند."

در هفتم اوت همین سال، پاپ از تداوم درگیری‌ها در فلسطین و به ویژه لبنان ابراز نگرانی کرد و دو آمبولانس را با تجهیزات پزشکی برای کمک به آسیب دیدگان درگیریهای جنوب لبنان گسیل کرد. در یازدهم سپتامبر (بیستم شهریور) گذشته، روبرتو پیکاردو که رهبر مهمترین گروه مسلمان در ایتالیا (UCO I) بود، در پیامی از سخنان پاپ در مورد این که کشورهای آسیایی و آفریقایی در خطر غرقه شدن در مادی گرایی غربی قرار دارند، قدردانی کرد و اعلام کرد که نظر مسلمانان هم در این مورد چنین است.

فردای آن روز، پاپ که در دانشگاه رگنزبورگ در مورد "ایمان، عقلانیت و دانشگاه" سخن می‌گفت، جمله‌ای را بر زبان آورد که به سرعت با واکنش مسلمانان روبرو شد. پاپ گفت که "حضرت محمد چیزی جدید را در ادیان وارد کرده بود و آن هم باور به امکان توسعه‌ی دین و ایمان از راه شمشیر و خشونت

است." و این که مفهوم جهاد، نقطه‌ی شروع پروردن نفرت دینی و دست یازیدن به خشونت است. و این که مفهوم جهاد با این تعبیر برای نخستین بار در اسلام شکل گرفته است.

این حرف اعتراض چند تن از رهبران مسلمان را به دنبال داشت. از جمله یوسف القرادوی و یک مقام ترک و رهبران مسلمان پاکستان و هند و سومالی به این گفته اعتراض کردند. از جمله آن که اعلام کردند برداشت پاپ از قرآن به لحاظ تاریخی نادرست بوده است، و آیه‌ی لا اکراه فی الدین که از دید پاپ در زمان اقامت آن حضرت در مکه نازل شده بود، اتفاقاً مدنی است و در زمان اوج اقتدار سیاسی وی نازل شده است. یکی از مقامات کلیسا به دنبال این اعتراضها اعلام کرد که مقصود پاپ توهین به دین اسلام نبوده، و تنها به عنصری از این دین اشاره داشته است. اما تظاهرات بر ضد سخنان پاپ دامنه‌ی وسیعتری یافت. در کرانه‌ی باختری رود اردن دو کلیسا به خاطر انفجار بمب ویران شدند و القاعده اعلامیه‌ای منتشر کرد و پاپ را به قتل تهدید کرد. در یکی از این تظاهرات، درگیری‌هایی بروز کرد که به کشته شدن گروهی انجامید. در ایران نیز اعتراضهایی از این دست شکل گرفت که خوشبختانه با هیچ حرکت خشونت‌آمیزی همراه نبود.

به دنبال این اعتراضها، کاردینالی که سخنگوی کلیسای کاتولیک بود، از سوی پاپ بابت سوء برداشت شدن از گفته‌هایش ابراز تاسف کرد و با جملاتی که در عمل یک عذرخواهی رسمی بود، سخنان پیشین پاپ را انکار کرد. دو هفته بعد، پاپ سفرای کشورهای مسلمان - از جمله ایران و عراق - را به واتیکان دعوت کرد و در نشستی که با ایشان داشت، از احترام کامل و خدشه ناپذیر خود نسبت به همه‌ی مسلمانان سخن گفت. اندکی بعد، پاپ یک گام دیگر پیش گذاشت و ادعا کرد که آنچه در آن سخنرانی گفته، نقل قولی از یک متن قرون وسطایی بوده و خودش به آن هیچ اعتقادی ندارد. این بدان معنا بود که سخنان اولیه‌ی او که جهاد و جنگیدن در راه خدا را امری نادرست و اشتباه آمیز می‌دانست، پس گرفته می‌شد. کوتاه زمانی بعد، نامه‌ای سرگشاده به پاپ ارسال شد که در آن سی و هشت تن از علمای طراز اول مسلمان از سراسر جهان

پوزش پاپ را پذیرفته بودند. در میان امضا کنندگان این نامه، اسم مفتی اعظم مصر، روسیه، ترکیه، بوسنی، کرواسی، و عمان نیز دیده می‌شد. دو ایرانی این نامه را امضا کرده بودند که عبارت بودند از آیت الله محمدعلی تسخیری، و دکتر سید حسن نصر.

سیاست آشتی‌جویانه‌ی پاپ در حین این اعتراضها و پس از آن همچنان ادامه یافت. در پاییزی که گذشت، واتیکان برای نخستین بار مقاله‌ای به عربی را در مجله‌ی *Arabi c Saturday* منتشر کرد که در آن از زبان نماینده‌ی واتیکان در یونسکو به مسائلی در مورد علم و مسائل نژادی اشاره شده بود. پاپ در پایان ماه رمضان همین سال، به مسلمانان جهان پیامی فرستاد و پایان ماه مبارک رمضان را به ایشان تبریک گفت. با این وجود، زمزمه‌های مخالفی از درون کلیسای کاتولیک همچنان به گوش می‌رسید. در هشتم نوامبر امسال، مجله‌ی بانفوذ *La Civiltà Cattolica* که توسط کلیسای ژرژوئیت، و زیر نظر کلیسای کاتولیک منتشر می‌شود، مقاله‌ی آغازین خود را به متنی درباره‌ی اسلام اختصاص داد که جای بحث فراوان داشت. در این مقاله اشاره شده بود که اسلام دینی است که به طور زیربنایی با خشونت ورزی همخوانی دارد و در مبانی عقیدتی آن تدابیری برای مهار خشونت و تروریسم پیش بینی نشده است. از دید نویسندگان مقاله، که گویا نگرشی تکثرگرایانه و مدارامدار داشتند، اسلام دینی است که خشونت به این ترتیب در آن تعبیه شده است و کاری هم با آن نمی‌توان کرد و باید به نوعی آن را پذیرفت و با حضور آن در صحنه‌ی جهانی سازگار شد.

با وجود حضور این گفتمان در اندرون کلیسای کاتولیک، پاپ، خود به روند مسالمت‌جویانه‌ی خود ادامه داد، گفتگوی میان یهودیان، مسلمانان و مسیحیان را تنها راه حل برای مسئله‌ی فلسطین دانست و مشتاقانه با مصطفی شریف - یکی از فیلسوفان مسلمان مخالف نفرت دینی مناظره کرد. همچنین حمله‌ی پیشگیرانه‌ی آمریکا به عراق را محکوم کرد و اصرار ورزید که این نبرد را با جنگی صلیبی شبیه ندانند. او هم مانند ژان

پل دوم تاکید داشت که غرب، با مسیحیت مترادف نیست، و کلیسا بیشتر با کاتولیک بودن مربوط می‌شود تا غربی بودن. به همین ترتیب، واتیکان به طور رسمی اعدام صدام حسین را به عنوان حادثه‌ای تراژیک مورد نقد قرار داد. پاپ به طور جدی با حمله‌ی نظامی با ایران هم مخالفت کرده است و در مذاکره با تونی بلر و مرکل بر این موضع خود پافشاری کرده است.

۲. پاپ ژان پل دوم، یکی از شخصیت‌های مذهبی تاثیرگذار در قرن بیستم بود. هواداری او از شکلی از لیبرالیسم سیاسی، و تلاشی که در راستای بازسازی ساختار کلیسا و سازگار ساختنش با حال و هوای مدرن به خرج داد، در کنار نقش موثری که در فروپاشی اردوی شرق بر عهده گرفت و اثری که در آزاد شدن ساختار سیاسی اروپای شرقی ایفا کرد، ردپایی نیست که به این زودبها از خاطره‌ها محو شود.

کادرینال راتزینگر در زمان زمامداری ژان پل دوم، یکی از نزدیکان او محسوب می‌شد. او با وجود نگرش سنتی‌تر، و رویکرد بنیادگرایانه‌تری که داشت، همکار نزدیک و صادقی برای پاپ قبلی دانسته می‌شد و برای سالیان زیادی در دفتر وی خدمت کرد و از سوی او به مقام‌های کلیسایی بالایی برکشیده شد. انتخاب راتزینگر به عنوان پاپ، اگر در شرایط سیاسی و اجتماعی سالهای آغازین هزاره‌ی سوم میلادی نگرسته شود، و در زمینه‌ی فرهنگی اکنون و اینجا ارزیابی شود، بسیار معنادار جلوه خواهد کرد.

تردیدی در این حقیقت نیست که پاپ ژان پل دوم فرزند زمانه‌ی خود بود. او به عنوان رهبر دیپلماتیک و محترم‌ترین نهاد دینی غرب صنعتی و لیبرال، نماینده‌ای برای مشروعیت بخشیدن به نهادهای سیاسی مدرن جهان آزاد، و مبلغی برای تثبیت اصول اخلاقی جاری در این نظام اجتماعی بود. پاپ در این جایگاه، در شرایطی که جنگ سرد در جریان بود و دولتهای خودکامه‌ی گوناگونی در کشورهای فقیر - و مسیحی - آمریکای جنوبی سر بر می‌کشیدند، به عنوان نماینده‌ی آزادی انسانها و حقوق بشر ایفای نقش کرد. در زمان

زامداری او بود که حتی در سرزمینی دوردست مانند فیلیپین، - با اقلیت بزرگ مسیحی‌اش - کلیسا در سرنگونی دیکتاتوری مارکوس و به قدرت رسیدن خانم آکینو نقشی مرکزی ایفا کرد.

راتزینگر اما، به خمیره‌ی دیگری تعلق دارد. او بیش از آن که مانند ژان پل دوم سیاستمداری فرهمند باشد، اندیشمندی دینی است. دفاع سرسختانه‌ی او از اصول اعتقادی مسیبت کاتولیک، و حمله‌ی تند و تیزش به مبانی فلسفی اندیشه‌ی عرفی غرب - که نسبی‌گرایی اخلاقی در بطن آن قرار دارد، - از بسیاری از جنبه‌ها به زیربنای نظری بنیادگرایی دینی شباهت دارد که از سوی دیگر در جهان اسلام را نیز در خود غرقه ساخته است. راتزینگر بر خلاف کاردینالهای میانه‌رو و لیبرال کلیسای رومی، با شدت با آزادی همجنس‌خواهی، قانونی شدن سقط جنین، و مجاز دانستن شبیه سازی انسانی مخالفت می‌کند، و از این رو خط مشی عمومی‌اش در درون کلیسای کاتولیک با آنچه که اصولگرایان مذهبی و حتی بنیادگرایان در اردوی اسلامی تبلیغ می‌کنند، شباهت دارد.

با این وجود، همین پاپ راتزینگر بنا بر آنچه که شرح مختصرش گذشت، سیاستی بسیار آشتی‌جویانه را نسبت به ادیان دیگر در پیش گرفته است. با وجود جنجالی که در اثر بیان پاپ در زمینه‌ی تاریخ اسلام و مفهوم جهاد برخاست، می‌توان با سادگی با مرور کارنامه‌ی وی در زمینه‌ی اسلام، دریافت که آن حرفها اشتباهی بیش نبوده و سیاست کلی پاپ در مورد اسلام نیز مانند سایر ادیان به شدت آشتی‌جویانه است. پاپ بندیکت شانزدهم با این تعبیر، رویکردی دوگانه را در پیش گرفته است. در جبهه‌ی درونی دنیای مسیحیت کاتولیک، او نماینده‌ی راست دینی سرسختانه و بازگشت به اصول و طرد مبانی مادی‌گرایانه‌ی تمدن غرب است، و در جبهه‌ی خارجی و درارتباط با ادیان دیگر، و حتی شاخه‌های دیگر مسیحیت - که همواره رقیب سنتی و گاه دشمن کلیسای کاتولیک محسوب می‌شده‌اند، سیاستی بسیار دوستانه را در پیش گرفته است.

این رفتار پاپ، گذشته از آن که بیانی از خلقو خو و انتخابهای شخصی یک تن باشد، نشانگر ظهور جریانی در درون نظامهای دینی متمرکز و نظام یافته‌ی امروزین است. این حقیقت قابل انکار نیست که جهان مدرن و صنعتی شده‌ی - یا صنعتی شونده- از بحرانی در حوزه‌ی معنا رنج می‌برد. نظامهای معناساز و نهادهای اجتماعی‌ای که در تاریخ چند صد ساله‌ی مدرنیته با پیچ و تابهای بسیار تکامل یافتند و اندوخته‌ای بسیار غنی و بدنه‌ای تنومند از مفاهیم و ارزشها را پدید آوردند، همچنان دستخوش پراکندگی و تعارضی هستند که دامنه‌اش به ساخت شخصیتی و پیکربندی هویت سوژه‌ی مدرن کشیده می‌شود و او را به موجودی چندپاره و مرکز زدوده تبدیل می‌نماید. دین، از دیرباز یکی از راهبردهایی بوده که مدعی ایجاد و پاسداری از وحدت و هماهنگی سوژه - البته در شکل سنتی‌اش - بوده و خلق شکلی از مرکز را در وی ممکن می‌ساخته است. تجربه‌ی مدرنیته نشان داده که آیینهای کلیسایی دیرپایی مانند مسیحیت کلاسیک، در برخورد با جهان مدرن، توانایی خویش را برای حل تنش وجودی سوژه‌ی مدرن از دست داده‌اند، و از بخش مهمی از کارایی خود در این زمینه محروم گشته‌اند.

رواج بنیادگرایی اسلامی در جهان مسلمان، و محبوبیت اشکال متفاوتی از اصولگرایی دینی در میان هندوها، بودایی‌ها، یهودی‌ها، و به ویژه مسیحیان، نشانگر آن است که نوعی بازگشت به نهادهای دینی برای بازتعریف هویت در هزاره‌ی سوم دیده می‌شود. ناکامی نظامهای نظری سکولار و چارچوبهای فلسفی عقلانی جدید در بازسازی سوژه‌ی مرکزدار و وحدت یافته، البته تا حدود زیادی به پیچیدگی این نظامهای معنایی، و ناکارآمد یا نامفهوم ماندنشان برای توده‌ی مردم مربوط می‌شود. با این وجود، نهادهای دینی سنتی در چند دهه‌ی اخیر نشان داده‌اند که بختی مجدد را برای طرح ادعاهای خویش در این زمینه در اختیار دارند. به پیروزی رسیدن انقلاب اسلامی در ایران، نمادی برجسته بود از قدرتمند شدن این جریان نوپای هویت جویی دینی، که نمودی دیگر از آن را می‌توان در انتخابات اخیر ریاست جمهوری آمریکا بازیافت، و این حقیقت

که بوش با تکیه بر شعارهایی دینی، و پررنگ کردن تمایز خود با دموکراتهای هوادار آزادی بی قید و بند همگان - از جمله همجنس بازان - برگزیده شد. به این ترتیب، اگر نقطه‌ی شروع این بازگشت به هویت‌های دینی را در دهه‌ی هفتاد میلادی (دهه‌ی پنجاه خورشیدی) بدانیم، اکنون بیش از سه دهه از عمر این جریان فرهنگی جهانگیر می‌گذرد. جریانی که به نتایج بسیار پرتنش و گاه ضد و نقیض منتهی شده است. انقلاب اسلامی ایران، جنگ صربهای مسیحی با بوسنیایی‌های مسلمان در یوگسلاوی سابق، درگیری فلسطینیان مسلمان و اسرائیلی‌های یهودی در لبنان و حاشیه‌ی رود اردن، کشمکش‌های فرقه‌ای میان هندوان و مسلمانان در هند، تجدید کشمکش میان کاتولیک‌ها و پروتستانها در ایرلند، و در نهایت به قدرت رسیدن طالبان در افغانستان همه نمودهایی از نتایج سیاسی این هویت جویی دینی نوظهور بوده‌اند.

در سه دهه‌ی پایانی قرن بیستم، این بازگشت به هویت دینی در بیشتر موارد با خشونت و خونریزی همراه بود. آنچه که هانتینگتون در قالب جنگ تمدن‌ها صورتبندی کرده، به تعبیری همین کشمکش‌های نوظهور ناشی از هویت جویی دینی سوژه‌های مدرن است. رخدادی که از دید نگارنده به دلیل شاخه شاخه بودنش، معنامدار بودنش، و به ویژه در شرایط امروزین و با توجه به امکانات رسانه‌ای کنونی، همواره در وضعیت جنگی نخواهد ماند و دیر یا زود به سمت گفتگو و مدارا پیش خواهد رفت.

کشمکش‌های اصولگرایان دینی با اصولگرایان مشابهی که به دین‌هایی دیگر معتقد هستند، در سه دهه‌ی گذشته تلفات بسیاری بر جا گذاشته است. با این وجود، از حدود ده سال پیش شاهد ظهور پادجریانی در این میان هستیم که بر مکالمه‌ی میان ادیان، و گفتگو و مدارا تاکید می‌کند. این پادجریان، در تلاش است تا با حفظ هسته‌ی مرکزی اصولگرایی دینی، و حراست از قواعد پیشینی و دگم‌هایی اعتقادی یا اخلاقی که بر سازنده-ی مرکزیت و وحدت سوژه پنداشته می‌شوند، هویتی مدرن را بازسازی کند، بی آن که هویت‌های شابه و رقیب را نفی نماید. طرح مسئله گفتگوی تمدن‌ها از سوی رئیس جمهور وقت ایران، رواج بحثها و مناظره‌های جنجال

برانگیز - اما دوستانه - در میان رهبران مذهبی دنیا، و شیوع جنبشهایی دینی که بدون درغلتیدن به التقاط و تساهل کامل، همزیستی با پیروان ادیان دیگر را تبلیغ می‌کنند، نمودهایی است که از ظهور این پادجریان در ده سال گذشته خبر می‌دهد.

از دید نگارنده، برگزیده شدن پاپ راتزینگر به مقام رهبری کلیسای کاتولیک را باید در این چارچوب فهمید. راتزینگر، نماینده‌ی سنتی‌ترین، متمرکزترین، و از برخی جهات مشروع‌ترین نهاد دینی غربی است. کلیسای کاتولیک گذشته از موقعیت مرکزی خویش در جهان مسیحی، در طول تاریخ نیز نقش سیاسی برجسته و بسیار مهمی را در طرح‌ریزی سرنوشت اروپا و اقمارش ایفا کرده است. کسی که امروز برای سکانداری چنین ناوی برگزیده شده است، از بسیاری جنبه‌ها ویژگیهای برجسته‌ی این پادجریان را از خود نشان می‌دهد. از سویی پافشاری و اصرار سرسختانه‌ی او بر حفظ اصول، و از سوی دیگر سیاست عریان و روشن‌مسالمت - جویانه‌اش در برخورد با پیروان سایر ادیان، نشانگر آن است که کلیسای کاتولیک، در نخستین چرخش رهبری خویش در هزاره‌ی سوم، الگوهای حاکم بر تحول نظام فرهنگی در سطح جهانی را به درستی تحلیل کرده، و بر این مبنا دست به انتخاب زده است. انتخابی که درستی یا کارآمد بودن آن، باید با محک زمانه آشنا شده، و بعدها در جریان حوادث آشکار گردد.



دوره‌ی خاستگاه اندیشه‌ی محافظه‌کاران

روزنامه‌ی همشهری، شنبه ۱۳۸۵/۹/۴

۱. وقتی سخن از محافظه‌کاری به میان می‌آید، هرکس برداشتی خاص را به عنوان مفهوم این عبارت ارائه می‌کند. به ویژه در این برشِ خاص جغرافیایی و تاریخی که ما در آن قرار داریم، یعنی در ایران واپسین دهه‌های قرن چهاردهم خورشیدی، بیش از پیش با آشفتگی مفاهیم جامعه‌شناختی و فلسفی روبرو هستیم، و مفهوم محافظه‌کاری بی‌تردید یکی از قربانیان اصلی این وضعیت آشوبزده است.

امروزه در سنت معمول جامعه‌شناسی دنیا، مفهوم محافظه‌کار برای نامیدن گروهی از نظریه‌پردازان و سیاستمداران به کار گرفته می‌شود که به برخی از پیش‌داشتهای فلسفی و راهبردهای پایه‌ی عصر روشنگری وفادار مانده‌اند، و از بازار آزاد، لیبرالیسم سیاسی، و سیاستهای بازاررقابتی هواداری می‌کنند. در آمریکا، این واژه با مخالفان آزادی سقط جنین و قانونی شدن همجنس‌بازی پیوند دارد. این درحالی است که تا پنجاه سال پیش، در بسیاری از متون علوم اجتماعی این واژه را برای مخالفان لیبرال‌ها و کسانی که هوادار بازگشت به نظام سلطنتی بودند یا افزایش اختیارات کلیسا را طلب می‌کردند، به کار می‌بردند. چنان که جنگ داخلی اسپانیا را نبرد میان محافظه‌کاران هوادار فرانکو و دشمنان لیبرال‌شان می‌دانستند.

در ایران، عبارت محافظه کاری تا مدتها برای نامیدن کسانی که هوادار سیاستهای دولتی بودند به کار گرفته می‌شد، و امروزه با مفهومی تقریبا واژگونی آنچه در سایر کشورها رواج دارد این تداعی خویش را حفظ کرده است. محافظه کاران امروز در ایران کسانی هستند که هوادار نظم مستقرند، و با لیبرالیسم سیاسی، بازار آزاد و اقتصاد رقابتی مخالفت می‌کنند. در عین حال این محافظه کاران ممکت است هوادار صدور انقلاب، برنامه‌های نیمه سوسیالیستی اقتصادی، و مدافع ترویج قوانین دینی در جامعه هم باشند، که این مفاهیم به طور خاص در کشورهای توسعه یافته معمولا با مفهوم محافظه کاری متعارض دانسته می‌شوند. به ویژه صدور انقلاب که رنگ و بویی کاملا ضد محافظه کارانه دارد.

به هر صورت، در حال حاضر این آشفتگی معنایی در افق فکری اندیشمندان ایرانی وجود دارد. محافظه کاری و انقلابی‌گری نیز، همچون مفهوم چپ و راست که در جامعه‌ی ما واژگونه شده است، کاربردی ویژه و وابسته به موقعیت یافته است. به همین دلیل هم بدفهمی و تفسیر نادرست از متون کلاسیک و اخبار روز در مورد این مفهوم بسیار به چشم می‌خورد. این متن تلاشی کوچک است برای روشن کردن برخی از عناصر پایه‌ی مفهوم محافظه کاری، و جای دادن آن در چارچوبی تاریخی و عمومی. به طوری که شاید بتوان در این میان مفهوم محافظه کاری رایج در جامعه‌ی خودمان را با آنچه که در سایر فرهنگها رواج دارد، به شکلی پیوند داد.

۲. شاید بتوان نخستین نظریه پرداز محافظه کاری سیاسی را افلاطون دانست. افلاطون بنا بر دیدگاه فلسفی خویش، به جهانی دوگانه معتقد بود. او جفت متضاد معنایی مینو/ گیتی را که مفهومی اساطیری و دینی داشت از ایرانیان گرفت، و آن را با تفسیری فلسفی و سیاسی بازتعریف کرد. به این ترتیب دوقطبی مشهور افلاطونی پدیدار شد. افلاطون جهان را به دو قطب محسوس و معقول، یا زمینی مثالی تقسیم کرد، و

اولی را $\delta\sigma\zeta\alpha$ (یعنی گمان) و دومی را $\iota\delta\epsilon\sigma\sigma$ (یعنی مثالی و مینویی) نامید. بر خلاف ایرانیان که مینو و گیتی، و آسمان و زمین را در تعادل با هم تصور می‌کردند و عناصر گیتیانه را مانند عناصر مینویی مقدس می‌دانستند، افلاطون تعارضی اخلاقی و حتی هستی‌شناختی را به این دو مفهوم تحمیل کرد. به این شکل که ایده یا مثال را امری واقعی، راستین، و استعلایی دانست، که سایه‌ای موهوم و دروغین از آن در ذهن آدمیان پدیدار می‌شود و این همان دوکسا یا گمان یا امور محسوس است. افلاطون به این ترتیب، شکلی از دوگانه-انگاری را بنیان نهاد که بعدها شالوده‌ی دین مسیح شد و زیربنای الاهیات کاتولیک را بر ساخت.

افلاطون در آن هنگام که در مورد تمایز مینو و گیتی سخن می‌گفت، به خصلتی غیرعادی در مثل خویش اشاره می‌کرد. خصلتی که در نسخه‌ی ایرانی و باورهای زرتشتی در مورد عناصر مینویی وجود نداشت، و افلاطون زیر تاثیر ارادتش به پیتاگوراسیان (فیثاغورثی‌ها) آن را ابداع کرده بود. افلاطون معتقد بود مهمترین تفاوت مثالها با عناصر محسوس آن است که مثال تغییر ناپذیر و جاویدان و ثابت است، در حالی که عناصر محسوس اموری تغییر پذیر و دستخوش دگرگونی، و از این رو دروغین هستند. این دروغین پنداشتن حرکت و دگرگونی، میراثی بود که افلاطون از استادان الیایی خود مانند زنون و پارمنیدس فرا گرفته بود، و آن را با باورهای پیتاگوراس در مورد تقدس عدد و پیوند آن با انتزاعی بودنش، ترکیب کرده بود.

اگر بخواهیم تحلیلی روانکاوانه از دستگاه فلسفی افلاطون ارائه دهیم، باید او را دچار نوعی جنبش-هراسی (Dynophobia) بدانیم. این که افلاطون چرا و چگونه تا این پایه از حرکت و تغییر و دگرگونی بیزار شده بود و جهانی عاری از حرکت و منجمد را می‌طلبید، با نگاهی به زندگی‌اش روشنتر می‌شود. افلاطون از نسل اشراف آتن بود و نسب خود را به شاهان باستانی منطقه‌ی آتیک می‌رساند. این دودمان و آن شاهان در نزدیکی زمان تولد افلاطون، به دلیل دگرگونیهای اجتماعی منقرض شده بودند. به این ترتیب نظامی اجتماعی که افلاطون در آن اشرافزاده و حتی شاهزاده تلقی می‌شد، در نزدیکی زمان تولد او از میان رفته بود،

هرچند بازتاب و خاطره‌اش در ذهن مردمان باقی بود. در زمانی که افلاطون کودک و نوجوان بود، دو نفر از دایی‌هایش با بقایای اشرافِ قدیمی دست به یکی کردند و با اسپارتیان که دشمن آتنیان بودند ساختند و کودتایی کردند و برای مدتی بر آتن مسلط شدند، و این دوره‌ایست که در تاریخ آتن با نام عصر سی تن جبار شهرت دارد. اما خیلی زود انقلابی دیگر برخاست و ایشان را از قدرت خلع کرد و خود و هوادارانشان را به مجازات رساند. بعد از آن هم جنگهای پلوپونسوس پیش آمد که ارمغانش برای تمام یونانیان فحطی و طاعون و مرگ و میر و فقر بود. به این ترتیب افلاطون در عصری زندگی می‌کرد که انقلابهایی اجتماعی در یونان به وقوع می‌پیوست، که از سویی او و خاندانش را از قدرت و عزت محروم می‌ساخت، و از سوی دیگر به بدبختی عمومی یونانیان منتهی می‌شد. طبیعی بود که افلاطون در این شرایط از تغییری دگرگونی بهراسد و آرزوی روزگار خوش از دست رفته را داشته باشد، که در آن چیزی تغییر نمی‌کرد و همه چیز یکسان و همگون باقی می‌ماند.

دستگاه جهان بینی افلاطون دستگامی جنبش هراس است. از دید او نژادهای انسانی با گذر زمان و دگرگون شدن و در هم آمیختن رو به تباهی می‌روند و از نسل زرین به سیمین و مفرغین و آهنین فرو کاسته می‌شوند. ارواح مردگان بعد از مرگ به بدن جاندارانی تازه در می‌آیند، و در این میان سیری از تباهی را تجربه می‌کنند. چنان که از دید او روح جاری در بدن جانوران پست به آدمیانی تعلق داشت که در گذشته می‌زیستند. به همین ترتیب تاریخ جهان نیز رو به سوی ویرانی و نابودی داشت.

از این رو آرمانشهر افلاطون جایی بود که هیچ تغییری بدان راه نداشت. افلاطون با صرف تخیل و خلاقیت فراوان، جهانی را بر ساخت که تغییر در آن مجاز نباشد. این به قیمت بردگی بخش عمده‌ی جمعیت آرمانشهر، تبعید هنرمندان و شعرا از آنجا، و محروم شدن کودکان از بازی کردن جامعه‌ی عمل به خود می‌پوشید، و افلاطون چنان از تغییر هراس داشت که حاضر بود چنین بهایی را بپردازد.

به این ترتیب، افلاطون نخستین کسی بود که جفت متضاد معنایی حرکت و ثبات را با مفاهیمی اخلاقی مانند خوبی و بدی، یا پیشرفت و تباهی مترادف گرفت، و این دو قطب را به مرتبه‌ی مرکزی معنایی برای دستگاه اخلاقی و هستی‌شناختی خویش برکشید.

۳. دیدگاه افلاطون در این مورد، تا پایان عصر نوزایی همچنان حجت بود. ارسطو که سخنانش برای مدت هزار سال اصل موضوعه‌ی فلسفه‌ی نیمه‌ی غربی اوراسیا تلقی می‌شد، زیر تاثیر افلاطون معتقد بود افلاک به دو بخش زیر فلک ماه - یعنی زمین - و فلک فوق قمری - یعنی آسمانها - تقسیم می‌شد که تغییر تنها در اولی راه داشت و دومی از آن مصون بود. در جهان افلاک بالای ماه، تنها قواعد ریاضی بود که حکمرانی می‌کرد و اشکال همه کامل بودند، و از این رو بود که شکل ستارگان و ماه و خورشید کروی - یعنی کاملترین شکل از دید پیتاگوراسیان - بود. فلک زیر ماه - یعنی زمین و هر آنچه در آن است، شکلی کژدیسه و تصویری تار از امور سماوی را نمایش می‌داد، چرا که تغییر و فساد در آن راه داشت.

این تصویر آرمانی از جهانی مصون از دگرگونی، به ویژه در ایران عصر ساسانی نمود یافت، در آن زمان که جنبشی انقلابی و تغییرگرا کهمزدک به راه انداخته بود و هوادار آمیختگی طبقات و جنبش در جایگری اجتماعی افراد و روابط اقتصادی‌شان بود، توسط انوشیروان دادگر سرکوب شد. پادشاهی بادرایت که همچنان به آرمانی افلاطونی پایبند بود و چنان که از ماجرای پیشنهاد کفشگری ثروتمند و پیشنهادش برای پرداخت هزینه‌ی جنگ ایران و روم به شرط ارتقای فرزندش به طبقه‌ای دیگر بر می‌آید، حاضر نبود حتی به قیمت جبران کسری بودجه‌ی کشورش، اجازه دهد تغییری در سنت طبقاتی ایرانیان بروز کند. چرا که مانند هندوان کاست‌ها را نظمی بنیادین می‌دانست و تغییر یافتنشان را مایه‌ی تباهی و انحطاط می‌دانست.

در قرون وسطا متفکران مسیحی بر اساس دیدگاه افلاطون و ارسطو و خاطره‌ای که از نظم طبقاتی جامعه‌ی آریایی کهن داشتند، جهان بینی خود را تنظیم نمودند.. از دیدگاه متالهان مسیحی ملکوت آسمانها جایی بود که تغییر در آن راه نداشت. سنت آگوستین نیز زمانی که کتاب مشهور خود را نوشت و آن را به نام آخرین شاه ساسانی (یزدگرد، که یعنی) شهر خدا نامید، محیط آرمانشهر خویش را از دگرگونی مصون دانست. به این ترتیب در کل قرون وسطا این ثبات و پایداری و ایستایی بود که ستوده می‌شد، و تغیر و حرکت هم‌ارزِ تباهی و فساد و مرگ در نظر گرفته می‌شد.

تنها در قرن پانزدهم و با فرا رسیدن عصر نوزایی بود که این تصور دگرگون شد. بروز طاعونی که در جهان تغییر ناپذیر و ایستای اروپاییان قرون سیزده و چهارده، از هر چهار تن یک نفر را قربانی کرد، کشف قاره‌ی آمریکا و درک این که ماجراجویی و دل به دریا زدن و تجربه‌ی انقلابی اجتماعی همچون آنچه که اسپانیا تجربه‌اش کرد، همواره هم زیانمند نیست، و ترجمه‌ی متون خاوری که نگرش خوش بینانه‌ی مردم شرق را در مورد آینده و دگرگونی تاریخ بیان می‌کرد، همه و همه در این دگرگونی موثر بودند.

به این ترتیب بود که در قرون پانزده و شانزده میلادی، در زبانهای اروپایی تحولی مهم در محتوای معنایی واژگان مربوط به تغییر و دگرگونی ظاهر شد. پویایی و دینامیسم دیگر با مفهومی مثبت به کارگرفته می‌شد. نیوتون که حرکت اجسام را بررسی کرده بود و قواعد حاکم بر جنبش آن را دریافته بود، قهرمان فکری عصر شد، و امور امروزی، تازه، نوپدید، و مدرن از بار معنایی مثبتی برخوردار شدند. کم کم اندیشمندان اروپایی قول ابن خلدون در مورد این که جوامع پویا موفقتر از جوامع ایستا هستند را پذیرفتند، و شخصیت پویا، جامعه‌ی پویا، و علوم مختلفی که پویایی چیزهای گوناگون را بررسی می‌کردند، مورد ستایش واقع شدند.

فرا رسیدن نوزایی و دگردیسی سرمشق ذهنی قرون وسطایی در اروپا، بارها و بارها در قالبهایی متفاوت تفسیر شده است. نوزایی را با عزل نظر از خدا و توجه به انسان، با رها کردن تقدس متون عهد قدیم و توجه به تقدس قواعد ریاضی، و با طرد نگاه اسکولاستیک و روی آوردن به تجربه‌گرایی تفسیر کرده‌اند. اما یکی از چیزهایی که در این میان مورد غفلت واقع شده است، نقشی بسیار مهم است که مفهوم حرکت ایفا کرد. نوزایی را شاید بتوان عصری دانست که اندیشه‌ی اروپاییان از شر جنبش هراسی ناخودآگاه و کهن فرهنگشان رها شد. جنبش هراسی‌ای که از افلاطون سرچشمه گرفته بود، در قالب آرای ارسطو پخته و معقول شده بود، و توسط نهادی مانند کلیسا تبلیغ شده، و در قالب نظامهایی سیاسی مانند دستگاه پادشاهی تثبیت شده بود.

در غرب، که این چیرگی بر جنبش هراسی حالتی ناگهانی و خودجوش و تجربه‌مدارانه و درونزاد داشت، نتیجه‌گشودگی به تجربه و توجه به فن‌آوری و کوشش برای چیرگی بر طبیعت بود. اما این تنها روشی نبود که برای تخریب جنبش هراسی طی شد. در قلمرو خاوری، که قلبش ایران زمین بود، جنبش هراسی به شکلی دیگر ویران شد. در این سرزمین، شکلی باستانی از جنبش هراسی در قالب نظریات سیاسی حاکم بر دولت ساسانی وجود داشت، که بعد از ظهور اسلام و بر هم خوردن نظم طبقاتی آسیب دید، اما به زودی در عرصه‌ای نظری و از مجرای ترجمه و تدوین فلسفه‌ی مشایی و ارسطویی توسط فیلسوفان ایرانی بازسازی شد. اما این جنبش هراسی چندان در ایران زمین ریشه نگرفت. چرا که هر از چندگاهی بلایی خانمانسوز از راه می‌رسید و نظم اجتماعی و باور به اصالت ایستایی و ثبات را به شک و تمرکز بر حرکت و دگرگونی تبدیل می‌کرد. نخست اعراب از راه رسیدند، و بعد ترکان و هونها و مغولان. در نتیجه در ایران زمین شکلی دیگر از باور به دگرگونی و حرکت رسوخ کرد، که بر خلاف نسخه‌ی اروپایی، خصلتی مبارزه‌جویانه و برتری طلبانه نداشت. این شکلی برونزاد، تحمیلی و خشن از فروپاشی اصالت ثبات بود که به ظهور عرفان

ایرانی و تصوف انجامید. یعنی نگرشی که بسیار زودتر از جنبش نوزایی، گذرا بودن جهان و ناپایدار بودن نظمها را تبلیغ می‌کرد و شیوه‌ی کنار آمدن با این جهان گذران و پویا را با سازگار شدن با آن، و همراه شدن با طبیعت - و نه چیرگی بر آن - می‌دانست. این همان زمینه‌ای بود که حافظ و مولانا را پدید آورد، و البته ابن خلدون را، و منجمان بزرگی مانند غیاث الدین جمشید کاشانی را، که همگی بر فلسفه و پیام نهفته بر تغییر گیتی، جوامع، یا ستارگان تمرکز کرده بودند.

۴. در غرب، نوزایی با دو جریان موازی تفسیرگر دگرگونی و ثبات روبرو شد. از یک سو، دیدگاهی علمی وجود داشت که می‌کوشید در زمینه‌ای تجربی و در حد امکان ریاضی‌گونه، تغییر در طبیعت را صورتبندی کند و ماهیت آن را دریابد. از سوی دیگر، سیاستمداران و اندیشمندان اجتماعی بودند که با اتکا به کتاب مقدس و متون اثرگذار دیگر، در پی تبیین و تفهیم دگرگونی اجتماعی بودند و آن را توصیه یا نفی می‌کردند.

شاخه‌ی نخست، به ویژه در قالب علم زمین‌شناسی به خوبی تبلور یافت. در قرن هژدهم که به گمان من اوج فعالیت فکری برای صورتبندی پویایی و حرکت است، دو نگرش رقیب در مورد تاریخ زمین پدید آمد. نگرشی که به همسان‌انگاری (Universalism) شهرت یافت و به ویژه توسط زمین‌شناس انگلیسی جیمز هاتن تبلیغ می‌شد، و رویکردی که فاجعه‌انگاری (Catastrophism) نام داشت و مدافع اصلی‌اش بارون کوویه‌ی فرانسوی بود. دیدگاه نخست به تغییراتی تدریجی، آرام، و پیوسته در پوسته‌ی زمین معتقد بود، و نگرش دوم تحولاتی ناگهانی و انقلابی را در زمین نشان می‌داد. رویکرد نخست به پایداری صفات جانوران در طول زمان تاکید می‌کرد، و نگرش دوم می‌کوشید تا توفان نوح - یعنی رخدادی انقلابی - را با نمایش سنگواره‌ی موجوداتی که منقرض شده بودند تایید کند. این دو نگرش، تا حدودی نمایشگر رویکرد

عمومی دو جامعه‌ی انگیزی و فرانسوی در مورد مفهوم تغییر هم بود. چرا که انگلیسیان از ابتدا به دگرگونی‌هایی تدریجی، آرام، و مسالمت‌آمیز در عرصه‌ی سیاست باور داشتند، در حالی که فرانسویان با پشتوانه‌ی فرهنگ کاتولیکی خود، به افراط و تفریطی در این مورد گرایش داشتند. از سویی هواداران نظام سلطنتی و حق الاهی حکومت شاه در آنجا فراوان بودند، و از سوی دیگر نخستین انقلابیون و سوسیالیست‌ها نیز در همانجا برخاستند.

در اواسط قرن نوزدهم، برداشت‌های دوگانه‌ی یاد شده به رخدادهایی تکان دهنده منتهی شده بود. فرانسویان که در زمینه‌ای از فاجعه‌انگاری کوویه، و فیزیک تحول‌گرای دکارتی می‌زیستند، انقلاب کبیر خود را به سرانجام رسانده بودند، و بعد از آن نیز تا اواسط قرن بیستم و حوادث سال ۱۹۶۸ پاریس، زنجیره‌ای از رخدادهای انقلابی را از سر گذراندند. از کشتار اشراف در ۱۷۸۹، تا تجدید نظام امپراتوری توسط ناپلئون، و درگیر شدن فرانسه در جنگ، و بازگشت بوروبونها، و کنار زده شدنشان توسط ناپلئون سوم. مردم انگلستان اما، گذشته از انقلاب کراومول که به گذشته‌های دور تعلق داشت، به سرمشق هاتن و نیوتون پایبند ماندند. جهان برای ایشان از زنجیره‌ای پیوسته از رخدادهای جزئی و کوچک تشکیل می‌شد، که به بازسازی تدریجی جامعه، و بهبود ملایم و زمانگیر اوضاع منتهی می‌شد.

به این ترتیب، در اواخر قرن نوزدهم، سرمشق‌هایی نظری ظهور کردند که حرکت و دگرگونی را به یک اندازه می‌ستودند، اما ظهور و شدت آن را متفاوت می‌دانستند. در یک سو کسانی وجود داشتند که مانند نیوتون و هاتن به تدریجی بودن تغییرات، و ذاتی بودن این‌کندی حرکت باور داشتند. اینان گفتار مشهور ارسطو را شعار خود ساخته بودند که "طبیعت جهش نمی‌کند". از این رو در عرصه‌ی علوم اجتماعی نیز به تحولاتی انقلابی و ناگهانی باور نداشتند و آن را زیانمند و بیمارگونه تلقی می‌کردند. در این زمینه بود که برای نخستین بار مفهوم بازار آزاد صورتبندی شد و آدام اسمیت ثروت ملل را نوشت و شکلی از برنامه‌ریزی

اجتماعی تدوین شد که در نهایت انقلاب صنعتی را به ثمر رساند و انگلستان را به یک امپراتوری جهانی تبدیل کرد.

در برابر این دیدگاه، متفکران انقلابی و تندرویی قرار داشتند که به امکان دگرگون کردن سریع شرایط باور داشتند و معتقد بودند می‌توان در زمانی کوتاه تحولات اجتماعی بزرگی را پدید آورد. این برداشت، بر تصویری متفاوت از طبیعت مبتنی بود. تصویری که طبیعت را امری گسسته، پراکنده، و جهش‌مدار می‌پنداشت. این برداشتی بود که جنبش رمانتیست‌ها و انقلابیون پرشور و سودایی فراوانی از میانش ظهور کردند. به این ترتیب روندهای اجتماعی حاکم بر غرب و منشهای زاده شده در قرون هژدهم و نوزدهم را می‌توان مشتقی از دو نگاه متفاوت به مفهوم حرکت دانست. نگرشی انقلابی، هوادار دگرگونی‌های سریع و فراگیر، و دیدگاهی که به تغییراتی کند و پیوسته و آرام و همیشگی باور داشت.

۵. در اواسط قرن نوزدهم، دو اثر سترگ نوشته شدند که اوج صورت‌بندی دو رویکرد یاد شده محسوب می‌شوند. این دو اثر بدون این که در آن هنگام به نظر برسد، پادنهادهای یکدیگر بودند.

در انگلستان محافظه‌کار و آرام و معتقد به رویکرد نخست، داروین کتاب بنیاد گونه‌ها را نوشت و در ۱۸۵۳ آن را به زیور چاپ آراست. کتابی که به حق اثری همتای مبانی ریاضیات نیوتون دانسته شده است، و به ویژه در سنت فکری مشترکی در باب حرکت نگاهشده می‌شد. داروین پویایی حاکم بر جهان زنده را بر اساس رویکردی محافظه‌کارانه صورت‌بندی کرده بود. او مفهوم جهش را - که خود به خود به تغییراتی ناگهانی و فراگیر دلالت می‌کند و پیش از آن هم در آثار طبیعی‌دانان فرانسوی به همین معنا به کار می‌رفت - را به سطح عناصری ذره‌بینی، و غیرقابل مشاهده - البته در آن زمان - فرو کاست. به این ترتیب با وجود پذیرش مفهوم

جهش، آن را در زمینه‌ای از حرکت‌های آرام و پیوسته و تدریجی - که زیر تاثیر انتخاب طبیعی رخ می‌دادند، - هضم کرد.

کتاب داروین و نگاه تکاملی وی تا یک و نیم قرن بعد بی چون و چرا بر برداشتهای طبیعی و زیست‌شناختی از جهان زنده حاکم بود و سرمشقی کلان را ساخت که به تدریج تمام علوم تجربی را در خود جای داد و امروز هم زیربنای تمام دیدگاههای علم تجربی را بر می‌سازد. هرچند از دهه‌ی ۱۹۸۰م. به بعد تجدید نظرهایی انقلابی‌گرایانه در آن انجام پذیرفته است.

دومین متن، توسط مارکس نگاشته شد. بخش مهمی از کتاب مارکس، یعنی سرمایه، به سنت رمانتیستی آلمانی - فرانسوی تعلق داشت. هرچند تردیدی در این نیست که مارکس از اثر سترگ داروین نیز به قدر کافی متأثر بوده است. خود مارکس، نیمه‌ی اول فعالیت فکری‌اش را همچون رمانتیستی انقلابی سپری کرد. او به سنتی تعلق داشت که با برادران اشگل در آلمان ساختی فلسفی به خود گرفته بود و در آثار ادبی نویسندگانی مانند دوما و هوگو به اوجی فرهنگی دست یافته بود. در زمان جوانی داروین، بیانهای سیاسی اصلی این جنبش، دو شکل اصلی داشت که عبارت بودند از آنارشیسم، و سوسیالیسم که هر دو ی آنها به تغییراتی ناگهانی و بنیادین در زمانی کوتاه باور داشتند و هر دو نیز در فرانسه پایگاه اصلی خود را یافته بودند. مارکس، درست مانند داروین، برداشتی تکاملی را برای تفسیر پویایی جهان برگزید. اما دو تفاوت عمده با وی داشت نخست آن که عرصه‌ی مشاهده‌اش بر جامعه و جهان انسانی متمرکز بود، و طبیعت زنده و تاریخ طبیعی را تنها همچون زمینه‌ی ظهور جامعه مورد توجه قرار می‌داد. دیگر آن که به جای برداشت همسان‌انگارانه‌ی داروینی، به شکلی از فاجعه‌انگاری دلبسته بود. مارکس نیز مانند داروین داستان تکامل نظامی پویا و ارگانیک را روایت می‌کرد. اما آن را انباشته از گسسته‌ها، گذارها، و مقاطع بحرانی کوچک و بزرگ می‌دید.

نوشته شدن سرمایه و بنیاد گونه‌ها در ربع سوم قرن نوزدهم، دیالکتیک نگرستن به مفهوم حرکت و تغییر را در اروپا به اوج خود رساند. از آن به بعد، برای مدت صد و پنجاه سال نگرش مارکس بر بخش عمده‌ی نظریات علوم انسانی، و دیدگاه داروین بر بخش عمده‌ی مدل‌های علمی در مورد طبیعت چیره شد. تلاشهایی که برای آشتی این دو دیدگاه انجام می‌گرفت، معمولاً با نادیده انگاشتن تفاوت نگاه بنیادی این دو در مورد مفهوم حرکت همراه بود. از این رو استالین نسخه‌ای ساده لوحانه از مارکسیسم را با تکامل داروینی ترکیب کرد، که شترگاوپلنگی ابتر بود. چراکه از سویی برای توجیه شرایط نابسامان شوروی در نیمه‌ی نخست قرن بیستم، محافظه‌کاری داروین را وامگیری کرده بود، و از سوی دیگر برای حفظ آرمانِ صدور انقلاب، پاره‌هایی از برداشتهای رادیکال مارکس در مورد دگرگونی را نیز برگرفته بود، و این عارضه‌ای بود که پس از آن در بسیاری از نظامهای سیاسی مشابه تکرار شد.

زمانی که ایدئولوژی‌های بزرگ برخاسته از این چارچوبهای نظری در میانه‌ی قرن بیستم زمینه‌ی فکری لازم برای تسویه حساب قدرتهای اروپایی با هم را فراهم آوردند و جهانی دو قطبی برای چهل سال بر گیتی حاکم شد، چنین می‌نمود که شاگردان داروین و مارکس در برابر هم صف‌آرایی کرده باشند. در سویی غرب قرار داشت، با بازار آزادی که با ترفندهایی تکاملی و از مجرای جهشهایی خرد و پیوسته و ناملموس تعادل اجتماعی را برقرار می‌کرد، و از سوی دیگر شرقی شوروی سر بر داشته بود که به جهشهایی بزرگ و کلان باور داشت و کتاب مقدسش سرمایه بود و مدام از انقلاب فرهنگی، جهش بزرگ رو به جلو، و در نهایت از سوسیالیسم واقعا موجود دم می‌زد.

دهه‌ی شگفت‌انگیز هشتاد، با تحولات سیاسی نامنتظره‌ای که در آن رخ داد، پیش درآمدی بود بر دگرذیسی این تصویر ساده‌بینانه از آرایش نیروهای سیاسی. به تدریج در اواخر قرن بیستم بر مبنای تجربه‌ی بلوک شرق آشکار شد که تمام دولتهای مقتدر بر اساس قواعدی محافظه‌کارانه، و مبتنی بر روندهایی تکاملی

و خودزاینده رفتار می‌کنند، و در زیر پوسته‌ی انقلابی‌ترین کشورها نیز ساز و کارهایی مشابه چهره پنهان کرده است. از سوی دیگر تجربه‌ی غرب نشان داد که نظام تکاملی مبتنی بر بازار آزاد چندین هم پایدار و متعادل نیست و گسسته‌ها، انقلابها، و بحرانهای اقتصادی با بسامدی بالا در آن بروز می‌کند.

به این ترتیب بود که محافظه‌کاری و تندروی، چپ و راست، و انقلاب و ضدانقلاب به مفهوم امروزی‌اش رواج یافت. دوگانه‌هایی معنایی که بر همدلی یا هراس از تغییر، باور به مداخله در دگرگونی‌های کلان، یا تلاش برای پرهیز از آن، و قمار کردن بر سر آینده‌ای نامنتظره یا احتیاط در این مورد استوار شده‌اند. در جهان امروزی که شاخه‌های انبوه دوگانه‌ی باستانی افلاطون - یعنی جهان آرمانی ثابت و گیتی تباه متغیر - بالیده و رشد کرده‌اند، سخن گفتن در مورد معنای دقیق مفهوم محافظه‌کاری بسیار دشوار است. چرا که شاخه‌های متفاوتی از دیدگاه‌های محافظه‌کارانه در ترکیب با نامنتظره‌ترین منشاها و باورهای گاه متعارض با خویش، اندیشه‌ها دو یا چند رگه‌ای بارور و تاثیرگذار را به بار آورده‌اند. از این رو شاید پرسش اصلی و ارزشمندتر، نه تعریف دقیق محافظه‌کاری، که کنکاش در مورد دلایل بالیدن این شاخه‌های گوناگون، و شناخت ماهیت هریک از آنها باشد. این که چطور نسخه‌های جدید دفاع یا حمله به تغییر، و ستایش یا نکوهش وضعیت ثابت و تغییرناپذیر، در قالب نظریه‌های گوناگون سیاسی صورتبندی شده‌اند، و این که چگونه این باورها و پندارها در زمینه‌ای از سرمشق‌های نظری انگلیسی یا فرانسوی، داروینی یا مارکسی، و محافظه‌کارانه یا انقلابی روایت شده‌اند، پرسشی است که به ویژه در جامعه‌ی امروزی ما اهمیت دارد. جامعه‌ای که مفاهیمی از این دست بی توجه به خاستگاه تاریخی و زمینه‌ی نظری‌شان به سادگی به کار گرفته می‌شوند، هواداران و مخالفانی برای خود پیدا می‌کنند، محور سازماندهی گروه‌های سیاسی می‌شوند، و در نهایت دستمایه‌ی تصمیم‌گیری‌هایی قرار می‌گیرند، که به دلیل تعارض و ابهام اولیه و بنیادین موجود در مفهوم‌سازی‌ها، به پیامدهای نافرجام و ناخوشایند می‌انجامند...



نه انحطاط، نه تجدد: تقدی بر نظریه‌ی انحطاط

(تقدی بر آرای دکتر سید جواد طباطبائی)

خردنامه (ویژه‌نامه‌ی سنت)، شماره‌ی ۵، مرداد ۱۳۸۵

۱. فرهنگ، اگر از زاویه‌ای خاص نگریسته شود، به سازواره‌ای کشسان و نرم و شکل‌پذیر می‌ماند که در هر شرایط به شکلی در می‌آید و با هر فشار و تنگنایی سازگار می‌گردد. فرهنگ، به فسیلی زنده شبیه است که با واریسی ریخت و شکل و ساختارش در هر مقطع تاریخی، می‌توان به نیروها و محدودیت‌ها و امکانات و قواعدی که در آن دوره بر جامعه‌ی میزبانش حاکم بوده است، پی برد.

برای دست‌یازیدن به چنین تبارشناسی‌ای از فرهنگ، می‌توان به هر گوشه و کناری از پیکره‌ی عظیم اطلاعاتی که منشهای یک جامعه را بر می‌سازند، تمرکز کرد. این که مردم در هر دوره‌ی تاریخی به چه دینی باور دارند، و این که دین‌شان چه محدوده‌ای از کردارها را محدود می‌کند و چه حوزه‌ای را مجاز می‌دارد،

یک متغیر است. این که چه نوع هنری در آن جامعه رواج دارد و نخبگان و عوام چه سبکی از زیبایی‌شناسی را می‌پسندند، بعدی دیگر است. و این فهرست را می‌توان بسیار ادامه داد: این که کودکان چه بازی‌هایی می‌کنند، نخبگان فکری و ادبی جامعه با چه زبانی و چه واژگانی سخن می‌گویند و چگونه زبان خود را از زبان عامیانه‌ی هر روزه‌ی مردم جدا می‌سازند، این که زنان خانه‌دار چه غذاهایی را با چه قواعدی می‌پزند و خوراک‌شان را در چه شرایطی و با چه مناسکی می‌خورند، این که مردم چگونه لباس می‌پوشند و چرا چنین می‌کنند، و ... همه و همه ابعادی هستند که می‌توانند در تحلیل تاریخ فرهنگ یک جامعه به کار گرفته شوند. با نگرستن به هریک از این رویه‌ها، جنبه‌ای از فرهنگ در برابرمان نمودار می‌شود و رده‌ای از فشارها و نیروهای شکل دهنده به فرهنگ در آن مقطع تاریخی را بازنمایی می‌کند.

یکی از پرسش‌هایی که می‌توان در همین امتداد مطرح کرد، آن است که روشنفکران و اندیشمندان جامعه چگونه به جامعه‌ی خود می‌نگرند، با چه زبانی و به چه شیوه‌ای بدان ارجاع می‌دهند، و پویایی نیروهای اجتماعی جاری در آن را چگونه تفسیر می‌کنند. این پرسش را در دوره‌های متفاوت تاریخ ایران زمین می‌توان به اشکال متفاوت طرح کرد و با چارچوب‌هایی گوناگون بدان پاسخ گفت.

این پرسش، اگر در زمانه‌ی کنونی ما، و در حال و هوای اندیشمندانی طرح شود که امروز درباره‌ی جامعه‌ی ایرانی نظریه‌پردازی می‌کنند، به یک پاسخ برجسته و آشکار منتهی می‌شود: متفکران علوم اجتماعی امروز، در چارچوبی به تاریخ ایران زمین و جامعه‌ی خویش می‌نگرند که سید جواد طباطبایی به درستی آن را نظریه‌ی انحطاط نام نهاده است.

۲. بخش مهمی از کتابهایی که در پنجاه سال اخیر در مورد تاریخ و جامعه‌شناسی ایران نگاشته

شده‌اند، و فراتر از پرداختن به آمار و توصیف جزئیات، دستیابی به چارچوبی عام و سرمشقی نظری برای

فهم تاریخ معاصر ایران را آماج کرده‌اند، کوشیده‌اند به این پرسش بنیادین اسخ دهند که: جامعه‌ی ایرانی چرا و چگونه به انحطاط کشیده شد؟

اگر به اسناد کتابخانه‌ای در این زمینه بنگریم، خواهیم دید که عنوان کتابها، رویکردهای نظری، و شیوه‌های صورتبندی پاسخ در نحله‌ها و شاخه‌های گوناگون نظری متفاوتند، اما پرسش کلیدی‌ای که ذهن بخش مهمی از این نویسندگان را به خود مشغول کرده است، همان چرایی انحطاط ایران است.

انگشت اتهام البته به هر سو افراشته، و زبان طعنه و شماتت به هر جانب اخته است. گروهی تازیان و تازش‌شان به ایران زمین را علت غایی بدبختی ایرانیان می‌دانند، گروهی مغولان و ترکان را متهم می‌کنند، و گروهی انگشت شمارتر به تاریخی قدیمی‌تر باز می‌گردند تا اسکندر مقدونی و سپاه غارتگرش را آغازگاه انحطاط ایران بدانند. سرداران در این میان، به همان اندازه سرزنش می‌شوند که سیاست‌مداران و نظریه‌پردازان و دولتمردان. چنان که امروزه خواجه نظام الملک و غزالی را مایه‌ی تباهی فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانی می‌دانند، به همان شیوه‌ای که ایشان خویش داعیان اسماعیلی و باطنی را متهم می‌کردند. دیگر از سیاست روس و انگلیس و به تازگی آمریکا بگذریم که سخن درباره‌شان هنوز نیز نقل محافل است.

۳. ادبیات انحطاط، سابقه‌ی طولانی در ایران دارند. از منظومه‌ی درخت آسوریک که فریاد از "ستم تازیکان" را با امید به بازگشت ناجی موعود ایرانیان همراه می‌کند گرفته، تا ادبیات اسماعیلیان نزاری که حتی در مقطعی -در زمان امامت حسن دوم، از خداوندان الموت- به چیرگی کامل پلیدی بر زمین و اعلام قیامت باور آوردند، همگان به شکلی جریان‌های اجتماعی ناخوشایند در پیشینه و حال این سرزمین را به طرحی فراگیر و هدفمند و جهت دار منسوب می‌ساختند که تباهی و انحطاط علامت آن است.

از زمان انقلاب مشروطه به این سو، این شکایت از جور دوران و خشم از اقوام بیگانه‌ی مداخله‌گر در امور ایران، وضعیتی ژرف‌اندیشانه‌تر به خود گرفت، و با چرخشی معنایی، به سمت انتقاد از خود و بازنگری خرده‌گیرانه‌ی تاریخ ایران و کردارهای خود ایرانیان گرایش یافت. بر این مبنای، می‌توان تاریخ اندیشه در مورد انحطاط ایران را به دو دوره‌ی عمومی تقسیم کرد.

نخست: نوشتارها، نظریه‌ها، و راهبردهایی که در زمینه‌ی انحطاط فرهنگ ایرانی نگاشته شده‌اند، و به پیش از دوران مدرنیته -یعنی از ابتدا تا قرن دوازدهم خورشیدی- باز می‌گردند. نخستین نشانه‌های این ادبیات را می‌توان در کهن‌ترین نوشته‌های ایرانی -یعنی در گاتها- بازیافت. زرتشت، در آنجا که از تبلیغ آیین خویش ناامید می‌شود، به درگاه اهورامزدا می‌نالد و زمانه و روزگار را سرزنش می‌کند که کوان (کی‌ها/ شاهان محلی) و دیوپرستان را بر گیتی چیره کرده است. در همین باستانی‌ترین شکایت از روزگارِ ناهموار است که نخستین جوانه‌های دیدگاهی غایت‌مدارانه و باور به طرح تاریخی معناداری را باز می‌یابیم. زرتشت با این اندیشه تسکین می‌یابد که تاریخ جریانی هدفمند و تابع اهورامزداست، و در نهایت طبق طرحی از پیش تعیین شده و خوشایند، همه چیز به نفع نیروهای نیکی و مزدیسنی خواهد چرخید، و سوشیالیستی ظهور خواهد کرد که بر حاکمیت ظلمت بر جهان پایان خواهد داد.

گویا هنگامی که زرتشت برای نخستین بار به سوشیالیسم اشاره کرد، خود را در نظر داشت و کامیابی -هایش را در دربار کی گشتاسپ زمینه‌ساز فرجام تاریخ می‌دانست. اما به هر صورت زرتشت به زودی کشته شد و توسعه‌ی دینش متوقف شد و آرای او درباره‌ی ناجی به بخشی از فلسفه‌ی تاریخ ملی ایرانیان - و بعدها یهودیان و مسیحیان- تبدیل شد. با مرور گاتها -که نخستین متن فرجام‌شناسانه و تاریخ‌گرایانه در مورد فرجام گیتی در حوزه‌ی اجتماعی هم هست- در می‌یابیم که بار به نامطلوب بودن وضعیت موجود و اعتقاد به گریزناپذیر بودن ظهور وضعیتی مطلوب، از همان ابتدا در قالب دیدگاه‌های دینی ایرانیان صورتبندی

شده بوده است. دیدگاهی که لاجرم وضعیت موجود را با حالتی تباه و منحط، و آینده‌ای دور را آرمانی و درخشان توصیف می‌نموده است.

این چارچوب در کل متون تاریخ‌مدارانه و فرجام‌شناسانه‌ی تاریخ ایران زمین تا عصر مشروطه تکرار شده است. تقریباً تمام نحله‌های دینی ایرانی - از دین مانی و مزدک گرفته تا جنبش‌های زیدی و اسماعیلی و شیعی - چنین فرجام‌شناسی‌ای را در خود گنجانده‌اند، و تفسیری درباره‌ی دلایل انحطاط جامعه‌شان در زمان حال پرداخته‌اند. در عمل، اثر بزرگ و تاثیرگذاری در ادبیات تاریخی ایران نمی‌توان جست که ردپایی از این برداشت - به ندرت با زبانی مخالفت‌جویانه - در آن وجود نداشته باشد. این نوشتارها با وجود خاستگاه‌های متمایزشان، در چند مورد با هم اشتراک نظر دارند. مهمترین وجه مشترکشان آن است که انحطاط را در چارچوبی دینی می‌نگرند و آن را همچون زوالی اخلاقی تفسیر می‌کنند. دوم آن که همگی به آینده‌ای بسیار دور - معمولاً در چارچوبی هزاره‌گرایانه - باور دارند که انحطاط در آن زمان به سر خواهد رسید، و سوم آن که همه بر شکلی از سیطره‌ی نیروهای اهریمنی بر جهان تاکید دارند و بنابراین دیدگاهی دینی، اخلاقی، و متافیزیکی را درباره‌ی انحطاط پرداخته‌اند، که در ضمن نخستین و کهن‌ترین دیدگاه تاریخ‌مدارانه در مورد گیتی نیز محسوب می‌شود و بارها از سوی تمدن‌های همسایه‌ی ایران زمین وامگیری شده است.

دوم: از عصر مشروطه به بعد، نشانه‌هایی از دگردیسی در نظریه‌ی انحطاط را شاهد هستیم. برخورد با تمدن غربی و تجدد‌فرنگیان، برای ایرانیان شوکی فرهنگی به همراه داشت. این نخستین بار بود که ایرانی خود را رویاروی تمدنی می‌دید که از نظر فنی و شاید فرهنگی بر خویش برتری دارد. تا پیش از آن، انحطاط به حمله‌ی اقوام بیابانگرد و وحشی‌ای مربوط می‌شد که به طمع غارتشهرهای آباد ایران به این سرزمین می‌تاختند، یا به دولتهای خودکامه و سرکوبگری که برای تداوم این غارت تکامل یافته بودند. در هر دو حال، نظریه‌پردازان بومی خود را از نظر فرهنگی و فنی بر مهاجمانی که بر نیروی نظامی خود تکیه داشتند، برتر

می‌دانستند. هضم شدن این بیگانگان در دل فرهنگ ایرانی، تا حدودی این ادعا را اثبات می‌کرد، چرا که اسکندر از لحظه‌ی فتح بابل لباس ایرانی بر تن کرد، نظریه‌پردازان فقه شیعه و سنی ایرانی بودند و مغولان نیز با یاسا وارد ایران شدند تا نواده‌شان سلطان محمد خدابنده نام بگیرد.

اما در مورد غریبان، اوضاع متفاوت بود. نخست آن که شکست نظامی ایرانیان از روسها در عصر قاجار، شکل تشدید شده‌ای از نبرد چالدران و فرودست‌تر بودن فن‌آوری ایرانیان در مقایسه با همسایگان متجددترشان بود، و این از چشم تیزبین ایرانیان پنهان نماند. دیگر آن که فرنگیان تنها با سلاح نظامی و کشتی توپدار به ایران نتاخته بودند، که مبلغان دینی و تاجران و ماموران استعماری را به کشورمان سرازیر کرده بودند که با جهانگشایان عرب و مغول و ترک شباهتی نداشتند.

از این رو، صورت‌بندی نظریه‌ی انحطاط پس از عصر مشروطه، دچار تغییری بنیادین شد. برای نخستین بار، انحطاط به عواملی درونی -مانند تجحر دینی، خرافه، عدم اتحاد ملی، و...- منسوب شد، و در اشعار سیاسی عصر مشروطه، برای اول بار می‌بینیم که در کنار اشاره به تباهی کار ایرانیان و انحطاط تمدن‌شان، به خودشان - و نه فاتحانی بیگانه- اشاره‌هایی گاه تند شده است و ایراد کار از خودی و نه خارجی دانسته شده است. از عصر مشروطه به بعد، سرمشق انحطاط به شکلی جدید تبدیل شد که چارچوب کلی‌اش تا به امروز ادامه یافته است و قالب اصلی نظریه‌پردازی تاریخی در مورد ایران معاصر را بر می‌سازد. عناصر اصلی چرخشی که در این دوره رخ داد، عبارت بود از تفسیر انحطاط به مثابه امری زمینی و اجتماعی - و نه لزوماً اخلاقی،- تفکیک کردن برداشت‌های دینی در مورد تاریخ گیتی، از نظریه‌ای عرفی و وام گرفته شده از غرب، که ظهور و زوال تمدن‌ها را در زمینه‌ای -معمولاً هگلی- قرار می‌داد و مشیت الهی را از تحلیل خود کنار می‌گذاشت، و بالاخره، ناامیدی در مورد ظهور منجی، و طرح جدی این احتمال که شاید روند انحطاط یاد شده برگشت‌ناپذیر باشد.

۴. امروزه نیز همچنان سرمشق انحطاط بر فضای روشنفکری کشورمان حاکم است. دکتر علمداری در ابتدای کتابش که اسم با مسمای "چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت" را بر خود دارد، رده بندی مختصری از نظریه‌های موجود در مورد انحطاط ایران را به دست داده است. از دید او، سه نظر اصلی در این مورد وجود دارد. گروهی که وامدار اندیشه‌های عصر مشروطه هستند و به لحاظ تاریخی قدیمی تر هم هستند، انحطاط ایران را به غلبه‌ی نظامی بیگانگان بر کشورمان مربوط می‌دانند. در این میان پورداوود، هدایت، کسروی، آقاخان کرمانی، آخوندزاده و میرفطروس غلبه‌ی اعراب بر ایران را دلیل اصلی انحطاط می‌دانستند. دکتر طباطبایی با وامگیری از برداشت ابن خلدون و بازتفسیر آرای وی در قالب سرمشق انحطاط، پیامدهای حمله‌ی ترکان را نیز در این زمینه گنجانده است. با این وجود، نظریه‌پردازی جدی را نمی‌شناسم که غلبه‌ی نظامی غربیان بر ایران را -در جریان جنگهای ایران و روس، تجاوز پرتغالی‌ها به جنوب ایران، و اشغال ایران در جریان جنگ جهانی- را مایه‌ی انحطاط ایران بدانند.

دومین رده از نظریات، فقر و زوال عواملی نرم‌افزاری مانند فرهنگ و ذهنیت و چارچوب فکری را علت انحطاط می‌دانند. تمام این نظریه‌ها از کتاب ماکس وبر درباره‌ی تاثیر اخلاق پروتستانی بر نظام سرمایه-داری تاثیر پذیرفته‌اند و گاه در چارچوبی صریحا وبری به موضوع می‌نگرند.

در این میان بی‌تردید برداشت دکتر طباطبایی که چیرگی قشری‌گرایی دینی ترکان و نابودی اندیشه‌ی فلسفی به دست غزالی و وارثانش را تعیین کننده می‌داند، برجستگی بیشتری دارد. با این همه کتابهای دکتر زیباکلام که به تعطیل علم در ایران تاکید دارند و در همین قالب نگاشته شده‌اند، و کتاب پرفروش علی رضاقلی - جامعه‌شناسی نخبه‌کشی - که ماجرا را به سطح روانشناسی اجتماعی تحویل می‌کند نیز در این میان شایسته‌ی یادآوری هستند.

سومین رده از نظریه‌ها، انحطاط ایران را به عوامل اقتصادی منسوب می‌کنند. نظام قبیله‌ای مبتنی بر کوچگردی‌ای که قبایل فاتحان به ایرانیان تحمیل کردند، نظام خانخانی که به ویژه از عصر سلجوقی مانع وحدت ملی و انباشت نیروهای تولیدی می‌شد (و بیشتر آماج نقد متفکران مارکسیستی مانند پیگولوسکایا و دیاکونوف و پتروشفسکی است)، و نسخه‌ای قدیمی‌تر از همین برداشت که شیوه‌ی تولید آسیایی را متهم اصلی تلقی می‌کرد، مهمترین برداشتهای این دسته هستند.

چنان که آشکار است، این سه رده از نظریات، به ترتیب بر زوال نهادهای ملی، فرهنگی / دینی، و اقتصادی در ایران زمین تاکید می‌کنند. این برداشتها گذشته از این تاکید متمایز، و چارچوب‌های نظری متفاوتی که برای تحلیل خود برگزیده‌اند، در پذیرش چند پیش فرض با هم اشتراک موضع دارند. این پیش فرضها عبارتند از:

نخست، و مهمتر از همه این که تمام نظریه‌های یاد شده این اصل را پذیرفته‌اند که چیزی به نام انحطاط وجود دارد که الف) امری فراگیر است که و کل نهادها و ساختارهای یک جامعه را درگیر می‌کند، ب) روندی پیش رونده و بیماری‌گونه و خود تشدید کننده است، و پ) همچون دوره‌ای با ابتدا و انتهای مشخص در تاریخ یک تمدن پدیدار می‌شوند و خصلتی اسپینگلی دارد.

دوم: تمدن ایرانی در حال طی کردن یکی از این دوره‌های انحطاط است. تقریباً همه‌ی نظریه‌های یاد شده در این مورد که دوره‌ی قاجار نشانگر اوج این انحطاط بوده توافق دارند. هرچند هریک از آنها تاریخ خاصی را به عنوان آغازگاه آن ذکر می‌کنند. سه تاریخی که بیش از همه مورد ارجاع هستند عبارتند از دو قرن نخست هجری که به ویژه با دو قرن سکوتِ دکتر زرین کوب در میان عموم شهرت یافت. دیگری عصر سلجوقی است که به خصوص در آثار دکتر طباطبایی به خوبی صورتبندی شده است، و دیگری مقطع تاریخی

میان نیمه‌ی دوم عصر صفویه -از شاه اسماعیل دوم به بعد- تا عصر ناصری است، که به ویژه در میان نظریه‌پردازان عصر مشروطه و وارثان ایشان مرکز توجه است.

۵. نظریه‌ی انحطاط، نیازمندِ لوازمی نظری است، تا از مرتبه‌ی شکایتی جامعه‌شناسانه، یا پیشگویی بدبینانه‌ای درباره‌ی پایان تاریخ به سطح نظریه‌ای قابل نقد و منسجم درباره‌ی جامعه‌ی ایرانی ارتقا یابد. نخست آن که سرمشق انحطاط، به تفسیری جامعه‌شناختی از مفهوم انحطاط، و قالبی نظری برای نمایشِ صحتِ پیش فرضِ نخستین که شرحش گذشت، نیاز دارد. چنین چارچوب نظری محکمی هنوز در آثار نویسندگان یاد شده به درستی صورت‌بندی نشده است.

دوم آن که به تحلیلی تاریخی از سیر پیش رونده‌ی روند انحطاط، و تبارشناسی عوامل دخیل در آن نیاز دارد. جوانه‌های چنین کاری را در آثار نویسندگان صدر مشروطه -مانند آقاخان کرمانی- می‌توان بازجست. اما امروز توسعه یافته‌ترین و نیرومندترین نسخه از این تحلیل‌ها را دکتر طباطبایی به دست داده است.

سوم آن که باید عوامل امروزیِ موثر در کنترل این روند را توصیف کند و راهکارهایی عملیاتی برای چاره‌جویی در مورد این روند، یا رویارویی با آن به دست دهد. این سومین شرط، لازمه‌ی منسجم یا دقیق بودنِ نظریه نیست، اما اگر بخواهیم از در غلتیدن به برداشتی ناامیدانه و بن‌بست پندارانه خودداری کنیم، به چنین چاره‌اندیشی راهبردی‌ای هم نیاز داریم.

در حال حاضر، سرمشق انحطاط از سه شرط یاد شده، تنها تا حدودی دومی را برآورده می‌کند، و تازه برآورده شده آن هم تا حدود زیادی مدیون متونی است که دکتر طباطبایی تولید کرده است.

۶. در مورد سرمشق یاد شده، دو موضع افراطی را می‌توان اختیار کرد. نخست آن که این چارچوب را بپذیریم و شکلی از نظریه‌ی انحطاط را برای تفسیر شرایط زمانه ایجاد کنیم، یا آن که آن را به کل رد کنیم و در قالبی دیگر به تاریخ سرزمین‌مان، و سرنوشت آینده‌اش بیندیشیم. من در اینجا قصد دارم از این برخورد افراطی دومی دفاع کنم.

بر سرمشق انحطاط، چند نقد می‌توان وارد کرد.

نخست آن که فرضِ نخستِ این سرمشق، جای بحث دارد. البته بدیهی است که چیزی به نام انحطاط را در تاریخ تمدن‌های گوناگون می‌توان تشخیص داد. انحطاط تاریخ چین پس از دوران مینگ، و زوال تدریجی آن تا دوران آخرین امپراتوران منچو، و همچنین تاریخ بسیار نگاهشسته شده‌ی زوال تمدن رومی و سرگذشت معمولا نادیده انگاشته شده، ولی بسیار مهم تمدن‌های آفریقایی (مصر و کارتاژ) نمونه‌هایی از پدیده‌ی انحطاط هستند که در بروزشان شک کمی وجود دارد، و تقریبا تمام مورخانی که به این دوران‌ها می‌رسند، به تباهی تدریجی و کاهش چشمگیر قدرت تمدن‌های یاد شده، و گاه انقراضشان (مثلا در مورد روم، مصر و کارتاژ) ادغان دارند. من نیز با این برداشت موافقم. یعنی می‌پذیرم که پدیده‌ای به نام انحطاط در تاریخ تمدن‌ها وجود دارد، که مثالهایی فراوان نیز می‌توان برایش برشمرد.

با این وجود، این بدان معنا نیست که کلیه‌ی عناصر پیش‌فرضِ نخستِ سرمشق انحطاط پذیرفته شود. تحلیل سیر تحول نهادهای اجتماعی گوناگون در دل تمدن‌های اسیر انحطاط نشان می‌دهد که این پدیده خصلتی آشوبگونه و ضد و نقیض را داراست. اگر انحطاط را چنان که طلال اسد فرض کرده، (و به گمانم درست هم فرض کرده) با زوال نظام‌های انضباطی مترادف بدانیم، با مثال تمدن رومی روبرو می‌شویم که درست در همان لحظه‌ای رو به انقراض رفت، که یکی از سازمان یافته‌ترین و سلگه‌گرتترین نظام‌های دینی تاریخ - آیین کاتولیک - را در دل خود پدید می‌آورد. یا اگر بخواهیم آن را انحطاط نهادهای اقتصادی همراه

بدانیم، می‌بینیم که انحطاط تمدن‌های بومیان آفریقای جنوبی با ورود استعمارگران به آن منطقه و افزایش رشد سرانه‌ی اقتصادی همراه بوده است. از نظر فرهنگی هم در ایران خودمان، درست پس از حمله‌ی اعراب که با انحطاط نهادهای اقتصادی و سیاسی و مدنی همراه بود، نوزایی ادب و فرهنگ ایرانی را در قرن چهارم هجری می‌بینیم که در میان تمدنهای همدوره‌اش یگانه است.

از این رو چنین می‌نماید که انحطاط رخدادی منسجم و همگن و پیوسته نباشد، بلکه باید آن را نوعی آشوب و رخنه‌ی واگرایی در سیر تکامل نهادهای اجتماعی دانست. اگر چنین تفسیری از انحطاط را بپذیریم، می‌توانیم آن را در قالب نظریه‌ی سیستم‌ها به شکلی چند وجهی و موزائیک گونه مدل‌سازی کنیم، و سیر تحول هر یک از نهادهای جامعه‌ی رو به انحطاط را با ردیابی متغیرهایی مانند ساخت انضباطی، و جریان قدرت و معنا و لذت در آن تحلیل کنیم، اما تردیدی فراوان دارم که چنین تحلیلی به نظریه‌ی منسجم و یکپارچه‌ای بینجامد که پدیده‌ی انحطاط تکرار شونده و ساده شده‌ی مورد نیاز نظریه‌پردازان این حوزه را تعریف کند.

از سوی دیگر، نظریه‌ی انحطاط، چنان که امروزه در متون دیده می‌شود، پیش فرض بدیهی انگاشته شده‌ی یکنواختی این پدیده در مورد تمدن‌های گوناگون، و بنابراین پیش‌بینی‌پذیر بودن روند آن را با خود حمل می‌کند. در حالی که بر مبنای شواهد تاریخی، پدیده‌ی انحطاط تمدن‌ها فرآیندی پیچیده، چندسویه، و پیش‌بینی ناپذیر بوده است. تمدن‌هایی مانند چین بوده‌اند که در لحظه‌ی اوج انحطاط خود، در شرایطی که در جنگ جهانی خود بخشی از خاک خود را از دست داده بودند، یک تجربه‌ی ملی‌گراییشان به خاطر فساد سیاست‌مداران کو مین تانگ شکست خورده بود، و مردمش در دود تریاک و فقر دست و پا می‌زدند، با چرخشی نامنتظره و خشونت آمیز ساختار خود را بازسازی کرده‌اند. در همین حال، تمدن‌هایی مانند مایاها

هم بوده‌اند که انقراضشان به عواملی کاملاً متفاوت، -مثلاً فرسایش بوم شناختی خاک- مربوط بوده و در اوج اقتدار و اعتلای فرهنگی خویش ناگهان از میان رفته‌اند.

بنابراین اصل موضوعی نخست سرمشق انحطاط، یعنی این که پدیده ای یگانه، تکرار شدنی، منسجم، پیش‌بینی‌پذیر و یکپارچه به نام انحطاط وجود دارد، با تردیدهایی جدی روبروست. شاید یکی از دلایلی که پدیده‌ی انحطاط تا به حال به درستی در قالب یک نظریه‌ی علمی جای نگرفته است، و در حد تاریخ نگاری‌هایی گوبینویی مانده است، آن باشد که اصولاً این پدیده با چشمداشت مرسوم ما از نظریه‌های منسجم و تر و تمیز قابل صورتبندی نیست.

و اما پیش فرض دوم سرمشق انحطاط، نیاز به بحثی بیشتر دارد.

۷. آیا به راستی تمدن ایرانی در حال انقراض است؟ هواداران نظریه‌ی انحطاط، که اصولاً برای صورتبندی چنین انقراضی تلاش می‌کنند، بدون تردید پاسخی مثبت به این سوال خواهند داد. در واقع در طول یک قرن گذشته به قدری در مورد سویی مثبت این پاسخ نظریه‌پردازی و گمانه‌زنی شده است، که امروز برای ما شک کردن در این پاسخ کمی عجیب می‌نماید. به نظر بدیهی می‌رسد که ایرانیان پس از شکست از روسیه، و کنده شدن آذربایجان، آسیای میانه، و افغانستان از خاک کشورشان، و بعد با فقر و آسیبهای اجتماعی شدیدی که بعد از جنگ جهانی دوم گریبانگريشان شد، و در نهایت هم با هشت سال جنگ تحمیلی‌ای که با عراق -یعنی پاره‌ای تاریخی از ایران زمین، با مردمی شیعه و گاه ایرانی نژاد- کردند، به راستی در سراشیب سقوط و انحطاط قرار داشته باشند. به ویژه امروزه، کم هستند نظریه‌پردازانی که در زوال پیش رونده‌ی تمدن ایرانی و جامعه‌ی ایرانی تردید داشته باشند.

با این وجود باید در موضوع این همه نظریه‌پردازی اندکی شک کرد. آیا به راستی پرسش چرایی انحطاط ایران، که پیش فرض تحقق تدریجی این انحطاط را در خود دارد، تا به حال درست نقد شده است؟ وقتی از انحطاط ایران سخن می‌گوییم، دقیقا چه چیزی را در ذهن داریم؟ آیا از انحطاط اقتصادی سخن می‌گوییم؟ یا زوال فرهنگی؟ و به راستی به کدام سویه از عناصر یک تمدن می‌نگریم و در کجا و با کدام معیارهاست که انحطاط را تشخیص می‌دهیم؟

محکمترین معیار برای تشخیص انحطاط، قدرت است. شاید بتوان گفت نهادی اجتماعی که قدرتش کاهش یابد، و نظامی فرهنگی و ساختاری تمدنی که قدرت اعمال اثرش را در سطح ملی و بین‌المللی از دست بدهد، به انحطاط روبرو شده است. اما با این تعبیر، آیا به راستی ایران رو به انحطاط دارد؟ فکر می‌کنم پاسخ مثبت و سراسر همیشگی به این پرسش، شتابزده و خام باشد.

ایران امروز، پس از یک و نیم دهه که از جنگ تحمیلی می‌گذرد، هنوز کشوری جنگ زده است. آسیبهای اجتماعی ناشی از حذف حدود نیم میلیون نفر از نیروهای نخبه و جوان کشور در جریان جنگ، هنوز ترمیم نشده‌اند. اقتصاد ما هنوز تک محصولی، و شدیداً وابسته به ذخایر نفتمان است. یکی از بالاترین نرخ‌های فرار مغزها و مهاجرت نیروهای نخبه در جهان را به خود اختصاص داده‌ایم، و از نظر شاخصهایی مانند درصد خودکشی و جرم و اعتیاد - که نشانگر شکنندگی ساخت اجتماعی هستند - رتبه ای ممتاز در جهان داریم. میزان تولید علم و دانش در کشورمان اندک، و الگوی ساماندهی نیروهای انسانی در نهادهايمان غم‌انگیز است. ساختارهای انضباطی سنتی جامعه‌مان از هم گسسته و فروپاشیده‌اند، و نظام‌های انضباطی مدرن را نیز با مقاومتی سرسختانه پذیرفته‌ایم. از این رو، شواهدی در دست است که سرمشق انحطاط را تایید می‌کند.

از سوی دیگر، در حال حاضر ایران کشوری با پویایی چشمگیر است. سه چهارم جمعیت آن را جوانان تشکیل می‌دهند، که بخش مهمی از آنها شهرنشین و با سواد هستند. یک طبقه‌ی دانش‌آموخته یا دانشجوی سه میلیون نفره در داخل کشور، و یک جمعیت فرهیخته و متخصص مهاجر با توانایی‌های چشمگیر در خارج از کشور وجود دارند، که هنوز تا حدودی ارتباط خود را با مام وطن حفظ کرده‌اند. توسعه‌ی نظام‌های ارتباطی و رسانه‌های جمعی در کشورمان چشمگیر بوده، و برای نخستین بار در تاریخ ایران زمین، بخش عمده‌ی جمعیت با سواد هستند و شمار دانشجویان دختر از پسران افزون شده است. پویایی ساختار سیاسی و اجتماعی ایران نیز، با وجود آزمون و خطاهای پر دامنه‌اش، در طول دو‌یست سال گذشته منبع الهام بسیاری از سرزمینهای همسایه‌ی ما بوده است.

با کنار هم نهادن این دو مجموعه از شواهد، آشکارا می‌بینیم که انحطاط ایران امری چندان بدیهی هم نیست. بی‌تردید در صد و پنجاه سال گذشته قدرت در بسیاری از نهادهای اجتماعی ما کم شده است. اما به همین ترتیب هم نهادها و مدارهای جدیدی برای ترشح و سازماندهی قدرت اجتماعی تکامل یافته‌اند. اگر بخواهیم در چارچوب نظری دقیقی وضعیت اجتماعی ایران را در دوران معاصر صورتبندی کنیم^{۲۳۷}، به این نتیجه می‌رسیم که جامعه‌ی ایرانی نه در حال انحطاط است، و نه در حال شکوفایی، بلکه در وضعیتی آشوبگونه به سر می‌برد. آشوب البته به معنای هرج و مرج و بی‌نظمی مطلق نیست، که تعبیر رایج در رویکرد سیستمی را از آن در نظر دارم. جامعه‌ی ایران نظامی آشوبزده است. بدان معنا که زیرسیستم‌هایش رفتارهایی مستقل از هم، متعارض، و گاه واگرا را از خود نشان می‌دهند. آشوبگونه بودن جامعه‌ی معاصر ایرانی بدان

²³⁷ به گمان من مناسب‌ترین چارچوب نظری برای این کار نظریه‌ی سیستم‌هاست.

معناست که ابهامی ذاتی در وضعیت آینده‌ی آن وجود دارد، و این که حساسیتی چشمگیر به شرایط موضعی در پویایی آن تنیده شده است. به شکلی که — بر مبنای نوعی اثر پروانه‌ای — دگرگونی کوچکی در سطح خرد، می‌تواند به تحولی بزرگ در سطح کلان منتهی شود. جامعه‌ای با این مشخصات، با وضعیت انحطاط، که در عین چندپاره بودن، بر زوال تدریجی قدرت در اکثر نهادها دلالت می‌کند، متفاوت است.

ایران زمین، یعنی حوزه‌ای جغرافیایی که تمدن ایرانی را بر آن منطبق می‌دانیم، سرزمینی گسترده است که فلات ایران و مناطق حاشیه‌ی آن را در بر می‌گیرد. این منطقه، برای نخستین بار در نیمه‌ی هزاره‌ی نخست پیش از میلاد با درایت کوروش به صورت هسته‌ی مرکزی بزرگترین امپراتوری‌ای که تا آن هنگام بر زمین ایجاد شده بود، متحد شد. ایران زمین، از چند زاویه در میان سرزمین‌های همسایه و مراکز دیگر تمدنی منحصر به فرد است، و مهمترین جنبه‌ی آن، موقعیت استراتژیکی است که در میان قلمرو شرقی (کشورهای زردپوست نشین نیمه‌ی شرقی اوراسیا) و قلمرو غربی (کشورهای نیمه‌ی غربی همین بخش) و شمال آفریقا دارد. ایران زمین از دیرباز "سر راه" بوده است. هم راههای تجاری اصلی مثل راه ابریشم و راه شاهی از آن می‌گذشته‌اند، و هم کشورگشایان می‌بایست پیش از خیز برداشتن برای فتح سرزمین‌های همسایه نخست آن را فتح کنند. از این روست که تمام فاتحانی که توانستند این قلمرو را تسخیر کنند، مستقل از این که نیکوکار یا خونریز، و بادرایت یا نادان باشند، بزرگ و نیرومند پنداشته شدند. از داریوش و کوروش و مهرداد و اردشیر ایرانی گرفته، تا اسکندر و عمر و چنگیز و شاه اسماعیل. همین موقعیت بین راهی، بختی دوگانه را برای ایرانیان به ارمغان آورده است. از سویی، این امر منجر به حمله‌ی گاه و بیگاه کوچگردان و قبایل مستقر در اطراف ایران زمین به این منطقه می‌شده است، و گسستهایی تاریخی را به دلیل تاخت و تاز عرب و مغول و ترک رقم زده است. از سوی دیگر، ایران زمین همچون چهارراهی عمل کرده که از سویی نژادها و زبانها و ادیان و فرهنگهای گوناگون در آن با هم ترکیب می‌شده‌اند. از این رو گسستهایی که در ساختار سیاسی این منطقه به وجود

می‌آمده، و تجزیه‌ی سیاسی متناوب ایران به قلمروهایی مستقل، و یگانگی دوباره‌ی ایشان برای دوره‌ای طولانی‌تر، همواره با جریان‌ی به نسبت پیوسته و پیچیده از وامگیری‌ها و داد و ستدهای فرهنگی همراه بوده است. جریان‌ی که فقط به ندرت -مثلا در جریان حمله‌ی عرب و مغول- آن هم به دلیل ریشه کنی جمعیت و قتل عام اهالی بومی دچار گسست می‌شده است.

اکنون حدود یک و نیم قرن از زمانی که کشورهای قلمرو ایران زمین یکپارچه بودند، می‌گذرد. مدرنیته همراه با ورود به این منطقه، از سویی قلمرو سیاسی ایران زمین را با تجزیه روبرو کرد، و از سوی دیگر با مقاومت سرسختانه‌ی فرهنگ این مرز و بوم در برابر خویش روبرو شد. آشوبی که از آن سخن گفتیم، در این گسست سیاسی نو، و آن پیوستگی فرهنگی دیرینه ریشه دارد. بر این مبنا، اگر خواستار دستیابی به راهبردی عملیاتی برای چاره جویی در مورد دردهای امروز ایران زمین هستیم، باید رویکردی فراگیرتر و عمل‌گرایانه‌تر از فرجام‌گرایی‌های بدبینانه‌ی افلاطونی را بجوییم و بیابیم. برجسته شدن پرسش از انحطاط ایران در این زمانه، یکی از همان ردپاها و علایمی است که ابتدای مقاله را با آن آغاز کردیم. یکی از همان نشانه‌هایی که می‌تواند ماهیت نیروهای حاکم بر زمانه‌ی ما، چگونگی ارزیابی ایرانیان از خودشان، و فشارهای وارد آمده بر این تمدن را نشان دهد. سرمشق انحطاط، از دیدگاه نگاشتن تاریخ اکنون مهم و جذاب است. با این وجود، شاید صورتبندی تاریخ معاصر ایران، و فهم پویایی جامعه‌ی ایرانی در عصر کنونی به چارچوب نظری متفاوتی با سرمشق انحطاط نیاز داشته باشد.



در باب مسائل کیدز

نقد کتاب «مسائل محوری در نظریه‌ی جامعه‌شناسی» به قلم آنتونی گیدنز،

کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره‌ی ۱۰۳-۱۰۵، اردیبهشت - تیر ۱۳۸۵

نوشته شده در: ۱۳۸۵/۶/۹

۱. دانشجویان جامعه‌شناسی، هنگامی که کتاب درسی محبوب و حجیم خویش - نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، اثر جورج ریتزر - را می‌خوانند، با این اظهار نظر روبرو می‌شوند که مسئله عاملیت و ساختار، از بنیادی‌ترین و مهمترین معماهای جامعه‌شناسی امروز است. با وجود شهرت این اظهار نظر، به ظاهر در محیط روشنفکری ایران مسئله عاملیت و ساختار دغدغه خاطر زیادی را بر نینگیخته است. این در حالی است که جامعه امروزین ایرانی یکی از پچیده‌ترین و ویژه‌ترین ساختارهای اجتماعی، و یکی از شگفت‌انگیزترین و نایاب‌ترین الگوهای صورتبندی سوژه و تعریف عاملیت را در سطح جهانی داراست. این بدان معناست که کار فروبسته هویت ایرانی و سرنوشت نهادهای اجتماعی ایران زمین، جز با دستیابی به پاسخی در خور در مورد ماهیت ساختار و عاملیت، و دستیابی به تعریفی دقیق و کارآمد از رابطه این دو ممکن نمی‌شود.

بی توجهی فضای علمی ایران به مسئله عاملیت و ساختار، به تازگی تا حدودی با انتشار چند کتاب -هرچند انگشت شمار- در این باره ترمیم شده است. یکی از این کتاب‌ها، که جایش در محیط دانشگاهی ما دیرزمانی خالی بود، "مسائل محوری در نظریه جامعه‌شناسی" که به قلم آنتونی گیدنز نگاشته شده و با ترجمه روان و سلیس دکتر محمد رضایی به فارسی برگردانده شده است. این کتاب را انتشارات سعادت در اواخر سال ۱۳۸۴ منتشر کرده است.

گیدنز در ایران نویسنده‌ای شناخته شده و مشهور است، و از او کتاب‌های زیادی به زبان فارسی وجود دارد. با این وجود، بیشتر این ترجمه‌ها به آثار عمومی‌تر گیدنز -مانند جامعه‌شناسی و راه سوم- یا متونی که به مرور آرای جامعه‌شناسان کلاسیک اختصاص یافته‌اند -مانند دورکیم و وبر- محدود می‌شوند. با توجه به آن که گیدنز نویسنده‌ای پرکار است - و ۴۱ کتاب نوشته است - این انتخاب کتابهایی که عمومی یا - از دید جامعه‌شناسان - کلاسیک و سنتی هستند، تا حدودی بازتابنده سلیقه قشر کتابخوان ایرانی و آسیب‌شناسی حاکم بر آن است.

در کشورهای آنگلو ساکسون و در میان جامعه دانشگاهی، گیدنز به خاطر ارائه نظریه ساختاربنندی شهرت یافته است، و نه آثاری از آن دست که شرحش گذشت. گیدنز در چهار کتاب عناصر اصلی دیدگاه خویش را شرح داده است که عبارتند از: "کشمکش طبقاتی در جوامع پیشرفته" (۱۹۷۵) که حالا دیگر اثری قدیمی محسوب می‌شود، "قوانینی نو در روش جامعه‌شناسی" (۱۹۷۶) که آن را با اقتباس از اثر مشهور دورکیم در همین مورد نوشته است، "مسائل محوری در نظریه جامعه‌شناسی" (۱۹۷۹) که همین کتاب مورد بحثمان است، و "ساخت اجتماع" (۱۹۸۴) که به نوعی جلد دوم کتاب اخیر محسوب می‌شود و آرای تازه‌تر گیدنز را در همان عرصه در بر می‌گیرد. جای تمام این کتابها در کتابخانه‌های دانشگاه‌های ما خالی است، و امید است که ترجمه مسائل محوری آغازی مناسب برای برگردانده شدن این متون نیز باشد.

۲. گیدنز در مسائل محوری، بر مسئله رابطه میان عاملیت و ساختار تمرکز کرده است. او به همان شیوه آشنای خویش، از زیربناهای نظری آغازیده و سیر تکامل مفاهیم ساختار و عاملیت را از ابتدای ظهورشان در عرصه علوم اجتماعی دنبال کرده است.

گیدنز بحث خود را با شرحی مختصر اما بسیار روشنگر و عمیق از ارای سوسور آغاز می‌کند. گیدنز ابتدا به تفاوت میان سوسور و سایر ساختارگرایان اشاره می‌کند. از دید او، مردم‌شناسان ساختارگرا - که از میانشان ردکلیف براون و مالینوفسکی مشهورترند- نظرات خود را در تقابل با انسان‌شناسان تکاملی پروردند، و با توجه به دیدگاه زمانه‌شان که به شدت از زیست‌شناسی متأثر بود، فرضیاتی کارکردگرایانه را در کار خویش وارد نمودند. در حالی که سوسور در زمینه‌ای زبان‌شناسانه قلم می‌زد و در برابر نوگرامری‌ها موضع گرفته بود و ساختار را بر این مبنا مهمتر می‌دانست. سوسور مانند همتایان مردم‌شناس خویش، محور زمان را همچون تکیه‌گاهی نظری برای تحلیلی کردن پدیده‌ی مورد بررسی‌اش - زبان طبیعی - به کار گرفت، و بر این مبنا زبان (langue) را از گفتار (parole) متمایز ساخت. زبان به وجه اجتماعی، منسجم، ساختار یافته، عمومی، و در-زمانی نظام نشانگانی دلالت می‌کرد. در حالی که گفتار به سویه‌ی موضعی، پراکنده، منتشر، سیال، و فردی زبانی که به شکلی همزمان به کار گرفته می‌شد، تاکید داشت.

از دید گیدنز، با وجود آن که سوسور خود واژه ساختار را به مثابه کلیدواژه‌ای مرکزی به کار نگرفته است، همین تمایز زمان‌مدارانه زبان از گفتار و روندهای عمومی و ساختار یافته از رخدادهای پراکنده و سیال، شالوده‌ای شد برای تمام نظریات ساختارگرایانه بعدی که تمایز یاد شده را در دل خود حفظ کردند و در نهایت آن را به مرتبه تقابل میان عاملیت و ساختار برکشیدند. سوسور در واقع با این کار زمان خطی و محور گونه را از مقطع زمان -یعنی همان اکنون گریزپا- متمایز کرده بود و اولی را به زبان و دومی را به گفتار

منسوب کرده بود. به این شکل، دال و مدلول نیز ما به ازایی زمان-مدارانه به دست می‌آوردند. به این معنا که دال با زمان خطی و ساختار زبان، و مدلول با اکنون لغزان و گفتاری گره می‌خورد.

گیدنز، در ادامه نقد برخی از ساختارگرایان متاخرتر -مثل بنونیست و چامسکی- را بر سوسور به شکلی فشرده نقد می‌کند و ایراد اصلی کار وی را ابهام در تبیین پیوند دال و مدلول و وابسته بودن مدلش به مرجعی بیرونی به مثابه محک اعتبار معنا دانسته است. آنگاه، گیدنز به شرح آرای لوی اشتروس پرداخته و از دین وی به دورکیم یاد کرده است. او کسی بود که ساختار را از مضمون بیرونی و عینی‌اش خالی کرد و آن را به مرتبه امری ذهنی و وابسته به ناظر فرو کاست. او اساطیر را همچون ماشینی برای حذف زمان مورد توجه قرار داد و آن را با ناخودآگاه فرویدی، و زبان سوسوری هم‌تا گرفت. در آثار وی نیز مانند دورکیم و سوسور، نوعی ترجیح ساختار بر عامل، و امر عمومی و فراگیر و اجتماعی بر رخداد موضعی و شخصی و فردی دیده می‌شد، که در آثار کسانی مانند بارت نیز بازتاب یافت.

گیدنز، مرور آرای ساختارگرایان را با گوشزد کردن رئوس دیدگاه‌های نویسندگانی جدیدتر به پایان می‌برد. او نخست از ویتگنشتاین متاخر نام می‌برد. ویتگنشتاین، در "پژوهشهای فلسفی" به شیوه‌ی لوی اشتراوس و سوسور تفاوت را همچون عنصری مرکزی در نظریه معنای خویش لحاظ کرد. با این وجود، بافتی را که این تفاوت در قالب تمایز میان نشانگان در آن بروز می‌کرد، بیشتر سیستمی از کردارها و رفتارها و "بازی‌های زبانی" دانست، تا نظامی دال/مدلولی از نشانگان انتزاعی. این رویکرد او، از جهاتی به دریدا شباهت دارد که با وجود طرد تمایز میان زبان و گفتار، همچنان تفاوت را در مرکز نظریه خویش حفظ کرد و آمیخته‌ای بین و یانگ گونه از دال و مدلول را -با رد تفکیک پذیری‌شان- در مرکز نگرش و سازانه خود حفظ کرد.

از دید گیدنز، تمام این نویسندگان، ساختار را به مثابه امری مستقل از نیت و خواست سوژه معنا کرده‌اند. امری که به دلیل کنده شدنش از اکنون و زمان حال، خصیصتی انتزاعی و قانون‌مند و تغییرناپذیر به خود گرفته است، و از این رو قشر سیال و پویا و دگرگون‌شدنی نیت‌مندی سوژه را همچون زائیده‌ای فرعی و نامهم بر استخوان‌بندی سنگین خویش حمل می‌کند. این نگرش از دید گیدنز، راهی است برای حذف سوژه و عامل انسانی. راهی دو سویه که با نظریه فروید در مورد ناخودآگاه به سمت تحویل‌گرایی زیست‌شناسانه، و با مدل مارکس در مورد تعارض طبقاتی و دیالکتیک تاریخی به مسیری برای تحویل‌شدن سوژه به سطح اجتماعی مسلح شد.

گیدنز آرای ژولیا کریستوا را نیز به اختصار شرح می‌دهد و اشاره می‌کند که او با وجود فاصله گرفتن از ساختارگرایی لوی اشتروس و تندروی‌های دریدا، همچنان در مسیر بازسازی سوژه قدمی به جلو برداشته است و در بازتعریف مفهوم عاملیت در این زمینه ساختارزده کامیاب نبوده است. در همین بین، گیدنز نقطه نظر خویش را نیز ذکر می‌کند و با تکیه بر این حقیقت که کردارهای انسانی نیت‌مند هستند و اموری مجزا و گسسته محسوب نمی‌شوند، آنها را با عناصر نشانه‌شناختی و کوانتیزه مورد نظر ساختارگرایان متفاوت، و سوژه را به آن تحویل‌ناپذیر می‌داند. با این وجود، گیدنز به ماهیت غیرانتخابی بسیاری از رفتارها باور دارد و بر این نکته تاکید می‌کند که برداشت سوژه از رفتارش، در بیشتر موارد امری ناقص، موضعی، تلویحی و نسبی است که تنها در جریان بازاندیشی و تبدیل شدنش به گفتمانی قابل توافق، به مرتبه امری خودآگاهانه و سنجیده ارتقا می‌یابد.

از دید گیدنز، جریان ساختارگرایی که به طور مختصر در فصل اول کتابش مورد بازبینی واقع شده است، این دستاوردها را برای نظریه جامعه‌شناسی به بار آورده است:

الف) نشان دادن اهمیت فاصله گذاری بر مبنای تفاوت، که به شفاف شدن و قالب بندی ساختارهای زبانی و اجتماعی منتهی می شود. از دید ساختارگرایان، این فاصله گذاری و تفاوت ناشی از آن در قالب سه مفهوم زمان، مکان و قانون تجلی می یابد. از دید گیدنز آرای ویتگنشتاین در این زمینه به خاطر پیوندی که با کنش و رفتار روزمره مردمان دارد، نسبت به سایر ساختارگرایان ارزشمندتر است و به ویژه نسبت به عقاید فلسفی و انتزاعی دریدا برای جامعه شناسان کاربردی تر است.

ب) بر نشان دادن مفهوم زمان به عنوان موضوعی مرکزی در نظریه پردازی علوم اجتماعی، و تفکیک محور همزمانی / همنشینی از محور در زمانی / جانشینی. و این همان است که در آرای کسانی مانند اسپنسر، به شکل تمایز ساختار از کارکرد پیش گویی شده بود.

پ) نقد تاریخ گرایی که به ویژه در جریان بحثهای لوی اشتروس و سارتر تبلور یافت و به اندیشیدن در مورد تفاوت میانزمان برگشت پذیر و برگشت ناپذیر منتهی شد.

ت) از دید گیدنز، این روند به تمایز مفهوم سیستم از ساختار هم منتهی شد، که به ویژه در نظریه های جامعه شناسی سیستمی - مانند آرای لومان - منشأ اثر بسیار شد.

ث) به دست دادن جدی ترین و قانع کننده ترین روش عقلانی برای فرا رفتن از دوگانه دکارتی سوژه / ابژه که بر سراسر اندیشه مدرن سایه افکنده است.

ج) ایجاد شک های بنیادین در مورد انسجام و یگانگی سوژه و مرکز زدایی از آن.

چ) ایجاد زمینه ای مساعد و بستری هموار برای ظهور و جریان یافتن طیفی وسیع از ابژه های فرهنگی که در شکل گیری نظریه ی رمزگان و دیدگاه هرمنوتیک بسیار موثر بوده است.

گیدنز فصل نخست کتاب خود درباره ساختار را با این هشدار پایان می دهد که نباید مرکز زدایی از سوژه، و رخنه کردن شک در دیدگاه دکارتی در باب سوژه منسجم و خودمختار و یکتا را با مرگ سوژه و

بی‌نیازی نظریه‌پردازان از این مفهوم اشتباه گرفت. عاملیت، هرچند در برابر ظهور نیروی فشارآور ساختار دگرذیسی یافته و از جایگاه و منزلت استعلایی سابق خویش عزل شده است، اما همچنان مفهومی کلیدی و مرکزی در نظریه‌پردازی جامعه‌شناسانه است و امکان حذف آن وجود ندارد، هرچند بازتعریف کردن و بازسازی‌اش یک ضرورت و تکلیف می‌نماید.

۳. دومین بخش از کتاب گیدنز، به تحلیل مفهوم عاملیت در تقابل با ساختار اختصاص یافته است. گیدنز بحث خود را از قواعد روش جامعه‌شناسی دورکیم آغاز می‌کند و او را یکی از تاثیرگذارترین مولفانی می‌داند که با پیش فرض گرفتن حضور جامعه به مثابه امری پیشینی، کوشیدند تا سوژه را در قالب مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و به صورت معلولی از بافتار این زمینه از پیش داده شده تعریف کنند. از دید گیدنز، دورکیم ناچار بود به وجود عاملی بیرونی و پیشینی همچون ساختار اجتماعی اعتقاد داشته باشد. چرا که فلسفه تحلیلی آنگلوساکسونی که به تقدم کنش و عاملیت انسانی باور داشت، در تحلیلی و توصیف نهادهای اجتماعی ناکارآمد می‌نمود. دورکیم با وجود محصور کردن تعریف سوژه در قالب نهادهای اجتماعی، کوشید تا انعطاف و انسانیت آن را با تاکید بر سویه اخلاقی نهفته در واقعیت‌های اجتماعی حفظ کند. اما این دغدغه‌ای بود که چندان مورد توجه پیروانش قرار نگرفت. پارسونز و آلتوسر نمونه‌ای از کسانی بودند که پس از دورکیم و با الهام از روش وی کوشیدند تا بر دوگانگی سوژه/ابژه غلبه کنند. هردوی ایشان این کار را با فرو کاستن سوژه به ابژه‌ای عمومی و فراگیر همچون ساختار اجتماعی انجام دادند. عنصر انسانی نهفته در سوژه نیت‌مند در دستگاه نظری این دو اندیشمند به ایدئولوژی (در آلتوسر) و درونی شدن هنجارهای اجتماعی (در پارسونز) تحویل شد. در عمل، هردوی این نظریه‌پردازان از روشی مشابه برای رویارویی با مسئله عاملیت در برابر

ساختار سود جستند، با این تفاوت که یکی از آنها بر نهادهای اقتصادی، و دیگری بر نهادهای فرهنگی تاکید بیشتری داشت.

گیدنز پس از شرح فشرده آرای این اندیشمندان، تعریف خویش از ساختار را در آشتی با مفهوم سوژه ارائه می‌کند. از دید وی، ساختار را می‌توان بر اساس مجموعه‌ای از قوانین به همراه منابع تعریف کرد. این بدان معناست که منابع بر اساس الگویی منظم و تکرار شدنی، و از این رو قانونمند، نظم نظامهای اجتماعی را پدید می‌آورند و آن را تداوم می‌بخشند. گیدنز از واژه سیستم برای نامیدن این رابطه قاعده‌مند بین عناصر یک نظام اجتماعی سود می‌برد و آن را بستری می‌داند که کردار اجتماعی نظم یافته در زمینه‌اش پدیدار می‌شود. گیدنز مفهوم سیستم و ساختار را با این تعبیر، در برابر تفسیر ساختارگرایان کلاسیک قرار می‌دهد و به تفصیل در مورد نقاط اختلاف دیدگاه خود با ایشان بحث می‌کند. از دید او، ساختار بر خلاف نظر لوی اشتروس چیزی عینی و مشاهده شدنی است، و بر خلاف دیدگاه پارسونز و آلتوسر، لزومی ندارد که آن را نظمی پایدار و چارچوبی تثبیت شده در نظر بگیریم. برعکس از دید گیدنز ساختار امری پویا و دگرگون شونده است که مدام توسط بازتولید می‌شود و محور زمان که قاعده عمومی و مستمر ساختار را به انتخابهای سطح خرد کنشگران پیوند می‌دهد آن چهارراهی است که بازتولید شدن یاد شده را ممکن می‌سازد. گیدنز این شرایط حاکم بر باززایش مداوم ساختار را "ساختمند شدن" - یا چنان که برخی دیگر ترجمه کرده‌اند، ساختاربندی - می‌نامد.

نظریه ساختمند شدن دو وجه متمایز دارد. از یک سو، بر خصالت محدود کننده یا توانمندسازنده ساختار در ارتباط با کنش انسانی تاکید می‌کند و از سوی دیگر می‌کوشد تا با ترکیب جز و کل و ادغام دو سطح خرد و کلان، جامعه‌شناسی واحدی را برای توضیح همزمان نهادها و ساختارهای اجتماعی از یک سو، و کردار کنشگران انسانی از سوی دیگر بنیاد کند. گیدنز این کار را با وامگیری انبوهی از مفاهیم جامعه‌شناسی

سیستمی به انجام می‌رساند. او نیز به پیروی از دیدگاه سیستمی - که آلتوسر و به ویژه پارسونز نیز در قالب آن می‌اندیشیدند- از مسیرهای علی خودپایدار (هوموستاتیک)، چرخه‌های بازخوردی خودتنظیمگر، و حلقه-های بازاندیشانه کردار در سطح سوژه سخن می‌گوید، بی آن که به خاستگاه واژه شناسی خویش اشاره‌ای کند. گیدنز البته مفهوم سیستم را در مرکز نگرش خویش می‌نشانند و آن را همچون وابستگی متقابل کنش سوژه و ساختار نهادین جامعه تعریف می‌کند.

از دید گیدنز، بر اساس این تعاریف می‌توان به دو نوع تحلیلی دست یازید. نخست تحلیل نهادی است که به الگوهای خودسازماندهی اجتماعی و چگونگی توزیع منابع در نهادهای اجتماعی و قواعد حاکم بر سطح کلان می‌پردازد، و دوم تحلیلی راهبردی است که منابع را همچون پشتوانه‌ها و محرک‌های کردار در سطح فردی می‌بیند و به برش روانشناختی حاکم بر سوژه می‌پردازد. از دید گیدنز کتاب خودکشی دورکیم نمونه‌ای اثرگذار از تحلیل نهادی، و آثار گافمن نمونه‌ای از روش تحلیلی راهبردی بوده است. از دید گیدنز، در هر دو این تحلیل‌ها، مفهومی کلیدی به نام قدرت ظاهر می‌شود که الگوی برخورداری از منابع و شیوه‌ی تاثیرگذاری بر توزیع آنها را نشان می‌دهد. گیدنز با بهره‌گیری از زرادخانه‌ای از مفاهیم که تا اینجای کار به دست آورده است، به آرای لوکس در باب قدرت اجتماعی و نظریات پیترو وینچ در باب کردار سوژه می‌پردازد و عناصر وابسته به نیت سوژه -مانند خواست، انگیزه و تفسیر فردی از هنجارهای اجتماعی- را در پی‌ریزی نظریه‌ای اجتماعی غیرقابل چشم‌پوشی می‌داند.

۴. سومین فصل کتاب گیدنز، نهاد، بازتولید و اجتماعی شدن نام دارد و چنان که از نامش پیداست می‌کوشد تا مفاهیمی مانند نقش اجتماعی و هنجارسازی کردار کنشگر را با استفاده از تعبیری که شرحش گذشت، بازتعریف کند. گیدنز با نگاهی همدلانه به دیدگاه اومبرتو اکو در مورد ارزش سیاسی نمادها و قدرت

دال می‌نگرد و می‌پذیرد که نظم‌های نمادینی که تداوم و بازتولید ساختار را ممکن می‌سازند، بر سه پایه مشروعیت، سلطه و دلالت سوار شده‌اند. آنگاه به بحثی به نسبت مفصل در مورد چگونگی درونی شدن این دال‌ها و منظم شدن سپهر رفتاری سوژه زیر تاثیر این نظم‌های دلالتی می‌پردازد و نقش اجتماعی را با روشی شبیه به گافمن از این رمزگذاری پویای زندگی روزمره استنتاج می‌کند.

گیدنز در این فصل اشاره‌های گذشته خود در باب کارکردگرایی - که با رنگ و بویی نقادانه و انکارآمیز همراه بود- را بسط می‌دهد. او دو نگرش کارکردگرایی مارکسیستی و هنجاری را به ترتیب شرح داده، و غایت انگاره و زیست‌گرایی نهفته در آنها را مورد تاکید قرار داده و ردشان می‌کند. آنگاه با لحنی که یادآور سخن مرتون است، به تعارضهای نهفته در نقش می‌پردازد و مفهوم تعارض و تضاد را از هم تفکیک می‌کند. از دید گیدنز تضاد عبارت است از کشمکش بین افراد و سازمانها که در اثر رقابت بر سر منابع رخ می‌نماید و می‌تواند به کردار اجتماعی فرو کاسته شود. در حالی که تناقض به وجود نوعی گسیختگی و گسست در اصول ساختاری نهادها دلالت می‌کند. گیدنز از این تفکیک مفهومی برای نقد آرای مارکس در مورد کشمکش اجتماعی استفاده می‌کند و از ورای آرای آلتوسر، آن را با مفهوم ساختار اجتماعی پیوند می‌دهد. گیدنز تناقض را به مثابه خشتی بنیادی در نظریه جامعه‌شناسی می‌پذیرد اما آن را با تضاد طبقاتی مترادف نمی‌داند. از دید او تناقض امری طبیعی و ذاتی است که در تمام ساختارهای اجتماعی و حتی سطح فردی حضور دارد. به شکلی که تمام نهادهای اجتماعی به همان ترتیبی که بر هم تکیه می‌کنند، با هم تناقض هم دارند، و این دو با هم در قالب یک نظریه عمومی قابل جمع هستند.

گیدنز در ادامه کتاب، بحث خویش درباره قدرت دلالت را با مفهوم تضاد و تناقض جمع می‌بندد تا به تعریفی نو از مفهوم ایدئولوژی دست یابد. این مفهومی است که برای تکمیل نظریه‌ی ساختمان‌شدنش بدان نیاز دارد، چرا که هنجارهای اجتماعی که در سطح نهادین تعریف می‌شوند، باید از مجرای ساختی منظم

و قاعده‌مند از دلالت‌های تحکیم شده توسط سلطه، در ذهن کنشگران انسانی نهادینه و تثبیت شوند تا کردار ایشان را در سازگاری با نظم اجتماعی بازآرایی و محصور کنند.

گیدنز بحثی تاریخی را در مورد مفهوم ایدئولوژی آغاز می‌کند و با ترتیبی که در سایر کتابهای موجود در باب ایدئولوژی نیز یافت می‌شود، مسیر تحول این مفهوم را از دستات دو تریسی تا مانهایم پی می‌گیرد. آنگاه در بندی مهم از کتابش، ایدئولوژی را با مجموعه‌ای از کنایه‌ها و استعاره‌ها مربوط می‌داند که معنا را در سطوح متفاوت رمزگذاری اجتماعی و عرصه‌های متمایز پیکربندی ساختارهای نهادی با هم مرتبط می‌سازد و به این ترتیب وحدتی نمادین را به ساختهای انباشته از تناقض باز می‌بخشد.

آنگاه گیدنز به بحث خاص خود درباره زمان می‌پردازد و برداشت خاص خویش از زمان را به همان شکلی که در آثار دیگر وی نیز خوانده‌ایم، (که دیرتر نوشته و زودتر ترجمه شده‌اند)، پیشنهاد می‌کند. و این واپسین مفهوم مهمی است که برای تکمیل نگرش ساختمند شدن، بدان نیاز دارد.

۵. کتاب مسائل محوری در جامعه‌شناسی، از چند نظر شایان توجه است.

نخست آن که گیدنز در این کتاب بر نکته‌ای بسیار مهم انگشت می‌نهد و مسئله‌ای را که در غوغای آموزه‌های پسامدرنیستی چه بسا مندرس و قدیمی می‌نمود، از نو با اقتدار تمام مطرح می‌کند. این مسئله، ماجرای مرکزیت عاملیت و اهمیت کنشگر انسانی است. کتاب مسائل محوری از این رو اهمیت دارد که ما را از مفتون ساختار شدن باز می‌دارد و رخنه‌ها و شکافهایی نظری را عریان می‌سازد که در پیکره نظری ساختارگرایی و پساساختارگرایی وجود دارد، و به خاطر ادعای سترگشاندر حذف سوژه معمولاً نادیده انگاشته شده است.

دومین دلیل اهمیت این کتاب، آن است که هر دو مفهوم ساختار و عاملیت را به شیوایی و ژرف نگری بازبینی و بازتعریف کرده است. به طوری که با خواندن آن زوایایی جدید از دیدگاه متفکرانی نامدار مانند

سوسور و لوی اشتروس و دریدا در برابر چشمانمان پدیدار می‌شود. در ضمن، گیدنز با نگاهی نقادانه به تمام این آرا نگریسته است و چکیده‌ای بسیار ارزشمند و شامل از کشمکش‌های نظری عمده جاری بر سر این مفاهیم را مورد تاکید قرار داده است.

سومین دلیل اهمیت این کتاب، آن است که مفهوم زمان را به مثابه کلیدواژه‌ای مرکزی در نظریه اجتماعی به خدمت می‌گیرد و آن را از انحصار زبان‌شناسان و مردم‌شناسان خارج می‌کند. امروز بحث درباره جامعه‌شناسی زمان و پیوندهای میان این مفهوم و قدرت مد روز شده‌اند، اما در اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی که این کتاب منتشر شد، چنین اشارت‌هایی چندان رواج نداشت.

چهارمین نکته آن که گیدنز در این کتاب برای نخستین بار نظریه‌ی ساختاربندی یا ساختمند شدن خود را ارائه کرد و چارچوبی نظری را برای پیوند دادن دو مفهوم عاملیت و ساختار پیشنهاد کرد. فهم دیدگاه گیدنز بدون خواندن این کتاب ممکن نیست، و باید بابت کار جسورانه ترجمه این کتاب - و نه کتاب جدیدتر و مشهورتر گیدنز در همین مورد، یعنی "ساخت اجتماع" - به مترجم آفرین گفت. چرا که ساخت اجتماع، با وجود تازه‌تر بودن، به طور عمده در اصلاح و بازنویسی کتاب مسائل محوری نوشته شده است و خواندن آن بدون در اختیار داشتن مسائل محوری شاید به بدفهمی منتهی شود. از این رو کتاب مسائل محوری را باید آغازگاهی در خور برای ورود به نظریه گیدنز در مورد رابطه عاملیت و ساختار دانست. کتابی که توسط آثار بعدی مولف از دور خارج نشده و موقعیت خود را همچون سنگ بنایی برای این نظریه حفظ کرده است.

گذشته از چهار نکته مثبت یاد شده، باید به چند ملاحظه نظری هم در باب مسائل محوری پرداخت. نخست آن که این کتاب، با وجود اهمیت و جایگاه مرکزی‌اش در جریان جامعه‌شناسی معاصر، از چند کمبود نظری برجسته رنج می‌برد. نقد و واریسی آرای گیدنز در باب ساختمند شدن، نیازمند فضایی بیشتر و نوشتاری مستقل است، اما در حدی که در این مختصر می‌گنجد، می‌توان به سه نکته اشاره‌ای گذرا داشت.

گیدنز در کتاب خود با وجود آغاز نیرومندش در تدقیق مفاهیم عاملیت و ساختار، در نهایت به ساخت نظری منسجمی دست نیافته است. یعنی پیوند میان عاملیت و ساختار، با وجود ابداع چشمگیری که در پویا و خودزاینده بودن ساختار به خرج داده است، همچنان ابهامات فراوانی دارد. این دبان معناست که گیدنز نتوانسته به خوبی عناصری را که تعریف کرده به خدمت بگیرد، و به اصطلاح در "جمع کردن و بستن" مسیرهای استدلالی‌ای که گشوده، کامیاب نشده است. این سردرگمی نظری و گشوده ماندن انتهای بسیاری از بحث‌ها، به گمان من از آنجا ناشی می‌شود که گیدنز مفاهیم و کلیدواژه‌های دیدگاه سیستمی را در مدل خود وارد کرده است، بی آن که به پیش‌داشته‌ها و زمینه‌ی نظری این مفاهیم وفادار بماند، یا آنها را به شکلی بسنده باز تعریف کند.

دومین نقدی که به کار گیدنز وارد است، دنباله همین مسئله است. گیدنز در جای جای کتاب خویش به صراحت از کارکردگرایی انتقاد کرده و آن را همچون مرده ریگی از زیست‌شناسی گرای قرن نوزدهمی محکوم کرده است. با این وجود بخش مهمی از ادعاهای نظری خودش در این کتاب با زبان کارکردگرایان و با استفاده از مفاهیمی صورتبندی شده است که رنگو بویی کارکردگرایانه دارند. مفهومی مانند خودسازماندهی یا خودزاینده‌گی که گاه از سوی گیدنز مورد استفاده قرار گرفته و در زمینه‌ای سیرنیتیکی فهمیده شده است، در زمان انتشار این کتاب به تدریج دلالت‌های دیگری پیدا می‌کرد که در آثار کسانی چون لومان و ماتورانا در همان زمان پیشنهاد شده است. البته این چشم‌داشت که گیدنز در ۱۹۷۹ میلادی می‌بایست سیر تحول این مفاهیم را پیش‌بینی می‌کرد و آنها را به معنایی به کار می‌گرفت که امروز در ۲۰۰۶ مورد استفاده قرار می‌گیرند، به دور از انصاف است. اما این انتظار را می‌توان از او داشت که هنگام وام‌گیری مفاهیمی از یک حوزه‌ی معنایی، به شالوده‌ی مفهومی زمینه‌ی آن وفادار بماند، یا با بازتعریف کردن مستحکمی، استقلال مفاهیم یاد شده را از آن زمینه اعلام نماید. گیدنز هیچ یک از این دو کار را نکرده است و از این در مسیر تاریخ معاصر

جامعه‌شناسی، و به ویژه وقتی کتابش در حال و هوای امروزین خواننده شود، ابهام‌هایی در کلیدواژگان مورد استفاده‌اش نفوذ کرده است.

سومین نکته قابل اشاره، آن است که گیدنز با وجود تاختن تا مرز نقطه‌ای استراتژی که در آن زبان و زمان و قدرت با هم پیوند می‌یابند، از ورود به این عرصه خودداری کرده است و زمان + دلالت / زبان را به طور مستقل و منفک از زمان + قدرت واری کرده است. این در حالی است که ردپای پیوند میان این سه را می‌توان تا حدودی در همین کتاب بازیافت، که نافرجامانه ناپرداخته مانده است.

در نهایت، کتاب مسائل محوری جامعه‌شناسی کتابی است که باید خوانده و بازخوانده شود. و این خوانش هنگامی بارآورتر خواهد بود که با تطبیق این کتاب با سایر کتابهای مهم در این زمینه همراه شود. کتابهایی که ترجمه شدنشان، بازخوانی‌شان، و مسئله‌تراشی‌شان در فضای فکری امروز جامعه دانشگاهی ایران، ضرورتی حیاتی می‌نماید.



دباره‌ی هویت موزائیک

هویت مثل خیلی چیزهای دیگر، امری ساختنی است. اهمیت بنیادین و نقش تعیین کننده‌اش در سرگذشت و سرنوشت انسانها، با این حقیقت خدشه نمی‌پذیرد و برعکس با تکیه بر این اصل پویایی و سیالیتی پیدا می‌کند که چه بسا خوشایند و دلخواه هم باشد.

همه‌ی ما با هویت‌هایی داده شده زاده می‌شویم. این که در چه تاریخ و جغرافیایی زاده شویم، چه بستر اجتماعی‌ای تجربه‌ی زیستی دوران کودکی‌مان را رقم بزند، و چه آموزش‌هایی دریافت کنیم، بخش داده شده و پیش تنیده از هویت‌مان است. با این وجود، اینها مواد خامی است که ما از همان ابتدا هویت خویش را بر مبنایش می‌سازیم، گیریم که این «ساختن» به فراخور نادانی و ناتوانی کودکانمان ناسنجیده و نقد نشده و تقلیدی باشد. اما هویت از همان ابتدا در بافتی آکنده از فشارها و اجبارها و امکانهای محیطی انتخاب می‌شود و پیوسته حک و اصلاح شده، مدام بازتعریف می‌شود.

نخستین زبانی که می‌آموزیم، شخصیت‌هایی که همچون سرمشق در دوران کودکی و سالهای رشد پیرامون خویش می‌یابیم، و زمینه‌ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خانواده‌ای که در بطن آن با دیگران در جهان اجتماعی سهیم می‌شویم، اموری انتخابی نیستند. ما به قول هایدگر به درون این میدانِ ناشناخته پرتاب

می‌شویم و از موقعیت آغازینی زندگی خود را شروع می‌کنیم که «داده شده» و انتخاب نشده و از این رو جبری می‌نماید. با این وجود، بسترِ یاد شده چیزی بیش از خزانه‌ای اولیه از داده‌ها نیست. از همان ابتدای کار، از سالهای نخستین زندگی، «من»ها می‌آموزند که چیزهایی را رد کنند و چیزهایی دیگر را بپذیرند، و موقعیتهایی را برگزینند و خویشان را در معرض تاثیرها، معانی، باورها، و اشخاصی خاص قرار دهند. این سوییچ انتخابی هویتی که ساخته می‌شود، معمولاً ماهیتی موضعی، پراکنده و ناسنجیده دارد، اما هست و دلیلی است بر موهوم بودن جبری که معمولاً به «ذات» آدمها منسوب می‌شود و جایگزین هویت سیال و خودخواسته‌شان می‌شود.

بسیاری از مردمان تا پایان عمر از همین هویت خداداد و داده‌های آغازین تغذیه می‌کنند و روند پرتاب شدگی خویش به محیطهای تازه و تاثیر پذیرفتن از منابع نوی معنا را ادامه می‌دهند، بی آن که در آن دخل و تصرفی کنند، یا از توانایی خویش برای ساختن هویت خویش بهره‌ای جویند، یا حتا از آن خبردار باشند. با این همه، امکان بازسازی هویت و بخت بازاندیشی درباره‌ی «چه بودن» و «چگونه بودن» همواره هست و همیشه می‌توان از آن بهره جست.

آنچه که این هویت سیال و ساخته شده را پشتیبانی می‌کند و خوداندیشی در آن را ممکن می‌سازد، علاوه بر اراده و خواست «خود بودن»، دانش است. انتخاب خودآگاهانه‌ی هویت از دو سو با دانایی گره می‌خورد. از سویی خود فهم موقعیت موجود و شناسایی آنچه که «من» در «اکنون» ابتدا به ساکن هست، از جنس دانایی است. از سوی دیگر، انتخاب آنچه که باید باشد و تعریف وضعیت مطلوب و حرکت به سوی آن نیز با پشتوانه‌ی دانش صورت می‌پذیرد.

از این رو پذیرش مسئولیت آنچه که هستیم و بر دوش کشیدن بارِ گران خودآگاهی و خودسامانی با وظیفه‌ای گره می‌خورد و آن دانستن است.

دانستن وظیفه‌ایست برای کسانی که نمی‌خواهند هویت‌شان و آنچه که هستند، بر مبنای متغیرهایی تصادفی تعیین شود. خروج از چنبر بسته‌ی تاثیرهای تصادفی محیط و دستیابی به نظامی منسجم و یکپارچه از عناصر و روابط که شخصیت خودمختار و راستینی را در «من» بیافریند، تنها با برگرفتن توشه‌ای از دانش ممکن می‌شود. با دانستن است که ساختن هویت ممکن می‌شود و این کار به بنیاد کردن جهانی مقابل با - و گاه در تقابل با- جهان آشوبزده و تصادفی بیرون ممکن می‌شود. هویت در حین ساخته شدن شکل و سامان می‌یابد و منسجم می‌گردد و به امری سنجیده و نقد شده و انتخابی بدل می‌شود. وگرنه همان آمیزه‌ی درهم و برهم از تاثیرهای محیطی است که بنا به طبیعت هستی، ماهیتی کاتوره‌ای و بی سر و ته و بی‌برنامه دارند، و به همین ترتیب به شبه‌هوبتی پوک و پوچ و سطحی ختم می‌شود، که شده. هویت در این حالت تاریخی طبیعی است، یعنی لایه‌هایی از سابقه‌ها و پیشینه‌های واگرا و پراکنده و بی‌ارتباط با هم است که بر دوش هم سوار می‌شود و روی هم رسوب می‌کند تا پیکره‌ای خالی از معنا با نظمی برونزاد را پدید آورد.

ساختن هویت به معنای دخل و تصرف کردن در این انباشت دائمی رخدادها و چیزهاست. روند خودآگاهانه و سنجیده‌ی نقد و بازخوانی و خواستن یا طرد کردن عناصری است که قرار است در شبکه‌ی برسازنده‌ی «من»، هم‌نشین شوند. اگر اراده‌ای و خواستی و انضباطی برای انجام این کار دشوار ولی ضروری وجود داشته باشد، تاریخ تحول «من» به تاریخی معنادار و روایتی منسجم بدل می‌شود، وگرنه به تقلیدی پراکنده‌ی از هویت پراکنده‌ی دیگری‌های بسیار فرو کاسته می‌شود و در مرتبه‌ی ادامه‌ای موضعی و شخصی از همان تاریخ طبیعی گنگ و بی سر و ته بیرونی باقی می‌ماند.

ایرانیان با توجه به تاریخ دیرپا و پر فراز و نشیب‌شان، انبوهی از داشته‌ها دارند که می‌توانند برای ساخت هویت خویش از آن بهره ببرند. تاریخ تمدن ایرانی، تاریخ معنادار است، چرا که با خوداندیشی‌های مداوم، بازتعریف‌های پیاپی، و مقاومت‌هایی جانانه در برابر پوچی و واگرایی و پراکندگی همراه بوده است. در

هر دوره‌ی تاریخی، ایران زمین به طبقه‌ای از افراد و لایه‌ای از نخبگان فرهنگی مجهز بوده که هویت خویش را می‌ساخته‌اند و از پیروی جریانهای تصادفی بیرونی سر باز می‌زده‌اند. غنای زبان و ادب پارسی و محتوای چشمگیر حکمت و خرد و اندیشه‌ای که در این تمدن انباشت شده، مدیون حضور و فعالیت این نخبگان است که در درازای هزاره‌ها مشعل ساختن هویت را روشن نگه داشته‌اند و همچون سرمشقی برای نسلهای پس از خویش عمل کرده‌اند.

نگرانی‌هایی که امروزه درباره‌ی چهل‌تکه شدن هویت ایرانیان وجود دارد، از بحران در نقش‌آفرینی این نسل از هویت‌سازان بر می‌خیزد. در دو قرن گذشته، همزمان با عقب‌نشینی تدریجی تمدن ایرانی در حوزه‌های سیاسی و نظامی و اقتصادی، نرم‌افزار معنایی و بافت فرهنگی این کانون تاریخ‌ساز نیز به تدریج دستخوش انهدام و تباهی شد، و دلیل آن نیروی زورآور و قاهر تمدن فرنگی بود، که دست بر قضا خود در ابتدای کار بر اساس تأمل در خویش و کوشش برای ساختن هویت بنیاد شده بود و از آن نیرو یافته یافته بود. امروز ایرانیان بر سر دوراهی نمایانی ایستاده‌اند. یک راه که سرازیر است و رو به نشیب و در عین حال آسان و هموار و مناسب برای تنبلان، و نهادن مسئولیت دشوار «خود بودن» است و تبعیت از نیروها و فشارها و تاثیرهایی که از بیرون عارض می‌شوند. این همان تداوم آشنای هویت کودکانه‌ایست که با گلچین کردن چیزهایی از این سو و آنسو و انباشتن‌شان در قالبی پراکنده و ناهمگون همراه بود. این همان هویت چهل‌تکه‌ایست که نه تنها در ایران زمین بحران‌زده‌ی امروزین، که در همه‌جای دنیا بدنه‌ی جمعیت بدان بسنده می‌کنند و در آن جایگاه توقف می‌کنند. گاه نتیجه در جامعه‌ای سامان یافته و مدرن و کامیاب به کلکسیون پر زرق و برق از داشته‌های بی‌ربط و نامنسجم منتهی می‌شود، و گاه در جامعه‌ای توسعه نیافته و حاشیه‌نشین به به انبانی زشت و نازیبا و فقیرانه از تحقیرها و سرافکندگی‌های وارداتی.

راه دوم، دشوار است و سربالا و نفس‌گیر، و این همان مسیر ساختن هویت است. این راه نه نقشی از پیش تعریف شده‌ای دارد و نه تضمینی برای پیمودن پیروزمندانه‌اش در دست است. اما تنها راه ساختن هویت همین است. راهی که با بازخوانی و بازاندیشی در داشته‌ها و بوده‌ها، با ارزیابی مداوم و پیاپی کردارها و اصلها و باورها، و با نقد و واسازی هویت پیش‌نهاد و پیش‌تنیده، و بازسازی و بازآفرینی خلاقانه‌ی هویتی نو همراه است. این راهی است که خواندن و اندیشیدن و دانستن ضرورت‌هایش هستند. همان نقشی که غفلت و قناعت در راه سرازیر ایفا می‌کند، در این راه سربالا بر دوش دانستن و فهمیدن است.

فهم این نکته که هویت امری ساختگی است، برای بسیاری از ما دشوار و دردناک است. از این رو که با قبول این واقعیت از غلاف به ظاهر امن و گرم و نرم هویتی موجود و آشنا و معتاد بیرون می‌آییم، و ناگزیر می‌شویم پیلای تنگ و تاریکی را که به حکم موروثی بودن، ارجمند پنداشته می‌شد، ترک کنیم. اما ترک این پیلای به معنای طرد این پیلای نیست، که با بازبینی و بازاندیشی در تار و پود آن پیوند دارد و به بافتنِ طرحی نو و درانداختن نقشی نو راه می‌برد، که چه بسا اجزای آن پیلای نیز عناصری از آن را تشکیل دهند. این را همگان می‌دانند که هرکس باید پایش را به اندازه‌ی گلیمش دراز کند. اما تنها دانایان راز آگاهند که قد و قامت مردمان با درازای گلیمی تعیین می‌شود که خود آن را از تار و پود دانش و تأمل و انتخاب، تولید می‌کنند.



مردم، مردم کرای، و عوام زدگی

روزنامه‌ی همشهری، سه‌شنبه ۱۳۸۵/۸/۲۳

۱. وقتی در چشم‌اندازی تاریخی به جوامع و تمدنهای انسانی می‌نگریم، می‌بینیم که در هریک از این جوامع خاصیتی برجسته است، و "صدایی" ویژه در زمینه‌ی فرهنگی هرکدامشان طنین‌انداز است. تمدنی مانند روم باستان را به دلیل عمل‌گرایی، جنگ‌سالاری، و حقوق مدار بودنش ستوده‌اند، همچنان که چینیان را با محافظه‌کاری و سنت‌گرایی و دیوانسالار بودنشان، و مصریان باستان را با عظمت‌طلبی و خاکساری‌شان در برابر مرگ و جهان‌پسین و اطاعتشان از فرعون می‌شناسند.

در این میان، آنچه که در موردش همواره اختلاف نظر وجود داشته است، صدای خاصی است که بر تمدن ایرانی و فرهنگ ایران زمین حاکم بوده است. ایرانیان را اندیشمندان گوناگون در مقاطع تاریخی مختلف همچون نمادی از اقتدار و انضباط (هرودوت)، عظمت‌طلبی و سلطه‌جویی (سیسرو و ارسطو)، تمرکزگرایی سیاسی و دولت‌گرایی (هگل)، یا سرکشی و کنجکاوی و مرزشکنی (مونتسکیو) دانسته‌اند. از تواریخ هرودوت گرفته تا نامه‌های ایرانی مونتسکیو، اندیشمندان بسیاری در غرب به جنبه‌هایی ویژه از تمدن ایرانی نگریسته‌اند و آن جنبه را با درشت‌نمایی اغراق‌آمیزی نگریسته، و آن را نکوهش یا ستایش کرده‌اند.

در سال‌های اخیر که کشورهای وابسته به بافت فرهنگی و تاریخی ایران زمین - ایران، افغانستان، تاجیکستان، و عراق - به مرتبه‌ی نوعی دیگری دشمن‌خو و ستیزه‌جو در زمینه‌ی رسانه‌های عمومی بین‌المللی بازتعریف شده‌اند و خوراک برنامه‌های تبلیغاتی و دستمایه‌ی بازتعریف هویت غربی قرار گرفته‌اند، بر ناهمخوانی تمدن ایرانی-اسلامی با مردم‌سالاری، آزادیخواهی، و فردگرایی تاکید شده است. ایران زمین چه با تعبیری ایدئولوژیک همچون محور شرارت تعریف شود و چه در قالبی مدیریتی همچون خاورمیانه‌ای آشفته، در هر حال نوعی دیگری است که با تعابیری خاص دیگری‌ها برچسب خورده است و برای مصرف داخلی فرهنگهای غربی، و با هدف تضمین انسجام هویتی ایشان طرح‌ریزی و تکثیر شده است. تن دادنِ نخبگان فکری ایران زمین به این تعابیر، و پذیرش منفعلانه‌ای که گهگاه در مورد این برچسبها از خود نشان می‌دهند، از سویی نشانگر بی‌توجهی نسبت به انگیزه‌ها و کاربردهای هویت‌سازانه‌ی این نگاه در جوامع سازنده‌شان است، و از سوی دیگر بر نوعی بحران هویت و فقر تعاریف بومی در مورد ماهیت "صدای ایرانی" دلالت دارد.

آنچه که به تازگی در مورد ایران و ایرانی بسیار به گوش می‌خورد، بر محور کلیدواژه‌ی مردم‌سازمانده‌ی شده است. از حدود سه دهه پیش، -بعد از بحران نفتی دهه‌ی هفتاد که ایران همچون رقیب و معاری برای غرب عرض اندام کرد،- توافقی عمومی بر جهان غرب حاکم شد تا در رسانه‌های عمومی خویش تمدن ایرانی را صاحب صدایی مردم زدوده بدانند. تلاش برای فرو کاستن تاریخ این سرزمین به سرگذشت شاهان، به آنجا می‌انجامد که "صدای مردم" و "هویت مردمی" را در تاریخ ایران زمین غایب بدانیم. از این روست که رمان نویسانی مانند گریوز، مورخانی مانند کوک، و فیلمهایی مانند "اسکندر کبیر"، بدان گرایش دارند که ایران و ایرانی را در توده‌ای درهم و برهم از مردم هویت زدوده خلاصه کنند، که توسط شاهانی -

معمولا خودکامه و دیوانه- برای فتح جهان به حرکت درآمده‌اند و جهان متمدن رومی و یونانی - و به تازگی غربی - را تهدید می‌کنند.

۲. این برداشت، طبیعی و قابل انتظار - و صد البته نادرست- بوده است. ایرانیان به راستی برای بخش مهمی از تاریخ خویش، تهدیدی جدی برای سرزمینهای پیرامون خویش محسوب می‌شدند. همسایگانی که بسیار دیر، به دست امپراتورانی مانند آگوستوس و نویسندگانمانند هرودوت، در قالب مفهوم "غرب" هویت یافتند. چه در آن هنگام که این غرب در ده کوره‌هایی یونانی در حاشیه‌ی جهان متمدن ایرانی خلاصه می‌شد، و چه بعدها که رومیان ارتش و سپاه و سازمانی دولتی تشکیل دادند، همچنان ایران زرتشتی یا مسلمان تهدیدی نظامی و فرهنگی محسوب می‌شد. در این زمینه عجیب نیست که بعد از فروپاشی بلوک شرق و قحطی دیگری‌ای که غرب برای تعریف هویت خویش بدان نیاز داشت، قرعه‌ی فال به نام ایران زمین پاره پاره و کشورهای مقیم آن بخورد و اینجا آماج برنامه‌ی "دشمن تراشی" تمدن مدرن غربی قرار گیرد.

با این وجود، همواره تعارضی کوچک در این تصویر ساده شده از ایرانی نیرومند، مهاجم، خطرناک، و مخالف آزادی وجود داشته است. آن هم به واقعیتی ساده و انکار ناپذیر به نام ایرانیان مربوط می‌شده است. این حقیقت که مردم ایران زمین برخلاف این تصور ساده لوحانه، افرادی منتقد نسبت به قدرتهای سیاسی سرزمین خویش، سرکش به لحاظ اقتصادی و اجتماعی، و علاقه‌مند به اندرکنش با جهان پیرامون خویش هستند، با این برداشت ساده از تمدن تک صدایی ایرانی نمی‌خواند. خود ایرانیان، جدای از قشر کوچکی که همواره موضوع تبلیغات غرب بوده‌اند، افرادی مهمان نواز نسبت به بیگانگان، مشتاق برای جذب و درونی- سازی عناصر فرهنگی تازه، خلاق در دگرگون ساختن و بومی کردن این عناصر، و روادار نسبت به عقاید و آرای دیگران بوده‌اند. حتی در همین دوده‌ی اخیر هم، کشور ایران مطلوب‌ترین پناهگاه برای مهاجران و

پناهندگانی بوده است که از به این قلمرو پناه می‌آورده‌اند. بنابراین، ترفندی فرهنگی که از دیرباز در موزائیک تمدنی "غرب" سابقه داشته و در دیگری و مهاجم پنداشتن ایران ریشه داشته، همواره با چالش تجربی رفتار مردم ایران زمین روبرو بوده است.

این ماجرا، با مسئله‌زا شدن مفهوم مردم ایران همراه بوده است. این گرایش در میان نویسندگان، فیلمسازان، و خبرسازان غربی وجود دارد که مردم ایران زمین را همچون زمینه‌ای درهم و برهم، سازمان نیافته، هویت زدوده، و بی‌اثر تصویر کنند، که کاملاً تابع شاهانی خودکامه هستند، و برخلاف مردم فردیت یافته و مدرن غربی، از خود اراده و خواستی ندارند. از این روست که به ویژه از نیمه‌ی قرن بیستم به بعد، در نوشتارهای جامعه‌شناسان و مفسران اجتماعی، به مردم ایران زمینه همچون توده‌ای رشد نایافته و نابالغ به لحاظ هویتی نگاه شده است. غم‌انگیز آن که همین نگرش گاه از سوی نویسندگان ایرانی نیز پذیرفته شده است.

این برداشت، با بی‌توجهی به حقایق تاریخی شکل گرفته است. ایران زمین، مردمی را در بر می‌گیرد که از چند نظر در تاریخ یگانه هستند:

الف) بامداد اتحاد سیاسی دولتها و اقوام ساکن ایران زمین در آن هنگامی فرا رسید که سیاستمدار هوشمندی به نام کوروش بزرگ هخامنشی، موفق شد فن جلب رضایت مردم و مدیریت افکار عمومی را دریابد. در تاریخ جهان، نخستین دولت بزرگی که با استقبال مردمی و بیشتر با صلح و ابراز وفاداری خودخواسته‌ی مردم شکل گرفت، امپراتوری هخامنشی بود.

ب) بیانیه‌ی داریوش بزرگ در بیستون، که شالوده‌ی نظم سیاسی ایران زمین را تا هزار سال بعد تعیین کرد، سه رکن را برای دولت ایرانی تعریف می‌کند که عبارتند از ۱) بوم - زمینهای کشاورزی و بهره‌وری از خاک - ۲) شادی، - یعنی رضایت عمومی و رفاه اقتصادی، و ۳) مردم - یعنی بافت جمعیتی و مردم کشور

و قدرت نظامی و اقتصادی ناشی از آن. این سه واژه‌ی بوم، مردم و شادی در بیست و پنج قرن گذشته در زبان فارسی به همین شکل باقی مانده‌اند و در کتیبه‌ی بیستون نیز دقیقاً به همین شکل و با همین معنا به کار گرفته شده‌اند. آشکارا دو تا از این سه رکن، به شادی مردم مربوط می‌شوند!

پ) مردم ایران زمین نخستین - و تا مدت‌ها تنها - مردمی بودند که در تاریخ جهان ساخت سیاسی خویش را با قیام‌هایی عمومی یا شورش‌هایی شهری برمی‌گزیدند. تاریخ ماد به قول هرودوت از زمانی شروع می‌شود که "مردم" دیاوکورا به شاهی برداشتند، و چرخ تاریخ ایران از قیام مزدکیان گرفته تا خیزش ابومسلم خراسانی و بابک خرم‌دین و مشروطه و انقلاب اسلامی، همواره بر محور جنبش‌های مردمی گردیده است. از این رو بی‌هویت بودن مردم ایران زمین، منفعل بودنشان، و تحویل‌پذیری‌شان به ساخت‌های سیاسی مستقر یا حاکمان خودکامه، افسانه‌ایست که مورخان غربی برای فهم جانبدارانه‌ی خویش از تمدن ایرانی بر ساخته‌اند.

۳. به تازگی، تعبیری تازه که برای اشاره به این خیزش‌های مردمی و الگوهای دگرگونی توده‌ای در کشورهایمانند ایران به کار گرفته می‌شود، مفهوم پوپولیسم یا توده‌گرایی است.

پوپولیسم، واژه‌ایست که از ریشه‌ی Populus لاتین به معنای مردم - در معنای ملت و امت، و نه گروهی از افراد - گرفته شده است. در فلسفه‌ی سیاسی امروزی، پوپولیسم را به عنوان برچسب‌گرایشی سیاسی به کار می‌برند که بر مبنای ستایش افراد عادی جامعه، و ارج نهادن بر خواسته‌ها و گرایش‌های ایشان طرح‌ریزی شده است. سیاستمداران پوپولیست کسانی هستند که زندگی افراد عادی و میان‌مایه‌ی جامعه را آرمانی می‌دانند، و خود را نماینده‌ی خواسته‌های توده‌ی مردم معرفی می‌کنند. معمولاً این سیاستمداران زمام جنبه‌های عمومی اجتماعی را در دست دارند، و از محبوبیت برخوردارند، و در عین حال به خاطر بی‌توجهی و یا دشمنی با

طبقه‌ی نخبه‌ی جامعه، از حمایت‌های فکری ایشان محروم می‌شوند و به ناچار به برنامه‌هایی میان مدت یا مقطعی بسنده می‌کنند.

مفهوم پوپولیسم در تاریخ غرب بسیار قدیمی است. امپراتورانی مانند یولیوس سزار و اوکتاویانوس آگوستوس، به همراه انقلابیونی مانند اسپارتاکوس، به این گرایش منسوب بوده‌اند. در دوران مدرن، پوپولیسم با مفاهیمی مانند رمانتیسم و ناسیونالیسم گره خورد. رگه‌ای نیرومند از پوپولیسم در آثار سوسیالیست‌های فرانسوی نیز وجود داشته است. هیتلر و موسولینی به عنوان رهبران موج فاشیسمی که در ثلث نخست قرن بیستم اروپا را در نوردید، گرایش پوپولیستی قوی‌ای داشتند و با این وجود راست و محافظه‌کار محسوب می‌شد. امروزه بیشتر رهبرانی که خود را پوپولیست می‌نامند یا به این نام مشهور می‌شوند، مدعی فرا رفتن از تمایز سنتی راست و چپ هستند. با این وجود از نیمه‌ی قرن بیستم به بعد پوپولیست‌ها بیشتر گرایشی راست دارند تا چپ. مشهورترین نمونه‌های متاخر سیاستمداران پوپولیست عبارتند از خوان دومینگو پرون، یورگ هایدنر، و هوگو چاوز.

پوپولیسم در دو دهه‌ی اخیر به طور خاص برای برجسب زدن به جریانهای اجتماعی عامه‌گرا، و معمولاً عوام‌زده به کار گرفته شده است. روایت عمومی و پذیرفته شده در رسانه‌های غربی در مورد جریانهای اجتماعی و سیاسی ایران در چند دهه‌ی اخیر نیز معمولاً با همین نام شناخته شده است. جریانهای اجتماعی چهار دهه‌ی اخیر در کشورمان، به راستی هم از این نظرها با پوپولیسم کلاسیک غربی شباهت دارند:

الف) مانند پوپولیسم کلاسیک به نام امت، ملت، و مردم آغاز می‌شده‌اند و با نقد رادیکال از شرایط موجود و شعار دستیابی سریع و انقلابی به شرایط مطلوب همراه بوده‌اند.

ب) جنبه‌ای بومی‌گرایانه و بیگانه‌ستیزانه داشته‌اند و با شعار احیای ارزشهای غیرمادی و معنوی - به ویژه ارزشهای دینی - همراه بوده‌اند.

پ) گرایش ضدنخبه‌گرایانه داشته و اشرافیت، تخصص‌گرایی، و نخبه‌گرایی فکری را نفی می‌کرده‌اند.

با این وجود، در مورد پوپولیست بودن برخی از این جریانها تردید وجود دارد. در واقع، حمل مفهوم وپولیسم بر بسیاری از این جنبشها - به ویژه انقلاب اسلامی - نوعی ساده‌انگاری می‌نماید. چرا که تکثر نیروهای مردمی در درون جامعه‌ی ایرانی، و اشکال گوناگون مفصل‌بندی نیروها و توافقشان برای دست‌یازیدن به حرکتی مشترک را نادیده می‌انگارد. کوتاه سخن آن‌که، مفهوم پوپولیسم، با وجود کارایی زیادی که در توصیف بسیاری از جریانهای سیاسی مدرن - حتی در جامعه‌ی خودمان - دارد، وقتی از حدی بیشتر و در معنایی بسط‌یافته به کار گرفته شود، در نهایت به همان نتیجه‌ی نادرست همگونی توده‌ی ایرانی، و هویت‌زدوده بودن مردم، و در نهایت غیاب مردم در صدای فرهنگ ایرانی منتهی می‌شود. نتیجه‌ای که بنا بر شواهد تاریخی گذشته، چشم‌انداز پیش‌روی ما در آینده، و تجربیات امروزین ما نادرست می‌نماید.



خط قرمز

خردنامه (ویژه‌نامه‌ی ژورنالیزم)، شماره‌ی ۲۰، آبان ۱۳۸۶

به پای شمع شنیدم ز قیچی پولاد زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد

۱. گفتن و ناگفتن، سخن و سکوت، و ابراز و پرهیز از ابراز، جفتهایی دوقطبی هستند که در تمام زبانها و تمام تمدنها با دقت و وسواس بسیار بر رسیده و پرداخته شده، و با تلنباری از قواعد و رمزگان صورتبندی شده‌اند. هر حوزه‌ی فرهنگی، هر نهاد اجتماعی، هر قلمرو زبانی، و هر اقلیم معنایی، سخنهایی گفتنی و گزاره‌هایی مرسوم و هنجارین و پذیرفته شده را در دل خویش می‌گنجانند، و حریم این گفتمان رسمی و مجاز را با مرزهایی حراست می‌کند. مرزهایی گاه شفاف و گاه مبهم، که با نیروهایی ملایم یا خشن پشتیبانی می‌شود، و نظم و آرامش حاکم در اندرونه‌ی یک گفتمان جاری و مستقر را تضمین می‌نماید. این مرزها، همان‌هایی هستند که پاره‌گفتارهای در ست را از نادرست، شایسته را از ناشایسته، و معقول را از جنون‌آمیز تفکیک می‌نمایند. گزاره‌ها و گفتارهایی که از این مرز تخطی کنند، بسته به این که حریم فرد، جامعه، یا تابوهای مستقر را مورد تهاجم قرار می‌دهند، به توهین، جرم یا کفر تبدیل می‌شوند.

همه‌ی ما سخنگویانِ زبانی مستقر، و همه‌ی ما محاط شدگان در اقلیم قواعد هنجارین و آشنای حوزه‌های معنایی، چندان به این مرزها خو گرفته‌ایم، که عبور از آن را همچون تهدیدِ نظمِ طبیعی و تخطی از قواعدی بدیهی تلقی می‌کنیم. این مرزها و این حریمها، از دورترین زمانها، از همان هنگامی که آموختن زبان را آغاز می‌کنیم، به ما آموزش داده می‌شود، و هر روز و هر ساعت، با هر مکالمه و هر گپ و گفت، رسوبی سنگین از رمزگانِ تاکید کننده بر آن انباشته می‌شود.

این مرزها، همان چیزهایی هستند که این روزها با اسم با مسمای خط قرمز مورد اشاره قرار می‌گیرند. خطهای قرمز، مرزهای نمادینی هستند که گفتنی‌ها را از حرفهای ناگفته، و گفتمانهای مجاز را از غیرمجاز تفکیک می‌کنند. در باب خط بودن و قرمز بودن این مرزها، اما، باید بازبینی‌ای کرد، تا شاید از این رهگذار درکی دقیقتر در مورد شرایطِ امروزیِ حاکم بر سپهر معنایی پیرامون ما، به دست آید.

۲. در مورد خط قرمز، یک نکته‌ی بسیار مهم وجود دارد، و آن هم این که خط قرمز، یک خط نیست، که خطوط است. در هیچ جامعه‌ای، با خط قرمز مواجه نیستیم. چرا که تمام جوامعِ امروزی، چنان پیچیده و بغرنج شده‌اند، که حوزه‌های معنایی و قلمروهای مفهومی و زبانی در آنها به اموری پرشاخه، مزشعب، و پرچین و شکنج تبدیل شده است. نهادهای اجتماعی چندان واگرا، و زمینه‌های زبانی چندان تخصص یافته و خودمختار شده‌اند که در هر یک از آنها با قواعدی ویژه و ساختارهایی خاص برای مرزبندی و خط‌کشی حریمها مواجه هستیم. در قلمروی مانند دانشِ رسمی و آکادمیک، تمایز در ست از نادر ست، معقول از نامعقول، و مستند از نامستند است که مرز میان گفتنی‌ها و حرفهای مگو را تشکیل می‌دهد. در قلمروی زیبایی‌شناسی، ذوقِ سالم و ناسالم، سلیقه‌ی پیشرو و اپسگرا، و عامه‌پسند و نخبه‌پسند است که سنگ محک محسوب می‌شود، و به همین ترتیب در هر حوزه‌ی معنایی، با سنجه‌خها و معیارهایی ویژه برای

حصاربندی گفتمانهای رسمی و مجاز روبرو هستیم. در هر زمینه، جسورانی که پا را از این مرزها فراتر بکنند، با برچسبهایی ویژه شناخته می‌شوند و مجازاتی خاص را تحمل می‌کنند. در نوردیدن خط قرمز در قلمروی دانشگاهی، برچسب بی‌سواد، نادان، یا دیوانه را به همراه دارد و به از میان رفتن اعتبار و احترام و موقعیت منزلتی فرد منتهی می‌شود. در حالی که نقض کردن یک قاعده‌ی مدنی درباره‌ی حریمهای گفتمانی می‌تواند به جریمه، یا زندانی شدن فرد بینجامد.

بر مبنای این تکرر و تنوع خطوط قرمز، سخن گفتن از خط قرمزی یگانه، یا حتی شبکه‌ای همخوان و منسجم از خطوط قرمز در یک جامعه می‌تواند گمراه کننده باشد. هیچ جامعه‌ای چندان ساده، همگون، و همگن نیست که خطهای قرمز تکامل یافته در قلمروهای معنایی گوناگون‌اش، در تطابق و سازگاری کامل با هم قرار داشته باشند. قواعد حاکم بر هر قلمرو معنایی تا حدودی استقلال درونی دارد، و در شرایطی ویژه تحول می‌یابد که دیر یا زود به تعارض یا ناهمخوانی بخش‌هایی از محتوای آن با خزانه‌ی معنایی سایر حوزه‌ها منتهی می‌شود. بنابراین نخستین نکته در مورد خط قرمز، آن است که تعدادی فراوان، قواعدی متکثر، و ساختاری ناهمخوان و واگرا در یک نظام اجتماعی دارد. البته ناگفته پیداست که هرچه آن جامعه نظم یافته‌تر، و نهادهای درون آن کارآمدتر باشند، این تعارضها و ناهمخوانیها با دقتی بیشتر شناسایی شده، رمزگذاری گشته، و با قواعدی رابط تعدیل شده است. در جامعه‌ای آشفته و آشوبزده، این خطوط قرمز وضعیتی واگرا و مخالف با یکدیگر می‌یابند و به این ترتیب حوزه‌های معنایی نهفته در آن، نه تنها از هم تفکیک می‌شوند، که کارکردهایی ضد هم را هم در دل خویش می‌پرورند.

۳. دومین ویژگی خط قرمز آن است که اصلاً خط نیست. آنچه که تا اینجای کار با عبارت مرزبندی،

حصر، و رمزگذاری مرزها مورد اشاره قرار دادیم، در واقع امری یکباره، قطعی، و دقیق نیست. هیچ گرانیگاه

قدرتی چندان نیرومند نیست که مرزهای یک گفتمان مجاز را یکبار و برای همیشه تعیین کند، و هیچ گرانگه رمزگذارنده‌ای نیست که دقت و شمول کافی برای انجام چنین کاری را دارا باشد. از این رو، روند تعیین مرزهای مجاز برای یک گفتمان، همواره به شکلی موضعی، پراکنده، منتشر و پویا به انجام می‌رسد. در واقع، هر گفتمان به حبابی متغیر و سیال از معنا می‌ماند که در دریایی از رمزگان فاقد معنا یا حامل معانی غیرمجاز شناور است. شکل متغیر این حباب و مرزهای پویا و منعطف آن در هر مقطع زمانی بر اساس برآیندی از نیروهای درونی و بیرونی آن تعیین می‌شود. چه بسا که ورود رسانه‌ای نو، - مانند پیامکهای تلفن همراه- حوزه‌ای از گفتمانهای غیرمجاز - مانند بازگو کردن جوکهای بی‌ادبانه برای فردی نسبتاً غریبه- را به درون قلمرو مجاز بمکد، و چه بسا که رخدادی ویژه - مانند اعلام یک خبر سیاسی توسط مقامی دولتی- دامنه‌ای از گفتارهای مجاز را به ناگهان ممنوع سازد.

بنابراین، هرچند تصور مرزهای مجاز یک گفتمان به صورت خطی دقیق و روشن و پایدار، از نظر آموزشی و در مقام یک ساده سازی نظریه پردازانه کاری روا می‌نماید، اما در واقع درست و واقعی نیست. مرز مجاز یک قلمروی گفتمانی، در واقعی محدوده‌ای خاکستری است که نشانگان نمایانگر امکان بیان گفتار، در آن جا به جا می‌شوند. رخدادهای محیطی، پویایی طبیعی درون یک نظام گفتمانی، موقعیت ویژه‌ی حاکم بر شرایط تولید یک پاره گفتار خاص، و تاثیر مراکز قدرت بر ساخت گفتمان، عواملی هستند که این پس و پیش رفتن مرزها در محدوده‌ی یاد شده را تعیین می‌کنند. به این ترتیب، خط قرمز، بیش از آن که خطی روشن و دقیق باشد، قلمروی مه‌آلود است.

۴. ویژگی سوم خط قرمز، آن است که به راستی قرمز است. یعنی تخطی کردن از آن به زایش رنج

منتهی می‌شود. نظامهای اجتماعی، و ساختارهای تولید و توزیع معنا، ساز و کارهایی نرم یا سخت برای

پاسداری از مرزهای گفتمانی خود دارند، و با پاداش دادن به تولید کنندگان پایبند به محدوده‌ی مجاز، و کیفر دادن به هنجارشکنان، این مهم را به انجام می‌رسانند. به این ترتیب، مرزبندی یک گفتمان با پویایی لذت و رنج گره خورده است. به تعبیری، خط قرمز آن نقطه و آن آستانه‌ایست که لذت و پاداش ناشی از تولید یک پاره گفتمان، به رنج و آزار تبدیل می‌شود. به همین دلیل هم کنشگران اجتماعی همزمان با یادگیری زبان و تسلط بر به کار گیری آن، می‌آموزند و در واقع شرطی می‌شوند- تا از خطوط قرمز اجتناب کنند و خود را در محدوده‌ی امن و لذت‌آور پاره گفتمانهای مجاز پنهان نمایند.

با این وجود، شگفت آن است که در تمام نظامهای فرهنگی، خرده-گفتمانها و منشها (عناصر فرهنگی) کوچکی وجود دارند که در حاشیه‌ی خطوط قرمز می‌رویند. لطیفه‌ها و جوکها مشهورترین منشهایی هستند که به شکلی بازیگوشانه در کناره‌ی مرزهای مجاز گفتمان می‌رویند. خنده‌دار بودن و غیرجدی بودن این عناصر زبانی، تضمینی است برای آن که مشمول نظام کیفری نگهبان خط قرمز قرار نگیرند. با این وجود، همین عناصر شوخی گونه، غیرجدی، و بازیگوشانه هستند که فشاری مداوم را بر مرزهای مجاز یک نظام گفتمانی اعمال می‌کنند و دیر یا زود بسط و توسعه‌ی آن و به عقب راندن مرزهای غیرمجاز بودگی را ممکن می‌سازند.

۵. به این ترتیب، در یک جامعه‌ی پایدار و منظم، با چنین تصویری از مرزهای گفتمانهای مجاز و غیرمجاز روبرو هستیم: خطوط قرمزی وجود دارند، که هر یک از آنها در واقع دامنه‌ها و پیوستارهایی از قبض و بسط رمزگان مهار کننده‌ی گفتمان هستند، و در ضمن خرده معانی و منشهایی کوچک بازیگوشانه و غیرجدی‌ای را هم که بر بازی و نقض تابوها تمرکز یافته‌اند را نیز در خود جای داده‌اند. این خطوط قرمز، گذشته از ماهیت پیوستارگونه و غنی‌شان، واگرا و متکثر هم هستند و در حوزه‌های معنایی متفاوت از قواعد

خاصِ متفاوتی پیروی می‌کنند. در شرایطِ عادی، قواعد ربطی وجود دارد که این زیرواحدهای گفتمانی و خطوط قرمز متمایزشان را در یک مجموعه‌ی کلان و فراگیر با هم جمع می‌کند، و این همان است که شالوده‌ی زیست جهان منسجم و یگانه‌ی اعضای یک جامعه‌ی پایدار و نظم یافته را بر می‌سازد.

خطهای قرمز تنها زمانی می‌توانند کارکرد حصر کننده‌ی خود را به انجام برسانند، که تا حدودی واقعیت داشته باشند. یعنی برچسبِ نادان و بی‌سواد در شرایطی به تخطی کنندگان از هنجارهای آکادمیک قابل اطلاق است که بخش بزرگی از این تخطی کنندگان به راستی از نظر توانایی ذهنی و کامیابی نظریاتشان در این رده بگنجند. به همین ترتیب، بقای خطوط قرمز در روی کارکرد آنهاست. کارکرد این خطوط، نظم بخشیدن به پویایی جاری در اندرون یک نظام گفتمانی است، و پاسبانی از آن، در برابر اختلالهایی که از ناسازه‌ها و رخنه‌های معنایی برمی‌خیزد. اگر خطوط قرمز آن دلالت عینی و این کارکرد فرهنگی را از دست بدهند، به عناصری اضافی، زاید، و ناکارآمد تبدیل می‌شوند که عبور از آنها به تدریج فضیلت تلقی می‌گردد. این هنگامی رخ می‌دهد که نظام اجتماعی بر لبه‌ی پرتگاه آشوب قرار داشته باشد. در این شرایط، کارِ واگرایی زیرواحدهای فرهنگی به تعارض می‌انجامد، و خطوط قرمز نه تنها در زیر چترِ معنایی مشترکی با هم جمع نمی‌شوند، که یکدیگر را نیز نقض می‌کنند. در این شرایط، دامنه‌ی نوسانِ رمزگانِ حصر کننده در لبه‌ی سیستم گفتمانی به قدری زیاد می‌شود که بخش مهمی از محتواهای آن گفتمان را در بر می‌گیرد، و بنابراین از سویی تولید معنا در آن گفتمان را دچار اختلال می‌کند، و از سوی دیگر رعایتِ حریمِ خطوط قرمز را ناممکن می‌سازد. در این شرایط، رنجِ ناشی از تخطی از خطوط قرمز، و لذتِ ناشی از رعایتِ آن، چندان به هم نزدیک می‌شوند که تمایزشان از میان برود.

زیست جهان در این شرایط به لحافیِ چهل تکه از پاره-رمزگان‌های متمایز و موازی و متعارض تبدیل می‌شود، و خصلت شیزوفرنیکی که در جریان ظهور مدرنیته - در جریان ظهور یکی از همین

الگوهای آشوبگونه- تجربه شد، با شدتی بیشتر تکرار می شود. در این شرایط، تولید کنندگان گفتمانها، ناکارآمد بودن خطوط قرمز را در می یابند، و با عبور آزمایشی از مرزهای آن، به زایش معنا و پاره گفتارهایی در فرا سوی این خطوط قرمز دست می یازند. قدرتهای مستقر سیاسی، که در جریان این آشوب به مراکز اعمال زور در حمایت از یکی از این پاره های پراکنده تبدیل شده است، در این شرایط از اعمال قدرت نرم افزاری و نمادین و ظریف، به سوی اعمال زور عریان و خشن و آشکار روی می آورند، و این آخرین مرحله از پایداری یک خط قرمز گفتمانی است.

در این برهه ی خطیری از سردرگمی و عدم قطعیت، و در شرایطی که قواعد خاصی برای مرزبندی گفتارهای مجاز و غیرمجاز اعتبار ندارد، امکان دست یازیدن به خلاقیت های زیربنایی، آفرینش های معنایی ماندگار، و بازسازی رادیکال اصول موضوعه فراهم می آید، و این میوه های درخت آشوب است، که جنون و سردرگمی و آشفتگی و رنج و ابهام عناصر تشکیل دهنده ی شاخسار و برگ آن هستند. آنگاه که - و اگر که - این قلمروهای معنایی نوظهور، و این پاره گفتمانهای تا به حال غیرمجاز تلقی شده، به قدر کافی بالنده و تنومند باشند که نظمی نو را پدید آورند، نظام های گفتمانی بار دیگر تن به خطوط قرمزی از نو ترسیم شده می دهد، و به این ترتیب نظام اجتماعی از دوران آشوب گذر می کند و نظمی نو را در دل خود می پرورد.

آشفتگی در خطوط قرمز، نشانه ایست از آشوب، و همچنین است مهاجرت گرانگاه های زایش معنا، به فراسوی این خطوط. آشوب، بختی است برای گذار از خطوط قرمز، و طالعی است سعد برای آنان که از تنگنای گفتمانهای مرسوم و هنجارهای حاکم بر زایش معنا گریزان اند. در عین حال، همین آشوب، برای آنان که زیستن در شرایطی امن و آرام و اقامت در زیست جهانی منظم و سامان یافته - هرچند محدود و خط کشی شده- را طلب می کنند، و همواره اکثریت جمعیت یک جامعه هم هستند، نفرینی است هراس آور.

این که ما در هراس از این بر باد رفتنِ نظم منجمد شویم، یا در شوقِ دستیابیِ بدان آزادی برانگیخته گردیم،
به توانمندی ما، و آگاهی ما، و جسارتمان برای رویارویی با بختی باز می‌گردد، که دیر یا زود در انتظار
همه‌ی جوامع هست...



«جا» می «من»

" نخستین امت زمین پارسیان (الفرس) اند که محل سکونتشان میانه‌ی بخش آباد زمین (ربع مسکون) است. حدود کشورشان چنین است: جبال در شمال عراق تا همدان و قم و کاشان و جز آن، از ارمنستان تا آذربایجان و طبرستان و ری و طالقان و گرگان تا سرزمین خراسان که دو شهر مرو و سرخس و هرات و خوارزم تا بلخ و بخارا و سمرقند و فرغانه و شاش (تاشکند) در آن قرار گرفته است. کشورشان یکپارچه است و زبان همه‌شان یکی است که پارسی باشد."

التعریف بطبقات الامم، نوشته‌ی قاضی صاعد اندلسی

بیش از دو هزار سال است که ایرانیان با نگرستن به کوه دماوند، داستان جمشید شاه و کشته شدنش به دست ضحاک و قیام فریدون فرخ و در بند شدن ضحاک در این کوه را به یاد می‌آورند. این نکته تنها در مورد دماوند مصداق ندارد، که هر تپه و هر درخت کهنسال و هر شهر ویرانه یا آباد، به داستانی و روایتی متصل است که آن مکان فیزیکی متقارنِ تخت و هموار را به "جا"یی معنادار و آغشته به پیشینه‌ای روایی تبدیل می‌سازد. هر نقطه از مکان را می‌توان با روایت‌هایی زبان‌مدار و اجتماعی معنادار ساخت، و آن را به مرتبه‌ی جایی در میان جاهای دیگر برکشید. دریاچه‌ی هامون را می‌توان با دیدگاه‌هایی متفاوت نگریست، و آن را زادگاه سوشیانس، یک منبع آب مهم برای کشاورزی، اقلیمی اساطیری در ادبیات ایرانی، یا جایگاه جنگ‌هایی تاریخی دانست.

مکان، همچون زمان، آنگاه که با ذهنی خالی از هر داوری نگریسته شود، کیفیتی ریاضی گونه، انتزاعی و تهی از معناست. بعدی است کمیت پذیر و ظرفی است ذهنی که چیزها در آن می گنجند، و زمان نیز چنین است. اما وقتی چیزها به مکان و زمان دوخته شدند و رخدادها در دل شان به جریان افتادند، دیگر از این زمان-مکان انتزاعی و بی رنگ و بو نشانی باقی نمی ماند، و "وقتی و جایی" جایگزین آن می شود. در این مشتق معنادار شده از زمان و مکان است که "من" در پیوند با "دیگری" و "جهان" حضور می یابد. در این زمینه ی شلوغ از رخدادها و در این بستر پر از دحام چیزهاست که من برای خود جایی می یابد، و بسته به جایگاهش، تصویری از خویش بر می سازد و آن را در زبان صورتبندی می کند و با دیگران به اشتراک می گذارد و بر سر آن با ایشان به توافق می رسد و گویا که هویت من، چیزی جز همین جای من در زمینه چیزها و رخدادها نباشد، که در سطحی اجتماعی و زمینه ای بیناذهنی مورد توافق قرار گرفته و تثبیت شده باشد.

از این روست که دلتنگی برای مکانهای آشنا، تقدیس جاهایی که رخدادهای مهم در آن رخ داده، و خاطره انگیز بودن منظره های طبیعی رواجی چنین جهانی دارد. شاید بدان دلیل که همه ی مردمان به صرف انسان بودنشان به شکلی کمابیش یکسان با مکان ارتباط برقرار می کنند و با واسطه ی ضرورت هایی همگون و یکنواخت جایی معنادار را از مکانی انتزاعی استخراج می کنند و از مجرای آن خویش را در هستی تعریف می کنند. از این روست که تمام تمدنهای بزرگ، - ویش و پیش از همه در ایران زمین - کوه مقدس، رود مقدس، درخت مقدس، شهر مقدس و "جایی مقدس داشته ایم. چرا که انباشت رخدادها و خاطره ها بر مکان است که آن را معنادار می سازد و شالوده ی تقدس، تراکم معناست.

این پیوند میان ما ایرانیان و مکان، همان است که گوشه ای از این سیاره ی زیبای کوچک را به ایران زمین تبدیل کرده است. ایران زمین از دیدگاهی فیزیکی مکانی است مانند تمام مکانها، که زمانی درست

همسان با سایر زمانها بر سر آن گذشته است. اما ما ایرانیان با دو شاهراه متفاوت با ایران زمین مربوط می شویم. یکی، از تجربه‌ی شخصی و جمعی مان بر می آید و دیگری تا حدودی به ماهیت این مکان خاص بستگی دارد. تجربه‌ی شخصی ما، انباشتی از خاطره‌های تجربه شده توسط خودمان را در بر می گیرد، و آنچه را که از پیشینیان مان همچون میراثی دریافت کرده‌ایم. این خزانه‌ی خاطرات است که گنجینه‌ای از نمادها، روایتها، دانشها، اندرزها، راهبردها، و امکانهای معناسازی را در اختیارمان قرار می دهد. از این روست که هرچه پیشینه‌ی فرهنگی مان طولانی تر، و هرچه سابقه‌ی تاریخی مان فربه تر باشد، خزانه‌ای انباشته تر و امکاناتی گسترده تر برای زایش معنا در اختیار خواهیم داشت، و متمدن تر خواهیم بود. البته و صد البته اگر که شایستگی این میراث را داشته باشیم و نه مثل سلیمان به بادش دهیم و نه مثل قارون همراهش مدفون شویم.

خزانه‌ی تجربه‌های ما و پیشینیان ما از مکان، همان است که زیستگاه عینی و بیرونی ما را با زیست-جهان ذهنی و درونی مان پیوند می زند. اینجاست که من با هستی ارتباطی معنادار می یابد. به این شکل، خاطرات من از خیابانها و کوچه‌هایی که در آن بزرگ شده‌ام، با روایتها و قصه‌ها و دلالتها و رمزگان برنشسته بر این مکانها گره می خورد و آنها را به جایی تاریخ مند و معنادار بدل می سازد. به این شکل است که از پیوستن خیابانها و خانه‌ها و کوچه‌ها و دشتها و کوهها و بیابانها و کشتزارها و جنگلهایی که ما پیوندی شخصی با آن برقرار کرده‌ایم، جایی گسترده و بزرگ به نام ایران زمین خلق می شود که روایتی مشترک و معنایی غنی و بنابراین تاریخی دیرپا را در خود نهفته است.

به این شکل است که ما با تجربه کردن مکان، جایی را می آفرینیم. ما با زیستن در مکان، با تراوش کردارهایمان در آن، و با حضور داشتن در مرکز آن، چیزی بی بدیل را به مکان می افزاییم و آن معنایی است که آن را به جایی مشخص و معلوم بدل می سازد. هر "من"، آفریدگاری است که "جا"ی خویش را در هستی خلق می کند، و "ما" جایی جمعی برای خویش بر می سازیم، که سرزمین، کشور، قلمرو، یا همان "جا"ی

مشترکِ جغرافیایی مان محسوب می‌شود. در این معنا، هریک از ما در آن جایی است که شایستگی‌اش را دارد، و اگر گمان داریم که جایی به فراخور خویش به دست نیاورده‌ایم، راهی جز بازآفریدن جایگاه "من در هستی" نداریم، که همه چیز از همین پیوند بنیادینِ اولیه آغاز می‌شود.

اما رابطه‌ی ما با مکان یکطرفه نیست. تنها ما نیستیم که جا را خلق می‌کنیم و بدان معنا می‌بخشیم. کیفیت و ویژگی‌های این مکان نیز تا حدودی به ما شکل می‌دهد و نوع و جنس خاطرات ما، و شیوه‌ی برخورداری مان از میراث پیشینِ انباشت شده بر مکان را تعیین می‌کند. همان طور که ما از دل مکان جایی را می‌آفرینیم، مکان هم با امکان‌هایی که پیش پای ما می‌گذارد، به هویت مان شکل می‌دهد. به عنوان مثال، ایران زمینی که از نظر مکانی در میان دو آبِ بزرگ -خلیج پارس و دریای مازندران- قرار گرفته و بر محل تلاقی مرز میان باختر و خاور، و شمال و جنوب بر نشسته، امکانها و احتمالهای خاصی را برای ما فراهم می‌آورد. مردم چین که در انزوایی به به نسبت کامل، در سرزمینی گسترده و یکپارچه و در گوشه‌ای از خشکی‌های زمین زندگی می‌کنند، با ایرانیانی که در میانه، و در وسطِ مکانها قرار گرفته‌اند، متفاوت هستند. ایران زمین مکانی است در میانه‌ی مکانهای دیگر، و از این روست که دار طی تاریخ هرکس برای رفتن از هرجا به جا، ناگزیر شده از این جا بگذرد. مقدونیان و اعراب و ترکان و مغولان و روسها و انگلیسی‌ها و به تازگی آمریکایی‌ها، به زور در این زمینه راه خود را گشوده‌اند و پارسها و مادها و کلدانی‌ها و عبرانی‌ها و کاسی‌ها و صدها قوم دیگر با صلح و آشتی این مسیر را پیمودند. اما به هر صورت، همگان از این مکان گذشته‌اند و ردپاهای آبادگرانه یا ویرانگر و خاطرات خوش یا ناخوش خود را بدان افزوده‌اند و از این روست که این جا، یعنی ایران زمین، مکانی چنین پیچیده و بغرنج است. در واقع اگر بخواهیم بر مبنای تراکم و حجم و تنوع و درجه‌ی واگرایی و پیشینه‌ی تاریخی و گسترش جغرافیایی داوری کنیم، بی‌تردید ایران زمین یکی از معنادارترین جاهای کره‌ی زمین است. یعنی بیشترین تراکم از رخدادهای معناساز را در درازترین زمانها تجربه

کرده است. شاید به خاطر این متراکم شدن معنا در این مکانِ میانه بوده، که از دیرباز این سرزمین را با نام خونیرث، ایرانشهر و... می‌نامیدند و در میانه‌ی جهان مستقرش می‌دانستند و مقدس‌اش می‌پنداشتند. از این روست که قاضی صاعد که قرن‌ها پیش در اسپانیا کتاب طبقات الامم را به زبان عربی می‌نوشت، مردم ساکن در این قلمرو را "نخستین امت"، و سرزمین‌شان را در "میانه‌ی عالم" دانست.

از ترکیب این دو نیروی درونزاد و برونزاد است که جای من در هستی معلوم می‌شود. از در آمیختن امکانهای نهفته در مکانی لخت و خالی و بی‌طرف، با گرایشها و تصمیم‌هایی خودمدارانه و شورآمیز و عینی است که منی در جایی خلق می‌شود و نام و نشان و سابقه و آینده و هویتی می‌یابد. در این بستر است که انسان به نیرویی آفرینشگرِ خویشتن و جهانِ پیرامونش بدل می‌شود، و خود و را جای پیرامون خویش را بازآفرینی می‌کند. اگر چنین نکند، به بنده‌ی مکان، به چیزی در میان سایر چیزها و رخدادی در میان سایر رخدادها تبدیل خواهد شد. این شکل خاص از خود بیگانگی دو راه دارد، که از چسبیدنِ علف گونه به زمین، یا تلاش برای کنده شدنِ غبارگونه از آن ناشی می‌شود. من یا با انکارِ پیوندش با مکان آواره می‌گردد، و یا با غفلت از امکان دستکاری کردنِ آن. یک راه به طردِ خاطرات و نادیده انگاشتنِ مخاطرات می‌انجامد و دیگری با غرقه شدن در لا به لای میراث گذشتگان و فرو ماندن از خلق چیزی نو همراه است. در هر دو حال، با بی‌ریشگی و ولنگاری تزیین شده با شعار جهان-وطنی، یا با جمودِ نعشیِ قالبگیری شده در تعصب و تقدیس معانی موروثی، "من" "جا"ی خود را در هستی از دست می‌دهد، و به این ترتیب هم از هویت خود دور می‌ماند و هم از معنای جایگاهِ خویش.



داشتن خودرو: مگای انسان‌شناسانه

روزنامه‌ی قانون (؟)، اول بهمن ۱۳۹۱

۱. از همان سال ۱۹۱۱ م. که فورد نخستین خودروهای مدل تی را به بازار عرضه کرد و ظهور نخستین خط تولید انبوه خودرو را به مردمان اعلام کرد، معلوم بود که موجی تازه در بازار کالاهای فن‌آورانه به راه افتاده است. صنعت تولید خودرو هنوز پس از یک قرن، یکی از بزرگترین صنایع دنیا محسوب می‌شود و لبه‌ی فن‌آورانه‌ی بسیاری از غولهای صنعتی دنیا، بر جدیدترین نسلِ خودرویی تثبیت شده که به تازگی طراحی کرده‌اند. خودرو گذشته از کاربرد غیرقابل چشم‌پوشی‌اش در جامعه‌ی سریع و شتابزده‌ی مدرن، عاملی است که تحول جامعه‌شناختی چشمگیری را نیز پدید آورده است. خودرو نخستین دستاورد فن‌آورانه‌ی مهمی بود که پس از اختراع قایق و کشتی در هزاران سال قبل، ترابری عمومی مردمان را در جوامع انسانی تسریع کرد، و به همین ترتیب تبادل کالا و افکار را در دامنه‌ای چشمگیر به جریان انداخت. خودرو به همین ترتیب، از نظر مطلوبیت هم جایگاهی ویژه داشت. از طرفی هر خودرو یک ماشین پیچیده است که برای کار کردن به پشتیبانی یک سیستم اجتماعی سوخت‌رسان و مکانیک و راهدار و ... نیاز دارد، و از سوی دیگر کالایی است که یکسره و بی‌شک و تردید در مالکیت دارنده‌اش قرار دارد.

خودرو به خانه شباهتی دارد و می‌تواند در میانه‌ی عمومی‌ترین محیط شهری - یعنی گذرگاهی مثل یک بزرگراه - فضای خصوصی‌ای شبیه به منزل فراهم آورد. از این روست که «داشتنِ خودرو»، تا حدودی در رده‌ی داشتن چیزهای مهم و کلان مانند «داشتن خانه» قرار می‌گیرد. در جامعه‌ی شهرنشینِ ایرانی چندگاهی است که «داشتن خانه و ماشین» همچون پیش‌شرطی برای ازدواج مردان جوان پنداشته می‌شود و دهه‌هاست که پایگاه اجتماعی و طبقه‌ی اقتصادی افراد، علاوه بر محل و وسعت خانه، بر مبنای مدل و بهای خودرو نیز تعیین می‌شود. بنگاه‌های معامله‌ی خودرو در شهر ما شباهتی کارکردی به بنگاه‌های معاملات ملکی دارند و انگاره‌ی مردمان درباره‌ی کارگزارانِ این دو بخش در اصل بی‌ربط، سخت با هم در آمیخته است. این در حالی است که در یک سو ما کالایی مدرن، فنی، متحرک و تا حدودی «خارجی» را داریم، و در مقابل در سوی دیگر با خانه‌ای روبرو هستیم که بومی، بسیار دیرینه، و بسیار ثابت و نامتحرک است.

موقعیت و ارجی که خودرو در جوامع مدرن اشغال می‌کند، بارها و بارها در نوشتارهای جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان مورد واریسی قرار گرفته است. اما آنچه که در اینجا مورد بحث است، الگوهای اجتماعی داشتنِ خودرو است. به خصوص داشتن چند خودرو، و داشتن شمار زیادی از خودروها، یعنی همان پدیده‌ای که می‌توان کلکسیون‌داری خودرو نامیدش.

۲. داشتنِ خودرو، اگر از نظرگاهی اقتصادی نگریسته شود، مانند داشتن هر کالای دیگری است. قاعدتا هر خانواده باید یک - یا شاید در شرایط خاص دو یا سه - خودرو داشته باشند، و قاعدتا نباید یک نفر بیش از یک خودرو داشته باشد. چرا که کارکرد خودروی اول از دومی هم بر می‌آید. قاعدتا خودرو باید برای ترابری و انتقال افراد و اشیاء مورد استفاده قرار گیرد، و قاعدتا کارکرد اصلی‌اش حملِ بدن انسان است در مکان، به سریعترین و راحت‌ترین شیوه. اما خودرو را نیز، مانند جعبه کبریت و سکه و تمبر و اسکناس،

می‌توان گردآوری کرد و در ابعادی کلان، «داشت». در این حالت خودرو کارکرد اقتصادی و فنی خود را از دست می‌دهد و به نشانه‌ای تبدیل می‌شود که دایره‌ی دارایی دارنده‌اش را نمایش می‌دهد.

مجموعه‌داری، و تشکیل دادن کلکسیون بی‌شک یکی از شگفت‌انگیزترین ویژگی‌های گونه‌ی انسان است. من خود مجموعه‌ای از سنگها و سنگواره‌های جانوری را گرد آورده‌ام و این را نیک می‌دانم که چیزهای گرد آمده در یک کلکسیون، بیش از آن که به تنهایی اهمیت داشته باشند، به خاطر همنشینی‌شان با چیزهای دیگر صاحب معنا می‌شوند. مجموعه‌هایی مانند صدف و پروانه و سنگ، به خاطر کوچکی اجزایشان، یا تفاوت‌های تخصصی و علمی آنها با هم، بیش از آن که ارزش نمایشی داشته باشند، همین میل به «کنار هم دیدن» چیزها را ارضا می‌کنند و تمایل درونی‌مان برای فهم گرامرِ همنشینی اشیاء را برآورده می‌سازند. در تعبیری عمومی، شاید انگیزه‌ی اصلی کلکسیون‌داران، همین گرد آوردن و کنار هم نشان دادن چیزهایی باشد، که انگار ارتباطی درونی با هم دارند و در دنیای واقعی پراکنده و نامربوط با هم، در جاهایی تصادفی پخش و پلا شده‌اند. میل به مجموعه‌سازی در این معنا، از همان غریزه‌ی نظم‌بخشی و سامان دادن به محیط بر می‌خیزد. غریزه‌ای که شاید در پستانداران و پرندگان، همچون رفتار تمیز کردن لانه یا آراستن آن با شاخ و برگ‌های مناسب تجلی یافته باشد.

اما خودرو تفاوتی با چیزهایی که معمولاً مجموعه‌داران گرد می‌آورند، تفاوتی دارد. مهمترین نکته آن که خودرو کالایی گران و فن‌آورانه است. البته کم نیستند سنگهای قیمتی یا عتیقه‌هایی که بهایی بیش از یک خودرو داشته باشند. اما با این وجود معمولاً ابعاد و بهای یک شیء نهاده شده در یک کلکسیون، قابل مقایسه با اندازه و قیمت یک خودرو نیست. این قضیه وقتی اهمیت بیشتری می‌یابد که دریابیم دلبستگان به داشتن مجموعه‌ای از خودروها، معمولاً به دنبال نسخه‌های قدیمی و به اصطلاح کلاسیک از ماشین‌های مورد نظرشان می‌گردند. این دستگاه‌ها هم کمیاب هستند و هم بهایی چشمگیر دارند. گذشته از این، همین ماشین‌های

کلاسیک دقیقا به خاطر قدیمی و «کلاسیک» بودنشان کارکرد خود را در ترابری به تدریج از دست می دهند و از سوخت، پشتیبانی فنی و قطعات یدکی لازم بهره مند نیستند. از این روست که تقریبا همه ی خودروهایی که در کلکسیون ها قرار می گیرد، تقریبا تمام عمر خود را در وضعیتی ساکن و همچون شیئی تزئینی سپری می کنند. بر این مبنای خودروی قرار گرفته در یک مجموعه، در واقع ابزار و ماشینی است که از کارکرد اصلی خود خلع شده باشد. این چیز به نمایش گذارده شده، در مقابل کارکردی نمایشی به دست می آورد و آن هم عاملی است که از همنشینی اش با خودروهای دیگر کلکسیون بر می خیزد.

در کشور ما شمار کلکسیون داران خودرو زیاد نیستند، و به دلایلی که به نکوهش اختلاف طبقاتی و بدبینی توده ی مردم نسبت به تازه به دوران رسیدگان باز می گردد، از نشریه های عمومی یا نمایشگاه های گشوده ای که این مجموعه ها در آن به نمایش در آیند، خبری نیست. در مقابل غیاب جامعه ای منسجم و شناسنامه دار از مجموعه داران خودرو، با پدیده ی موازی دیگری روبرو هستیم و آن هم شمار بیشتری از شهروندان است که به اصطلاح «ماشین کلاسیک باز» هستند. این شهروندان در واقع همان کسانی هستند که در صورت دستیابی به منابع لازم، مجموعه هایی از خودروها را پدید خواهند آورد. با این وجود، از آنجا که بیشتر این افراد جوان و متعلق به طبقه ی متوسط بالای اقتصادی هستند، به داشتن یک خودروی کلاسیک بسنده می کنند.

الگوی رفتار «ماشین کلاسیک بازها» با مجموعه داران خودرو متفاوت است. ایشان از فضا و امکانات مالی لازم برای انباشت خودروها و ایجاد الگویی از همنشینی شان بی بهره اند. از این رو از خودروی قدیمی خود به عنوان وسیله ی ترابری نیز بهره می برند. زمانی که فردی را سوار بر خودرویی قدیمی در خیابانهای شهر می بینید، در واقع گوشه ای پویاتر و متحرک تر، و البته کوچکتر از فضای کلکسیون داری را شاهد هستید که از جایگاه عادی خود خارج شده، و به فضای عمومی پرتاب شده است. دارنده ی این خودرو با چیزی که

به موزه‌ی ماشینهای قدیمی تعلق دارد، همچون خودرویی کارآمد و امروزی بر خورد می‌کند و آن را در زمینه‌ی ابزارها و خودروهای امروزی به خدمت می‌گیرد. کاری که چنین کسی انجام می‌دهد، به کردار ادیبی شباهت دارد که واژه‌ای کهن و در عین حال جذاب را از تاریخی دوردست فرا می‌خواند، و آن را در گفتگویی یا سخنرانی‌ای به کار می‌گیرد. در هر دو حال، مالکیت چیزی غیرعادی و مطلوب است که در فضایی عمومی به نمایش گذاشته می‌شود، و مالک آن است که با این نمایان ساختن دارندگی، به هویتی متمایز و ویژه در زمینه‌ی اجتماعی‌اش دست می‌یابد.

کسی که با خودروی کلاسیکی در خیابانهای شهر تردد می‌کند، در واقع غیاب خودروهای کلاسیک دیگری که مالکش باشد را با حضور خودروهای دیگری که مالکشان دیگری است، پر می‌کند. این حرکتی هوشمندانه و زیرکانه است، چون همان همنشینی میان خودروها را پدید می‌آورد، هرچند که این بار فضای ظهور این همنشینی کنترل شده نیست و از عقلانیت و نظم و تقارن کلکسیون‌ها بی‌بهره است. تفاوت مهم دیگر آن است که مجموعه‌ی سرسام‌آور و آشفته‌ی خودروهایی که در یک بزرگراه با خودروی کلاسیک «من» چفت و بست شده‌اند، در مالکیت من قرار ندارند، و به همان سپهر عمومی‌ای تعلق دارند که شبکه‌ی خودروهای همنشین را پشتیبانی می‌کند. با این وجود شکلی دیگر از هویت‌سازی یک کلکسیون‌دار، در ابعادی کوچکتر و در شرایطی یکسره متفاوت، در اینجا نیز بازتولید می‌گردد. در اینجا نه تنها خودروی کلاسیک در شبکه‌ی خودروهای امروزی و عادی برجسته می‌شود و نمایان می‌گردد، که دارنده و راننده‌ی آن هم در زمینه‌ی مردمان دیگر برکشیده می‌شود و هویتی متمایز و برتر پیدا می‌کند. ماهیت این هویت مطلوب، همان مالکیت چیزی مانند خودرو است. اما در زمینه‌ای از مالکیت‌های موازی دیگران بر خودروهای دیگر بازتعریف شده است، و همچون مورد کلکسیون‌داران، چون حجمی منسجم بر خود بسته نمی‌شود و در دایره‌ی مالکیت خودروهای بسیار محدود نمی‌ماند.

داشتن، شاید غریبترین صفتِ آدمیزادگان باشد. در میان تمام جانوران تکامل یافته بر سطح زمین، هیچ گونه‌ای نیست که به قدر انسان مالک باشد و چیزهای مالکیت‌پذیر را پیرامون خود تعریف کرده باشد. بر این مبناست که بخش مهمی از هویت مردمان بر مبنای چیزهایی که دارند تعیین می‌شود، و انگاره‌ی دیگری هم تا حدود زیادی بر همین مبنا شکل می‌گیرد و تثبیت می‌شود. داشتن چیزی که گرانها، پیچیده، و قابل مشاهده برای عمومی باشد، در این میان البته چشمگیرتر است، و هویتی که از دل این نوع مالکیت زاده می‌شود نیز، به همین ترتیب، ارزش و اعتباری اجتماعی را برای خواهند گانش به ارمغان می‌آورد.



چارنکته درباره‌ی جوان ایرانی

حقایق:

(۱) ایران یکی از جوانترین کشورهای دنیاست. حدود سه چهارم جمعیت (دست کم) هفتاد میلیونی این کشور زیر بیست و پنج سال سن دارند.

(۲) ایران کشوری پهناور، غنی از نظر منابع طبیعی، و متکی بر اقتصاد تک محصوله‌ی نفتی است. بودجه‌ی بخش عمده‌ی ساختارها و نهادهای عمومی با ثروت نفتی تامین می‌شود. در نتیجه نهادهای یاد شده نسبت به سطح تولید ملی حساسیت خود را از دست داده‌اند، و به دلیل وابسته نبودنشان به درآمدهای مالیاتی، غیرپاسخگو نیز هستند. بخش مهمی از ساختهای اقتصادی مردمی نیز به خاطر حضور در ساختاری مشابه وضعیتی انگل گونه را نسبت به این نهادهای عمومی پیدا کرده‌اند و فرآیندهای تولید ثروت ملی از روندهای ثروتمند شدن شخصی تفکیک شده و استقلال یافته است.

(۳) ایران کشوری است که با بحران گذار از نظامی پیشامدرن به مدرن - یا به گمان برخی پسامدرن- روبروست. در هر صورت، در حال گذار بودن جامعه‌ی ایرانی امری است که تردیدی در آن نیست. این گذار کلان به آشفتگی در ساختهای حقوقی، از هم گسیختگی هنجارهای اجتماعی، و شکل گیری شکافهای اجتماعی گوناگون - شکاف طبقاتی، جنسی، سنی، تحصیلاتی، قومی، و...- منجر

شده است. جوانانی که تازه به فرآیند تولید می‌پیوندند، قشرِ پیشگامی هستند که این شکافها را لمس کرده، از آن آسیب دیده، و ساز و کارهای آن را بازتولید می‌کنند.

(۴) جوانان ایرانی یک طبقه‌ی اجتماعی پویا، فعال، و بسیار کنشگر هستند. تقریباً تمام ایشان با سواد و شهرنشین هستند، یک جامعه‌ی سه میلیون نفره‌ی دانشگاهی را بر می‌سازند، و از نظر ترکیب تحصیلات و ترازبندی مشاغل وضعیتی را دارا هستند که از نظر ساخت جنسیتی و ویژگیهای روانشناختی اجتماعی، قطعاً در خاور میانه، و احتمالاً در جهان بی‌نظیر هستند. درخشش ایشان در عرصه‌های علمی و هنری و ورزشی، جریان فرار مغزها و میل به مهاجرت، و رواج نگران‌کننده‌ی اعتیاد، کژروی و بزهکاری در میانشان، نمودهایی از این فعال بودن هستند.

وقایع:

(۱) ایران کشوری است که به تازگی انقلابی اجتماعی را از سر گذرانده، که به بازسازی و چرخش شدید اجتماعی در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، و عقیدتی منتهی شده است. جوانان یاد شده در طی این گذار اجتماعی زاده شده و بالیده‌اند.

(۲) ایران کشوری است که هشت سال جنگ تحمیلی را از سر گذرانده، که با آسیبهایی چشمگیر و برگشت‌ناپذیر بر نیروی انسانی، شرایط اقتصادی، و ساخت اجتماعی همراه بوده است.

(۳) تنشهایی در میان نسل سوم - جوانان امروزین - و نسل دوم - والدین ایشان - وجود دارد که به گمان برخی به یک گسست نسلی انجامیده است. به شکلی که سبک زندگی جوانان و والدین - شان را با هم بیگانه ساخته، و به اختلال ارتباطی در میان ایشان انجامیده است.

(۴) پیشرفت فن آوری در دو دهه‌ی آخر قرن بیستم به پیدایش رسانه‌هایی نوظهور - ویدئو، ماهواره، اینترنت و تلفن همراه - انجامیده که در ایران نیز وارد شده‌اند و کاربری‌شان در میان توده‌ی جوانان نهادینه شده است.

(۵) برخی از مامشهرهای بزرگ - به ویژه تهران - در دو دهه‌ی گذشته رشدی سرطانی یافته‌اند، به طوری که بنا بر تخمین‌ها، هنگام روز و زمان ساعات کاری از هر شش نفر ایرانی، یک نفرشان در تهران به سر می‌برند. گسترش شهرهای اقماری در اطراف تهران - مانند اسلامشهر - الحاق و جذب نسبی شهرهای قدیمی‌تر - تجریش و کرج - و ظهور شهرهای نو - هشتگرد - نمودی از تمرکز جمعیتی مهارناپذیر و شگفت‌انگیزی هستند که پیامدهای آن تا به حال نامنتظره بوده، و پس از این نیز احتمالاً چنین خواهد بود.

(۶) جامعه‌ی ایرانی همواره در طول تاریخ از دوگانگی دولت / ملت، و ساختار حکومتی / نهادهای مردمی رنج برده است. در دهه‌های گذشته ورود مدرنیته به ایران امکاناتی را برای پیدایش نهادهای حد واسط در میان این دو ساختار کلان اجتماعی فراهم آورد. به طور مشخص در دهه‌ی گذشته، تلاشهایی از بالا به پایین برای نهادینه کردن ساختارهای سیاسی حد واسطی انجام پذیرفت تا سازمانهای مردم نهاد به عنوان ضربه‌گیری در میان ملت و دولت عمل کنند و خواستها و توانمندیهای یکی را با قابلیتها و نیازهای دیگری سازگار کنند. این تجربه با اقبال عمومی روبرو شد، اما به دلیل نهادینه نبودن کار گروهی در میان جوانان، به دستاورد درخشانی ختم نشد.

دقایق:

(۱) در تاریخ جهان به طور عام، و در تاریخ ایران زمین به طور خاص، همواره تراکم جمعیت زیاد شهرنشین، انقلابهای اجتماعی و دگرگونیهای سریع و شتابزده‌ای در سازماندهی زندگی روزانه ایجاد کرده‌اند.

(۲) جوانان، چه از نظر زیست‌شناختی و چه جامعه‌شناختی، تغییرپذیرترین و نیرومندترین لایه‌ی اجتماعی هستند و دگرگونیهای اجتماعی معمولاً به دست ایشان انجام می‌پذیرد.

(۳) ایران زمین، بنا بر شواهد تاریخی، همواره در جذب و ادغام عناصر فرهنگی بیگانه و زایش عناصر نوظهور و ساختهای دور از انتظار جامعه‌شناختی، قابلیت بسیار داشته است.

(۴) تجربه‌ی سازمانهای مردم‌نهاد در دهه‌ی گذشته، با وجود پیامدهای نه‌چندان محسوس خود، نشانگر آن بود که جامعه‌ی ایرانی قابلیت نهادینه کردن این نظامها را دارد. گرایش و استقبال عمومی از این نهادها، از سوی دیگر، نشانگر آن بود که تدابیر سنجیده و آزموده شده‌ای که مشارکت عمومی را به شکلی کنترل شده بسیج نماید، در جامعه با اقبال عمومی روبرو خواهد شد.

(۵) این نخستین بار در تاریخ ایران زمین است که همه‌ی ایرانیان - و به ویژه همه‌ی زنان - با سواد هستند، جمعیت شهرنشین به شکلی نامتعادل از روستاییان بیشتر شده، و ارتباطی محکم در میان ایرانیان و آشنایان مهاجرشان در سراسر جهان - از مجرای اینترنت - برقرار است.

(۶) تمام جوامع، در هر برش تاریخی با برخی از فرصتها و برخی از تهدیدها روبرو هستند. به ندرت شرایطی پیش می‌آید که نقطه‌ی خاصی از نظام اجتماعی هم خاستگاه فرصتها، و هم جایگاه تاثیر تهدیدها باشد.

نتایج:

(۱) جوانان ایرانی، چشم اسفندیار ایران امروز هستند. از سویی روزنه‌ی دیدن، لایه‌ی آگاه و "به روز" و مرکز هدایتگر جامعه‌ی ما به سوی آینده هستند، و از سوی دیگر در معرض شدیدترین مخاطرات قرار دارند. هویت زدایی فرهنگی، اعتیاد، گسیختگی ساخت شخصیتی، و ناهنجاری در حوزه‌ی کنش متقابل با نسلهای پیشین و حتی با نسل خویش، نمونه‌هایی از این تهدیدها هستند.

(۲) هیچ برنامه‌ای در جامعه‌ی ایرانی سنجیده، معقول، و عملی نخواهد بود، مگر آن که جوانان را به عنوان متغیری بنیادی در محاسبات خود منظور کند.

(۳) سازماندهی، پشتیبانی و دادن فضاها‌ی تنفس به نهادهای حد واسطی مانند سازمانهای مردم نهاد - با تاکید بر سازمانهای تشکیل یافته از جوانان - یکی از معدود راههای باقی مانده برای تبدیل برخی از تهدیدهای موجود، به فرصت است.



درآمدی بر مفهوم سازی در هویت ایرانی

خرداد ۱۳۹۳

هویت، چنان که از بنِ عربی این کلمه بر می‌آید، به معنای «او-بودگی» یا «همچون-او-بودن» است. این واژه از نظر ساخت مفهومی دقیقتر از برابر نهاد اروپایی اش (identity) است، که از idem لاتین به معنای «همان، مشابه» و لغت لاتینی پسین identitas مشتق شده است و همسانی / همریختی معنی می‌دهد. هویت در این تعبیر ریشه‌شناسانه یعنی شکلی که «من / ما» همچون «او / دیگری» بازنموده می‌شوند. پس هویت به انگاره و نمود بیرونی و ظهور اجتماعی شده‌ی ماهیتی دلالت می‌کند، آن را با خویشتنی فردی یا جمعی همسان می‌انگاریم و هم‌ذات می‌دانیم.

جامعه‌شناسان اغلب هویت را ترکیبی از دو روند می‌دانند که طی آن اعضای یک نهاد اجتماعی عضویت خویش در آن گروه را رمزگذاری می‌کنند. این دو روند عبارتند از تشخیص شباهتها میان اعضای گروه و شناسایی تفاوتها میان اعضای گروه و کسانی که بیرون از گروه قرار می‌گیرند. به این ترتیب هویت امری جمعی است که از اشتراکهای درونی اعضای یک گروه و تفاوتهایشان با بیرون بر می‌خیزد و مرزبندی آن گروه و نهاد را ممکن می‌سازد. این نهاد بر سازنده‌ی هویت ممکن است یک خانواده یا قبیله باشد، یا

شرکتی و بنگاهی و فرقه‌ای و شهری و کشوری. یعنی سازمان یافتگی گروهی که پشتیبان و زاینده‌ی هویت است، ممکن است در لایه‌های متفاوتی از سلسله مراتب اجتماعی ریشه داشته باشد و بر خویشاوندی و خون مشترک، منافع مشترک، باورهای مشترک، یا زیستگاه و تاریخ مشترک تاکید بیشتری داشته باشد.

با این تعریف، هر عضوی از هر جامعه‌ی انسانی، صرف‌نظر از درجه‌ی پیچیدگی آن جامعه، هویتی دارد. این هویت تخت و یکسویه و منحصر به فرد نیست، بلکه همواره چندگانه و لایه لایه و موزائیکی است. یک فرد یگانه به خاطر عضویت در خانواده‌ای، صنفی، آیینی، محله‌ای، شهری و سرزمینی خاص، هویتی خاص پیدا می‌کند و ساخت و بافت این هویت هم در طول زمان بسته به پویایی آن نهادها دگرگون می‌شود و تغییر می‌کند. بسته به این که فرد در چند نهاد عضویت داشته باشد، و محتوای معنایی و کارکردی این نهادها چه سازگاری و همخوانی‌هایی با هم داشته باشند، این زیرسیستم‌های هویتی می‌توانند با هم ارتباطی هم‌افزا و توانمندساز داشته باشند، یا با هم در تعارض قرار بگیرند و یکدیگر را تضعیف کنند. به این ترتیب همگان از نوعی هویت اجتماعی برخوردارند، که بسته به جایگیری‌شان در جغرافیای اجتماع، ممکن است یکپارچه و منسجم و بنابراین نیرومند و استوار باشد، یا از تکه پاره‌هایی واگرا و ناهمخوان تشکیل یافته باشد که به ضرب و زور هنجارهای اجتماعی به هم وصله پینه شده‌اند.

هویت در قدم اول در سنین کودکی شکل می‌گیرد و واسطه‌ی اصلی صورتبندی و رمزگذاری آن زبان است. به همین دلیل شش هفت سال ابتدای عمر کودکان را در شکل‌گیری هویت‌شان تعیین کننده و حیاتی دانسته‌اند. چون در این وازه‌ی زمانی است که خودانگاره‌شان شکل می‌گیرد و با داربستی زبانی استخوان‌دار می‌شود. به همین دلیل هم مهمترین نهادی که هویت را رقم می‌زند خانواده است که هم وظیفه‌ی نهادینه کردن زبان را در این سن بر عهده دارد، و هم به همراه آن هنجارهای اجتماعی، باورهای پایه دربارهِ

زیست‌جهان و مهارت‌های اولیه برای زیستن را نیز به کودک منتقل می‌کند و به این ترتیب امکان عضویت وی در جهان اجتماعی «دیگری» را فراهم می‌آورد.

در این معنی، هرچه خانواده استوارتر و نیرومندتر باشد و به دانسته‌ها و اندوخته‌های فرهنگی بیشتری دسترسی داشته باشد، هویتی نیرومندتر و غنی‌تر را به اعضای نوپای جامعه اهدا خواهد کرد. نهادهای هویت‌ساز دیگر، در صورتی که در امتداد نظم خانوادگی قرار بگیرند و آن را تشدید کنند، همسازی و توسعه‌ی متوازن هویت را به دنبال خواهند داشت. اما اگر ارزشها، باورها یا هنجارهایی متفاوت یا متضاد با آنچه کودک در خانواده آموخته را به وی تحمیل کنند، تعارضی و شکافی را در ساخت هویتی وی ایجاد خواهند کرد. به عنوان مثال، اگر در خانواده‌ها سرمشق مربوط به نوع پوشش، درجه‌ی پابندی به شعائر دینی، و ارتباط با شاخه‌هایی از فرهنگ مثل موسیقی قالبی مشخص داشته باشد و در نهادهایی مثل مدرسه و رسانه‌های عمومی دولتی هنجارهایی متفاوت یا متضاد با آن تبلیغ یا تحمیل شود، نوعی درهم شکستگی و گسیختگی در هویت پدید می‌آید و به اصطلاح هویت دوقطبی می‌شود. حالا اگر جامعه‌ای آشوبزده باشد و نهادهای گوناگون به شکلی واگرا هویت‌هایی بی‌ربط با هم را تبلیغ و تحمیل کنند، این تعارض به فروپاشی و ابهام و معنزدایی از هویت فردی و جمعی منتهی می‌شود و این وضعیتی است که در جامعه‌ی امروزی ایران زمین شاهدش هستیم. یعنی در کشورهایی که به حوزه‌ی تمدن ایرانی تعلق دارند، با شکلی از سردرگمی هویتی و سرگشتگی در مرزبندی «ما/ آنها» و رمزگذاری ویژگیهای «من/ ما» روبرو هستیم.

ورود مدرنیته به ایران زمین، گذشته از آن که به تجزیه‌ی سیاسی حوزه‌ی تمدن ایرانی منتهی شد و کشورهای نوپای امروزی را از این هاویه بیرون زایید، به اغتشاشی دامنه‌دار در قلمروی هویت نیز منتهی شد. نهادهای نوسازی شده‌ی مدرن با معیارها و هنجارهایی متفاوت با نهادهای سنتی کار می‌کنند، و به همین ترتیب شباهتها و تفاوت‌هایی را برای رمزگذاری و مرزبندی خویش به کار می‌گیرند که گاه یکسره با آنچه

پیشتر با آن روبرو بوده‌ایم، تفاوت دارد. در کنار این تحول، ظهور رسانه‌های عمومی مدرن نیز عاملی تازه است که تبلیغ و ترویج هنجارهایی نو را در لایه‌هایی گسترده از جامعه ممکن می‌سازد. هنجارهایی که می‌توانند ایدئولوژیک و بسته و متعصبانه، یا گشوده و آزادمنشانه باشند، و از دید مخاطبان ناخوشایند و زورکی و تحمیلی، یا مقبول و خوشایند و پذیرفتنی بنمایند. در دو قرن گذشته تاریخ ایران زمین، که تاریخ واگرایی کشورهای کنده شده از ایران عصر کریمخانی-آغا محمدخانی را نیز شامل می‌شود، با این بلای نابسامانی هویت جمعی روبرو بوده است. بلایی که به فروپاشی تدریجی هویت‌های خاندانی، ایلی، روستایی، و در نهایت ملی انجامیده است.

اگر بخواهیم با نگاهی آسیب‌شناسانه به ساخت هویت در ایران زمین امروز بنگریم، غیاب توافقی‌های کلان و جایگزین شدن‌اش با مخالفت‌های جمعی را مهمترین عارضه می‌بینیم. واگرایی یاد شده در کنار تاثیر رسانه‌هایی که می‌توانند بوق تبلیغاتی گروه‌ها و دسته‌های کوچک و تمامیت‌خواه یا نیروها و قدرتهای خارجی مداخله‌گر باشند، به الغای شرایط امکان برای بازسازی هویت جمعی کلان ما ایرانیان انجامیده است. نتیجه‌ی این عارضه چروکیدگی هویت و فرو بسته شدن‌اش در شباهتهایی اندک و خاص و جزئی است، و اصرار برای مرزبندی خشونت‌آمیز و خودبرتربینانه‌اش با هرآنچه که در بیرون از آن وجود دارد. به این شکل است که هواداری از فرقه‌ها و دسته‌های عقیدتی، یا قوم‌گرایی و نژادپرستی شیوعی چنین فراگیر یافته است. آن هم در جایی که نه عقیده و باوری پرمحتوا وجود دارد، و نه قومیت و نژادی واقعی و تاریخ‌مند در کار است. رواج پایبندی تعصب‌آمیز به عقاید خاص و فرو بسته بر نقد، مانند جنبش طالبان و بعث و سلفی‌گری نمودی از اولی است، و زایش پان‌ترکیسم و پان‌عربیسم و سایر پان‌های قوم‌گرا که برساخته‌های سیاسی جعلی و جدیدی به شمار می‌آیند، نمودی از دومی محسوب می‌شود.

این نکته که هر انسان خودمختار خودآگاهِ سالمی یک «من» یگانه دارد و آن را در برابر دیگری‌ها رمزگذاری می‌کند، قاعده‌ای عمومی و جهانگیر است. به همین ترتیب، همواره من با دیگری‌هایی احساس همسانی و نزدیکی می‌کند و بنابراین هویت اجتماعی خویش را در هم‌رنگی و هم‌ذات‌پنداری با ساختهای اجتماعی می‌جوید و می‌یابد. این کار همواره با رمزگذاری شباهتهای درون‌گروهی و مرزبندی تفاوت‌های برون‌گروهی انجام می‌پذیرد و الگویی عام و فراگیر است که استثنایی ندارد. با این وجود، باید تعادلی میان این نگاه به شباهتهای درونی و تفاوت‌های بیرونی برقرار باشد. هویت نیرومند آن است که شباهتهای درونی را چندان غنی و متنوع و پیچیده ببیند، که ورود و عضویت شماری هرچه بیشتر از «دیگری»ها را در درون حریم هویت خویشتن روا بداند، و تفاوت با هویت‌های بیگانه را نه تهدیدی آزارنده، که فرصتی ارجمند برای یادگیری و پویایی ارزیابی کند.

تاریخ دیرپای ایران‌زمین، نشان می‌دهد که ایرانیان هرگاه به این تعادل ظریف دست می‌یافته‌اند، هویت ملی نیرومند و فراگیری را تجربه می‌کردند که به تنوع‌های قومی و زبانی و دینی میدان می‌داده و «ما» را روادارانه در ابعادی بزرگ و کلان تعریف می‌کرده و به این ترتیب قدرتی بزرگ و اثرگذار در سطح جهانی را پدید می‌آورده است. در مقابل، هرگاه این توافق بلندنظرانه بر سر شباهتها و رواداری همدلانه درباره‌ی تفاوت‌ها رو به زوال رفته، تجزیه و ناامنی و اغتشاش و بی‌مایگی را در سطوح گوناگون نظم اجتماعی شاهد بوده‌ایم. بازسازی هویت ایرانی، در گروهی بازآموزی این هنر است. وظیفه‌ای که ایرانیان بارها و بارها در تاریخ گذشته‌ی خویش آن را برآورده کرده‌اند، و این بار هم بر عهده‌ی نسل ماست که چنین کند.



اندر نشانگان کدای معتبر

یا رب مباد آنکه گدا معتبر شود...

جابجایی عمودی در نظام اجتماعی پدیداری است همیشگی و عام که در تمام جوامع به اشکال گوناگون دیده می‌شود. در واقع جامعه‌ای منجمد و ایستا که راه ارتقای منزلت و منصب اجتماعی بر اعضایش بسته باشد وجود ندارد و همواره افول تدریجی قدرت گروهی و فراز آمدن گروهی دیگر را شاهد هستیم. هرچه نظام اجتماعی پیچیده‌تر و پویاتر باشد، بخت ارتقای منزلت برای اعضایش فراهم‌تر است. اما این بخت هرگز از میان نمی‌رود. حتا در خشن‌ترین و سرکوبگرترین دولت‌شهرهای برده‌دار یونان باستان مانند اسپارت هم شورش گاه به گاه بردگان و جایگزینی گاه زورمدارانه و خشن جوانان به جای پیران را می‌بینیم. تازه اسپارت نمونه‌ای از ایستاترین جوامع تاریخ است که دستمایه‌ی تصویر کردنِ ناکجاآباد افلاطونی هم در «جمهوری» اش قرار گرفته بود. چرا که این فیلسوف آتنی حرکت عمودی مردمان در طبقه‌بندی جامعه را با نفرت و بیم می‌نگریست،

در یک جامعه‌ی تندرست و پویا، جابجایی عمودی به شکلی سازمان یافته و با رعایت قواعد و چارچوبهایی انجام می‌پذیرد. به شکلی که وقتی کسی به لایه‌ای بالاتر از نظر منزلت و درآمد و اعتبار و قدرت سیاسی یا معنوی دست می‌یابد، پیشاپیش طی عبور از این مسیر سامان‌مند، توانمندی‌ها و شخصیت اجتماعی

ملازم با آن را نیز به دست می‌آورد. به این ترتیب وقتی کسی با کوشش و پشتکار شخصی و به شکلی مشروع از فقر و فاقه به ثروتی هنگفت دست یابد، ستایش و تحسین همگان را بر می‌انگیزد و رفتاری سزاوارِ موقعیت تازه‌اش نمایان می‌سازد. یعنی چون مسیر تحول شخصیت فقیر به توانگر معلوم و شفاف است، هم انگاره‌اش نزد دیگران دچار تیرگی و ابهام نمی‌شود و هم خودش اعتماد به نفس لازم برای حضور در این منزلت اجتماعی نو را در خویش می‌یابد.

در تمام جوامع جا افتاده و پایدار، افرادی که در منزلتی والاتر قرار دارند، جایگاه خود را با شیوه‌هایی رمزگذاری کرده و به این ترتیب با گفتار و کردار و نمودهای ظاهری گوناگون به تمایز خویش با طبقات فروپایه‌تر تاکید می‌کنند. شیوه‌ی حرف زدن افراد فرهیخته و تحصیل کرده در جوامع مدرن درست مثل شیوه‌ی پوشش پر زرق و برق و پرتکلف قرون میانه روشی است که تعلق یک فرد به جرگه‌ای ستودنی و نامدار را مورد تاکید قرار می‌دهد و دیگری‌هایی را که خارج از این حلقه قرار دارند، به شکلی نمادین بیرون از این مرز باقی می‌گذارد. رمزگانی که برای خطکشی میان منزلتهای گوناگون مورد استفاده قرار می‌گیرد، اغلب از بالا به پایین جریان می‌یابد. یعنی مقیمان رده‌های بالاتر هستند که بر رعایت و حفظ این نمادها تاکید دارند و باید هم چنین باشد، چون امتیازها و شأن اجتماعی‌شان در گروهی مشروعیت داشتن این منزلت است و مشخص بودن تفاوتش با لایه‌های دیگر. به همین ترتیب معمولاً نمادهای یاد شده چیزهایی هستند که دستیابی بدان برای طبقات پایینتر ممکن نیست. یک فرد بیسواد نمی‌تواند سخن گفتن انسانی فرهیخته را تقلید کند و مردی تنگدست از خریداری و پوشیدن لباسی گرانبها و پر جبروت حجاز است. به این شکل است که شبکه‌ای پیچیده از نمادها، کردارها، و عناصر زبانی به خدمت گرفته می‌شوند تا لایه‌های اجتماعی گوناگون از هم تفکیک شوند و اعتبار و مشروعیتی که در لایه‌های والا تمرکز یافته، به بیرون از این دایره نشت نکند.

جوامع انسانی از دو مسیر ممکن است دچار اختلال در جا به جایی عمودی باشند. در یک سو ممکن است با سختگیری و منع و سرکوب حرکت عمودی روبرو باشیم. نمونه‌اش هم دولتشهر اسپارت باستان است که با محدود ساختن اجباری این ارتقا و رصد کردن مهارگرانه و پر بیم و هراس تکاپوی افراد می‌کوشید تحرک اجتماعی را مهار کند. از سوی دیگر ممکن است با زوال ساز و کارهای تعیین کننده‌ی ارتقا روبرو باشیم و جامعه‌ای آشوب‌زده را ببینیم که نظام مشروع و جا افتاده‌ای برای تحرک عمودی در اختیار شهروندان قرار نمی‌دهد. حالت دوم تنها در شرایط بحران و هرج و مرج اجتماعی بروز می‌کند و دیر یا زود بار دیگر نظم و قانونی بر جامعه حاکم می‌شود و ساز و کارهایی نو را برای جا به جایی در منزلت‌ها فراهم می‌آورد. جامعه‌ی ایران امروز نمونه‌ایست که نوع دوم از این اختلال را به روشنی از خود نشان می‌دهد.

تمام جوامع در شرایطی که با بحران معنا و فروپاشی نهادی روبرو باشند، مسیرهای ارتقا و رشد سامان یافته‌ی خود را نیز از دست می‌دهند و همزمان با جهیدن افراد ناسزاوار به منزلت‌های نو، محتوا و اعتبار خود آن نقش‌های والا و منزلت‌های بالا را نیز به تدریج از دست می‌دهند. در جامعه‌ای کهنسال مانند ایران زمین، بحران‌های پیاپی و فراوانی که اغلب از تازش اقوام بدوی به مرکز تمدن ایرانی ناشی شده، بارها و بارها این واژگونی ارزشها و ابهام در منزلت و جایگاه را رقم زده است. این تعبیر که «یا رب مباد آنکه گدا معتبر شود» به یکی از این دورانها و پیامدهای تازش مغولان در ایران زمین باز می‌گردد و پیش و پس از آن هم نمونه‌های فراوان دیگری از این دست را در تاریخ و ادبیات می‌توان بر شمرد.

در زمانه‌ی ما، الگویی پیچیده‌تر و متفاوت با این پیشینه را پیش چشم داریم. در واقع در دوران ما برای نخستین بار شکلی از گدای معتبر مدرن در حوزه‌ی تمدنی‌مان پدیدار شده است و این با گدای معتبر سنتی تفاوت دارد و جریانهای برساننده‌اش هم دیگرگون می‌نماید. از یک سو پوک و پوچ شدن معیارهای پیچیده و عمیقی را می‌بینیم که از دیرباز در جامعه‌ی ایرانی خاستگاه شأن و اعتبار بوده است. دانش و آگاهی،

اخلاق و قاعده‌مندی کردار، انضباط درونی و خویش‌تنداری و عناصر روانشناختی دیگری از این دست ویژگی‌هایی هستند که از دیرباز با طبقات بالای اجتماعی در ایران مربوط بوده‌اند و از والاتباران و بالانشینان انتظار می‌رفته این قواعد را رعایت کنند. منسوخ شدن تدریجی فرهنگ سنتی در جامعه‌ی ما به تباهی این دستگاه تنظیم‌کننده‌ی «من» نیز دامن زده است و آن را با نمودهایی ساده‌تر، مادی‌تر و به همین ترتیب آسان‌یاب‌تر جایگزین ساخته است. نهادینه شدن بازار مدرن در ایران زمین به فرو کاسته شدن تدریجی تمام این شاخصها به دارایی و پول انجامیده و به این ترتیب همزمان با خرید و فروش مدرک دانشگاهی، گمان عمومی بر آن است که نمایش دارایی دست کم «تا حدودی» تایید کننده و مشروعیت‌بخش به سواد و دانایی طرف هم هست. یعنی شعار باستانی «توانا بود هرکه دانا بود»، نخست به «توانگر بود هرکه دانا بود» تعمیم یافته و در نهایت به «دانا بود هرکه توانگر بود» تحریف شده است.

در شرایط آشوب اجتماعی دسترسی افراد به منابع کمیاب زیر نظارت ساز و کارهایی قانون‌مند و مشروع قرار ندارد. از این رو کسی ممکن است یک شبه بدون این که شایستگی یا کوشش خاصی نمودار ساخته باشد، ثروتمند شود. به همین ترتیب ممکن است شاخصهایی مانند مدرک دانشگاهی یا شهرت اجتماعی به سادگی با مسیرهای موازی‌ای که مستقل از شخصیت فرد اعتبار ترشح می‌کنند، فراچنگ آید. به این شکل خریدن مدرک با دانایی هم‌تا فرض می‌شود و بازی‌های رسانه‌ای می‌تواند چهره‌ای دلپذیرتر و بزرگتر از آنچه که فرد به واقع هست را به نمایش بگذارد.

کسی که به این ترتیب راه صد ساله را یک‌شبه پیموده و با به جای هوشمندی و زیرکی با «زرنگ‌بازی و کار زیرزیرکی» ناگهان به منزلتی مطلوب پرتاب شده، نه مانند گذرندگان سزاوار از مسیر درست این راه به چم و خم عضویت در این لایه آگاهی دارد، و نه از اعتماد به نفس لازم برای ایفای نقشهای مربوط بدان برخوردار است. چنین کسی ناگزیر است عضویت خویش در این منزلت نوپافته را با شیوه‌های جبرانی دیگری

تثبیت کند. یعنی نمایش دادن ثروت و ولنگاری و ریخت و پاش اقتصادی را نباید تنها به ضعف نفسانی یا بلاهت نوکیسگان حمل کرد، که در بسیاری از موارد این کارها شیوه‌ای و ترفندی است برای آن که موقعیت جدید فرد به رسمیت شمرده شود و منزلتی که به ناسزاوار و از مجرای مشکوک فرادست آمده، به شکلی بر کرسی نشانده شود.

از این چشم‌انداز جامعه‌ی ایران امروز به نمایشگاهی از گدایان معتبر شباهت یافته است. چون در طی دهه‌های گذشته با انباشت و چینه‌گذاری لایه‌هایی نو از رمزگان تثبیت اعتبار روبرو هستیم که با چرخش سریع و نامعقول نخبگان - که گویا اغلب در سطحی از پخمگان ناشایست بروز می‌کند - مدام نمودهایی تازه به خود می‌گیرد. با این رویکرد، پرسشهایی فراوان می‌توان درباره‌ی جامعه‌ی ایرانی و لایه‌بندی منزلت در آن طرح کرد، و به همین ترتیب درباره‌ی مسیرهای توزیع منابع کمیاب در جامعه‌مان نگاهی نقادانه پیدا کرد. با همین رویکرد، می‌توان به تاثیر روانی نوکیسگی بر نوکیسگان، و تاثیر جامعه‌شناختی کردار گدایان معتبر بر اعتبار و بر گدایان نگریست و چیزهای فراوان آموخت. چرا که نوکیسگی تنها مرضی نهادی در جامعه نیست که اعتبار و منزلت را در سطوح بالای آن ویران کند، بلکه مرضی شخصیتی در سطح روانشناختی هم هست که بی‌اعتمادی و پوکی و پوچی معناهای فردی را در کنار فرصت‌طلبی و سودجویی به گدایان معتبر تحمیل می‌کند.



سخنی درباره‌ی خرافه‌پرستی و شبه‌علم‌گرایی

چند صباحی است که بنا به علایق شخصی، گفتمان «علمی» جاری در فضاهای مجازی را دنبال می‌کنم. فضاهایی نوپدید مانند وبلاگ‌ها و شبکه‌های اجتماعی (به ویژه فیس‌بوک) عرصه‌ای تازه و نوپا، و تا حدودی نامنتظره از فرهنگ محسوب می‌شوند که می‌توان در زمینه‌شان اندرکنش و تحول عناصر فرهنگی (منش‌ها) را دنبال کرد و ظهور و تکامل و انقراض آرا و ساختهای معنایی و زبانی را به چشم دید.

آنچه در سالهای اخیر توجهم را به خود جلب کرده، ظهور و گسترش تدریجی نوعی شبه‌علم‌گرایی یا ضدعلم‌گرایی در این فضاهاست که از همان ابتدا نمودهایی عینی و غیرمجازی هم داشته است، اما به خصوص در این بستر نوپدید، سخت شکوفا شده و بالیده است. منظورم به طور خاص آرا و نظریه‌هایی است که با لحن و ادعای علمی بودن، درباره‌ی موضوعی که اقبال عمومی بدان وجود دارد پرداخته می‌شوند، بی‌آن که از انضباط و روش‌شناسی و پشتوانه‌ی داده‌ها و منطق استوار آرای علمی برخوردار باشند.

نسخه‌های پیش‌تازِ مدرن از این گفتمان در جامعه‌ی ما سابقه‌ی زیادی دارد و از زمانی آغاز شد که نویسندگانِ معمولاً با علاقه به جامعه‌شناسی یا علم ادیان- در دوران پهلوی دوم شروع کردند به درهم بافتنِ تکه پاره‌هایی بد فهمیده شده از نظریه‌های پژوهشگران غربی، و بستری از باورها سنتی، برای آن که از سوی سرمشق نظری مدرن را برای مخاطبان ایرانی پذیرفتنی سازند و از سوی دیگر هسته‌ای مرکزی از

منش‌ها و عقاید سنتی را در بطن این روساخت مدرن حفظ کنند. نتیجه‌اش نظریه‌هایی بدیع و گاه مضحکی که گهگاه همه‌گیر هم می‌شدند، اما درباره‌ی پیامدها و آثارشان باید نگاهی انتقادی داشت. اگر بخواهیم از نظر علمی سختگیر باشیم، آرای نویسندگان و سخنرانانی که جامعه‌شناسی مارکسیستی را با گفتمان سنتی شیعه در می‌آمیختند، یا هایدگر و عرفان را در هم می‌بافتند، نمونه‌هایی آغازین از این برداشتها خواهیم یافت.

اما این نظریه‌های شبه‌علمی تنها به مشاهیری که کلیدواژه‌های علم و فلسفه‌ی مدرن را با مفاهیم سنتی ایرانی در هم می‌آمیختند، منحصر نمی‌شد، که به خصوص نسلی در این میان وجود داشتند که خود را به یک چارچوب خاص مدرن مقید می‌دانستند، و ارتباطشان با آن قالب نظری همسان بود با ارتباطی که در جامعه‌ی سنتی با نظامهای دینی برقرار می‌کردند. بیشتر وابستگان به این نسل تفسیری ویژه و ایدئولوژیک از آن نظریه را تبلیغ می‌کردند. این مورد اخیر به ویژه در میان مارکسیست‌های ایرانی زیاد رواج داشتند که دست کم در ابتدای کار مارکسیسم را به روایتی استالینیستی منحصر می‌دانستند. در دوران جدید هم با مبلغان آرای پست‌مدرن سر و کار داریم که به همین ترتیب به خطا گمان می‌کنند این برچسب بر فروپاشی و انقراض و تباهی تمدن غربی و مدرن دلالت می‌کند، و بنابراین حقانیت موضع سنتی ایشان را نشان می‌دهد.

برخی از مولدان و مبلغان این گفتمانهای شبه/ضدعلمی، فریبکارانی زیرک بودند که آگاهانه در آشفته بازار معنا در ایران آشوبزده به دنبال نمادی برای کلاهشان بودند، و برخی دیگر افرادی صادق بودند که شور و هیجان‌شان از خردشان افزونتر بود و گاه بی‌خبر از نادانی و بی‌سوادی‌شان، با دلی پاک و نیتی نیک، لاطالئاتی به هم می‌بافتند و مریدانی می‌جستند، و گهگاه می‌یافتند!

در سالهای اخیر، و به خصوص با ظهور رسانه‌های جدید الکترونیکی، فضایی یکسره نو برای ترویج و تبلیغ این دست منش‌ها فراهم آمده است. از این رو شمار هر دو گروه یاد شده در زمانه‌ی ما رشدی اسفانگیز یافته است.

کمابیش همزمان با پیدایش فن‌آوری رایانه‌ها و شبکه‌ها و ورود آن به ایران، چرخشی در موضوع و بافت نظری این شبه‌علم / ضدعلم‌ها نمایان شد. پیشتر، کلیدواژگان و نظریه‌های فلسفی و جامعه‌شناسانه بود که مورد سوءاستفاده‌ی منظم سودجویان قرار می‌گرفت، اما در سالهای اخیر، پای این رده از عقاید به تاریخ و فیزیک و روانشناسی هم کشیده شده است، هرچند آن پشتوانه‌ی زینت کردن حرفها با کلمات شیک فلسفی و جامعه‌شناختی همچنان پا بر جاست.

دلیل این چرخش، به نظرم واکنش فرهنگی مردم نسبت به سیاستهای نادرست داخلی و فشارها و تبلیغهای جهت‌دار خارجی است، که از سویی به گفتمانی ملی دامن زده و از سوی دیگر پادگفتمانی قوم‌گرا و «فروملی» را در زمینه‌ی فعالیت چپ‌گرایان معاصر، جایگزین گفتمان انترناسیونالیستی و «فراملی» نسل پیشین کرد، که در شرایط امروزین و بعد از فروپاشی شوروی دیگر محلی از اعراب ندارند، مگر در قالب «دهکده‌ی کوچک جهانی» و «نظم نوین جهانی» که طنین نواستعماری‌اش برای بسیاری از اندیشمندان گوش‌آزار است.

به گمانم نقطه عطف ظهور این آرای ضدعلمی یا شبه‌علمی نو، در سالهای آغازین دهه‌ی ۱۳۸۰ قرار دارد و آن هنگامی بود که کتابهایی مانند «دوازده قرن سکوت» منتشر شدند و حمله‌ای سازمان یافته را به علم تاریخ و هویت ایرانی آغاز کردند. همگرایی سیاست‌های نو استعماری و پشتیبانی رسانه‌های خارجی از این گفتمان نوظهور، چنان بود که درباره‌ی برخی از ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین داده‌های تاریخی و باستان‌شناختی و زبان‌شناختی بحثهایی تند را برانگیخته است، که در میان پیامدهای آن، کشمکش اخیر بر سر اسم راستین خلیج فارس مشهورترین نمونه است.

آشفتگی شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران در دهه‌های گذشته، محصول طبیعی رخدادهایی مهم بوده که واپسین انقلاب کلاسیک تاریخ (انقلاب اسلامی)، و طولانی‌ترین جنگ کلاسیک قرن بیستم (جنگ ایران

و عراق) نقاط اوج آن هستند. سیاست‌گذاری‌های نادرست و معمولا مخرب درباره‌ی نهادهای آموزشی، دانشگاه‌ها، و روندهای تولید دانش در کشور، عملا یک طبقه‌ی بزرگ از فرهیختگان با استعداد را از کشور حذف کرد و ایرانیان مولد دانش را به دانشگاه‌های بزرگ کشورهای دیگر تبعید کرد. شرایط نابسامان اقتصادی، روند تولید و مصرف محصولات فرهنگی - به خصوص کتاب - را به کلی مختل کرده و وضع آموزش عمومی و کیفیت مواد درسی و شیوه‌ی آموزش در مراکز آموزشی متوسطه و عالی هم که نیاز به توضیح چندانی ندارد. در این شرایط، بدیهی است که زمینه‌ای مساعد برای نشو و نمای عقاید و آرای عجیب و غریب فراهم آید، و طبقه‌ای نوپا از شبه‌دانشمندان پدیدار شوند که در بافت و قالبی نزدیک به فرقه‌های محلی قدیمی، به جذب مرید پردازند و با رقیبانی معمولا هم‌پایه‌ی خویش درگیر شوند.

اینها را از آن رو می‌نویسم که به نظرم بحران دانش در ایران امروز، پیامد طبیعی جریانی دیرپا و گسترده است که از حذف نخبگان علمی و فرهنگی قدیمی در جریان گذارهای سیاسی پیاپی، و ویرانیهای ناشی از جنگ و نابسامانی اجتماعی برخاسته، و با فرار مغزها و غیاب گروه مرجعی جدی و اعتمادبرانگیز تشدید شده است. مبلغان خرافه‌ها و دکان‌داران تخیلات و مأموران پراکتدن حرفهای بی‌پایه، در این میان بیشتر قربانیان و بیماران هستند، و کمتر مقصران و مجرمان.

درست در این شرایط است که رسانه‌هایی الکترونیکی نیز با قابلیت اندرکنش بالا به سپهر فرهنگی ایران ورود کرده است. به این ترتیب هرکس می‌تواند با صرف وقت و هزینه‌ای اندک، هر منشی را برای هزاران نفر از راه پست الکترونیکی ارسال کند، یا با ساختن وبلاگی تریبونی به دست آورد، و با عضویت در شبکه‌های اجتماعی در بحثها و گفتگوهای شرکت کند. به همین ترتیب، سخن گفتن در یک شبکه‌ی ماهواره‌ای و مخاطب قرار دادن پارسی‌زبانان کل دنیا، که زمانی امری دور از دسترس می‌نمود، امروز امکانی دم‌دستی و فراهم است. چرا که شمار شبکه‌ها بسیار است و اشتیاق‌شان برای پر کردن زمانهای خالی، فراوان.

نامها و کلیدواژه‌های اعتبار برانگیز هم به تدریج برای همه شناخته شده‌اند و هرکس می‌تواند کلیدواژه‌هایی را از گفتمان «هرمنوتیک» و «پسامدرن» و «ایران‌شناسی» و «مکانیک کوانتوم» وام بگیرد و درهم بیامیزد و اسم یکی دو دانشمند معتبر را هم به عنوان خویشاوند و دوست صمیمی کنار نام خویش بیاورد و سری در میان سرها بر آورد.

در چنین شرایطی، این مشاهده که دیدگاه‌های ضدعلمی یا شبه‌علمی رواج یابد و گسترده شود، جای هیچ تعجیبی ندارد. و باز چندان عجیب نیست که مبلغان و پایبندان به عقایدی از این دست جایگاه‌های اجتماعی معتبری را اشغال کنند و مثلاً استاد دانشگاهی داشته باشیم که در ریشخند روش علمی سخن می‌گوید، یا مقاماتی که سیاست‌گذار علم و فرهنگ کشور هستند و در ضمن مشتری انرژی‌درمانی و هوادار هاله‌بینی و معتقد به طالع‌شماری هم محسوب می‌شوند.

برای کسانی که دغدغه‌ی علم به معنای دقیق کلمه را دارند و همتی برای دگرگون ساختن این اوضاع شرم‌آور در دل‌شان باقی مانده، این شرایط و اوضاع می‌تواند دلسرد کننده بنماید، و این چیزی است که این روزها بسیار در میان دوستان و نزدیکان و اندیشمندان جدی می‌بینیم. چه آنها که راه مهاجرت را در پیش گرفته‌اند و می‌گویند «کار علمی کردن در این شرایط ناممکن است»، و چه آنها که در سرزمین خویش گوشه‌ی انزوا گزیده‌اند و پناه بردن به خلوت را ترجیح داده‌اند، به همزبانی و درگیری با اوباشی که گاه در این آشفتگی لقب و عنوان و مقامی را هم غصب کرده‌اند.

اما قصد من از نوشتن این سطور، گذشته از به دست دادن چشم‌اندازی تاریخی و جامعه‌شناختی برای مسئله‌ی زوال علم در کشورمان، پیشنهاد راه حلی هم هست برای بیرون آمدن از این وضعیت، و بشارتی که شاید از تاریخ علم برخیزد. آن مزده آن که قاعده‌ای عمومی بر سیر تحول منش‌های علمی حاکم است، و آن هم «بقای اصلح» نرم‌افزاری‌ایست که خواه ناخواه بر سپهر فرهنگ نیز مانند سطوح جامعه‌شناختی و

زیست‌شناختی فرمان می‌راند. تمام پشتیبانی‌های مستبدی مخوف مانند استالین و بگیر و بند و کشتار زیست‌شناسان زبده‌ی روس برای به کرسی نشاندن چرندهای ژنتیکی لیسنکو کفایت نداشت و تبلیغات گسترده و ماهرانه‌ای که نازیها برای تبلیغ علمی بودن مفهوم «گونه‌ی زیست‌شناختی انسان آریایی» به کار بستند، تنها در حد عمر دولت مستعجل‌شان دوام آورد. بنابراین مژده آن که دیر یا زود بار دیگر این آشفتگی از میان بر می‌خیزد و انتخاب طبیعی افلیجی که امروز خاموش می‌نماید، بار دیگر دست خواهد گشود و دانه‌ها را از گاه جدا خواهد کرد.

اما در این میان راه حلی دم‌دستی هم برای پیشنهاد دارم. بسیاری از آنان که از نسبیت علم و مجاز بودن به هم بافتن رطب و یابس دفاع می‌کنند، دانسته یا ندانسته به آرای جامعه‌شناسان علم و نظریه‌پردازان حوزه‌ی فلسفه‌ی علم نظر دارند و «نهادمند» بودن دانش و وابستگی‌اش به موقعیتهای اجتماعی تاریخ‌مند را مجوزی برای علم پنداشتن خیال‌پردازی‌هایشان می‌دانند. به شکلی که محتوای سخن این نسبی‌گرایان دانش و خوار شمارندگان خرد، بی‌شک اگر به گوش مانهایم و تامس کوون و سایر بنیانگذاران شالوده‌های مرجع این حرفها می‌رسید، مایه‌ی شگفتی و سرگرمی‌شان می‌شد.

یکی از جامعه‌شناسانی که کمتر نامش برای زینت «شبه‌علمیات» به کار گرفته می‌شود و از دریدا و فوکو در این کاروان عقب مانده، روبرت مرتون نامدار است. او در کتاب «دانش و فرهنگ اجتماعی دموکراتیک»، علم را حوزه‌ای خودبسند و خودسازمانده از منش‌ها دانسته که چهار شاخص و معیار درون‌زاد بر تولیداتش حاکم است:

یکی تعمیم‌پذیری، به معنای استقلال آرای علمی از موقعیتهای و وابستگی‌های زبانی و طبقاتی و اجتماعی و باورهای دینی، به شکلی که توسط همه‌ی انسانهای سالم و عاقل به شکلی مشابه درک و فهمیده شود و آزمودنی باشد.

دیگری، فعالیت مشترک دانشمندان است. به این معنی که دانشمندان راستین می‌پذیرند که مشغول کار کردن بر گوشه‌ای از یک طرح عظیم هستند که انبوهی از همکاران‌شان در جاهای دیگر همان طرح فعالیت می‌کنند. بنابراین در یک فضای علمی واقعی احترامی چشمگیر میان دانشمندان جاری است و کسی بر مبنای خرده‌دانشی که پدید آورده، ادعای مالکیتی برای شخص خود ندارد یا اعتبار شخصیت خویش را در آن نمی‌جوید.

سوم، پایبندی عملیاتی به آرمان حقیقت است که علایق شخصی و خواسته‌های فردی را هنگام جسنجوی علمی به حاشیه می‌راند و انصاف و راستی درباره‌ی سیر استدلال‌ها و روایی آزمون‌ها و اعتبار سنجه‌ها را برجسته می‌سازد.

در نهایت، چهارمین شاخص، شکاکیت سازمان یافته‌ایست که اعتبار همه‌ی حکم‌ها را نامطلق می‌داند و آمادگی آزمودن و بازآزمودن تمام اصول و یافته‌ها را به دانشمند می‌بخشد.

پیشنهاد آن است که بر مبنای همین چهار اصل ساده، در گام نخست در اطراف خویش دانشمندان کم‌شمار راستین را از بستر ناراست اطرافشان جدا کنیم، و در آنجا که این اصول نقض می‌شود، با دادن بازخورد و تاکید بر این قواعد ابتدایی پایه، این هنجارهای اولیه را به فضای علمی کشورمان بازگردانیم. در نهایت، گمان می‌کنم بازبینی درباره‌ی کردار خویش و بازخورد گرفتن درباره‌ی آنچه که می‌اندیشیم و می‌کنیم، روشی است برای آن که خویشتن را نیز مدام با این چهار سنجه محک بزینیم و خود نیز این هنجارهای اولیه را رعایت کنیم. شاید که به این ترتیب بخشی از این آبروی رفته‌ی دانایی به جوی انضباط علمی باز گردد و آن انتخاب طبیعی محتوم، زودتر به جنبش در آید؛ و در پایان تنها این اندرز را می‌توان تکرار کرد که حاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا!...



زورخانه، آیین پهلوانی و هنرهای رزمی ایرانی

یادداشتی به مناسبت روز پهلوانی (سوم شهریور)، روزنامه‌ی همشهری، چهارشنبه ۱۳۹۲/۶/۶

این روزها وقتی کلمه‌ی هنرهای رزمی را می‌شنویم، بلافاصله به یاد معبدی بودایی در چین یا ژاپن می‌افتیم و راهبان شائولین یا سامورایی‌های ژاپنی را در حال نبرد با سلاح سرد در ذهن تجسم می‌کنیم. این اتصالِ استوار میان هنرهای رزمی و فرهنگ‌های خاور دور، میراث توسعه و رونق صنعت سینما در این کشورهاست، و جنگ جهانی دوم که مفهوم جنگ را در هردوی این سرزمینها بر کانون تجربه‌ی زیسته‌ی مردم نشانده.

به این ترتیب، وقتی در دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی قرن گذشته، صنعت سینمای ژاپن و هنگ‌کنگ رونق و توسعه‌ی چشمگیری یافت، جنگیدن و جنگاوران در آن موقعیتی مرکزی داشتند، و ناسیونالیسم شکست خورده و غرور زخمی این مردم باعث شد جنگاوران کامل و اساطیری خویش را در سنت تاریخی گذشته‌ی خویش بیابند، و به تاریخ قرون میانه‌شان بنگرند و راهبان شائولین - که بوداییانی صلح‌جو بودند - یا سامورایی‌ها - که در واقع چماقداران زمین‌داران بزرگ محسوب می‌شدند - را به عنوان جنگاورانی آرمانی

تصویر کنند. در این دوران، هنگ‌کنگ که مرکز فیلم‌سازی چین بود، سرزمینی مستعمره محسوب می‌شد و ژاپن هم کشوری شکست خورده بود که بعد از جنایتهای جنگی فراوانش، خاکش با دو بمب اتمی آلوده شده و چنان به سختی شکست خورده بود که فاتحان از داشتن ارتش و نیروی نظامی محروم‌ش کرده بودند.

آرامانی ساختنِ شخصیتی مثل سامورایی‌ها، کمابیش شبیه بود با برجسته شدنِ نقش جاهل‌ها و کلاه مخملی‌ها در فیلم فارسی‌های قدیمی، که بعد از کودتای ۲۸ مرداد و نقش سیاسی‌ای که طی آن ایفا کردند، به شخصیت‌های مثبت و دوست داشتنی فیلمها بدل شدند و مورد ستایش قرار گرفتند. مشابه این ماجرا را در سینمای هند هم داریم، که در آنجا هم در جریان روند جامعه‌شناختی متفاوتی، جوانان قانون شکن به همین ترتیب جلوه‌ای نیکو یافتند و به عنوان قهرمانان فیلمهای بزن بزن رسمیتی یافتند.

با این وجود انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ و جنگی که بعد از آن رخ داد، سینمای ایران را برای مدتی از صحنه‌ی جهانی به حاشیه راند و در این مدت سینمای هنگ‌کنگ و ژاپن بود که سخنگوی اصلی مفهوم «هنرهای رزمی» شد. به این ترتیب حالا وقتی اسم هنرهای رزمی به گوش می‌رسد، ما مردی تقریباً ریزجثه و کوتاه قامت، اما عضلانی را در ذهن مجسم می‌کنیم که لباسی چینی یا ژاپنی به تن دارد و بسته به سن‌مان، به بروس لی، جکی چان، یا جت لی شباهتی دارد!

اما حقیقت آن است که این تصویری تبلیغاتی، دستکاری شده، و غیرواقعی از هنرهای رزمی است، که در جریان تکثیر صنعتی و مکانیکی اندیشه‌ها و نمادها به کرسی نشسته و فراگیر شده است. واقعیت تاریخی آن است که تمام جوامع شناخته شده، حتا قبایل بدوی و نانویسا، با مفهوم جنگ آشنا هستند و سلاحهایی خاص برای رویارویی با حریفان انسانی دارند و به همین ترتیب سنتی برای جنگیدن، روایت‌های و اساطیر پهلوانی، و فنونی از نبرد را در دل خود پرورده‌اند. به بیان دیگر، هنرهای رزمی مفهومی است که بر

عنصری مشترک، متکثر و فراگیر در تمام فرهنگهای انسانی اشاره می‌کند، و تنها در قرن گذشته به دلایل رسانه‌ای رنگ و بوی فرهنگ خاور دور در آن غلبه یافته است.

تاکید و تفصیل بر این مقدمه را از آن رو لازم دانستم که هنرهای رزمی در میان جوانان ایرانی از دیرباز اهمیت و محبوبیت داشته، ولی طی دهه‌های گذشته به شدت زیر تاثیر این موج رسانه‌ای قرار گرفته است. کسی که به طور جدی به هنرهای رزمی می‌اندیشد و احیانا آن را به عنوان شاخه‌ی ورزشی‌اش انتخاب می‌کند، باید به این نکته توجه کند که هنرهای رزمی رایج و مشهور خاور دور، که البته امروز مشهورتر، پرداخته‌تر، علمی‌تر، رایج‌تر، و سازمان یافته‌تر از بقیه هستند، به هیچ عنوان منحصر به فرد یا آغازگر نیستند. در فراگیر هنرهای رزمی، باید به پسوند جمع «ها» توجهی کامل داشت، و شیوه‌ها و فنون تکامل یافته در جوامع گوناگون را ارج نهاد و محترم شمرد و از آن چیزها آموخت. چرا که خزانه‌ی تجربیات انسانی در این زمینه از کل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها سیراب شده، و همه را در بر می‌گیرد.

توجه به این تکثر زمانی جلوه‌ی بیشتری می‌یابد که دریاپیم موقعیت ایران در این میانه یگانه و ویژه است. اصلی در سیر تحول هنرهای رزمی وجود دارد و آن هم این که قدرتهای نظامی بزرگ، هنرهای رزمی ویژه‌ی خود را ابداع می‌کنند. یعنی به همان ترتیبی که سربازان آلمانی در جنگ جهانی دوم از نوجوانی در اردوها و آموزشگاه‌های گوناگون به شیوه‌ای خاص تعلیم می‌دیدند، امروز هم ارتشهای بزرگ دنیا برنامه‌هایی مدون و منظم برای انتقال «فنون جنگیدن» در اختیار دارند و آن را به کار می‌بندند و بر آن مبنا ارتش‌هایی نیرومند یا ضعیف را بنیاد می‌کنند. به عبارت دیگر، هنرهای رزمی پیش از هرچیز، شاخه‌ای از فرهنگ و خوشه‌ای از دانایی و شبکه‌ای از مهارتها و فنون است که به جنگ و رزم مربوط می‌شود و این همه فرآیندی نهادین و اجتماعی است که در درون ارتشها و سپاه‌ها سازماندهی و رمزگذاری می‌شود. بر این مبنا می‌توان

حدس زد که در جهان باستان، رومیان که ارتشی نیرومند داشته‌اند، بی‌شک هنرهای رزمی خاص خود را هم پدید آورده بودند، و ایرانیان نیز هم.

ایران سرزمینی است که برای مدتی بسیار طولانی یکی از نیرومندترین ارتشهای دنیا را داشته است. ارتش نیرومند یا در جریان فتح سرزمینهایی پهناور پدید می‌آید، و یا به فتح سرزمینهایی پهناور منتهی می‌شود. بنابراین در حالت پایه وسعت کشور را می‌توان شاخصی برای اقتدار نظامی‌اش دانست. بر این مبنا، ایران در دوران هخامنشی، ساسانی، آل بویه، سلجوقی، و صفوی نیرومندترین کشور دنیا بود، و در دوران اشکانی، سامانی، ایلخانی، تیموری و ابتدای قاجار یکی از بزرگترین کشورهای جهان به شمار می‌آمد. تردیدی نیست که در این مدت ارتشهایی نیرومند و هنرهای رزمی پیچیده و سلسله مراتب و سبکهای گوناگون تحول یافته‌اند و باز هم شکی نیست که رمزگذاری رزم و ظهور گفتمان‌های نو درباره‌ی شیوه‌ی جنگیدن در سراسر این دوران تداوم داشته است. این را هم از مرور تاریخ سیاسی و تاریخ نظامی ایران می‌توان دریافت، و هم از مراجعه به منابع ادبی و اساطیر و آثار هنری بازمانده از دورانهای مختلف. کافی است به عبارت داریوش بزرگ درباره‌ی این که «نیزه‌ی مرد پارسی به دوردستها رفته و در دوردستها نبرد آزموده است» را به یاد آوریم، و تصویر جنگاورانه‌ی ایزد مهر در مهریشت را بخوانیم و ساز و برگ جنگی سربازان هخامنشی در تخت جمشید را بنگریم و گزارش هرودوت درباره‌ی جاویدان‌ها را بخوانیم، تا دریابیم که از همان دوران بسیار کهن، هنر رزم‌آوری جا افتاده و نهادینه‌ای در میان پارسیان وجود داشته است.

همچنین است آنچه که درباره‌ی سواران پارتیکان عصر اشکانی می‌خوانیم، یا چیزهایی که از عیاران دوران عباسی و سربداران عصر تیموری و قزلباش صفوی در اختیار داریم. مرور شاهنامه‌ی فردوسی نشان می‌دهد که هزار سال پیش چه تنوع و صور خیال زیبایی‌شناسانه و پرداخته‌ای درباره‌ی سلاحها و پهلوانان وجود داشته، و مرور شاهنشاه نامه‌ی نه چندان زیبای عصر قاجار نشان می‌دهد که این سنت رزمی تا چه پایه

دوام و قوام داشته است. شاید به این دلیل است که ورزشکاران ایرانی حتا در این زمانه‌ی فروپاشی نهادهای سازمان دهنده‌ی ورزش در کشورمان، همچنان در سطحی جهانی خوش می‌درخشاند و سالی نیست که در ورزشهای مربوط به این رده افتخاری نیافرینند.

تداوم این سنت تاریخی را می‌توان در رمزگذاری یکی از کهنترین نهادهای مربوط به رزم بازجست، که همانا زورخانه است. کافی است نمادها و دلالت‌های مربوط به زورخانه را بنگریم، تا با یکی از کهنترین بقایای هنرهای رزمی ایرانی روبرو شویم. زورخانه واژه‌ای است که به تازگی -از حدود سه قرن پیش- به محل تمرین و گرد آمدن پهلوانان و جوانمردان اطلاق شده است. مهرداد بهار نام آن را مرکب از دو بخش زور (به معنای آب مقدس) و خانه می‌داند و می‌گوید که این نهاد بازمانده‌ایست از نهادهای رزمی باستانی که به خصوص زیر تاثیر آیین مهر قرار داشته‌اند. چرا که زور یا آب مقدس یکی از عناصر مقدس میتراپی و زرتشتی بوده است. در حدی که بعد از انتقال این آیین به غرب و تکوین مهرپرستی رومی همچنان در معابد مهری وجود چشمه‌ای جاری ضرورت داشته و نقش آیینی ویژه‌ای را ایفا می‌کرده است. معماری زورخانه هم شباهت زیادی با معابد مهری بازمانده در قلمرو قدیم روم دارد. به ویژه پایتتر بودن‌اش از سطح زمین و وجود طاقهای ضربی و مکان استقرار مرشد بزرگ (سردم) همان مهرابه‌های قدیمی را در ذهن تداعی می‌کند. ورزش اصلی رایج در زورخانه، کشتی گرفتن است و این صلح‌آمیزترین و کم آسیب‌ترین شیوه‌ی نبرد با دیگری است که تنها با خاک کردن حریف، و نه زخم زدن به وی، غالب و مغلوب را تعیین می‌کند. نام این ورزش از کمر بند آیینی زرتشتیان گرفته شده که کُشتی نامیده می‌شده است. تعبیر کشتی گرفتن از آن رو به این ورزش منسوب شده که پهلوانان هنگام دست و پنجه نرم کردن با هم کمرگاه یکدیگر را می‌گرفته‌اند. اصطلاح‌هایی مانند کمر همت بستن و کمر بسته‌ی امری بودن هم از همین جا آمده است.

از دوران صفویه به بعد، محلی در مرکز زورخانه به وجود آمد به نام گود، که کشتی‌گیران در آن دست و پنجه نرم می‌کرده‌اند. این نام از منطقه‌ی گود شده‌ای گرفته شده که پیش از رواج زورخانه در آن خاک رس نرم می‌ریخته‌اند و برای کشتی مورد استفاده قرار می‌داده‌اند. گودهای زورخانه‌ها حدود 70-80 سانتی‌متر پایینتر از سطح زمین قرار دارد و شکلش معمولاً با یک هشت ضلعی منتظم تطبیق می‌کند. قطر آن حدود شش تا ده متر است. در یک طرف آن سردم قرار دارد که حدود یک متر از زمین ارتفاع دارد و محل استقرار مرشد و هدایتگر ورزشگاه است. زنگ زدن در زورخانه آداب مشخص و دقیقی دارد و به عنوان تشویق ورزشکاران به هنگام ورود و خروج یا انجام عملیات پهلوانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عنوان مثال زدن زنگ به هنگام ورود و چرخ زدن پهلوان سوم کشور مجاز است و از دوران صفوی به بعد برای پایینتر از آن صلوات می‌فرستاده‌اند. یا فقط برای پهلوانان کل کشور یا پهلوانان باسابقه‌ی بالاتر از شصت ساله موقع خروج از زورخانه زنگ را به صدا در می‌آورده‌اند.

خود استفاده از ضرب و تنبک و ضرب در زورخانه، یعنی تلفیق موسیقی و ورزش، ابداعی مهم است که قدیمی‌ترین ردپای تاریخی‌اش به ایران زمین مربوط می‌شود. بر مبنای گزارشهای بازمانده از یونانیان می‌دانیم که ارتشهای ایرانی از همان ابتدای کار هنگام جنگ یا رژه رفتن از سازهایی مانند کرنا و طبل و کوس و شیپور استفاده می‌کرده‌اند، و در اوستا می‌خوانیم که سوؤرا (سوفار، شیپور) «سلاح» نیرومند جمشید شاه بوده است. در شاهنامه تاکید روشنی بر استفاده از موسیقی در جریان جنگ وجود دارد و تمام مراحل رزم از بسیج سپاه تا فرمان حمله و درآویختن با حریف با غرش کرنا و شیپور و گاودم، یا کوبش کوس و طبل رمزگذاری می‌شده است. بازمانده‌ی این موسیقی ورزشی باستانی در زورخانه‌ها باقی مانده است. ضرب زورخانه چیزی شبیه تنبک است اما از آن بزرگتر است معمولاً از جنس سفال ساخته می‌شود و صدایی بم‌تر و متین‌تر از تنبک معمولی دارد.

ویژگی جالب دیگر زورخانه، نمادین شدن سلاحها و دگردیسی شان به ابزارهایی است که دیگر کاربرد رزمی ندارند و تنها برای ورزش به کار می آیند. برخی از نویسندگان این تحول را ناشی از قوانین منع کننده ای دانسته اند که در دو قرن نخست غلبه ای اعراب بر ایران رواج داشته و ایرانیان را از یادگیری هنرهای رزمی و تمرین با سلاحهای واقعی منع می کرده است. با این وجود به نظر نمادین شدن ابزارهای رزمی در زورخانه و بدل شدن اش به وسایلی صرفا ورزشی، مسیری مستقل را طی کرده و حاصل طبیعی نمادین شدن ابزارهای جنگی بوده است و دیرینگی و در عین حال تخصصی شدن ورزش رزمی و جدا شدن اش از خود رزم را نشان می دهد. به هر صورت ابزار ورزشی زورخانه عبارت است از تخته شنو که ابعادی برابر با ۶۰-۸۰ سانتی متر در ۷ سانتی متر دارد و پایه اش را از دوران صفویه به بعد به آن اضافه کرده اند، میل که تجسم گرز است و بین ۱۲-۱۶ کیلوگرم وزن دارد. (البته میله های کوچکی هم برای حرکات نمایشی می سازند که تا پنج کیلو می تواند وزن داشته باشد). کباده هم تجسمی از کمان است و حدود یک و نیم متر طول و ۱۵-۳۰ کیلوگرم وزن دارد. سنگ هم معمولا ابعادی برابر با ۱۱۰ در ۸۰ در ۲ سانتی متر دارد و وزنش به ۲۰-۴۰ کیلوگرم می رسد. این وسیله برای تمرین سپرگیری به کار می رفته است.

زورخانه علاوه بر این که کهنترین نمونه از تلفیق ورزش و موسیقی را در خود حفظ کرده، از این نظر هم منحصر به فرد است که این موسیقی را با آواز هم همراه می کرده است. یعنی ورزشکاران همزمان با تمرین، هم موسیقی زنده ای به فراخور حرکت خود می شنیده اند و هم روایتی پهلوانی را که یادآور شخصیتی تاریخی یا افسانه ای بوده را در ذهن مرور می کرده اند و این همه در هماهنگی کاملی با هم قرار داشته است. درباره ی سرودهایی که در دورانهای قدیم در زورخانه ها می خوانده اند، چیز زیادی نمی دانیم، اما احتمالا خاستگاه این سرودها با روایتی پهلوانی که گوسانها از دوران اشکانی با ساز و آواز می خوانده، یکی است. از دوران صفوی به بعد، در زورخانه ها شاهنامه می خوانده اند و این سنتی به جا و زیبا بود که تا چند سال

پیش رواج داشت. سلسله مراتب ورزشکاران هم احتمالاً از همین زمانهای دوردست برای ما به یادگار مانده است. در آیین پهلوانی دوران قاجار، با پنج مرحله در سلسله مراتب جوانمردی روبرو هستیم: تازه‌کار، نوچه، نوحاسته، برگزیده، و پهلوان، و این با آنچه در دستگاه فتوت عصر عباسی وجود داشته، همسان است.

هنرهای رزمی ایرانی نیاز به بازشناسی و بازسازی دارند، و این کار بدون شناسایی دقیق و درست سنت تاریخی جنگیدن در ایران زمین ممکن نیست. از جنگهای ایلام و سومر که در واقع جنگی داخلی در درون حوزه‌ی تمدن ایران زمین محسوب می‌شود، تا جنگهای ایران و عراق که نمود دیگری از همان است، مردم این سرزمین به مدت پنج هزار سال با خویش و بیگانه جنگیده‌اند، و تبلور مهارت‌ها و فنون نبرد در قالبی اخلاقی و زیبایی‌شناسانه، پیامدی طبیعی برای آن است. این جریان، شبکه‌ای از روایتها و داستانهای پهلوانی، مجموعه‌ای از نظامهای اخلاقی و هنجارهای انضباطی، و خوشه‌هایی گاه واگرا از رمزگان و دلالتها و معانی را پدید آورده، که پا به پای فنون جنگیدن بالیده و رشد یافته است. مرور این دستمایه‌ی معنایی، نشان می‌دهد که در کنار مهر و عشق که ستون فقرات اندیشه‌ی دینی و عرفانی ایران است، جنگیدن و رزم‌آوری هم هسته‌ی اخلاق و غایت‌شناسی تمدن ایرانی را تشکیل می‌داده است، و از این روست که انسان آرمانی در بیشتر حوزه‌های فرهنگ ما همچون جنگاوری مهربان و جوانمرد تصویر شده است، یعنی کسی که هردو عنصر رزم‌آوری و پیمانهای مهری را همزمان داشته باشد. چگونگی رمزگذاری انسان کامل در هر تمدن، پیچیدگی آن را نشان می‌دهد و رواج و گستردگی و نفوذ این رمزگان، اقتدار و توانمندی فرهنگ را باز می‌نمایاند. تمدن ایرانی نیز، برای گذار به وضعیتی نیرومندتر و بهتر از آنچه که هست، به بازشناسی آنچه که بوده و پالایش و بازسازی آنچه که باید باشد نیاز دارد، و عرصه‌ی هنرهای رزمی، یکی از قلمروهای دست نخورده‌ایست که در این حوزه چشم انتظار پژوهشگران و رزمی‌کاران مانده است.



دانی شبکه‌ای: یادداشتی درباره‌ی شبکه‌های اجتماعی

روزنامه همشهری، سه شنبه ۱۳۹۲/۱۰/۳

۱. دوران ما، عصر انقلاب رسانه‌ای چشمگیر و پردامنه‌ایست که هرچه زمان بیشتری می‌گذرد و از آن بیشتر فاصله می‌گیریم، گستردگی و ژرفای آن بیشتر نمایان می‌شود. تحول شتابزده در فن آوری ویدئو، ماهواره، تلفن همراه و اینترنت، موجهایی پیاپی و درهم فرو رفته از نوآوری‌های رسانه‌ای را رقم زده‌اند و با سرعتی نفس‌گیر مفهوم «ارتباط» و بنابراین چشم‌انداز اجتماعی پیرامون‌مان را دگرگون ساخته‌اند. در این زمینه است که شبکه‌های اجتماعی جای می‌گیرد و به خیزابه‌ای در چنین بستر پرخروشی شبیه می‌شود.

شبکه‌های اجتماعی را می‌توان از زوایای گوناگون بررسی کرد. تاثیر این شبکه‌ها در بسیج سیاسی، همگرایی افکار عمومی، یا برون‌ریزی هیجانها و عواطف جمعی، موضوع‌هایی هستند که سزاوار است جدا جدا و به شکلی مفصل تحلیل شود. در این میان، ارتباط شبکه‌های اجتماعی با دانایی مسئله‌ایست که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این زاویه، شبکه‌های اجتماعی از چند نظر منحصر به فرد و ویژه هستند و با رسانه‌هایی که پیش از این با آن سر و کار داشته‌ایم، تفاوت دارند. در بحث کنونی، به طور خاص بر شبکه‌ی اجتماعی فیس‌بوک تمرکز می‌کنم، چون هم پرتعدادترین شبکه‌ی اجتماعی امروز دنیاست، و هم در جامعه‌ی ما رواج و کاربردی فراگیر یافته است.

۲. شاخصهایی که شبکه‌ای اجتماعی مانند فیس‌بوک را منحصر به فرد می‌سازد را می‌توان به طور خلاصه در چهار مورد گنجانده. نخستین ویژگی بی‌سابقه‌ی این شبکه‌ها آن که در آن نوعی ارتباط ارتباط پیچیده‌ی «همه با همه» گنجانده شده است. یعنی بر خلاف رسانه‌هایی مثل رادیو و تلویزیون و کتاب و روزنامه که در آن یک نفر یا شماری اندک از تولیدکنندگان پیام با انبوهی از مخاطبان مربوط می‌شوند، در شبکه‌ای مثل فیس‌بوک با ارتباطی چندلایه‌ای و درهم تنیده روبرو هستیم که طی آن هرکس با همه مربوط می‌شود، و این ارتباط هم از جنس فرستادن پیام است و هم دریافت آن. این در حالی است که اشکال سنتی‌تر ارتباط مانند ارتباط «یکی با یکی» -مثل نامه‌نگاری یا گفتگوی تلفنی- هم در این سیستم وجود دارد و از روی نامه‌نگاری الکترونیکی (e-mail) کپی‌برداری شده است. نوآوری اصلی‌ای که شبکه‌های اجتماعی را به پدیده‌ای اجتماعی بدل ساخته و آن را به مثابه عاملی برای خلق تغییر و دگرگونی برکشیده، همین امکان ارسال پیام هرکس برای همه، و دریافت پیام از همه است.

دومین ویژگی نوظهور و غیرعادی این رسانه‌ی نو، آن است که طیفی وسیع از پیامها در شکل‌ها و قالبهایی متنوع را می‌توان به واسطه‌اش ارسال کرد. متن، فایل صوتی، عکس، فیلم، نمادهای از پیش طراحی شده، و تقریباً هر رمزگان قابل تصویری می‌توانند به کمک این رسانه پخش شوند. چنین الگویی از ارسال پیام نخست در نامه‌نگاری الکترونیکی ممکن شده بود. اما تنها با ظهور شبکه‌های مجازی است که جا به جایی‌شان با چنین حجم انبوهی ممکن شده است.

سومین خصوصیت بی‌سابقه‌ی شبکه‌های مجازی آن است که بخش مهمی از ارتباط در آن به بازخورد مخاطبان اختصاص یافته است. یعنی ارتباط در رسانه‌های سنتی که ارسال پیام از فرستنده به گیرنده بود، به وضعیتی تازه دگردیسی یافته که در آن ارسال پیام از فرستنده به گیرنده، با بازگشت بازخورد از گیرنده به

فرستنده نیز همراه است. به عبارت دیگر، اگر از دیدی سیستمی به شبکه‌های اجتماعی بنگریم، با حلقه‌ای تشدید شونده از بازخوردهای مثبت روبرو هستیم که خود را تقویت می‌کند و این جایگزین ارتباط سنتی خطی‌ای شده که به علیتی سراسر است و مستقیم و تکینه شبیه بود. به همین دلیل است که در شبکه‌های اجتماعی ابزارها و رمزگانی خاص (مثل like, share, ...) برای اعلام بازخورد قرارداد شده و ابزارها و نمادهایش توسعه یافته است.

در نهایت، آخرین ویژگی مهم شبکه‌های اجتماعی از دید ارتباطات آن است که ارتباط در آن کمایش با مکث و اتلاف زمان صفر انجام می‌پذیرد. یعنی ضرباهنگ ارسال پیام و دریافت پیام در آن چندان سریع شده که فاصله‌ی مکانی را بی‌معنا کرده است. یکی دلیل محبوبیت چشمگیر فیس‌بوک نزد ایرانیان آن است که جمعیت بزرگی از مردم کشورمان در سرزمینهای دیگر به صورت مهاجر یا تبعیدی زندگی می‌کنند و این ابزاری است که با غلبه بر بعد مسافت، ارتباط نزدیک و همزمان میان ایشان و هم‌وطنانشان را ممکن می‌سازد. بنابراین اگر بخواهیم ویژگیهای برجسته‌ی شبکه‌های اجتماعی‌ای مثل فیس‌بوک را برشمریم، به این چهار سرفصل می‌رسیم: ارتباط در این شبکه‌ها پیچیده و از نوع «همه با همه» است، قالب پیامهای ارسالی بسیار متنوع است، بازخورد در آن رایج و فراگیر و متصل به پیام است، و ضرباهنگ ارتباط تند و وقفه‌ی میان ارسال و دریافت پیام تقریباً صفر است.

۳. اگر به همین چهار ویژگی شبکه‌ای مثل فیس‌بوک توجه کنیم، برخی از پیامدهای حضور آن بر سپهر اجتماعی کشورمان خود به خود قابل‌درک می‌شود. انسداد سیاست‌محورانه‌ی مطبوعات و رسانه‌های عمومی پارسی‌زبان، که تاسیس و رواج استفاده از شبکه‌های ماهواره‌ای رقیب برون‌مرزی را به دنبال داشته، همچنان محیطی از ارسال پیامهای سیاست‌زده را بازتولید کرده است، و شبکه‌ای مانند فیس‌بوک که از نظارت

و کنترل ایدئولوژیک جناحهای سیاسی رهاست، در این فضای دوقطبی و عصبی اقتدارمدار/ اقتدارستیز به گزینه‌ای جذاب و خودمانی می‌ماند. به همین ترتیب، این امکان بی‌سابقه که در فیس‌بوک می‌توان پیامی را برای همه ارسال کرد، و آن همه را هم از میان اطرافیان و دوستان برگزید، خود امکانی است که از سویی به «من»ها صدای مستقل می‌بخشد و از سوی دیگر راهی هموار برای ارسال پیامهای شخصی را برایشان فراهم می‌آورد.

تجربه‌ی تاریخی سالهای گذشته نشان داده است که شبکه‌های اجتماعی در جامعه‌ی ایرانی پدیده‌ای تاثیرگذار و مهم هستند که بسیج رفتار جمعی به سادگی در بطن‌شان ممکن است. از کاربری‌های سیاسی آن در جریان انتخابات‌های ریاست جمهوری گذشته گرفته، تا نمودهای انسان‌دوستانه و زیبایی مثل بسیج نیروهای یاریگر به زلزله‌زدگان آذربایجان، یا بازتابی نازیبا و زشت مثل توهین دسته جمعی به فوتبالیست‌ها و شخصیت‌های مشهور، همگی در این فضا مجال ظهور یافته‌اند و اینها همه فیس‌بوک را به موضوعی شایسته‌ی بررسی و تعمق بدل ساخته‌اند.

یکی از مواردی که در این بافت می‌توان مورد توجه قرار داد و درباره‌اش پرسش طرح کرد، ارتباط پیامهای تبادل شده در این شبکه‌هاست، و دانایی. هر روز انبوهی از پیامهای شخصی و جمعی در فیس‌بوک رد و بدل می‌شود که هریک از آنها بالاخره معنا و مفهومی دارد و در بافتی از حقیقت معنا می‌یابد. این بدان معناست که پیامهای رد و بدل شده در فیس‌بوک و ابراز نظرها و اعلام موضع‌ها، همگی بر بنیانی از حقیقت‌های مرسوم و پیش‌فرض‌های هنجارین استوار شده است و به نوبه‌ی خود حقیقتی ویژه را بازتولید می‌کند. می‌توان پرسید که پیامهای جاری در فضایی مانند فیس‌بوک، تا چه حد با حقیقت رسیدگی‌پذیر، عقلانی و کارآمد بیرونی ارتباط دارد؟ می‌توان پرسید که چه اندوخته‌ای از دانایی پشتیبان این پیام‌هاست؟ و می‌توان سؤال کرد

که چه حجمی از داده‌های معتبر، علمی، و جدی در این زمینه جا به جا می‌شود. این رده از پرسشها، همان‌هایی هستند که ارتباط میان شبکه‌های اجتماعی و دانایی را مورد توجه قرار می‌دهند.

۴. با بررسی شبکه‌ای مانند فیس‌بوک، به سرعت چند الگو نمایان می‌شود. نخست آن که در این فضا، پیامها معمولاً کوتاه هستند. متنهایی که به عنوان **post** بر صفحه‌ها گذاشته می‌شوند، معمولاً دست بالا دو صفحه دارند و ابرازنظرهایی که پای این پیامها به چشم می‌خورد، معمولاً از چند کلمه تا چند سطر درازا دارد. به بیان دیگر، نخستین ویژگی پیامهای رد و بدل شده در فیس‌بوک، آن است که کوتاه و بریده بریده است، و از این رو به ندرت حجم داده‌های کافی برای انتقال معنایی عمیق یا پیچیده را در اختیار کاربران قرار می‌دهد. این نکته هم قابل تعمق است که مانعی فن‌آورانه برای درازای پیامها وجود ندارد. یعنی کاربران فیس‌بوک می‌توانند پیامهایی به درازای دهها صفحه را تولید کنند و آنها را بر صفحه‌های خویش منتشر کنند، اما معمولاً چنین نمی‌کنند و دلیل آن سلیقه و الگوی مصرف پیامها توسط مخاطبان است. یعنی مهمترین عامل کاهنده از درازای پیامها، حوصله و علاقه‌ی مخاطبان است. کاربران فیس‌بوک معمولاً بیش از چند دقیقه را برای خواندن یک پست صرف نمی‌کنند و به پیامهایی علاقه دارند که به شکلی گذرا و سریع چیزی را به آنها منتقل کند. این خصالت، یعنی توقف کوتاه مدت و خودداری از تامل بر پیامها دومین ویژگی فیس‌بوک است، و عاملی است که خود به خود پیچیدگی پیامها و تراکم حقیقت نهفته در آنها را محدود می‌سازد.

سومین نکته از همان خصالت ارتباط «همه با همه» در فیس‌بوک بر می‌خیزد. این شبکه‌ی اجتماعی از این نظر که به شکلی مردم‌سالارانه به همگان صدا می‌بخشد و ابزاری همسان و متقارن را برای ابراز نظر در اختیار همه می‌گذارد، ستایش‌برانگیز و ارجمند است. اما همین امر می‌تواند به عوام‌گرایی و سبکی معناها نیز دامن بزند. ازدحام پیامها و فرستنده‌ها در فیس‌بوک، باعث می‌شود که متغیرهایی مانند شهرت، محبوبیت، و

در بسیاری از موارد جنسیت یا مطلوبیت جنسی فرستنده‌ی پیام، عامل اصلی تاثیرگذاری پیام باشد، و نه متغیرهایی حقیقت‌مدار، مانند اعتبار علمی گوینده، یا مستند بودن داده‌ها، یا دقت به کار گرفته شده در زبان و کلام پیام. این نکته‌ی سوم به خصوص در آنجا نمود می‌یابد که می‌بینیم صفحه‌ها و گروههایی که به مسخره کردن این و آن، یا اظهار نظر درباره‌ی اموری روزمره و سبک مشغول‌اند، چند ده‌هزار کاربر و هوادار دارند و پیامها و ابرازنظرهایی معمولاً بی‌پایه یا هیجان‌زده که در آنها دیده می‌شود، با چند صد تایید و چند ده موضع‌گیری همراه می‌شود. در حالی که صفحه‌هایی که به مراکز معتبر دانشگاهی یا شخصیت‌های نامدار علمی تعلق دارند و مطالبی معتبر و درست از نظر علمی را با دیگران سهیم می‌شوند، معمولاً بیش از چند هزار هوادار ندارند و پیامهایشان هم با چند ده تایید و چند یادداشت‌گذاری مورد استقبال قرار می‌گیرد.

این شلوغی و ازدحام فرستندگان پیام، و فرصت محدود کاربران برای حضور در فیس‌بوک، باعث می‌شود که از طرفی حضور گاه چند ساعته‌ی کاربران در این شبکه به گشت و گذاری بی سر و ته و بی هدف بدل شود. از این روست که استفاده از فیس‌بوک برای بیشتر اعضای این شبکه در رده‌ی اتلاف وقت می‌گنجد و چیزی جز تفرجی ولگردانه در فضاهای شخصی اطرافیان را به دنبال ندارد. حضور همزمان چند میلیون تولیدکننده‌ی پیام، در غیاب معیاری برای رده‌بندی و شناسایی پیام‌دهندگان معتبر یا دانا، بدان معناست که در این فضا هر پیامی باید تا حدودی مشکوک و پا در هوا قلمداد شود. با این حال، هر پیامی به قدر حمل مقداری معنا اعتبار دارد و جلب توجه می‌کند. از این روست که در این زمینه شاهد رواج عجیب و غریب‌ترین شایعه‌پردازی‌ها، یا زشت‌ترین بدگویی‌ها و تخریب‌ها هم هستیم. در چنین فضای بی‌مرز و حدودی است که می‌بینیم مداخله حریمهای خصوصی یا نقض قواعد اخلاقی رواجی نسبی یافته، و این با توجه به فشارهای روانی حاکم بر فضای اجتماعی ما، و انسداد مکالمه‌ی آزاد در جهان غیرمجازی، دور از انتظار هم نیست.

در عین حال، در همین بستر به ظاهر آشوبزده و پر هرج و مرج، الگوهای امیدبخش هم دیده می‌شود که دریغ است اگر سویه‌های تاریک و ناخوشایند را شرح دهیم و آنها را ناگفته بگذاریم. پا به پای این الگوهای که شرحشان گذشت، چند رگه‌ی ارجمند و نویدبخش هم به چشم می‌خورند که مهمترین‌اش، استانده شدن تدریجی زبان و گفتمان در فیس‌بوک است. زبان پارسی‌ای که امروز کاربران در این شبکه به کار می‌گیرند، به کلی با آنچه که چند سال پیش و در ابتدای ظهور این شبکه در فضای مجازی وجود داشت، متفاوت است. شاید دور از حقیقت نباشد اگر بگوییم فیس‌بوک نیرویی بوده که زبان پارسی را در زمینه‌ی دنیای مجازی استانده ساخته است. در همین بافت بود که نوشتن پارسی با خط لاتین (فینگلیش) منسوخ شد، استفاده از رسم الخطی به نسبت قابل قبول رواج یافت، و دو لایه‌ی متمایز از نوشتن عامیانه و خودمانی در کنار نوشتار عادی و رسمی درست‌تر از نظر دستوری، حالتی جا افتاده به خود گرفت.

گذشته از این، حتا در هیاهوی ناخوشایندترین بگو مگوها و بی‌اعتبارترین بدگویی‌ها، اشاره‌هایی مداوم و مکرر به قواعد اخلاقی و ضرورت پرهیز از ناسزاگویی، دروغ‌گویی و بدخواهی به چشم می‌خورد و باز این نکته‌ای چشمگیر است. در واقع در ابتدای کار چنین جلوه‌ای دور از انتظار نبود که مردم کشوری مانند ایران - که از نظر فضای ابراز نظر و اعلام وجود با قحطی‌ای چنین فراگیر و دیرپا روبرو بوده‌اند - با دستیابی به رسانه‌ای چنین بی‌در و پیکر و آزاد، در دریدگی و رکاکت زیاده‌روی کنند و ناسزاگویی یا دروغ‌پردازی‌های سبک و عامیانه را به حد اعلا نمایان سازند. حقیقت آن است که چنین اتفاقی رخ نداده و سیر عمومی تحول گفتمان در فیس‌بوک، در عین گرایش به تابوشکنی و هنجارستیزی، به سوی شکلی از عقلانیت و متانت سوق یافته است و این چیزی است که در ابتدای کار انتظارش نمی‌رفت و از سویی بیانگر و از سوی دیگر ارزشمند می‌نماید.

اگر متغیرهایی خردتر را در این زمینه بررسی کنیم، باز به الگوهای بر می‌خوریم که به جای خود جالب توجه و ارزشمند هستند. در سالهای گذشته تمایل به نقد عقلانی اظهار نظرها، و تلاش برای مستند کردن گفتارها و مرجع طلبیدن برایشان رواجی بیشتر یافته، و در حوزه‌ی زبان‌گرایشی چشمگیر و روزافزون به سوی بهره بردن از خزانه‌ی ادبی غنی و شگفت‌انگیز زبان پارسی را می‌بینیم. یکی از گرایشها و الگوهای مهم، همین حضور تدریجی و پراقتدار شعر در فضای زبان پارسی فیس‌بوک است، که به شکلی دور از انتظار روز به روز به شعرهای کلاسیک و شاهکارهای کهن پارسی توجه و اقبال بیشتری نشان می‌دهد. در حدی که یکی از الگوهای چشمگیر و عمومی دیگر در سالهای اخیر، از میدان به در شدن تدریجی نقل قولها از شعرهای سپید و مدرن، و بازگشت و تامل در سخنهای بزرگان ادب پارسی و ادبیات کلاسیک قدیم بوده است.

فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و به طور مشخص فیس‌بوک، معمایی است که بسته به انگیزه و دقت کاوشگران، پاسخهایی چشمگیر و جذاب، و معماهایی تازه و نو را به ارمغان می‌آورد. شکل جریان یافتن حقیقت در این بستر، و ساز و کارهای تولید و تکثیر حقیقت در این بافت، یکی از پرسشهایی است که سزاوار است بیشتر مورد توجه و دقت قرار گیرد.



زمین لرزه‌هایی در هزار فلات

یادداشتی درباره‌ی تابستان ۱۳۹۰

۱. از همان روزی که زلزله خاک بارور آذربایجان را لرزاند و مردم را عزادار و آواره کرد، قصد کرده بودم که چیزی در این مورد بنویسم. اما این نیت با توالی پیچیده و نفس‌گیر رخدادها به تعویق افتاد، و ضرورت بازاندیشی و از دور نگریستن به رخدادها باعث شد تا نوشتن این سطور تا این هنگام به تاخیر افتد. زلزله‌ی آذربایجان برای من تجربه‌ای پیچیده و بسیار آموزنده بود، و از این رو آنچه که خواهید خواند، گزارشی بسیار شخصی است درباره‌ی رخدادهایی موازی که در ماههای تیر و مرداد و شهریور سال ۱۳۹۰ رخ نمود، و تفسیری که درباره‌شان دارم. مهمترین و عینی‌ترین این رخدادها، زلزله‌ی آذربایجان بود. اما داوری‌هایی اخلاقی درباره‌ی اطرافیان و آشنایان، تاملاتی درباره‌ی فضای مجازی، و اندیشه‌هایی درباره‌ی پویایی نهادهای اجتماعی در ایران امروز نیز بخشهایی دیگر از این متن را تشکیل می‌دهند.

۲. دلوز و گتاری کتاب زیبا و بسیار عمیقی دارند به نام هزار فلات. در این متن خواندنی، لایه‌های متفاوت تجربه‌ی انسانی را با رویکردی نزدیک به مدل سیستمی مورد نظرم تحلیل کرده‌اند و اشکال صورتبندی و ظهور نمودهای متداخل عاملیت و ساختار را پی گرفته‌اند، و کل این متن پیچیده را هزار فلات خوانده‌اند.

چرا که به نظرشان امر اجتماعی و تجربه‌ی انسانی به دشتی گسترده می‌ماند که لایه‌های بر هم فرو نشسته‌ی زمین‌شناسانه در زیر سطح نمایانش جا خوش کرده است و ساختار و پویایی کلی جغرافیای تجربه را تعیین می‌کنند. گفتار ایشان به نظرم بسیار اندیشیدنی است و پرسشهایی که طرح می‌کنند از دید من کلیدی و مهم هستند، هرچند پاسخهایی معمولاً متفاوت را برایشان در ذهن دارم.

اگر تجربه‌ی انسانی و پدیدارهای جامعه‌شناختی به چینه‌هایی زمین‌شناختی و لایه‌هایی انباشته بر هم تشبیه شوند، بحران در این تجربه و فروپاشی نهادهای اجتماعی نیز همچون زمین‌لرزه‌ای نمود خواهند یافت، و این چیزی است که ما در تمام سطوح تجربه‌اش را از سر گذرانیم. در سه ماهی که پشت سر گذاشتیم، بسیاری از چیزها در تمام سطوح فراز (در لایه‌های زیستی / روانی / اجتماعی / فرهنگی) در برابر چشمانم به لرزه در آمد. زیربنای فیزیکی و ساختارهای نمایان فیزیکی بودند که هسته‌ی مرکزی این بحران را تشکیل می‌دادند. چرا که نمایان‌ترین رخداد در این میان، فعال شدن گسل اهر-هریس بود و ویران شدن صدها روستا و کشته شدن هم‌وطنانمان. یعنی گسستی فیزیکی و فروپاشی‌ای در عینیت ملموس تجربی، که بحرانی در سطح زیستی محسوب می‌شد.

همزمان با این ماجرا، و یکی دو ماهی پیش از آن، گسستهایی دیگر توجهم را جلب کرد، که گرانیکاهش رخدادهایی عادی و به ظاهر پیش پا افتاده بود. برای من و سایر کسانی که بخشی از داده‌های خود را از فضای مجازی دریافت می‌کنند و بخشی از ارتباطهای انسانی خود را در شبکه‌هایی اجتماعی مانند فیس‌بوک پیگیری می‌کنند، روبرو شدن با دعوا و کشمکش افراد در فضای مجازی عادی می‌نماید. با این وجود تقریباً همزمان با زلزله‌ای که در سطح زیستی بروز کرد، گسستی و فروپاشی دیگری در سطوح روانی و اجتماعی رخ نمود که از نظر زمانی یکی دو ماهی از فرو ریختن خانه‌های اهر و ورزگان جلوتر بود و به نظرم از نظر آسیب‌شناسی آنچه که در حال رخ دادن است، مهمتر می‌نماید.

ماجرای آن بود که در شبکه‌ی فیس‌بوک، متوجه جریان‌هایی شدم که به پراکندن شایعه، اخبار دروغین و گفتمان‌هایی آسیب‌رسان درباره‌ی دیگران مشغول بودند. از آنجا که یک جفت از این جریانها خود مرا آماج قرار داده بود، در همان مقطع زمانی‌ای که ایفای وظیفه‌ی کوچکی برای یاری‌رسانی به زلزله‌زدگان را بر عهده گرفته بودم و از فضای فیس‌بوک برای این کار استفاده می‌کردم، فرصتی یافتم تا کمی عمیقتر این دو جریان را نیز بررسی کنم. این جریانها در چارچوبی حقوقی، مصداقی بارز بودند برای مفهوم کلاسیک «ترور شخصیت»، چون بخشی از آن توسط چند تنی تولید می‌شد که با بافتن دروغهای عجیب و غریب می‌کوشیدند مرا در فضای دانشگاهی و علمی بدنام کنند، و بخشی دیگر از آن توسط چند تنی دیگر تولید می‌شد که زندگی خصوصی‌ام را هدف گرفته بودند و دروغهایی خلاقانه را در این زمینه پراکنده می‌کردند. تقریباً همه‌ی تولیدکنندگان این گفتمان را از دور می‌شناختم، یا به کلی برایم ناشناس بودند، و دلیل منطقی و معقولی برای رفتارشان سراغ نداشتم. در فاصله‌ی کوتاهی دیدم که حرفهای مشابهی درباره‌ی شمار زیادی از کسان دیگر نیز تولید و بازتولید شده، و انگار سیلی از این شیوه از شایعه‌پردازی و به اصطلاح حرفهای خاله زنکی در فضای مجازی جاری شده باشد.

اینها همه با فروپاشی برخی از نهادهای اجتماعی در ایران زمین همزمان بود. بحران اقتصادی نمودی زورآور و مهیب پیدا کرد. بحران امنیت بیش از همیشه رخ نمود و خطر حمله‌ی خارجی با مخاطره‌ی ناامنی برخاسته از سیاستهای نادرست داخلی در هم آمیخت. خبرهایی که درباره‌ی فروپاشی خانواده‌ها به گوش می‌رسید بسامدی بیشتر یافت و بی‌اخلاقی‌هایی که متاسفانه سکه‌ی رایج این روزهاست، در ابعادی کلانتر و اشکالی برجسته‌تر نمود یافت. همه‌ی اینها دست به دست دادند و به روشنی نمایان ساختند که گسستی و فروپاشی‌ای جدی در تمام سطوح زیستی، روانی، فرهنگی و اجتماعی آغاز شده است. برای هرکس که چشمی بینا داشته باشد، آشکار است که این تنها گسل اهر-هریس نیست که فعال شده است. در ذهن مردمان

و در نهادهای اجتماعی و در بافتارهای فرهنگی، زمین‌لرزه‌ای مهیب آغاز شده و می‌رود که همه چیز را ویران سازد.

۳. شاید اینها همه نمود ظهور رسانه‌هایی نو باشد. با رواج شبکه‌های اجتماعی مجازی، برای نخستین بار چیزی شبیه به دموکراسی مستقیم برای همگان ممکن شده است. با این تفاوت که دولتها با سختگیری و وسواس فراوان هر نوع کنش اجتماعی برخاسته از این فضای دموکراتیک و متکثر را سرکوب می‌کنند. به این ترتیب، دم دست‌ترین امکان و آسانترین کاربردی که برای این رسانه‌های نو می‌توان سراغ کرد، بازتولید همان حرفهای خاله‌زنکی و شایعه‌پردازی‌های کوچه و بازاری است. با این تفاوت که این بار گوینده و شنونده چشم در چشم هم ندارند و گوشه‌هایی بسیار پچ‌پچ‌های آهسته را می‌شنوند. به این شکل، ناگهان در ابتدای تابستان امسال، چنین می‌نمود که سرخوردگی مردم از کارآیی سازنده و عینی شبکه‌های اجتماعی مجازی، به نوعی جبران‌گریزی در سطحی ساده‌تر انجامیده است. مردمی که انگار نمی‌توانستند حتا برای دور هم جمع شدن و آب‌بازی کردن در گرمای تابستان از این شبکه‌ها استفاده کنند، وقت خود را صرف بدگویی درباره‌ی هم، شایعه‌پردازی درباره‌ی آدمهای مشهوری که می‌شناختند، و تولید خرده‌گفتمانهای بیمار کردند. در همین میان برای نخستین بار موجی چشمگیر از خبرهای دروغین در فضای مجازی به راه افتاد که همتایی نیرومند و رقیبی سزاوار برای تبلیغات هدفمند و ایدئولوژیک رسانه‌های جمعی دروغ‌پرداز بود.

خبری رسید، با عکسها و توضیحات چشمگیر و رنگین، که از کشتار بیست هزار تن از مسلمانان برمه به دست بودایی‌های این سرزمین خبر می‌داد. من و دوستانم که چند ماه پیش در گرماگرم تحول سیاسی در این سامان به سر می‌بردیم و رابطه‌ی دوستانه و ملایم بوداییان و مسلمانان را دیده بودیم، این خبرها را جدی نگرفتیم، اما ماجرا به قدری برای مخاطبان بی‌اطلاع‌تر جذاب بود که خبرهای مربوط به این واقعه در

فضای مجازی مرتب دامنه‌دارتر شد و با عکس‌هایی زیباتر آراسته شد، که از پرونده‌های مربوط به تسونامی مالزی و کشتارهای پول‌پوت در کامبوج گرفته شده بود.

به این ترتیب، فضای مجازی در تابستان سال ۱۳۹۱ به ابزاری برای دروغ‌پردازی تبدیل شد. از سویی افرادی که نامدار یا خوشنام بودند، مورد حمله قرار گرفتند و شایعه‌هایی بی‌شرمانه و عجیب و غریب درباره‌شان بر سر زبانها افتاد. انبوهی از سخنان گاه پرت و بی‌ربط از قول شخصیت‌های نامداری مانند کوروش بزرگ دست به دست چرخید و گاه مانند آنچه درباره‌ی زبانزدهای منسوب به دکتر شریعتی رخ داد، آشکارا جنبه‌ی طنز و ریشخند به خود گرفت. تجربه‌ی شخصی‌ای که من داشتم، آن بود که در این شایعه‌پردازان و دروغ‌زنان گاه به شکلی تکان‌دهنده از آبرو و حیثیت اجتماعی خویش می‌گذرند تا روایت‌هایشان را به کرسی بنشانند. این برای نخستین باری بود که می‌دیدم استاد دانشگاهی که چه بسا می‌توانست مردی محترم قلمداد شود، لودگی‌هایی سبک و حرفه‌ای دشمن‌خو و ناباب را به نقدهای عقلانی ترجیح داد و خویش را بدنام کرد، و زنی که می‌توانست وجهه‌ای برای خویش داشته باشد، با تفاخر به ارتباط نزدیکش با دیگران، و دروغهایی که در این مورد پرداخت، خویش را بی‌آبرو ساخت.

این الگو وقتی بارها و بارها تکرار شد، نشان داد که ماجرا امری شخصی و تجربه‌ای موضعی نیست و با نوعی اختلال ارتباطی در فضای مجازی روبرو هستیم. ستون فقرات رسانه‌هایی که این شرایط نو را ممکن ساخته‌اند، بی‌شک شبکه‌های اجتماعی هستند. این شبکه‌ها با اهدافی کاملاً متفاوت شکل گرفته‌اند و پیامد طبیعی گسترش دامنه‌ی استفاده از اینترنت در سطحی جهانی هستند. در سالهای گذشته شبکه‌هایی برای تبادل مالی، مهمان شدن به هنگام سفر، یا بحث و گپ و گفت درباره‌ی کتابهای خوب پدید آمده‌اند که اهمیت و ارزش‌شان برای تمام کاربران نمایان است. اما در این میان مهمتر از همه، تارنمای فیس‌بوک است.

مارک زوکبرگ که موسس این تارنماست، گویا اصولاً برای نقل و انتقال همین حرفهای خاله‌زنکی و هموار کردن راه فضولی مردم در زندگی شخصی بوده که این نهاد را پدید آورده است. اما همین شبکه‌ی اجتماعی که در خارج از ایران چندان خوشنام هم نیست، در مدتی کوتاه به ابزار ارتباطی اصلی میان نسلی جوان از ایرانیانی بدل شد که در کشورهای مختلف دنیا پراکنده شده بودند. همین شبکه در سالهای اخیر توانایی بسیج جمعی خود را نشان داد و نخستین حرکت سیاسی پرمعنای متکی بر اینترنت را در سطحی جهانی پدید آورد. با این وجود وقتی این تب و تاب کنشگری اجتماعی فرو خفت، کارکردی که انگار در سراسر این مدت در زیر پوست این شبکه کمین کرده بود، ناگهان نمایان گشت و آن همان حرفهای خاله‌زنکی و زیانکارانه‌ای بود که شرحش گذشت.

آنچه که در تابستان شگفت‌انگیز گذشته برای من بسیار جالب توجه بود، نقش تعیین‌کننده‌ای بود که فیس‌بوک در لایه‌ی اجتماعی بر جا گذاشت. آن کسانی که حرفهای خاله‌زنکی و سبک‌درباره‌ی دیگران تولید می‌کردند، به طور عمده در فضای فیس‌بوک به شایعه‌پراکنی مشغول بودند. صفحه‌های شخصی افراد به حوزه‌هایی درهم فرو رفته از حریم خصوصی شبیه بود که افراد به سادگی در سپهری مجازی آن را در می‌پیمودند و با ارسال پیام و گپ و گفت‌هایی نوشتاری – گاه با افرادی یکسره ناشناس – حرفهایی معمولاً دروغ و بدخواهانه را درباره‌ی حریم خصوصی افرادی دیگر منتشر می‌کردند، که گاه به همین اندازه برایشان بیگانه و ناآشنا بودند!

اما شگفتی اصلی آن بود که درست در میانه‌ی همین هنگامه، زلزله‌ی آذربایجان برخاست، و کردارهای کوچکی که به حکم وظیفه انجام گرفت، موجی از همدردی و همراهی را درست در همین فضا پدید آورد که در نهایت به یاری‌رسانی نسبتاً سازمان‌یافته‌ای به زلزله‌زدگان منتهی شد. یعنی دقیقاً در همان فضایی که حرفهای چرند و بدخواهانه و رکیک رد و بدل می‌شد، هماهنگی برای یاری‌رسانی به نیازمندان نیز سازمان

می‌یافت. برای من، شگفتی بزرگ تابستان گذشته، این موازی بودن کارکردهای نیکوکارانه و بدکارانه‌ی یک شبکه‌ی یگانه بود.

۴. نوربرت الیاس مقاله‌ای دارد درباره‌ی رابطه‌ی تلفات رانندگی، با نوپا بودن کاربرد خودرو در جوامع گوناگون. جان سخنش آن است که راندن و کنترل خودرو به فن‌آوری بدن مجزا و بی‌سابقه‌ای نیاز دارد که مسلط شدن بر آن زمان و تجربه‌اندوزی می‌طلبد. از این رو در جوامعی که صنایع ساخت خودرو تازه وارد شده یا استفاده از این ابزار به تازگی رواج یافته، وقفه‌ای وجود دارد که طی آن بدنه‌ی جمعیت این فن‌آوری را کسب می‌کنند و در این مدت تلفات رانندگی و جاده‌ای بالاست.

هرچند با سخن الیاس یکسره موافقم، اما تجربه‌ی شخصی دیگری درباره‌ی رانندگان ایرانی دارم که آن را به موضوع بحث مربوط می‌بینم. تا جایی که من دیده‌ام، یک طبقه‌ی به نسبت نوظهور از رانندگان حرفه‌ای در شهر تهران و شهرهای همسایه وجود دارد که از جوانان روستایی یا شهرستانی مهاجر تشکیل یافته است. این افراد دقیقاً در تعریف الیاس از وقفه‌ی فن‌آوری بدن می‌گنجیدند و به همین دلیل مشاهده و تحلیل رفتارهایشان برایم جالب بوده است. در برخورد و گفتگوهایی که با ایشان داشته‌ام، چند نکته را دریافته‌ام. نخست آن که ایشان از نظر تسلط بر فن‌آوری بدنی مربوط به رانندگی هیچ مشکلی ندارند. یعنی بعد از مدتی به نسبت کوتاه (در حد چند ماه رانندگی حرفه‌ای) به خوبی بر ساز و کارهای خودرویشان مسلط می‌شوند و با مهارت چشمگیری هم رانندگی می‌کردند. آنچه ایشان را به سواره‌هایی خطرآفرین تبدیل می‌کرد، ناتوانی‌شان در کنترل خودرو نبود، که ناشی‌گری‌شان در هماهنگ شدن با رفتار سایر رانندگان بود. هم از گفتگو با ایشان چنین بر می‌آمد، و هم با مشاهده تایید می‌شد که بخش عمده‌ی تصادف‌هایی که رخ می‌داد، در ناهماهنگی میان دو راننده ریشه داشت. راننده‌هایی که فن‌آوری بدنی و مهارتهای حرکتی مربوط به راندن

یک خودرو را کسب کرده بودند، اما از پیش‌بینی حرکت سایر رانندگان، ارسال به موقع پیامهایی مربوط به حرکت خویش و هماهنگ شدن با بقیه ناتوان بودند. به عبارت دیگر تا جایی که من دیدم، تلفات بالای رانندگی در ایران نتیجه‌ی مهارت ناکافی یا نامسلط بودن بر تکنولوژی حرکتی رانندگ خودرو نبود، که از نوعی اختلال ارتباطی ناشی می‌شد. رانندگان به دلیل ناخوانا بودن رفتار همدیگر و ناتوانی در ارسال و دریافت پیامهای گویا و روشن با هم تصادف می‌کردند و به خاطر ناتوانی در کنترل هیجانهای خویش و نابدباری در کنش متقابل با دیگری، زیان تصادف را با آسیب دعوا و مرافعه تکمیل می‌کردند.

آنچه در تابستان گذشته در فیس‌بوک رخ داد، تا حدود زیادی به همین ماجرا شبیه بود. شکی وجود ندارد که ایرانیان در دریافت و مسلط شدن بر فن‌آوری‌های نوینی مانند تکنولوژی رایانه‌ای با استعداد و هوشمند هستند. اقبالی که از شبکه‌های اجتماعی مانند اورکوت یا فیس‌بوک دیدیم، گذشته از شرایط بیمار جامعه و انسداد اقتدارگرایانه‌ی مسیرهای ارتباطی، معلول توانایی جوانان برای استفاده از این ابزارها و تسلط سریع‌شان بر این فن‌آوری جدید نیز بود. اما چنین می‌نماید که در اینجا هم ناتوانی از هماهنگی با دیگری است که اشکال را ایجاد می‌کند. شهروندانی که در جریان رخدادهای این سه ماه آزموده شدند، نشان دادند که بر فن‌آوری رایانه و شیوه‌های استفاده از شبکه‌های اجتماعی کاملاً مسلط هستند. اما گاه از دستگاه اخلاقی استوار و مهارتهای ارتباطی کافی بی‌بهره‌اند و از این رو هنگام موضع‌گیری در برابر کردارهای غیراخلاقی یا پرهیز از آلوده شدن با این اعمال، ضعف نشان می‌دهند. موقعیت ایشان به راننده‌ای شبیه بود که از شهری کوچک به تهران آمده، و با وجود استعداد و مهارتش در یادگیری رانندگی، تنها به خاطر ضعف در خواندن ذهن دیگری، برای خود و دیگران دردسر درست می‌کند.

۵. شاید در این میان، افتخارآمیزترین نکته آن باشد که ایرانیان پیش از به راه انداختن یک تسونامی از حرفهای خاله‌زنکی، از شبکه‌های اجتماعی برای ساماندهی کردارهای دادخواهانه و یاری‌رسانی به هم‌نوعان‌شان بهره جستند. دامنه و گستردگی آن همدلی و هماهنگی‌ای که در جریان زلزله‌ی آذربایجان دیدیم، به هیچ عنوان با حلقه‌های منزوی و بسته‌ی افرادی که به دروغ بافتن پشت سر فردی نامدار مشغول بودند، قابل مقایسه نبود. از مقایسه‌ی دو روندی که هم‌زمان در دنیای مجازی پیش می‌رفت و گاه افرادی یکسان را درگیر می‌ساخت، روشن می‌شود که یک زیرساخت استوار و نیرومند نیکوکارانه و یک سرشت هم‌چنان دست‌نخورده و پاکیزه‌ی اخلاقی در میان بدنه‌ی جمعیت ما وجود دارد. دست کم تا جایی که به محتوای تجربه‌ی زیسته‌ی من مربوط می‌شود، بدنه‌ی مردمی که من بر فیس‌بوک با ایشان سر و کار داشتم، بخش عمده‌ی توان و نیرویشان را برای یاری رساندن به هم‌نوع و هماهنگ شدن برای یاری‌رسانی به زلزله‌زدگان صرف کردند، و بسیار معدود و اندک بودند کسانی که به جای آن پرداختن به حرفهای خاله‌زنکی را ترجیح می‌دادند.

ارزش و اهمیت رسانه‌هایی نوظهور مانند شبکه‌های اجتماعی در دنیای مجازی، آن است که مردمانی که تجربه‌ی چندانی در استفاده از آن ندارند، پیش از تسلط بر ارتباط‌گیری در این زمینه‌ی ناآشنا، در جریان ناشی‌بازی‌هایی که بروز می‌دهند، لایه‌هایی زیرین و نهادین از شخصیت خود را آشکار می‌سازند. برخی از الگوهایی که در گفتگوهای سبک و دروغ‌بافانه از افراد صادر می‌شد، به احتمال زیاد بی‌سابقه و بسیار عجیب بود. این که زنی مجرد و جوان به شکلی مستند به ارتباط جنسی با مردی افتخار کند، یا این که کسی برای تخریب دیگری، نزد کسانی به کلی ناشناس به شکل کتبی به حریم خصوصی خویش نیز اشاره کند و در واقع خود را بی‌آبرو نماید، الگوهایی هستند که اگر هم پیشتر وجود داشته باشند، از بسامد و شدتی چنین چشمگیر برخوردار نبوده‌اند.

شبکه‌های اجتماعی و به خصوص فیس‌بوک، امکاناتی ارتباطی را در اختیار مردمان گذاشته‌اند، که بی‌سابقه و نوظهور می‌نمایند و افراد هنگام به کار گرفتن این رسانه، به خصوص هنگامی که به رفتاری هیجانی و دشمن‌خویانه مشغول‌اند، لایه‌هایی پنهان از شخصیت خویش را نمایان می‌سازند. گفتگوهایی که در حالت عادی خصوصی و شخصی قلمداد می‌شوند، در این رسانه‌ی نو به شکلی کتبی جریان پیدا می‌کنند، که امکان ضبط و انتشارشان وجود دارد. برون‌ریزی هیجانهای فرو خفته در فضایی مجازی، به شکلی که امروز شاهدش هستیم، شاید از نظر اخلاقی نکوهیده و به لحاظ زیبایی‌شناسانه، زشت و نفرت‌انگیز بنماید، اما در ضمن فرصتی زرین است برای نگرستن مستند و مستدل به پشت پرده‌ی روابط میان آدمیان، و لایه‌هایی از شخصیت افراد و برداشتهایی که درباره‌ی هم دارند و چیزهایی که پشت سر هم می‌گویند.

در سطحی کلان‌تر، انگار فیس‌بوک به نوعی ناخودآگاه جمعی تبدیل شده که جبران انگیزه‌های فرو خورده و میل‌های ناکام مانده در زمینه‌اش ممکن می‌نمود. از این رو می‌توانم این تشبیه جسورانه را پیش بنهم که گویا مردمان گنگ و افسرده‌ی ما، در ماههای پس از نوروز ۱۳۹۱ به دیدن رویایی دسته جمعی و کابوس‌گونه در دنیایی مجازی روی آوردند. رویایی گروهی، شبکه‌ای، درهم تنیده، و بی‌سر و ته، که از پاره‌هایی معمولاً تحریف شده و دروغین از داده‌ها و روایت‌های جنسی یا قدرت‌مدارانه تشکیل می‌شد.

آنچه که نوشتن و انتشار این یادداشت را یک سال و نیم به تعویق انداخت، ضرورت فاصله گرفتن از رخدادهایی بود که به هر صورت خودم نیز در آن درگیر بودم، تا مجالی فراهم آید برای نگرستن بی‌طرفانه‌تر و محققانه‌تر درباره‌ی آنچه که در فضای مجازی جریان دارد. در این فاصله‌ی زمانی بسیاری از الگوهای یاد شده با شدت بیشتر و شکل و شمایل آشکارتری در فضاها‌ی مجازی بازتولید و تکثیر شده‌اند، و به این ترتیب می‌توان با اطمینان بیشتری گفت که ناهنجاری‌های اجتماعی ایران زمین که در گستردگی و عمقش تردیدی نیست، در شبکه‌های اجتماعی و دنیای مجازی بستری نو یافته و در این قالب و ظرف

نوظهور، بروز و نمودی نامنتظره یافته است. انتشار تصویرها و فیلمهایی که به حریم خصوصی مردم مربوط می‌شود، بدگویی و دروغ‌پردازی درباره‌ی شخصیت‌های نامدار، و حمله به صفحه‌ی کسانی مثل لیونل مسی بخشی از سویه‌ی زشت و بیمارگونه‌ی تصویری است که در این آئینه منعکس شده است، و کارکرد سازمان دهنده و آگاهی‌رسان و گاه آموزش‌دهنده‌ی این شبکه‌ها سویه‌ی دیگری است که ما را از یک‌جانبه‌نگری باز می‌دارد و پیچیدگی موضوع را گوشزدمان می‌کند. شبکه‌های اجتماعی از این نظر، به کاناپه‌ی روانکاوی می‌مانند که چیزهای زیادی را با آرام گرفتن بر آن و تعمق در آن می‌توان دریافت، و چه بسا این دریافتِ ناهنجاری‌ها و بیماری‌ها، مقدمه‌ای برای شفا یافتن جامعه‌ی آسیب‌دیده‌ی ما باشد.



زندگی شبانه در تهران

روزنامه‌ی اعتماد (؟)، زمستان ۱۳۹۳

در زمانه‌ی پیشامدرن، یعنی وقتی که روشنایی شبانه‌ی خانه‌ها را پیه‌سوز و فانوس و سوخت حیوانی تامین می‌کرد، ضرباهنگ زندگی مردم با بر آمدن و فرو شدن خورشید تنظیم می‌شد. تاریک شدن هوا با خلوت شدن خیابانهای شهر همراه بود و زندگی اجتماعی در ساعتهای تاریکی معمولاً در درون خانه و فضای خانوادگی ادامه می‌یافت، آن هم برای ساعتهایی محدود، و شبهایی مانند چله که مردم به شب‌زنده‌داری بپردازند، اندک بود و با آیینی پشتیبانی می‌شد.

یکی از پیامدهای ورود مدرنیته به ایران زمین، روشن شدن شبها بود. ابتدا استخراج نفت و ارزان شدن سوخت، و بعدتر اختراع لامپ برق و تاسیس نیروگاه‌ها، فشارِ مهار کننده‌ی تاریکی را از روی روابط اجتماعی شبانه برداشت، و به این ترتیب مفهومی به نام «زندگی شبانه» شکل گرفت. زندگی شبانه پدیده‌ای شهری است، که به گذران اوقات فراغت در محیطی عمومی و بیرون از حریم خانه‌ها دلالت می‌کند. در تمام شهرهای دنیا، گذار از دوران سنتی به عصر مدرن و به خصوص رواج روشنایی الکتریکی، پیدایش زندگی شبانه را نیز به دنبال داشته است. زندگی شبانه معمولاً در محله‌هایی خاص از شهر متمرکز است، بر محور

خوردن شام و اصولاً خریدِ خوراکی‌های آماده گردش می‌کند، و معمولاً با تفریح‌ها و سرگرمی‌هایی سازمان یافته یا نابسامان همراه است که ممکن است در دامنه‌ی وسیعی نوسان کند، از جشنواره‌ها و رقص و آواز خیابانی گرفته تا قدم زدن در کنار ویتترین فروشگاه‌ها و پرسه‌زنی بی‌هدف. در حدی که والتر بنیامین در نوشتارش درباره‌ی پاریس، همین پرسه‌زنی و خوشباشی شبانه را یکی از نمودهای مدرنیته می‌داند.

در جهانِ امروز، زندگی شبانه یکی از عناصر تعیین‌کننده‌ی هویت شهرهاست. بسیاری از شهرها به خاطر برنامه‌های ویژه و مفرحی که برای زندگی شبانه‌شان دارند شهرت یافته‌اند و بخش بزرگی از گردش اقتصادی صنعت گردشگری به جذابیت‌های زندگی شبانه باز می‌گردد. مردم در این فضا است که همشهریان‌شان را - آشنا یا غریبه - می‌بینند، با ایشان در تفریحی یا گردش همراه می‌شوند، و به این ترتیب هویتی مشترک به تدریج در میان اهالی یک محله و یک شهر شکل می‌گیرد.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که زندگی شبانه در شهرهای ایران نیز از دیرباز وجود داشته است. در واقع دیرینه بودن سنت شهرنشینی در کشورمان باعث شده تا برخی از نخستین اشاره‌های تاریخی به زندگی شبانه، در کتابهایی دیده شود که به تاریخ ایران مربوط می‌شوند. رد پاهایی از کهنترین شکل زندگی شبانه را در شکلی پیشامدرن و محدود، در سفرنامه‌های اروپاییانی که در دوران صفوی به ایران سفر کردند، می‌توان یافت. همچنین شواهد کهنتری هم هست که نشان می‌دهد اشکالی ساده از این نوع درهم‌جوشیدن روابط انسانی در شهرهای بزرگی مانند بغداد و ری و هرات و مرو از گذشته‌های دور وجود داشته است.

اما در سالهای گذشته، یکی از چیزهایی که در شهرهای کشورمان - به خصوص تهران - جلب نظر می‌کند، خلوتی شهر در ساعتهای آغازین شب است، و غیاب چشمگیر و نمایان زندگی شبانه. شکلی شبیه به این را تنها در شهرهای چین دیده‌ام و این در تقابلی چشمگیر است با آنچه که در شبهای پر زرق و برق شهرهای شرقی دیگر (مثل بنارس، دهلی نو، استانبول، کوالالامپور، و بانکوک) می‌بینیم.

بخشی از این غیاب، به سیاست‌گذاری شهرداران و مقامات انتظامی شهرها باز می‌گردد. چنان که مثلاً در تهران، از سالها پیش ممنوعیتی وضع شد که از باز ماندن رستوران‌ها و فروشگاه‌ها بعد از نیمه‌شب جلوگیری می‌کرد. همین تبصره به تنهایی برای فروپاشی زندگی شبانه کفایت می‌کند، به خصوص وقتی که با مقررات ناگفته‌ی منع شادخواری و شادمانی جمعی هم ترکیب شود. در شهرهای چین هم مقررات مشابهی حاکم است و به الگویی همسان از غیاب زندگی شبانه در شهرها هم انجامیده است.

دلیل منطقی وضع این نوع مقررات برای نگارنده مشخص نیست. چون اگر قصد حفظ امنیت باشد، آمار و تجربه‌ی دهه‌های گذشته نشان می‌دهد که مهمترین شاخص پیشگیری کننده از جرم و جنایت در خیابانها، شلوغ بودن خیابانهاست، و به این ترتیب با تعطیل شدن زندگی شبانه و سوت و کور شدن گذرگاه‌ها، در عمل ضریب امنیت رهگذران در ساعتهای تاریکی پایین می‌آید.

اما این تلاش برای خلوت کردن شهر در ساعتهای تاریکی، خود زندگی شبانه را در شهرهای ایران از میان نبرده است. بلکه آن را به فضای سستی‌تر درون خانه تبعید کرده است. به این ترتیب بزم شبانه که تعریفی مشخص و بسیار دیرینه در فرهنگ ایرانی دارد، در دهه‌های گذشته دگردیسی یافته تا مینیاتوری - گاه کاریکاتوری - از زندگی شبانه را در خود جای دهد. یعنی بخش بزرگی از جمعیت با وجود غیاب زندگی شبانه در خیابانها، همزمان با تاریک شدن هوا به بستر نمی‌روند، و همچنان تا پاسی از شب گذشته بیدار هستند. قسمتی از این جمعیت، شکلی از معاشرت و ارتباط اجتماعی را در این ساعتهای شبانه تجربه می‌کنند که به مدلسازی ساده شده و ابتدایی‌ای از همان زندگی شبانه شباهت دارد. یعنی بزم ایرانی که امری بود مبتنی بر روابط خانوادگی - همسایگی (مهمانی) یا روابط فرهنگی - هنری (مجلس شعر و سرود و بحث)، از محتوای معنایی قدیمی خود تهی شده و به فضایی بدل شده که ارکان اصلی زندگی شبانه (خوردن خوراک دسته جمعی، آشنایی با غریبه‌ها، رقص و آواز) در آن مرکزیت یافته‌اند. در واقع پدیده‌ای که در رسانه‌های رسمی

با اسم «پارتی‌های شبانه» در ردیف جرایمی مانند قتل و دزدی و قاچاق مورد اشاره قرار می‌گیرد، به سادگی همان زندگی شبانه‌ی عادی است که از خیابانها به خانه‌ها کوچیده است. شکی نیست که ممکن است در این پدیدار نوظهور که بین فضای عمومی و خصوصی قرار گرفته، جرایمی و مسائلی هم پیش آید. اما به نظرم مسئول آن کسانی هستند که پیدایش چنین پدیده‌ی غریبی را رقم زده‌اند. چرا که بهترین تصحیح‌کننده‌ی اخلاق، «چشم دیگری» است و در خیابانها چشمان هوشیار بیشتری کردار مردمان را می‌نگرند، تا در «پارتی‌های شبانه» که دلالت‌شان در برخی رسانه‌ها با آداب پاگانی و قربانی‌های خونین شیطان‌پرستان تخیلی پیوند خورده است، و چه بسا که به جای این تصاویر رنگین، انعکاسی ساده از همان زندگی شبانه باشد، در خانمان شهروندان.

امروز دو دسته از برداشتها و نگرانی‌ها درباره‌ی زندگی شبانه، به خصوص در پایتخت به گوش می‌رسد. یک صدا، به دلسوزانی تعلق دارد که رونق شهر و امنیت خیابانها و جذابیت گردشگرانه‌ی تهران را وابسته‌ی تکوین زندگی شبانه‌ی سالم و شایسته‌ای در آن می‌بینند. صدای دوم از تحلیلگرانی بر می‌خیزد که رابطه‌ی علی میان زندگی و شبانه و امنیت را واژگونه می‌دانند و فکر می‌کنند نامنی خیابانها در شبانگاه علت زوال زندگی شبانه است. البته در این نکته شکی نیست که خلوت کردن خیابانها به نامنی دامن می‌زند. اما شاید گوشزد کردن این نکته بد نباشد که آب، عاقبت سرازیری را پیدا می‌کند و شهری نیست که غیاب زندگی شبانه در آن امری پایدار و مستمر باشد. چندی پیش این بخت دست داد که جریان تحول سیاسی در برمه و به قدرت رسیدن آن‌سان سوچی در این کشور را از نزدیک ببینم. جالب آن بود که تا پیش از این تحول، خیابانهای یانگون (پایتخت برمه) خلوت و تاریک و سوت و کور بود، به همان سبک و سیاقی که در چین دیده بودیم، اما بعد از این تحول به سرعت رونق به خیابانها بازگشت و جالب آن که صف دراز کتابفروشه‌ای دستفروش بود که در خیابانها به چشم می‌خورد. از این رو می‌توان خوش‌بین بود که بی‌گمان دیر یا زود این

ممانعت‌های کارشناسی نشده برطرف خواهد شد و سیاستی درست برای ساماندهی زندگی شبانه در شهرهایی
مانند تهران تدوین خواهد گشت و آنگاه بار دیگر خیابانهایمان از شلوغی و رونق روزگار قدیم بهره خواهد
برد.



درباره‌ی سواد

بهار ۱۳۹۲

یکی از شاخصه‌هایی که به خصوص در قرن بیستم برای سنجش توسعه یافتگی کشورها اهمیت داشت و هنوز هم خصلت بیانگری خود را حفظ کرده، سطح «باسواد» بودن جامعه است. درباره‌ی تعریف باسواد بودن اما، اختلاف نظر چشمگیری میان صاحب‌نظران دیده می‌شود. در جهان باستان، معمولاً به کسی که می‌توانسته متون ساده‌ی حقوقی و مالی را بخواند و حساب و کتابهایش را به صورت کتبی نگه دارد، باسواد می‌گفتند. در دوران مدرن، معمولاً توانایی استفاده از رسانه‌های عمومی نوشتاری مثل روزنامه را مبنا می‌گیرند. اما با بسط همین تعریف، گروهی از صاحب‌نظران در دو دهه‌ی اخیر توانایی استفاده از رسانه‌های الکترونیکی و اینترنت را هم به عنوان بخشی از تعریف باسواد در نظر گرفته‌اند.

در ایران، با توجه به پیشینه‌ی چشمگیر نویسایی (که کهنترین در جهان است) و نسبت بالای باسوادان به کل جمعیت در دوران پیشامدرن (احتمالاً بین ۱۰-۱۵٪)، انتظار بر آن است که در دوران معاصر هم نهادینه شدن سواد را در جمعیت کشور ببینیم. حقیقت آن است که تا حدودی این انتظار برآورده شده است. یعنی ایران در میان کشورهای منطقه و در کل ملل آسیایی مقامی ممتاز دارد و اگر از ملت کتابخوان ژاپن بگذریم،

یکی از باسوادترین جامعه‌های غیرغربی محسوب می‌شود. بدیهی است که برچسب باسواد در این گزاره به همان توانایی پایه‌ی خواندن و نوشتن در حد استفاده از رسانه‌های نوشتاری عمومی مربوط می‌شود. هرچند حتی اگر استفاده از رسانه‌های نوین (مثل اینترنت یا فیس‌بوک) را هم در نظر بگیریم، باز هم ایرانیان مقامی بلندمرتبه را به دست می‌آورند.

باید به این نکته توجه کرد که باسواد بودن یک جامعه، با کیفیت نخبگان فرهنگی آن جامعه تفاوت دارد. باسواد بودن جمعیت یک کشور شاخصی است آماری، عمومی، و به نسبت آسان‌گیرانه که رواج خواندن و نوشتن به طور کلی را نشان می‌دهد. اما کلمه‌ی «باسواد» در جامعه‌ی ما معمولاً به عنوان هم‌تایی برای «فرهیخته» و «متخصص» هم به کار گرفته می‌شود. در این حالت این واژه به طبقه‌ی نخبگان فرهنگی و لایه‌ی فن‌سالار یا دانشگاهی ارجاع می‌دهد. حتی با این شاخص هم ایران از نظر کمی جامعه‌ای «باسواد» محسوب می‌شود. چون حدود ده درصد جمعیت کشورمان یا دانشجو هستند و یا دانش‌آموخته‌ی دانشگاهها، و این رقمی است که در کشورهای منطقه بی‌نظیر و در کل آسیا کم‌نظیر است.

با مرور تاریخ معاصر معلوم می‌شود که این دو معنای باسواد شدن در دو مرحله‌ی مجزا در جامعه‌ی ما بسط یافته است. از اواخر دوران مشروطه تا اوایل تاسیس جمهوری اسلامی، تاکید بر ترویج سواد خواندن و نوشتن بوده و به این ترتیب رشدی شتابان را در نویسایی جمعیت ایرانی شاهد هستیم. در این میان دو دوره‌ی بسط و رونق سواد دانشگاهی را در دهه‌ی ۱۳۱۰ و ۱۳۴۰ داریم که سواد را در معنی خاص دومی شامل می‌شود. به خصوص بعد از آغاز جنگ ایران و عراق با موج تازه‌ای از تحصیل دانشگاهی و افزایش شمار دانشگاهها و دانشگاہیان روبرو می‌شویم که تا به امروز ادامه یافته و جمعیت با سواد کشور را با یک طبقه‌ی گسترده‌ی فرهیختگان دانشگاهی همراه ساخته است.

کیفیت این دو معنای متفاوت از سواد در جامعه‌ی ایرانی گسترشی ناهمسان داشته است. به خصوص در سالهای دهه‌ی ۱۳۱۰ تا ۱۳۳۰، طبقه‌ی سوادآموز ایرانی که بیشتر از نوجوانان و کودکان تشکیل می‌یافت، با آموزشی روبرو بود که از نظر کیفیت و سرعت تحول با دوران پیشین و عصر قبل از مشروطه به کلی متفاوت بود. کیفیت آموزش پیشادانشگاهی در ایران تا دهه‌ی ۱۳۶۰ به نسبت خوب بود و بعد از آن بود که با انفجار جمعیت جوان کشور و محدود ماندن سرمایه‌گذاری بر آموزش و پرورش، مدارس دو شیفتی و کلاسهای شلوغ سی‌چهل نفره، کیفیت آموزش و عمق سوادآموزی دانش‌آموزان افول کرد. این موج جمعیت‌شناسانه بعد از یک دهه به دانشگاه‌ها هم رسید و به این ترتیب سوادآموزی طبقه‌ی فرهیخته و دانشگاهی هم از وضعیت نخبه‌گرا و تنظیم شده‌ی پیشین به حالتی دگردیسی یافت که می‌توان آن را کمیت‌گرایانه دانست و سیاستش را بر تولید انبوه جمعیت دانشگاهی مبتنی دانست. سیاستی که خواه ناخواه با افت چشمگیر کیفیت تحصیلی و بضاعت علمی دانش‌آموختگان همراه می‌شد. این افت به خصوص در کاهش چشمگیر سرانه‌ی مطالعه در کشور، و پایین آمدن شمارگان کتابهای چاپ شده به خوبی دیده می‌شود. بیماری دیگری که در همین سالها گریبانگیر جامعه‌ی ما شده، فرار مغزهاست که با خروج تدریجی جمعیت بزرگی از دانش‌آموختگان با استعداد و باکیفیت مشخص می‌شود و طبیعی است که معمولاً جایگزین‌هایی با توانمندی و استعداد کمتر جای این رفتگان و سرخوردگان را در سلسله مراتب تصمیم‌گیری‌ها اشغال می‌کنند. داده‌های جامعه‌شناسانه نشان می‌دهند که متغیرهایی مانند شمار باسوادان، شمار دانشگاهیان، و سرانه‌ی مطالعه‌ی مردم یک کشور با توسعه‌ی فرهنگی و سیاسی آن کشور ارتباطی مستقیم دارد. یعنی در شرایط عادی هرچه جمعیت یک کشور باسوادتر، فرهیخته‌تر، و کتابخوان‌تر باشند، احتمال آن که خشونت جمعی، جنگ داخلی، یا کشمکشهای درونی پرهزینه در درونش بروز کند، کمتر است. این قاعده البته درباره‌ی شرایط عادی و هنجارین راست است و جوامعی کتابخوان مانند ژاپن و آلمان را هم در جریان جنگ دوم

جهانی داشته‌ایم که در نمایش انواع خشونت کوتاهی نداشته‌اند. اما باز خشونت صادر شده از این جوامع از آنچه که در جوامع کم‌سواد همزمان‌شان مثل چین و روسیه می‌بینیم فروپایه‌تر است. یعنی شدیدترین خشونت‌های صدور یافته از آلمان و ژاپن در شرایط رزمی جنگ جهانی دوم، از آنچه که در روسیه‌ی استالینی و چین مائویی در زمان صلح می‌بینیم بسیار ملایم‌تر است. اینها بدان معناست که در کل با افزایش سطح «سواد» - به هر دو معنا - می‌توان انتظار داشت که نابسامانی‌های اجتماعی کاهش یابد و خرد جمعی برای حل مسائل عمومی بر راهبردهای سودجویانه‌ی فردی غلبه نماید.

چنان که گذشت، کشور ایران از نظر کمی در زمینه‌ی گسترش سوادآموزی - چه در سطح پیشادانشگاهی و چه دانشگاهی - کارنامه‌ی موفقی داشته است. اما این بسط کمی در دهه‌ی اخیر با زوال چشمگیر و تهدید کننده‌ی کیفیت همراه بوده است. به شکلی که بسیاری از استانداردهای ابتدایی مربوط به دانایی و توانایی‌های استدلالی در میان باسوادهای تولید شده در این نظامهای آموزشی برآورده نمی‌شود. اصلاح این وضعیت و بازسازی محتوا در اندرون ماشین سوادآموزی بزرگ و گسترش یافته‌ای که در دست داریم، کاری شدنی است، اگر که خردمندان و دوراندیشان صورت بگیرد و از تنگناهای ایدئولوژیک یا کوتاه‌نظری‌های فردمدارانه فاصله بگیرد. اگر چنین شود، سخت‌افزاری که توانایی پوشش دادن جمعیت جوان کشورمان را دارد، و در دهه‌های گذشته با هزینه و تلاش فراوان شکل گرفته، با نرم‌افزاری شایسته و کارآمد تکمیل خواهد شد و آن وقت می‌توان انتظار داشت طبقه‌ی باسوادی با کیفیتی متفاوت در کشورمان تکامل یابد.



نشامگان شارلاتان

امرداد ۱۳۹۳

جامعه‌ی ایرانی نزدیک به صد سال است که با پدیده‌ای اجتماعی به نام شارلاتانیسم روبروست. پیش از دوران مدرن هم پدیده‌ای شبیه به این در جامعه‌ی ایرانی و سایر جوامع سنتی وجود داشت، اما شکل و ساختار و ساز و کارهای پشتیبان آن تفاوت‌هایی داشت، و پیامدهای حضور شارلاتان‌ها هم خفیف‌تر و تحمل‌پذیرتر بود. امروز کافی است به دور و بر خود بنگریم و خاطرات چند سال گذشته‌ی خویش را مرور کنیم تا به فهرستی رنگارنگ از شارلاتان‌ها برسیم که به والاترین مراتب کامیابی دست یافته‌اند. این سو دولتمردی را داریم که به دروغ به خود لقب دکتر داده و خود را فارغ‌التحصیل یکی از بهترین دانشگاه‌ها دنیا دانسته و یک عمر با این دروغ منصب استادی دانشگاه و سمت‌های بالای مدیریتی را قبضه کرده، تا این که معلوم می‌شود مدرک دانشگاهی‌اش فوق‌دیپلم بوده و هیچ تخصصی در زمینه‌ی مورد دعوی‌اش نداشته است. آن سو مردی را می‌بینیم که آشکارا درباره‌ی تاریخ و علوم انسانی سوادى پایین‌تر از میانگین شهروندان تهرانی دارد و با این بضاعت کتابهای فراوان در دشنام و ناسزا به فرهنگ کشور خود می‌نویسد و در تحریف تاریخ باستان فیلم می‌سازد و حقایق جا افتاده‌ی رسیدگی‌پذیر را انکار می‌کند. این را هم همگان دانند که سرمایه و پشتیبانی سیاسی از اولی و حمایت قوم‌گرایان و نیروهای تجزیه‌طلب از دومی مایه‌ی پشتگر می‌شان است.

به همین ترتیب با طایفه‌ای بزرگ از رملان و جن‌گیران و غیبگویان روبرو هستیم که گاه هزاران مرید دارند و القابی دانشگاهی به خود می‌بندند و طاماتی که می‌بافند را با کلیدواژه‌های شیک فیزیکی یا زیست‌شناسانه تزیین می‌کنند. به راستی ایران امروز، به نمایشگاهی می‌ماند که هر شکل و رنگی از شارلاتانیسم در آن به تماشا گذاشته شده باشد. پیشتر هم البته مدعیان کشف و کرامات و زاهدان ریاکار و صوفیان وهم‌پرور کم نداشته‌ایم، اما دست کم ایشان در حریم مشخص متافیزیک چیزهایی به هم می‌بافتند و دیگر دعوی برخورداری از علوم طبیعی و حکمت نداشتند یا معمولاً با این قصه‌ها به فلان منصب و مقام دست نمی‌یافتند. در تاریخ معاصر ایران، یکی از اولین کسانی که با این ترفندها به آن جایگاه‌ها دست یافت، حاجی میرزا آقاسی بود که دعوی کرامات و بهره از طامات داشت و پیشه‌اش مریدپروری بود و چون بخت بلندش یکی از این مریدان را بر تخت ایران نشانده، به همراه وی بیش از یک دهه بر ایران فرمان راند و به مقام صدراعظمی محمد شاه قاجار رسید و در همین مقام ایران را ویران کرد. بعد از حاجی آقاسی که مرز میان شارلاتان‌های سنتی و مدرن است، همزمان با ورود مدرنیته به ایران و همگام با پیدایش یک طبقه‌ی متخصص و فرهیخته‌ی کارآمد و تاثیرگذار، لایه‌ای از مدعیان دروغین و هاله‌ای از مقلدان بی‌مایه در اطراف ایشان تشکیل شد، و همان بستر اصلی ظهور پدیداری بود که امروز با زورمندی تمام در عرصه‌های گوناگون جامعه‌ی ما عرض اندام می‌کند. با استخراج نام و نشان شخصیت‌هایی که در این دوران حدود صد ساله با دروغ و دغل به ناروا شهرت و ثروتی اندوختند، و تحلیل زندگینامه‌هایشان می‌توان به یک الگوی اجتماعی دست یافت، که به قول وبر صورت آرمانی یا تیپ ایده‌آل یک شارلاتان را به دست دهد.

پیش از پرداختن به فهرست شاخصه‌های نشانگر یک شارلاتان، نیک است اگر ابتدا به تعریفی دقیق از این کلمه دست یابیم. شارلاتان بنا به تعریف موضعی‌ای که برای حال و هوای امروز ایران مناسب است، به کسی اشاره می‌کند که (۱) از مایه‌ی علمی و پایه‌ی شخصیتی شایسته‌ای برخوردار نباشد، اما (۲) داشتن آن را

ادعا کند و رفتار ظاهری متخصصان و صاحب‌نظران را تقلید کند و به این ترتیب (۳) به شهرت یا ثروت یا مقامی دست یابد که سزاوار آن نیست.

به این ترتیب شارلاتانیسم یک راهبرد دستیابی به منافع شخصی است، که در حوزه‌ی فرهنگ و اعتبار علمی و اجتماعی عمل می‌کند و عناصری مانند سودجویی، دروغ‌گویی، تظاهر و ریا، و آزمندی در آن با هم گره می‌خورند.

اما اینک نشانه‌های یک شارلاتان:

نخست: شارلاتان بی‌سواد یا کم‌سواد است. از انضباط و پشتکار کافی برای تحصیل دانش و پیشرفت فکری و عمیق شدن در یک زمینه‌ی نظری بی‌بهره است و از این رو دانش و فهمی که درباره‌ی امور دارد سطحی و بی‌مایه و عامیانه است. هرچند مدرک لزوماً نشانگر دانایی نیست، اما با همین منطق شارلاتان‌ها معمولاً در فضای دانشگاهی به معنای درست کلمه تحصیل نکرده‌اند و با این وجود داشتن چنین تحصیلاتی را ادعا می‌کنند. البته در سالهای اخیر با افول نظم و اعتبار دانشگاه‌های کشورمان با پدیده‌ی شارلاتان‌های مدرک‌دار هم روبرو هستیم که معمولاً از مجرای سیاسی مدرکی دانشگاهی را هم خریداری کرده‌اند، بی‌آن که دانشی را تحصیل کرده باشند.

دوم: شارلاتان دعوی‌های گزاف و بزرگ درباره‌ی خود دارد و بخش مهمی از این دعوی‌ها به عمق دانش و گستره‌ی تخصص و بزرگی شخصیت‌اش مربوط می‌شود. یعنی شارلاتان در زمینه‌ای علمی یا فرهنگی ادعاهایی دارد، که از ملزومات آن بهره‌ای نبرده است. شارلاتان معمولاً خود را در زمینه‌ای مبهم و نادقیق و تخصصی غیرعملیاتی و رسیدگی‌ناپذیر بزرگترین صاحب‌نظر می‌داند.

سوم: شارلاتان به ناچار مدام درباره‌ی خود دروغ می‌گویند یا چیزهایی را پنهان می‌کند. بسته به درجه‌ی هوشمندی‌اش این دروغها ممکن است دیر یا زود از پرده بیرون افتد، اما همواره همزمان با اوج گرفتن شهرت یک شارلاتان دامنه‌ی این دروغها چندان بسط می‌یابد که به رسوایی می‌انجامد.

چهارم: شارلاتان کم‌کار و تنبل و تن‌پرور است و در زندگی شخصی‌اش به جای انضباط و خویشتنداری و کوشش، ولنگاری و اغتشاش دارد. او با عادات ناپسند سرشته با این نوع زندگی نیز دست به گریبان است. اغلب شارلاتان‌های مهم تاریخ معاصرمان به مواد مخدر اعتیاد داشته‌اند و تقریباً همه‌شان - تا رتبه‌های پایین - به مواد رایجتری مثل نیکوتین و الکل وابسته بوده‌اند.

پنجم: شارلاتان در قلمروی از دانش یا هنر یا فرهنگ ادعای تخصص و استادی و امتیاز دارد، اما قادر نیست ضرورت‌های فنی و علمی آن را برآورده کند. از این رو دستاوردهای ملموس وی اندک است. شارلاتان معمولاً کم می‌نویسد و زیاد حرف می‌زند. به جای آن که خروجی‌های ملموسی از جنس نظریه و متن و اثر هنری بیرون دهد، درباره‌ی پروژه‌هایی که هرگز انجام نخواهد شد یا پیشتر به دلیلی از میان رفته قصه می‌بافد. شارلاتان خود به کم‌مایگی‌اش آگاه است، و از این رو سعی می‌کند در حد امکان مدرکی درباره‌ی این نادانی‌اش به دست کسی ندهد. از فردید تا کردان، ترفند اصلی زیاد حرف زدن و کم نوشتن است، و همان نوشتارهای کم نیز وقتی صادر شوند مدرکی بر کم‌مایگی‌شان محسوب می‌شوند. مواردی استثنایی از شارلاتان‌ها مثل پورپیرار که زیاد هم می‌نویسند، استثنا هستند و به طیف نادری تعلق دارند که گویا خود بر نادانی خویش آگاهی ندارند.

ششم: نوع ارتباط شارلاتان با مخاطبانش از جنس روابط مریدی و مرادی است. شارلاتان انگاره‌ای ورم کرده و دروغین و اغراق‌آمیز درباره‌ی خود تولید می‌کند و آن را از مجرای رسانه‌های عمومی تکثیر می‌کند و از این راه ارتباطی ماورائی و دوردست با مخاطبانی ساده‌لوح به دست می‌آورد. شارلاتان از شکل

دادنِ ارتباطی درازمدت و سازنده با مخاطبش عاجز است. چرا که چنین ارتباطی از سویی انتقادی و همراه با بازخورد و ارزیابی است، و از سوی دیگر با نزدیک شدنِ مخاطب و نویسنده همراه است و به دنبالِ دقیقتر نگریستن مخاطب به مدعی، مایه‌ی رسوایی تواند بود. به همین دلیل شارلاتان دوستان نزدیک اندکی دارد، و نمی‌تواند با کسی همکاری دیرپا داشته باشد.

هفتم: شارلاتان‌ها به جای درگیر شدن با نظریه‌ها و اندیشه‌ها با صاحبان این نظریه‌ها درگیر هستند. از آنجا که از اظهار نظر درباره‌ی خود چیزها ناتوان‌اند، نمی‌توانند به بازی پیچیده‌ی اندیشه‌ورزی وارد شوند. از این رو در آستانه‌ی معبد فرهنگ به کشتی گرفتن با رهگذران مشغول می‌شوند. موضع‌گیری‌هایشان شخصی است و به اشخاص محدود می‌شود. موافقت و مخالفت برایشان مسئله‌ای حیثیتی و خصوصی است و از این رو بر خلاف دانشمندان و اندیشمندانی که با مهر گروهی از موافقان و مخالفان را به مثابه دوست در اطراف خود دارند، شارلاتان‌ها جمعی از مریدان سرسپرده و انبوهی از دشمنانِ مخالف را گرداگرد خود دارند، بی‌آن که دوستی داشته باشند و بتوانند ارتباط انسانی عمیقی را شکل دهند.

هشتم: به همین دلیل زبان شارلاتان آلوده به فحش و دشنام است. غیاب انضباط در ایشان تنها به حوزه‌ی اندیشیدن و نوشتن و تولید فرهنگی محدود نمی‌شود، که به رفتار شخصی و زبان نیز تعمیم می‌یابد. شارلاتان‌ها بدزبان و بی‌ادب هستند و به سادگی به این و آن توهین می‌کنند و می‌کوشند دیگران را تا سطح خویش پایین بکشند. به خصوص شارلاتان می‌کوشد با توهین به بزرگان و نخبگان فرهنگی خویش را هم‌تراز با ایشان بنمایاند. یکی ممکن است به فردوسی و کوروش و ابن سینا فحش بدهد و دیگری شاید در فضای اطراف خود شخصیت خوشنامی را بیابد و خود را با حمله به او مطرح کند. قاعده اما همان است: همنشینی نام شارلاتان با اسم بزرگان تنها از مجرای توهین و بدگویی ممکن است.

نهم: شارلاتان چون خود قادر به ایجاد اعتبار و بزرگی نیست، سخت نیازمند به نمادها و نشانه‌های اعتبارآوری است که باید از بیرون کسب شوند. از این رو شارلاتان‌ها سخت به عضویت در نهادهای رسمی علاقه دارند و حرص و آزشان برای چسبیدن به موقعیتهای اداری و مناصب مدیریتی از همین جا بر می‌خیزد. این وضعیت انگلی در رابطه با افراد هم تکرار می‌شود. یعنی شارلاتان می‌کوشد بر مبنای ارتباطی محو و مبهم و گاه به کلی ساختگی و موهوم، بزرگان و صاحب‌نظران نیکنام را با خود مربوط سازد و چنین نمایش دهد که با آنها نشست و برخاست و ارتباطی صمیمانه دارد. از آنجا که ارتباطی برابر میان شارلاتان و بزرگان ممکن نیست، شارلاتان‌ها برای دستیابی به هر نوع ارتباطی که برایشان اعتبارآور باشد از چاپلوسی و مدح و ثناهای اغراق‌آمیز ابایی ندارند.

دهم: شارلاتان سودجو و منفعت‌طلب است و این کار را با زیر پا گذاشتن اصول اخلاقی انجام می‌دهد. از این رو در شرایطی که آشوبی در جامعه برخیزد و معیارهای جایگیری شایسته‌سالارانه از میان برود، شارلاتان‌ها هستند که به سرعت سلسله مراتب اداری و دیوانی و مدیریتی نهادها را پر می‌کنند. شارلاتان در این معنی موجودی سیاست‌زده است. یعنی از قدرت همچون وسیله‌ای برای دستیابی به منافع لحظه‌ای شخصی‌اش سود می‌برد و در این راستا اتحادهای موقت و موضعی را می‌پسندد و از شکستن عهد و پیمان و خیانت ابایی ندارد.

یازدهم: شارلاتان معمولاً از نظر شخصیتی، خودشیفته است. از ارزیابی دقیق توانمندی‌های خویش ناتوان است و جاه‌طلبی‌اش غیرواقع‌بینانه و آمیخته به توهم است. از این رو شارلاتان‌های اصیل در شکل ظاهری و نمایش بیرونی‌شان از زندگی شخصی یکی از مشاهیر که عوام‌پسند هم باشند تقلید می‌کنند، و این کپی‌برداری را با اغراق مداوم درباره‌ی سجایای اخلاقی خویش همراه می‌سازند. نشانه‌ی تعیین‌کننده‌ی

شارلاتان، همین ترکیبِ لاف و گزافهای طولانی درباره‌ی خود است، با تهی بودن کارنامه و غیاب کرداری که با رجزهای اخلاقی وی همخوانی نداشته باشد.

پی‌نوشت: شارلاتان‌ها تا وقتی وجود دارند که معیارهای اجتماعی برای تشخیص سره از ناسره مخدوش باشد و اعضای جامعه از قدرت و جسارت لازم برای ابراز داوری درباره‌ی ناراستی‌ها و دروغها بی‌بهره باشند. پروا کردن از زرق و برق القاب و عنوانها و یا واهمه داشتن از مناصب شارلاتان‌ها عاملی است که سکوت در برابرشان را رقم می‌زند و بقایشان را ممکن می‌سازد. از این رو مسئولیت وجود این نوع از سودجویان بر دوش همگان است. راه انقراض این گونه‌ی انگل آن است که در سطحی کلان معیارها و سنجه‌هایی روشن و عقلانی برای تفکیک اندیشمندان راستین از مدعیان دروغین بر پای داریم، و در سطحی شخصی از اعلام داوری و برخورد شخصی و پرهیز از میدان دادن به ایشان ابایی نداشته باشیم.



کست نسلی: بیهی مفاک از خودیکانکی

روزنامه‌ی شهروند یکشنبه ۱۳۹۳/۵/۱۲

نسل، شبکه‌ای انسانی است، از کسانی که تجربه‌ی زیستی کمابیش مشابهی را در جریان رشدشان کسب کرده‌اند. اعضای هر نسل، در بازه‌ی زمانی خاص و مشترکی زاده شده‌اند و دوران کودکی خود را در خانواده‌هایی طی کرده‌اند که با مسائل اجتماعی ویژه‌ای در برشی خاص از تاریخ دست به‌گریبان بوده‌اند. هم‌نسلان، کسانی هستند که در مدارس کمابیش مشابه آموزش دیده‌اند و با قواعد اجتماعی شدن یکسانی روبرو شده‌اند و شخصیتشان زیر تاثیر نهادهای هنجارساز همانندی شکل گرفته است. معنای نمادها، کلیدواژگان، رخدادها، و دگرگونی‌های اجتماعی عمده، برایشان یکسان است، و در قبال رویدادها و حوادث پر دامنه‌ی اجتماعی چشمداشتها و انگاره‌های همانندی دارند. هم‌نسلان، کسانی هستند که متن زندگی را به دلیل همسن و سال بودن، همسان می‌خوانند و شبکه‌ای همخوان و منسجم از نقش‌ها و جایگاه‌های اجتماعی را اشغال می‌کنند. به تعبیری فلسفی‌تر، یک نسل از کسانی تشکیل یافته است که به لحاظ تاریخی تجربه‌ی زیسته‌ی مشترکی دارند و زیست‌جهانی در هم تنیده و در هم بافته را دارا هستند.

کسانی که در فاصله‌ی سالهای ۱۳۳۰-۱۳۴۰ زاده شده‌اند، در زمان انقلاب ۱۷-۲۷ ساله -یعنی جوان- بودند و بنابراین خود را نقش‌آفرینان مهمترین رخداد سیاسی عصرشان می‌دانستند. در حالی که برای زادگان ده سال بعد (۱۳۴۰-۱۳۵۰)، انقلاب رخدادی بود که به عنوان کودک از دور دستها و زیر چتر حمایتی والدینشان تماشایش کرده‌اند. برای نوزادان دهه‌ی شصت خورشیدی، تجربه‌ی انقلاب به مجموعه‌ای از روایتها، داستان‌ها، سرودها و فیلم‌ها فروکاسته شد، که با تجربه‌ی زنده و عینی جوانان انقلابی تفاوتی بنیادین دارد. به این ترتیب، می‌توان دریافت که در هریک از این دهه‌ها، کسانی پا به عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند که چشم اندازشان از مهمترین رخداد کلان جامعه‌شان، به کلی متفاوت بوده است.

آنچه را که درباره‌ی انقلاب گفتیم، درمورد جنگ نیز می‌توان تکرار کرد. کسانی که بین سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵ به دنیا آمده‌اند، در زمان پایان یافتن جنگ ایران و عراق ۱۳-۲۳ سال داشته‌اند، و بنابراین مفهوم جنگیدن و جبهه رفتن و شهید شدن را با عمقی بیشتر درک کرده‌اند. نسل بعد از آنها، یعنی زادگان ۱۳۵۵ به بعد، در زمان پایان جنگ هنوز به دبیرستان نرفته بودند و جایگاه اجتماعی یک سرباز بالقوه را تجربه نکرده‌اند. تصویر آنها از پدیده‌ی جنگ، بیشتر به فیلم‌های جنگی، تبلیغات رسانه‌های جمعی، و بازی‌های رایانه‌ای پر زد و خورد منحصر می‌شود.

می‌توان مانند کریستوفر بالِس یک دوره‌ی ده ساله را به عنوان آستانه‌ی زمانی لازم برای تفکیک نسل‌ها از هم در نظر گرفت. به عبارت دیگر، می‌توان فرض کرد که در یک جامعه‌ی عادی مقیم جهان دگرگون شونده و پویای امروزمین، باید در هر ده سال، انتظار ورود نسل جدیدی را به صحنه‌ی جامعه داشت.

این معادله‌ی ساده‌ی یک نسل در هر ده سال در کشوری مانند ایران وضعیتی خاص پیدا می‌کند. ویژگی ایران، آن است که در سه دهه‌ی گذشته دست کم دو بحران فراگیر و عمومی -انقلاب اسلامی و جنگ با عراق- را از سر گذرانده است. فاصله‌ی زمانی این دو رویداد، با دوره‌های ده ساله‌ی یاد شده همخوان نیست.

یعنی در عمل بلافاصله پس از به پایان رسیدن بحران انقلاب — و حتی پیش از به پایان رسیدن آن — حمله‌ی عراق آغاز شد و به این ترتیب نظام شخصیتی نسل‌هایی که بعد از ۱۳۴۰ به دنیا آمده‌اند، زیر فشار دو حادثه‌ی یاد شده، تغییر شکل یافته است. چنین می‌نماید که انقلاب و جنگ، نسل‌های خاص خود را تولید کرده باشد. نسل کم جمعیتی که انقلاب را تولید کردند، زاده‌ی دوران رفاه شکننده و تجمل‌نفتی عصر پهلوی دوم بودند. کسانی که معمولاً اصل و نسبی روستایی داشتند، و با مهاجرت به شهرهایی ورم کرده و بحران زده می‌کوشیدند تا خود را در زمینه‌ی مدرنیته‌ی رقیق و وارداتی این دوران جای دهند. به این ترتیب، در مورد جامعه‌ی ایرانی، می‌توان به دو گرانیگاه عمده‌ی انقلاب و جنگ اشاره کرد، که هر یک به عنوان جذب‌کننده‌ی طیفی از گروه‌های نسلی عمل کردند و دو طبقه‌ی نسلی متمایز را پدید آوردند.

نخستین گسست

در تاریخ معاصر ایران، نخستین گسست در طبقه‌های نسلی، به گروهی مربوط می‌شود که در زمان شوک نفتی سال ۱۹۷۴ م دست کم نوجوان بودند و رفاه و تجمل‌گرایی ناشی از ورود دلارهای نفتی را، به همراه شهرنشینی ناگهانی، دگردیسی ارزش‌های دینی و مدرنیزاسیون شتابناک، تجربه می‌کردند. این نسل، که زادگان دهه‌ی سی و چهل خورشیدی را در بر می‌گیرد، همان‌هایی بودند که انقلاب کردند و نظم کهنسال شاهنشاهی را بر انداختند. تمایز یافتنِ نسل انقلاب از پدران‌شان، هرچند پیامدهای سیاسی و اجتماعی چشمگیری را به دنبال داشت، اما به معنای واقعی کلمه گسست نبود. ارزش‌های دینی و قواعد پدرسالارانه‌ی ای که مورد قبول توده‌ی نسل اولی‌ها بود، با رنگ درخشان‌تر و برجستگی بیشتر در آرا و رفتار نسل دومی‌ها نمود یافت. رویکرد سیاسی رمانتیک به مدرنیته و تلاش برای بازگشت به عصر طلایی‌ای مبتنی بر عظمت ملی یا راست دینی مذهبی در هردو نسل دیده می‌شد، و مخالفت با ابرقدرت‌های غربی و نظام سرمایه‌داری

بین‌المللی در شعارهای هر دو نسل مشترک بود. این شباهت از شعار و نظریه و حرف فراتر می‌رفت و حتی در ساخت‌های سیاسی هم تجلی می‌یافت. در این میان بارِ گردش چرخ دنده‌های اقتصاد کشور همچون گذشته - و با کارآیی کمتر - بر دوش دلارهای نفتی افکنده شد.

دومین رخداد مهمی که در این میان اتفاق افتاد، و به گمان من برای نسلها از خود انقلاب مهمتر تلقی می‌شد، حمله‌ی نظامی عراق به ایران بود. مبارزه‌ی چند ساله با شاهی که در شرایط بحرانی از دستیابی به تصمیم‌های قاطع عاجز بود، و سیاستی دوگانه را در ارتباط با مردم کشورش به کار می‌گرفت، یک داستان بود، و نبرد با جنگ سالار دیوانه‌ای که خود را وارث مهاجمان عرب و آشوری می‌دید و از قتل عام مردم کشور خودش با گزاهای سمی لذت می‌برد، داستانی دیگر بود. شرایط جنگی شیوه‌ی خاصی از زندگی را اقتضا می‌کرد، که شاید برای نوزادان اواخر دهه‌ی شصت به بعد، قابل تصور نباشد. این که هر از چند گاهی مدرسه‌ها به خاطر موشک باران شهرها تعطیل شود، این که مشق‌های مدرسه حتما تا پیش از زمان خاموشی عمومی - برای پرهیز از بمباران شهر - نوشته شود، این که فقط یک نوع ماست و یک نوع پنیر و یک نوع چیپس در دسترس باشد، این که موز و آناناس کالاهایی تزیینی قلمداد شوند، و این که در استفاده از هیچ چیز - حتی کاغذ چرک نویس - اسراف نشود، برای نوجوانانِ جنگ دیده بدیهی، و برای بقیه عجیب است. به این ترتیب، دومین گرانیگاه شکل دهنده به نسلهای ایران جدید، جنگ بود.

تقسیم‌بندی نسلها

نسلی که در زمان پهلوی دوم مصدر امور بود، و طبقه‌ی نسلی فعال جامعه را می‌ساخت، زادگان دهه‌ی بیست و پیش از آن بود. این افراد در جامعه‌ی امروزمین ما در حدود شصت سال یا بیشتر دارند و برای همین هم

زیر عنوان نسل اول به آنها اشاره کردیم. نسل دومی ها - یعنی زادگانش دهه‌های سی و چهل، - کسانی هستند که انقلاب کردند و در زمان جنگ طبقه‌ی سنی فعال جامعه بودند. این گروه در حال حاضر به میانسالی گام نهاده‌اند و چهارمین یا پنجمین دهه‌ی زندگی‌شان را می‌گذرانند. نسل سوم‌ها، کسانی هستند که از ۱۳۵۰ تا ۱۳۶۵ به دنیا آمدند، و در زمان جنگ کودک یا نوجوان بودند. این افراد در جامعه‌ی امروزمان، پانزده تا سی ساله هستند، و نسل جوان کشورمان را بر می‌سازند. از نظر آماری، جمعیت این نسل سوم، از مجموع شمار نسل اولی‌ها و دومی‌ها بیشتر است. بر مبنای سرشماری سال ۱۳۸۵، جوانان و کودکان در جامعه‌ی ایران بیش از سه چهارم جمعیت را تشکیل می‌دهند.

مواجهه نسل اول و دوم

نسل اولی‌ها و دومی‌ها در بسیاری از زیرساختهای عقیدتی و آرمان‌های عمومی با هم اشتراک داشتند، و از پیکربندی فرهنگی مشابهی برخوردار بودند. گروه مرجع این دو نسل هم شباهت زیادی با هم دارد و مرجعیت شخصیت‌هایی که در حوزه‌ی مذهب و فقه، یا ادبیات و علوم (معمولا شاخه‌های انسانی) تخصص داشتند، - برای دینگرایان و ملی‌گرایان - خدشه‌ناپذیر بود.

تقابل نسل سوم با نسل پیش از خود

اما رابطه‌ی نسل سوم با نسل‌های قدیمی‌تر شکلی کاملاً متفاوت دارد. نسل سوم‌ها در شرایطی به دنیا آمدند که تجاوز خارجی و جنگ داخلی کشور را تهدید می‌کرد، و بگیر و ببندهای عقیدتی در داخل و وحشیگری‌های دشمن خارجی اموری روزمره تلقی می‌شد. زیر ساخت فرهنگی این نسل، در خانواده‌هایی

پی‌ریزی شد که در برابر این دو فشار درونی و بیرونی، حالتی تدافعی پیدا کرده بودند و با خانواده‌های انقلابی نسل قبل که برای شعار دادن علیه شاه یا جنگیدن در جبهه از خانه خارج می‌شدند، قابل قیاس نبود. نسل سومی‌ها، عمدتاً در میان نسل دومی‌هایی بزرگ شده بودند که از جریان‌های سیاسی سرخورده بودند، تجربه‌ی ناخوشایند جنگ را از سر می‌گذراندند، و فعالیت‌های اجتماعی و مشارکت سیاسی را به شکلی انفعالی و تدافعی نهی می‌کردند. نسل سومی‌ها، زیر فشار راست دینی صوری نسل دومی‌ها بزرگ شدند و خاطره‌ی کم‌رنگ حضور دشمن را - که ناشی از جنگ در کودکی بود - با حضور مسئله برانگیز نظام‌های اقتدارگرای نهی‌کننده گره زدند. با این اوصاف، تعجبی ندارد که نسل سومی‌های ما از نظر سیاسی - هم در حوزه‌ی اجتماعی و هم روابط گروهی - کمابیش آن‌اشیست هستند، هر نوع اقتداری را نفی - و نه لزوماً نقد - می‌کنند، و هوادار آزادی بی‌قید و شرط هستند.

نسل سومی‌ها، بر خلاف دو نسل پیشین، با نوعی گسست جمعیت شناختی هم‌روبرو هستند. بخش عمده‌ی نیروهای نخبه‌ی نسل دومی، در جریان انقلاب، جنگ یا درگیری‌های داخلی میان گروه‌های سیاسی از میان رفتند و یا به خارج از کشور مهاجرت کردند. به این ترتیب کلیت نسل دوم، شایستگی فرهنگی خود را برای مرجعیت از دست داد. نخبه‌کشی دوران پس از انقلاب، که به حذف نیرومندترین نیروهای نسل دوم منتهی شد، نتیجه‌ی شجاعت‌ترین و قویترین نمایندگان نسل دوم در جبهه‌های جنگ یا مهاجرتشان به خارج از ایران بود. ایلغار عراقیان و برادرکشی ایرانیان، امکان مرجعیت فرهنگی نسل دوم را از میان برد، و نسل سوم را با نسل دومی روبرو ساخت که هم از نظر کمی - با نیم میلیون تلفات جنگی و چند میلیون مهاجر - و هم از نظر کیفی - با حذف طبقه‌ی روشنفکر و متخصص غیرمتعهد - بی‌رمق و کم‌خون بود. به این ترتیب نسل سومی‌ها خود را با پدران و مادرانی منفعل و ترسان روبرو یافتند که بازماندگان یک دهه نخبه

کشی بودند. طبیعی است که چنین جوانانی پیروی از راه و رسم پدرانشان را بر نتابند، و در برابر هر اعمال قدرتی - هرچند خیرخواهانه - عصیان کنند.

نسل سومی‌ها از یک نظر دیگر هم با پدرانشان تفاوت داشتند، و آن هم گسترش و رشد بی سابقه‌ی رسانه‌های عمومی در زمان‌شان بود. به این ترتیب منش‌های بیگانه‌ای که نسل سوم را آماج خود کرده بودند، هم به لحاظ تنوع و هم فراوانی، ناگهان بسط یافتند و طیفی وسیع از محصولات سرگرم‌کننده‌ی فرهنگی را شامل شدند. محصولاتی که از موسیقی و فیلم‌های پرحادثه تا کتابها و نوشته‌های فلسفی را در بر می‌گرفتند. نسل سومی‌ها که دو مهارت استفاده از زبان انگلیسی و رایانه را بهتر از نسل پیشین خود آموخته بودند، در اتصال به این سپهر اطلاعاتی نوظهور کامیاب شدند، و به این ترتیب با الگوهای اخلاقی، زیبایی‌شناختی، و علمی کشورهای صنعتی اتصالی مستقیم برقرار کردند. در نتیجه فرام‌های تولید شده در غرب، و قواعد و آرمانهای زندگی مصرفی را از ایشان وام گرفتند، و نسبت به اندوخته‌های فرهنگی نسل دوم - که ناگهان به نظر فقیر و کم‌مایه می‌رسید - بیگانه شدند.

این از خود بیگانگی، محصول پیدایش رقیبی قدرتمند مانند فرهنگ غربی بود، که مرجعیت اقتدارگرا و سلطه‌جویانه‌ی نسل دومی‌ها را به چالش می‌خواند. نسل دومی‌ها، بسیار دیر به تفاوت ماهوی راهبردهای تبلیغی و شیوه‌های جلب مخاطب این رقیب نیرومند پی بردند، و آن زمانی بود که کار از کار گذشته بود و نسل سوم گروه مرجع خود را انتخاب کرده بود.

آغاز بحران میان نسل دوم و سوم

به این ترتیب، گسست نسلیها در میان جوانان و میانسالان، شکل بحرانی کنونی را به خود گرفت. پسر جوانی که ریش خود را با طرحی غیرمعمول می‌تراشد، یا تی شرتِ دارای عکس دی‌کاپریو را بر تن می

کند، کافر، ملحد، یا فاسد نیست، بلکه انسانی است که از میان گزینه‌های فرهنگی پیشارویش، آن را که جذابتر و بهتر می‌داند، برگزیده است. این از خود بیگانگی فرهنگ ایرانی و آشوب معنایی در نسل جوان را باید بیشتر دستاورد نهادهایی دانست که با ادعای فرهنگ‌سازی بومی، زمینه‌ی منشهای جامعه‌ی ما را به شکلی مدیریت - یا سوء مدیریت - کردند که در نهایت شبکه‌ی منشهای ارزشمند و دیرینه کشورمان تا حدی ضعیف شود که امکان مقابله با این موج اطلاعاتی را از دست بدهد و از ارائه‌ی گزینه‌هایی جذاب و کارآمد به نسل سومی -ها عاجز بماند. گسست نسلها، فارغ از آن که نتیجه‌ی ندانم کاریها و ناشایستگی‌های کدام نسل و کدام طبقه دانسته شود، به بحرانی جدی در فرهنگ کشورمان منتهی شده است.

نشانه‌های گسست نسلی

برجسته‌ترین نشانه‌ی گسست نسلها، چنان که گفتیم، تغییر گروه مرجع جوانان، و پیروی‌شان از الگوهای غیربومی است. خوانندگان پاپ، کارگردانان هالیوودی، و طراحان لباس اروپایی، در میان توده‌ی جوانان ایرانی همانقدر نفوذ دارند که اندیشمندان، فلاسفه و نظریه‌پردازان غربی در دانشگاه‌ها و محافل علمی. استفاده از نمادهای غربی بودن - موسیقی، لباس، علایم ظاهری - در میان توده‌ی نسل سومی‌ها، همچون رفتارها و عقاید تقلیدی نخبگان‌شان، بیشتر نوعی اعلام حضور کمرنگ و ناگزیر است، تا هویت‌یابی‌ای جدی و سنجیده. به این ترتیب، گروه مرجع جدیدی که نسل سومی‌ها را شیفته‌ی خود کرده است، درست شناخته نشده و تنها در حد نمادهای اعتباربخشی و یا به عنوان علامت اعتراض اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. این منشها در جامعه‌ی ایرانی که آن را به شکلی ترجمه شده، دست دوم، و مستقل از زیربناهای فرهنگی‌اش جذب می‌کند، چنین کارکردهایی را از دست داده است و تنها به نوعی تقلید از مد فروکاسته شده است. از این رو وضعیت کنونی، با فقر معنایی و کم‌خونی فرهنگی شدید جامعه‌ی ما ملازم است.

دومین نمود این گسست، چهل تکه بودن ساخت هویت نسل سومی هاست. این شیزوفرنی خودانگاره ها، در آشفتگی فرهنگی پیش گفته ریشه دارد. بیشتر جوانان نسل سومی، جویندگان هویتی هستند که به "کمی از هر چیز" خلاصه می شود. بنابراین موزائیکی که این روزها زیاد در خیابانهای شهرهای ایران دیده می شود، مسلمانانی ایرانی و شیعه است، که لباسی غربی بر تن دارند، غذاهای ایتالیایی می خورند، و سلیقه‌ی هنری شان به سیاهپوستان آمریکا شباهت دارد!

سومین نمود این گسست نسلی، بحران در ساختار شناختی جوانان است. آشوب معرفتی ناشی از فروپاشی اقتدار نهادهای سنتی تعریف راست و دروغ، به سرگشتگی و گم گشتگی شناختی عمیقی انجامیده است، که علم گرایی افراطی برخی و خرافه پرستی برخی دیگر، از نمودهای بارز آن هستند. رواج فرقه‌های عرفانی رنگارنگ، پیدایش عقاید شبه‌دینی درباره‌ی نظریه-های علمی، تعمیم های عجیب و غریب مفاهیم علمی به حوزه‌های اخلاقی و نشت نسنجیده‌ی سلیقه‌های زیبایی‌شناسانه به حوزه-ی علم، از نشانه های این آشفتگی هستند. رواج فال‌بینی و رمالی و فال قهوه در میان عوام، و محبوبیت نسخه‌هایی سطحی از نظریه‌های همخوان با این آشفتگی - مانند دیدگاه پسامدرن- در میان قشر روشنفکر را باید نمودی از این پدیده دانست. چهارمین نشانه‌ی گسست نسلها، تغییر در موازنه‌ی قدرت است. عصیان آشکار و پنهان نسل جوان در برابر نظامهای سلطه‌ی سنتی، و واکنش آشوبگرانه‌ی نسل سومی‌ها، در ترکیب با طرد بخش عمده‌ی نخبگان نسل اول و دوم از حیطه‌های اقتدار رسمی اجتماع، باعث پیدایش شکل خاصی از جامعه‌ی مدنی در ایران شده است. به این ترتیب، تلاش نسل دومی‌های اقتدارگرا برای طرد دیگران از حوزه‌ی قدرت، به شکلی غافلگیرانه گرانگاه تولید قدرت و معنا را به خارج از دامنه‌ی اقتدارشان منتقل کرده است. شاید در این معنا، ایران صاحب یکی از غریب‌ترین و پیچیده‌ترین جامعه‌های مدنی در سطح جهان باشد. چرا که ترکیب دو اکسیر جوان بودن جمعیت و کامل بودن طرد این جمعیت از حوزه‌ی قدرت، در هیچ کجا شبیه به ایران نیست.

پنجمین نمود گسست نسلها، به زبان مارکوزه، گرایشهای هدونیستی و لذت گرایانه‌ی نسل سومی هاست. این گرایشها، که نمودهای آشکار و عریانش به تدریج پذیرش عام می‌یابند، کاملاً با تلقی ریاضت کشانه و راست دینانه از مفاهیم مذهبی تعارض دارند. ناشناخته ماندن ریشه‌ی این گرایشها، و نزدیک‌بینی نظام رسمی متولی فرهنگ برای ساماندهی به نیازهای جوانان، منجر به طرح تصویری تنگ نظرانه، و مانوی از دین و دنیا شده است. تصویری که گرایشهای لذت جویانه‌ی نسل سوم را در تقابل با ارزشهای دینی و تلقیهای خاص دینی بخشی از وابستگان به نسل دوم قرار می‌دهد و به این ترتیب امکان همگرایی این دو گرایش نسلی را از میان می‌برد.

تصویر ایران امروز و مسیرهای پیش رو

و این تصویری است که از ایران امروز در پیش چشم داریم: انبوه جمعیتی که از نظر فرهنگی از نسلهای پیشین خود بریده‌اند، و در ضمن بیشترین جمعیت، بالاترین توان انسانی، و درخشان‌ترین استعدادها را هم دارا هستند. هویتی چهل تکه و نامنسجم، که از رقابت نهادهای داخلی و خارجی مدعی فرهنگ‌سازی ریشه گرفته، و از نسل سوم به دو نسل دیگر نیز نشت کرده است. آنچه که می‌تواند به عنوان نماد فرهنگ امروز ایران پذیرفته شود، یک علامت سوال بزرگ است. به گمان من، سه خطراهه و مسیر تحول در پیش روی سیستم فرهنگی کشورمان وجود دارد، و در هر سه راه نیز نسل سومی‌ها تعیین کننده هستند.

مسیر نخست، چیزی است که هر روز با ناباوری و عدم اعتماد به نفس بیشتر، از سوی رسانه‌های رسمی و دولتی تبلیغ می‌شود. این راه عبارت است از بازگشت تمام جوانان گمراه و فاسد نسل سومی، به ارزشهای مورد علاقه‌ی نخبگان سیاسی نسل دوم. چنین می‌نماید که این خطراهه، با وجود تبلیغات زیادی که در رسانه

های عمومی به خود اختصاص داده است، و هزینه‌های کلانی که برایش صرف می‌شود، مسیری عبورناپذیر و بن‌بست باشد. اصولاً این فرض که جوانان، گمراه و فاسد و فاقد قدرت تشخیص هستند، از اشتباهی مایه می‌گیرد که در دو دهه‌ی گذشته همواره وجود داشته و آشفتگی فرهنگی امروزین ما را هم رقم زده است. تجربه نشان داده که جوانان نسل سومی از نظر دانش و تسلطشان بر فنون مدرن و خرد جمعی حاکم بر دنیا از نسلهای پیش از خود تکامل یافته‌تر هستند، و نه به دلیل گمراهی و فساد، که بنا بر انتخابی فردی و خودجوش، واگرایی از ارزشهای مورد نظر نسل دومی‌ها را برگزیده‌اند و الگوهای غربی را هم نه بر حسب تصادف، که به دلیل جذابتر و موفقتر بودنشان جذب کرده‌اند. تا وقتی که حضور رقیب توانمند و در حال حاضر پیروزمندی- مانند فرهنگ غربی به رسمیت شناخته نشود، راه برای چاره‌جویی در کار جوانان گشوده نخواهد شد. پیشنهاد این مسیر، پاسخی است که در اثر فهمیده نشدن پرسش ایجاد شده است. به این دلایل، چنین می‌نماید که احتمال گزینش این خط‌راهه از سوی نسل سوم منتفی است.

مسیر دوم، راهی است که بسیاری از کشورهای آسیایی دیگر در گذارشان به مدرنیته از آن گذشتند. این مسیر، ادامه‌ی راهی است که تا به حال جوانان کشورمان پیموده‌اند. اگر جوانان همچنان در خلا فرهنگ بومی‌شان شناور بمانند و به شکلی منفعل توسط محصولات غربی بمباران شوند، همان واکنشی را نشان خواهند داد که تا به حال نشان داده‌اند، و به تدریج فرهنگ جهانی مک لوهانی را به شکلی سطحی و بازاری جذب خواهند کرد. نتیجه احتمالاً به چیزی شبیه به ترکیه منتهی خواهد شد، که با هر معیاری برای فرهنگ غنی ما موجب سرافکنندگی است. متأسفانه باید اعتراف کرد که احتمال طی شدن این مسیر از همه‌ی راه‌های دیگر بیشتر است، و تا به حال هم آنچه که رخ داده همین غربی شدن صوری و سطحی نسل جوان بوده است. غربی شدنی که تنها بر استفاده از نمادها و علایم زندگی مدرن اتکا دارد و از توجه به نظم و انضباط و قابلیت‌های ارزشمند زندگی مدرن غفلت می‌کند.

سومین خطراره، با وجود احتمال اندکی که دارد، انگیزه‌ی نوشته شدن این متن بوده است.

اگر نخبگان ایرانی، در آفرینش عناصر فرهنگی نیرومند و جذابی کامیاب شوند، که قابلیت رقابت با فرهنگ جهانی رسانه‌ای را داشته باشد، می‌توان به بقای هویت بومی مان امیدوار بود. در حال حاضر، تلاش‌های پراکنده و جسته و گریخته‌ای برای بازشناسی عناصر فرهنگی بومی ارزشمندمان انجام می‌شود، و پیشرفت‌های قابل توجهی برای استفاده از ابزارهای مدرن فرهنگ سازی در جوانان پدید آمده است. اگر پیوند این تلاشها و در هم گره خوردن این فعالیتها به پیدایش شبکه‌ای منسجم و هم‌افزا منتهی شود، این امکان وجود دارد که الگویی به قدر کافی بومی و به قدر کافی جذاب برای هویت بخشی به جوانان ایجاد شود. با توجه به قابلیت‌هایی که از نخبگان نسل اولی و دومی تا به حال ظهور کرده است، چنین می‌نماید که بار انجام این وظیفه‌ی دشوار بر دوش نخبگان نسل سومی نهاده شده باشد. باری که انگار گرده‌های اندکی فشارش را احساس کرده باشند.

نسل سومی ها، با وجود ویژگی‌های ناامید کننده‌ای که گهگاه از خود نشان می‌دهند، رویه‌های قدرتمند و قابلیت‌های چشمگیری را هم دارند. برای نخستین بار در تاریخ فرهنگ ما، بخش مهمی از جمعیت نخبه‌ی ایرانی در خارج از مرزهای ایران حضور دارند، و با فرهنگهای میزبان بسیار متنوعی تماس دارند. برای نخستین بار در تاریخ درازپای فرار مغزها از ایران، امروز امکان ارتباط با این جمعیت پراکنده وجود دارد، و می‌توان از اینترنت به عنوان زمینه‌ای برای ظهور سپهر گفتمانی جدیدی در این میان بهره جست. برای نخستین بار در تاریخ فرهنگمان، جمعیت جوانان و دانششان چنان زیاد شده که شورش فرهنگی موفق‌ی را آغاز کرده‌اند، و برای نخستین بار در خاطره‌هایمان، چنین می‌نماید که سهراب برای بار دوم هم رستم را خاک کرده است.

فرهنگ جهانی امروز، خصلتی فراگیر و همه‌جانبه دارد، مرزبندی اطلاعاتی و حصارکشی فرهنگی - آنگونه که مورد علاقه‌ی هواداران خطراره‌ی نخست است - روشی ناکارآمد برای مقابله با این سیل بنیان‌کن است.

ما ایرانیان همواره در تاریخ فرهنگمان توانسته ایم عناصر فرهنگی مهاجم را جذب کنیم و به شکلی توانمندتر از پیش، خود را بازتعریف کنیم. امروز بار دیگر چنین فرصتی برایمان فراهم شده است.

نقطه‌ی سرنوشت‌ساز

همه‌ی اینها بدان معناست که منحنی قابلیت فرهنگسازی در ایران در حال عبور از نقطه‌ی اوجی خیره‌کننده و سرنوشت‌ساز است. اوجی که می‌تواند نادیده گرفته شود و به فرهنگی مصرف‌کننده، دنباله‌رو، ازخود بیگانه، و ستایشگر غرب منتهی شود. اوجی که می‌تواند شناخته شود، مورد استفاده قرار گیرد، و به جهشی بزرگ در فرهنگ کشورمان ختم گردد.

به این ترتیب، به برنامه‌ریزی‌های پر سر و صدای رسمی برای نجات فرهنگ کشورمان اعتمادی نیست. شعارهای خوش بینانه‌ی احیای گذشته‌گرایانه‌ی عناصر فرهنگی‌مان را دیگر نمی‌توان پذیرفت. در شرایطی که جمعیت فعال آینده‌ی ایران بر لبه‌ی مغاک از خود بیگانگی ایستاده، تنها یک روزنه‌ی امید به چشم می‌خورد، و آن هم اراده‌ی جمعی در همین نسل است، تا که شاید آفریده‌هایشان، هویتی غرورآمیز و خوشایند را برای ایرانیان، و تصویری واقع‌بینانه و درست از ما را برای جهان، به ارمغان آورد.

مسیر سوم، راهی است دشوار. زمان، مهمترین سرمایه‌ی ما برای برگزیدن آن است، و این نقدی است که تا به حال به رایگان از کف‌اش داده‌ایم. پس، برای حل نشدن در زمینه‌ی ای جذاب از پوچی، نسل سومی‌ها، متحد شوید!



اندر قضیه «اباذری-پاشائی»

هفته‌نامه‌ی صدا، شماره‌ی ۱۷، شنبه ۶ دیماه ۱۳۹۳.

۱. زمانی که چندی پیش به درخواست دوستان چند خطی درباره‌ی مراسم تدفین پاشائی نوشتم، هیچ فکر نمی‌کردم درخواست بعدی همان دوستان نوشتن درباره‌ی دکتر اباذری باشد! اما بود و حالا ما در برابر مسئله‌ای قرار داریم که می‌توان به سبک ریاضی‌دانان قضیه‌ی «پاشائی - اباذری» نامیدش!

۲. دکتر یوسف اباذری هم در دانشگاه تهران استاد من بوده و هم در جریان نوشتن پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشدم به عنوان استاد مشاور نقش ایفا کرده است. گذشته از ارتباط شخصی و احترامی که باید از سر ادب به استادان گذاشت، برایش بسیار احترام قایلیم، هم برای سوادى که دارد و هم برای تلاشهایش برای ترجمه‌ی آرای اندیشمندان معاصر، به خصوص آنچه در مجله‌ی ارغنون به انجام رساند.

۳. حرفهایی که دکتر اباذری چند روز پیش در دانشگاه تهران زد و نامش را در کنار پاشائی نشانده، از چند زاویه چشم‌انداز دارد. یک پرسش آن است که این حرفها چقدر درست، علمی یا سنجیده است. پرسش دیگر

آن است که این حرفها چقدر سزاوار و شایسته بیان شده و چه انگیزه و تاثیری داشته است. یعنی یک لایه به محتوای معنایی حرف اباذری بر می‌گردد و لایه‌ای دیگر به موقعیت آن در مقام کنشی اجتماعی. پس باید هنگام داوری درباره‌ی این ماجرا، دو لایه‌ی راستی گزاره‌ها را از درستی کردارها تفکیک کرد.

۴. دعوی اباذری به سادگی در چند بند می‌گنجد: الف) «مردم» بی‌سلیقه، نفهم، کج‌سلیقه و سیاست زدوده شده‌اند؛ ب) دولت است که مردم را سیاست‌زدوده کرده است؛ پ) فرهنگ پاپ که پاشائی نماینده‌اش است، ابزار و ترفندِ نظام سلطه برای سیاست‌زدایی از «مردم» است.

۵. شیوه‌ی ابراز این دعوی آشکارا صریح، بی‌ادبانه، توهین‌آمیز، تند و تیز، برخوردارنده و از نظر صورتبندی زبانی مبهم و عامیانه است. اباذری با لحنی عامیانه به عوام حمله کرده و با کلماتی «مردمی» به مردم توهین کرده است. این کار را هم خودآگاه و شفاف انجام داده، بی‌کتمان و بی‌پشیمانی.

۶. محتوای دعوی اباذری اگر با محک نقد آشنا گردد، مردود می‌نماید. به نظرم دو تا از سه گزاره‌ی مورد نظر دکتر اباذری نادرست است و سومی جای تردید دارد. من تردید دارم که اصولاً در ایران امروز چیزی هنجارین و یکدست به نام «مردم» وجود داشته باشد که رفتارهای جمعی‌اش یک انگیزه و یک تفسیر را برتابد. ماجرای تدفین پاشائی هم به نظرم امری چندسویه و لایه‌لایه و کمابیش بی‌جهت و هدف است، نه توطئه‌ای طراحی شده و اهریمنی برای سیاست‌زدایی از مردم.

به همین ترتیب نفهم، ابله، و کج‌سلیقه بودن مردم هم جای بحث دارد. «مردم» در همه جای دنیا مستقل از پایبندی‌شان به فاشیسم یا کمونیسم موسیقی پاپ را به کلاسیک ترجیح می‌دهند و بیشتر رمانهای آبکی

می‌خوانند تا کتابهای فلسفی و علمی، بی آن که سرکوفتی بخورند یا در دانشگاه‌های کشورشان تحقیر شوند یا این گرایش جمعی‌شان به بلاهت عقب‌ماندگی تعبیر شود. بسیار بسیار تردید دارم سلیقه‌ی هنری و ادبی و سطح هوشمندی میانگین در ایران موقعیتی فروپایه‌تر از میانگین سایر کشورها داشته باشد. اگر هم درباره‌ی سطح بلاهت «مردم» شاهدی هست، باید به شکلی علمی و عینی ارائه و تبیین شود، و شک دارم چنین شاهدی وجود داشته باشد.

اما ایراد کلی‌تر آن که معلوم نیست با چه شاخصی مردم ایران سیاست‌زدوده دانسته شده‌اند. شواهدی درباره‌ی «سیاست‌زدایی» از «مردم» -اگر هست- باید به شکلی علمی و عینی تبیین شود. با توجه به رخدادهای تاریخ معاصر می‌توان گفت که نسبت به بقیه‌ی جاهای دنیا نرخ مشارکت سیاسی در ایران بسیار بالاست و به همین دلیل بسامد و شدت رخدادهای سیاسی هم در جامعه‌مان چشمگیر بوده است. مردم ایران طی صد سال گذشته خیرش مشروطه، انقلاب اسلامی، گذار از سلسله‌ی قاجار به پهلوی و بعد از نظام سلطنتی به جمهوری اسلامی را دیده‌اند و یکی از بزرگترین جنگهای کلاسیک قرن بیستم را از سر گذرانده‌اند. در بهره‌برداری سیاسی از رسانه‌های نو پیشگام بوده‌اند و الگوهایی به کلی نو و بی‌سابقه از سازماندهی رفتار جمعی و اعتراض سیاسی را ابداع کرده‌اند. چگونه می‌توان این مردم را سیاست‌زدوده دانست؟ نمی‌دانم!

آنچه به ناروا نام اباذری را کنار پاشائی نشانده و اندیشمندی هوادار فرهنگ والا را با نماینده‌ی فرهنگ توده‌ای همنشین ساخته، از یک خطای نظری و یک اشتباه رفتاری بر می‌خیزد. در اقلیم نظری اباذری روشنفکری است که در دستگاه مشخصی می‌اندیشد و همه چیز را با انحراف به چپ، در رنگی فرانکفورتی مشاهده می‌کند. خطای نظری او در تحلیل یک حرکت جمعی ساده و پیش پا افتاده مثل استقبال از تدفین یک خواننده‌ی پاپ از جزمی تئوریک برخاسته است. جزمی که «سیاست» را در ظرف از پیش تعریف شده‌ای فهم می‌کند و «مردم» را هم با کلیشه‌ای خاص تعریف می‌کند و به این ترتیب در غیاب شاخصهای محدود آن در

تنگنای تعریف این، حکم به سیاست‌زدایی صادر می‌کند. با این همه پایبندی به یک دیدگاه و حتا خطا کردن در این بستر به نظرم گناه نیست. تنها لغزشی در حریم رویارویی و تولید حقیقت است و بار اخلاقی ندارد.

۷. اما آنچه که بار اخلاقی دارد، کردار اجتماعی او و تاثیر آن بر شادکامی و توانمندی و معنای زندگی مردم است. اگر بخواهم درباره‌ی زبان و لحن و گفتمان دکتر اباذری داورى کنم، آن را نکوهیده و ناپخته و ناپذیرفتنی می‌یابم. در مقام یک استاد دانشگاه اصولاً چنین سبکی از گفتار غیرعلمی و ناشایست است و در مرز کلی‌گویی‌های عوامانه و توهین‌بافی‌های شهرت‌طلبانه قرار می‌گیرد. حتا به عنوان یکی از «مردم» میان‌مایه هم این نوع پرخاش و توهین به گروهی بزرگ و ناهمسان و ناشناس غیراخلاقی می‌نماید و ناسزاوار.

اما در این میان پرسشی دیگر باقی می‌ماند و آن هم درجه‌ی تقصیر اباذری در تولید گفتمانی که نکوهیدنی است. یعنی باید دید آیا اباذری خود این گفتمان ناشایست را تولید کرده، یا تنها در درون جریانی افتاده و به بازتولید گفتمانی توهین‌مدار مشغول است که پیشاپیش وجود داشته؟ من گمان نمی‌کنم دکتر اباذری تولید کننده یا آفریننده‌ی گفتمانی باشد که چنین هیاهویی برانگیزانده است. او به سادگی درون جریانی گفتمانی افتاده که در اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ آغاز شد و تدریجاً تا اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰ به سبک غالب در فضای روشنفکری ایران تبدیل شد. این گفتمان از تداخل ابراز نارضایتی‌های چپ‌گرایانه و جلب توجه‌های مطبوعاتی شاملووار شکل گرفته و بافتی شبه‌علمی، شبه‌دانشگاهی و شبه‌روشنفکرانه دارد. افسوس که دکتر اباذری نیز در درون این حفره‌ی پُرپژواک گنجیده است و افسوس که آنچه از او بیشتر شنیده می‌شود انعکاسهای برخاسته از این فضا است.

بسیار بسیار امیدوارم استاد فرهیخته و هوشمندی مثل دکتر اباذری از این فضای گفتمانی بیرون بیاید و دریابد که آفرینش سخن درست نیاز به دقت و سنجیدگی بیشتر و شور و هیجان کمتر دارد و کردار اندیشمندی که

جامعه و مردم را خطاب قرار می‌دهد، زمانی پسندیده و سودمند است که از خشم و خشونت و نفرت تهی و از معنا و عینیت و ریزبینی انباشته باشد.

۸. همین جا گوشزد کنم که من در این میان سلیقه و موضعی مشخص درباره‌ی تمایز فرهنگ والا و عوامانه دارد و در این چارچوب ارزش هنری شادروان پاشائی را نیز ارزیابی می‌کنم. یعنی به نظرم یک لایه از ادبیات و هنر و موسیقی «والا» وجود دارد که پیچیده‌تر، معنادارتر و ماندگارتر است و لایه‌ی دیگری هم هست که ساده دریافت و زود فراموش می‌شود و به عوام تعلق دارد. در همه جای دنیا هم چنین تمایزی برقرار است. یعنی بدنه‌ی مردم داستانها، شعرها، تحلیل‌ها و آفریده‌های هنری ساده و زودفهم و بنابراین تا حدودی سطحی را بیشتر می‌پسندند. این فرآورده‌های فرهنگی به دلیل همین سادگی و محتوای معنایی اندکی که حمل می‌کنند، گذرا و ناپایدار هم هستند. یعنی راحت و فراوان تولید می‌شوند، راحت و فراوان دریافت و فهم می‌گردند، و راحت و زود از یادها فراموش می‌شوند. در مقابل لایه‌ی دیگری از تولید و مصرف فرهنگ وجود دارد که محتوای معنایی فشرده‌تر و غنی‌تر، ساز و کارهای تولید دشوارتر و طولانی‌تر، و روندهای دریافت و فهم و «مصرف» بغرنج‌تری را شامل می‌شوند. این یکی را فرهنگ والا می‌نامیم. یعنی فرهنگی که معمولاً نخبگان فرهنگی جامعه تولیدش می‌کنند و لایه‌های تحصیل‌کرده و «باسوادهای» جامعه آن را مصرف می‌کنند.

من هوادار و دوستدار و مصرف‌کننده‌ی فرهنگ والا هستم و در این مورد موضعی دارم و بر این مبنا می‌کوشم شمار علاقمندان و مخاطبان آن را افزایش دهم. این گرایش تنها از آن روست که محتوای معنایی غنی‌تر و پیچیدگی بیشتری را در این لایه از فرهنگ می‌توان بازجست و تأثیرش هم به همین ترتیب نافذتر و دیرپاتر است. ناگفته پیداست که میل به فرهنگ والا و تلاش برای آشنایی توده‌ی مردم با آن به هیچ عنوان به معنای پذیرش همه‌ی محتواهای تولید شده در آن، یا ستودن همه‌ی سلیقه‌های هنری گنجدیده در آن نیست. چون

معنا در فرهنگ والا شاخه شاخه‌تر و متنوع‌تر از فرهنگ عامیانه است و سلیقه‌ها و رویکردها و مضمون‌هایی واگرا و ناسازگار و متکثر را در بر می‌گیرد که هرکس اقلیمی خاص از آن جغرافیا را با میل و ذوق و باورهای خویش سازگار می‌یابد.

به همین ترتیب موضع‌گیری من در هواداری از فرهنگ والا و «مصرف نکردن» فرهنگ توده‌ای به معنای ابراز تنفر از سلیقه‌ی عوام یا دشمنی ورزیدن با مولدان فرهنگ توده‌ای نیست، همچنان که قاعدتا نباید به تحقیر و سرکوفت زدن به کسانی بینجامد که شاید فقط فرصتهایشان برای شنیدن موسیقی کوتاه‌تر یا بستر خانوادگی‌شان برای تماشای فیلم متفاوت بوده، یا به سادگی ذوقی دیگرگون دارند. توده‌ی مردم اکثریتی هستند که وقت و حوصله و میلی برای پردازش اطلاعات فراوان ندارند، و از این رو فرهنگ عامیانه را ترجیح می‌دهند. مردم حق دارند خوراک فرهنگی خود را مستقل از هنجارهای اجتماعی و والا یا پست نامیده شدن‌شان، بسته به سلیقه و میل و خواست خویش برگزینند و مستقل از کوششهای مهربانانه‌ی کسی مانند من یا پرخاشهای خشم‌آگین کسی مانند دکتر اباذری چنین هم می‌کنند.

۹. من دکتر اباذری را دوست دارم و بابت آموخته‌هایم به او مدیونم. وقتی موج حمله به او را در روزهای اخیر شاهد بودم، از سویی در نادرستی محتوای گفتار اباذری و ناشایستگی لحن و کلامش با حمله‌وران همداستان بودم، و از سوی دیگر در یاد داشتم که همین شخص همچنان یکی از باسوادترین استادان دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران است و پیشینه‌ای درخشان در دفاع از عقلانیت در دانشگاه دارد، گیرم که خودش اسوه‌ی مناسبی برای نمایش جلوه‌های این عقلانیت نباشد. دکتر اباذری را می‌توان به خاطر فورانهای گاه به گاه خشم و خشونتش نکوهش کرد، یا به خاطر کم بودن خروجی‌های نوشتاری‌اش و نامنسجم بودن پیکربندی نظری گفتارش بر او خرده گرفت. با این وجود نباید از یاد برد که همین شخص الگویی مناسب برای

«کتابخوانِ روزآمد» بودن به دست دانشجویان داده است، و موضع‌گیری‌های جسورانه‌اش در دفاع از عقلانیت و علوم انسانی طی سالهای اخیر از رخنه‌ی آفتها و غلبه‌ی عقل‌ستیزان جلوگیری کرده است.

بخشی از حمله‌ای که به اباذری شد، واکنش خشمگینانه‌ی توده‌ی مردمی بود که به خاطر ناسزا شنیدن آزردہ و ناراحت بودند. به نظرم کاملاً حق با ایشان است و باید حق انتخاب‌شان برای فرهنگ دلخواه‌شان را به رسمیت شمرد و بابت توهین به ایشان پوزش خواست. بخشی دیگری از این حمله به دانشگاهیانی مربوط می‌شد که این لحن و کردار و موضع‌گیری را سزاوار فضای دانشگاهی نمی‌دیدند و هم موضع وی را مردود می‌شمردند و هم از این نوع رفتار تبری می‌جستند. این هم ابراز موضعی شخصی است و بسیار خوب است و گفتمانی جدلی و تحلیلی را بر می‌سازد که امیدوارم با ادب و احترام همراه باشد و امیدوارم نوشتار کنونی من هم در آن رده بگنجد.

در این میان یک رده‌ی دیگر از حمله‌هایی که به اباذری شد با خشم و پرخاش مشابهی درآمیخته بود و از سوی کسانی ایراد می‌شد که اتفاقاً خویشان را نخبه می‌دانستند و اصرار داشتند فاصله‌ی خویش را با عوام حفظ کنند. این گروه خود نیز خطای اباذری را تکرار کردند و در همان گفتمان پرخاشگرانه با گفتمان پرخاشگرانه‌ی اباذری رویارو شدند و به تعبیری همان را بازتولید کردند. برخی‌شان با اباذری خرده حسابی داشتند و برخی دیگرشان با موضعی که اباذری دارد. من نه با موضع چپ‌گرایانه‌ی اباذری موافقت دارم و نه جز حقی که به عنوان استاد به گردنم دارد، حسابی با او دارم. از این روست که وظیفه‌ی خویش می‌دانم گوشزد کنم که سزاوار نیست هنگام خرده‌گیری از لحن و کلام کسی، همان را بازتولید کنیم، و سزاوار نیست کسی که قلم و زبانش (با هر لحنی) در خدمت عقلانیت و روشنگری بوده را با یک لغزش چنین مورد حمله قرار دهیم... و خلاصه این که در کل باید مراقب بود که هنگام برداشتن زیرابرو، چشم کور نشود!

۱۰. از بلندی بختِ من آن بوده که چندین و چند استاد خوب داشته‌ام. برخی از استادانم را در دانشگاه و با درس و مشق شناختم و برخی را بیشتر در فضای آزادتر بیرون از دانشگاه دیده‌ام و از محضرشان بهره‌ها برده‌ام. یکی از این بزرگواران که دین و مهرم به او در وصف نمی‌گنجد، دکتر عبدالحسین نیک‌گهر گرامی است. کسی که از حضور در کلاسهایشان بی‌بهره مانده‌ام، اما طی شش ماهی که افتخار همکاری با او را داشته‌ام به قدر شش سال چیز آموختم و طی سالهای پسینی که مرا با دوستی‌شان نواخته‌اند، مدام این آموخته‌ها بیشتر و بیشتر می‌شود. دکتر نیک‌گهر به نظرم نمونه‌ای از اندیشمندان است که در زمانه‌ی ما سزاوار است الگوی هر دانشجو و استادی قرار بگیرد.

آنچه دکتر اباذری گرامی با خشم و خروش و انعکاس بسیار گفت، دکتر نیک‌گهر هم در چند سطر و با ظرافت و زیبایی و ادب بسیار بیان کرد. تقریباً همزمان با طرح قضیه‌ی «اباذری-پاشائی»، او به سادگی عکسی بر صفحه‌ی فیس‌بوکش گذاشت که توده‌ی مردمی را بر سر خاکِ پاشائی نشان می‌داد، در حالی که بی‌توجه و نادانسته روی گور دکتر تفضلی و دکتر زرین‌کوب ایستاده بودند. دکتر نیک‌گهر برای بازدید از گور این دو دوستش به بهشت زهرا رفته بود و ایشان را همسایه‌ی پاشائی یافته بود و به سادگی با اشاره به برخورد جوانان با سه گور، بی‌آن که به کسی توهینی کند یا خشمی برانگیزاند، بخش مهمی از محتوای حرف اباذری را با اثرگذاری و عمقی بسیار بیشتر بیان کرد.

هم برای آنان که مبهوتِ قضیه‌ی پاشائی مانده‌اند، و هم برای آنان که قضیه‌ی اباذری آزرده‌شان ساخته است، کلید حل قضیه‌ی «اباذری-پاشائی»، شاید در یادداشت کوتاه دکتر نیک‌گهر نهفته باشد.



اسباب‌کشی‌نامه

شهریور ۱۳۹۳

دیباچه‌ای بر اسباب‌کشی

تعیین هجرت به عنوان مبدأ تاریخ مسلمانان را تنها کسی درک می‌کند که اسباب‌کشی کرده باشد. هنگام اسباب‌کشی -آن هم از نوع دشوار و طاقت‌فرسایش- است که می‌توان اهمیت هجرت و نقل مکان و تاثیر تاریخ‌سازش را درک کرد.

من در کل سه بار در زندگی‌اش به شکلی بنیان‌کن و جدی اسباب‌کشی کرده‌ام. جدای از نقل مکان دفتر کار و محل موسسه‌ی خورشید و مواردی از این دست که موضعی و کوچک می‌نماید، یک بار در ده سالگی، یک بار دیگر در حدود بیست سالگی و بار سوم در همین روزهای اخیر در آستانه‌ی چهل سالگی بود که محل خانه‌ام را تغییر دادم و به معنی دقیق کلمه اسباب‌کشی کردم. در میان این سه، سومی از همه دشوارتر بود. از سویی به خاطر آن که بعد از حدود بیست سال یکجانشینی و انباشت و رسوب اثاثیه انجام می‌شد، و از سوی دیگر بدان دلیل که برای نخستین بار در این ماجرا بود که خرت و پرت‌های من -و نه اثاث سایر اعضای خانواده- بخش عمده‌ی انبان را می‌انباشت. این را هم بگویم که مدیریت و سرپرستی اولین اسباب‌کشی را

پدرم برعهده داشت و خانواده‌ی چهار نفره‌ی آن موقع مان یک کامیون اثاثیه‌مان را جا به جا کرد. در اسباب‌کشی دوم به خاطر درگذشت پدرم مدیریت کار برعهده‌ی مادرم بود و او با کمک من و خواهرم اسبابی را کشید که یک کامیون و یک وانت را پر می‌کرد. این بار اخیر، مدیریت کار برعهده‌ی من بود و حجم کلی کار به سه کامیون و دو وانت بالغ می‌شد. در این بار اخیر بار کار تنها بر دوش من و مادرم بود. با این معادله‌ی فیبوناچی وار اگر پیش برویم، می‌شود پیش‌بینی کرد که اسباب‌کشی بعدی مان را چهل سال بعد باید به تنهایی انجام بدهم، با حجم پنجاه کامیون!!

اسباب‌کشی ما از خانه‌ای اجاره‌ای در شهرک اکباتان شروع شد و به دو خانه‌ی رویارو ختم شد. یکی در خیابان بیمه و دیگری در خانه‌ی دیگری باز در شهرک اکباتان. ترابری از نوع محلی بود، یعنی فاصله‌ی خانه‌ی آغازگاه و دو خانه‌ی مقصد فراتر از چند دقیقه رانندگی نبود. با این وجود حجم و تراکم کارها جبران کوتاهی مسیر را می‌کرد. هر دو خانه‌ی فرجامین به کار بنایی و راست و ریست کردن فضای زندگی نیاز داشت و حجم خرده‌ریزها و به خصوص کتابهایی که باید جا به جا می‌شد به واقع کمرشکن بود.

اسباب‌کشی این بار ما از چند نظر به یک مبدأ تاریخی همانند بود. قدما گذارهای عمرانه را با عدد چهل نشانه‌گذاری می‌کردند و مثلاً چهل سالگی را سن به بار نشستن عقل می‌دانستند و چله‌نشینی و مراسم چله و چهلم را بر مبنایش بنیاد کرده بودند. تا حدودی بدان دلیل که در زیست‌جهان سنتی، مردمان در حدود چهل سالگی نوه‌های خویش را می‌دیدند و از تداوم ژنتیکی دودمان خویش خاطر جمع می‌شدند. درباره‌ی من، فرزند و نوه‌ای در کار نبود، اما تقارن مراسم اسباب‌کشی با عدد چهل و مضاربتش به راستی چشمگیر بود. جا به جایی خانه‌ی ما حدود چهل روز پیش از چهلمین سالروز زاده شدن‌ام به پایان رسید، درست در آستانه‌ی آغاز این ماجرا شمار دوستانم بر فیس‌بوک به چهار هزار تن رسید، و خلاصه به هر سو که رو می‌گرداندی عدد چهل را می‌دید که به شیوه‌ی حروفیان و نقطویون در تجلی است از در و دیوار!

در بیست روزی که اسباب‌کشی طول کشید، به تدریج پیوندها و ارتباطهای من با دوستان و یاران و آشنایان گسسته شد و به کمین‌اش در سالهای گذشته رسید. در مقابل شبکه‌ای یکسره نو و بی‌پیشینه از روابط و اندرکنش‌ها جایگزینش شد. فرصت برای نگرستن به تلفن همراه به قدری اندک و قطع شدن تلفنهای ثابت و اینترنت به قدری کامل بود که ارتباط با دوستان نزدیک و یاران و همکاران و ناشرانم به اموری جسته و گریخته و استثنایی فرو کاسته شد، و در مقابل انبوهی از روابط رویارو و نزدیک با کارگران، باربران، سیم‌کش‌ها، لوله‌کش‌ها و نگهبانان ساختمانها و راننده‌ها جایگزین آن شد. شبکه‌ای از روابط که ماهیت و قواعدی یکسره متفاوت داشت، اما طرفهایش مردمی به همان اندازه جالب توجه و دوست داشتنی و شریف بودند. مهم آن که هر دوی این شبکه‌های ارتباطی و هر دو زیست‌جهان موازی رقیب، در یک شهر و همزمان تحول می‌یافت. یعنی در همان تهرانی که زندگی روزانه و عادی مردم در آن جاری بود، من بودم که از بافت آشنا و همیشگی زندگی‌ام کنده می‌شدم و کم‌کم در بستری کاملاً متفاوت جا باز می‌کردم و پیش می‌رفتم. بیست روز محروم ماندن از لذتهای عادی و روزانه‌ای مثل گپ زدن با دوستان و خواندن کتاب و دیدن فیلم و شنیدن موسیقی به این ترتیب با خوشی‌هایی جایگزین شد که سنخ و شکلی دیگرگون داشت.

در جریان این بیست روز نه دسترسی‌ای به کاغذ و قلم بود و نه فرصتی برای ثبت آنچه که می‌گذشت و در ذهن می‌نشست. با این وجود از همان روزهای اول برایم روشن بود که باید درباره‌ی این تجربه چیزکی بنویسم و از این رو نکته‌های برجسته و اصلی را در ذهن حفظ می‌کردم تا زمان ثبت کردنشان دست دهم. امروز که این سطور را می‌نویسم، هنوز برخی از کارتن‌ها و جعبه‌ها باز نشده مانده و خانه‌ها به شکلی کامل چیده نشده است. اما فرصت و مجال هست و دسترسی‌ای به دفتر و دستک نوشتن، و بیم آن که گذر زمان برخی از این نقشها را بشوید و محو کند. از این رو نکته‌هایی که در این مدت سزاوار بازگو کردن یافتم را

یک به یک شرح می‌دهم، بی آن که بخواهم خود را درگیر مسئله‌ی فصل‌بندی یا منسجم ساختن کلیت متن کنم.

گپی درباره‌ی باربران

وقتی صحبت از اسباب‌کشی می‌شود، معمولاً گرایشی هست که بگوییم خودمان اسبابها را کشیده‌ایم، و نقل و انتقال را به انجام رسانده‌ایم. اما اگر بخواهیم منصف باشیم، باید اعتراف کنیم که همیشه کار فیزیکی اصلی را باربران به انجام می‌رسانند و نقش ما بیشتر مدیریت و سازماندهی کار ایشان است، تا مشارکت در آن. کار اصلی را در اسباب‌کشی، کارگران و باربرانی بر عهده می‌گیرند که جا به جا کردنِ اثاث خانه را در بخش عمده‌ی درازای مسیر بر عهده دارند، و وظیفه‌ی ما به چیدن و جا به جایی‌های کم دامنه و جزئی در مبدأ و مقصد محدود می‌شود. در جریان تجربه‌ای که از سر گذراندیم، ضرورتی رخ نمود که ناگزیر شدم با این باربران کمی نزدیکتر ارتباط برقرار کنم و در بخشی از کارشان با ایشان سهیم شوم و آنچه از این رهگذار آموختم بسیار ارزشمند بود.

دو دسته‌ی اصلی از باربران و کارگران در جریان این ماجرا به ما یاری رساندند. یک گروه با سرپرستی دوست تازه‌ام محمد، از چهار پنج کارگر افغان تشکیل شده بود. این گروه از کارمندان دوست و برادرم جمال صفائی گرامی بودند و او با لطف زیاده از حد ایشان را به یاری‌ام فرستاده بود و بی‌اغراق اگر چنین نکرده بود بخشی بزرگ از کار روی زمین می‌ماند. گروه دوم از باربرانی گرد تشکیل می‌شد که سردسته‌شان مردی بود به نام خلیل، که شغلش اثاث‌کشی بود و در شهرک اکباتان کار می‌کرد و پیشتر هم چند بار کارهایی را به او سپرده بودیم و ارتباطی دوستانه میانمان برقرار شده بود.

در بیشتر روزهای اسباب‌کشی هر دو گروه به طور همزمان و موازی کار می‌کردند. دو گروه چهار پنج نفره که وظایفی متفاوت بر عهده‌شان بود. قرار بود افغانها تنها کارتن‌ها را حمل کنند که تعدادشان به حدود دویست و پنجاه تا می‌رسید و بخش عمده‌شان از کتاب تشکیل یافته بود. کردها، اسباب و اثاثیه‌ی منزل مثل کمد و کتابخانه و یخچال را جا به جا می‌کردند. به این دو ترتیب دو گروه درگیر کار بودند، یکی از مردمان ایران شرقی و دیگری از ایران غربی، مردمانی که با گویشهای خاص خود پارسی را در کنار زبان قومی‌شان را حرف می‌زدند، و (اگر کردستان عراق را هم حساب کنیم) به سرزمینهایی تعلق داشتند که طی صد سال گذشته به دست استعمار یا با قضای نادانی دولتمردان از ایران زمین کنده شده و به دولتهایی خودمختار و بلازده بدل شده بود. مردمی که در خاور و باختر با بلای تعصب دینی و خشونت تنگ‌نظرانه‌ی قومی دست به گریبان بودند و یکی‌شان زخم طالبان را بر شانه داشت و دیگری از داغ ستمهای داعش آزرده بود.

کردهای کوه‌نشین قامتهایی بلندتر و اندامهایی نیرومندتر داشتند. برخی از بارها را که وزنی چشمگیر داشت بر دوش می‌گذاشتند و آن را یازده دوازده طبقه بالا می‌بردند. کاری که انجامش دست کم برای من تصورناپذیر بود. افغانها بیشترشان هزاره‌ای بودند و بنابراین مانند برادران چشم‌بادامی ترکستانی‌شان استخوان‌بندی‌ای ظریفتر و کوچک‌تر داشتند. اما آنها هم بقچه‌های گول‌آسایی از جعبه‌ها درست می‌کردند و بارهایی را حمل می‌کردند که هیچ با قد و قامت‌شان همخوانی نداشت. آن کسانی که من در جریان این اسباب‌کشی دیدم، هفت هشت نفر کرد و چهار نفر افغان بودند، که همگی کاری و فعال بودند. یکی دو نفر آذری هم در این میان گاهی به یاری می‌آمدند که از نظر ساخت بدنی و بارهایی که جا به جا می‌کردند بین افغانها و کردها قرار می‌گرفتند.

روابط باربران با هم بسیار دوستانه و خوب بود، اما معلوم بود که گهگاه اختلافهایی میان‌شان بر می‌خیزد. نمونه‌ی رفتارهایی مثل از زیر کار در رفتن و زیر آب‌زنی و سلوکهای ناپسند دیگری که هر روز در

سازمانها و خیابانها فراوان می‌بینیم، در میانشان دیده نمی‌شد و آنجا که تنشی میان‌شان بر می‌خاست، با صراحت با چند جمله‌ی رو در رو به نتیجه می‌رسید. یک جا یکی از کردها - جوانی زورمند که شکبیا به نام عباس - گویا با خلیل اختلافی پیدا کرد و در میانه‌ی کار از گروه جدا شد، اما وقتی برای گرفتن اجازه‌ی رفتن نزد ما آمد حتا یک جمله پشت سر همکارش حرف نزد و فقط گفت کاری دارد و باید برود و «از خلیل هم اجازه گرفته است». نوبتی دیگر، می‌خواستیم رادیویی را به یکی از کارگران افغان به نام محمد بدهیم و مدیر دسته‌شان که او هم محمد نام داشت و جوانی جوانمرد بود از مردم شهریار، به احترام حکم دوستم آقای صفائی که گفته بود کارگران چیزی از ما نگیرند، نمی‌گذاشت. مکالمه‌ی دو محمد در این میان دیدنی بود، چون محمد هزاره‌ای صریحا به محمد شهریاری ناخرسندی‌اش را گفت و نظری هم که درباره‌ی خود او داشت بیان کرد. محمد شهریاری هم بدون این که ناراحت شود تاکید کرد که باید دستور صاحب‌کارشان رعایت شود و بعد هم قول داد خودش برای محمد هزاره‌ای رادیویی بخرد و ناراحتی‌اش را جبران کند. خلاصه کنم، رک و راست بودن و بی‌پروایی ارتباط دوستانه‌ی جاری در میان کسانی که من دیدم، می‌توانست به سادگی سرمشق شهروندان محترم دسیسه‌چی و مبادی آدابی قرار گیرد که هر روز را با لبخند زدن به بدخواهی‌های دیگران و مشاهده‌ی لبخند دیگران به بدخواهی‌های خود سپری می‌کنند و هر شب با توبره‌ای انباشته از خشم و کین نسبت به دیگران به بستر می‌روند.

نکته‌ی دیگری که درباره‌ی باربران و کارگران وجود داشت، سخت‌کوشی‌شان بود و زحمتی بود که می‌کشیدند، و دستمزد ناچیزی که دریافت می‌کردند. باربران کردی که کار طاقت‌فرسای حمل اشیای سنگین تا طبقه‌ی یازدهم را بر عهده داشتند، برای یک روز کاری‌شان حدود پنجاه هزار تومان دریافت می‌کردند و این به واقع اندک و ناچیز بود. در شهری که زمانی پول کسب شده به دو رده‌ی حلال و حرام تقسیم می‌شد، امروز هم دزدان و غارتگرانی وجود دارند که با دروغ و دغل به جایگاهی ناسزاوار دست یافته‌اند و با رقمهای

نجومی خلق را می‌چاپند، و هم این مردم شریف که اگر چیزی به نام پول حلال وجود داشته باشد، بی‌شک دستمزد ایشان است.

گپی درباره‌ی روزه‌خواری

اسباب‌کشی ما با دو رخداد فلکی همزمان شد. یکی حلول ماه مبارک رمضان و ایام روزه‌گیری مومنان و روزه‌خواری منکران بود و دیگری تقارن‌اش با برج اسد که همان تیر ماه باشد، یعنی گرمترین ماه سال که این سال به خصوص از سالهای پیشین هم گرمتر بود.

به دلایل فیزیولوژیک پرهیز از نوشیدن آب در حال تشنگی به سلامت بدن آسیب می‌زند، و بنا به احادیث و روایات بسیار، آسیب زدن عمدی به بدن گناه است، و علاوه بر این می‌دانیم که هر آنچه که عقل بدان حکم کند شرع هم همان حکم را درباره‌اش دارد. از این رو ما در این ماه گرم تابستانی روزه نبودیم و این هم کاملاً شرعی بود و هم مشروع. به همین ترتیب خوردن و نوشیدن‌مان در ساعات روز این ماه مبارک اسباب‌کشی تظاهر به روزه‌خواری محسوب نمی‌شد. چون از طرفی بدون روزه‌دار بودن نمی‌شود روزه را خورد و ما روزه نمی‌گرفتیم که بخواهیم آن را بخوریم. از طرف دیگر هم به کاری تظاهر نمی‌کردیم، و به سادگی همان کاری را انجام می‌دادیم که هر روزه بدون تظاهر به انجامش مشغولیم.

کارگرانی که در این بیست روز داغ با آنها سر و کار داشتیم هم روزه نبودند. در این میان تنها یک نفر سیم‌کش روزه بود، که او هم از روی عقیده و به دور از ریا چنین می‌کرد و به همین دلیل هم نه از خوردن و نوشیدن دیگران ناراحت می‌شد و نه اصراری در جار زدن ارتباط ویژه‌اش با خداوندی روزه‌خواه داشت. اما آنچه که در این میان جلب توجه می‌کرد، روزه نبودن این افراد نبود. چرا که به هر صورت نوع کارشان دشوار بود و طبیعی بود که انرژی و آب مورد نیاز خود را تامین کنند. امر عجیب، واکنش بقیه‌ی مردم نسبت به روزه نبودن ایشان و ما بود. چه در روزهایی که به حمل و نقل اسباب و اثاثیه سرگرم بودیم و چه روزهایی

دیگری در میانه‌اش که برای انتخاب و خرید چیزهای دیگر به مناطقی مثل شمس‌آباد و یافت‌آباد و عبدل‌آباد می‌رفتیم، چیزی که نمایان بود، همراهی توام با اشتیاق مردم برای مشارکت در امر روزه‌خواری بود! در این محله‌ها که دست بر قضا بافتی سنتی و مردمی مذهبی هم داشت، تعارف کردن آب و چای امری عادی بود و جایی پیش نیامد که از مغازه‌داری آبی بخواهیم و با ادب و سرعت، و حتا تا حدودی با اشتیاق درخواستمان را برآورده نکند. درباره‌ی مردم دیگر هم قضیه به همین ترتیب بود. نگهبانان ساختمانها یا ساکنان منازل در نوشاندن آب و شربت به کارگران خسته و تشنه گوی سبقت از هم می‌ربودند. به شکلی که امسال برای اولین بار نوعی پشتیبانی لجستیک عمومی از پدیده‌ی روزه‌خواری را دیدم که با این دامنه و شدت پیش از این به چشمم نخورده بود.

بخشی از این حمایت، به حس مهربانی و انسان‌دوستی عادی مربوط می‌شد. چرا که میل و تلاش برای سیراب کردن تشنگان و سیر کردن گرسنگان کنشی است اخلاقی که از میل طبیعی یاری به هم‌نوع بر می‌خیزد و نه به دوران خاصی محدود است و نه بر اساس تقویمی قمری مرتب می‌شود. بخشی دیگر اما، به نظرم به واکنش عمومی مردم نسبت به سختگیری‌های نیروی انتظامی درباره‌ی روزه‌خواری مربوط می‌شد. بخشی از یاری کنندگان و آب و خوراک دهندگان گویا با این کار قصد داشتند در مقاومتی مدنی شریک شوند و یا موضع سیاسی یا عقیدتی خود را تصریح کنند. جالب آن که یکی دو نفر از مغازه‌دارانی که با لطف و اشتیاق تمام آب و چای تعارفمان کردند، خودشان روزه بودند. این نمود از تفکیک دین و سیاست که تا عمیقترین لایه‌های اندرکنش شهروندان نفوذ کرده بود، به خوبی نشان می‌داد که حکومتی شدن دین و نظارت دولتی بر شرعیات چه به روز هردو سو - هم دین و هم دولت - آورده است. خلاصه آن که ما بیشتر مواقع وقتی نزد مغازه‌دار یا خانه‌داری آبی یا شربتی می‌نوشیدیم، خود را ناگزیر می‌دیدیم که روشن کنیم به سادگی تشنه‌ایم و کارمان هیچ دلالت دینی یا سیاسی خاص دیگری ندارد. به هر صورت باید به هواداران شعار

سیاسی کردن شهروندان تبریک گفت، چون کاملاً به هدفشان دست یافته‌اند و در شهرمان فعالیت سیاسی به قدر آب خوردن ساده شده است! این نکته به خصوص برای مردم محافظه‌کار و منفعت‌جو بشارت‌بخش است، چرا که تعریف کنش سیاسی چندان گسترش یافته که کم‌کم نوشیدن یک لیوان آب خنک در گرمای تابستان هم در آن می‌گنجد و با ایستادن در برابر تانک در میدان تیان آن‌من هم‌نشین می‌شود!

گپی درباره‌ی چیزها و یادگارها

چیزی که در جریان اسباب‌کشی اخیر برای من واقعا تکان‌دهنده بود، شمار فراوان «چیزهایی» بود که طی سالهای گذشته به تدریج روی هم تلنبار شده بود و دارایی‌های خانوادگی ما را تشکیل می‌داد. به هر طرف که رو می‌کردی انبوهی از چیزها را می‌دید که «داشتن»شان لازم و ضروری می‌نمود و بنابراین می‌بایست از جایی به جای دیگر حمل شوند. از چندین هزار جلد کتاب بگیریم تا میز و صندلی و یخچال و کاسه و کوزه.

از ده دوازده هزار سال پیش به قبل، تقریباً تمام عمر گونه‌ی هومو ساپینس بر این سیاره با سبکی از زندگی سپری شده که آن را گردآوری و شکار می‌نامند. در آن دوران که هنوز کشاورزی و دامداری ابداع نشده بود، منابع غذایی به قدری در محیط پراکنده بود که دسته‌های چند ده نفره‌ی مردم که هریک خانواده‌ای گسترده هم محسوب می‌شد، ناگزیر به پرسه زدن دایمی در زیستگاه‌شان بودند. در این شرایط، تلنبار شدن چیزها ناممکن است و گردآورندگان و شکارچیان به همین دلیل سبکبار و سبکبال بودند. چیزهایی که داشتند، به ابزار شکار یا تک و توک ابزار سبک و کوچکی منحصر می‌شد که می‌توانستند در فواصل طولانی حملش کنند. همین سبک زندگی با وجود سبکباری غبطه‌برانگیزش، از «نشستن در یک جا» و گرد آوردن و دستکاری

کردن دیرپای اشیاء پیشگیری می‌کرد و به همین دلیل در این بستر نه سفالگری و معماری‌ای تکامل می‌یافت و نه خط و دانشی که بتواند خارج از مغزهای زنده انباشت شود.

یک‌جانشینی آن اکسیری بود که پیدایش فرهنگ و تمدن را ممکن ساخت، و آنچه که با این روند همگام بود، انباشته شدن تدریجی چیزها بود. امروز هم همین قاعده برقرار است. اجاره‌نشینی که ناگزیرند هر سال از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر نقل مکان کنند معمولاً سبکبارند و چیزهای زیادی را دور و بر خود جمع نمی‌کنند تا بخواهند موقع ترابری‌اش با دشواری روبرو شوند. برای ما که نزدیک به دو دهه در یک خانه مانده بودیم، این قاعده به شکلی معکوس عمل کرده بود و انباشت حجمی چشمگیر از چیزها را رقم می‌زد.

بخشی از این چیزها، به سادگی دور ریختنی بودند. برخی‌شان زمانی کاربرد و مورد استفاده‌ای داشته‌اند و حالا آن را از دست داده بودند، و برخی دیگر اصولاً فایده‌ای نداشتند و معلوم نبود برای چه در گوشه‌ای از خانه مانده و پناه گرفته بودند. یک جا بخاری نفتی‌ای می‌دیدم که دیرزمانی است دیگر به خاطر لوله‌کشی گاز خانه‌ها کارایی ندارد، و در کارتنی بزرگ مجموعه‌ی منظمی از پرسشنامه‌ها و داده‌های آماری را می‌یافتی، از پژوهشی که پانزده سال پیش انجام یافته و نتیجه‌اش به صورت مقاله و کتاب چاپ شده و حالا دیگر نگه داشتن‌شان موردی ندارد. یکی از برکتهای جریان اسباب‌کشی آن است که طی آن از شر انبوهی از این چیزهای دور ریختنی راحت می‌شویم و این روند کمابیش شباهتی دارد به هرس کردن زمین کشاورزی یا کیسه کشیدن در حمام!

اما در کنار این دور ریختنی‌ها، چیزهایی هم هست که دوست داشتنی می‌نماید. چیزهایی که داشتن‌شان مطلوب است و از این رو نمی‌شود به سادگی بیرون‌شان ریخت. خواه به دلیل گرانبها بودن‌اش و پولی که زمانی بابت‌شان پرداخت شده، و خواه به خاطر کاربردی که هنوز دارد، یا معنایی که با خود حمل می‌کند.

یکی از تجربه‌های خوشایند اخیر من این بود که می‌شاید -و می‌باید- از شر چیزهایی که فقط «گران» هستند خلاص شد. اینها چیزهایی هستند که یا زمانی پولی زیاد بابتشان پرداخته‌ایم و حالا دلمان نمی‌آید دورشان بیندازیم، و یا این که فکر می‌کنیم روزی کسی آنها را با بهای زیادی خواهد خرید. این شکل از اعتبار یافتن چیزها به کمک نمادِ عامِ پول، فریبنده و گمراه‌کننده است. چه بسا که چیزی بی‌اهمیت و غیرضروری تنها به خاطر آن که زمانی کاربردی داشته و پولی زیاد بابتش پرداخت شده، در گوشه‌ای جا خوش می‌کند و چه بسا چیزهای بی‌ارزش که به سودای گرانها بودن و امکان فروخته شدنش در آینده‌ای نامعلوم، جا را برای چیزهای به واقع ارزشمند تنگ می‌کنند. اگر متغیر اصلی ارزش‌بخش به این چیزها، یعنی پول را به قول هوسرل «اپوخه» کنیم، یعنی در پراتز بگذاریم‌اش و از آن عزل نظر کنیم، تازه ارزش واقعی چیزها نمایان می‌شود. ارزش واقعی این چیزها که زمانی پولی گزاف صرف‌شان شده و دوران کاربری‌شان سپری شده، تنها در آن است که می‌توان به دیگری بخشیدش. پولی که زمانی صرف خرید آن «چیز» شده در دورانی نزدیک به خریده شدنش یا به صورت ارزش افزوده‌ای از جنس لذت و قدرت و بقا به خریدار بازگشته و یا بازنگشته و به هر صورت دیگر اعتبار و معنایی را حمل نمی‌کند. فروش این چیزها هم برای کسی که درگیر اسباب‌کشی است و شغلش هم خرده‌فروشی نیست، کاری دشوار و قوزِ بالا قوز است. پس با افتادن اعتبار پول خرید یا فروش از دو سوی آن چیز، تازه می‌توان به خود آن نگاهی انداخت و ارزش و اهمیت واقعی‌اش را دریافت. در این حالت معلوم می‌شود که فلان تلویزیون قدیمی هرگز دیگر در این خانه مورد استفاده‌ای نخواهد یافت و پس چه بهتر که آن را به کسی ببخشیم که شاید بتواند بهره‌ای از آن ببرد. به این ترتیب، در کنار اشیای «دور ریختنی»، یک رده‌ی دیگر از چیزهای مشابه هم وجود دارد که به خاطر هاله‌ی تقدس پولی که گرداگردش را گرفته، «نگه‌داشتنی» جلوه می‌کند، در حالی که چنین نیست. باید آن هاله را زدود و دقیق بدان نگریست، تا دریابیم که به رده‌ای نوظهور به نام «بخشیدنی‌ها» تعلق دارد.

اما در کنار این دو رده، چیزهایی هم هستند که به راستی نگه‌داشتمی هستند. اینها تا جایی که من دریافتم، حتما و ضرورتاً یکی از این دو شرط را بر آورده می‌کنند: یا کاربردی مستقیم و سرراست برای افزودن بر قلبم (قدرت، لذت، بقا و معنا) دارند، و یا به شکلی غیرمستقیم از راه ارتباط با شخصی، روایتی و متنی را به یاد می‌آورند. به عبارت دیگر، تنها چیزهایی نگه‌داشتمی هستند که به شکلی عینی و ملموس در زندگی روزمره به دردی بخورند، یا یادگاری‌ای از خاطره‌ای ارزشمند باشند.

این شهود در غروبگاهی ساکت و تقریباً نوستالژیک، زمانی برایم دست داد که با مادرم هنگام خستگی در کردن میان کارها، نشسته بودیم و چیزهایی را در کارتن‌هایی را بسته‌بندی می‌کردیم، که به این رده‌ی یادگاری‌ها تعلق دارند. نه تنها یادگاری‌هایی که من پیشینه‌شان را به یاد داشتم، که بسیاری از چیزهای دیگر هم برای خود داستانی داشتند و سابقه‌ای، که گاه از نظر زمانی تا چند نسل قبل ادامه می‌یافت. در یک سو فلان مجسمه یا بهمان بشقاب چینی را داشتیم که فلانی در فلان موقعیت آن را به عنوان هدیه به خانه‌مان آورده بود و حالا به یادگاری‌ای از حضورش بدل شده بود. در سوی دیگر، چیزهایی قرار داشتند که من سابقه‌شان را نمی‌دانستم یا فراموش کرده بودم، و به همین ترتیب به اشخاصی از دورانهای پیشین باز می‌گشتند، فلان آفتابه و لگن را فلان خویشاوندان سه نسل قبل هدیه آورده بود و آن شمعدانها را فلان کس به یادگار از سفری ارمغان آورده بود. این فلان کس‌ها گاه به شخصیت‌هایی نامدار ارجاع می‌دادند و گاهی به کسانی که چندین نسل پیش زیسته و درگذشته بودند. اما حضورشان همچنان در درون نهادی به نام خانواده در قالب چیزی باقی مانده بود، و به همین ترتیب یادشان و ردپایشان.

در میان چیزهایی که ما جا به جا کردیم، این چیزها که خاطره‌ی کسی را به فرا یاد می‌آورد، ارزشمندترین اشیاء محسوب می‌شد. چه آنهایی که به درگذشتگانی از نسلهای پیشین تعلق داشت، و چه آنها که به چشم من مهمتر هم هستند و به معاصران و آشنایان هم‌دوران خودم تعلق دارند. بر خلاف هاله‌ی تقدس

دروغینی که پول در اطراف چیزها می‌تند، درخششی که یادگاری‌ها در بطن چیزها پدید می‌آورند، زدودنی و محو شدنی نیست.

از زمانی که به یاد می‌آورم، کوچگردی و پرسه‌زنی و پایبند نبودن به یک مکان برایم جذابیت داشته و «کوله پشتی را برداشتن و راه افتادن» همواره شور و شوقی را در دلم بر می‌انگیخته است. با این وجود باید اعتراف کنم که اسباب‌کشی به من ارزش و ارج یکجانشینی را نیز گوشزد کرد. یکجانشینی تنها به معنای ریشه دواندن در مکان و تثبیت شدن در یک «جا» نیست، که با انباشت چیزهایی همراه است که اگر دور ریختنی و بخشیدنی نباشند، ارزشمند هستند. بخشی از این چیزها، ردپای اشخاصی هستند که زمانی در زندگی ما نقشی ایفا کرده‌اند و یادگاری به جا نهاده و رفته‌اند. یکجانشینی به معنای همنشینی با مکان خالی نیست، که با جایی انباشته از چیزها گره خورده است، و این چیزها به طلسم‌هایی می‌مانند که یاد و معنای افرادی را فرا می‌خوانند و روح درگذشتگان را احضار می‌کنند. یکجانشینی در این معنی، به معنای گرد هم آمدن چیزهایی است که همچون ماشینی جادویی، انجمنی از شخصیتها و نامها و نشانها را در ذهن دور هم جمع می‌کند. «دیگری»هایی که نقشی را در زندگی «من» ایفا کرده‌اند و بنابراین به بخشی از روایت شخصی من بدل شده‌اند.

گپی درباره‌ی مجموعه‌ها

از کودکی به جمع کردن مجموعه‌هایی از چیزها علاقه داشتم و تا به حال چندین و چند کلکسیون از چیزهای مختلف درست کرده‌ام. در ابتدای کار قضیه با جمع کردن سنگ شروع شد و آغازگاهش یک نگین عقیق بود که در شش هفت سالگی در باغ خانه‌مان یافته بودم و به دنبالش شیفته‌ی توضیح پدرم درباره‌ی شکل‌گیری سنگها شده بودم. بعد نوبت به جمع کردن فسیل رسید که در پیک‌نیک‌های خانوادگی‌مان در دره‌ی

آبعلی دنبالشان می‌گشتم. بعدتر هم صدف، اسکلت جانوران، کتاب، و حشرات را جمع می‌کردم. تا این که اینترنت به بازار آمد و دنیای الکترونیک امکان گردآوری موسیقی و فیلم و عکس را هم فراهم آورد.

تازه وقتی مشغول بستن اسباب و اثاثیه‌ی خانه بودم متوجه شدم که چقدر این عادت به درست کردن کلکسیون در خانه‌ی ما نهادینه شده است. مادرم کلکسیون‌های بزرگی از تمبر و ملیله داشت، از پدرم چند مجموعه باقی مانده بود که بعضی‌هایش مثل کلکسیون دکمه سردست برای دنیای امروزین ما بیگانه می‌نمود. خودم هم مدت‌ها پیش مجموعه حشرات و اسکلت‌هایم را به موزه جانورشناسی دانشگاه تهران هدیه کرده بودم و با این وجود هنوز کلکسیون‌های سنگ و صدف و فسیل را داشتم. وقتی درگیر بستن این کلکسیون‌های رنگارنگ بودم، تازه متوجه شدم که گفتار فوکو درباره‌ی طبقه‌بندی چقدر درست است.

میشل فوکو در کتاب مهمش «چیزها و نامها» درباره‌ی کلکسیون‌ها و طبقه‌بندی چیزها حرفی مهم دارد. این همان کتابی است که در انگلیسی به «نظم اشیاء» ترجمه شده و دوست در گذشته‌ام دکتر یحیی امامی با همین آن را نام به پارسی برگردانده است. فوکو می‌گوید زایش ذهنیت مدرن با میل به طبقه‌بندی چیزها همراه بود، و پیدایش کلکسیون‌های بزرگ و موزه‌های تاریخ طبیعی در فرانسه را پیشگام تکوین دانش‌های نو دانسته است. آنچه که او درباره‌ی سیر تحول اندیشه‌ی زیست‌شناسانه از بوفون تا لامارک در آن کتاب می‌گوید، از سویی عمیق و قابل تأمل و از سوی دیگر بحث برانگیز و جدل‌زاست. اما یک گزاره در این میانه به کار ما می‌آید و آن به گمانم کاملاً درست است. آن هم این که طبقه‌بندی کردن چیزها، و تشکیل دادن مجموعه‌هایی بر مبنای آن، شالوده‌ی شکل‌گیری دانش‌های مدرن است. در واقع به نظرم بتوان حرف فوکو را کمی تعمیم داد، و این طبقه‌بندی کردن و گردآوری کردن را به عنوان زیربنای هر شکلی از فهمیدن و شناختن در نظر گرفت. در سطحی نمادشناسانه، حتا ظهور خط هم شکلی از برچسب‌زنی و طبقه‌بندی و گردآوری مجازی چیزها در قالب یک متن است، و زبان هم اگر از بالا بدان بنگریم، چنین چیزی است. بنابراین آن روندی که امام غزالی

زمانی تعبیرش را همچون برچسبی برای کتابش برگرفته بود، یعنی «اقتصاد الاعتقاد»، چه بسا همین برچسب‌زنی و طبقه‌بندی و مجموعه‌سازی باشد، یعنی روندی که اقتصاد را بر اندیشیدن مسلط می‌سازد و شناختی سازمان یافته را از دل آن بیرون می‌کشد.

باز اگر از همین زاویه‌ی دوردست به امور بنگریم، می‌بینیم که مردمان نه تنها شناختن گیتی، بلکه دخل و تصرف در هستی را هم با همین روند به انجام می‌رسانند. کنش «داشتن» کمابیش به معنای «سازمان یافته و منظم کردن چیزی و بعد مرزبندی انحصاری بهره‌جویی از آن» است. یعنی کاری که با نوعی مجموعه‌سازی اولیه همگام است. این کار سطوح متفاوتی دارد. از کسی که تنها در سطحی نمادین پول لازم برای خریدن چیزها را انباشت می‌کند و ساز و کارهای اقتصادی و بانکی سازماندهی آن را در پیش می‌گیرد، تا کسی دیگر که برای جذب و تصرف پاره‌ای از هستی کلکسیونی از آن تشکیل می‌دهد و بعد از شناختن کاملی که از رده‌بندی کردن و منظم ساختن بر می‌آید، شیرهی آن لایه از هستنده‌ها را بیرون می‌کشد. بعد از آن است که گویی شخص آن چیزها را در درون خود «دارد»، و نمود بیرونی‌اش دیگر اهمیت خود را از دست می‌دهد، مگر به عنوان دستاویزی برای عیش نگاه کردن و عشرت یادآوری.



داغ‌داعش: بخشی اندر داوری گناه‌زهکاران

روزنامه‌ی همشهری (۴)، دی‌ماه ۱۳۹۳

شخصیتهایی در تاریخ وجود دارند که اگر قرار بود در دادگاهی دادگر محاکمه شوند، به خاطر تنوع و گستره‌ی جرم‌هایشان سردرگمی و گیجی‌ای را بر داوران و قاضیان عارض می‌ساختند. به راستی اگر قرار بود چنگیز یا استالین به خاطر جنایت‌هایشان محاکمه شود، کدام کردارشان بیش از بقیه اهمیت می‌یافت و کدام کارشان زیانبارتر و نادرست‌تر و گناهکارانه‌تر از باقی به چشم می‌آمد؟ این پرسش را درباره‌ی بسیاری از شخصیتهای معاصر نیز می‌توان پرسید، و چه بسا بی‌کفایتی و نابسندگی روندهایی مانند محاکمه‌ی صدام حسین نیز از همین جا برخاسته باشد.

زمانی که تباهی اخلاق از حدی چشمگیرتر باشد و آسیبی که از کردارها بر می‌خیزد از دامنه‌ای گذر کند، معیارهای داوری و چارچوب قضاوت دستخوش تردید و تزلزل می‌شود. ممکن است دردناک بودن زندگی تبعیدیانی که به امر استالین از قلمرو ایرانی سغد و خوارزم و مرو به سیبری فرستاده شدند، چندان بر روحیه‌ی ما اثر بگذارد که پیامدهای زیست محیطی وخیم و مهیب سیاستهای عمرانی نابخردانه‌ی این سیاستمدار در همان سرزمینها را نادیده بگیریم، و احتمال دارد داستان رنگین بر دار رفتن حسنک چندان تخیل‌مان را تحریک کند که نقش غزنویان در کشتار فیلسوفان و دانشمندان و سوزاندن کتابهایشان را از یاد

ببریم. از این روست که وقتی در بستر تاریخ به چهره‌ها و جریانهای گناهکار و مجرم بر می‌خوریم که در زیانکاری و آسیب‌رسانی‌شان تردیدی نیست، باید لحظه‌ای درنگ کرد تا مبدا برانگیختگی عاطفی و هیجانی بر نیروی داوری عقلانی و روشن‌گرانه غلبه کند، و چیزی اثرگذار اما فرعی به قیمت نادیده انگاشتن چیزی مهمتر و اثرگذارتر، برجسته گردد. این قاعده درباره‌ی شخصیت‌هایی بدنام مانند استالین و چنگیز و صدام درست است، و درباره‌ی جریانها و حزبها و دسته‌ها و حکومتها نیز مصداق دارد. یعنی در هر دو سطح خرد و کلان، هنگام داوری درباره‌ی شخصها و نهادها باید این گوشزد را در گوش داشت.

یکی از جریانهای اجتماعی معاصر که به خوبی در جرگه‌ی این اغتشاش‌گرانِ عرصه‌ی داوری می‌گنجد، داعش است. خواه آن را فرقه‌ای خشونت‌گرا بدانیم یا دولتی کوچک و جنایتکار، وقتی نوبت به داوری درباره‌ی رفتار و کردار عینی آن می‌رسد، صحنه‌های مخوف سر بریدن‌ها و آدم سوزاندن‌ها چندان بر ذهن و خاطر سنگینی می‌کند که چه بسا زیر این فشار مجالی برای اندیشیدنِ عقلانی و داوری منصفانه باقی نماند. وقتی سخن از داعش به میان می‌آید، نخستین تصویرهایی که به ذهن و چشم مردمان هجوم می‌برد، کشتار مردم است و برده ساختن دختران و زنان و خشونت آمیخته به بلاهت این قوم سیاهپوش. و این شاید به بهای نادیده انگاشتن جنایتهایی بزرگتر تمام شود که پیامدهایی وخیم‌تر و ماندگارتر به دنبال دارد.

بسیاری این روزها از خود می‌پرسند که «زیانبارترین تاثیر حضور داعش چیست؟» یا «از نظر اخلاقی بدترین کردار اعضای داعش چه بوده است؟». پرسشهایی از این دست معیاری برای داوری می‌طلبد تا رگه‌های مهم و اثرگذارِ کردار در گوشته‌ی فریبنده و پر نقش و نگار خشونت‌های تکان دهنده گم نشود و ارزیابی عقلانی و داوری اخلاقی به مرتبه‌ی برانگیختگی عاطفی و هیجانی زودگذر فروکاسته نشود.

به نظرم برای هردوی این پرسشها می‌توان معیاری یکسان پیشنهاد کرد. یعنی داوری درباره‌ی تباهی اخلاقی کردارهای یک فرد یا نهاد، و ارزیابی آسیبها و زیانهای برخاسته از رفتارها با ترکیبی از چهار متغیر

عینی و رسیدگی پذیر ممکن می‌شود. این چهار متغیر عبارتند از قدرت، لذت، بقا و معنا، که در دستگاه نظری مورد نظرم (دیدگاه زروان) آن را با سرواژه‌ی «قلبم» نشان می‌دهیم. یعنی اگر بخواهیم بینیم محتوای اخلاقی یا مصداق مجرمانه‌ی یک کردار یک فرد یا یک سازمان چه بوده، باید بنگریم که این کردار به چه میزانی قلبم را کاسته است. یعنی چقدر رنج تولید کرده، چه میزانی مرگ و بیماری را باعث شده، چقدر در افراد و نهادها ناتوانی و سستی و عدم انسجام آفریده، و تا چه پایه معناها را پوچ و عبث ساخته است.

بر این مبنا معیار عمومی و فراگیری برای هردو سویه‌ی ارزیابی کردار وجود دارد. یعنی با این چهار شاخص می‌توان هم درباره‌ی کردارها داوری اخلاقی کرد، و هم به قضاوتی حقوقی دست یافت. با شفاف شدن این شاخصها می‌توان دریافت که معیار سطح روانی و زیستی، یعنی رنج و مرگ، که زودتر و ساده‌تر توسط ذهن‌های انسانی درک می‌شود، معمولاً اثرگذارتر و تعیین کننده‌تر هم می‌نماید و باعث می‌شود ارزیابی‌ها و داوری‌های مردمان کژدیسه و نامستند و نامستدل شود، چرا که بر میزان رنج تولید شده در کرداری تمرکز می‌کند و مقدار پوچی و ناتوانی برخاسته از آن را نادیده می‌انگارد. در حالی که چه بسا بر باد رفتن معنا و قدرت و فروپاشی نهادهای اجتماعی در درازمدت رنجی بسیار بیشتر و جانکاه‌تر را به بار بیاورد.

با این مقدمه می‌توان پرسش آغازین مان را به شکلی نو صورتبندی کرد: در میان کردارهایی که از سازمان/فرقه/دولت داعش سر زده، کدام یک «بدترین» و «تبهکارانه‌ترین» است؟ یعنی کدام رده از رفتارهای این نهاد است که بیشترین میزان رنج و مرگ و ضعف و پوچی را زاییده و خواهد زاد؟

اگر به شکلی تحلیلی به این پرسش بنگریم و کردارهای داعش را بسته به نقاط اثرگذاری‌اش رده‌بندی کنیم، می‌بینیم که اعضای این گروه در هر چهار گره‌گاه مورد نظر ما گل‌هایی کاشته‌اند و تپه‌ای دست نخورده باقی نگذاشته‌اند. آنچه که بیشتر در خبرگذاری‌ها مخابره می‌شود و ملموس‌تر و عیان‌تر از همه است، به کاستن از بقا و لذت مربوط می‌شود. داعش با کشتن زجرآمیز مردم بیگناه و دشمنان خویش آشکارا این دو متغیر را

کاهش می‌دهد، و با بازنمایی نمایش‌گونه و سینمایی این کشتن‌ها و آزارها و پخش کردن‌اش در رسانه‌های عمومی هراس و بیم از خویش را در مردمان نهادینه می‌سازد. از این رو نخستین معیارهایی که معمولاً به ذهن داوران و قاضیان خطور می‌کند، همین دو متغیر مرگ است و رنج.

اما باید توجه داشت که داعش در کاستن از دو متغیر دیگر هم دستاوردهای شایان توجهی داشته است. گروه داعش در عمل تمام نهادهای مدنی و تمام ساختارهای اجتماعی قلمرو زیر سیطره‌ی خویش را فرو پاشیده و به این ترتیب در سطح اجتماعی به نوعی نهادزدایی گسترده و انحلال ساز و کارهای تولید قدرت دست یازیده است. ایدئولوژی عجیب و غریب سلفی داعشیان هم که فقر معنا و قحط اطلاعات و دانایی را با اشکالی رنگارنگ از بلاهت و توهم در هم آمیخته است و شاید در جهان امروز ما آشکارترین نمونه از منش‌های پوچ و پوک باشد. از این رو اگر بخواهیم تصویری واقع‌بینانه درباره‌ی داعش و پیامد حضورش داشته باشیم، باید به انقراض نظامهای معنایی و انهدام سیستمهای اجتماعی نیز توجه کنیم و تباهی گاه برگشت ناپذیر قدرت و معنا را نیز در این زمینه به حساب بیاوریم.

آنچه که در مرتبه‌ی نخست ظهور داعش را ممکن ساخته و توسعه و گسترش اقتدار سیاسی‌اش را رقم زده است، اگر در چشم‌اندازی تاریخی و کلان‌نگریسته شود، فروپاشی نظم سیاسی و فرهنگی حوزه‌ی تمدن ایرانی است. حوزه‌ی تمدن ایرانی برای سه هزاره شکلی از همزیستی مسالمت‌آمیز را میان اعضای اقوام و پیروان ادیان گوناگون ممکن ساخته بود و این همه با حضور چتری هویت‌ساز ممکن می‌شد که تمدن ایرانی نام داشت و زبان مشترک و اخلاقی عمومی را در میان همه‌ی زیرسیستم‌های اقلیم خاورمیانه-خاور نزدیک تثبیت می‌کرد. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ابتدا با توسعه‌ی قدرتهای استعماری روس و انگلیس از شمال و جنوب و به دنبال فروپاشی دولت گورکانی و عثمانی و تجزیه‌ی دولت قاجار، این حوزه‌ی تمدنی دستخوش تباهی شد و بخشهایی بزرگ از گرداگرد آن که (در شمال) به دست روس و (در جنوب)

به دست انگلیس افتاده بود با جریان خشونت‌آمیز و تند و تیز ایرانی‌زدایی روبرو شد. جریانی که نخست زبان پارسی و بعد هویت تاریخی مشترک مردمان را هدف گرفت و از سرزمینهای گرداگرد ایرانشهر کشورهای نوساخته و بی‌سابقه پدید آورد که گذشته‌ی تاریخی خویش را انکار می‌کردند و از عضویت خویش در گستره‌ی تمدنی بزرگ‌شانه خالی می‌کردند و به همین خاطر اسیر جنگهای قومی و تعصبهای دینی بی‌پایان بودند. داعش میوه‌ی این درخت پرآفت است و در این زمینه است که رنج و مرگ و پوچی و ناتوانی زائیده و می‌زاید.

اگر از این چشم‌انداز کلان به پدیده‌ی داعش بنگریم، اثر آن بر گسستگی بیشتر و بیشتر مردمان و فاصله گرفتن بیشتر و بیشتر از آن هویت مشترک تاریخی را مهیبت‌ترین دستاوردشان خواهیم یافت. دامن زدن به دشمنی میان مذهبهای گوناگون (سنی در برابر شیعه، مسلمان در برابر ایزدی یا مسیحی) و برانگیختن تعصبهای قومی ساختگی و بی‌ریشه بخشی از لبه‌ی تیز کردار داعش است که نه تنها قدرت و معنا را ویران می‌سازد و از بین می‌برد، که زیربنا و ریشه‌ی آن را نیز تخریب می‌کند و بخت بازسازی هویتی مشترک و بازگشت به آشتی و صلحی پایدار را دشوار می‌سازد. بررسی کردار داعش نشانگر این حقیقت است که این چند هزار مردم‌کش سیاهپوش بی‌برنامه و بی‌هدف دست به خشونت نگشوده‌اند، و به همان ترتیبی که طالبان و القاعده در نورستان افغانستان پیروان ادیان کهن را کشتار می‌کردند و آثار باستانی بودایی را نابود می‌ساختند، اینها هم ایزدیان و آسوریان را می‌تاراند و آثار تاریخی اشکانی و بازمانده‌ی شهرهای آشوری و ساسانی را از میان می‌برند. بی‌شک بریده شدن سر انسانی بیگناه و سوزانده شدن خلبانی در بند جنایتی بزرگ و دردناک است، اما آنگاه که بر اساس میزان لطمه‌ای که بر «قلبم» وارد می‌کند، سنجیده شود، شاید هیچ با این شیوه‌ی نو از هویت‌زدایی و ویرانگری قابل قیاس نباشد.

ته مانده‌ی هویت و معنای مشترکی که میان مردم ایران زمین باقی مانده، استخوان‌بندی شکننده و سخت آسیب دیده‌ایست که یک قرن تبلیغ پر دامنه‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی، سرکوبهای سیاسی و کشتارهای پیاپی، و تعصبهای قومی و دینی جوراجور مدام در کار تراشیدن و خراشیدن‌اش بوده‌اند. بازسازی این هویت مشترک و بازآفرینی نظم نو که همه‌ی اقوام و ادیان و زیرسیستمهای اجتماعی را در این قلمروی آشوبزده شامل شود، تنها راهی است که برای برون‌رفت از بحران کنونی داریم، و تا این رشته‌ی همبستگی تاریخی از نو پیوسته نشود، همین انحطاط است و همین خشونت و آشفتگی و قحطی قدرت و بقا و لذت و معنا. در این هنگامه، جریانهای صریح و شفاف مانند داعش و نیروهای زیرکتر و ظاهر سازتر مانند وهابیان سعودی و نوعثمانیان پان‌ترک اختلالها و بیماریهایی محسوب می‌شوند که باید درست و دقیق و واقع‌بینانه نگریسته شوند، و کردارهایشان در چارچوبی عقلانی و با ابزارهایی علمی مورد ارزیابی و داوری قرار گیرد. تنها در این حالت است که ماهیت بیماری نمایان می‌گردد، و تنها در این حال است که شاید بتوان داروی درد مزمن مردم ایران زمین را تشخیص داد.



دباره‌ی نمودهای نمادین خشونت

۱۳۹۲/۱۰/۱۷

خشونت را روانشناسان و جامعه‌شناسان به اشکالی متفاوت تعریف می‌کنند. از یک دیدگاه، هر کرداری که با قصد آسیب رساندن به دیگری انجام پذیرد، اعمال خشونت است. از دیدگاهی دیگر، رفتار خشونت‌آمیز تنها هنگامی صادر می‌شود که عاطفه و هیجانی خاص -خشم یا ترس- بر فاعل آن غلبه کرده باشد. از زاویه‌ای دیگر، حتا رفتارهایی که نیت خودآگاهانه‌ی آسیب به دیگری در آن وجود ندارد، اما به چنین لطمه‌ای منتهی شود، نوعی ابراز خشونت است، که چه بسا نیتی پنهان و خاستگاه‌هایی ناخودآگاه داشته باشد.

خشونت یکی از قدیمی‌ترین مسائلی است که اندیشمندان در تمدنهای گوناگون درباره‌اش رایزنی کرده‌اند. هرودوت کتاب تواریخ خود را با طرح این مسئله آغاز می‌کند که «چرا میان ایرانیان و یونانیان خشونت برخاست؟» و ویل دورانت که در انتهای خط مورخان اروپایی، در زمانه‌ی معاصر می‌زیست، همچنان بخش عمده‌ی تاریخ بزرگ خود را به شرح جنگها و اعمال خشونتها اختصاص داده بود. به تعبیری، تاریخ بشر، تاریخ خشونت است. ظهور و سقوط دولتها و پادشاهی‌ها و امپراتوری‌ها با جریان یافتن خشونت در

بستر زمان ممکن شده‌اند، و ستون فقراتِ تکامل فن‌آوری‌های انسانی، تکنولوژی جنگ بوده است. از تیر و کمان گرفته تا بمب اتمی.

این را رفتارشناسان جانوری خود می‌دانند که انسان نسبت به جانوران دیگر سطحی غیرعادی از خشونت درون‌گونه‌ای را تجربه می‌کند. یعنی هیچ گونه‌ی جانوری دیگری را نداریم که به اندازه‌ی انسان «کردارِ عامدانه برای صدمه به دیگری» را از خود نشان دهد. برخی از صاحب‌نظران این ویژگی را ناشی از رقابت چشمگیر و فشرده‌ی آدمیان بر سر منابعی محدود می‌دانند، و برخی دیگر پیچیدگی مغز و روابط متراکم اجتماعی و ظهور زیست‌جهانِ مصنوعی اجتماعی را زیربنای آن می‌دانند. به هر صورت آنچه که هست و نمایان هم هست، وجود خشونت در آدمیان، و گستردگی انواع این رفتار است.

اگر عامترین و رایج‌ترین تعریفِ خشونت، یعنی کردارِ عامدانه برای آسیب رساندن به دیگری را مبنا بگیریم، در می‌یابیم که چنین اعمال خشونتی می‌تواند نموده‌های متفاوتی داشته باشد. بدیهی است که درگیر شدنِ دو تن در خیابان و کتک‌کاری‌شان با هم در طبقه‌ی اعمال خشونت می‌گنجد. اما دایره‌ی این تعریف به این نمودِ علنی و پرهیاهو محدود نمی‌شود، که توهین، ناسزا، تحقیر، پشت‌سرگویی، تمسخر و الگوهای زبانی مشابه دیگر را نیز در بر می‌گیرد. طراحی و اجرای دسیسه‌های پیچیده برای فرو کشیدن پنهانکارانه‌ی کسی از مقامی، که بخش عمده‌ی تاریخ وزرای ایرانی را رقم زده، با وجود ظاهرِ سیاستمدارانه و مکتوم نمودن گامهای عملیاتی آن شکلی از خشونت است. به همین ترتیب گفتمانِ موسوم به خاله‌زنکی، که بخش عمده‌ی آن شایعه‌پردازی یا گفت و شنید درباره‌ی صفتهای نامطلوبِ واقعی یا تخیلی دیگری است، باید شکلی از خشونت زبانی در نظر گرفته شود.

اگر خشونت را با این دایره‌ی وسیع تعریف کنیم، به نقشه‌ای دقیقتر و پیچیده‌تر از بازی‌های برنده/بازنده‌ی اجتماعی دست می‌یابیم. به این ترتیب روشن می‌شود که خشونت‌های فیزیکی و زبانی با هم ارتباط دارند، به هم تبدیل می‌شوند، و گاه مهار یکی به جبران شدن‌اش در حوزه‌ی دیگر می‌انجامد.

امروز ما داده‌های آماری اندکی درباره‌ی جامعه‌ی ایران در دست داریم. بخش بزرگی از مراجع تدوین آمار، یا روش‌شناسی‌های بحث‌برانگیز و دفته‌های پایین دارند، و یا جامعه‌ی آماری کوچکی را پژوهیده‌اند. با این وجود، تمام داده‌ها حاکی از آن است که خشونت –چه در شکل فیزیکی و چه در قالب زبانی– در کشورمان رواجی چشمگیر و غیرعادی دارد. نمونه‌های این خشونت به سادگی با مشاهده‌ی کنش متقابل مردم در محیط‌های عمومی به چشم می‌خورد، و کسانی که طی ده بیست سال گذشته در شهر بزرگی مانند تهران زیسته باشند، بنا بر تجربه‌ی شخصی‌شان می‌دانند که این نمونه‌ها در سالهای اخیر رشدی روزافزون و نگران‌کننده داشته است. داده‌های جسته و گریخته‌ای که در دست داریم نشان می‌دهد که جرایم خشن که منجر به قتل و جرح قربانیان می‌شود، افزایش یافته، و شکیبایی شهروندان عادی در تعامل با یکدیگر چندان کم شده که برخورد با درگیری فیزیکی دو غریبه در خیابانهای شهر رفته رفته به منظره‌ای عادی بدل می‌شود. از سوی دیگر، رواج استفاده از شبکه‌های اجتماعی مثل فیس‌بوک در عمل یک میدان مشاهداتی جدید پدید آورده که می‌توان با نگرستن به آن بخشی از ارتباطات زبانی میان مردم را که در قالب نوشتار تثبیت شده، بررسی کرد. در این حوزه‌ی تجربی نیز باز با رشد روزافزون پرخاش، ناسزاگویی و ابراز خشم و نفرت روبرو هستیم. این نکته هم معنادار است که برخی از صفحه‌هایی که به طور تخصصی برای ریشخند دیگران و توهین و ناسزا تخصص یافته‌اند، شمار زیادی از علاقمندان و مخاطبان را به سوی خود جلب کرده‌اند، و این بدان معناست که با یک جمعیت خاموش بزرگ علاقمند به خشونت زبانی هم روبرو هستیم، که چه بسا خودشان آن را بازتولید نکنند، اما به سهم شدن در تولیدات دیگران در این زمینه تمایل نشان دهند.

اگر از منظری جامعه‌شناسانه به موضوع بنگریم، این الگوها چندان دور از ذهن و غریب نمی‌نمایند. ایران کشوری است که سی و پنج سال پیش یک انقلاب سیاسی بزرگ را تجربه کرده، و بعد از آن طی هشت سال در طولانی‌ترین جنگ منظم قرن بیستم درگیر بوده است. به عبارت دیگر، کشور ما طی دوران پس از انقلاب با خشونت در شکلی نهادین و سازمانی درگیر بوده است. خواه در قالبی انفجارآمیز و ناگهانی مثل انقلاب اسلامی، و خواه در شکل سازمان یافته‌ی نظامی‌اش در جریان جنگ تحمیلی.

از سوی دیگر، این نکته‌ی جمعیت‌شناسانه را هم داریم که احتمال دست یازیدن به خشونت اصولاً در سنین جوانی بیشتر است، و جامعه‌ی ایرانی هم یکی از جوانترین جوامع دنیا محسوب می‌شود و سه چهارم اعضای آن جوان یا کودک محسوب می‌شوند. باز این داده‌ی فیزیولوژیک در اینجا به کارمان می‌آید که یکی از رهاکننده‌های رفتار خشونت در انسان و سایر پستانداران، هورمون تستوسترون است که در مردان جوان و نوجوان در بیشترین سطح خود قرار دارد و به همین دلیل هم قله‌ی آماری مرتکبین رفتارهای خشونت‌آمیز در همه‌ی جوامع شناخته شده، مردان جوان هستند. یعنی طبقه‌ای جمعیتی که در کشور ما هم سهم بزرگی از جمعیت را به خود اختصاص داده است.

اگر از منظر روانشناسانه به موضوع بنگریم، باز این سطح از خشونت غریب جلوه نخواهد کرد. یکی از مهمترین شاخصهای بروز خشونت از این زاویه، سرخوردگی خواستها و فشار میل‌های ارضا نشده است. در سالهای اخیر، نابسامانی اقتصادی برخاسته از جنگ، و بعدتر بحرانهای ناشی از فروپاشی نهادهای سامان دهنده‌ی اقتصاد سالم، از طرفی به فقر و محرومیت بخش بزرگی از جمعیت کشور دامن زده، و از سوی دیگر شکاف طبقاتی غیرعادی و عمیقی را پدید آورده است. اینها را باید در کنار از هم گسیختگی رفتار جنسی در جوانان دید، که از سویی به سیاستهای محدودکننده‌ی اقتدارگرایانه باز می‌گردد، و از سوی دیگر به خاطر تعارض این سیاستها با فن‌آوری ارتباطات شتابزده‌ی دنیا سمت و سویی دیگر یافته است. به عبارت دیگر،

اگر از به پویایی میل و ارضای میل در جامعه‌ی ایرانی بنگریم، طیفی وسیع از دلایل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را خواهیم یافت که به دامنه‌ای بزرگ از ناکامی‌های پیاپی دامن زده است.

با این اوصاف، این که جامعه‌ی ایرانی امروز با چنین سطحی از خشونت دست به گریبان است، چندان هم عجیب نیست. این البته به معنای توجیه کردن این پدیده یا پذیرفتنی بودنش نیست. اما معنا تاکید بر این نکته است که ریشه‌های وضعیت موجود باید شناخته شود، و ستونهایی که بیماری‌های اجتماعی کنونی بر آن استوار شده‌اند، باید به شکلی شفاف بازنموده و تحلیل گردد. با این اوصاف، ما کشوری داریم که طی ده سال انقلاب و جنگ با خشونت فیزیکی و تمام عیاری دست به گریبان بوده، و طی آن و بعد از آن هم به ناکامی و سرکوب میل فراگیری مبتلا بوده است. تمام جوامعی که چنین تجربه‌ای داشته باشند، خشونتی روزافزون را در خود خواهند پرورد، و آنچه که در ایران می‌بینیم نیز خارج از این قاعده نیست.

به این ترتیب، اگر خشونت جاری در جامعه‌ی خود را فقط و فقط ناشی از انتخاب فردی اعضای جامعه، یا کژتابی اخلاقی اشخاص بدانیم، انصاف را رعایت نکرده‌ایم. خشونتی که امروز شاهدش هستیم، یک الگوی جامعه‌شناختی است، که توسط یک زیربنای روانشناختی پشتیبانی می‌شود، و این هردو دلایل تاریخی و علل نهادینی در سطوح فرافردی دارند. این نکته البته به جای خود باقی است که انسان موجودی است انتخابگر و خودمختار و بنابراین هرکس مسئولیت اخلاقی کردارهای خویش را بر عهده دارد و تفاوتی هست میان اکثریت جمعیتی که در همین شرایط زندگی می‌کنند و از خشونت پرهیز می‌کنند و اقلیتی که بدان میدان می‌دهند.

همه‌ی اینها بدان معناست که غلبه بر خشونت در جامعه‌ی ما، گذشته از پند و اندرز و ارشاد افراد، به درمانی جامعه‌شناسانه نیز نیاز دارد، چرا که درد در سطحی نهادین تولید می‌شود، و مصرف مسکن برای موضع حس درد - یعنی افراد - برای ریشه‌کن کردن بیماری بسنده نیست. هنگام اندیشیدن درباره‌ی درمان این

بیماری، باید به این نکته هم توجه کرد که با وجود تمام این حرفها، سطح کلی خشونت در ایران هم در زمانه کنونی و هم در دورانهای تاریخی پیشین، در کل پایین تر از سطح جهانی اش بوده است. یعنی مثلا اگر سطح خشونت ایران کنونی را با کشوری اروپایی مثل یوگسلاوی در دوران معاصر مقایسه کنیم، می بینیم که گسیختگی اقتصادی و بحران سیاسی در این کشور به جنگ داخلی تمام عیار و بسیار خشنی منتهی شد، که خوشبختانه هیچ شباهتی میان الگوی رفتار ایرانیان و اهالی اروپای شرقی دیده نمی شود. به همین ترتیب، در جامعه ای به نسبت توسعه نیافته مانند رواندا یا سیرالئون نیز در همین زمانه ی خودمان یک بحران مشابه سیاسی-اقتصادی به یک فاجعه ی کامل انسانی و نسل کشی های پر دامنه منتهی شد. این نکته البته بدیهی است که جوامعی مانند ایران، یوگسلاوی و رواندا یا سیرالئون ساختها و تاریخهای متفاوت دارند و بنابراین از سویه هایی بسیار با هم قابل مقایسه نیستند. اما این کشورها دست کم از این نظر با هم شباهت دارند که در دهه های آخر قرن بیستم با فروپاشی سیاسی، انقلاب و تغییر رژیم سیاسی، و تنش نظامی با کشورهای همسایه دست به گریبان بوده اند. عمق و شدت انقلاب ایران، و درازا و تلفات جنگ ایران و عراق از آنچه در این کشورها می بینیم بیشتر بوده است. با این وجود سطح خشونت که از مردم کشورمان سر می زند - و در زشتی و بیمارگونه بودن اش تردیدی نداریم - اصلا با این سرزمینها قیاس پذیر نیست. این قاعده درباره ی تاریخ گذشته ی ایران نیز صادق است. یعنی اگر هر دوره ی تاریخی از ایران را با دوره های مشابه از سرزمینها و تمدنهای دیگر مقایسه کنیم، می بینیم خشونت های قومی و نژادی، جنگ های دینی، و خشونت مجرمانه - تا جایی که از منابع تاریخی بر می آید - کمتر از سرزمینهای دیگر بوده است.

چاره جویی درباره ی موقعیت امروزی، و گمانه زدن درباره ی راههای برون رفت از وضعیت موجود، ضرورتی است که این روزها توجهی اندک را بر می انگیزد. یعنی بیشتر دست اندرکاران و تحلیل گران به اندیشیدن به موقعیتهای خرد و تبیین خشونت در موارد خاص تمایل دارند، بی آن که به الگوی فراگیرتر و

کلان این امر توجهی نشان دهند. یکی از راههای اندیشیدن کلان به مسئله‌ی خشونت، توجه به راهکارها و شیوه‌هایی جا افتاده و آزموده شده است که در جامعه‌ی ایرانی رواج داشته و در چشم‌اندازی تاریخی خشونت را مهار می‌کرده است. نهادینه شدنِ شکلی از اخلاق جنگی و قواعد انضباطی حاکم بر جنگاوران، که آیین جوانمردی و عیاری و فتوت خوانده می‌شده یکی از این نقاط قوت است که چه بسا امروز هم همچنان نقش مهارکننده‌ی سودمندش را حفظ کرده باشد. رواج و نهادینه شدنِ ورزشهای رزمی ایرانی، که در ادبیات و روایتهای داستانی و کتابهای آداب‌الحرب به دقت صورتبندی شده و همچنان ناپژوهیده باقی مانده است، کلیدی دیگر است. چرا که هنرهای رزمی و ورزشهای جنگی، درست شبیه به شکل‌های نمادینِ امروزی‌شان که بازی‌های رایانه‌ای باشد، راهی برای تخلیه‌ی کنترل شده و گاه نمادین خشونت بوده است، و هنوز هم هست. بقایای تقریباً منقرض شده‌ی این هنرهای رزمی ایرانی امروز در قالب ورزش باستانی باقی مانده، و ضرورت دارد که یکسره بازمینی و بازسازی شود، اگر که قرار است با ورزشهای رزمی مدرن زاده شده در خاور دور، رقابت کند. رواج چشمگیر ورزشهای رزمی خاور دور در ایران هم به خودی خود امری سودمند و مهارکننده‌ی خشونتِ لگام‌گسیخته است، هرچند از پشتوانه‌ی نرم‌افزاری و پیچیدگی و غنای اخلاق رزمی سنتی ایران بهره‌ای ندارد.

فرجام سخن آن که مسئله‌ی خشونت در ایران امروز، چالشی جدی است. یا اندیشمندان در این زمینه خواهند اندیشید و رایزنی‌هایشان به نتیجه‌ای راهگشا خواهد انجامید، و سیاست‌گذاران و سیاست‌بازان با بازمینی در الگوهای کلان در مهار آن خواهند کوشید، و یا دیر یا زود شاهد رها شدگی لگام‌گسیخته‌ی دیگری خواهیم بود، که مثل هر خشونت جمعی کور دیگری، ویرانی‌هایی گسترده به بار خواهد آورد.



درباره‌ی رفتار، بنجارین جوانان در شبکه‌های اجتماعی مجازی

روزنامه‌ی اعتماد، ۱۳۹۳/۱۱/۹

پیش درآمد: در هر نظام اجتماعی الگویی از کردار که در شرایط معمول و آشنا (و نه موقعیتهای حدی و بحرانی) بیشترین توزیع آماری را داشته باشد، رفتار هنجارین نامیده می‌شود. رفتار هنجارین سرمشقی عملی است که در بافت فرهنگی غالب رفتار پسندیده، عاقلانه، امن، و معمول در شرایطی خاص را تعیین می‌کند. چون اعضای جامعه در چنین باوری مشترک هستند، معمولاً همین رفتار را بازتولید می‌کنند. بنابراین شکل مرسوم و قابل مشاهده‌ی رفتار که بیشترین فراوانی را دارد نیز همان رفتار هنجارین است. به همین خاطر هم بر انتخابهای تک تک افراد فشاری اجتماعی وارد می‌کند و هم‌رنگی و هم‌نواپی را در راستای الگوی یاد شده سازمان می‌دهد. تثبیت رفتارهای هنجارین معمولاً در سنین کودکی تا جوانی رخ می‌دهد.

شبکه‌های اجتماعی مجازی فضاهایی اجتماعی هستند که در دل سیستمهای فن‌آورانه‌ی الکترونیکی پدیدار می‌گردند و در بسترشان دو یا چند کنشگر اجتماعی با هم درگیر تبادل پیام می‌گردند، بی آن که به طور عینی با هم رویارو باشند. در شکل سنتی ارتباط انسانی، تبادل پیام معمول به صورت رو در رو و چهره به چهره صورت می‌پذیرد و ارسال پیامهای غیابی به نامه‌نگاری یا فرستادن پیام شفاهی در موارد استثنایی محدود می‌شود. یعنی فضاهای مورد نظرمان اموری نوظهور و بی‌پیشینه هستند که هنوز هنجارهای اجتماعی

در درونشان رخنه نکرده و نهادینه نشده است. به همین دلیل ظهور شبکه‌های اجتماعی مجازی فرصتی است برای واری گرایش‌های غیرهنجارین در رفتار کنشگران اجتماعی. به ویژه الگوی کردار جوانان در این میان اهمیتی چشمگیر دارد چون هم از سویی بدنه‌ی کاربران شبکه‌های اجتماعی هستند و هم از سوی دیگر در لبه‌ی تثبیتِ هنجارهای جمعی قرار دارند و هنوز مانند افراد میانسال و سالمند در دل آن هضم نشده‌اند.

پرسش کلیدی: در این نوشتار کوتاه می‌خواهم در قالبی فهرست‌وار به این پرسش مرکزی پاسخ دهم: الگوهای کردار غیرهنجارینی که جوانان هنگام حضور در شبکه‌های مجازی از خود ظاهر می‌سازند، چیست؟ پاسخ: تا جایی که از مشاهده‌ی میدانی نگارنده بر می‌آید، جوانان در شبکه‌های اجتماعی (گروه‌های اینترنتی، جوامع مجازی مثل facebook و LinkedIn، و شبکه‌های تلفن همراه مثل وایبر و What's UP) در چهار مورد رفتار خارج از هنجار نشان می‌دهند. این الگو باعث شده نوعی هنجار دوگانه بر کردار شهروندان جوان ایرانی حاکم شود و حدس من آن است که هنجار فضاهای مجازی به خاطر ماهیت آزادانه‌تر و لذت‌جویانه‌ترشان به تدریج در آینده بر هنجار اجتماعی بیرونی غلبه کند.

نخست: خودافشاگری: در فرهنگ عمومی ما بیان احساسات و عواطف و به خصوص سرخوردگی‌ها و دلخوری‌های ناشی از مسائل شخصی و خانوادگی بسیار به ندرت بیان می‌شود و ابراز عمومی آن در فضای افراد ناآشنا و غریبه به کلی نامرسوم است. در فضاهای مجازی چنین امری رایج است و فراوان به نوشتار، عکس یا فیلمی بر می‌خوریم که در آن دختر و پسری را با دوستشان از جنس مخالف نشان می‌دهد، یا لحظات خوش یا ناخوشِ خصوصیِ میانشان را بازنمایی می‌کند.

دوم: تابوشکنی: در روابط اجتماعی هنجارین اشاره به مسائل جنسی و طرح نقد و حمله به مسائل سیاسی و مذهبی تابو محسوب می‌شود. طرح بی‌پرده‌ی مسائل جنسی نوعی بی‌ادبی و پرده‌داری محسوب می‌شود و تاختن به هنجارهای مسلط سیاسی یا دینی علاوه بر این ممکن است شکلی از جرم نیز قلمداد

گردد. در شبکه‌های مجازی تابوها به فراوانی و با شدت و دامنه‌ای بی‌سابقه مورد حمله قرار می‌گیرد. البته گفتمانهای برآمده از دل شبکه‌های مجازی هم خطوط قرمز و تابوهای خاص خود را دارند و فضایی عاری از محرمات و تهی از حرمتها محسوب نمی‌شوند. با این وجود الگو و دایره‌ی تاثیر این خطوط قرمز به کلی با آنچه که در فضای غیرمجازی می‌بینیم متفاوت است.

سوم: پرخاشگری: حوزه‌ی تمدن ایرانی در کل و فرهنگ ایران معاصر به طور خاص از خشونت و پرخاشگری رویگردان بوده و آن را نکوهش می‌کند. کشور ما در یک قرن گذشته دو انقلاب (مشروطه و اسلامی) و سه بار تغییر نظام سیاسی (از استبداد به مشروطه، از قاجار به پهلوی، و از سلطنتی به جمهوری اسلامی) را از سر گذرانده است و تلفات این انقلابهای درونی به شدت اندک بوده است. با وجود پرهزینه بودن جنگ ایران و عراق، درگیری ایران در جنگهای جهانی اول و دوم نیز کمینه بوده و در کل کارنامه‌ی خشونت‌گریزی ایرانیان در فضای پرتنش و پرخشونت قرن بیستم درخشان است و به هیچ عنوان با کشورهای همسایه مثل روسیه و ترکیه یا کشورهای اروپایی قابل قیاس نیست.

در همین بافت تاریخی، خشونت کلامی و نفرت‌پراکنی در کنش ارتباطی نیز امری نکوهیده و غیراخلاقی دانسته شده و معمولاً کسی که زیاد ناسزا می‌گوید و زبانی پرنفرت و خشونت دارد و یا با این و آن دعوا می‌کند، دیوانه یا مجرم قلمداد می‌شود. در این زمینه رواج چشمگیری خشونت زبانی و ابراز نفرت در فضاهای مجازی چشمگیر است. یعنی چنین می‌نماید که نوعی جبران‌گریزه‌ی ابتدایی خشونت در کاربران شبکه‌های مجازی بروز کرده است. رواج این رفتار و میل مخاطبان برای دنبال کردنشان کمابیش به تمایل مردم برای تماشای کتک‌کاری‌ای خیابانی یا اعدامی در ملأعام شباهت دارد و به نظرم بیش از آن که نشانگر میل به ابراز خشونت باشد، جبرانی برای مهار اجتماعی خشونت است.

به هر روی در شبکه‌های مجازی ابراز خشونت کلامی نسبت به افراد و گروه‌ها و اقوام بسامدی بالا دارد، و تمایل مخاطبان برای مشاهده‌ی این نوع زبان و مشارکت در آن نیز به نسبت چشمگیر است. (نمونه‌اش محبوبیت صفحه‌ی ژانر بر فیسبوک است). با این وجود چنین می‌نماید که موازی با این فریفتگی نسبت به خشونت نوعی اخلاق جمعی نیز در دل همین شبکه‌های مجازی تکامل یافته باشد. چون اظهار نظرها درباره‌ی افرادی که این خشونت و نفرت را از خود ظاهر می‌سازند، نشان می‌دهد که نکوهش اخلاقی‌شان با شدت و صداقت بیشتری نسبت به جهان عینی همچنان به جای خود باقی است.

چهارم: گرایش به ادبیات و زبان استانده: هرچند غریب می‌نماید، اما شبکه‌های مجازی به ظاهر تأثیری سودمند در آموزش ادبی جوانان به جا گذاشته است. خطاهای دستوری و غلط‌های دیکته‌ای فراوانی که در یکی دو سال نخست ظهور این شبکه‌ها فراوان بود و مایه‌ی نگرانی هم بود، به سرعت جای خود را به زبانی استانده و کمابیش پیراسته داده که گاه ادیبانه است و گاه تبلور زبان گفتاری، اما به هر روی قالب و قاعده و استانده‌های معقول و یکدستی دارد. در همین عنوان می‌توان مسئله‌ی بسیار جالب بازگشت شعرهای پارسی به فضای عمومی را مطرح کرد. الگویی رو به رشد از نقل قول از بیت‌های شعر پارسی در میانه‌ی سخن یا بهره‌جویی از اشعار بزرگان و به اشتراک گذاشتن‌شان دیده می‌شود. جالب آن که محور این آثار ادبی در ابتدای کار بیشتر به آثار شاعران نو و قالب‌های شعری سپید یا نیمایی منحصر بود، اما طی پنج شش سال گذشته روندی منظم و معنادار از چرخش به سوی اشعار کهن و ادبیات کلاسیک پارسی دیده می‌شود که نویدبخش است و نشان می‌دهد نوعی سلیقه‌ی زیبایی‌شناسانه و سواد ادبی در میان کاربران شبکه‌های مجازی تکامل یافته است.



پرسه زنی مردم شناسانه

یادنامه‌ی دکتر منوچهر ستوده، فروردین ۱۳۹۲

«و از بلخ تا به ری سه صد و پنجاه فرسنگ حساب کردم. و گویند از ری تا ساوه سی فرسنگ است و از ساوه به همدان سی فرسنگ و از ری به سپاهان پنجاه فرسنگ و به آمل سی فرسنگ. و میان ری و آمل کوه دماوند است مانند گنبدی که آن را لواسان گویند و گویند بر سر چاهی است که نوشادر از آن جا حاصل می‌شود. و گویند که کبرین نیز. مردم پوست گاو ببرند و پر نوشادر کنند و از سر کوه بغلطانند که به راه نتوان فرود آوردن.»

سفرنامه‌ی ناصر خسرو قبادیانی بلخی

درباره‌ی این که نخستین سفرنامه‌ی پارسی را چه کسی نوشت، چیزی نمی‌دانیم، ولی این را می‌دانیم که بی‌شک پیش از ناصر خسرو نیز این رسم سفرنامه‌نویسی رواجی داشته و او متن خویش را در سرمشقی جا افتاده و سبک ادبی پخته‌ای نوشته که برای مخاطبانش آشنا بوده است. از این موضوع هم خبر داریم که ایرانیان از دیرباز اهل سفر بوده‌اند و گردش، و دستاوردهای خود را ثبت می‌کرده‌اند. از سروردهای مانوی و

بودایی در ایران غربی و شرقی گرفته، تا سفرنامه‌های مینویی‌ای مانند ارداویراف‌نامه و سیرالعباد الی‌المعاد، همه جا با مفهوم سفر روبرو هستیم و درآمیختن سیر آفاق و سیر انفس، چرا که «بسیار سفر باید، تا پخته شود خامی».

در تمدنهای بزرگ جهان پیشامدرن، جای دیگری را نمی‌شناسیم که سفر کردن به این شکل در بطن فرهنگ تنیده شده باشد. در ایران زمین از دیرباز باورهای دینی با کلیدواژه‌هایی وابسته به راه و جاده و سفر رمزگذاری می‌شده است. از ریشیم (𐎠𐎼𐎡𐎹: 𐎠𐎼𐎡𐎹) ^{۲۳۸} و پتو (𐎱𐎠𐎼𐎹: 𐎱𐎠𐎼𐎹) ^{۲۳۹} در گاهان زرتشت گرفته تا صراط مستقیم و بعدتر شریعت و طریقت، عبور از مسیر اخلاق و دین همواره با کلیدواژه‌های مربوط به راه و سفر و انتقال از جایی به جایی رمزگذاری شده است. این الگوی بزرگداشت سفر و حرکت در مکان را در تمدن یکجانشین و کشاورز چین مگر در بافتی حماسی نمی‌بینیم، و در زمینه‌ی اروپای قرون وسطایی هم سفر تنها معنای زیارتی یا جنگی دارد که معمولا به شکل گروهی انجام می‌پذیرد.

نتیجه آن که تمدن ایرانی به خاطر آن که سفر را امری عام و همگانی، کلیدی و تعیین کننده، فردی و شخصی، و دینی و اخلاقی می‌داند، در میان سایر تمدنهای دنیای پیشامدرن یگانه و شاخص است. البته دلیل آن هم بازرگان بودن ایرانیان است و موقعیت جغرافیایی میانی خونیرث زیبا که در میانه‌ی شش سرزمین اساطیری دیگر فرار گرفته، و راهها را به شاهرگهای انتقال کالا و معنا تبدیل می‌کرده است. از این روست که مردمان در شهرهایی گیتیانه به نامهای ری و حران می‌زیسته‌اند که نامشان به معنای راه است، و برای عبور از گیتی به مینو به پلی (صراط یا چینوت) نیاز داشته‌اند و این همه در بافت سفر کردن است که معنا می‌یابد.

²³⁸ گاهان، هات ۵۰، بند ۶.

²³⁹ گاهان، هات ۴۳، بند ۳.

در دوران مدرن، به خصوص در چارچوب نگاه و سلیقه‌ی رمانتیک‌ی که در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی رواج داشت، سفر کردن هم در زمینه‌ی فرهنگ اروپایی بازتعریف شد. بزرگداشت طبیعت و زیبایی‌های آن نزد رمانتیک‌ها، در پیوند با مفهوم نوپای ملیت سرزمینی و هویت وابسته به وطن که با حسی نوستالژیک تجربه‌اش می‌کردند، سفر کردن به مناطق دور افتاده را به کاری مهم و سرنوشت‌ساز برکشید. بعد از آن، یعنی به تازگی و در کمتر از دو قرن گذشته، غربیان سفر کردن را کاری مستقل از زیارت یا جنگ‌های صلیبی دانستند و آن را برای پرورش ذهن و تن ضروری دانستند. به این ترتیب بود که کارکردهایی مانند عبور از شهری به شهری یا سفر از جایی به جایی، بازتعریف شد و کوهنوردی به ورزشی و سفرنامه به سبکی ادبی تبدیل شد.

در ابتدای دوران مشروطه، این توجه به سفر و سیر و سلوک آفاقی به ایران زمین نیز منتقل شد و با بستر غنی و پیچیده‌ی فرهنگ بومی درباره‌ی سفر در آمیخت. وجود این پیشینه و بستر، به معنای آن بود که منشهای وامگیری شده از غرب به سرعت پذیرفته می‌شدند و در شبکه‌ای از دلالت‌ها و معانی از پیش موجود جایگیر می‌گشتند. از این رو بود که در ایران ادبیات مدرن مربوط به سفر چنین سریع رونق گرفت و ورزشهایی مثل کوهنوردی و دوچرخه‌سواری و ایران‌گردی یا جهانگردی با این شتاب فراگیر شد.

در دوران مدرن، ادبیات مربوط به این تحول بسیار زود تکامل یافت. سفرنامه‌هایی که ایرانیان در میانه‌ی دوران قاجار نوشته‌اند، هنوز در فضایی مدرن تدوین نشده، اما با فرهنگ اروپایی یا پیامدهای آن (مثلاً در هند و عثمانی) تماس یافته و به این ترتیب با بافت سنتی این متون گسستی یافته است. یکی از نخستین شاعران عصر مشروطه، که بزرگترین شاعر معاصر هم هست، در ضمن همان کسی است که نخستین شعرها

را درباره‌ی کوهنوردی در درکه از خود به جا گذاشته است و قصیده‌ای هم درباره‌ی کوهنوردی در مسیر

قله‌ی دماوند سروده است. بهار در سال ۱۳۰۵ چنین می‌سراید:^{۲۴۰}

شد گرم هوا، شد تفته زمین زاین بیش به شهر، ماندن نتوان

امسال مراست، رای درکه کآنجا ز فضول خالی ست مکان

با چند رفیق همراز و شفیق هم نادره سنج، هم قاعده‌دان

طی شد مه تیر، شد نامیه پیر لیکن درکه است سرسبز و جوان

جایی است نزه، باغی است فره کوهی است بلند آبی است روان

شعر دیگر بهار به کوه‌پیمایی در مسیر دماوند اشاره دارد که به سال ۱۳۰۷ سروده شده است:^{۲۴۱}

بامدادان در هوای گرم ری بوی لطف نوبهار آید همی

قله‌ی البرز در چشمان من چون یکی زیبا نگار آید همی

...راست گویی سوی دشت از کوهسار لشکری نیزه‌گذار آید همی

خیل در خیل و درفش اندر درفش این پیاده و آن سوار آید همی

کوشک‌ها هر جای محصور از درخت چون حصاری استوار آید همی

در این معنی بهار نخستین کوهنورد شاعر ایران مدرن است، و دل‌باختگی او به کوه البرز و دماوندیه‌های

زیبایی که سروده نیز از همین جا نشان داد و بنابراین قصیده‌ی دلکش «ای دیو سپید پای در بند/ ای گنبد

گیتی ای دماوند» را باید دستاورد چنین شیوه‌ای از سفرهای کوتاه در اطراف شهرها دانست.

²⁴⁰ دیوان بهار، ۱۳۸۷: ۳۳۳-۳۳۶.

²⁴¹ دیوان بهار، ۱۳۸۷: ۳۵۵-۳۵۷.

در همین سالها، در نامه‌های نیمایوشیچ هم نشانه‌هایی از گردش در طبیعت را می‌بینیم. نیما در نامه‌ای که به تاریخ ۱۳۰۵/۶/۱۴ برای رسام ارژنگی نوشته، در حین توصیف گذران عمرش در ده یوش، می‌نویسد:

«هوا خیلی سرد است به طوری که گاهی در آفتاب به آتش محتاج می‌شویم. هفته‌ای یکی دو روز استراحت می‌کنم. باقی اوقات عمرم به گردش در کوهها می‌گذرد. اغلب که راه نزدیک است، عالیه هم با من هم‌راه است. وقتی که خسته می‌شوم قدری می‌خوابم. بعد از خواب در کنار این رودخانه، روی تخته سنگها یا روی تنه‌ی بریده‌ی این درخت جنگلی نشسته آواز می‌خوانم.»

آنچه که این توصیفهای ابتدای قرن چهاردهم خورشیدی را، از سفرنامه‌ها و سروده‌های کلاسیک برآمده از سفر (مانند قصیده‌ی ایوان مدائن) جدا می‌کند، درونکاوانه بودن لحن راوی و توجه ایشان به طبیعت است، در مقام امری جدا و کنده شده از تمدن و شهرنشینی و این شکل از تقابل طبیعت و شهر از رمانتیک‌ها برخاسته است و با این دلالت پیشینه‌ای در فرهنگ ایرانی ندارد. اما آنچه که در برخی از این متون دیده می‌شود و با دقت نظر ناصر خسرو در توصیف مناظر سفرش همسان است، نگاه مردم‌شناسانه و کنجکاوی علمی است. این همان است که ناصر خسرو را نیز به اندازه‌گیری درازا و پهنای شهرها و توصیف آیینها و مردمان وا می‌داشت، و در دوران جدید هم آثار مردم‌شناسانه و دقیقی را رقم زد که در سالهای اخیر توسعه و رونقی بیشتر نیز یافته‌اند.

در میان نویسندگانی که در دوران مدرن از درون بافتی مردم‌شناسانه و علمی در این زمینه قلم زدند، شاخص‌ترین شخصیت، دکتر منوچهر ستوده است که کمابیش همزمان با بهار گردش در کوههای اطراف تهران را آغاز کرد و در نهایت آن را به یکی از پر دامنه‌ترین برنامه‌های سفر-پژوهش بدل کرد. دکتر ستوده بیش از بیست و دو سال به طور منظم سراسر رشته کوه البرز را زیر پا گذاشت و تمام داده‌های زبان‌شناختی،

جغرافیایی و تاریخی مربوط به این منطقه را ثبت کرد و در نهایت آن را در کتاب عظیم از آستارا تا استرآباد منتشر کرد که یازده جلد بزرگ را در بر می‌گیرد و امروز مهمترین مرجع برای شناخت این منطقه محسوب می‌شود.

برای کسانی از هم‌نسلان ما که به جهانگردی و ایران‌گردی دلبسته‌اند، آشنایی با پیشینه‌ی فرهنگی که در این زمینه تولید شده، ضرورت دارد. درک این که در سه چهار نسل گذشته چه شخصیت‌های بزرگی در چه مسیرهایی آمد و شد می‌کرده‌اند و چه دستاوردهایی را از جنس گزارش علمی و شعر و سفرنامه از خود به جا گذاشته‌اند، از آن رو اهمیت دارد که سرمشقی جا افتاده و نیرومند را به نسل جوان منتقل می‌کند و انتظار ایشان را از خویشتن بالاتر می‌برد، و در عین حال ارتباطی مهم و اتصالی حیاتی را میان ایشان و جهانگردان و مسافران نسل‌های پیشین برقرار می‌کند، بیش از هزار سال است خانه‌ای را در ایران زمین ترک می‌کرده‌اند، و بعد از سفری، با اندوخته‌ای از جنس معنا بار دیگر بدان باز می‌گشته‌اند...



دباره‌ی خیانت زناشویی

چکیده‌ی سخنرانی در موسسه‌ی روانشناسی سیاوشان، بهار ۱۳۹۲

خیانت چیست؟ گویا بازی برنده- بازنده‌ای باشد که در آن فردی پیمان دوستی‌اش با کسی را می‌شکند و با رقیب یا دشمن وی متحد می‌شود. خیانت از این رو مفهومی است که به شرایط جنگی مربوط می‌شود. در این شرایط است که دوستی و دشمنی وجود دارد، و دوستی می‌تواند با گسستن پیوند دوستی و پیوستن به دشمن، خیانت کند.

تعمیم مفهوم خیانت به روابط عاشقانه و به ویژه ارتباط زناشویی نشانه‌ی این پیش‌داشت است که ارتباط زن و مرد در چارچوبی ستیزه‌مدارانه و شرایطی جنگی فهم شده است. اگر زنی یا مردی از همسرش بگسلد و با جفتی دیگر هم‌بستر شود، کار او را خیانت می‌دانند. این تنها در شرایطی معنا دار می‌شود که فرض کنیم فاسق از ابتدا رقیب و دشمن همسر بوده و خیانتکار با برگزیدن هم‌آغوشی با وی پیوند دوستی خود را با همسر گسسته و همان را با دشمنی که فاسق باشد بسته است.

تعبیر خیانت را هم برای روابط عاشقانه‌ی صمیمانه به کار می‌برند و هم به ویژه در بافت زناشویی بسیار بدان اشاره می‌کنند. بر این مبنا فرض بر آن است که وقتی زن و مردی با هم ارتباط نزدیک پیدا کردند،

تمام افرادِ همجنس با ایشان به مرتبه‌ی دشمن و رقیب جنسی یا عاطفی فرو کاسته می‌شوند. یعنی زن و مردی که با هم وارد ارتباطی شده‌اند، در برابر همه‌ی همجنسانِ بالغ خویش به نبردی نابرابر و ناامیدانه برخاسته‌اند تا توجه و نظر و دلِ دلدار را از خطرِ پیوند خوردن با دیگری‌ها پاسداری کند. در این شرایط است که خیانت معنادار می‌شود. در شرایطی که دلدار به «چیزی» نگریسته می‌شود که به مالکیت شخص در آمده و دیگری‌ها به رقابتی جانانه برای تصرف وی کمر همت بسته‌اند. دیگری‌ها بر این مبنا دشمن قلمداد می‌شوند و اگر آن دلدار با یکی از آنها سر و سری پیدا کند، خیانت کرده است. در عمل ارتباط زناشویی قاعده‌ای اجتماعی است که مالکیت هریک از دو طرف بر دیگری را در قالبی حقوقی و قانونی تثبیت می‌کند، و به این شرایط جنگی یک تن در برابر همه رسمیت می‌بخشد. ارتباط عاشقانه‌ی پیشازناشویی یا پیرازناشویی هم بر اساس همسان‌انگاری با همین قاعده‌ی حقوقی معنای خیانت را بازتولید می‌کند.

شوخی مشهوری است به این شرح که دانشمندانِ مهمترین علتِ طلاق را کشف کرده‌اند، که همانا ازدواج است. این شوخی را می‌توان به معنای خیانت نیز تعمیم داد. مهمترین دلیلِ خیانت آن است که قواعدی و پیش‌داشتهایی وجود دارد و بروز آن را ممکن می‌سازد یا حتا بدان دامن می‌زند. بیایید لحظه‌ای به این فرض بیندیشیم که زن و مردی که شاید در ارتباط زناشویی هم باشند، انحصاری بر تن و روان همدیگر نداشته باشند. یعنی این انتظار دیرینه وجود نداشته باشد که انحصار ارتباط جنسی به همسر داده شود و یا دلدادگی و حس و حال عاشقانه در حریم شخصی وی محصور گردد. در این حالت آن شرایط جنگی از میان می‌رود. یعنی دیگری‌ها همچون افرادی خنثا و مستقل شمرده می‌شوند که دشمن یا رقیبِ فرد نیستند. چرا که دلدار حالا آزادی کامل دارد که با بدن و عاطفه و هیجان خود هرچه که می‌خواهد بکند و دیگری‌ها زمینه‌ای درهم و برهم و منفعل هستند که می‌توانند از میل خودمختار وی بهره‌مند بشوند یا نشوند. در این حالت خیانت

ممکن نیست. چون همبستری فرضی دلدار با دیگری به سادگی انتخاب شخصی اوست، مشابه با اختیاری که خود فرد هم از آن برخوردار است. در این حالت دشمنی میان من و دیگری از میان می‌رود و به همراه آن امکان خیانت نیز منحل می‌گردد.

این نکته البته به جای خود باقی است که زناشویی در انسان ادامه‌ی رفتار جفتگیری است که در شکل باستانی‌اش برای حصر کردن بدن جفت و اطمینان از جریان یافتن تکثیر ژنوم فرد تخصص می‌یافته است. یعنی رفتار فراگیر و عمومی جانورانی که بر سر جفت با هم رقابت می‌کنند، ستون فقرات همان قواعد حقوقی‌ای را می‌سازد که زناشویی را تعریف و مرزبندی می‌کند. با این همه در جوامع انسانی متغیر مرکزی لذت از بقا تمایز یافته و دو شاخص دلخواه و مهم زناشویی یا رابطه‌ی عاشقانه، برخورداری از کامیابی جنسی و بهره‌مندی از شادکامی و کامرانی دوست داشتن و دوست داشته شدن است. هر دوی اینها بر لذت استوار شده‌اند و بقای ژنوم ارتباطی به آنها ندارد، و گاه چنین می‌نماید که بقای ژنوم و زادآوری و بچه‌دار شدن دو شاخص مرکزی یاد شده را مختل هم می‌کند. بر این مبنا چنین می‌نماید که ارتباط عاشقانه یا پیوند زناشویی در انسان با قواعدی کار می‌کند که به گونه‌های اجدادی دوردست ما تعلق داشته و بر تکثیر ژنوم تمرکز یافته بود و بر این مبنا همه‌ی جفتهای بالقوه‌ی جفت شخص را دشمن می‌شمرد. این قاعده‌ی باستانی در شرایطی به بقای خود ادامه می‌دهد که فهم خودآگاه و خواست خودمدار افراد از یک رابطه‌ی مهرآمیز خوب، ربطی به بیشینه کردن تکثیر ژنوم ندارد، و بر متغیرهایی روانشناختی مانند کامرانی و شادکامی میزان شده است.

این را می‌دانیم که در تمام جانوران خیانت وجود دارد. یعنی در شرایط جنگ فرد بر ضد همه که شالوده‌ی رقابت جنسی را می‌سازد و انتخاب طبیعی ژنوم‌ها در یک جمعیت را ممکن می‌سازد، به راستی وضعیتی جنگی حاکم است و خیانت هم در این بستر فراوان رخ می‌دهد. در واقع قاعده‌ی عام آن است که هریک از دو جفت خودخواهانه رفتار می‌کند و اگر بتوانند، برای بیشینه کردن کامیابی تکاملی ژنوم خود با

کسانی جز جفت اصلی شان هم آمیزی می کنند. بسامد خیانت جنسی در جانورانی مانند میمون های بزرگ تا جایی که آمار نشان می دهد، برابر است با آنچه که میان آدمیان می بینیم، و این فراوانی بسیاری را در بر می گیرد. پس ما نه تنها قواعد ستیزه جویانه ی رقابت جنسی را از نیاکان دوردست خود به ارث برده ایم، که به همراه آن خیانت را نیز در مرده ریگ خویش می بینیم.

در میان سنت های فرهنگی متفاوتی که ارتباط زن و مرد را تنظیم می کند، یک دوقطبی نمایان طی دو قرن گذشته نمایان شده است. فراگیر شدن نظم مدرن در جهان با توسعه ی ابزارهای ارتباطی، ورود زنان به عرصه ی تولید و مشارکت مدنی شهری، فردمدار شدن حقوق و فروپاشی نظام های عقیدتی سنتی پشتیبان خانواده همراه بوده است. تمام این عوامل دسترسی فرد به شریک های جنسی بالقوه را افزایش می دهد. یعنی مدرنیته به سبب ساخت فن آوران هاش، گسترشی چشمگیر و بی سابقه را در ارتباط میان من و دیگری رقم زده و در این فضا شمار شریک های جنسی بالقوه، که در جامعه ی سنتی از چند تن تا دست بالا چند ده تن (یا به شکلی استثنایی برای شاهان تا چند صد تن) نوسان می کرد، ناگهان به چند ده هزار تن برای هر فرد عادی ارتقا یافته است. بخش عمده ی مردم امروز در شهرهایی با جمعیت میلیونی زندگی می کنند که پرسه زدن در خیابانهای همتاست با شناور شدن در میانه ی چند صد هزار جفت بالقوه!

سیطره ی نگاه مدرن به هستی در کنار این تحول فن آوران ه، چارچوب های اعتقادی و دینی ای را ویران ساخت که زمانی پشتوانه ی تقدیس خانواده محسوب می شدند. سنت هایی که پابندی جفتها به یکدیگر و پرهیزشان از بازیگوشی را سفارش می کرده، به این ترتیب دستخوش زوال شدند و فضای ارتباط زناشویی را از بار منع های اخلاقی و دینی رها کردند. ناگفته نماند که این منع ها و محدودیت های عقیدتی به ظاهر در هیچ جامعه ای چندان کارساز نبوده و آماری که درباره ی خیانت جنسی گفتیم در جوامع مذهبی هم به قدر جوامع

نامقید چشمگیر است. با این همه افزایش دسترسی عینی و بیرونی به جفتهای بالقوه و رها شدن ذهن و ماشین انتخاب از مهارهای عقیدتی در کنار هم به فروپاشی نهاد خانوادگی سنتی دامن زدند.

در نتیجه چند الگوی بازسازی خانواده در سطح جهانی شکل گرفت که هر کدامشان در ضمن یک قالب خیانت‌زدا و خیانت‌ستیز هم محسوب می‌شود. یکی از این الگوها که از همه رایج‌تر و پر سر و صداتر هم هست، همان است که به طور مستقیم از دل خود مدرنیته برآمده است و در فرهنگ مسیحی و زهدباور اروپایی ریشه دارد. این الگو که از مجرای سینما و رمان جهانگیر هم شده، همچنان ازدواج را امری مقدس می‌داند و در بافتی عرفی شده اما همچنان مسیحی پایبندی زن و مرد به همسر را سفارش می‌کند و لغزش در این مورد را به صورت خیانت رمزگذاری کرده و در نظام اخلاقی و حقوقی آن را گناه و جرم قلمداد می‌کنند. الگوی دیگر که به طور همزمان در چین و هند تکامل یافته، شکلی اجتماعی شده، قبیله‌مدار و سنتی از خانوادگی کنفوسیوسی یا هندویی را در زمینه‌ی مدرن بازسازی می‌کند. این الگو کمابیش با شعار بازگشت به گذشته همراه است و تا حدودی به مقاومت در برابر فرهنگ مدرن می‌ماند، هرچند دستاوردش دقیقاً همان است که در فیلمها و سریالهای عامه‌پسند اروپایی تبلیغ می‌شود. الگوی دیگری که در کشورمان آشکارا دیده می‌شود، فروپاشی چشمگیر خانواده و ابهام ریشه‌دار در تعیین نقشهای جنسی است.

باید به این نکته توجه داشت که خانواده در ایران زمین در سراسر تاریخش نه با زهدمداری اروپایی و کنفوسیوسی آمیخته بوده و نه در بافتی قبیله‌ای و عشیره‌ای مثل چارچوب هندویی خود را تعریف می‌کرده است. اخلاق جنسی در ایران زمین از دیرباز بسیار شهری و عقلانی بوده و به همین خاطر مهریه (یعنی حق مالکیت زن بر بدنش)، طلاق (حق دوطرفه‌ی فسخ پیوند زناشویی)، چند همسری (در مردان به طور همزمان و در زنان در قالب ازدواج مجدد)، و کامجویی جنسی پیشازناشویی در آن رواج و پذیرش داشته است. درست و از گونه‌ی آنچه که در شعارهای عوام‌فریبان یا کوشندگان کم‌سواد مدنی می‌بینیم، برای کسی که به اسناد

تاریخی بنگرد تردیدی باقی نمی‌ماند که در میان تمام جوامع سنتی (از جمله‌ی جامعه‌ی اروپایی، و به ویژه جامعه‌ی اروپایی!) زنان در ایران زمین همواره نسبت به هم‌جنسان‌شان در جوامه دیگر از بیشترین آزادی و حقوق برخوردار بوده‌اند.

در حال حاضر آمار دقیق و معتبری درباره‌ی ساخت خانوادگی ایرانیان در دست نیست. اما در حد همین اندکی که می‌دانیم، چنین می‌نماید که ایران ناپایدارترین ساخت خانواده را در سطح جهان داشته باشد. بالا بودن نسبت طلاق به ازدواج، بالا رفتن تدریجی سن ازدواج اول و کم شدن فاصله‌ی میان ازدواج و طلاق، درصد بالای خیانت جنسی در خانواده، آزادی جنسی افراد غیرمتاهل و مشکوک نمودن سنتهای قدیمی درباره‌ی مربندی امر جنسی شاخصهایی هستند که در ایران به شکل چشمگیری بالا هستند. این نکته که جامعه‌ی ایرانی به شکلی تمرکز زدوده و ناپایدار از خانواده میل کرده و بر خلاف غرب مدرن یا شرق پادمدرن به احیای انحصار جنسی در قالب روابط زناشویی تن در نداده، گذشته از آشوب اجتماعی گریبانگیر ایران زمین، تا حدودی در این سنت ایرانی آزادی جنسی و آزادی زنان ریشه دارد.

جامعه‌ی ایرانی به خاطر موقعیت ویژه‌اش احتمالاً یکی از بالاترین آمارهای خیانت در سطح جهان را داراست. این خیانت از شکسته شدن عهد و پیمانهایی برآورده ناشدنی ناشی می‌شود. یعنی می‌توان به این احتمال اندیشید که شاید اشکال اخلاقی و نابسامانی اصلی از خود کنش همبستری با دیگری ناشی نشده باشد، بلکه از قواعد محدود کننده‌ای برخاسته باشد که این همبستری را گناهی اخلاقی و جرمی اجتماعی تفسیر می‌کند.

حقیقت آن است که انحصار عاطفه‌ی عاشقانه به یک تن خاص امری نامحتمل است. یعنی بسیار بعید است کسی در سراسر عمرش در عین دیدار چند هزار نفر تنها یک نفر را دوست داشته باشد و اگر چنین موردی هم پیدا شود قاعدتاً صاحب روانی تندرست و ذهنی سالم شمرده نخواهد شد. انحصار ارتباط جنسی

به یک تن در سراسر عمر چون با کرداری عینی و ملموس پیوند خورده، می‌تواند به ضرب و زور محدودیتهای عملیاتی پشتیبانی شود، اما تجربه‌ی تاریخی جوامع گوناگون (از جمله جوامع جانوری) نشان داده که این محدودسازی‌ها و زورورزی‌ها نتیجه‌ی چندانی ندارند و پری‌رو تاب مستوری ندارد!

مهر که هسته‌ی مرکزی یک ارتباط کامیاب و کامجو را بر می‌سازد، به خودی خود امری انحصاری نیست. مهر شکلی پیچیده از ارتباط است که به تدریج آموخته و آموزانده می‌شود و کسانی که با شمار بیشتری از افراد ارتباط مهرآمیز عمیق برقرار کرده‌اند، در انجام این کار با افراد تازه نیز مهارت می‌یابند. یعنی مهر در فضای آزاد به شکلی هم‌افزا می‌بالد و رشد می‌کند و در زیر فشار اجبار و انحصار به امری نادلخواه و زننده تبدیل می‌شود و لاغر و رنجور می‌گردد. بخشی از قواعد زناشویی که بر انحصار مهر و انحصار کامجویی جنسی پافشاری می‌کند، اصولاً ارتباطی با مهر ندارد و از سطح زیستی و برنامه‌ی تکاملی مربوط به جفتگیری و رقابت جنسی برای تکثیر ژنوم ناشی شده است.

در این زمینه خلاصه‌ی کلام آن که شاید بتوان با از بین بردن شرایط بروز خیانت، خیانت را از بین برد. این بدان معناست که قواعد و چارچوبهایی که هم ناکارآمد و هم زیانبار هستند از قلم بیفتند و ارتباط میان زن و مرد به پیوندی آزادانه و رها از انحصار تبدیل شود. پیوندی که باید در هر لحظه از اکنون از نو انتخاب شود تا معنایی داشته باشد. چنین پیوندی شاید با پیدایش ارتباطهای تازه گسسته گردد، و این فرجام نهایی بسیاری از پیوندهاست. تفاوت در آنجاست که مهر در میانه‌ی «من» با کسی که آزادانه انتخاب می‌کند و انتخاب می‌شود به شکل‌های گوناگون تداوم خواهد یافت، هرچند شاید دستخوش تغییر و بیش و کم گردد. اما مهر در شرایطی جنگی که انحصاری و فشاری و زوری در کار باشد، از همان ابتدا دستخوش زوال و پژمردگی خواهد شد، بی آن که این تدبیرها از خطر خیانت پیشگیری یا از پیامدهای آن جلوگیری کند.



درباره‌ی فوتبال، غرور ملی و شادمانی: تقدیمی بر گفتار دکتر زیبا کلام

ایسنا، ۱۳۹۳/۳/۳۱

امروز صبح که جعبه‌ی پست الکترونیکی‌ام را نگاه کردم، نوشتاری به قلم دکتر زیبا کلام را در آن یافتم که دوستی فاضل برایم فرستاده بود. نوشتار حاوی موضع‌گیری‌ای بود که سزاوار دیدم دیدگاهم را درباره‌اش به کوتاهی بنویسم. این متن کوتاه چهار نکته را در خود می‌گنجاند، یک اعلام موضع شخصی، گوشزد دو نکته‌ی جامعه‌شناسانه، و یک اعلام داوری که نتیجه‌گیری هم هست.

نخست آن که بگویم من از خنثاترین آدمها درباره‌ی مسئله‌ی فوتبال هستم. از سنین کودکی به بعد نه خودم فوتبال بازی می‌کنم و نه نگاه کردنِ بازی دیگران برایم لذت‌بخش یا جالب است. در عمرم هم تنها سه چهار بازی فوتبال را دیده‌ام، همه‌اش را هم به دلایل جامعه‌شناسانه. بازی ایران و استرالیا را بعد از پایکوبی سراسری مردم دیدم که بفهمم دقیقا چرا مردم چنین رفتار جمعی جالبی از خود نشان داده‌اند. اولین بازی ایران-عراق و ایران-آمریکا را هم دیدم، برای فهم چگونگی انعکاس روابط سیاسی در بستری ورزشی. بنابراین در زمینه‌ی خودِ فوتبال نه صاحب‌نظر هستم و نه حتا علاقه‌مند. در حدی که بازی‌های ایران با سایر

کشورها را هم نگاه نمی‌کنم و زمان بازی اخیر ایران و نیجریه فرصت را غنیمت دیدم و رفتم باشگاهی که در آن ورزش می‌کنم، چون به درستی حدس زده بودم باید در این ساعت خیلی خلوت باشد، که جایتان خالی، بود!

با وجود این موضع شخصی، ورزش فوتبال در ایران همواره به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی مورد علاقه‌ام بوده است. چه در دهه‌ی پنجاه و شصت که روزنامه‌های ورزشی و گزارشگران فوتبال سرسخت‌ترین فضای عمومی برای گفتمان انتقادی باقی ماندند و چه بعدها که به مجرای شبه‌آیینی برای رها شدن میل مردم به شادمانی جمعی بدل شد. آنچه که با خواندن نوشتار دکتر زیباکلام گرامی به ذهنم خطور کرد هم به همین سویی‌ی جامعه‌شناختی موضوع مربوط می‌شود، که قاعدتا با توجه به تخصص ایشان جنبه‌ی محوری نوشتار خودشان هم باید باشد.

برای آن که داوری‌ام درباره‌ی نظر ایشان روشن شود، باید دو نکته‌ی به نسبت بدیهی را گوشزد کنم. نخست آن که تمام جوامع انسانی هویت‌های جمعی‌شان را در شبکه‌ای پیچیده و لایه لایه از چیزها و رخدادها و نشانگان رمزگذاری می‌کنند. سطوح متفاوتی از متون ادبی، رخدادهای تاریخی، چشم‌اندازهای طبیعی، آثار هنری، شخصیت‌های تاریخی، سازمانها و نهادها و خاندانها، و بر ساخته‌های معمارانه وجود دارند که نمود بیرونی هویت جمعی را نمایش می‌دهند و آن را مستقر می‌سازند. این سیستم پیچیده رمزگذاری هویت، تنها «ما» را بازنمایی نمی‌کند، بلکه همواره «ما را در برابر یا در کنار دیگری» نمایش می‌دهد. شاپور بزرگ هنگامی که اقتدار نظامی ایران ساسانی را در کالبد خویش ترسیم می‌کرد، به نگاره‌ی امپراتور مغلوب روم در کنار خویش نیاز داشت، و آیسخولوس که هویت نوبنیاد آتنی را رمزگذاری می‌کرد، به ناگزیر تراژدی‌ای به نام «پارسیان» را پدید آورد. این یک قاعده‌ی جهانی است که رمزگذاری هویت همواره لایه لایه و شبکه‌ایست، و همواره هم با نمایش سایه‌ای از هویت «دیگری»ها همراه است.

دومین نکته آن که از دیرباز راهی متمدنانه و خشونت‌زدوده از رویارویی و رقابت جوامع و تمدنها با هم وجود داشته، و آن هم رقابت و مسابقه بوده است. این مسابقه می‌توانسته ماهیتی بدنی و ورزشی داشته باشد، یا جنبه‌ی نرم‌افزاری و معنایی به خود بگیرد. در شاهنامه چوگانی که سیاوش و یاران ایرانی‌اش با تورانیان بازی کردند و چیرگی‌شان بر حریف، چندان در ارتباط با هویت جمعی ایرانیان و تورانیان تعیین کننده و معنادار بود که مرگ و نابودی سیاوش به دست افراسیاب را رقم زد. به همین ترتیب داستان مثنوی معنوی درباره‌ی چهار تن که درباره‌ی معنای درست انگور و اوزوم و عنب و استافیل درگیر کشمکش می‌شوند، اقتباسی است از سبک ادبی رایج در دوران ساسانی که نمایندگان چهار تمدن اصلی را هنگام بحث بر سر موضوعی علمی یا ادبی نشان می‌دهد و در آن همیشه ایرانیان بر بقیه غلبه می‌یافته‌اند. نمونه‌های بی‌شماری از این دست در سایر فرهنگها هم وجود دارد. این بدان معناست که اصولاً رقابتهای علمی، هنری یا ورزشی در آن هنگام که بین دو جامعه و دو تمدن و دو ملت انجام شوند، ضرورتاً کارکرد هویت‌ساز و هویت‌بخش دارند و همواره با شکلی از خودبرتری‌بینی و مقایسه‌ی «ما» و «دیگران» همراه هستند.

ممکن است کسی از این مقایسه‌ها ناراحت شود و آن را سبک و سطحی و غیراخلاقی بداند و آرزومند باشد که همه‌ی مردم دقیقاً در تمام زمینه‌ها با هم برابر باشند و خودشان را هم در تمام زمینه‌ها با همدیگر برابر بدانند. اما واقعیت ملموس بیرونی بر خلاف این است. نه تنها مردمان برابر نیستند و خود را با هم برابر نمی‌دانند، که از منظری تکاملی هم مغز آدمیان بر مبنای پردازش تفاوتها و نابرابری‌ها کار می‌کند. به همین شکل هویت به خصوص در رابطه‌ی دو گروه ملی یا تمدنی متفاوت بر اساس رمزگذاری تفاوتها فهم می‌شود و در حالت طبیعی و سالم‌اش همیشه هم با رگه‌ای از خودبرتری‌بینی همراه است و اگر نباشد نشانگر نوعی از خود بیگانگی، خودباختگی یا بردگی است. برابری‌طلب‌ترین افراد هم چه در سطح روانی، یعنی زندگی شخصی‌شان و چه در سطح اجتماعی از این قاعده مستثنی نیستند. یعنی در میان شعار دهندگان کوشای

«برابری همگان در همه چیز» کسی را سراغ ندارم که آرمان یا مذهب خودش، تمدن خودش، گروه خودش، دار و دسته‌ی خودش، و در نهایت خودش را از بقیه برتر نداند. که اگر چنین نبود از آن آرمان و تمدن و مذهب و گروه و دسته‌اش دست می‌شست.

بعد از آن موضع‌گیری شخصی درباره‌ی جذابیت فوتبال و گوشزد این دو نکته درباره‌ی ماهیت رمزگذاری هویت و نقش تعیین‌کننده‌ی رقابت در مرزبندی آن، می‌رسیم به نقد نوشتاری که از آقای دکتر زیباکلام خواندم. این متن دو دعوی اصلی و دو دعوی فرعی و یک آرزو را در خود می‌گنجاند. آنها را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

دعوی اصلی نخست: « برای بسیاری از مردم دنیا یا کشورهای دیگر، پیروزی در زمین فوتبال، صرفاً پیروزی در زمین فوتبال است. » ایشان به عنوان مصداق این دعوی از کشورهای هند، ژاپن، نروژ، آرژانتین، آلمان، برزیل یا آمریکا نام برده‌اند.

دعوی اصلی دوم: « پیروزی در زمین فوتبال را مسئولان ما تبدیل به پیروزی سیاسی و ایدئولوژیک خواهند نمود.»

دعوی فرعی نخست: ایرانیان « رویکرد نژادپرستانه و شوونیزم » دارند.

دعوی فرعی دوم: « ما (ایرانیان) از نظر رشد و توسعه (تلویرجا) در وضعیت نامطلوبی قرار داریم.» در نتیجه ایشان آرزو کرده‌اند که ای کاش ایران در جام جهانی برنده نشود تا « برویم دنبال کار و زندگی واقعی مان.»

از میان این چهار گزاره، به نظرم جملات اصلی و فرعی اول نادرست و دومی‌ها درست هستند، هیچ یک هم ارتباطی با آرزوی عجیب ایشان برقرار نمی‌کنند. بر خلاف نظر ایشان، همه‌ی کشورها مسابقه‌های فوتبال خود با کشوری دیگر را امری ملی قلمداد می‌کنند و کمی درکش برایم دشوار است که چطور این همه

تظاهرات ناسیونالیستی و لاف و گزافهای خودبرتربینانه که در تمام ورزشگاه‌ها نزد هواداران تیمهای ملی جریان دارد، می‌تواند از چشم کسی پنهان بماند. در میان کشورهایی که ایشان به طور خاص بدان اشاره کرده‌اند، برزیل بخشی از هویت ملی‌اش را در کنار رقص با فوتبال تعریف کرده و آرژانتین و آلمان سرمایه‌گذاری تبلیغاتی نمایانی درباره‌ی برتری «ملی»شان بر فوتبال دارند. بازی فوتبال و غرور ملی چندان با هم پیوند خورده‌اند که در همان نقاط مورد نظر ایشان یعنی در آمریکای جنوبی همین چند سال پیش دو کشور با هم بر سر مسابقه‌ی فوتبال وارد جنگ و رویارویی نظامی شدند. تا جایی که من خبر دارم در هیچ کشوری مسابقه‌ی فوتبال میان تیم آن کشور و تیمی از کشوری دیگر به صورت امری ختتا و محدود به درون زمین فوتبال فهم نمی‌شود. نه تنها درباره‌ی بازیهای بزرگ بین دو کشور چنین نیست، که حتا بازی‌های بین دو تیم یک کشور هم به همین ترتیب ماهیت هویت‌ساز دارد و با برتری‌طلبی همراه است و اگر جز این بود پدیده‌ی هولیگانیسم و درگیری هواداران تیمها خارج از ورزشگاه‌ها دیده نمی‌شد، که فراوان دیده می‌شود.

درباره‌ی نژادپرستی و شوونیزم ایرانیان که این روزها نقل محافل شده هم درست معلوم نیست ارجاع ایشان به چه شاخصهایی است. نژادپرستی یک پدیده و شوونیزم یا ناسیونالیسم افراطی پدیده‌ی دیگری است که به ترتیب بر محور برتر پنداشتنِ مطلقِ نژاد یا دولت-ملتِ مدرنِ (ناسیون) بنا شده‌اند. این دو پدیده با شاخصهای جامعه‌شناختی معلوم و تعریف شده‌ای شناخته می‌شوند که برخی از آنها درباره‌ی نژادپرستی عبارت است از ریشخندِ خصوصیات ظاهری افرادی که نژادی متفاوت دارند، ابراز خشونت نسبت به ایشان، و ستودن ویژگیهای ریختی و زیست‌شناسانه‌ی مربوط به نژاد «خودی». شوونیزم هم معمولا با ستایش اغراق‌آمیز و متعصبانه از نمادهای ناسیونالیستی (به خصوص پرچم ملی، سرود ملی و سیاستمداران حاکم) مشخص می‌شود و بیشتر اوقات با میل به تهاجم به سرزمینهای همسایه و ابراز خشونت نسبت به شهروندان ملل دیگر همراه است. به ضرس قاطع می‌توانم بگویم هر دوی این مفاهیم در جامعه‌ی ایرانی غایب هستند.

ایرانیان تا جایی که من دیده‌ام نه در دوران معاصر و نه در زمانه‌ی پیشین تعصبی درباره‌ی نژاد نداشته‌اند و این به سادگی با مرور تصویر بی‌طرفانه و مهربانانه‌ی ایرانیان از سیاهپوستان – که تازه خیلی از مواقع غلام هم بوده‌اند- و مقایسه‌اش با متون همزمان از تمدنهای همسایه نمایان می‌شود. درباره‌ی شوونیزم هم چنین می‌نماید که ایشان و خیلی‌های دیگر این کلمه را ناسیونالیسم خلط کرده باشند که چیز دیگری است و شدت و بروز و شکل متفاوتی دارد، و تازه آن هم با ملی‌گرایی دیرینه‌ی ایرانیان که پدیده‌ای پیشامدرن و ریشه‌دار است تفاوت دارد. ایرانی‌هایی که در ادبیات تغزلی هزار ساله‌شان انواع و اقسام چشمها و بینی‌ها و رنگهای پوست را نزد معشوق ستوده‌اند، آشکارا این نکته‌ی بدیهی را در می‌یافته‌اند که دلدارشان به نژادهایی متفاوت تعلق دارد و بر مبنای این درک، دل بستن به چشم و ابروی مشک‌ی را در کنار سرمستی از خرمن موی زرین روا می‌داشته‌اند.

گزاره‌های دوم اصلی و فرعی ایشان البته به نظرم درست است. دولت ایران (و اصولاً تمام دولتها) پیروزیهای ورزشی در میدانهای رقابت بین‌المللی را به عنوان ابزاری برای کسب مشروعیت می‌بینند و برای همین هم خردمندانه و عقلانی بر روی آن سرمایه‌گذاری می‌کنند، یا نابخردانه چنین نمی‌کنند. وضعیت توسعه‌ی اقتصادی و فرهنگی هم در ایران می‌تواند نامطلوب شمرده شود، اما اینها با وجود درست بودن پیوند اندامواری با دو گزاره‌ی نادرست اولی ندارند و به نتیجه‌ی دلخواه ایشان منتهی نمی‌شوند.

خلاصه کنم، پیش فرضی که در نوشتار دکتر زیباکلام خواندم و نپسندیدم، این عقیده‌ی فراگیر و رایج است که ایرانی‌ها تافته‌ی جدا بافته‌ای هستند، و علت تمایزشان با دیگران هم چیزی منفی و ناخوشایند و حقارت‌آمیز است. خودِ رواج این برداشت نادرست نشان می‌دهد که ایرانیان تا چه پایه از سرافرازی و غرور جمعی بی‌بهره‌اند. غرور جمعی و سرافرازی‌ای که تمام ملل و تمدنهای بزرگ عالم سزاوار آن هستند و اگر

غیابش را ببینیم باید در فکر چاره‌جویی باشیم. بارقه‌های بی‌رمقِ حضورش که آماج شکایت دوست گرامی مان است، به نظر به تقویت نیازمند است و نه درمان.

من ایرانی هستم و از ایرانی بودنِ خود سرافرازم. نه به خاطر نژاد خاصی که دارم یا جوهرِ ذاتی مقدسی که در ایرانی بودن نهفته است. به سادگی به این خاطر که از تمدنی دیرینه و غنی و پیچیده برخوردارم و اندوخته‌ی معنایی آن را خوش می‌دارم و از این رو وابستگان بدان را دوست می‌دارم. من ملی‌گرا هستم، و ملی‌گرایی با شوونیزم اروپایی بیگانه و با ناسیونالیسم مدرن نامترادف است. یعنی که شادی و نیرومندی و معنا و سرزندگی خودم و خانواده‌ام و دوستانم و کس و کارم را با مردمی که هم‌وطنم هستند مربوط و در هم تنیده می‌دانم و خواهانِ بیشینه شدنِ آن برای همه‌شان هستم، و به نظرم نامعقول است که کسی ارتباط پایه و بنیادین‌اش با دیگری‌های اطرافش را نبیند و مدعی ارتباطی متقارن و یکسان با همه‌ی هفت میلیارد آدمیزادِ روی زمین باشد. انکار آنچه که هستیم و سرخوردگی یا شرمساری از آنچه شده‌ایم به نظرم تداومِ وضعیتی بیمارگونه و ناسزاوار است که خودِ آن وضعیت شاید دلسرد کننده یا شرم‌آور باشد، اما این ارتباطی با تمدن ایرانی و هویت ایرانی ندارد، که روزگاری نمایندگانی سزاوار داشته و اگر امروز هم داشته باشد، بدان سرافراز خواهند بود.

من به فوتبال علاقه‌ای ندارم و بازی‌های فوتبال را هم جز در حاشیه‌ی کارهایم به عنوان داده‌ای جامعه‌شناسانه دنبال نمی‌کنم. اما از صمیم قلب خواهانِ پیروزی تیم فوتبال ایران هستم. نه بدان دلیل که به حقانیت شرعی و تقدس دینی بازیکنان مان مومن باشم، و نه از آن رو که گمان کنم خون خالص آریایی در رگهای ایشان جریان دارد. به سادگی به این خاطر که این بازیکنان مثل من ایرانی هستند، یعنی در میراثی دیرپا و بزرگ شریک من هستند، و به دلیل همین هم‌تباری، هم‌سخنی و همدلی از بازیکنان سایر تیمها بیشتر دوستشان دارم.

من مشتاقانه آرزومند پیروزی تیم فوتبال ایران هستم. نه بدان خاطر که بردن در یک توپ بازی جمعی را فخرآمیز بدانم. بلکه بدان خاطر که می‌دانم بعد از این پیروزی مردم کشورم شادمان خواهند شد، و شادمانی برکتی است سزاوارشان، که دیرزمانی است از این مردم دریغ شده است.



نژادناپستی ایرانیان

هفته‌نامه‌ی کرگدن، شماره‌ی بیستم، سه شنبه ۱۳۹۵/۶/۱۶

برخی از مفاهیم امروز چندان تکرار شده‌اند و بدیهی می‌نمایند، و برخی از کلیدواژه‌ها با بار سیاسی سنگین و کارکردهای ایدئولوژیک گمراه‌کننده‌شان به قدری اغتشاش فکری و ابهام معنایی پدید آورده‌اند که امروز حضورشان در سپهر فرهنگ طبیعی و مجاز می‌نماید. یکی از این مفاهیم «نژاد» در معنای برابر نهادی برای Race است.

نخست چند کلمه درباره‌ی «نژاد» در پارسی بگویم: این واژه از پیشوند «نی» به همراه بن «زاد» ساخته شده و یعنی «بن و پایه‌ی زاده شدن»، «مبنا و بنی که فرد بر اساس آن زاده شده است». در این معنا نژاد در پارسی همواره معنای خاندان، تبار، و دودمان را داشته است و به معنایی استعاری در معنای گوهر، سرشت، صفات مادرزاد نیز به کار گرفته می‌شده است. دلالت معنایی و تبارنامه‌ی این کلمه به هیچ روی با race در زبانهای اروپایی یکی نیست. اگر بخواهیم در زبانهای اروپایی بر اساس معنای ریشه‌اش هم‌نشینی برایش پیدا

کنیم، باید **nation** را در نظر بگیریم که از مصدر لاتین **natere** (یعنی زاییدن) مشتق شده است. البته که معنای مدرن این کلمه هم با نژاد ایرانی یکی نیست و امروز آن را به ملت ترجمه می‌کنند، که خود تا زمان مشروطه بیشتر وابستگان به یک مذهب و دین مشترک را نشان می‌داده است، و نه تبار تاریخی و «ملی» مشترک را.

Race در زبانهای اروپایی واژه‌ای به نسبت تازه است. نخستین کاربرد آن به میانه‌ی قرن شانزدهم باز می‌گردد و رواج آن بسیار دیرتر و در اواخر قرن هجدهم تحقق یافت. این کلمه تبار مشخصی در زبانهای اروپایی ندارد و به احتمال زیاد وام‌واژه‌ایست سامی که از رأس عربی یا رَش عبری به معنای رئیس قبیله و «سر» یک قوم گرفته شده است. نژاد در این معنای اروپایی‌اش آفریده‌ی عصر استعمار است. در میانه‌ی قرن شانزدهم که اسپانیایی‌ها به کشتار و غارت سرخپوستان مشغول بودند، بارتولومئو دل کاساس که کشیشی مهربان بود و می‌کوشید شاه اسپانیا را به جلوگیری از شرارت سربازانش وا دارد، این بحث را طرح کرد که سرخپوستان به «نژاد»ی شبیه به سپیدپوستان تعلق دارند و می‌توانند مسیحی شوند و روحشان رستگار می‌شود. او پیشنهاد کرد اسپانیایی‌ها از برده گرفتن و کشتن سرخپوستان چشم‌پوشی کنند، و در مقابل سیاهپوستان را به بردگی بگیرند، چون آنها از «نژاد» دیگری هستند و روح ندارند و امکان متمدن شدنشان هم وجود ندارد! مفهوم نژاد در این معنا، بار سیاسی و عملیاتی مشخصی داشت. نژاد در معنای مدرن‌اش دیگر ارتباطی به خاندان و دودمان و تبار پیدا نمی‌کند. این مفهوم بر اساس پیش‌داستی وضع شده که بر اساس آن آدمیان یک گونه‌ی یکدست و همسان نیستند. بلکه از زیرسیستم‌ها و زیرگونه‌هایی تشکیل یافته‌اند که هر کدامشان جمعیتی متفاوت و متمایز از بقیه دارند و استعدادهای روانی و اخلاقی‌شان متفاوت است. بر اساس این پیش‌فرض، سیاهان و سپیدان و زردپوستان و سرخ‌پوستان کمابیش گونه‌هایی متفاوت و ناهمسان هستند که توانایی‌شان برای «رستگار شدن» یا «متمدن شدن» با هم تفاوت دارد. در ابتدای کار نژاد بر اساس این که

بومیان آمریکا و آفریقا روح دارند یا ندارند تعریف می‌شد، و این که بر این اساس می‌توان پیام مسیح را به ایشان ابلاغ کرد و مایه‌ی رستگاری‌شان شد، یا نه! بعدتر که سیطره‌ی کلیسا در هم شکست و با فراز آمدن قدرت دریایی بریتانیا عصر استعمار آغاز شد، متمدن شدن بیشتر محل پرسش بود و نژادهای پست به خاطر ناتوانی‌شان در تاسیس تمدن مورد نکوهش قرار می‌گرفتند. بعد از جنگهای داخلی آمریکا و آزاد شدن بردگان همچنان این پیش‌فرضها باقی ماند و امروز هم باقی است، و در قالب «تنبلی ذاتی نژاد سیاه» یا «تبهکار بودن نژاد روسی و ایتالیایی» صورتبندی می‌شود.

بنابراین مفهوم نژاد در معنای مدرن‌اش، مفهومی است برآمده از شرایط تاریخی خاصی که خاستگاهی اروپایی دارد. اروپاییان در مقطعی کوتاه از تاریخ‌شان که تنها چهارصد سال گذشته را شامل می‌شود، بر سایر نقاط دنیا برتری فناورانه پیدا کردند و به شکلی منظم و برنامه‌مند به کشتار و غارت و ویرانگری در سرزمینهای اشغال شده دست گشودند. از آنجا که این شکل سازمان یافته و باور نکردنی از خشونت نیازمند ایدئولوژی‌ای توجیه کننده بود، مفهوم نژاد و دستگاه نظری نژادپرستی (Racism) بر این اساس تاسیس شد تا ستم فاجعه‌بار اروپاییان بر بومیان سرزمینهای دیگر را توجیه کند. نژادپرستی پیش از هرچیز یک دستگاه نظری سیاسی است که در قرن شانزدهم و هفدهم از دل مسیحیت سرکوبگر اسپانیایی زاده شده، طی قرن هجدهم و نوزدهم در قالب خودبرتربینی سیاسی انگلستان شکوفا شده، و در قرن بیستم در ترکیب با داروینیسیم اجتماعی صورتبندی‌ای شبه‌علمی پیدا کرده و جنگهای جهانی را ممکن ساخته است.

نژاد پرستی مبنای فلسفی و اخلاقی‌اش را از مسیحیت کاتولیک دربار فردیناند و ایزابلا وام گرفته است. بر اساس این مبنا تنها اروپاییان مسیحی امکان رستگاری دارند و سوژه‌ی اخلاق قلمداد می‌شوند. در ابتدای کار و طی قرون وسطا بربرها و برده‌های اسلاو که آنها هم سپیدپوست و اروپایی بودند فروپایه‌تر و پست‌تر از مسیحیان رستگار شونده دانسته می‌شدند. بعد از آن که سیل بردگان رنگین‌پوست از سرزمینهای

فتح شده به دست اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها و هلندی‌ها به اروپا سرازیر شد، رنگ پوست و شکل ظاهری مبنای این برتری قرار گرفت. به این ترتیب از قرن هجدهم به بعد رنگ پوست مهمترین شاخص تعیین «نژاد» بود. تثبیت این مفهوم در سپهر سیاسی در جریان سازماندهی تجارت برده به دست انگلیسیان ممکن شد و بعدتر در جریان رونق برده‌داری در آمریکای شمالی وضعیتی نهادینه به خود گرفت. نسخه‌ی نژادپرستی آلمانی که در چشم مردمان این روزگار مشهورتر و آشنا تر و به ظاهر خطرناک‌تر می‌نماید، تنها نسخه‌ای متأخر، جدید، و به نسبت ملایم از این سیر چند قرن‌ی تحول مفهوم نژاد است.

این نکته بحثی جداگانه و متمایز را می‌طلبد که تصویر امروزی ما از مفهوم نژادپرستی، به نوعی توسط فاتحانی تدوین شده که خود کارنامه‌ای سیاه در این زمینه داشته‌اند. امروز وقتی از نژادپرستی سخن به میان می‌آید، همه به یاد هیتلر و حزب نازی و آلمانی‌ها می‌افتند. در حالی که کل جریان نازیسم آلمانی که نژادپرست هم بود و واپسین صورتبندی سیاسی این مفهوم را به دست می‌داد، تنها دوازده سال دوام آورد و شمار کل تلفاتی که داشت در بالاترین تخمین‌ها به چند میلیون تن (یهودیان و کولی‌ها) بالغ می‌شد. نژادپرستی آلمانی اگر در چارچوب جمعیت و مقیاس جغرافیایی‌اش نگریسته شود، شدت و دامنه‌ای دارد کمابیش هم‌تا با نژادپرستی پان‌ترکها که یک میلیون ارمنی و چند صد هزار کرد و آسوری و یونانی را طی ده سال کشتار کردند. شاید دلیل نهادینه شدن تصویر آلمانی‌های نژادپرست مهیب در ذهنها و فراموش شدن پان‌ترک‌های نژادپرست آن باشد که دومی هنوز در قالب دولتی مستقر و پایدار وجود دارد و اولی در جریان جنگ جهانی اول شکست خورد و رام و مطیع گشت.

ناگفته نماند که همه‌ی این اشکال خونین نژادپرستی در قرن بیستم با پیشینه‌ی آنگلوساکسون‌اش قابل قیاس نیست. سیطره‌ی نژادپرستی بر انگلستان دویست سال به درازا کشید و به کشتار چند ده میلیون تن در هند (در اثر قحطی‌های برنامه‌ریزی شده) انجامید. طی بدنه‌ی این مدت یکی از بزرگترین تجارتها به برده‌گیری

مربوط می‌شد که طی آن تنها از آفریقا یازده میلیون نفر به آمریکا منتقل شدند و دو میلیون تن دیگر هم در راه به قتل رسیدند. این نکته هم اغلب نادیده انگاشته می‌شود که جفرسون که امروز در مقام آزادی‌خواهی اندیشمند و فیلسوف ستوده می‌شود، یکی از بزرگترین برده‌داران دوران خویش بوده و کسی است که پست بودن نژاد سیاه و برخوردار نبودن‌اش از حقوق مدنی را در ایالات متحده‌ی نوپا نهادینه کرده است. در قیاس درجه‌ی سختگیری نژادپرستی ژرمن و آنگلو ساکسون می‌توان به همین نکته بسنده کرد که طبق قوانین آلمان نازی، کسی یهودی محسوب می‌شد که سه تن از چهار پدربزرگ و مادر بزرگش یهودی باشند. اگر کسی فقط پدر یا فقط مادرش یا دو تا از پدربزرگ/مادر بزرگ‌هایش یهودی بودند و خودش به دین یهود گرایش نداشت، می‌توانست آریایی قلمداد شود. در حالی که در اسرائیل امروز کسی که مادرش یهودی باشد را کاملاً یهودی می‌دانند و در آمریکای پیش از لینکلن اگر کسی در شجره‌نامه‌اش حتا یک سیاهپوست وجود داشت، سیاهپوست محسوب می‌شد و در طبقه‌ی بردگان جای می‌گرفت، هرچند که در ظاهر سپیدپوست بنماید. این را قانون «یک قطره» می‌نامیدند و منظور این بود که یک قطره خون سیاه در تبارنامه کافی است تا کسی تا ابد برده تلقی شود.

امروز ما می‌دانیم که نژادپرستی یک دستگاه نظری نادرست و ایدئولوژیک است، و سیر تکامل و تحول آن نیز یکسره زیر سیطره‌ی نهادهای سیاسی و ستم سازمان یافته‌ی برده‌گیران و برده‌داران قرار داشته است. امروز این را می‌دانیم که گونه‌ی انسان (*Homo sapiens*) یک گونه‌ی منفرد است که تنها یک زیرگونه‌ی یکتا (*Homo sapiens sapiens*) دارد. این زیرگونه خود به هشت جمعیت تقسیم می‌شود، که از نظر ژنتیکی بسیار بسیار به هم نزدیک هستند. یعنی مفهوم مدرن نژاد (*race*) در زیست‌شناسی مردود دانسته شده است و امروز هم به ندرت در این معنا به کار گرفته می‌شود. در مقابل مفهوم کهن و باستانی نژاد در ایران، درست و رواست. یعنی جمعیت‌های انسانی به خاندانها، خوشه‌های خویشاوندی، و دودمانهای متفاوتی

تقسیم می‌شوند، بی آن که از نظر استعداد و توانایی اخلاقی یا داشتن و نداشتن روح و رستگار شدن یا نشدن تفاوتی با هم داشته باشند.

هرکس که آشنایی اندکی با ایران زمین و منابع و متون و تاریخ این سرزمین داشته باشد، به سادگی به این نکته‌ی بدیهی پی می‌برد که کلمه‌ی نژادپرستی ارتباطی با ایرانیان برقرار نمی‌کند. در ایران زمین هرگز بردگی سازمان یافته نداشته‌ایم و به همین خاطر پست شمردن ژنتیکی طبقه‌ای و گروهی از مردم در هیچ یک از سنت‌های دینی و حقوقی ایرانی سابقه‌ای ندارد. در تمام ادیان ایرانی (مثل زرتشتی و مانوی و مزدکی و مندایی که بسیار پرشمار و متنوع هستند) یا ادیانی که در ایران زمین تکامل یافته‌اند (مثل بودایی و یهودی و مسیحی که جهانگیر شده‌اند) هیچ تأکیدی بر رنگ پوست یا شکل ظاهری دیده نمی‌شود و در سنت زیبای‌شناسانه‌ی ادب پارسی موی زیبارویان و رنگ رخسارشان بی‌توجه به رنگش ستوده شده است، و چه بسا که بتوان گفت رنگ سیاه به ویژه در چشم و گیسو بیش از سایر رنگها ستوده شده است.

این حقیقت که اصالت یا فرومایگی مردمان بر اساس شاخصی جز تبارنامه‌ی ژنتیکی تعیین می‌شده، در اساطیر ردپای نمایانی دارد و آن هم آنجاست که می‌بینیم شخصیت‌های خوب و بد اغلب برادرند و قهرمانان و ضد قهرمانان معمولاً خویشاوند یکدیگر محسوب می‌شوند. رستم و شغاد برادرند و سلم و تور برادران ایرج‌اند و کیخسرو که فرهمندترین شاهان ایرانی است تبارش از مادر به افراسیاب تورانی می‌رسد، به همان ترتیبی که برترین ابرپهلوان که رستم باشد، نوه‌ی مهرباب کابلی نواده‌ی ضحاک تازی است.

نه تنها در ادبیات و اساطیر و ادیان ایران زمین، که در تاریخ عینی و ملموس نیز ردپایی از نژادپرستی نمی‌توان یافت. در تاریخ دیرپای ایران زمین شاهان و فرمانروایانی بیشمار بر این سرزمین حکومت کرده‌اند که مردانی با تبار آریایی و سامی و مغول در میانشان بوده است. در میان نامداران تاریخ ایران، چه از جرگه‌ی سرداران و سیاستمداران و چه از قبیله‌ی اندیشمندان و فیلسوفان و شاعران، ترکیبی شگفت و در هم آمیخته

از تبارنامه‌های گوناگون را می‌بینیم که به سادگی در جغرافیای پهناور ایران زمین جا به جا می‌شده و گوهری ایرانی بودن خویش را مستقل از متغیرهای ریختی همراه خود حمل می‌کرده‌اند. بیدل دهلوی که تاتاری پارسی‌گو بوده شاهکارهایی به فرهنگ ایرانی افزوده که مشابهش را نزد فردوسی توسی دهقان‌نژاد و مولانای بلخی و نظامی گنجوی آرنی یافت. به این ترتیب به هر گوشه از هر لایه از فرهنگ و تاریخ ایران زمین که بنگریم، دلایلی فراوان بر غیاب نژادپرستی و حضور مهر و رواداری نسبت به همه‌ی اقوام و تیره‌ها را مشاهده خواهیم کرد.

اگر چنین باشد، که هست، رواج تعبیر «ایرانیان نژادپرست» قدری مشکوک جلوه می‌کند، و چنین جلوه می‌کند! حقیقت آن است که گفتمانی که ایرانیان را نژادپرست می‌داند هم معنای جا افتاده و روشن نژادپرستی را - با تبار اروپایی و تاریخچه‌ی مهیب برده‌دارانه‌اش - نادیده می‌گیرد، و هم تاریخ و فرهنگ ایرانی را به امری مبهم و جعلی و موهوم بدل می‌سازد. کسانی از نژادپرست بودن ایرانیان حرف می‌زنند که نه معنای نژادپرستی را می‌دانند و نه معنای ایرانی بودن را، و از این رو حرفشان نیازمند کنکاش و تبارشناسی است.

هنگام رویارویی با گفتمان‌ها و شعارهایی که حقیقتی تا این حد روشن را انکار یا تحریفی تا این اندازه رسوا را تبلیغ می‌کنند، باید به تاریخچه و تبارنامه‌شان نگریست. باید دید که چه کسانی در چه زمانی در رسانه‌های کدام حزب و کدام سازمان برای نخستین بار ایرانیان را نژادپرست خواندند، و بعد در کدام رسانه‌ها و کدام نشریه‌ها، چه نویسندگان و مبلغانی در چه زمان و مکانی بر این آتش دمیدند و در ترویج این دروغ کوشیدند. باید دید که خاستگاه این گفتمان و مسیر تحول‌اش چگونه بوده است، و منافع چه گروهی را برآورده می‌سازد و اعتبار و آبروی کدام مردم را خدشه‌دار می‌سازد.

اگر به تبارنامه‌ی گفتمانی که ایرانیان را نژادپرست می‌داند بنگریم، دو نکته به سرعت روشن می‌شود. خاستگاه این گفتمان دو کشور همسایه‌ی ما هستند که هر دویشان ساخت سیاسی‌ای مبتنی بر نژادپرستی دارند.

یکی ترکیه است که هنوز با قبول این که شهروندانی غیرترک در کشورش زندگی می‌کنند مشکل دارد و از سویی ترک بودن را امری نژادی می‌داند، و از سوی دیگر کردها را به نژادی دیگر و پست‌تر متعلق می‌داند. گزاره‌هایی که همگی نادرست و دروغ‌آمیز هستند. به لحاظ تاریخی ترک‌ها و کردها مانند بلوچ‌ها و گیل‌ها و مازن‌ها و عرب‌ها و ارمن‌ها و گرج‌ها تیره‌هایی و جمعیت‌هایی از مردم ایران زمین هستند که پیشینه‌شان در مقام زیرسیستمی فرهنگی در درون بستر تمدن ایرانی به قرن‌ها می‌رسد، و خارج از این بستر تنها چند دهه عمر دارند و بساطی خالی از معنا و اعتبار تاریخی. خاستگاه دیگر این گفتمان عربستان سعودی است. دولتی که به همین شکل با رسانه‌هایی غیرمدرن‌تر و بیانی خشن‌تر و نادقیق‌تر به وجود یک «نژاد» عرب باور دارد که برتر از پاکستانی‌های کارگر رنگین‌پوستی است که در وضعیتی نزدیک به بردگی در آنجا کار می‌کنند.

نژادپرست خواندن ایرانیان در رسانه‌ها و سیاست‌گذاری‌های دو کشور نوپا و نوزاد همسایه‌ی ایران صورتبندی و تبلیغ شده است. دو کشوری که رقیب راهبردی ایران در منطقه هستند و چه بسا اگر طی چند دهه‌ی گذشته قلمرو ایران به فلاکت امروزی نیفتاده بود، همچنان در مقام کشورهای حاشیه‌نشین و فقیر و بی‌نوا باقی می‌ماندند. در این معنا شعار پرت و چرند نژادپرستی ایرانیان در راستای منافع دولتهای نژادپرست منطقه است که خواهان تجزیه‌ی ایران و رواج کشمکش قومی و فرقه‌ای در کشورمان هستند. این شعارها گذشته از نادرست بودن، درست در راستای واژگونه‌ی منافع ملی کشورمان قرار می‌گیرند. از این رو بر عهده‌ی همه‌ی ایرانیان است که خواه در مقام روشنگری که دروغی و حرفی نادرست و پرت را اصلاح می‌کند، یا خواه در مقام شهروندی متمدن و تاریخ‌مند که بر هویت خویش آگاه و از آینده‌ی خویش نگران است، در برابر دروغ‌پردازی‌هایی از این دست سکوت پیشه نکند و آنچه که را که راست و درست است به کرسی بنشانند و دروغ و تباهی‌های همراهش را بزداید.



دباره‌ی غیاب نژادپرستی در میان ایرانیان

روزنامه‌ی ایران، چهارشنبه ۱۳۹۵/۵/۶

اشاره: عصرگاه جمعه اول مرداد ۱۳۹۵ نشست حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان به بحث درباره‌ی وجود یا غیاب نژادپرستی در میان ایرانیان اختصاص داشت. در این نشست عنوان سخنرانی دکتر صادق زیباکلام «ریشه‌شناسی نژادپرستی در ایران» و عنوان سخنرانی من «تبارشناسی غیاب نژادپرستی در ایران» بود. این نوشتار چکیده‌ای از بحث من در این نشست را در بر می‌گیرد.

۱) نژادپرستی برجسبی ننگ‌آور و دشنام‌گونه می‌نماید که چندی است از سوی گویندگانی اغلب قوم‌گرا در بافتی غیرعلمی به کار گرفته و به ملی‌گرایان ایران‌گرا منسوب می‌شود. بیشتر کسانی که از این کلمه در این بافت استفاده می‌کنند، قوم‌گرایان افراطی هستند که خود شکلی موهوم و تازه‌ساز از نژادپرستی را تبلیغ می‌کنند. با این همه گاه استادان دانشگاه نامداری نیز به این جرگه می‌پیوندند و در گفتارهایی که اغلب در میان همان فضای قوم‌گرایانه با استقبال روبرو می‌شود، گزاره‌هایی مشابه را بازتولید می‌کنند.

بحثی که در اینجا بر آن تمرکز خواهم کرد، خاستگاه‌های پیدایش این گفتمان یا نسبت نژادپرستی با گفتمانهای قوم‌گرایانه‌ی پان‌عرب و پان‌ترک نیست، که تنها پرداختن به این پرسش است که «آیا ایرانیان

نژادپرستی هستند؟»، و این که چرا پاسخ سرراست و علمی و استواری که می‌توان به این قضیه داد و بر همه‌ی اهل فن هم نمایان است، در رسانه‌های عمومی تا این اندازه فروپوشیده و کتمان شده است؟

۲) داوری درباره‌ی این که ایرانیان یا هر ملت دیگری نژادپرست هستند یا نه، بسیار ساده است. امروزه کلمه‌ی نژادپرستی (Racism) یک تعریف دقیق و روشن علمی دارد و کافی است به آن بنگریم و شاخصه‌هایش را در نظر داشته باشیم تا بتوانیم حضور یا غیابش را در یک نظام تمدنی مانند ایران زمین تشخیص دهیم.

نژادپرستی سه لایه از پدیده‌های هم‌نشین و همراه را در بر می‌گیرد که همگی هم تبارنامه و ریشه و حد و مرز روشنی دارند. این لایه‌ها را می‌توان در سطح نظری، حقوقی-اجتماعی، و رفتارهای شخصی ردگیری کرد.

پیش از هر چیز، نژادپرستی یک ایدئولوژی سیاسی و یک دستگاه فکری است که پیش‌فرض اصلی‌اش تقسیم شدن گونه‌ی انسان به زیرسیستم‌های نژادی است. یعنی نژادپرستان معتقدند آدمیان در گروه‌های نژادی متفاوتی می‌گنجند که با معیارهایی زیست‌شناختی از هم متمایز هستند. مهمترین شاخص زیستی در این میان رنگ پوست است. یعنی در همه‌جای دنیا تمایز ریختی و زیستی میان نژادها و به ویژه تراکم رنگیزه در پوستشان تعیین‌کننده‌ی نژاد افراد قلمداد می‌شود. این ایدئولوژی علاوه بر این فرض می‌کند که نژادهای متفاوت انسانی از استعدادهای اخلاقی و عقلانی متفاوتی هم برخوردارند و برخی برتر از برخی دیگر هستند. امروز می‌دانیم که این باور نادرست است. یعنی همه‌ی آدمیان به یک گونه و یک نژاد تعلق دارند و توانایی‌های عقلانی و اخلاقی یکسانی هم دارند. با این همه از قرن شانزدهم که اروپاییان برای نخستین بار با مردمی با

شکل ظاهری و رنگ پوست متفاوت با خودشان روبرو شدند تا به امروز، همواره باورهای نژادپرستانه هسته‌ی مرکزی کشمکش‌های سیاسی و بسیاری از سوگیری‌های نظری در جهان غرب بوده است.

نژادپرستی در ضمن یک نظام حقوقی و قواعدی اجتماعی را پدید می‌آورد که بر جداسازی و تفکیک فضاهای مربوط به نژادهای گوناگون مبتنی است و دسترسی ایشان به منابع و برخورداری و رفاه‌شان را بر اساس نژادشان به شکلی تبعیض‌آمیز تعیین می‌کند. در مرتبه‌ی سوم، نژادپرستی مجموعه‌ای از کردارها و الگوهای رفتاری را پدید می‌آورد که با ابراز نفرت و خشونت نسبت به اعضای نژادهای دیگر همراه است. نژادپرستی تاریخ تکامل روشن و مشخصی دارد و هرکس که اندکی با سیر تحول نژادپرستی و آرای جامعه‌شناسان و پژوهشگران این حوزه آشنایی داشته باشد، می‌داند که نژادپرستی پدیداری اروپایی، متأخر، و سیاسی است که به برده‌داری و استعمار وابسته است و به نوعی می‌توان آن را موتور نظری پیشبرد استعمار و برده‌داری طی چهار قرن گذشته دانست.

۳) با این حساب، پاسخ به این پرسش که «آیا ایرانیان نژادپرست هستند؟» بسیار ساده است. کافی است بنگریم و ببینیم نشانه‌های نژادپرستی در ایران وجود دارد یا نه؟ به نظر آشکار و بدیهی است که هرکس این تعریف علمی و ابتدایی از نژادپرستی را بپذیرد و با چشمی دقیق و بی‌طرف به جامعه‌ی ایرانی بنگرد، پاسخ منفی قاطعی به این پرسش خواهد داد.

در ایران زمین تفاوت رنگ پوست مردمان هیچگاه اهمیتی نداشته و امروز هم ندارد. هرگز در ایران بر مبنای رنگ پوست یا هر شاخص زیست‌شناختی دیگری میان جمعیت‌های انسانی تمایزی قدرت‌مدارانه تعریف نشده است. یعنی نه امروز گفتمانی ایرانی بر این اساس داریم، و نه در گذشته داشته‌ایم. به همین ترتیب تبعیض و انگاره‌پردازی درباره‌ی گروه‌های بیگانه و غیرخودی (که در تمام جوامع وجود دارد) هرگز

صورت‌بندی زیست‌شناختی و نژادمدارانه نداشته است و امروز هم ندارد. اصولاً در ایران زمین مفهومی همتای race وجود نداشته است و کلیدواژه‌هایی مانند نژاد، گوهر، چهر و تخمه که در متون قدیمی مان فراوان دیده می‌شود، یکسره به روابط خویشاوندی مربوط می‌شود و هیچ ربطی به این پیش‌داشت نژادگرایانه‌ی مدرن ندارد. یعنی تخمه و نژاد و چهر در متون ایرانی همواره بر اساس تقسیم شدن جامعه بر واحدهای خانوادگی استوار بوده، و نه تقسیم جمعیت‌های انسانی بر اساس صفتهای زیست‌شناختی متفاوتِ والا یا پست.

بر این مبنا اصولاً در ایران زمین مفهوم امروزی نژاد و پیش‌داشتهایی که نژادپرستی را ممکن می‌کند وجود نداشته است. در همه‌ی جوامع متون حماسی و منابع دینی نقاطی کلیدی هستند که تمایز خودی و بیگانه را رمزگذاری می‌کنند و بر خودبرتری و خوارشماری بیگانگان تاکید دارند. تحلیل متون مهمی مانند اوستا و شاهنامه و ادبیات عظیم ملی و دینی و عرفانی ایرانی به روشنی نشان می‌دهد که همواره در سنتهای دینی و فکری گوناگونی که گاه قرن‌ها با هم فاصله دارند، شاخصه‌هایی اخلاقی مانند راستی و پارسایی و نیکوکاری معیار برتری و پستی مردمان شمرده شده است و مخاطب فرهنگ ایرانی «انسان» در معنای عام آن بوده، بی آن که اصولاً ارجاعی به نژاد در معنی مدرن‌اش دیده شود. در ایران زمین هرگز نه دین نژادگرا داشته‌ایم، نه زیبایی‌شناسی و ادبیات مبتنی بر نژاد شکل گرفته، و نه نظریه‌ای علمی، دستگاهی سیاسی، فهمی اخلاقی یا ایدئولوژی‌ای فراگیر مبتنی بر مفهوم نژاد (race) وجود داشته است.

ایرانیان به خاطر موقعیت جغرافیایی ویژه‌ی سرزمین‌شان از دیرباز در چهارراه آمد و شد گروه‌های جمعیتی گوناگون بوده‌اند و به همین خاطر در سراسر تاریخ کشورمان تاکید بر بازرگانی و ارتباط دوستانه با بیگانگان را می‌بینیم و انگاره‌سازی‌هایی که از اقوام و تیره‌های گوناگون می‌بینیم همواره محترمانه و پر ارج و مهربانانه بوده است. نخستین آمیختگی بزرگ جمعیت‌های انسانی بیست و شش قرن پیش در ایران زمین با تشکیل دولت هخامنشی رخ نمود و نقش اقوام گوناگون تابع هخامنشیان که در تخت جمشید و سایر جاها

به یادگار مانده، نشان می‌دهد که اقوامی با شکل ظاهری متفاوت (از مصریان گندمگون و نوبه‌ای‌های سیاهپوست گرفته تا یونانیان و خوارزمیان و هندیان) همگی در یک قالب و یک چارچوب ترسیم شده‌اند و قد و قواره و زیبایی و پوشاک و آرایه‌هایشان همسان است و از نظر زیبایی‌شناسی و احترامی که در بازنمایی‌شان صرف شده، با پارسیان و مادیان و ایلامیان که فاتحان دنیای آن روزگار بودند تفاوتی ندارند.

این ماجرا به دورانهای دوردست گذشته منحصر نیست، بلکه در برشهای تاریخی متفاوت می‌توان متون ادبی و اسناد حقوقی و مدارک تاریخی را مرور کرد و دید که ایران همواره پناهگاه جنگ‌زدگان و پناهجویانی از تیره‌های گوناگون بوده است. چندان که کشورمان طی قرن گذشته طیفی شگفت‌انگیز و رنگارنگ از مهاجران را (از لهستانی‌های فراری از روسیه گرفته تا عراقی‌ها و کویتی‌هایی که چندی پیش با ایران می‌جنگیدند!) در خود جای داده است. برخورد مردم ایران با مهاجرانی بیرونی مانند لهستانی‌ها و پناهجویانی که از بخشهای جدا شده‌ی ایران زمین (مثل افغانستان و کویت و عراق) به کشورمان پناه می‌آورده‌اند، همواره یکسان بوده و با پذیرندگی و جذبی آسانگیر همراه بوده که هیچ شباهتی به مرزبندی‌های حقوقی و کمپسازهای کشورهای دیگر ندارد و هرگز هم به رفتارهای خشونت‌آمیز پر دامنه و سازمان یافته نسبت به پناهجویان منتهی نشده است.

۴) به این ترتیب این پرسش پیش می‌آید که چرا برخی از سخنگویان امروز ایرانیان را به نژادپرستی متهم می‌کنند؟ نژادپرستی معنایی دقیق و روشن دارد و نمودهایش هم شفاف و تیز و مشخص است. چطور ممکن است جامعه‌ای که اهمیتی به رنگ پوست افراد نمی‌دهد و اصولاً رده‌بندی و سلسله‌مراتبی بر اساس رنگ پوست را نداشته و ندارد، نژادپرست خوانده شود؟ بر چه مبنایی تمدنی که هیچ متن باستانی یا جدید مهمی در آن به تفاوت زیست‌شناختی نژادهای انسانی تاکید نکرده، نژادپرست قلمداد می‌شود؟ چطور ممکن

است نمودهای رفتاری مشخص و تعریف شده و مشهوری که نژادپرستان را از غیرنژادپرستان متمایز می‌کند (لینچ، تحقیر ویژگیهای ریخت‌شناختی و زیستی، و به ویژه رنگ پوست) در جامعه‌ای به کلی غایب باشد، و باز انگ نژادپرستی به آن جامعه چسبانده شود؟

در شرایط امروزی که سخنگویان و گروههای سیاسی خاصی به الصاق این برچسب به ایرانیان اصرار دارند، این شائبه شکل می‌گیرد که شاید چیزی فراتر از گزاره‌ای ساده را پیش‌ارویمان داشته باشیم و منظور منسوب کردن ساده‌ی صفتی به ملتی نباشد. یعنی بسامد و تنوع و تکرار نژادپرست خواندن ایرانیان فراتر از آن است که بخواهیم به سادگی بیسواد و نادانی گویندگان و ناآشنایی‌شان با مفاهیم تعریف شده و روشن علمی را دلیل آن بدانیم.

گویی در اینجا با گفتمانی روبرو باشیم که با قصد و غرضی روشن و با خودآگاهی کامل «اشتباه می‌کند» و عینیت و شواهد و گواهان تجربی را نادیده می‌گیرد و مفاهیم جا افتاده و روشن علمی و روش‌شناسی عقلانی مرسوم را نقض می‌کند. نژاد و نژادپرستی همواره تعبیرهایی سیاست‌زده و سلطه‌مدار بوده‌اند. امروز نیز همین کلمه‌ها دستمایه‌ی خطاهای مهندسی شده و دروغ‌هایی مکرر در مکرر شده‌اند، تا همچون ماده‌ی خامی مفهومی خارج از بستر درست خویش به کار گرفته شوند و در بافتی دروغ‌آمیز برای تولید مدارهایی تازه از سیطره و استیلا به کار گرفته شوند.

آنچه که امروز کشور ایران را از آسیب و آشوب حفظ کرده، و آنچه که می‌توانست سرزمینهای جنگ‌زده و رو به ویرانی جدا شده از ایران زمین را از بلا حفظ کند، هویت مشترک تاریخی و خودانگاره‌ی ارجمند «ایرانی بودن» است، و این همان است که مورد تاخت و تاز هواداران این گفتمان «خود-نژادپرست-گرا» قرار گرفته است. نژادپرستی برچسبی ناخوشایند و نازیباست که نادرستی علمی‌اش و پیشینه‌ی خونین‌اش در قرن گذشته به قدر کافی سنگین و اثرگذار بوده، تا توسط گروههای ایران‌ستیز همچون انگی و برچسبی

برای حمله به هویت ملی ایرانیان به کار گرفته شود. این نکته که نژادپرستی هیچ ارتباطی با نمودهای مورد ادعای سخنگویان این جبهه ندارد، یا این حقیقت که کلمات در این گفتمان به عمد اشتباه به کار برده می‌شوند و گواهان آشکار و عیان با قصد و غرض تحریف می‌شوند، هیچ تاثیری در این میان ندارند، چرا که قصد گفتمانهایی فریبکارانه از این دست، تولید مدارهای سلطه به هر قیمتی است، و نه زایش قدرتی استوار و حقیقت‌مدار. قدرت استوار و هویتِ جمعیِ نیرومند تنها از تبارنامه‌های تاریخی دیرپا و همجوشی‌های ژرف هویتها بر می‌خیزد. از این روست که هویت‌های ساختگی و نوپا و مهاجم ناگزیر به جعل و دروغ و فریب روی می‌آورند، تا خود را با رقیبان کهنسال‌تر و نیرومندتر خود هم‌تا بنمایند، و چه بسا با همین مکر بر آنان غلبه یابند.

در این بستر پرسش از نژادپرستی ایرانیان یک گزاره‌ی بی‌اثر و خنثای علمی نیست. که کلیدی است بر دروازه‌ی هویت ایرانی و خشتی است از دیوار کجی که در کنار این دروازه بنا کرده‌اند. آیا ایرانیان نژادپرست هستند؟ پاسخ علمی، عقلانی، رسیدگی‌پذیر، مستند و آشکار این پرسش برای هرکسی که اندکی تاریخ و جامعه‌شناسی بداند، یک «نه»ی قاطع است. اما ضرورت دارد که پس از اعلام این پاسخ منفی، این پرسش طرح شود که «چرا اصرار دارید مفهومی چنین پرت را به ملتی چنین پاکیزه از آن منسوب کنید؟»



دوره‌ی ارزش

هنجارها، استخوان‌بندی نظم اجتماعی را بر می‌سازند. هنجارها الگوهایی از رفتار تکرار شونده و جا افتاده‌اند که هم در فرد و هم در جامعه فراوانی بیشتری نسبت به گزینه‌های رفتاری رقیب‌شان دارند. چنان که از نام هنجار بر می‌آید، در اینجا با مفهومی آماری روبرو هستیم. یعنی هنجار اجتماعی رفتاری است که در سطح اجتماعی با بسامدی بیشتر از بقیه دیده می‌شود. کردار هنجارین از این رو اهمیت دارد که به شکلی واگیردار از کسی به دیگری منتقل می‌شود. «من»ها هنگام رویارویی با شرایط نو ترجیح می‌دهند به جای خطر کردن در افقی از امکانهای ناشناخته، به امن‌ترین گزینه‌ی رفتاری پناه ببرند و این همان است که بیشتر «دیگری»ها در شرایط مشابه انجام می‌دهند. به این ترتیب هنجار عبارت است از رفتاری کمابیش همسان و هم‌ریخت که در شرایطی مشابه توسط بیشتر افراد جامعه اجرا می‌شود، و شالوده‌اش آموختن و تقلید کردن من از دیگری است.

هنجارها به شکلی خام و خالص اجرا نمی‌شوند، بلکه همچون همه‌ی الگوهای رفتاری دیگر، در بستر اجتماعی معنا پیدا می‌کنند. رفتار من و دیگری همواره در بستری جامعه‌شناسانه و در بافتی فرهنگی قرار می‌گیرد و از این رو از همان ابتدای کار همانند خشت‌هایی مفهومی در یک دل یک نظام معنایی کلان نقش ایفا می‌کند. این بدان معناست که آن کردارهای هنجارین دیگری که توسط من وام گرفته می‌شود، تنها یک

الگوی حرکتی خام و ساده نیست، که معنایی نیز همراه خود حمل می‌کند. کردارهای هنجارین از سویی انتظارها و چشمداشت‌های کنشگران اجتماعی از یکدیگر را تنظیم می‌کنند و از سوی دیگر هماهنگی و نظم را در نهادها ممکن می‌سازند. یعنی ساده‌ترین راهی که برای عبور از نظم در سطح اجتماعی به نظم و انضباط در سطح اجتماعی داریم، ساماندهی کردارهای هنجارین است. از این رو صورتبندی معنای هنجارها اهمیتی چشمگیر پیدا می‌کند و برای سیستمهای اجتماعی‌ای که بقا و دوامشان در گروی آن است، به ضرورتی حیاتی بدل می‌شود.

نظامهای فرهنگی از راه تولید ارزش کردارهای هنجارین را معنادار می‌سازند. رفتارهای هنجارین مانند سایر رفتارها در چشم دیگری و در قالب منش‌های فرهنگی رمزگذاری و تفسیر می‌شود و شبکه‌ای از ارجاعها، پشتوانه‌ای از داده‌ها و تاریخچه‌ها، و شبکه‌ای از قواعد و فرمانهای اخلاقی و عقلانی بدان چفت و بست می‌شود. به این ترتیب کردار هنجارین از حالت رفتاری آماری که امن می‌نماید خارج می‌شود، و به کرداری ضروری و بایسته که برآورده کردن‌اش وظیفه‌ی اخلاقی من‌هاست، برکشیده می‌شود.

این روند معنادار کردن کردارهای هنجارین که با ارزشمند شدن‌شان هم‌عنان است، نظامهای اخلاقی و چارچوبهای ارزشی جامعه را بر می‌سازند. نظامها و چارچوبهایی که مانند همه‌ی عناصر اجتماعی دیگر برساخته‌ی آدمیان هستند و اصالتی عینی و بیرونی ندارند، اما برای آن که قاطعانه به کار بسته شوند، قطعیتی پیدا می‌کنند و به تدریج در گذر تاریخ به شاکله‌هایی عینی و بیرونی و اجبارآمیز دگردیسی می‌یابند.

فروپاشی نظامهای اجتماعی نخست از مخدوش شدن هنجارها و بی‌معنا شدن قواعد حاکم بر کردار هنجارین آغاز می‌شود. در شرایط فروپاشی نهادی یک جامعه، قواعد و اجبارها و ارزشهایی که کردار هنجارین را مطلوب و ضروری جلوه‌گر می‌سازند، دستخوش شک و تردید می‌شوند و توان سازماندهی رفتارها در

نهادهای اجتماعی را از دست می‌دهند. آشوب پیامد چنین شرایطی است و جامعه‌ی امروز ایرانی نمونه‌ای بارز و نمایان از آن محسوب می‌شود.

جامعه‌ی امروز ایرانی با فرسایش مهیبِ معنا روبروست. یعنی چارچوبهای فرهنگی کلان و سرمشقهای معنایی بزرگی که تفسیر زیست-جهان را ممکن می‌کند، پیش چشم مردمان دچار زوال و فرسودگی شده و ناسازگاری تفسیرها و تداخل فرمانهای هنجارین به معنی‌زدایی از همه‌شان انجامیده است. در چنین شرایطی آشفتگی و هرج و مرجی بروز می‌کند که نمودهایش را در لایه‌های گوناگون جامعه‌ی امروز می‌بینیم. از رخ بر بستنِ خرد و عقلانیت از عرصه‌های عمومی گرفته تا فروپاشی نهادهایی پایدار و بسیار کهن مانند خانواده.

بازسازی نظام ارزشی و بازآفرینی نظمهای هنجارین همواره ممکن است و همیشه هم با کارآیی کم یا زیاد در نهایت به انجام خواهد رسید. یعنی نظامهای اجتماعی همواره از شرایط آشوب عبور می‌کنند و در آخر بر نقطه‌ای تعادلی قرار می‌گیرند. هرچه در شرایط آشوب اندیشه و خرد و عقلانیت بیشتری برای ارزیابی و انتخاب کردارها به کار بسته شود، محتوای قدرت و لذت و معنا و بقای این نقطه‌ی تعادلی بیشتر خواهد بود و نتیجه مطلوب‌تر جلوه خواهد کرد.

شرایط آشوب پرتلفات و هزینه‌بر و خطرناک جلوه می‌کند و به راستی چنین هم هست. اما هر آشفتگی بختی است برای آفریدن نظمهای نو. شرایط فروپاشی ارزشها و موقعیت مشکوک نمودنِ نظمهای هنجارین با وجود تنش و فشاری که بر همگان وارد می‌کند، سپهری گسترده و افقی فراخ برای بازنگری دوباره‌ی همه‌چیز فراهم می‌آورد و امکانی در دسترس مان می‌گذارد تا به شکلی خلاقانه مسئله‌های قدیمی را دوباره از نو حل کنیم و از راه حل‌های قدیمی فراتر برویم. دست به گریبان شدن با آشوب و تاب آوردن ابهام و تردید کاری دشوار و سترگ است که تنها از عهده‌ی جنگجویان و نیرومندان بر می‌آید، و نظام اجتماعی

ما بسته به آنکه نسلی از این آفرینندگان را داشته یا نداشته باشد، نظمهایی نو را از دل این آشوب بیرون
خواهد کشید.



شامگان غیاب من آرمانی

هفته‌نامه‌ی چلچراغ، شماره‌ی ۶۷۷، سه شنبه ۱۳۹۵/۶/۲۲

س: شاید خوب باشد مصاحبه‌مان را با گپ و گفتی درباره‌ی خودتان شروع کنیم. تجربه‌ی شخصی شما از برخورد با آدمهای مشهور و ستاره‌های جمع یا به اصطلاح سلبریتی‌ها چگونه بوده است؟

ج: ترجیح می‌دهم به جای آن که تجربه‌ای از سالهای اخیر را پیش بکشم و از نشست و برخاست با دوستان نامدارم بگویم، قدری عقب‌تر بروم و نخستین آموخته‌ی جدی‌ام هم درباره‌ی «آدم مشهورها» را برایتان واشکافی کنم. یکی از بخته‌های بزرگی که من در زندگی داشته‌ام، آن بود که وقتی در دوران راهنمایی درس می‌خواندم یک بار از مدرسه اخراج شدم. بسیاری از دوستان به خاطر این که من ده سال در دبیرستان تیزهوشان علامه حلی معلم و بعدتر مدیر گروه زیست‌شناسی بودم، مرا هم یکی از دانش‌آموزان آن مرکز به شمار می‌آوردند. اما حقیقت آن است که من در اواخر دوران راهنمایی به دلایل ایدئولوژیک از آن مدرسه اخراج شدم و چند سال بعد که دیپلم گرفتم تقریباً با دعوت همان‌هایی که اخراج کرده بودند، بازگشتم تا همان جا درس بدهم.

اما موهبتی که در این اخراج نهفته بود آن که در فاصله‌ی چند ماه از فضای مدرسه‌ای که بهترین مرکز آموزشی پایتخت بود، به محیط مدرسه‌ای عادی و تا حدودی بی در و پیکر پرتاب شدم. تفاوت این دو محیط از بسیاری نظرها چشمگیر و تکان دهنده بود. اما مهمترین چیزی که در جریان این نقل و انتقال آموختم، شباهتها بود. جدای از آن که در هر دو مدرسه شاگردانی باهوش و دوست‌داشتنی درس می‌خواندند، این نکته هم در هر دو مشترک بود که در میان بچه‌ها ستاره‌هایی ظهور و افول می‌کرد و برای مدتی الگوهای رفتاری همشاگردیان‌ام را تعیین می‌کرد. امر شگفت‌برانگیز آن بود که این ستاره‌ها در هر دو مدرسه کمابیش یکی بودند. یعنی شاگردانی که لقب پرافتخار تیزهوش را به چنگ آورده بودند و در مدرسه‌ای مجهز با تاکید اغراق‌آمیز بر علوم ریاضی درس می‌خواندند، درست مثل بچه‌هایی که در مدرسه‌ای دور افتاده با امکاناتی فقیرانه حضور داشتند، فلان هنرپیشه‌ی فیلمهای پرماجرا را می‌پرستیدند و موهایشان را شبیه به بهمان خواننده کوتاه می‌کردند. س: این همان چیزی است که امروز هم رواج دارد و باعث می‌شود عده‌ای به اصطلاح بت جوانان

(youth idol) تبدیل شوند؟

ج: دقیقا، پدیده‌ای که در جریان این تجربه‌ی دوران کودکی بدان برخورد کردم، همان است که موضوع پرسش کنونی‌مان است. مسئله‌ای که قدیم‌ترها به آن پدیده‌ی مشاهیر می‌گفتند و امروز با وامگیری نازیبایی از زبان انگلیسی آن را «celebrityها» می‌نامند.

س: شما انگار از این کلمه خوشتان نمی‌آید. البته خوب، فارسی هم نیست و...

ج: البته که خوشم نمی‌آید! کلمه‌ایست که وقتی در میانه‌ی زبان پارسی بیان می‌شود، چیزی میان سبیل و کبریت را در ذهن مجسم می‌سازد! و چه بهتر که همان کلمه‌ی جا افتاده‌تر و قدیمی‌تر پارسی یعنی مشهورها یا نامدارها را برایش به کار بگیریم. حتا تعبیر «بچه معروف» در زبان کوچه از سلبریتی بهتر است. حالا این

نکته بماند که بر مبنای همین وام‌واژه‌ی نادلچسب، و ترکیب کردن‌اش با نام آقای تتلو، کلمه‌ی عجیب و غریب تتلیتی را ساخته‌اند که این یکی هم به اسم نوعی بازی یا رده‌ای از تنقلات شبیه است!

س: چه می‌شود که برخی از مردم بیشتر از بقیه مشهور می‌شوند؟

ج: این نکته بدیهی است که خلق و خوی مردمان متفاوت است و هرکس بنا به کردار و رفتارهایش و عاداتها و عواطف و هیجانهایی که دارد، در ارتباط با اطرافیانش میزانی از مهر و محبت را جذب می‌کند و بنابراین حلقه‌ای پرشمار یا اندک از دوستان و آشنایان را در اطراف خود سازماندهی می‌کند. باز این هم بدیهی است که گهگاه کسی کاری انجام می‌دهد و به دستاوردی می‌رسد که بر زندگی شمار زیادی از مردم جامعه‌اش اثر می‌گذارد و به همین خاطر نامش بر سر زبانها می‌افتد. نامدار بودن اصولاً بدان معناست که فردی به خاطر اثری که بر زندگی دیگران به جای گذاشته، مورد توجه قرار می‌گیرد و این توجه در گفتمانهای جمعی بازتاب می‌یابد و چه عنصری مهمتر از نام و نشان فرد، برای پردازش شدن در این چرخه‌ی زبانی می‌توان سراغ گرفت؟

س: یعنی مبنای اصلی مشهور شدن عده‌ای و گمنام ماندن عده‌ای دیگر، تاثیری است که بر زندگی توده‌ی مردم می‌گذارند؟ این را امری فراگیر می‌دانید؟

ج: این نکته که در هر جامعه‌ای برخی از مردم نامدار هستند، قاعده‌ای عمومی است. مردان و زنان به خاطر نقش اجتماعی و جایگاه والایی که دارند، یا به خاطر ثروت و داشته‌هایشان، یا به دلیل کارهای سودمند یا زیانباری که انجام می‌دهند، توجه دیگران را به خود جلب می‌کنند و برای مدتی کوتاه یا بلند در گفتمانهای عمومی نمودی می‌یابند. این امری طبیعی و مرسوم و عادی است و جامعه‌ای نمی‌شناسیم که این پردازش انگاره‌ی اعضایش را به انجام نرساند، یا این تمرکز موقت توجه جمعی بر نام و نشان و هویت فردی مؤثر را نداشته باشد.

س: اما در دوران جدید انگار قواعد مشهور شدن قدری دگرگون شده باشد؟

ج: دوران مدرن با چرخشها و گسستهای جامعه‌شناسانه‌ی گوناگونی مشخص می‌شود، که یکی از آنها دگردیی در الگوی پردازش و فهم انگاره‌ی مردمان است. در دوران مدرن به دنبال انفجار جمعیت ناشی از توسعه‌ی بهداشت و گسترش شهرنشینی، شمار افراد ناشناسی که در یک مکان کنار هم می‌زیستند افزایش یافت. از سوی دیگر نهادینه شدن صنعت چاپ و بعدتر ظهور رسانه‌های الکترونیکی به بسط شتابنده و غافلگیرانه‌ی ارتباطات اجتماعی دامن زد. در نتیجه شیوه‌هایی که به طور سنتی «من» با «دیگری» روبرو می‌شد و او را می‌شناخت، منسوخ گشت و به حاشیه رانده شد.

س: در دوران پیشامدرن این وضعیت چگونه بود؟

ج: در جامعه‌ی سنتی من و دیگری از راه واسطه‌هایی انسانی و آشنا با هم مربوط می‌شدند. یعنی من‌ای که در روستایی یا شهری سنتی زندگی می‌کرد، انگاره‌ای از افراد مشهور زیست‌جهان خویش در ذهن داشت که در تجربه‌ی شخصی‌اش، یا گفتگوهای رویارویش با افراد آشنا سرچشمه می‌گرفت. در آن روزگار من‌ها از راه برخورد رو در رو و لمس تاثیر خان‌ها و شاه‌ها و سرداران و دانشمندان و شاعران به حضور و ماهیت‌شان آگاه می‌شدند. خواه خود این تجربه را به طور مستقیم تجربه کرده باشند و خواه آن را با یکی دو واسطه، به روایت فردی آشنا به دست آورند. یعنی شهرت یک ستاره‌ی اجتماعی در دوران سنتی در شبکه‌ای به نسبت کوچک و آشنا صورتبندی می‌شد که به شدت با کلیت زیست‌جهان فرد چفت و بست شده بود. انگاره‌ای که من از حکیم مشهور شهرمان داشتم، به درمان شدن خودم یا خویشاوندانم به دست او باز می‌گشت و شاعران و ادیبان مشهور اغلب کسانی بودند که فرد از خودشان یا با یکی دو واسطه از نزدیکانشان شعرها و گفتمان‌شان را شنیده بود.

س: آیا می‌توان شخصیتی بنیادگذار یا مقطعی تاریخی را برای تحول در الگوی مشهور شدن در جهان باستان در نظر گرفت؟ آیا در آن دورانها هم گسستهایی شبیه آنچه امروز در دوران مدرن می‌بینیم سابقه داشته است؟

ج: بله، بنا به اسناد تاریخی، نخستین کسی که در جهان سنتی ساز و کارهایی تازه برای عبور از این شبکه‌ی محدود به کار گرفت و در سطحی جهانی مشهور شد، کوروش بزرگ بود. گزنوفون یونانی در کتاب کوروپدیا که شرح زندگی کوروش است، می‌نویسد که او نخستین شاهی بود که مردمان پیروی از او را بر می‌گزیدند و دوستش می‌داشتند، بی آن که او را دیده باشند. این اشاره‌ی او بسیار معنادار است، چون نشان می‌دهد که مردمان تا پیش از کوروش تنها کسانی را به عنوان شاه به رسمیت می‌شناختند که سالی چند بار در مراسم و آیینهای جمعی با او رویارو شده و حضورش را از نزدیک دیده باشند. کوروش که بر بخش عمده‌ی جهان متمدن روزگار خود چیره شد و نخستین دولت یکپارچه‌ی ایرانی را تاسیس کرد، به جای پیکره‌ی ملموس و عینی خویش گفتمانی را جایگزین ساخت. گفتمانی که هنوز هم پس از دو و نیم هزاره دوام آورده و در متون مقدس تیره‌های گوناگون ایرانی داستانهایش به یادگار مانده است.

نوآوری چشمگیر کوروش بعدتر توسط سرداران و سیاستمداران و شاهانی گوناگون مورد تقلید قرار گرفت و گاه نوآوری‌هایی هم در آن به انجام رسید. اما قالب و چارچوب عمومی همان بود و تنها زنجیره‌ی انتقال روایت‌های مربوط به فرد مشهور بود که چند حلقه‌ای کم و زیاد می‌شد. آنچه که در عصر مدرن رخ داد گسستی از این الگوی باستانی بود و مجرای انتقال و تکثیر داستانهای مربوط به افراد مشهور را به صنعت (چاپ، رادیو، تلویزیون، اینترنت) گره زد. یعنی در اینجا ساز و کاری غیرانسانی و فنی جایگزین ارتباط‌های رویاروی مردمان می‌شد، و امکان تکثیر انبوه و بازتولید مکانیکی انگاره‌ای از افراد مشهور فراهم می‌آمد.

س: درباره‌ی درجه‌ی واقعی یا دروغین بودن شهرت شاهان و سرداران بزرگ قدیمی سخنهای زیادی بر سر زبانهاست. تا چه اندازه می‌توان به تصویری که از این افراد در تاریخ باقی مانده اعتماد کرد. به بیان دیگر، شهرتی که این افراد در دوران خود داشته‌اند، تا چه اندازه راستین و واقعی بوده و خلق و خوی اصلی‌شان را نشان می‌داده است؟

ج: در جهان سنتی مشهور شدن یک فرد کمابیش با تاثیری که او بر جهان و زندگی مردمان به جا می‌گذاشت، متناسب بود. نفرت و هراسی که اسم چنگیز در دلها تولید می‌کرد با جنایتهای هولناک این سردار مغول متناسب بود و محبوبیت و سرافرازی‌ای که کوروش طی قرنهای پیاپی از آن برخوردار بود با نظم و آرامش و شکوفایی فرهنگی‌ای که سامان‌اش داده بود، هماهنگ بود. در شرایطی که شهرت زیر تاثیر تماس مستقیم با فرد یا رویارویی با افراد تاثیرپذیرفته از وی شکل می‌گرفت، دروغ گفتن درباره‌ی انگاره‌ها دشوار بود و توخالی بودن تبلیغات اغراق‌آمیز به سادگی فاش می‌شد. شاید به این خاطر است که شاعران نامداری که در مقام ستاینده‌ی سلطانهای قدیمی از درباره‌ها حقوق می‌گرفتند، وقتی از حدی نیرومندتر و چیره‌دست‌تر می‌شدند، به پند و اندرز روی می‌آوردند و همگان به اغراق و دروغ نهفته در مدح شاهان آگاه بودند.

اما در زمانه‌ی مدرن چرخشی مهم در این میان رخ نمود و مدارهای تکثیر شهرت یکسره از ارتباط رویاروی افراد مستقل شد. حالا دیگر این امکان وجود داشت که توده‌ی مردم نام و نشان و داستان فردی مشهور را در روزنامه و کتاب بخوانند و تصویرش را در تلویزیون و سینما و نمایشگر رایانه‌شان ببینند و او را «بشناسند» و انگاره‌ای گاه پرشاخ و برگ از او در ذهن حمل کنند، بی آن که او را دیده باشند، یا کسی از آشنایانش را دیده باشند، یا به طور مستقیم و غیرمستقیم تاثیری واقعی از او پذیرفته باشند.

س: به این ترتیب در دوران مدرن با شکلی تازه از شکل‌گیری شهرت روبرو هستیم؟

ج: آری، چنین است. آنچه که ستاره‌های دوران مدرن را از پیشینیان‌شان متمایز می‌سازد، آن است که شهرت‌شان بیش از آن که وابسته به تاثیرگذاری شخصی‌شان بر زیست‌جهان دیگران باشد، به شیوه‌ی اتصال‌شان به رسانه‌های جمعی متکی شده است. این بدان معناست که شکلی از شهرت جعلی ممکن شده است، یعنی بازتولید و تکثیر نام و نشان افرادی که نقشی اثرگذار در جایی نداشته‌اند، اما ادعای داشتن چنین نقشی را دارند و به خاطر اتصال به مسیرهای تکثیر پیام در رسانه‌های جمعی، این ادعا را به کرسی نشانده‌اند. به بیان دیگر، در دوران مدرن سیستم رسانه‌ها و مسیر انتقال پیام بر محتوای پیام و درجه‌ی صحت پیام غلبه یافته است و به این ترتیب فراگیر شدن شکل‌هایی تازه از پیام‌های پوچ را ممکن ساخته است.

امروز شاید شمار چند میلیونی هواداران خواننده‌ای مثل امیر تتلو شگفت‌انگیز جلوه کند، و بسیار این شکایت را از نخبگان می‌شنویم که چرا فلان نویسنده و فیلسوف جدی و اثرگذار چند صد تن بیشتر هوادار ندارد، در حالی که فلان کودکی که در فلان برنامه‌ی تلویزیونی شیرین‌کاری‌ای می‌کند، چند صد هزار هوادار و دنباله‌رو پیدا می‌کند. حقیقت آن است که این رفتارهای جمعی بیش از آن که در انتخابی فردی و کردار سنجیده‌ی مردمان ریشه داشته باشد، پیامدی فرعی و گاه بی‌معناست که از توسعه‌ی شبکه‌های ارتباطی و رسانه‌های عمومی ناشی می‌شود. یعنی در اینجا با شکلی نو از مفهوم شهرت سر و کار داریم که از بستر اصلی‌اش - که «اثرگذاری بر زیست‌جهان» و «اهمیت عینی» باشد - کنده شده و به سیستمی خودبسنده و خودزاینده در درون رسانه‌های جمعی بدل شده است.

س: پس به نظر شما در دوران مدرن پیوند میان حقیقت و محتوای شهرت گسیخته شده و به همین خاطر داوری اخلاقی درباره‌ی شخصیت‌های مشهور دشوار شده است؟

ج: درباره‌ی کسانی که واقعا تاثیری بزرگ بر زندگی مردم به جا می‌گذارند، این داوری هنوز ممکن و در دسترس است. اما درباره‌ی ستاره‌های رسانه‌ای با وضعیت تهی بودن معنا و تعلیق داوری روبرو می‌شویم.

در شرایط عادی که شهرت از اثرگذاری واقعی فردی ناشی می‌شود، انگاره‌ی فرد مشهور همواره مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرد و بار معنایی مثبت یا منفی‌ای پیدا می‌کند. استالین به خاطر ستمگری‌هایش از سوی مشهور می‌شود و از سوی دیگر منفور، و ماشین تولید شهرت و بساط مداحی مدرنی که برایش ترتیب داده شده بود مدتی اندک می‌پاید. چرا که شهرت استالین امری واقعی و به حق بوده است. یعنی استالین به واقع می‌بایست مشهور شود، چرا که زندگی چند ده میلیون انسان را بر باد داد و کیفیت زندگی چند صد میلیون انسان دیگر را فروکاست. شهرت او با رسانه‌های جمعی دستخوش تحریف و دستکاری‌ای موقت و موضعی شد، اما در نهایت این شهرتی حقیقی بود که محتوایی حقیقی هم داشت، گو این که این محتوا منفی و نادلخواه و ناپسند و غیراخلاقی باشد.

درباره‌ی نامداران دیگری هم همین سخن را می‌توان تکرار کرد. آنان که به راستی تأثیری بر زندگی دیگران به جای می‌گذارند، لزوماً مشهور نمی‌شوند، ولی وقتی مشهور شدند بر اساس آنچه که کرده‌اند مورد داوری قرار می‌گیرند. این شهرت همواره با تبلیغهای اغراق‌آمیز یا بدگویی‌های پرتحریف درمی‌آمیزد و دو سیمای سیاه و سپید از فرد مشهور را به دست می‌دهد، اما در نهایت ردپای فرد بر تاریخ و زندگی دیگران باقی می‌ماند و امکان دستیابی به تصویری از حقیقت را به پژوهندگان می‌دهد. بر این اساس می‌توان به داوری‌ای به نسبت عینی درباره‌ی چنگیز و استالین و مائو از یک سو و کوروش و اردشیر بابکان از سوی دیگر دست یافت، و شهرت هر دو دسته را هم حقیقی دانست.

اما در دوران مدرن تکامل رسانه‌های نو به نوعی تورم شهرت انجامیده است. تورمی که از آمدن و رفتن انگاره‌های مشهور پیاپی ناشی می‌شود. بخش بزرگی از نظامهای شهرت در این شرایط به تولید، تکثیر و فراگیر شدن ناپایدار و زودگذر انگاره‌های کسانی مربوط می‌شود که اثر مهمی بر زندگی کسان نداشته‌اند و به همین خاطر محتوایی معنایی ندارند و امری که قابل داوری باشد هم درشان دیده نمی‌شود. به همین خاطر

در زمانه‌ی نو با نوعی غیابِ سرمشک‌های آرمانی روبرو هستیم. چرا که در دوران کهن پیامد کردارهای افراد مشهور و داوری‌ای که در مردم بر می‌انگیخت سنج‌های بود که تصویری از من آرمانی را در ذهن توده‌ی مردم ترسیم می‌کرد. تصویری که تنظیم کردنِ کردارهای فردی و آموختنِ الگوهای رفتاری و درونی کردن ارزشها و معیارهای اخلاقی را به دنبال داشت و به شبیه شدنِ عمیقِ افراد به سرمشق‌های اخلاقی‌شان می‌انجامید. یک دلیل پوکی و پوچی زمانه‌ی مدرن آن است که در هیاهوی آمد و رفتِ انگاره‌های تخت و مسطحِ افرادِ مشهوری که هیچ جز همین شهرت ندارند، معیاری برای داوری و چیزی برای همذات‌پنداری و معنایی برای آموختن و اندرز گرفتن باقی نمانده است.

س: به طور خاص نظرتان درباره‌ی تتلیتی‌ها چیست؟ شنیده‌اید که می‌گویند شمارشان به دو میلیون

نفر می‌رسد؟

س: این که خواننده‌ای عامه‌پسند چند میلیون هوادار دارد نه امری شگفت‌انگیز است و نه نامتظره. این پدیده‌ای منحصر به جامعه‌ی ایران نیست، و شاید بتواند گفت که برعکس، واکنش عمومی به آن و نقدِ پردامنه‌اش بیشتر متمایز کننده‌ی ایرانیان و شهروندان کشورهای دیگر است. با این همه این پدیده نشانه‌ی انقراض من‌های آرمانی و نمود منسوخ شدن سرمشک‌های شخصیتی‌ایست که برای دیرزمانی نظام‌های اخلاقی را در جوامع انسانی سامان می‌داده، و اکنون رو به انقراض دارد. رفتار هواداران مشاهیری که هیچ جز شهرت‌شان ندارند و هیچ تأثیری جز تکثیر انگاره‌شان بر جایی نگذاشته‌اند، به خودی خود نشانه‌ی بیماری یا شرّ نیست، اما علامت سستی و کمخونی‌ایست در پیکربندی ارزشهای اخلاقی، که هرکس باید به شکلی درونزاد و خودمختار و آزادانه در درون خویش به انجامش برساند، و در شرایط غیابِ من آرمانی، امکان تحقق آن منتفی می‌گردد.



اندر آیین بشا‌های پرنده

هفته‌نامه کرگدن، شماره‌ی هجدهم، سه شنبه ۱۳۹۵/۶/۲

نزدیک به شصت سال از روزی که جورج کینگ آیین شگفت‌انگیز خود را بنیان نهاد می‌گذرد. در سال ۱۳۳۴ (م. ۱۹۵۵) بود که این معلم یوگای سی و شش ساله ادعا کرد به یمن ممارست در خواندن دعاهای هندی و مراقبه به سبک یوگا موفق شده به مرتبه‌ای از تعالی روحی برسد که صدای موجودات فضایی را بشنود. او مدعی بود یک موجود فضایی که اسمی یونانی-لاتینی داشت و آیتریوس (Aetherius) نامیده می‌شد با او تماس گرفته و او را برای ارسال پیامهایی معنوی به بشریت برگزیده است. کینگ می‌گفت به طور منظم از راه دوریابی (تله‌پاتی) با این موجود فرازمینی ارتباط برقرار می‌کند و آموزه‌هایی را که به ریش او می‌بست، برای پیروانش شرح می‌داد.

بر مبنای این آموزه‌ها سلسله مراتبی از موجودات فضایی و تمدنهای کیهانی وجود داشتند که پایگاه مرکزی‌شان در سیاره‌ی ناهید در همسایگی زمین قرار داشت و رهبرشان که همین آیتریوس باشد موجودات والا را در تمدنهای کیهانی گوناگون شناسایی می‌کرد و با ایشان وارد ارتباط روانی می‌شد. هدف هم آن بود

که از نابودی جهانها در اثر سوءاستفاده از علم پیشگیری شود، و «قوه‌ی روانی شفابخش» جاری در کیهان در «باتری‌های انرژی روحانی» اندوخته گردد تا بیماری‌ها درمان شود و فاجعه‌های طبیعی مثل زلزله و آتشفشان مهار شوند.

جورج کینگ به مریدانش ترکیبی درهم و برهم از مانترهای هندویی و بودایی، دعا‌های مسیحی، تمرینهای یوگا و نیایشهای جمعی شبه‌کلیسایی را آموزش می‌داد و به این ترتیب فرقه‌ای پدید آورد که بازگشت «استاد آینده» را انتظار می‌کشیدند. این استاد آینده شخصیتی معنوی بود که قرار بود در آخرالزمان سوار بر بشقاب پرنده برای یاری به مریدانش به زمین بیاید و با نیروهای جادویی عظیم خود همه‌ی ارتشهای زمینی را مغلوب سازد.

کینگ باورهای خود را در قالبی مذهبی صورتبندی می‌کرد و معتقد بود آیتریوس و خودش رهروان مسیری در تعالی کیهان هستند که عیسی مسیح و بودا پیشتازان آن محسوب می‌شوند. او معتقد بود بودا، مسیح و آیتریوس از اهالی سیاره‌ی ناهید هستند. کمی بعدتر البته معلوم شد که ناهید خالی از زندگی است. اما این در باور راسخ پیروان کینگ خللی وارد نیاورد و هنوز که هنوز است که شمار پیروانش در انگلستان و آمریکا و نیوزیلند به چند هزار تن می‌رسد.

شاید باورها و عقاید کینگ شگفت‌انگیز و نامعقول به نظر برسد. اما این وضعیت مانع از آن نیست که شمار زیادی از مردمان به باورهایی شبیه به آن بگروند، و یا کیش‌هایی مشابه را تاسیس کنند. یکی از پیامبران دیگری که آیینی بر محور بشقابهای پرنده را تبلیغ می‌کرد، کلود ووریون (Claude Vorilhon) بود. یک راننده‌ی ماشین‌های مسابقه‌ای که بعدتر مجله‌ای ناموفق برای گزارش مسابقات اتومبیل‌رانی راه انداخت. در این میان مدتی هم ترانه‌سرایی و خوانندگی می‌کرد و مرید یک خواننده‌ی به نسبت گمنام بلژیکی به اسم ژاک برل بود. تا این که به میانسالی رسید و متوجه شد که باید فرقه‌ای برای ارتباط با موجودات

فضایی تاسیس کند. او در ۱۳۵۲ (۱۹۷۳ م) ادعا کرد که موجودات فرازمینی او را به درون سفینه‌شان دعوت کرده‌اند و همراه با ایشان به سیاره‌شان رفته و دانشهای شگفت‌انگیز و مرموزی را از آنها فرا گرفته است. ووریون می‌گفت در آنجا معلوم شده که هویت اصلی او هم جوهره‌ای غیرزمینی دارد و به همین خاطر خود را رائل (Raël) می‌نامید. رائل فضایی چندین و چند کتاب نوشت که در میانشان «کتابی که حقیقت را می‌گوید» و «فرازمینیان مرا به سیاره‌شان بردند» (به ترتیب چاپ ۱۳۵۲ و ۱۳۵۴) در میانشان اهمیت بیشتری دارند.

رائل فرقه‌ای به نام رائلین را تاسیس کرد و ادعا کرد که آموزه‌های کیهانی موجودی برتر به نام یهوه را ابلاغ می‌کند. این شخص یک موجود فضایی بود و به نژادی به اسم الوهیم تعلق داشت که از ابتدای تاریخ با آدمها در ارتباط بوده و می‌کوشیده‌اند ایشان را به تمدن و تعالی راهنمایی کنند. از دید رائل همه‌ی پیامبران و فرشتگان و موجودات آسمانی مقدس در کتابهای تمدنهای گوناگون کارگزاران و همدستان این یهوه‌ی کیهانی بوده‌اند و در سیاره‌ی او زندگی می‌کرده‌اند. به گزارش ووریون (یا رائل)، این موجودات بیست و پنج هزار سال پیش نوع انسان را با دستکاری ژنتیکی در ماده‌ی وراثتی‌اش پدید آورده‌اند. رائل البته در آن هنگام با منابع علمی آشنا نبود و نمی‌دانست که گونه‌ی انسان بیش از صد هزار سال عمر دارد و مسیر دگردیسی و تکامل ژنومی‌اش هم ابهام چندانی ندارد و برای تحول نیازمند مداخله‌ی موجودات فرازمینی نبوده است. او بیشتر زیر تاثیر آرای نویسندگانی مانند اریک فون دنیکن و زاخاریا سیچین قرار داشت که در آثار تاریخی و متون کهن رد پای موجودات فضایی را چندان با اشتیاق جستجو می‌کردند، که می‌یافتندش!

رائل در سی سال باقی‌مانده‌ی عمرش عقاید عجیب و غریبش را تبلیغ کرد که ترکیبی بود از گرایش به صلح جهانی، آزاداندیشی در امور جنسی، آینه‌های نیایش جمعی و شیفتگی نسبت به نوآوری‌های علمی و فنی. سوبه‌ی آزادمنشانه‌ی جنسی رائلین‌ها و گرایشی که به علم رسمی نشان می‌دادند باعث شد شمار زیادی

از جوانان دوستدار علم نیز به ایشان بپیوندند. رائلین‌ها هوادار استفاده از غذاهای دستکاری شده‌ی ژنتیکی هستند و معتقدند در نهایت بشر با همانندسازی (clone) خود و دستکاری محتوای وراثتی‌اش به مرحله‌ی بعدی تعالی وارد خواهد شد و در کیهان پراکنده می‌شود. در سال ۱۳۸۱ (۲۰۰۲ م.) بخش پژوهشی این فرقه اعلام کرد که موفق به همانندسازی یک انسان کامل شده است. این ادعا البته با شک و تردید مراکز علمی روبرو شد، اما توجه زیادی را نسبت به این کیش جلب کرد.

رائل در عمر پرماجرایی خود تدبیرهای گوناگونی را برای دستیابی به شهرت و عضوگیری برای فرقه‌اش آزمود. برای مدتی طولانی در مسابقه‌ی اتومبیل‌رانی شرکت می‌کرد و موازی با آن در پرونده‌های حقوقی جنجالی از آزادی‌های جنسی غیرمعارف و آموزش هم‌آغوشی به کودکان دفاع می‌کرد و خواهان قانونی شدن آن بود. همین فعالیت‌هایش باعث شد هنگام سفر به کره‌ی جنوبی مقامات دولتی به او روایت دهند و در سوئیس و فرانسه پایش به دادگاه‌های گوناگون باز شود.

با این همه این فرقه بسیار فعال و پرجنب و جوش بوده و هست و شمار پیروانش امروز به صد هزار نفر تخمین زده می‌شود. یکی از برنامه‌های جالب این فرقه آن است که خود را نماینده‌ی تمدنی فضایی قلمداد می‌کند و از این رو در کشورهای گوناگون سفارتخانه‌ی موجودات فضایی بر زمین را تاسیس می‌کند.

رائل می‌گفت وقتی همه‌ی کشورها با هم صلح کنند و سفارتخانه‌ی فرقه در اورشلیم تاسیس شود الوهیم‌ها برای ارشاد بشریت به زمین خواهند آمد. با این همه بیشترین درگیری این فرقه با خود کشور اسرائیل بوده است. قضیه از آنجا شروع شد که رائل نشان صلیب شکسته را به عنوان نماد طریقت خود برگزید و به همین خاطر اعتراض یهودیانی را برانگیخت که این را با ارادت به نازیها مترادف می‌دانستند. رائلین‌ها برای ترمیم روابط یک نشان ستاره‌ی داوود را هم به علامت فرقه‌شان افزودند و به این ترتیب بار دیگر صلیب شکسته و ستاره‌ی شش‌پری که در اصل هردو نمادهایی ایرانی هستند و در کاشیکاری هر مسجدی کنار هم

می‌توان دیدشان، پس از جنگ و جدالی خونین در اروپا بار دیگر همنشین شدند. کم‌کم گردونه‌ی مهر هم از دور خارج شد و حالا نماد این گروه ستاره‌ی داوودی است با کهکشانی در میانه‌اش.

مذهب رایلی و آیین آیتریوس تنها یکی از هزاران کیش بشقاب پرنده‌ی ثبت شده در سطح جهان است. شمار پیروان این فرقه‌ها به چند صد هزار نفر بالغ می‌شود و همه در چند نکته توافق دارند. نخست آن که برای موجودات فضایی و بشقابهای پرنده تقدسی قایل هستند و با نگاهی دینی و روحانی به این موضوع می‌نگرند. دیگر آن که بر همین اساس کل تاریخ دین بشری را در قالب تماس آدمیزادگان با موجوداتی فضایی بازخوانی می‌کنند. سوم آن که توسط بنیانگذار و مرشد و پیغمبری هدایت می‌شوند که مدعی ارتباط با موجودات فرازمینی است، یا گاهی خودش ادعای فرازمینی بودن دارد! تقریباً همه‌ی این کیش‌های مدرن گرایشی به اساطیر آخرالزمانی مسیحی نشان می‌دهند و باور دارند که روزی نجات‌بخش بزرگی سوار بر بشقاب پرنده برای رهاندن مردمان از ظلم و ستم به زمین باز خواهد گشت.

اگر بخواهیم از دیدگاهی علمی ادعاهای فرقه‌های بشقاب پرنده‌ای را بررسی کنیم، بی‌شک به دروغین بودنشان حکم خواهیم کرد. همه‌ی مرشدان فکری این شاخه از ادیان مدرن با موجودات فضایی‌ای برخورد داشته‌اند که شبیه به انسان بوده‌اند. مثلاً آن موجودی که برای دیدار با رائل به آتشفشانی در زمین فرود آمد، مردی موبلند و کوتوله بود با پوست سبز رنگ. این نکته جالب توجه است که هیچ یک از این موجودات فضایی موجوداتی حشره‌سان یا شبیه به نرم‌تنان نبوده‌اند. در حالی که روی زمین خودمان هم مسیر اصلی تکامل حیات جانوری و جوامع پیچیده به حشرات اجتماعی منتهی شده و یکی از پیچیده‌ترین مغزها در هشت‌پاهایی تکامل یافته که نرم‌تن هستند. در این نکته تردیدی نیست که زندگی در شرایطی بسیار متنوع می‌تواند تکامل یابد و باز با توجه به پهناور بودن کیهان و تنوع شرایط فیزیکی‌شیمیایی آن بسیار بعید است که حیات فقط بر سیاره‌ی زمین پدید آمده باشد. اما باید توجه داشت که حیات فرازمینی (که به احتمال زیاد

وجود دارد) با هیچ قاعده‌ای محدود نمی‌شود و لزومی ندارد که به تکامل موجوداتی شبیه به انسان بینجامد. همانطور که بر سیاره‌ی خودمان هم نینجامیده و آدمیان تنها یکی از گونه‌های متمدن و اجتماعی و شهرساز هستند و در انبوه گونه‌های متمدن حشرات، استثنایی حاشیه‌نشین و نوآمده محسوب می‌شوند.

در واقع اگر بخواهیم برخوردی علمی با کیش‌های یشقاب پرنده‌ای داشته باشیم، باید از ادعاهایشان درباره‌ی حیات فرازمینی (که بی‌شک نادرست است) درگذریم و بیشتر از زاویه‌ای جامعه‌شناسانه به ظهور و تکامل سازمانهایشان بنگریم. این نکته که برخی از این فرقه‌ها در سطح جهانی بسیار کامیاب عمل کرده‌اند باید مورد توجه قرار گیرد. به عنوان مثال فرقه‌ی رائل‌ی در ایران هم شعبه دارد و کتابهایشان به پارسی هم ترجمه شده است. شکی در این نکته نیست که برخورد قهری و زورمدارانه با پیروان این فرقه‌ها (و اصولاً با هواداران هر باوری، هرچقدر هم که عجیب و غریب باشد) کاری بی‌فایده، ناسنجیده و نادرست است. اما چنین می‌نماید که برخوردی روشنگرانه که با آموزاندن نکات بدیهی علمی همراه باشد و بی‌پایه بودن ادعاهای پرت را نشان دهد، ضرورت یافته است. این نکته را هم باید در نظر داشت که این موجِ نوظهور و هنوز حاشیه‌نشین از مذاهب و عقاید نامرسوم، در نهایت کارکردی دارد و پیروانی را به خود جذب می‌کند که پرسشهایی بی‌پاسخ دارند و در حال و هوایی مدرن و در بافتی تا حدودی تخیلی و افسانه‌آمیز خواهان پاسخ دادن به آن هستند. به هر روی چنین می‌نماید که موضوع فرقه‌های بشقاب پرنده‌ای در آغاز راه خود باشد و از این رو برخورد پژوهشگرانه و روشنگرانه با این شکل شگفت‌انگیز از خرافه‌های مدرن ضرورتی چشمگیر پیدا می‌کند.



لومپن ها: تبارنامه‌ای برای یک مفهوم

هفته‌نامه‌ی چلچراغ، شنبه ۱۳۹۵/۵/۳۰

زمانی که لویی ناپلئون در سال ۱۸۴۸ میلادی در فرانسه به قدرت رسید، بسیاری از فعالان سیاسی در آلمان و انگلستان به او حمله کردند. لویی ناپلئون از حمایت گسترده‌ی طبقات گوناگون جامعه‌ی فرانسه برخوردار بود و برنامه‌های عمرانی پر دامنه و جاه‌طلبانه‌ای در سر داشت که مشهورترین‌اش بازسازی بنیادین شهر پاریس بود، برنامه‌ای که شهر کنونی پاریس را پدید آورد و مبنای شهرسازی مدرن در اروپا شد. امروز به خاطر سیطره‌ی متون مارکسیستی بر تاریخ‌نگاری‌ها تصویری بسیار منفی و منفور از او در ذهن‌ها به وجود آمده است. اما باید این نکته را در نظر داشت که لویی ناپلئون سیاستمداری موفق و لایق بود که روند مدرن ساختن جامعه‌ی فرانسوی را که عمومیش نیم قرن پیش از خودش آن را آغاز کرده بود، به سرانجام رساند و زیربنای نهادهای سیاسی جمهوری سوم در زمان او شکل گرفت. این نکته هم جالب توجه است که از زمان انقلاب فرانسه تا به امروز او طولانی‌ترین دوران زمامداری در فرانسه را داشته است.

در میان خبرنگاران و نویسندگانی که هم‌عصرِ لویی ناپلئون بودند، مشهورترین چهره که ماندگارترین تحلیل‌ها را از سیاست او به دست داد، کارل مارکس بود. این تعبیر هگلی که «همه‌چیز در تاریخ دو بار تکرار می‌شود، یک بار به صورت تراژدی و بار دوم به صورت کمدی» را مارکس درباره‌ی او به کار گرفت و مایه‌ی رواج‌اش شد. چهار سال بعد (۱۸۵۲ م) مارکس رساله‌ی «هجدهم برومر» را در شرح سیاست فرانسه‌ی عصر ناپلئون سوم نوشت که امروز سندی مهم است که هم شالوده‌ی آرای مارکسیستی ابتدای قرن بیستم را بر می‌سازد و هم برای پژوهشگران جویای حقیقت، محکی برای توانمندی نظری و کارآیی مارکسیسم آغازین در تحلیل تاریخی محسوب می‌شود.

لویی ناپلئون که برادرزاده‌ی ناپلئون بناپارت مشهور هم بود، تنها رئیس‌جمهور برگزیده در جمهوری دوم فرانسه محسوب می‌شد و در فاصله‌ی سالهای ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۲ م در این منصب فعال بود. بعد از آن در ۱۸۵۱ کودتا کرد و مانند عمویش مقام امپراتوری را به دست آورد و نزدیک به بیست سال (تا ۱۸۷۰ م) در این مقام باقی بود. فراز رفتن این سیاستمدار جاه‌طلب به این شکل ممکن شد که توانست انبوهی از مردم طبقه‌ی پایین و طبقه‌ی متوسط فرانسه را در جبهه‌ی هوادارانش سازمان دهد و در ضمن از پشتیبانی بسیاری از نیروهای اشرافی هم برخوردار شود.

فعالیت‌های عمرانی پر دامنه‌ی این سیاستمدار و جاه‌طلبی آشکارش در عرصه‌ی بین‌المللی، که از حد توانایی‌های فرانسه‌ی آن روزگار فراتر بود، برای مدتی مایه‌ی گنجی و سردرگمی سوسیالیست‌ها و آنارشویست‌ها شد. چون بسیاری از شعارهای مدرن ایشان که مترقی قلمداد می‌شد را او با صورت‌بندی دقیق‌تری ارائه می‌کرد و در برآورده کردن عملیاتی‌شان دست کم در سطح شهری و ملی کارآمد جلوه می‌کرد. با این همه وقتی لویی ناپلئون در میان تشویق هواداران متنوعش منصب امپراتوری را اشغال کرد، دیگر آشکار شده بود که آنچه بر صحنه‌ی تاریخ نمایش داده می‌شود با نظریه‌های این نیروهای سیاسی سازگار نیست. مارکس

که جنبش سیاسی طبقات فرودست را خوش می‌داشت و آن را رهایی‌بخش قلمداد می‌کرد، با دیدن آنچه که در فرانسه می‌گذشت و نادرستی نظریه‌اش را نشان می‌داد، برآشفت و از این رو سیاست لویی بناپارت را پوپولیستی و هوادارانش را «لومپن پرولتاریا» (*lumpenproletariat*) نامید.

این واژه که برای نخستین بار در زبان آلمانی به کار گرفته شد، از دو بخش تشکیل شده بود. بخش اول آن (لومپن) به معنای بزهکار و مجرم بود و مارکس از آن برای برچسب زدن به هواداران لویی بناپارت بهره می‌جست. از دید مارکس پیروان فقیر این رهبر سیاسی از لات‌ها، باج‌گیران، روسپیان، پاندازان، سربازان اخراجی، زندانیان تازه آزاد شده، جیب‌برها، بردگان فراری، چاقوکشان، قماربازان، گدایان و خلاصه «همه‌ی طبقات توده‌ای بی‌ریشه و ولنگاری تشکیل می‌شدند که فرانسویان آنها را بوهمی (آس و پاس) می‌نامند.»

کلمه‌ی لومپن از این نقطه و با این رساله تاریخ شگفت‌انگیز خود را آغاز کرد و در گذر زمان با فراز و نشیب فراوان روبرو شد. اگر بخواهیم خاستگاه آن را به شکلی تحلیلی و انتقادی بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که مارکس به سادگی کسانی که در جبهه‌ی سیاسی مخالفش قرار داشته و اعتبار نظریه‌اش را از بین برده بودند را با برچسب‌هایی دشنام‌گونه رده‌بندی کرده و برچسبی به نام لومپن پرولتاریا را برایش به کار گرفته است. او همدستان ناپلئون سوم از میان اشراف و طبقات پولدارتر را هم با همین کلمه مورد اشاره قرار داده، با این تفاوت که آنها را لومپن بورژوا خوانده است.

اسناد تاریخی نشان می‌دهد که در جامعه‌ی فرانسه‌ی دوران لویی ناپلئون هم مثل تمام جوامع دیگر جمعیت کل بزهکارانی که مارکس به ایشان اشاره کرده بسیار اندک بوده و به همین خاطر نقش‌شان در جریان‌های سیاسی بسیار جزئی بوده است. تاریخ‌های دقیقی که درباره‌ی فرانسه‌ی قرن نوزدهم نوشته شده به روشنی نشان می‌دهد که بخش عمده‌ی هواداران فرودست ناپلئون سوم دست بر قضا به طبقه‌ی کارگر تعلق

داشتند و هواداران او از میان طبقات بالاتر هم دقیقاً همان‌هایی بودند که در دستگاه نظری مارکس بورژوا قلمداد می‌شدند.

مارکس کمی پیشتر از این انقلاب اجتماعی نظریه‌ی خود را منتشر کرده بود و مدعی شده بود دیالکتیک این دو طبقه در نهایت به نبرد طبقاتی و ریشه‌کن شدن سرمایه‌داری منتهی خواهد شد. اما وقتی در زمان زندگی‌اش خیزش سیاسی بزرگ و اثرگذاری رخ نمود و بر خلاف پیش‌بینی او به اتحاد این طبقات و فراز رفتن لویی ناپلئون میدان داد، با چالشی بزرگ رویارو شد.

مارکس به جای آن که مفهوم مبهم و ناکارآمد طبقه را که در چشم‌اندازی محدود و صرفاً اقتصادی تعریف کرده بود تغییر دهد، یا فرضِ نادرستِ دو قطبی بودن جامعه و تقسیم شدن‌اش به دو جبهه‌ی دشمن‌خوی فقیر و غنی (پرولتر و بورژوا) را اصلاح کند، به همان نظریه‌ی آغازین‌اش چسبید و کوشید حقیقت بیرونی را به شکلی بازتعریف کند که با آن دیدگاه به شکلی سازگار شود. انجام این کار تنها با تحریف حقیقت بیرونی ممکن می‌شد و این دقیقاً همان اتفاقی است که در رساله‌ی هجدهم برومر رخ داده است. در این رساله که از نظر پیچیدگی استدلال و کوشش عقلانی صرف شده در بند بندش متنی بسیار خواندنی و جالب توجه است، مارکس تعریف‌هایی دلخواه و جدلی از رخدادها و جریانها به دست می‌دهد و مدلی مفهومی از آن بر می‌سازد که به شکلی با مارکسیسمِ نوزادِ آن روزگار سازگار است، اما ارتباط خود را با واقعیت تاریخیِ رخدادها از دست داده است.

در واقع آنچه که رخ داد آن بود که رفتار طبقه‌ی کارگر و فرودست و همچنین انتخاب اشراف فرانسوی تقریباً واژگونه‌ی پیش‌بینی‌های مارکس از آب در آمده بود و به نوعی نقض کل نظریه‌اش محسوب می‌شد. او به جای آن که نظریه‌اش را بازبینی و پیش‌داشت‌های نادرستش را طرد کند، تعریف کلیدواژه‌های اصلی‌اش را تنگ‌تر کرد. دو برجسب طبقاتی پرولتر و بورژوا که در همان زمان هم تعریف دقیق و روشن و

عینی‌ای نداشتند و بیشتر معنی «زحمتکشان تهیدست» در برابر «مفتخوره‌های پولدار» را می‌رساندند، در فرانسه‌ی آن روزگار برجسته‌ترین نمودها را داشتند و فعالترین جریانهای سیاسی را نیز رقم زده بودند. مارکس هر دو این برجسبها را با پیشوند لومپن ترکیب کرد و نمایندگان فرانسوی‌اش را «غیراصیل» و «بی‌ریشه» دانست و از این رو منکر شد که کارگر یا اشرافی واقعی باشند. او با این کار طبقات اجتماعی فرانسوی را که بر اساس انتظارات نظری او رفتار نمی‌کردند را از دایره‌ی مفهوم طبقه بیرون راند تا بتواند نظریه‌ی خود را حفظ کند، و برای انجام این کار ناگزیر شد مجموعه‌ای از صفات اجتماعی که در روزگارش دشنام قلمداد می‌شد را ردیف کند و ترکیب همه‌شان را لومپن بنامد و با افزودن این پیشوند طبقه‌ی پرولتاریا و بورژوازی که تعریف کرده بود را به شکلی نجات دهد.

این را هم باید در نظر داشت که این بازی کلامی مارکس تا حدودی در برابر تفسیرهای رقیب قدرتمندش میخائیل بوخارین صورتبندی شده بود که تفسیری به کلی متفاوت از رخدادهای پیشنهاد می‌کرد و دستگاه نظری‌اش به کلی با مارکس تفاوت داشت. بوخارین رهبر آنارشیستهای اروپایی بود که در قرن نوزدهم نیرویی بسیار تاثیرگذار محسوب می‌شدند و بسیاری از برنامه‌های عملیاتی مارکسیستهای بعدی را باید وامی و تقلیدی از ایشان به شمار آورد. از دید بوخارین طبقات کارگر به خاطر پیوند خوردن با دستگاه تولید اقتصادی مدرن خصلتی محافظه‌کار پیدا کرده بودند و توانایی‌شان برای رهبری انقلاب اجتماعی از دست رفته بود. از دید او طبقه‌ی روستایی آسیب دیده از انقلاب صنعتی و قشر روشنفکر و جوان شهری که هنوز جذب نظامهای دیوانی و صنعتی نشده بودند، فعالترین طبقات اجتماعی محسوب می‌شدند و آنها بودند که می‌توانستند انقلاب را پیش ببرند. توصیفی که بوخارین از طبقات فعال اجتماعی داشت، کمابیش با آنچه که مارکس لومپن پرولتاریا و لومپن بورژوا نامیده بود همسان بود. یعنی کل گفتمان مارکس درباره‌ی «لومپن»ها را

به رخدادهای فرانسه و جریانهای تاریخی واقعی نمی‌شود حمل کرد، و بی‌تردید بخشی از آن واکنشی گفتمانی به آرای بوخارین بوده که در آن دوران در میان فعالان سیاسی چپ دست بالا را هم داشت.

در واقع اگر از چشم‌انداز امروز به آن روزگار بنگریم و توانایی نظریه‌های این دو را با هم مقایسه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که بوخارین آشکارا بر حق بوده و دیدگاهش از مارکس دقیقتر و درست‌تر بوده است. تقریباً تمام انقلابهای قرن بیستم با ترکیب همان گروههایی که بوخارین گفته بود انجام پذیرفت، و جالب این که بدنه‌ی انقلابهای کمونیستی هم در کشورهایی با طبقه‌ی روشنفکر نوپا و طبقه‌ی کشاورز گسترده تحقق یافت و محصول اتحاد همان دو نیرویی بود که بوخارین پیش‌بینی کرده بود. با این همه آنارشیستهایی که از تشکیل سازمان و حزب منضبط رویگردان بودند و آن را به حق بازتولید نظام سلطه و جباریت قلمداد می‌کردند، در رقابتهای سازمانی از مارکسیستهایی که چنین حساسیتی نداشتند شکست خوردند و به تدریج از گردونه‌ی تاریخ حذف شدند.

مارکسیستهای قرن بیستمی شیوه‌های خشن و تروریستی آنارشیستها را برای دستیابی به قدرت از ایشان وام ستاندند و به همراه این کار گاه عناصری از نظریه‌های آنارشیستی به ویژه دیدگاه‌های بوخارین را نیز در دل مارکسیستم بازتولید کردند. مشهورترین نمونه‌اش کتاب «دوزخیان روی زمین» از فرانتس فانون است که در چارچوب جنبش استعمارستیزی اروپایی در ۱۹۶۱ م نوشته شده است و در آن فانون طبقه‌ی لومپن‌پرولتاریا را می‌ستاید و می‌گوید که در کشورهای جهان سوم و مستعمره‌ها این گروه باید پرچم مبارزه با استعمار را به دست بگیرند. پیش از او لنین در بهره‌جویی از دار و دسته‌ی اوباشی که رهبرشان استالین بود تردیدی به خود راه نداد و مبارزه‌ی سیاسی‌اش برای دستیابی به قدرت را با دزدی از بانکها و ترور مخالفان همراه کرد. بعد از فانون هم این سیاست به جای خود باقی ماند و در ۱۹۷۰ م حزب کمونیست هند که

مارکسیست-لنینیست بود، به شکلی گسترده از میان سازمانهای مجرم شهر کلکته عضوگیری کرد و ایشان را که به زعم مارکس لومپن پرولتاریا محسوب می‌شدند، بازوی اجرایی انقلاب کمونیستی دانست.

به این ترتیب در نیمه‌ی نخست قرن بیستم که دولت شوروی تاسیس شد و نظریات مارکس و نوشته‌هایش کمابیش به مرتبه‌ی متنی مقدس در مذهبی مدرن برکشیده شد، مفهوم لومپن هم در گفتمان‌های سیاسی جایی برای خود باز کرد. به شکلی که گاه نویسندگانی غیرمارکسیست هم از آن برای توصیف جریان‌های سیاسی یا شخصیتی اجتماعی بهره می‌جستند. در حالی که همچنان معنای دقیق آن روشن نبود و کارآیی‌اش در مقام کلیدواژه‌ای علمی و تحلیلی جای بحث دارد.

کلمه‌ی لومپن از اواخر دوران رضا شاه در ادبیات سیاسی ایران نیز وارد شد و چنان که انتظار می‌رفت، نخستین به کار گیرندگانش مارکسیست‌هایی بودند که نسل اول‌شان در آلمان تحصیل کرده بودند و نسل دوم‌شان کارگزار حزب بولشویک شوروی محسوب می‌شدند. کلمه‌ی لومپن در سپهر ادبیات سیاسی ایران کمابیش با همان شکلی که در آغاز مارکس به کار برده بود، بیشتر همچون دشنامی به کار گرفته شد و هرکس که فرودست بود و بر خلاف فرامین حزب رفتار می‌کرد، لومپن‌پرولتر یا به سادگی لومپن نامیده می‌شد. این کلمه در دهه‌ی سی و به خصوص پس از کودتای ۲۸ مرداد به تدریج رواجی عام پیدا کرد و به ویژه بعد از اصلاحات ارضی و فروپاشی نظم سنتی جامعه‌ی ایرانی در دهه‌ی ۱۳۴۰، نیروهای ملی و بعدتر جریان‌های مذهبی نیز از آن استفاده کردند. به شکلی که کارکردش در زبان پارسی را باید تا حدودی متفاوت با دایره‌ی معنایی‌اش در متون اروپایی دانست.

در ایران کلمه‌ی لومپن بیشتر همان طبقه‌ای را توصیف می‌کند که قدیم لوطی یا جاهل نامیده می‌شدند. در واقع تعبیر جاهل را شاید بتوان ترجمه‌ای دقیق برای لومپن آلمانی قلمداد کرد. این کلمه به ویژه هنگام تحلیل کودتای ۲۸ مرداد برای توصیف مردمی به کار گرفته شده است که هوادار سرنگونی دکتر مصدق بودند

و با نظامیان در این راستا همکاری می‌کردند. امروز تردیدی وجود ندارد که دست خارجی در این جریان نمایان بوده و پولهایی در میان این مردم خرج می‌شده است. با این همه باید این را هم پذیرفت که کل جمعیتی که در ۲۸ مرداد در سطح شهر تهران درگیر کنش سیاسی بودند مزدور یا کارگزار نیروهای خارجی نبوده‌اند و بیشترشان به شکلی آگاهانه یا ناآگاهانه از یک هسته‌ی مرکزی نظامی-لوطی دنباله‌روی می‌کرده‌اند.

با توجه به پیشینه و تاریخچه‌ای که ذکر شد، به نظر لومپن یکی از کلیدواژه‌های مبهم با تبارنامه‌ی سیاست‌زده است که هنگام نظریه‌پردازی علمی درباره‌ی تاریخ باید از به کار گرفتنش پرهیز داشت. استفاده از کلمه‌ی لومپن شاید برای دشنام دادن به دیگران سودمند باشد یا در گفتمانهای عامیانه بتواند حال و هوای کسی یا گروهی را توصیف کند. اما برای تحلیل جریانهای تاریخی پیچیده‌ای از جنس کودتای سال ۱۳۳۲ سزاوار نیست. آن هم در شرایطی که ما خود کلیدواژه‌های بومی و روشن‌تری برای توصیف این رخدادها در اختیار داریم. به عنوان مثال این را می‌دانیم که در جریان کودتا یک گروه از افسران برکنار شده و ارتشیان وفادار به شاه، به همراه گروهی از روحانیون رنجیده از مصدق، و همچنین قشری که لوطی یا جاهل نامیده می‌شوند فعال بوده‌اند. چنین می‌نماید که این سه گروه با هم در ارتباط بوده‌اند و رهبرانشان پیوندهایی با سیاست استعماری انگلیس-آمریکا داشته‌اند. بدنه‌ی پیروان این سه قطب که عبارتند از سربازان و مریدان مذهبی و لوطیان احتمالاً نه از کسی پول گرفته‌اند و نه دغدغه یا توانایی تحلیل هوشیارانه‌ی شرایط تاریخی‌شان را داشته‌اند. از این رو تمایز اصلی در اینجا میان نقشهای اجتماعی سه گانه و کارکردهای هدفمند-برنامه‌دار یا خودجوش-ناآگاهانه‌ی رهبران و پیروان‌شان برقرار است. استفاده از کلیدواژه‌های مبهمی مانند لومپن برای نامیدن کل این جمعیت شاید بتواند موضع‌گیری سیاسی سخنگو و مخالفت و رنجش‌اش از ایشان را ابراز کند، اما به کار صورتبندی نظری و ساخت دستگاهی تحلیلی نمی‌آید و تمایزها و لایه‌بندی‌ها و زیرسیستمهای فعال در این جریان را پنهان می‌سازد. این کژکارکرد کلمه‌ی لومپن برای پنهان یا تحریف کردن رخدادی

تاریخی از همان ابتدای کار و نخستین باری که مارکس این تعبیر را به کار گرفته وجود داشته است، و شاید بهتر باشد در تحلیل‌های امروزیین قدری علمی‌تر به موضوع نگرینست و سختگیرانه‌تر و بی‌طرف‌تر کلیدواژه‌ها را برگزید، تا به گفتمانی علمی‌تر و دقیق‌تر و روشنگرتر رسید.



مد آراستگی و خودآنگاره

هفته‌نامه‌ی چلچراغ، شنبه ۱۳۹۵/۵/۹

س: مد و توجه به شکل لباس و ظاهر امری فراگیر و همگانی است، می‌شود خاستگاه

جامعه‌شناختی‌اش را شرح دهید؟

ج: توجه به آراستگی و شکل ظاهری یک رفتار عمومی و تکاملی است که به گونه‌ی انسان هم

منحصر نمی‌شود. بسیاری از جانوران به خصوص مهره‌داران خونگرم بر اساس شکل ظاهری خود بر رقیبان

چیره می‌شوند و نظر جنس مقابل را برای جفتگیری به خود جلب می‌کنند. از این رو توجه انسان به شکل

ظاهری‌اش و برنامه‌هایی که برای تنظیم ریخت اجرا می‌کند را باید در ادامه‌ی این روند تکاملی فهم کرد. در

واقع کهنترین هنری که می‌شناسیم «بدن‌آرایی» است و به طور مستقیم شکل ظاهری بدن را دستکاری می‌کند.

رنگ کردن پوست بدن و کشیدن نقشه‌هایی بر آن، آویختن زیورهای از جنس مهره‌های سنگی یا استخوانی بر

گردن یا زوایای بدن، و دقت در انتخاب رنگ و بافت پارچه‌ای که بدن را می‌پوشاند یا پری که موها را

می‌آراید همگی در کهنترین جوامع وجود داشته‌اند و قدیمی‌ترین نمود درک زیبایی‌شناسانه و آفرینش هنری را نشان می‌دهند.

س: بنابراین از دید شما خودآرایی امری طبیعی است که ریشه‌ی تکاملی دارد؟ یعنی ایرادی در خودآرایی مردم نمی‌بینید؟

ج: چنان که گفتم خودآرایی یک رفتار عمومی و بسیار باستانی است که قدمتش از عمر گونه‌ی انسان فراتر می‌رود و در گونه‌ی ما هم کهنترین شکل زایش هنر در پیوند با آن رخ نموده است. از این رو هم امری طبیعی است و هم بی‌ایراد.

س: اما کسی که خود را می‌آراید، به خصوص اگر در این کار افراط کند، تصویری غیرواقعی از خود را به دیگران نمایش می‌دهد. شما که در نوشتارهای گوناگونی به دروغ حمله کرده‌اید، فکر نمی‌کنید این هم شکلی از دروغگویی باشد؟

ج: واقعیت آن است که همه‌ی آدمها تصویری ذهنی از خود می‌پردازند که به عناصر غیرواقعی فراوانی درآمیخته است. همگان هم می‌کوشند تا این تصویر معمولاً زیبا و خوشنما را به دیگران بنمایانند. تا اینجای کار با یک الگوی عمومی از ابراز خودانگاره سر و کار داریم که همیشه با قدری اغراق درآمیخته است. به همان ترتیبی که گربه‌ها هنگام رویارویی با دشمنی فرضی موهای تن‌شان را سیخ می‌کنند تا درشت‌اندام‌تر به نظر برسند، مردان نظامی هم سردوشی‌هایی بر لباس‌هایشان می‌دوشند تا چهارشانه‌تر و سینه‌ستبر به نظر برسند و بانوان به پوشاکی با رنگ روشن و درخشان گرایش دارند تا زیبایی‌شان بیشتر نمایان شود. اینها به نظرم بخشی از یک الگوی عمومی نیک دیدن خویشتن و زیبا نمودن خود است که ایرادی ندارد و با دروغ که با هدف فریب درآمیخته تفاوت دارد.

س: یعنی شما مدهایی که این روزها بین جوانان رواج یافته را می‌پسندید؟ مثلاً می‌بینید روی لباس کسی نقش پرچم کشوری دیگر است، یا جملاتی به زبانهای بیگانه روی پیراهن‌ها نقش بسته است. اینها به نظرتان از زاویه‌ی جامعه‌شناسانه اختلالی را نشان نمی‌دهد؟

ج: دقت داشته باشید که پسند من ممکن است با دیدگاهم در مقام جامعه‌شناس تفاوت داشته باشد. واقعیت آن است که محتوای زیبایی‌شناسانه‌ی بخش بزرگی از آنچه که این روزها میان جوانان مد شده را نمی‌پسندم، و در عین حال بخشهایی از آن هم به چشمم زیبا می‌آید. یعنی اگر بحث ابراز سلیقه در میان باشد چیزی یکپارچه را نمی‌بینم که بخواهم درباره‌اش نظری یکسره داشته باشم. اما پرسش اصلی شما به نمادهای نمایان بر پوشاک مردم مربوط می‌شود و ارزیابی‌اش با نگاهی جامعه‌شناسانه. اینجا حق با شماست و رواج نمادها و نشانگانی که می‌بینیم گاهی نشانگر نوعی بحران هویت است.

س: درباره‌ی این بحران هویت بیشتر توضیح می‌دهید؟

ج: ببینید، این که یک نفر به چه شکلی خود را می‌آراید تا حدود زیادی نشان می‌دهد که درباره‌ی خود چه فکر می‌کند. من‌ها بر اساس تصویری که از خود در ذهن دارند پوشاک و جامه و آرایش ظاهری‌شان را انتخاب می‌کنند و با ضریب خوبی می‌توان به ظاهر آدمها نگاه کرد و تخمین زد که خودانگاره‌شان چیست. یعنی چه تصویری از خود را در ذهن دارند.

س: یعنی موافقید که وقتی کسی در خودآرایی اغراق می‌کند یا در انتخاب لباس زیاد وسواس به خرج می‌دهد، یعنی دچار کمبود اعتماد به نفس و خودکمترینی است؟

ج: راستش دقیقاً برعکس! بر خلاف تبلیغات رسمی و سنگینی که مایه‌ی اغتشاش و ابهام در جامعه‌مان شده، من اصلاً فکر نمی‌کنم خود توجه به آراستگی ظاهر و کوشش برای زیبا نمودن امری بد باشد یا از نقصی روانشناختی حکایت کند. اتفاقاً برعکس، کسی که به ظاهر خود اهمیت می‌دهد و می‌کوشد با بهترین

و زیباترین شکل در برابر چشم دیگری نمایان شود، هم برای خودش احترام و اعتبار قایل است و هم نشان می‌دهد که حس مشابهی را نسبت به دیگری داراست. یعنی به نظرم درست واژگونی آنچه که در تبلیغات رسمی می‌بینیم، اگر کسی بکوشد خود را به شکلی از چشم دیگران پنهان کند و یا به عمد ظاهری نازیبا و ژولیده و ناخوشایند برای خود ترتیب دهد، احتمالاً با اختلالی در خودانگاره‌اش روبروست. یعنی یا خود را برای نمایان شدن در چشم دیگری سزاوار نمی‌بیند، یا برای حس و درک دیگری اعتبار قایل نیست و یا بدتر از همه این که می‌کوشد به این ترتیب پیامی ریاکارانه را مخابره کند و خود را والاتر از شکل ظاهری‌اش عرضه کند. اینجا شاید بتوان گفت که با شکلی از دروغ روبرو هستیم. مجسم کنید زاهدی برای اثبات این که نظر مردم را به هیچ می‌گیرد و هیچ اهمیتی برای شکل ظاهری‌اش قایل نیست، با دقت و وسواس فراوان ظاهر خود را طوری تنظیم کند که نازیبا و ژولیده به نظر برسد. در اینجا با مخابره‌ی آگاهانه‌ی پیامی درباره‌ی من روبرو هستیم که آشکارا دروغ است. این با آنچه که پیشتر گفتید، یعنی مخابره‌ی پیامی اغراق‌آمیز که من همان را (شاید با کمی حذف و اضافه) باور دارد متفاوت است. خلاصه کنم، منظورم از سخنی که گفتم به هیچ عنوان تایید دیدگاه ریاضت‌طلبانه‌ای نیست که نازیبایی و ناآراستگی را تبلیغ می‌کند. این دیدگاه یا از اختلال در خودانگاره برمی‌خیزد و یا فریبکارانه است.

س: پس منظورتان از این که می‌گویید مدهای رایج امروزی بحرانی در هویت را نشان می‌دهند

چیست؟

ج: بحثی که دارم به محتوای نمادین و شیوه‌ی نمایش دادن خود مربوط می‌شود. و گرنه خودآرایی و تلاش برای زیباتر و بهتر نمودن خویشتن امری طبیعی و تندرست است و هیچ ایرادی هم ندارد. بحث به اینجا باز می‌گردد که آدمها با چه زبانی، با چه شبکه‌ای از نمادها و به یاری کدام دستگاه نمادین و بافت زبانی

خویشتن را نمایش می‌دهند و آراستگی خویش را صورتبندی می‌کنند. این دستگاه نمادین است که به نظرم دستخوش اختلال شده است.

س: این اختلال به نظرتان فقط در ایران هست یا دربارهی کل صنعت مد می‌توان تعمیمش داد؟

ج: صنعت مد در واقع شکلی هنجارین شده و فن‌آورانه از خودآرایی است که با چرخه‌های اقتصادی گره خورده و نوعی بازار تنظیم خودانگاره‌های زیبا را پدید آورده است. این صنعت جای نقد بسیار دارد و به نظرم تا حدود زیادی سلیقه‌های فردی و مجال‌های شخصی برای بیان نظام‌های زیبایی‌شناسانه‌ی وابسته به من‌ها را از بین می‌برد. نقد صنعت جهانی مد و آراستگی نیاز به بحث مفصل دیگری دارد و گفتنی درباره‌اش بسیار است. اما آنچه که بیشتر در اینجا مورد نظرم بود، به ایران مربوط می‌شد. ایرانیانی که زبان‌شان قدمتی دو سه برابر زبانهای اروپایی رایج امروزمین دارد و ادبیات‌شان انباشته از معانی ژرف و جملات زیباست و خوشنویسی‌شان هم قدمت و هم پیچیدگی و تنوعی چشمگیر دارد، وقتی بر جامعه‌هایشان جملاتی کمابیش بی‌معنا را با زبان و خطی بیگانه بنویسند، احتمالاً در حال پیروی از یک هنجار جهانی هستند که همان صنعت مد باشد. این کار در سرشت خود نیک یا بد نیست، اما نشان می‌دهد که عناصر زیبایی‌شناسانه‌ی تمدن ایرانی در دوران ما به لایه‌ی پوشاک و تنظیم آراستگی تن برکشیده نشده است.

س: این بدان خاطر نیست که در اروپا اصولاً توجه به آراستگی و زیبایی ظاهری ریشه‌دارتر بوده است؟

ج: نه، تقریباً برعکس است! اگر اسناد تاریخی را بنگرید می‌بینید که از دیرباز ایرانیان به خاطر آراستگی و دقتی که در پوشاک و آرایش ظاهری‌شان به خرج می‌داده‌اند نامبردار و شاخص بوده‌اند. کافی است به کتیبه‌ها و نگارگری‌ها و نقشهای بازمانده از دورانهای متفاوت تاریخ ایران بنگرید تا ببینید که پیچیدگی پوشاک و دقت در ریزه‌کاری‌های آراستگی ظاهری تا چه اندازه در ایران زمین مهم بوده است. اروپاییان دست

بر قضا در این زمینه بسیار تازه به دوران رسیده هستند. حتا امروز هم در کشورهای دیگر با ضریب خوبی می‌توانید ایرانی‌ها را بر اساس توجهی به که خودآرایی دارند و نوع جامه و ظاهرشان از اتباع کشورهای دیگر تفکیک کنید.

س: اگر چنین است پس چرا صنعت مد جدید در ایران شکل نگرفته و به کشورمان وارد شده است؟
ج: چون صنعت مد امروزمین حاشیه‌ای و ادامه‌ای از صنایع فرهنگی دیگر است. شما نمی‌توانید در غیاب دانشگاه‌های بزرگ و مراکز بزرگ تولید فیلم و موسیقی و هنر صنعت مد نیرومند داشته باشید. به همین خاطر صنعت مد امروز دنیا تبارنامه‌ای اروپایی-آمریکایی دارد. به تازگی اقبال زیادی به پوشاک و نقش و نگارهای ایرانی در صنعت مد جهانی دیده می‌شود، اما به هر صورت همه‌ی این نگاره‌ها در یک ماشین مدرن اروپایی است که پردازش می‌شود و شکل نهایی خود را پیدا می‌کند.

س: در نتیجه رخنه کردن نمادهای غربی به جامعه‌ی مردم کشورمان پیامد رشد نایافتگی صنعت مد بومی مان است؟

ج: بله، دقیقا چنین است.

س: پیشنهادتان برای دولتمردان و سیاست‌گذارانی که در این زمینه مدام ابراز نگرانی می‌کنند چیست؟
ج: پیشنهاد سراسر است و ساده آن است که اگر سلیقه‌ای به نظرتان پست و منحط می‌رسد و بافتی از نمادهای مربوط به مد را نمی‌پسندید، پیشنهادی بهتر به مردم بدهید. منع کردن مردم از چیزی ریشه‌دار و بنیادین مانند خودآرایی امری به کلی ناممکن و ساده‌لوحانه است و سیاستهای گاه زورمدارانه و نامعقولی که طی سالهای گذشته در این مورد اجرا شده همواره با شکستهایی فاحش و واکنشهایی افراطی از سوی مردم رویارو بوده است.

س: ولی تلاشهایی برای تولید مد بومی هم انجام شده است.

ج: میدانی مانند مد و خودآرایی چیزی نیست که در شرایط گلخانه‌ای بتواند رشد کند. یک شبکه‌ی عظیم فرهنگی بر جهان حاکم است که با شرکتهای تولید پوشاک و لوازم آرایش پیوند خورده است و فضایی را ایجاد کرده که مردم در فیلمها و عکسها و نمایشها و بازی‌های رایانه‌ای پوشاکی را با نمادهایی خاص می‌بینند و بعد امکان خرید همان را هم پیدا می‌کنند. تا وقتی فضایی رقیب برای این شبکه ایجاد نشود، هیچ پیشرفتی در این زمینه به دست نخواهد آمد. تلاشهایی که در این زمینه انجام شده با ناآگاهی محض و نادانی عمیق از ساز و کارهای جاری در این میدان انجام شده و به همین خاطر بازتابی در حد صفر داشته است. اگر هنرمندان و طراحان لباس پشتیبانی شوند تا سلیقه‌ای ملی و بومی را در آزادترین حالت ممکن بازسازی کنند و صنعتگران و تولیدکنندگان پوشاک از بحرانهای پیایی سیاسی مصون بمانند و بتوانند در پیوند با ایشان فرآورده‌هایی شایسته تولید کنند، بی‌شک با استقبال مردم روبرو خواهند شد. چنان که گفتم، پوشاک و آرایش ظاهری بیانگر هویت و خودانگاره‌ی افراد است و هویت ایرانی همچنان به قدری ریشه‌دار است که نمودهایش را در جاهای گوناگون می‌بینیم. به نظرم اختلال در رمزگذاری پوشاک و مد که به آن اشاره کردم، از آنجا ناشی شده که مردم بین انتخاب یک صنعت جهانی پر دامنه و بیگانه و امری نادلپسند و ایدئولوژیک که به خاطر زورمداری بدنام هم شده، و ادار به انتخاب شده‌اند و بدیهی است که در این شرایط کدام را بر می‌گزینند.



ترفدهای کشتن مرگ

روزنامه‌ی ایران، دوشنبه ۱۳۹۵/۵/۲۵

(مصاحبه کننده: مسعود ریاحی)

س: وقتی فردی فوت می‌شود و یا دچار بیماری سختی می‌شود، سخنانی درباره‌اش می‌شنویم که در زمان حیات و یا سلامتی‌اش، خبری از آن سخنان نیست. مواد و محتوای این سخنان، معمولاً شکل اغراق شده‌ای دارد و نگاهی مثبت به آن فرد است، سبب‌شناسی این پیش‌آمد چیست؟

ج: اغراق در تعریف و تمجید از مردگان رسمی رایج است که کمابیش در همه جوامع دیده می‌شود. کافی است به خبرهایی که درباره افراد زنده در رسانه‌ها منتشر می‌شود بنگریم و آن را با اخبار مربوط به ایشان پس از مرگشان مقایسه کنیم تا دریابیم که در اینجا با یک الگوی جهانی سر و کار داریم. از پرنسس دیانا گرفته تا استیو جابز، گویی «مرگ» نیرویی تطهیر کننده و فراز برنده است که افراد مشهور را از وضعیت دم‌دستی و روزمره‌شان خارج می‌کند و نوعی ماهیت اساطیری و نمادین به آنها می‌بخشد. ریشه این رسم را در چارچوب زروان (دیدگاه سیستمی به من-نهاد) می‌توان اینگونه تعبیر کرد که «مرگ» یکی از سه رکن زیست-جهان را مورد حمله قرار می‌دهد و مشکوک می‌سازد. همه ما در زیست-جهانی زندگی می‌کنیم که

از پدیدارهای گوناگونی انباشته شده است. این پدیدارها در نهایت سه رده اصلی دارند و به «من»، به «دیگری» یا به «جهان» مربوط می‌شوند. «جهان» بستری بی‌جان و خنثی پیرامون من و دیگری است و مرگ‌پذیر نیست. «من» هم هرگز مرگ خود را در زیست‌جهان تجربه نمی‌کند و مرگش به معنای متنفی شدنِ افقِ تجربه‌ای است که دارد. در نتیجه «دیگری» تنها قلمروی است که تجربه مرگ در آن ممکن می‌شود. مرگ، «دیگری» را به شکلی قطعی و همیشگی غایب می‌سازد و از این رو یکی از سه رکن زیست‌جهان مدام با خطرِ «غیاب» و «نیستی» روبرو است. پویایی زیست‌جهان زیر فشار این مخاطره، سرشتی مشکوک و ناپایدار و پرسش‌برانگیز پیدا می‌کند. یک راه غلبه بر این شکنندگی و لغزندگی پدیدارهای همسایه مرگ، آن است که بر پایداری و ثبات و ارج و اعتبارشان تأکید کنیم. یعنی اغراق در داستان‌پردازی درباره افرادِ درگذشته تا حدودی یک واکنش روانی عام است برای آنکه ناپایداری و غیابِ پیش‌بینی‌ناپذیر یک رکنِ زیست‌جهان‌شان نادیده انگاشته شود و با روایتی جبران‌گردد. ما درباره مردگان داستان تعریف می‌کنیم، چون روایت‌های زبانی به نوعی خاطره و حضور نمادین‌شان را بازسازی کرده و غیاب‌شان را ترمیم می‌کنند. روایت‌هایی که درباره افرادِ درگذشته تولید می‌شود، اغلب به اغراق آمیخته است. معمولاً مرگِ نزدیکان و آشنایان است که برای افرادِ مهم است و اغراق در خوبی و برجستگی و والا بودنِ فردِ درگذشته تا حدودی تضمین‌کننده این تصور است که شخص در جهانی نیک و پایدار زندگی می‌کند. یعنی انگاره درخشانی که از مردگان تولید می‌شود تا حدودی بازتاب خودانگاره زندگانی است که می‌خواهند چنان باشند و هنگام پر کردن حفره غیابِ دیگری، معناهای درونزاد خود را بر آن نقطه پرتاب می‌کنند. بنابراین بخشی از آیین بزرگداشت مردگان، تعمیمی از کوشش «من»ها برای بزرگداشت خودشان است که در این قالب روایی به قلمرو دیگری‌های غایب نشت می‌کند. از سوی دیگر روایت‌های مربوط به مردگان متنی مستبد و سلطه‌گر است که درباره کسی ساخته می‌شود که دیگر امکانِ دفاع از خود یا تأثیرگذاری بر انگاره‌اش را ندارد. انباشتنِ تصویر مردگان از مفاهیم

والا و ستودنی نوعی نمایش بزرگواری دیرهنگام و خودنمایانه است که سودی به حال فرد درگذشته ندارد، اما خودانگاره سوگواران را نمایش می‌دهد و میل ایشان برای اینکه دوست دارند خودشان چگونه به یاد آورده شوند را بازنمایی می‌کند. در ضمن این را هم باید در نظر داشت که مردگان «غیابی» بیش نیستند. یعنی در شبکه روابط اجتماعی جایگاهی تهی و موقعیتی خالی محسوب می‌شوند. از این رو، آویختن روایت‌های نیک و بزرگ‌دارانه به آن، تمرکزی از قدرت را پدید نمی‌آورد و تهدیدکننده نیست.

س: با این وجود همواره زندگانی هستند که از این یادمان‌های بزرگ سود می‌برند. بخشی از این ستایش‌ها احتمالاً به روابط بین زنده‌ها باز می‌گردد.

ج: دقیقاً چنین است. یعنی در کنار لایه ارتباط زندگان و مردگان که تا اینجای کار موضوع بحث‌مان بود، باید به یک لایه دیگر هم اشاره کنیم که به ارتباط زندگان و مردگان با واسطه مردگان مربوط می‌شود. خویشاوندان متوفی یا وارثان فکری یا هم‌مسلمان فرد درگذشته کسانی هستند که به طور مستقیم از انگاره مثبت یا منفی وی سود می‌برند یا زیان می‌کنند. اگر شما شاگرد استادی باشید و پس از مرگ او روایتی استوار درباره خردمندی و ژرف‌بینی و درستی گفتارش تولید شود، شما به طور مستقیم در مقام وارث فکری وی سود خواهید برد. اگر بخواهید یک جبهه سیاسی را هم از میدان به در کنید، بهترین راه آن است که انگاره‌ای پلید و منفی از بنیانگذارانش به دست دهید. کافی است به تصویر ذهنی مردم از هیتلر و چرچیل بنگرید و آن را با داده‌ها و مستندات تاریخی مقایسه کنید تا ببینید پیروزی یا شکست در یک جنگ و باقی ماندن یا نابود شدن در یک کشمکش تا چه پایه در تعیین محتوای اخلاقی انگاره مردگان سرنوشت‌ساز است. در سطوح دیگر هم همین قاعده را می‌بینیم. یعنی به همین ترتیب خاندان سلطنتی انگلستان از ایجاد تصویری دوست‌داشتنی و نیکوکار از ملکه دینا بهره می‌برند و مشروعیت پیدا می‌کنند. به همان ترتیبی که اعتبار

اقتصادی و وجهه صنعتی شرکت اپل با بزرگداشت نبوغ استیو جابز قوام می‌یابد. بخشی مهم از نیروهایی که انگاره فرد در گذشته را تعیین می‌کند، به رقابت میان زندگانی مربوط می‌شوند که خواهان تصرف یا امحای میراث ایشان هستند. این رفتار منحصر به غرب نیست و به نظرم الگویی جهانی است. در همین ایران زمین خودمان بنگرید به انگاره‌ای که از شاعران معاصر داریم. اگر تصویر ذهنی مردم از شخصیت‌هایی مانند نیما یوشیج و احمد شاملو و بسیاری از نامداران دیگر تاریخ معاصر را با اسناد و گواهان تاریخی مقایسه کنیم، به تاثیر چشمگیر ساز و کارهای «انگاره‌سازی» برای مردگان پی می‌بریم. ساز و کارهایی که نام فرد در گذشته را بر می‌گیرد و آن را از سراسر معناها و تجربه‌های زیسته وی تهی می‌سازد و بعد همچون ظرفی خالی اما ارجمند و کارساز از آن برای حمل معناهایی خودساخته و متأخر سود می‌جوید. این روند را درباره سیاستمداران، هنرمندان و ادیبان با شدت‌های گوناگون می‌بینیم.

س: در روزها و هفته‌های اخیر افراد سرشناسی از دنیا رفته‌اند، همچون عباس کیارستمی، محمدعلی کلی، حبیب محیبیان و ...، گویی هرچه میزان اعتبار و مشهوریت افراد فوت شده بیشتر باشد، در واکنش‌ها به مرگ آنها میزان بالاتری از هیجان را شاهدیم. ارتباط میان این شهرت و واکنش افراد، بعد از مرگ فرد مشهور چیست؟

ج: چنانکه گفتم همه ما در زیست جهانی زندگی می‌کنیم که «دیگری» یکی از سه رکن آن را تشکیل می‌دهد. با این همه ما «دیگری» را همچون مفهومی انتزاعی و کلان درک نمی‌کنیم. دیگری برای ما فلانی و فلانی و فلانی است. یعنی آدم‌هایی مشخص و یکتا که آشنایی‌ای با خلق و خو و شکل و شمایل‌شان داریم. ما هویت خویش و خودانگاره خودمان را بر اساس ارتباطمان با این دیگری‌های آشنا شکل می‌دهیم. در این فضای ارتباطی، افراد نامدار همچون نقاطی مرجع در یک دستگاه مختصات معنایی عمل می‌کنند. «من»ها خود

را در مقام هواداران یا مخالفانِ فلانی تعریف می‌کنند، یا با ابراز عشق و محبت یا نفرت و کین نسبت به افراد برجسته و نامدار در واقع موقعیت خود را بر جغرافیای اجتماعی‌شان نشان می‌دهند. هیجانی که مردم نسبت به ستاره‌های سینما یا شخصیت‌های مشهور نشان می‌دهند، در واقع بخشی از هیجانی است که نسبت به «خود» دارند. به همین خاطر کسانی که در پی نام و ننگی هستند و می‌خواهند شهرتی به دست بیاورند، اگر از لوازم و استعداد لازم برای دستیابی به این جایگاه بی‌بهره باشند، معمولاً با حمله کردن به افراد نامدار می‌کوشند خود را در مدارای همسان با ایشان قرار دهند و خویشان را از زمینه گمنام و نامشخص قبلی‌شان بیرون بکشند. تنها کافی است به شمار کسانی که طی سال‌های اخیر به بزرگان تاریخ ایران زمین (از شاهان باستانی گرفته تا شاعرانی مثل فردوسی و مولانا) توهین کرده‌اند بنگرید تا کلکسیون‌ی از اشخاص میان‌مایه و بی‌توش و توان را ببینید که می‌خواسته‌اند از مجرای تولید روایتی مهیب و تکان‌دهنده به هر شکل که شده پیوندی با این نقاط مرجع برقرار کنند. همین روند در شرایطی که فرد نامداری تا دیروز زنده بوده و حالا در گذشته، با شدتی بیشتر تجربه می‌شود. تفاوت در اینجا است که همانطور که گفتم در این مورد بیشتر انگاره‌های مثبت است که فعال می‌شود و افراد با ذکر سجایای اخلاقی و نیکی‌های شخصیتی فرد در گذشته و ابراز عشق و محبت به وی می‌کوشند در بخشی از انگاره اجتماعی‌اش سهیم شوند و جایگاه خویش را در تناسب با جایگاه تازه تهی شده وی تعیین کنند.

س: ژرژ باتای معتقد است، رابطه بازماندگان با فرد فوت شده «رابطه‌ای دیالکتیکی» است؛ یعنی به نوعی آنان می‌خواهند از طرفی به جسد، احترام بگذارند و از طرفی می‌خواهند بزودی از شر آن خلاص شوند و او را سریعاً به خاک می‌سپارند، یا می‌سوزانند یا در هر فرهنگی رفتاری اینچنینی اعمال می‌کنند، چگونه می‌توان این رفتار را تبیین نمود؟

ج: این نکته درست است که پیکر مرده و جسد امری ناسازوار به نظر می‌رسد. مرگ نیرویی مهیب است که به معمایی حل ناشدنی شباهت دارد، چون بنیادی‌ترین جفت‌های متضاد معنایی، یعنی «حضور» و «غیاب» را به هم تبدیل می‌کند. پیکر فرد در گذشته همان «دیگری» ای است که در ضمن دیگری نیست. شاخص‌ترین و استوارترین پدیداری که دیگری را نمایندگی می‌کند، یعنی کالبد فیزیکی‌اش، پس از مرگ به نماد غیاب و نشانه نیستی وی بدل می‌شود. جسد از این رو «چیزی» دغدغه‌آفرین است که هم حضور مرگ و امکان غیاب را گوشزد می‌کند و هم تجلی عینی حضور تناقض‌آمیز دیگری ای است که غایب شده است. از این رو، بسیاری از جامعه‌شناسان و فیلسوفان کل مناسک سوگواری را در سطح اجتماعی به آیین امحای جسد مربوط دانسته‌اند. نابود کردن و خنثی کردن جسد می‌تواند با خاکسپاری، سوزاندن، یا هر روش دیگری انجام پذیرد. حتی ممکن است این روند با تثبیت بدن مرده و نهادن‌اش در جایگاهی بسیار دور از دسترس همراه شود، و این همان مومیایی کردن و نهادن در هرم است که درباره فرعون‌های مصری می‌بینیم. به هر صورت این نکته به جای خود باقی است که زندگان هراسی عمومی از کالبد مرده دارند. هراسی که بخشی از آن تبار زیست‌شناختی و تکاملی دارد و به بیماری‌زا بودن تن مرده مربوط می‌شود، همان عاملی که در ایران باستان اسطوره‌ای درباره‌اش داشته‌ایم و می‌گفتیم جسد لانه دیو نَسو است، یعنی دیوی که بیماری و مرگ را در میان زندگان هم می‌پراکند. بخشی دیگر از این هراس سوبه روانی دارد و به «معمای مرگ» مربوط می‌شود. این سوبه اخیر است که به افسانه‌های فراوانی درباره خطرناک بودن جسد دامن زده است. کافی است به حجم عظیم فیلم‌هایی که درباره زامبی‌ها درست می‌شود بنگرید تا ببینید که این هراس همچنان در زمانه ما هم برقرار است.

س: رفتار جامعه ایرانی در طول تاریخ چه تفاوت‌هایی با رفتار دیگر جوامع در این زمینه داشته است؟

ج: جامعه ایرانی به نظرم در سه زمینه تمایزی چشمگیر با سایر جوامع دارد. نخست؛ برداشت بهداشت‌مدار و پزشکیانه‌ای که از آلودگی جسد در ایران وجود داشته است. تأکید بر اینکه جسد جایگاه بیماری است و این رسم که مرده را به سرعت می‌شسته و در جایی دور از قلمرو زندگان (در گورستان) دفن می‌کرده‌اند به اینجا باز می‌گردد. این رسم که هنوز هم باقی است و از نظر بهداشتی درست و کارآمد هم هست، در مقابل رسومی قرار می‌گیرد که جسد را مومیایی می‌کنند یا در درون خانه دفن می‌کنند یا نگهداری می‌کنند. چنین رسومی هنوز میان سرخپوستان آمریکای لاتین باقی مانده است.

دومین وجه تمایز به باور ایرانیان به تقدس بدن افراد نیکوکار باز می‌گردد. باز در اینجا خودِ بدن فرد در گذشته اهمیت زیادی ندارد، اما اثر القایی آن بر خاک و درخت و زمینی که فرد در آن دفن شده مهم است. سومین نکته که از زاویه اسطوره‌شناسانه بسیار جالب توجه است، غیاب تام و تمام روایت‌های مربوط به جسد تهدید کننده است. در فرهنگ‌هایی مانند اروپا و ژاپن انبوهی از داستان‌ها و افسانه‌ها درباره جسد‌های مرده مهاجم و انتقامجو و خونخوار داریم که داستان مشهور دراکولا یا روایت‌های مربوط به زامبی‌ها نمونه‌هایی از آن هستند. در ایران زمین بر خلاف این فرهنگ‌ها با غیاب به نسبت کامل داستان‌های ترسناک درباره جسد روبرو هستیم و تعبیر «مرده از قبر در رفته» اغلب برای اشاره به افراد مفلوک و ناتوان و بیمار به کار گرفته می‌شود، و نه موجوداتی مهیب و خطرناک مثل مپایرها یا زامبی‌ها.

س: در جامعه ایرانی سخنان و گفته‌های معمول و مشهوری در باب مردگان وجود دارد، یکی‌شان همان جمله معروف پشت سر مرده نباید حرف زد است، ریشه این گفته را در کجا می‌توان جست‌وجو کرد؟

ج: به نظرم این قواعد اخلاقی را باید دنباله اصول اخلاقی کهنی دانست که اصولاً بدخواهی و آزار را منع می‌کرده است. اگر منابع ادبی و متون مربوط به ادیان گوناگون ایرانی را بخوانیم، می‌بینیم یک نکته در همه‌شان مدام تکرار می‌شود و آن هم اینکه مهمترین حرمت‌ها به آزار دیگری و بدخواهی مربوط می‌شود. درباره مردگان که در موقعیتی بی‌دفاع و غایب قرار گرفته‌اند، طبیعی است که همین قواعد با شدتی بیشتر سفارش شده باشد.

س: در انتها نگاهی بیاندازیم به تفاوت در فرم مرگ در عصر قدیم و جدید. اکثر مرگ‌های عصر جدید در بیمارستان و در تنهایی و انزوا و در حالتی ناخوشایند محقق می‌شود. در صورتی که در عصر قدیم افراد در کنار خانواده‌ی خود مرگ را تجربه می‌کردند و نسبت به مرگ‌های عصر جدید بسیار موقرانه‌تر بود. نوربرت الیاس معتقد است ما در جریان متمدن شدن مساله مرگ را به شدت سرکوب می‌کنیم. یعنی اجازه نمی‌دهیم مرگ خودش را به ما نشان دهد. از نظر او مرگ و زندگی با هم و درهم آمیخته‌اند. اما در جریان متمدن شدن ما مرگ را سرکوب می‌کنیم و اجازه بروز به آن نمی‌دهیم. می‌توان استدلال نمود یکی از دلایلی که امراض خطرناک (مانند سرطان) اینقدر سخت به نظر می‌رسد این نکته باشد که ما در جریان متمدن شدن، مرگ را سرکوب کرده‌ایم؟

ج: آنچه که الیاس بدان اشاره می‌کند، همان مضمونی است که در کتاب مهم‌اش «روند متمدن شدن» نیز بدان پرداخته است. خلاصه‌ی سخن‌اش آن است که در جریان گذار از دوران قرون میانه به عصر مدرن اروپاییان نوعی استقرار انضباط بدنی و بهداشتی شدن آداب رفتاری را از سر گذرانده‌اند که فاصله‌گذاری یکی از ارکان آن محسوب می‌شود. در همین چارچوب می‌توان به مرگ هم نگریست. بیشتر از جامعه‌شناسانی که درباره‌ی مرگ نوشته‌اند، در این نکته توافق دارند که در دوران مدرن با نوعی صنعتی شدن مرگ روبرو

هستیم. نه تنها تولید مرگ (که با صنایع نظامی و تولید افزارهای کشتار جمعی پیوند خورده)، که مدیریت مرگ نیز در زمانه‌ی ما سازمانی صنعتی یافته است. نهادهایی تخصصی که ماهیتی پزشکی دارند سر و سامان دادن به لحظات پایان عمر را بر عهده گرفته‌اند و نهادهایی دیگر کفن و دفن را انجام می‌دهند و نهادهایی دیگر مدیریت فضای آرامگاه‌ها را بر عهده دارند. به این ترتیب مفهوم مرگ که تا پیش از این امری شخصی و خصوصی بود و در پیوند با روابط گرم خانوادگی و در بافت همسایگی و با قواعد همزیستی هم‌محله‌ای سامان می‌یافت، به امری عمومی، رسمی، قاعده‌مند و انباشته از قواعد سرد اداری تبدیل شده است. در زمانه‌ی ما افراد معمولاً در بیمارستان و در شرایطی فوت می‌کنند که اعضای خانواده و دوستان نزدیک بر بسترشان حاضر نیستند، و تدفین و آیین امحای پیکرشان به دست نیروهای متخصص و حرفه‌ای انجام می‌شود که به کلی با وی بیگانه هستند. به نظرم این به معنای سرکوب کردن مرگ نیست، تنها شیوه‌ای نو از ساماندهی و مدیریت مرگ را نشان می‌دهد که در ضمن غیرشخصی، سرد و پوچ هم هست. به همین خاطر مردن به شدت در دوران مدرن معنازوده شده و شاید همین است که رویارویی تدریجی با مرگ (مانند بیماری سرطان) را این قدر تحمل ناپذیر ساخته است.



آسیب‌های اجتماعی در ایران: مگای سیستمی

پیش‌درآمد

تردیدی در این نکته نیست که جامعه‌ی ایران امروز با اختلالها و آسیب‌های فراوان دست به گریبان است. این اختلال و انحطاط هم در سطح فردی و هم در مقیاس اجتماعی نمودهایی نمایان و روشن دارد و هم کشور کنونی ایران را گرفتار خود ساخته و هم پهنه‌ی گسترده‌تر ایران زمین را که از یک و نیم قرن پیش زیر فشار نیروهای استعمارگر به کشورهای نوپا و اغلب بی هویت و وابسته تجزیه شده است. هرچند این انحطاط و آسیب‌های برخاسته از آن نمایان و آشکار است، کوشش‌های فکری نظریه‌پردازان این حوزه‌ی تمدنی طی قرن گذشته چندان کارساز نبوده و چنین می‌نماید که حتا از پی‌ریزی یک دستگاه نظری منسجم و رسیدگی‌پذیر علمی نیز عاجز مانده باشد. بدیهی است که در غیاب چنین چارچوبی برای اندیشیدن، دستیابی به راهبردی درست و کارساز نیز ناممکن خواهد شد و تصمیم‌های کلان برخاسته از دستگاه‌های نظری نادرست یا نامنسجم و تخیلی یکی از عواملی بوده که طی دهه‌های اخیر آسیب‌های یاد شده را تشدید کرده و آشوب و هرج و مرج را تا مرتبه‌ی فروپاشی بسیاری از کشورهای این قلمرو ارتقا داده است.

چارچوب نظری

در این نوشتار از زاویه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به مسئله‌ی آسیب‌های اجتماعی ایران زمین می‌نگریم. خوانشی ویژه از نگاه سیستمی مورد نظرمان است که توسط نگارنده صورتبندی و تدوین شده و در قالب هفت کتاب و مجموعه‌ای از مقاله‌ها طی پانزده سال گذشته انتشار یافته است. این دیدگاه به خاطر مرکزی بودن مفهوم زمان در صورتبندی سوژه و ساماندهی نهادهای اجتماعی، «زروان» نامیده می‌شود که نام باستانی زمان در اساطیر کهن ایرانی است.

در دیدگاه زروان مسئله‌ی مرکزی علم جامعه‌شناسی امروز، یعنی ماهیت پیوند «من» و «نهاد» (مسئله‌ی عاملیت/ ساختار) تنها در صورتی فهمیدنی و حل‌پذیر می‌گردد که انسان و نظام‌های برخاسته از آن در چهار سطح توصیفی - زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی - صورتبندی و توصیف شود. در هریک از این سطوح یک سیستم پایه - بدن جاندار، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی، منش یا عنصر فرهنگی - را داریم که با فهم الگوهای رفتاری آن می‌توان کل پدیدارهای آن لایه را معادله‌بندی و مدل‌سازی کرد. آن چهار سطح توصیفی را با سرواژه‌ی «فراز» (فرهنگی/ روانی/ اجتماعی/ زیستی) می‌شناسیم و این چهار سیستم پایه را با سرواژه‌ی «شبنم» (شخصیت/ بدن/ نهاد/ منش) می‌نامیم. در هریک از این سیستم‌های پایه یک متغیر مرکزی وجود دارد که کل رفتار سیستمها در آن سطح توصیفی برای پیشینه کردن آن ساماندهی می‌شود. یعنی بدنهای جاندار برای پیشینه کردن بقای خویش رفتار خود را سازماندهی می‌کنند. به همین ترتیب نظام‌های روانی لذت را می‌جویند و نهادهای اجتماعی برای پیشینه کردن تراکم قدرت رفتار خود را متمرکز می‌سازند. در سطح فرهنگی هم محتوای معنایی منش‌هاست که رفتارشان را تعیین می‌کند و بقا یا فنایشان را در مسابقه‌ی انتخاب طبیعی رقم می‌زند. این چهار متغیر مرکزی را نیز با سرواژه‌ی «قلبم» (قدرت/ لذت/ بقا/ معنا) می‌نامیم.

به این ترتیب وقتی از سوژه یا من سخن می‌گوییم و در پی فهم پیوندهایش با نهادهای اجتماعی هستیم، در واقع موضوع سخن مان چهار سیستمِ درهم تنیده و به هم پیوسته است که در چهار سطح توصیفی متفاوت باید صورتبندی شوند. هریک از این سطوح سیستمهای پایه‌ای را در خود جای داده‌اند که برای بیشینه کردن متغیری درونزاد می‌کوشد. یعنی در هر سطح سیستمی پیچیده، خودسازمانده و خودارجاع را داریم که در پیوند با سیستمهای مشابه خود یک بوم تکاملی را بر می‌سازد. یعنی سیستمهای «شبم» چهار سطح موازی از روندهای تکاملی را بر می‌سازند که در راستای بیشینه کردن «قلبم» پیچیدگی را در لایه‌های «فراز» افزایش می‌دهد. این چهار سطح با مدارهای گوناگونی به هم چفت و بست می‌شوند و می‌توانند در هماهنگی با هم تحول یابند. از سوی دیگر انباشت پیچیدگی در سیستمهای شبم و درونزاد شدن متغیرهای تعیین کننده‌ی رفتارشان باعث شده نوعی استقلال رفتاری و واگرایی در پویایی سطوح فراز داشته باشیم. یعنی این امکان وجود دارد که روندهای جاری در لایه‌های متفاوت فراز، به جای این که دنباله‌های هماهنگ و منطقی همدیگر باشند، در عین پیوستگی با هم، یکدیگر را نقض کنند و مهار کنند و بفرسایند.

در دیدگاه زروان یک مفهوم دیگر هم هست که برای فهم آسیبهای اجتماعی ضرورت دارد. این مفهوم «تنش» است. تنش عبارت است از شکاف میان وضعیت موجود و وضعیت مطلوب، بدان شکلی که در داخل سیستم بازنمایی و صورتبندی می‌شود. تمام سیستمهای چهارگانه‌ی مستقر بر فراز به قدری پیچیده‌اند که تصویری از محیط را در اندرون خود بازنمایی می‌کنند. ساده‌ترین سیستم در این میان (که منش فرهنگی باشد) این بازنمایی را به شکلی ساده و در حد ارجاعهای معنایی به انجام می‌رساند و پیچیده‌ترین سیستم که شخصیت روانی «من» است، این منعکس ساختن تصویر بیرون بر درون را به قدری ماهرانه و بغرنج انجام می‌دهد که ظهور خودآگاهی و خوداندیشی و خودمختاری سنجیده را ممکن می‌سازد.

بنابراین سیستمهای مورد نظرمان نه تنها قلبم را می‌جویند و رفتار خویش را برای دستیابی به منافع تامین کننده‌ی آن بسیج می‌کنند، که دستاورد خویش را نیز پردازش می‌کنند. یعنی دست کم در سه سطح زیستی و روانی و فرهنگی می‌دانیم که بدنها و شخصیتها و نهادها خزانه‌ای از حافظه‌ی گذشته و و چشم‌اندازی از امکانهای آینده را در اندرون خود صورتبندی و رمزگذاری می‌کنند. بر مبنای این تصویرهای برساخته شده بر محور زمان است که سیستم این امکان را می‌یابد تا محتوای قلبم کنونی خویش (وضعیت موجود) را با وضعیتهای ممکن آینده‌ای مقایسه کند که محتوای قلبم بیشتری دارند (وضعیت مطلوب). فاصله‌ی میان این دو همان است که به صورت تنش درک می‌شود.

تنش بر این مبنای پویایی عادی و بدیهی و همیشگی سیستمهای پیچیده است. یعنی همواره فاصله‌ای میان وضعیت موجود و بهینه‌ی ممکن وجود دارد و همواره هم این شکاف در درون سیستم بازنمایی می‌شود. در نتیجه آن عاملی که سوگیری رفتار سیستم در راستای بیشینه کردن قلبم را رقم می‌زند، همین فشار تنش‌هاست و کوشش برای غلبه بر آنها. غلبه بر تنش یا با دل‌کندن از وضعیت موجود و دستیابی به وضعیت مطلوب همراه است، و یا نوعی چسبیدگی به وضعیت موجود و انکار وضعیت مطلوب را به دنبال دارد. در حالت اول سیستم به ماجراجویی‌هایی که شاید به شکست بینجامد تن در می‌دهد تا به قلبم بیشتر دست یابد و به وضعیت مطلوب دست یابد. در حالت دوم سیستم از ترس از دست دادن محتوای قلبی که در گذشته گردآورده، می‌کوشد تا از تغییر جلوگیری کند و تصویر آینده را طوری مخدوش می‌کند که وضعیت موجود بهینه و آرمانی به نظر برسد.

به این ترتیب تنش که حالتی فراگیر و همیشگی است و رانه‌ای عام برای جنبش سیستمها محسوب می‌شود، ممکن است به سازگاری با تنش، یعنی گذار احتمالی به وضعیت مطلوب منتهی شود، و یا شکلی از ماندگاری و ایستایی را برگزیند که این را در مدل مان‌گریز می‌نامیم. سازگاری با تنش در هر مورد به شکلی

تضمین شده دستیابی به قلبم بیشتر را تضمین نمی‌کند، اما همان روندی است که در دراز مدت به پیچیده‌تر شدن سیستمها و گذار آماری‌شان به وضعیتهای دارای قلبم بیشتر و بیشتر منتهی می‌شود. سیستم در گذار به وضعیت مطلوب تنش پیشین را منحل می‌کند و با دستیابی به وضعیت موجود تازه‌ای که محتوای قلبم بیشتری هم دارد، با افقی از امکانهای نو و بنابراین وضعیت مطلوبی نو روبرو می‌شود و به این ترتیب تنشی نوظهور را تجربه می‌کند که خود می‌تواند به ارتقای بیشتر پیچیدگی و قلبم در آن بینجامد.

در مقابل گریز از تنش به معنای پرهیز از رویارویی با آن است. از آنجا که ایستایی در سیستمهای پیچیده وضعیتی ناممکن و گذراست، سیستمی که از تنش می‌پرهیزد در نهایت ساز و کارهایی ناکارآمد را در خود انباشته می‌کند و قلبم خویش را می‌کاهد. چنین سیستمی چون به موقعیتهای پیچیده‌تر و مطلوب‌تر دست نیافته، همچنان با همان تنش اولیه رویاروست و آن را همچون حدی یا عاملی فرساینده برای قلبم خویش تجربه می‌کند.

به کمک مفاهیمی که به شکلی بسیار فشرده شرحشان گذشت، می‌توان مدلی درباره‌ی آسیبهای اجتماعی بر ساخت. این کاری است که قصد داریم انجام دهیم تا به طور خاص به تحلیلی از آسیبهای یاد شده در ایران دست یابیم. تا اینجا کار معلوم شد که آنچه آسیب اجتماعی خوانده می‌شود، به تنهایی فهمیدنی و حل‌پذیر نیست. آسیب یا اختلال اجتماعی یکی از لایه‌های توصیف پدیداری کلان و بغرنج است که باید در چهار سطح فراز نگرینسته و تحلیل شود. از سوی دیگر این اختلال را نمی‌توان تنها با اشاره به نابسامانی‌ها و یا امور ناخوشایند مبهم فهم کرد. برای دستیابی به درکی درست و عمیق از این موضوع نیاز داریم به سیستمهای چهارگانه‌ی شبم بنگریم و ساز و کارهایشان برای رویارویی با تنش‌ها را بررسی کنیم. یعنی آنچه که آسیب اجتماعی خوانده می‌شود، در نهایت پیامد نوعی گریز است و از ناکامی و ناکارایی سیستمها برای

گذار به وضعیت مطلوب حکایت می‌کند. عارضه‌ی برخاسته از این وضعیت هم کاهش قلبم یا مهار افزایش قلبم است که باید به شکلی سیستمی و شبکه‌ای نگریده و مدل‌سازی شود.

بدون مسلح بودن به زرادخانه‌ای از مفهوم‌های دقیق و رسیدگی‌پذیر و بی‌پشتوانه‌ی نظریه‌ای کلان و منسجم و در عین حال دقیق و شفاف، برخورد ما با آسیبهای اجتماعی همان می‌ماند که تا به حال بوده است. یعنی در سطح تولید روایت‌هایی شکایت‌آمیز از وضعیت‌هایی نامطلوب در جا می‌زند. در حالی که نه مسیرها و مدارهای بازتولید و تثبیت این وضعیت مطلوب درست تحلیل شده و نه راهی برای حل‌جی آنچه که به واقع رخ می‌دهد در دست است. در این نوشتار خواهیم کوشید تا از این زرادخانه از مفاهیم شفاف بهره‌جوییم و مدلی دقیق و روشن از آسیب‌های یاد شده به دست دهیم.

فضای امکان آسیب‌های اجتماعی

آسیبی که به دنبال گریز از تنش بروز می‌کند، چرخه‌ای معیوب یا الگویی تکرار شونده از رفتارهاست که به کاسته شدن پیایی قلبم می‌انجامد. آسیب در این معنا می‌تواند سه سطح متفاوت از پیچیدگی داشته باشد. یعنی ممکن است در درون سیستم، بین سیستم‌های مستقر در یک لایه‌ی فراز، یا بینابین لایه‌ها بروز کند. شرکتی که ورشکست می‌شود، حزبی که بی‌اعتبار و نامحبوب می‌گردد، یا خانواده‌ای که با طلاق از هم می‌پاشد، نمونه‌هایی از نهادهای اجتماعی هستند که با تنشی (اقتصادی، سیاسی، عاطفی) روبرو می‌شوند و در حل آن ناکام می‌مانند. در همه‌ی این سیستم‌های اجتماعی وضعیت موجودی نابسامان وجود دارد که از وضعیت مطلوبی با محتوای قدرت بیشتر فاصله دارد و سیستم در صورتبندی این دو و دستیابی به راهبردی برای عبور از اولی به دومی ناکام می‌ماند. اینها همه نمونه‌ای از تنش در درون یک سیستم است. در سطوح دیگر فراز نیز می‌توان نمونه‌هایی از این اختلال را نشان داد. از این نظر فردی که در زندگی‌اش به خاطر

نداشتن بیش و دانش کافی مدام تصمیم‌های نادرست می‌گیرد، با بدنی که به خاطر عادت کردن به رژیم غذایی ناسالم، بیمار شده شباهت دارد.

از سوی دیگر آسیب ممکن است بین سیستم‌های یک سطح پیچیدگی بروز کند. وقتی بین دو کشور جنگ در می‌گیرد، یا کشمکش قومی یا مذهبی بر می‌خیزد، دو سیستم مستقل در سطح اجتماعی با هم رویارو می‌شوند و از دستیابی به بازی‌ای برنده-برنده باز می‌مانند و در نتیجه به شکلی فرساینده قدرت طرف مقابل را به قیمت بر باد رفتن قدرت خودشان، کاهش می‌دهند. به همین شکل ارتباط عاطفی و هیجانی میان دو تن (خواه زن و مردی باشند و خواه والد و فرزندی) تا جایی که دو نفره است پدیداری اجتماعی نیست و به سطح نهادها برکشیده نمی‌شود. در همین سطح روانشناختی ممکن است خلق و خوی متفاوت دو تن به پیدایش مدارهایی معیوب و بازی‌هایی برنده-بازنده در میانشان دامن بزند و لذت هردو را در اندرکنش با هم کاهش دهد. مشابه این ماجرا را در سطح زیستی در ارتباط دشمن خوی بدنهای جنگاوران با هم می‌بینیم، یا همتای تکاملی و عام‌ترش را می‌توان در ارتباط دو گونه‌ی جانوری رقیب در یک بوم جستجو کرد.

سومین سطح از آسیب به زمانی مربوط می‌شود که کشمکش و واگرایی‌ای در بینابین سطوح فراز رخ دهد. مشهورترین نمونه‌ی این آسیبها تعارض و ناسازگاری خود متغیرهای مرکزی است. یعنی گاه متغیرهای برسازنده‌ی قلبم که در اصل یک محور یکتای تعیین رفتار هستند، به مخالفت با هم بر می‌خیزند. این که یک کارمند در ازای به دست آوردن نماد قدرت (پول) به کاری می‌پردازد که برایش معنا ندارد و چه بسا لذت‌اش را کاهش دهد، نمونه‌ای جامعه‌شناختی از این پدیدار است. نمونه‌ی مشهورتر آن اعتیاد است. یعنی مداخله‌ی ماده‌ی شیمیایی‌ای که مرکز لذت در مغز را تحریک می‌کند و باعث می‌شود دریافت لذت با کاهش تندرستی و معنا و قدرت همراه شود.

در تمام آسیبها سه الگوی در هم تنیده را می‌توان تشخیص داد:

نخست: در ساده‌ترین سطح از پیچیدگی می‌توان تشخیص داد که علت بروز آسیب، گریز از تنش است. ناکام ماندن در سازگاری با تنش، تا جایی که همچنان امکان و کوشش برای سازگاری پا برجاست، به آسیب منتهی نمی‌شود. این جمله‌ی نیچه راست است که «آنچه ما را نکشد، نیرومندترمان می‌سازد». او با این جمله در واقع به ضرورت سازگاری با تنش اشاره می‌کرده است. در مقابل هر جایی که گریزی از تنشی رخ دهد، زمینه برای بروز آسیب فراهم می‌شود. گریز پیوسته از تنش است که مدارهای آسیب را پدید می‌آورد.

دوم: در دومین سطح از پیچیدگی، نمایان می‌شود که آسیب از نوعی بازی برنده-بازنده ناشی می‌شود. یعنی در شرایطی که یک سیستم بخواهد به قیمت کاستن از قلبم دیگری قلبم خود را افزایش دهد، زمینه برای بروز آسیب فراهم می‌آورد. بازی برنده-بازنده ممکن است مانند ارتباط دو گونه‌ی رقیب در یک بوم طبیعی بر محور بقا گردش کند، یا همچون ارتباط ناسالم عاطفی میان زن و مردی لذت را نشانه بگیرد. در سطح اجتماعی که متنوع‌ترین الگوهای این نوع بازی را می‌بینیم، همواره قدرت یا نمادهای آن (پول، رأی، مدرک، و...) است که آماج قرار می‌گیرد. سیستمهای سطح فرهنگی که ساده‌ترین سامانه‌های مدل ما هستند، تنش را به ابتدایی‌ترین شکل بازنمایی می‌کنند و بر اساس رفتار سیستمهای سطح زیرین‌شان گریز یا سازگاری را بر می‌گزینند و ممکن است با هم درگیر بازیهای برنده-بازنده‌ای شوند که فرساینده‌ی معناست.

سوم: با مطالعه‌ی سومین سطح از پیچیدگی آسیب روشن می‌شود که همواره شکلی از واگرایی، پراکندگی، و اغتشاش را در آسیبها می‌بینیم. به بیان دیگر آسیب نمودی از آشوب است و در غیاب انضباط و سامان مرتب سیستمها بروز می‌کند و به این بی‌انضباطی و نابسامانی دامن می‌زند.

به این ترتیب برای فهم آسیبهایی که از گریز از تنشها بر می‌خیزند، باید حتماً به سه جفت متضاد معنایی توجه داشت. یکی گریز در برابر سازگاری است، دومی برنده-بازنده در برابر برنده-برنده است، و سومی پراکندگی در برابر انسجام (یا نظم در برابر آشوب).

پویایی آسیبهای اجتماعی در ایران زمین

ایران زمین کهنترین تمدن روی زمین است. یعنی دیرپاترین تاریخ پیوسته‌ی بدن‌ها-شخصیت‌ها- نهادها-معناها را دارد که پیشینه‌اش به پنج هزار سال پیش می‌رسد. سبک زندگی و تاریخ و فرهنگ ایران زمین از ابتدای هزاره‌ی سوم پیش از میلاد آغاز می‌شود و دولت ایرانی و نهادمند شدن یکپارچه‌ی جامعه‌ی ایرانی بیست و شش قرن پیشینه دارد. این در حالی است که مهمترین رقیبان ایران زمین که حوزه‌ی تمدن چینی و یونانی-رومی هستند، هزار سال دیرتر از ایران زمین به میدان وارد می‌شوند و پیوستگی و انسجام دولتی یاد شده را نیز تا پنج قرن پس از ایران به دست نمی‌آورند.

تداوم تاریخی شگفت‌انگیز تمدن ایرانی بدان معناست که در این جا با یک سیستم پیچیده‌ی کامیاب و نیرومند سر و کار داریم که توانسته با تنش‌های گوناگون بوم‌شناختی، روانشناختی، جامعه‌شناختی و فرهنگی دست و پنجه نرم کند و با آنها سازگار شود. اگر ایران زمین مانند چین به لحاظ جغرافیایی سرزمینی جدا افتاده می‌بود، یا مثل فرهنگهای آمریکای مرکزی قلمرو بوم‌شناختی کوچک و باروری را در اختیار می‌داشت، این پایداری چندان عجیب نمی‌بود. اما حقیقت آن است که تمدن ایرانی در تاریخ دیرپای خود با مجموعه‌ای تکان دهنده از تنشهای مهیب و ویرانگر روبرو بوده است و از این رو باید به آن همچون شاهکاری تکاملی نگریست که در سازگار شدن با تنشهای گوناگون تخصص یافته است.

تاریخ ایران زمین دست کم سه هجوم ویرانگر و خونین از بیرون (مقدونی‌ها، مغول‌ها و روس‌ها) و سه هجوم ویرانگر از درون (اعراب، ترکان، افغان‌ها) را پشت سر گذاشته است. یورشهای خارجی تنش‌ی بیرونی بوده که از حمله‌ی مردمی با تبار و فرهنگ و بافت تمدنی متفاوت به درون ایران زمین ناشی می‌شده است. مقدونیان در زمان حمله به قلمرو ایران خود یکی از استانهای هخامنشی محسوب می‌شدند، اما استانی

حاشیه‌نشین بودند که دست کم چند قرن پس از فروپاشی دولت هخامنشی دعوی تاسیس نظم نو و مستقل را داشتند. مغول‌ها و روس‌ها هم به همان ترتیب از سرزمینهای همسایه‌ی بیرونی به ایران زمین حمله آوردند و درست طبق همان الگوی مقدونی با کشتار و غارت مهیبی قلمرو تسخیر شده‌شان را ویران ساختند.

اعراب، ترکان و افغان‌ها بر خلاف سه مورد نخست زیرسیستمهایی از تمدن ایرانی محسوب می‌شوند، گو این که در زمان خیزش‌شان به لحاظ جغرافیایی در حاشیه‌ی این قلمرو قرار داشته و از نظر فرهنگی بدوی‌تر از سرزمینهای مرکزی بوده‌اند. یعنی تاریخ اعراب و ترکان و افغان‌ها را جدای از تاریخ ایران زمین نمی‌توان روایت کرد و مرزبندی جغرافیایی این سه قوم جدای از بستر ایران زمین ممکن نیست. به همین ترتیب فرهنگ و زبان و اساطیر و دین و هنر و سبک زندگی این مردم زیرشاخه‌ای از فرهنگ ایرانی است و جدای از آن معنا ندارد. در حالی که تاریخ مغولستان و روسیه و مقدونیه-بالکان استقلال دارد و این سیستمهای انسانی قلمروهای مکانی متمایزی را در بیرون از ایران زمین در اختیار داشته‌اند و از نظام فرهنگی متمایزی هم برخوردار بوده‌اند. به این ترتیب فروپاشی دولت ساسانی و سامانی-بویه و صفوی از تنشهای درونی ناشی شده بود و بیشتر نوعی پویایی جمعیتی و فرهنگی در دل ایرانشهر بود و به همین خاطر به کلی با ویرانی دولتهای هخامنشی و خوارزمشاهی و قاجاری تفاوت داشته است.

شیوه‌ی عمومی سازگاری تمدن ایرانی در رویارویی با حمله‌های نظامی، مقاومت سرسختانه‌ی آغازین، و رفتار آشتی‌جویانه و جذب‌کننده‌ی بعدی بوده است. در همه‌ی شش هجوم یاد شده سیستم اجتماعی ایران عناصر فرهنگی و معنایی مهاجمان را جذب کرد و درونی ساخت، جمعیت مهاجم بیرونی را در درون خود حل کرد، و جایگیری زیرسیستم مهاجم درونی را در اندرون خود بازتعریف کرد. به این ترتیب مهاجمان به جای این که لطمه‌ای دیرپا و مرگباری به بار بیاورند، اغلب ویرانی و آسیبی جمعیتی و اقتصادی

به بار می‌آورده‌اند و عناصری سودمند را به سیستم تمدنی ایرانی وارد می‌ساخته‌اند و آشوبی که می‌آفریده‌اند پس از حدود یک قرن ترمیم می‌شده است.

این توانایی خیره‌کننده‌ی تمدن ایرانی برای رویارویی با مهاجمان داخلی یا خارجی هنگامی بهتر نمایان می‌شود که آن را با تمدنهای دیگر مقایسه کنیم. مثلاً هجوم مقدونیان تمدن کهنسال مصر را که از نظر قدمت و پیچیدگی با ایران زمین هم‌تا بود از میان برد، در حالی که در ایران زمین آشوبی پدید آورد که کمتر از یک قرن به درازا کشید. الگوی «رام کردن» مغولان در ایران را نیز می‌توان با آنچه که در چین تجربه شد مقایسه کرد. ورود مدرنیته و دگردیسی نهادهای سیاسی زیر تاثیر این پیکربندی نیرومند فرهنگی نیز در ایران به شکلی چشمگیر بی‌تلفات و آرام و سنجیده انجام پذیرفته است. ورود و نهادینه شدن نظامهای سیاسی مدرن در کشورهای غیرغربی مانند روسیه و چین با استقرار یک دولت خودکامه‌ی کشتارگر ممکن شد که بیش از ده درصد از جمعیت کشور خود را به شکلی وحشیانه به قتل رساند و نزدیک به ده درصد دیگر را در جریان جنگ با کشورهای دیگر از دست داد. در ایران زمین ورود مدرنیته به بازسازی ساخت سیاسی کشور، دو انقلاب و گذار در دودمان سلطنتی و گذار سیاسی از پادشاهی به جمهوری همراه شد، بی آن که تلفات و ویرانهایی از این دست تجربه شود. در این میان البته جنگ ایران و عراق جایگاهی ویژه دارد و آن را بیشتر باید از جنس مداخله‌ی خارجی در درون ایران زمین دانست، تا کشمکش درونزاد و خودمدار میان دو زیرسیستم سیاسی در بستر ایران زمین باستانی.

وضعیت موجودِ امروزی

در حال حاضر حوزه‌ی تمدن ایرانی با یکی از وخیم‌ترین دورانهای آشوب در سراسر تاریخ خود روبروست. دلیل تاکید بر حوزه‌ی تمدن ایرانی - و نه کشور ایران - آن است که تحلیل سیستم اجتماعی کشور

ایران بی ارجاع به باقی بخشهای تازه استقلال یافته از آن ممکن نیست. یعنی وقتی از آسیبهای اجتماعی و تنشهای جاری در ایران زمین (یا به قول فرنگی‌ها، خاور میانه) سخن می‌گوییم، با سیستمی یکپارچه و در هم تنیده سر و کار داریم که بررسی موضعی و تفکیک شده‌اش ناممکن و گمراه‌کننده است. حدود سی کشور در حال حاضر از فروپاشی سیاسی ایران زمین پدید آمده‌اند که قدیمی‌ترین‌هایشان (ترکیه و عربستان) حدود یک قرن و باقی‌شان هفت هشت دهه قدمت دارند.

حوزه‌ی تمدن ایرانی در حال حاضر با تمام تنشهای درونزاد و برونزاد شناخته شده دست به گریبان است و از این رو تاریخ معاصرش از موجهایی پیاپی از آشوب و واگرایی تشکیل یافته است. این آشوب و افت سطح پیچیدگی در تجزیه‌ی سیاسی، پارسی‌زدایی و تجزیه‌ی زبانی، و هویت‌زدایی تاریخی و تجزیه‌ی فرهنگی این قلمرو نمود یافته است، که بازتاب مستقیم عصر استعمار و پیامد مداخله‌ی سیاسی و نظامی ابرقدرتها در دوران پسااستعماری و جنگ سرد بوده است. نتیجه‌ی این فروپاشی نهادی و آشفتنگی سیستمی، تثبیت رده‌های گوناگونی از تنش‌هاست که از کشمکش‌های قومی و مذهبی گرفته تا بحرانهای زیست‌محیطی را شامل می‌شود. مداخله‌ی کشورهای خارجی و حمله‌های نظامی ابرقدرت پیروزمند در جنگ سرد، در عمل بدنه‌ی این سیستم اجتماعی را به صورت سرزمینی در آورده که یا اشغال شده و یا زیر سیطره‌ی نظامهای سیاسی دست‌نشانده است. در واقع تنها در دل ایران‌شهر که کشور کنونی ایران باشد دولت در قرن نوزدهم و بیستم تداوم خود را حفظ کرد و درجه‌ای از استقلال همچنان در آن باقی مانده است.

حوزه‌ی تمدن ایرانی طی صد سال گذشته همزمان با درگیری با این تنشهای گوناگون مسیر گریز را در پیش گرفته و به ندرت تجربه‌ی موفقی برای سازگاری با تنشها داشته است. بازیهای برنده-بازنده‌ای که نمود گریز از تنش هستند در قالب کشمکشها و دشمنی‌ها، جنگها و افول اخلاق مدنی و از میان رفتن اعتماد اجتماعی نمود یافته است. در این چشم‌انداز، حوزه‌ی تمدن ایرانی سرزمینی سخت آسیب‌دیده است که

نظمهای سیستمی آن در هر چهار سطح فراز به شکلی خطرناک شکننده و ناپایدار شده‌اند. ناتوانی جامعه‌ی ما برای صورتبندی و فهم چالشی که پیش‌ارویمان قرار دارد، در غیاب نظریه‌ای کارآمد و دقیق و علمی که توصیف‌کننده‌ی وضعیت حوزه‌ی تمدنی‌مان باشد بازتاب یافته است، و ناکامی در تدوین راهبردهای سازگاری با تنش را می‌توان از غیاب روشهای برنده-برنده‌ی سامان‌مند در کردار دولتمردان و سیاستمداران‌مان دریافت. نتیجه آن که حوزه‌ی تمدن ایرانی امروز در موقعیتی خطرناک و ناپایدار قرار دارد. موقعیتی که نخستین گام برای عبور سلامت از آن، درک درست وضعیت موجود و وضعیت مطلوب و راهبردهای گذار از اولی به دومی است. این بدان معناست که به دستگاه نظری روشن و دقیقی نیازمندیم که به شکلی روزآمد و با رعایت استانداردهای دانش رسمی در سطحی جهانی بتواند تنشهای گریبانگیر جامعه‌مان را فهم و صورتبندی کند و راهبردهایی منسجم و هم‌سازگار را برای سازگاری با آنها تدوین و اجرا نماید. پیشنهاد نگارنده برای این منظور رویکرد سیستمی است و دیدگاه زروان که این نوشتار بر پایه‌ی آن تدوین شده، شیوه‌ای برای برآورده کردن این ضرورت را به دست می‌دهد. هرچند برای دستیابی به درکی همه‌جانبه در این زمینه به چندین و چند نظریه‌ی رقیب با درجه‌ی دقت پذیرفتی نیاز داریم تا از اندرکنش و نقد متقابلشان به تصویری چندسویه و همه‌جانبه از آسیبها، تنشها و راهبردهای رفع آن و سازگاری با این دست یابیم.



تقدیر بر قانون تجویز زناهای محارم!

تیرماه ۱۳۹۳

ایران را می‌توان از چندین و چند زاویه سرزمین شگفتی‌ها دانست. یکی از دلایل این غرابت، دیرینگی تکان دهنده‌ی تمدن ما و غنای فرهنگ‌مان است، که دیدنی‌ها و آموختنی‌های فراوان به بار می‌آورد. اما در زمانه‌ی امروزمین، یک سویه‌ی دیگر از این شگفتی به آشوب اجتماعی و آشفتگی فرهنگی‌ای مربوط می‌شود که از برخورد و سایش و فرسایش فرهنگ‌های ناهم‌ساز در این جغرافیا برخاسته است. یکی از این نمودهای این شگفتی، رده‌ای از قوانین عجیب و غریب است که در ایرانِ معاصر وضع شده و معمولاً به خاطر نامعقول بودن اجرا نمی‌شود، و یا (سوگوارانه باید گفت که) گاه نیز اجرا می‌شود!

یکی از این قوانین که به تازگی سر و صدای زیادی به پا کرده، به امکان ازدواج فرزند خوانده و پدرخوانده یا مادرخوانده‌اش مربوط می‌شود. با مرور سریع پیشینه‌ی ماجرا، در می‌یابیم که در ۲۱ مهرماه ۱۳۸۸ لایحه‌ای در مجلس تصویب شد که عنوانش «حمایت از کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست یا بدسرپرست» بود. این لایحه قواعد حقوقی حاکم بر فرزندخواندگی را شرح می‌داد. در یکی از بندهای آن،

این قاعده‌ی معقول و منطقی آمده بود که «ازدواج در زمان حضانت و پس از آن بین سرپرست و فرزندخوانده ممنوع است».

معقول بودن این جمله از اینجا می‌آید که هم از نظر عرف اجتماعی و هم از نظر حقوقی و رسمی، کسی که کودکی را به فرزند می‌پذیرد، نقش پدر یا مادر وی را بر عهده می‌گیرد و به این ترتیب ازدواج میان این دو در رده‌ی تابوی زنا با محارم می‌گنجد. اگر سرپرست آمادگی پذیرفتن کامل این نقش را نداشته باشد، شایستگی قبول مسئولیت پروردن فرزند را هم ندارد، و اگر چنین نقشی را تمام و کمال قبول داشته باشد، قاعدتا به کودکی که همچون فرزند خود پرورده، به چشم شریک جنسی نخواهد نگریست. این قاعده‌ایست که بعید می‌دانم کسی درباره‌ی معقول و منطقی بودن‌اش تردید داشته باشد. مگر آن که کسی به اصل تابوی زنا با محارم اعتراضی داشته باشد.

اما اشکال کار از آنجا شروع شد که این قانون به شورای نگهبان رفت و فقهای شورا در ۱۱ آبان ماه ۱۳۸۸ از این جمله ایراد گرفتند و آن را به مجلس بازگرداندند، بر این مبنا که منعی شرعی در این زمینه وجود ندارد. از این رو مجلس بعد از چهار بار رد و بدل شدن این سند بین دو نهاد، در آخرین روز تابستانی که گذشت، طی ماده‌ی ۲۷ الحاقی به این سند، چنین افزود که امکان ازدواج میان سرپرست و فرزندخوانده در صورتی که دادگاهی در این زمینه رای موافق بدهد، وجود دارد. عین جمله‌ی این سند که محل بحث است، چنین است: «ازدواج، چه در زمان حضانت و چه بعد از آن بین سرپرست و فرزندخوانده ممنوع است، مگر این که دادگاه صالح پس از اخذ نظر مشورتی سازمان، این امر را به مصلحت فرزندخوانده تشخیص دهد». شورای نگهبان قانون مزبور را با این شکل پذیرفت.

پیش از ورود به نقد و اعلام داوری درباره‌ی ماده‌ی ۲۷، ابتدا به این نکته اشاره کنم که وظیفه‌ی شرعی شورای نگهبان از همان سپیده‌دم انقلاب مشروطه و تاسیس مجلس شورای ملی تا به امروز، آن است

که از تصویب قوانین مغایر با شرع جلوگیری کند. این که منع شرعی برای موضوعی وجود نداشته باشد، دلیل کافی برای مجاز دانستن آن نیست، چرا که شاید منع عقلی یا فنی‌ای درباره‌اش وجود داشته باشد. یعنی چه بسا موضوعی به خاطر نو و بی سابقه بودن اصولاً در شرع موضوع اختلاف یا تعریف نشده باشد، و با این وجود به لحاظ عقلی یا فنی ناممکن، نامعقول، یا غیراخلاقی بنماید.

این که اعضای محترم شورای نگهبان این همه را نادیده بگیرند و هرچه منع شرعی صریح و سنتی درباره‌اش وجود ندارد را مجاز بپندارند، هم غیرمنطقی است و هم با رویه‌ی مرسوم و رسمی ناسازگار است. چون درباره‌ی امور تازه‌ای مثل اینترنت و شبکه‌های اجتماعی و و اموری از این دست، قاعده انگار این است که آنچه مورد تردید است منع شود، نه آن که مجاز دانسته شود. بنابراین اصولاً این که شورای نگهبان به آن قاعده‌ی معقول و معروف پیشین ایرادی وارد دانسته، جای بحث دارد. این که کدام دادگاه صلاحیت دارد به ازدواج فرزندخوانده و والدش رای دهد، هم به جای خود باقی است. به هر روی، صاحب این قلم حقوقدان نیست و گذشته از ابراز شگفتی، بحثی درباره‌ی وجه حقوقی ماجرا ندارد.

اما اگر از زاویه‌ی جامعه‌شناختی به موضوع بنگریم، جای بحث گشوده‌تر می‌شود. درباره‌ی خانواده در ایران امروز، سه داده‌ی مستند و روشن داریم که به بحرانی بودن وضعیت این نهاد دلالت می‌کند. یکی بالا رفتن سن ازدواج و افزایش شمار زنان و مردان مجرد، دیگری افزون شدن چشمگیر طلاق و جدایی به خصوص در سالهای اخیر، و سوم بالا بودن شمار کودکان بی سرپرست یا بدسرپرست که به نابسامانی اقتصادی یا فرهنگی ساخت خانواده ارجاع می‌دهد. بنابراین در ایران امروز ما با بحرانی چشمگیر و نمایان در نهاد خانواده روبرو هستیم که گستردگی و عمق آن از هیچ دیده‌ی بینایی پنهان نیست.

با این زمینه، می‌توان سه اصل را در نظر گرفت و درست و روا شمرد. یک آن که هر قانون و رویه‌ای که نهاد خانواده را تقویت کند، و کنش متقابل مهرآمیز میان اعضای خانواده و بازی‌های انسانی برنده-برنده

را در میان‌شان استوارتر سازد، به لحاظ اخلاقی خوب و از نظر اجتماعی سودمند و به نفع جامعه است. این اصل از آنجا بر می‌خیزد که خانواده کوچکترین، کهنترین، پایدارترین و زیربنایی‌ترین سیستم در سطح اجتماعی است و پایداری و کارایی سایر نهادها به طور مستقیم بدان وابسته است.

دومین اصل، اخلاقی است: هر قانون و رویه‌ای که امکان بروز خشونت قابل‌پیش‌گیری، یا ظهور ستمی بر کسی را فراهم آورد، غیراخلاقی و نادرست است و وجود و عمل بدان به زیان جامعه است، و این اصلی است که به نظرم بدیهی و طبیعی می‌رسد. یعنی چکیده‌ی قوانین اخلاقی هم در حوزه‌ی دین و هم در قلمروی حقوق، همین اصل است.

سوم این که هر قاعده یا قانونی که به ستم و آزار کودکان منتهی شود، با توجه به بی‌دفاع بودن و ناتوانی ایشان، به شکلی مضاعف غیراخلاقی و ناراست است. این تاکید خاص بر کودکان از آنجا برخاسته که کودکان، سازندگان فردای کشور ما هستند و آنچه که ایران زمین در آینده خواهد شد، وابسته است به این که کودکان چگونه پرورده شوند و در چه شرایطی ببالند و رشد کنند.

بر مبنای این سه اصل که معقول و منطقی می‌نمایند، قانونی که تصویب شده، ناروا، نادرست و غیراخلاقی است. چنین قانونی اصولاً احتمال به فرزندپذیری پذیرفته شدن کودکان را کاهش می‌دهد، به دلیل میدان دادن قانونی به میل جنسی در میان سرپرستان و فرزندان، فضای درون خانواده را می‌آلاید، و به بروز عواطف و هیجانهایی ناراست و غیراخلاقی مانند آز و حسد و خشم و ریا و دروغ در افراد دامن می‌زند. این قانون اگر جدی گرفته شود، یک سیستم اجتماعی بحران‌زده و نابسامان و در عین حال حیاتی و کلیدی را با بحران و آسیب بیشتری روبرو می‌کند، و اختلالها و کژکارکردهای جاری در جامعه‌مان را تشدید می‌کند.

در رسانه‌ای سخنان سخنگوی کمیسیون اجتماعی مجلس منتشر شده بود که برای دفاع از این لایحه می‌گفت پیشتر هم این نوع ازدواج قانونی بوده و شرط ارجاع به دادگاه هم برایش وجود نداشته است. فحوای

استدلال آن بود که قانون کنونی به خاطر این شرط مترقی‌تر و بهتر است. اگر وضع پیشین این قانون چنین بوده باشد، بسی جای ناخوشنودی و اعتراض دارد. اما این خطا دلیل نمی‌شود که لایحه‌ی کنونی اعتباری کسب کند. در این حالت، یک قاعده‌ی ناراست و بیمار با قاعده‌ی بیمار دیگری جایگزین شده است، و وظیفه‌ی مجلس و شورای نگهبان آن است که قوانین سالم را جایگزین قوانین بیمار کنند. کاری که به خصوص در چنین مواردی چندان دشوار نمی‌نماید، چرا که موضوع روشن است و بدیهی، و هر وجدانی و عقلی به روشنی راست را از ناراست تشخیص می‌دهد.

پیشنهاد آن است که دوستان قانونگذار همان شکل اولیه‌ی این قانون را با وجود اشاره‌اش به موضوعی که «منع شرعی نداشته» بپذیرند، و «منع اخلاقی و عقلی» را برایش بسنده بشمارند، و سرپرستی که در سودای ازدواج با فرزندخوانده‌اش است را به جای دادگاهی که مجوزی در این زمینه بدهد، رهسپار مطب روانپزشکی کنند، شاید که درمان این درد از راهی دیگر ممکن باشد.



کوشنرودی درباره‌ی قومیت، ملیت و زبان

روزنامه قانون - سه شنبه ۱۳۹۳/۱۲/۵

چند روز پیش بود که میدان فردوسی شهر سلماس «انقلاب» شد و انقلابیون تندیس حکیم طوس را از میدان به در کردند. به دنبال آن بحثهایی درباره‌ی فعالیت قوم‌گرایان و رسوخ‌شان در دیوانسالاری دولتی درگرفت، که آخرش درست معلوم نشد دولتیان سی‌چهل سال پیش در قوم‌گرایان رسوخ کرده بوده‌اند، یا سه چهار سال است که قوم‌گرایان دارند در دولتیان نفوذ می‌کنند. بعد هم مصاحبه‌ی معصومانه‌ی دوست گرامی ام‌استاد مصطفی ملکیان را خواندم در روزنامه‌ی شرق، که گمانم بخشی از جملاتش بی‌توجه به بار معنایی کلیدواژه‌ها در گفتمان‌های قوم‌گرایانه ابراز شده بود. آمدم در این مورد موضعی بگیرم، دیدم آنچه می‌خواهم بگویم بیشتر اشاره به چند نکته‌ی پایه در علوم انسانی است. بنابراین سخن را در حد گوشزد چند حقیقت کوتاه می‌کنم. این نکات به نظرم موضوع بحث و گمانه‌زنی نیستند، بلکه گزاره‌هایی علمی محسوب می‌شوند. یعنی با ترکیب روش‌شناسی مشخص و داده‌های مستند و درست، می‌توان درستی‌شان را نشان داد:

نخست: ایران زمین یک حوزه‌ی تمدنی مستقل، کهنسال، و یکپارچه است که پنج هزار سال تاریخ پیوسته‌ی مکتوب دارد. این حوزه‌ی تمدنی در میانه‌ی عمرش دارای یک نظام سیاسی یکپارچه و فراگیر هم

شده که تا به امروز با گسترش و چروکیدگی‌های بسیار و فروپاشی‌های موقت و بازسازی‌های چشمگیر تداوم یافته است. یعنی پنج هزار سال «تمدن ایرانی» داریم و بیست و شش قرن است که «کشور ایران» داریم. ایران دیرینه‌ترین تمدن و کشور جهان محسوب می‌شود. تاریخ رقیبان دیگر ایران یا مانند چین دست کم هزار سال کوتاهتر است یا مانند مصر پیوسته نیست و انقضای آن را در میانه‌اش دارد.

دوم: حوزه‌ی تمدن ایرانی و کشور ایران از همان ابتدا تا به امروز بافتی پیچیده داشته که اقلیمها، نژادها، زبانها، اقوام، ادیان، و رسوم متفاوت را در بر می‌گرفته است. به خاطر دیرینگی‌ای که گفتیم، این مرزها هرگز با هم انطباق نداشته‌اند. یعنی هرگز واحدهای بسته‌ی نژاد-زبان-قوم-دین نداشته‌ایم. گذشته از الگوهای آماری کلی، در هر اقلیمی ممکن است آدمی با هر نژادی پیدا کنید که به هر زبانی حرف بزند و هر دینی داشته باشد و خود را به هر قومی متعلق بداند. الگوی درهم بافتگی این متغیرها در ایران زمین یکی از پیچیده‌ترین اشکال هم‌نشینی این مفاهیم به شمار می‌رود.

سوم: همه‌ی این اقوام از همان ابتدای کار از راه تجارت و بعد از تاسیس دولت هخامنشی از راه مشارکت در قدرت سیاسی با هم درآمیخته‌اند و شباهتهای چشمگیری با هم پیدا کرده‌اند که همانا هویت مشترک ایرانی‌شان باشد. هویت ایرانی زبان ملی ایرانیان را پدید آورده که دست کم از ابتدای دوران هخامنشی تا به امروز وجود داشته و در دورانهای مختلف پارسی- آرامی سلطنتی، پارتی، پهلوی، پارسی دری بوده است. ایرانویج، پارس، فارس، ایران، ایرانشهر و کلماتی از این دست به ملیت اشاره می‌کنند و نه قومیت. این کلمات از همان ابتدا هم به صورت برجستگی برای ملیت تثبیت شده و رواج داشته‌اند. یعنی از دوران داریوش بزرگ به بعد برای بیست و پنج قرن (یعنی در درازای ده برابر عمر اکثر کشورهای امروزی) قومیتی به اسم فارس/ پارس نداشته‌ایم و نداریم. شکل‌گیری زبان ملی پدیدهای بغرنج و زمان‌گیر و دشوار است و تنها تمدنهای کهنسال و بزرگ هستند که از دل اندرکنش اقوام‌شان زبانی ملی را پدید می‌آورند. بدنه‌ی زبانهایی

که رسانه‌ی رسمی کشورهای امروزین هستند و به عنوان زبان ملی اعتبار دارند، در واقع از نظر ساختار و خزانه‌ی لغات و خزانه‌ی فرهنگ نوشتاری زبانهای قومی‌ای هستند که در جریان تشکیل دولت-ملتهای مدرن از جایگاه تاریخی طبیعی‌شان به سطحی حقوقی و سیاسی برکشیده شده و شتابزده به موقعیت زبان ملی دست پیدا کرده‌اند.

چهارم: در سراسر تاریخ ایران همه‌ی اقوام در یادگیری و به کار بردن زبان قومی‌شان آزاد بوده‌اند. زبانهای قومی و فرهنگ محلی رمزگذاری شده در آنها بخشی از خزانه‌ی فرهنگی تمدن ایرانی است و یکی از دلایل غنا و پیچیدگی فرهنگ ما برخوردار از همین تنوع و گوناگونی است. حاکمان سیاسی‌ای که مثل حجاج بن یوسف ثقفی شیفته‌ی یک زبان باشند و بخواهند باقی را سرکوب کنند بیشتر اختلالی شخصیتی یا ندانم‌کاری‌ای سیاسی را نمایش می‌دهند تا پدیداری سیاسی را. تنها تجربه‌ی موفق سرکوب یک زبان در حوزه‌ی ایران زمین به دوران استعمار باز می‌گردد و در آن زبان ملی ایرانیان (یعنی پارسی دری) با خشونت و فشار بسیار در گرداگرد ایران زمین ریشه‌کن شد. در سرزمینهای سغد و خوارزم و مرو و قفقاز روسها زبان پارسی را با خشونت فراوان سرکوب کردند و در عربستان و بحرین و پاکستان و شمال هند و عراق انگلیسی‌ها با راهبردهای سیاسی چنین کردند. در ترکیه و عراق و پاکستان هم دولتهایی که می‌کوشیدند در چارچوبی مدرن ملیتی تازه را بر مبنای ایدئولوژیک تعریف کنند، با همان خشونت به پارسی‌زدایی پرداختند. سیاست تفرقه‌افکنی استعمارگران همواره بر مدیریت تفاوت و سرکوب شباهت مستقر بوده است. یعنی برای ریشه‌کن کردن زبان ملی (در همه‌ی مستعمره‌ها) زبانهای قومی را به طور مصنوعی به صورت زبان ملی بر می‌کشیده‌اند. مهیب‌ترین و دردناک‌ترین پیامد این سیاست همان بلایی است که رمق آفریقا را کشیده و مشابهش را در کشمکشهای قومی / دینی بخشهای پارسی‌زدوده‌ی گرداگرد ایران زمین هم می‌بینیم.

پنجم: زبانهای قومی که بخشی بسیار ارجمند از خزانه‌ی فرهنگی یک ملت هستند، همواره در کنار و همراه و به صورت زیرسیستمی از زبان ملی معنا و کارکرد داشته‌اند. یعنی هرکس اندکی با تاریخ ادبیات ترکی و کردی و اردو و بلوچ و مازنی و گیل و ارمنی و... آشنا باشد، خبر دارد که این ادبیات چه در شکل نویسا و چه شفاهی هم از نظر ساخت و هم مضمون ادامه و دنباله‌ی ادبیات ملی ایران محسوب می‌شوند و بخشی از پیکره‌ی آن هستند. زبان ملی از مضمونها و روایت‌های قومی تغذیه می‌کند و می‌بالد و فرهنگ قومی از چارچوب کلان‌تر ملی که واسطه‌ی همگرایی معناها در سطحی گسترده‌تر است، سرمشق می‌پذیرند. زبانهای قومی قلمرو ایران زمین تاریخ مستقل ندارند، همچنان که اقوام ایرانی پس از بیست و شش قرن تجربه‌ی مشترک با بقیه‌ی اقوام ایرانی، جدا از ملیت‌شان تاریخ مستقل ندارند.

ششم: در تمام دورانهای تاریخی سرمایه‌گذاری ایرانیان بر آموزش بر فرهنگ ملی و نقاط اشتراک تمرکز داشته است. یعنی رفتار آماری مردم ایران طوری بوده که منابع کلان ملی همواره برای تثبیت و توسعه‌ی فرهنگ ملی صرف می‌شده است. از این روست که شاهنامه و دیوان حافظ و مثنوی معنوی و بوستان و گلستان به تدریج به صورت کتابهای درسی کل ایرانیان برکشیده شده‌اند. هیچ دولت یا برنامه‌ای این معانی مشترک را پشتیبانی نکرده، این انتخاب طبیعی است که در میان معناهای اجتماعی غنی‌ترین گره‌های معنا را طی انتخابی طبیعی به کرسی می‌نشانند.

هفتم: قومیت (ethnicity) با زبان (language) تفاوت دارد. زبان ساختی نمادین و رسانه‌ای فرهنگی است که ممکن است قومی باشد یا ملی یعنی در مقیاسهایی خرد یا کلان از جمعیت کاربرد داشته باشد. قومیت بنا به تعریف عبارت است از جمعیتی که هم‌تبار باشند و بافت ژنتیکی (و ترجیحا ریخت کالبدشناسانه‌ی) همسان داشته باشند. بر این مبنا بیزانسی‌های ساکن ترکیه، مادهای آذری، آرنای‌های قفقازی و قشقائی‌ها با وجود آن که به زبان ترکی صحبت می‌کنند به قومیت ترکی تعلق ندارند. در مقابل مردم ترکستان

چین (که زبان مادری بسیاری‌شان دیگر چینی شده)، ترکمنها، ازبکها و تاتارها شاخه‌های قومیت ترک محسوب می‌شوند. باز به همین شکل قبایل عرب خوزستان (که برخی‌شان پارسی‌گو هستند) و مردم شبه جزیره عربستان قومیت عرب را بر می‌سازند و مصری‌ها، سوری‌ها، بیشتر عراقی‌ها، مراکشی‌ها و الجزایری‌ها با وجود آن که زبان‌شان عربی است، قومیت عربی ندارند.

هشتم: مفاهیمی مانند ستم قومی، سرکوب فرهنگ قومی، و سیطره‌ی یک قوم بر قومی دیگر معنایی جامعه‌شناسانه هستند که باید بر اساس متغیرها و شاخصهایی رسیدگی‌پذیر و روشن و آزمودنی مورد بحث قرار گیرند. این عبارتها تنها در شرایطی به کار گرفته می‌شوند که در کشوری یک قوم سهمی نامتناسب از قدرت یا منابع اقتصادی یا رسانه‌های فرهنگی رسمی را در اختیار داشته باشد. این «نامتناسب» بودن معمولاً بر اساس سهم جمعیتی تعریف می‌شود. اگر معیارهای مربوط به ستم قومی را بر این مبنا تعریف کنیم، طی سه چهار دهه‌ی گذشته در کشورمان با چیرگی نمایان مردم آذربایجان بر مناصب سیاسی و منابع اقتصادی، و سیطره‌ی نمایان زبان و ادب و گفتمان عربی روبرو هستیم، هرچند این را نمی‌توان به ستم قومی حمل کرد. چرا که ابراز خشونت نسبت به یک یا چند قوم خاص در آن غایب است. اما ستم قومی به معنای دقیق کلمه در بخشهای جدا شده‌ی ایران زمین دیده می‌شود. یعنی طی قرن گذشته سرکوب زبان پارسی دری در عراق و بحرین و یمن از سوئی و در قفقاز و آسیای میانه و ترکیه از سوی دیگر می‌تواند به ستم قومی هواداران زبان عربی و ترکی تعبیر شود. جالب آن که خود کارگزاران این ستم معمولاً به لحاظ قومی ترک یا عرب نبوده‌اند!

نهم: هرشکلی از به کار گرفتن کلیدواژه‌های هویت‌بخش (مانند زبان، قومیت، ملیت، تاریخ، و شبیه اینها) که به شکلی نامعقول و نامستند بر تفاوت تاکید کند، شعاری ایدئولوژیک است که منافع خودخواهانه‌ی تولید کنندگانش و نادانی و ساده‌لوحی پراکنده کنندگانش را نشان می‌دهد. سه نشانه برای این گفتمان

ایدئولوژیک می‌توان برشمرد: نخست آن که مبتنی بر نادانی و جهل است. یعنی مفاهیمی نادقیق و ناروشن را به مبهم‌ترین شکل به کار می‌گیرد و سخت در برابر طلب استدلال و نیاز به مستندات مقاومت می‌کند. دوم آن که ادامه‌ی همان گفتمان استعمارپرست که بر مدیریت دشمنی و سیاست نفرت تکیه داشت. یعنی تاریخ‌هایی تحریف شده را با قصد از میان بردن مهر و همدلی میان مردمان تبلیغ می‌کند، و سوم این که تناقض‌آمیز و نامعقول است. یعنی برتری یک قوم را نکوهش می‌کند و در ضمن قوم خویش را برتر می‌شمارد، به ستم اعتراض می‌کند و خود به شدت ستمگر است، و در کل شالوده‌اش از اعتراض به چیزی ساخته شده، که دقیقاً همان، خودش است!



دست‌آش شبکه

روزنامه‌ی شهروند، شنبه ۱۳۹۴/۸/۱۶

درباره‌ی این که شبکه‌هایی مجازی مانند فیس‌بوک و تلگرام و وایبر مایه‌ی جدایی آدمها از هم و اختلال در کنش متقابل گرم و صمیمانه‌ی مردم می‌شوند، شکایت و اعتراضهای فراوانی را شنیده‌ایم. راستش من چنین نظری ندارم. یعنی گمان می‌کنم پیدایش هر فن‌آوری نو و ظهور هر رسانه‌ی تازه‌ای امکانهای در دسترس برای ارتباط با دیگری و «بودن با هم» را افزایش می‌دهد و گرما و صمیمیت و محتوای پیامی که در این میان داد و ستد می‌شود به خود فرستندگان و گیرندگانش مربوط می‌شود. باقی همه نارضایتی و ناخشنودی کسانی است که به ابزار ارتباطی قدیمی‌تری خو گرفته‌اند، که آن هم به نوبه‌ی خود هیچ طبیعی یا بدیهی نیست و زمانی به همین اندازه مورد نکوهش بوده است. یعنی به نظرم فیس‌بوک و تلفن دو قدم در تکامل نظامهای ارتباطی هستند که در ادامه‌ی روندهایی تکاملی مانند پیدایش زبان طبیعی قرار می‌گیرند.

پس تا اینجای کار معلوم شد که من با نظریه‌ی «تباهی تمدن به خاطر گسترش رسانه‌های نو» موافق نیستم.

اما من برای خوشنودی از حضور این رسانه‌ها یک دلیل دیگر هم دارم. آن هم این که رسانه‌هایی از جنس فیسبوک و تلگرام دارند خلاً ارتباطی و اختلال گفتاری‌ای را درمان می‌کند که ایرانیان طی چند نسل پیش با آن دست به گریبان بوده‌اند. به طور خاص از دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد نسلی بی‌سواد و پرادعا از روشنفکران تازه به دوران رسیدند که راه و روش گفتگوی متین و عقلانی را درست نیاموخته بودند. از این هنگام ارتباط و منطق گفتمانی به تدریج از نخبه‌ترین لایه‌های جامعه نیز رخت بر بست و متانت و عقلانیتی که در بیشتر نشریه‌ها و روزنامه‌های عصر مشروطه تا آن هنگام وجود داشت، جای خود را به ترکیبی از لمپن‌بازی و شارلاتانیسم داد که تا پیش از آن تنها به شکلی حاشیه‌ای در میان عوام دیده می‌شد. این فضای سرد و نمناک و تیره‌ی گفتمانی همچنان در ایران زمین حاکم بود و هنوز هم هست و نمونه‌اش را می‌توان در فحاشی‌های مداوم بیمارانی دید که بسیاری‌شان با القاب دانشگاهی هم تزیین شده‌اند. حتا بسیاری از نامداران عرصه‌ی دانش و فرهنگ هم هنگامی که در مورد موضوعی محل اختلاف سخنی با هم رد و بدل می‌کنند، کاستی‌هایی جدی را در خرد و ادب به نمایش می‌گذارند. در این میان تنها روزنه‌ی امیدی که به چشم می‌خورد، رسانه‌هایی نو هستند که توده‌ی مردم - نه فقط نخبگان - در آن مجال می‌یابند تا با هم سخن بگویند، بحث کنند، و یاد بگیرند بدون جامه دریدن و کتک‌کاری موضعی داشته باشند و بر سر آن بمانند و عاقلانه با هم مخالفت کنند. گذشته از این تمرین گفتگو که ارجمند است و اثربخش، این رسانه‌های نو در عمل جایگزین رسانه‌های انبوه سنتی شده‌اند. یعنی شمار اخباری که مردم از فیسبوک و اینترنت و تلگرام دریافت می‌کنند، به تدریج با آنچه از رادیو و تلویزیون و روزنامه‌ها می‌گیرند وارد رقابت شده است، اگر که نگوییم شکلی از جایگزینی در این زمینه رخ نموده است.

رسانه‌های نو و شبکه‌های اجتماعی در ضمن فضایی مردم‌سالارانه برای شکل‌دهی به افکار عمومی هم هستند. بر خلاف نظر عوام روشنفکران، مردم ایران زمین از دیرباز یک شبکه‌ی پیچیده و بزرگ از

ارتباطهای مدنی غیردولتی داشته‌اند و فشار افکار عمومی‌شان چندان نیرومند و تعیین کننده بوده که رخداد‌های تاریخی را جز با ارجاع بدان نمی‌توان فهم کرد. طی یکی دو سال گذشته من پژوهش کوچکی درباره‌ی موجهای هیجان عمومی بر فیس‌بوک انجام داده‌ام که نیکوست اگر نتیجه‌اش را با شما در میان بگذارم. در هر سال حدود سی موج هیجان عمومی جامعه‌ی ما را در می‌نوردد. این هیجان ممکن است مثبت و شادمانه باشد (مانند آنچه درباره‌ی برجام دیدیم)، یا منفی و خشمگینانه (مثل واکنش به اسیدپاشی به زنان اصفهانی). با توجه به این که شمار دوستان من بر فیس‌بوک زیاد است و سر به چند هزار تن می‌زند، می‌توان فرض کرد موجهایی که در این بستر دیده می‌شوند نماینده‌ای از کل جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط شهرنشین و جوان ایرانی باشند. طی چهار سال گذشته نزدیک به صد تا از این موج‌ها را بررسی کرده‌ام و می‌توانم در این حد بگویم که انگار موضع‌گیری‌های عمومی مردم، یعنی آنچه باعث هیجان‌شان می‌شود، نوع هیجانی که تولید می‌شود، و موضع‌گیری‌ای که از آن بر می‌خیزد، روی هم رفته خردمندانه و از نظر اخلاقی «درست» بوده است. گذشته از تک و توکی موجهای هیجانی که با «جوگیری» توضیح داده می‌شوند (مثل قضیه‌ی مشهور رنگین‌کمانی شدن عکسها)، افکار عمومی نسبت به مسائل جدی و مهمی واکنش نشان می‌دهد و نوع این واکنش و گفتمانی که آن را به نتیجه می‌رساند هم ماهیتی خردمندانه و عقلانی دارد. شمار و دامنه‌ی آن مواردِ آمیخته به جوگیری هم به نسبت اندک است و در چهار سال گذشته حاصل جمع همه‌شان از ده کمتر است. گذشته از این نوفه و جزر و مد تصادفی رسانه‌ها، موضع‌گیری‌های عمومی اغلب بر چهار محور متمرکز بوده که عبارتند از اخلاق و حقوق (قضیه‌ی ممنوع‌الخروج شدن کاپیتان تیم فوتسال زنان)، منافع ملی (داستان برجام)، پاسبانی از انگاره‌ی جمعی «مردم» (سخنان ابادری)، و موضع‌گیری نظری یا سیاسی (فاجعه‌ی منا). تا جایی که من دیده‌ام، بیشتر مردم درباره‌ی این چهار محور به شکلی هم‌شکل و یکدست واکنش نشان می‌دهند و بحثها و تبادل نظرهایی که در فضای فیس‌بوک انجام می‌شود در نهایت به نقطه‌ی تعادلی می‌گراید که عاقلانه و

پذیرفتنی است. مثلاً توهین اکبر عبدی به یکی از اقوام ایرانی (اعراب) به سرعت با نقد و نکوهش روبرو شد و تحلیل‌ها و بحث‌هایی که درباره‌ی رخدادی تاریخی مانند برجام و داعش و فاجعه‌ی منا در فضای عمومی رد و بدل می‌شود هم از نظر سبک بیان و ادبیات و هم به لحاظ محتوای اطلاعاتی و حجم داده‌ها چشمگیر و جالب توجه است. موضع‌گیری‌های جمعی درباره‌ی مخاطره‌های سیاسی، بحران زیست‌محیطی، نمودهای ناشایست رفتار غیراخلاقی و تبلیغات نفرت‌پراکنان قومی نمونه‌هایی‌ست که مبنای عقلانی همگرایی‌های جمعی را نشان می‌دهد.

نتیجه آن که به نظرم رسانه‌های نو و شبکه‌های اجتماعی فضایی نوظهور هستند که ایرانیان به درستی و با کارایی چشمگیری از آن بهره می‌جویند تا افکار عمومی خویش را تنظیم کنند. این فضای «با هم اندیشیدن» و «رایزنی با هم» تا پیش از این وجود نداشته و توانایی مردم برای بهره‌جویی از دنیایی که تا ده سال پیش به کلی ناشناخته بوده، به راستی درخشان و خیره‌کننده است. باید این فضاها را بیش از پیش گسترده، دستگامی اخلاقی و عقلانی را بر گفتمانهای جاری در آن حاکم کرد، از پخش شدن شایعه‌ها و اخبار نادرست و دروغ و تحریک‌های هیجانی منفی که به خشم و نفرت و کین و ترس دامن می‌زنند، جلوگیری کرد، و به شکلی خردمندانه و درست با گفتمانهای سودجویی که در پی ناتوان ساختن شالوده‌ی معنایی جامعه‌ی ایرانی هستند، مقابله کرد. شاید بعدها وقتی به این دوران تاریخی می‌نگریم، دریابیم که در زمینه‌ی آشوبزده‌ای که هیچ بند نافی برای متصل ساختن مردم به هم باقی نمانده بود، ظهور ناگهانی موجی فن‌آورانه و هوشیاری مردمی که با هم اندیشیدن را برگزیدند، کلیدی بود که از تباهی‌های پردامنه و فروپاشی‌های مهیب پیشگیری کرد...



درنگوش استبداد قلم

روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه ۱۳۹۴/۱۲

حصرِ گفتمان و محدود ساختنِ کلامِ بلایی است که صورتها و جلوه‌های گوناگون دارد و در این روزگار در همه‌ی جلوه‌های رنگارنگش گریبانگیر ماست. این روزها باب است که کلمه‌ی سانسور را برای اشاره به این مفهوم به کار بگیرند و کشورهایی که در رتبه‌بندی جهانی این شاخص بالاترین امتیاز را به خود اختصاص می‌دهند، برای ما نامهایی آشنا به شمار می‌آیند. اما حقیقت آن است که آنچه سانسور برچسبی ویژه برایش محسوب می‌شود، امری فراگیرتر، پیچیده‌تر و شاخه‌شاخه‌تر از تصویر آشنای آن نیمه‌بی‌سوادی است که در مقام عقل کل به نمایندگی از مستبدی بر مسندی نشسته و وظیفه‌ی منع انتشار کتاب و رساله و آثار ادبی و هنری را بر دوش دارد. یعنی آنچه که امروز سانسور خوانده می‌شود، تاریخ و جغرافیایی بسیار گسترده‌تر از آنچه در ذهن داریم، دارد.

نخستین سند تاریخی درباره‌ی سانسور به رساله‌های افلاطون مربوط می‌شود. هم در «جمهور» و هم در «قوانین» به صراحت قواعدی را می‌یابیم که صورتبندی دقیق و روشن این بلای مرزبندی و طرد سیاسی گفتمان محسوب می‌شود. افلاطون می‌گوید در آرمانشهر (جمهور) یا شهر (قوانین) باید مامورانی ناظر بر تولید اندیشه و هنر و ادبیات باشند و هیچ اثری جز با مجوز و تایید ایشان منتشر نشود. او از این هم گامی پیشتر نهاده و سفارش کرده که باید ادیبان و هنرمندان در جامعه‌ی آرمانی‌اش به اجبار تنها در زمینه‌هایی که

زامداداران درست می‌دانند خلاقیت به خرج دهند و محصولی فرهنگی تولید نمایند. تاریخ تمدن از افلاطون تا به امروز زنجیره‌ای از کوشش‌های پیاپی و گاه موفق سیاست‌بازان برای غلبه بر سپهر فرهنگ بوده است، و گویی که سرمشق همه‌ی خطاطان سیاه‌قلم، نوشتارهای افلاطون بوده باشد.

جغرافیای سانسور و حصر اندیشه نیز محدود به یک جای خاص نیست. کشورهایمانند عربستان و ترکیه و همسایگانش که جایگاهی قانونی و رسمی و عیان برای سانسور داشته باشند، البته اندک هستند و به خاطر در بند کردن خبرنگاران و سرخوردگی اندیشمندان و گریز نویسندگان‌شان در سطحی جهانی بدنام شده‌اند. اما اگر کمی دقیق‌تر بنگریم، همه جا نمودهای خفیف‌تر و ملایم‌تر و شرمسارانه‌تر این قاعده را باز خواهیم جست. کافی است به سرنوشت دگراندیشانی بنگریم که از ایده‌ای به لحاظ سیاسی خطرناک در غرب دفاع می‌کنند. یا شاید ساده‌تر آن باشد که تنها چند ده سال به عقب باز گردیم و دوران سرکوب فرهنگی کمونیستها در بلوک شرق و مک‌کارتیسم در آمریکا را وارسی کنیم.

آنچه در تمام این نمونه‌ها مشترک است و در گستره‌ای چنین پهناور از زمان و مکان برچسبی یکسان را بر رخدادهایی گوناگون بار می‌کند، یک الگوی اعمال قدرت ناشایست است. آنچه که سانسور خوانده می‌شود، عبارت است از بهره‌جویی از قدرت سیاسی برای از میدان به در کردن اندیشه‌ای و گفتمانی. آنچه که این رخداد را ناشایست و نکوهیده می‌سازد، این حقیقت است که قواعد بازی عادلانه و درست در این موقعیت به هم می‌خورد و نمونه‌ای عیان و فاش از پایمال شدن «حق» تجلی می‌یابد. اقتدار سیاسی جریان‌ی از قدرت است که در سطح اجتماعی و در لایه‌ی نهادها صورتبندی می‌شود و به جریان می‌افتد و قواعد حاکم بر بازی آن، که سیاست خوانده می‌شود، عرصه‌ای و قلمروی مجزا و مستقل را به خود اختصاص می‌دهد. عرصه‌ای یکسره متفاوت با آنچه که در سطح فرهنگ و قلمرو رقابت منش‌های معنادار معنازا می‌بینیم.

در سطح فرهنگی دستاوردهای ادبی و هنری و علمی با هم به رقابت می‌پردازند. معیار رقابت و برد و باخت در اینجا معناست و به کرسی نشستن آن، و لایه‌ای که این ماجرا در آن جریان می‌یابد نظامهای نشانگانی و گفتمانهاست. مداخله‌ی سیاست در فرهنگ، که همواره رخ داده و امری همیشگی و ناگزیر است، در نهایت به تعمیم قواعدی نهادی به سطحی گفتمانی منتهی می‌گردد. این بدان معناست که الگویی از اجبار و منع و مهار در سطح فرهنگ شکل می‌گیرد که خاستگاه و تنظیم‌کننده‌اش خارج از دامنه‌ی معنا قرار دارد و از قواعد حاکم بر درستی، ژرفا و زیبایی پیروی نمی‌کند. زشتی و ناشایستی مداخله‌ی سیاست در فرهنگ از آنجا بر می‌خیزد که شاخصهای برتری دهنده به منش‌های فرهنگی که صحت نظریه‌های علمی، زیبایی آفریده‌های هنری و ژرفنای معنایی آثار ادبی است اصولاً توسط نهادها لمس نمی‌شود و در آن قالب پردازش نمی‌گردد.

از این روست که نهادهای سیاسی ناگزیر می‌شوند برای غلبه بر دایره‌ی فرهنگ، نسخه‌های بی‌رمق و سست و کج و کوله‌ای از همان شاخصها را با معنایی بسیار آبکی و بی‌مایه بازتولید کنند و به زور این را به جای آن بنشانند. چرا که در نهایت بازی در رقابت میان معناها جاری است و نهاد خود به تنهایی به حریم امن فرهنگ دسترسی ندارد. رئالیسم سوسیالیستی نادلچسپ مسلط بر ادبیات و هنر شوروی و ادبیات متعهد ادیبان ایرانی که به همان اندازه سطحی و فرمایشی بود، نمونه‌ای از این مترسک‌های معنایی است که در شرایط سانسور و برای غلبه بر معنایی نیرومندتر برافراشته شده‌اند.

از همین مثالی که زدیم روشن است که پیکربندی قدرت در پدیده‌ی سانسور پیچیده‌تر از آن است که بخواهیم همه چیز را به یک دولت یا سلطانی مستبد منسوب کنیم. در میانه‌ی قرن چهاردهم خورشیدی رئالیسم سوسیالیستی و ادبیات متعهد همسایه‌ی شمالی با دولتی غول‌آسا و سرکوبگر و نهادهای نظارت‌گر ریزبین و بدگمانی پشتیبانی می‌شد، که مشابهش در ایران آن روزگار وجود نداشت. بازتاب این ایدئولوژی

سیاسی در کشور خودمان هم انبوهی از شعرهای ناهموار، داستانهای ساده لوحانه و نوشتارهای کلیشه‌ای را پدید آورد که امروز در آن نسخه‌های اصلی دیگر مخاطبی ندارد، اما اشکال روزآمدی از آن همچنان بازتولید می‌شود و در عرصه‌هایی هنوز سیطره‌ای تمام دارند. جالب آن است که در ایران آن روزگار این گفتمان سیاسی که به معنای دقیق کلمه با بدنام کردن، منع فیزیکی، و تحریف معناها گفتمانهای رقیب را سرکوب می‌کرد، از پشتیبانی دولتی هم برخوردار نبود و تا حدودی گفتمان ضددولتی هم محسوب می‌شد. نتیجه آن که وقتی از سانسور و حصر اندیشه سخن می‌گوییم، قضیه‌ای پیچیده را پیشاروی خود داریم که به سادگی با فرو کاستن‌اش به سانسورچی‌ای در خدمت دولتی مستبد فهم نمی‌شود.

نهادهای اجتماعی همگی حامل قدرت هستند. هر سازمان مالی و نهاد آموزشی و شرکت خدماتی پاره‌ای از قدرت را پدید می‌آورد و در درون خود به چرخش در می‌آورد. نهاد در این معنا در سرشت خود امکان دست‌اندازی به عرصه‌ی معنا را دارد و کمابیش همواره چنین هم می‌کند. نهاد نمی‌تواند به طور مستقیم معنا بزیاید و بیافریند و دست‌آوردش چیزی نچسب و سفارشی از جنسی که مثال زدیم از آب در خواهد آمد. اما نهاد این امکان را دارد که مسیرهای به گردش در آمدن معنا را مختل کند، یعنی از انتشار کتابی جلوگیری کند یا روزنامه‌ای را توقیف نماید یا محفلی را تعطیل کند. یعنی رویکرد اصلی نهاد برای مدیریت معنا زاییدن معنا نیست، که منع و مهار تولید و توزیع معناست. هر نهادی می‌تواند چنین کند و نهادهایی که مسئولیت تنظیم نهادهای دیگر را بر عهده دارند، و نهاد سیاسی خوانده می‌شوند، در این زمینه تأثیری چشمگیرتر و ردپایی ماندگارتر از خود به جا می‌گذارند.

معناهای نو را «من»ها پدید می‌آورند. نهادها این معناها را در خود می‌پرورند، و به شکلی هنجارین و تکثیر شدنی دگرگون‌شان می‌سازند، اما در نهایت کانون خلاقیتی که معنا را می‌زیاید و می‌پردازد، در سطح روانشناختی مستقر شده و من‌هایی خودمختار و خودبنیاد را شامل می‌شود که پیچیده‌ترین اجزای ماشین

اجتماعی هستند. نهادها و من‌ها هریک دایره‌هایی کوچک و بزرگ شونده از اقتدار و آزادی را گرداگرد خود تراوش می‌کنند و با هم در رقابتی دایمی به سر می‌برند. از این روست که معناهای زاده شده توسط من اغلب به فرسایش و ویرانی نهادهای ایستا و سلطه‌جو دامن می‌زنند و نهادهای مقتدر و قدرقدرت همواره میل به هنجارسازی و ساده‌گردانی و محدود کردن دایره‌ی خلاقیت من‌ها دارند.

من‌ها همواره در نهادها عضویت دارند و همواره بند ناف‌شان به خانواده‌ای، شرکتی، اداره‌ای، محله‌ای، شهری و ملتی بند است. اما این که در اندرون خویش چقدر خود را به این نهادها متعلق بدانند و چقدر این نهادها را نماینده‌ی خویشتن به شمار آورند، تنها بر مبنای معنایی تعیین می‌شود که میان‌شان رد و بدل می‌گردد. اگر جریان‌ی آزاد و رها و پویا از معنا من را به نهاد متصل سازد، اعتمادی دو سویه میان این دو سطح سیستمی برقرار می‌گردد و این همان است که پویایی سازمان‌ها و خلاقیت و توسعه‌ی نهادها را به دنبال می‌آورد و همزمان زمینه را برای نیرومند شدن من‌هایی که عضو آن هستند فراهم می‌آورد.

ارتباط سرزننده و سازنده‌ی من و نهاد تنها زمانی تحقق می‌یابد که حصر اندیشه و سرکوب گفتمان از دایره‌ای تحمل ناپذیر گذر نکند. چنان که گفتیم نهادها همواره به کنترل همه چیز تمایل دارند و من‌ها نیز به همین ترتیب در سرشت خود آمادگی شورش بر ضد نهاد را دارند. از این رو شرایطی که تعادلی میان این دو برقرار شود و من و نهاد به هویتی هماهنگ و هم‌افزا دست یابند، امری دشواریاب و نامرسوم است. با این همه داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که چنین امکانی وجود دارد. چرا که تقریباً همه‌ی دستاوردهای درخشان تمدن بشری، در همین لبه‌ی شکننده و دیریاب تعادل من و نهاد تحقق یافته‌اند. با گذر از این دروازه‌ی تنگ بوده که ادیبان و دانشمندان و هنرمندانی که خلاقیت و زایش معنا را در من خویش به تمامی داشته‌اند، توانسته‌اند با نهادی پشتیبان و حمایتگر به تعادل و هماهنگی دست یابند و دستاورد خویش را در سطحی

اجتماعی منتشر سازند. از انباشت این تجربه‌های موفق و از توالی از لحظه‌های درخشان و کمیاب در تاریخ جوامع است که آنچه «پیشرفت بشری» می‌نامیم، ممکن شده است.

سانسور و هر شکل رسمی یا غیررسمی‌ای از حصر اندیشه و منع گفت‌وگو به چوبی در لای چرخ این ماشین ظریف می‌ماند. سانسور زمخت‌ترین و بدهیبت‌ترین شکل مداخله‌ی نهاد در مسیر زایش معناست. از این روست که چنین بدنام و رسواست و به همین دلیل هم هرگز نمی‌پاید و کامیاب نمی‌گردد. حقیقت آن است که پیچیده‌ترین چیزی که ما می‌شناسیم، مغز آدمی است و این بدان معناست که من همواره از نهاد پیچیده‌تر است، یعنی که تدبیرهایی نامنتظره را در آستین دارد و هر از چندی برنامه‌ی کنترل‌گرانه‌ی نهاد را با فلج و شکست روبرو می‌سازد. روزگار امروز ما که رسانه‌های نو در آن با سرعتی چنین شتابزده توسعه یافته، و کارکردی که من‌های ایرانی خلاق از آن استخراج کرده‌اند، گواهی است بر تایید این گزاره.

دیر یا زود، نهادهای سیاسی در منطقه‌ی آشوبزده‌ی خاور میانه نیز در خواهند یافت که کوشش برای محصور کردن اندیشه و نگهبان و عسس گماردن بر هنرمندان و اندیشمندان پیشاپیش محکوم به شکست است. در آن روز شاید مسیرهایی خردمندانه و عقلانی برای به جریان انداختن معناهای مطلوب و سازنده ابداع شود، و شاید این نگرش تکاملی در نهایت به دست آید که بهترین راه برای منسوخ ساختن منش‌های معیوب و معناهای سست و ناکارآمد، آن است که بیشترین آزادی را برای به جریان افتادن اطلاعات و معناها قایل شویم و میدانی هرچه گسترده‌تر را برای رقابت و کشمکش معناها در سطح فرهنگ فراهم آوریم. در این شرایط آنچه که نیرومند و کارآمد و پسندیده است، خود به خود در گردش چرخ زمان و با گزینش‌های پیاپی من‌ها برگزیده و برجسته خواهد شد، و آنچه که ناتوان و سست و نادلخواه است، منقرض می‌گردد. پذیرفتن این اندرز تکاملی اما خردی و بزرگ‌منشی‌ای می‌طلبد، که بدانیم ژرفنای معناها و درستی نظریه‌ها و زیبایی آفرینش‌های هنری ربطی به میل و پسند ما ندارد و امری عینی و بیرونی است که در جریان همین

انتخاب طبیعی آزادانه جلوه می‌کند. یعنی نیرومندترین جوامع، آنهایی هستند که بیشترین دامنه را برای پویایی فرهنگ مجاز بشمارند، پهناورترین میدان را برای خلاقیت در اختیار من‌هایشان بگذارند، و بپذیرند که به حکم انتخاب طبیعی هرچه آزادی سیستم افزون‌تر باشد، منش‌هایی نیرومندتر و معنایی بهتر در نهایت برگزیده خواهند شد، و آنچه که در شرایط آزادی کامل برگزیده خواهد شد، نیرومندترین و بهترین خواهد بود.



چرا ضد قهرمانان محبوب می‌شوند؟

هفته‌نامه‌ی چلچراغ، سال ۱۴، شماره‌ی ۶۵۲، شنبه ۱۳۹۴/۱۱/۲۴

سالها پیش سریالی از صدا و سیمای ایران پخش می‌شد که به نسبت خوش ساخت و دیدنی بود و در روزگار غیاب اینترنت و ماهواره و ممنوعیت ویدئو به غنیمی ارجمند شبیه بود. نام سریال «سلطان و شبان» بود و داستانی به نسبت ساده داشت که در آن یک شخصیت منفی ابله (سلطان) و یک قهرمان (شبان) با واسطه‌ی یک ضدقهرمان (خوابگزار اعظم) با هم ارتباط برقرار می‌کردند. در برهوت آن روزها برای شاگرد مدرسه‌ای‌هایی که ما آن روزها بودیم، بر خلاف امروز گزینه‌های زیادی برای بحث درباره‌ی فیلم و سریال وجود نداشت. از این رو بخشی از گفتگوهای همکلاسان به این سریال مربوط می‌شد و چیزی که برایم خیلی عجیب بود، جذابیت شخصیت وزیر برای بچه‌ها بود. کارگردان تمام تلاش خود را به کار برده بود که وزیر را (که محمدعلی کشاورز نقشش را بازی می‌کرد) به صورت موجودی حيله‌گر و بدکار و پلید نمایش دهد و در حدی که از فنون سینمایی بر می‌آمد سنگ تمام گذاشته بود. اما همین شخصیت پلید با سویه‌های منفی‌اش سخت محبوب بچه‌ها بود و کسی نبود که آرزوی پیروزی نهایی او را در دل نپرورد.

در همان روزها بود که فیلم جنگ ستارگان هم کم کم ساخته و اکران شد و این دقیقا همان اتفاقی بود که درباره‌ی آن هم افتاد. یعنی شخصیتی که بیش از همه جلب نظر کرد و محبوب شد، دارت ویدر بود که ضدقهرمان اصلی فیلم محسوب می‌شد. در حدی که جورج لوکاس وقتی پس از سالها برای ساخت سه قسمت پیش درآمد شاهکار خود کمر همت بست، زندگی همین شخصیت را ستون فقرات داستان خود گرفت. نمونه‌هایی از این دست فراوان هستند. وقتی فیلم ویرانگر (Terminator) شهرت یافت، مردم از ضدقهرمان گول‌پیکر و مهیب او تقلید می‌کردند و به ناگهان فروش پالتوی چرمی و عینک دودی افزایش یافت. محبوبیت شخصیت ویرانگر چندان بود که کارگردان در دنباله‌ی فیلمش ناگزیر شد دست به کاری بسیار نامتعارف بزند و همان شخصیت پیشین را با همان هنرپیشه و همان قالب این بار در چهره‌ای مثبت بازتعریف کند.

اما چرا چنین است؟ چرا در سریالی که در بافتی ایدئولوژیک و با هدف عریان تبلیغ سیاستی خاص ساخته می‌شود، هیجان و عواطفی که در مخاطب برانگیخته می‌شود واژگونه‌ی مقصود سرمایه‌گذاران بر سریال است؟ چرا موجودی سیاه و تیره و مهیب و غیرانسانی مثل دارت ویدر یا هیولایی آهنی مثل ویرانگر نزد تماشاچیان محصولات هالیوودی محبوبیتی بیش از قهرمانان نیکخواه و نیکخوی فیلمها به دست می‌آورند؟ چرا شخصیت‌های منفی حتا در تاریخ تا حدودی محبوبیت خویش را حفظ می‌کنند؟ چرا فیلمهایی مثل پدرخوانده که ظهور مافیا در ایالات متحده را نمایش می‌دهد چنین محبوبیت پیدا می‌کنند، اما فیلم دقیق و خوب زندگینامه‌ی ادگار هوور که اف بی آی را تاسیس کرد، به محبوبیت و دلنشین شدن این ابرپلیس تاثیرگذار منتهی نمی‌شود؟ در عین حال که نقش پدرخوانده را آل پاچینوی نه چندان زیبارو، و نقش ادگار را لئوناردو دی کاپریوی خوش‌سیما بازی می‌کنند؟

این پرسش را می‌توان تعمیم داد و پرسید که چرا شخصیت‌هایی تاریخی مانند استالین و چرچیل و آتاتورک همچنان امروز هواداران و دوستدارانی دارند؟ کسانی که در دوران زمامداری‌شان انبوهی از مردم کشور خودشان را به کشتن دادند و (دست کم درباره‌ی چرچیل و استالین) شماری عظیم از مردم کشورهای دیگر را نیز گرفتار فقر و بدبختی و فلاکت ساختند؟

به این پرسشها از سویه‌ای جامعه‌شناختی می‌توان پاسخ داد و آن مسیری است که به کلیشه‌ها، تصویرها، نمادها و برداشتهایی مربوط می‌شود که سیمای یک شخصیت تخیلی یا تاریخی را با مفهوم قدرت پیوند می‌زند. یعنی یک پاسخ برای این پرسشها آن است که قدرت برون تراویده از تصویر ویرانگر و استالین است که ایشان را به امری دلخواه و سوژه‌ای برای میل تبدیل می‌کند. قدرت به ویژه در شکل عریان و زننده و ویرانگر و تهدیدکننده‌اش، وقتی از فاصله‌ای دوردست نگریسته شود، این قابلیت را دارد که به امری زیبایی‌شناختی تبدیل شود. یعنی هندیان و ایرانیانی که در اثر سیاستهای عمدی و سودجویانه‌ی چرچیل با قحطی و مرگ دست به گریبان بودند و شهروندان درسدن که در محیطی غیرنظامی در اثر فرمان بمباران او کشته شدند، اگر از ساز و کار فلاکت و نابودی خویش خبر می‌داشتند، بی‌شک ستایش یا محبتی نسبت به او در دل حس نمی‌کردند. به همان ترتیبی که انتظار نداریم پلیسهای فیلم پدرخوانده مرید رئیس مافیا شوند یا سارا کانر دل‌باخته‌ی ویرانگر گردد.

با این همه وقتی از دور به این شخصیتها می‌نگریم، فلاکت و مرگی که از ایشان بیرون می‌تراود به امری انتزاعی و ناملموس بدل می‌شود. درست مثل ترس از افتادن و هراس از پرتاب شدن که در فضای امن ترن هوایی به امری شادی‌بخش و سرمست کننده دگردیسی می‌یابد. استالین می‌گفت مرگ یک تن فاجعه و مرگ یک میلیون تن آمار است، و با این جمله‌ی دقیق و هوشمندانه به تاثیر روانی امر شرّ در ذهن ناظران اشاره می‌کرد. قاتلی که یک تن را در همسایگی‌ات به قتل می‌رساند تهدیدگری است منفور. اما خونریزی مثل

چنگیز که هزار سال پیش چند میلیون نفر را به ضرب شمشیر به قتل رسانده، پدیده‌ای دوردست و مفهومی و برجسبی قلمداد می‌شود. قدرت می‌تواند هم برای ساختن و هم برای ویران کردن به کار گرفته شود و چون ساختن همیشه دشوارتر است، سویه‌های ویرانگرانه‌ی قدرت همواره آشناتر و رایج‌تر می‌نماید. از این روست که دال‌های متصل با ویرانی و شر خود به خود شکلی از قدرت را نیز به ذهن فرا می‌خوانند، و کیست که نداند که قدرت چه مایه فریبنده و چه پایه وسوسه‌گر است؟

ضدقهرمانان چه بر پرده‌ی سینما نمایان گردند و چه لا به لای کتابهای تاریخی کمین کرده باشند، موجوداتی جذاب و فریبنده هستند. چون قدرت را که امری خواستنی و آماجی همگانی است، در شکلی زودیاب و آشنا و ساده‌فهم عرضه می‌کنند و تراکمی اغراق‌آمیز از آن را به نمایش می‌گذارند. اراده‌ی معطوف به قدرت، خواه ناخواه به اراده‌ی متمرکز بر نمادهای قدرت تحریف می‌گردد و خواستِ برخوردارِی از قدرت که دشواریاب و دیرپا و درازدامنه است، با برخوردارِی از نمادها و نشانه‌های متصل به سوژه‌ای قدرتمند – هرچند شر و منفی – التیام می‌یابد. این است بن‌مایه‌ی زیبایی‌شناسی امر شر، و آن است سرچشمه‌ی میلِ عمومی به ضدقهرمانان...



پیرامون کهن و نو

کرگدن، ضمیمه‌ی روزنامه‌ی اعتماد، سه شنبه ۱۳۹۴/۱۲/۴

احتمالا مرکزی‌ترین جفت متضاد معنایی‌ای که طی قرن سال گذشته در گفتارها و نوشتارهای روشنفکران ایرانی مدام تکرار شده، کهن/ نو است. از سپیده‌دم انقلاب مشروطه تا به امروز همگان از تمایز میان آنچه که کهن و قدیمی است، و آنچه نو و جدید است سخن می‌گویند. متجددان در برابر کهنه‌پرستان قد علم می‌کنند، هواداران سنت با پیروان مدرنیته می‌ستیزند، دوستداران شعر کهن با مریدان شعر نو کلنجار می‌روند، و هر جا را که می‌نگری تمایزی و تقابلی است میان آنان که رو در گذشته دارند یا به آینده خیره شده‌اند.

نکته‌ی شگفت در این میان، آمیختگی تکان دهنده و معنادارِ عناصری است که نو و کهن قلمداد شده‌اند. در جریان انقلاب اسلامی نیرویی که به نظر سنت‌گرا و هوادار قواعد قدیم می‌رسید، به این خاطر در میدان سیاست برنده شد که از فن‌آوری‌های نو—مثل پخش اطلاعیه با دستگاه کپی، یا پخش سخنرانی رهبران انقلاب با نوار کاست—استفاده می‌کرد، و رژیم سیاسی رو به افولی که به ظاهر نماینده‌ی مدرنیته‌ی مترقی بود، در رسانه‌های عمومی‌اش درباره‌ی ضرورت ستیز با غرب و بازگشت به سنت بومی و غلبه بر «چشم

آبی‌ها» برنامه می‌ساخت. شاعرانی مانند حمیدی شیرازی و فریدون توللی و ملک‌الشعراى بهار که سنت‌گرا و کهن‌سرا قلمداد می‌شدند، اشعاری با محتوای پیشرو و مدرن و روزآمد می‌سرودند، در حالی که بافت گفتمانی بسیاری از شاعران نوگرای تندرو مثل اسماعیل شاهرودی و سیاوش کسراى در عمل همان سنت مدیحه‌نویسی و تبلیغ برای حزب و دسته‌ی سیاسی خاصی باقی مانده بود. رهبران این دو شاخه که با هم درگیری هم داشتند، از سویی فریدون توللی ستیهنده با شعر نو بود که اشعار رمانتیکش چهارپاره‌هایی کاملاً مدرن بود، و از سوی دیگر نیمایوشیجی که اشعاری را در مدح امامان شیعه منتشر می‌کرد. فرنگ‌رفته‌های کراواتی و امروزی مانند دکتر شریعتی از ضرورت احیای سنت دینی سخن می‌گفتند و علامه‌هایی مانند قزوینی و فروغی که با عبا و قبا نشست و برخاست می‌کردند، شارح فیلسوفان اروپایی و مؤسس ایران‌شناسی مدرن قلمداد می‌شدند.

وقتی به این آمیختگی بنگریم و کاربرد دوقطبی‌های کهن / نو، قدیمی / جدید، سنتی / مدرن را در گفتمانهای سیاسی و فرهنگی قرن گذشته تحلیل کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که انگار این برچسبها بیش از آن که به امری بیرونی و عینی دلالت کنند، به گرایش سیاسی، عضویتی در دسته‌بندی‌ای اجتماعی، یا سوگیری‌ای مستقل از گفتمان مدرن یا ضد مدرن دلالت می‌کنند. حقیقت آن است که طی قرن گذشته پرشورترین هواداران سنت دقیقه‌ای در وامگیری و بهره‌جویی از فن‌آوری مدرن و شیوه‌های سازماندهی اجتماعی روزآمد تردید روا نداشته‌اند و تندروترین سخنگویان تجدد در بن و ریشه سخت ارزشهای سنتی را باز می‌نمایانده‌اند. از این رو شکی که رواست و ضروری، آن است که چه بسا برچسبهایی از این دست کارکردی تبلیغاتی، سیاسی، بلاغی یا جدلی داشته، و اصولاً به امری ملموس و تجربی و رسیدگی‌پذیر در جهان خارج دلالت نداشته باشد.

جفت متضاد معنایی اصلی به نظرم در این میان گسسته در برابر پیوسته است. یعنی در تاریخ همه‌ی تمدنها (از جمله تمدن اروپایی) بیش از آن که با پدیدارهایی «قدیمی» و «نو» روبرو باشیم، با روندهایی سر و کار داریم که با بستر تاریخی و گذشته‌ی اجتماعی‌شان در پیوسته‌اند، یا گسستی را نسبت بدان نشان می‌دهند. هیچ پدیده‌ی یکسره پیوسته یا گسسته‌ی خالص نداریم. یعنی هیچ رخدادی، جریانی، گرایشی، مکتبی و نظریه‌ای را نمی‌توان یافت که سراسر در گذشته‌ی تاریخی‌اش بگنجد، یا یکسره از آن قطع رحم کرده باشد. بر این مبنا باید در کارکرد دوقطبی مدرن و سنتی تردید روا داشت و حدس زد که چه بسا جدید و قدیم دو برچسب تاحدودی ایدئولوژیک و سیاسی باشند، برای اشاره به آنچه که خوب و خوش و «خودی» قلمداد می‌شود، یا فرسوده و ناکارآمد و بیگانه. آرایش مفاهیمی که با قضاوت و ارزش‌داوری درآمیخته‌اند، در اطراف این دو کلمه‌ی نو و کهن به شکلی است که آن را از مرتبه‌ی یک توصیف علمی و طبقه‌ی تجربی خلع می‌کند و به کلیشه‌ای تبلیغاتی و جزبی تبدیل‌اش می‌کند، مستقل از این که در رسانه‌های هواداران سنت به کار گرفته شود، یا هواداران مدرنیته.

امروز که حوزه‌ی تمدن ایرانی با آشوبی دیرپا و ریشه‌دار دست به گریبان است و ابهام و تزلزل در معنا به بدفهمی و کشمکش‌های بی‌حاصل فراوانی دامن زده، بر ماست که درباره‌ی معنای دقیق کلیدواژه‌ها و کاربست‌هایشان با نگاهی انتقادی بیندیشیم و آنچه را که بر زبان و قلم می‌رانیم، با روشنی و دقت پالایش نماییم. تنها در این حالت خواهیم توانست نقاط اشتراک دیدگاه‌های ناهمساز را بیابیم و از توافقات موهوم و شکننده‌ی جبهه‌های ناهمداستان بر سر مفاهیم مبهم جلوگیری کنیم. راه حل، شاید توجه کردن به پیوستگی‌ها و گسستگی‌ها باشد. یعنی طرح این پرسش که در فلان گفتمان و سبک زندگی و دستگاه نظری و چارچوب اخلاقی و نظام جهان‌بینی و رویکرد سیاسی و سلیقه‌ی هنری یا ادبی، چه عناصری ادامه‌ی روندهای تاریخی پیشین تمدن ایرانی محسوب می‌شوند و کدام‌ها گسستی را نسبت بدان نمایش می‌دهند. کدام‌ها ادامه‌ی سنتهای

تکامل یافته در تمدنهای همسایه‌ی ما هستند، و کدامها دورگه‌هایی هستند که در اندرکنش امر خودی و بیگانه شکل گرفته‌اند. این گسستها و پیوستگی‌ها را در دورانهای پیشتر تاریخ خودمان نیز می‌توان تبارشناسی کرد و شاید در این هنگام دوقطبی‌هایی با بار ایدئولوژیک از سکه‌ی اعتبار بیفتند و کلیدواژه‌هایی دقیقتر و روشن‌تر به جایشان بنشینند. مفاهیمی که بیشتر به کار اندیشیدن و نقد کردن و کردارِ سنجیده بیایند، نه برانگیختن و هیجان ایجاد کردن و بسیج رفتارهای توده‌ای بی‌فرجام...



شرحی بر نامه ای پارسی به خط عبری

بهمن ۱۳۹۴

یکی از منابع اغلب نادیده انگاشته شده‌ی تاریخ معاصر، اسناد و مدارک خانوادگی عادی است که به بدنه‌ی مردم و نه طبقه‌ی اشراف یا کارگزاران دولتی تعلق داشته باشد. بررسی و تحلیل داده‌هایی از این دست در غرب به تازگی در کانون توجه مورخان و جامعه‌شناسان قرار گرفته و متأسفانه در ایران نیز معمولاً به سود اسناد کمیاب‌تر اما نامدارتر مربوط به افراد نام‌آور به حاشیه رانده می‌شود. یکی از کارهای بسیار ارزشمندی که شادروان ایرج افشار در دوران ما به انجام رساند، توجه به برخی از این اسناد و انتشار آثاری بود که از نظر تاثیرگذاری تاریخی به شخصیت‌هایی حاشیه‌ای و رده‌ی دوم و سوم تعلق داشتند، اما به همان اندازه‌ی ایشان از نظر تاریخی اهمیت داشتند و چه بسا که به خاطر فراغت نویسنده از جهتگیری‌های سیاسی، داده‌هایی سرراست‌تر و کارگشای‌تر را در خود نهفته بودند.

با این زاویه‌ی دید، دوست گرامی و نکته‌سنجم آقای کاوه دانیالی یک سند خانوادگی مختصر را در اختیارم گذاشته که همچون داده‌ای کوچک اما روشنگر به کار تواند آمد. این نامه را پدربزرگ دوست من، آقای فرج‌الله حیمیان از دوستش اوریل دریافت کرده است. هم گیرنده و هم فرستنده از هم‌میهنان گرانقدر

کلیمی مان بوده‌اند و تاریخ نوشته شدن نامه به دهه‌ی ۱۳۳۰ و شصت سال پیش باز می‌گردد. بهتر است نخست

خود نامه را ببینیم، با پیوست برگردانش به خط پارسی که آقای دانیالی به انجام رسانده:

دوست عزیز، در این روزگار که همه چیز در حال تغییر است و هر کس که در این دنیا می‌خواهد موفق شود باید در این راه قدم‌های بزرگی بردارد. من هم در این راه قدم‌های خودم را برداشتم و امیدوارم که شما هم در این راه موفق شوید. من به شما توصیه می‌کنم که در این راه هیچ‌وقت دست‌نخورده نمانید و همیشه در پی یادگیری و پیشرفت باشید. من به شما توصیه می‌کنم که در این راه هیچ‌وقت تنها نمانید و همیشه در کنار دوستان و عزیزان خود باشید. من به شما توصیه می‌کنم که در این راه هیچ‌وقت ناامید نشوید و همیشه در پی رسیدن به اهداف خود باشید. من به شما توصیه می‌کنم که در این راه هیچ‌وقت دست‌نخورده نمانید و همیشه در پی یادگیری و پیشرفت باشید. من به شما توصیه می‌کنم که در این راه هیچ‌وقت تنها نمانید و همیشه در کنار دوستان و عزیزان خود باشید. من به شما توصیه می‌کنم که در این راه هیچ‌وقت ناامید نشوید و همیشه در پی رسیدن به اهداف خود باشید.

دوست عزیز، در مورد طاعون در ایران که منتهی است
دوست عزیز، برادر عزیز، امید علاقه به آنکه سلامت منتهی
اگر طاعون در دست است این عزیزان در وقت طاعون در وقت
وقت عزیز خود را تا این اندازه صرف نامه فارسی بنمایید زیرا
این روزها که شما پیش گرفته اید از لحاظ اجتماعی خلاف مذهب
است - ملاحظه این جهت است که طاعون در وقت طاعون در وقت
است - صرف این همه کلمات باعث بیگانه شدن از نامه عزیزان ما
خواهد بود و در این وقت که در دست است این سال این سال
سودا می کند که شما صرف ملاحظه می کنید ولی ما در وقت طاعون
سودا می کند که شما صرف ملاحظه می کنید ولی ما در وقت طاعون
کتاب در دست ملاحظه می شود و در وقت طاعون در وقت
خواهید داد برای منافع اجتماعی می شود و در وقت طاعون در وقت
دعای طاعون طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
را قطع نمود آخر برادر عزیز مردم زلفت را
مردن در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
مردن را می کنند چند وقت یک بار از دست دست است
ملاحظه می شود در دست طاعون در وقت طاعون در وقت
اطلاعی نیست میارند شما ۲۰ ماه زحمت
در دست طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
چنان با هم ما کفایت سزاوار نیست دوست اندی (چند)
ملاحظه می شود در دست طاعون در وقت طاعون در وقت
ماه خود را به دست فراموشی و غفلت عین (چند) بسیار در دست
طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
شاید و خیر در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
بسیار و البته در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
به این وسیله هر من از این سر خود کوتاه کنید ولی بخندید
که دوست داری ما هم از هم جدا می شویم و طاعون در وقت طاعون در وقت
اسرار و طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
و کتاب طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
است و خیر از گدا های نامه و در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
و در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت
و در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت طاعون در وقت

دوست عزیز برادر مهربان امید علاوه بر اینکه سلامت هستید وقت عزیز خود را تا این اندازه صرف نامه نگاری بنمایید زیرا این رویه ای که شما پیش گرفته اید از لحاظ اجتماعی خلاف قانون است . مصرف این همه کاغذ باعث بیکار شدن روزنامه فروشی ها می شود و در ثانی کجا دولت در عرض یک سال این همه مبالغ تبر صادر می کند که شما مصرف می کنید ولی می دانم جواب خواهید داد برای منافع اجتماعی نمی شود روابط دوستانه را قطع نمود . . . آخر برادر عزیزم مردم زحمت یک مرغ را می کشند چند وقت یک بار از هست و نیست او اطلاعی به دست می آورند شما ۲۰ ماه زحمات جبران ناپذیر مرا کشیدید سزاوار نیست دوست اندی [چند] ماهه خود را به دست فراموشی و غمض عین [چشم پوشی] بسپارید شاید وجود دوستی چون من جز دردسر چیزی نیست و شما بخواهید به این وسیله شر خود را از سر من کوتاه کنید ولی بخواهید که پوست روی ما هم از چرم همدان و تره گلپایگان و سنگ پای کاشان و سرشیر عربستان و زیلوی اصفهان ضخیم تر است و خودم از گداهای سامره و پاسبان های گلپایگان و ترک های قزوین سمج تر بلکه نه میج تر هستم و اگر از پر رویی مخلص خبر نداشتید از همین کاغذ سیاه کردنم می توانید حدس بزنید در هر صورت خواستم گلیه کنم که چرا از چاکر خودت احوالی نمی پرسی ولی نمی کنم و عنان دل و زبان را به دست نیش قلم بی حیا نمی سپارم ولی اگر اجازه بدهی به کلام ساده عرض می کنم خدا شاهد است اگر بگویم مرا سل نصیب کرده اید نصفش را راست گفته ام و خواهشم این است که به اندازه یک نسخه که حکیم هارون برای ابلیلونی ها می نویسد شما برای ما بنویسید ولا اونکه فحش هم باشد چیزها داشتیم بنویسم ولی ؟ وقتی جواب این نامه را فرستادید از نو می نویسم...

تمنا اگر این روزها کاشان تشریف بردید منزل داوود بروید و از قول بنده سلام عرض یا فرمایش کنید و بگوئید کتابی را که به خونساری ها گفته بودید بفرستم اولاً نام کتاب را فراموش کرده بودید ثانیاً چون شما کتاب را به مرحوم اخوی دادید و بنده در اثاثیه و کتب او حق دخالت ندارم ممکن است نام کتاب را بنویسید

تا مگر از خودم داشته باشم تقدیم نمایم و از قول بنده خدمت ایشان و ؟ های ایشان هر یک شالم [سلام]
تقدیم دارید

عرض دیگر شنیده ام کاشان صیصیت های [شال ویژه نماز] خوبی می بافند (مرحوم شادی می گفت کار
او بوده) ؟ ؟ ؟ یک عدد صیصیت ۲ متر عرض و ۲ مترو نیم طول اعلا با ؟ ؟ ؟ اعلا به هر مبلغ شده برای
بنده بخرید و فوری مرقوم فرمایید وجه اون را تقدیم دارم امید جبران می شود ولی در هر صورت بی جوابم
نگذارید یا از شالم خودتان مطلع سازید فعلا بیشتر مصدع نمی شوم غلام و نوکر و منخلص و چاکر و بنده
و کوچک و مطیع و جان نثار شما

اوریل

درباره‌ی این نامه چند نکته‌ی ساختاری و محتوایی جالب وجود دارد:

نخست، که مهمتر از همه هم هست، این نکته است که نامه به زبان پارسی و با خط عبری نوشته شده است. در واقع الفبایی که متن بدان نوشته شده، آرامی است و دقیقا همان است که در دوران هخامنشی خط و زبان رسمی دربار نخستین دولت فراگیر ایرانی بوده است. این خط را بعدتر شاهان و حاکمان ایران‌گرایی که با نفوذ مقدونی-یونانیان مقابله می‌کردند، همچنان به کار می‌گرفتند. به شکلی که ارشک نخست بنیانگذار دودمان اشکانی هم با همین خط بر سکه‌هایش نام خود را نویسانده و کاربرد آن را در دوران اشکانی برای ثبت واژگان و نامهایی به زبان پارسی هم می‌بینیم. با توجه به آثار بازممانده در تورفان و متون یافت شده در ترکستان چین و راه ابریشم این را می‌دانیم که در دوران ساسانی و قرون اولیه‌ی اسلامی از همین خط برای نوشتن زبان پهلوی و بعدتر پارسی دری نیز استفاده می‌شده است. یعنی در اینجا با خطی سر و کار داریم که طی بیست و شش قرن متون دیوانی آرامی سلطنتی هخامنشی، سکه‌های اشکانی، نامه‌ها و متون تجاری پهلوی، و نوشتارهای پارسی دری بدان ثبت می‌شده‌اند. از پایان دوران اشکانی به بعد تنها یهودیان و شاخه‌هایی از مسیحیت قدیم که پیوند خود را با دین مادری‌اش حفظ کرده بود این خط را به کار می‌بردند و این نکته‌ای بسیار جذاب و مهم است که نوشتن نامه‌ای ساده بدان تا شصت سال پیش رواج داشته و احتمالا هنوز هم رواج داشته باشد.

دومین نکته به آغازگاه طنزآمیز و چست و چالاک نامه مربوط می‌شود که از سوئی به صمیمیت چشمگیر فرستنده و گیرنده دلالت می‌کند و از سوی دیگر شیوه‌ی تعارف و شوخی با دوستان را در شصت سال پیش نشان می‌دهد. نویسنده در واقع دارد از این که گیرنده برایش نامه نمی‌نویسد و جویای احوالش نیست گله می‌کند، اما گفتمانی که با آن مقصود خود را بیان می‌کند انباشته از تعارف و شوخی و پند و اندرز است. می‌توان آن را با شیوه‌ی بیان منظوری مشابه در زمانه‌ی امروز مقایسه کرد و به تفاوتها پی برد.

سوم، حجم ارجاعها به عناصر ایرانی و سنتی بسیار چشمگیر است. گذشته از کلمه‌ی تمبر و روزنامه‌فروشی در ابتدای متن، هیچ اشاره‌ای به عناصر مدرن دیده نمی‌شود و به سادگی می‌شود فرض کرد که به جای شصت سال پیش، صد و شصت سال پیش یا دویست سال پیش نوشته شده باشد.



اندیشه‌هایی درباره‌ی یک رخداد هونناک

روزنامه‌ی شهروند، یکشنبه ۱۳۹۴/۶/۱۵

این روزها بسیاری از از شهروندان با شنیدن اخباری ناراحت کننده درباره‌ی رسوایی یک سازمان خصوصی نگهداری از معلولان ذهنی برآشفته و خشمگین شده‌اند. بر مبنای این خبرها یک موسسه‌ی خصوصی که بر اساس کمکهای مالی نیکوکاران شکل گرفته، مرکزی برای نگهداری معلولان تاسیس نموده و از خانواده‌های بیش از صد معلولی که پذیرایشان بوده مبالغی گزاف دریافت کرده، و حالا معلوم شده که کارکنان و مدیرانش طی یازده سال گذشته به آزار و شکنجه‌ی این بیماران نگون‌بخت سرگرم بوده‌اند. همچنین خبرهایی به گوش می‌رسد که از درگذشت مشکوک بسیاری از این بیماران حکایت می‌کند. رخدادی شبیه به این اگر در جامعه‌ای منضبط با یک نظام دادگستری درست و سالم رخ دهد، بی‌شک به بازجویی دقیق و بازرسی دقیق شواهد می‌انجامد و در صورت اثبات تقصیر برای گردانندگان چنین مرکزی، به مجازاتهای سنگین منتهی می‌شود، و باید دید که دستگاه دادگستری و قضایی کشورمان در برابر این محک‌چقدر شفاف و دادگر و تندرست از آب در خواهد آمد.

ماجرای دردناک و آزارنده‌ی این مرکز و سرگذشت بیمارانی عاجز که انگار برای زمان باور نکردنی یازده سال در شرایطی هولناک می‌زیسته‌اند، گذشته از آن که وجدان عمومی را جریحه‌دار کرد و زنگ خطری را برای علاقمندان به اخلاق اجتماعی به صدا در آورد، با نگاهی جامعه‌شناسانه نیز جای تأمل و اندیشه دارد. از این زاویه سویه‌های پرسش برانگیز آن را می‌توان به این ترتیب فهرست کرد:

نخست، دیر بودن زمان افشای رخدادی چنین ناراحت کننده و مهیب. چنین می‌نماید که برخی از خانواده‌ها طی این سالها خبرهایی داشته‌اند اما به هر دلیلی از اعتماد به نفس جسارت یا مسئولیت‌پذیری کافی برای افشاگری در این زمینه برخوردار نبوده‌اند. بدیهی است که برخورد به موردی شبیه به این به خاطر مخاطره‌ای که برای سایر شهروندان و به خصوص افرادی بی‌دفاع و مظلوم مانند افراد معلول ایجاد می‌کند، نیازمند دقت و توجهی دوچندان و مسئولیت‌پذیری‌ای بیشتر است. این که چرا رفتارهای بیمار گروهی از کارکنان چنین سازمانی برای زمانی چنین طولانی پنهان مانده و برملا نشده جای پرسش، تأمل و نگرانی دارد. دوم، شیوه‌ی افشا شدن ماجرا. به جای آن که نهادهای قانونی به موضوع رسیدگی کنند، در این زمینه اعلامیه‌ای منتشر کنند، به سایر خانواده‌ها هشدار بدهند و برای پیشگیری و پیگیری موارد مشابه تدبیری بیندیشند، در واقع خود مردم بوده‌اند که (گویا با کمی دشواری) موضوع را پیگیری و درباره‌اش اطلاع‌رسانی کرده‌اند. خبرهایی شنیده شده که یک بار هم پیشتر خانواده‌هایی از همین نهاد بابت همین مسئله شکایت کرده بوده‌اند، اما نتوانسته بوده‌اند دلایل کافی برای محکومیت جانیان فراهم آورند. این که نهادهای قانونی با این هشدار سازمان یاد شده را رصد نکرده و به شکلی سزاوار آن را بازرسی نکرده‌اند و این جنایت چند سال دیگر هم ادامه یافته، بسیار جای پرسش و نگرانی دارد. در نهایت خبررسانی در این زمینه به وسیله‌ی خبرنگارانی مستقل انجام پذیرفت و از راه شبکه‌های مجازی مانند فیس‌بوک منتشر شد. یعنی نهادهایی که

وظیفه‌ی نگهبانی از بیماران و شهروندان در مقابل مجرمان بیمار را دارند، در این زمینه به وظایف خود عمل نکرده‌اند.

سوم، اصولاً ماهیت جرمی که رخ داده بسیار اندیشه‌برانگیز است. نهادی که بر اساس شعار انسان‌دوستی تاسیس شده، و کمکهای مالی خیرین و نیکوکاران را جذب می‌کرده، کارکنان و نظام مدیریتی‌ای داشته که خطرناکترین بیماران روانی و مجرمان را همچون کارگزار به خدمت گرفته و آنها را بر افراد تحت سرپرستی گماشته است. بدیهی است فردی که یک معلول بی‌گناه و بی‌پناه را آزار و شکنجه می‌دهد از سلامت روانی برخوردار نیست و باید به سرعت شناسایی، محاکمه و زندانی شود. این که چرا هنوز این افراد معرفی، محاکمه (و در صورت اثبات جرم) زندانی نشده‌اند، جای پرسش دارد. از آن مهمتر، این که چطور سازمانی با چنین شعارهایی به لانه‌ی ارتکاب چنین جنایتهایی تبدیل شده و افرادی که قرار بوده درمانگر و حامی بیماران بی‌گناه و بی‌خطر باشند، خود به بیمارانی خطرناک و گناهکار تبدیل شده‌اند، بسیار مسئله‌برانگیز و هشدار دهنده است.

چهارم آن که با این همه، ترکیبی از پیگیری حقوقی خانواده‌های آسیب دیده و هوشیاری مردمی که این خبر را در فضاهای مجازی مخابره کردند، به رسوایی این نهاد انجامیده است، و این نشانگر حضور ته مانده‌ای از بقایای وجدان جمعی و عدالت نهادی در جامعه‌مان است. از آن رو عبارت ته‌مانده را در این گزاره به کار برده‌ام که اگر چنین نمی‌بود و با وجدان جمعی تندرست و چالاک‌ی روبرو بودیم که در کنار نظام حقوقی دادگسترانه و شایسته‌ای قرار می‌گرفت، چنین جرمی نمی‌بایست با چنین دامنه‌ای بروز کند و یازده سال تداوم یابد.

پنجم آن که در عین حال، نهادهای خیریه‌ی فراوانی در جامعه‌ی ما فعال هستند که بیشترشان به شکلی سازمان یافته و شفاف به اجرای وظیفه مشغول‌اند. یعنی هم میل و انگیزه به کنشگری اجتماعی و یاری

به افراد محروم (معلولان، تهیدستان، آسیب‌دیدگان اجتماعی) همچنان وجود دارد، و هم ساز و کارهایی برای ساماندهی اعتماد مردمی و تمرکز یافتن‌اش در قالب کرداری هدفمند و نتیجه‌بخش به قوت خود باقی است. بدیهی است که تکرار رخدادهایی از این دست به بدنام شدن نهادهای خیریه‌ی سالم و درستکار می‌انجامد و به تدریج آن اعتماد جمعی و اراده‌ی عمومی برای یاری‌رسانی به هم‌نوع را از میان می‌برد.

در این معنا جنایتی که رخ نموده تنها متوجه قربانیان مستقیم و ستم‌دیده‌ی آن نیست، که در دایره‌ای وسیع‌تر به آسیبی اجتماعی دامن می‌زند و با نمایش فساد و سودجویی و بیماری‌ای که در بسیاری از نهادهای غیرمردمی نهادینه شده، کارکرد نهادهای مردمی و خودجوش را نیز مختل می‌کند و زیر سؤال می‌برد. از این روست که برخورد فعال و سخت با چنین جرایمی در دادگاه‌هایی علنی و شفاف ضرورتی دوجندان پیدا می‌کند. از سوی دیگر، با همین شدت ضرورت شفاف بودن و گشوده بودن نهادهای خیریه بر نگاه نظارت‌آمیز شهروندان را می‌توان از این ماجرا نتیجه گرفت. بهترین راه برای حفظ اعتماد جمعی و پیشگیری از بروز رخدادهایی از این دست، آن است که نهادهای خیریه (و اصولاً همه‌ی نهادها!) ساز و کارهای مالی شفاف و گشوده و آشکاری داشته باشند، فضاهای فعالیت خویش را بر بازدید کنندگان و ناظران عمومی بگشایند، و به این ترتیب خویشان را در برابر امراضی که در تاریکی و خفا نشو و نما می‌کنند، ایمن سازند.

انتشار خبرهایی از این دست گوشزدی است برای همه‌ی ذهن‌های خودآگاه و هوشیار و یادآوری‌ایست برای همه‌ی شهروندان. گذشتن بی‌تفاوت از کنار مشاهده‌هایی جزئی و کوچک که شاید ستمی بزرگ و دیرپا را نمایان سازد، و نادیده گرفتن مسئولیت اجتماعی برای یاری رساندن و حمایت کردن از قربانیانی که شاید در معرض تهدیدی پنهانی قرار داشته باشند، تنها راهی است که از قربانی شدن تدریجی همگان و همه‌گیر شدن ستم پیشگیری می‌کند.



انتظارهایم از رسانه‌های عمومی

تابستان ۱۳۹۴

دوست گرامی و یار ارجمند آقای مسعود بربر خواسته بودند که انتظارها و چشمداشت‌هایم را از رسانه‌های عمومی بنویسم. چون تنگنای زمان مجال قلمفرسایی نمی‌دهد و از سویی رعایت نکردن حکم دوستان هم روا نیست، به فشرده‌ترین شکل ممکن پاسخ می‌دهم:

در برخورد با بخش خبر در رسانه‌هایی مانند روزنامه، تارنما یا شبکه‌های تلویزیونی پنج چشمداشت دارم که اگر برآورده شود به خبرگیری از آن رسانه ادامه می‌دهم و اگر نشود، عطایش را به لقایش می‌بخشم. از آنجا که شمار رسانه‌ها بسیار است و چرخ اقتصادی اصحاب رسانه با جذب مخاطب است که به گردش در می‌آید، این شاخصها به گمانم در ضمن متغیرهای حاکم بر انتخاب طبیعی دنیای رسانه‌ها هم هست. یعنی برد و باخت را در هم‌آوردی خبرگزاری‌های رقیب تعیین می‌کند و کیفیت محصولی به نام خبر را تعیین می‌کند، که مخاطبان رسانه‌ها مشتریان گاه‌سختگیر و گاه ساده‌لوح آن هستند.

نخست: خبر باید راست باشد. اولین و بزرگترین شاخص که فکر کنم برای همگان اولویت اول را دارد، راستگویی و صداقت خبرگزاری است. اگر رسانه‌ای خبری دروغ، شایعه‌ای سست‌بنیاد، یا خبری ناقص

با محتوای فریبنده را مخبره کند، اعتماد مخاطب را از دست می‌دهد و این مهمترین سرمایه‌ایست که یک رسانه‌ی خبری می‌تواند ببندد.

دوم: خبر باید شفاف و روشن و دقیق و جامع باشد. مخبره‌ی خبری که بعد از چندی معلوم شود محتوای اصلی‌اش چیز دیگری بوده، باز به سلب اعتماد می‌انجامد. جملاتی مبهم یا عباراتی کوتاه‌تر از حدی خاص، که برای جای گرفتن و نشستنِ خبر در زیست جهانِ شخصی مخاطب بسنده نباشند، نقصی در کیفیت آن محسوب می‌شوند. خبرگذاری‌ای موفق است که خبرهایی دقیق و روشن و مستند ارائه دهد و راهی برای کسب خبرهای تازه در زمینه‌های دلخواه را پیش پای مخاطبش بگذارد.

سوم: خبررسانی باید روزآمد باشد. در دنیای شتابزده‌ی امروز ضرباهنگ رخدادها چندان سریع و تراکم اخبار و گستردگی فضا-زمانِ رصد کردنِ دنیا آنقدر پهناور است که به دست آوردن جدیدترین خبرها در کوتاهترین زمانها برای همه ارزش و اعتبار می‌آفریند. خبرگزاری‌ای که خبرهای مهم را زودتر از بقیه مخبره کند، هم اعتبار و هم مرجعیتی برای خود فراهم می‌آورد. خبرهای به اصطلاح «سوخت شده»، که بخش عمده‌ی اخبار بخش عمده‌ی رسانه‌ها را هم تشکیل می‌دهند، معمولاً به عنوان حشو و زوائد ناخوشایند نگریسته می‌شوند و چه بهتر که حذف شوند یا به گوشه‌ای مشخص و چشم‌پوشیدنی از فضای خبررسانی تبعید گردند.

چهارم: هرچه خبر چندوجهی‌تر باشد، بهتر است. خبری که با عکس و فیلم و نقشه و نمودار همراه باشد، بر همان خبر که تنها با یکی از این وجوه ارائه شود برتری دارد. هرچه منابع و داده‌های مستندی از جنس عکس و فیلم در خبر بیشتر باشد، اعتبار آن افزون می‌گردد.

پنجم: درباره‌ی رسانه‌های پارسی زبان، چشمداشت پنجم من آن است که زبان به شکلی درست و زیبا و روان و رسا به کار گرفته شود. انتظار بر آن است که گوینده و نویسنده‌ی خبر به زبان پارسی به قدر

کافی تسلط داشته باشد، به شکلی که این لبه‌ی تیز استفاده از زبان در رسانه‌ها را با دقت و شفافیت، و در عین حال شیوایی و زیبایی‌ای ارائه کند که سزاوار زبان پارسی باشد. پرهیز از وام گرفتن کلیدواژه‌های بیگانه که همتای پارسی دارند، دوری گزیدن از صورتهای دستوری نادرست و عامیانه، و بهره جستن از زبانی ادبی و درست و در عین حال روان و ساده و زودفهم شاخصهایی است که برای دلپسند بودن زبان یک خبرگزاری می‌شناسم.



کفتاری درباره‌ی رخدادهای هیئت‌ساز

روزنامه‌ی قانون، ۲۸ مرداد ۱۳۹۴

عصرگاه جمعه ۲۳ مرداد ماه، نشست ماهانه‌ی حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان برای نقد و بررسی کارنامه‌ی بیست و هشت‌ماهه‌ی دولت دکتر محمد مصدق برگزار شد. در این نشست سه سخنگوی منتقد دکتر مصدق که جوان هم بودند، در حوزه‌ی مطبوعات، روابط بین‌الملل و اقتصاد نقدهایی به دولت مصدق وارد آوردند. بعد سه سخنران از استادان باسابقه و نامدار (دکتر علی رشیدی، دکتر هرمیداس باوند و دکتر داریوش رحمانیان) در دفاع از سیاست مصدق گفتارهایی ارائه کردند. در این میان چنان که انتظار می‌رفت شور و هیجانی نمایان بود و مخالفت‌ها و واگرایی‌هایی در دیدگاه‌ها و داوری‌ها، که همنشینی‌شان و رواداری‌شان و اندرکنش‌شان آموزنده بود و اغلب احترام‌برانگیز و ارزشمند. در این میان اندیشه‌هایی دست داد که در پایان نشست در مقام جمع‌بندی و فرجام بحث در حد چند دقیقه درباره‌اش سخن گفتم، و اینک صورتبندی دوباره‌ی همان اندیشه‌ها که اندکی گسترش یافته‌تر و دقیق‌تر بیان می‌شود:

شور و اشتیاق کسانی که پس از شصت و دو سال درباره‌ی رخدادی سیاسی سخن می‌گفتند، بدان معنا بود که رخدادهای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ نمونه‌ایست از آنچه که در مدل زروان (رویکرد سیستمی مورد نظر

به جامعه‌شناسی تاریخی) آن را رخداد هویت‌بخش می‌نامیم. رخداد هویت‌بخش نقطه عطفی است تعیین کننده، که همچون گرانیگاهی و بستر جذبی سیستمی در سیر رخدادها و سوگیری جریانهای تاریخی عمل می‌کند. یعنی جایگاهی است که سیستمهای سطح اجتماعی دستخوش گذار حالت می‌شوند و از نظمی به نظمی دیگر چرخش می‌کنند. این رخدادها خوشه‌هایی نوظهور از منشاها و معنا را پدید می‌آورند، نهادهایی نو را بر می‌سازند و نهادهایی کهن را از میان بر می‌دارند، و نظمها و قواعدی تازه را به جای چارچوبهای پیشین می‌نشانند. از این روست که تعیین موضع و انتخاب جبهه در برابرشان برای نظامهای خودآگاه روانشناختی به نوعی ضرورت هویت‌بخش بدل می‌شود.

در تاریخ جهان با شماری بسیار زیاد از رخدادهای هویت‌بخش روبرو هستیم. آنچه در اردوگاه مرگ آشویتس رخ داد، برای شمار زیادی از مردم آلمان و انگلستان و آمریکا و اسرائیل رخدادی هویت‌بخش است. به همین ترتیب بمباران درسدن، نابودی اتمی هیروشیما، انقلاب فرهنگی مائو، محاکمه‌ی کامنف و زینوویف و ترور کندی رخدادهایی در قرن بیستم هستند که می‌توان نمونه‌هایی از رخدادهای هویت‌بخش در نظرشان گرفت.

نظامهای اجتماعی، ساختهای فرهنگی و هنجارهای سیاسی با شدت و فشار بسیار می‌کوشند تا تفسیرها و برداشتهایی یکدست و همگون از رخدادهای هویت‌بخش به دست دهند. طبیعی هم هست که چنین کنند. چون موضع‌گیری مشترک و همگون توده‌ی جمعیت در برابر این رخدادهاست که کردارهای هنجارین و منظم و هماهنگ ایشان را در نهادها رقم می‌زند و آنها را به چرخ دنده‌هایی کارآمد و قابل اعتماد در ماشین کلان اجتماعی بدل می‌سازد. از این روست که درباره‌ی شخصیت‌هایی تاریخ‌ساز و مهم مانند استالین، مائو، هیتلر، گاندی، کندی و آتاتورک، و همچنین رخدادهایی از آن دست که مثال زدیم، همگرایی و اتفاق آرای شگفت‌انگیز و کمابیش یکپارچه‌ای به چشم می‌خورد. این همسانی و یکپارچگی فهم و تفسیری که از

رخدادهای هویت‌بخش وجود دارد، هم در عوام وجود دارد و هم در بدنه‌ی نخبگانی که از موضعی دانشگاهی و پژوهشگرانه یا مدیریت و سیاسی درباره‌اش سخن می‌گویند.

با این همه اگر با دقت این گفتمان یکپارچه و مورد توافق کالبدشکافی شود، شکافهای معنایی، ناسازگاری‌های پیاپی، و ناهمخوانی تفسیرها با اسناد و شواهد عینی و رسیدگی‌پذیر نمایان می‌شود. در دستیابی به فهمی هژمونیک و هنجارین از رخدادهای هویت‌بخش، عصری ساده‌لوحانه، فریبکارانه و سطحی وجود دارد که تفسیر عام و «به درد بخور» درباره‌ی رخدادهای هویت‌بخش را در حد لوله‌ی گوارش ذهنی میانگین مردم ساده و خام می‌سازد و آن را به خوراکی هضم‌شدنی و جذب‌پذیر بدل می‌سازد.

جوامعی که درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز مهم خود چون و چرا داشته باشند، بسیار بسیار اندک هستند. این حالت اغلب در شرایطی رخ می‌دهد که آن رخداد هویت‌ساز هنوز نو و تازه باشد، یا جامعه بسیار جوان باشد و از زیرسیستمهای واگرای فرهنگی و کشمکشهای درونی چشمگیر انباشته باشد. جامعه‌ای که نسل و یکپارچه با تنش درونی اندک که درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز قدیمی خود هنوز تعیین تکلیف نکرده باشد و دستخوش تردید و دودلی و بحث و جدل باشد، بنا به منطق درونی نهادهای هنجارساز اجتماعی وجود ندارد. تا جایی که من دیده‌ام، این قاعده تنها یک نمونه‌ی نقض عینی و زنده دارد، که آن هم به پیچیدگی باورنکردنی و فشردگی و تراکم عظیم معانی در یک نظام فرهنگی-اجتماعی بسیار دیرینه و کهنسال مربوط می‌شود. این نمونه، ایران است.

آنچه جمع‌های این هفته شاهدش بودیم، آن بود که رخدادی هویت‌بخش مانند سقوط دولت دکتر مصدق در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ همچنان پس از شش دهه مسئله‌ای چالش برانگیز و داغ است که تفسیرهایی واگرا و بحث‌هایی ناهمساز درباره‌اش وجود دارد. یعنی چنین می‌نماید که تعیین تکلیفی یکپارچه و فراگیر و هنجارین

درباره‌اش در دست نیست و همگان در این زمینه به یک تصویر یکدست و همگون دست نیافته‌اند. این را شاید بتوان به تازه بودن این رخداد حمل کرد، هرچند فاصله‌ی زمانی آن تا به امروز با آنچه در جنگ جهانی دوم رخ نمود تنها ده سالی تفاوت دارد و می‌دانیم که کمابیش همه‌ی جوامع درگیر با جنگ جهانی دوم (باز به استثنای ایران) در این مورد تعیین تکلیف کرده و تفسیری هنجارین و یکدست را اختیار کرده‌اند.

حقیقت آن است که چالش بر سر رخدادهای هویت‌ساز و کشمکش بر سر چگونگی فهم آن تنها به رخدادهایی به نسبت تازه مانند سقوط مصدق محدود نمی‌شود. کافی است به گفتمانهای جاری در جامعه‌ی ایرانی بنگریم تا دریابیم که ایرانیان درباره‌ی انقلاب مشروطه نیز به توافقی جمعی دست نیافته‌اند. یعنی درباره‌ی سیر رخدادها، دلایل آن، مقدمه‌ها و پیامدهایش، و معنا و تفسیرش برداشتی یکسان و هنجارین در بدنه‌ی مردم وجود ندارد. این در حالی است که دست کم در نود سال گذشته دولتهایی مدرن بر ایران حاکم بوده‌اند که تفسیرها و برداشتهایی روشن و مشخص و سیاسی را درباره‌ی رخدادهایی از این دست معرفی می‌کرده‌اند و به ضرب و زور نظامهای آموزشی و رسانه‌های عمومی آن را تبلیغ هم می‌کرده‌اند. این بدان معناست که بدنه‌ی مردم ایران تفسیرهای سیاسی رایج و هنجارین را نمی‌پذیرند و درباره‌اش مقاومتی نشان می‌دهند و به گفتمانهایی رقیب میدان می‌دهند که نمونه‌اش را در جمعه‌ی مورد بحثمان دیدیم. در شرایطی که دولت پهلوی و دولت جمهوری اسلامی درباره‌ی رخدادی مثل سقوط دولت دکتر مصدق کمابیش موضعی یکسان اختیار کرده‌اند و در سراسر شصت و دو سال گذشته هم همان را در رسانه‌های عمومی به خورد مردم داده‌اند، این که بخش بزرگی از جمعیت نسخه‌هایی متفاوت و واگرا از تفسیر این رخداد را پذیرفته و درباره‌اش چون و چرا دارد، بسیار جالب توجه است.

اما ماجرای تصمیم ناپذیری رخدادهای هویت‌ساز در ایران تنها به وقایع تاریخ معاصر ما باز نمی‌گردد، که اگر چنین بود شاید می‌شد آن را به واکنش و مقاومت عقل جمعی ایرانیان در برابر رسانه‌های مدرن و

شیوه‌های سیاسی نوین تبلیغ ایدئولوژی منسوب ساخت. حقیقت آن است که پیشینه‌ی رخدادهای هویت‌سازی که درباره‌شان تفسیر هنجارین و یکدستی وجود ندارد، تا گذشته‌های دوردست عقب می‌رود. به راستی شاه اسماعیل صفوی قهرمانی ملی بود که فر و شکوه و یکپارچگی دولت هخامنشی را احیا کرد، یا متعصبی مذهبی بود که در پی کشتن دگران‌دیشان و به کرسی نشان‌دن تفسیر خویش از دین بود؟ سقوط ساسانیان به خاطر حقانیت دین اسلام و شیفتگی مردم کشورمان به آیین نو بروز کرد، یا دلیلش ضعف نظامی دولت ساسانی و فرسودگی‌اش در نبرد با روم؟ یا شاید علتش ستم و ظلم شاهان ساسانی بود؟ یا شمار زیاد سپاهیان عرب و ناتوانی حاکمان شهرها در دفاع از خودشان؟ بالاخره یاران نزدیک پیامبر اسلام مانند ابوبکر و عمر و عثمان مردانی پاک‌دین و پرهیزگار و درستکار بودند که زندگی خویش را وقف تبلیغ دین اسلام کردند، یا مردانی سیاست‌باز و سودجو بودند که با غصب حق حضرت علی به قدرت رسیدند و خانمان ایرانیان را با فتوحات غارتگرانه‌شان بر باد دادند؟ مزدکیان در نهایت گروهی کمونیست پیشتاز روشنفکر بودند یا متعصبانی دینی؟ و انوشیروان که ایشان را کشتار کرد شاهنشاهی فرهمند و فیلسوف و خردمند بود، یا متعصبی مذهبی که زیر تاثیر القای موبدان زرتشتی دست به خشونت می‌زد؟ این پرسشها را می‌توان همچنان ادامه داد و بحث را به ماهیت دولت اشکانی و خصلت‌های اسکندر و ویژگی‌های شاهنشاهان هخامنشی و پیش از آن نیز کشاند.

اگر به بازتاب تاریخ و پیشینه‌ی ایران زمین در ذهن مردم ایران بنگریم، در می‌یابیم که در اینجا با تنها نمونه‌ی تعلیق توافقی درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز بسیار مهم سر و کار داریم. رخدادهایی مانند تاسیس دولت هخامنشی و حمله‌ی اسکندر و ظهور اسلام که نه تنها برای ایرانیان، که برای بخش بزرگی از مردم کره‌ی زمین همچون رخدادی هویت‌ساز عمل می‌کند. شگفت آن است که در بقیه‌ی نقاط دنیا درباره‌ی این رخدادهای همان فهم سطحی و هنجارین یکدست و همزومونیک وجود دارد و نظمها و قواعد اجتماعی و سیاسی را پشتیبانی می‌کند، و تنها در خود ایران است که این بحثها وجود دارد و تا این پایه داغ و جدل‌برانگیز است.

خودداری شگفت‌انگیز ایرانیان در دستیابی به فهمی هنجارین و یکدست از رخدادهای هویت‌ساز تاریخ‌شان را می‌توان به صورتهای متفاوت تفسیر کرد. ساده‌ترین تفسیرها، که رایجترین و در ضمن ساده‌ترین - و طبعاً نادرست‌ترین - هم هست، آن است که جامعه‌ی ایرانی نوعی بیماری یا مرض سر و کله زدن با تاریخش را دارد و به خاطر ایرادی و نقصی است که نمی‌تواند همچون کشورهای مترقی و پیشرفته‌ی دنیا به سرعت به برداشتی یکدست و منسجم و یکپارچه درباره‌ی رخدادهای تاریخش دست یابد. آنچه که تق و لق بودن این برداشت عمومی خودباختگان را فاش می‌سازد، نخست سطحی و نادرست بودن تفسیرهای هنجارین جوامع پیشرفته و مترقی درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز تاریخ است، و دیگری پیوند نمایان و روشنی که این تفسیرها با فریبکاری عمومی ایدئولوژی‌های سیاسی برقرار می‌کنند. اگر مقاومت در برابر پذیرفتن تفسیری ایدئولوژیک و فریبکارانه و ساده‌لوحانه بیماری‌ای ملی است، که خجسته آن بیماری و فرخنده آن ملت!

اگر از این برداشت سطحی فراتر بنگریم، به این حقیقت می‌رسیم که توافق همه‌گیر و نمایانی که درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز در جوامع دیگر دست داده، نتیجه‌ی کارکرد یک ماشین اجتماعی ترشح بداهت است. یعنی ساز و کاری در نهادهای هنجارساز فرهنگی در کار است که رخدادهای هویت‌ساز و مهم را به امری بدیهی و پیش پا افتاده تبدیل می‌کند که تفسیری مشخص و ساده و تخت دارد و همه می‌توانند (و باید که) همان را برگیرند و بدان دلخوش باشند. بر این مبنا بدیهی است که گاندی یک رهبر خردمند صلحجو و معمار استقلال هندیان بود، هیتلر یک دیوانه‌ی روانی آدمکش بیش نبود، و چرچیل سیاستمداری زیرک و عاقل بود که تمام همت خویش را برای نجات جهان آزاد و دموکراسی صرف می‌کرد. گزاره‌هایی که اگر به منابع تاریخی نگریسته شوند، همه‌شان یکسره نادرست از آب در می‌آیند.

رخدادهای هویت‌ساز تنها در تمدنی به پیچیدگی ایران و در بستری از تاریخ و جغرافیا که چنین دیرپا و گسترده باشد می‌تواند در برابر نظامهای هنجارساز و ایدئولوژی‌های یکسان‌ساز مقاومت بورزد. وقتی

رخدادی هویت‌ساز در قالب محدود و بسته‌ی فریبی هنجارین حل شود و مرزبندی‌هایش بر آن اساس تعیین شود، به امری بدیهی و غیرشگفت تبدیل می‌شود که کارآیی خود را برای زایش معناهای نو از دست می‌دهد، و در مقابل همچون خشتی معنایی در بنایی از پیش تعریف شده جایی و کارکردی پیدا می‌کند. جوامع با تعیین تکلیف صریح با رخدادهای تاریخی، موضع خود را یکبار برای همیشه درباره‌اش تعیین می‌کنند و به این ترتیب تکلیف خودشان و آن رخداد را یکسره می‌سازند. به این ترتیب آن رخداد «تمام می‌شود» و دیگر در تاریخ ادامه نمی‌یابد. بلکه مومیایی‌اش به موزه‌ی تاریخ تحویل داده می‌شود تا نمایش‌اش دهند و معناهایی معلوم و مشخص را از آن استخراج و تبلیغ کنند.

اگر در جامعه‌ای چنین ساز و کاری نتیجه‌بخش نبود، اگر تکلیف رخدادهای به این سادگی یکسره نشد و مردمان نتوانستند و نخواستند با یک حرکت تکلیف خود را با آن معین کنند، آن رخداد تمام نشده است. این بدان معناست که آن رخداد همچنان در تاریخ جامعه ادامه دارد و اثرهایی از آن بر می‌خیزد. این بدان معناست که جامعه لاشه‌ی تهی و پوکِ انباشته از گاهِ رخدادی مهم را پشت سر خود جا نگذاشته، و آن را همچون موجودی جاندار و زنده با خود همراه دارد. در نظامهای روانی و در دستگاه‌های مربوط به «من» که قرار است انتخابی قاطعانه و نظامی اخلاقی به شکلی منسجم و مرکزدار کار کند، ناتمام بودن بیماری‌ایست و مرضی که واگرایی و پراکندگی و ناتوانی به بار می‌آورد. اما در نظامهای اجتماعی و در سطح نهادها، برعکس، این واگرایی و تنوع و اندرکنشهای پیچیده موهبتی است که پیچیدگی سیستم اجتماعی و سرزندگی‌اش را نشان می‌دهد و فضایی پویا و پرتکاپو فراهم می‌آورد که به من‌ها مجال انتخاب می‌دهند و فهمی درونزاد را درشان شکل می‌دهد. فهمی که ظهور من‌ای منسجم و خودمدار بدان وابسته است.

حقیقت آن است که جامعه‌ی ایران نتیجه‌ی رخدادهای هویت‌ساز ناتمام است. ما ایرانیان سراسر تاریخ خویش را با خود داریم و آن را در سطوح گوناگون زیستی و روانی و اجتماعی و فرهنگی لمس

می‌کنیم. از این روست که باید با آن به شکلی شخصی تعیین تکلیف کنیم و این امری چالش‌برانگیز و دغدغه‌زا و اندیشه‌آفرین است که به واگرایی تفسیرها و مقاومت در برابر سطحی‌نگری‌ها دامن می‌زند. شاید از این روست که دورانهای تاریخی تمدنهای دیگر با بریدگی‌هایی چنین تیز و تمیز، و با مرزهایی چنین مشخص و برجسته از هم جدا می‌شوند. طوری که در زمان و شکل قطع شدن تمدنهای سرخپوست و دگردیسی یافتن‌اش به تمدنهای اسپانیایی عصر کانکستادورها و بعد دگردیسی آن به دوران استعمار آنگلوساکسونی تردیدی نیست. به همان ترتیبی که بریدگی میان عصر امپراتوری روم و قرون وسطا و گذار آن به عصر نوزایی روشن و همه جانبه و ریشه‌ایست. در دوران قرون وسطا امپراتوری روم همچنان فعال و زنده نمانده بود، به همان ترتیبی که در مکزیک امروز اثری از شاهان مایا یافت نمی‌شود.

اما ایران زمین چنین نیست. تاریخ صدر اسلام همچنان در ایران زمین امروز زنده و فعال است. در حدی که از سویی دنباله‌ی معتزلی - شیعی‌اش انقلابی اسلامی به پا می‌کند و دنباله‌ی دیگر حنبلی - وهابی‌اش بلای داعش را ممکن می‌سازد. مرزهای تاریخ ما چندان روشن نیست، چون بقایای دودمان اسپهبدان که سستهای ساسانی را حفظ کرده بودند و استقلال سیاسی هم داشتند، در تبرستان و همین رویان و کرج خودمان تا عصر شاه عباس پا برجا مانده بودند و تازه خود اینها بازمانده‌ی خاندانهای مقتدر عصر اشکانی بودند که در سراسر دوران ساسانی نیز صاحب اقتدار بودند. به همین ترتیب ردپای نظمهای دورانهای گوناگون تاریخ ایران را در دورانهای پسین به آشکارگی می‌توان بازجست و این تنها بازنمایی نمادین و شعارگونه‌ای از جنس ایدئولوژی نیست، که خود همان پدیده را اغلب می‌توان با هسته‌ای کهنسال و دیرینه از همان رخدادهای هویت‌ساز باستانی در امروز بازیافت.

تمام نشدن رخدادهای هویت‌ساز در ایران زمین شاید برای جامعه‌ای که در حال پوست انداختن و قد کشیدن است، موهبتی باشد فرخنده. واگرایی در تفسیرهایی که از این رخدادها وجود دارد، شاید به

کشمکش و جدل و ناهمسازی و اختلاف دامن بزند، اما این بهایی است که باید برای اندیشیدن و ژرف‌نگری پرداخت کرد. این بهای زادن و زیستن در جامعه‌ای تاریخمند است که هویت در آن امری ساختگی و ایدئولوژیک نیست که به سادگی بتواند با ماشین‌های تبلیغاتی برساخته و تثبیت شود، بلکه هویتی پیچیده‌تر و غنی‌تر و تاریخ‌مندتر از جوامع نوپای مدرن در اینجا وجود دارد که در برابر این ساده‌سازی‌ها مقاومت می‌کند و سیر پیچیده‌ی رام‌نشدن خویشتن را پی می‌گیرد. روندی که از سوی معما و ابهام و سردرگمی می‌زاید و از سوی دیگر معنا و الهام و فهم‌های ژرف‌تر درباره‌ی خویشتن.

روزی را به یاد دارم که در کلاسی جامعه‌شناسی تاریخی حمله‌ی اسکندر به دولت هخامنشی را درس می‌دادم و دوستی که آن روزها از دانشجویان آن کلاس بود و امروز استادی برجسته شده، وقتی دید دامنه‌ی بحثم درباره‌ی مقاومت ایرانیان در برابر مقدونیان به قرن‌ی پس از مرگ داریوش سوم رسیده، پرسید که: «بالاخره مقدونی‌ها کی کل ایران را گرفتند و فاتحه‌ی هخامنشیان خوانده شد؟» پاسخی که به آن دوست دادم آن بود که مقدونیان هرگز ایران را کامل فتح نکردند، و هرگز فاتحه‌ی هخامنشیان خوانده نشد. به همین ترتیب جنگ‌های ایران و روم (در ایران) هرگز خاتمه نیافت، کشمکش‌های دینی مزدکیان و مانویان و زرتشتیان و بوداییان و مسیحیان هرگز به سرانجام نرسید، اشعریان و معتزلیان هرگز نتوانستند حریفان را درباره‌ی حقانیت خویشتن متقاعد سازند، و به همین ترتیب جنبش‌های مقاومت ایرانیان در برابر مقدونیان و رومیان و تازیان و ترکان و مغولان و پرتغالیان و روسان و انگلیسیان هرگز خاتمه نیافت، بلکه تنها از صورتی به صورتی دگرگون شد و ادامه یافت و زنجیره‌ای از رخداد‌های هویت‌بخش را رقم زد که دنباله‌اش به امروز کشیده شده و در امروز قد برافراشته و ما را به بازخوانی و فهم مجدد آنها، و در نتیجه خودمان فرا می‌خواند.

حوزه‌ی تمدن ایرانی، گنجینه‌ی رخداد‌های هویت‌ساز ناتمام است که در مقام رخداد همچنان ادامه دارد و رخ می‌نمایاند. تفسیرهای هنجارین و یکدستی که بارها و بارها ابداع شده تا برش‌های مهم تاریخ دیرپای

ما را به سود جبهه‌ای سیاسی ختم به خیر کند، همواره مورد چند و چون و مقاومت و رد و انکار قرار گرفته است. همواره کسانی بوده‌اند که در برابر حمله‌ی اسکندر و یورش تازیان و تثبیت ترکان غزنوی و تقدیس دودمان عباسی و خودکامگی دولت صفوی و هزار چیز دیگر مقاومت بورزند و شانه خالی کنند و نسخه‌ی زورمندِ هنجارین از حقیقت را واسازی کنند و تفسیری نو به جایش بنشانند. حوزه‌ی تمدن ایرانی از این رو سپهری است پهناور و خاکی بارور — البته گیج کننده و آشوبزده و خطرخیز — که می‌توان در آن همراه با رخدادهایی پردامنه و دیرینه و ناتمام زیست، و خویشتن در خویش تمام شد...



اندرواسازی قهوه‌خانه و چای قندپهلو

تین و کافئین که ماده‌ی اصلی تشکیل دهنده‌ی نوشیدنی‌های چای و قهوه هستند، به رده‌ای از مواد تعلق دارند که به خاطر خاصیت قلیایی‌شان آلکالوئید نامیده می‌شوند و نوشیدن‌شان به خاطر تاثیر بر دستگاه عصبی و تاثیرشان بر برانگیزاندن سیستم سمپاتیک و کاستن از تنش عصبی خوشایند شمرده می‌شود. تحلیل جامعه‌شناختی مصرف این مواد به مقدمه‌چینی‌هایی تاریخی نیاز دارد. آشکارترین و مهمترین این نکات، آن است که الگوی امروزی مصرف و استفاده از آلکالوئیدها، پیوندی آشکار و روشن با مدرنیته دارند.

گیاهانی مانند توتون، چای، قهوه، و کاکائو در دوران پیشامدرن نیز شناخته شده بودند، کشت می‌شدند، و توسط جوامع سستی مورد استفاده قرار می‌گرفتند. با این وجود، الگوی مصرف این مواد و «معنای» نهفته در آنها از بیخ و بن با آنچه که پس از ظهور انقلاب صنعتی شاهدش هستیم، متفاوت بود. فهم کارکرد این مواد در جوامع امروزی، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که درکی روشن از الگوی تاریخی تحول این مواد داشته باشیم، و تصویری دقیق از نقش‌شان در جوامعی که گذار به مدرنیته را تجربه کردند.

در مورد این مواد چند ملاحظه‌ی عمومی ضرورت دارد. مهمتر از همه آن که در دستگاه نظری مورد نظرمان (رویکرد زروان که نگرشی سیستمی به من و نهاد است) این مواد مانند مخدرها و محرک‌های دیگر نوعی داروی روانگردان محسوب می‌شوند و از این رو آنچه از آنها حاصل می‌آید لذت دروغین است. یعنی

رده‌ای خاص از لذتها، که مانند تمام انواع دیگر لذت، از برانگیختگی گره‌های عصبی ویژه‌ای در مغز^{۲۴۲} پدید می‌آید، اما تفاوتش در آنجاست که این شبکه‌ی نورونی زیر تاثیر ماده‌ی شیمیایی خارجی و سمی‌ای که از راه‌های خوراکی یا تنفسی وارد بدن شده، تحریک می‌شود.

لذت دروغین بر خلاف لذت‌های زیستی (مانند خوردن یا جفتگیری) یا لذت‌های راستین (که از پردازش اطلاعات ناشی می‌شود، مثل کتاب خواندن)، به شکلی درون‌زاد در درون شبکه‌ی عصبی زاده نمی‌شوند، و از تاثیر ماده‌ای بیرونی بر مغز بر می‌خیزند. از این رو متغیرهای پایه‌ی مرکزی در سیستمهای تکاملی مربوط به «من» را دچار اختلال کرده، و در نتیجه بخت بقا، قدرت اجتماعی، معنا و (حتی در درازمدت) لذت را کاهش می‌دهد. لذت دروغین بر این اساس، تحریک شیمیایی دستگاه لذت در مغز است، که بر اساس الگویی خودکار، اجباری، و تکرار شونده اجرا می‌شود، و این همان است که اعتیاد نامیده می‌شود.

این نکته روشن است که خاستگاه لذتهای دروغین، زهرهایی - معمولاً حشره‌کش‌هایی از رده‌ی آلکالوئیدها - است که گیاهان آن را در زمینه‌ای تکاملی برای حفاظت خود در برابر حشرات گیاهخوار می‌سازند. این مواد به عنوان سمی که بر دستگاه عصبی اثر می‌گذارد، در پستاندارانی مانند انسان به شکلی نامنتظره عمل می‌کند و در عین آسیب رساندن به دستگاه عصبی، شبکه‌ی لذت را نیز به طور غیرمستقیم - معمولاً از مجرای سیستم دوپامینرژیک - تحریک می‌کند. در نتیجه کشف تصادفی اثر روانگردان این گیاهان در جوامع اولیه، به شناسایی رده‌ای از گیاهان دارویی انجامیده است که در کنار خاصیت روانگردان و گاه

^{۲۴۲} زیرواحدهای بر سازنده‌ی حس لذت در مغز را دستگاه یا شبکه‌ی لذت (reward system) می‌نامند، یا آن را بر اساس ناقله‌های عصبی ویژه‌اش، با برجسب سیستم نوروپپتیدرژیک/دوپامینرژیک می‌شناسند.

توهم‌زایشان، لذت‌آور و بنابراین معتاد‌کننده هم هستند. حال این تاثیر ممکن است در دامنه‌ی بزرگی نوسان کند. از اثر خفیف و ملایم چای گرفته تا وابستگی شیمیایی چشمگیر و مهلک نیکوتین.

این گیاهان در جوامع ابتدایی، پدیدارهایی جادویی و تاثیرگذار بر روح دانسته می‌شدند. تمام گیاهان یاد شده - از هوم گرفته تا برگ کوکا- در جوامعی که برای نخستین بار آنان را کشف کردند، مقدس شمرده می‌شدند و مجموعه‌ای از آیینهای دینی، مناسک اجتماعی، و معناهای فرهنگی بر آنها سوار می‌شده است. در تمام این جوامع، گیاهان یاد شده به شکلی محدود، و زیر نظر طبقه‌ای از رازآشنایان و کاهنان و شمنان برای اجرای مراسمی دینی یابه عنوان داروهایی خاص به کار گرفته می‌شدند. به همین دلیل هم در دوران پیشامدرن، با گیاهانی روبرو هستیم که به طور پراکنده در تمدنهای گوناگون کشف شده‌اند، تا به عنوان منابع لذت دروغین مورد استفاده قرار گیرند. اما این لذتهای دروغین با لفافی از معناها و آیینها و مناسک و اساطیر پوشانده شده، و به این ترتیب بدنه‌ی اصلی جامعه از آن جدا می‌شده است. به همین دلیل هم در جوامع پیشاستتی اعتیاد به این مواد امری نادر و استثنایی تلقی می‌شده است.

با ظهور عصر مدرن، و آغاز دوران جهانگردی اروپاییان، دگردیسی مهمی در ساختار استفاده از این مواد رخ نمود، که فهم آن برای تحلیل دقیقتر خودِ مدرنیته و عناصر برسازنده‌ی آن اهمیت دارد. اروپاییان در زمانی که نخستین کشتی‌های اقیانوس‌پیمای خود را ساختند و به شرق و غرب دنیا سفر کردند، تنها یک منبع لذت دروغین را می‌شناختند و آن هم الکل بود. ماده‌ای که بنابر یک تصادف تکاملی جالب توجه، تاثیری شبیه به آلکالوئیدها در مغز انسان می‌گذارد، و همان شبکه‌ی لذت و دستگاه دوپامینرژیک را تحریک می‌کند.

اروپاییان در برخورد با تمدنهای دیگری که تا آن هنگام آشنایی چندانی با آنها نداشتند، با رده‌هایی متنوع از منابع جدید تولید لذتهای دروغین روبرو شدن. در همسایگی آنها، در قلمرو تمدن اسلامی، تریاک

وجود داشت که به همراه الکل به عنوان داروی ضد درد و هنگام جراحی‌ها به کار گرفته می‌شد. در کمربندی گسترده که از آسیای میانه تا شمال آفریقا کشیده شده بود، حشیش یا همان سبک هم در میان فرقه‌هایی دینی رواج داشت و همچنان کارکرد بسیار کهن شمنی و آیینی‌اش را حفظ کرده بود. در این میان تنها گیاهی که کارکردی عمومی داشت، قهوه بود که استفاده از آن نیز به قلمروهای جغرافیایی خاصی محدود بود.

در شرق، چینیان زمام امور را در دست داشتند و آنان نیز تریاک و حشیش را داشتند و چای را. در جهان نو، اما، اروپاییان با تمدنهایی کشاورز و مبتکر روبرو شدند که طیفی وسیع از گیاهان را رام کرده بودند، و در این میان کاکائو، تنباکو، و کوکا نقشی مرکزی داشتند. در این قلمرو نیز این گیاهان کارکردی جادویی و دارویی داشتند و فقط در مناطق گرمسیری به عنوان حشره‌کش استفاده‌ی همگانی پیدا کرده بودند.

سر رسیدن کشتیهای اقیانوس پیما و مد شدن استفاده از این لذت‌های دروغین، اگر به تنهایی نگریده شود، یک معنا دارد، و در کنار سایر دستاوردهای عصر اکتشاف، معنایی به کلی متفاوت پیدا می‌کند. اگر تنها به الگوی توزیع و استفاده از گیاهان لذت‌زا بنگریم، با رخدادی قابل فهم روبرو می‌شویم. کاشفان اروپایی، در میان سایر «چیزها»ی سودمند و ارزشمندی که از سرزمینهای دور برای مردمشان تحفه می‌آوردند، حاملان لذت‌های دروغین را هم به همراه داشتند. این مواد گیاهی، برای اروپاییان ارمغانی بود در میان سایر ارمغانها، دستاوردی بود از تمدنهایی که پست و وحشی دانسته می‌شدند. بنابراین معنایی که در جوامع کاشف این گیاهان به آنها الصاق می‌شد، در چشم اروپاییان فاقد ارزش و اهمیت بود. تنباکو یا حشیش یا چای، در بافتار جامعه‌ی اروپایی قرن شانزدهم و هفدهم تداعی کننده‌ی آیینهای دوستی و پیمان، یا سفر روح و دستیابی به مکاشفه، یا رسمی مربوط به مراقبه و تمرکز نبود، که به سادگی یک ماده‌ی دود کردنی، یک سرخوش‌آور، و یک نوشیدنی گوارا بود که می‌شد آن را محض سرگرمی مورد استفاده قرار داد.

اگر تنها به مصرف گیاهان زاینده‌ی لذت دروغین در اروپای قرن شانزده و هفده بنگریم، متنهای نوشته شده در این باره را بخوانیم، و الگوی توزیع و فراگیر شدن تدریجی آن را واریسی کنیم، به یک نتیجه‌ی ساده و روشن می‌رسیم. اروپاییان به همراه سایر چیزهایی که از جهانهای ناشناخته‌ی پیرامونی همراه آوردند، جعبه‌ی پاندورایی خطرناک را نیز پیدا کردند و با بی‌احتیاطی در آن را گشودند. شبکه‌ای از معانی که در جریان قرن‌ها استفاده‌ی محتاطانه و آزمون و خطای تکاملی در اطراف گیاهانی مانند تنباکو و چای و قهوه تنیده شده بود، با کنش تسخیرگرانه‌ی جهانگردان نوآمده از هم دریده شد، و آن هسته‌ی مرکزی و سخت بیوشیمیایی بود که برگرفته و تصاحب شد. هسته‌ای که دیگر چیزی جز یک گیاه نو، با تاثیر سرخوش کننده‌ی نو نبود.

سپری از جنس معنا که جوامع سنتی و کهن به تدریج و بی‌تردید با دادن تلفات بسیار برای خود ساخته بودند، با این کار از میان رفت، و جامعه‌ای پرتکاپو و جویای نوآوری و مستعد تغییر باقی ماند، با ترکیبات بیوشیمیایی زاینده‌ی لذت دروغین، و این هیچ جای تعجب نداشت که استفاده از این مواد گام به گام توسعه یافت، تولید و توزیع این ترکیبات به سرعت نهادهایی سودآور و اقتصادی را در اطراف خود ترشح کرد، و جمعیت وابسته به تمدن مدرن، به سرعت به نیکوتین، تئین/کافئین، و سایر ترکیبات نشئه‌آور معتاد شد.

آنچه که در رویارویی جوامع مدرن با لذتهای دروغین نویافته رخ داد، بی‌تردید در جوامع باستانی نیز بارها رخ داده بود. بی‌تردید نخستین پیشایرانیانی که در بیابانهای آسیای مرکزی سبزک و هوم را کشف کردند، موجهایی از اعتیاد و تباهی و نابودی را تجربه کرده بودند، تا آن که همسایگان و نوادگان و بازماندگان هوشمندترشان آموختند تا با سپری از جنس معنا، و با مهارها و قید و بندهایی از جنس مناسک و آیینها و رازورزی‌ها، استفاده از این مواد را در جوامع خود محدود و کنترل کنند. شبکه‌ای پیچیده از حرمت‌های دینی، موقعیت‌شناسی‌های ظریف اخلاقی، و قواعد حقوقی و مدنی لازم بود تا میل زیست‌شناختی و گرایش

گریزناپذیر مغزها برای دستیابی به محرکی لذت‌آور و سرراست را منضبط و سازماندهی کند، و این همان بود که غربیان با بی‌احتیاطی نادیده‌اش گرفتند، در آن زمان که با بی‌احتیاطی آن محرک را بر می‌گرفتند.

با این همه، وقتی چندی پس از آشنایی اروپاییان با این مواد عصر انقلاب صنعتی آغاز شد، به سرعت ساز و کارهایی شکل گرفت که اثر روانگردان این مواد را با کارکردهای اجتماعی نوپدید ترکیب می‌کرد. کافئین و تئین و نیکوتین (چای و قهوه و سیگار) موادی هستند که از راه لوله‌ی گوارش یا سیستم تنفسی جذب بدن می‌شوند و هیچ محتوای انرژی به همراه ندارند. یعنی مقدار کالری‌ای که در یک لیوان چای یا قهوه وجود دارد، صفر است. با این همه تاثیر اصلی این مواد که برانگیختگی سیستم عضلانی و کم کردن خواب است، به ویژه برای کارگرانی که می‌بایست زمانی طولانی را صرف کار کردن در کارخانه‌های نوبنیاد کنند، سودهای فراوانی در بر داشت. در واقع الگوی تولید این مواد در مستعمره‌ها و مصرف‌شان در اروپا با روند شکل‌گیری و توسعه‌ی طبقه‌ی کارگر صنعتی گره خورده است، و در این معادله باید تولید صنعتی شکر و فراگیر شدن آن را نیز به حساب آورد، که انرژی خالص است و در کنار کافئین و تئین نیروی لازم برای تولید کار عضلانی را در طبقه‌ی کارگر فراهم می‌آورد. خلاصه آن که الگوی جدید شکل‌گیری نهادی مثل «قهوه‌خانه» یا کالایی مانند «چای قند پهلوی» اگر در چشم‌اندازی تاریخی نگریسته شود، از ترکیب دو نیاز جامعه‌ی صنعتی نوظهور اروپایی ناشی شده که از سویی بیدار و فعال نگه داشتن کارگران در ساعتهای متمادی را ضروری می‌دید، و از سوی دیگر به تزریق دائمی انرژی‌ای زیاد و زودجذب به سیستم عضلانی کارگران نیاز داشت، و این همان است که شالوده‌ی قدیمی آن نهاد و این کالا را برساخته است.



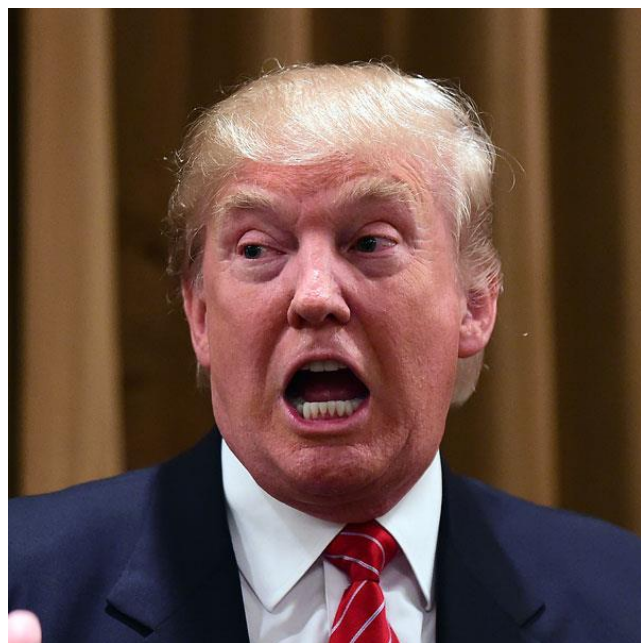
اندر اوضاع ترامپ و هیلاری

پیش درآمد

درست یک ماه پیش بود که یادداشتی نوشتم به اسم «اندر احوال هیلاری و ترامپ»، که در آن به فساد سیاسی و مالی هیلاری و خطرناک بودنش برای ایران، وضعیت ترامپ و احتمال رئیس‌جمهور شدنش (که البته اندک بود) اشاره کرده بودم. پس از آن یادداشت شمار زیادی از دوستان زبان به مخالفت و سرزنش گشودند که چرا من «مترقی» بودن حزب دموکرات، و «مرتجع» بودن حزب جمهوری‌خواه و رکیک و ناجور بودن گفتمان ترامپ و شیک و مجلسی بودن حرفهای خانم کلینتون را در نمی‌یابم.

حالا که در عین بهت و حیرت علمای روشنفکر ترامپ به منصب ریاست جمهوری رسیده، برخی از همان دوستان (البته به علاوه‌ی شمار بیشتری از باقی دوستان) اصرار داشتند تحلیلی درباره‌ی موضوع بنویسم. من چکیده‌ی حرفهایم را در همان یادداشت قبلی گفته‌ام و نظرم تفاوتی نکرده و به نظرم درست بوده و تایید هم شده. یعنی معتقد بوده و هستم که ترامپ برای مردم ایران و آمریکا کمتر از هیلاری خطرناک است، و هیچ یک از آنها به لحاظ شخصیتی شایستگی رهبری گروهی از مردم را ندارند. با این همه وسوسه‌ی بیشتر نوشتن در مورد این رخداد مهم نیرومند است. با قصد پرهیز از دوباره‌گویی، چند نکته را بر می‌شمارم و تصویری که از آینده دارم را می‌نویسم. این متن شاید قدری مفصل باشد و قاعدتا دوستانی که خواهان

نسخه‌ی کوتاه‌تر هستند، خوب است به همان یادداشت قبلی بنگرند، چون تا جایی که دیدم از محدود یادداشتهای منتشر شده در فضای مجازی است که پیش و پس از پیروزی ترامپ اعتبارش دست نخورده باقی مانده است.



نخست: این ترامپ کیست که عالم همه‌ی دیوانه‌ی اوست؟

ترامپ یک از پولدارترین مردان کره‌ی زمین است. بر اساس گزارش مجله‌ی Forbes او با 3/7 میلیارد دلار دارایی صد و پنجاه و ششمین آدم پولدار آمریکا و سیصد و بیست و چهارمین آدم پولدار کره‌ی زمین محسوب می‌شود. او فرزند یک ثروتمند آلمانی تبار است و هم از طرف مادری (اسکاتلند) و هم پدری (آلمان) در اروپا ریشه دارد. یعنی هر چهار تن از پدربزرگ و مادربزرگ‌هایش در اروپا زاده شده‌اند.

خانواده‌ی ترامپ نمونه‌ای از مردم سپیدپوست تندروی آمریکایی است که تبار خود را به ژرمن-آنگلوساکسونها می‌رسانند. او بارها در حرفهای اهالی اروپای لاتین و شهروندان آمریکای لاتین را خوار شمرده، موقعی که در کار ساخت خانه‌های ارزان برای طبقه‌ی آسیب‌پذیر بوده بین سیاهپوستان و سپیدپوستان موقع اجاره دادن خانه‌ها فرق می‌گذاشته، و در ساخت برج ترامپ از کارگران غیرقانونی لهستانی که دستمزدی بسیار اندک می‌گرفتند بهره‌کشی کرده است.



ترامپ از نظر شخصیتی نمونه‌ای از یک آمریکایی پولدار میانه‌حال عادی است. او یک بچه‌ی ناسازگار اخراجی از مدرسه است، که با بهانه‌های مختلف (مهمتر از همه صاف بودن کف پایش) سربازی هم نرفت و

مدرک تحصیلی اش هم کارشناسی اقتصاد است. خانواده اش در کار بساز و بفروش هستند، اما خودش بیشتر در ساخت و اداره‌ی هتل و قمارخانه تخصص دارد. همچنین در تاسیس شبکه‌های تلویزیونی، برگزاری مسابقه‌های زیبایی زنان (برنامه‌ی Miss Universe و Miss USA) و ساماندهی باشگاه‌های ورزشی (فوتبال، بوکس، کشتی و گلف) هم اثرگذار بوده است. دستاورد اقتصادی اش ترکیبی از ورشکستگی‌ها و خطاهای بزرگ است و ایده‌های موفق و سودهای کلان. یعنی نه برخلاف آنچه که می‌گویند ابله و کم‌هوش است و نه نابغه و کارآفرین. ترامپ شش بار به طور غیررسمی ورشکسته شده و باز ثروتمند شده است، و با وجود این نوسان‌ها حساب و کتاب مالی اش به نسبت پاک است و فسادهای مالی بزرگی که در پرونده‌ی هیلاری کلینتون یافت می‌شود در کارنامه اش نیست. هرچند همواره در لبه‌ی قانون به بندبازی مشغول بوده است.

ترامپ سه بار ازدواج کرده و از این وصلت‌ها پنج فرزند و هشت نوه دارد. هر سه همسر او مدل و هنرپیشه بوده‌اند. اولی -ایوانکا- یک مدل اهل چک بود، دومی -مارلا- هنرپیشه‌ای آمریکایی و سومی که حالا بانوی اول ایالات متحده شده -ملانی- یک مدل از اهالی اسلوانی است. ترامپ با اعضای خانواده اش رابطه‌ی خوب و نزدیکی دارد و این قضیه درباره‌ی همسران قبلی اش که دورانی با هم کشمکش مالی داشته‌اند هم صادق است.

ترامپ خود مردی مذهبی است و با کلیساهای پروتستان ارتباط نزدیکی دارد. با این همه وقتی دخترش هنگام ازدواج به دین یهود درآمد، اعلام کرد که از داشتن نوه‌هایی یهودی احساس سرافرازی می‌کند. این را هم باید در نظر داشت که ارتباط ترامپ با پاپ چندان خوب نیست. پاپ با اشاره به دیواری که می‌خواهد جلوی مکزیکی بسازد، درباره اش گفته «هرکس به جای ساختن پل به ساختن دیوار بیندیشد،

مسیحی نیست!» هرچند سخنگوی واتیکان پس از واکنش خشم‌آلود ترامپ به سرعت اعلام کرد که منظور پاپ ترامپ نبوده و به نوعی از او عذرخواهی کرد.

ترامپ بنیادی خیریه به نام خودش تاسیس کرده که بیشتر سرمایه‌اش از هدایای دوستان او تشکیل می‌یابد و خودش هفت سال است کمک مالی به آن نکرده است. درآمد این بنیاد صرف بهداشت و درمان و حمایت از گروه‌های مذهبی محافظه‌کار می‌شود. چندی پیش این بنیاد به خاطر ارتباط با کسانی که برای فرار از مالیات به آن کمک می‌کردند مورد تفتیش قرار گرفت.



ترامپ در ضمن یک ستاره‌ی برنامه‌های تلویزیونی هم هست و حجم چشمگیری کارتون و کاریکاتور و برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی بر محور شخصیت‌اش تولید شده‌اند. او همچنین یک شرکت موفق برندسازی هم دارد که با نام و نشان خودش کار می‌کند. ترامپ هنرپیشه هم هست و در فاصله‌ی ۱۹۸۹ تا ۲۰۱۰ در ده فیلم (از جمله *home alone2*, *Zoolander*, *The little rascals*) نقش ایفا کرده است. او همچنین در چندین مسابقه‌ی کشتی کچ حضور یافته و یک بار با میلیونری به نام ونس مک‌ماهون شرط

بست که کشتی‌گیر نماینده‌ی هرکدامشان باخت، همان جا موهای میلیونر پشتیبانش را بزند. در این شرط ترامپ برنده شد و در رینگ کشتی سر مک‌ماهون را تراشید!

موضع سیاسی ترامپ بر خلاف آنچه که شهرت دارد، درست معلوم نیست. او در دهه‌ی ۱۹۷۰ هوادار ریگان بود، بعد سه سال هوادار حزب اصلاح‌طلب شد و نامزدشان برای رقابتهای ریاست جمهوری هم شد، اما بعد به دموکراتها پیوست و در فاصله‌ی ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۸ دموکرات بود. بعد به جمهوریخواهان پیوست و از مک‌کین در برابر او یاما حمایت کرد. او در کل از شش دموکرات و چهار جمهوریخواه حمایت مالی کرده و از این نظر بیشتر با سیاست دموکراتها نزدیکی دارد. در ۲۰۱۵ در مصاحبه‌ای گفت در میان سیاستمدار معاصر کلینتون را از همه بیشتر دوست دارد و وی را بر بوش‌ها برتر می‌شمارد. با این همه ترامپ خودش را محافظه‌کار محسوب می‌کند، هرچند رفتارش با محافظه‌کاران مسیحی آمریکا شباهتی ندارد.

ورود وی به عرصه‌ی سیاست هم امری متاخر و تصادفی نبوده است. ترامپ از ۱۹۸۸ م. بحث درباره‌ی رییس‌جمهوری شدنش را آغاز کرد و در این سال به عنوان معاون اول بوش در اردوی جمهوریخواهان با دن کویل رقابت کرد و باخت. وقتی بالاخره در ۲۷ خرداد امسال نامزدی‌اش برای ریاست جمهوری را اعلام کرد، شعاری مشخص «**Make America Great Again**» داشت و برنامه‌ای. جالب این که شعارش در اصل همان شعاری بود که ریگان در ۱۹۸۰ با آن به رقابتها وارد شده بود، و کلینتون هم بعدتر از همان استفاده کرده بود.

ترامپ در جریان رقابتها روشن کرد که هوادار محدود کردن مهاجرت، کم کردن ارتباط اقتصادی با چین، بستن مرز بر کارگران غیرقانونی مکزیکی، و محدود کردن ورود مسلمانان به آمریکاست. او با این شعارها توانست شبکه‌ای از سازمانها را با خود متحد کند که **alt-right** خوانده می‌شوند. ترامپ در جریان رقابتهای انتخاباتی‌اش انبوهی از گزاره‌ها را بر زبان راند که نادرست، اشتباه یا دروغ هستند و به این خاطر از سوی چندین



مرجع رکورددار این زمینه قلمداد شد. این ادعای ترامپ که خبرنگاران و رسانه‌ها عمداً گفتارهایش را به شکلی نادرست و ناپذیرفتنی تحریف می‌کنند، از سوی بیشتر مراجع پذیرفته شده است، و دلیلی که برایش اقامه شده آن است که این حرفها بدون تاکید و تحریف هم به همین اندازه نادرست و دروغ هستند.

رقابت انتخاباتی‌ای که ترامپ در آن پیروز شد از چند نظر ویژه بود. نخست آن که در درون حزب جمهوریخواه او شانزده رقیب داشت که بر آنها غلبه کرد و این در تاریخ رقابتهای درون حزبی آمریکا بی‌نظیر بود. ترامپ در رقابتهای مقدماتی جمهوریخواهان چهارده میلیون رای آورد که این هم رکوردی محسوب می‌شود. ترامپ در مراسم پذیرش نمایندگی جمهوریخواهان برای انتخابات پیشارو، با الهام از سخنرانی مشابه نیکسون در ۱۹۶۹، ۷۶ دقیقه سخنرانی کرد که سی و پنج میلیون نفر آن را همزمان می‌شنیدند. مناظره‌اش با هیلاری کلینتون در ۵ مهرماه هم از بیشترین شمار تماشاچیان مناظره را در تاریخ آمریکا برخوردار بود.

ترامپ در جریان رقابتهای انتخاباتی تقریباً هر کاری که دلش می‌خواست، کرد. او از انتشار اسناد مالیاتی‌اش خودداری کرد (کاری که بعد از زمان جرالد فورد در چهل سال پیش سابقه نداشت) و فقط گفت مالیاتی که می‌دهد به کسی ربطی ندارد و طبعاً تمام تلاشش را می‌کند که کمتر مالیات بدهد! در دومین مناظره‌اش با هیلاری کلینتون رفتار دو طرف به قدری بد بود که آن را کثیف‌ترین مناظره در تاریخ آمریکا دانسته‌اند. درست در آستانه‌ی این بحث اردوی کلینتون ماجرای شوخی‌های جنسی ترامپ درباره‌ی زنان را افشا کردند و ترامپ دقایقی قبل از آغاز مناظره با چند خانم کنفرانس خبری تشکیل داد که ادعا می‌کردند بیل کلینتون به ایشان دست‌درازی کرده است.



ماجرای رسوایی جنسی ترامپ اما از آنچه که شهرت یافته بی‌اهمیت‌تر بوده است. ماجرا آن است که ترامپ در جریان ضبط فیلمی در ۲۰۰۵ با دوستش گپ می‌زده و در این میان گفته که چون ستاره است و شهرتی دارد می‌تواند هر زنی را که می‌خواهد بیوسد و... همچنین اشاره‌ای کرده که

زمانی کوشیده زنی شوهردار را فریب دهد. بعد از انتشار صدای ضبط شده‌ی ترامپ که با خشم هوادارانش روبرو شد، پانزده زن هم پا پیش گذاشتند و ادعا کردند که او به آنها تجاوز کرده است. ترامپ به صراحت گفت آن حرفها را زده و بابتش عذر خواست و آن زنها را هم دروغگو دانست. در حقیقت چنین می‌نماید که گذشته از این گزافه‌گویی‌ها ارتباط ترامپ با زنان خوب بوده و مخالفانش تنها دو مورد از درگیری حقوقی با زنان (یکی همسرش) را یافتند که جزئی بود و هردو هم با مصالحه ختم شده بود و آن دو نیز از ادعاهای خویش برگشته بودند.

انتخاباتی که ترامپ در آن برنده شد، از بسیاری جنبه‌ها شگفت‌انگیز بود. شمار آرای این دو کمابیش یکی بود و تعداد رای‌هایی که برای کلیتون به صندوقها ریخته شد اندکی (چند دهم درصد) از آرای ترامپ بیشتر بود. اما در نهایت ترامپ ۳۰۶ رای گزین‌گر (electoral) آورد و به شکلی قاطع بر کلیتون که تنها ۲۳۲ رای داشت غلبه کرد. پیش از او سه رئیس جمهور دیگر آمریکا نیز به همین شکل به رغم آرای کمترشان از رقیب برگزیده شده بودند.



ترامپ بی‌شک غیرعادی‌ترین رئیس جمهور در تاریخ آمریکاست. او تنها دولتمردی است که بدون هیچ تجربه‌ی نظامی یا سیاسی به کاخ سفید راه می‌یابد. تنها استثنای شبیه به او که پیشینه‌ی سیاسی نداشت، آیزنهاور بود، اما او تجربه‌ی نظامی چشمگیری اندوخته بود و موقعیت سیاسی‌اش با ترامپ قیاس‌ناپذیر است. ترامپ همچنین با هفتاد سال سن پیرترین رئیس جمهور آمریکاست که برای نخستین بار برگزیده می‌شود (ریگان در بار دوم انتخابش مسن‌تر بود).

ترامپ هرچند بازیگری مستقل است و از بیرون به حزب جمهوریخواه ورود کرده، اما رهبری این حزب را در یکی از برهه‌های مهم تاریخ بر عهده گرفته است. در واقع حزب جمهوریخواه پس از به قدرت رسیدن ترامپ پیشینه‌ی سیطره‌اش بر نهادهای آمریکا را تجربه خواهد کرد. این حزب در حال حاضر کنگره

و سنا را در اختیار دارد و به زودی رئیس جمهور و (با توجه به درگذشت قاضی اسکالیا) دادگاه عالی فدرال را در اختیار خواهد گرفت. یعنی در واقع برای نخستین بار طی دهه‌های گذشته حزب جمهوریخواه هر سه قوه را زیر فرمان خواهد داشت.

ترامپ در سخنرانی پیروزی‌اش از گفتمان پیشین‌اش فاصله گرفت و گفت شکاف برخاسته از این رقابتها را ترمیم خواهد کرد و رئیس جمهور خوبی برای «همه‌ی آمریکایی‌ها» خواهد بود. بعد هم در نشست مشترک‌اش با اوباما بسیار معقول و باادب رفتار کرد و تحسین خبرنگاران را برانگیخت. این نکته را هم باید گوشزد کرد که او پیشتر گفته بود اوباما در آمریکا زاده نشده و بنابراین نمی‌تواند رئیس جمهور شود، وقتی اوباما مدارک تولدش را در پاسخ منتشر کرد، ترامپ تقاضا کرد کارنامه‌ی مدرسه‌ی اوباما را هم ببیند تا مطمئن شود به حق در دانشگاه پذیرفته شده یا نه! او همچنین پیشتر ادعا کرده بود اوباما در خفا مسلمان است و برای مسلط کردن مسلمانان بر آمریکا ماموریت دارد.

ترامپ روی هم رفته موضع مشخصی درباره‌ی چیزها ندارد. او اغلب درباره‌ی یک موضوع اظهار نظرهای به کلی متفاوت می‌کند و یک سایت مرجع هفده مورد را برشمرده که او چیزی را گفته و بعد گفتن‌اش را انکار کرده است. در کل چنین می‌نماید که او مخالف قانونی شدن ماری‌جوانا (ولی آزاد شدن کاربرد درمانی‌اش)، مخالف قانون ملی ازدواج همجنس‌خواهان (ولی موافق آزاد بودن‌اش قانونی‌اش در سطح ایالتی)، موافق قانون اعدام (ولی مخالف اجرای حکم اعدام!)، مخالف سقط جنین (ولی موافق سقط جنین در شرایطی که برای سلامت جسمی یا روانی مادر سودمند است) باشد!

ترامپ معتقد است باید دیواری بین مکزیک و آمریکا ساخته شود و پولش را هم مکزیکی‌ها بدهند. جالب آن که این نظریه را در جریان یک دیدار رسمی در مکزیکوسیتی اعلام کرد و میزبانان خود را دستپاچه و شگفت‌زده کرد و باعث شد پاپ نسبت به او واکنش نشان دهد. همچنین قول داده که مهاجران غیرقانونی

ساکن آمریکا را شناسایی و اخراج کند، و شاید توجه نداشته که شمار این افراد به یازده میلیون نفر بالغ می‌شود. پارسال حکم دیگری هم کرده بود و می‌گفت باید جلوی ورود مسلمانان به خاک آمریکا گرفته شود.



شعارهایی که مایه‌ی محبوبیت ترامپ بین سپیدپوستان و طبقه‌ی کارگر و فرودست آمریکایی شده عبارتند از کاستن از مالیاتها، بریدن چرخه‌های مالی پیچیده‌ی شرکتهای بزرگ، منع ورود کارگران غیرقانونی به کشور، و برپایی اقتصاد حمایتی در برابر اقتصادهای مهاجمی مانند چین. هسته‌ی مرکزی گفتمان‌ش که مایه‌ی جذب سپیدپوستان طبقه‌ی کارگر به او شده، پافشاری‌اش بر بازگشت صنایع آمریکایی به خاک این کشور است. یعنی او نماینده‌ی کسانی است که با انتقال کارخانه‌ها به کشورهای دیگر (به ویژه چین و هند و آسیای جنوب شرقی) و استفاده از نیروی کار ارزان این مناطق مخالفت می‌کنند.

روی هم رفته چنین می‌نماید که کل برنامه‌ی اقتصادی او قابل اجرا نباشد و در صورت اجرا هم آسیبی جدی به ایالات متحده وارد کند. ترامپ با استانده شدن مدارس و عمومی بودن خدمات درمانی مخالف است و می‌گوید اینها باید به طور محلی و با قواعد بازار آزاد مدیریت شوند. او در ضمن از انکار کنندگان داده‌های علمی درباره‌ی بحران زیست‌محیطی است و می‌گوید گرمایش زمین شایعه است!

سیاست خارجی ترامپ از سیاست داخلی اش هم مغشوش تر است. به همان ترتیبی که سیاست داخلی او را می شود سرمایه دارانه و بازاری و بومی گرا دانست، سیاست خارجی اش هم بر عدم مداخله و انزوای بین المللی تاکید دارد. با این همه خط و ربط منسجمی در گفتارهایش نمی توان یافت. او معتقد است باید کمکهای مالی آمریکا به ناتو کاهش یابد، ژاپنی ها خودشان هزینه های پایگاه های نظامی آمریکا در خاکشان را بپردازند، در برابر کره ی شمالی به گزینه ی بمب اتمی اندیشیده شود، و می گوید باید کریمه را به روسها واگذار کرد. همچنین در عین هواداری کلامی از اسرائیل هوادار عدم مداخله ی آمریکا در خاور میانه است که خطرناک ترین سیاست برای اسرائیل به شمار می آید.



دوم: هیلاری؛ *The first lady* ای که *Lady the first* نشد!

هیلاری کلینتون زنی فعال و جاه‌طلب است. او در سال ۱۹۴۷ در یک خانواده‌ی عادی زاده شد و حرکتش به سمت قدرت سیاسی آمیزه‌ای از اتحاد‌های زودگذر، همدستی‌های پایدار و فرصت‌طلبی‌های هوشمندانه بوده است. برخی اعتقاد دارند ازدواجش با بیل کلینتون – که آینده سیاسی درخشانی داشت – بخشی از آن بوده است. هیلاری کلینتون در ابتدای کار هوادار جمهوریخواهان بود، او به عنوان نیروی داوطلب در انتخابات سال ۱۹۶۰ به هواداری از نیکسون به تقلب‌های انتخاباتی اعتراض کرد، و در ۱۹۶۴ از گلدواتر که نماینده‌ی جمهوریخواهان بود در برابر لیندون جانسون هواداری می‌کرد. لیندون جانسون در این برش تاریخی نامزدی تندرو بود که در اتحاد با مارتین لوتر کینگ پیگیر دادن حق رای به سیاهپوستان بود و به همین خاطر در اردوی دموکراتها که هم‌حزبی‌هایش بودند منفور شده بود. هیلاری کلینتون که در یک خانواده‌ی میانه‌حال متدیست با تعصب مذهبی بزرگ شده بود، تا دوران دانشجویی هوادار سرسخت محافظه‌کاران و مخالف جنبش مدنی آمریکا بود. اما وقتی هواداری پرشور دانشجویان از این جریان را دید، پس از ترور کینگ به این جریان پیوست.

او در دانشگاه ییل با بیل کلینتون آشنا شد و از همان دانشگاه مدرک حرفه‌ای حقوق (*Juris Doctor*) گرفت که گاه به غلط در ایران دکترای حقوق ترجمه شده است، اما در نظام آموزشی آمریکا و کانادا مدرکی متفاوت است و به دارنده‌اش لقب دانشگاهی دکتر را نمی‌دهند. فعالیت دانشگاهی هیلاری بر حقوق کودکان و روانشناسی کودک متمرکز بوده است. با این همه سوگیری اخلاقی تند و تیزی نداشت، چنان که در نوبتی از طرف دادگاه به عنوان وکیل مدافع مردی منصوب شد که به کودکی دوازده ساله تجاوز کرده بود، و با خلاقیت و پشتکار فراوان از او دفاع کرد و مجازاتی که چه بسا مستحقش بود را به توانی سبک فروکاست.



موضوع گیری او درباره‌ی حقوق کودکان بحث و مخالفت‌های زیادی برانگیخته، چون او معتقد است سن عقل کودکان بسته به شرایطی بسیار متنوع تعیین می‌شود و بنابراین از تصویب قوانینی حمایت می‌کند که به نظر مخالفانش مایه‌ی درگیری حقوقی بین فرزندان و والدین‌شان می‌شود و به زور گرفتن حق سرپرستی کودکان از پدر و مادرشان را توسط دولت آسان می‌سازد. او در دولت کارتر ریاست صندوق دفاع از کودکان را با موفقیت بر عهده گرفت. در دوازده سالی که بیل کلینتون فرماندار ایالت آرکانزاس بود، نفوذی در این منطقه به دست آورد که بخش عمده‌اش مدیون فعالیت‌های شوهرش بود. او اصلاحاتی در نظام آموزشی این منطقه انجام داد و طی دو سال به عنوان مادر آرکانزاس و زن برگزیده‌ی آرکانزاس انتخاب شد. موقعیتی که انگار بیشتر وابسته به شوهرش بوده است، چون وقتی بیل کلینتون از فرمانداری کنار رفت و هیلاری تصمیم گرفت به جای او در رقابتها شرکت کند، آمارها نشان داد که رای چندانی نخواهد آورد و به همین خاطر سودای فرماندار شدن را رها کرد.

هیلاری کلinton گرایشهایی به چپ نو دارد، و بخش بزرگی از فعالیتهايش زیر برچسبِ فمینیسم می‌گنجد. با این همه رفتار خودش درباره‌ی موقعیتهای منفور از دید فمینیستها ضد و نقیض بوده است. باید این را در نظر داشت که هیلاری کلinton زنی مذهبی است. او هم در یک خانواده‌ی مسیحی متعصب پرورده شده و هم در سراسر زندگی‌اش در کلیسا و برنامه‌های مذهبی حضوری پررنگ داشته است. او هم مانند ترامپ عقاید مسیحی متودیست سفت و سختی دارد. به همین خاطر این حدس که حمایتش از LGBTها (همجنس‌گرایان و دوجنسی‌ها) ماهیتی شعارگونه و ابزاری دارد، پذیرفتنی می‌نماید. برخی بر این عقیده‌اند که همین اهداف سیاسی‌اش پیوندش با کلinton را نیز استوار ساخته است و این یکی از دلایلی است که رسانه‌های جمهوریخواهان او را لیدی مکبث لقب داده‌اند. یعنی که او به خاطر جاه‌طلبی و دستیابی به قدرت تن به هر کاری می‌دهد و زندگی خانوادگی‌اش هم بخشی از طرح کلان او در این زمینه است.



با به قدرت رسیدن بیل کلinton بخشی از این انگاره‌ی ناخوشایند از هیلاری تایید شد. او نخستین بانوی اول آمریکا بود که پیش از ورود به کاخ سفید برای خود شغلی مستقل داشت و بیشتر از سطح کارشناسی تحصیل کرده بود، و همین را مبنای در اختیار گرفتن قدرتی دانست که مردم بابتش به شوهرش (و نه به او)

رای داده بودند. هیلاری بلافاصله پس از به قدرت رسیدن بیل کلینتون علاوه بر دفتر بانوی اول در بال راست کاخ سفید، یک دفتر کار دیگر در بال چپ این بنا برای خود راه انداخت و به صورت چهره‌ای پشت پرده سازماندهی نیروهای سیاسی را زیر پرچم شوهرش به انجام رساند. اعمال قدرت صریح و گاه نمایشی او در کاخ سفید انتقادهایی را به دنبال داشت. طوری که مقام ریاست جمهوری را «هیلاری» می‌نامیدند و برخی به شوخی می‌گفتند رای دهندگان با انتخاب بیل کلینتون «با یک تیر دو نشان زده‌اند»!

هیلاری در ۱۹۹۳ اصلاح نظام بهداشتی آمریکا را آغاز کرد و پیشنهادی افراطی داد که طبق آن هم‌هی صاحبان مشاغل می‌بایست کارمندان و کارگزارانشان را بیمه می‌کردند. این برنامه در واقع غیرعملی و شعارگونه بود و به نارضایتی پرادمانه‌ای انجامید. طوری که هم جمهوریخواهان و هم برخی از دموکراتها با آن مخالفت کردند و تظاهراتی مردمی بر ضد آن انجام شد. این برنامه در ۱۹۹۴ رای نیاورد و کنار گذاشته شد و محبوبیت هیلاری به شدت کاهش یافت. جمهوریخواهان به شدت به این برنامه حمله بردند و به خاطر بدنامی‌ای که دموکراتها بابت طرح هیلاری (به ویژه نزد رای دهندگان مستقل) پیدا کرده بودند، در همین سال کنترل کنگره و سنا را به جمهوریخواهان واگذار کردند. هیلاری در برخورد با جمهوریخواهان کینه‌توزانه رفتار کرد و نیروی اصلی‌ای بود که باعث می‌شد قانون اصلاح نظام بهداشت و درمان که از اردوی ایشان پیشنهاد می‌شد توسط شوهرش وتو شود. این مخالفتها در نهایت در ۱۹۹۶ ختم شد و این پیشنهادها در قالب «قانون اصلاحی رفاه» تصویب شد.

چنان که گفتیم، هیلاری کلینتون یک فمینیست سرشناس است و در این زمینه تبلیغات وسیعی انجام می‌دهد. او تاسیس دفتر خشونت علیه زنان در وزارت دادگستری آمریکا را مهمترین دستاورد دوران «بانوی اول» بودنش می‌دانست و این احتمالاً راست است. با این همه بیشتر کارهایش در این مورد به شعار و گزافه‌گویی می‌ماند. چنان که کنفرانسهای پیاپی کاخ سفید درباره‌ی بلوغ و کودکان و حق سرپرستی مادران

که زیر نظرش برگزار می‌شد بیشتر کارکرد تبلیغاتی داشته تا چیزی دیگر. سخنان گزاف هم زیاد بر زبان می‌آورد، مثلاً در چهارمین کنفرانس زنان پکن (۱۹۹۶) اعلام کرد که حقوق زنان همان حقوق بشر است و حقوق بشر حقوق زنان؛ و به این ترتیب مردان به کل از دایره‌ی بشریت اخراج کرد. بعدتر در ۲۰۱۱ بخشی جزئی از مردان را به این جرگه راه داد و گفت «حقوق مردان همجنس‌گرا (gay) همان حقوق بشر است»!



در ۱۹۹۸ وقتی رابطه‌ی کلینتون و مونیکا لوینسکی فاش شد، هیلاری سرسختانه از شوهرش پشتیبانی کرد و ادعاهای مونیکا را دروغین و «بخشی از یک زنجیره‌ی پردامنه‌ی توطئه‌های راستهای افراطی» دانست. کمی بعد که معلوم شد این شایعه راست بوده و کلینتون در این مورد دروغ گفته، هواداری هیلاری از شوهرش مایه‌ی مناقشه شد. به شکلی که مذهب‌یون و هواداران خانواده‌ی سنتی وفاداری او به شوهرش را می‌ستودند، در حالی که هواداران حقوق زنان و فمینیستها کنار آمدن او با خیانت شوهرش و پشتیبانی از او در این زمینه را توهین به مقام زن قلمداد می‌کردند. هیلاری در خاطراتش جدا نشدن از شوهرش را به «عشقی پایدار که دهه‌ها دوام یافته» مربوط دانست. گذشته از این موضوع رسیدگی‌ناپذیر، انتخاب هیلاری برای باقی ماندن در کنار شوهرش از نظر سیاسی و برای آینده‌ی شغلی‌اش بسیار سودمند بود. او برای نخستین بار پس از این موضع‌گیری محبوبیتی آماری بین مردم به دست آورد و کمی بعد به همین وسیله به مجلس سنا راه یافت. او

دو دوره در مجلس سنا نماینده‌ی دموکراتها بود و همین مقام مبنای دستیابی به وزارت در دولت اوباما قرار گرفت.

هیلاری کلینتون آشکارا از همان ابتدای کار دستیابی به قدرت کامل و نشستن در دفتر بیضی کاخ سفید را هدف گرفته بود. ازدواج او با بیل کلینتون از این نظر بسیار موفق ارزیابی می‌شود. گذشته از هشت سالی که در عمل به همراه شوهرش بر کاخ سفید فرمان می‌راند، او در ۲۰۰۸ خود را نماینده‌ی ریاست جمهوری کرد، اما در اردوی دموکراتها از اوباما شکست خورد و به خصوص هنگام بحث و مناظره با وی بسیار ضعیف در میدان ظاهر شد. در نتیجه با اوباما متحد شد و به نفع او کنار رفت. در نتیجه وقتی اوباما به ریاست جمهوری رسید، او را به مقام مهم وزارت امور خارجه برکشید. او در این مقام هوادار مداخله‌ی تمام و کمال آمریکا در کشورهای دیگر بود و از افزایش قوا در افغانستان، حضور سیاسی گسترده در عراق و مداخله در سیاست داخلی کشورهای دیگر هواداری می‌کرد. او طراح و مدیر تحریم‌های سال ۲۰۱۰ بر ضد ایران بود که با محدودسازی بی‌سابقه‌ی معامله‌ی قطعات فنی غیرنظامی و دارو و سوخت همراه بود و در کنار سیاستهای نادرست دولتمردان ایرانی به بهای مرگ شمار زیادی از ایرانیان تمام شد.

هیلاری کلینتون در ۲۰۰۱ از حامیان اصلی طرح حمله به افغانستان بود. در ۲۰۰۲ هم از پشتیبانان مهم بوش برای حمله به عراق محسوب می‌شد. این در حالی است که او تقریباً با همه‌ی سیاستهای بوش مخالفت می‌کرد و حمله به خاور میانه مهمترین نقطه‌ی توافقی با وی بود. او معمار حمله‌ی نظامی به لیبی بود و توافق بین‌المللی برای حمایت از انقلابهای موسوم به بهار عربی را فراهم آورد. در نتیجه آشوب و ویرانی در کشورهای عربی و به ویژه نابدی سوریه را باید نتیجه‌ی مستقیم کارهای او دانست. در ۲۰۱۱ او پشتیبان اصلی طرح حمله به بن لادن در پاکستان بود که به مرگ او انجامید. این کار در ناموس حقوق بین‌الملل مداخله‌ی نظامی در کشوری ثالث محسوب می‌شود. هیلاری طی دوران وزارتش به ۱۱۲ کشور دنیا (از جمله

تیمور شرقی و توگو!) سفر کرد. با این همه وقتی در ۲۰۱۳ از این مقام کنار گذاشته شد میراث ملموس و کارسازی برای آمریکا به یادگار نگذاشته بود و بزرگترین دستاوردش ویرانی کشورهای خاور میانه و شمال آفریقا بود. او شرایط را برای آمریکایی‌ها هم ناامن کرد، طوری که به دنبال حمله به سفارت آمریکا در بن‌غازی (۲۰۱۲) کمیته‌ی تحقیق در این زمینه در عمل هیلاری را بابت مرگ سفیر آمریکا و همکارانش در این کشور مقصر شمرد. هرچند باز طبق معمول حکمی قانونی در این مورد صادر نشد.



هیلاری کلینتون بی‌شک سیاستمداری فاسد است. یعنی هم به طور رسمی پرونده‌ی فساد مالی دارد و هم فساد سیاسی. رسوایی‌های مربوط به این فسادها هم به انتخابات اخیر مربوط نمی‌شود و از ابتدای کار برملا بوده است. قدیمی‌ترین پرونده‌ی مهم او به ۱۹۷۸-۱۹۷۹ مربوط می‌شود، و این زمانی است که بانوی اول ایالت آرکانزاس بود و طبق اسناد موجود هزار دلار در یک شرکت دامداری سرمایه‌گذاری کرد و ده ماه بعد صد هزار دلار بابت سود این کار از آنجا دریافت کرد. این نکته که گاوبندی‌ای در میان بوده و هیلاری

از این شرکت رشوه گرفته کمابیش قطعی است. هرچند او موفق شد از تشکیل پرونده و تحقیق رسمی در این زمینه جلوگیری کند.

در ۱۹۹۲ پرونده‌ای درباره‌ی سرمایه‌گذاری‌ها و درآمد هیلاری و والدین‌اش تشکیل شد که سوءاستفاده‌ی مالی بانوی اول ایالات متحده از مقامش را نشان می‌داد. اما اسناد مربوط به آن گم شد، تا آن که در ۱۹۹۶ در دفتر هیلاری در کاخ سفید کشف‌شان کردند. هیلاری بابت این ماجرا به دادگاه کشانده شد و نخستین بانوی اول آمریکایی بود که چنین وضعیتی پیدا می‌کرد. با این همه شواهد موجود مخدوش شدند و هیلاری به خاطر کم بودن مستندات تبرئه شد.

در ۱۹۹۳ رسوایی دیگری به بار آمد و این یک **travelgate** لقب گرفت. چون دفتر سفرها در کاخ سفید با اعمال نفوذ هیلاری طی پرونده‌سازی‌هایی کارمندانش را اخراج کرد و در مقابل کارمندان جدیدی را استخدام کرد که دست بر قضا از دوستان قدیمی و نزدیک هیلاری در آرکانزاس بودند. باز دادگاهی در 1996 برقرار شد که این بار نمایان شد که هیلاری در اخراج کارمندان عادی دست داشته و در جریان تحقیق در این مورد هم دروغ گفته است. با این همه باز با این بهانه که نیت‌های پنهانی‌اش به قدر کافی نمایان نبوده ره‌ایش کردند.

در ۱۹۹۳ به دنبال خودکشی ونس فوستر که مشاور کاخ سفید بود، شایع شد که کلینتون در همان شب مرگ او اسناد و مدارکی را که به نظرش خطرناک می‌آمده از دفترش به سرقت برده است. این ماجرا هم **filegate** خوانده شد و با این نکته گره خورد که گویا خانم کلینتون ریاست امنیت کاخ سفید را به یکی از معتمدانش سپرده که صلاحیت کافی برای انجام این شغل را نداشته و بیشتر کارگزار هیلاری محسوب می‌شده است تا مامور دولت. تحقیقها در این زمینه به جایی نرسید و مدرکی محکمه پسند در این زمینه به دست متهم کنندگان هیلاری نیفتاد.

در ۲۰۰۱ هم زمانی که دوران ریاست جمهوری کلینتون به پایان رسید، این زوج خوشبخت هدایایی که روسای کشورهای دیگر به رئیس جمهور آمریکا داده بودند را پیشکشهایی به شخص بیل کلینتون قلمداد کردند و آنها را موقع ترک کاخ سفید به خانه‌شان بردند! این کار بی‌سابقه نقض قوانین دیپلماتیک بود و رسوایی‌اش در نهایت دامن ایشان را گرفت. طوری که بخشی از این هدایا که بالغ بر ۱۳۴ هزار دلار ارزش داشت را پس از قدری مقاومت به کاخ سفید پس دادند. هیلاری کلینتون علاوه بر این درست پیش از زمان سناتوری‌اش هم هدایایی را با این لقب از این و آن دریافت کرده بود که غیرقانونی می‌نمود.



در ۲۰۱۵ رسوایی دیگری به بار آمد و این به استفاده‌ی هیلاری کلینتون از یک رایانه‌ی غیراداری و نشانی شخصی‌اش برای ارسال پیام‌های الکترونیکی مهم سیاسی مربوط می‌شد. همه‌ی مقام‌های فدرال آمریکا باید برای ارسال پیام‌های رسمی‌شان از رایانه‌های اداری استفاده کنند تا نسخه‌ی بایگانی پیامها و ارزیابی بعدی‌شان ممکن باشد. هیلاری که در زمان ارسال این پیامها وزیر خارجه‌ی آمریکا بود، با این کار در عمل پیامهایی رسیدگی‌ناپذیر را رد و بدل ساخته و از موقعیت سیاسی خود سوءاستفاده کرده بود.

قضیه وقتی بالا گرفت که معلوم شد هیلاری اطلاعاتی محرمانه را از این مجرا برای دیگران ارسال کرده است. هیلاری اعلام کرد که هیچ اطلاعات محرمانه‌ای را در رایانه‌ی شخصی‌اش نگهداری نمی‌کرده است، اما تحقیق پلیس فدرال نشان داد که دست کم ۲۱۰۰ پیام مخابره شده از همین مجرا برچسب محرمانه داشته است و او دروغ می‌گوید. کلیتون بعدتر در مناظره با برنی سندرز گفت این اطلاعات را داشته ولی هرگز آنها را برای کسی نفرستاده است، اما باز تحقیق پلیس نشان داد که در این مورد هم دروغ می‌گوید و دست کم صد و ده ای‌میل و ۵۲ زنجیره‌ی پست الکترونیک محرمانه یا بسیار محرمانه از مجرای رایانه‌ی او ارسال شده است. همچنین دو هزار پیام ارسالی دیگر نیز در رتبه‌ی محرمانه قرار داشته است.

هیلاری کلیتون پس از کناره‌گیری از وزارت امور خارجه با شوهر و دخترش بنیادی خیریه به نام خودشان تاسیس کرد که هدفش فعالیتهای بشردوستانه برای رشد و سرپرستی کودکان بود. این بنیاد به زودی به مرکز انباشت هدایای مالی‌ای تبدیل شد که رهبران دولتهای دیگر با بی واسطه به آن تزریق می‌کردند. فعالیتهای این بنیاد هم مایه‌ی رسوایی بزرگی شد، چون فاش شد که بنیاد کلیتون پولهایی که دولتهای گوناگون برای کمک به زلزله‌زدگان هائیتی پرداخته بودند را بالا کشیده و تنها ده درصد آن را به مردم نیازمند داده است. از این ده درصد هم بخش عمده‌ی پول صرف بازسازی کارخانه‌ی نساجی‌ای شد که اصولاً از زلزله آسیبی ندیده بود، ولی سهامدارانش دوستان و هدیه دهندگان به بنیاد کلیتون بوده‌اند!

گذشته از دریافت هدایای مالی از طرفهای سیاسی، از مجرای همین بنیاد بود که کلیتون‌ها شغلی بسیار پر درآمد برای خود دست و پا کرد و آن هم سخنرانی کردن در برابر دریافت مبالغی باور نکردنی بود. ماجرای این سخنرانی‌ها در زمانی آغاز شد که هیلاری وزیر امور خارجه بود. در این هنگام بیل کلیتون برای سخنرانی‌هایی دعوت می‌شد که به ازای هریک پانصد تا هفتصد و پنجاه هزار دلار دستمزد دریافت می‌کرد. پرداخت کنندگان این هزینه‌ی نامعقول دولتها یا سازمانهای سیاسی‌ای بودند که آشکارا انتظار داشتند همسر

این سخنران گران‌قیمت مهربانی‌شان را در عرصه‌ای سیاسی جبران کند. از آنجا که زنجیره‌ی سخنرانی‌های بیل کلینتون ادامه می‌یافت، قاعدتا این انتظارشان پربراه هم نبوده است. رسواترین نمونه از این رشوه‌گیری‌های روشنفکرانه به ماجرای هدیه‌ی نظربایف به بنیاد کلینتون و سخنرانی گرانبهای بیل مربوط می‌شود که در پشت صحنه‌اش شرکتی قرار داشت که با حمایت هیلاری و دولت آمریکا به منابع اورانیوم قزاقستان دسترسی پیدا کرد. در جریان همین سخنرانی‌ها بیل کلینتون بیانیه‌ای صادر کرد و نظربایف را به خاطر «کارنامه‌ی درخشان‌اش در زمینه‌ی حقوق بشر» ستود. جمله‌ای که دروغ بودن‌اش برای آشنایان به اوضاع سیاسی قزاقستان به قدر کافی نمایان است.



خودِ هیلاری بعد از نوشتن کتاب خاطراتش برای هر یک سخنرانی در این مورد بین ۲۰۰ تا ۲۲۵ هزار دلار دریافت می‌کرد. او در پنج ماه پایانی سال ۲۰۱۵ از این راه یازده میلیون دلار درآمد داشت! درآمد هیلاری کلینتون از مجرای سخنرانی‌ها تقریباً دو برابر شوهرش است و این دو طی سالهای ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۴ بیش از صد و چهل میلیون دلار از راه سخنرانی درآمد داشته‌اند. همه‌ی کسانی که کتابهای هیلاری و بیل را خوانده‌اند،

احتمالا با داوری من همراه خواهند بود که به ندرت سخنان مردان و زنان بزرگ، ارزش پولی مستقیمی در این ابعاد دارد، و این زوج خوشبخت بی شک از زمره‌ی ایشان نیستند.



گزارش چرندشکن: درباره‌ی انتخاب چهل و پنجمین رییس جمهور آمریکا

انتخاب چهل و پنجمین رئیس جمهور ایالات متحده، رخدادی تاریخی بود که شمار زیادی از موارد بی‌سابقه را در خود گنجانده بود. در این انتخابات برای نخستین بار دو تن که دقیقاً به یک اندازه نامحسوب- و در واقع منفور- بودند با هم رقابت کردند. دو نفری که لجن‌پراکنی‌شان بر ضد هم و کشمکش ناشایست‌شان با سیاستمداران شریف شباهتی نداشت و با این که رفتاری کودکانه داشتند، فرتوت‌ترین نامزدهای تاریخ آمریکا هم محسوب می‌شدند، چون در این انتخابات مردی هفتاد ساله با زنی شصت و نه ساله رقابت می‌کرد. در جریان این انتخابات شور و اشتیاق مردم ایران و صف‌آرایی‌شان در موافقت یا مخالفت با یکی از این دو نامزد به راستی تماشایی بود و از سویی از پختگی سیاسی و توجه‌شان به سیاست جهان خبر می‌داد و از سوی دیگر با توجه به محتوایی که تولید می‌کرد، کلکسیون رنگارنگ از باورهای نادرست و پیش‌داوری‌ها و خطاهای شناختی را به نمایش می‌گذاشت. ضمن ارج نهادن به هشیاری سیاسی مردم ایران و محترم شمردن نظری که درباره‌ی نامزدهای ریاست جمهوری آمریکا داشتند و ابرازش کردند، ضروری دیدم که گزاره‌ی نادرستی که آشکارگی غلط بودن‌شان به چرند پهلوی زد را از این میان استخراج کرده و بر آن تاکید کنم، چرا که گمان می‌کنم مهمترین دستاورد بحثهای عمومی‌ای از این دست، همین بازبینی باورها و نگاه نقادانه

به گفتمانهاست.



چرند نخست: انتخابات ریاست جمهوری آمریکا نوعی مسابقه‌ی دختر شایسته است!

رویکرد برخی از هم‌وطنان گاه بریده از وطن‌مان طی انتخابات اخیر ریاست جمهوری آمریکا نشان می‌داد که رقابت سیاسی میان نامزدهای حزب دموکرات و جمهوریخواه از دید ایشان چیزی از جنس انتخاب دختر شایسته بوده است. چون موقع استدلال درباره‌ی این که چرا هوادار هیلاری و مخالف ترامپ هستند، به ویژگیهای اخلاقی ترامپ (مثلا بی‌ادبی‌اش نسبت به زنان) و خصوصیات شخصی هیلاری (مثل زن بودن‌اش) اشاره می‌کردند، تا حدودی بی‌توجه و غافل از این که مسئله‌ی اصلی موقع انتخاب یک نامزد ریاست جمهوری، آن است که چه منفعی را با چه روشهایی با چه ضریبی از اطمینان برآورده می‌کند یا به باد می‌دهد. بر این مبنا آنچه قاعدتا برای ایرانی‌ها باید مهم باشد، برنامه‌ها و پیشینه و رویکرد این دو در تناسب با منافع ملی ایرانیان است. امری که پیشتر هم گفته‌ام که از همان ابتدا به روشنی ترامپ را کم‌خطر و هیلاری را بسیار خطرناک جلوه می‌داد.

آنچه که برای ما ایرانی‌ها بیش از هرچیز اهمیت دارد، رویکرد ابرقدرت ترامپ‌مند فردا درباره‌ی ایران زمین است. ترامپ خود را هوادار پرشور اسرائیل می‌داند، اما معتقد است آمریکا باید در راینی‌های اسرائیل و فلسطینی‌ها نقشی خنثا و حاشیه‌ای بازی کند، و این کمابیش یعنی کاستن از حمایت اسرائیل. او بارها بر ضرورت بمباران چاههای نفت داعش تاکید کرده و یک بار درخواست کرد بیست تا سی هزار سرباز برای نابودی این دولت گسیل شود. لازم به ذکر است که آمریکایی‌ها با وجود بمباران دایمی سوریه و گاه قلمرو داعش، در عمل چاههای نفت این قلمرو را از نوعی مصونیت دیپلماتیک برخوردار کرده‌اند. طوری که در میان نزدیک به دوازده هزار حمله‌ی هوایی‌شان به سوریه طی سالهای اخیر، تنها کمتر از دویست موردش به چاههای داعش نزدیک شده که آن هم مهم و جدی نبوده است.

ترامپ مخالف سیاست «کشور تراشی» آمریکا است، و می گوید حمله به افغانستان کار نادرستی بوده، و از حمایت آمریکا از عربستان سعودی هم دل خوشی ندارد. او همچنین درباره‌ی سوریه و داعش موضعی واقع‌گرایانه دارد. زمانی معاونش مایک پنس در مصاحبه‌ای گفته بود هوادار مداخله‌ی نظامی در سوریه و سرنگونی بشار اسد است، اما ترامپ چند روز بعد در جریان دومین مناظره‌اش با هیلاری گفت که با این حرف مخالف است و معاونش این حرف را با او هماهنگ نکرده و بیخود گفته است! او همچنین بارها و بارها به ضرورت از بین بردن داعش تاکید کرده و روسیه را به خاطر حمله به داعش ستوده است.



از سوی دیگر هیلاری مهمترین نماینده و مجری طرح «قدرتِ نرم» یا «جنگِ نرم» است، تعبیری که به گفتمان سیاستمداران ایرانی نیز رخنه کرده است و استفاده از دست‌نشانده‌های محلی و به خدمت گرفتن نیروهای بومی را جایگزین حمله‌ی نظامی رسمی می‌کند. دستگاه نظری‌ای که کنترل بی‌خشونت قلمروهای بیرونی به کمک جنگِ نرم را ممکن می‌داند سست و بی‌بنیان است و دستاورد کلیتون در این زمینه به روشنی نشان داده که دستکاری‌های آمریکا در مناطق نفوذش به آشوب و ویرانی و شکل‌گیری گروه‌های خشن و

وحشی دامن زده است. او همچنین با تاکید بر گسترش جهانی استفاده از فیسبوک و تویتر آنها را رسانه‌هایی سودمند برای سیاست خارجی آمریکا دانسته، و حقوق زنان را به عنوان ابزاری برای اعمال سیاست امنیتی آمریکا در سطح جهانی برجسته ساخته است.

برداشت‌های او در این زمینه از سویی نادرست و به شیوه‌ای آمریکایی خوش‌بینانه است و از سوی دیگر به اختلال‌هایی بزرگ انجامیده است. او با سیاسی کردن ماجرای حقوق زنان در عمل بهانه را برای سرکوب جنبش‌های سالم و تندرست هوادار حقوق زنان در کشورهایمانند ایران فراهم آورده و بسیاری از فعالان ارزشمند این حوزه را به دست‌نشانندگانی سیاسی مسخ کرده است. از سوی دیگر رسانه‌هایی مانند فیسبوک را به ابزاری امنیتی بدل کرده و در کارکرد طبیعی و عادی رسانه‌های نو انحراف‌هایی ایجاد کرده است، که حدس من آن است که به زودی پاتکی چشمگیر بر قدرت هژمونیک آمریکا را رقم خواهد زد.



چرند دوم: ترامپ فاشیست، لمپن، و... است.

هنگام توصیف شخصیتی که به آوردگاه سیاست وارد شده و چهره‌ای عمومی پیدا کرده، باید قدری با دقت و عینیت سخن گفت. بدیهی است که هواداران یا مخالفان یک سیاستمدار که برای پیروزی حزبشان در نبردی انتخاباتی فعالیت می‌کنند، پیشوای خود را رقیب وی را با زبانی عامیانه وصف می‌کنند و به ستایشهای اغراق‌آمیز یا دشنام روی می‌آورند. اما خارج از این دایره‌ی غیرمعقول، سزاوار است تعبیرها و کلماتی درست و شفاف برای اشاره به دولتمردان (و دولت‌زنان!) به کار گرفته شود. درباره‌ی ترامپ کلماتی مثل فاشیست و لمپن کاربرد ندارد.

فاشیسم یک جریان سیاسی مربوط به نیمه‌ی نخست قرن بیستم است و پس از آن نه امتدادی چشمگیر داشته و نه شرایط بازتولیدش ممکن بوده است. این کلمه بیشتر دشنامی عمومی و مبهم است که کمونیستها به مخالفانشان می‌داده‌اند و حالا به پیروی از ایشان برخی از روشنفکران به هم می‌دهند. لمپن هم کلمه‌ی نادقیق و نادرستی است که به میانه‌ی قرن نوزدهم و تفسیر خاص مارکس از به قدرت رسیدن ناپلئون سوم مربوط می‌شود و خارج از همان بافت تعریف علمی روشنی ندارد. ترامپ بنا به شواهد موجود پوپولیست، محافظه‌کار، نژادپرست و مسیحی متعصب است، اما این دلیل نمی‌شود که هر کلیدواژه‌ای که خواستیم را به او منسوب کنیم.

چرند سوم: ترامپ با احمدی نژاد یکسان است.

خطای دیگری که در این میان دیده می شود، برابر نهادن ترامپ و احمدی نژاد است. این دو تنها در سطحی شخصی شباهتی جزئی به هم دارند و آن هم به اینجا باز می گردد که به سادگی دروغ می گویند و موقع مصاحبه هرچه به ذهنشان می رسد می گویند و با اعتماد به نفس شگفت انگیزی از محتوا، صدق، و معنای حرفهای خودشان صرف نظر می کنند! خودشیفتگی نمایان و بی دلیل شان هم شاید وجه شباهت دیگرشان باشد. همچنین شعارهای پوپولیستی این دو نیز که مدام تغییر می کند و ضد و نقیض می نماید شباهتی به هم دارد. اما گذشته از این موارد که اغلب به سطح شخصیتی و فردی باز می گردد، موقعیت و کردار و نقش شان در سطح اجتماعی به کلی متفاوت است. یعنی گذشته از شباهتهای سطحی و جزئی شخصی که اهمیتی در ارزیابی کارنامهی سیاسی افراد ندارد، باقی تنها تفاوت و تمایز است. ترامپ بر خلاف احمدی نژاد مردی ثروتمند و متعلق به طبقه‌ی بالای جامعه است، در فعالیتهای اقتصادی و اجتماعی پیشین اش بدون برخورداری از رانت حکومتی کامیاب بوده، در جریانی سیاسی حل نشده و کارگزار دسته‌ای عقیدتی یا سیاسی محسوب نمی شود. از همه مهمتر این که ترامپ با رای مردم به مقام ریاست جمهوری رسیده است!



چرند چهارم: هیلاری کلینتون «چون زن است» هوادار صلح و آشتی است و «چون هوادار حقوق

زنان و کودکان است» سیاستمداری مترقی و نیکخواه محسوب می‌شود.

نخست باید دانست که در میان سیاستمداران تفاوت چندانی میان زن و مرد نمی‌توان یافت. یعنی فمینیستهایی که بی توجه به ویژگیهای شخصی افراد و بر اساس لطیف و مهربان شمردن زنان سیاستمداران زن را بر مرد ترجیح می‌دهند، همسان‌اند با مردسالارانی که سیاستمداران مرد را به خاطر قدرتمند بودنشان بر زنان برتر می‌شمارند. دست کم در ایالات متحده سیاستمداران زن معاصر ما اغلب جنگ طلب بوده‌اند. هیلاری کلینتون بی‌شک جنگ طلب‌ترین سیاستمدار آمریکاست و به تنهایی بیش از بوش پدر و پسر کشت و کشتار به پا کرده است. از یاد نبریم که حمله‌ی آمریکا به لیبی که آغازگاه زنجیره‌ی فروپاشی‌های سیاسی موسوم به بهار عربی بود، توسط هیلاری صورتبندی شد و با پشتیبانی سفیر آمریکا در سازمان ملل (سوزان رایس) و مشاور شورای امنیت (سامانتا پاور) اجرایی شد، که همگی زن بودند.



چرند پنجم: ترامپ تاجری موفق و ثروتمند است و اقتدار و درایت بیشتری از هیلاری کلینتون دارد.

این گزاره را باید با مرور کارنامه‌ی این دو تن ارزیابی کرد. اگر چنین کنیم در می‌یابیم که هیلاری کلینتون از هر نظر از ترامپ هوشمندتر و منضبط‌تر است. او بیشتر درس خوانده، در کردار و رفتار خویشتن‌دارتر و باهوش‌تر است، تجربه‌ی سیاسی فراوان و پیچیده‌ای اندوخته، و در بیشتر برنامه‌هایی که دنبال می‌کرده با سرسختی و ممارست کامیاب شده است. او زنی صاحب‌اندیشه و هوشمند است که در سازماندهی مردم موفق عمل می‌کند و راه‌چانه‌زنی سیاسی و ایجاد اتحادهای زودگذر را خوب می‌داند. ترامپ در مقابل یک سرمایه‌دار بی‌بند و بار و خوش و خرم است که می‌توان با وضعیت میانه‌ی مردم آمریکا برابری دانست. دقیقاً به همین خاطر هیلاری کلینتون شخصیتی بسیار خطرناک است. او سیاستمداری مقتدر و منضبط و بسیار فاسد و فریبکار است.

چرند ششم: هیلاری در آمریکا محبوب بود و ترامپ محبوبیتی نداشت.

اگر مقیاس ما برای ارزیابی محبوبیت یک شخصیت سیاسی شمار آرای کسب شده باشد، ترامپ و هیلاری به شکل شگفت‌انگیزی همسان هستند و به یک اندازه نامحسوب می‌باشند. این دو به ترتیب ۲۵/۵ و ۲۵/۶ درصد آرای ۲۳۱/۵ میلیون رای دهنده‌ی آمریکایی را به دست آوردند. یعنی هردویشان به نسبت نامحسوب هستند و مقدار نامحبوبیت یا محبوبیت‌شان هم دقیقاً یکی است. در این میان مطالعه‌ی توزیع آماره‌ی رای‌ها نشان می‌دهد که سیاهپوستان (۸۸٪)، مکزیکی‌ها، مهاجران و یهودیان به هیلاری کلیتون و سفیدپوستان و به خصوص طبقه‌ی کارگر به ترامپ رای داده‌اند. میزان آرای زنان به این دو بر خلاف انتظار چندان متفاوت نبوده است. یعنی با وجود آن که تمرکز هیلاری بر شعارهای فمینیستی و تخریب ترامپ به مثابه مردی عیاش و زنباره بود، ۴۳٪ زنان به ترامپ و ۵۴٪ به هیلاری رای دادند. یعنی کل این تبلیغات زن‌گرایانه تنها بر یک دهم آرای زنان تاثیر داشته است. این توهم که هیلاری محبوبتر از ترامپ است ناشی از این حقیقت است که مدیران رسانه‌های بزرگ و حکمرانان ماشین‌های تولید فکر در آمریکا با دموکراتها پیوند دارند و به نفع هیلاری تبلیغ و در یک معنا جوسازی می‌کرده‌اند.

این نکته بسیار اهمیت دارد که میزان کل مشارکت در این انتخابات بسیار پایین بود. آمار نشان می‌دهد که ۴۶٪ مردم صاحب رای در انتخابات شرکت نکرده‌اند. از این عده بخش عمده‌شان دموکرات بوده‌اند. یعنی پیروزی ترامپ یک امر شگفت‌انگیز و نامنتظره نیست و به سادگی از دلزدگی دموکراتها از نامزدشان و وفاداری بیشتر جمهوریخواهان به نامزدشان ناشی شده است. شمار کسانی که به اوپاما رای دادند در ۲۰۰۸ و ۲۰۱۲ به ترتیب ۶۹/۴ و ۶۵/۹ میلیون نفر بودند. از این عده که خزانه‌ی رای دموکراتها را نشان می‌دهند، تنها ۵۹/۱ میلیون نفر به هیلاری کلیتون رای دادند و این بدان معناست که او باعث شده نزدیک به یک هفتم آرای دموکراتها ریزش کند.



چرند هفتم: در آمریکا حزب دموکرات مترقی و حزب جمهوریخواه مرتجع است.

در واقع در چارچوبی تاریخی واژگونی این گزاره درست است. حزب دموکرات که جانسون سرخپوست‌گش تاسیس‌اش کرد، هوادار تثبیت بردگی در جنوب، هوادار تفکیک نژادها (segregation)، مخالف دادن حق رای به زنان و سیاهپوستان، و هوادار مداخله در کشورهای دیگر بوده است. در مقابل حزب جمهوریخواه (که لینکلن بنیانگذارش است) هوادار الغای بردگی، الغای تفکیک نژادی و حق رای زنان و سیاهان بوده است. چرخش حزب دموکرات به سوی مهاجران و اقلیتها و روشنفکران و کوچ ناگزیر جمهوریخواهان به سوی محافظه‌کاران و مسیحیان سپیدپوست طی پنجاه سال گذشته رخ داده است. یعنی روندی بوده که از قرار نو (New Deal) روزولت آغاز شد و تا دوره‌ی لیندون جانسون به فرجامی پایدار رسید. کسانی که آرایش نیروهای امروز در آمریکا را امری ابدی و کهن قلمداد می‌کنند، تاریخ نخوانده‌اند.



چرند هشتم: پیروزی ترامپ نامنتظره و دور از ذهن بود.

این گزاره بیشتر بر اثر سیطره‌ی رسانه‌های عمومی پدید آمده است. در کل کارتل‌های خبری در آمریکا بیشتر به حزب دموکرات مربوط هستند و در جریان رقابتهای انتخاباتی اخیر سوگیری آشکارشان به سود هیلاری کلینتون را دیدیم. طوری که در واقع می‌شود گفت آمارهایی که خبرگزاری‌های اصلی درباره‌ی رقابت دو طرف منتشر می‌کردند، تحریف شده و دارای سوگیری بوده است. تا حدودی دشوار است کل این ناراستی‌های آماره‌های انتشار یافته را به خطای روشی یا اشتباه منسوب کنیم و بیشتر به نظر می‌رسد که اعلام نظرسنجی‌هایی که خانم کلینتون را پیروز نمایش می‌داده، بخشی از کارزار تبلیغاتی وی برای غلبه بر حریف بوده باشد. به هر روی آماره‌هایی که خارج از این مدار قدرت و به ویژه در شبکه‌های اجتماعی گرفته شده بود به روشنی نشان می‌داد که دو رقیب هوادارانی هم‌وزن دارند و با مرور آنها پیش از شمارش آرا می‌شد به

دقت پیش‌بینی کرد که شمار آرای کلینتون و ترامپ تقریباً یکی است و هرکس که در سطح گزینگرها پیش بیفتد برنده می‌شود، و در این زمینه ترامپ در اواخر کار جلوتر بود.



چرند نهم: مردم آمریکا احمق و ابله هستند و از سر نادانی و نابخردی رای داده‌اند.

این نکته بسیار نویدبخش است که روشنفکران ایرانی در نهایت پس از چند نسل توسری زدن به خودشان و اعلام مداوم خود-خوار-پنداری‌شان، بالاخره تصمیم گرفتند این موهبت را نصیب ملل دیگر هم بکنند. اما حقیقت آن است که این شیوه از داوری درباره‌ی حرکت‌های توده‌ای از ابتدا جای چون و چرا دارد. مردم آمریکا در انتخابات گذشته در برابر دو گزینه قرار داشتند: یک تاجر پولدار عوام‌گرا که حرف‌های ضد و نقیض می‌زند و رفتاری عجیب و غریب دارد، اما در ضمن پرونده‌ی مالی و اخلاقی‌اش لکه‌های تیره‌ی جدی‌ای ندارد، و یک زن سیاستمدار کارکشته که سی سال برای دستیابی به قدرت تلاش کرده و در این مسیر به فسادهای مالی و سیاسی و اخلاقی گوناگونی آلوده شده است. دستاورد خانم کلینتون پیشاپیش مشخص

بود و به تداوم نارضایتی‌ها و سیاست خارجی ماجراجویانه‌ی آمریکا می‌انجامید. از این رو رای دهندگان با مرور آنچه که می‌دیدند به گزینه‌ای که به نظرشان کمتر خطرناک بود رای دادند. برایم هیچ مشخص نیست چرا شماری اندک از روشنفکران ایرانی که از دور دستی بر آتش دارند، گمان می‌کنند می‌توانند منافع شخصی رای‌دهندگان در کشوری دیگر را چنین آسان تشخیص دهند و چنین قاطع جمع‌بندی کنند.

پی‌نوشت: تاریخ اکنون ما بی‌شک طی سالهای بعدی مقطعی سرنوشت‌ساز قلمداد خواهد شد. مقطعی که اداره‌ی بزرگترین ابرقدرت تاریخ در میان یک تاجر خودشیفته‌ی خوشحال و یک سیاستمدار فاسد و خطرناک نوسان کرد و در نهایت قرعه به نام اولی خورد. مقطعی که احتمالاً به چرخشی جهانی در بسیاری از سیاستهای جا افتاده و مرسوم خواهد انجامید. پیشتر اشاره کرده بودم که به فرزندانان جغرافیای سیاسی خاورمیانه را تدریس نکنید، چون این نقشه دگرگون خواهد شد، حالا پیشنهاد می‌کنم از تلاش برای آموزاندن اصول تغییر ناپذیر سیاست نیز به ایشان خودداری کنید!



داوری درباره‌ی فیدل کاسترو

پیش درآمد

چند روز پیش بود که فیدل کاسترو درگذشت و فضای مجازی به سرعت از انواع اظهار نظرها و جبهه‌گیریها درباره‌اش اشباع شد. اظهار نظرهایی که هرچند اغلب بر پایگاه دانش عمیقی از تاریخ و جامعه‌شناسی استوار نشده بود، اما به هر روی حساسیت و توجه ایرانیان به شرایط جهانی را نشان می‌داد و از این رو ارجمند و باارزش بود. جبهه‌گیری‌هایی که در دامنه‌ی مدح و ثنای محض یا توهین و تخریب عریان نوسان می‌کرد و با این همه قضاوت شخصی افراد درباره‌ی چهره‌ای تاریخی را نشان می‌داد و از این رو در حد خودش محترم بود.

چنان که انتظار می‌رفت، خط متمایز کننده‌ی آنان که بابت درگذشت فیدل کاسترو عزا گرفته بودند و آنان که شادمانه از آن یاد می‌کردند، و جبهه‌ی بین هواداران و مخالفان انقلابیون کوبایی، تا حدودی بر مرزبندی میان چپ‌گرایان و غیرچپ‌گرایان منطبق بود. با این تفاوت که این بار مذهب‌یون و هواداران نظام سیاسی ایران با اشتیاق در کنار چپ‌گرایان قرار داشتند و بیشتر ملی‌گرایان و هواداران لیبرال دموکراسی در برابرشان صف آراسته بودند. بحثها درباره‌ی مرگ کاسترو و کارنامه‌ی سیاسی‌اش طی هفته‌ی گذشته به قدری احساساتی و پرهیجان بود که ترجیح دادم قدری برای نوشتن این یادداشت درنگ کنم. شاید که وقتی افکار

عمومی به تدریج از تب و تاب افتاد، بازنگری کارنامه‌ی این انقلابی نامدار عقلانی‌تر و سنجیده‌تر ممکن گردد.

پیش از آغاز سخن گوشزد کردن این نکته را لازم می‌بینم که در این نوشتار قصد دارم با تکیه به مدل نظری زروان و با بهره‌گیری از روایت شخصی‌ام از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به زندگینامه‌ی رهبر فقید کوبا بنگرم و زندگینامه‌اش را در مقام امری عینی و رسیدگی‌پذیر ارزیابی کنم. داوری‌ام درباره‌ی او دو سویه‌ی متفاوت اخلاقی و جامعه‌شناختی خواهد داشت. یعنی هم سود و زیان کردارهای او برای مردمان را تحلیل خواهم کرد و هم درباره‌ی نیک یا بد بودن دستاوردهایش داوری اخلاقی خواهم داشت.

در دیدگاه زروان چهار متغیر مرکزی قدرت، لذت، بقا و معنا (قلبم) در مقام غایت‌های درونی

سیستم‌های

پیچیده‌ی تکاملی اعتبار دارند و در چهار سطح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی (فراز) استقرار می‌یابند. بر اساس این متغیرها هم می‌توان به دستگاه‌های عینی برای ارزیابی اخلاقی دست یافت و هم امکان واریسی دقیق و منصفانه‌ی پیامدهای یک رخداد یا کردار فراهم می‌آید. اما باید این را در نظر داشت که داوری اخلاقی

و همچنین

«چیزی» تحلیل جامعه‌شناختی یک واحد پایه دارد و آن هم رخداد -کردار است. یعنی وقتی از داوری یا ارزیابی در مدل زروان سخن می‌گوییم، به پیامدهای یک کردار ارادی یا اثر یک رخداد غیرارادی بر افزودن یا کاستن از میزان قلبم اشاره می‌کنیم.

در این معنا تنها تک رخدادهای را می‌توان تحلیل کرد و تک کردارها در تور داوری اخلاقی گیر می‌کنند. با این همه تحلیل رخدادهای در شبکه‌ای به هم می‌پیوندند تا نگاهی هم‌افزایانه و سیستمی از کلیت

ماجرا را به دست دهد. به همان ترتیبی که داوری اخلاقی درباره‌ی زنجیره‌ی کردارهای یک تن می‌تواند به
برآیندی منتهی شود و او را در کل به صورت شخصیتی نیکوکار یا بدکار جلوه‌گر سازد.



مرور زندگینامه

فیدل آلخاندرو کاسترو روز ۲۳ مرداد ۱۳۰۵ (۱۳ اوت ۱۹۲۶) زاده شد و چند روز پیش (آدینه پنجم آذرماه) در نود سالگی درگذشت. پدرش از ارتشیان اسپانیایی بود که برای سرکوب قیام استقلال طلبانه‌ی مردم کوبا به این جزیره اعزام شده بودند. سه سال بعد از آن که کوباییها در ۱۲۸۱ (۱۹۰۲ م) پیروز شدند و استقلال

خود را به دست آوردند، او به این کشور بازگشت و به کارگری یک شرکت آمریکایی درآمد که کارش پاک‌تراشی

جنگل‌ها و تبدیل کردن‌اش به مزرعه‌ی نیشکر بود. او آنقدر در این کار شور و شوق نشان داد که آمریکاییها یازده هزار هکتار از جنگل‌های نابود شده را به خودش واگذار کردند و به این ترتیب صاحب ثروتی شد. بعدتر با زنی ثروتمند ازدواج کرد و از او صاحب هفت فرزند شد که یکی‌شان فیدل بود و دیگری رائول و سومی دختری به نام خوانیتا. رائول بعدتر جانشین سیاسی فیدل شد و خوانیتا از همان ابتدا به مخالفت با او روی آورد.



فیدل کاسترو در کودکی کمابیش ناسازگار بود و در زمینه‌ی آموزش پیشرفت خاصی نکرد. هرچند در برخی منابع او را دارنده‌ی مدرک دکترای حقوق دانسته‌اند، که به نظر نادرست می‌رسد، چون کل دوران دانشجویی‌اش پنج سال طول کشید که بخش عمده‌ی آن را هم در حال سفر به کشورهای دیگر و انجام عملیات انقلابی بود.

فیدل کاسترو در سال ۱۳۲۴ وارد دانشکده‌ی حقوق هاوانا شد، اما گویا در آنجا سردسته‌ی یکی از گروه‌های مسلح جوانان بوده و شاهده‌ی نداریم که مدرکی دانشگاهی دریافت کرده باشد. با این همه اهل مطالعه بود و به خصوص منابع مربوط به مارکسیسم را مطالعه می‌کرد.

کاسترو در جوانی به حزب راست‌گیشان (Partido Ortodoxo) پیوست و مرید ادواردو چیباس رهبر این گروه شد. چیباس که در رادیو برنامه‌ای داشت، وقتی نتوانست فساد مقامات را چنان که ادعا کرده بود، اثبات

کند، در حرکتی نمایشی هنگام اجرای برنامه خودکشی کرد و کاسترو نیز در این هنگام در صحنه حاضر بود. او

پیوندهایش را با این حزب حفظ کرد، هرچند چندان که انتظار داشت در آن نفوذ و اقتدار پیدا نکرد.

فیدل کاسترو از همان ابتدای کار گرایش چپ داشت و در ۱۳۲۸ به طور رسمی به مارکسیسم لنینیسم گروید. در سال‌های دهه‌ی ۱۳۲۰ در کشورهای آمریکای لاتین سفر می‌کرد و با دسته‌ی مسلح خود برای سرنگونی دولت‌های مستقر کوشش می‌کرد و اغلب در خدمت نیروهای چپ‌گرای متصل به شوروی قرار می‌گرفت. در ۱۳۳۱ ژنرال فلوگنچیو باتیستا که قدرت اصلی پشت پرده‌ی کوبا بود کودتا کرد و قدرت را به دست گرفت. کاسترو جریانی مخالف به نام «جنبش» را با هدف سرنگونی او پدید آورد و طی دو سال بعد بیش از هزار تن از تهیدستان کوبایی به او گرویدند. او در پنجم امرداد ۱۳۳۲، کمابیش همزمان با تلاطم

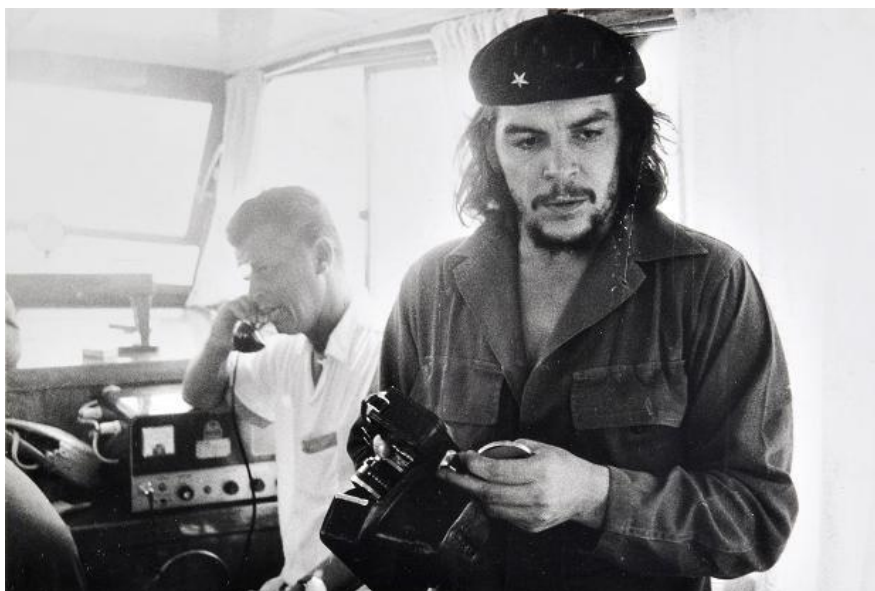
در دولت دکتر مصدق، با صد و شصت و پنج تن از چریک‌هایش به اردوگاهی نظامی حمله برد تا سلاح‌های سربازان را مصادره کند.

این برنامه شکست خورد. سربازان حمله‌ی غافلگیرانه‌ی او را پس زدند و تعقیبش کردند. در پایان کار نزدیک چهل تن کشته و پنجاه تن زخمی شدند که نیمی‌شان سرباز و نیمی چریک بودند. کاسترو و یارانش در دادگاهی علنی محاکمه شدند و او با سخنرانی پرشور خود دولت باتیستا را غیرقانونی و غاصبانه خواند و شهرتی به دست آورد. چریکها به هفت ماه تا هفده سال زندان محکوم شدند و تاوان کاسترو پانزده سال حبس قرار داده شد. شرایط زندان او مناسب و حتا به تعبیری مرفه بود. او در زندان نیروهای مریدش را آموزش می‌داد، کتابی بر مبنای دفاعش در دادگاه می‌نوشت، و مصاحبه‌هایش در مطبوعات منتشر می‌شد. کتاب او به نام «تاریخ مرا تبرئه خواهد کرد» در همین میان نوشته و چاپ شد.



فیدل کاسترو پس از دستگیری به خاطر حمله به اردوگاه نظامیان

در ۱۳۳۳ با تیستا انتخاباتی نمایشی برگزار کرد و خود را به عنوان رئیس جمهور برگزید. بعد هم عفو عمومی اعلام کرد و همه‌ی زندانیان سیاسی از جمله فیدل کاسترو را آزاد کرد. کاسترو به سرعت با رفقای قدیمی‌اش جنبشی به اسم 26 جولای (پنجم امرداد) تاسیس کرد و به یارگیری پرداخت. ساختار این حزب از آموزه‌های لنین الهام گرفته بود و سازمانی منضبط بود با دیرکتوار یازده نفره و فیدل کاسترو در مقام رهبر دیکتاتور و قدر قدرت حزب. تا یک سال بعد این گروه به بمب‌گذاری و خرابکاری‌هایی اقدام کرد که منجر به شناسایی‌شان شد. در نتیجه فیدل کاسترو به همراه برادرش از کشور گریختند و به مکزیکو نزد یکی از دوستان رائل رفتند که پزشکی کمونیست بود به اسم چه گوارا.



چه گوارا ایشان را به آلبرتو بایو معرفی کرد که کمونیستی وابسته به شوروی بود. او به کاستروها و یارانشان آموزش جنگ‌های چریکی داد. آنها در پنجم آذر ۱۳۳۵ همراه با هشتاد و یک نفر دیگر با قایق به کوبا حمله کردند و قرار بود در آنجا به هواداران‌شان که عضو جنبش ۲۶ جولای بودند بپیوندند و قیامی به پا کنند. اما دو روز دیر رسیدند و گروه دیگر که سر به شورش برداشته بود طی این مدت سرکوب شده بود. فیدل و رائل و چه با این همه در منطقه‌ی جنوب شرقی کوبا که سیرا مایسترا نامیده می‌شود به جنگ

چریکی‌شان ادامه دادند و چند قرارگاه نظامی را گرفتند و اسلحه‌هایش را تاراج کردند. در ۱۳۳۷ حمله‌ی بزرگ ارتش باتیستا را پس زدند و با ژنرال هم‌اوردشان زد و بند کردند و قرار شد او کودتا کند و باتیستا را دستگیر و محاکمه کند. اما باتیستا خبردار شد و در یازدهم دیماه ۱۳۳۷ با سیصد میلیون دلار پول از کوبا گریخت. در نتیجه دولت کوبا سقوط کرد.

کاسترو با یارانش پیروزمندانه به هاوانا وارد شدند و چون هنوز اعتبار سیاسی کافی نداشتند، وکیلی میانه‌رو به نام مانوئل اورویتا لئو را به قدرت برکشیدند. بعد هم به تدریج دست سیاستمداران دیگر را از قدرت کوتاه کرد تا این که در بیست و هشتم بهمن خوزه میروکاردونا که نخست وزیر بود را به فرار از کشور واداشت و خودش این مقام را بر عهده گرفت. فیدل کاسترو در تمام این دوران مدام عقاید کمونیستی خود را انکار می‌کرد و می‌گفت با استقرار نظامی سوسیالیستی در کوبا مخالف است. اما سیاست‌هایش به



قدر کافی بیانگر بود و با مصادره‌ی زمین ملاکان، کاستن از حقوق متخصصان و افزودن بر حقوق فرودستان مشخص می‌شد. کاسترو تا بهار سال ۱۳۴۰ هم‌چنان ماهیت ایدئولوژیک حزب خود را انکار می‌کرد و تنها پس از پس زدن حمله‌ی مخالفان در این مقطع اعتماد به نفس کافی یافت و دولت خود را سوسیالیست نامید. چند سال دیگر طول کشید تا کاسترو در مصاحبه‌ای اعتراف کند که از ابتدای کار مارکسیست لنینیست بوده و این حقیقت را برای پرهیز از مخالفت مردم کتمان می‌کرده است.

۱۳۳۹: حضور کاسترو در مجمع عمومی سازمان ملل

کاسترو بعد از قبضه کردن قدرت رقیبانش را به فرار از کشور وا داشت و یا همه را به زندان و تبعید فرستاد. آنگاه طی دو سال بعد دست به اصلاح اجتماعی گشود و منابع مالی کشور را صرف ساخت بیمارستان و مدرسه کرد. او طی سی ماه بیش از سی سال پیش کلاس سوادآموزی در کوبا دایر کرد و درمانگاه‌های فراوان رایگان در همه جای کوبا ساخت. همچنین هشت هزار کیلومتر جاده کشید و هر ماه هشتصد خانه ساخت تا مشکل مسکن کارگران و فرودستان را رفع کند. این برنامه‌ها از طرفی محبوبیتش را در میان کشاورزان فرودست و کارگران افزایش داد و از سوی دیگر با مصرف کردن سریع ذخایر ارزی کشور، کوبا را به ورشکستگی کشاند. در این میان طبقه‌ی متخصص کوبایی که از سیاست‌های سرکوبگرانه‌ی کاسترو ناراضی بودند به آمریکا مهاجرت کردند و یک موج چند هزار نفره‌ی فرار مغزها باعث شد کارخانه‌ها تعطیل شود و تحصیلات تکمیلی افول کند.



در ۱۳۳۹ که جنگ سرد آغاز شد، کاسترو به طور رسمی به اردوگاه شوروی پیوست و صد میلیون دلار وام و صنایع فراوانی از این کشور دریافت کرد. او این وام‌ها را خرج تجهیز ارتشی می‌کرد که در همین فاصله ابعادش دو برابر شده بود و یکسره با آموزه‌های کمونیستی بازسازی شده بود. او یک ارتش خلق هم با پنجاه هزار شهروند آشنا به رزم تشکیل داد که کارشان جاسوسی بین مردم و سرکوب مخالفان سازمان نیافته بود. در شهریور ۱۳۳۹ نهاد تازه‌ای به نام کمیته‌ی دفاع از انقلاب تشکیل داد که تا ۱۳۵۰ یک سوم جمعیت کوبا و تا ده سال بعد ۸۰٪ جمعیت به شکلی نیمه‌اجباری در آن عضویت داشتند!

کاسترو بر همین مبنا کل ساز و کارهای مردم‌سالارانه را از میان برد و دیکتاتوری تک حزبی کمونیستی‌ای بر پا کرد و ادعا کرد مردم کوبا چون به دموکراسی مستقیم دسترسی یافته‌اند، دیگر نیازی به انتخابات ندارند.

ورود کوبا به اردوگاه شوروی طبعاً با مخالفت آمریکا روبرو شد، نخست آیزنهاور و بعد از او کندی به دشمنی با کوبا برخاستند و ابتدا روابط دیپلماتیک آمریکا را با این کشور قطع کردند و بعد به تحریم اقتصادی آن روی آوردند. یکی از دلایل این مخالفت آن بود که کاسترو به شکلی علنی مردم آمریکای لاتین را به انقلاب و سرنگونی دولت‌های مستقر فرا می‌خواند و نیروهایی را برای آشوبگری به کشورهای گوناگون گسیل می‌کرد.

در ۲۹ فروردین ۱۳۴۰ فراریانی که از کوبا به آمریکا پناهنده شده بودند با پشتیبانی کندی و سازمان سیا یک بریگاد آزادیبخش تشکیل دادند و با هزار و چهارصد تن به خلیج خوکها در کوبا حمله بردند. کاسترو و هوادارانش تا سه روز بعد این حمله را به کلی پس زدند و دویست تن را در جنگ کشتند و بازماندگان را اسیر گرفتند. مهاجمان گرفتار شده در کنفرانس‌هایی مطبوعاتی نقش سیا و آمریکا را در این ماجرا فاش کردند و به این ترتیب فیدل کاسترو به موقعیت طلایی‌ای دست یافت و در مقام قهرمانی که در رویارویی

نظامی مستقیم بر آمریکا غلبه کرده ستوده شد. کاسترو چندان از این روند شادمان بود که اسیران را در برابر دریافت بیست و پنج میلیون دلار کمک غذایی از آمریکا آزاد کرد تا بار دیگر به این کشور بازگردند.



رائول کاسترو

و چه گوارا

در همین هنگام بود که فیدل کاسترو به طور علنی خود را کمونیست نامید. او همه‌ی احزاب را منحل کرد و تا ۱۳۴۴ هوادارانش را در قالب حزب کمونیست کوبا متشکل کرد. آنگاه به بازداشت و زندانی کردن گسترده‌ی مخالفانش دست گشود و جمعیتی بین بیست تا صد هزار تن را در مدتی کوتاه در بند کشید. موج دیگری از مهاجرت برخاست و طبقه‌ی متوسط کوبایی به دنبال این بگير و ببندها به فرار از کشور روی آوردند. طوری که تا چند سال بعد یک دهم جمعیت کشور که بالاترین کیفیت اقتصادی و فرهنگی را نیز داشتند، از کوبا

گریختند. کاسترو روسپی‌خانه‌ها را تعطیل کرد، همجنس‌گرایی را «جنسیت بورژوایی» نامید و مردان شاهدباز را برای بازپروری سیاسی به همراه دگراندیشان و مذهبی‌ها به اردوگاه‌های ارتشی وحشتناکی فرستاد که در آن آموزش نظامی سختگیرانه با سوءتغذیه و آزار دائمی همراه بود و سالها به درازا می‌کشید.



در ۱۳۴۱ خروشچف برای ایجاد تعادل در جنگ سرد از کاسترو خواست تا موشک‌های اتمی روسی در خاک کوبا مستقر شود و وی نیز بیتوجه به خطری که این کار برای مردم کشورش در بر داشت، پذیرفت. این کار با رازداری تمام انجام پذیرفت و در کوبا فقط فیدل و رائول کاسترو و چه گوآرا و یکی دو تن دیگر از مقامات بلندپایه از این توافق خبردار بودند. با این همه عکس‌برداری هوایی آمریکایی‌ها ماجرا را فاش ساخت و بحران موشکی کوبا آغاز شد. کاسترو در برابر حمله‌ی تند تبلیغاتی آمریکا ادعا کرد این موشکها برای کوبایی‌ها کارکرد دفاعی دارند و بر ماندن‌شان در خاک کشورش پافشاری کرد. اما کمی بعد خروشچف ناگزیر شد تخلیه‌ی موشکها از کوبا را بپذیرد، و با این کار سخت مایه‌ی خشم کاسترو شد.

روسها برای دلجویی از کاسترو در اردیبهشت ۱۳۴۲ او را به روسیه دعوت کردند و گردشی در چهارده شهر برایش ترتیب دادند و بعد هم مدال لنین و مدرک افتخاری‌ای از دانشگاه مسکو به او دادند و این همان است که اغلب به خطا نتیجه‌ی تحصیل آکادمیک او پنداشته می‌شود.

کاسترو با این همه برای تثبیت خود در قدرت از کسانی که بیش از حدی به شورویها وفادار بودند هراس داشت. از این رو در همین حدود مقام‌های بلندپایه‌ی حزب کمونیست کوبا را که چنین وضعی داشتند را تصفیه کرد. کمی بعدتر که برژنف به قدرت رسید و سیاست تنش‌زدایی را با غرب پی گرفت، کاسترو که سخت هوادار صدور انقلاب شکوهمندش بود، آن را خیانتی بزرگ دانست و با نزدیک شدن به چین و محاکمه‌ی رفیق قدیمی‌اش آنیبال اسکالانتِه به جرم جاسوسی برای روسها، واکنش نشان داد.



او در ۱۳۴۷ با پیروی از سیاست «جهش بزرگ رو به جلو» که مائو بر مبنای آن چین را به ویرانی کامل کشیده بود، برنامه‌ی مشابهی برای کوبا تدوین کرد و کل نهادهای خصوصی را منحل کرد و همه چیز را در یک سیستم دولتی متمرکز ادغام کرد. در نتیجه اقتصاد کوبا هم مانند چین در سرایش تباهی فرو افتاد. یک سال بعد که گردبادی مزارع نیشکر را ویران کرد، کاسترو نیروهای ارتش را بسیج کرد و همه‌ی تعطیلات از جمله

آخر هفته‌ها را لغو کرد تا مردم به دروی نیشکر بپردازند. اما رخوت ناشی از اقتصاد دولتی کار خود را کرد و قحطی و تنگدستی همه جا را فرا گرفت.

کاسترو ناگزیر از روسها برای بازسازی نظام اقتصادی‌اش یاری خواست و ایشان طی دو سال بعد چنین کردند و در عمل اقتصاد کوبا را به شعب‌های از اقتصاد شوروی بدل ساختند. در ۱۳۵۰ آلکسی کوسیگین نخست وزیر روسیه به کوبا رفت و این کشور را در اتحادیه‌ی اقتصادی کشورهای سوسیالیستی

(COMECON) عضو کرد. در نتیجه اقتصاد صنعتی کوبا به کلی از میان رفت و این کشور در مرتبه‌ی یک سرزمین کشاورز ابتدایی تثبیت شد. در ۱۳۵۳ که بهای شکر در جهان افزایش یافت، وضع اقتصادی کوبا هم اندکی بهبود یافت. اما این امر دوامی نداشت و در دهه‌ی ۱۳۶۰ اقتصاد کوبا به فروپاشی کامل کشید. کارخانه‌ها همگی تعطیل شدند و ورشکستگی اقتصادی باعث شد برای نخستین بار پس از انقلاب کاسترو بیکاری به مشکلی اجتماعی بدل شود. کاسترو نیروی کار کوبایی را به کشورهای دیگر به ویژه آلمان شرقی فرستاد.

وقتی موج نارضایتی‌ها بالا گرفت، در یک روز ده هزار نفر در اطراف سفارت پرو که از محدود مجراهای خروج از کشور بود تجمع کردند تا روادید بگیرند و از کوبا بگریزند. کارتر هم که به تنش‌زدایی با کوبا گرایشی داشت، اعلام کرد که سه هزار و پانصد مهاجر را در مقام کمکی بشردوستانه قبول خواهد کرد. کاسترو که می‌دید بحران جاری اقتدارش را ناپایدار ساخته، قاعده‌اش برای منع سفر کوباییها به خارج را شکست و اعلام کرد هرکس خواهان مهاجرت است می‌تواند به بندر ماریل برود و کشور را ترک کند. در نتیجه کشتی‌هایی از آمریکا به این بندر رفتند و جمعیت عظیمی بالغ بر صد و بیست هزار نفر به این ترتیب از کوبا گریختند. کاسترو از فرصت استفاده کرد و زندانیان، مجرمان، و بیماران روانی را نیز در میان مهاجران جا زد و به این ترتیب هم از هزینه‌های دولتی کاست و هم مهاجران را در نظر آمریکاییها مردمی تبهکار و دیوانه جلوه داد. بحران اجتماعی ناشی از ورود این پناهندگان به بندر میامی، باعث شد دولت کارتر بعد از زمانی کوتاه سقوط کند و این بندر به بهشت تجارت مواد مخدر در آمریکای شمالی تبدیل شود.



عکس هوایی مشهوری

که مراکز موشکی اتمی

شوروی در کوبا را نشان

هرچند کاسترو با این تدبیر بار دیگر طبقه‌ای بزرگ از مخالفان را به دست خودشان تبعید کرد و اقتدار خویش را مستقر ساخت، اما نتوانست به بحران‌های اقتصادی و اجتماعی غلبه کند. وقتی گورباچف به قدرت رسید و سیاست‌های دوگانه‌ی آزادسازی فضای سیاسی و رهاسازی اقتصاد (گلاسنوست و پروسترویکا) را در پیش گرفت، ارتباط دوستانه‌ی کوبا و شوروی در عمل مختل شد. در فروردین ۱۳۶۸ گورباچف به کوبا سفر کرد و به کاسترو تفهیم کرد که دیگر از کمک‌های مالی شوروی‌ها به کوبا خبری نیست. به دنبال آن کمونیسم در بلوک شرق فرو پاشید و کوبا که با یارانه‌های این سیستم بر پا مانده بود، دچار زوال اقتصادی مصیبت‌باری شد. طی کمتر از دو سال تولید اقتصادی ۴۰٪ افول کرد. گران شدن سوخت باعث شد زمان خاموشی برق در خانه‌ها به شانزده ساعت در شبانه روز افزایش یابد و ترابری با خودروهای موتوری متوقف شود. دوچرخه‌های ساخت چین برای رفت و آمد مردم به کوبا صادر شد و بار دیگر پس از مدتها شخم زدن زمین با گاو رواج یافت. سوخت خانه‌ها هم از نفت به چوب چرخش یافت.

در شهریور ۱۳۷۰ که بوریس یتسین به قدرت رسید و حزب کمونیست شوروی را منحل کرد، ارتباط دو کشور به کلی قطع شد. یتسین همزمان بازمانده‌ی قوای روس مستقر در کوبا را بیرون کشید و در مصاحبه‌ای کاسترو را به ستمگری و سرکوب متهم نمود و با مهاجران کوبایی مقیم آمریکا رابطه‌ی دوستانه‌ای برقرار کرد. با این همه سرکوب شدید و مداوم مردم و خارج کردن دوره‌ای جمعیت مخالف باعث شد موقعیت ممتاز کاسترو در کوبا دست نخورده باقی بماند.



وقتی در همین سال بازی‌های پان آمریکن در هاوانا با میزبانی کوبا برگزار شد، کاسترو برد تبلیغاتی چشمگیری به دست آورد. چون کوبایی‌های حاضر در ورزشگاه مدام در ستایش او شعار می‌دادند و در نهایت هم قهرمانان کوبایی توانستند رقیبان آمریکایی خود را شکست دهند.

آنچه اقتصاد کوبا را از نابودی کامل نجات داد، به قدرت رسیدن هوگو چاوز در ونزوئلا و نفتخیز بود. چاوز که طی یک روند بحث برانگیز به قدرت رسیده بود، دولت پوپولیستی سرکوبگری پدید آورد و آشکارا فیدل کاسترو را سرمشق و الگوی غایی خود می‌شمرد. در ۱۳۷۹ چاوز و کاسترو دیدار کردند و قرار

بر این شد که ونزوئلا روزی پنجاه و سه هزار بشکه نفت به کوبا صادر کند و بهای آن را به صورت خدمات پزشکی بیست هزار پزشک کوبایی دریافت کند. در ۱۳۸۳ این عهدنامه ارتقا یافت و ونزوئلا در برابر دادن نود هزار بشکه نفت در روز چهل هزار پزشک کوبایی دریافت کرد. چاوز و کاسترو در این میان سازمانی به نام «گزینه‌ی بولیواری برای آمریکا» (ALBA) تاسیس کردند که تبلیغ مرام اشتراکی در آمریکای لاتین را هدف گرفته بود و به نادرست این مرام را به سیمون بولیوار منسوب می‌کرد. روی هم رفته این شعارها در سطح جهانی توجه چندانی بر نینگیخت.



فیدل کاسترو در اواخر بهار ۱۳۸۴ به خاطر خونریزی روده بستری شد و مقام ریاست جمهوری را به برادرش رائول واگذار کرد. اما همچنان بر سریر قدرت باقی ماند. تا اواخر فروردین ۱۳۹۰ که از شورای مرکزی حزب کمونیست کوبا کناره‌گیری کرد و به این ترتیب دولت خود را یکسره به برادرش واگذار کرد. رائول کاسترو پس از او با همان مشقت آهنین و بگیر و ببندی گاه بیشتر و گاه کمتر بر مردم کوبا فرمان رانده است.

فیدل کاسترو مردی فعال و پرکار بود که ساعت سه و چهار بامداد برای خوابیدن به بستر می‌رفت. برای بیشتر عمر خود به کشیدن سیگار برگ معتاد بود و تنها پس از آن که پزشکان آن را مایه‌ی تهدید جانش دانستند، آن را ترک کرد. او مهری نمایان به مردم کشورش داشت، که البته او را از عقوبت کردن ایشان یا کشاندنشان به

موقعیت‌هایی ناخوشایند باز نمی‌داشت. پیشینه‌ای طولانی نیز در همبستری با زنان داشت. اما با هیچ زنی ارتباط عاطفی نزدیک برقرار نکرد. از او شمار زیادی فرزند باقی مانده که بیشترشان به روابطی تصادفی و محدود به یک شب مربوط می‌شوند.



زندگینامه نویسان کاسترو، او را مردی طنزپرداز و خوش مشرب، ورزشکار، وفادار و جدی دانسته‌اند که در ضمن سختگیر و بی رحم هم بود و از شوخی‌های دیگران سریع خشمگین می‌شد. او تعصبی چشمگیر نسبت به عقایدش داشت و مخالفان فکری خود را دشمن می‌دانست و از آسیب رساندن به ایشان پرهیزی نداشت. در میان ادیبان به ارنست همینگوی علاقه داشت و مرور سخنرانی‌هایش نشان می‌دهد دانش عمیقی در هیچ زمینه‌ای نداشته و به شکلی جسته و گریخته و سطحی (و اغلب به نادرست) موضوع‌هایی متفاوتی را که به تازگی درباره‌شان چیزی می‌خوانده در سخنرانی‌هایش به کار می‌گرفته است. فیدل کاسترو سخنران پرشور و موفقی بود و گاه چند ده هزار تن از هوادارانش برای شنیدن سخنانش گرد می‌آمدند و این سخنرانیها گاهی تا هفت ساعت بی‌وقفه ادامه پیدا می‌کرد. او به موسیقی و هنر بی‌علاقه بود، اما شراب و سیگار و خوراک خوب را دوست داشت و در گردآوری تفنگ و سلاح آزمند بود. تا میانه‌ی دهه‌ی نود همیشه لباس نظامی زیتونی می‌پوشید.

سیاست رسمی دولت کوبا آن بود که فیدل کاسترو را دیکتاتور نامد و اصراری وجود داشت که کیش شخصیتی درباره‌ی او تبلیغ نمی‌شود. با این همه ناظرانی که به کوبا سفر کرده‌اند از فراوان بودن تصویر فیدل کاسترو در همه جا شگفت‌زده شده‌اند. بخشی از این نمادین شدن تصویر او به محبوبیتی که نزد بخشی از جمعیت کشورش دارد مربوط می‌شود و بخشی دیگر ناشی از سیاست دولتی‌ایست که هراسی جمعی از انحراف سیاسی را در مردم نهادینه ساخته است. خود فیدل کاسترو بر این نکته پافشاری داشت که اختیارات قانونی‌اش در کشورش از اقتدار بسیاری از رؤسای کشورهای دیگر کمتر است. با این همه شواهد گوناگون نشان می‌دهد که او در چارچوب قانون رفتار نمی‌کرده و حاکم مطلق کوبا بوده و در بسیاری از موارد که گاه به اعدام افرادی مربوط می‌شود، تصمیم‌های دلبخواه‌اش که با قانون هم ناسازگار بوده، اجرا می‌شده است.

فیدل کاسترو بیشتر فرزندانش را در حزب کمونیست به کار گمارد و پسر بزرگش فیدلیتو زمانی از موقعیتی ممتاز در کوبا برخوردار بود. اما بعد از چشم پدر افتاد و عزل شد. یکی از دخترانش و خواهرش به آمریکا و اسپانیا پناهنده شده‌اند و زندگی خود را وقف تبلیغ و افشاگری درباره‌اش کرده‌اند. فیدل کاسترو بر ساده‌زیست بودن رهبران حزب کمونیست کوبا و پرهیزشان از تجمل تاکید بسیار داشت، اما به تازگی محافظ شخصی‌اش که به خارج از کشور گریخته فاش کرده که او جزیره‌ای شخصی در شمال کوبا داشته و در آنجا از همهی مواهب یک زندگی لوکس «بورژوایی» برخوردار می‌شده است.



داوری اخلاقی: نگاهی به سطح روانشناختی

درباره‌ی شخصیت فیدل کاسترو داده‌هایی به نسبت اندک در دست داریم. آخرین خبر رسمی درباره‌ی زندگی خصوصی او به پنجاه سال پیش مربوط می‌شود. یعنی از سال ۱۳۴۲ که خبر مرگ مادر کاسترو انتشار یافت، دستگاه دولتی کوبا هیچ خبر رسمی‌ای درباره‌ی زندگی شخصی او منتشر نکرده و تا حدودی منعی هم در این مورد وجود داشته است. جالب است که سیاستمداری با این شهرت جهانگیر، که ده‌ها کتاب درباره‌اش نوشته شده و دست کم پنج زندگینامه‌نویس نامدار پژوهش‌هایی پیرامون او را درباره‌اش به انجام رسانده‌اند، تا حدود زیادی در پنهانکاری زندگی شخصی‌اش کامیاب بوده و به جای آن نقابی تبلیغاتی و سیاسی را جایگزین ساخته است. با این همه، بر مبنای همان داده‌های موجود می‌توان به داوری اخلاقی روشنی درباره‌اش دست یافت. یعنی می‌توان شاخص‌های روانشناختی و الگوهای رفتاری‌ای که قلب را به شکلی پایدار می‌کاهد یا می‌افزایند را در رفتارش تشخیص داد و این ویژگی‌های ضعیف و قوی شخصیتی را موضوع داوری قرار داد.

نخستین نکته درباره‌ی فیدل کاسترو آن است که مردی خودنما و کمابیش فریبکار بوده و بخش بزرگی از انگارهای که از او تولید شده را خودش با دقت تمام طراحی کرده و با به کار گیری ابزارهایی سیاسی پراکنده است. او جنبه‌هایی انقلابی، جنگاورانه، مردانه و شریف از وجود خویش را به نمایش می‌گذاشت و درباره‌شان تبلیغ می‌کرد، اما به سختی درباره‌ی تفریحاتش، زندگی خصوصی‌اش، روابط خانوادگی‌اش پنهانکار بود. امری که البته درباره‌ی حریم شخصی هرکس حقی طبیعی و پذیرفتنی است، به شرط آن که واژگونه‌ی حقیقت در فضای عمومی جار زده نشود.

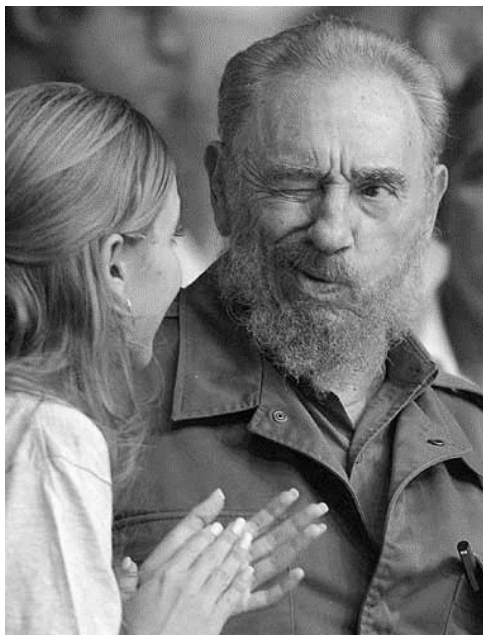
چنین می‌نماید که درباره‌ی فیدل کاسترو رگه‌هایی از این فریبکاری وجود داشته باشد. هرچند این فریب به هیچ عنوان با آنچه که با هم‌تایان سیاسی‌اش در قالب انگاره‌ی استالین و مائو می‌بینیم قابل مقایسه

نیست. او در این تصویرِ ساختگیِ خود را مردی کتابخوان و اهل مطالعه و دانا، صاحب‌نظری درباره‌ی امور بین‌الملل، و پرهیزگاری کناره‌جو از لذت‌های مادی زندگی می‌نمود، در حالی که هیچ یک از این ویژگی‌ها را دارا نبوده است.

فیدل کاسترو گذشته از این فریبکاری درباره‌ی انگاره‌ی شخصی‌اش، که قابل‌چشم‌پوشی ولی از نظر اخلاقی نکوهیده است، در زمینه‌ی سیاست هم مردی فریبکار بود. این حقیقت که او برای نزدیک به ده سال جنبشی سیاسی و نظامی را رهبری می‌کرد و گروهی به نسبت بزرگ از هواداران رزمنده را به مقابله با مرگ تشویق می‌کرد، و در عین حال پیوندهای خویش با ایدئولوژی کمونیستی را کتمان می‌کرده، دیگر امری شخصی نیست و به دروغ‌گویی و دغلبازی سیاسی پهلو می‌زند.

روند به قدرت رسیدن او با دروغ‌گویی‌های پیاپی و تاکید چند باره بر این که خودش کمونیست نیست و هوادار نظام سوسیالیستی هم نیست، ممکن شد. از این رو باید وی را در جرگه‌ی سایر رهبران سیاسی مارکسیست لنینیستی جای داد که پابندی به شرافت سیاسی و راست‌گویی را عارضه‌ای بورژوایی می‌دانستند و طرد قواعد اخلاقی در حریم سیاست را تبلیغ می‌کردند.

ویژگی دیگری که در کردار فیدل کاسترو دیده می‌شود، محاسبه‌گرانه بودن ارتباطش با دیگران است. رفتار عمومی فیدل کاسترو به ظاهر سرشار از مهر و محبت بوده و انبوهی از عکس‌ها و فیلم‌ها و اشاره‌ها در



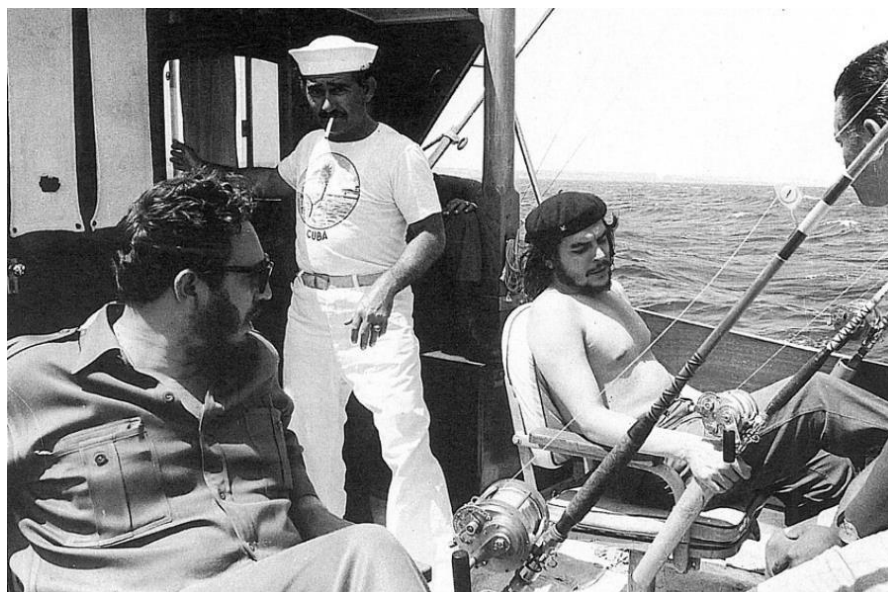
سخنرانی‌هایش وجود دارد که می‌تواند همچون سندی نمایان از ابراز مهر و محبتش به مردم شریف کوبا مورد استناد قرار گیرد. با این همه شواهد نشان می‌دهد که او از تجربه‌ی مهر راستین عاجز بوده است. یکی از فضا‌هایی که برای محک زدن حضور یا غیاب مهر می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، حوزه‌ی جنسیت است. یعنی شیوه‌ای که میل جنسی به عشق تبدیل می‌شود و الگویی که این عشق به مهر پایدار بدل می‌گردد، مبنا و پایه‌ایست

که حضور یا غیاب مهر در افراد را نشان می‌دهد. تا جایی که من دیدهام، شخصیت تاریخی‌ای نبوده که از تجربه و ساماندهی مهر در این لایه‌ی خصوصی و شخصی ناتوان باشد، و توانسته باشد مهری حقیقی را در سطحی دیگر تولید نماید. فیدل کاسترو با این شاخص‌بندی بی‌شک در جرگه‌ی کسانی قرار می‌گیرد که از مهر بی‌بهره بوده‌اند. او با هیچ زنی ارتباط پایدار عاطفی برقرار نکرد و در کل روابطش با زنان به هماغوشی‌هایی منحصر می‌شد که بیشترشان تنها یک شب دوام می‌یافت.

نمود برخورداری یا بی‌بهره ماندن از مهر را می‌تواند در شاخص‌هایی عینی مانند شمار و عمق و دوام ارتباط‌های دوستانه‌ی فرد با دیگران ردیابی کرد. بخش مهمی از انگاره‌ی مهندسی شده‌ی فیدل کاسترو بر ارتباط صمیمانه و رفاقت خدشه‌ناپذیرش با هم‌رزم‌های دیگر کمونیست‌اش تاکید دارد، و این تصویر به قدری مرسوم شده که یکی از نخستین کلیشه‌هایی است که با شنیدن نام کاسترو یا چه گوارا به ذهن متبادر می‌شود. با این همه داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که این انگاره چندان راست نیست.

تردیدی نیست که کاسترو نسبت به هم‌تایان دسیسه‌چی مخوف و خونخوارش که بر شوروی و چین فرمان می‌راندند بسیار نرم‌خوتر و کم‌خطرتر بوده است. با این همه کشتار نشدن اطرافیان کاسترو بیشتر به

ساده‌تر بودن ساخت رقابت‌های درون حزبی و امن بودن زمینه‌ی سیاسی کشور کوچکی مثل کوبا مربوط می‌شود، تا خلق و خوی شخصی وی. گواهی‌هایی که از اعضای خانواده‌اش به دست آمده نشان می‌دهد که فیدل کاسترو کاملاً بر اساس محاسباتی سیاسی با دیگران دوستی یا دشمنی می‌کرده است. کاسترو تنها دو سال پس از به قدرت رسیدن، وقتی حزب کمونیست کوبا را تاسیس کرد همه‌ی رهبران قدیمی و رفیقان هم‌رزم خود را از دایره‌ی قدرت طرد کرد و بهانه‌اش این بود که این افراد گوش به فرمان شوروی هستند.



با این همه به نظر نمی‌رسد انگیزه‌ی اصلی‌اش چنین بوده باشد. چون در این هنگام او خود فرمانبر تام و تمام روسها بود. دقیقاً در همین هنگام کشمکش ایدئولوژیک چین و روسیه آغاز شده بود و چه گوارا به خاطر آن که به سمت چین گراشی داشت، مغضوب فیدل کاسترو محسوب می‌شد. بسیاری از منابع به دعواهای این دو اشاره کرده‌اند. فیدل کاسترو آشکارا توانایی کنار زدن چه گوارا از قدرت را نداشته و اعتبار و محبوبیت جهانی او فراتر از آن بوده که بتواند مورد حمله قرار گیرد. پس با تعریف «پروژه‌ی آند» چه گوارا که مردی ماجراجو بود از کوبا بیرون رانده شد و قرار شد فعالیت‌های کنترل ناپذیرش را در کشورهای دیگر

پیگیری کند. در جریان همین عملیات بود که چه گوارا طی عملیاتی که سیا پشتیبان‌اش بود، در بولیوی کشته شد.

تحلیل سرنوشت هم‌زمان قدیمی کاسترو نشان می‌دهد که تقریباً همه‌ی آنان طی دهه‌ی نخست زمامداری وی از قدرت کنار زده شدند. بیشتر این افراد به ماموریت‌هایی در خارج از کوبا گسیل می‌شدند و به همین خاطر اغلب‌شان در جریان جنگ‌های چریکی با سرمایه‌داری جهانی شهید شدند و کاسترو را از خطر رقابت‌های خانگی رهایی بخشیدند. وقتی اردوگاه کمونیسم فروپاشید، از این کهنه سربازان قدیمی تنها انگشت شماری باقی مانده بودند که آنها هم با سرنوشت ناگواری روبرو شدند.

فیدل کاسترو بلافاصله پس از فروپاشی شوروی چهار تن از ایشان را که مهمترین‌شان آمالدو اوچوآ

بود

را به جرم قاچاق مواد مخدر محاکمه و اعدام کرد. اوچوآ از هم‌زمانی قدیمی بود که فیدل کاسترو بارها در سخنرانی‌هایش او را قهرمان بزرگ انقلاب کوبا نامیده بود. در زمان دستگیری او ژنرال ارتش بود و رهبری پرنفوذ و محبوب در میان نیروهای مسلح کوبایی محسوب می‌شد. تاوان جرمی که به آن متهم شده بود هم طبق قوانین کوبا بیست سال حبس بود. اما کاسترو با این بهانه که تقصیر مقام‌های عالی‌رتبه نابخشودنی است او را به همراه سه افسر عالی‌رتبه‌ی دیگر اعدام کرد. در لحظه‌ی اجرای این حکم فیدل کاسترو سی سال بود که بر کوبا حاکم بود و سن‌اش به شصت و سه سال می‌رسید. یعنی رفیقان قدیمی‌اش را در زمانه‌ی پیری و پس از دورانی بسیار طولانی از زمامداری به قتل رساند. بنابراین چنین می‌نماید که فیدل کاسترو بر خلاف تصویری که از او پرداخته‌اند، دوستی چندان وفادار نبوده باشد و محاسبه‌ی سیاسی در روابطش بر عواطف انسانی غلبه داشته باشد.



واپسین نکته‌ای که می‌توان درباره‌ی فیدل کاسترو گفت، این حقیقت است که او آشکارا هوادار دامن زدن به خشونت و ایجاد انقلاب در کشورهای دیگر بوده است. او به طور فعال چریک‌های کشورهای مختلف را در کوبا آموزش می‌داد، و سربازان کوبایی را برای ایجاد انقلاب به کشورهای دیگر اعزام می‌کرد. در روال این کار شمار زیادی از مردم کوبا و عده‌ی بیشتری از سرزمین‌هایی که با شعارهای انقلابی او درگیر بودند، کشته شدند. با این همه این نکته را باید در نظر داشت که فیدل کاسترو در سطحی شخصی علاقه‌ای به خونریزی نداشت و در حد امکان از کشتن مخالفانش پرهیز می‌کرد. این نکته البته بدان معنا نیست که نظام سیاسی‌ای بنیاد کشتارگر و خونریز نبود. اما آنجا که پای انتخاب‌های شخصی به میان می‌آمد، ترجیح می‌داد دشمنانش را زندانی کند و سیاست رسمی دولت کوبا هم پس از دهه‌ی ۱۳۵۰ آن بود که زندان را جایگزین اعدام سازد. از این نظر او در میان رهبران کشورهای کمونیستی شخصیتی غیرعادی و یگانه است. چون یکی از عناصری که در شخصیت لنین، استالین، مائو، پولپوت، کیم ایل سونگ و سایر رهبران کمونیست

نامدار می‌بینیم، شهوت‌شان برای خونریزی و ریشه‌کن کردن جمعیت‌های مقاوم و غیرمطیع بوده است. از این نظر می‌توان به کاسترو امتیازی داد.



همچنین این نکته که فیدل کاسترو به ورطه‌ی فسادِ علنی و نمایان فرو نیفتاد و در حد امکان از رخنه‌ی فساد حکومتی در کوبا پیشگیری کرد نیز باید مورد توجه قرار گیرد. یعنی چنین می‌نماید که او به شکلی صادقانه و راستین به ایدئولوژی‌ای که بدان ایمان آورده بود، گرویده باشد. باز این نکته را نباید نافی این حقیقت پنداشت که در کوبا یک طبقه‌ی حزبی-حکومتی برخوردار در برابر توده‌ی جمعیت تنگدست قرار داشته و دارند. با این همه تفاوت دسترسی این دو گروه به منابع بسیار کمتر از سایر کشورهای کمونیستی بوده و فساد نمایان از آن جنسی که در دولت‌های سوسیالیست اروپای شرقی می‌دیدیم در کوبا وجود نداشته است. این هم نقطه‌ی قوتی برای کاسترو محسوب می‌شود و یکی از دلایلی است که امروزه روی هم رفته نظر مثبتی درباره‌اش وجود دارد.

داوری معناگرا: نگاهی به سطح فرهنگی

حوزه‌ی دیگری که درباره‌ی شخصیت‌هایی مانند فیدل کاسترو باید مورد توجه قرار گیرد، آرا و عقایدشان است و ایده‌هایی که پذیرفتند و منتشر کردند، و یا تولید کردند و پروردند. فیدل کاسترو چنان که گفتیم به معنای دقیق کلمه شخصیتی باسواد محسوب نمی‌شد و از دانش آکادمیک بی‌بهره بود. دوران جوانی او به ماجراجویی با دسته‌های مسلح هوادارش گذشت و بعدتر هم دانش‌اندوزی‌اش از حد مطالعه‌ای تفننی فراتر نرفت، که تازه آن هم در عرصه‌ی ایدئولوژیک خاصی قرار داشت.

آرای فیدل کاسترو را در چند سطح می‌توان نقد کرد. نخست چارچوب کلی اندیشه‌اش که سرمشقِ مارکسیسم لنینیسم است. در این نوشتار فضای کافی برای بحث در این مورد وجود ندارد. اما اصولاً دستگاه نظری مارکسیسم اگر با نگاهی نقادانه و عقلانی نگریده شود، اعتبار علمی و کاربردی ندارد. مارکسیسم یک نظریه‌ی عملیاتی برای بسیج سیاسی و ساماندهی قیام است که با عناصری اساطیری از جنس بشارت‌های آخرالزمانی و امیدهای مسیحایی درآمیخته و با مدیریت عقلانیِ خشونتِ توده‌ای - که در دوران مدرن به نیرویی تعیین‌کننده تبدیل شده - پیوند خورده است. مارکسیسم از نظر چارچوب نظری و مبانی منطقی و رویکرد روش‌شناسانه در برابر نقدهای جدی دوام نمی‌آورد، و به طیفی وسیع از چرخش‌های ضد و نقیض در نتیجه‌گیری‌ها میدان می‌دهد.

در واقع مارکسیسم مشهورترین نظریه‌ی نادرست و نادرست‌ترین نظریه‌ی مشهور است. یعنی هیچ پیش‌بینی مهمی در آن نبوده که غلط از آب در نیامده باشد و هیچ راهبرد و روش عملیاتی کلان و سیاست اجرایی مهمی را در تاریخچه‌اش نمی‌توان نشان داد که به نتایجی فاجعه‌بار منتهی نشده باشد. از این رو باید آن را به معنای دقیق کلمه یک ایدئولوژی سیاسی مدرن دانست و نه نظریه‌ای علمی یا چارچوبی عقلانی.

دعوی عقلانیت و علم نیز که در درون گفتمان مارکسیستی مدام تکرار می‌شود، خود بخشی از همین خود-اعتبار-بخشی ایدئولوژیک است.

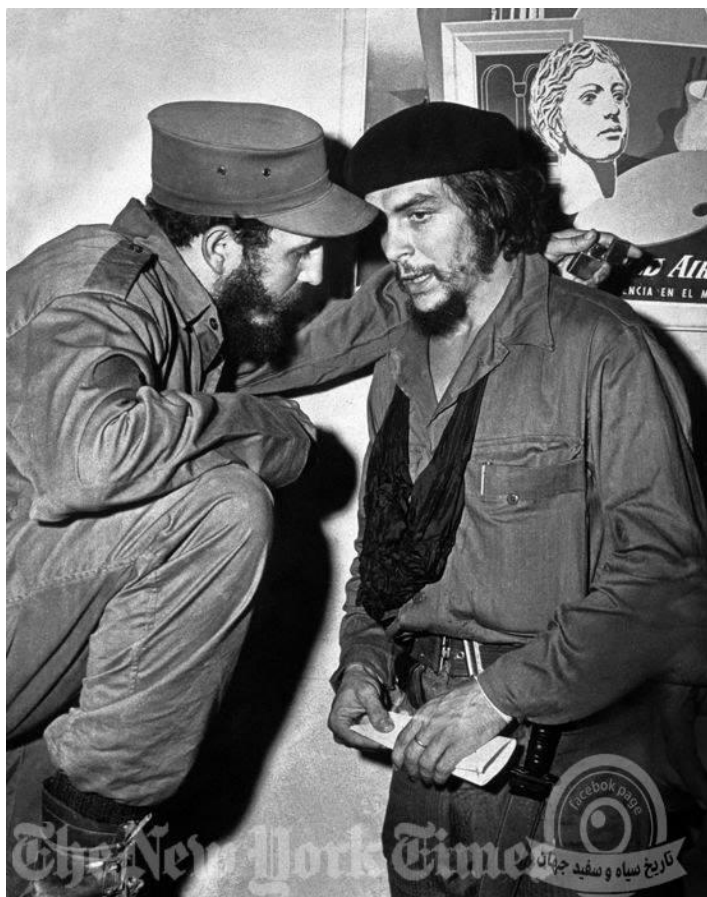
اصلاحیه‌ای که لنین به این دستگاه نظری افزود در راستای مبهم‌تر کردن معانی و آشفته‌تر کردن روابط منطقی بین مفاهیم بوده و در همین راستا آن را به ابزاری شعارگونه برای بسیج سیاسی و نه چیزی بیش از آن تبدیل کرد. از این رو آنچه که فیدل کاسترو بدان ایمان آورده بود، یک مذهب مدرن شورش در برابر قدرتمندان بود که محتوای عقلانی یا علمی معتبری نداشت. کاسترو در زمانی به این آیین گروید که ایرادهای نظری‌اش آشکار شده بود و تا زمانی زنده ماند که کژکارکردها و بیفایده بودن عملیاتی‌اش را هم نظاره کند. با این همه از

ایمان متعصبانه‌اش دست نکشید و این یکی از دلایلی است که نیروهای چپ‌گرا ستودن بی‌قید و شرط او را وظیفه‌ی خود می‌دانند.

برداشت فیدل کاسترو درباره‌ی اهمیت محصولات کشاورزی در آینده‌ی جهان، این تصور که بهداشت و درمان خود به خود به ارتقای کیفیت زندگی می‌انجامد، و این نظریه‌ی پر سر و صدایش که «آفریقا لقت‌ترین حلقه‌ی زنجیره‌ی امپریالیسم است»، به ساماندهی برنامه‌های کلان حکومتی و مداخله‌های نظامی در سطحی بین‌المللی دامن زد که نتیجه‌اش روی هم رفته فاجعه‌بار بوده است.

با مرور سخنرانی‌های فیدل کاسترو روشن می‌شود که دو الگوی عمومی در افکار او دیده می‌شود. نخست آن که آرای او دستگاه نظری خاصی ندارد. او همه چیز را از درون پنجره‌ی باریک مارکسیسم لنینسیم می‌نگرد و چون این نظرگاه تنگ برای اظهار نظر درباره‌ی طیفی وسیع از حقایق آمادگی و اعتبار ندارد، انبوهی از آرا و دیدگاه‌های بیربط را به شکلی دلخواه به این نظریه چفت و بست می‌کرد.

به عبارت دیگر نخستین الگوی حاکم بر اندیشه‌ی فیدل کاسترو عامیانه بودن‌اش است. او هرگز در نوشتن افکارش توفیقی نداشت و در مناظره‌ها هم شرکت نمی‌کرد، چون از شکست خوردن خشمگین می‌شد. مهمترین ارتباطش با زبان تک‌گویی‌هایی طولانی بود که با زبانی عامیانه و مردمی بیان می‌شد و به همین دلیل هواخواه و مخاطب پرشماری هم در میان توده‌ی مردم داشت، هرچند محتوای معنایی‌اش اصلاً با درازای



زمان ابراز شدن و شمار جملات بیان شده تناسبی نداشت. با این همه در به کار گیری این زبان عامیانه چیره‌دست بود و سخنرانی‌هایش مردم را به شور می‌آورد. تاثیر این گفتار چندان بود که یک بار در سازمان ملل درباره‌ی فقر و نابرابری جهانی سخنرانی آتشینی ایراد کرد و همه‌ی رهبران دولت‌های حاضر (که سرپرستی نابرابری یاد شده را بر عهده داشتند) را به تشویق وا داشت.

دومین الگوی حاکم بر اندیشه‌ی کاسترو، علاقه‌اش بود به نمایش مترقی بودن. او در هر دوره‌ای از جنبشی جهانی حمایت می‌کرد که از سویی مترقی شمرده می‌شد و از سوی دیگر با جریان‌های چپ پیوند داشت. در ابتدای کار که به قدرت رسید هوادار انقلاب پرولتاریا و شوریدن بر حکومت‌های بورژوایی و امپریالیستی بود. بعدتر با جریان ضداستعماری ایران زمین ارتباط برقرار کرد، اما فقط با واسطه‌ی انعکاس عربی‌اش در حزب بعث که هم سوسیالیست بود و هم ستمگر و خشن. بعدتر از برابری نژادی هواداری کرد و با نلسون ماندلا بر ضد جریان آپارتاید آفریقای جنوبی جهاد کرد. در نهایت به جریان محیط‌زیست‌گرایی پیوست. پس از آن به جنبش ضدجهانی شدن پیوست و سخنگوی مهم این جریان شد. بعد به جریان فمینیسم علاقه نشان داد و زنان کوبایی را آزادترین زنان جهان نامید. در آخرین سال‌های عمرش حتا از حقوق همجنس‌گرایان هم دفاع می‌کرد و رفتار خودش با ایشان را با لحنی پشیمان « غیرعادلانه، غیرعادلانه » می‌نامید. خود همین نکته‌ی اخیر به قدر کافی بیانگر است. چرا که در میان تمام کسانی که در چرخ دنده‌های دولت او لگدمال و خرد شدند، تنها از همجنس‌گرایانی یاد می‌کرد که شماری بسیار اندک داشته‌اند، اما در سال‌های اخیر موضوع تبلیغ جریان‌های چپ‌گرا بوده‌اند.

شور و اشتیاقی که کاسترو در دفاع از این ایده‌ها به خرج می‌داد، این حدس را به ذهن متبادر می‌کند که در این موارد صادق بوده و به راستی به آنچه می‌گفته باور داشته است. حال این نکته که چطور رفتارهای سیاسی خودش اغلب با این شعارها ناسازگار بوده را باید به حساب نامنسجم بودن من او و ساخت ایدئولوژیک افکارش گذاشت. نمود این تناقض‌ها به ستم بر همجنس‌گرایان محدود نمی‌شود، و در باقی موارد هم می‌توان نمونه‌هایی برایش برشمرد.

مثلا در همان زمانی که با امپریالیسم ستیز می‌کرد و مداخله‌ی ابرقدرتها در کشورهای کوچکتر را با سخنرانی‌های طولانی محکوم می‌کرد، در جریان تجاوز شوروی به افغانستان در کنار برادر بزرگتر قرار گرفت

و در جمع غیرمتعهدها از محکوم کردن این حرکت آشکارا امپریالیستی خودداری ورزید. یا تقریباً در همان هنگامی که سربازانش را برای جنگ با آپارتاید نژادپرست به آنگولا گسیل می‌کرد، در کشور خودش تبعیض نژادی نمایانی برقرار بود. چنان که وقتی جایی برای سخنرانی رفته بود، یک جوان بیست و پنج ساله‌ی سیاهپوست به نام خورخه لوئیس گارسیا پرز چند جمله بر علیه او شعار داد. در نتیجه این جوان را دستگیر کردند و پس از بدرفتاری‌های فراوان به هفده سال و سی و چهار روز حبس محکومش کردند. این جوان در وضعیتی که به مردی میانسال تبدیل شده بود در سال ۱۳۸۶ پس از طی کردن کل دوران حبس‌اش از زندان آزاد شد و در مصاحبه‌هایش فاش کرد که توهین‌های نژادی و تبعیض به سیاهپوستان تا چه پایه در دولت کاسترو نهادینه بوده است. در تایید گواهی او این را بگوییم که نزدیک به یک سوم جمعیت کوبا رنگین‌پوست هستند. نزدیک به ده درصد جمعیت را سیاهپوستان تشکیل می‌دهند و یک چهارم دیگر جمعیت دورگه‌ی ترکیبی از سپید و سیاه و سرخپوست (مستیزو) هستند. اما در طبقه‌ی حاکم امروز کوبا و همچنین ارتش این کشور تقریباً نشانی از جمعیت چشمگیر نمی‌بینیم.



درباره‌ی شعارهایش درباره‌ی زنان نیز می‌توان همین الگو را تشخیص داد. این نکته البته درست است که حضور زنان در سیاست کوبا همپایه‌ی مردان است و این الگویی است که در سایر نظام‌های کمونیستی هم کم و بیش می‌بینیم. یکی از دلایلیش شاید آن باشد که زنان تازه رهایی یافته که ناگهان مجوز ورود به قلمرو سیاست را پیدا می‌کنند، اعضای وفادارتر و مطیعتر برای احزاب توتالیتر هستند و این را می‌توان را تحلیل‌های محافظه‌کارانه‌ی زنان در مجلس‌های این کشورها نتیجه گرفت. به هر روی، در همان زمانی که کاسترو از برابری زن و مرد و رهایی زنان دفاع می‌کرد و نزدیک به ۴۹٪ کرسی‌های مجلس حزبی کوبا را هم به بانوان نماینده سپرده بود، شکنجه در زندان‌های کوبا به طور خاص بر روی زنان متمرکز بوده است. گزارش‌هایی فراوان در دست داریم که نشان می‌دهد مخالفان سیاسی زن به شکلی نامتناسب نسبت به هم‌متایان نرینه‌شان مورد تنبیه و آزار قرار می‌گرفته‌اند.

روی هم رفته افکار فیدل کاسترو را باید به شکلی عینی و منصفانه در پرتو داده‌ها و اسنادی که از او بازمانده بازشناسی و ارزیابی کرد. او مردی از عوام بود که قدرتی مطلق یافته بود و میل و اشتیاق نمایان برای حق‌طلبی و شعارهای ترقی‌خواهانه نمایان می‌ساخت، که احتمالاً صادقانه نیز بوده است. هرچند به خاطر گرفتاری ایدئولوژیک‌اش و چه بسا ناتوانی مدیریتی‌اش از تحقق ساده‌ترین سطح از همان شعارها در خانه‌ی خویش نیز درمانده بود.

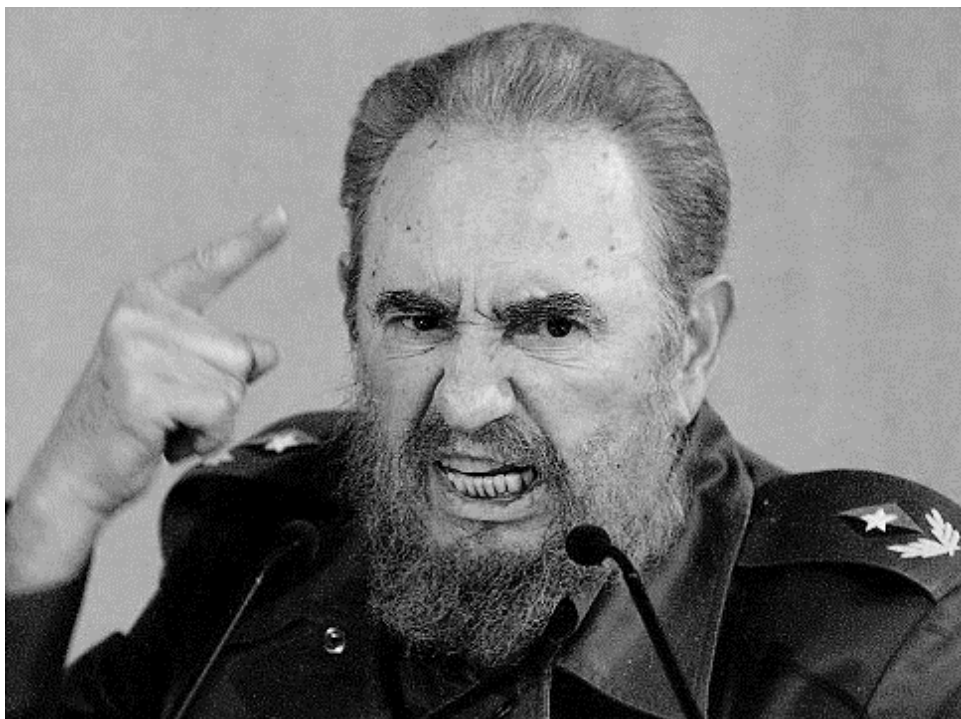
داوری سیاسی: در سطح اجتماعی

دولتمردان را در نهایت باید بر اساس دستاوردهای سیاسی‌شان ارزیابی کرد و درباره‌ی فیدل کاسترو نیز اوضاع چنین است. کاسترو یکی از طولانی‌ترین دوران‌های زمامداری در میان رهبران سیاسی قرن بیستم را داشته است. او در سال ۱۳۳۸ به قدرت رسید و در ۱۳۹۰ از قدرت کناره گرفت. یعنی پنجاه و دو سال در کشوری به نسبت کوچک اقتدار مطلق داشت. یعنی نزدیک به دو برابر هم‌مسلمکی‌هایش استالین و مائو بر مردم کوبا فرمان راند.

دستاورد کاسترو در کوبا را امروز هر نگاه دقیق و منصفی می‌تواند ارزیابی کند و آنچه که طی روزهای گذشته شگفت‌انگیز می‌نماید، تلاش هواداران و مخالفان او برای تاکید بر برخی از این دستاوردها و نادیده انگاشتن برخی دیگر است. برای آن که تصویری روشن از دستاوردهای کاسترو طی نیمه‌ی دوم قرن بیستم به دست آوریم، باید نخست نکات مثبت و بعد منفی کار او را ارزیابی کنیم.

نخستین نکته درباره‌ی کاسترو شیوه‌ی به قدرت رسیدن اوست. تردیدی نیست که دولت باتیستا یک نظام سیاسی خودکامه و سرکوبگر و بسیار فاسد بوده است. کمابیش همسان با دیکتاتورهای نظامی دیگری که در همان زمان بر دولت‌های آمریکای لاتین فرمان می‌راندند. کاسترو با شعارهایی ملی‌گرایانه و ضداستعماری بر باتیستا شورید و جالب است که تا دو سال پس از آن که قدرت را به طور کامل قبضه کرد، هرگز نامی از گرایش‌های سوسیالیستی‌اش به میان نمی‌آورد و بارها در مصاحبه‌های عمومی تاکید می‌کرد که کمونیست نیست. هواداری پرشور اولیه‌ی مردم از او و ستودن‌اش همچون قهرمانی آزادیبخش نیز به همین گفتمان ملی مربوط می‌شود و این نکته‌ایست که اغلب تاریخ‌سازان چپ‌گرا موقع روایت تاریخ انقلاب کوبا از قلم می‌اندازند. یعنی آن فیدل کاستروی محبوبی که مردم کوبا همچون قهرمانی در آغوش‌اش گرفتند و

قدرت را به او سپردند، در ظاهر یک مبارز ملی‌گرای ضدفساد بود، و وقتی به یک انقلابی کمونیست دگردیسی یافت همان مردم با گریز از زادگاهشان میزان محبوبیت‌اش را نشان دادند.



دولتی که کاسترو به جای باتیستا نشانده‌ی شک از نظر ترقی‌خواهی و پاکیزگی مالی بسیار بهتر بود. یعنی فساد مالی بدان شکلی که در دولت باتیستا وجود داشت با حضور کاسترو ریشه‌کن شد و برنامه‌های ملی مرفعی‌ای که در دوران باتیستا نادیده انگاشته می‌شد، اهمیت یافت و رونق گرفت. امروز هواداران کاسترو بر همین برنامه‌ها تاکید می‌کنند و کل دستاورد او را در سیاست به این خاطر توجیه‌پذیر می‌دانند. اما اگر به کارنامه‌ی عینی دولت کوبا بنگریم می‌بینیم که این برنامه‌ها به طور خاص در دو زمینه موفق بوده است. یکی سوادآموزی عمومی که با گسترش مدارس و دانشگاه‌ها همراه بود، و دیگری توسعه‌ی پیشرفت و نظام درمانی که به شکلی رایگان برای همگان فراهم آمد. درباره‌ی کیفیت این دو به زودی بیشتر خواهیم نوشت. اما در گام نخست باید پذیرفت که هردوی این برنامه‌ها ارزشمند و مرفعی بودند و در کلیت‌شان با موفقیت اجرا شدند.

دستاورد مهم دیگر کاسترو آن بود که کوبا را به کشوری مهم در سطح جهانی تبدیل کرد. دست کم در سطحی گفتمانی، کوبا جایگاهی به کلی نامتناسب با ابعادش را بر جغرافیای سیاسی جهان اشغال کرده است. کوبا هم از نظر مساحت و هم از نظر جمعیت با شهرستانی در چین یا استانی متوسط در روسیه برابر است و با این همه در کنار این دو خود را همچون نیرویی فعال در صحنه‌ی بین‌المللی مطرح کرد و چه بسا که در جاهایی بیش از این دو کشور به مداخله در امور داخلی سایر دولتها پرداخت. یعنی مستقل از این که از شعارهای مارکسیستی دولت کوبا خوشمان بیاید یا نیاید، کاسترو در برکشیدن این کشور بر نقشه‌ی جغرافیای سیاسی دنیا و مهم و معتبر ساختن‌اش کامیاب بوده است. این کار البته از مجرای تولید یک گفتمان دولتی انقلابی و تکثیر نمودهایی از خشونت چریکی ممکن شد.

دستاورد مهم و ارزشمند دیگر کاسترو توجهی بود که به ورزش نشان می‌داد. سرمایه‌گذاری دولت کاسترو بر ورزش پس از سفرِ اولش به روسیه آغاز شد و قهرمانی در میدان ورزشی را همچون راهبردی برای تثبیت انگاره‌ی مثبت و مقتدر کوبایی‌ها هدف گرفت. این هدف به خوبی برآورده شد و ورزشکاران کوبایی در عرصه‌های گوناگون رقابت‌های ورزشی مقام‌هایی را از آن خود کردند که به کلی با جمعیت اندک کشورشان ناهمساز بود.

دستاورد دیگری که به نسبت تازه است، به توجه به محیط زیست باز می‌گردد. چنان که گفتیم کاسترو در دهه‌ی ۱۳۷۰ همزمان با بالا گرفتن توجه جریان‌های چپ به بحران محیط زیست، به این جرگه پیوست و سخنانی پرشور در ضرورت حفظ محیط زیست ابراز کرد. او در ۱۳۷۳ یک وزارتخانه برای این منظور در کوبا راه انداخت و در ۱۳۷۶ قرار شد که آموزه‌های زیست‌محیطی بخشی از محتوای درسی کودکان در مدارس قرار گیرد. با این همه پیامد این برنامه‌ها هنوز درست روشن نیست. به ویژه که کوبا سرزمینی

کشاورزی است و فرایند جنگل‌زدایی و ویرانی محیط زیست در همان دهه‌های آغازین قدرت گرفتن کاسترو به پایان رسیده بود.

حقیقت آن است که دستاوردهای مثبت کاسترو برای کوبا را باید به همین چهار مورد محدود دانست: سوادآموزی، بهداشت و درمان، انگارسازی جهانی، و ورزش؛ که همگی با شکلی از فسادزدایی مالی از دولت ممکن شد. البته هنگام ارزیابی این شاخصها باید به کشورهای مشابه آمریکای لاتین نیز نگرست و بررسی کرد که سرزمینی با جمعیت و منابع همتای کوبا که کماکان با همان دیکتاتوری‌های نظامی هدایت شده، چه وضعیتی به دست آورده است.

نمونه‌ای گویا از این رده شیلی است که مسیرش به سوی سوسیالیسم با مداخله‌ی آمریکا و کودتای پینوشه مسدود شد، و یا کشورهایمانند کلمبیا یا مکزیک که همان روند قدیمی سیاست مردان زورمند خشن (caudillo) را ادامه دادند. اگر مقایسه‌ای در این زمینه انجام دهیم می‌بینیم که وضعیت بهداشت، ورزش، سواد عمومی و انگاره‌ی جهانی کوبا از بسیاری از این کشورها پیشرفته‌تر است، اما نه چندان که در تبلیغات چپ‌گرایان می‌بینیم. مثلاً در شیلی که بدترین سرکوب نیروهای چپ‌گرا را تجربه کرده، ۹۶٪ جمعیت باسواد هستند که در کل کشورهای آمریکای لاتین بعد کوبا (۹۹/۸٪) بیشینه است، اما تفاوت معناداری با آن ندارد. همین رقم برای مکزیک نزدیک به ۹۴٪ است.

مرگ کودکان نوزاد که شاخصی مهم برای تعیین سطح بهداشت است هم در شیلی حدود پنج در هزار است. در مکزیک این رقم کمتر از هفت در هزار است و شاخص کوبا در میانه‌ی این دو قرار می‌گیرد و کمی کمتر از شش در هزار است. یعنی اگر شاخص‌های آموزشی و درمانی را با کشورهای همسایه‌ای مقایسه کنیم که از موهبت حضور کاسترو بی‌بهره بوده‌اند، در می‌یابیم که دستاورد دولت کوبا بخشی از یک

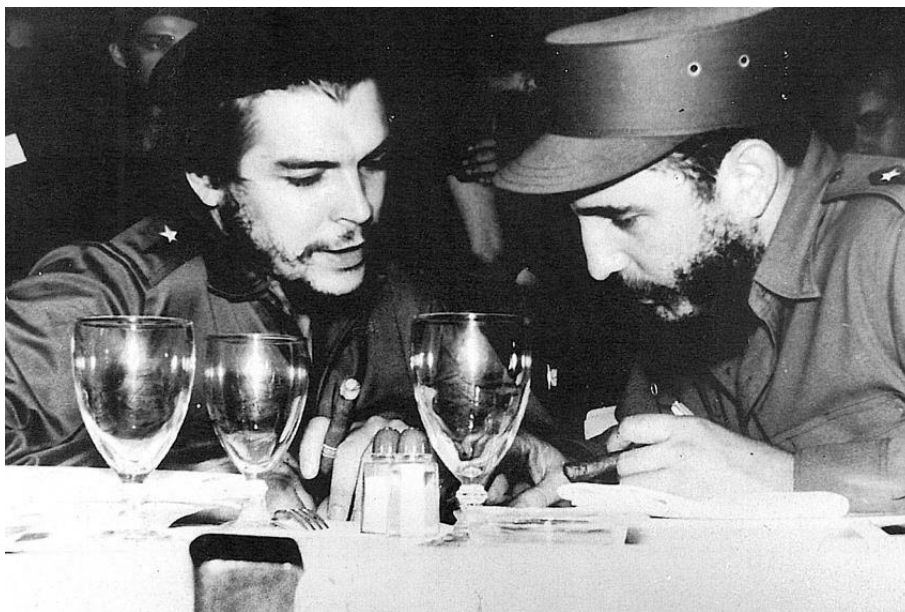
طرح عمومی‌تر و جهانی ریشه‌کنی بیسوادى و امراض بوده است و قدرى شتابزده است اگر آن را به پای رهبر سیاسى منفردى مثل کاسترو بنویسیم.

در ضمن باید این نکته را نیز در نظر داشت که آمارهای انتشار یافته درباره‌ی جامعه‌ی کوبا جملگی دولتی هستند و ناظران و آمارگیران نهادهای بین‌المللی به داده‌های این جامعه دسترسی چندانی ندارند. بر اساس این آمارها بود که سازمان ملل در ۱۳۸۵ کوبا را تنها کشوری دانست که معیارهای توسعه‌ی پایدار (۱/۸ هکتار سرانه و ۰/۸ شاخص توسعه‌ی انسانی) را بر آورده کرده است. به هر روی باید این چهار دستاورد مثبت کاسترو را مورد توجه قرار داد و پاس داشت، و در ضمن درباره‌اش به شکلی شعارگونه سخن نگفت و در بافتی جهانی بدان نگریست.

در کنار این دستاوردهای مثبت، اما، باید از کژکارکردها و نکات منفی دولتی که کاسترو پدید آورد نیز یاد کرد. منظور از نکات منفی در اینجا به طور خاص الگوهایی جامعه‌شناختی است که به کاسته شدن از بقا و لذت مردمان و قدرت و معنای نهادهای اجتماعی می‌انجامد. ساده‌ترین و بدیهی‌ترین شاخصی که برای ارزیابی کارنامه‌ی یک دولت داریم، تأثیری است که بر بقای شهروندان دارد. به طور خاص درباره‌ی کشورهایی که گرفتار یک نظام کمونیستی بوده‌اند، شمار مخالفان سیاسی که به دست دولت زندانی یا کشته شده‌اند شاخص اصلی است. این شاخص یعنی خشونت دولتی بر علیه شهروندان مهم‌ترین عاملی است که تیره یا روشن بودن کارنامه‌ی یک دولتمرد را نشان می‌دهد.

پیش از ورود به بحث کاسترو باید به این نکته توجه داشت که کوبا در کل سرزمینی خشن و مرگبار بوده است. زمانی که کشیشی به نام بارتولومئو دلاس کاساس در زمان حاکمیت جهانگشایان اسپانیایی زبان به شکایت گشود و از کشتار و شکنجه‌ی بی‌مهابای سرخپوستان سخن گفت، یکی از مثال‌های برجسته‌ای که در ذهن داشت کوبا بود و در نوشتارهای خویش بارها به ریشه‌کن شدن جمعیت بومی این سرزمین به

دست اسپانیایی‌های مهاجر اشاره کرد. بعدتر استعمارگران اسپانیایی برای جایگزین کردن نیروی کار بردگان سرخپوستی که منقرض شده بودند، به وارد کردن بردگان سیاهپوست از آفریقا روی آوردند و این روندی بود که اقلیت سیاهپوست کوبایی را پدید آورد.



خشونت اسپانیاییها در کوبا به قدری نهادینه شده بود که در سالهای پایانی قرن نوزدهم یعنی در ۱۸۹۸م سناتور ردفیلد پروکتور آمریکایی پس از دیدار از کوبا به این نکته اعتراض کرد که دویست هزار تن از رنگین‌پوستان به تازگی در اثر گرسنگی دادن در اردوگاه‌های مرگ اسپانیایی‌ها از میان رفته‌اند. مردم کوبا هفت سال پس از این تاریخ به پا خاستند و با موفقیت اسپانیایی‌ها را بیرون راندند. اسپانیا پس از یکی دو تلاش نظامی برای پس‌گیری کوبا (که پدر فیدل کاسترو هم سرباز یکی‌شان بود) شکست را پذیرفت. پس از آن موج درگیریها و خشونتها همچنان ادامه یافت. تا این که در ۱۳۰۳ جرال دو ماچادو به قدرت رسید و با سرکوبگری و خشونت فراوان مخالفان را از میان برد و ثباتی سیاسی پدید آورد.

در ۱۳۱۱ یک سردار خوشنام که همان باتیستا باشد به همراه افسران ارتش کودتا کرد و ماچادو را از قدرت فرو کشید. پس از آن یک نظام دموکراتیک در کوبا برقرار شد که به تدریج به سوی فساد گرایش یافت. شخصیت نیرومند پشت پرده‌ی سیاست کوبا در این سالها خود ژنرال باتیستا بود که در این میان یک قانون اساسی مترقی هم به تصویب رساند و در ۱۳۱۹ به عنوان ریاست جمهور هم برگزیده شد و پس از چهار سال از قدرت کناره‌گیری کرد. نابسامانی سیاسی کوبا و ناتوانی و فساد دست‌نشانندگان باتیستا وضعیتی ایجاد کرد که او در ۱۳۳۱ دوباره کودتا کرد و قدرت را به دست گرفت.

درباره‌ی فساد مالی باتیستا تردیدی وجود ندارد، اما باید باز در این زمینه انصاف داشت و بی‌توجه به شعارهای حزبی به داده‌های تاریخی نگریست. حقیقت آن است که در دوران باتیستا مطبوعات آزاد،



احزاب و نهادهای مدنی همه فعال و سرزنده بوده‌اند. خود این حقیقت که یک شورشی مسلح مثل کاسترو که با گروهش نوزده سرباز را کشته و ۲۷ تن را زخمی کرده، پس از محاکمه‌ای علنی و آزاد در شرایطی مناسب به زندان می‌رود و یک سال بعد با عفو عمومی آزاد می‌شود، تصویری از شرایط حاکم بر کوبا در دوران باتیستا به دست می‌دهد.

باتیستا بی‌شک مردی پولدوست و آزمند و

خودکامه بود، اما از کشتن مردم ابا داشت و الفبای آزادی‌های مدنی را محترم می‌شمرد. وقتی کاسترو در ۱۳۳۸ به قدرت رسید، در رسانه‌ها اعلام کرد که باتیستا در دوران زمامداری‌اش بیست هزار تن از مخالفان سیاسی را به قتل رسانده است. اما این هم یکی دیگر از دروغ‌هایی بود که کاسترو می‌گفت. داده‌های مستند

به زودی نشان دادند که کل کشتگان دوران زمامداری باتیستا طی هفت سال حدود چهار هزار تن بوده است. یعنی ۲۰٪ کمتر از شماری که کاسترو طی هفت سال بعد به قتل رساند.

کاسترو پس از به قدرت رسیدن حدود یک سال را صرف تحکیم پایگاه قدرت خویش کرد و آن شور انقلابی بلشویکی مرسوم را از خود ظاهر نساخت. با این همه دستگیری هواداران باتیستا و اعدام‌شان با شدت انجام می‌پذیرفت و از پشتیبانی افکار عمومی نیز برخوردار بود. داده‌های سختگیرانه‌ای که شمار قربانیان را تنها با تثبیت اسم و رسم دفترخانه‌ای برمی‌شمارند، نشان می‌دهند که طی شش ماه نخست به قدرت رسیدن کاسترو ۵۵۰ نفر به خاطر ارتباط با باتیستا اعدام شدند. پس از آن که کاسترو رقیبان را از مدار قدرت حذف کرد این رقم ناگهان اوج گرفت. در واقع شمار دقیق کشته شدگان سیاسی طی سال‌های بعد روشن نیست. با این همه چنین می‌نماید که طی هفت سال بعد (تا ۱۳۵۰) حدود پنج هزار تن به طور رسمی اعدام شده باشند. شمار کل مخالفان سیاسی کاسترو که به دست او کشته شده‌اند را در منابع گوناگون از چهار هزار تا سی و سه هزار قید کرده‌اند. اما کمینه‌ای که اغلب بر آن توافق دارند، پانزده هزار تن است. این عدد با توجه به جمعیت کوبا که در آن هنگام کمتر از هفت میلیون تن بوده، چشمگیر است.

این رقم وقتی چشمگیرتر می‌شود که به شمار زندانیان و فراریان از کشور بنگریم. چنان که گفتیم دولت کوبا طی سال‌های بعد به پرهیز از اعدام گرایش یافت. طوری که در دهه‌ی ۱۳۵۰ از شمار اعدامیان بسیار کاسته شد و به جایش زندانیان افزایش یافتند. کوبا در ۱۳۸۲ به شکل تلویحی مجازات اعدام را لغو کرد. هرچند دو سال بعد کاسترو دستور داد گروگان‌گیرانی که چند توریست فرانسوی را برای فرار به آمریکا ربوده و بعد آزاد کرده بودند را اعدام کنند.



رائول کاسترو در حال بستن چشم یک ضدانقلابی که قرار است اعدام شود.

در این نکته تردیدی نیست که نظام قضایی کوبا ستمگر و قانونگریز است و بخش بزرگی از جمعیت را مدام به خاطر مخالفت با سوسیالیسم مترقی اش مورد آزار و شکنجه قرار می دهد. دستگیری های توده ای که جمعیت شان در هر نوبت به هزاران تن می رسد بارها در مقاطع حساس تاریخی در کوبا انجام پذیرفته و گرفتاران اغلب به زندان هایی بسیار طولانی محکوم می شوند. از زندانیان به عنوان کارگر بی مزد و مواجب در اردوگاه های کار استفاده می شود و بنابراین این شیوه در ضمن راهی برای تامین نیروی کار ارزان هم هست. زندانیان مدام در معرض بدرفتاری و شکنجه هستند، و اغلب از پوشاک و خوراک و دارو محروم اند. هیچ آماری درباره ی تعداد دقیق زندانیان سیاسی در کوبا در دست نیست و همچنین شمار کسانی که در بند کشته شده اند نیز معلوم نیست. تنها این را می دانیم که موج اصلی خشونت های دولتی تا دهی ۱۳۵۰ ادامه یافته و پس از آن فروخوابیده است.

درباره‌ی مخالفان سیاسی نامدار این را می‌دانیم که روش‌هایی عجیب و غریب برای تنبیه‌شان به کار گرفته می‌شود. یکی از این روشها آن است که آنان را به تیمارستان سانتیاگو می‌فرستند و آنجا برنامه‌ای بر رویشان پیاده می‌شود که شباهتی به آزمایش‌های دیوانه‌وار ژاپنی‌ها بر اسیران جنگی دارد. در این تیمارستان به مخالفان سیاسی که کاملاً سالم هستند شوک الکتریکی و داروهای گوناگون داده می‌شود و شواهدی هست که بسیاری به همین خاطر تعادل روانی‌شان را از دست می‌دهند. در میان کسانی که گذرشان به این تیمارستان افتاده باید از آرپل هیدالگو یاد کرد که مورخ کمونیست نامداری است و مدتها در ماشین سرکوب فرهنگی کوبا به کاسترو خدمت کرد. تا این که در ۱۳۶۰ از چشم رهبر افتاد و او را نخست چند هفته در این تیمارستان «درمان کردند» و بعد هشت سال به زندان فرستادند. استفاده از دارو در زندان‌هایی که شکنجه در آن رواج دارد هم مرسوم است و برای مهار کردن جیغ و داد زندانیان مورد استفاده قرار می‌گیرد. به همین خاطر بسیاری از مخالفان سیاسی که از زندان‌های کوبا بیرون آمده‌اند، به مواد آرامبخش معتادند.

این نکته هم ناگفته نماند که در سال ۱۳۸۴ به دنبال بالا گرفتن اعتراض سازمان‌های بین‌المللی به وضعیت حقوق بشر در کوبا، گروهی از موسیقی‌دانان و ادیبان و برندگان جایزه‌ی نوبل نامه‌ای را امضا کردند و در آن امپریالیسم آمریکا را محکوم کردند و کوبا را به کلی از کاربرد شکنجه در زندانها تبرئه نمودند. تقریباً همه‌ی امضا کنندگان این نامه فعالان سیاسی چپ و برخی‌شان چریک‌های پیشینِ هوادار کاسترو بودند. خوزه ساراماگو ادیب مشهور کمونیست نیز در میان ایشان به شمار بود.

در واقع قدری دشوار است وجود شکنجه و آزار در نظام تنبیهی کوبا را انکار کنیم. گزارش‌هایی که در این زمینه به جهان خارج نشت کرده در شرایطی شنیده می‌شود که در کوبا مطبوعات آزاد، سازمان‌های مردم نهاد، ناشران مستقل، شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی غیردولتی، و هیچ نوع سازمان یافتگی غیردولتی

دیگری وجود ندارد. از این رو جسته و گریخته بودن این گزارشها را نمی‌توان دلیلی برای انکار صحت‌شان دانست.

از سوی دیگر وقتی درباره‌ی آموزش یا بهداشت پیشرفته‌ی کوبا سخن به میان می‌آید، باید این نکته را در نظر داشت که مفهوم آموزش و درمان در کوبا با باقی جهان تفاوت‌هایی دارد. به عنوان مثال آموزش در مدارس تقریباً به درس دادن مبانی ایدئولوژیک مارکسیسم محدود است. همه‌ی دانش‌آموزان پرونده‌ای برای ثبت انحراف‌های سیاسی‌شان دارند و از کودکی مورد رصد معلمان هستند که نقش جاسوس را نیز ایفا می‌کنند. از این روست که نرخ بالای سوادآموزی در کوبا در ضمن با افت ویرانگر دانش تخصصی همراه بوده است. تحصیل کردگان کوبا تنها در یک زمینه نام و اهمیتی دارند و آن هم پزشکی است که امری تجربی است. تنها زمینه‌ای که درخششی در دانشمندان کوبایی می‌بینیم هم در زمینه‌ی بیوتکنولوژی است و آن هم آنجا که به همین حوزه‌ی پزشکی یا کشاورزی مربوط می‌شود. به بیان دیگر، فراگیر بودن نظام آموزشی چه بسا بلایی برای ذهن‌های خلاق کودکان کوبایی باشد، و نه لزوماً موهبتی که تبلیغ می‌کنند. این را از سترون بودن فضای دانشگاهی کوبا می‌توان دریافت.

درباره‌ی نظام بهداشت و درمان نیز ماجرا چنین است. پزشکان خانواده مدام باید پرونده‌ای درباره‌ی کجروی‌های احتمالی سیاسی بیماران‌شان را پر کنند و در بیمارستانها بر اساس این پرونده‌ها برخوردهایی به کلی

متنوع با بیماران صورت می‌گیرد. بیماران در کوبا نه حق شکایت از پزشکان‌شان را دارند و نه حتا می‌توانند درمان نشدن را انتخاب کنند! یعنی اگر پزشکی تشخیص بدهد که شخصی مریض است، او باید بستری شود و هر درمانی که پزشک خواست درباره‌اش اجرا می‌گردد. بی‌توجه به این که خواست خود بیمار چه باشد.

نظام فرهنگی کوبا نیز به همین ترتیب با استیلای خفقان‌آور ایدئولوژی سیاسی بر همه‌ی زوایای خلاقیت فردی دست به گریبان است. در کوبا تنها ادبیات و هنری مجاز است که در خدمت تبلیغ ایدئولوژی حکومتی باشد و در عمل هر شکل دیگری از آفرینش فرهنگ مهار می‌شود. به همین خاطر هنرمندان و ادیبان و دانشمندان نامدار و مهمی از کوبا برنخاسته‌اند. داده‌های ما از وضعیت دانشگاه‌ها در کوبا چندان دقیق و کامل نیست، اما از خروجی‌های این دانشگاه‌ها و رتبه‌ی کوبا در سطح جهانی بر می‌آید که روند تولید دانش در این کشور دچار اختلال‌های جدی باشد.

کوبا از نظر سرمایه‌گذاری بر نظام آموزشی یکی از پیشروترین کشورهای دنیاست. یعنی ده درصد تولید ناخالص ملی دولت در بخش آموزش سرمایه‌گذاری می‌شود و این را می‌توان با چهار درصد در انگلستان و دو درصد در آمریکا مقایسه کرد. این سرمایه‌گذاری باعث شده که شمار دانشگاه‌های کوبا به شصت تا برسد و مدرسه و فضای آموزشی کافی برای همه‌ی کودکان فراهم باشد.

برنامه‌ی آموزشی مدارس هم با وجود بار ایدئولوژیک سنگین‌اش دستاوردهایی داشته و دانش‌آموزان در زمینه‌های زبان و ریاضیات وضعیت مطلوبی دارند و نسبت به میانگین جهانی برتری‌های نمایانی را آشکار می‌سازند. با این همه کوبا در زمینه‌ی تولید علوم انسانی، هنر و ادبیات چندان درخشان نیست و در سطح دانشگاهی تنها در زمینه‌ی پزشکی و علوم وابسته بدان اعتباری بین‌المللی پیدا کرده است.

این داده‌ها را باید در کنار این حقیقت نگریست که نهاد دانشگاه در کوبا بسیار کهن است و دانشگاه هاوانا که مرکز آموزش عالی مادر در این جزیره است، حدود سیصد سال پیش در ۱۷۲۸ م تاسیس شده است. با این همه رتبه‌ی این دانشگاه در سطح جهانی ۱۷۴۱ است. باقی دانشگاه‌های مهم کوبا وضعیتی بدتر دارند و رتبه‌ی جهانی بیست‌تای برترشان در فاصله‌ی ۲۸۲۲ تا ۱۸۲۵۳ نوسان می‌کند، یعنی در کف کیفیت آموزش عالی جهان قرار می‌گیرد.

برای این که معیاری برای مقایسه در دست داشته باشیم، می توان به دانشگاه های کشورمان نگریم. دانشگاه تهران که هشتاد سال از تاسیسش می گذرد، در رتبه ی جهانی ۴۱۱ قرار دارد و بقیه ی بیست دانشگاه برتر ایران در فاصله ی ۴۲۲ تا ۱۴۷۵ رتبه ی جهانی قرار می گیرند. یعنی دانشگاه های ایران که تنها ۳/۷٪ تولید ناخالص ملی را دریافت می کنند و به دلیل مداخله ی ایدئولوژیک دولت در این نهاد با بحران و افول و خیمی هم دست به گریبان هستند، همچنان از کوبا بسیار پیشتر هستند. در حدی که رتبه ی دانشگاه اصفهان (۱۴۵۷) که بیستمین دانشگاه مهم ایران است، همچنان از برترین دانشگاه کوبا (هاوانا: ۱۷۴۱) بالاتر است.

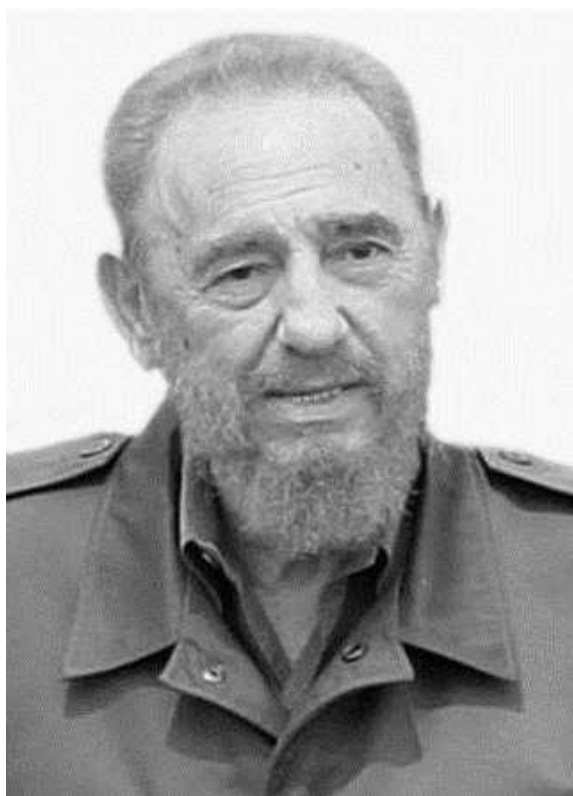
دانشگاه های برتر کوبا از دهمین دانشگاه مهم به بعد به رتبه ی بالای ده هزار در سطح جهانی سقوط می کنند و این مرتبه ایست که کمابیش با غیاب آموزش عالی برابری می کند. به عنوان سنجه ای برای مقایسه خوب است بدانیم رتبه ی جهانی دانشگاه آزاد شهرکرد که صدمین دانشگاه مهم ایران است، ۳۸۹۵ است، که تقریباً با چهارمین دانشگاه مهم کوبا (۳۷۲۷) برابری می کند. کوتاه سخن آن که سرمایه گذاری هنگفت کوبا در زمینه ی آموزش تنها در زمینه ی سوادآموزی به کودکان کارساز بوده و در تولید علم و فرهنگ در سطوح بالاتر به کلی شکست خورده می نماید.

سرکوب سیاسی سازمان یافته و مهیب و تصفیه ی مداوم نیروهای مخالف از سطح جمعیت باعث شده زیستن در کوبا برای بخش بزرگی از مردم این سرزمین امری رنجآور و اجباری باشد. این را از روی شمار کسانی که از کوبا به کشورهای دیگر گریخته اند می توان دریافت. سفر به خارج از کشور در دوران زمامداری کاسترو برای شهروندان کوبا ممنوع بود و این امر تا دیماه ۱۳۹۲ همچنان به قوت خود باقی بود. در واقع قوانین مربوط به منع مهاجرت به قدری شدید بود که حتا بحث درباره ی ترک کشور هم شش ماه تاوان داشت. در این تاریخ قوانین مهاجرت تا حدودی تعدیل شد و سفر به خارج در سطحی محدود برای برخی از مردم کوبا ممکن شده است.

با این همه این نکته بسیار اهمیت دارد که حدود یک پنجم مردم کوبا طی با وجود این ممنوعیت از کشور گریخته‌اند. بخشی بزرگ از این پناهندگان متخصصان و اعضای طبقه‌ی متوسط و مرفه جامعه بودند که طی یکی دو سال آغازین به قدرت رسیدن کاسترو از کشور خارج شدند و اغلب‌شان به فلوریدای آمریکا کوچیدند. در آن هنگام هنوز کاسترو چندان مقتدر نبود که بتواند مقررات منع خروج از کشور را به شکلی مؤثر اجرا کند. طی سال‌های ۱۳۳۸ تا ۱۳۷۲ یک جمعیت ۱/۲ میلیون نفره‌ی کوبایی فقط به آمریکا گریختند. بیشتر این پناهندگان با پذیرفتن خطر غرق شدن و یا دستگیری و سوار بر قایقها و کلک‌هایی ناایمن فاصله‌ی دریایی میان ساحل کوبا و آمریکا را طی می‌کرده‌اند. باید توجه داشت که در این دوران کل جمعیت کوبا نزدیک به هفت میلیون نفر بوده است. یعنی در چهل و پنج سال نخست زمامداری کاسترو، یکی از هر شش کوبایی یکی فقط به ایالات متحده‌ی آمریکا گریخته است. اگر جمعیت پناهندگان به کشورهای دیگر را هم با این عده جمع بزینم به عددی بالغ بر دو میلیون نفر می‌رسیم که چشمگیر و تکان دهنده است. در یک مقطع که کاسترو با خطر ناپایداری سیاسی روبرو بود، اجازه‌ی خروج مخالفان از کوبا را صادر کرد و در این جریان صد و بیست هزار تن در یک کوچ بزرگ به آمریکا نقل مکان کردند.

بر خلاف تصویری که برخی از ستاینندگان کاسترو دارند، شصت سال زمامداری سرکوبگرانه و مقتدرانه‌ی کاسترو در کوبا مردم این کشور را به توده‌ای رام و مطیع تبدیل نکرده و همچنان بخش بزرگی از جمعیت به دنبال راهی برای فرار از کشور می‌گردند. شمار کوبایی‌هایی که پارسال به آمریکا گریختند به حدود چهل و پنج هزار تن می‌رسد و سال پیش از آن این عده به بیست و چهار هزار تن بالغ می‌شد. طی پنج سال گذشته و پس از لغو قانون منع خروج از کشور، بیش از صد هزار تن از کوباییها تنها به آمریکا گریخته‌اند و این به خودی خود یک درصد جمعیت کوبای امروز را تشکیل می‌دهد.

سرکوب سیاسی و فرهنگی در کوبا نمودهای عینی دیگری نیز داشته است. در حال حاضر تنها پنج درصد خانه‌ها در کوبا به اینترنت دسترسی دارند که آن هم با فیلتر شدید دولت روبروست و ای-میل‌های شهروندان برگزیده‌ای که به این ابزار دسترسی دارند به شکل منظم خوانده می‌شود. در میان کشورهای جهان، مردم کوبا از نادلخواه‌ترین شاخص‌های اجتماعی مربوط به کیفیت زندگی برخوردارند. رتبه‌ی کوبا از نظر آزادی اقتصادی و آزادی مطبوعات (به ترتیب ۱۷۷ و ۱۶۷ در میان ۱۷۹ کشور)، شاخص مردم‌سالاری ۱۲۶ (در میان ۱۶۷ کشور)، آزادی مطبوعات جهانی ۱۹۰ (در میان ۱۹۷ کشور)، رضایت از زندگی ۸۳ (در میان ۱۷۸ کشور)، و شمار سرانه‌ی خودرو (۱۱۸ در میان ۱۴۴ کشور) قرار می‌گیرد و درباره‌ی بسیاری از شاخصها



وضعیت‌اش از اینها هم بدتر است و به همین خاطر آماری رسمی در این موارد اعلام نمی‌شود.

در مقام جمع‌بندی، باید پذیرفت انقلاب کاسترو و حاکمیت دیرپای او بر کوبا به فلاکت و بدبختی نمایان مردم این کشور انجامیده است. حتا اگر کشتار مخالفان سیاسی و زندان و شکنجه‌ی پر دامنه‌ی دگرانديشان را در نظر نگیريم و سيطره‌ی خفقان‌آور ایدئولوژی کمونیستی بر همه‌ی زوایای زندگی اجتماعی را نادیده انگاریم، این حقیقت به جای خود

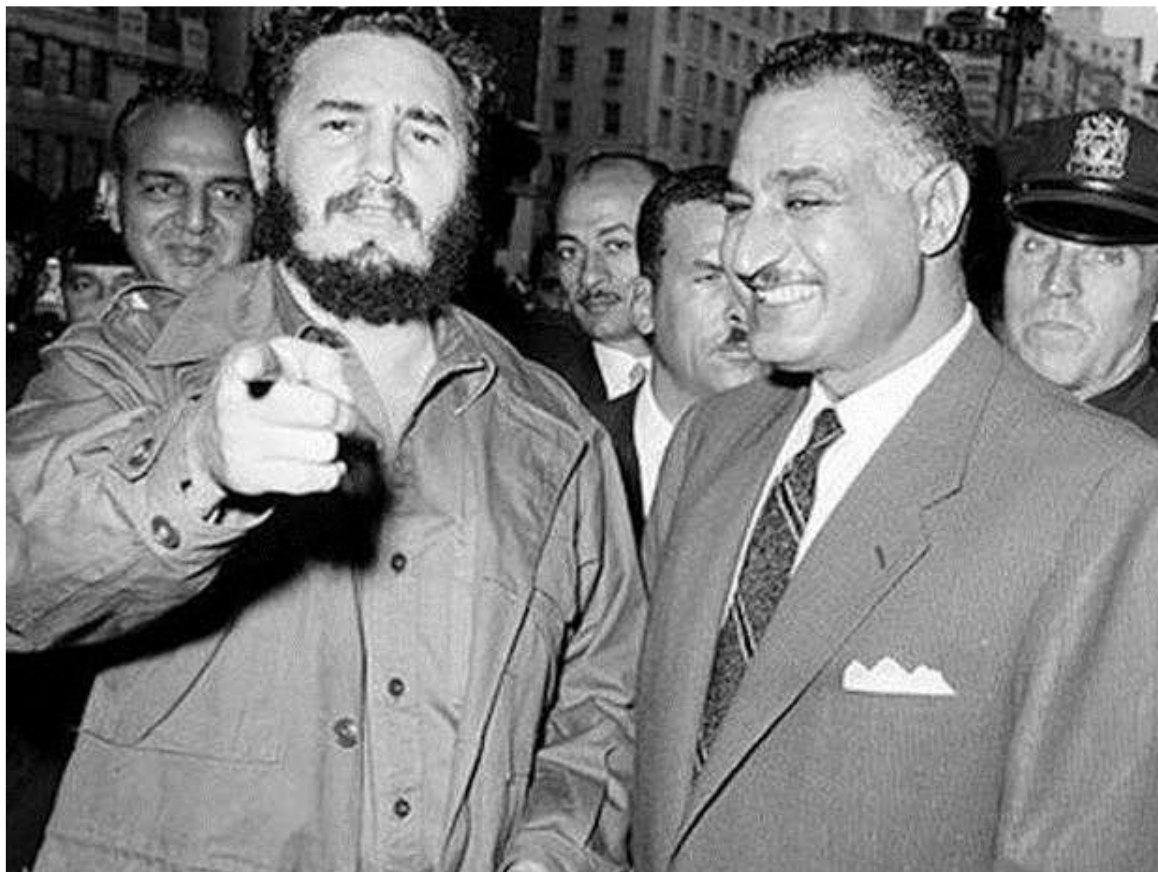
باقی می‌ماند که کوبا طی شش دهه‌ی گذشته نزدیک به یک پنجم از کل جمعیت خود را متواری ساخته و بخشی بزرگ از جمعیت را زندانی کرده یا از میان برده است. اگر این آمار تکان دهنده را بنگریم، در می‌یابیم

که دستاوردهای مثبت کاسترو که با کارگزاری نیروهای چپ‌گرا تبلیغات جهانی چشمگیری درباره‌اش وجود دارد، به واقع چندان اهمیتی ندارند و نقاطی روشن هستند، در یک نقشه‌ی گسترده‌تر تیره و ظلمانی.



کوبا و ایران

تأثیر سیاسی کاسترو تنها به درون مرزهای کوبا محدود نمی‌شود. چنان که گفتیم، فیدل کاسترو به این خاطر در سطح جهانی به شهرت و اعتبار دست یافت که کشور کوچک و کم جمعیت خود را همچون پایگاهی برای صدور انقلاب بلشویکی مورد استفاده قرار داد. شاید بتوان گسیل کردن چه گوارا و کادرهای قدیمی انقلابی به کشورهای آمریکای لاتین را بخشی از رقابت قدرت درون حزبی در کوبا قلمداد کرد. اما کاسترو در ادامه‌ی چه گوارا را «نقشه‌ی آندی» مسیرش نشان داد که قضیه‌ی صدور انقلاب برایش اولویتی جدی بوده و از این رو هم جدای از تنش‌های میان هم‌زمان قدیمی، باید در این زمینه فهم کرد.



کاسترو در دهه‌ی ۱۳۴۰ به محض آن که قدرت خود را در کوبا تثبیت کرد، به دخالت در کشورهای دیگر پرداخت و به گسیل سربازان کوبایی به کمک نهضت‌های چپ‌گرای ضداستعماری اقدام کرد. چنان که گفته شد، احتمالاً بخشی از انگیزه‌ی او برای انجام این کار خلاص شدن از دست هم‌زمان قدیمی بوده باشد که حالا به رقیبانی در ساخت قدرت کوبا تبدیل شده بودند. در عمل هم این ترفند نتیجه‌بخش بود و تخمین زده می‌شود که پانزده هزار تن از سربازان انقلابی کوبا جان خود را در جریان این ماجراجویی‌ها در خارج از کشورشان از دست داده باشند که بخش بزرگی‌شان به همان گارد قدیمی تعلق داشتند.

اما بخشی دیگر از این انگیزه بی‌شک به اعتقاد کاسترو به انقلاب جهانی بلشویکی باز می‌گشته است. کاسترو نیروهایی به کمک احمد بن بلا فرستاد که در الجزایر با استعمار فرانسه مبارزه می‌کرد. در کنگو به ماسامبادبا یاری رساند و در پایان پاییز ۱۳۵۴، ۲۳۰ مشاور نظامی و هجده هزار سرباز به یاری به آلفونس آگوستینو تئو فرستاد که در آنگولا با جنگی داخلی درگیر بود. او در بهار ۱۳۵۸ نیروهایی به یاری چریک‌های ساندینیستا فرستاد. سربازان کوبایی در چیره شدن این نیروها بر نیکاراگوا نقشی مهم ایفا کردند و در آنگولا هم در پس زدن حمله‌ی نیروهای جبهه‌ی اونیتا و متحدان‌شان در آفریقای جنوبی اثربخش بودند.

کاسترو هرچند آشکارا به بلوک شرق وابسته بود و یکی از قدرت‌های اقماری شوروی محسوب می‌شد، به خاطر شعارهای تند و انقلابی‌اش اعتبار و شهرتی در مرتبه‌ی یک نیروی مستقل پیدا کرده بود. به همین خاطر با وجود آن که حضورش در چهارمین اجلاس عدم تعهد (شهریور ۱۳۵۲) در الجزایر مورد اعتراض برخی از کشورهای عضو این پیمان قرار گرفت، اما در آنجا موفق شد با رهبران پر سر و صدایی مثل معمر قذافی ارتباط‌های دوستانه برقرار کند. او در این نشست با محکوم کردن اسرائیل و حمایت از حقوق فلسطینی‌ها نظر رهبران عرب را به خود جلب کرد و موفق شد در هاوانا میزبان نشست بعدی این

اجلاس (۱۳۵۸) شود. کاسترو در جریان جنگ یوم کیپور چهار هزار سرباز کوبایی را به یاری حافظ اسد سوریه فرستاد و بعد از به قدرت رسیدن صدام با عراق روابطی دوستانه برقرار کرد.



فیدل کاسترو،
معمر قذافی و
دانیل اورتگا در
اجلاس عدم
تعهد حراره،
زیمباوه

کاسترو همچنین هوادار دولت ویتنام شمالی بود که دست نشاندهی علنی چین محسوب می شد و میدان نبردی فراهم آورده بود تا به قیمت ویرانی ویتنام و کشتار مردم این کشور، چین کمونیست و آمریکای کاپیتالیست در آن به زورآزمایی مشغول شوند. در اجلاس عدم تعهدها که در ۱۳۵۸ بلافاصله پس از انقلاب ایران رخ داد،

کاسترو آشکارا با انقلابیون ایرانی گرم گرفت و این از آنجا بر می خاست که بسیاری از رهبران این انقلاب فنون عملیات چریکی را در کوبا آموزش دیده بودند. او در همین نشست قدری بدنام هم شد، چون از محکوم کردن شوروی که تازه به افغانستان حمله کرده بود، خودداری کرد. موقعیت فرازمرتبه‌ی کاسترو در مقام یک رهبر انقلابی فرهمند، شاید یکی از دلایلی بود که باعث شد ایرانیان در این بزنگاه تاریخی مهم از

یاری رساندن به برادران افغان خود صرف نظر کنند و طی اشتباهی تاریخی زنجیره‌ای از رخدادهای مهیب و ویرانگر را در حاشیه‌ی مرزهای خویش تحمل نمایند.



صدام حسین در میان فیدل و رائل کاسترو در جریان سفر به هاوانا

فیدل کاسترو از ابتدای کار هوادار نیروهای چپ‌گرای خشونت‌طلبی بود که در خاورمیانه بر ضد نظم مستقر مبارزه می‌کردند. این نظم مستقر یک راس حکومتی نمایان داشت که شاه ایران بود و این کشور را در ضمن روابط دوستانه‌اش با شوروی، به یکی از متحدان مهم آمریکا در منطقه تبدیل کرده بود. فیدل کاسترو از این رو از همه‌ی جریان‌های نظامی مارکسیستی‌ای که ایرانستیز بودند هواداری می‌کرد. او از همان ابتدای کار با صدام حسین رابطه‌ی دوستانه‌ی نزدیکی برقرار کرد و این سلطان دیوانه‌ی بعثی که پارتوئیایی آشکار داشت، مراقبت از سلامت خویش را در چند نوبت به پزشکان کوبایی سپرد. او همچنین با قذافی و حافظ اسد متحد بود که در لبنان و لیبی پایگاه‌های مهمی برای آموزش چریک‌های چپ‌گرای ایرانی راه انداخته بودند. در واقع بخش مهمی از کسانی که در قالب جریان فداییان خلق و مجاهدین خلق با رژیم شاه

ستیزه می‌کردند در این پایگاه‌ها آموزش دیده بودند. چیره شدن فرهنگ چپ‌گرای انقلابی در ایران پیامد مستقیم نفوذ فرهنگی و سیاسی فیدل کاسترو در میان این گروه‌ها بود.



سال ۱۳۵۳ :

فیدل کاسترو و

یاسر عرفات



پس از سرنگونی شاه و به قدرت رسیدن انقلابیون، شاگردان چپ‌گرای مکتب کاسترو در کنار جناح مذهبیون که هنوز در کار سازمانی و کشورداری تجربه‌ی چندانی نداشتند، مهمترین نیروی پیش برنده‌ی جریان انقلاب بودند. تصفیه‌های ابتدای انقلاب و خشونت‌ی که فراقانونی می‌نمود، بیشتر از جانب همین گروه‌ها اعمال می‌شد. گروه‌هایی که به تقلید از فیدل کاسترو و چه گوارا لباس می‌پوشیدند و اغلب عکس او و فیدل کاسترو را همچون شمایل‌ی مقدس در خانه

داشتند. وقتی کمی بعد این نیروهای چپ‌گرا با مذهب‌یون به توافق رسیدند و کمونیست‌های افراطی را از صحنه حذف کردند، شکل و شمایلی در میان نیروهای شبه‌نظامی انقلابی باب شد که رونوشتی دقیق از شکل ظاهری انقلابیون کوبا محسوب می‌شد. حتا تفنگ کلاشینکف که نماد انقلابیون کوبایی بود در ایران هم اسلحه‌ی سازمانی قلمداد شد.

در واقع همان لباس سربازی زیتونی و کلاه لبه‌داری که کاسترو همیشه بر تن داشت در این دوران به صورت جامه‌ی سازمانی انقلابیون ایرانی در آمد. جامه‌ای که اگر بخواهیم تبارشناسی‌اش را به دست دهیم، با گذر از صافی استادان روس کاسترو، از خود ایران زمین برخاسته بود و در واقع شکلی تغییر یافته از همان لباس انقلابیون جنگلی بود که در جبهه‌های با رزمندگان بلشویک اولیه و یاران لنین متحد و هم‌سنگر بودند.

تبارشناسی نمادها و جامه‌های رایج در میان چپ‌گرایان بحثی دلکش و جالب است که مورد بررسی قرار نگرفته، و اینجا نیز مجال پرداختن به آن را نداریم. تنها در این حد بگوییم که جریان مشروطه‌ی ایرانی و اصلاح‌گرایی سیاسی در روسیه‌ی تزاری و جریان انقلابی چپ ایرانی و روسی بیش از آن که اغلب پنداشته می‌شود با هم ارتباط داشته‌اند و به تعبیری می‌توان هر دو را شاخه‌هایی از یک جریان عمومی و محلی مبارزه‌های سنت‌ستیزانه و ضداستبدادی قلمداد کرد.

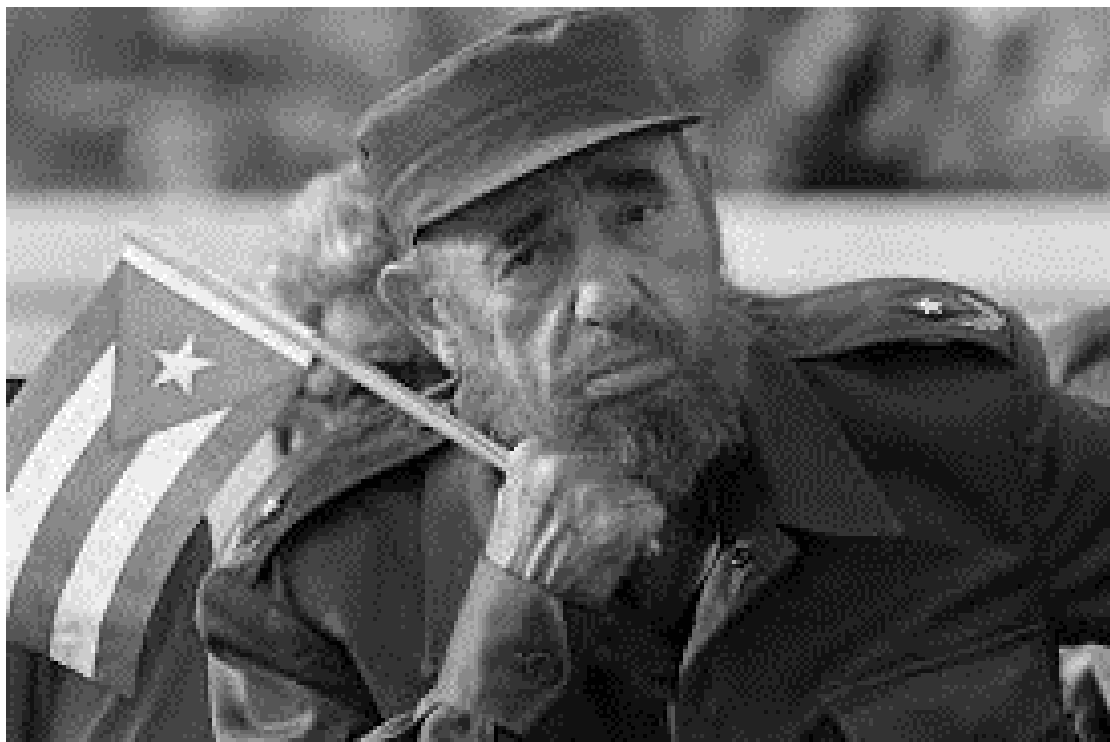


انقلابیون ایرانی بخش بزرگی از آموزه‌هایی که بیست سال پیش در کوبا تجربه شده بود را در ایران پیاده‌سازی کردند. دستگیری و پیگرد همجنس‌گرایان، دستگیری روسپیان و ویران کردن محله‌ی قلعه، ممنوع کردن موسیقی و هنر غیرانقلابی و به ویژه آتش زدن سینماها و جلوگیری از نمایش فیلم‌های آمریکایی، و حتا مداخله‌ی نیروهای شبه‌نظامی در زندگی خصوصی مردم، از جمله کوتاه کردن موی بلند مردان نمونه‌هایی از رفتارهایی بود که پیشتر دقیقاً به همین شکل در کوبا تحقق یافته بود و کارگزارانش هم اغلب کسانی بودند که به

طور مستقیم نزد مکتب کاسترو آموزش دیده بودند و یا غیرمستقیم او را و سیاستش را می‌ستودند.

در ارادت انقلابیون ایران نسبت به فیدل کاسترو و در پیروی گاه کورکورانه‌شان از سیاست‌های نابخردانه‌ی او تردیدی وجود ندارد. اما نکته‌ی غم‌انگیز آن است که کاسترو با وجود آن که از رفاقت و همدلی با انقلابیون ایرانی دم می‌زد، سیاستی یکسره ایران ستیزانه داشت. یعنی موضع او در اتحاد با نیروی نوظهور اعراب که از ابتدا ماهیتی ضدایرانی داشت، پس از سقوط شاه نیز تغییر نکرد. کاسترو پیشتر با جمال عبدالناصر و صدام صمیمیتی پیدا کرده بود و این دو را که آشکارا شعارهای ضدایرانی می‌دادند، متحد خود می‌شمرد. پس از سقوط شاه هم همچنان همین موضع را حفظ کرد و در جریان جنگ ایران و عراق هم به پیروی از سیاست روسها پشتیبان عراقی‌ها بود، بی آن که به طور علنی مخالفتی را با ایرانیها نمایان سازد. بعدتر که جنگ پایان یافت، کوبا همچنان پشتیبان ثابت قدم صدام باقی ماند و در سازمان ملل همواره بر ضد تحریم‌های بین‌المللی عراق رای می‌داد. نکته‌ی جالب توجه آن است که ارتباط نزدیک کاسترو و ایران در زمان حکومت محمود احمدی‌نژاد گسترش یافت و تا زمان مرگ وی تداوم پیدا کرد. طوری که وقتی باراک اوباما بعد از دورانی طولانی از تنش بین دو کشور در اردیبهشت ۱۳۹۵ به کوبا سفر کرد، کاسترو از دیدار با او خودداری کرد و نامه‌ای کمابیش توهین‌آمیز برایش فرستاد. اما چهار ماه بعد که حسن روحانی به این

کشور سفر کرد، با او دیداری صمیمانه داشت. انعکاسی از صمیمیت این روابط را در گفت‌وگوهای رسمی دولت ایران در اعلام درگذشت وی می‌توان ردیابی کرد.



پی‌نوشت: یک گوشزد ملی‌گرایانه!

وقتی سخن از ارزیابی یک شخصیت تاریخی به میان می‌آید، دو راه برای دستیابی به یک موضع علمی و منصفانه داریم. یکی نظر کردن به میزان کل قلبی است که یک نفر پدید آورده، یا از میان برده، آنگاه که در سطح جهان بررسی شود. اگر بخواهیم فیدل کاسترو را بر این مبنا داوری کنیم، مخلوق سیاسی او را ماشینی سرکوبگر از قدرت ایدئولوژیک خواهیم یافت که نزدیکترین همتایش در زمانه‌ی ما کره‌ی شمالی است. تنها تفاوت در اینجاست که از بخت بد مردم کره، سرزمین‌شان در کنار چین کمونیست قرار گرفته و دولت‌ش مثل کوبا فشاری خارجی را تحمل نمی‌کنند و مردمش پناهگاهی سیاسی را در چند کیلومتری خود ندارند.



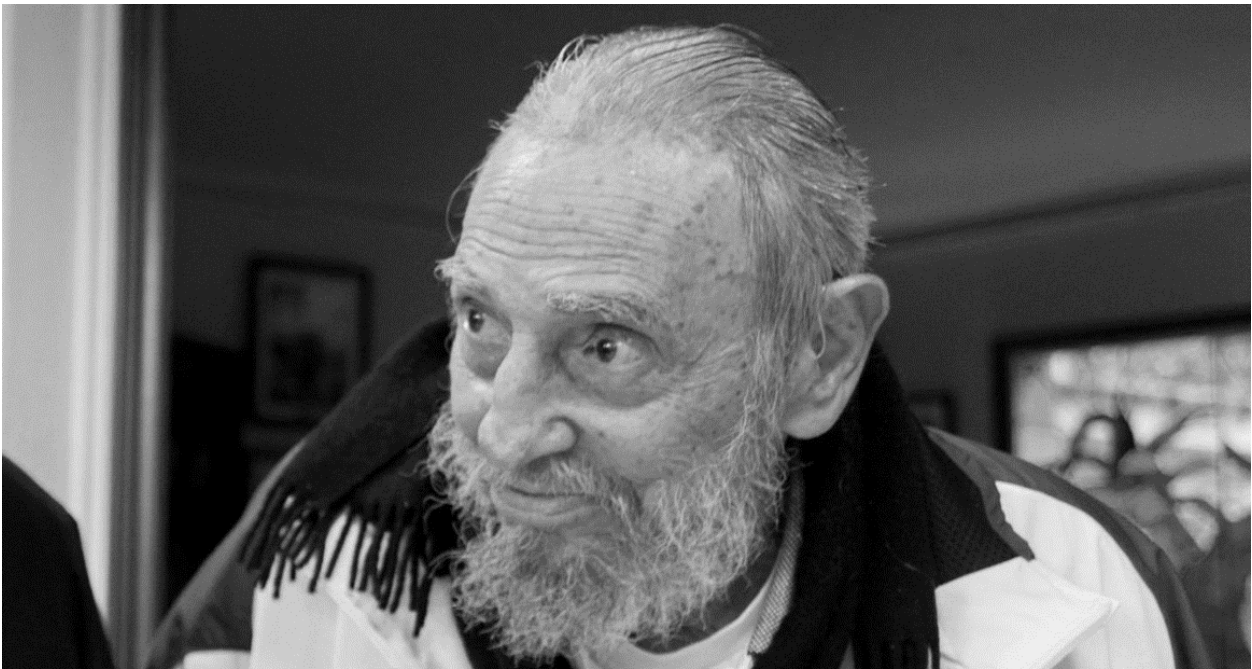
در این نکته تردیدی نیست که بخشی از مردم کوبا دوستدار فیدل کاسترو هستند. اما این مردم از نظر اقتصادی تهیدست، از نظر فرهنگی بسیار فقیر، و از نظر سیاسی برده‌وار هستند. مردمی که دوستدار کاسترو هستند و در گزارشها نام و نشان‌شان را می‌بینیم، برای مدت سه نسل پیاپی زیر فشار سانسور همه

جانبه و سرکوب سیاسی فراگیر و حقه‌شده شدن ایدئولوژی‌ای درهم شکسته بوده‌اند. این که چنین مردمی در برابر دوربین خبرنگاران

فیدل را می‌ستایند چندان شگفت‌انگیز نیست. درست به همان ترتیبی که گریه و عزاداری اغراق‌آمیز و کمابیش مضحک مردم کره در سوگ رهبر فقیدشان نباید مایه‌ی تعجب شود.

در این سرزمین‌ها ما با مردمی سر و کار داریم که برای سالیانی بسیار طولانی زیر تازیانه‌ی نوعی انتخاب طبیعیِ واژگون بوده‌اند و افرادی که از حدیِ خلاقتر، جسورتر، آزاده‌تر یا کنجکاوتر بوده‌اند جلوی چشمشان اعدام شده یا به اردوگاه کار اجباری و زندان فرستاده شده‌اند. در واقع این حقیقت که هنوز مردم کوبا نفسی می‌کشند و با گشوده شدن نخستین رخنه‌ها در مرزهای کشور از آن می‌گریزند بیشتر مایه‌ی حیرت است.

روی هم رفته اگر از زاویه‌ی بازی قدرتِ فارغ از اخلاق به کارنامه‌ی فیدل کاسترو بنگریم، او را مردی کامیاب و موفق خواهیم یافت که به عقیده‌ای کمابیش سنگواره تا پایان عمر وفادار باقی ماند، زمانی بسیار طولانی بر مردمی که به تدریج مطیع می‌شدند فرمان راند، و موفق شد تصویری قهرمانانه، زیبا، الهامبخش و زیانبار از خویش را بسازد و در سطح جهانی پراکنده کند. در میان رهبران خودکامه‌ی قرن بیستم که چنین کامیابی‌ای را می‌جستند، او بی‌شک بختیارترین‌شان بوده است. چرا که امروز به ندرت کسی استالین یا مائو را می‌ستاید، اما کاسترو همچنان هوادارانی و دوستدارانی در سراسر جهان دارد. کسانی که شاید وقتی اقتدار حزب کمونیست کوبا نیز با سرنوشت محتوم خود روبرو شود، و مرزهای ناتراوای این کشور برچیده شوند، به بازبینی اندیشه‌ها و داوری خویش بنشینند و بابت هواداری از کسی که بر مردم کشورش چنین آشکار و عیان ستم می‌کرد، احساس پشیمانی کنند.



اما گذشته از اثر کاسترو در سطح جهانی و در سطح ملی برای کوباییها، که روی هم رفته زیانبار و نکوهیدنی بوده، در سطح منافع ملی ایرانیان نیز می‌توان به این شخصیت نگریست. یعنی می‌توان پرسش کرد که قدرت و لذت و بقا و معنای مردم ایران چقدر زیر تاثیر این پیشوای انقلابی افزوده یا کاسته شده است. تردیدی نیست که جنبش‌های چریکی‌ای که فضای جامعه‌ی ایران را در میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۵۰ به خشونت کشید، ادامه‌ی مستقیم و شعبه‌ای از مبارزه‌ی جهانی کاسترو برای برقراری دیکتاتوری پرولتاریا در جهان سوم بوده است. باز این هم عیان است که هواداری او از اشغالگران شوروی در افغانستان، و پشتیبانی‌اش از صدام حسین علت لطمه‌هایی نمایان بر منافع ملی مردم ایران زمین بوده است.

در واقع اگر بخواهیم تاثیر شعارهای انقلابی و خشن کاسترو را با دقت ردیابی کنیم، ناگزیر می‌شویم جنبشهای خشنی مانند القاعده و داعش را نیز ادامه‌ی مستقیم همین نگرش به حساب آوریم. شیوه‌ی سازماندهی، شعارهای ضدامپریالیستی، ستایش خشونت عریان و ناچیز و خوار شمردن «فرد» و کوشش برای حل کردن‌اش در دل جماعت همگی عناصری هستند که در قالب مدرن‌اش با تبلیغات کاسترو به این منطقه وارد شده‌اند. جالب آن که این جریانها طنین ایران‌ستیزانه‌ای که متحدان کاسترو (جمال عبدالناصر، صدام و

قذافی) داشتند را هم در خود حفظ کرده است و به تدریج با تبدیل شدن به آلت دست ابرقدرتها، آن را

جایگزین شعارهای ضدامپریالیستی می‌کند.



دشوار بتوان تاثیر مستقیم تصمیمها و کردارهای کاسترو را در کاهش قلبم ایرانیان، از پیامدها ناسنجیده و قصد ناشدهی این کارها تفکیک کرد. اما در پیشگاه تاریخ باید این هردو را در نظر داشت و بر مبنای هردو دربارهی افراد داوری کرد. بر این مبنا به همان ترتیب که یک کوبایی رها از ایدئولوژی داوری ای تندتر از باقی مردم جهان دربارهی کاسترو خواهد داشت، ایرانیان نیز باید چنین باشند. اگر بخواهیم در مقام یک ایرانی به نقش تاریخی کاسترو بنگریم و ردپایش را در کشورمان دنبال کنیم، به کلیشه‌هایی نمایان و فرسوده بر می‌خوریم که از فرط تکرار بدیهی شده‌اند و با نخستین نقد و ارزیابی فرو می‌ریزند.

جدای از آن که سیاست دولتمردان ایرانی برای گشودن دروازه‌های اروپا و آمریکا به روی طبقه‌ی متوسط و نخبگان فرهنگی و تشویق تلویحی‌شان به مهاجرت تا چه حدودی از الگوی کوبا تقلید شده، حقیقت آن است که هم اکنون ده درصد جمعیت کشورمان به صورت مهاجرانی -که بسیار به مهاجران کوبایی شباهت دارند- در خارج از مرزهایمان زندگی می‌کنند و تاثیرگذاری ضروری و مهمشان بر روندهای اجتماعی‌مان را از دست داده‌اند. باز جدای از این که تدبیر کاسترو برای فرستادن هم‌زمان قدیم و رقیبان تازه‌اش به میدان جنگ‌هایی خودساخته چقدر در تداوم غیرضروری جنگ ایران و عراق تاثیر داشته، حقیقت آن است که این رخدادهای سنجیده یا نسنجیده طبقه‌ای از جوانان جسور و فعال کشورمان را از میان برد و اینها همه به فرسودگی نیروهای اجتماعی ایران و به «بی‌سر» شدن جامعه‌ی ایرانی منتهی شد.

مستقل از تاثیرهای سطحی و نامهم از این دست که چه گوارا زیبارو و کاسترو خوشتیپ بوده، این تصور که روشنفکر باید انقلابی و چپ باشد، این تصویر که انقلابیون باید لباس نظامی، کلاه و حتا ریشی شبیه به کاسترو داشته باشند، این تفسیر که سیگار و دود و الکل از لوازم انقلابی بودن و روشنفکر بودن است، و این شیوه‌ی شگفت‌انگیزی از تبلیغ انگارهای دروغین که مسخ شدن چند نسل از بهترین جوانان کشورمان را به دنبال داشت، مرده‌ریگی است که از فیدل کاسترو برای ما ایرانیان باقی مانده است.



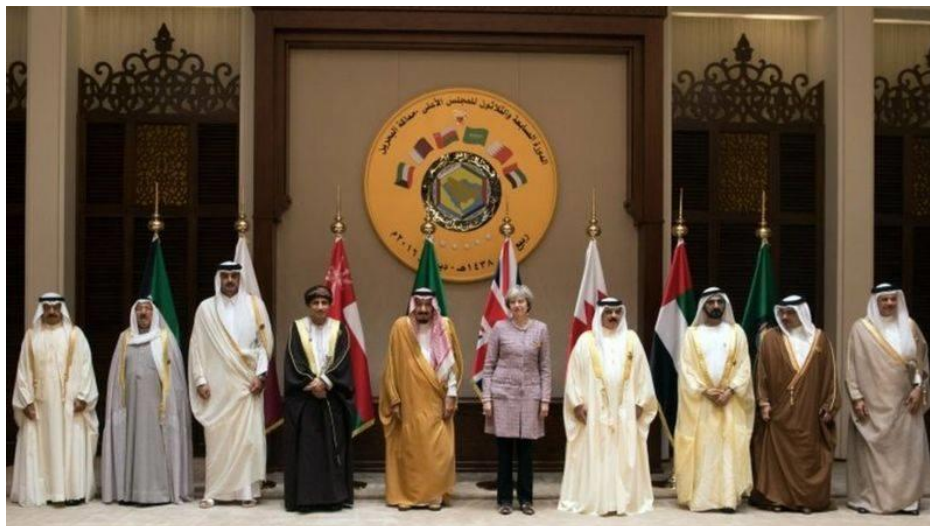
بازگشت ملکه

روزنامه‌ی اعتماد، پنجشنبه ۱۳۹۵/۹/۲۵

برخی از رخدادها نشانگر چرخشهایی تاریخی هستند و طبیعی است که اغلب به خاطر گم شدنشان در میانه‌ی اخباری که مهتر قلمداد می‌شوند، از چشمها پنهان بمانند. یکی از خبرهای مهم از این دست، هفته‌ی گذشته (چهارشنبه ۱۷ آذرماه) رخ نمود و آن زمانی بود که نشست سالانه‌ی «شورای همکاری خلیج» (GCC) در منامه‌ی بحرین تشکیل جلسه داد. در این نشست برای نخستین بار نخست وزیر انگلستان (خانم ترزا می) هم حضور یافت و با سخنرانی‌اش سمت و سوی تصمیم‌گیری‌ها را تعیین کرد.

«شورای همکاری خلیج» (مجلس التعاون الخليجي) با وجود نام به ظاهر معصومانه‌اش نهادی آشکارا ضد ایرانی است. شاید به همین خاطر است که در نام آن از اشاره به اسم تاریخی خلیج فارس خبری نیست، و شاید به همین خاطر خانم می هم در سخنرانی‌اش در این نشست با دقت از به کار بردن نام خلیج فارس پرهیز کرد و در همه‌ی بیست و شش باری که به خلیج فارس اشاره کرد، کلمه‌ی اَبترِ «خلیج» را به کار برد. اما درباره‌ی شورای همکاری خلیج، چند نکته را باید دانست. این نهاد بین‌المللی یک سازمان همکاری میان نشین‌های حاشیه‌ی جنوبی خلیج فارس است که از همان ابتدا به شکلی صریح و آشکار برای

مخالفت با منافع و نفوذ ایران در منطقه تاسیس شد. نخستین سند همکاری اقتصادی این اتحادیه سی و پنج سال پیش در آذرماه سال ۱۳۶۰ همزمان با بالا گرفتن جنگ ایران و عراق و سرازیر شدن کمکهای مالی این کشورها به عراق امضا شد. این نهاد کشورهای عربستان سعودی، امارات متحدهی عربی، کویت، بحرین، عمان و قطر را در بر می‌گیرد. کشورهایی که از چند نظر با هم شباهت دارند.



همه‌ی این کشورها توسط شیخ‌هایی عرب به صورت قبیله‌ای در قالب نظام امیرنشینی اداره می‌شوند و از نظر توسعه‌ی سیاسی و سطح مردم‌سالاری در پایینترین رده‌ی جهانی قرار دارند. همگی از نظر سطح سواد و نویسایی مردم، حقوق مدنی، و به ویژه حقوق زنان وضعیتی بسیار ناپسند دارند و تنها کشورهای هستند که مذهب وهابی که دین دولتی عربستان سعودی است، در آنها رواجی دارد. تقریباً در همه‌شان قبیله‌ای که زمانی دست‌نشانده‌ی انگلستان بوده بر جمعیتی اغلب ناراضی با خشونت فرمان می‌راند.

ویژگی مشترک دیگر این شش کشور آن است که همگی در اواخر قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم مستعمره‌ی انگلستان بوده‌اند و یا مثل بحرین مستقیم از ایران تجزیه شده‌اند، و یا مثل عربستان سعودی نخست توسط دولت عثمانی تسخیر شده و بعد از آنجا برکنده شده‌اند. قدیمی‌ترین دولت در این میان عمان است که در دوران فتحعلی شاه و به دنبال ورود انگلیسی‌ها به منطقه به نیمه استقلالی دست یافت. بعد از آن عربستان

سعودی که پایگاه اصلی انگلیسی‌ها در منطقه بود، در شهریور ۱۳۱۲ به کشوری دست‌نشانده‌ی این کشور تبدیل شد. باقی این کشورها در ابتدای دهه‌ی ۱۳۵۰ و چند سالی پیش از انقلاب اسلامی ایران با دخالت مستقیم انگلیسی‌ها خلق شدند. قطر و امارات و بحرین در ۱۳۵۰ و کویت در ۱۳۵۱ زاده شدند و به این ترتیب قدمت این کشورها از عمر بسیاری از خوانندگان این نوشتار کمتر است. کشورهای یاد شده مساحت و جمعیت اندکی هم دارند. گذشته از عربستان، مساحت باقی این کشورها روی هم رفته حدود ۴۲۰ هزار کیلومتر مربع است، و جمعیت‌شان هم به هجده میلیون نفر می‌رسد. یعنی مساحتش با استان خراسان بزرگ و سیستان و بلوچستان برابر است و جمعیتش هم کمابیش به پایه‌ی شهرهای تهران و مشهد می‌رسد. کوشش انگلستان برای تولید این کشورهای کوچک این سیاست را دنبال می‌کرده که منابع نفتی خلیج فارس در یک واحد سیاسی تمرکز نیابند تا مدیریت‌شان از بیرون آسان‌تر باشد.

آنچه که در نشست اخیر این شورا اهمیت داشت، حضور رسمی انگلستان در آن بود و سخنرانی خانم می. خانم می در سخنرانی‌ای که متنش بیش از ۲۷۰۰ واژه داشت، به چند نکته‌ی مهم اشاره کرد و بارها و بارها به لزوم همکاری امنیتی انگلستان و «خلیج» تاکید کرد. او در این سخنرانی تنها چهار بار پشت سر هم به ایران اشاره کرد که هر چهارتایش اشاره‌هایی تند و دشمنانه بود. دو تا از این اشاره‌های پیاپی به خطر اتمی ایران و خنثا شدن‌اش به دست غرب مربوط می‌شد و اشاره‌ی اول و آخر به «تهدید ایران برای خلیج و کل خاور میانه» اشاره می‌کرد و از شیوخ عرب می‌خواست که دست به دست انگلستان دهند تا «رفتار تهاجمی ایران در منطقه» را مهار کنند.



باقی سخنرانی هم به قدر کافی جالب توجه بود. خانم می ده بار به خطر تروریسم اشاره کرد و لزوم مقابله با آن را گوشزد کرد. اما چنین می نمود که منظورش ایرانی‌ها باشند، و حتا یک بار هم در این میان از داعش نام نبرد. طنزآمیز آن که برای شیوخی این حرفها را می زد که تقریبا همه‌ی تروریستهای اسلام‌گرای غیرپاکستانی، شهروندان کشورهايشان محسوب می شدند.

حضور نخست وزیر انگلستان در این نشست و محتوای سخنرانی اش یکسره یادآور سالهای پیش از جنگ جهانی اول و حضور استعمارگرانه‌ی بریتانیا در قلمرو ایران زمین بود. این نکته که دولت انگلستان ناگزیر شده خود به میدان گام بنهد و در نشستی از این کشورهای تازه‌ساز و کوچک شرکت کند، جالب توجه است، و گفتمانی که در حضور شیوخ عرب بیان شد نیز شایان توجه است. تاکید مجدد و علنی بر پیوند انگلستان با دولتهایی استعمارزاده، احتمالا پیامد انتخاب دونالد ترامپ به ریاست جمهوری آمریکا است، و شعارهای پرطرفدار او که بیرون کشیدن قوای نظامی از خاور میانه و مقابله با داعش و عدم مداخله در کشورهای دیگر را تبلیغ می کرد. مستقل از این که ترامپ بتواند یا نخواهد این وعده‌های عوامانه‌اش را تحقق بخشد، چنین می نماید که انگلستان این سخنان را جدی گرفته باشد، و تاریخ نشان می دهد که وقتی انگلیسی‌ها حرفی را جدی می گیرند، باید جدی‌اش گرفت!





از کرسایدوف تا کارلوف

...

دوشنبه‌ی گذشته، درست در آستانه‌ی نشست تاریخی چند جانبه برای حل دیپلماتیک بحران سوریه، سفیر روسیه در ترکیه به قتل رسید. این قتل که به شکلی دیدنی توسط رسانه‌های عمومی پوشش داده شد و میلیونها تن فیلم آن را تماشا کرده‌اند، یکی از رخدادهایی است که طی هفته‌ی گذشته واقع شد و چرخش قدرت در منطقه را به نمایش گذاشت.

مقتول، آندری کارلوف نام داشت، دیپلمات شصت و دو ساله‌ی روس که مردی باسواد بود و از جمله زبان کره‌ای را به روانی می‌دانست، یکی از شخصیت‌های کلیدی‌ای بود که در سالهای آخر انقراض دولت کمونیستی شوروی ارتباط میان روسیه و کره‌ی شمالی را تنظیم می‌کرد. او دهه‌ی گذشته به مدت پنج سال سفیر روسیه در کره‌ی شمالی هم بود و از سه سال پیش به سفارت ترکیه فرستاده شده بود و در این مقام مردی همچون خوشنام و هوادار صلح شهرتی پیدا کرده بود.

کارلوف دو روز پیش زمانی که نمایشگاه عکسی را در آنکارا افتتاح می‌کرد و مشغول سخنرانی بود، با نه گلوله به دست یک افسر پلیس به نام مولودمرد آلتین‌تاش به قتل رسید. آلتین‌تاش بیست و دو ساله از سربازان مورد اعتماد اردوغان بود و چندی پیش که شبه کودتایی بر ضد وی شکست خورد و به شبه کودتای

موفق وی انجامید، از شخصیت‌هایی کلیدی بود که امنیت اردوغان را تامین می‌کرد. آلتین‌تاش پس از کشتن سفیر روس به زبانهای ترکی و عربی شعارهایی داد با این محتوا که «حلب را از یاد مبرید» و «سوریه را از یاد نبرید» و «الله اکبر» و دقایقی بعد خود با تیراندازی نیروهای امنیتی کشته شد.

کارلوف چهارمین سفیر روسیه بود که هنگام ماموریت به قتل می‌رسید. اولین‌شان گریبایدوف مشهور بود، شاعری رمانتیک و دولتمردی ستمگر و ضدایران که هنگام ماموریت در تهران بلوایی ایجاد کرد و خود قربانی آن شد، و تقصیرش در این میان و رفتارش در روسیه چنان بود که تزار روس هم بابت مرگش چندان سوگوار نشد. کارلوف اما در صحنه‌آرایی مرگ خویش نقشی نداشت. قتل او در ادامه‌ی چند روز تظاهرات ضدروسی در ترکیه تحقق یافت. تظاهراتی که شرکت‌کنندگان در آن به حضور نظامی روسیه در سوریه و بازپس‌گیری شهر حلب از شورشیان اعتراض داشتند و سیاست رسمی دولت اردوغان را بیان می‌کردند.

آنهایی که در ترکیه به اعتراض سیاسی تظاهر می‌کردند، آشکارا سازمانده‌ی ای دولتی داشتند. چرا که نه در این هنگام و نه پیشتر درباره‌ی مواردی دلخراش‌تر و بیدادگرانه‌تر از بازپس‌گیری حلب توسط ارتش سوریه اعتراضی نداشتند. مواردی مانند خرید نفت داعش توسط دولت ترکیه و پشتیبانی تدارکاتی این گروه آدمخوار توسط واسطه‌های ترک، کشتار شهروندان کرد در آناتولی و ویرانی شهرهای کردنشین سوریه به دست ارتش ترکیه، نابودی آثار باستانی ایرانی در قلمرو عراق و سوریه به دست داعش، یا پشتیبانی علنی ترکیه از شورشیانی که حلب را تسخیر کرده و کشتار غریبی در آن به راه انداخته بودند.

مرگ کارلوف چند روز پس از شکست کامل شورشیان در شهر حلب انجام پذیرفت. رخدادی بسیار مهم که احتمالاً کار جنگ سوریه را یکسره خواهد کرد و به حاکمیت گروه‌های شبه‌نظامی خشن و اسلامگرا در گوشه و کنار این سرزمین آسیب‌دیده پایان خواهد داد. این قتل در ضمن یک روز پیش از نشست مهمی طرح‌ریزی شده بود که با موفقیت نسبی انجام پذیرفت و در آن ایران و روسیه و ترکیه بر سر جلوگیری از

خونریزی در سوریه و حمایت نکردن از جبهه النصره و داعش توافق کردند. این توافق البته سست و لغزان است، اما موضع فرودست و ناتوانی ترکیه را نشان می‌دهد. چرا که همین گروه‌ها همدستان اقتصادی عیان ترکیه در منطقه محسوب می‌شوند و بسیاری از سربازان‌شان در خاک ترکیه آموزش دیده و در آنجا تجهیز شده‌اند.

جنگ برای بازپس‌گیری حلب از یک ماه پیش با حمایت نیروی هوایی روسیه و پشتیبانی نیروهای ایرانی از ارتش سوریه آغاز شد. در جریان این جنگ مناطقی از شهر حلب که در اختیار شورشیان قرار داشت از ایشان پاکسازی شد. شورشیان به دسته‌های نظامی گوناگونی تعلق داشتند که توسط کشورهای ترکیه، آمریکا، عربستان سعودی و اسرائیل پشتیبانی می‌شدند. برخی از آنها مثل لشکر سلطان مراد و بریگاد سلطان محمد فاتح رسماً خود را به ترکیه مربوط می‌دانستند و از این رو این ادعا که ایران و روسیه در منطقه مداخله کرده‌اند و مسئولیت اخلاقی تلفات غیرنظامی بر دوش این کشورهاست، تبلیغات سیاسی دروغینی بیش نیست. بی‌شک ایران و روسیه در منطقه حضور نظامی دارند، ولی مستقل از خوب یا بد دانستنِ بشار اسد، به دعوت دولت رسمی سوریه به منطقه وارد شده‌اند و هدفشان هم بیرون راندن نیروهایی است که دامنه‌ای رنگارنگ از خشونت دینی و قومی را به نمایش می‌گذارند. گروههایی که به تازگی در حلب از ارتش سوریه شکست خوردند اسمهای گوناگونی مانند جیش الاسلام، جیش حلب، حرکت انصارالدین، احرار الشام، مجاهدین داشتند و هریک از جنگ‌سالاری خشن و دار و دسته‌ای از مریدانش تشکیل می‌شد. این نیروها طی دوران کوتاهی که بخشهایی از حلب را در دست داشتند شمار زیادی از غیرنظامیان را به قتل رساندند، اموال عمومی و خصوصی را به غارت بردند و در نهایت با سنگر گرفتن پشت مردم بیگناه شهر این منطقه‌ی تاریخی زیبا را به ویرانه‌ای بهت‌انگیز تبدیل نمودند.

سه رخداد پش‌تاپشتی که هفته‌ی گذشته شاهدش بودیم، بی‌شک نقطه‌ی چرخشی در جریان سوریه خواهد بود، و چه بسا که در درازمدت جریان روسیه را نیز شکل دهد. آشکار است که حضور نظامی روسیه به ویژه در میان مسلمانانی که خاطره‌ی جنگ‌های روس و عثمانی را در یاد دارند، تهدید کننده و ناخوشایند جلوه می‌کند، و روشن است که اردوغان و نظام استبدادی نوظهور او می‌کوشد از این احساسات بیشترین بهره‌برداری را بنماید. از سوی دیگر برتری نظامی سوریه و عراق و نقش تعیین کننده‌ی ایران در منطقه نیز اهمیت چشمگیری دارد. این نیرو احتمالاً از عهده‌ی پس زدن نیروهای خشن و بزهکاری مانند داعش بر خواهد آمد، و شاید بتواند طاعونی را درمان کند که با دستیاری عربستان سعودی و ترکیه در منطقه سرایت کرده و تمام مرزهای اخلاقی و عقلانی را درنوردیده است. آندری کارلوف، درست مثل همانم هنرپیشه‌اش بوریس کارلوف بر صحنه‌ی فیلمبرداری و در میانه‌ی نمایشی در ژانر وحشت به شهرت دست یافت. اما تفاوت در اینجاست که نقشی ناخواسته را پذیرفته بود، در نمایشنامه‌ای مرگبار و واقعی، که امید است هرچه زودتر پرده‌های پایانی‌اش را تماشا کنیم.



برک دستفروش

ستون «سخنهای نهان»، روزنامه‌ی اعتماد، پنجشنبه ۱۳۹۵/۹/۱۸

من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت سر بجنبان که بلی، جز که به سر هیچ مگو

(مولانا)

طی روزهای گذشته فیلمی کوتاه که تنها ۲۶ ثانیه درازا داشت، در شبکه‌های مجازی دست به دست گشت و مایه‌ی بسیج افکار عمومی شد. این فیلم صحنه‌ی سیلی خوردن زن دستفروش فومنی از مامور شهرداری را نشان می‌داد. کوتاهی فیلم باعث می‌شد ناظرانی که دقتی در داوری و وسواسی در بی‌طرفی داشتند، قدری در صدور حکم درنگ کنند. اما همان کمتر از نیم دقیقه‌ای که عیان و آشکار بود به قدر کافی نازیبا و ناشایست بود که اعتراضی به حق را در افکار عمومی برانگیزاند. چرا که مردی که شغلی دولتی داشت بر روی زنی تنگدست دست بلند کرده بود. مستقل از این که ناسزاهای رد و بدل شده بین این دو پیش از آغاز درگیری چه بوده باشد و پیامدش چه شده باشد، همین رویاروی زورمدارانه مردی با زنی بسنده بود تا

حکم محکومیت مامور شهرداری صادر شود. شهرداری فومن به دنبال توجه افکار عمومی به این فیلم خردمندان و واکنش نشان داد و آن مامور را از کار تعلیق کرد و از آن زن دستفروش پوزش خواست.

آنچه که رخ داد را می‌توان از زوایای گوناگون نگریست. از چشم‌اندازی سیستمی، خود رخدادهای بروز یک نابسامانی اجتماعی پیچیده‌تر بوده است که شوربختانه طی سالهای اخیر نمونه‌های دیگری از آن را نیز شاهد بوده‌ایم که دردناک‌ترین نمونه‌اش خودکشی دستفروشی جوان در ایستگاه مترو بود. نابسامانی‌ای که این نشانگان نازیبا و تاسف‌برانگیز را رقم زده، نخست مشکل بیکاری است و دوم ناتوانی نظام دولتی برای ساماندهی نیروی بیکاری که جویای راهی برای امرار معاش هستند. پس آنچه که به ظهور ماجرای زن دستفروش فومنی انجامید، یک الگوی پیچیده‌ی اجتماعی است که دست کم در دو لایه می‌توان بررسی‌اش کرد.

یک لایه، به مسئله‌ی بیکاری مربوط می‌شود. آمار رسمی نشان می‌دهد که در ابتدای امسال یک تن از هر هشت عضو نیروی کار کشور بیکار بوده‌اند، و چه بسا که آمار واقعی از این عدد هم بیشتر باشد. این بدان معناست که در کلان‌شهری مثل تهران دست کم نیم میلیون نفر بیکار وجود دارد. یعنی می‌توان تهران را یکی از بزرگترین مراکز تجمع نیروی انسانی بیکار در سطح جهان دانست. طبیعی است که این جمعیت جویای کار که گاه سرپرست خانواده‌ای هم هستند، برای امرار معاش به هر گزینه‌ای بیندیشند و دستفروشی یکی از شرافتمندانه‌ترین و بی‌زیان‌ترین راهها در این میان است. از این رو این حقیقت که آمار رسمی دستفروشان در شهر تهران به پنج هزار و پانصد تن می‌رسد، دور از انتظار نیست.

درباره‌ی دستفروشان کلیشه‌ها و پیش‌داشتهای فراوانی وجود دارد که اغلب نادرست است. دیدگاه رسمی درباره‌شان آن است که با بساط گستری مایه‌ی اختلال در آمد و شد در پیاده‌روها می‌شوند و چه بسا این نکته که شغل‌شان در جایی ثبت نمی‌شود و مالیاتی بدان تعلق نمی‌گیرد هم مایه‌ی آشفتگی گروهی شود.

بسیاری از مردم هم دستفروشان را افرادی می‌دانند که به عنوان سرگرمی یا همچون کار دوم به این کار روی آورده‌اند. با این همه پژوهش سال گذشته‌ی انجمن جامعه‌شناسی ایران نشان داد که تقریباً همه‌ی دستفروشان تنها از راه همین کار امرار معاش می‌کنند و درآمدشان همچنان برای آن که از خط فقر نجات یابند کافی نیست. همچنین معلوم شده که بیش از نیمی از دستفروشان سرپرست خانوار، متأهل و پیشتر شاغل بوده‌اند. یعنی اغلب ناخواسته به این موقعیت پرتاب شده‌اند و نابسامانی اجتماعی و فروپاشی ساخت مشاغل و نیاز اقتصادی است که باعث شده این شیوه را برای گذران زندگی در پیش بگیرند.

در لایه‌ای دیگر، می‌توان دستفروشی را از زاویه‌ای دیگر نگریست و دریافت که چه بسا ضربه‌گیری اقتصادی برای اقشار آسیب‌پذیر باشد و اگر درست سازماندهی شود بتواند به راهبردی سودمند تبدیل شود. کار اصلی دستفروشان آن است که کالاها را به مشتری برسانند و با این کار خریداری آن را با بهایی کمتر و در زمانی کوتاه‌تر ممکن می‌سازند. به همین خاطر هم رقیب اصلی دستفروشان مغازه‌داران هستند و نه ماموران شهرداری. با این همه جالب است که بیش از نیمی از دستفروشان و با بخشی بزرگتر از مغازه‌داران درباره‌ی ساماندهی و استقرار دستفروشی توافق دارند.

وظیفه‌ی نهادهای رسمی «ساماندهی سنجیده» و نه «منع ناندیشیده»ی دستفروشی است که اگر به این خویشتکاری عمل کنند، بخش بزرگی از مشکل خود به خود برطرف خواهد شد. چنان که در بسیاری از شهرهای دنیا دستفروشی بخشی سازمان یافته و پذیرفته شده از چشم‌انداز شهری است و به خاطر سودهایی که دارد، مورد حمایت نهادهای قانونی قرار می‌گیرد. چنان که در پاریس که جمعیتش یک پنجم تهران است، ۹۷ بازار روز طی هفته تشکیل می‌شود، در حالی که این عدد در تهران تنها به هفده مورد منحصر می‌شود.

نکته‌ی دیگری که در جریان زن دستفروش فومنی اهمیت داشت و باید آن را هم به معادله‌ی دستفروشان افزود، ماجرای افکار عمومی و پیوند خوردنش با رسانه‌های نو و شبکه‌های اجتماعی است. این

نکته‌ی بسیار مهم و مثبتی است که افکار عمومی ایرانیان صدای روشن و استواری دارد و با بهره‌گیری از این رسانه‌های نوظهور بسیار فعال و صریح در صحنه حاضر می‌شود. همدردی مردم با زن دستفروش و برآشفستگی وجدان جمعی از توهین به وی را می‌توان نوعی نیروی نظارت اخلاقی دانست که نگاه جمعی مردمان به کردارها را نشان می‌دهد. یعنی شهروندان ایرانی نیروهایی فعال هستند که از مجرای گوشی‌های همراه‌شان رخداده‌ها را ثبت می‌کند و آن را در فضایی عمومی به بحث می‌گذارد و به داوری معقول و درستی هم دست می‌یابند. این عامل اخیر چه بسا به تدریج بتواند با بازگرداندن داوری اخلاقی به عرصه‌ی عمومی و نهادزدایی و سیاسی‌زدایی از آن، لطمه‌ی مهیب افول اخلاق در جامعه‌مان را تا حدودی ترمیم کند.



مزد و داد: خند نکته درباره‌ی برکه‌های دستمزد

چلچراغ، شنبه ۱۳۹۵/۴/۱۲

طی روزهای گذشته دو خبرِ کمابیش همزمان مایه‌ی رنجش و آزرده‌گی افکار عمومی ایرانیان شد. نخست شلاق خوردن کارگرانی که به خاطر اعتراض نسبت به اندک بودن دستمزدشان بر خلاف روال حقوقی و با نقض مسیرهای دادرسی تازیانه خورده بودند، و دیگری انتشار برکه‌ی دستمزد (فیش حقوقی) علی‌صدقی -مدیر عامل بانک رفاه کارگران- که مبلغی افسانه‌ای را نشان می‌داد. پس از آن که موج آغازین انتشار همزمان این دو خبر جامعه را در نوردید، موج اعتراض و اظهار نظر در این زمینه بلند شد. در حدی که کار به برکناری آن مدیر عامل خوش‌اشتها انجامید. با این همه این موج با افشاگری‌های تازه درباره‌ی مقامهای دیگر ادامه یافت و گروهی دیگر نیز فیش‌های حقوقی چند ضد هزار تومانی قشر زحمتکشی مانند جنگل‌بانان و نگهبانان طبیعت را منتشر کردند. به تازگی اهالی سینما و تئاتر هم فیش‌های حقوقی خود را منتشر کردند و همه را از اندک بودن مستمری بازیگرانی نامدار با پیشینه‌های شغلی شصت - هفتاد ساله به حیرت وا داشتند. گذشته از آن که تازیانه زدن شتابزده و پر لاف و گراف کارگران و بعد انتشار آن فیش حقوقی به بازی‌ای سیاسی از طرف جناح تندروی حکومتی برای حمله به دولت شبیه بود، و گذشته از آن که به هر

صورت موضوع آزردهی و مستندات موجود درباره‌ی ناعادلانه بودن دستمزدها حقیقتی عینی داشت، این نکته جالب توجه بود که افکار عمومی چطور با این قضیه رویارو شده است.

طی سالهای گذشته فضاهای مجازی به ویژه شبکه‌هایی مثل فیسبوک و تلگرام و وایبر میدانهایی بوده‌اند که مردم در آن آزادانه به اظهار نظر می‌پرداخته‌اند و نظرهای برجسته و محبوب به سرعت در میان مخاطبانی گاه ناشناخته پخش می‌شده است. درباره‌ی ماجرای برگه‌های دستمزد هم داستان به همین شکل بود. یعنی گفتمانی جمعی درباره‌ی این موضوع شکل گرفت که انتشار داوطلبانه‌ی برگه‌های دستمزد از یک سو و فشار افکار عمومی برای برکناری مدیران ناسزاوار یا افشاگری درباره‌شان خروجی‌هایی رفتاری از آن محسوب می‌شد. یعنی مرور این فضاها نشان می‌دهد که جامعه‌ی ایرانی به اندیشیدنی دست جمعی و هم‌فکری‌ای به نسبت مسالمت‌آمیز و عقلانی درباره‌ی موضوع‌های تنش‌آمیزی از این دست روی آورده است. این نوشتار کوتاه را هم باید حاشیه‌ای بر همین گفتمان هم‌اندیشانه دانست.

جامعه‌ی ایرانی جامعه‌ای جوان و بیکار است. یعنی بیش از نیمی از جمعیت هشتاد میلیون نفری ایران کودک یا جوان هستند و بخش مهمی از جوانها هم بیکار هستند. یعنی آمار رسمی نشان می‌دهد که بیش از یک پنجم جمعیت جوان و جویای کار کشور، فاقد شغل مشخص و درآمد منظم هستند. این در حالی است که ایران بزرگترین جمعیت جوان متخصص در منطقه را دارد و بخش بزرگی از این جوانان بیکار دانش‌آموخته‌ی دانشگاه هستند.

در این زمینه برگه‌ی دستمزد یا به بیان غیرپارسی‌عامیانه‌تر «فیش حقوق» معنایی دقیقتر پیدا می‌کند. این برگه برای بسیاری از افراد دلالتی بیش از یک سند اداری دارد و معنایی غنی‌تر از یک کاغذ حامل ارقام را حمل می‌کند. برگه‌ی دستمزد تا حدودی نشانه‌ی امنیت شغلی و پایداری وضعیت اقتصادی فرد است، و

خود به خود عاملی است که از هر پنج جوان یکی را (که اصولاً شغل ندارد) و احتمالاً دو تای دیگر را (که شغل ثابتی با فیش حقوقی ندارند) را از گروه سعادت‌مند فیش‌دار با درآمد ثابت‌شان متمایز می‌سازد.

اما این سند تنها علامتی برای نشان دادن جایگاه تثبیت شده و امن اقتصادی نیست، که رقمی را نیز بر خود دارد که درآمد و پایگاه شغلی و منزلت اجتماعی فرد را نشان می‌دهد. عددی که بر برگه‌ی دستمزد مردم نقش بسته، از این رو تمام دلالت‌های مربوط به امنیت شغلی و اتصال به نهادی پول‌ساز و سازمانی پشتیبان را به همراه دارد و افزون بر آن چیزی دیگر، و معنایی دقیق‌تر و شخصی‌تر را هم در خود نمایش می‌دهد. آن هم میزان ارزشی است که کارِ شخص، تخصصِ شخص، و با تعمیمی ذهنی، خودِ فرد دارد. مبلغی که بر برگه‌ی دستمزد نقش بسته قرار است توانایی فرد برای تولید ثروت را نشان دهد. ثروتی که فرد آن را در پیوند با سازمانی تولید می‌کند و بعد خود در مقام دستمزد صاحب بخشی از آن قلمداد می‌شود.

این چند نکته‌ی بدیهی را از آن رو گوشزد کردم که به این جا برسیم که برگه‌ی دستمزد را می‌توان تا حدودی شاخص داد و بیداد در یک جامعه دانست. این که چه شماری از افراد برگه‌ی دستمزد مشخص و مدون دارند، بسامان یا نابسامان بودن وضعیت اقتصادی و نرخ بیکاری را نشان می‌دهد. این که میانگین مبلغ نوشته شده بر این برگه‌ها چه باشد، رفاه و رونق اقتصادی را باز می‌نمایاند، و این که تخصص و کار و تولید عینی و واقعی افراد چه تناسبی با این رقم داشته باشد، دادگرانه بودن یا ستمکارانه بودن نظام اجتماعی را نشان می‌دهد.

یک جنگل‌بان شغلی بسیار دشوار، خطرناک و مهم دارد. او از جان و توان خود مایه می‌گذارد تا سودجویان نتوانند منابع طبیعی و تنوع گیاهی و جانوری کشور را از میان ببرند. شغل او که در اهمیت‌اش تردیدی نیست، در ضمن خطرناک هم هست و طی همین روزهای گذشته چندین و چند خبر درباره‌ی سرنوشت جنگل‌بانانی منتشر شد که بنا به وظیفه‌شان با سودجویان برخورد کرده و در زیر سایه‌ی طناب دار

گرفتار بودند، و یا در این برخورد ناکام مانده و به دست ایشان کشته شده بودند. این که جوانی دلیر و پرشور با شغلی چنین خطرناک برگه‌ی دستمزدی با رقم چند صد هزار تومان داشته باشد، خود به خود نشانه‌ی بیداد است. چرا که آنچه این فرد در پیوند با نهادهای اجتماعی تولید می‌کند و مایه‌ای که می‌گذارد، بسیار بیش از چیزی است که در قالب دستمزد به سویش باز می‌گردد.

این بیداد وقتی برجستگی بیشتری می‌یابد که برگه‌ی دستمزد وی را در کنار دیگران بگذاریم. این بنده‌ی خدایی که گویا در بندگی خداوندش اغراقی هم داشته و در مقام مدیر عاملی بانک رفاه کارگران، مسئول رفاه کارگرانی بوده که به خاطر اعتراض به کمبود دستمزد شلاق می‌خورده‌اند، به احتمال زیاد ارزش افزوده‌ای در حد چند صد میلیون تومان در ماه عاید جامعه‌اش نمی‌کرده است. که اگر می‌کرد و وظیفه‌اش را انجام می‌داد، رفاهی می‌بایست میان کارگران برقرار باشد و خبرهایی دردناک از این دست را نشنویم. وقتی دستمزد برخی از مدیران کشوری که میانگین درآمد مردمش آن را در زمره‌ی کشورهای فقیر و توسعه نیافته قرار داده، از دستمزد رئیس‌جمهور آمریکا بیشتر باشد، این شائبه ایجاد می‌شود که اختلالی در این میان وجود دارد و بیدادی در این بین بر مردمان رفته است. چرا که دادگری یا عدل همان وضعیت هرچیز در موضع سزاوار خود است، و کسی که در مدیریت سازمانهای زیر فرمانش ناکارآمد است و رفاه و ثروت و اقتدار اعضای آن نهاد و سازمان و قلمرو را به درستی تامین نمی‌کند، قاعدتا نباید بیش از کسی باشد که ابرقدرتی بزرگ را -گیریم که با ستم و فریب بسیار- به کارآمدی راه می‌برد.

ستم و بیداد امری متافیزیکی و خارق‌العاده نیست که از دنیایی دیگر در زندگی روزمره‌ی ما تجسد یابد. بیداد همین نشانه‌های ساده را دارد و با همین روندها و رخدادها نمود می‌یابد و شناخته می‌شود. رسانه‌های نوینی که دسترسی سریع و پردامنه‌ی شهروندان به اطلاعات را آسان ساخته‌اند، پیامدی روشن و شفاف دارند و آن همان است که امروز می‌بینیم، یعنی افشا شدن نمودهای بیداد، رسوا شدن بیدادگران و کیفر

دیدنِ برخی‌شان، و اندیشیدنِ گروهی و رایزنی دسته‌جمعی مردمان درباره‌ی آن که چطور می‌توان بیداد را مدیریت کرد و دادگری را به جای آن نشانند. و در این نکته اندرزی است و راهبردی است برای دادگران، و هشدارِ و نهیبی است برای بیدادگران.



درباره‌ی خلق و خوی ما ایرانیان

چند ماه پیش پژوهشی بسیار مهم منتشر شد که در آن ساخت شخصیتی هشتاد هزار نفر در ۷۶ کشور بر اساس گزینشها و ترجیح‌های رفتاری مورد ارزیابی قرار گرفته است (Armin Falk et al. 2015). پوشش این پژوهش به لحاظ آماری ۹۰٪ جمعیت کره‌ی زمین را در بر می‌گیرد و از این نظر یکی از پرمهم‌ترین کارهایی است که طی سالهای گذشته انجام شده است. پژوهش را جامعه‌شناسی آلمانی به نام آرمین فالک به همراه گروهش در پیوند با موسسه‌ی نظرسنجی گالوپ انجام داده است. این پژوهش نمونه‌ای گسترده از پژوهشهایی است که ترجیح‌های رفتاری افراد را بررسی می‌کنند. در این پژوهش انتخابهای مردم درباره‌ی ریسک‌پذیری، سرمایه‌گذاری بر آموزش و بهداشت، صرف وقت، و گشودگی اعتماد به دیگری ارزیابی شده است.

دو نکته‌ی بسیار مهم از این تحقیق بر می‌آید. نخست آن که بسامد گوناگونی در درون کشورها، بیش از میان کشورهاست. یعنی اغلب کلیشه‌هایی که درباره‌ی خلق و خو و صفات مردم یک کشور داریم نادرست هستند و در هر جامعه‌ای هر نوع آدمی (البته با فراوانی‌های متفاوت) می‌توان یافت. البته این نکته به جای خود باقی است که به هر روی مردم کشورهای مختلف بر اساس برخی از شاخصهای پایه تفاوتی با هم دارند. با این همه این نکته که افراد «درون» یک جامعه در دامنه‌ی چشمگیری نوسان می‌کنند بدان معناست که بسیاری از کلیشه‌های رایج که صفت‌هایی خاص را به مردم کشورهایی خاص منسوب می‌کند، نادرست است.

بعد از در نظر گرفتن این تنوع چشمگیر درونی جوامع، به این حقیقت می‌رسیم که میانگین داده‌ها درباره‌ی جوامع گوناگون تفاوت‌هایی معنادار با هم دارد. یعنی در ضمن این که تنوع ویژگیها در درون جوامع و کشورهای گوناگون چشمگیر است، در کل می‌توان از خلق و خوی رایج در میان مردم یک کشور (ولی نه همه‌ی مردم آن کشور) سخن گفت و آن را با ویژگیهای مشابه جوامع دیگر مقایسه کرد. این بدان معناست که با فرو نهادن کلیشه‌هایی که «همه‌ی مردم» را در کشوری «جور خاصی» فرض می‌کند، می‌توان از رواج بیشتر صفتی در میان مردم کشوری سخت گفت و تفاوت میانگین‌ها در شدت بروز رفتاری را با هم مقایسه کرد.

بر این مبنا داده‌هایی که درباره‌ی ایران استخراج شده بسیار مهم و جالب توجه است. داده‌ها نشان می‌دهد که مردم ایران از بقیه‌ی کشورهای دنیا از این نظر متمایز هستند که ترکیب عجیبی از صفاتی به ظاهر واگرا را نشان می‌دهند. این صفتها در کل منطقه‌ی ایران زمین مشترک است. یعنی با وجود تجزیه‌ی سیاسی منطقه طی دو قرن گذشته، همچنان نظام شخصیتی حاکم بر اهالی کشورهای قلمرو تمدنی ایران زمین بافتی یکدست و منسجم دارد. تنها تفاوت در این میان به مردم عربستان سعودی و ترکیه مربوط می‌شود که در صفتهای بردباری، حق‌شناسی، فداکاری و اعتماد به دیگری با بافت بقیه‌ی این قلمرو تفاوت دارند. گذشته از این مورد، شش صفت اصلی که مایه‌ی تمایز مردم کشورهای گوناگون بوده را در قلمرو ایران زمین (که حدود بیست کشور را در بر می‌گیرد) می‌توان یکدست دانست و در همه‌ی موارد شهروندان ایرانی لبه‌ی تیز صفتها را نشان می‌دهد.

شش صفت اصلی‌ای که در این پژوهش در مرکز توجه قرار داشته عبارتند از ماجراجویی و آمادگی قبول مخاطره (ریسک‌پذیری)، بردباری به معنای صبر و تحمل در برابر ناملایمات و پذیرفتن شرایط نامساعد، اعتماد به دیگری، حق‌شناسی و جبران کردن محبت دیگران (ارتباط دوسویه مثبت)، کینه‌توزی و تلاش برای تلافی آسیب ناشی از دیگران (ارتباط دوسویه منفی)، و فداکاری و ایثارگری که عبارت است از مایه گذاشتن از خود برای رهان‌دین دیگری از خطر.

دست کم چهارتا از این شش شاخص مبنای تعریف اخلاق مدنی هم هست و می‌توان گفت مردمی که اعتماد، حق‌شناسی، و فداکاری زیاد و کینه‌توزی کمی داشته باشند، اخلاق مدنی نیرومندتری هم دارند و متمدن‌تر هستند. دو صفت شکیبایی و ماجراجویی به پویایی و جنبش اجتماعی افراد مربوط می‌شود و بار اخلاقی خاصی ندارد، اما نشان می‌دهد که

دارندگان‌اش چقد احتمال دارد سبک زندگی خود و موقعیت خویش را زیر فشار شرایط نامساعد یا به سودای دستیابی به شرایط بهتر تغییر دهند.

مردم ایران زمین و به ویژه مردم ایران در این پژوهش به نسبت سربلند از آزمون اخلاق بیرون آمدند. بر اساس این داده‌ها ایرانیان مردمی بسیار ماجراجو و ناشکیبا هستند. این را تا حدودی با نگاه به شمار زیاد مهاجرانی که از کشورمان به سرزمینهای دیگر کوچ می‌کنند می‌توان دریافت. ناراضیتی از شرایطی اجتماعی و سیاسی که به هر صورت با بسیاری از کشورهای بحران‌زده قابل مقایسه نیست، وقتی به کوچیدن به کشوری دیگر منتهی شود و تغییر در شرایط زندگی و زبان و فرهنگ و گاه پیشه و موقعیت اجتماعی را به دنبال داشته باشد، ترکیبی از ماجراجویی و ناشکیبایی را نشان می‌دهد. ایرانیان در کل نسبت به میانگین جهانی ترکیبی ویژه در این مورد را نشان می‌دهند و در قلمرو باستانی ایران زمین تنها مردم عربستان سعودی و ترکیه هستند که به خاطر نپذیرفتن ریسک و تحمل و صبرشان در برابر شرایط نامساعد با ایرانیان تفاوت دارند و در سطح فردی راهبردی محافظه‌کارانه را نشان می‌دهند.

از سوی دیگر این نکته بسیار جالب توجه است که ایرانیان با شدتی که در سطح جهانی چشمگیر و درخشان می‌نماید، حق‌شناس و جوانمرد و نوع‌دوست هستند، و از سوی دیگر انتقام‌جو و کینه‌توز هم به حساب می‌آیند. نکته‌ی شگفت آن که دو صفتِ ایثارگری/ فداکاری در حق دیگران و اعتماد به دیگری در ایرانیان همچنان بالاست و این با توجه به آشوبی که دهه‌هاست منطقه را در خود غرقه کرده، شگفت‌انگیز می‌نماید.

مردم ایران واپسین انقلاب بزرگ تاریخ را تجربه کرده‌اند، و بعد از آن با طولانی‌ترین جنگ قرن بیستم درگیر شده‌اند. یعنی فروپاشی نهادهای کهن و یکی از پرتلفات‌ترین جنگهای فرسایشی تاریخ معاصر را از سر گذرانده‌اند، و همزمان با بحران فرهنگی و اجتماعی و خیمی هم دست به گریبان بوده‌اند. این که چنین مردمی همچنان سطح اعتماد بالایی در حد مردم آمریکا و کانادا را در خود نشان دهند و در زمینه‌ی حق‌شناسی و فداکاری در سطح جهانی پشتاز باشند، بسیار جالب توجه و نامنتظره است.

در کشور ما مدتهاست دم زدن از رذائل اخلاقی ایرانیان به نوعی مُدِ روشنفکرانه تبدیل شده است. یعنی مدام از سوی کسانی که گویا خود را ایرانی نمی‌دانند، شکایت‌هایی تند و افراطی را می‌شنویم مبنی بر این که ایرانیان جرثومه‌ی بدخویی، خشونت، نژادپرستی، دزدی، کلاهبرداری و... هستند. از این نکته‌ی رفتارشناختی بگذریم که گویندگان این گفتمان خود ایرانی

هستند و اغلب خودشان همه‌ی این صفات را نمایش می‌دهند. از این نکته‌ی روانشناختی هم گذر کنیم که احتمالاً شکل‌گیری این گفتمان تدبیری برای آرام کردن وجدان ناراحت برخی و ابراز براءت از بدخوبی‌هایی واقعا موجود باشد. اما این نکته را نمی‌توان ناگفته گزارد که به هر صورت آمار و داده‌های عینی خلاف این تصور پرلاف و گزاف را نشان می‌دهد.

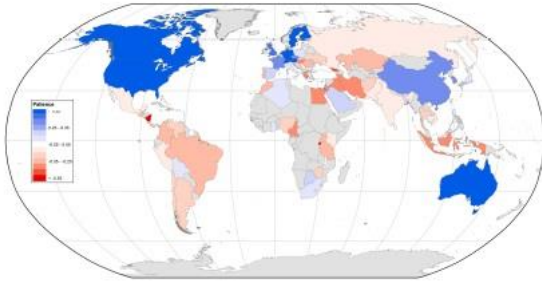
یکی از دلایلی که توده‌ی مردم این شکایتهای خود خوار پندارانه درباره‌ی خلق و خوی بیمار ایرانیان را با اشتیاق می‌شنوند و باور می‌کنند، آن است که در تمدنی باستانی و ریشه‌دار مانند ایران شماری فراوان از انسانهای بزرگ و سرمشقه‌های اخلاقی نیرومند تکامل یافته‌اند و همگان آنچه که گرداگرد خویش می‌بینند را با این وضعیت آرمانی مقایسه می‌کنند، و با دیدن کاستی‌ها و انحرافها از آن وضع بهینه دستخوش ناامیدی می‌شوند. معیار مقایسه‌ی مردم ایران و سایر ملل دنیا هم اغلب رسانه‌های عمومی‌ایست که غالب برنامه‌هایشان اگر نگوئیم عوام‌فریبانه است، دست کم عوامانه هست. یعنی گیر کردن در میان منگنه‌ی وضعیت آرمانی بومی و تصویری خیال‌انگیز از وضعیت آرمانی مردم «بقیه‌ی جاها» عاملی است که ایمان به پستی و فرومایگی ایرانیان و پذیرفتن گفتمانهای بیمار در این زمینه را آسان ساخته است.

ارزش کاوشهایی روش‌مند و عینی مانند آنچه که فالک و همکارانش انجام داده‌اند، در آن است که خارج از این فریبهای ذهنی معیاری بیرونی و سنجه‌ای قابل اعتماد و رسیدگی‌پذیر به دست می‌دهد و مقایسه و ارزیابی را در بافتی علمی ممکن می‌سازد. وقتی از این زاویه به خلق و خوی ما ایرانیان می‌نگریم، خطاها و انحرافهای گفتمان خودخوار پندارانه برایمان روشن می‌شود و چه بسا خط و ربطهای سیاسی پشت پرده یا مدارهای بیمار روانشناختی بازتولید‌کننده‌شان نیز برایمان محل پرسش شود. آشنایی با پژوهشهایی از این دست شاید برای دوستانی که عادت به خودخوارپنداری دارند و با افتخار از رذائل اخلاقی و پستی و فرومایگی «ما ایرانی‌ها» در ذهن‌شان دم می‌زنند، آموزنده باشد.

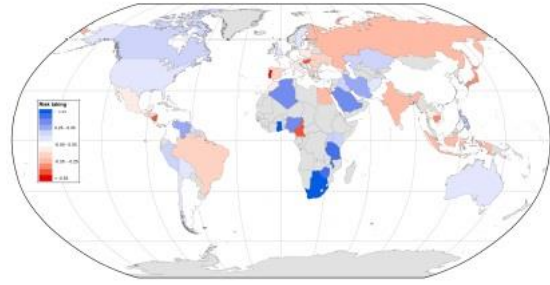
متن پژوهش مورد نظر را می‌توانید در پیوند زیر بیابید:

https://econresearch.uchicago.edu/sites/econresearch.uchicago.edu/files/Falk_Becker_etal_2016_nature-predictive-power.pdf

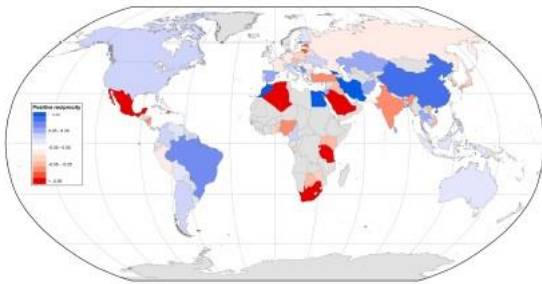
Patience



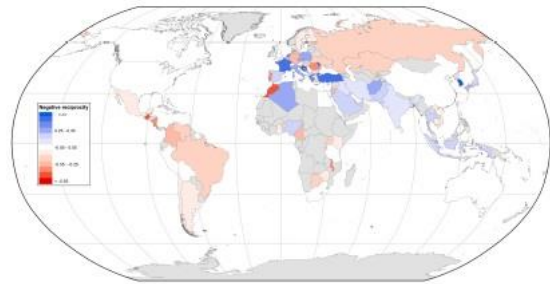
Risk taking



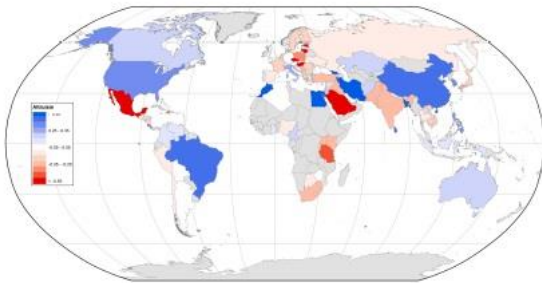
Positive reciprocity



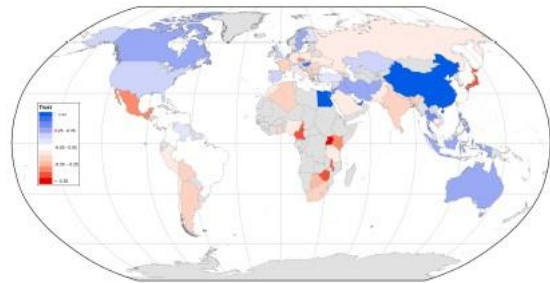
Negative reciprocity



Altruism



Trust





عملیات اتحاری: ارزیابی یک راهبرد

هفته‌نامه‌ی کرگدن، شماره‌ی هفتم، سه شنبه ۱۳۹۵/۳/۱۸

جنگ را به اشکال گوناگون تعریف کرده‌اند. شالوده‌ی جنگ ابراز خشونت بر دیگری و مهار ابراز خشونت دیگری است، با هدف دستیابی به منابعی رقابتی. به این ترتیب در یک جنگ کلاسیک همواره کشمکش بر سر منافع هست و دست کم دو طرف حضور دارند که حاضرند برای دستیابی به منابع خشونت بورزند. این ابراز خشونت در حادثترین حالت به کوشش برای کشتن و از میان برداشتن دیگری تبدیل می‌شود و به همین خاطر جنگ در ضمن نقطه‌ی داغی تکاملی است که راهبردهای خشونت‌ورزی و شیوه‌های غلبه در کنار فن‌آوری سلاح‌ها و هنر رزم‌آرایی در بستر آن می‌بالد و پیچیده می‌شود و در قالب نهادهای اجتماعی تثبیت می‌گردد.

گونه‌ی انسان جانوری جنگ‌مدار است. یعنی تا جایی که تاریخ آدمیزاد نشان می‌دهد، همه‌ی جوامع در همه‌ی دورانهای تاریخی و همه‌ی سطوح پیچیدگی در جنگهایی پیاپی درگیر بوده‌اند و صلح و آشتی به استثنایی و وقفه‌ای در این زمینه‌ی خشن شبیه است. در این جریان دیرپا و فراگیر از اعمال خشونت حساب

شده، شیوه‌ها و ترفندهایی دور از انتظار و شگفت نیز تکامل یافته که یکی از آنها عملیات انتحاری، یا به تعبیر مهربانانه‌ی دیگر، «استشهادی» است.

چنین می‌نماید که این شکل از جنگیدن از دیرباز در همه‌ی جوامع وجود داشته و آزموده شده باشد. عملیات انتحاری به معنای تلاش برای کشتن دشمن به قیمت کشته شدن خویش است. یعنی در اینجا با شکلی از جنگ سر و کار داریم که نه تنها کشتن دیگری را هدف می‌گیرد، که در این راه کشته شدن خود را هم می‌پذیرد. در همه‌ی اشکال جنگ احتمال کشته شدن خویش وجود دارد، اما در عملیات انتحاری با وضعیتی غیرعادی روبرو هستیم که در آن کشته شدن خویش به نوعی راهبرد تبدیل می‌شود و در جریان طراحی عملیات مورد محاسبه قرار می‌گیرد و گاه کانون مرکزی کردار خشونت‌آمیز را بر می‌سازد.

عملیات انتحاری در نفس خود کنشی ناامیدانه و غافلگیرانه است. ناامیدانه است، چون نشانه‌ی نابرابری سهمگین نیروی دوطرف است، در حدی که یکی از طرفها نابودی خویش را پیشاپیش می‌پذیرد و پیش‌فرض خود را بر مرگ خویش قرار می‌دهد. غافلگیرانه است، چون در حالت عادی جنگیدن با هدف غلبه بر دیگری و دستیابی به سودی و منفعی انجام می‌پذیرد و این که خود فرد در جریان این ماجرا از میان برود نوعی نقض غرض می‌نماید و چیزی نیست که انتظارش را داشته باشیم.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که عملیات انتحاری در ایران زمین و حوزه‌ی تمدن ایرانی به یک نهاد و راهبرد سنجیده تبدیل شده باشد. برای نخستین بار در قرن پنجم هجری و در میان اسماعیلیه‌ی هوادار حسن صباح این کار به شیوه‌ای جنگی دگردیسی یافت. در آن دوران اسماعیلیه در قلعه‌های دوردست و فتح‌ناپذیر خویش در منطقه‌ی قهستان پناه گرفته بودند و سخت زیر فشار اتحاد سرداران ترک و خلافت بغداد قرار داشتند. در سرکوبگر و ستمگر بودن اتحادیه‌ی ترکی-عربی یاد شده و واپسگرا و آزادی‌ستیز بودن مذهب متشرعانه‌ی سنی اشعری ایشان توافقی میان همه‌ی مورخان وجود دارد، و این را می‌دانیم که اسماعیلیان در

این میان اقلیتی رزم‌جو و نخبه بودند که شماری چشمگیر از دانشمندان و ادیبان ایرانی آن دوران هوادارش محسوب می‌شدند. از ناصر خسرو و ابن سینا گرفته تا ابوحاتم رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و اخوان الصفا همگی یا خود اسماعیلی بودند و یا به آن گرایش داشته‌اند. از سوی دیگر ارتش‌های غزنوی و سلجوقی پرشمار و نیرومند بودند و ایدئولوژی سیاسی خلافت عباسی در بخش بزرگی از جمعیت ایران زمین مقبولیت و نفوذ داشت و کمابیش همه‌ی جایگاه‌های قدرت را در دست داشتند.

در این شرایط بود که عملیات انتحاری به نوعی راهبرد جنگی جا افتاده و سنجیده تبدیل شد که جنگاورانی ویژه برای انجام آن آموزش می‌دیدند و اغلب با کارآیی چشمگیری از عهده‌ی این وظیفه بر می‌آمدند. ضرورت حاکم بر این عملیات انتحاری آن بود که فداییان در اردوگاه دشمن نفوذ کنند و خود را به نزدیکی آماج خویش برسانند و این کار همواره با فریب و دروغ‌گویی همراه بود و خنجر زدن ناغافل به حریفی ناآماده هسته‌ی مرکزی‌اش محسوب می‌شد. از این رو با اخلاق جوانمردی و شیوه‌ی دیرینه‌ی هنجارهای جنگیدن در ایران زمین ناسازگار بود و به همین خاطر هم مورد حمله و نقد اندیشمندان و فقیهان قرار می‌گرفت. با این همه استدلال حسن صباح و پیروانش این بود که با این شیوه سرداران و سیاستمداران مخالف با شیوه‌ی جراحی‌گونه از میان برداشته می‌شوند و به این ترتیب در ازای فدا شدن چند از جان گذشته و قتل چند دولتمرد، از جنگهای پر دامنه و خونریزی بیشتر جلوگیری می‌شود.

عملیات انتحاری پس از آن هم در ایران زمین باقی ماند، اما همواره وضعیتی حاشیه‌ای داشت و هرگز نتوانست بر اخلاق جنگی کهن ایرانیان که بر هشیاری و آگاهی هر دو سو و پرهیز از دروغ استوار شده بود، غلبه کند. در دوران معاصر ترور ناموفق ناصرالدین شاه به دست بابیان و کشته شدن نهایی او به دست میرزا رضای کرمانی را می‌توان در این رده گنجانند. با این همه ناپسند و گناه شمردن خودکشی در فرهنگ ایرانی و ناسازگاری اخلاقی‌ای که شرحش گذشت، باعث شده که شمار کل عملیات انتحاری در سراسر تاریخ ایران

زمین به صد تن نرسد. هرچند باید پذیرفت که خاستگاه ابداع و صورتبندی آن در مقام ترفندی جنگی ایران بوده، و این از آن روست که ایران در کل تاریخ دیرپایش کانون مهم تکامل فنون رزمی و ترفندهای جنگی بوده است. سازماندهی عملیات انتحاری نیز در این چشم‌انداز در کنار ابداع سوارکاری و اختراع شمشیر و منجنیق و ایجاد شهسواران زرهپوش قرار می‌گیرد. گذشته از ایران، این شیوه به ویژه در هند و بنگال هم هوادارانی یافت و در ابتدای قرن بیستم در میان رزمندگان استقلال طلب تامیلی و بنگالی شکلی نهادینه به خود گرفته بود.

از ابتدای قرن بیستم عملیات انتحاری از بافت محلی‌اش خارج شد و به شیوه‌ای جهانی برای سازمانهای تروریست تبدیل شد. در ابتدای کار هواداران آنارشسیسم و کمونیست‌های تندرو بودند که در اواخر قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم مخالفان خود را به بهای جان خویش ترور می‌کردند. اما به سرعت ساخت نهادی این نوع عملیات هم در سرزمینهای دیگر تکامل یافت و در جریان جنگ جهانی دوم با تشکیل رسته‌ی کامیکاره‌ها در نیروی هوایی ژاپن به اوج رسید.

پس از جنگ جهانی دوم عملیات انتحاری در سطح جهانی امری بسیاری نادر و کمیاب محسوب می‌شد. در فاصله‌ی چهل ساله‌ی میان پایان جنگ جهانی تا دهه‌ی ۱۹۸۰م میلادی این نوع عملیات در سطح جهان انگشت‌شمار بودند و توجهی نیز بر نمی‌انگيختند. آنگاه موجی به نسبت کوچک از اقبال به این عملیات برخاست. به شکلی که در دهه‌ی ۱۹۸۰م به طور متوسط هر سال سه عملیات انتحاری موفق انجام می‌شد. این موج به سرعت توسعه یافت و در دهه‌ی ۱۹۹۰م به ماهی یک عملیات انتحاری رسید. طی سالهای بعد شمار و تلفات این عملیات به شکلی نمایی افزایش یافت. طوری که در فاصله‌ی سالهای ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۳م هفته‌ای یک عملیات انتحاری را در سطح جهان داشته‌ایم، و پس از آن تا به امروز به طور متوسط روزی یک عملیات انتحاری انجام گرفته است. به این ترتیب طی سی و پنج سال گذشته بیش از چهار هزار و هشتصد

عملیات انتحاری موفق در چهل کشور انجام پذیرفته که بیش از سه هزار تایش طی ده سال گذشته رخ داده است. در این عملیات چهل و پنج هزار تن کشته شده‌اند که رقمی چشمگیر است و با تلفات جنگی کامل برابری می‌کند. در واقع تلفات عملیات انتحاری به شکلی نامتناسب بالاست. تنها ۴٪ عملیات تروریستی انتحاری هستند، اما همین نسبت اندک، حدود یک سوم کل تلفات ناشی از تروریسم را شامل می‌شوند. بر خلاف تصور مرسوم، کانون اصلی انجام عملیات انتحاری غرب و کشورهای صنعتی نیست، و ۹۰٪ عملیات انتحاری در کشورهای افغانستان، عراق، سوریه، فلسطین، اسرائیل و پاکستان انجام گرفته‌اند. همه‌ی این کشورهای بخشهایی از ایران زمین هستند که طی صد سال گذشته استقلال یافته و پس از آن به شکل مستقیم یا غیرمستقیم (با اشغال نظامی یا راهبردهای سیاسی) وضعیت دست‌نشانده‌ی ابرقدرتهای غربی را داشته‌اند. از این رو الگوی کلی عملیات انتحاری تا حدودی به واکنش خشن و دیوانه‌وار نسبت به نیروهای اشغالگر شباهت دارد.

عملیات انتحاری دهه‌های اخیر از سه نظر با آنچه که پیشتر از جنگ جهانی دوم داشته‌ایم تفاوت دارد. نخست آن که در اینجا ارزش و احترام جان مردم بیگناه به کلی نادیده انگاشته می‌شود و ایدئولوژی‌هایی از این عملیات پشتیبانی می‌کنند که حساسیت طبیعی و اخلاقی به درد و رنج دیگری را فلج می‌کنند. به همین خاطر بدنه‌ی قربانیان عملیات انتحاری مردم بیگناه و رهگذران بی‌خبر از همه جا بوده‌اند. دومین ویژگی نوظهور این عملیات آن است که در آن از مواد منفجره استفاده می‌شود. تاثیر ویرانگر و پردامنه و کنترل ناشدنی مواد منفجره و بمب‌ها همان عاملی است که تلفات انسانی بالا را سبب شده و احتمالاً همین ابزار تکنولوژیک توجیه‌های ایدئولوژیک برای بی‌حس کردن اخلاق همدردی را ایجاد کرده است. سومین نکته آن که عملیات تروریستی یاد شده توسط سازمانها - و نه دولتها- انجام می‌گیرند و شیوه‌ی سازماندهی و اجرایشان به کل مدرن است.

عملیات انتحاری بی‌شک روشی کارآمد برای تولید هراس و وحشت عمومی است، و برای مشهور کردن گروه‌های کم جمعیت و حاشیه‌نشین نیز کارساز است. با این همه دستاورد ویرانگر و نابودی لگام‌گسیخته‌ای که پیامد آن است، به نفرت عمومی مردمان از کارگزارانش انجامیده است. یعنی عملیات انتحاری در مقام یک راهبرد جنگی به کلی از حالت دقیق و جراحی‌گونه‌ی دوران حسن صباح بیرون آمده و به چیزی همتای جنایت سازمان یافته دگرذیسی یافته است.

باید به این نکته تاکید کرد که عملیات انتحاری در زمانه‌ی ما پدیداری یکسره نو محسوب می‌شود. رسانه‌های عمومی امروز ایدئولوژی‌های پشتیبان این عملیات را با اسلام سنتی پیوند می‌دهند. اما اگر گفتمان حاکم بر سازمانهای پشتیبان این نوع عملیات را مرور کنیم، می‌بینیم که عناصر آن یکسره مدرن هستند و تنها از نمادهای سنتی و کلیدواژه‌های مذهبی برای صورتبندی مشروعیت خویش بهره می‌برند. در واقع بخش مهمی از تاریخ تکامل عملیات انتحاری مدرن ارتباطی با کشورهای مسلمان ندارد. اولین استفاده از مواد منفجره برای نابود کردن خود و حریف در قرن هفدهم در تایوان رخ داد و مبدع آن سربازان هلندی‌ای بودند که باروتهای همراه خود را در تنگنای درگیری با چینی‌های ضداستعمارگر منفجر می‌کردند. اولین نمونه‌ی بمب‌گذاری انتحاری (یعنی بستن بمب به بدن خود و منفجر کردن خویش) به سال ۱۹۰۵ م در نیوزلند انجام پذیرفت و به کشمکش میان چند کشاورز مسیحی مربوط می‌شد. در واقع چنین می‌نماید که سازمانهای جهادی اسلامی که بعد از واقعه‌ی بیست شهریور (۱۱ سپتامبر) مسئول موج تازه‌ی این عملیات هستند، این ترندها و ابزارها و لوازم نظری‌اش را از این زمینه وامگیری کرده باشند.



گاندی و گجرات

هفته‌نامه‌ی کرگدن، شماره‌ی ۹، سه شنبه ۱۳۹۵/۴/۱

زندگی گاندی را می‌توان به چهار دوران تقسیم کرد. دوران کودکی و نوجوانی که از ابتدای زایش تا نوزده سالگی‌اش را در بر می‌گیرد، دوران عروج و بلوغ سیاسی‌اش (۱۸۸۹ تا ۱۹۱۵ م.) که بیست و شش سال را در بر می‌گیرد و بیشترش در آفریقای جنوبی سپری می‌شود، دوره‌ی کوشش برای استقلال هند (۱۹۱۵ تا ۱۹۳۰ م.) که با اعلامیه‌ی استقلال هند و عقب‌نشینی صوری انگلستان پایان می‌یابد، و در نهایت دوران سالخوردگی‌اش که هجده سال پایانی عمرش را (از ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۸) در بر می‌گیرد. به این ترتیب عمر هفتاد و نه ساله‌ی این مرد به چهار دوران کمابیش هم‌اندازه تقسیم می‌شود: نوزده سال نوباوگی در گجرات، بیست و شش سال جوانی در آفریقای جنوبی، پانزده سال پختگی باز در گجرات، و هجده سال سالخوردگی در بخشهای مختلف هند و سرزمینهای دیگر.

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

درباره‌ی تاثیرپذیری گاندی از مکتبها و مذاهب گوناگون کتاب‌های زیادی نوشته شده و پژوهش‌های فراوانی هم اثربخشی او بر جریان‌های فکری و سیاسی قرن بیستم را نشان داده است. در این نوشتار تنها به

یکی از خاستگاه‌های اندیشه‌ی گاندی می‌پردازیم که در درون هند قرار دارد و بحث درباره‌ی تاثیری که در انگلستان و آفریقای جنوبی از فرهنگ زمین‌هاش گرفته را به نوشتاری دیگر وا می‌گذاریم.

مرور منابع نشان می‌دهد که گاندی در سراسر عمر خود وامدار و وابسته به مفاهیم و عناصری نظری بوده، که از گوشه و کنار گرد می‌آورده و بخش عمده‌شان نه سنتی بوده‌اند و نه هندی. دستگاه تبلیغاتی‌ای که ناسیونالیسم هندی را با زعامت گاندی آفرید، تصویری چنان والا و خدشه‌ناپذیر و یکپارچه از او به دست می‌دهد که او را به شکلی خودکار و تردیدناپذیر با هند و سنت هندی ممزوج می‌سازد. اما مرور زندگینامه و نوشتارهای گاندی نشان می‌دهد که کلیشه‌ی «قدیس هندی» از وی ساختگی و نادرست است.

این نکته البته اهمیت دارد که در زمان زندگی گاندی هنوز چیزی به نام تمدن و کشور هند یکپارچه وجود نداشت. چه در آن هنگام و چه در دوران ما، هند همچنان منظومه از هفتاد و دو ملت است که از نظر شکل ظاهر، زبان، عقاید دینی و سبک زندگی با هم تفاوت دارند و هریک سنت فکری و هنجارهای فرهنگی خاص خود را رعایت می‌کنند. این تنوع و پیچیدگی فرهنگی در دوران پیش از غلبه‌ی انگلیسی‌ها بر هند بیشتر هم بود و با ورود مدرنیته به سوی همسان‌سازی و وضعیتی هنجارین پیشروی کرد. با این وجود ریشه‌های تاریخی تناور و تنوع غریب خزان‌های معنایی در هند چندان است که تا به امروز هنوز به وضعیتی فراگیر و یکدست منتهی نشده است.

گانندی در یکی از خرده‌فرهنگ‌های این مجموعه زاده و پرورده شد که به قلمرو گجرات مربوط می‌شود و در این نوشتار کوتاه تنها به پیوندهایش با این زیرسیستم فرهنگ هندی تاکید می‌کنیم. در زندگینامه‌ی خودنوشت گانندی که تنها تا ۱۹۲۰م را در بر می‌گیرد، می‌خوانیم که در دوران کودکی و نوجوانی به خواندن متون کهن هندو علاقه و در این زمینه ممارست داشته است. با این وجود از همین منابع بر می‌آید که در دوران نوجوانی در حقانیت دین هندو تردید کرده و حتا اصل پرهیز از گوشتخواری را هم نقض کرده است. بعد از دوران اقامت در آفریقای جنوبی هم بخش بزرگی از عمر گانندی (در فاصله‌ی سالهای ۱۹۱۵ تا ۱۹۳۰م) در منطقه‌ی گجرات سپری شد. تقریباً همه‌ی سازمانها و نهادهای پشتیبان او در گجرات قرار داشتند و محل استقرار خودش و حزبش هم احمدآباد بود و از همان جا جنبش استقلال هند را رهبری می‌کرد.

گجرات یکی از مراکز سیاسی و مذهبی قدیمی هند بود و پوربندر و بمبئی و احمدآباد که مرکز جغرافیایی فعالیت گانندی محسوب می‌شدند، از دیرباز پایتخت سلسله‌های ایرانی بوده‌اند. این منطقه گرانیگاهی است که در آن فرهنگ بومی هندو با دو جریان فرهنگی ایرانی در می‌آمیخت. یکی فرهنگ زرتشتی قدیمی، از مجرای لایه‌ای از نخبگان پارسی که از دیرباز در این منطقه ساکن شده بودند. دیگری تاثیر سیاسی و فرهنگی گورکانیان و شاهان ایرانی تبار که گسترش دهنده‌ی زبان پارسی و هنر ایرانی و دین اسلام به شمار می‌آمدند. در همین منطقه از دیرباز عناصری مانند گیاهخواری، روزه، پاکدامنی و پرهیز جنسی، به پیروی از

مرشدانی زاهد مسلک وجود داشته است. سنت سیاسی ایرانی حاکم بر منطقه هم رسم پناه بردن به عدالت حاکم و دادخواهی از وی را تثبیت کرده بود. به این ترتیب بخش مهمی از رویکردهای سیاسی بعدی گاندی، در فرهنگ مردم گجرات ریشه داشته است.

چنان که خود نیز بر این نکته تاکید کرده، بخش عمده‌ی عناصر مفهومی‌ای که گاندی به خدمت گرفت، پیشاپیش در زمینه‌ی هندی رشد و بالیدن‌اش وجود داشته است. مفهوم ستیاگرهه در منابع ودایی مورد اشاره واقع شده و در دین بودایی به صورت رکنی اخلاقی در آمده است، و به خصوص در شکلی که گاندی تبلیغ‌اش می‌کرد، در جنبش نوسازی دین زرتشتی پیشاپیش وجود داشت. آهیمسا یا پرهیز از خشونت به همین ترتیب مفهومی فراگیر است که هندوها، بودایی‌ها و به خصوص پیروان کیش جین سرسختانه از آن دفاع می‌کنند. در این زمینه به خصوص تاثیر دین جین بر گاندی نمایان‌تر است. چون می‌دانیم مادرش با راهبان جینی ارتباطی نزدیک داشته است. مفهوم «سیادود»، یعنی پرهیز از تعصب و باور به این که حقیقت امری منتشر است که تکه‌ای از آن نزد هرکس یافت می‌شود، نیز در آیین جین ریشه دارد. همچنین ریشه‌ی باور به برابری و برادری همه‌ی آدمیان را و سنت بزرگداشت و حمایت از زنان را نزد صوفیان مسلمان می‌توان باز یافت. در زمان زندگی گاندی شاخه‌هایی نیرومند از صوفیه در گجرات فعال و محبوب بوده‌اند که نقشبندیه و سهروردیه در میانشان از بقیه مهمتر بوده‌اند و مفاهیم یاد شده در این دو شاخه آشکارا معتبر شمرده می‌شود.

با این شرح، چنین می‌نماید که اصل موضوعه مرسوم و معمول، یعنی هندو بودن تبار گاندی‌گرایی محل تردید باشد. او این عناصر مفهومی را از زیرسیستمی خاص از فرهنگهای مستقر در هند برگرفته که محل تماس آرای ایرانی و هندی بوده‌اند. در واقع بدنه‌ی نظم‌ی فرهنگی و سپهری از معنا که گاندی در آن پرورده شده و آرای خویش را وامگیری کرده، ایرانی است و نه هندی، یعنی عناصر زرتشتی، صوفیانه، و سیاسی ایرانی در آن بیشتر از رگه‌های هندو و جین دیده می‌شود. هرچند گاندی تمام این مفاهیم را در قالب دین خانوادگی‌اش به زبانی هندو بیان کرده و به این ترتیب با شماری عظیم از مخاطبان هندو ارتباط برقرار ساخته است.

اگر به دوران زندگی و تحصیل گاندی در انگلستان بنگریم، در می‌یابیم که یک شاخه‌ی خاص از فرهنگ مردم گجرات بیشترین تاثیر را بر او داشته است. شواهدی هست که نخستین مرشد و راهبر معنوی گاندی در انگلستان، یک پارسی زرتشتی و شخصیتی بسیار برجسته از اهالی گجرات بوده به نام دادابهائی نائوروجی (दादाभाई नौरोजी) (۱۸۲۵-۱۹۱۷ م.) که همزمان یک تاجر ثروتمند پنبه، سیاستمداری محبوب و مبلغ پرشور اصول اخلاقی زرتشتی در هند محسوب می‌شده است. این مرد بی‌شک نابغه‌ای درخشان بوده است. او نخستین هندی‌ایست که به استادی دانشگاهی در نظام آکادمیک انگلستان دست یافت و چنین مقام دور از انتظاری را اوج خودبترتیبی استعمارگران انگلیسی، در سال ۱۸۵۰ م. به دست آورد، یعنی زمانی که

تنها بیست سال داشت. او به تدریج تدریس رشته‌های بیشتری را بر عهده گرفت، به طوری که در ۱۸۵۵م.

هر دو رشته‌ی ریاضیات و فلسفه‌ی طبیعی را در دانشگاه بمبئی تدریس می‌کرد.

نائوروجی در چندین زمینه پیشگام و بنیان‌گذار است. او به طور همزمان موسس ناسیونالیسم هندی،

احیاکننده‌ی دین زرتشتی، و تدوین‌کننده‌ی سیاست همکاری مطالبه‌گرانه با استعمارگران است. فعالیتهای

آغازین او، بیشتر بر نوسازی دین زرتشتی و تبدیل کردن‌اش به آیینی فراگیر متمرکز بود. نائوروجی در ۱۸۵۱م.

مکتب «راهنمای مزدیسنی صبا» را در گجرات بنیان نهاد و کمی بعد انتشارات «راست گفتار» را تاسیس کرد.

فعالیت‌های او به سازماندهی جماعت زرتشتیان هند منحصر نبود و باعث شد اصول اخلاقی زرتشتی در قالبی

گاه غیردینی در میان مردم هند تبلیغ شود. او در ۱۸۸۶م کتاب «راه و رسوم پارسیان» را نوشت و در بمبئی

منتشر کرد که مورد توجه زیادی قرار گرفت و باعث شد پیروان زیادی بین مردم گجرات پیدا کند. این کتاب

بعدهتر در لندن چاپ شد و گروهی از پیروان انگلیسی را به سویش جلب کرد.

در این هنگام نظام دیوانسالاری انگلستان هندی‌ها را تنها برای فعالیتهای فروپایه شایسته می‌دانست

و مثلا هندیان در ارتش و موقعیتهای حکومتی جایگاهی نداشتند. گاندی بعدتر بخش عمده‌ی زندگی

سیاسی‌اش را صرف ادامه‌ی همین خط مبارزاتی کرد و بخش مهمی از کشمکش‌هایش با دولت انگلستان و

بسیج نیرویی که هنگام جنگ انجام می‌داد، تنها وقتی فهمیدنی می‌شود که به پیشینه‌شان نزد نائوروجی توجه

کنیم. نائوروجی چند سال بعد کتاب «خواستها و نیازهای هند» را منتشر کرد و در آن از اجتناب‌ناپذیر بودن استقلال هند و ضرورت برخورد با هندیان همچون تمدنی همپایه سخن به میان آورد.

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

نائوروجی در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۸۶۵ م به انگلستان نقل مکان کرد و در دانشگاه کالج لندن، یعنی همان جایی که بعدها گاندی در آن درس می‌خواند، استاد زبان گجراتی شد. او در لندن کتاب «نژادهای اروپایی و

آسیایی» را نوشت و به دنبال آن پیکاری مدنی را برای مبارزه با آرای «انجمن قوم شناسی لندن»^{۲۴۳} آغاز کرد و به سختی به آرای نژادپرستانه‌ی این دانشوران تاخت و تا حدود زیادی توانست افسانه‌ی برتری نژاد اروپایی بر بومیان هندی را که نزد انگلیسی‌ها بسیار مقبول بود، یک تنه تغییر دهد. او در ۱۸۶۸ م رساله‌ای نوشت به نام «پذیرش بومیان تحصیل کرده در خدمات عمومی» و آن را در لندن به چاپ رساند. این نخستین تدوین راهبردی بود که برای نفوذ قانونی هندیان در دیوانسالاری کشور انگلستان طراحی شده بود. در این رساله از برابری حقوقی و مدنی هندیان و انگلیسی‌ها دفاع شده بود و بر این نکته تاکید می‌شد که هندیان هم شهروند بریتانیای کبیر هستند و باید در همه‌ی حوزه‌های خدماتی نقش داشته باشند و بتوانند در سلسله مراتب اداری ارتقا یابند.

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

²⁴³ Ethnological Society on London

متونی است که درباره‌ی اقتصاد استعماری نوشته شده و در این زمینه بر آثار مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌های اروپایی تقدم دارد و کمابیش همزمان با انتشار آثار مارکس بر مخاطبانش تاثیر گذاشته است.

ناتوروجی در این سخنرانی انگلستان را به خون‌آشامی تشبیه کرده بود که مشغول مکیدن شیرهی جان هند است، و با محاسباتی نشان داده بود که دولت بریتانیا سالانه دویست تا سیصد میلیون پوند از منابع خام هندیان را به تاراج می‌برد. او کمی بعد در شهر مدرس کتاب «وضع هند» را منتشر کرد و در آن لزوم سازمان‌یافتگی سیاسی هندیان و مدرن شدن نهادهای مدنی‌شان را گوشزد کرد.

فعالیتها و نظریه‌های ناتوروجی یکی از ارکان پیدایش خودآگاهی ملی در هندیان و بازسازماندهی جنبش استقلال هند در قالبی مدرن بود. در سال ۱۸۸۵م ناتوروجی و دوستانش کنگره‌ی ملی هند را در گجرات تاسیس کردند و این همان نهادی بود که بعدتر به حزبی فراگیر بدل شد و جنبش استقلال هند را به پیروزی رساند. گاندی در این هنگام نوجوانی شانزده ساله بود و در همان نزدیکی زندگی آرامی را می‌گذراند. ناتوروجی در سال ۱۸۸۶ به مقام ریاست کنگره رسید و بعدتر در ۱۹۰۶م بار دیگر این نقش را بر عهده گرفت.

تقریباً همان زمانی که گاندی به صورت دانشجوی جوانی به لندن می‌رفت، ناتوروجی هم به این شهر نقل مکان کرد. او در این هنگام یک استاد دانشگاه جا افتاده و سیاستمداری نامدار بود که بر فضای روشنفکری

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

در ۱۹۰۱ م. نائوروجی کتاب «فقر و حکومت بریتانیا در هند» را منتشر کرد که کتابی بسیار مهم است و نخستین نظریه‌ی علمی در حیطه‌ی اقتصاد است که ساز و کارهای استعمار را شرح می‌دهد. این کتاب در ضمن نخستین صورتبندی از نظریه‌ی غارت منابع^{۲۴۴} را هم ارائه می‌کند و از این نظر پیشتاز نظریه‌پردازان مارکسیست در این زمینه به شمار می‌رود. به این ترتیب می‌توان حدس زد که چارچوب نظری و قالب عمومی آرای گاندی به شکلی پیشینی در کتابها و نظریه‌پردازی‌های نائوروجی وجود داشته است. گاندی تنها کسی

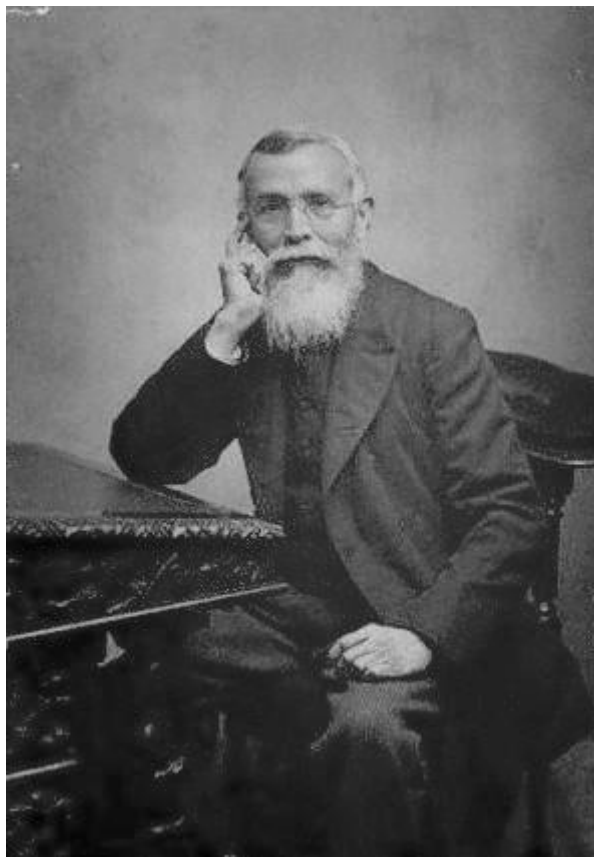
²⁴⁴ Drain Theory

نبود که از این مرد تاثیر پذیرفت و دو سیاستمدار نامدار دیگر که در این مورد وامدار او هستند، عبارتند از محمدعلی جناح که در انگلستان دستیار و مرید وی بود، و گوپال کرشنا گوکال که شاگرد و پیرو نائوروجی محسوب می‌شد و با اعمال نفوذ او در ۱۸۹۹م به عضویت شورای حکومتی بمبئی رسید و بعدتر به یکی از رهبران کنگره‌ی ملی هند تبدیل شد و یکی از کسانی بود که گاندی را در این حزب تثبیت کرد.

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



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



دادابهائی نائوروجی



داعش و اسطوره‌ی شر

شروین وکیلی

هفته‌نامه‌ی کرگدن، شماره‌ی ۵۷، سه شنبه ۱۳۹۵/۳/۴

شهرت داعش به خشونت و بربریت امری نمایان و بدیهی می‌نماید. اما مدارهای قدرت پشتیبان این بداهت و دلیل این شهرت اغلب مورد پرسش قرار نمی‌گیرد. این را می‌دانیم که داعش تنها دولتِ خشن و مستبد و خونریز دوران ما نبوده است. در قرن بیستم شمار چشمگیری از دولتهای سرکوبگر بر صحنه‌ی زمین پدیدار شدند که سیاست داخلی خود را با استفاده از خشونت عریان و افراطی تنظیم می‌کردند. با این همه هیچ یک از آنها مانند داعش عمل نمی‌کرد.

حدود صد سال پیش، پس از جنگ جهانی اول دولتهایی با ایدئولوژی سیاسی نوینی بر صحنه پدیدار شدند که از خشونت انقلابی همچون سلاحی برای سازماندهی اجتماعی بهره می بردند. روسیه ی شوروی و ترکیه نخستین نسل از این دولتها بودند و در تلاش برای یکدست کردن جمعیت بزرگ و ناهمگن خویش، طی چند دهه نزدیک به ده درصد جمعیت کشور خویش را از میان بردند. لنین و استالین با کشتار اقوام ایرانی قفقاز و آسیای میانه و از میان بردن طبقه ی خرده مالک روس به نظم سیاسی اشتراکی مورد نظرشان دست یافتند و آتاتورک و یارانش با کشتار ارمنی ها، کردها، آسوری ها و یونانی ها وحدت نژادی و زبانی مورد نظرشان را به قلمرو بازمانده از عثمانی تحمیل کردند. کمی بعدتر بحران اقتصادی دهه ی ۱۹۳۰ آغاز شد و آلمان، ژاپن و بعدتر چین نیز به همین راه رفتند.

در تمام این موارد، با دولتهایی تمامیت خواه و مستبد سر و کار داریم که به ایدئولوژی سیاسی مدرن و انقلابی ای مجهز هستند که کشتار و تبعید و آزار شهروندان کشور را مجاز و حتا ضروری جلوه می دهد. مهمترین ایدئولوژی ای که در این دولتها مشترک بود، مارکسیسم انقلابی ای بود که دستیابی به آرمانشهری اشتراکی را تبلیغ می کرد. در این میان آلمانی ها و ژاپنی ها از این نظر جالب بودند که در مخالفت با مارکسیست ها بخش عمده ی تجهیزات نظری و روشهای عملیاتی ایشان را به وام گرفتند و با تکیه بر ناسیونالیسم افراطی و اساطیر توتونی و شینتویی آن را در قالبی نو به کار بستند.

آنچه که در تمام این دولتها مشترک بود، ستم و بیدادی بود که با خشونت نسبت به بخشی از جامعه ی خویش روا می داشتند، و دستگاهی ایدئولوژیک که آن را توجیه می کرد، و ساز و کاری تبلیغاتی و مدیریتی رسانه ای که آن را ناچیز و نامهم جلوه می داد، نادیده می انگاشت، و سانسور می کرد. به بیان دیگر به جریان افتادن خشونت در این دولتها همواره با محدودسازی خبررسانی در این زمینه همراه بود. نازی ها تا پایان جنگ بدنه ی شهروندان شان را از وجود اردوگاه های مرگ بی خبر نگه داشته بودند، و در چین و شوروی که

به خاطر دامنه‌ی بسی بزرگترِ فاجعه پنهانکاری ممکن نبود، رسانه‌های رسمی دولت همواره از اشاره به اردوگاه‌ها و اعدام‌ها و قحطی‌های عمدی پرهیز می‌کرد و لفافی از غفلت و تجاهل بر این رخدادها کشیده بود.

دهه‌های پایانی قرن بیستم با افول و فروپاشی این دولتهای خودکامه مصادف شد. برخی مانند شوروی زیر فشار نابسامانی‌ها فرو پاشیدند و برخی دیگر مانند چین چرخشی در سیاست خود تجربه کردند و به گشودگی و مردم‌داری روی آوردند. در واقع موج خشونت برخاسته از ایدئولوژی مارکسیستی در دولتها را می‌توان به فاصله‌ی پایان جنگ جهانی اول تا پایان جنگ روس و افغان محدود ساخت و این نزدیک به دو سومِ میانیِ قرن بیستم را شامل می‌شود.

تنها چند دهه پس از فروپاشی آن استبداد خشن، و درست در زمانی که برخی از نظریه‌پردازان خوش‌بین مانند فوکویاما پایان تاریخ و پیروزی دموکراسی بر جهان را اعلام می‌کردند، نسل تازه‌ای از دولتهای سرکوبگر و خشن زاده شد، که پیش‌تاز و خوشبختانه تنها نمونه‌اش در حال حاضر داعش است. هرچند بوکوحرام و نمونه‌هایی دیگر از این دست را نیز در گوشه و کنار می‌بینیم. دولت اسلامی عراق و شام که امروز هم از نظر وسعت و هم جمعیت یکی از دولتهای مستقر در منطقه‌ی باستانی ایران زمین محسوب می‌شود، از پشتیبانی و همراهی ترکیه و عربستان و همه‌ی نیروهای ضدایرانی دیگر نیز برخوردار است.

شکل‌گیری و دوام داعش از این نظر پرسش‌برانگیز است که ساز و کارهای تنظیم خشونت در این دستگاه سیاسی به کلی با آنچه پیش از این دیده‌ایم تفاوت دارد. شاید بتوان اعدام‌های دسته‌جمعی، کشتار بی‌تمیزِ گروه‌هایی از شهروندان (ایزدی‌ها، کردها، شیعه‌ها، دگراندیشان و...) را با کشتار ترویکاهای روسی یا اعدام‌های گروهی مائو شبیه دانست، اما آنچه که در این میان تمایز ایجاد می‌کند، آن است که داعش نه تنها

خشونت و وحشیگری عریان و تکان دهنده‌ی خویش را کتمان نمی‌کند، که خود مهمترین افشاگر و نمایش دهنده‌ی آن محسوب می‌شود.

در شوروی استالینی یا چین صدر مائو رهبر دولت همواره همچون پدری مهربان و نرمخو بازنموده می‌شد. این رهبران سیاسی که خونریزترین شخصیت‌های تاریخ محسوب می‌شوند، حتا در کردارهای شخصی‌شان اغلب طوری رفتار می‌کردند که گویی از کشتارها و خشونت‌ها خبری ندارند یا آن که تنها به گوشه‌ای محدود از آن فراوان اعتراف می‌کردند. در تمام این دولتها قوانین سفت و سختی برقرار بوده که ثبت و مستندسازی این جنایتها و افشاگری درباره‌شان را مهار می‌کرده و جنایت سازمان یافته را به امری قضایی، بوروکراتیک و خنثا تحریف می‌کرده است. حتا در نظم روان‌پریشانه‌ی دولت مستعجل پول پوت نیز همین الگوی کتمان و فراموشی را می‌بینیم. در مقابل در دولت اسلامی شام و عراق با شکلی نوظهور و غریب از تبلیغ خشونت و بازنمایی سینمایی و علنی وحشیگری کور روبرو هستیم. در اینجا گروه‌هایی از فیلمبرداران حرفه‌ای را می‌بینیم که پا به پای جلادان صحنه‌ی زجرکش کردن یا سر بریدن مردم را «کارگردانی می‌کنند» و فیلمها و تصویرهای به دست آمده را که کیفیتی چشمگیر دارند، با مدرن‌ترین شیوه‌ها در شبکه‌های اجتماعی و جدیدترین رسانه‌های جمعی پراکنده می‌کنند.

تا مدتها چنین پنداشته می‌شد که این نمایش درنده‌خویی راهی است برای در هم شکستن مقاومت مردمی که در سوریه و عراق زندگی می‌کنند، راهی برای مرعوب کردن و ترساندن مردمی که زیر فرمان داعش قرار دارند یا قرار است که قرار بگیرند. با این همه تحلیل شواهد موجود نشان می‌دهد که ماجرا به این سادگی نیست. شبکه‌های مجازی‌ای که این جنایتکاران گزارش شاهکارهای خود را در آن منتشر می‌کند اغلب در سرزمینهای تحت فرمان داعش در دسترس نیستند و در کل دامنه‌ی نفوذ این رسانه‌ها در منطقه‌ی جنگزده‌ی سوریه و عراق به نسبت اندک است. گذشته از این، خبرهای مربوط به وحشیگری‌های سربازان داعش با

شیوه‌هایی سنتی و شبیه به همان که در عصر حمله‌ی مغول هم وجود داشته، در منطقه پراکنده می‌شود و برای این کار نیازی به یوتیوب نیست.

از این رو چنین می‌نماید که انگاره‌ی وحشی و درنده‌خویی که داعش با صداقت و دقت فراوان برای خود پدید آورده، کارکردی دیگر داشته باشد. در واقع چنین می‌نماید که ما در اینجا با شکل تازه‌ای از اسطوره‌ی سیاسی روبرو باشیم. کاسیرر در کتاب خواندنی «اسطوره‌ی دولت» به این نکته اشاره کرده که نظم سیاسی و سامان دولت گذشته از ساز و کارهایی که قدرت را به جریان می‌اندازد، به یک سرمشق نظری مبهم و فراگیر در مقام اسطوره‌ی مشروعیت‌بخش نیز نیاز دارد. در واقع ظهور دولتهای مستبد کشتارگری که در بدنه‌ی قرن بیستم بر بیش از نیمی از مردم کره‌ی زمین حاکم بودند، علاوه بر فن‌آوری‌های نو و ماشین سرکوب مدرن، به اسطوره‌ای ویژه نیاز داشت و این همان بود که از مارکسیسم انقلابی تراوش می‌شد و در رسانه‌های عمومی تبلیغ می‌شد.

چنین می‌نماید که در زمانه‌ی ما، نوعی چرخش در اسطوره‌ی دولت نمود یافته باشد. یعنی انگار زیربنای عمومی همه‌ی اسطوره‌ها، که خیر بودن دولت و سودمند و نیکخواه بودن‌اش را مورد تاکید قرار می‌دهد، سست و ناتوان شده و اسطوره‌ی تازه‌ای جایگزین آن شده باشد. این اسطوره‌ی نو، تا حدودی صادقانه، دولت را امری شر و سرکوب و اقتدار مستبدانه‌ی نهفته در آن را امری وحشی‌گرانه و هراس‌انگیز معرفی می‌کند. این اسطوره‌ی نوظهور این مقدمه‌ی به ظاهر آناشیشستی را بر می‌گیرد و آن را با جادوی صنعت مدرن به شکلی نو از مشروعیت تبدیل می‌کند.

اسطوره‌ی مشروعیت‌بخش به دولت داعش با هر آنچه پیشتر دیده‌ایم تفاوت دارد. هسته‌ی مرکزی سیاست در این دولت، همان است که خلافت خوانده می‌شود و از دیرباز با سرکوب و خشونت آمیختگی داشته است. در واقع تاریخ قرون میانه‌ی ایران زمین را می‌توان بر اساس رقابت و کشمکش میان دو شکل از

سیاست و دو الگوی ناهم‌ساز برای سازماندهی دولت فهم کرد. یک الگو خلافت بوده که بر بندگی و تبعیت محض اتباع و حق الهی حاکم تاکید دارد و شکلی از سیاست رومی است که به دست بنی‌امیه در زمینه‌ای اسلامی بازسازی شده است. دیگری سیاست ایرانشهری است که بر قانون (داد) و فرهمنندی شهریار و آبادانی بوم و شادمانی مردمان (همان «بوم»، «مردم» و «شادی» در کتیبه‌ی بیستون) تاکید دارد از دیرباز در ایران زمین چیرگی داشته و در بخش عمده‌ی تاریخ عصر اسلامی همچون پادنهاده‌ی رویاروی نظام خلافت قرار داشته است.

داعش از نظر تاریخی برای تاسیس مجدد خلافت می‌کوشد و به همین خاطر است که تمام نمودهای تمدن ایرانی (تنوع دینی تجلی یافته در ایزدی‌ها، مذهب شیعه، قومیت کرد، نوروز و...) را دشمن می‌دارد. داعش در عین حال با وجود این بند ناف کهن و تاریخی، سازمان و کالبدی یکسره مدرن دارد. آن را می‌توان همچون دولتی دست‌نشانده در نظر گرفت که نخست با بلاهت نیروهای اشغالگر غربی و بعدتر با مکر دولتهایی مثل عربستان سعودی و ترکیه زاده شده و قوام یافته است. ابزارها و سلاح‌های داعش، شیوه‌ی سازماندهی سربازانش، و الگوی ارتباطش با نیروهای منطقه و جبهه‌های بین‌المللی یکسره مدرن است و از این نظر با شعارهای سنت‌مدارانه و گذشته‌گرایانه‌ی اسلام‌یون قدیمی سازگاری ندارد.

در این زمینه می‌توان دریافت که داعش از نظر اسطوره‌ی مشروعیت‌بخش با چه مشکل بزرگی روبروست. خلافت گذشته از خاطره‌ای محو نزد برخی از واپس‌گرایان دینی ارج و احترام چندانی بر نمی‌انگیزد و موقعیت داعش در مقام بازوی نظامی عربستان و ترکیه برای فشار آوردن به ایران و سوریه امری نمایان است که اعتبار بین‌المللی چندانی برایش فراهم نمی‌آورد. با این موقعیت نمی‌توان دست به دامان اسطوره‌های کلاسیک دولت شد و خویشان را نیرویی رهایی‌بخش، نیکخواه، نرم‌خو، مهربان و قانون‌مدار قلمداد کرد.

گردانندگان دولت اسلامی عراق و شام به ظاهر این حقیقت را دریافته و به شکلی خلاقانه از آن برای آفرینش اسطوره‌ای نو بهره جسته‌اند. ایشان شر بودن دولت، خشونت برهنه و زنده‌ی نیروی نظامی، قاهر و ستمکار بودن ایدئولوژی مدرن بنیادگرایانه‌شان و همه‌ی ملزومات آن را پذیرفته‌اند. آنان نه تنها این موارد را پذیرفته‌اند، که آن را در قالبی هنرمندانه و زیبایی‌شناسانه به نمایش می‌گذارند و به این ترتیب مخاطبان و ستاینده‌گانی برای خود فراهم می‌آورند. این حقیقت که نمایندگان داعش در اروپا توانسته‌اند منابع مالی چشمگیری را به صورت کمک گردآوری کنند و از میان جمعیت اروپایی تبار هم عضوگیری و سربازگیری موفق‌ی کرده‌اند، نشان می‌دهد که اسطوره‌ی دولت شر به قدر کافی برای بخشی از جمعیت جذاب و خوشایند است. در حدی که دختران برای جهاد نکاح به قلمروی می‌روند که زنان اسیر در آنجا علناً همچون برده‌ی جنسی خرید و فروش می‌شوند و اروپاییانی مسیحی برای شرکت در سر بریدن و آتش زدن افرادی به کلی ناشناخته و احتمالاً بیگناه به کیش داعشیان می‌گروند و خود را همچون غازیان صدر اسلام می‌آرایند.

داعش به احتمال زیاد دولتی زودگذر و ناپایدار خواهد بود. باقی ماندن آن تا به امروز هم تا حدودی مدیون نابسامانی اوضاع در منطقه بوده است و ناتوانی ایران برای آن که نقش تاریخی‌اش در قلمرو ایران زمین را ایفا کند. با این همه، باید این نکته را در یاد داشت که داعش گذشته از خشم مذهبی و خشونت رنگین و ستم‌بی‌مها‌با، اسطوره‌ای نو برای ساماندهی به دولت را نیز به مخاطبان خویش عرضه کرده است، و این عاملی خطرناک و بیماری‌زاست که نباید آسان بدان نگریست و نادیده‌اش انگاشت. شبخ تیره‌ی داعش بیش از آن که در چند هزار غازیِ قمه به دست سیاهپوش تجلی یافته باشد، روحی است که در اسطوره‌ای نو از خلافتِ شرورِ مدرن حلول کرده است، و تا آن روح کشته نشود، این مرده‌ی از گور جسته به خوردنِ مردمان بیگناه ادامه خواهد داد.



درآمدی بر جدال رستم و سهرمن

هفته‌نامه‌ی کرگدن، شماره‌ی ۵۴، سه شنبه ۱۳۹۵/۲/۱۴

معیار داوری درباره‌ی تمدن‌ها، تصویری است که از انسان آرمانی پدید می‌آورند، و ماهیت بانفوذترین و برجسته‌ترین مردمانی است که بر این اساس پدید می‌آورند. نقاط حدی و اوج‌ها آنجایی است که هنگام فهم یک پدیده باید بدان نگریم. بر همین مبنا به همان ترتیبی که هر انسانی را می‌توان بر اساس بزرگترین دستاوردها و درخشان‌ترین نقاط کارنامه‌اش ارزیابی کرد، درباره‌ی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها نیز می‌توان چنین کرد. یعنی می‌توان به نامدارترین دانشمندان و سیاستمداران و ادیبان و شاعران و هنرمندان یک تمدن نگریم و از ایشان همچون شاخصی برای فهم و داوری درباره‌ی آن تمدن بهره جست.

می‌توان تصویر تخیلی و تقدیس شده‌ی انسان کامل را تحلیل کرد و دریافت که در آن بافت فرهنگی چه ویژگی‌هایی اهمیت داشته و پیشرفت و بالیدن در کدام زمینه‌ها مهم و کلیدی قلمداد می‌شده است. می‌توان سیر تحول تاریخی ابرانسان‌ها را در ادبیات و اسطوره‌ها دنبال کرد و به این پرسش اندیشید که آیا الگوی دگردیسی این مفهوم ذهنی، با مسیر تحول شخصیت‌های نامدار و اسوه‌های تاریخی زاده شده در آن فرهنگ سازگاری و توازی دارند، یا ندارند. می‌توان به این پرسش پرداخت که چه نیروهای اجتماعی، چه دگردیسی‌های فنی، چه تحولات نهادی و کدام نوآوری‌های فلسفی و هنری به کدام تغییرها در سیمای انسان کامل منتهی می‌شود. از مسیری واژگونه نیز می‌توان پیش رفت و پرسید که آیا ظهور شخصیت‌های تاریخی نامدار و مهم به تحولی یا چرخشی در صورت‌بندی انسان آرمانی منتهی می‌شود، یا نه؟

می‌توان پرسید که چه شرایط تاریخی و زیربنای نظری‌ای به شکل‌گیری اسطوره‌ی جمشید انجامیده، و می‌توان روابط میان جمشید و شخصیت‌های همسان‌اش مانند سلیمان و کیکاووس و نمرود را تحلیل کرد. می‌توان پرسید که اسطوره‌ی ابرپهلوانی

مانند رستم بر اساس زندگینامه‌ی جنگاوری سکا شکل گرفته، یا خود آن گندفرنه‌ی سیستانی یا پهلوان سورنی زیر تاثیر روایت‌هایی از پهلوانی همسان بوده است. می‌توان پرسید که کوروش بزرگ به خاطر شناختن و دانستن و الهام پذیرفتن از داستان نجات‌بخشی سوشیانس زرتشتی کرداری چنین اخلاقی و مهربانانه با رقیبان سیاسی‌اش داشته، یا این که مضمون دادگری سوشیانس بر اساس کردارهای این شخصیت تاریخی صورت‌بندی شده است.

با ردگیری این پرسش‌ها می‌توان به نوعی دانش تخصصی درباره‌ی انسان کامل دست یافت. عزیزالدین نسفی از عارفان قرون میانه کتابی زیبا دارد به پارسی، که نامش هست «کتاب الانسان الکامل»، و در آن آرای شاعران و صوفیان و دینمردان چند قرن پیش از خویش را گرد آورده است. نسخه‌ای تحلیلی و انتقادی از این کتاب را امروز می‌توان با روش‌شناسی سیستمی یکسره از نو نگاشت و نه تنها صورت‌بندی این مفهوم در ایران زمین، که مقایسه‌اش با تمدن‌های دیگر را نیز آماج کرد.

هر پژوهنده‌ای که به اساطیر ایران زمین علاقه‌ای و در شناخت اساطیر تمدن‌های دیگر نیز دستی داشته باشد، خیلی زود متوجه این نکته خواهد شد که در هر دوره‌ی تاریخی اسطوره‌های ایرانی به چهار دلیل از اساطیر معاصرشان در سرزمین‌های دیگر متمایز بوده‌اند. روایت‌های ایرانی (۱) بسیار فلسفی و پیچیده هستند و به فراروایتی کلان و عقلانی درباره‌ی کل هستی متصل می‌شوند، (۲) بسیار با اخلاق درهم تنیده شده‌اند و مضمون اخلاقی در همه‌شان غلبه دارد، (۳) به نسبت در فراغت از باورهای خرافی پرداخته شده‌اند و رخدادها و موجودات جادویی و تخیلی در آن به نسبت اندک است، و (۴) انسان در مرکز روایتها قرار دارد. یعنی اساطیر ایرانی سرگذشت خدایان یا هیولاهای یا اشباح را بازگو نمی‌کند، بلکه بر سرنوشت انسان تمرکز یافته است.

به همین خاطر مفهوم انسان کامل در ایران زمین یکی از پیچیده‌ترین و پرداخته‌ترین تصویرها را پدید آورده است. دور از واقع نیست اگر بگوییم که در سراسر هزاره‌های تاریخ پیشامدرن، در هر برش زمانی در قیاس با سایر فرهنگها پیچیده‌ترین الگوی ذهنی درباره‌ی این مفهوم را در ایران زمین می‌توان یافت. در ایران زمین با انبوهی از پهلوانان و جنگاوران و قدیسان و هنرمندان و ماجراجویان و پارسایان تخیلی و اساطیری سر و کار داریم که شانه به شانه‌ی انبوهی از سرداران و شاهان و دینمردان و هنرگران و عارفان تاریخی ایستاده‌اند. گواهی بر ارتباط تنگاتنگ اسطوره و تاریخ این که آن شخصیت‌های تخیلی سخت تاریخی می‌نمایند و این اشخاص تاریخی بسیار با اسطوره آمیخته شده‌اند.

انسانهای آرمانی هرچند در ایران زمین پیشینه‌ای چشمگیر و پیچیدگی‌ای حیرت‌انگیز دارند، امروز در موقعیتی فرودست و حاشیه‌ای قرار گرفته‌اند. تردیدی نیست که اگر مضمونها و ویژگیهای اصلی انسان آرمانی را در درازنای تاریخ

تحلیل کنیم، ایران را هسته‌ی مرکزی نوآوری در این زمینه خواهیم یافت. با این همه طی سه قرن گذشته موجی نو از تمدن فن‌آورانه‌ی مدرن به تدریج در مغرب زمین تکامل یافته که امروز فراگیر شده و ایرانیان در تاسیس آن نقشی نداشته‌اند. این موج جهان‌گستر و مقاومت‌ناپذیر تمدن مدرن است که رسانه‌های نو و ساختهای تازه‌ی روایت کردن اساطیر را رقم زده و ماده‌ی خامی که برای این کار مورد استفاده قرار داده، روایتها و اساطیر بومی اروپایی بوده که در نهایت ماهیتی رومی-مسیحی دارند. در نتیجه در برش زمانی امروزمین ما با تاریخی دیرپا و غنی از تکامل مفهوم انسان کامل در ایران زمین روبرو هستیم، که اغلب همچنان در چنبر رسانه‌هایی سنتی محدود مانده است، و در مقابل آن روایت‌هایی نو و مدرن از همین مفهوم را می‌بینیم که ریشه در خاک جوان و روایت‌های نوپای اروپایی دارد، اما در چرخه‌های پردازش مکرر فرهنگی و تولید فزاینده‌ی اقتصادی وارد شده و از راه صنعت مدرن فرهنگ خصلتی جهانی پیدا کرده است.

برای روشن شدن دعوی، خوب است دو نمونه‌ی نامدار از این ابرانسان‌ها را با هم مقایسه کنیم. در ایران امروز هر کودکی (امیدواریم که!) دست کم اسم رستم را شنیده باشد، اما تردیدی نداریم که نام سوپرمن را می‌داند. یکی ابرانسانی است ایرانی که از نظر تاریخی به شخصیتی در ابتدای عصر اشکانی، یعنی حدود دو هزار سال پیش مربوط می‌شود و روایت‌هایش را به همین سبک و سیاقی که امروز می‌بینیم، در ادبیات و هنر عصر ساسانی نیز باز می‌یابیم. کتاب عظیمی مانند شاهنامه بر محور شخصیت او سروده شده و شماری از نامدارترین و بانفوذترین اندیشمندان تاریخ اندیشه (از فردوسی و بیرونی بگیرد تا سهروردی و مولانا) درباره‌اش سخن گفته‌اند. امروز نیز طبقه‌ی فرهیخته با رستم و روایت‌هایش و سرنوشتش آشنا هستند. اما رسانه‌ی اصلی انتقال ماجرای رستم همچنان کتابهای حجیم و زبانی سنجیده و فخیم است که شاید همگان آن را در نیابند.

در مقابل سوپرمن را داریم، آفریده‌ای تخیلی و خلاقانه که یک طراح مجلات کمیک استریپ حدود هشتاد سال پیش آن را پدید آورد. از آن هنگام به بعد فیلسوف، ادیب، دانشمند یا عارفی را نمی‌شناسیم که درباره‌ی سوپرمن شعری سروده یا کتابی نوشته یا نظریه‌ای پرداخته باشد. با این همه انبوهی از فرآورده‌های فرهنگی و غیرفرهنگی بر محور او پدید آمده‌اند و چرخش مالی‌ای که این نماد روایی هر ساله تولید می‌کند، سر به فلک می‌زند. دشوار است در سراسر کره‌ی زمین به شهری بروید که دست کم گروهی از مردمش فیلم سوپرمن، نقاشی و عکس سوپرمن، یا کمیک‌استریپ سوپرمن را ندیده باشند. عروسک سوپرمن، به همراه کیف و کفش و کلاه و عکس برگردان سوپرمن را همه جا می‌توان یافت و سالی نیست که کارتون یا فیلمی درباره‌ی او ساخته نشود و چند ده میلیون (یا گاه چند صد میلیون) تماشاچی نداشته باشد.

در ایران زمین بر هر چشم نکته‌سنج و خرد نقدپسندی آشکار است که سوپرمن طی پنجاه سال گذشته گام به گام پیشروی کرده و رستم قدم به قدم عقب نشسته است. این غلبه‌ی یک اسطوره بر رقیب در عرصه‌ی فرهنگ لزوماً از «بهرتر» یا «معنادارتر» بودن سوپرمن حکایت نمی‌کند. هرچند جذابتر بودن و روزآمد بودن‌اش را نشان می‌دهد. سوپرمن با وجود بافت علمی-تخیلی داستان‌اش، در واقع زندگینامه‌ای جادویی دارد. توانایی‌های او عبارتند از رویتنی در برابر آسیب‌سلاحها، پرواز کردن بی وسیله، سوزاندن و ذوب کردن چیزها با خیره‌نگریستن، و زورمندی باورنکردنی و اغراق‌آمیز. تمام این عناصر ماهیتی جادویی دارند و دقیقاً همان چیزهایی هستند که در اساطیر قدیمی اروپایی پیشینه داشته‌اند. سوپرمن در واقع تناسخی است از همان پهلوانان قدیم یونانی. او کمابیش به پرسئوس می‌ماند، و پرواز کردن و زورمندی و خطاناپذیری ضربت‌هایش ادامه‌ی همان است، با همان فاصله از عقلانیت و همان سطح از جادوپرستی. با این تفاوت که پرسئوس این توانایی‌ها را به هدایای خدایان گوناگون مدیون بود و سوپرمن آن را از عالم لاهوت (یعنی سیاره‌ای دیگر، در ملکوت آسمانها) به ارث برده است.

با وجود تاکید بر سوییهای علمی تخیلی داستان سوپرمن، این توانایی‌ها ارتباطی با علم مدرن ندارند و ادامه‌ی مستقیم همان روایت‌های باستانی محسوب می‌شوند. نمونه‌اش این که بنا به علم مدرن، سازگار با آنچه از قرن‌ها پیش در ایران نیز بخشی از دانش عمومی محسوب می‌شده، دیدن با ورود اشعه‌ای به چشم همراه است که از اجسام سرچشمه گرفته است. در اروپا این نکته تا عصر نوزایی به درستی دانسته نبود و نویسندگان اروپایی اغلب تا سه چهار قرن پیش در ادامه‌ی تصور نادرستی که افلاطون داشت، اعتقاد داشتند که دیدن با خروج اشعه‌ای از چشم و برخورد کردن‌اش به اجسام همراه است. این شیوه از فهم «دیدن» در ایران زمین تنها در دایره‌ی خرافات باقی ماند و همان است که شالوده‌ی مفهومی نظر زدن و چشم زدن را بر می‌سازد. این که از چشم سوپرمن اشعه‌ای خارج می‌شود و می‌تواند اجسام را منهدم کند، دنباله‌ی مستقیم همین تصویر از دیدن است که هیچ ارتباطی با علم دیدن مدرن ندارد.

اگر به رستم بنگریم، از خیلی جنبه‌ها او را امروزی‌تر و غیرخرافی‌تر خواهیم دید. رستم انسانی تمام عیار است. هیچ توانایی جادویی و غیرعادی به جز زورمندی‌اش ندارد و آن هم در حدی نیست که نامعقول و اغراق‌آمیز بنماید. کردار رستم و سوپرمن بر اساس قاعده‌ی عمومی اساطیر پهلوانان، به کشمکش با دشمنی استوار شده که امنیت و بقای «دوستان» و «قبیله‌ی خودی» را تهدید می‌کنند. اما بر خلاف سوپرمن که با موجوداتی عجیب و غریب و به قدر خودش نامعقول گلاویز می‌شود،

رستم با پهلوانانی همسان با خویش در می‌آویزد که تقریباً همه‌شان انسان هستند، و آنهایی هم که نیستند دیوهایی هستند که شباهتی چشمگیر به انسان دارند، در حدی که می‌توان آنها را قبیله‌ای از جنگل‌نشینان مازندران باستان در نظر گرفت.

اگر به انگیزه‌های درونی، معیارهای اخلاقی، فراز و فرودهای داستانی، و پیچیدگی روابط با انسانهای دیگر و همچنین ارتباط پهلوان با خودش بنگریم، به روشنی در می‌یابیم که رستم بسیار پیچیده‌تر و چندلایه‌ای‌تر از سوپرمن است. ارتباط سوپرمن با دیگری‌ها گذرا و سطحی است و گفتمان او روایتی تکرار شونده و به نسبت ساده‌لوحانه است که احترام به قانون مدنی و رعایت قواعد شهر مدرن را تبلیغ می‌کند. رستم در مقابل شخصیتی است که تمام قوانین را کنار می‌گذارد و تنها بر اساس قوانینی درونزاد و خودبنیاد کردار خود را انتخاب می‌کند. از این روست که رستم را می‌توان پهلوانی اخلاقی به معنای حقیقی کلمه به حساب آورد، در حالی که سوپرمن، که نه گوش دشتبان را از جا می‌کند و نه پسرش را در نبرد از پای در می‌آورد، از عمق اخلاقی و فلسفی به کلی تهی است. به همین سبب است که کودکان سوپرمن را می‌پسندند و وقتی بالیدند و سن و سالی یافتند، «اگر» از سطحی فرهیخته‌تر باشند، به رستم روی می‌آورند.

جامعه‌ی ایرانی در آن زمانی پیشتاز و نیرومند و بانفوذ بود که کودکانش با تصویری پیچیده و اثرگذار و نیرومند از انسان کامل پرورده می‌شدند و رشد می‌کردند. در جامعه‌ای که کودکانش از ابتدای کار داستان رستم را آموخته باشند، دشوار بتوان دروغ گفت، دزدی کرد، لاف‌گزار زد، و ربا ورزید. شاید به این خاطر است که تا وقتی سرنمون‌های فرهنگی‌ای از این دست برقرار و تاثیرگذار بودند، این فرومایگی‌های شخصیتی وضعیتی چنین همه‌گیر نداشت و بیماری‌های اجتماعی امروزی هم از دل‌شان بر نمی‌خاست.

اما باید امروز این نکته را دریافت که رستم از فضای تخیل کودکانه به قلمرو اندیشه‌ی فرهیختگان عقب‌نشینی کرده و بخشی از آنچه به هنگام شکل‌گیری شخصیت نزد نوباوگان تجربه می‌شود، کمابیش همان است که چند هزار سال پیش در جامعه‌ای خرافی فهم می‌شد. علاج این درد تنها زمانی ممکن می‌شود که دلیل پیشروی سوپرمن و سبب عقب‌گرد رستم را دریابیم. کلید فهم این ماجرا، همانا فهم مدرنیته است و برتری فن‌آورانه‌ی خردکننده‌ای که بر فرهنگ‌های سنتی دارد، و کارآمدی و چالاک‌ی رسانه‌هایی که پیام‌های خویش را با آن مخابره می‌کند. سوپرمن به این خاطر امروز اهمیتی جهانگیر پیدا کرده که گذشته از یک آفریده‌ی تخیلی یک هنرمند گمنام، امروز یک هنرِ پاپِ فراگیر، و یک صنعت فرهنگی پولساز هم هست. تردیدی نیست که مکیده شدن اسطوره‌های پیچیده و معنادار در زمینه‌ی تکثیر مکانیکی فرهنگ، بخشهایی از معنای آن را می‌زداید و

بخشهایی دیگر را تخت و سطحی می‌سازد. اما شاید زمان آن رسیده باشد که نسخه‌هایی رقیب با سوپرمن از رستم پدید آید. نسخه‌هایی که پس از گذر از صافی‌های مدرنِ برسازنده‌ی سینما و پویانمایی و کمیک استریپ و بازی، امری سراسر ساده و نرم و سطحی شده باشد، اما چه بسا که همچنان در این وضعیت نمادها و رگه‌هایی از آن معنای دیرینه و کارگشا را در خود حمل کند و راه را بر آشنایی بعدی نوباوگان با اصل متن هموار سازد. شاید در آن هنگام سوپرمنی جذاب و زیبا و رنگین که چندان معنایی هم ندارد، جای خود را به رستمی به همین اندازه زیبا و چشم‌نواز دهد، که بخشی از میراث معنایی خود را حفظ کرده است.



هویت کوچگردان

این روزها بحث مهاجران سوری و سیل پرتلفات و غم‌انگیز پناهندگانی که از وطن‌شان به اروپا کوچ می‌کنند، در صدر اخبار قرار دارد. پیشتر هم در نوشتارهایی بر این نکته تاکید کرده بودم که فهم بحرانی که داعش، طالبان، القاعده یا سایر جریانهای سیاسی تندرو در منطقه آفریده‌اند، تنها زمانی ممکن می‌شود که درهم تنیدگی قلمرو تاریخی ایران زمین فهم شود، و تاریخ دو قرن اخیر این منطقه با نگاهی سیستمی و کل‌گرایانه فهم و تحلیل شود.

تنها در آن هنگام در خواهیم یافت حضور تعیین‌کننده‌ی نیروهای ایرانی در سوریه و لبنان امری طبیعی است که از پیوند دیرپا و دیرینه‌ی قلمرو آسورستان با ایران زمین بر می‌خیزد، و تنها در این شرایط تحرک نیروهای نماینده‌ی جنون مذهبی و برنامه‌شان برای ویرانی نمودهای تاریخی حضور تمدن ایرانی در منطقه روشن خواهد شد. این که طالبان بوداهای بامیان (یادگار شکوفایی دین بودایی در قلمرو ساسانی) را به توپ می‌بندند و داعش پالمیر و هترا و موزه‌ی موصل (نمودهای اشکانی و ساسانی بودن بافت سیاسی قدیم منطقه) را از میان می‌برند، معنایی دارد که تنها با فهم هویت تاریخی این منطقه ممکن می‌شود.

منطقه‌ای که از قدیم آسورستان یا شام خوانده می‌شد و اعراب آن را سوریه و اروپاییان لوانت می‌خواندند، از دیرباز میدان نبردهای سرنوشت‌ساز ایران و روم بوده و بیش از بیست جنگ بزرگ در این منطقه میان ارتشهای اشکانی و ساسانی و سلجوقی و ایوبی و صفوی با مهاجمان غربی رخ داده است. تا

نزدیک به صد سال پیش که دولت عثمانی هنوز فرو نپاشیده بود، زبان دیوانی و اداری مردم این سامان پارسی بود و این زبان در کنار عربی یکی از زبانهای مهم ادبی و علمی منطقه نیز محسوب می‌شد. ویرانی آسورستان طی دهه‌ای گذشته بخشی از زنجیره رخدادهایی است که گویا هویت‌زدایی تاریخی از منطقه را به پاکسازی جمعیتی منجر ساخته است. زنجیره‌ای که تنها با بازنگری در پیکربندی ایرانی هویت می‌توان حلقه‌هایش را شناخت و به ساختار و کارکردش آگاه شد.

هویت اجتماعی بر مبنای شباهت میان خودانگاره‌های «ما»، و تفاوت خودانگاره‌های «ما» و «دیگران» بنا شده است. هویت شالوده‌ی «هستی داشتن» ای منسجم و پایدار و هدفمند در گیتی است، و همواره از دل پردازش شباهتها و تفاوتهاست که هویت زاده می‌شود. «من» نوزاد از همان ابتدای کار با تشخیص شباهت میان خویش و دیگری‌هایی که به تدریج از زمینه‌ی جهان تفکیک می‌شوند خود را پیدا می‌کند و در گذر زمان در سراسر عمر مدام با همذات‌پنداری و همسان‌پنداشتن خویشتن با دیگری‌هاست که صفت‌هایی و ارزش‌هایی را درونی می‌کند، و با تفکیک و مرزبندی و تمایز‌گذاری با ویژگی‌های افراد بیگانه و گروه‌های بیرونی است که آن را تداوم می‌بخشد و پاس می‌دارد. هویت در این معنا، ضرورتی است برای بودن «من» در زمینه‌ی دیگری‌ها، و همان است که به شکلی قطعی و گریزناپذیر ویژگی‌ها و ارزشها و سرنوشت من را به «ما» پیوند می‌زند و آن را از مفاهیم مشابهی که به «دیگران» مربوط می‌شود، متمایز می‌سازد. امروز نظریه‌پرداز جدی‌ای در علوم اجتماعی یافت نمی‌شود که از این دیالکتیک شباهت و تفاوت در شکل‌گیری و تداوم هویت غافل باشد و آن را انکار کند. از این روست که شعارهایی که بر مبنای انکار تفاوت یا شباهت در هویت بنا شده‌اند، سیاست‌زده و سطحی و نامربوط جلوه می‌کنند.

از دیرباز دو راهبرد اصلی برای پردازش شباهت و تفاوت وجود داشته است که آنها را در مدل سیستمی مان «خاک» و «خون» می‌نامیم. هویت مبتنی بر خون کهنتر و به تعبیری «طبیعی‌تر» است. این هویتی

است که از هم‌تباری، خویشاوندی و اشتراک محتوای ژنتیکی ناشی می‌شود و در همه‌ی جانوران اجتماعی شالوده‌ی نظم اجتماعی را بر می‌سازد.

من و دیگری‌ها اگر که اشتراکی در ماده‌ی ژنتیکی‌شان داشته باشند، به سادگی همچون یک سیستم تکاملی یکپارچه عمل می‌کنند و بنیادی‌ترین و کهنترین نهاد اجتماعی یعنی خانواده را پدید می‌آورند، که در ضمن قدیمی‌ترین و پایدارترین شکل از «ما» هم هست. نظم اجتماعی بخش بزرگی از جوامع انسانی از دیرباز بر روابط خویشاوندی استوار بوده است. خاندانهای بزرگ، دودمانهای شاهانه، قبیله‌ها و عشیره‌ها و ایلها، و سلسله‌های فرهنگ‌مذهبی همه بر اساس اشتراکی زیربنایی و باستانی استوار شده‌اند، که همانا خون مشترک و به تعبیر کهن ایرانی، «هم‌نافی» باشد، که یعنی هم‌تباری و خویشاوندی و ارتباط وراثتی زیست‌شناختی. در این زمینه است که جانشین‌ها برای رهبران قبیله‌ای، شاهان و فرمانروایان، و رهبران مذهبی تعیین می‌شده است، و در راستای کوشش برای مدیریت این شاخص بوده که ازدواج‌های سیاسی و فرزندخواندگی‌ها سامان می‌یافته و تعبیرهایی خویشاوندانه مانند مادر مقدس و پدر روحانی و فرزندان معنوی در سیستم‌های دینی شکل گرفته‌اند.

هویت مبتنی بر خاک، دیرتر پدید آمده و بر شکل دیگری از شباهت استوار شده است. این نوع از صورت‌بندی خودانگاره بر زیست‌جهان مشترک و شباهت تجربه‌ی زیسته‌ی من‌هایی مبتنی است که یک «ما»ی یکپارچه و همگون را به مثابه سیستمی اجتماعی پدید می‌آورند. مهمترین و پایه‌ای‌ترین شاخصی که اشتراک در زیست‌جهان را ممکن می‌سازد، هم‌زمانی و هم‌مکانی است، که اولی همچون پیش‌داستی بدیهی انگاشته می‌شود و دومی مفهوم وطن و میهن و زادبوم را بر می‌سازد. به این ترتیب شالوده‌ی هویت اجتماعی افراد هم‌عصر را خاک و خون بر می‌سازند. اشتراکی زیست‌شناختی در تبارنامه و محتوای ژنتیکی، یا شباهتی جامعه‌شناختی در سبک زندگی و افقی مکانی که رویدادهای مهم زندگی در آن تجربه می‌شوند.

در حالت عادی خاک و خون دو شکل متمایز و ناسازگار از هویت را پدید می‌آورده‌اند. خاک به زندگی یکجانشینانه، به تجربه‌ی کشاورزانه، و به ریشه دواندن در مکانی خاص پیوند خورده و خصلتی شهرنشینانه، پیچیده، سلسله مراتبی و نویسا پیدا می‌کند. در اینجاست که تاریخ و دین و اسطوره شکلی مدون و منظم و نوشته شده به خود می‌گیرند و به متنی مستقل از روایان گمنام‌شان بدل می‌شوند. در این شکل از رمزگذاری هویت، ویژگیهای مشترک میان ما و نقاط تفاوت میان ما و دیگران بر اساس متنهایی تثبیت می‌شود که مستقل از افراد خاص، بر مکان و یادمانهایی مستقر بر «جا»هایی خاص برنشسته‌اند. در این الگو پیکربندی هویت من با تغذیه‌ی دایمی و پیوسته از اندوخته‌ی معنایی تاریخ ما ممکن می‌شود، که در جغرافیای مشترک ما جریان می‌یابد و برهم انباشت می‌شود و تفسیرها و روایت‌هایی گوناگون اما مدون و سامان یافته و غیرشخصی را پدید می‌آورد.

خون در مقابل وضعیتی کوچگردانه دارد. قبیله و عشیره‌ای که بر اساس روابط گرم و رویارو و خانوادگی سازمان یافته، خون را مبنای هویت مشترک قلمداد می‌کند. هویت در این حالت امری عینی، ملموس، شخصی و جاری در روابط خویشاوندی است که پیوندی استوار با مکان برقرار نمی‌کند. این شکل از پیکربندی هویت ادامه‌ی همان نظم جوامع باستانی گردآورنده-شکارچی است که همچون خانواده‌ای گسترده و متحرک در جستجوی خوراک و سرپناه طبیعت را زیر پا می‌گذاشتند و نه به جایی خاص پایبند می‌شدند و نه به منابعی رام و پرورده شده امیدوار.

سراسر تاریخ را می‌توان همچون کشمکش میان این دو نوع هویت فهم کرد. تاریخ ایران و روم و چین که سه گرانیگاه بزرگ دولتهای بزرگ در جهان پیشامدرن را تشکیل می‌دادند، رویارویی و برخورد میان قبایل کوچگرد خونمدار و شهرها و قلمروهای کشاورز خاک‌بنیاد است. قبایل همواره غارتگرانه به شهرها حمله کرده و همواره در تهدید حمله‌ی سرکوبگرانه‌ی ارتشهای شهری بوده‌اند. به این ترتیب است که تاریخ

چین به تعبیری کشمکش میان قبایل سکای شیونگ‌نو و شهرهای چینی هان است، و غلبه‌ی دومی بر اولی. به همان ترتیبی که تاریخ روم را می‌توان بر خورد دیرپای شهرهای رومی و قبایل کوچگرد گت و هون و سارمات دانست و غلبه‌ی تدریجی و خونبار دومی بر اولی.

در این زمینه، ایران زمین وضعیتی ویژه و غیرعادی دارد. ایران زمین در نقطه‌ای میانی بر نقشه‌ی ژئوپلتیک زمین قرار گرفته است. به همین خاطر هم در طول تاریخ بیشترین شمار از قبایل کوچگرد از آن گذر کرده‌اند. سامی‌های اکدی و عموری و آرامی و کلدانی، آریایی‌های کاسی و هیتی و میتانی و بعدتر پارسی و مادی و پرنی و تخاری، و بعدتر مقدونی‌ها و هپتالی‌ها و هون‌ها و ترکها و مغول‌ها در موجهایی پیاپی به ایران زمین وارد شده‌اند و ساختار جمعیتی و سیاسی آن را دستخوش دگرگونی ساخته‌اند. با این همه بر خلاف چین و روم، این تجربه‌ی دیرپا و پیچیده به ریشه‌کنی عنصر کوچگرد یا شهرنشین منتهی نشده است. در ایران زمین بر خلاف چین شهرها بر قبایل غلبه نکرده و آنان را ریشه‌کن نکردند، و بر خلاف روم به دست این قبایل ویران و غارت نشدند و هویت خود را از دست ندادند. ایران زمین جغرافیایی شگفت‌انگیز و استثنایی است که از همان ابتدای کار فن درآمیختن کوچگردی و یکجانشینی را می‌دانسته است.

در واقع تنها قلمروی که از همان ابتدای کار تا همین امروز قبایلی در تنیده با شهرها و روستاها داشته، ایران است. نخستین دولت جهانگیر ایرانی از ترکیب عنصر کوچگردانه‌ی آریایی و شهرنشینی ایلامی پدید آمد و این الگو بارها و بارها در تاریخ دیرپای این سرزمین تکرار شد، بی آن که به جریان یافتن پیوسته‌ی هویت جمعی ما آسیبی جبران‌ناپذیر وارد کند. کشمکش میان عنصر کوچگردانه و یکجانشینانه البته وجود داشته است، اما هر بار به شکلی از سازش و آشتی و تداخل و ترکیب انجامیده، و این است آنچه که تحول تاریخی ایران زمین را به امری بی‌نظیر و شگفت بدل ساخته است.

امروز ایران زمین یکی از دورانه‌های آشوب و پراکندگی سیاسی‌اش را از سر می‌گذراند. دورانی که از نظر درازا و شدت ویرانی پدید آورده، بی‌پیشینه می‌نماید. دلیل‌اش هم آن است که برای نخستین بار در دوران معاصر ما با هجوم یک تمدن یکجانشین یعنی غرب مدرن روبرو بوده‌ایم که دست کم از نظر فنی و علمی سازمان یافتگی و پیچیدگی‌ای بیش از ایران داشته است. به این ترتیب حدود دویست سال است که با تجزیه‌ی پردامنه‌ی نظام‌های سیاسی، جنگ‌های داخلی خونین، غلبه‌ی استعمار کهن و نو، و زوال هویت و پارسی‌زدایی و کشمکش‌های قومی و دینی و زبانی سر و کار داریم.

در این مدت بخش بزرگی از جمعیت قلمرو تاریخی ایران زمین به خارج از این قلمرو گریخته است و دامنه‌ی پناهندگی این بار به کلی با آنچه پیشتر می‌دیدیم تفاوت دارد. چند میلیون نفر از مردم ایران زمین طی قرن گذشته به خاطر رژیم‌های سیاسی سرکوبگر داخلی یا مداخله‌ی جبارانه‌ی خارجی از زادگاه خود گریزان شده و به معنای واقعی کلمه در کل جهان پراکنده شده‌اند. ارمنی‌های آمریکا، افغان‌های اسکاندیناوی، پاکستانی‌های انگلستان، صابئی‌های استرالیا و ایرانی‌ها و کردهای ترکیه و عراقی‌ها که تقریباً همه جا یافت می‌شوند، نمونه‌ای از این هجرت عظیم هستند. هجرتی که حدود ده درصد جمعیت ایران زمین را طی قرن گذشته در سراسر جهان پراکنده ساخته است.

این جمعیت وطن‌باخته، گذشته از ایران که در دو قرن گذشته استقلال سیاسی خود را حفظ کرد و مستعمره نشد، شهروندان کشورهای نویسی‌ساخته و سرهم‌بندی شده بوده‌اند. مردمی که شمارشان به میلیون‌ها نفر بالغ می‌شود و از جمعیت کل ایران زمین در دوران پیشامدرن فراتر می‌رود، و وارثان کهنترین تمدن یکجانشینانه‌ی زمین محسوب می‌شوند، هرچند بیشترشان زیر فشار سیاست‌های استعماری و دست‌نشانندگان قوم‌گرای ایشان تاریخ ایرانی و زبان پارسی نیاکان دو سه نسل پیش‌شان را از یاد برده‌اند.

تجربه‌ی تاریخی ایران زمین نشان داده که مردم این قلمرو در سخت‌ترین شرایط و پراکنده‌ترین دورانها هم قادر به بازسازی هویت خویش بوده‌اند. مردم ایران زمین چه هویت تاریخی خویش را به یاد داشته باشند و چه نسخه‌هایی سطحی و تکه پاره از ایدئولوژی‌های سیاسی پان‌ترکی و پان‌عربی و پان‌کردی را پذیرفته باشند، همچنان فنِ باستانی و مهم ترکیب خاک و خون را می‌دانند. فنی که تنها با ارجاع به گذشته‌ی تاریخی ایران زمین و جغرافیای یکپارچه‌ی کل این قلمرو امکان بازسازی‌اش وجود دارد.

هر بازمانده از تمدن ایرانی، چه خویشتن را ایرانی بداند و خاطره‌ی تاریخی‌اش را به یاد داشته باشد و چه روایتی استعماری از هویتی محلی و خُرد را جایگزین آن ساخته باشد، امکان تغییر حال از یکجانشین به کوچگرد و واژگونه‌اش را دارد. این بدان خاطر است که خاک و خون در ایران زمین از دیرباز پیوند خورده بود و به اکسیری هم‌افزا برای تعریف هویت بدل شده بود. همین اکسیر بود که جذب و درونی‌سازی و ایرانی کردن مهاجمان کوچگرد را ممکن می‌ساخت و امکان ترکیب آورده‌های فرهنگی و روایت‌های قبیله‌ای ایشان را با بافت نویسای شهرنشینانه‌ی ایرانی ممکن می‌ساخت. این آزادی برای گذار بین این دو حالت رمز ماندگاری تمدن ایرانی در دو و نیم هزاره‌ی گذشته بوده، و عاملی بوده که بی‌وطن‌های گریزپا و پناه‌جو را به حاملان هویتی غنی بدل می‌ساخته که امکان تاسیس شاخه‌ای از ایران‌شهر را در تبعیدگاه در دسترس می‌یافته‌اند. آن بازرگانان سغدی که راه ابریشم را پدید آوردند، همچون آن مشایخ صوفیه که ادب پارسی را در هند رواج می‌دادند و آن دانشمندان و شاعرانی که هویت ایرانی را در آناتولی و قلمرو عثمانی تثبیت کردند، همگی با تکیه بر هم‌افزایی این دو هویتِ کوچگردانه و یکجانشینانه چنین می‌کردند.

هوشمندترین مهاجران و کوچندگان و پناهندگان ایران زمین امروز، چه سوری خوانده شوند و چه با هر برچسب دیگری، تنها با این ترفند است که می‌توانند هویتی ماندگار و سرافراز و پایدار برای خویش بیافرینند و از حل شدن در فرهنگ‌های میزبان و تبدیل شدن به شهروندی درجه‌ی دوم بپرهیزند. این بار هم

شاید مانند بارهای گذشته انبوهی چنین نکنند و اندکی چنین کنند و تجربه‌ی تاریخی نشان داده که دستاورد همان اندکِ اثرگذار است که می‌ماند و تاریخ آینده را تعیین خواهد کرد.



درباره‌ی افول مسابقه‌های علمی

روزنامه شهروند؟، اسفند ۱۳۹۴

قدیم ندیم‌ها که خانه‌ی ما تلویزیون داشت و هنوز تماشایش میان مردم رایج بود، یکی از برنامه‌های محبوب که پا به پای سریالها و فیلمهای سینمایی در جرگه‌ی همکلاس‌های دبستانی و محفل‌های خانوادگی مورد بحث و اشاره واقع می‌شد، مسابقه‌های علمی بود. برنامه‌هایی که در آن چند فرد یا گروه با پرسشهایی روبرو می‌شدند که اطلاعات عمومی یا اندوخته‌ی علمی‌شان را می‌سنجید. برگزار کنندگان این برنامه‌ها هم شخصیت‌هایی محبوب و خوشنام بودند که شادروان منوچهر نوذری و دوست گرامی‌ام دکتر اسفندیار معتمدی در میانشان به شمارند که یاد اولی به خیر و عمر دومی دراز باد.

در اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ تا میانه‌ی ۱۳۷۰ با تثبیت تدریجی ویدئو در خانه‌ها، این نوع مسابقه‌ها هم پا به پای افول تدریجی محبوبیت تلویزیون از مدار توجه عمومی خارج شد. هرچند ساخت و تولید این رده از مسابقه‌ها همچنان تا به امروز دوام یافته و همچنان در کنار مسابقه‌های ورزشی یکی از پربیننده‌ترین بخشهای تلویزیون ماست، نزد آن قشری از مردم که مخاطب پر و پا قرص «رسانه‌ی ملی» هستند. آنگاه در میانه‌ی

دهه‌ی ۱۳۷۰ به تدریج تماشای برنامه‌های ماهواره رواج یافت و بعدتر که اینترنت پرسرعت هم دستیابی به فرآورده‌های تصویری را آسان ساخت، کم کم شکلی دیگر از اقبال به مسابقه‌هایی از این دست باب شد. با این تفاوت که این بار استعدادهای هنری افراد به مسابقه گذاشته می‌شد.

رسانه‌های نوینی که امروز در اختیار مردم کشورمان هستند، طیفی وسیع از برنامه‌ها را که در سطحی جهانی تولید می‌شوند در اختیار مخاطبانی مشتاق می‌گذارند که به لطف غیاب قانون کپی‌رایت، امکان بهره‌وری رایگان از هر فیلم و برنامه‌ای را دارند. در این شرایط این که کدام برنامه‌ها بیشترین مخاطب را پیدا می‌کند و بیشتر موضوع بحث و گفتگو و احیاناً جبهه‌بندی و اختلاف نظر قرار می‌گیرند، اهمیت زیادی دارد. چرا که چیزی را درباره‌ی ساز و کارهای روانشناختی جاری در جامعه برملا می‌سازد. شواهد فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهد مردم از تماشای مسابقه‌هایی که با حضور داورانی در آوردگاهی آراسته انجام می‌پذیرد، استقبال می‌کنند. این مسابقه ممکن است از جنس همان ارزیابی دانش و علم افراد باشد، یا جنبه‌ای ورزشی یا هنری داشته باشد.

امروز چند رده از مسابقه‌ها مخاطبانی پر و پا قرص را به خود جلب کرده است. برخی از تماشای رقابتهای ورزشی لذت می‌برند و برخی دیگر رقابتهای علمی و فرهنگی را ترجیح می‌دهند. رده‌ی دیگری هم که به نسبت نوپاتر است به سرعت توسعه یافته و آن به رقابتهای هنری مربوط می‌شود. الگوی عمومی‌ای که طی دو دهه‌ی گذشته شاهدش بوده‌ایم، تخصصی شدن و شاخه شاخه شدن جمعیت مخاطبان رقابتهای ورزشی است، و افول تدریجی مسابقه‌های علمی و رواج و محبوبیت چشمگیر رقابتهای هنری. به طور خاص چنین می‌نماید که در این میان تماشای برنامه‌های انتخاب خواننده‌ی برتر یا ملکه‌ی زیبایی بیشترین رواج را داشته باشد. یعنی گویا با نوعی گذار از مسابقه‌های علم‌مدار مبتنی بر زبان پیچیده، به سوی رقابتهای زیبایی‌شناسانه بر سر صدا یا شکل ظاهری سر و کار داریم.

در این بافت دو پرسش در برابرمان قرار دارد. نخست آن که چرا تماشای مسابقه دادنِ افرادی دیگر جذاب و خوشایند است؟ و دوم آن که چرا در این میان مسابقه‌هایی از جنس خوانندگی تا این پایه مورد توجه و استقبال مخاطبان ایرانی قرار می‌گیرد؟

نخستین نکته‌ای که به پاسخ این پرسش دوقلو کمک می‌کند آن است که اصولاً تماشای مسابقه و رقابت «دیگری» به خاطر شباهت‌هایش با «من» جذاب است. یعنی به این خاطر که می‌توان با یکی از رقابت‌گران همذات‌پنداری کرد، تماشای رویارویی‌اش با حریفان لذت‌بخش و شادی‌برانگیز می‌شود. هرچه کشمکش این رقیبان جانانه‌تر و داورها نامدارتر و دستاورد و جایزه‌ی نهایی بزرگتر باشد، این همذات‌پنداری ریشه‌دارتر و تماشای مسابقه هیجان‌انگیزتر می‌شود. به این خاطر است که در این رده از برنامه‌ها در انتخاب داوران نامدار و محبوب و معتبر دقت فراوانی می‌کنند و افرادی را در یک رقابت شرکت می‌دهند که توانایی‌هایی نزدیک به هم داشته باشند.

دومین نکته که شاید بتواند روند گذار از مسابقه‌های علمی به هنری را هم توضیح دهد، پیچیدگی موضوعی است که بر سر آن رقابت رخ می‌نماید. طبیعی است که هرچه مضمون مسابقه سراسرتر و دم‌دست‌تر باشد مخاطبان بیشتری را به خود جذب می‌کند. مسابقات پرورش اندام یا اسکی یا اتومبیل‌رانی مخاطبانی خاص و ویژه را به خود جلب می‌کند، چون ساختار بدنی و مهارت‌ها یا ابزارهای لازم برای ورود به این میدان در اختیار همگان نیست. اما فوتبال و کشتی را همه دوست دارند، چرا که با تجربه‌ی زیسته‌شان ارتباط نزدیکتری برقرار می‌کند و نقش‌آفرینان‌اش بیشتر به یک آدمِ عادیِ جامعه شباهت دارند، و معمولاً با تاکید بر فقر دوران کودکی برخی از فوتبالیست‌ها بر این جنبه‌ی مردمی بودن و عادی بودن تاکید هم می‌شود. به همین ترتیب آواز خواندن یا رقصیدن یا چیزهایی از این دست چون با تفریحات روزمره‌ی مردم ارتباط نزدیکتری پیدا می‌کنند، محبوبیت بیشتری هم دارند و همذات‌پنداری با مسابقه دهندگان‌شان نیز آسان‌تر است.

از سوی دیگر محتوای مسابقه و آنچه که به نمایش در می‌آید نیز ممکن است جدی یا شوخی، و دشواریاب یا ساده و زودهضم باشد. در میان مسابقه‌های استعدادیابی، موضوع‌هایی مانند نقاشی یا قدرت حافظه برای بسیاری از مردم جذاب هستند، اما مضمون‌هایی مانند آواز خواندن و رقصیدن مفرح‌تر و دم‌دست‌تر می‌نمایند و شاید به این خاطر است که تماشای رقابت افرادی بر آمده از بدنه‌ی جمعیت در این زمینه‌ها با اقبال بیشتری روبرو می‌شود. شاید به این خاطر است که در سالهای اخیر در این میان آوازخوانی در سطحی جهانی جایگاهی ارجمند و مهم به خود اختصاص داده و نسخه‌های ایرانی‌اش هم رواجی تمام دارد و تا حدودی جایگزین مسابقه‌های علمی دوران قدیم شده است. هرچند می‌بینیم که گاه همچنان نامهایی دانش‌مدار و «آکادمیک» را بر خود حفظ کرده‌اند!



کفت و کوردباره‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده

مصاحبه‌ام با خانه‌ی کتاب ایران پس از چاپ کتاب «نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده»، تابستان ۱۳۹۰

س: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، بیانگر چه سبکی از اندیشیدن علمی است؟

ج: رویکرد سیستمی و مفهوم پیچیدگی احتمالاً پیشروترین و موثرترین راهبرد علمی در زمانه‌ی ماست. رویکرد سیستمی در کل، به اندیشیدنِ کل‌گرا، ساختارمند، و میان‌رشته‌ای تمایل دارد. نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده رویکردی در درون جهان‌بینی سیستمی است که موضوع اصلی پژوهش خود را امر پیچیده در تمام اشکال گوناگونش قرار می‌دهد. بنابراین موضوع‌هایی مانند جریانهای جامعه‌شناختی، پویایی حیات، کارکرد شبکه‌های عصبی و ظهور پدیدارهای روانشناختی، و بسیاری از مقوله‌های دیگر در این حوزه می‌گنجند.

س: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، چه برتری‌ای بر تحویل‌گرایی که تکنیک و فن و برخی از اندیشه‌های

برجسته در علوم انسانی، محصول آن است دارد که شناختی با بهره از آن پیشنهاد می‌شود؟

ج: تحویل‌گرایی رویکرد محبوب و کارآمد اواخر قرن نوزدهم و نیمه‌ی نخست قرن بیستم بود. ریشه‌ی صنعتی شدن اروپا و ظهور ماشین‌سازیم اوایل قرن بیستم در این نگرش ریشه داشت. مبنای آن فرو کاستن سیستم به عناصرش، و تحویل کردن چیزی به همتایش در سطحی دیگر از پیچیدگی است. رویکردی که به لحاظ روش‌شناسانه نادرست و قابل نقد است، اما به خاطر سادگی و کاربردی بودنش به پیدایش فن‌آوری دامن می‌زند. جریانهای معمولاً مصیبت‌بار اجتماعی در نیمه‌ی نخست قرن بیستم – ظهور دولتهای مارکسیست و فاشیست، رکوهای اقتصادی و لگام گسیختگی بازار آزاد و دو جنگ جهانی – نتیجه‌ی کاربست این روش در علوم انسانی و به ویژه جامعه‌شناسی بود.

س: امروزه نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در میان دانشمندان علوم گوناگون، چه جایگاهی دارد؟

ج: امروز سه گروه متمایز از این نظریه بیشترین استفاده را می‌کنند. فن‌آورانی که در زمینه‌ی راهبردهای فنی نو مانند بیوتکنولوژی، هوش مصنوعی یا شبکه‌های ارتباطی کار می‌کنند، دانشمندانی که بیشتر در زمینه‌ی علوم پایه و در مورد حوزه‌هایی مانند علوم شناختی یا شاخه‌هایی از فیزیک فعال هستند، و فیلسوفانی مانند دلوز و دریدا که از مفاهیم این مدل برای غنی ساختن دیدگاه خود بهره می‌برند. کاربست این دانش در علوم انسانی به تازگی رواج یافته و با وجود دستاوردهای چشمگیرش هنوز راه زیادی برای پیمودن دارد.

س: آنچه که نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده شما را از همتاهای غربی‌اش متمایز می‌کند، کدام‌هاست؟

ج: تفسیر من از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده دو تفاوت عمده با رویکردهای نویسندگان دیگر دارد. نخست آن که دستگاه نظری من بیشتر در سطوح زیست‌شناسانه-جامعه‌شناسانه صورت‌بندی و تنظیم شده، در حالی که شکل غالب پیکربندی این نظریه در سطح ریاضی-فیزیکی است. من برای آن که از ابهام‌های مربوط به

علوم انسانی و زیستی پرهیز کنم، کوشیده‌ام شکلی بازنویسی شده و دقیق از این نظریه را در کتابم پیشنهاد کنم. دوم آن که من از این نظریه به عنوان دستگامی نظری برای دستیابی به راهبردهای اجرایی و عملیاتی در حوزه‌ی تاریخ و تمدن ایران زمین استفاده می‌کنم و تا جایی که خبر دارم این نخستین بار است که راهبردهای اجرایی و عملیاتی در این سطح و دامنه از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده استخراج می‌شود. یعنی گمان می‌کنم صورتبندی مفهوم سوژه/ من در پیوند با ساختارهای اجتماعی (دیدگاه زروان) و کاربردهای آن در حوزه‌ی تاریخ، اساطیر و فلسفه‌ی یک تمدن (ایران زمین) که بدان مشغول هستم، نو و بی‌سابقه باشد.

س: اصطلاح‌ها یا درست‌تر بگویم ترم‌هایی مانند مه‌روند (هستی پویایی مستقل از ذهن شناسنده) یا جم (جفت متضاد معنایی: زوجی از معنا/نمادها که به حضور و غیاب یک رخداد ارجاع کند) که برساخته‌های شماسست در کتابتان بسیار دیده می‌شود. درباره‌ی این ترم‌ها و چرایی ساخت آن‌ها بگویید.

ج: فکر می‌کنم زمانه‌ی ما پرسشها و مسائلی را برای ما طرح کرده که برخی از آنها در دورانهای پیشین هم وجود داشته‌اند، اما به هر صورت ظهور امروزین‌شان جدید است و نیاز به دستگام مفهومی نوینی برای رمزگذاری و فهم‌شان وجود دارد. کلیدواژه‌هایی که در این راستا ابداع کرده‌ام، همواره بر مبنای مفاهیم اساطیری (مثل جم) یا بن‌واژه‌هایی بومی (مثل منش و مهروند) برساخته شده و مفاهیمی را نشانه‌گذاری می‌کرده که همتایی برایش در زبان فارسی امروز نداریم. ناگفته نماند که من اصرار یا علاقه‌ای به واژه‌سازی ندارم. هرچند برخی از کلیدواژه‌هایی که به کار می‌گیرم (مثل برخال) یا ابداع کرده‌ام (مثل هم‌افزایی، و دوشاخه‌زایی) امروز رواجی یافته، اما بر این باورم که تنها در شرایط ابهام محض و بی‌سابقگی مفهوم باید

دست به واژه‌سازی زد. به همین دلیل هم در بیشتر موارد همان کلیدواژه‌های جاری و رایج را گرفته و آنها را بازتعریف کرده‌ام.

س: در نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، «آشوب» مفهومی کلیدی است و از آنجا که شما زیستن در آشوب را موهبت می‌دانید، بنابراین شاید یکی از علل دلبستگی شما به این نظریه، جایگاه بنیادین آشوب در سیستم‌های پیچیده برای فهم چیزها و رخدادها باشد. آیا چنین است؟

ج: تا حدودی چنین است. تردیدی ندارم که ایران زمینِ معاصر یکی از آشوبزده‌ترین نقاط کره‌ی زمین است، و این را با توجه به انقلابها و جنگهای دوران معاصر به سادگی می‌توان دریافت. از سوی دیگر آشوب را به عنوان یکی از مضمونهای عام و همیشه حاضر در زمینه‌ی تحول سیستمها می‌بینم و از آن معنایی منفی را بر نمی‌گیرم. بر این مبنا، فکر می‌کنم زندگی همان هنرِ بازی کردن با آشوب است. در سطح زیست‌شناختی چنین است، در سطح جامعه‌شناختی و تاریخی هم چنین است. ما ایرانی‌ها اگر می‌خواهیم سرزنده باشیم و باقی بمانیم، باید این هنر را بیاموزیم.

س: با توجه به آنکه شما تجربیات ارزنده‌ای در آفرینش آثار گوناگون در حوزه‌هایی چون فلسفه، ادبیات، جامعه‌شناسی، تاریخ، اسطوره‌شناسی، روانشناسی و زیست‌شناسی با تکیه بر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده دارید، توانایی این نظریه را در توصیف و بازنمایی انسان ایرانی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ج: چنان که کارنامه‌ام نشان می‌دهد، به رویکردی میان‌رشته‌ای باور دارم و فکر می‌کنم تنها راه فهم درست یک پدیده یا مفهوم، نگرستن به آن از زوایایی گوناگون است. این از سویی دریافت ما از موضوع را

چندسویه و منسجم می‌سازد، و از سوی دیگر پای رشته‌های تخصصی گوناگونی را به میان می‌کشد که بینشها و مفهوم‌سازی‌های درونی هریک برای فهم بهتر آن موضوع غنیمتی است. در میان تمام راهبردهای جاری در روش‌شناسی علم امروز، به نظرم دیدگاه سیستم‌های پیچیده بهتر از هر رویکرد دیگری این دیدگاه چند جانبه را صورتبندی و منظم می‌کند. از این رو آن را برگزیده‌ام و در حوزه‌ی شخصی هم به کار گرفتمش برایم بسیار بارور بوده است.

س: شما با پشتوانه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به چه نتیجه‌ای درباره‌ی آینده‌ی تمدن ایرانی می‌خواهید برسید؟

ج: درباره‌ی گذشته می‌توان نتیجه‌گیری کرد، اما درباره‌ی آینده فکر می‌کنم وظیفه‌مان ساختن است و نه گمانه‌زنی. در مورد آنچه که گذشته، وظیفه‌مان بازخوانی، بازاندیشی، تفسیر و فهم است. در مورد آینده، باید تصمیم بگیریم و بکوشیم و این کل قضیه را متفاوت می‌کند. حدس من آن است که رویکرد سیستم‌های پیچیده ابزاری قوی و کارآمد برای تصمیم‌سازی درباره‌ی آینده به دست‌مان دهد. بحران ایران زمین در نیم قرن گذشته، به نظرم بیش از هرچیز ناشی از کوری و بی‌بضاعتی ما در حوزه‌ی نظریه و اندیشه بوده است. رویکرد سیستمی یکی از روشهایی است که می‌توان این فقر را جبران کرد. دستاوردش، اگر حدس من درست باشد، بینشی است برای فهم امکانها و تهدیدهای پیش‌روی ما و تمدن ما، و فرزانشی برای تصمیم‌گیری درست و خردمندانه در این امتداد.



دباره‌ی برده‌داری

مصاحبه با روزنامه‌ی شهروند (۹)، تابستان ۱۳۹۱

س: اگر برده‌داری در دنیای امروز معنایی به دنبال دارد، آن چه معناییست؟ (به بیان ساده تر آیا صرفاً به همان کار بدنی و فیزیکی و بیگاری که پیش از این به اینها اطلاق می‌شد، امروز هم به همان مصادیق محدود است؟)

ج: پیش از پرداختن به نمودهای برده‌داری در جهان امروزی، نخست باید به تعریفی روشن از این پدیده برسیم که تفاوت آن را با سایر اشکال ستم روشن سازد. بنا به تعریف رایج، بردگی عبارت است از وضعیتی حقوقی یا هنجارین که در آن یک انسان به مثابه چیزی تملک‌پذیر در اختیار نهادی اجتماعی یا انسانی دیگر قرار گیرد و بر خلاف میل و اراده‌اش به صورت منبعی برای تولید قلبم (تولید اقتصادی، لذت جنسی، و...) مورد استفاده قرار گیرد. در شرایطی که این وضعیت از پشتوانه‌ی حقوقی یا پذیرش عام در جامعه‌ای برخوردار نباشد، بردگی خوانده نمی‌شود و آن را می‌توان به عنوان نوعی جرم یا ناهنجاری در نظر گرفت. مبنای تعریف

مفهوم بردگی یکی بسط مفهوم مالکیت تا حد در بر گرفتنِ کلیت یک انسان است، که مفهومی حقوقی است. به این ترتیب انسانی که برده شده به صورت عضوی در شبکه‌ی کالاها گرفتار می‌آید و بر اساس کار عضلانی، تولید فکری یا جذابیت جنسی‌اش ارزش اقتصادی‌ای پیدا می‌کند.

س: یک نوع برده‌داری وجود دارد یا چند نوع؟

ج: به نظرم دست کم دو جور از برده‌داری را باید از هم تفکیک کرد. یک نوع، همان است که «بردگی خانگی» نامیده می‌شود. در این حالت یک شخص است که مالک برده‌ای محسوب می‌شود و برده با وجود آن که از حقوق اجتماعی محروم است، اما به عنوان عضوی از خانوار اربابش قلمداد می‌شود. برده‌ی خانگی در واقع کف سلسله مراتب اجتماعی در یک جامعه‌ی سنتی کشاورز یا رمه‌دار است و در آن برده به عنوان خدمتکار خانگی عمل می‌کند و در بیشتر موارد سبک زندگی‌اش تفاوت چشمگیری با اعضای عادی خانوار ندارد. غلام و کنیزی که در ادبیات پارسی بارها مورد اشاره قرار گرفته، همواره به برده‌ی خانگی اشاره می‌کرده است. در مقابل آن شکل دیگری را داریم که اسمش را «برده‌داری نهادی» می‌گذارم. در این حالت برده به صورت ماشینی برای تولید اقتصادی عمل می‌کند و خودش به نهادی اجتماعی بدل می‌شود که از خانوار یا سایر نهادهای دیگر مستقل است. معمولاً در این شرایط ارباب بردگان شخص نیست و طبقات یا خاندانها یا نهادهایی که از قدرت سیاسی برخوردارند مالک وی محسوب می‌شوند. تمایز اصلی این دو در آن است که در برده‌داری نهادی شرایط زندگی بردگان بسیار دشوار و رنجبار است و به کلی با زندگی افراد آزاد (و همچنین با بردگان خانگی) تفاوت می‌کند. تفاوت دیگر هم در آن است که شمار بردگان خانگی همواره از شمار اعضای خانوار کمتر است، در حالی که شمار بردگان نهادی معمولاً بیش از آزادمردان است. در دوران سنتی بردگان نهادی برای کشاورزی، استخراج معدن یا به ندرت کار صنعتی مانند فلزکاری و کوزه‌گری مورد

استفاده قرار می‌گرفته‌اند. وقتی از برده‌داری سخن می‌گوییم معمولاً به برده‌داری نهادی نظر داریم و تقریباً همه‌ی پژوهش‌های جدی در این زمینه بر همین مورد تمرکز یافته‌اند. چرا که زندگی بردگان خانگی در واقع تفاوت چندانی با تهیدستان آزاد و طبقات فرودست غیربرده ندارد و معمولاً از ایشان بهتر هم هست. یعنی آن ستمی که با نام بردگی پیوند خورده بیشتر به برده‌داری نهادی مربوط می‌شود.

س: آیا می‌توان به الگویی در توزیع جغرافیایی و تاریخی برده‌داری دست یافت؟ یعنی آیا مقاطع تاریخی یا مناطقی خاص بوده‌اند که برده‌داری در آنها بیشتر از سایر جاها بوده باشد؟

ج: بله، دقیقاً چنین است. یعنی برده‌داری از سویی پدیده‌ای جهانی و دیرپاست، و از سوی دیگر چند موج تاریخی و چند کانون جغرافیایی روشن و نمایان دارد. به طور کلی می‌توان گفت که بردگی خانگی در تمام جوامع کشاورز و به خصوص در شهرها وجود داشته است. این پدیده‌ای بسیار کهن و بسیار فراگیر است. یعنی از همان ابتدای پیدایش جوامع مستقر و یکجانشین و شهرهای اولیه ردپای بردگی خانگی را هم می‌بینیم که در واقع مشتقی از همان نهاد خانوار کشاورز است. اما بردگی نهادی به سطحی از پیچیدگی اجتماعی و قدرت نظامی برای سرکوب دایم بردگان نیاز دارد که خاستگاهش را در مصر باستان می‌بینیم. بعدتر در چین باستان و به خصوص یونان بردگی نهادی بسیار رواج می‌یابد. بردگی نهادی گسترده در هر سه حوزه تمدنی تا دیرزمانی ادامه می‌یابد. یعنی بعد از چیرگی اسکندر بر مصر در عصر بلطمیوسیای عملاً همه‌ی مردم مصری به برده‌ی مقدونیان بدل می‌شوند. برده‌داری یونانیان هم تا ایتالیا بسط می‌یابد و بعد با پشتوانه‌ی قدرت سیاسی روم در سراسر اروپا منتشر می‌شود. چین هم در انزوای خاص خودش همان نهادهای کهن برده‌دارانه را در سراسر قرون میانه حفظ می‌کند. موجهای بسط برده‌داری هم کمابیش با توسعه‌ی نهادهای

سیاسی در این سه قطبِ جغرافیایی بستگی دارند. چنان که ظهور دولتشهرهای یونانی با بسط برده‌داری همراه است و در با پیدایش دولت روم این برده‌داری شکلی فراگیر و جهانی به خود می‌گیرد.

س: در میان کانونهای تکامل برده‌داری تنها از یک تمدن باستانی نام نبردید و آن هم ایران است. یعنی در ایران برده‌داری نداشته‌ایم؟

ج: برده‌داری خانگی چنان که گفتم امری جهانی و عام بوده و در ایران هم آن را داشته‌ایم. اما نکته‌ی بسیار مهم و جالبی که باید بیشتر مورد واکاوی قرار گیرد آن که در ایران زمین هرگز برده‌داری نهادی تکامل نیافت. این در حالی است که سطح پیچیدگی جوامع ایران زمین از همان ابتدای کار همسان یا برتر از تمدنهای همسایه‌اش بوده است. یعنی این نکته که در دوران هخامنشیان، چرا در این ابردولتِ غول‌آسا برده‌داری نهادی غایب است، مسئله‌ایست که باید مورد پرسش واقع شود. ایران زمین تنها جایی است که از همان ابتدای تاریخ تا به امروز، با کارِ داوطلبانه در برابر مزد روبرو هستیم و هیچ بنای عظیم دولتی‌ای نمی‌شناسیم که با کار بردگان ساخته شده باشد. یک دلیلِ غیابِ سازه‌های عظیم نمادین مثل اهرام مصر و دیوار چین در ایران زمین، اصولاً همین غیابِ نیروی کار ارزان بردگان نهادی است. اسناد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد اتفاقاً کارهای سازماندهی شده توسط دولت در ایران از همان ابتدای عصر هخامنشی تا به امروز توسط کارگران روزمزد انجام می‌شده است.

س: اما چرا چنین بوده؟ مگر تمدن ایرانی با تمدنهای همسایه‌اش تفاوتی ذاتی دارد؟

ج: اصولاً به مفهوم ذات باور ندارم و چنین تصویری هم ندارم. بیشتر فکر می‌کنم ساخت جغرافیایی ایران زمین و الگوی توزیع منابع کشاورزانه (به ویژه آب) به شکلی بود که تولید کشاورزانه که مبنای بردگی نهادی

است، همواره توسط واحدهای روستایی‌ای مورد بهره‌برداری قرار گرفته که کم جمعیت بوده و از اهالی خویشاوند با هم تشکیل می‌شده‌اند. به عبارت دیگر، به نظرم زیربنای اقتصاد کشاورزانه‌ی ایران زمین به خاطر ساخت اقلیمی و بوم‌شناسی خاصی که دارد، رشد و توسعه‌ی برده‌داری نهادی را منع کرده است و بر این مبنا نظام‌های سیاسی و اقتصادِ کلان وابسته بدان نیز بر اساس همین شالوده پی‌ریزی شده و در استقلال از نهادهای برده‌دارانه رشد کرده است. این نکته‌ی خیلی مهمی است که در قرون میانه که اوج رونق بردگی در ایران است، تنها نهاد اجتماعی ایرانی که غلامان و بندگان در آن حضور نمایان دارند، ارتش است که رکنِ اقتدار سیاسی هم هست و به همین دلیل هم همین بردگان از سبکتکین تا منوچهر خان گرجی مدام به مقامهای بالای سیاسی دست می‌یابند و حتا مثل غزنویان و ممالیک به تاج و تخت نیز می‌رسند.

س: مصادیق برده داری در جهان معاصر چیست؟ توضیح مختصری در این باره بفرمایید.

ج: در عصر جدید ما دو موج مهم از برده‌داری نهادی داریم. یکی با عصر استعمار پیوند خورده و به انتقال بردگان سیاهپوست از آفریقا به مستعمره‌های اروپاییان مربوط می‌شود، که پردامنه‌ترین و پیچیده‌ترین نهاد برده‌دارانه تا آن هنگام بوده است. پس از آن در قرن نوزدهم افول برده‌داری را داریم، تا قرن بیستم که به دنبال ظهور دولتهای توتالتر موج تازه‌ای از برده‌داری با شدت و سنگدلی بی‌سابقه بر می‌خیزد. در این دوران در دولتهای نزدیک به محور (تا حدودی در آلمان و ژاپن، و بسیار کمتر در ایتالیا و اسپانیا) اردوگاه‌های کار اجباری و بردگی سازمان یافته‌ی اقلیتهای نژادی یا اسیران جنگی را می‌بینیم. همزمان، و از نظر تاریخی مقدم بر آن، پیچیده‌ترین و بیرحمانه‌ترین شکل شناخته شده از بردگی نهادی را در کشورهای کمونیستی می‌بینیم. ابتدا در روسیه‌ی شوروی این الگو تکامل می‌یابد و کمی بعد هم برای نازی‌های آلمانی و هم برای پیروان

مائو در چین همچون الگویی مورد استفاده قرار می‌گیرد. بعدتر این قالب در کشورهای دیگری مثل کامبوج و کره‌ی شمالی هم تکثیر می‌شود که در کشور اخیر هنوز هم وجود دارد.

س: یعنی در کشورهای سرمایه‌داری بردگی نداریم؟

ج: راستش هنگام بررسی برده‌داری با تقسیم اقتصادمدار کشورها به دو رده‌ی کمونیست و سرمایه‌دار زیاد موافق نیستم، چون دست بر قضا زیربنای روابط تولیدی در جوامع کمونیستی با مالکیت سفت و سخت‌تری بر ابزار تولید روبرو هستیم و ستم جاری بر کارگران از جوامع سرمایه‌دار غربی بسیار شدیدتر است. از این رو ترجیح می‌دهم دوقطبی سیاسی کشورهای دموکرات در برابر توتالیترا را بررسی کنیم که دومی بعد از جنگ جهانی دوم و نابودی فاشیسم به اردوی کمونیسم فرو کاسته می‌شود. بردگی نهادی در کشورهای دموکرات به لحاظ حقوقی امکان حضور ندارد. در کشورهای توتالیترا با توجه به پیش‌داشتهای نظری‌ای که مالکیت مطلق دولت بر ابزار تولیدی را توجیه می‌کند، افراد هم می‌توانند در این جرگه وارد شوند و به این ترتیب به مالکیت دولت در آیند. این در واقع احیای همان الگویی است که در روم باستان و آمریکای برده‌دار قرن هجدهم داشته‌ایم. با این تفاوت که زیربنای فلسفی اولی آرای افلاطون و ارسطو و دومی افسانه‌ی برتری نژادی بوده و سومی از مارکسیسم تغذیه می‌کرده است. اینها البته بدان معنا نیست که برده‌داری نهادی در کشورهای دموکرات وجود نداشته است، اما وضعیتی قانونی و رایج نداشته و همچون نوعی جرم بروز می‌کرده است.

س: اساساً ایدئولوژی «برده داری» و «استثمار انسان» بر چه بنیادهای اجتماعی استوار است؟ به بیان دیگر، چه عوامل پیش نیازهای اجتماعی و سیاسی در یک جامعه باید در کنار هم قرار بگیرند تا ایده برده داری، تحقق یابد؟

ج: بر خلاف آنچه که ممکن است به نظر آید، برده داری نهادی امری بدوی و ابتدایی نیست. یعنی در هر دوره‌ی تاریخی در میان جوامع پیچیده و پیشرفته، آنهایی که بتوانند و زیرساختهای معنایی و اجتماعی‌شان اجازه بدهد، شکلی از آن را تولید خواهند کرد. چنان که گفتم، گذشته از ایران زمین، تمام جوامع پیشرفته و دولتهای بزرگ جهان باستان برده دار بوده‌اند. در ایران زمین هم با استثنایی چشمگیر روبرو هستیم. هم از نظر سطح پیچیدگی، که از ترکیب کشاورزی و بازرگانی ناشی شده است، و هم از نظر سازماندهی سیاسی منتشر و ترکیب جمعیتی متنوع و در عین حال همبسته‌ای که از جغرافیای خاص این سرزمین ناشی شده است. در واقع ایران تنها تمدن پیچیده‌ی شهرنشینی است که برده داری نهادی در آن غایب بوده است. ارکان اجتماعی ظهور برده داری عبارتی از وجود دولتی به نسبت خودکامه که به یک طبقه‌ی بزرگ و جنگاور از اشراف متکی باشد. این دولت ممکن است مانند دولت شهر اسپارت کوچک باشد، یا مثل روسیه‌ی شوروی پهناورترین کشور دنیا محسوب شود. آن اشراف هم ممکن است آزاد مردان عضو قبایل رومی باشند، یا اعضای حزب کمونیست یا بلندپایگان ارتش سرخ. به هر صورت یک دوقطبی شدن اجتماعی و یک تمرکز سیاسی پیش نیاز تحول برده داری نهادی است. بعد از آن به یک نرم افزار توجیه کننده نیاز داریم. یعنی چارچوبی ایدئولوژیک یا دینی که برتری اربابان بر بردگان را توضیح دهد و ستم و بی رحمی برخاسته از برده داران را به لحاظ اخلاقی توجیه کند.

س: یعنی یک پشتوانه‌ی سیاسی و اجتماعی و یک داربست فرهنگی و عقیدتی برای بردگی لازم است؟

ج: بله، جالب آن است که ریخت و بافت آن نظم سیاسی بسیار متنوع است، اما آن ایدئولوژی‌ای که برده‌داری را توجیه می‌کند تا حدودی یکتاست و از یک جریان بزرگ جهانی تشکیل یافته که در همه‌ی سرزمینهای برده‌دار - جز چین باستان - رواج داشته است. در ابتدای این دستگاه نظری در مصر باستان تحول یافت و ترکیبی بود از آیین پرستش فرعون به عنوان خداوند زنده، به علاوه‌ی باور به برتری نژادی مصریان بر مردمان همسایه یعنی نوبه‌ای‌های سیاهپوست و لیبیایی‌ها یا سامی‌های سپیدپوست. همین نظریه بعدتر بر آرای سیاسی یونانیان اثر گذاشت و به روم باستان راه یافت و در نهایت به پیدایش کیش پرستش امپراتور منتهی شد. این کیش رومی به مسیحیت قرون وسطایی تحول می‌یابد و بعدتر در پیوند با دانش مدرن برداشتهای نژادپرستانه‌ی مدرن را در کنار اروپامداری رقم می‌زند. در قرن بیستم همین جریان است که با بازگشتِ رمانتیکِ مارکس به شعار رستگاری فرودستان، شاخه‌هایی مبارزه‌طلب از ایدئولوژی‌های سیاسی سوسیالیستی را پدید می‌آورد که کمونیسم روسی و مائوئیسم چینی و نازیسم شاخه‌هایی از آن هستند.

س: یعنی می‌خواهید بگویید جوامع غربی سرمایه‌دار یا به قول شما دموکرات فاقد برده‌داری هستند؟

ج: باید دوره‌های متفاوتِ تاریخِ غرب را جداگانه مورد واریسی قرار داد. جوامع اروپایی تا زمانی که از ایدئولوژی‌های مسیحی پیروی می‌کردند، دولتهای مستعمره‌چی مسیحی‌ای مانند اسپانیا و پرتغال را پدید می‌آوردند که در بی‌رحمی و ستم بر بردگان به کلی گوی سبقت را از پیشینیان‌شان ربوده بودند. بعدتر که این مسیحیتِ سیاسی با اسطوره‌ی پیشرفت و گرایش به علم‌گرایی گره خورد، دولتهایی به همان اندازه ستمگر و برده‌دار مانند انگلستان و آمریکای پیشالینکلن را پدید آورد که از سویی تقسیم قدرت دموکراتیک بین برده‌داران را به رسمیت می‌شمرد و از سوی دیگر همچنان بردگی را تقدیس می‌کرد و تفاوتی ذاتی بین برده‌دار و برده را پیش‌فرض می‌گرفت. در خودِ اروپا هم بقایای نظم قرون وسطایی که شالوده‌اش همین تفاوت و همان

کیش بود، روسیه‌ی تزاری را تا میانه‌ی قرن نوزدهم به بزرگترین دولت برده‌دار بدل کرده بود و سرف‌های آلمانی هم که تا همین حدود رسماً برده بودند. از میانه‌ی قرن نوزدهم با جهانگیر شدن موجهای سه‌گانه‌ی دموکراسی، زیربنای نظری پشتیبان برده‌داری در جوامع غربی از میان رفت. یعنی مبنای حقوقی‌ای که بتوان بر اساس آن یک سیاهپوست یا سرخپوست کافر را ملک یک سفیدپوست مسیحی دانست، منحل شد. در قرن بیستم کمابیش همان زیربنای حقوقی در ظاهر غیرمسیحی و حتا ضد‌مسیحی کمونیسم و نازیسم احیا شد. با این تفاوت که این بار روح تاریخ جایگزین خداوند مسیحیان شده بود و دولت بود که نقش مالک بردگان را ایفا می‌کرد. این شاخه‌های نظری از نظر حقوقی همچنان بردگی را ممکن می‌شمردند. با این تفاوت که این بار کسانی که به طبقات اقتصادی یا نژادهای زیستی منحل داشتند، و یا با دولت مستبد ناسازگار می‌نمودند، از حقوق انسانی خود محروم می‌شدند. چنین اتفاقی در جوامع دموکرات رخ نداد. یعنی هرچند در دوران جنگ جهانی دوم انگلیسی‌ها به مردم هند و آمریکایی‌ها به مهاجران ژاپنی در کشورشان بسیار ستم کردند، اما از زیرساخت حقوقی لازم برای آن که ایشان را به اردوگاه کار اجباری بفرستند برخوردار نبودند و به همین دلیل کار به خشونت عریان مدنی مثل کشتار امریتسار در هند و نگهداشتن ژاپنی‌ها در اردوگاه‌های موقت ختم شد و برده‌داری‌ای شکل نگرفت.

س: اما امروز با وجود از بین رفتن دولتهای توتالیتر همچنان برده‌داری باقی مانده است.

ج: این حرف درست است. البته دولتهای توتالیتر هنوز وجود دارند، اما جغرافیای بردگی محدود به آنها نیست. امروز شمار بردگان را بین دوازده تا سی میلیون نفر تخمین زده‌اند که نیمی از آنها در هند زندگی می‌کنند که در ضمن بزرگترین دموکراسی دنیا را هم دارد. با این وجود باز باید به این نکته توجه کرد که چرخیدن گرانیگاه برده‌داری به هند بدان دلیل است که در فرهنگ این کشور باور به تفاوت ذاتی بین نجسها

و پاکها وجود داشته است. به هر روی چه در هند و چه در جاهای دیگر برده‌داری امری غیرقانونی محسوب می‌شود و بنابراین آن برده‌داری نهادی‌ای که حرفش در میان بود دیگر وجود ندارد. بردگی در دنیای امروز از تولید اقتصادی به بهره‌جویی جنسی چرخش یافته، و از امری نهادینه با پشتوانه‌ی قدرت سیاسی دولت، به رخدادی حاشیه‌ای و مجرمانه فرو کاسته شده است. بر خلاف آنچه که در سراسر تاریخ بردگی می‌بینیم، برای نخستین بار شمار بردگان زن و کودک از مردان بیشتر شده‌اند و توزیع جمعیتی‌شان هم بیشتر به جوامع توسعه نیافته محدود می‌شود. اینها هم بدان معناست که در زمانه‌ی امروز زیربنای حقوقی و مشروعیت نهاد برده‌داری فرو پاشیده است و این روندی است که کمابیش بی‌سابقه است. استثنای ایران زمین را البته باید کنار گذاشت، چون هم ساز و کارهای اجتماعی برده‌داری نهادی در ایران زمین غایب بوده و هم گفتمان تفاوت ذاتی برده‌دار و برده در ایران زمین هرگز غالب نبوده است.

س: پس به نظر شما برده‌داری در حال ریشه‌کن شدن است؟

ج: در این مورد نمی‌توان نظر قاطعی داد. تجربه نشان داده که هر جا امکانش باشد، برده‌داری نهادی به خاطر منافع اقتصادی‌اش ظهور می‌کند. مگر کسی در پایان قرن نوزدهم باور می‌کرد که در روسیه‌ی تزاری که دهقانانش تازه حق شهروندی گرفته بودند، یا در چینی که مردمانش بسیار متمدن بودند، اردوگاه‌های کار اجباری‌ای ایجاد شود که حدود ده درصد جمعیت را با گرسنگی و اعدام از بین ببرد؟ متأسفانه خطر بازگشت برده‌داری همیشه وجود دارد. اما این خطر در حال حاضر به خاطر چارچوب حقوقی حاکم بر روابط جهانی و تا حدودی ماشینی شدن فرآیند کار، نامحتمل می‌نماید. خوشبختانه فعلاً برده‌داری جرمی است که باید با آن مبارزه کرد.



دسته جمعی بنخدم

مصاحبه با روزنامه‌ی دنیای اقتصاد، شماره‌ی ۳۴۰۱ - ۱۳۹۳/۱۱/۲ (پرسشگر: الهه اسلامی)

✓ آیا مردم ایران مردم شادی به حساب می‌آیند؟

ج: درباره‌ی شادی و خوشحالی مردم یک جامعه شاخصها و استانداردهایی وجود دارد که در برخی از کشورها بسیار جدی گرفته می‌شود. چندان که مثلاً مردم هند به خاطر این که بر مبنای این استاندارد رتبه‌ی بالایی در جهان دارند به خود می‌بالند و کشور کوچکی مثل بوتان افزایش شادمانی را به جای بالا بردن درآمد سرانه به صورت برنامه‌ی دولتی اعلام کرده است. متأسفانه در ایران به طور انبوه و علمی پیمایشی در این زمینه انجام نشده و آنهایی هم که با ایرادهای روش‌شناسانه‌ای اجرا شده میزان شادی اندکی را نشان می‌دهد. کتیبه‌ی بیستون که اولین سند مفصل درباره‌ی شکل‌گیری کشور ایران است، در کنار بوم و مردم از شادی به عنوان یکی از سه رکن سیاست هخامنشیان یاد می‌کند و نخستین بیانیه‌ی سیاسی است که مفهوم شادی در آن ذکر شده است. با این پیشینه جای دریغ دارد که امروز در کشورمان وضع عمومی شادی مردمان چنین وضعیتی دارد.

✓ تفاوت لطیفه و جوک چیست؟

ج: در زبان پارسی طیفی از واژگان وجود دارند که رده‌هایی متفاوت از پاره‌گفتارهای خنده‌آور را نمایندگی می‌کنند: لطیفه، هزل، فکاهه، طنز، شوخی، و هجو برخی از این رده‌ها هستند که از نظر ساختار، درجه‌ی ادبیت، درازا، حضور یا غیاب قالب داستانی، درجه‌ی خنده‌آوری و شعر یا نثر بودن با هم تفاوت دارند. کلمه‌ی لطیفه کمابیش برابر نهادی است برای کلمه‌ی جوک (joke) که در عصر مشروطه از زبانهای اروپایی وام‌گیری شده است. امروز برخی لطیفه را شکل نوشتاری و جوک را شکل گفتاری از «داستان خنده‌دار تخیلی» می‌دانند و برخی دیگر هردو را به صورت مترادف و هم‌معنا به کار می‌گیرند.

✓ اینکه مردم ما لطیفه گفتن را رها کرده و جوک می‌نویسند و برای هم تعریف می‌کنند، نشانه چیست؟

ج: در پرسش شما این پیش‌داشت دیده می‌شود که لطیفه شفاهی و جوک نوشتاری است، در حالی که این تمایز به این شکل چندان برقرار نیست و مردم معمولاً برای هم جوک تعریف می‌کنند و همان را هم در فضاهایی مثل اینترنت می‌نویسند. یعنی برای هردو کلمه‌ی جوک به کار می‌رود و این هردو را قدیم لطیفه می‌نامیده‌اند. اما نکته‌ی دیگر در پرسش‌تان که درست هم هست، دگرگونی تدریجی رفتار جوک‌گویی از زمینه‌ی گفتاری و شفاهی به بستر نوشتاری و کتبی است. این دگرگونی در بسط سواد و نویسندگی در جمعیت مان ریشه دارد و با ورود رسانه‌های جدیدی مثل شبکه‌های اجتماعی و اینترنت و وایبر و پیامک تشدید شده است.

✓ آیا فرهنگ طنز در ایران متفاوت از قبل شده است؟

ج: هر دوره‌ای فرهنگ شوخی و خنده‌ی خاص خود را دارد. به همین دلیل هم بخش مهمی از طنزهای حافظ و عبید در غزل‌هایشان امروز به صورت بدایع معانی درک می‌شود و نه شوخی و طنز، در حالی که در روزگار خودشان چنین نبوده و مردم آن را همچون طنزی عادی فهم می‌کرده‌اند. در ایران هم طی سی سال

گذشته تحولی در فرهنگ شوخی را می‌بینیم که بخشی از آن به گذارهای اجتماعی و دگرگونی‌های فرهنگی کشورمان وابسته است و بخشی از ظهور رسانه‌های نو برخاسته است.

✓ ظهور جوک‌های «فقط خنده دار» یا جوک‌هایی که حتی خنده‌دار هم نیستند (برای مثال بازی با نام و نام خانوادگی فوتبالیست‌ها و بازیگران)، نشان دهنده چیست؟

ج: جوک محصولی زبانی است که باید لزوماً خنده‌دار باشد. یعنی فرآیند جوک‌گویی یک رفتار اجتماعی است که همیشه هدفِ گوینده و معمولاً هدف شنونده‌اش «دسته جمعی خندیدن» است. در عین حال ساختار زبانی جوک با منطق و قواعد مشخصی خنده را تولید می‌کند که من در کتاب «جامعه‌شناسی جوک و خنده» آن را به طور مفصل آورده‌ام. بر مبنای پژوهشی که در آن کتاب شرحش آمده، هفت قالب عمومی برای همه‌ی جوک‌های پارسی وجود دارد که یکی از آنها بازی زبانی است. جوک‌هایی از جنس «جمله‌سازی» یا «خطای تشبیه» که در پارسی فراوان هستند، به همین رده تعلق دارند. از طرف دیگر شوخی‌هایی از جنس «جملاتی از قول همسرِ مشاهیر» یا «نقل قول‌هایی از مشاهیر» را داریم که به خاطر ساخت غیرداستانی‌شان در رده‌ی جوک نمی‌گنجد و نوعی شوخی زبانی ساده هستند. از همان جنسی که قبلاً رده‌هایی مثل لغز و متل را تشکیل می‌داده‌اند.

✓ آیا جوک‌ها یا لطیفه‌های امروزی فقط با هدف خندانیدن ساخته می‌شوند یا طنز و کنایه و طعنه هم در آنها وجود دارد؟

ج: هدف نهایی جوک آن است که با روایت داستانی تخیلی که گره‌افکنی و گره‌گشایی‌ای در آن وجود دارد، در شنونده خنده تولید کند. اما مضمونِ گره‌افکنی معمولاً تنش‌های اجتماعی جاری در میان مردم را رمزگذاری می‌کند. یعنی با تحلیل جوک‌ها می‌توان به جغرافیای مسائل تنش‌زایی که مردم با آن دست به گریبان

هستند، پی برد. جوک‌ها در ضمن اشاره به مضمونهای پرتنش، با آنها بازی هم می‌کنند و تعبیرها و تفسیرها و امکانه‌های خلاقانه‌ای را در اطرافشان تراوش می‌نمایند. از این رو می‌توان جوک را نوعی هم‌اندیشی غیررسمی و خلاقانه و غیرجدی درباره‌ی مسائل تنش‌آفرین عمومی دانست. عناصری مانند کنایه و طعنه از این رو در جوک‌ها فراوان هستند. اما طنز یک صورت ادبی متفاوت است و اصولاً هسته‌ی مرکزی‌اش همان مسائل تنش‌آمیز است و لزوماً ساخت داستانی ندارد و خندانند هم هدفش نیست.

✓ آیا گسترش فضای ساختن جوک و منتشر کردن آن در شاد شدن جامعه مؤثر است؟

ج: در کنار کارکردهایی مانند افزایش انسجام گروهی و مرزبندی خودی و غیرخودی که در جوک‌ها انجام می‌شود، جوک‌گویی در واقع نوعی واکنش دفاعی اجتماعی است که باعث می‌شود مسائل ناخوشایند قابل بیان شوند و در فهمی عمومی جای گیرند. مردم ایران طی سالهای گذشته به تجربه نشان داده‌اند که استعداد غریبی در تبدیل مسائل ناخوشایند و تنش‌زا به جوک دارند و اگر منابع تاریخی را بخوانیم می‌بینیم این استعداد در گذشته نیز وجود داشته و نوعی میراث فرهنگی محسوب می‌شود. بر این مبنای می‌توان گفت که جامعه‌ی ایران از نظر توانایی تولید جوک و تنوع ساختارها و مضامین و بسامد تولید و تبادل آن موقعیتی ممتاز در میان سایر جوامع دارد. یعنی داده‌های غیررسمی و زندگی‌نامه‌ای نشان می‌دهد که مردم سایر کشورها معمولاً با این حجم و تنوع جوک درست نمی‌کنند و با این بسامد و فراوانی برای هم تعریفش نمی‌کنند. اما این را نمی‌شود لزوماً به معنای شادتر بودن مردم ایران دانست.

✓ گسترش فضای جوک نویسی در شبکه‌های اجتماعی مثل وایبر نشان دهنده شاد تر شدن مردم است؟

یا نوعی عادت، تمایل به خودنمایی و تقلید از دیگران بر رغبت مردم به ساختن جوک‌ها و انتشار

آنها مؤثر است؟

ج: در سالهای اخیر سه تحول در رسانه‌های عمومی سه موج مهم و تاثیرگذار در الگوی جوک‌گویی مردم تولید کرده است. یکی ورود اینترنت است که بخش مهمی از جوکها را به صورت کتبی در دسترس مردم گذاشت و به صورت خزانه‌ای نوشتاری برای ثبت فرهنگ شفاهی جوک‌گویی عمل کرد. چنین خزانه‌ی دسترسی‌پذیر و بزرگی بیشتر وجود نداشت و کشکول‌ها و مخزن‌اللطائف‌های قدیم تنها بخشی از این فرهنگ را که کمتر رکیک بود ثبت می‌کردند. دومین موج به رواج استفاده از تلفن همراه مربوط می‌شود. در نتیجه دو اتفاق مهم افتاد، یکی افزایش جوک‌گویی شفاهی به کسی که غایب است و پشت گوشی صدایتان را می‌شنود، و دیگری ارسال جوکی نوشتاری به صورت پیامک که بسیاری از حریمهای اجتماعی و مرزبندی‌های حاکم بر رفتار جوک‌گویی را در جامعه مان شکست. مثالش این که جوک گفتنِ مرد برای زنِ ناخویشاوند یا به خصوص زن برای مردِ غیرخویشاوند بسیار امر کمیابی بود و تا حدودی تابو محسوب می‌شد، که با وارد شدن فن‌آوری پیامک به کلی درهم شکست. به همین ترتیب در فرهنگ ما و بسیاری از کشورهای دیگر شخص برای فردی که از خودش سالمندتر است جوک تعریف نمی‌کند مگر آن که خود را هم تراز وی بداند. این الگو هم با پیامکها فرو ریخت. سومین موج به وایبر مربوط می‌شود و پیدایش گروه‌هایی اجتماعی که در آن جوک به اشتراک گذاشته می‌شود. این فن‌آوری بسیار مهم است چون به کلی مرزهای اجتماعی جوک‌گویی را از بین می‌برد و در ضمن تابوشکنی‌های رایج در جوکها را به امری جمعی بدل می‌کند که دیگر در انحصار گروه‌های دوستان نزدیک نیست. ورود شبکه‌های اجتماعی به صحنه تا حدودی پیشگامِ همین فن‌آوری وایبر بوده است. هرچند در شبکه‌های اجتماعی رفتار جوک‌گویی هرگز رواج چندانی نیافت. اگر بخواهم تنها به یک مورد از دگردیسی‌های جوک زیر تاثیر این رسانه‌ها اشاره کنم، بر این نکته انگشت می‌گذارم که این رسانه‌ها فاصله‌ای زمانی-مکانی را میان گوینده و شنونده‌ی جوک پدید آورده است و آن را به متنی نوشتاری بدل کرده است. به این ترتیب جوک‌گویی که در اصل رفتاری جمعی و اجتماعی بوده، به تدریج دارد همزمان

با مجازی شدن شبکه‌ی روابط اجتماعی، به رفتاری فردی بدل می‌شود. در کل میل به گفتن و شنیدن جوک در همه وجود دارد و رفتاری طبیعی است که پیوندهای دوستانه را تشدید می‌کند و لذت‌گذرای خنده‌هایی جمعی را نصیب افراد می‌کند. از این رو اشتیاق برای دریافت و ارسال جوک امری طبیعی و عادی است که در این رسانه‌ها تنها شکل و شمایلی نو به خود می‌گیرد.

✓ منشأ ساختن جوک چیست یا به عبارتی چه کسانی جوک‌ها را می‌سازد؟

ج: اگر اشتباه نکنم ایزاک آسیموف است که داستانی علمی-تخیلی نوشته درباره‌ی گروهی مخفی از بیگانگان که برای انسانها جوک درست می‌کنند! اما واقعیت آن است که جوک‌ها بخشی خودجوش و کاملاً مردمی از فرهنگ هستند و به صورت منتشر، موضعی، خرد و خلاقانه در جریان شوخی‌ها و بازی‌های کلامی افراد زاده می‌شوند. برخی از شوخی‌ها که در حلقه‌های دوستانه رواج دارد کم کم به صورت روایتی داستانی دگردیسی می‌یابد و به جوک بدل می‌شود و به این ترتیب در زنجیره‌ی روابط دوستانه انتقال می‌یابد. ساخت جوک کار دشواری نیست و اگر قواعد و چارچوبهایش را بدانید و البته از شوخ‌طبعی هم برخوردار باشید، می‌توانید خودتان جوک بسازید و پخش شدنش را تماشا کنید. در جریان همین پژوهشی که شرحی گذشت، چندین جوک برای آزمودن پیش‌بینی‌های مدل نظری‌ام درباره‌ی جوکها ساخته شد که الگوی پخش شدن و تحول یافتن‌شان بسیار جالب و آموزنده بود. بنابراین برای یافتن آن شخصیت‌های مرموزی که جوک می‌سازند به آسمان خیره نشوید، به دور و برتان و به خودتان بنگرید و دیر یا زود به او بر خواهید خورد!



دباره‌ی سبک زندگی

مصاحبه با روزنامه‌ی شهروند، اول بهمن ۱۳۹۳

س: برای مفهوم سبک زندگی چه تعریف دقیقی می‌توان ارائه کرد؟

ج: مفهوم سبک زندگی را برای نخستین بار آلفرد آدلر در علوم انسانی مطرح کرد و این مربوط به ابتدای قرن بیستم می‌شود که جنگ جهانی اول گسستی در شیوه‌ی مرسوم و آشنای زندگی اروپاییان پدید آورده بود. با این همه این کلیدواژه چندان فراگیر نشد و تنها در حلقه‌های کوچکی از جامعه‌شناسان و روانشناسان کاربرد داشت. تا آن که در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ به عنوان مشتقی و تعمیمی از مفهوم سبک (style) در هنر مدرن اهمیت یافت و به خصوص بعد از جنبشهای اعتراضی دهه‌ی ۱۹۶۰ به صورت مفهومی جا افتاده در آمد. سبک زندگی عبارت است از شبکه‌ای از کردارها، باورها، خواستها و سوگیری‌ها که یک فرد یا جماعت یا حوزه‌ی فرهنگی را از دیگران متمایز می‌سازد. سبک زندگی مفهومی عینی و تجربی است و به اعتقادات و معانی ذهنی افراد محدود نمی‌شود، بلکه شیوه‌ی پیاده‌سازی‌شان در جهان واقعی و ملموس بیرونی را شامل می‌شود.

س: چه متغیرهایی تعیین کننده‌ی سبک زندگی است؟

ج: جامعه‌شناسان مختلف چندین شاخص را در تعیین سبک زندگی مهم دانسته‌اند. یکی که از همه مهمتر است، فرهنگ و حوزه‌ی تمدنی‌ایست که سبک زندگی در آن تعریف می‌شود. زیست‌جهانی که افراد در آن زندگی می‌کنند نظامی از رمزگان و نشانه‌هاست که در یک بستر فرهنگی خاص تعریف می‌شود. از این روست که سبک زندگی با هویت و ملیت و زادبوم و بافت جغرافیایی زندگی پیوند می‌خورد و مفاهیم آشنا برای فرد را در این بستر صورتبندی می‌کند. شاخصهای دیگر عبارتند از نوع و پیچیدگی رسانه‌هایی که فرد یا گروه در معرض پیامهایشان قرار دارد، پایگاه دانایی و نوع ارتباط فرد یا گروه با نظامهای فن‌آورانه. به همین ترتیب طبقه‌ی اقتصادی و سن و جنسیت هم در شکل‌دهی به سبک زندگی اهمیت دارند.

س: تفاوت‌های فردی سبک زندگی زیر تاثیر چه ویژگی‌هایی شکل می‌گیرد؟

ج: گذشته از متغیرهایی که گفتیم، ویژگی‌های روانشناختی و خلق و خوی افراد و نظام شخصیتی‌شان هم سبک زندگی را تعیین می‌کند. یعنی سبک زندگی یک نوجوان و سالخورده با هم تفاوت دارد، همانطور که ثروتمند با تهیدست، شهرنشین با روستایی، و فرهیخته با بی‌سواد تفاوت دارند. با این همه ممکن است یک نوجوان ثروتمند فرهیخته‌ی شهرنشین به خاطر باورهای دینی خاصی که دارد یا خلق و خوی مردم‌گریزش به یک سبک زندگی زاهدانه‌ی منزوی در محلی دور از شهر روی بیاورد. یعنی متغیرهای سطح روانشناختی می‌توانند فرد را در لایه‌هایی که بر اساس متغیرهای جامعه‌شناختی و فرهنگی تعیین می‌شوند، به نقاطی دیگر پرتاب کنند.

س: آیا می‌توان از سبک زندگی خوب حرف زد؟ چنین سبکی را می‌شود شاخص‌بندی کرد و به آن

دست یافت؟

ج: در کل شاخصهایی که برای ارزیابی سبک زندگی به کار گرفته می‌شود، با متغیرهای جامعه‌شناختی مربوط به توسعه یکسان است. یعنی فرض بر این است که ارتقای سطح سواد، بهینه کردن متغیرهای مربوط به تندرستی و بهداشت، بالا رفتن امکان دستیابی به منابع، افزایش مهارتها و توانایی‌های فردی و گروهی، تماس بیشتر با رسانه‌های عمومی و شبکه‌ی ارتباطات جهانی باعث شوند تا سبک زندگی بهتر شود. اینها شاخصهایی است که از دل دیدگاه نوسازی و نظریه‌های توسعه بیرون می‌آید. من از چارچوب سیستمی و دستگاه نظری متفاوتی به موضوع می‌نگرم و به نظرم سبک زندگی را بر اساس چهار شاخص قدرت، لذت، بقا و معنا (به طور خلاصه: «قلبم») می‌توان ارزیابی کرد. یعنی مقدار توانمندی، شادکامی، معنا و سرزندگی‌ای که یک سبک زندگی در فرد یا گروه تولید می‌کند به نظرم شاخص اصلی است.



نگاه ایرانی به هویت

چاپ شده در کتاب «روش تحقیق موردپژوهشی برای مستندسازی تجربه‌های سازمانی»،

نوشته‌ی دکتر غلامرضا خاکی، ۱۳۹۲

س: آیا می‌توان ایرانیان را مردمی دانست که فرهنگ آنها شفاهی است؟

ج: به نظرم، برخلاف آنچه که این روزها باب شده، چنین نیست. اگر گزاره‌ی مورد نظر این باشد که «فرهنگ حاکم بر دیوانسالاری ایران بیشتر از اروپا و آمریکا نوشتاری است»، یا «سرانه‌ی مطالعه در ایران کمتر از کشورهای غربی است»، من بی‌شک موافقتم را اعلام می‌کنم. اما وقتی درباره‌ی فرهنگ یک ملت و کلیت یک تمدن سخن در میان است، باید دقت بیشتری کرد. مقایسه‌ی مقطعی آمارهای مربوط به دو جامعه در یک برش زمانی، به این راحتی به کلیت تمدنی که آنها را پشتیبانی می‌کنند، قابل تعمیم نیست. برسنجیدنِ هنجارهای نویسایی یا نانویسایی در یک فرهنگ و یک تمدن را تنها با پژوهشی تاریخی و در-زمانی می‌توان دریافت. به این ترتیب باید نگرینست که شمار نویسندگان/ باسوادان/ کتابها نسبت به جمعیت در کلیت تاریخ ایران زمین چقدر بوده و این عدد با همتهایش در تمدنهای دیگر چه وضعیتی دارد. به نظرم اگر چنین

پژوهشی انجام شود، کاملاً نمایان است که تمدن ایرانی بسیار نوپا و حتا تا حدودی شیفته‌ی فرهنگ نوشتاری است. ایران زمین نخستین حوزه‌ی تمدنی است که تقدس زبان، تقدس خط، و دلالت دینی نوشته و نوشتار را، که در جوامع ابتدایی و باستانی به شکلی جادوگرانه وجود دارد، در سطحی کلان و تا حدودی فلسفی حفظ کرده است. کافی است به ادبیات غنی صوفیه درباره‌ی رابطه‌ی حروف و خطوط با نظام هستی‌بنگریم یا سیر تحول نقطویه و حروفیه را بررسی کنیم. بماند که به سادگی با مقایسه‌ی آمارهای مربوط به نویسایی و حجم کتابهای نوشته شده در زمینه‌های گوناگون می‌توان داوری کرد که عقب ماندن تدریجی ایرانیان از فرهنگ نوشتاری امری متاخر و مربوط به چند قرن اخیر است و در کلیت تمدن ایرانی ریشه ندارد.

س: آیا تاکید بسیار به خرد ورزی در فرهنگ ایرانی نوعی پرهیز از تجربه کردن به مفهوم آزمون و

خطا کردن نیست؟

ج: گمان نمی‌کنم. خود خردورزی در شکل اصلی‌اش با تجربه و مشاهده‌ی عینی در آمیخته است و این را می‌توان از شکوفایی علوم تجربی و فنی در ایران باستان دریافت. از منابع یونانی بر می‌آید که در دوران هخامنشی، که کیش زرتشتی تازه در حال گسترش یافتن در ایران زمین بود، و کلیدواژه‌ی محوری‌اش هم خرتوم (خرد) بود، ایرانیان در زمینه‌ی مهندسی و ساخت و سازهای عمرانی کاملاً از سرزمینهای همسایه‌شان پیشتر بوده‌اند. به همین ترتیب از منابع بابلی و اوستایی بر می‌آید که فن گاهشماری و دانش اخترشناسی که خود جنبه‌ی تجربی نیرومندی دارد در این دوران بسیار شکوفا بوده و تقریباً تمام چارچوبهای بعدی و امروزی در همین دوران و در ایران زمین پیکربندی شده است. بنابراین در ابتدای کار تعارضی بین خرد و تجربه‌مداری وجود نداشته است. با این وجود به تدریج شاهد ظهور برداشتی نو از اندیشه‌ی نظری هستیم که به خصوص در آثار افلاطون به خوبی صورتبندی شده، و آن تصویری است که نگرستن به عالم مثال (ایده/ مینو) را مخالف توجه به گیتی می‌داند و این همان برداشتی است که بعدتر در دین مسیحیت و باورهای متأثر از آن

نهادینه شده و در دوران اسلامی در ایران زمین نیز رواج یافته است. بنابراین ما با اشکال گوناگون و تفسیرهای متفاوتی از اندیشیدن و نظریه‌پردازی روبرو هستیم که شکل تجربه‌گریز و لاهوتی آن یکی از اشکال‌اش است، که موازی با حالت‌های دیگر در ایران زمین وجود داشته و به خصوص بعد از حمله‌ی مغول بر سایر روایتها استیلا یافته است.

س: اشراقی بودن ایرانیان با تجربه‌گرایی آنان چه سازها و ناسازهایی دارد؟

ج: نخست آن که من فکر نمی‌کنم ایرانی‌ها سرشتی اشراقی داشته باشند، کما این که اصولاً فکر نمی‌کنم ایرانی‌ها یا وابستگان به هر تمدن دیگری سرشت خاصی داشته باشند! توجه به شهود و سیطره‌ی تفکر اشراقی و شهودی بر اندیشه‌ی ایرانی جریانی است که ریشه‌هایی تاریخی دارد و از قرن هفتم و هشتم هجری به تدریج گسترش می‌یابد و در عصر صفوی غالب می‌شود و نسخه‌ای معیوب و تحریف شده از آن در دو قرن گذشته کمر به انقراض سایر اشکال اندیشه می‌بندد. با این وجود باید دو نکته را درباره‌اش به یاد داشت. نخست آن که این تنها یکی از اشکال اندیشه است و نه تنها شکل، و نه شکل غالب در کل تاریخ ایران، دیگر آن که تفکر اشراقی هم به خصوص در حوزه‌ی هنر و عرفان و ادبیات دستاوردهای درخشان و ارزشمندی داشته و به خصوص در آثار سهروردی بزرگ به صورت‌بندی‌های ارجمندی در فلسفه منتهی شده است. بنابراین آن تفکر لاهوتی و دنیاگریز و خیال‌پردازانه‌ای که معمولاً یکی از علل تباهی تمدن ایرانی فرض می‌شود، تنها یکی از شاخه‌های این نوع فکر کردن است، و به نظرم شاخه‌ای تحریف شده و معیوب هم هست.

س: آیا سنت اندرزنامه نامه نویسی ریشه ای ماقبل اسلامی در ایران دارد؟

ج: در واقع یک رده از کهنترین متونی که از تمدنهای باستانی میانرودان و جنوب ایران به دست آمده، جملات قصار و عبارتهایی است که جنبه‌ی پند و اندرز دارند. این عبارتها بعدتر در منابع اوستایی، آرامی و پارسی باستان به شکلی دقیقتر صورت‌بندی می‌شوند. این نکته جالب است که بخش عمده‌ی کتیبه‌های پارسی

باستان با اندرزهایی مانند «با دروغگو دوست مباش» و «مردم (کشور) پارس را پپای تا ترسی از دیگران به دلت راه نیابد» خاتمه می‌یابند. در متون پهلوی نمونه‌های چشمگیری از اندرزنامه‌ها داریم که «اندرزهای پوریوتکیشان»، و اندرزهای منسوب به شخصیت‌هایی مانند آذرباد ماراسپندان و اوشنر دانا نمونه‌هایی از آن هستند. در ادبیات پارسی دری که اندرزها هسته‌ی مرکزی بخش بزرگی از متون منظوم و منثور را تشکیل می‌دهند.

س: آیا می‌توان گفت اندرزنامه‌ها حاصل آموزه‌های برآمده از تجربه‌های گردآورندگان آن است؟
ج: بی‌شک چنین است. یعنی اندرزها را می‌توان تبلور خردی تجربی دانست که در قالب زبان تثبیت شده‌اند. بخشی از این اندرزها جنبه‌ی اخلاقی دارند و بنابراین می‌توان آنها را از خردی انتزاعی مشتق دانست. اما بخش بزرگتری از آن کاملاً تجربه‌گرایانه هستند و از بطن زندگی روزمره برآمده‌اند. در واقع یک نکته‌ی جالب درباره‌ی نظام اخلاقی جاری در ایران، آن است که برای دیرزمانی این دستگاه اخلاقی از خرده-مشاهده‌های موضعی تغذیه می‌کرده است، یعنی یکی از اشکال مهم و گاه غالب تدوین قواعد اخلاقی در ایران زمین، استنتاج گزاره‌های عام از تجربه‌های خاص و روزمره بوده است. این پیوند میان خرد عملی و نظام اخلاقی را در تمدنهای کهن دیگری مانند چین هم می‌بینیم و همان است که همزمان با انتزاعی شدن اخلاق و فاصله گرفتن‌اش از زندگی عادی و وجدان طبیعی و عقل سلیم، به صدور گزاره‌های اخلاقی نابدیهی و عقل‌ناپسند انجامیده که تنها به خاطر پیوند با اصلی انتزاعی معتبر شمرده می‌شده و در نهایت به انحطاط اخلاق در تمدن ما انجامیده است.

س: آیا در ساختار و محتوای اندرزهای ماقبل و بعد از اسلام تفاوت‌های جدی وجود دارد؟
ج: به نظر می‌توان گفت که در کلیت امر، تمایز اصلی بین دوران پیش و پس از سیطره‌ی مغولان و ترکان دیده می‌شود. یعنی دستگاه فکری حاکم بر اندرزنامه‌ها تا پایان قرن پنجم کمابیش با آنچه در منابع پهلوی

می‌بینیم همسان است. بعد از چیرگی ترکان سلجوقی و به خصوص بعد از عصر ایلخانی است که شکاف میان اندرزنامه‌ها و دستورالعمل‌های اخلاقی انتزاعی نمایان می‌شود. یعنی ما یک جریان تکامل طبیعی پند و اندرز و صورتبندی‌شان در قالب قواعد اخلاقی را داریم، که از زندگی و تجربه‌ی زیسته‌ی ایرانیان با روشی استقرایی بر می‌خاسته و دست کم تا پایان دوران آل بویه دست نخورده باقی مانده است. بعد از آن به تدریج سیطره‌ی نوع جدیدی از پند و اندرزها را می‌بینیم که دیگر خصلت تجربی ندارند و از احکام کلی و اصول موضوعه‌ی دینی به شکلی قیاسی مشتق شده‌اند و گاه با وجدان و عقل سلیم هم تعارض پیدا می‌کنند.

س: استاد توس در شاهنامه با مفهوم تجربه چه برخوردی داشته است؟ آیا آن را در مقابل خرد گرایی دانسته است؟

ج: در شاهنامه مفهوم خرد کاملاً جنبه‌ی تجربه‌گرایانه دارد و در همان سرمشق کهن ایرانشهری تعریف شده است.

س: آیا با تجربه بودن پهلوانی نسبت به پهلوانی دیگر در شاهنامه، یک ویژگی برتری بخش اوست؟

ج: کاملاً چنین است. به خصوص در مبارزه‌ی پهلوانان پیر و جوان این امر به خوبی دیده می‌شود. رستم که پهلوانی خردمند و سالخورده است، در برخورد با سهراب و اسفندیار که از او جوانتر و زورمندتر هستند، به ترفندها و روشهایی متوسل می‌شود که از تجربه و سرد و گرم چشیده بودن‌اش بر می‌خیزد.

س: چه تصویری از آینده‌ی اخلاق تجربه‌مدار و اندرزهای برخاسته از آن، در تمدن ایرانی دارید؟

ج: چنان که گذشت، به دو نوع مسیر متفاوت و رقیب برای صورتبندی اخلاق قایل هستیم. یکی از انباشت تجربه‌ی زیسته و اندرکنش مردمان با هم بر می‌آید و بازبهای برنده/ برنده‌ی میان‌شان را صورتبندی می‌کند. دیگری به شکلی قیاسی از پیش‌داشتهای متافیزیکی یا گاه فلسفی افراد مشتق می‌شود و می‌کوشد تا خود را به تجربه‌ی زیسته و واقعیت بیرونی تحمیل کند. اولی اندرز و پند و پیشنهاد را به بار می‌آورد و دومی خشونت

ناشی از اجبار را. در قرون گذشته تمدن ایرانی تلخی سیطره‌ی دومی بر اولی را از سر گذرانده است، و امیدوارم که در آینده بازگشت به شاهراه نخستین را شاهد باشیم.



نو- اشرافی‌گری در ایران

مصاحبه با روزنامه‌ی شهروند، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱

س) بروز دیگر باره اشرافی‌گری در ایران معلول چه عواملی است؟

ج) اشرافی‌گری در اصطلاح جامعه‌شناسانه عبارت است از شکلی از شکاف اقتصادی و تمایز در برخورداری از منابع، که با ارجاع به باورها و اصولی طبیعی و بدیهی فرض شود و به کمک رمزگان و نمادها و نشانه‌هایی ظاهری قابل تشخیص گردد. یعنی اگر در جامعه‌ای فاصله‌ی بین کسانی که بیشترین و کمترین سطح دسترسی به منابع را دارند زیاد باشد، توده‌ی مردم بنا به دلیلی (مثلا دینی) این دسترسی نامتقارن را بدیهی و طبیعی فرض کنند، و با نشانه‌ها و علایمی مثل نوع لباس و شکل خانه و طرز رفتار فاصله‌ی میانشان نمایان باشد، با اشرافی‌گری سر و کار داریم. نابرابری اقتصادی به تنهایی دلیلی بر وجود اشرافی‌گری نیست، چون سلسله‌مراتبی بودن دسترسی به منابع و نامتقارن بودن برخورداری در تمام جوامع امری عام و فراگیر است، بی آن که همه‌شان اشراف‌گرا قلمداد شوند. اشرافی‌گری در واقع پشتوانه‌ی فرهنگی و نمود اجتماعی رمزگذاری و تداوم این نابرابری است.

با این مقدمه و تعریف، نخست این را بگوییم که ایران یکی از تمدنهای استثنائی‌ایست که اشرافی‌گری در آن همواره بسیار خفیف و ملایم بوده است. مرزهای گذار از طبقه‌ی عوام به اشراف از دیرباز بسیار گشوده و باز بوده و حتا در دورانهایی مثل عصر صفوی و قاجار که تصلب و انجماد طبقه‌ی اشراف را می‌بینیم، باز تمایز میان این دو گروه به نسبت اندک و امکان فراز رفتن یا فرود آمدن از یکی به دیگری بسیار بالاست. در این معنی سنت اشرافی‌گری ایرانی با آنچه که در کشورهای مثل روم و چین باستان یا انگلستان و فرانسه می‌بینیم به کلی متفاوت است. ساخت اشرافیت ایرانی بسیار کهنسال‌تر، از نظر نابرابری در برخورداری و شکاف طبقاتی بسیار کم‌دامنه‌تر، و از نظر رمزگذاری و نشانه‌ها بسیار ملایم‌تر است، همه‌ی اینها هم تا حدودی معلول جابه‌جایی آسان و فراز و فرود رفتن مداوم مردم در طبقات گوناگون اقتصادی بوده است.

س) آیا می‌توان اشرافی‌گری را واکنشی نسبت به ایدئولوژی‌های سیاسی دانست، یا کنشی از سر بی‌دردی است؟

ج) اشرافی‌گری در واقع امری روانشناختی نیست که در سطح افراد تعریف شود. بلکه جریان‌ی اجتماعی و الگویی از رمزگذاری مفاهیم جمعی در سطح فرهنگی است که قالبهایی از کردار و ظاهر را به طبقات نخبه‌ی اجتماعی تحمیل می‌کند. همواره ایدئولوژی‌های سیاسی و باورهای دستکاری شده‌ی وابسته به پویایی قدرت ساخت اشرافی را تداوم می‌بخشند و شکل و شمایل آن را معنادار می‌کنند. بنابراین این دو با هم پیوندی تنگاتنگ دارند.

س) اشرافی‌گری در اقشار مرفه جامعه ما می‌تواند چه تبعاتی برای اقشار دیگر جامعه داشته باشد؟
ج) در شرایط عادی، چنان که گفتم اشرافی‌گری روشی است برای تمایز میان طبقات فرودست و فرادست اجتماعی. در شرایطی که ایدئولوژی سیاسی حاکم درست عمل کند و مردم بدان باورمند باشند، مشکلی وجود ندارد. درست به همان ترتیبی که در انگلستان عصر ویکتوریا با وجود تحول اجتماعی پردامنه‌ی

این کشور که پیشتاز انقلاب صنعتی بود، طبقه‌ی کارگر به خاطر پایبندی به این ایدئولوژی و طبیعی پنداشتن نظم اجتماعی حاکم، به نابرابری‌ها تن در دادند و کوشش برای برخورداری بیشتر را از مجراهای قانونی در درون سیستم سیاسی پیگیری کردند. دلیلش البته این بود که ساخت سیاسی قانون‌مدار انگلستان اجازه‌ی چنین برخوردی را هم می‌داد. در مقابل در جایی مثل فرانسه با انجماد نهادهای سیاسی و ناپذیرفتنی شدن تدریجی ایدئولوژی سیاسی عصر لویی‌ها، یعنی نظام کهن روبرو هستیم. در این حالت امتیازات اشرافی امری ناپذیرفتنی و مصنوعی و تحمیلی جلوه می‌کند و چنان که در فرانسه دیدیم به انقلاب سال ۱۷۸۹ میلادی منتهی شد. جرقه‌ی اصلی انقلاب در فرانسه اصلاً همین درخواست لغو امتیازات اشراف بود. در جامعه‌ی ما دو ماجرای موازی را می‌بینیم. از سویی آن فراز و فرود رفتن و ورود و خروج آسان به طبقه‌ی اشراف اقتصادی همچنان باقی است و پویایی زیادی در این حوزه دیده می‌شود، و از سوی دیگر ساز و کارهای این فراز و فرود رفتن قانون‌مند نیست و در بسیاری از موارد با گناهان اخلاقی (مانند ریا و دروغ و زیرآب‌زنی و...) یا جرایم حقوقی (مثل رانت‌خواری و اختلاس و...) گره خورده است.

س) نسبت سست بودن اجرای قانون و پدیده اشرافی‌گری چیست و تبعیض برخاسته از آن چه تبعاتی می‌تواند داشته باشد؟

ج) در شرایطی که باورهای پشتیبان اشرافیت کارآمد نباشند، جایگاه ممتاز کسی که اشراف پنداشته می‌شود مورد تردید و نقد قرار می‌گیرد. چنین رخدادی در شرایطی بروز می‌کند که ساز و کارهای قانونی و محکمه‌پسندی برای دستیابی به جایگاه اشراف وجود نداشته باشد، یا این ساز و کارها چنان که گفتیم با گناه و جرم درآغشته باشد. در کشورمان متأسفانه همه‌ی این عوامل گردآمده‌اند. یعنی شکلی از اشرافیت نوظهور را می‌بینیم که تازه به دوران رسیده و بی‌اصل و ریشه است و به همین دلیل نمودها و نمادهای لازم برای فاصله‌گذاری طبقاتی خویش را به شکلی سطحی و متظاهرانه و گاه نامعقول انتخاب می‌کند. این روند در

زمینه‌ای رخ می‌دهد که مقبولیت و معقولیت موقعیت ممتاز این اشراف اقتصادی هم در میان توده‌ی مردم جای تردید و نقد و اعتراض دارد. از این رو به شکلی متعارض آراستگی به این نمادها همزمان مایه‌ی رویگردانی و نکوهش هم محسوب می‌شود و گاه چنان که در واکنش به صفحه‌ی فیسبوک «بچه پولدارای تهرون» دیدیم، کار به ابراز تنفر هم می‌کشد.

س) نسبت تبعیض میان اقشار اجتماعی و بروز ناهنجاری‌های اجتماعی چیست؟

ج) تبعیض یعنی نابرخورداری‌ای که از پشتوانه‌ی عدل و انصاف برخوردار نباشد. اگر ساز و کارهای قانونی امیدبخشی برای رفع این تبعیض وجود داشته باشد، معمولاً نیروی نارضایتی اجتماعی از مجرای آنها تبعیض را برطرف می‌کند. اگر وجود نداشته باشد، تبعیض در قالب خشم و نفرت و رفتارهای آسیب‌زننده بروز می‌کند. در سطحی این رفتارها به توده‌ی مردم باز می‌گردد و در درون خود طبقات آسیب‌دیده انباشته می‌شود، اما از جایی به بعد ممکن است سرریز کلاتر و بزرگتری داشته باشد و کل ساخت اجتماعی را زیر و زبر کند. آنچه که در تاریخ انگلستان و آمریکا می‌بینیم الگوی نخست و آنچه که در تاریخ انقلاب فرانسه و روسیه می‌بینیم الگوی دوم است. و این گوشزدی است برای خردمندان، و هشدار برای بی‌خردان!



سخنی درباره‌ی رنگ جوکها

مصاحبه با روزنامه‌ی دنیای اقتصاد- پنجشنبه ۱۳۹۳/۱۲/۱۴

س) اخیراً نظراتی از سوی برخی کارشناسان مطرح شده است مبنی بر اینکه ساختن جوک، خصوصاً جوک‌های سیاه می‌تواند مانع پیشرفت یا توسعه جامعه شود، شما به عنوان یک جامعه‌شناس با این اظهار نظر موافقید؟

ج) راستش من ارتباطی بین این دو موضوع نمی‌بینم. جوک عبارت است از یک فرآورده‌ی فرهنگی که تعریف و ساختار و کارکرد مشخصی دارد. جوک روایتی است کوتاه، داستان‌وار، و خنده‌دار که معمولاً به شکلی شفاهی در فضایی اجتماعی با هدف خنداندن دیگری بازگو می‌شود. همه‌ی جوامع در تمام دورانها جوک داشته‌اند و ساختار و کارکردشان هم در سطوح متفاوت روانشناختی و جامعه‌شناختی شباهتی چشمگیر و نمایان را با هم نشان می‌دهد. یعنی جوک یک ساختار زبانی کهنسال و فراگیر و جا افتاده و عام است که کارکردی به همین اندازه عمومی و کلیدی را هم در جوامع گوناگون برآورده می‌کند. این کارکردها را می‌شود به طور خلاصه در سه سرفصل گنجانند: از بین بردن تنش میان‌فردی و تثبیت مهر و صمیمیت میان افراد (از راه با هم خندیدن)، کنار آمدن اعضای جامعه با تنش‌های اجتماعی (از راه اشاره‌ی امن به تابوها)، و

صورتبندی، ابراز و «اجتماعی کردن» مفاهیم و مضمونهای تیز و برنده و آشفته کننده (از راه شوخی کردن با موقعیتهای تنش‌زا و مدیریت تفاوت). در این معنی جوک یک پدیدار زیربنایی و عام است که در تمام جوامع هست و به نوعی روابط اجتماعی را روغن کاری می‌کند.

س) اصولاً چه ارتباطی میان توسعه و جوک می‌تواند وجود داشته باشد؟

ج) من پژوهشی از دیگران ندیده‌ام که در آن جوک به صورت مانع یا عامل توسعه‌ی اجتماعی نقش ایفا کرده باشد و خودم هم در پژوهش‌هایم چنین چیزی ندیده‌ام. عواملی مانند جوک از ساختارهای زبانی عامی هستند که پیوندشان با جریان‌هایی مانند توسعه باید با پژوهشی مشخص و مستدل نمایانده شود. یعنی باید دقیقاً معلوم شود چه ساختی از چه رده‌ای از جوکها با کدام شکل از توسعه (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، یا اجتماعی) ارتباط پیدا می‌کند و چرا. در حال حاضر تا جایی که من خبر دارم چنین ارتباطی پیدا نشده است. تنها این را می‌توان گفت که جوامع جوک‌ساز، یعنی آنهایی که در شرایط بروز یک تنش اجتماعی شمار، تنوع و گستره‌ی معنایی بیشتری از جوکها را تولید می‌کنند، در سازگاری با تنش و بازآرایی نیروهای اجتماعی برای عبور از شرایط دشوار بهتر عمل می‌کنند.

س) آیا گفتن جوک (چه بسا جوک‌هایی که با عرف جامعه همخوانی ندارند)، به عنوان موضوعی

برای خندیدن می‌تواند نوعی ضربه برای جامعه در نظر گرفته شود؟

ج) گمان کنم پرسش‌تان به جوک‌هایی بازگردد که محتوایشان با ریشخند تیپ خاصی (قومی، جنسیتی،

شغلی و...) از مردم همراه است. این را همه دیده‌ایم که برخی از مردم جوک‌هایی که قهرمانشان به قومیت یا

تیپ اجتماعی خاصی تعلق دارند را نکوهش می‌کنند و آن را توهینی به آن قومیت یا تیپ اجتماعی فرض

می‌کنند. واقعیت آن است که چنین پیش‌داستی نادرست است. مادامی که کسی درباره‌ی کسی دیگر جوک

می‌سازد و با او شوخی می‌کند، از توهین خبری نیست. یعنی خودِ روندِ جوک‌گویی یک جایگزین برای

خشونت زبانی جدی محسوب می‌شود. در تمام جوامع در تمام دورانهای تاریخی گروههای قومی، نژادی و رده‌های جنسی، شغلی و دینی موضوع شوخی‌های جوکها بوده‌اند. به تعبیری اصولاً جوک بر مبنای ارجاع به کلیشه‌های اجتماعی برآمده از این رده‌بندی‌ها ساخته می‌شود و تنشهای بین زیرسیستمهای اجتماعی را صورتبندی و تحمل‌پذیر می‌کند. بر این مبنا این تصور که کسی با تعریف جوکی که محتوای قومی یا جنسی دارد، به خشونت زبانی یا توهین به کسی روی آورده، از پایه نادرست است. در واقع برعکس است، خشونت و اهانت تنها در غیاب شوخ‌طبعی و بازیگوشی بروز می‌کند. مردم تفاوت‌های میان مردمان را یا با مقاومت و طرد و انگ زدن و کارهایی از این دست که جدی هستند رمزگذاری می‌کنند، و یا آن را از مجرای جوک و شوخی و طنز صورتبندی می‌کنند. جامعه‌ی سالم آن است که کارِ دوم را انجام دهد.

س) آیا نمونه‌هایی تاریخی برای مخرب بودن جوک در جامعه وجود دارد؟ اگر چنین نمونه‌ای وجود

دارد بیشتر به کدام وجه از جامعه ضربه وارد کرده است؟

ج) خیر، جوک یک ساخت اجتماعی درمانگر و سازگار کننده است و همواره هم در سطح اندرکنش بینافردی و هم در لایه‌ی ارتباط بین گروهها و زیرسیستمهای اجتماعی نقشی سودمند را ایفا می‌کند. یعنی همواره جوکها مانند سوپاپ فشاری عمل می‌کنند. آنچه را که ممکن است تنش‌زا و آزارنده باشد و به دشمن و کشمکش بینجامد را به امری خنده‌دار و نرم و پذیرفتنی بدل می‌سازند. باید توجه داشت که جوک را با شایعه‌های تخریب‌کننده، حرفهای خاله‌زنکی، فضولی و داستان‌سرایی درباره‌ی زندگی خصوصی مردم و چیزهایی از این دست اشتباه نگیریم. جوک یک تعریف جامعه‌شناسانه‌ی مشخص دارد و بنابراین باید دقیق درباره‌اش صحبت کرد. این عادت اجتماعی تازه که از زودرنجی و آمادگی برای مورد توهین واقع شدن شروع می‌شود و به نمایش آزرده‌گی و خشم و نفرت منتهی می‌شود، به نظرم خطرناکتر و زیانبارتر از جوک گفتن

است و نشانه‌ی کم شدن اعتماد به نفس زیرسیستم‌های اجتماعی مان است، و اختلال در فهم و مدیریت رسانه‌ها و ابزارهای ارتباطی.

س) اصولاً می‌توان برای جوک‌ها که به نوعی از واقعیات جامعه سرچشمه می‌گیرند خرده گرفت و با سرپوش گذاشتن بر آنها، آنها را مخرب دانست؟ و یا می‌توان از آنها به نفع اصلاح برخی مشکلات جامعه استفاده کرد؟

ج) حقیقت آن است که جوک مانند ارکان دیگرِ برسانده‌ی زیربنای فرهنگ، خارج از دایره‌ی دست‌اندازی افراد و نهادها قرار دارد. یعنی کسی یا نهادی توانایی سرپوش نهادن یا اصلاح کردن‌شان را ندارد. در سراسر قرون وسطا که کلیسای کاتولیک هر نوع اشاره به تابوهای دینی را گناهی نابخشودنی قلمداد می‌کرد، مردم اروپا که تقریباً همه‌شان به این فرضیه یقین داشتند، رنگارنگ‌ترین دایره از جوکهای مذهبی را می‌ساختند و منتشر می‌کردند. به همین ترتیب در دوران مدرن بیشترین حجم و تنوع و پیچیدگی از جوکهای سیاسی‌ای که کمونیسم را ریشخند می‌کند، در کشورهای بلوک شرق و شوروی سابق ساخته و پخش شده‌اند. جوک جرم یا گناه نیست، واکنشی فرهنگی است به مشکلی که در سطح اجتماعی وجود دارد. نه می‌توان آن را منع کرد و نه با نکوهش یا ستایش‌اش چیزی تغییر می‌کند. به جای این کارها باید به آن همچون نشانه‌ای در کالبد جامعه نگریست و محتوایش را تحلیل کرد و تکامل‌اش را بررسی کرد تا به شرایط و مسائل جاری در جامعه پی برد. شعارها و مناسکی که پرهیزگاری در به کار بردن رده‌ای خاص از جوکها را تبلیغ می‌کنند، با پیش‌داشتهایی نادرست درباره‌ی جوکها و کارکردشان درآغشته‌اند. جوکها سیاه و سفید نیستند، همگی‌شان رنگارنگ‌اند!



ایران در شرایط پساتحریم

مصاحبه با هفته‌نامه‌ی «تجارت فردا»، شنبه ۱۳۹۴/۵/۳

س: گفته می‌شود که باید خودمان را برای شرایط پساتحریم آماده کنیم، چرا که با لغو تحریم‌ها از نظر اقتصادی، در موقعیت جدیدی قرار می‌گیریم که این مساله، زمینه‌ساز تغییرات اجتماعی خواهد شد. چه تغییرات اجتماعی در پیش خواهیم داشت؟ (در کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدت)

ج: پیش‌بینی دگرگونی‌هایی که در راه هستند چندان آسان نیست و به ویژه جامعه‌شناسان اغلب می‌کوشند در ابراز پیش‌بینی‌هایشان محتاطانه عمل کنند. اگر بخواهم از این احتیاط دست بردارم و حدسه‌ایم را با شما در میان بگذارم، به سه تحول اشاره می‌کنم. نخست دگردیسی در روابط اقتصادی ایران، که با شکسته شدن انحصار چین و جایگزین شدن تدریجی‌اش با بلوک غرب همراه است. در کوتاه مدت این دگردیسی کیفیت زندگی و رفاه عمومی را متاثر می‌کند، و در میان مدت و بلند مدت پیامدهای سیاسی‌ای به دنبال دارد که مهمترین‌اش افول طبقه‌ی ثروتمند نوکیسه‌ایست که طی سالهای گذشته نان این تحریم‌ها را با پنیر فقر هم‌میهنانشان می‌خوردند. دومین تحول، تثبیت نسبی جناح سیاسی آقای روحانی و گروه متحدانش است که

پیش از توافق در وضعیتی شکننده قرار داشتند و در میان مدت بختشان برای ثبات در زمامداری افزایش یافته است. این تحول به گمانم کوتاه مدت است و در دراز مدت احتمال می‌رود که گذارهایی چشمگیر را در حوزه‌ی سیاست شاهد باشیم. سومین حدس به تحول در حوزه‌ی روابط بین‌الملل مربوط می‌شود. ایران با این توافق به عنوان پایگاهی نیرومند و تعیین کننده خود را در خاورمیانه تثبیت کرد و حدس من آن است که به تدریج همگرایی و همکاری‌های بیشتری را میان ایران و کشورهای غربی در زمینه‌ی امنیت و منافع راهبردی منطقه‌ای داشته باشیم. این پیش‌بینی دراز مدت است و به افزونتر شدن وزنه‌ی حضور ایران در منطقه می‌انجامد، که به زیان اتحادیه‌ی تاریک‌اندیشی و خشونت تمام خواهد شد، یعنی جبهه‌ی متحد وهابی‌ها و سلفی‌های سعودی و پان‌ترکها و نوعثمانی‌های ترکیه را به حاشیه خواهد راند.

س. آیا می‌توان واکنش مردم را با سرعت تحولات، تطبیق داد؟

ج. تجربه‌ی تاریخی ایران معاصر نشان داده که سرعت دگرگونی مردم با تحولات جهانی به نسبت هماهنگ است و معمولاً این دولتمردان و مدیران ارشد حکومتی هستند که قدری دیر و دور به رخدادها واکنش نشان می‌دهند. بنابراین پاسخم به آنچه پرسیدید یک بله‌ی محکم است، چرا که مردم ایران نشان داده‌اند که عقل جمعی و پیوندهای چالاک چشمگیری دارند و به سرعت نسبت به رخدادهای درون و بیرون حوزه‌ی تمدنی‌شان واکنش‌هایی گاه بسیار پخته و درست نشان می‌دهند. پرسش شما می‌تواند این باشد که آیا واکنش این طبقه‌ی راهبر با شتاب دگرگونی‌ها متناسب و سازگار خواهد بود یا نه؟ واقعیت آن است که تجربه نشان داده که طبقه‌ی دولتمردان امروز ایران دو رده‌ی به کلی متفاوت از افراد را در بر می‌گیرد. گروهی که اکثریت دارند و رئیس جمهوری اسبق ایران نمونه‌ی اعلایشان است، انتظار شما از «سازگاری عقلانی با شرایط زمانه» را برآورده نمی‌کنند. اقلیتی هم هستند مثل آقای ظریف که گهگاهی نمایان می‌شوند و گره‌ای

می‌کشایند و این چشمداشت را برآورده می‌سازند. از واکنش مردم به رفتارهای این دو گروه هم می‌توان پختگی سیاسی و عقلانیت جمعی توده‌ی مردم را تخمین زد.

س. آیا رفتارهای اجتماعی که از مردم بروز پیدا می‌کند در شهرهای مختلف، متفاوت خواهد بود.

مثلا در استان مهاجرپذیری مثل تهران باید شاهد نوع دیگری از رفتارها باشیم؟

ج: بی‌شک رفتارهای جمعی تا حدودی ویژگی منطقه‌ای و محلی دارد. در ایران هم رفتار مردمی که

در تهران یا تبریز یا شیراز زندگی می‌کنند با هم تفاوت‌هایی دارد و به همین ترتیب در جمعیت شهرنشین یا

روستایی هم تمایزهایی را می‌بینیم. با این همه طی دهه‌های گذشته توسعه‌ی رسانه‌های جمعی به ویژه

فن‌آوری اینترنت و ماهواره باعث شده نوعی انسجام و همگرایی افکار عمومی شکل بگیرد و از تمایزهای

منطقه‌ای کاسته شده و در مقابل شکاف‌های زیرسیستم‌های اجتماعی در یک منطقه‌ی خاص برجسته‌تر شود.

مثالی خدمتتان بزنم. تا همین دوران مشروطه‌ی خودمان مردم استانهای گوناگون به خاطر زیستگاه مشترک‌شان

و هویت جمعی‌شان در مقام اقوامی ایرانی که تبارش به هزاران سال پیش باز می‌گشت، رفتارهایی ویژه و

تمایز با دیگران را نشان می‌دادند. مثلا واکنش چشمگیر و مهم اقوام آذری و بختیاری در جریان استبداد

صغیر، یا واکنش اقوام لر و کرد در جریان اشغال ایران در جنگ جهانی نخست نمونه‌ای از جنبشهای

وطن‌پرستانه و درستی بود که با تکیه بر هویتی محلی انجام می‌شد. اما گسترش رسانه‌های جمعی باعث شده

تمایز افکار یک کرد ساکن مهاباد یا آذری ساکن تبریز با یک تهرانی کمتر شود، و در مقابل شکافی بزرگ‌تر

در میان اهالی ساکن یک شهر (مثلا تهرانی‌ها) دهان باز کند. یعنی گسسته‌های قدیمی که قومی و محلی بود،

به گسسته‌های جدید وابسته به سبک زندگی دگرذیسی یافته است. این قضیه درباره‌ی کلان‌شهرهایی مثل تهران

و کرج که انبوهی از افراد ناهمگن را کنار هم جمع کرده‌اند، بیشتر نمود دارد. نتیجه آن که در برابر شرایط

تازه‌ای که پیش‌رویمان شکل می‌گیرد، انتظار دارم بیشتر واکنشهایی متفاوت را از زیرگروه‌های جنسیتی، سنی،

قومی، دینی و اقتصادی درون یک شهر ببینم، تا در میان شهرهای مختلف. هرچند احتمال بروز رفتارهای متمایز محلی هم همچنان به قوت خود باقی است.

س: اقتصاددان‌ها می‌گویند حتی با رفع تحریم‌ها، نیازمند تغییر ساختاری و تحول زیربنایی در اقتصاد هستیم و تا زمانی که این تحول رخ ندهد، نمی‌توانیم امیدوار باشیم که اقتصاد کشورمان در مسیر رشد و توسعه قرار بگیرد. آیا مردم ما تاب و تحمل این اصلاحات اقتصادی را دارند؟

ج: باز گمان می‌کنم آماج پرسش شما مردم نباشند، و دولتمردان را در نظر داشته باشید. آنچه که عیان شده و پیش‌روی ما قرار دارد، فساد بی‌سابقه و بدخیمی است که سراسر دستگاه اقتصادی و اجتماعی ما را در کام خود فرو بلعیده است. شرایط پساتحریمی تنها در صورتی سودآور و کارساز خواهد بود که برای این فساد چاره‌اندیشی شود. وگرنه تباهی و افول سطح زندگی مردم و نارضایتی‌های برخاسته از آن تداوم خواهد یافت. شواهد نشان می‌دهد که توده‌ی مردم نسبت به این فساد اعتراض شدیدتری دارند و برای رهایی از آن بیشتر آمادگی نشان می‌دهند. از آنجا که این فساد در سالهای اخیر از سوی دولتمردان و صاحبان قدرت تولید و تکثیر شده، پرسش اصلی آن است که آیا دولتمردان آمادگی دارند این فساد را ریشه‌کن کنند، و تاب و تحمل کنار آمدن با شرایط تازه را خواهند داشت؟

س: تحمل‌پذیری مردم جوامع توسعه‌یافته در مواجهه با اصلاحات اقتصادی چگونه است؟ می‌توانید مثالی هم بیاورید.

ج: جوامع توسعه‌یافته معمولاً بر اساس برنامه‌هایی شفاف و روشن جریان اقتصاد را مدیریت می‌کنند. تصمیم‌سازی‌ها اغلب در نهادهایی دموکراتیک یا محبوب و مردمی انجام می‌شود و به خاطر فشار افکار عمومی و فعال بودن مطبوعات آزاد و استقلال نهادهای دادگستری فسادهایی که همواره در طبع انسانی وجود دارند، زود برملا و ریشه‌کن می‌شوند. در نتیجه در این جوامع اعتماد عمومی بالایی به کارکرد دولت و نهادهای

راهبر اقتصاد وجود دارد و این باعث می‌شود زیرسیستمهای جامعه در هماهنگی و هم‌افزایی با هم نسبت به بحرانهای اقتصادی واکنش نشان دهند. این را بهتر از هر جای دیگر در اقتصاد دوران جنگ کشورهایمانند انگلستان و آلمان می‌توان دید.

س: مردم جوامع توسعه‌یافته برای پذیرش اصلاحات اقتصادی، چه فاکتورها و ویژگی‌های رفتاری و شخصیتی دارند؟

ج: چنان که گفتم، ویژگی‌های رفتار جمعی در جوامع توسعه‌یافته بیش از آن که به سطح روانشناختی و رفتار و شخصیت مردم مربوط شود، امری سیستمی است که از شکل سازمان‌یافتگی نهادهای اقتصادی بر می‌خیزد. قانونمند بودن نهادها و شفاف بودن کارکردهایشان باعث می‌شود شاخص بنیادین و مهمی که همانا منافع ملی باشد همه‌ی این سیستمها را به هم چفت و بست کند و مردم هم به آن اعتماد داشته باشند و در آن مشارکت کنند. تردیدی ندارم که اگر سازمان‌یافتگی عقلانی و قانونمندی در ایران هم برقرار شود، به سرعت اعتماد مردمی را جلب خواهد کرد و رفتار جمعی‌ای که پس از آن خواهیم دید تفاوت چندانی با کشورهای توسعه‌یافته نخواهد داشت. وضعیت جنگ همه با همه که امروز شاهدش هستیم به شرایط آشوب و غیاب قانونمندی و از بین رفتن اعتماد مربوط می‌شود، و مشابهش را در موقعیتهای بحرانی‌ای مانند سیل‌زدگی یا زلزله در کشورهای پیشرفته هم می‌بینیم.

س: مردم ایران در قیاس با جوامع توسعه‌یافته چگونه‌اند و چقدر از آنها فاصله دارند؟

ج: شاخصهایی که سطح سواد و سالهای تحصیل و توانایی استفاده از فن‌آوری‌های رسانه‌ای جدید را مبنا می‌گیرند، تمایز چندانی میان ایرانیان و ساکنان کشورهای توسعه‌یافته نشان نمی‌دهند. ایران به خاطر دارا بودن یک جمعیت بزرگ جوان که بخش بزرگی از آن (دست کم روی کاغذ!) دانش‌آموخته‌ی دانشگاه هستند، و همچنین به خاطر جمعیت عظیم مهاجران نخبه‌ای که به کشورهای دیگر کوچانده در منطقه متمایز

و ویژه است. به نظرم پیوندهای انداموار جمعیت ایران با تمدن مدرن و کشورهای توسعه یافته بیش از چیزی است که گمان می‌شود. دقیقتر بگویم، به نظرم شباهت زیست-جهان و سبک زندگی توده‌ی مردم ایران (به لحاظ آماری) با شهروندان کشورهای توسعه یافته بسیار بیشتر از تصور عمومی مان است. تفاوت اصلی در اقلیتی از جمعیت ایران دیده می‌شود که فاصله‌ی چشمگیری را نشان می‌دهند، و خوب، در سطوح متفاوت تصمیم‌گیری‌های جمعی وزن بیشتری هم دارند!

س: آیا پذیرش اصلاحات اقتصادی و بروز رفتارهای منطقی، رابطه‌ای با سطح آگاهی مردم دارد؟

ج: بی‌تردید چنین رابطه‌ای وجود دارد. اما چنان که گفتم، به نظرم بدنه‌ی جمعیت ایرانی آمادگی و خواست این اصلاحات اقتصادی را دارد و توانایی برخورد منطقی با آن را نیز دارد. در این میان اقلیتی که بیشتر تصمیم‌گیری‌ها هم بر عهده‌شان نهاده شده این پذیرش و آمادگی را ندارند.

س: مردم ایران مدت‌ها در انتظار شکسته شدن قفل تحریم‌ها، به منظور بهبود شرایط اقتصادی و اجتماعی زندگی‌شان بوده‌اند. حال اگر این معادله، رابطه وارونه‌ای دربر داشته باشد؛ یعنی به بهبود شرایط اجتماعی و اقتصادی‌شان نیانجامد، مردم چه رفتاری نشان خواهند داد؟ {انتظار عمومی این است که با برداشته شدن تحریم‌ها، قیمت‌ها فروکش کند، اما آزاد شدن پول‌های بلوکه ایران ممکن است با مدیریت ناصحیح، رشد نقدینگی و تورم و گرانی‌های بیشتر را در پی داشته باشد}

ج: شاید این حرف بدبینانه جلوه کند، اما حدس می‌زنم در کوتاه مدت خواست عمومی مردم برای بهبود وضع اقتصادی و افزایش سطح رفاه برآورده نشود. طی سالهای گذشته چنان ویرانی پر دامنه و برنامه‌ریزی شده‌ای در کشور رخ داده که زیرساختهای اقتصادی‌مان را به باد داده و سازمان یافتگی تولید و بهره‌وری نیروی کار را به شکل وحشتناکی تباه ساخته است. اینها چیزهایی نیستند که طی یکی دو سال ترمیم شوند. همیشه خراب کردن از ساختن آسانتر است و خرابی‌ای که حدود یک دهه به درازا کشیده باشد زمانی درازتر

را برای ترمیم می‌طلبد. احتمالاً این فاصله‌ی میان چشمداشت عمومی و آنچه که رخ خواهد داد به نارضایتی جمعی دامن بزند و پیامدهایی داشته باشد که بهتر است منتظر باشیم و ببینیم.

س: برای قرار گرفتن در مسیر اصلاح زیرساخت‌های اقتصادی، چه مقدماتی را بایستی به لحاظ

اصلاح زیرساخت‌های اجتماعی فراهم کرد؟

ج: چنان که گفتم ریشه‌کن کردن فساد اداری و دیوانی مهمترین پیش شرطی است که همه چیز به آن

وابسته است. بدون برداشتن این قدم اول بقیه‌ی کارها خانه ساختن بر آب است.

س: چه رابطه‌ای میان توسعه‌ی اقتصادی و توسعه اجتماعی جوامع وجود دارد؟

ج: درباره‌ی همبستگی توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی تردیدی نداریم. اما این که کدام یک می‌تواند

مقدمه و رانه‌ی ظهور دیگری باشد، جای بحث دارد. برخی به تقدم توسعه‌ی اقتصادی باور دارند و برخی

دیگر توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی را پیش فرض می‌گیرند و هریک دیگری را معلول متغیر مورد نظرشان

می‌دانند. حقیقت آن است که در هر دو مورد مثالهای موافق و نقضی وجود دارد. توسعه‌ی اقتصادی در

دولتهای توتالیتری مثل آلمان نازی یا چین کمونیست به دموکراتیک شدنشان منتهی نشده و توسعه‌ی سیاسی

و اجتماعی در کشورهایمانند یونان به توسعه‌ی اقتصادی نینجامیده است. در مقابل آمدن توسعه‌ی اقتصادی

به دنبال رشد اجتماعی-سیاسی را در بیشتر کشورهای اروپایی می‌بینیم، و انتخابات اخیر ترکیه تا حدودی

توسعه‌ی سیاسی به دنبال توسعه‌ی اقتصادی را نشان می‌داد. از این رو امن تر است اگر بگوییم این دو متغیر

با هم ارتباطی پیچیده دارند و فراز و فرودشان معمولاً وابسته به هم است، بی آن که بخواهیم درباره‌ی روابط

علی میانشان ساده‌سازی کنیم. اما این که توافق به توسعه‌ی اقتصادی در ایران بینجامد و آن هم به توسعه‌ی

سیاسی و اجتماعی دامن بزند به نظرم سناریویی ساده‌انگارانه است. تجربه نشان داده که در ایران هریک از

این سیستمها گویا ساز خود را می‌زنند. برای کشوری با کیفیت جمعیت شبیه ایران و منابع طبیعی اش تردیدی

نیست که توسعه‌ی اقتصادی و توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی رخ خواهد داد، اما چگونگی‌اش احتمالاً به این سادگی نخواهد بود.

س: اینکه مردم ما در پی توافق ایران با کشورهای 1+5 در خیابان‌ها جشن و سرور برپا می‌کنند، نشان‌دهنده چیست؟ آیا به دولت اعتماد دارند؟ و اگر دارند عمق این اعتماد چقدر است؟

ج: جشنهای خیابانی مردم ایران چندین عامل و متغیر دارند که مهمترین‌شان بسته بودن فضای عمومی و فقر بستر اجتماعی برای بروز شادمانی جمعی است. یعنی بخشی از این رفتار جمعی به جبران سرکوبی اجتماعی و انسدادی فرهنگی مربوط می‌شود. بخشی دیگر از آن از عقلانیت جمعی سرچشمه می‌گیرد و به نظرم بیش از آن که نشانه‌ی دل‌بستگی به جناح سیاسی خاصی باشد، شادمانی طبیعی مردمی است که سایه‌ی شوم جنگ و تیره‌بختی از سرشان دور شده و بابت جایگزینی عقلانیت به جای بلاهت خوشحال‌اند. تردید دارم بتوان آن را به اعتماد به نظام سیاسی تعبیر کرد.

س: جو روانی و هیجانی ناشی از توافق هسته‌ای، چه آثاری در وضعیت اجتماعی کشور خواهد داشت؟

ج: هیجانهای عمومی موجهایی زودگذر هستند و آمدن و رفتن‌شان دیری نمی‌پاید. آنچه که ماندگارتر و مهمتر است، برداشت جمعی از موقعیتهای تاریخی است و تصمیم‌هایی که گاه به موقع گرفته می‌شود و مسیر جریانها را دگرگون می‌سازد. به نظرم هیجان امروز مردم از توافق هسته‌ای در مقام سنجش با عقلانیتی که مثلاً باعث شد بعد از آن همه رخداد دلسرد کننده باز پای صندوقهای رای بروند و از تداوم فاجعه‌ای جلوگیری کنند، امری زودگذر و نامهم است. آن شناخته‌های جمعی و آن رفتارهای جمعی و دستاوردهای برخاسته از آن است که اهمیت دارد و به عنوان مثال جو خوش‌بینی و امیدی را که امروز وجود دارد را پدید می‌آورد و پایدار می‌سازد.

س: چطور می‌توان میزان تحمل‌پذیری مردم را در مواجهه با اصلاح ساختارهای اقتصادی جامعه،

افزایش داد؟ (راهکار یا پیشنهادتان)

ج: باز تکرار کنم که به نظرم مردم در پذیرش اصلاحات ساختار اقتصادی جامعه تاب و توانی بیش

از دولتمردان دارند. بنابراین به گمانم باید به دنبال راهکارهایی گشت که پذیرش و مسئولیت و خردمندی

مسئولان و دولتمردان را در این زمینه افزون سازد و آن را با انتظارات و توقع‌های به حق توده‌ی مردم همگام

نماید. راهکاری جز گوشزد کردن این حقیقت به نظرم نمی‌رسد که بخت بقا و دوام نظامی که منافع بسیاری

از این کارگزاران بدان گره خورده است، وابسته به ریشه‌کنی فساد، شفاف شدن تصمیم‌سازی‌ها، و قانون‌مندی

است.



مرزبندی با مدرنیته

مصاحبه‌گر: لادن کزازی

س: مدتهاست در فضای روشنفکری ایران بحث‌های داغی درباره‌ی موضع‌گیری اندیشمندان ایرانی در برابر مدرنیته در جریان است. یک جبهه از در آغوش کشیدن مدرنیته و پیوستن به جرگه‌ی کشورهای مدرن دفاع می‌کنند و برخی دیگر هوادار بومی‌سازی علوم و مفاهیم هستند و مدرنیته را یک جریان فرهنگی مهاجم قلمداد می‌کنند. شما از سویی در نگارش متون تاریخی‌تان موضعی ایران‌گرایانه و انتقادی در برابر مدرنیته دارید و از سوی دیگر دستگاه نظری‌تان دیدگاه سیستم‌های پیچیده است که شاخه‌ای پیشرو از دانشهای مدرن محسوب می‌شود. نظرتان درباره‌ی این کشمکش چیست و خودتان را در کدام بخش از این جبهه جای می‌دهید؟

ج: چنان که گفتید این بحث بیش از یک قرن است در ایران زمین مطرح است. اگر بخواهم پرسش را دقیقتر کنم، به دو قضیه‌ی درهم تنیده می‌رسم: نخست این که ماهیت مدرنیته چیست و چه نسبتی با ما برقرار می‌کند، و دوم این که شیوه‌ی درست کنار آمدن با مدرنیته کدام است. پرسش نخست بحثی شناختی است و به سنجیدن ارتباط دو حوزه‌ی تمدن اروپایی و ایرانی مربوط می‌شود. اما نکته‌ی دوم به راهبرد مربوط می‌شود

و روشهای وامگیری یا مرزبندی با مدرنیته را نشان می‌دهد. چنان که گفتید اندیشمندان ایرانی طی قرن گذشته بسته به پاسخهایی که به این دو گزاره داده‌اند، رویکردهایی متفاوت و معمولاً دوقطبی را در برابر مدرنیته اتخاذ کرده‌اند که می‌توان در قالب وامگیری و تسلیم یا مقابله و طرد رده‌بندی‌اش کرد.

س: و پاسخ شما به این دو پرسش چیست؟

ج: من معتقدم مدرنیته یک پیکربندی تمدنی ویژه‌ی جامعه‌ی اروپایی است که آموختنی‌های چشمگیر برای ما پدید آورده، اما بر خلاف تصویری که تبلیغ می‌شود، امری جهانی یا فراجغرافیایی نیست. یعنی در این گمان که مدرنیته یک شیوه‌ی جهانی ساماندهی جامعه‌ی انسانی است و بهترین، کامل‌ترین، یا تنها شیوه‌ی تولید زیست جهان روزآمد باشد، با هواداران مدرنیته هم‌دل نیستیم. به نظر من مدرنیته یکی از انواع گوناگون پیکربندی تمدن است که به دلایل تاریخی در اروپای قرن هجدهم و نوزدهم تحول یافته و در پیوند با جریانهای تاریخی‌ای بالیده و به امری جهانی تبدیل شده، که برخی‌شان مانند عصر استعمار بدنام هستند و برخی دیگر مانند پیامدهای حمله‌ی مغول به تمدن ایرانی و چینی و افول اقتدار این قلمروها اصولاً ارتباطی با خود اروپا ندارند و نوعی بخت تاریخی برونزاد و زمینه‌ای برایش بوده‌اند. از این زاویه داوریم آن است که مدرنیته تنها یکی از شیوه‌های متنوع ساماندهی به نظام اجتماعی و تعریف و شکل‌دهی به مفهوم «من» است. شیوه‌ای که البته بسیار پیچیده و جالب توجه و نیرومند هم هست و امروز جهانگیر هم شده و به شکل مسلط و فراگیر از سامان جوامع و قالب‌بندی‌ها تبدیل شده، اما این بدان معنا نیست که از نظر اخلاقی بهتر یا از نظر کارکردی کاملترین حالت ممکن باشد.

س: پس شما به این ترتیب در رده‌ی منتقدان مدرنیته قرار می‌گیرید؟ یعنی بر این باور هستید که مدرنیته یک موج تمدنی مهاجم و ویرانگر است که از جایی خارج از تمدن ما شروع شده و به قلمرو ما هجوم آورده و باید در برابرش از خودمان دفاع کنیم؟

ج: راستش را بخواهید اینطور هم نمی‌اندیشم. یعنی تا جایی با گزاره‌هایی که گفتید همراه هستیم. مدرنیته را یک موج تمدنی بیگانه و اروپایی می‌دانم که در بیرونی بودن و مهاجم بودن اش شکی نیست. در عمل هم تنها در قلمروهایی ریشه دوانده و موفق بوده که یا مثل آمریکای شمالی و استرالیا شاخه‌هایی منشعب از همان جامعه‌ی اروپایی و کوچ‌نشینی‌هایی از جمعیت اروپاییان استعمارگر بوده‌اند، و یا جوامعی مانند ژاپن و هندوچین را شامل می‌شوند که پیش از ورود اروپاییان تمدن پیچیده‌ای نداشته‌اند. یعنی در کل این تصور را ساده‌لوحانه می‌بینم که فکر کنیم مدرنیته یک نسخه‌ی نهایی تمدنی است که در تمام اقلیمها و جوامع با هر تاریخ و جغرافیایی کامیاب از آب در می‌آید. در عین حال باید بر این نکته پافشاری کنم که مدرنیته در حال حاضر نیرومندترین بستر برای ساماندهی جوامع انسانی را به دست داده و اگر بخواهیم بر مبنای تراکم اطلاعات پردازش شده در تمدنها داوری کنیم، پیچیده‌ترین جوامع انسانی را مدرنیته پدید آورده است. یعنی مدرنیته را تنها یک موج مهاجم فرهنگی نمی‌بینیم که مقاومت در برابرش ممکن یا مطلوب باشد. این هم مثل همه‌ی چیزهای دیگر پدیداری است که باید بی‌طرفانه و پژوهشگرانه مشاهده و بررسی اش کرد و استوار درباره‌اش داوری کرد و در نهایت تکلیف خود را با آن روشن ساخت.

س: شما در دستگاه نظری تان چطور تکلیف خودتان را با مدرنیته روشن کرده‌اید؟ با توجه به این که رویکرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده خود در زمینه‌ی تمدن مدرن شکل گرفته است؟

ج: باید نخست تکلیف خود را با بیرونی بودن و پیچیده بودن مدرنیته روشن ساخت. یعنی باید ابتدا پذیرفت که در اینجا با یک پیکربندی تمدنی غیرایرانی و در عین حال بسیار پیچیده سر و کار داریم. قدم بعدی آن است که باید به کند و کاو در زمینه‌ی این امر بیرونی پیچیده بپردازیم و در پیوند با هریک از عناصر تمدنی اش موضع‌گیری و تعیین تکلیف کنیم. یکی از عرصه‌هایی که بی‌شک مدرنیته در آن کامیاب بوده، قلمرو دانش و فناوری است. یعنی اگر بخواهیم لبه‌ی تیز و برنده‌ای برای اقتدار تمدن مدرن در نظر بگیریم،

بی‌شک به همین دو عنصر می‌رسیم که عبارتند از بازآرایی در شیوه‌ی شناخت هستی و بازتعریف راهبردهای دستکاری و مدیریت آن. صرف نظر از این که چه نقدهایی به راهبردهای مدرن دانستن و فن‌ورزیدن داشته باشیم، باید بپذیریم که این راهبردها نیرومند و کارساز و سرنوشت‌ساز بوده و طی دو قرن گذشته قدرتی اجتماعی و اقتصادی و به ویژه نظامی را در حوزه‌ی مدرن پدید آورده که استیلای اروپاییان بر کل زمین را به دنبال داشته است. از این رو اگر به دنبال راهی برای فهم و تعیین تکلیف در برابر مدرنیته می‌گردیم، نخست باید این دو لبه‌ی برنده را دریابیم و تصاحب کنیم.

ج: یعنی شما وامگیری بی‌مهابای دانش و فناوری غرب را درست می‌دانید؟

س: شاید در جمله‌تان تنها با کلمه‌ی بی‌مهابا مخالفت داشته باشم! بله، فکر می‌کنم در زمینه‌هایی که چیرگی دستاوردهای مدرن نمایان است باید بدون وسواس و محدودیت بیاموزیم و آنچه را که درست می‌دانیم وامگیری کنیم. بر این باورم که اگر این کار را خردمندان و درست انجام دهیم، خود به خود به نقدی بیرونی از روش‌شناسی دانش مدرن و اخلاق حاکم بر فناوری مدرن نیز دست خواهیم یافت و در این دو زمینه برداشتهایی انتقادی هم داریم، اما این نقدها تنها پس از فهم و هضم کردن محتوای دانایی و فناوری مدرن معنادار می‌شود. یعنی به نظرم کسانی که بدون مسلط شدن بر سرمشق نظری مدرن و در بی‌خبری از محتوای دانایی انباشته شده در این اقلیم آن را نکوهش می‌کنند و به طرد و منعش حکم می‌کنند، واکنشی هیجانی و منعفل و فرودستانه را به نمایش می‌گذارند و از رویکرد نیرومند و خردورزانه فاصله می‌گیرند.

س: و از دید شما بخشهای ستودنی مدرنیته تنها به دانش و فناوری محدود می‌شود؟

ج: نه، به هیچ عنوان. مدرنیته در ضمن پدید آورنده‌ی پیچیده‌ترین پیکربندی از مفهوم من در تاریخ تمدن بوده، و با تقسیم کار افراطی پیچیده‌ترین جوامع را نیز شکل داده است. هنر، اقتصاد، و حقوق بسیار جالب توجهی در این حوزه‌ی تمدنی شکل گرفته که بسیار بسیار آموزنده و الهام‌بخش است و نارواست اگر ناآگاهانه

نکوهیده شود. با این همه باید توجه داشت که اینها همه آفریده‌هایی هستند که در درون یک تمدن اروپایی در مقطع خاصی از تاریخ شکل گرفته‌اند. یعنی نسبت‌شان با ما ایرانی‌های امروزین هم در بستری جغرافیایی بیرونی است و هم در چارچوبی تاریخی.

س: در نتیجه شما به مطالعه‌ی مدرنیته همچون امری بیرونی و برگرفتن بخشهای سودمند و رها کردن بخشهای بی‌فایده‌اش اعتقاد دارید؟ کمابیش کاری که بسیاری از روشنفکران دهه‌های اخیر درباره‌اش حکم صادر کرده بودند؟

ج: نه، به تکه‌برداری از مدرنیته اعتقادی ندارم و فکر می‌کنم کسانی که گمان کرده‌اند می‌شود بخشهایی از مدرنیته را بی‌توجه به زمینه‌اش وام گرفت، به کل از قوانین حاکم بر پویایی تمدنها بی‌خبر بوده‌اند. هیچ تمدنی یک انبان پر از خرده ریزه‌های جدا جدا و بی‌ربط نیست که بشود در کیسه‌اش دست کرد و چیزی را برداشت و چیزی دیگر را وا نهاد. تمدن تا حدودی به یک قالبی ظریف شبیه است که هر گره‌اش به گره‌های دیگر پیوند خورده است. می‌شود طرح گلها و شیوه‌ی رج زدن و فن شانه کشیدن و گره نشاندن را آموخت و هنگام بافتن فرش دیگری به کار گرفت، اما بر کندن بخشی از قالبی دیگران و چسبانندنش به فرش خودمان امکان ندارد.

س: یعنی معتقدید ما باید مدرنیته را بنگریم و بر مبنای آن فرهنگ خودمان را بازسازی کنیم؟

ج: بله، من به بازسازی تمدن ایرانی اعتقاد دارم و فکر می‌کنم مدرنیته به قدری نیرومند و مهم است که نادیده انگاشتنش نه سودمند است و نه ممکن. باید به دستاوردهای مدرنیته همچون امری بیرونی نگریست و آن را همچون تجربه‌ای تمدنی خواند و تحلیل کرد که بیرون از قلمرو تمدنی ما رخ نموده و انباشتی شگفت‌انگیز از آموختنی‌های سودمند و جالب را در خود جای داده است. بعد با مسلح شدن به دانایی و بینشی که از این ارزیابی تمدنی بر می‌آید، می‌توان به تمدن ایرانی نیز نگریست و به شکلی انتقادی بخشهای

ناسره و ناکارساز آن را پالایش کرد و بدنه‌ی کارآمد و درستش را نگه داشت و توسعه داد. این را هم بگویم که این کار بازخوانی تمدنی بیرونی تنها به مدرنیته‌ی اروپایی محدود نمی‌شود و فکر می‌کنم اگر بخواهیم بازسازی‌های خردمندانانه و ارزشمندی از تمدن خودمان داشته باشیم، باید به همه‌ی تجربه‌های تمدنی دیگر بنگریم و همه را نگاهی انتقادی تحلیل کنیم و از همه بیاموزیم و همه‌ی آموزه‌ها را به کار بگیریم.

س: با این همه روشن است که نگاهتان درباره‌ی مدرنیته همچنان امری بیگانه را نشان می‌دهد که ایرادهایی

هم دارد.

ج: بی‌شک چنین است. مدرنیته را اگر با نگاهی انتقادی تحلیل کنیم در می‌یابیم که با یکی از ضد و نقیض‌ترین پدیده‌های جهان سر و کار داریم. از سویی نظام بهداشتی و فناوری بدن ارزشمند و کارآمدش را داریم و از سوی دیگر نابودی محیط زیست و انقراض عمومی جانوران و گیاهان را. از یکسو پیچیده‌ترین و عقلانی‌ترین نظام‌های تحلیل اخلاق و حقوق را داریم و از سوی دیگر افراطی‌ترین شکل سازماندهی خشونت و ویرانگری را که از بزرگترین موج برده‌گیری و غارتگری در دوران استعمار آغاز می‌شود و با دو جنگ جهانی و انبوهی از جنگ‌های نادیده انگاشته شده‌ی دیگر دنبال می‌شود. از یک سو گسترش باورنکردنی هنر و ادبیات را داریم و از سوی دیگر با دامنگیرترین الگوی عوامانه شدن فرهنگ و افول سلیقه‌ی زیبایی‌شناسانه سر و کار داریم. از یک سو کارآمدترین دانشگاه‌ها و توانمندترین ماشین اجتماعی تولید دانایی و فناوری را می‌بینیم و از سوی دیگر با عجیب‌ترین شیوه‌ی تحریف و نهادینه‌سازی اشتباه‌های نظری و دروغ‌پراکنی در رسانه‌های عمومی روبرو می‌شویم. همه‌ی اینها را باید کنار هم دید و از همه‌شان چیز آموخت. اگر چنین کنیم در می‌یابیم که مدرنیته بی‌شک از نظر اخلاقی خوب یا ستودنی نیست، و به همین ترتیب بی‌شک نمی‌توان آن را از نظر دستاوردهای علمی و فناورانه و خلاقیت‌های هنری‌اش خوار شمرد.

س: با این شرحی که دادید، چه داوری‌ای درباره‌ی روشنفکران ایرانی دارید؟ شیوه‌ی کلنجار رفتن‌شان با مدرنیته به نظر‌تان چه نقاط قوت و ضعفی داشته است؟

ج: این نکته بسیار جالب توجه است که نخستین نسل‌های ایرانیانی که با مدرنیته تماس می‌یافتند، با رویکردی خردمندانه‌تر و کارسازتر از نوادگان‌شان به مسئله می‌نگریستند. اندیشمندان صدر مشروطه و به خصوص کسانی که نسل گذار از دوران قاجار به پهلوی را تشکیل می‌دهند و نهادهایی مانند دانشگاه تهران و وزارتخانه‌های جدید را در ایران تاسیس کردند، نگاهی عمیق‌تر درباره‌ی مدرنیته داشتند. یعنی از سویی تسلط‌شان بر تمدن فرنگی چشمگیر بود و از سوی دیگر پیوندهای خود با فرهنگ بومی خود را نگسسته بودند و در نتیجه برخی از وامگیری‌هایشان از ایده‌های مدرن با ترکیب و تخمیری در بستر ایرانی همراه بود. برخی دیگر هم البته از جنس همان برکندنِ گل‌قالی‌ای و چسباندن‌اش بر فرشی دیگر بود. هرچه طی قرن گذشته جلوتر می‌آییم، بیشتر و بیشتر با این الگوی نادرستِ تکه‌برداری ساده‌اندیشانه روبرو می‌شویم. یک دلیل این ماجرا جهش خیره‌کننده‌ی فناوری در غرب بود و مرعوب شدنِ اندیشمندان ایرانی، و دلیل مهم‌ترش هم البته انقراض فرهنگ کهن بود و قطع شدن ارتباط روشنفکران با سرچشمه‌های هویتی دیرینه‌شان. در نتیجه امروز که داریم با هم سخن می‌گوییم، بسیار بسیار نادرند دیدگاه‌هایی که روشن و شفاف و در ضمن منصفانه و خردمندانه باشند و مرزبندی دقیقی را با مدرنیته به دست دهند. دیدگاه‌های روشنفکران ما از دهه‌ی ۱۳۲۰ به بعد متأسفانه ترکیبی بوده از ساده‌لوحی و کرنش در برابر مدرنیته، و ابراز نارضایتی و طعن و طرد درباره‌ی فرهنگ بومی خودمان که تقریباً همیشه با نادانی مزمن درباره‌ی هر دو همراه بوده است.

س: این عارضه که بدان اشاره کردید پدیده‌ای سیاسی بوده؟ یعنی حکومتها در تلاش برای مدرن‌سازی

یا بومی‌گرایی به آن دامن زده‌اند؟ یا این که نیرویی دیگر در کار بوده است؟

ج: حقیقت آن است که از دوران مشروطه به بعد، یعنی از زمانی که طبقه‌ی نوظهوری از اندیشمندان ایرانی در تماس با مدرنیته شکل گرفتند، دولتها به شدت زیر تاثیر آرای ایشان قرار داشته‌اند. یعنی بر خلاف آنچه که بسیاری می‌اندیشند، دولت مدرن در ایران -در دوران هر سه نظام سیاسی حاکم طی قرن گذشته- بر افکار عمومی و نخبگان فرهنگی سیطره‌ی چندانی نداشته و بیشتر دنباله‌روی آن بوده است. از این رو کوشش برای مدرن‌سازی کشور در دوران مشروطه و عصر رضاشاهی را باید پیامد مستقیم کوششهای اندیشمندان و اصلاح‌طلبان آن دوران دانست. مدرنیزاسیون شتابزده و تا حدودی نامعقول دوران پهلوی دوم هم به همین ترتیب نتیجه‌ی سلطه‌ی تکنوکرات‌ها بر فضای فرهنگی و اداری آن دوران بود. به همین شکل بازگشت به گفتمان بومی‌سازی آن هم از دریچه‌ی خاص مذهبی که در ضمن با شعارهای ضداستعماری و رویکرد نخبه‌ستیزانه‌ی چپ‌گرایانه همراه بود نیز در دهه‌های گذشته از غلبه‌ی طبقه‌ای از اندیشمندان و مبلغان با این گرایش ناشی شده است. یعنی در کل به نظرم در قرن گذشته بیشتر گروههای رقیب و هم‌اوردِ فکری که با گذر زمان بضاعتی کمتر و کمتر هم پیدا می‌کرده‌اند، سیاست و گفتمان قدرت را تعیین کرده‌اند، و این بیش از مسیر واژگونه‌اش اثرگذار بوده است.

س: درباره‌ی فضای ادبی چه می‌شود گفت؟ شاعران و ادیبان و داستان‌نویسان ایرانی چگونه با مدرنیته رویارو شده‌اند؟

ج: همان‌الگویی که گفتم درباره‌ی ادیبان با شدتی بیشتر به چشم می‌خورد. یعنی هرچه پیشتر می‌آیم بیشتر و بیشتر با ادیبان روبرو می‌شویم که مرعوب و تسلیم محض قواعد مدرن هستند و کمتر و کمتر با سنت ادبی ایرانی و اندوخته‌های چشمگیر ادبی در زبان پارسی آشنایی دارند. این روند البته باید در کنار الگوی مهم باسواد شدن توده‌ی مردم نگرینسته شود، که نوعی نوزایی در زبان پارسی را به دنبال داشته و تا حدودی فروکاسته شدن از سواد زبانی توده‌ی مردم را جبران کرده است.

س: یعنی در کل ادبیات مدرن ایران به نظرتان چه وزن و قدری دارد؟ انگار با توجه به آنچه که گفتید

نگاهی انتقادی نسبت به آن دارید؟

ج: ادبیات مدرن پارسی مثل تمام چیزهای دیگر پدیداری پیچیده و آمیخته است که باید درباره‌ی بخشهای گوناگون‌اش جداگانه اظهار نظر کرد. بحثی که کردم ناظر بر این بود که نوعی نوزایی و شکوفایی در زبان پارسی و ادب پارسی دیده می‌شود که محتوایش مدیون اثرپذیری از ادبیات کشورهای اروپایی است و ساختارش از باسواد شدن توده‌ی مردم ایران ناشی می‌شود و هر دوی اینها هم از مدرنیته برخاسته‌اند. در ضمن این ملاحظه‌ی انتقادی هم وجود دارد که سواد ادبی نویسندگان و ادیبان امروز نسبت به پدربزرگهایشان بسیار کمتر است و پیوندشان با گنجینه‌های ادبی زبان مان سست و شکننده شده و به همین خاطر کیفیتی که از زبان و فرهنگ پارسی می‌شناسیم در ادبیات مدرن و امروزم به طور کامل تحقق نیافته است. من آن نوزایی و گسترش را ارجمند می‌دانم و درباره‌ی این افت کیفیت نگاهی انتقادی دارم.

س: چنین می‌نماید که این نگاه انتقادی‌تان به تأکیدی که بر بازسازی هویت ایرانی دارید مربوط بشود. به

نظرتان هویت در کل چطور با دوقطبی بومی‌گرایی در برابر مدرن‌سازی ارتباط برقرار می‌کند؟

ج: نخستین نخبگانی که با مدرنیته تماس پیدا کردند اغلب دستخوش این توهم بودند که مدرنیته امری موزاییکی و تکه تکه است که می‌شود بنا به میل خودمان هر بخشی از آن را بگیریم و هر بخش دیگری را وا بگذاریم. از این رو بسیاری‌شان دغدغه‌ی هویت نداشتند. یعنی گمان نمی‌کردند هویت فردی یا جمعی‌شان در جریان این داد و ستد معنایی با مدرنیته دگرگونی‌ای پیدا کند. امروز ما می‌دانیم که این تصور درست نیست و مدرنیته خود یک سرمشق نظری پیچیده و بستر معناساز کلان است که به هویت‌های خاصی میدان می‌دهد و هویت‌های دیگر را از میدان به در می‌کند.

س: منظورتان از هویت را دقیقتر روشن می‌کنید؟

ج: هویت عبارت است از خودانگاره‌ای جمعی که از درهم آمیختن خودانگاره‌های فردی و رمزگذاری شباهتها و تفاوت‌هایشان پدید می‌آید. در این معنا هویت سیستمی معنایی است که ویژگی‌های «من» را رمزگذاری می‌کند، نقاط اشتراک آن با دیگری را مورد تاکید قرار می‌دهد و از این رهگذر یک خودانگاره‌ی کلان و جمعی «ما» را استخراج می‌کند، و در ضمن بر اساس پردازش تفاوت‌ها این ما را از دیگری‌ها متمایز می‌سازد. در این تفسیر از هویت، هویت جمعی ما همواره با منطق شباهت از سویی به خودانگاره‌ی فردی من وصل می‌شود و بر اساس منطق تفاوت با خودانگاره‌های دیگری‌ها ارتباط برقرار می‌کند و در بینابین این دو نظام رمزگذاری است که تحقق می‌یابد. مدرنیته یک سرمشق کلان برای تعریف هویت است که دقیقاً در امتداد تاریخ تحول جامعه‌ی اروپایی قرار می‌گیرد و در بستر این بافت تمدنی شباهتها و تفاوت‌ها را تعریف و پردازش می‌کند. هواداران مدرن‌سازی این تصور را تبلیغ می‌کردند که می‌شود هویت خود را دست نخورده حفظ کرد و ارکان تمدن مدرن را هم وامگیری نمود. چنان که گفتم این امر با تداخل الگوهای رمزگذاری و آمیختگی منطق‌های شباهت و تفاوت همراه است و ناممکن می‌نماید.

س: پس باید چه کرد؟ مگر می‌شود به قصد حفظ هویت‌مان مدرنیته را نادیده بگیریم؟

ج: نه خیر، نمی‌شود! هویت چیزی نیست که در خلأ دوام بیاورد. هویت همواره در کشمکش با هویت‌های دیگران است که شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. از این رو انزوا و کناره‌گیری و پرهیز از تماس با هویت‌های دیگر اصولاً گزینه‌ای ممکن و در دسترس برای هویت‌های جمعی ما نیست. یعنی ما در تماس با مدرنیته امکان این را نداریم که از اندرکنش و داد و ستد معانی خودداری کنیم. در نتیجه هویت ایرانی تنها زمانی در زمانه‌ی کنونی معنا و تداوم خواهد داشت که ارتباطی نیرومند و دقیق با مدرنیته برقرار کند. یعنی این اعتماد به نفس را داشته باشد که همچون موجودیتی هم‌تا و برابر با سرمشق مدرن رویارو شود و خود را زیر فشار این ساختار نافذ و اثرگذار بازتعریف کند. این هویت در ضمن تنها زمانی دوام خواهد آورد که واقع‌گرایی

لازم برای این ارتباط را هم داشته باشد. یعنی به موقعیت بیرونی مدرنیته آگاه باشد و در ضمن جایگاه ویژه‌ی خویش برای ارزیابی و داوری آن را به رسمیت بشناسد. نگرشهایی که هویت ایرانی را از ابتدای کار ناتوان و خوار و ضعیف می‌شمارند و ارتباط با مدرنیته را به معنای درونی‌سازی و همذات‌پنداری با مدرنیته می‌گیرند، از همان ابتدا بازی بر سر هویت خویش را باخته‌اند. به همین ترتیب رویکردهایی که حالتی تدافعی و فرودستانه دارند و در پی نفی و طرد مدرنیته هستند و شأن خود برای ارزیابی و داوری منصفانه و خردمندانه در این رابطه را رعایت نمی‌کنند هم به همین شکل در برابر وزن خردکننده‌ی تمدن مدرن به حاشیه‌ای بدوی و بومی - در معنای استعماری‌اش - تبدیل می‌شوند.

س: با این همه طی دهه‌های گذشته شاهد بوده‌ایم که بسیاری از هنرمندان و ادیبان با پذیرش مدرنیته و سازگار ساختن هویت خویش با مدرنیته در واقع از این بیرونی پنداشتنِ مدرنیته دست برداشته‌اند و خود را با آن همسان انگاشته‌اند و در ضمن آثار نامدار و مشهوری هم خلق کرده‌اند. نظر شما درباره‌ی ایشان چیست؟ مثلاً شاعران نوپردازی که به خاطر مدرن بودنِ ساخت و قالب شعرهایشان آثارشان به زبانهای دیگر بهتر ترجمه شده، به نظرتان در ساخت هویت امروزمین ما بر سنت‌گرایان و بومی‌گرایان برتری ندارند؟

ج: باید دقیق روشن شود که منظور شما از برتری چیست؟ اگر منظور شمار مخاطبان و شدت تاثیرپذیری از یک فراورده‌ی فرهنگی باشد، دست بر قضا همین ادیبان و هنرمندان نوپردازی که ذکر خیرشان در میان است از آفرینشهای اثرگذار و مهم عاجز مانده‌اند. شاعری نوپرداز مانند شاملو که آثارش در همین بافت قرار می‌گیرد به نظر موفق‌ترین نمونه‌ی کوشش برای هم‌رنگی با مدرنیته است. اما به راستی در فضای بین‌المللی چند نفر که همدلی ایدئولوژیکی با او ندارند ترجمه‌ی شعرهایش را خوانده‌اند و پسندیده‌اند؟ آیا شمار شاعران کاملاً سنتی ما که قرن‌ها پیش می‌زیستند با وجود دنیایی فاصله‌ی تاریخی و جغرافیایی از ایشان برتر نیستند؟ یعنی مثلاً یک شهروند مدرن اروپایی مولانا و خیام و حافظ و سعدی را بیشتر می‌شناسد یا شاملو و نیما را؟

راستش من اصولاً نسبت به آثاری که با قصد ترجمه شدن تولید می‌شوند دید انتقادی دارم. یعنی فکر می‌کنم اگر کسی نتواند در زبان و فضای زیست جهان خودش اثر اصیلی خلق کند، خود به خود از آفرینش معنایی ماندگار در سپهری گسترده‌تر و بیناملی هم عاجز خواهد بود. همرنگی با سلیقه‌ی مخاطبان یک شهروند استانده‌ی جهانی – که همیشه به شکلی غیرآماری اروپایی است و نه چینی یا هندی – شاید در کوتاه مدت موفقیتی مالی یا توجهی رسانه‌ای را به بار بیاورد، اما بسیار تردید دارم که معنایی تازه بیافریند یا ردپایی ماندگار بر هویت‌ها به جا بگذارد. در این معنی من هوادار آفرینش معناهای درخود و برای خود هستم.

س: شکلوفسکی که یکی از رهبران جنبش فرمالیست روسیه است، در مورد درک آثار هنری می‌گوید: «ساحل‌نشینان دیگر صدای امواج دریا را نمی‌شوند». یعنی برای دستیابی به فهمی نو باید بیگانه‌سازی و آشنایی‌زدایی کنیم تا با فاصله گرفتن از سیاره موردنظر مفاهیم را بهتر درک کنیم. نظرتان در این مورد چیست؟ فکر نمی‌کنید همرنگی هنرمندان و ادیبان با مدرنیته هم در این طیف بگنجد؟

ج: نه، چنین نمی‌اندیشم. به نظرم شکلوفسکی دارد از ضرورت آشنایی‌زدایی می‌گوید که با او موافقم و این شرطی ارجمند است برای دستیابی به نگاهی انتقادی و زمینه‌ایست برای زایش معناهایی نو. اما این به معنای تن در دادن بی‌قید و شرط به معناهایی پیش‌ساخته نیست. دست بر قضا اگر بخواهیم این گفتار را در فضای بحثمان به کار بگیریم، باید آن را به معنای ضرورت فاصله‌گیری همزمان از مدرنیته و از سنت خودمان قلمداد کنیم. در چنین فضای آزادی است که می‌توان درباره‌ی عناصر مدرن بیرونی موازی با بخشهای بومی هویت‌مان نگاهی انتقادی و تازه داشت و داوری و برگزیدن یا طرد کردن را به شکلی نیرومند و منصفانه به انجام رساند. در این معنا آنان که بدون مسلط شدن بر محتوای فرهنگ بومی‌شان به درون بافت مدرن پناه برده‌اند، تنها به سادگی دارند ضعیف‌ترین سویه‌های هویت سنتی‌شان را در زمینه‌ای تجاری و اروپامدار بازتولید

می‌کنند. یعنی نه معنای تازه‌ای در امتداد معانی بومی خویش پدید می‌آورند و نه چیزی ارزشمند به بستر مدرن می‌افزایند.

س: اما بالاخره باید پذیرفت که اگر کسی در سطحی بین‌المللی آثار خود را به کرسی بنشانند بهتر است تا در سطح ملی چنین کند. یعنی شما قبول ندارید که اگر نویسنده‌ای کتابش را به انگلیسی بنویسد و صدها هزار مخاطب مدرن پیدا کند، بهتر تا این که کتابش را به پارسی بنویسد و دست بالا چند هزار خواننده داشته باشد؟

ج: راستش من این منطق عددی را درست نمی‌دانم. حتا درباره‌ی فرهنگهای کوچک و جمعیت‌های کوچک و تاریخهای نوپا هم کوششهای هنرمندان و ادیبان و اندیشمندان برای روی پای خود ایستادن و به زبان خویش سخن گفتن را سخت می‌ستایم. یعنی برای آن شاعر سرخپوستی که در امتداد تاریخ بومی‌اش شعر خویش را به زبان خویش و برای مردم خویش می‌گوید احترامی بیشتر از کسانی حس می‌کنم که در بستر مدرن دنبال بازاری برای خود می‌گردند و در نتیجه دیگر حرف خود را به زبان خود نمی‌زنند و چیزی دیگر را به زبانی دیگر برای خوشایند دیگری‌هایی نه چندان مهم بیان می‌کنند. این را حتا درباره‌ی فرهنگهایی که تازه نویسا شده‌اند و جمعیتی اندک دارند هم می‌پذیرم و بدیهی است که درباره‌ی تمدن ایرانی هم چنین برداشتی دارم. ایران زمینی که کهن‌ترین تاریخ پیوسته‌ی امروز جهان را دارد و دهها زیرفرهنگ با قدمتهایی چند قرنی در دلش هستند. شاید اشاره به انتخابهای دو معمار فرهنگ نامدار در اینجا کارآمد باشد. برای من همواره جالب بود که شخصیهایی مانند ناصر خسرو، فردوسی، حافظ و مولانا که بی‌شک در زمانه‌ی خودشان در سطحی جهانی خلاقترین هنرمندان و بزرگترین ادیبان و ژرف‌نگرترین اندیشمندان عصر خویش بودند، بر مبنای چه منطقی همه‌ی آثار مهم خود را به زبان پارسی خلق کردند؟ در حالی که دست کم در دوران ناصر خسرو و فردوسی زبان دینی و علمی بین‌المللی به تعبیر امروزی مان عربی بود. فکر می‌کنم دلیل انتخاب

ایشان آن بود که تجربه‌ی زیسته‌ی خویش که در بستر تمدن ایرانی انجام می‌پذیرفت را به رسمیت می‌شناختند و در پی دگرگون ساختن آن برای عرضه به بازاری دیگر نبودند. آنان به جای تمرکز بر مخاطبی که قرار بود سخنشان را بفهمد، بر کیفیت سخنی که می‌خواستند بگویند تمرکز کردند و دقت داشته باشید که دست کم ناصر خسرو و فردوسی در ابتدای عصری قرار داشتند که زبان پارسی دری داشت کارکرد رسمی پیدا می‌کرد. جایگیری درست ایشان بر صحنه‌ی فرهنگ جهانی و برنشستنِ سنجیده‌شان در میانه‌ی تمدنی که بدان تعلق داشتند، و تمرکز کردن بر دریافتهای خودشان بود که تجربه‌ی زیسته‌شان را چنین ارزشمند ساخت که امروز ای از هزار سال و چهارصد پانصد سال هنوز سخنهایشان مخاطب دارد و به زبانهای گوناگون هم ترجمه می‌شود. یعنی سخنم آن است که برای آفریدن معنایی نو، نخست باید به واقع معنایی استوار و تازه را بیافرینیم و بعد دغدغه‌ی این را داشته باشیم که بازار فروش‌اش چگونه می‌شود و مخاطب چگونه آن را دریافت می‌کند. کسانی که دومی را بر اولی اولویت می‌دهند پیشاپیش بازی فرهنگ را باخته‌اند و به کل از آفریدن معنایی نو دست شسته‌اند.

س: در مقام جمع‌بندی می‌توانید موضع خودتان در برابر مدرنیته را در چند گزاره خلاصه کنید؟

ج: هویت و معنا درست مانند همه‌ی چیزهای دیگر از رهگذر رمزگذاری شدن در قالب جفتهای متضاد معنایی صورتبندی و فهم می‌شود. سخن من آن است که پیوند ما با مدرنیته جریانی است که باید به همین ترتیب در شبکه‌ای متداخل از دوقطبی‌ها فهم شود. پذیرش بیرونی بودنِ مدرنیته و کوشش برای آشنایی‌زدایی از فرهنگ بومی مان موقعیت ارجمند و مهم بی‌طرفانه و بیرونی‌ای را برای ما فراهم می‌آورد که ارزیابی و نقد و بازبینی عناصر فرهنگی مدرن و سنتی با تکیه بدان ممکن می‌شود. به همین ترتیب از این جایگاه است که می‌توان هویت امروز ایرانی را از نو بازسازی کرد و آفرید، و این نه به معنای بازگشت به گذشته‌ی خودمان است و نه پناه بردن به حالِ دیگران را پذیرفتنی می‌سازد. به رسمیت شمردن جایگاه تمدنی خویش در مقام

مردمی که پنج هزاره تاریخ و نزدیک به سیصد میلیون تن وابسته دارند، و برخورداری از خزانه‌ی فرهنگی انباشته شده در این حوزه‌ی تمدنی و آفریدن کیفیت در آنچه که ما به راستی در زیست جهان خویش درک می‌کنیم و می‌خواهیم، تنها راهی است که پیشاروی ما قرار دارد. راهی که بی‌شک به معنای تسلیم شدن به مدرنیته یا طرد کردن یکباره‌اش نیست، و چه بسا که آفریدن بدیلی نو و گزینه‌ای بهتر و کارسازتر از سرمشق مدرن را در درازمدت ممکن سازد.



تجدید فن آوری

روزنامه‌ی جام جم، سه شنبه ۱۳۹۵/۵/۱۲

س: چه چیزی در ذات تکنولوژی وجود دارد که روز به روز گرایش افراد به آن بیشتر شده و گاهی

از کنترل خارج می‌گردد؟

ج: فن آوری را چند جور می‌توان فهم کرد. یکی همان شیوه‌ی سازمان یافته و افزارمند انجام

کارهاست، که سراسر تاریخ فن آوری را پوشش می‌دهد و سیر تاریخی درازمدتی را هم پشت سر گذاشته

است. اما شکلی که معمولاً امروز به این کلمه اشاره می‌شود، کاربردی خاصتر را در نظر دارد و به فن آوری

مدرن اشاره می‌کند. در واقع تمام تمدنهای جهان فراز و فرودهایی داشته‌اند که بسیاری‌شان را می‌توان به

کمک ظهور و افول فن آوری‌های گوناگون توضیح داد. یعنی می‌توان گفت ظهور دولت ایران و پیدایش عصر

هخامنشی با تثبیت و فراگیر شدن فن آوری آهن، شخم زدن عمیق زمین، راهسازی و رونق بازرگانی، فراگیر

شدن خط و توسعه‌ی کاریزها همراه بوده است. به همین ترتیب پیدایش تمدن مصر باستان را می‌توان پیامد

فن آوری قایقرانی بر نیل و ساخت کانال‌های کشاورزی دانست. با این همه در میان همه‌ی این تمدنها تمدن

غربی شاخص است، چرا که لبه‌ی اصلی تمدن‌اش بر اساس فن آوری سازمان یافته است. یعنی کلمه‌ی امروزین

تکنولوژی اغلب به شکلی خاص از کارکرد فن آوری در یک حوزه‌ی تمدنی خاص اشاره می‌کند که طی چهار قرن گذشته جهانگیر شده و شکل و شمایل امروزمین جهان را رقم زده است.

س: از وجوه بسیار مهم زندگی های امروزی، وسایل و ارتباطات جدید اعم از کامپیوترها، موبایل، اینترنت، شبکه های اجتماعی، ماهواره و ... است که به روابط اجتماعی و حتی روابط میان اعضای خانواده رنگ و بوی دیگری داده و بسیاری، معتقدند بدون اینها زندگی امروزی معنا ندارد. نظرتان در این رابطه چیست؟

ج: در تمدن مدرن موجهایی پیاپی از فن آوری های شکل دهنده به جامعه را داشته ایم. آغازگاه این موجهای بی شک فن آوری ساخت کشتی اقیانوس پیما و صنعت چاپ بوده است. نوترین نقطه‌ی آن که طی دهه‌های اخیر تجربه‌اش کرده ایم، به فن آوری رسانه‌های جمعی مربوط می‌شود که می‌شود آن را با انقلاب صنعت چاپ مقایسه کرد، با این تفاوت که بر بستر فن آوری الکترونیک و پردازنده‌های رایانه‌ای سوار شده است. در واقع تمام مواردی که گفتید، یعنی رایانه، تلفن همراه، اینترنت، شبکه‌های اجتماعی و ماهواره از ترکیب دو فن آوری پایه پدید آمده است. یکی اش دستاوردهای مهندسی مخابرات نیمه‌ی قرن بیستم است که تلویزیون را ممکن کرد و دیگری رایانه که دو سه دهه دیرتر شکل گرفت و پردازش اطلاعات را با جهشی بی سابقه روبرو کرد. در این معنی همه‌ی این نمودها را می‌شود در دو کارکرد اصلی خلاصه کرد که عبارتند از پردازش اطلاعات و داده‌آمایی به علاوه‌ی مخابره کردن و فرستادن پیام. این دو در ضمن کارکردهای اصلی مغزهای اجتماعی شده هم هستند. یعنی آدمیان در مقام جانوران اجتماعی همین دو کارکرد را به عنوان رکن حضور خود به رسمیت می‌شناسند. «من»ها اطلاعاتی را پردازش می‌کنند و پیامهایی را به دیگران مخابره می‌کنند. به همین خاطر وقتی انقلابی در فن آوری همین دو رکن رخ می‌دهد، من‌ها پیکربندی متفاوتی پیدا می‌کنند و به شکلی یکسره بی سابقه با هم ارتباط برقرار می‌کنند.

س: تکنولوژی، فرهنگی را با خود حمل میکند؟ این فرهنگ، کجاها میتواند آسیب زا باشد و کجاها

آسیب زداست؟

ج: من‌ها یعنی شخصیت‌های انسانی را می‌توان از یک زاویه به صورت ماشین‌های پردازنده‌ی اطلاعات و فرستنده‌ی پیام دانست. در این معنی ساز و کارهایی که به این دو کارکرد شکل می‌دهند، شکل هستی من را هم تغییر می‌دهند و تا حدودی تعیین می‌کنند. این همان ایده‌ایست که هایدگر در ابتدای قرن بیستم پیشگویانه به آن اشاره کرد و گفت که تکنولوژی غربی پیکربندی خاصی از انسان را ضروری می‌سازد. او این وضعیت را گشتل می‌نامید که به نظرم در پارسی بهترین برابرنهاد برایش «تخته‌بند» است. تخته‌بند در اصل به معنای آتل و قالبی بوده که دور اندام شکسته می‌بسته‌اند تا به تدریج شکل خود را باز یابد و ترمیم شود. در همین معنی است که حافظ می‌گوید «که در سراچه‌ی ترکیب تخته‌بند تن‌ام». فن‌آوری و به خصوص فن‌آوری‌های نسل جدید که پردازش اطلاعات و ارسال پیام و تنظیم خودانگاره و ابراز آن را دگرگون می‌سازند، به تعبیری تخته‌بندی هستند که من‌های در حال گذار و بنابراین شکسته و در هم ریخته را در خود جای می‌دهند و شکلی تازه به ایشان می‌بخشند. در این معنی فن‌آوری مثل قالبی عمل می‌کند که به من‌ها شکل می‌دهد. هرچند به نظر آن را تعیین نمی‌کند و اختیار آزاد من‌ها برای انتخاب وضعیت خویش همچنان پا برجا می‌ماند، هرچند که کمتر و دشوارتر تحقق یابد.

س: بعنوان مصداق، شبکه‌های اجتماعی و یا برخی کانال‌های ماهواره‌ای را در نظر بگیرید. قشر

عظیمی از مردم ساعتها وقت خود را به طرق مختلف در آنجا صرف می‌کنند. اولاً، آیا این مسئله یک معضل

و یا بحران اجتماعی است؟ ثانیاً، مهم‌ترین دلیل این امر را چه می‌دانید؟

ج: نکته در همین‌جاست که هر تغییری را نمی‌شود بحران یا اختلال دانست. نظام اجتماعی در کل

یک سیستم پویای تکاملی است و هرگز در وضعیتی ایستا و پایدار قرار نمی‌گیرد. یعنی تعادل و ثبات و

مفاهیمی از این دست که اغلب ستوده می‌شوند و از سوی رسانه‌های نو مورد تهدید قلمداد می‌شوند، در واقع هرگز وضعیتی منجمد پیدا نمی‌کنند. پس به نظرم خطاست اگر فن‌آوری‌های نوین را تهدید یا اختلال بدانیم. اینها ابزارها و شیوه‌هایی تازه برای پردازش اطلاعات و مخابره‌ی پیام هستند که شکل و شمایل‌ی تازه را به من‌ها تحمیل می‌کنند و در ضمن دایره‌ی امکانها و شمار گزینه‌های پیش‌ارویشان را هم با جهشی خیره‌کننده افزایش می‌دهند. اگر ما به همان ضرباهنگ پیشین چسبیده باشیم و آن را طبیعی و بدیهی و درست بدانیم، دگرگونی‌هایی از این دست را هم تهدید کننده و خطرناک خواهیم پنداشت. اما واقعیت آن است که خطری در این میان وجود ندارد. همان وضعیت قدیمی ستوده شده و به ظاهر امن هم زمانی برای خودش انقلابی و نوظهور و تهدید کننده به نظر می‌رسیده است. باید به امکانها و محدودیتهای نوظهوری که فن‌آوری‌های تازه پدید می‌آورند بنگریم و خردمندانه بهترین گزینه‌ها را در رویارویی‌شان انتخاب کنیم. نفی و طرد و نکوهش‌شان نه سودی دارد و نه اصولاً نتیجه‌ای به بار می‌آورد.

س: یعنی در دراز مدت نمی‌شود جلوی ورود این فن‌آوری‌های نو را گرفت؟

ج: نه تنها در دراز مدت نمی‌شود چنین کرد، حتی در میان مدت و کوتاه مدت هم ممکن نیست. شما به تحول جامعه‌ی ایرانی در بافت جهانی‌اش نگاه کنید. وقتی که من نوجوان بودم برای گفتگو با دوستم می‌بایست به خانه‌ام می‌رفتم و به خانه‌اش تلفن می‌زدم و اگر او در خانه بود از راه یک سیم با هم گفتگو می‌کردیم. بهای گفتگوی تلفنی هم به شکلی بود که مردم معمولاً با کسانی که چند کیلومتر بیشتر با خودشان فاصله نداشتند حرف می‌زدند. امروز شما تلفن همراهی در دستتان است که می‌توانید با هرکس در هر جای کره‌ی زمین حرف بزنید و هزینه‌ای بسیار اندک می‌پردازید و تازه می‌توانید تصویرش را هم ببینید و نوشته و متن و فیلم و عکس هم با او رد و بدل کنید. این ماجرا بیست سال پیش به داستانهای علمی تخیلی شبیه بود

و امروز یک ابزار جهانگیر است. چطور ممکن است کسی بتواند جلوی چنین فن آوری ای را بگیرد؟ و اصولاً چرا کسی باید بخواهد چنین کند؟

س: اما نهادهای سیاست گذار طی سال های اخیر فراوان در رابطه با استفاده از این رسانه ها هشدار داده و گاه قوانین تهدیدی و تحدیدی وضع شده تا کاربرانشان مهار شود، چرا این روش ها کارگر نیفتاده است؟

ج: همان طور که گفتم اصولاً مهار فن آوری ممکن نیست، و به نظر من مطلوب هم نیست. فن آوری تازه دایره ای انتخابها و امکانات پیشاروی من ها را افزایش می دهد و از این رو همگان از آن استقبال می کنند. فن آوری مدرن به تعبیری نوعی دین تازه است که بهشتی را طی چند روز آینده و در فاصله ای بسیار نزدیک وعده می دهد. این که بهشت صنعتی مدرن بیماری ها و خطرهای خاص خود را هم دارد تردیدی نیست، اما ساده لوحانه است اگر بخواهیم جلوه ی بهشت آسایش را انکار کنیم یا بکوشیم مردم را از ورود به آن باز داریم. این که ویدئو، ماهواره، و فیس بوک در ایران ممنوع بوده است نشان می دهد که سیاست گذاران ما درک درستی از مفهوم فن آوری و کارکردهای آن ندارند. شکستهای پیاپی این نوع سیاست های قیدآور تنها نشانه ی برخورد ساده انگارانه با این تخته بند نوظهور نیست، بلکه فلج بودن تصمیم سازان ما در برابر پیامدهای این جریان را هم نشان می دهد. وقتی شما در برخورد با چیزی نو بلافاصله حکم به تکفیر و طردش بدهید، و بعد ببینید که کسی این فرمان را جدی نگرفته، نیروی خود را صرف پافشاری بر همان حکم نادرست اولیه خواهید کرد. در این میان فن آوری ای که تخته بندی تازه برای من ها به ارمغان می آورد راه خود را باز می کند و وارد می شود و در بستری توسعه می یابد که هیچ اندیشه و تدبیر سنجدیه ای درباره اش شکل نگرفته است.

س: به نظر شما بهترین شیوه مواجه مسئولین و سیاست گذاران با گسترش ابزار و وسایل تکنولوژی

چیست؟

ج: به نظرم قدم اول آن است که سیاست‌گذاران در جریانِ دگرگونی‌های فن‌آورانه‌ی دنیا باشند و امکانها و پیامدهای این ماجرا را درک کنند. در این نکته تردیدی نیست که این فن‌آوری‌ها ردپایی ماندگار و تعیین‌کننده بر شکلِ هستیِ من‌ها به جا می‌گذارند و به این ترتیب نظامهای ارزشی، قواعد اخلاقی، ساختهای اجتماعی و قالبهای فرهنگی ما را دگرگون می‌سازند. اما شکایت از آنها و کوشش برای ریشه‌کنی‌شان هم ساده‌لوحانه است و هم زیانمند. ایرانیان طی دهه‌های گذشته نشان داده‌اند که هم از این فن‌آوری‌های نوظهور با وجود قید و بستهای بسیار با اشتیاق فراوان استفاده می‌کنند و هم در مسیرهایی به کلی غافلگیرکننده از آن بهره می‌گیرند. یعنی چنین می‌نماید که خبرگی و ژرف‌اندیشی توده‌ی مردم ایران در برخورد با فن‌آوری‌های ارتباطی نو از سیاست‌گذاران و نخبگان‌شان برتر باشد. تنها در شرایطی که خرد و درکی سازمان‌یافته برای فهم این دگرگونی‌ها وجود داشته باشد و تدبیرهایی عقلانی و سنجیده برای استفاده‌ی درست از آنها اندیشیده شود، می‌توان به زیبایی و سودمندیِ کارکرد این تخته‌بند امیدوار بود. پیشنهاد من آن است که سیاست‌گذاران ما به دستگاه نظری روزآمد و درستی مسلح شوند، ویژگیهای این تخته‌بند و سودها و زیانهای احتمالی‌اش را دریابند و به برنامه‌ای عاقلانه و درست برای ترویج استفاده‌ی درست و توسعه‌بخش از آن دست یابند، که اگر چنین شاخصهایی در هر برنامه‌ای باشد، بدون زور و ضرب با استقبال مردم هم روبرو خواهد شد.



گفتگویی درباره‌ی رسوایی «خوش فیش»!

روزنامه‌ی شهروند، شنبه ۱۳۹۵/۴/۱۹

س: این روزها صحبت از حقوق‌های نامتعارف بالا گرفته است. هر جا که بنشینیم معمولا گریزی به این موضوع زده می‌شود با این حال نکته اساسی این است چه ایرادی دارد که برخی از مدیران حقوق‌های بالا دریافت کنند. مشکل این کار کجاست؟

ج: این که مردم دستمزدی بالا دریافت کنند و در برابر کاری که انجام می‌دهند ثروتمند شوند نه تنها هیچ ایرادی ندارد، که بسیار هم خوب است و نشانه‌ی شکوفایی اقتصادی و کارآمدی سازمانهاست. ایراد وقتی بروز می‌کند که کسی بابت کاری که انجام نداده پولی دریافت کند، یا دستمزدش نسبت به وضعیت هنجارین و میانگین مرسوم به شکلی غیرعادی بالا باشد. شرایط هنجارین به تعبیر راولز موقعیت انصاف را پدید می‌آورند و این شالوده‌ایست که از دید بسیاری از اندیشمندان اخلاق جمعی بر اساس آن استوار می‌شود. در شرایط منصفانه فردی که در استخدام سازمانی است با انجام کاری مقداری ثروت (در هر شکلی) تولید

می‌کند. بخشی از این ارزش افزوده صرف توسعه و تثبیت آن سازمان می‌شود و به قدرت سازمانی ترجمه می‌گردد. بخشی دیگر در قالب دستمزد به فرد باز می‌گردد. اگر کسی دستمزدی نامعقول دریافت کند، یعنی حقوقش خیلی کمتر یا بیشتر از مقدار ثروتی باشد که تولید کرده، در این حالت می‌گوییم موقعیت انصاف نقض شده است. به ویژه وقتی کسی به شکلی نامنصفانه دستمزدی بالا دریافت می‌کند، این بیداد و ستمی بر سایر اعضای جامعه و به ویژه اعضای سازمان استخدام‌گر آن رد است. چون در واقع از سهمی از ثروت این افراد توسط آن فرد تاراج شده است.

س: به نظر شما تبعات پرداخت چنین حقوق‌هایی چیست؟ آیا تاثیرات این پدیده می‌تواند بخش‌های

مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را در هم نوردد؟

ج: مهمترین چیزی که کارکرد یک سازمان و در ابعادی کلان‌تر کارآمدی یک سیستم اجتماعی را تضمین می‌کند، سرمایه‌ای معنایی است که می‌شود در قالب اعتماد و همدلی صورتبندی‌اش کرد. این بدان معناست که افراد زمانی در سازمانی با بیشترین کارایی فعالیت می‌کنند که درباره‌ی اهداف آن سازمان توافق جمعی داشته باشند و ساز و کارهای عملیاتی حاکم بر سازمان را عادلانه و درست بدانند. این ماجرا هم در سطوح خرد درباره‌ی سازمانهای اقتصادی یا دیوانسالارانه راست است و هم در سطوح کلانتر در ابعاد ملی و منطقه‌ای. در این معنی وقتی برگه‌های دستمزدی منتشر می‌شود که اصول انصاف و دادگری در آن آشکارا نقض شده، تاثیرش کمابیش با افشا شدن یک دزدی سازمان یافته برابر است. طبیعی است که نتیجه‌اش از بین رفتن اعتماد به سازمانها و نهادهای مستقر و بی‌انگیزه شدن در بدنه‌ی مردم باشد. یعنی بدیهی (و پذیرفتنی) است که کسی با تخصص و توانمندی زیاد، وقتی ببیند فردی با دانش و تخصص و توانایی‌های ذهنی و اجرایی کمتر صد برابر بیش از او حقوق می‌گیرد، نسبت به کل سیستم حقوقی کشور بدگمان و برای تداوم کار خویش بی‌انگیزه شود. این نکته هم به جای خود باقی است که پذیرش و دریافت چنین دستمزدهایی به

دزدی سازمان یافته و نهادمند می ماند و اعتبار اخلاقی و قضایی مدیران «خوش فیش» را با پرسشهای جدی روبرو می کند.

س: برخی معتقدند حقوق های نامتعارف به این دلیل مشکل ایجاد می کند که مردم به ویژه اقشار کم درآمد که با مشکلات اقتصادی و مالی فراوان دست و پنجه نرم می کنند، نسبت به حاکمیت بی اعتماد می شوند. آیا تمام آنچه باعث می شود ما نسبت به این موضوع، موضع گیری یا آن را محکوم کنیم، از بین رفتن «اعتماد» نسبت به دولتمردان است؟ اگر این باشد احتمالاً، برخورد با مدیرانی که از این حقوق ها بهره برده اند و بازگرداندن حقوق ها به خزانه، می تواند موضوع را فیصله دهد؟ نظر شما چیست؟ آیا می توان امیدوار بود با اقداماتی نظیر برکناری مدیران مورد نظر، موضوع نزد عموم مردم تمام یافته شده، تلقی شود؟

ج: این نابرابری در پرداخت دستمزد و بیدادگرانه بودن تنظیم حقوق متاسفانه در جامعه ای ما امری فراگیر و نهادینه شده است و کمابیش همه بر آن آگاهی دارند. ماجرا هم به روند انقراض شایسته سالاری در نهادهای رسمی و غلبه ای تعهد بر تخصص باز می گردد. یعنی پس از انقلاب طبقه ای از نخبگان پدید آمدند که به خاطر بی بهره بودن از تخصص، نمادهایی به نسبت ساده و ظاهری را زیر علم تعهد اخلاقی و دینی برافراشتند و با تکیه بر این علایم (که اغلب ساختگی و جدید هم بود) رقیبان متخصص خود را از میدان به در کردند. بنابراین آنچه که به تازگی رخ داده افشای رسمی و مستند امری به نسبت قدیمی است که گویا با اهدافی سیاسی برای ضربه زدن به دولت مستقر انجام پذیرفته است. کسانی که این کار را کرده اند قاعدتاً روی تاثیر کم دامنه و لحظه ای این کار و اعتمادزدایی از رقیبی سیاسی حساب می کرده اند، اما ماجرا بی شک در این دامنه باقی نخواهد ماند و به ساز و کاری برای افشاگری و عیان شدن ساز و کارهای بیدادگرانه در ابعادی کلان تر منتهی خواهد شد. روی هم رفته به نظرم این ماجرا یعنی رسانه ای شدن مبلغ دستمزد مدیران دولتی

امری بسیار فرخنده و ارزشمند است که به زودی به همه‌ی اردوگاه‌های رقیب سیاسی تعمیم خواهد یافت و بدنه‌ی جامعه را به اندیشه در زمینه‌ی اصل انصاف و دادگری وا خواهد داشت.

س: یکی از موضوعاتی که در این زمینه مطرح می‌شود، خصوصی بودن بنگاه‌هایی است که چنین حقوق‌هایی را پرداخت کرده‌اند. مثلاً مدیرعامل بانک رفاه گفته است تخلفی نکرده‌ام زیرا هیات مدیره این حقوق را تصویب کرده است و همه چیز قانونی بوده. مدیرعامل بانک رفاه رئیس هیات مدیره هم بوده است مضاف بر اینکه آیا بانک می‌تواند به دلیل خصوصی بودن چنین ادعای مطرح کند؟ آیا قانونی در این زمینه وجود ندارد که بتواند باعث جلوگیری از این نوع برداشت‌ها شود؟

ج: وقتی سخن از عادلانه بودن دستمزد در میان است، ماجرا از دایره‌ی دولتی یا خصوصی بودن نهادها بیرون می‌رود. چنان که گفتم بحث بر سر این است که فلانی بابت پولی که دریافت می‌کند چه مقدار ثروت برای سازمان و برای جامعه‌اش تولید کرده است. در میان کارآفرینان و نوابغی که نام و نشانشان را می‌دانیم، بسیار بسیار نادرند کسانی که تولید ثروتشان در مرتبه‌ی ماهیانه چند صد میلیون تومان باشد. درباره‌ی مشاهیر و مفاخری که برگه‌ی دستمزدشان برملا شده (و همچنین درباره‌ی رقیبان‌شان که هنوز برملا نشده!) تقریباً بدیهی است که چنین سطحی از تولید ثروت تحقق نیافته است. یعنی این افراد پولی را دریافت می‌کنند که خودشان در تولید آن نقشی نداشته‌اند و این کمابیش با دزدی برابر است. حال ممکن است به خاطر فساد اداری یا نامعقول بودن روندهای حقوقی (که در همه‌ی جوامع با درجه‌های متفاوت وجود دارد) این دزدی قالبی رسمی و نهادینه شده، یا پنهانی و دزدکی داشته باشد. اصل ماجرا که «تصرف ثروت دیگری» است، به جای خود باقی است.

س: نکته‌ای که در میان برخی از گروه‌های اجتماعی، درباره موضوع مطرح می‌شود، این است که آیا نباید برای پیشگیری از این موارد اقداماتی انجام می‌شد. آنطور که دادستان کل کشور گفته و در رسانه‌ها نیز

منتشر شده است، سازمان بازرسی کل کشور در این مورد کم کاری کرده است یا دیوان محاسبات هم باید وظایفی را انجام می‌داده که نداده است. به نظر شما این سازمان‌ها باید چه می‌کردند تا از موضوعی با این درجه از اهمیت (به دلیل تبعات اجتماعی و ...) پیشگیری شود؟

ج: در یک جامعه‌ی دادگر، نهادهایی مردم‌سالار وجود دارند که خویشکاری‌شان شناسایی و فاش کردن مواردی از این دست است. نهادهای نظارت و بازرسی دولتی و رسانه‌های عمومی ساختارهایی هستند که به به ترتیب با شکلی متمرکز از بالا و به شکلی نامتمرکز از پایین وظیفه‌ی پاییدنِ توزیع ثروت را به انجام می‌رسانند. حقیقت آن است که قوانین ما برای رویارویی با فساد به نسبت کارآمد است. یعنی امتیازگیری‌های غیرعادلانه و تمایزهای غیرمنصفانه پشتوانه‌ی قانونی ندارد و در مدارهایی در حاشیه‌ی مسیرهای اصلی قانون به جریان می‌افتد. ایراد اصلی‌ای که در کار است ناتوانی و سستی این نهادهای ناظر و افشاگر است، و در نتیجه اجرا نشدن آن قوانین.

س: یکی از بحث‌هایی که اکنون مطرح می‌شود، این است که این نوع حقوق دادن از بخش خصوصی شروع شده است. اگر درست دریافت کرده باشم، بخش خصوص در صورتی می‌تواند از شمول تمام مقررات محدود کننده خارج باشد که با منافع عمومی سر و کار نداشته باشد اما موسساتی مانند بانک‌ها حتی اگر خصوصی باشند با منافع عمومی سر و کار دارند. آیا به لحاظ قانونی می‌توان این موسسات را از دادن حقوق‌های بالا منع کرد. اگر از نظر قانونی امکان این موضوع نباشد، چه اقدامی به نظر شما باید در این نوع موسسات انجام داد تا از تضییع حقوق مردم جلوگیری شود چون به هر حال این حقوق‌ها در جایی مثل بانک از محل سود سپرده‌های مردم داده می‌شود...

ج: در واقع هیچ بخش خصوصی‌ای هم اگر سالم و تندرست باشد نمی‌تواند به کارمندانش حقوقی فراتر از توانایی و شایستگی‌شان پرداخت کند. یعنی شرکتهای بین‌المللی بزرگ و بسیار ثروتمند هم تنها

بخشی از پولی را که بنیانگذار یا مدیرشان تولید می‌کند را به خودش باز می‌گردانند. بنابراین این که بخش خصوصی می‌تواند اصول انصاف و توزیع عادلانه‌ی ثروت را نقض کند، بحثی نادرست است. اصول انصاف و دادگری زیربنایی تکاملی دارند و در جریان پویایی سیستمهای اجتماعی آزموده و نهادینه می‌شوند. یعنی سازمانی که این قاعده‌ی دادگری را نقض کند دیر یا زود به خاطر ناکارآمدی منقرض می‌شود و از گردونه‌ی کارکردهای اجتماعی حذف می‌گردد. خلاصه کنم، هر جا نقض اصل انصاف و تثبیت بیدادگری را دیدید، اطمینان داشته باشید که چیزی فراتر از روابط اقتصادی سیطره پیدا کرده و آن مدارهای قدرت است که بازپخش ثروت تولید شده در یک سیستم اجتماعی را دستکاری می‌کند و در اطراف مکنده‌های خاصی متمرکز می‌سازد.

س: یعنی به نظر شما کارایی بیشینه‌ی سازمانها با رعایت اصل برابری و عدالت برآورده می‌شود؟

یعنی هر جا برابری نقض شد با شکلی از ستم سیاسی سر و کار داریم؟

ج: دقت داشته باشید که من از شرایط منصفانه و دادگری سخن می‌گفتم نه برابری. واقعیت آن است

که تثبیت زورمدارانه‌ی برابری در نتایج یکی از اشکال تضمین شده‌ی نقض انصاف است. مردمان ویژگیهایی یکتا و منحصر به فرد دارند و به همین خاطر توانایی و دستاوردهایشان برای تولید ثروت هم همواره نابرابر است. اصل انصاف بدان معناست که دریافتی هرکس از کل ثروت تولید شده در یک سیستم اجتماعی با توانایی و کارایی‌اش برای تولید ثروت متناسب باشد. به عبارت دیگر اصل انصاف لزوماً به نابرابری منتهی می‌شود. این نکته هم ناگفته باقی بماند که اصولاً نابرابری تحقق ناپذیر است. یعنی حتا سختگیرانه‌ترین سیستم‌هایی که در قرن بیستم با شعار تثبیت برابری گاه با خشونت باورنکردنی به بازآرایی نظمهای اجتماعی دست گشودند، در نهایت شکلهایی تازه و اغلب بسیار بیدادگرانه از نابرابری را جایگزین الگوهای قدیمی و سنتی کردند. پس آنچه که مورد نقد ماست نابرابری نیست، که نابرابری نامنصفانه است. این نکته بدیهی است

که بهره‌ی هرکس از خزانه‌ی عمومی ثروت یک سازمان یا یک سیستم اجتماعی با دیگران تفاوت می‌کند. قضیه بر سر آن است که این سهم با سرمایه‌گذاری و دستاورد آن شخص در مقام کنشگری سازمانی و اجتماعی تناسب دارد یا نه. آنچه در حال حاضر با آن سر و کار داریم نامنصفانه بودن این بهره‌مندی و در نتیجه ستمکارانه بودن بازپخش منابع ثروت است.

س: آنچه که درباره‌ی نابرابری گفتید شاید این گمان را ایجاد کند که با برابری‌های دموکراتیک هم موافقت ندارید. به هر صورت چیزهایی مثل حق رای و امثال آن بر مبنای برابری غایی همه‌ی مردمان قرار دارند.

ج: باید دو مقوله‌ی اقتصاد و حقوق را از هم تفکیک کرد. متأسفانه قرن بیستم به خاطر درآمیختگی این دو قلمرو با موجی جهانگیر و ویرانگر از جریانهای سیاسی ساده‌لوح روبرو بوده‌ایم که کوشیده‌اند به زور از یکی دیگری را نتیجه بگیرند. چنان که گفتم برابری اقتصادی اصولاً امری موهوم است. یعنی نه مبنای عقلانی دارد و نه بر اصول اخلاقی تعریف‌کننده‌ی دادگری و انصاف منطبق می‌شود و در نهایت امکان تحقق عینی‌اش هم وجود ندارد. در مقابل برابری حقوقی امری به کلی متفاوت است که به تولید اقتصادی افراد مربوط نمی‌شود و بر اساس اعتبار سرشت ذاتی‌شان در مقام انسان استوار شده است. برابری در حق انتخاب دین و عقیده و سلیقه‌ی هنری و آزادیهای فردی و حق انتخاب حکمران (رای‌گیری دموکراتیک) همگی به حقوقی باز می‌گردند که در نهایت به سرشت انسانی باز می‌گردند، مستقل از آن که این انسان چه توانایی و کارکردی دارد و چه سهمی از تولید اقتصادی را بر عهده دارد.

س: پس نابرابری در پرداخت دستمزدها می‌تواند منصفانه باشد، اما نابرابری در برخورداری از این

حقوق هرگز منصفانه نیست؟

ج: به تعبیری چنین است. باز هم تاکید کنم که نابرابری‌های طبیعی مربوط به بازتوزیع ثروت فقط در شرایطی منصفانه می‌شود که ساز و کارهای روشنی برای سنجش توانایی و دستاورد افراد وجود داشته باشد و مسیرهای تصمیم‌گیری درباره‌ی تعیین دستمزد و بازتوزیع ثروت هم شفاف و رسیدگی‌پذیر باشد. اینها هم به کلی با حقوق پایه‌ی انسانی تفاوت دارد، هرچند در امتداد آن قرار می‌گیرد و به شکلی می‌شود آن را نتیجه‌ی منطقی برخورداری از حقوق پایه‌ی انسانی دانست. یعنی حقوق پایه و بدیهی انسانی که آزادی و امنیت و فراغت از اجبار در انتخاب امور شخصی را شامل می‌شود، خود به خود در سطحی اجتماعی به تعیین شرایط انصاف و بنابراین تثبیت دادگری منتهی می‌شود. آنچه که ما شاهدش هستیم خدشه‌دار بودن آن حقوق پایه‌ی انسانی و در نتیجه اغتشاش در ساخت دادگری و انصاف در سطح سیستمهای اجتماعی است.

س: پیش‌بینی شما درباره‌ی ادامه‌ی ماجرای فیش‌های حقوقی چیست؟ فکر می‌کنید این افشاگری‌ها

دامن افراد دیگری که به قول شما «خوش‌فیش» هستند را هم بگیرد؟

ج: اصولاً کلمه‌ی پیش‌بینی نزد جامعه‌شناسان چندان محبوب نیست. ما ترجیح می‌دهیم بگوییم سناریوهایی با درجه‌های احتمال متفاوت روبرویمان قرار دارد. نمایشنامه‌ای که به نظر بیشترین احتمال را دارد، آن است که داستان برگه‌های دستمزد ادامه پیدا کند. این که بسیاری از مدیران ارشد کشور دستمزدهایی ناعادلانه دریافت می‌کرده و می‌کنند رازی پنهانی و مگو نیست و کمابیش همگان با مشاهده‌ی سطح برخورداری و الگوی رشد تجمل‌گرایی در این طبقه می‌توانند آن را تشخیص دهند. اما رسواسازی خوش‌فیش‌ها که در حال حاضر با پشتوانه‌ای سیاسی و در امتداد بازی‌ای بر سر قدرت آغاز شده، میدان تازه‌ای برای رسیدگی و تعقیب ماجرا به شکلی حقوقی را به دست داده است. استقبال از این موضوع و انتشار سریع اخبار آن در رسانه‌های مردمی و واکنش جمعی چشمگیر مردم و اندیشیدن گروهی بدان در شبکه‌های اجتماعی نشان می‌دهد که این امر ساحت تازه‌ای در بازاندیشی درباره‌ی انصاف و دادگری را گشوده است.

این گولی است که وقتی از بطری بیرون آمد دیگر نمی‌توان به آسانی شکارش کرد و به درون بطری بازش گرداند. به همین خاطر فکر می‌کنم سناریوی پیشارویمان آن باشد که روند رسوا شدن خوش‌فیش‌ها به سرعت از غلاف وابستگان به یک جناح سیاسی خاص بیرون بزند و به کل لایه‌های درگیر با این موضوع نشت کند و چه بسا که در بازتعریف و بازسازی انصاف و بازگشت داد در جامعه‌مان تا حدودی سودمند افتد.



دباره‌ی خدمت و سربازی

س: اجازه بدهید گفتگویمان را با تاریخچه‌ی سربازگیری و خدمت وظیفه‌ی عمومی شروع کنیم. این

قاعده از چه زمانی شروع شده و چه دلایل و توجیه‌هایی پشت سرش بوده است؟

ج: وقتی از خدمت سربازی حرف می‌زنیم، نخست باید موضوع بررسی‌مان را تعریف کنیم. منظور

از «سربازی» قاعده‌ایست اجتماعی که حضور بخشی از جمعیت (معمولا همه‌ی مردان جوانِ تندرست) را در

سیستم نظامی برای زمانی مشخص (معمولا دو یا سه سال) اجباری می‌سازد. در این معنی «سربازی کردن»

مفهومی بسیار کهن و باستانی است که از دیرباز در ایران زمین وجود داشته است. در ایران ما دو ساخت

اجتماعی موازی و در هم تنیده داریم که یکی‌اش کوچگردانه و ایلپاتی است و دیگری یکجانشین و کشاورزانه.

در ساخت قبیله‌ای کوچگردانه همه‌ی مردان جوان و میانسال علاوه بر نقشهای اجتماعی گوناگونی که بر

عهده می‌گیرند، در مقام «مرد قبیله» نیروی نظامی زیر فرمان ایلخان‌شان هم هستند و به همین خاطر همگی

مهارتهای پایه‌ی جنگی (سوارکاری و تیراندازی) را هم از کودکی دریافت می‌کنند. در روستاها و شهرها هم

سربازگیری دوره‌ای در شرایط جنگی امری مرسوم بوده و به فرمان شاه مردان جوان به ندرت برای شرکت

در لشکرکشی‌ای تهاجمی و اغلب برای حضور در ارتشی مدافع به نیروهای نظامی ملی می‌پیوسته‌اند. از این رو قاعده‌ی سربازی رفتن بسیار کهن و قدیمی است.

س: این قاعده چه خاستگاه جامعه‌شناسانه‌ای داشته است؟ یعنی اولین ارتشهایی که شکل گرفتند چه زیربنای اجتماعی‌ای داشته‌اند؟

ج: در جهان باستان در کل سه قالب اقتصادی متفاوت داشته‌ایم که ثروت را تولید می‌کرده و در جامعه به چرخش می‌انداخته است، یکی که از همه قدیمی‌تر است، قالب کشاورزانه است که با تولید خوراک پیوند دارد. دیگری که کمی بعد تکامل یافته بازرگانی و سوداگری است که با تبادل کالا گره خورده و سومی که موازی با هردوی اینها وجود داشته، جنگیدن و غارت کردن و تصاحب اموال دیگران است. پیدایش ارتش در جهان باستان برآمده از این سه شیوه‌ی تولید و توزیع بوده است. ارتشهای قدیمی طبیعتاً از دل کارکرد سوم یعنی هجوم و غارت کردن، یا مقاومت در برابر هجوم و دفع حمله‌ی دیگری زاده شده‌اند. با این همه سازماندهی‌شان و مسیرهای ترابری‌شان با مدارهای فعالیت بازرگانان منطبق بوده و نیروی انسانی‌شان را هم از جمعیت کشاورز روستایی تامین می‌کرده‌اند.

س: به این ترتیب نهادهای نظامی مدرن کارکردی متفاوت با گذشته پیدا کرده‌اند. کمی درباره‌ی مدرن شدن ارتش در ایران بگویید، این روند مقدم بر موج ورود تجدد به ایران بود یا دنباله‌ی آن محسوب می‌شد؟

ج: در واقع نخستین نهاد اجتماعی‌ای که در ایران مدرنیته را لمس کرد و آن را پذیرفت، ارتش بود. نخست در تبریز و در جریان جنگهای ایران و روس بود که با مدیریت عباس میرزا این جریان مدرن‌سازی شروع شد و بعدتر در اصفهان زیر نظر ظل‌السلطان پسر ناصرالدین‌شاه ارتشی تقریباً با همان کیفیت سپاهیان پروسی زیر نظر افسران آلمانی شکل گرفت که در زمان خودش بزرگترین ارتش منظم ایران بود. در واقع

مدرن شدن ارتش در دوران مشروطه و تدوین قانون سربازگیری در دوران رضا شاه دنباله‌ی یک روند طولانی حدود یک قرن بود که ریشه‌هایش را باید در تبریز و اصفهان دنبال کرد.

س: اما به هر صورت رضا شاه در مدرن‌سازی ارتش نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد. چنین نیست؟

ج: چرا، بی‌شک دوران بیست‌ساله‌ی رضا شاه را باید نخستین شیب پرشتاب تحول در سیستم ارتشی ایران دانست. در واقع در این دوران طی چهار پنج سال کل نمادها و حتا نام و نشان رتبه‌ها و مقامها دستخوش دگرگونی شد و با رسمیت یافتن قانون سربازگیری ارتش ایران هم از نظر کمی به شدت رشد کرد و هم از نظر کیفی وضعیتی به نسبت مناسب پیدا کرد. با این همه سه نکته را در این میان باید در نظر داشت. یکی این که روند نوسازی ارتش ایران بسیار پیشتر، و چنان که گفتم زودتر از همه‌ی نهادهای دیگر، آغاز شده بود. در عصر رضا شاه با یک جهش و شتابی در این مورد روبرو هستیم. اما جهت و راستای دگرگونی‌ها پابرجا باقی ماند و همان بود که از میانه‌ی دوران فتحعلی‌شاه با افت و خیزهای بسیار در پیش گرفته شده بود. دومین نکته که بسیار مهم است آن که ارتش هسته‌ی مرکزی مدرن‌سازی ایران زمین بوده است. یعنی هم در ایران و هم در کشورهای دیگر قلمرو فرهنگی ایران زمین، نهاد ارتش هم زودتر از بقیه مدرن شد و هم مدرن‌سازی نهادهای دیگر را تشدید و تسریع کرد. به عنوان مثال حیرت خواهید کرد اگر نقش ارتشیان در مدرن‌سازی موسیقی سنتی را ردیابی کنید، یا ببینید که نهادهای سیاسی برای مدتی به نسبت دراز تا چه حد وابسته و متکی به نهادهای نظامی بوده‌ان.

س: و سومین نکته؟

ج: سومین نکته که اغلب نادیده انگاشته می‌شود این است که خود رضا شاه مهم‌ترین محصول و دستاورد نظام ارتش قاجاری بود. در تاریخ معاصر هیچ شخصیت مهمی را نمی‌شناسیم که زندگی و هویت‌اش به قدر رضا شاه با ارتش در آمیخته باشد. تردیدی نیست که او سیاستمداری زبر و زرنگ بوده و برنامه‌های

بلندپروازانه‌ای برای نوسازی کشور داشته و بیشترش را هم با موفقیت اجرا کرده است. اما باید به این نکته نگریست که خودِ رضا شاه از نظر شخصیتی به شدت با نهاد نظامی همذات‌پنداری می‌کرده است. هرچند خوشبختانه در سیاستهای نوسازی‌اش بر خلاف آتاتورک و ترکهای جوان نشان‌چندانی از سرکوب نظامی و کشتار نمی‌بینیم. اگر خاطرات کسانی را بخوانیم که در دوران رضا شاهی دوران سربازی‌شان را گذرانده‌اند، می‌بینیم که این الگوی تعریف کردنِ خودانگاره با ارتش در بیشتر جوانان آن نسل دیده می‌شود. یعنی نهاد ارتش نه تنها چارچوب و نظم خود را با تجدد در آمیخت و آن را در نهادهای دیگر هم تسری داد، که «من»ها را هم به خود جذب کرد و پیکربندی تازه‌ای برای هویت فردی و جمعی مردان به دست داد.

س: یعنی در بقیه‌ی کشورها چنین وضعیتی رایج نبوده است؟

ج: جالب آن است که در سطح جهانی چنین نبوده است. در عربستان و افغانستان ارتش نتوانست نقش هویت‌سازی ایفا کند و در پاکستان و عراق و ترکیه که یک طبقه‌ی نظامی‌گرای خشن و به نسبت سرکوبگر پدید آورد، به سرعت به ستمگری و خودکامگی گرایید و مقبولیت مردمی پیدا نکرد. ایران تنها کشور منطقه است که سیاست‌اش با کودتاهای سیاسی تعیین نشده است. در واقع ما تنها دو کودتای موفق داریم که یکی رضا خان را به قدرت رساند و دیگری مصدق را سرنگون کرد و پسرش را به قدرت بازگرداند. هردوی این کودتاها با تثبیت مجدد طبقه‌ی اشراف قدیمی و بازگشت موقعیت قبلی همراه بوده و ماهیتی انقلابی نداشته است. درست برعکس آنچه که در کودتاهای پیاپی عراق و ترکیه و افغانستان پاکستان می‌بینیم. این در حالی بود که ضریب نفوذ نهاد ارتش در ایران به نسبت بالا بود و چرخه‌ی نظام وظیفه در پنجاه سال اول تاسیس ارتش مدرن به نسبت خوب و کارآمد گردش می‌کرد. ناگفته نماند که الگویی شبیه به ایران را به ویژه در آلمان همان زمان هم می‌بینیم. یعنی در آنجا هم جنبشی عمومی برای پیوستن به ارتش و تعریف

هویت خویش با آن به چشم می‌خورد. این قضیه در اروپا رواجی داشته و پیامد پایان یافتن نیم‌بند جنگ جهانی دوم بوده است.

س: اگر بخواهید درباره‌ی کارکرد نهاد ارتش در دوران مدرن داوری کنید، چه نمره‌ای به آن می‌دهید؟
چقدر به اصطلاح مشهور ارتش جوانان را «مرد» بار آورده است؟

ج: ارتش از نظر انضباطی سختگیرترین و تشکیلاتی‌ترین نهاد اجتماعی برای شهروندان آزاد است. سختگیرانه‌تر از آن تنها زندانها را داریم که در واقع وابستگی از بخشی از حق شهروندی‌شان محروم شده‌اند. ارتش از این رو مثل یک ماشین تراوش انضباط اجتماعی عمل می‌کند. عادت دادن افراد به مهارتهایی مانند وقت‌شناسی، ورزش، و رعایت سلسله مراتب اجتماعی عناصری مدرن هستند که از راه ارتش در جامعه‌ی ایرانی جدید نهادینه شده‌اند. از این نظر به نظرم ارتش و خدمت سربازی عمومی در سه نسل اول سربازگیری (تا نیمه‌ی دهه‌ی سی خورشیدی) کارکردی سودمند و پذیرفتنی داشته است.

س: چرا روی دهه‌ی سی تاکید می‌کنید؟ در آن مقطع چه اتفاقی افتاد که این کارکرد مختل شد؟

ج: در سال سی و دو با کودتای بیست و هشت امرداد دولتی که بی‌شک بسیار مردمی بود و چندان هم با ارتش درهم تنیدگی نداشت به دست ارتشیان از قدرت افتاد. مصدق با وجود محبوبیتی که بین نظامیان داشت، نمونه‌ای از یک دولت سیاست‌مدار و حقوقی را تشکیل داده بود و بیشتر مثل ترمزی برای ارتش عمل می‌کرد، حتا در آنجا که کار به فعالیت هوادارانش مربوط می‌شد. این خصلت او و این حقیقت که ارتشیان او را از قدرت کنار زدند، یک نوع سرخوردگی نسبت به نظامیان پدید آورد. این حس که در ابتدای کار تنها بخشی از جمعیت فعال از نظر سیاسی را در بر می‌گرفت، خیلی زود با انقلاب سپید در دهه‌ی چهل تشدید شد. در جریان انقلاب سپید موج بزرگی از مهاجرت روستاییان به شهرها آغاز شد که پیامدهای وخیم و پیش‌بینی نشده‌ای به دنبال داشت. در واقع پس از این ماجرا بود که سلسله مراتب قدرت و ثروتی که در شهر

وجود داشت و در قالب نظام انضباطی مدرن پذیرفتنی هم بود، مورد حمله قرار گرفت و گرانگه نارضایتی عمومی قرار گرفت. سربازی رفتن در این مقطع بیشتر با عبارت «اجباری» شهرت داشت و «خدمت» که تعبیر قدیمی ترش بود به تدریج کارکردی دولتی و رسمی پیدا کرد و همین به دگردیسی دلالت‌های معنایی سربازی رفتن گواهی می‌دهد.

س: یعنی سربازی رفتن و نهاد ارتشی اعتبار و محبوبیت قدیمی خود را از دست داد؟

ج: بله، شواهدی هست که بذر این ماجرا در دهه‌ی سی کاشته شد و در دهه‌ی چهل با تغییرات جمعیتی به شدت گسترش یافت. در دهه‌ی چهل انبوهی از ارتشیان را سراغ داریم که به جریانهای معترض مارکسیستی یا اسلامی پیوسته‌اند و این پیش از آن تا این پایه هیچ سابقه نداشت. شمار کل اعضای سازمان افسران حزب توده که بسیار هم خطرناک قلمداد می‌شدند، چند صد نفر بود، در حالی که در جریان انقلاب اسلامی دیدیم که شمار نظامیان ناراضی و مستعدِ تمرد به چندین هزار تن بالغ می‌شده است.

س: پس از انقلاب اوضاع چطور بود؟ آیا نهاد سربازی کارکرد خود را بازیافت؟

ج: به نظرم پس از انقلاب با انحطاط شدید این نهاد مواجه می‌شویم. از سویی در جریان انقلاب طبقه‌ی نظامی نماینده‌ی نظم پادشاهی و نیرویی سرکوبگر دانسته شده بود، و از سوی دیگر جنگِ زودهنگام با عراق به تاسیس نیروهای مسلح رقیبی دامن زد که از نظر استقبال مردمی و گاهی کارآیی نظامی از ارتش گوی سبقت را ربودند. پس از پایان جنگ دورانی آغاز شد که یک نظام سربازگیری متورم و بزرگ روی دستمان مانده بود، بی آن که جنگی محتمل در افق پیشارویمان وجود داشته باشد.

س: نظرتان درباره‌ی این نهاد در حال حاضر چیست؟ آیا همان قواعدی که در دوران رضا شاه تدوین

شد برای ارتشهای امروزی هم کارکرد دارد؟ یا آن توجیه‌های قدیمی امروز هم پذیرفتنی است؟

ج: در کل این که اعضای یک جامعه باید آمادگی رزمی داشته باشند و بتوانند در شرایط بحرانی از خود دفاع کنند، به نظرم پذیرفتنی و درست است. باید این را به یاد داشت که ایران زمین قلمروی میانی است که سر راه تمدنهای همسایه قرار گرفته است. در طول تاریخ هرکس خواسته به هرجا حمله کند، اول به ایران حمله کرده است! مردم چنین جغرافیایی قاعدتا باید آمادگی رزمی داشته باشند. وگرنه اوضاعمان همان می شود که امروز شده است. ایران زمین طی قرن گذشته به بیست کشور تجزیه شده که الان نیم بیشترش هم اشغال نظامی شده یا دولتی دست نشانده دارد...

س: یعنی شما هوادار سربازگیری اجباری هستید؟

ج: نه، من هوادار آموزش عمومی فنون رزمی و همگانی شدن مهارتهای مربوط به جنگیدن در کل جمعیت هستم، چه در میان زنان و چه مردان. آموزاندن فنون رزمی با سربازگیری اجباری تفاوت دارد و به آموزشی عمومی و ارتقای سطح ورزیدگی مردمان مربوط می شود.

س: یعنی می شود آموزش عمومی نظامی داد، اما سربازگیری عمومی نکرد؟

ج: بله، می شود! به نظرم آموزش رزمی عمومی را باید مثل ورزش در آموزشهای عمومی گنجانند، و این نکته هم بماند که خودِ ورزش اصولاً مشتقی و شکلی تلطیف شده از همین فنون رزمی بوده است. درباره ی سربازگیری گمان می کنم شکل کنونی به کلی ناکارآمد و بی فایده است.

س: اما ممکن است آخر کار در منضبط کردن جوانان و «مرد» تحویل جامعه دادن سودمند باشد؟

ج: نه، فکر نمی کنم از این نظر سودی داشته باشد. تمام کسانی که سربازی رفته اند یا دوستان سربازی داشته اند می دانند که بخش عمده ی دوران سربازی به اتلاف وقت می گذرد. نهادهای نظامی ما در حال حاضر فاقد چشم اندازی روشن و دستگاه نظری ای شفاف و برنامه ای دقیق برای آموزش دادن به سربازان و استفاده از نیروهایشان هستند. به همین خاطر با نامعقول ترین شکل از اتلاف نیروی انسانی در این نهاد سر و کار

داریم. در این میان به خاطر غیاب همین نظام آموزشی درست، استقرار انضباط در افراد که باید از راه ورزش و تمرین و بازی و با شکلی محترمانه و انسانی انجام شود، جای خود را به بدرفتاری‌های ولنگارانه و خوارشماری‌های بی‌اساس داده و نتیجه‌اش آن شده که سربازی رفتن مترادف با نوعی عذاب شده و معنایی همسان با تلف کردن عمر پیدا کرده است.

س: یعنی می‌شود سربازگیری عمومی را حذف کرد؟

ج: بله، سربازگیری عمومی شیوه‌ای ناکارآمد و پرهزینه باری ساماندهی نیروی نظامی کشور است. تقریباً همه‌ی کشورهای مقتدر دنیا که ارتشی نیرومند دارند این روش را رها کرده‌اند و به جایش ارتشی حرفه‌ای را جایگزین کرده‌اند. ارتش حرفه‌ای کمابیش احیای همان نهاد کهن ارتشتاران است. یعنی طبقه‌ای مستقل وجود دارد که شغل‌اش جنگیدن است و در این زمینه تخصص دارد و این را همچون شغلی برای خود برگزید است.

س: چرا ارتش حرفه‌ای از ارتش عمومی مبتنی بر سربازگیری بهتر است؟

ج: سربازان وظیفه در واقع آموزش نظامی زیادی دریافت نمی‌کنند و به خاطر جمعیت بزرگشان درست سازماندهی نمی‌شوند. یادگیری فن جنگیدن کاری دشوار است که باید همچون پیشه‌ای مستقل آموزانده و مدام تمرین شود. کارآیی سربازان وظیفه در نبردها اندک است و بیشتر جمعیتی بزرگ و مسلح را پدید می‌آورد که برای ترساندن کشورهای همسایه سودمند است، یعنی اثر بازدارنده دارد. ایرانیان بارها در تاریخ نشان داده‌اند که در شرایط بحرانی مستقل از نهادهایی از این رده به لحاظ جنگی فعال می‌شوند و شاهکارهایی پدید می‌آورند. هم در جریان جنگ با روسها نمونه‌ی این جانبازی‌ها را دیدیم و هم در جریان جنگ با عراق. در هر دو مورد هم سربازگیری عمومی یا وجود نداشت و یا اهمیت نداشت. نیروهای داوطلب هستند که خوب می‌جنگند و اگر درست مدیریت شوند یک طبقه‌ی نظامی حرفه‌ای ایجاد می‌کنند. در این

میان باز هم تاکید کنم که به نظرم آموزش نظامی دادن به جوانان - چه زن و چه مرد- ضرورت دارد و باید به صورت بخشی از آموزش عمومی جمعیت قلمداد شود، اما این با خدمت سربازی به شکلی که امروز می بینیم یکسره متفاوت است.



جوک کوبی و رسانه های نو

س: جوک گفتن یا شوخی کردن در میان آدمیان از چه قدمتی برخوردار است؟ به طور خاص می توان به تاریخ ایران هم اشاره کنید.

ج: چنین می نماید که شوخی کردن و خندیدن پیشینه ای بیش از گونه ای انسان داشته باشد. یعنی تا جایی که به شوخی های حرکتی مربوط می شود، میمونهای عالی مثل شامپانزه و گوریل هم چنین رفتاری را دارند و مثلاً در برابر اندرکنشی مثل قلقلک دادن می خندند. از این رو در میان آدمیان هم می توان حکم کرد که از قدیمی ترین زمانها و در سراسر دوران حضور گونه ای ما بر زمین این رفتارها در همه ی جمعیت های انسانی وجود داشته است. شاهدی که این حدس را تقویت می کند آن است که همه ی جوامع انسانی با الگوی مشابهی شوخی می کنند و مفهوم جوک را دارند و همگی هم با شیوه ی مشابهی به آن می خندند. یعنی شوخی و خنده در آدمیان رفتاری جهانی و وابسته به گونه است و قدمتش هم از گونه ای ما بیشتر است.

س: در گذشته جوک گفتن و شوخی کردن در بین قدرتمندان، حاکمان، افراد مذهبی، حکما و دانشمندان هم رواج داشت است؟ یعنی چنانچه باور عام متصور است آیا شوخی کردن و جوک گفتن متصف به رفتار افراد خاصی از طبقه و سطح خاصی از جامعه بود؟ و اینکه فقط افراد ضعیف دست به ساختن جوک می زنند چون قدرت مقابله از نوع دیگری را ندارند؟

ج: این تصور که شوخی کردن به گروه خاصی و قشر فرودستان جامعه تعلق دارد به کلی نادرست است. شوخی کردن و خندیدن یک رفتار عمومی و همگانی است که برخی بنا به خلق و خو و شیوه‌ی پرورش آن را بهتر پرورش داده و خوش ذوق و شوخ طبع از آب در می‌آیند و برخی آن را مهار می‌کنند و اخمو و جدی می‌نمایند. اما حتا در میان این گروه اخیر هم همواره شوخی‌هایی بروز می‌کند و همیشه نموده‌هایی از خنده به شوخی را می‌توان دید. دست کم در تاریخ طولانی ایران زمین شمار زیادی از شاهان و افراد قدرتمند را داشته‌ایم که از شوخی طبعی سرشاری برخوردار بوده‌اند. در دوران اخیر مشهورترین نمونه‌اش ناصرالدین شاه قاجار است که برخی از شعرهایی که بر حسب شوخی سروده هم برای خود شهرتی دارد.

س: جوک‌ها بیشتر وسیله ارتباطی در زبان‌ها بوده‌اند یا برای بیان منظور و قصد خواستی به کار برده می‌شدند؟ مثلاً برای بیان اعتراض، نقد یا تیکه و کنایه زدن، تحقیر و

ج: جوک یک منش (یک عنصر فرهنگی) است که به طور همزمان چند کارکرد را به انجام می‌رساند. مهمترین کارکرد آن تخلیه‌ی تنش اجتماعی از راه رها کردن رفتار خنده است، که با تعریف داستانک‌های معماگونه‌ای با محتوای تابو و تنش‌برانگیز انجام می‌شود. بنابراین مهمترین کارکرد آن با هم خندیدن است که خود به خود دشمنی و تنش بین‌افردی را کاهش می‌دهد. اما در عین حال چون جوک گفتن در اصل با انتقال یک داستان و روایتی پیچیده همراه است، محتوای معنایی غنی‌ای را هم حمل می‌کند و این محتوا به کار بیان موضوعی مشخص می‌آید که گاه با کنایه زدن، به فکر فرو بردن، اعتراض و شبیه‌آنها همراه است. بر خلاف آنچه که می‌گویند، کارکرد تحقیرآمیز جوک‌گویی مهم و برجسته نیست. یعنی وقتی در جوک قهرمانی با هویت خاص مورد حمله قرار می‌گیرد، هدف تحقیر و طرد سیاسی او نیست، برعکس بازی با شخصیتها و هویت‌های حاشیه‌ای در جوک‌ها راهی پیشگیرانه است که از ابراز خشونت به ایشان جلوگیری می‌کند و تنشهایی که درباره‌شان وجود دارد را به شکلی امن و آرام تخلیه می‌کند. یعنی این که در ایران برای برخی از قومیت‌ها

جوک ساخته می‌شود هیچ ایرادی ندارد و در سراسر تاریخ و همه‌ی اقلیم‌های جغرافیایی جهان هم چنین جوکها وجود داشته و دارد و کارکردی مثبت در حذف تنش‌های بین دسته‌های اجتماعی ایفا می‌کند.

س: خندیدن و لذت بردن از یک جوک تا چه اندازه به زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی فرد بستگی دارد و تا چه اندازه به ویژگی‌های زیستی (مثلاً تاثیر و نقش هرمونی و ژنتیکی در افراد انسان)؟ یعنی می‌توان گفت جوک‌هایی وجود دارند که همه ملت‌ها از آن ممکن است شاد بشوند؟ یا کلاً جوک ربطی به باوهای فرهنگی ندارد مربوط به عوامل زیستی شناسی انسان‌ها می‌شود؟

ج: جوک همواره در بافتی اجتماعی و زمینه‌ای از دانسته‌های مشترک شکل می‌گیرد و معنی پیدا می‌کند. به همین خاطر اغلب جوکها سخت وابسته به زمینه هستند و تنها برای کسانی که در آن بافت اجتماعی زیسته‌اند خنده‌دار می‌نمایند. با این همه هسته‌ی مرکزی‌شان یکسان است و هشت استخوان‌بندی مشترک منطقی دارند که داستانها و روایت‌هایشان با جزئیات وابسته به زمینه بر همان‌ها سوار می‌شوند. یعنی جوک‌ها در استخوان‌بندی‌شان ساختارهایی جهانی و عمومی دارند، اما با گوشته‌هایی از روایت‌های محلی و وابسته به موقعیت پوشیده شده‌اند.

س: خندیدن به مسائل و مشکلات (آنچه بیشتر در جوک‌های امروز مشهود است) بیشتر به عنوان راهکاری به کار می‌رود که بشر برای کم کردن تاثیر منفی مسائل و مشکلات به کار می‌برد یا نوعی افشای اعتراض است؟ مثلاً برای نشان دادن اینکه نه تنها این مسئله توسط ما درک می‌شود بلکه منفور و مورد نقد ما هم هست.

س: خندیدن به موقعیتهای جدی و شوخی گرفتن اموری که تابو قلمداد می‌شوند یکی از راهبردهای سیاسی مقاومت در برابر سلطه است. از این رو بی‌شک سویه‌هایی سیاسی برای جوک‌ها می‌توان در نظر گرفت. با این همه بعید است همه‌ی کسانی که به جوکی با محتوای سیاسی یا دینی می‌خندند، اعتراضی یا

رویکردی اندیشیده درباره‌اش داشته باشند. با این همه خندیدن به جوک بنا به ماهیت و محتوای جوک‌ها تا حدودی با سست کردن مرزبندی‌های اجتماعی و عبور از خط قرمزهای مفهومی همراه است و به همین خاطر نوعی خط مقاومت زبانی در اجتماع محسوب می‌شود. این را به ویژه در جوک‌هایی که در نظام‌های سیاسی توتالیتر (نمونه‌ی مشهوریش شوروی سابق و آلمان شرقی) تولید می‌شود می‌توان به خوبی مشاهده کرد.

س: چنانچه خودتان در مقاله‌ای آورده بودید آرتور کستلر می‌نویسد «خندیدن با حالت انفجاری، حرکات تصادفی و نامنظم و شکل غیرارادی و به ظاهر سازمان نیافته، تجلی انقلابی موقت در برابر نظام‌های انضباطی حاکم بر بدن است.» حال سوال این است که با هجمه جوک‌های متنوع در تمام موضوعات و مسائل روز و غیر روز در شبکه‌های اجتماعی میتوان گفت این نوع رفتار نیز انقلابی در برابر اجبارها، نظم و قوانین حاکم بر فضای فرهنگی و اجتماعی است؟

ج: بله، تا حدودی چنین است. یعنی جوک گفتن و خندیدن به جوک در ضمن فرار موقت از قید انضباط اجتماعی حاکم بر بدن نیز هست. بدن شق و رق و مدیریت شده‌ای که باید آداب معاشرت اجتماعی را برآورده کند، در زمان خنده مجاز است که پیچ و تاب بخورد و حرکات تصادفی بکند و این آداب را به شکلی مقطعی نقض کند. این کار را می‌توان همچون نوعی خستگی در کردن انضباطی تفسیر کرد. خستگی‌ای که از رعایت قواعد و آداب اجتماعی تنظیم بدن ناشی می‌شود.

س: با تغییر و تحول وسایل ارتباطی، تغییر در زبان و کارکرد ادبیات و تغییر در نگرش افراد به نوع روابط، باعث شده است بسیاری از رسومات گذشته کم رنگ شده یا حذف ی‌شوند. اگر بخواهیم به بررسی رفتاری و زیست‌شناختی نسبت جوک و انسان پردازیم انسان شوخی و جوک گفتن را قرن‌ها است در رفتارهای خود دارد. سوال این است که نیاز انسان به این مقوله چیست که آن را رها نکرده و بنا به موقعیت

های تاریخی آن را از حالتی به حالت دیگر تغییر می دهد اما در هیچ شرایطی از رفتارها و رابطه ها حذف نمی شود؟

ج: گمان نمی کنم انقلابهای رسانه ای بر حضور و غیاب جوک تاثیر کند. تنها قالب و شکل جوک است که در تحول رسانه ها و ظهور زمینه های ارتباطی تازه تغییر می کند. با این همه طی مشاهده ای که طی سالهای اخیر داشته ام، به نظر می توان این چند تحول و دگردیسی را در رفتار جوک گویی ایرانیان برشمرد. اینها تغییراتی هستند که در اثر انقلاب رسانه ای و ظهور فیسبوک و اینستاگرام و تلگرام و شبیه آنها رخ نموده اند:

نخست: رفتار جوک گویی به جای آن که به شیوه ای چند هزارساله اش بین من و دیگری ها بروز کند، در خلوت و به شکلی انفرادی در ارتباط من با گوشی همراه یا نمایشگر رایانه نمود می یابد. یعنی به نوعی با فردی شدن و رایانه ای شدن و شبکه ای شدن جوک روبرو هستیم.

دوم: از سویی هنرنامه ای هایی که با تعریف کردن جوک وابسته بود و خندیدن به آن را تضمین می کرد غایب شده است و از سوی دیگر جملاتی که گاه محتوای معنایی چشمگیر اما خنده داری هم دارند در همان رسانه ها به جای جوک رد و بدل می شوند. یعنی جوک گویی امری نوشتاری، فارغ از هنر اجرا، و تا حدودی داستان زدوده شده است.

سوم آن که منش هایی نوظهور مثل تکه ای از فیلم مستند، عکسی با چند جمله توضیح، فایل صوتی، و مشابه اینها کارکردی شبیه به جوک پیدا کرده است. اینها بیشتر در فضاهای رسانه ای خاصی برای مخاطب انبوهی پخش می شدند. اما امروز هرکس می تواند یکی شان را به طور خاص برای دوستش بفرستد و از این رو نقش منش های صوتی-تصویری شبه مستند با جوکها تداخل پیدا کرده است.

چهارم: در همین راستا بسیاری جوکها به تدریج از بافت قدیمی زبانی شان کنده شده و بیشتر تماشا یا خوانده می‌شوند، یعنی با بینایی ارتباط پیدا کرده‌اند.

پنجم: تابوهای اجتماعی مرسوم می‌که مرزبندی‌ای برای جوک‌گویی ایجاد می‌کرد و باعث می‌شد نظم سلسله مراتبی در انتقال جوک وجود داشته باشد، فرو ریخته است. یعنی حرمت انتقال جوک بین زن و مرد ناخویشاوند، بی‌ادبانه بودن تعریف جوک برای کسی سالمندتر از خویش، و شبیه اینها به تدریج منسوخ می‌شود.



اندر معنای ایران

مصاحبه کننده: علی قاهری همدانی

س: واژه ایران به چه معناست و بر چه چیزهایی اطلاق می شود؟

ج: نام ایران به معنای سرزمین آریایی هاست و از دو بخش «ایر» به معنای آریایی و پسوند مکان «-ان» تشکیل یافته است. نام ایر/ آریا را برای نخستین بار در اوستا و وداها می بینیم و اینها متونی هستند معمولاً منظوم که به زبانهای هند و ایرانی سروده شده‌اند. کهنترین بخشهای آن به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م مربوط می شود و در همین حدود است که حضور اقوامی با زبان و فرهنگی هند و ایرانی را در ایران زمین و شمال شبه قاره‌ی هند می بینیم. این مردم نخستین دولت فراگیر جهان یعنی نظام هخامنشی را پدید آوردند و خود را آریایی و زبانشان را هم آریایی می نامیدند. در این منابع اوستایی نام سرزمین ایران «آئیرییه و جینگه» آمده که در منابع پهلوی به «ایرانویج» تبدیل شده و همان ایران است. نامهای دیگری که برای کشور ایران رواج داشته عبارت است از پارس، که نام رسمی کشور ایران در دوران هخامنشی بوده و به همین خاطر شهروندان این کشور را مستقل از قومیتشان در همان دوران «پارسی» می نامیده‌اند و این کلمه امروز برای نامیدن ایرانی‌ها در سطح جهانی رواجی فراگیرتر و ریشه دارتر دارد.

س: به چه کسانی با چه ویژگی‌هایی ایرانی گفته می‌شود؟

ج: مفهوم «ایرانی» مثل هر مفهوم هویتی دیگری در بستری جغرافیایی و تاریخی تعریف می‌شود. از یک سو می‌شود مردمی که ساکن قلمرو جغرافیایی ایران زمین بوده‌اند را ایرانی دانست، و از سوی دیگر کسانی که از تاریخ دیرپای این تمدن برخوردارند و در ادامه‌ی آن قرار می‌گیرند و خود را وارث آن می‌دانند را ایرانی دانست. این دو مفهوم طبعاً همپوشانی چشمگیری هم دارند. خلاصه آن که کسانی که به جغرافیای ایران زمین دلبستگی و از تاریخ آن بهره‌مندی معنایی داشته باشند، ایرانی هستند.

س: مرزهای ایران تا کجا بوده و تا کجا هست؟ چه به لحاظ فرهنگی و چه به لحاظ جغرافیای

سیاسی؟

ج: مرزهای ایران مثل مرزهای هر واحد تمدنی دیگری از چند قلمرو بر هم افتاده تشکیل یافته است. یکی مرزهای سیاسی کشور ایران است که در گذر تاریخ مدام دستخوش گسترش و چروکیدگی بوده است. این قلمرو امروز به شدت چروکیده شده و به حدود یک چهارم-یک پنجم مساحت پیشینه‌اش رسیده است. مرزهای طبیعی قلمرو ایرانی که برای بخش عمده‌ی تاریخ این تمدن (یعنی بیست و دو قرن از بیست و شش قرن)، یک دولت و یک کشور یگانه بر آن حاکم بوده، رشته‌کوه‌های هندوکش در شرق تا دریای مدیترانه در غرب یک محور گسترش آن است. مرزهای شمالی آن در خطی قرار می‌گیرد که از بالای دریاچه‌ی خوارزم (وخش یا بایکال) تا دریای خزر و دریای سیاه می‌گذرد. مرز جنوبی‌اش هم خلیج پارس و نوار شمالی هند و شبه جزیره‌ی عربستان بوده است. یعنی سراسر این قلمرو طی حدود دو هزار و دویست سال از دو هزار و ششصد سال گذشته، یک کشور یگانه محسوب می‌شده است.

در کنار این اقلیم جغرافیایی و سیاسی، یک مرز فرهنگی-زبانی تمدن ایرانی هم داریم که از این بستر سرریز شده و به سرزمینهای دیگر نیز گسترش یافته است. تا پیش از آن که استعمار هند و بعدتر آناتولی را

در خود ببلعد، در سراسر قرون میانه سه دولت عظیم در کنار چین بر زمین حضور داشتند که عبارت بودند از صفوی، عثمانی و گورکانی که مرکزشان در دل ایرانشهر، آناتولی و شمال هند قرار داشت. هر سه فرهنگ و آیین شهریاری ایرانی داشتند و زبان درباری‌شان پارسی بود و دودمان شاهان‌شان از ایران زمین به آن قلمرو کوچیده بودند. بنابراین مرزهای فرهنگی ایران را باید تا قلمرو این سرزمینها گسترده دانست. تنها یک مثال در این مورد آن که طی همین دوران نخستین تفسیر حافظ را ادیبی به نام بوسنوی به زبان پارسی در بوسنی و هرزگوین امروزمین و یوگسلاوی سابق نوشت، و بزرگترین شاعر پارسی‌گوی بیدل دهلوی بود که تباری تاتار داشت و دورانی را در شمال هند می‌زیست.

س: ویژگی‌های منحصر به فرد ایران از نظر فرهنگی، سیاسی، دینی و اجتماعی چه مواردی است؟
ج: تمدن ایرانی از چند نظر ویژه و منحصر به فرد است. اگر بخواهم فشرده‌اش را فهرست کنم به این موارد می‌رسم: نخست آن که تمدنی بسیار کهنسال و بسیار پیوسته است. یعنی در واقع نخستین تمدنی که بر زمین پدید آمد در کنار فرهنگ دره‌ی نیل و استقرارهای آناتولی، تمدن ایرانی بوده است، در پهنه‌ی جغرافیایی‌ای که حرفش را زدیم. این تمدن بسیار دیرینه در ضمن بسیار پایدار و جان سخت هم بوده و بر خلاف تمدن آناتولی و مصر توانست خود را پس از آسیبهای گوناگون ترمیم کند و تا به امروز ادامه یابد. دومین نکته آن که ایران نخستین آفریننده‌ی تمدنی بازرگان است. یعنی شهرنشینی و فرهنگ و تمدن خود را بر اساس داد و ستد کالا و سفر به سرزمینهای دیگر سامان داده و به همین خاطر نقطه‌ی جوش تاریخی همه‌ی تمدنهای همسایه‌اش بوده است. سوم آن که سیاست و فرهنگ حاکم بر ایران، شاید به خاطر همین چیرگی بازرگانی بر نظامی‌گری، بر محور مفهوم مهر استوار شده و عناصر اخلاقی و انسان‌دوستانه در آن اولویت داشته‌اند. چهارم آن که با این وجود سیطره‌ی سیاسی و اقتدار چشمگیری داشته است.

س: تفاوت های دین ایرانی با دیگر ادیان چه بوده و آیا دین باستانی ایرانی تاثیری بر ادیان نوین

پس از خود داشته است؟ این تاثیرات به طور کلی چگونه بوده است؟

ج: ادیان ایرانی در چند مورد اشتراک دارند و بر همین اساس از ادیان تمدنهای دیگر متمایز می شوند.

یکی آن که همه شان روادار هستند. چرندهایی که درباره ی سختگیری های دینی مغان زرتشتی در دوران

ساسانی و یا بگیر و ببندهای مفتی های سنی یا آخوندهای شیعه در قرون میانه وجود داشته به کلی غیرتاریخی

و نادرست هستند. اگر رفتار رهبران دینی ایران را در بستری تاریخی بنگرید، به روشنی می بینید که مردم ایران

در تمام دورانها از رواداری و آزادی دینی چشمگیری برخوردار بوده اند. در واقع ایران تنها تمدنی است که

در کنار تکامل ادیان گوناگون، مفهومی دقیق و صورتبندی شده از کفر و الحاد هم در آن وجود داشته و

همزمان در درون نظامهای دینی رمزگذاری می شده است. در حدی که همین مفهوم در درون چارچوب عرفان

ایرانی حتا ستوده و تقدیس هم شده است. جنبه ی دیگری که ادیان ایرانی را از همتایان شان متمایز می کند

عقل گرایی آن است و تاکیدش بر دانش اندوزی. در هیچ دورانی و در هیچ یک از ادیان ایرانی عقل ستیزی

بدان شکلی که در مسیحیت می بینیم یا خرافه پرستی در آن قالبی که در دین هندو یا تائویی و شیتویی می بینیم

غالب نبوده است.

س: اسطوره های مفهوم ایران چه تفاوتی با اسطوره های دیگر جهان باستان دارند؟

ج: این هم مانند دین بحثی درازدامنه است. در این حد بگویم که اساطیر ایرانی به خاطر اخلاق مداری

و انسان مداری شان از اساطیر سایر تمدنها متمایز هستند. شخصیت های اساطیری ایرانی چه ایزد باشند و چه

انسان، محتوای اخلاقی برجسته ای را حمل می کنند و در تعادل میان این دو کفه ی نقش و اهمیت انسان

همواره سنگینتر از آن خدایان است.

س: با همه ی این حرفها چرا بایستی به مفهوم ایران توجه کرد؟

ج: ایران زمین از نظر زمانی و گستردگی جغرافیایی بی‌شک بزرگترین دولت تاریخ است. یعنی اگر پهنه‌ی زیر سلطه‌ی یک دولت را در سالهای حضور آن دولت ضرب کنید، هیچ کشور دیگری را نمی‌یابید که به درازای کشور ایران بر سرزمینهایی چنین پهناور فرمانروایی کرده باشد. باز شاید در پیوند با همین موارد، تمدن ایرانی کانون مهم زایش معنا و به خصوص دین بوده است. نخستین دین یکتاپرست موفق که دین زرتشتی باشد در ایران زمین شکل گرفته است. ادیان یهود و اسلام در درون قلمرو سیاسی ایران و دین مسیحیت در مرز آن تکامل یافته‌اند. دین بودایی در مرز آن شروع شده و در درونش تکامل یافته و اینها جز ادیان مزدکی و مانوی است که تاثیری چشمگیر بر تاریخ اندیشه به جا گذاشته و بعد منقرض شده‌اند. خلاصه آن که بدون نگرستن به ایران کل تاریخ اندیشه و فرهنگ و همچنین تاریخ سیاسی در سطحی جهانی بی‌معنا می‌شود و این ویژگی اصلی تمدن ایرانی است.

س: آیا نوعی نژاد پرستی یا ناسیونالیسم از آن برنخواهد خواست؟

ج: باید کلمه‌هایی که بار ایدئولوژیک دارند را با احتیاط به کار برد، به خصوص اگر تعریف روشنی در علوم دانشگاهی امروزین داشته باشند. نژادپرستی بنا به تعریفی که همه‌ی منابع علمی پذیرفته‌اند، بر اساس این باور استوار است که گونه‌ی انسان از چند نژاد متمایز تشکیل یافته که توانایی‌های اخلاقی و فرهنگی‌شان متمایز است. محور تعریف نژاد هم رنگ پوست است. چنین چیزی را در ایران هرگز نداشته‌ایم و اکنون هم خوشبختانه نداریم. ناسیونالیسم در مقابل شیوه‌ای عام و جهانگیر از تعریف هویت ملی در چارچوبی مدرن است. یعنی همه‌ی کشورهای دنیا امروز به اشکال گوناگون ناسیونالیست هستند. بنابراین توجه به ایران و حتا بزرگداشت آن ارتباطی مستقیم به این دو مفهوم پیدا نمی‌کند. با نژادپرستی که اصولاً ارتباطی ندارد، چون اصولاً مفهوم نژاد در معنای نژادپرستانه‌اش ساختگی و دروغین و سیاست‌زده است و در ایران هم رواجی نداشته. با ناسیونالیسم ارتباطی سست و نوپا دارد، اما باید توجه داشت که هویت ملی ایرانیان و ملی‌گرایی‌ای

که این تمدن را بارها و بارها نجات داده قدمتش به دو و نیم هزاره پیش از شکل‌گیری مفهوم ناسیونالیسم مدرن می‌رسد و اصولاً اندیشه‌ی مدرن روکشی نازک بر آن محسوب می‌شود. با این همه ناسیونالیسم مدرن به همان مسائلی می‌پردازد که دغدغه‌ی خاطر ملی‌گرایی کهن ایرانی است و از این رو باید نسبت خویش را با آن تعیین کرد.

س: در این معنی شما خود را ناسیونالیست می‌دانید؟

ج: نه، من اصولاً خود را هوادار مدرنیته هم نمی‌دانم. مدرنیته یکی از قالبهای فراگیر و البته بسیار مقتدر کنونی برای تعریف جهان است که ناسیونالیسم نیرومندترین صورتبندی سیاسی هویت جمعی در درونش محسوب می‌شود. به نظرم از ریشه امکان بازتعریف هستی به شکلی دیگر وجود دارد در این چارچوب بازسازی ملی‌گرایی کهن ایرانی سودمندتر و کارآمدتر از وام‌گیری ناسیونالیسم است.

س: آیا در مفهوم ایران بیان شده از سوی شما نوعی مفهوم برساخته است یا در ذات خود معنایی

دارد؟

ج: تمام معانی برساخته هستند و هیچ مفهومی را نمی‌شناسم که در ذات خود معنایی داشته باشد. یعنی این نگرش که چیزی در آن جهان بیرونی وجود دارد که در غیاب همه‌ی انسانها «ایران» باشد، به نظرم مرده‌ریگی از تفکر افلاطونی‌ایست که هم آشکارا نادرست است و هم در بستری تاریخی فاجعه‌بار بوده است. این ذهنی بودن و برساخته بودن ربطی به ایران یا غیر ایرانی ندارد، همه‌ی مفاهیم چنین هستند. من و شما و آمریکا و ترکیه و عربستان و حتا مفاهیمی مانند نیکی و زیبایی و درستی و مشابه اینها همگی از صافی ذهن بشری رد شده‌اند و مصداق بیرونی ندارند. نکته بر سر آن است که این معناهای برساخته تا چه حدودی با جهان خارج سازگاری و انطباق پیدا می‌کنند و تا چه پایه با ارجاع به تاریخ هستی و داده‌ها و اسناد برآمده از آن با اعتبار و عقلانیت قرین می‌شوند. مهمتر از همه این که باید ببینیم این مفاهیم تا چه اندازه کارآمد هستند

و شادکامی و توانمندی و تندرستی و معنای مردمان را برآورده می‌سازند. تنها در این معنا می‌توان حکم کرد که مفهومی برساخته مانند ایران به خاطر ریشه‌ی تاریخی غنی و انبوه اسناد و شواهد پشتیبان‌اش «واقعی» و «درست» است، و به همین تعبیر می‌توان دروغین بودن افسانه‌هایی که قوم‌گرایان پان‌ترک و پان‌های دیگر می‌گویند را نشان داد.

س: مفهوم ایران چه بحران‌هایی را از سر گذرانده و چگونه از آن‌ها جان سالم به در برده؟

ج: مهمترین بحران‌هایی که ایران تجربه کرده هجوم اقوام بدوی همسایه به آن بوده است. مهمترین این هجومها به مقدونیان، رومیان، مغولان، و روسها مربوط می‌شود که از قلمروی خارج از سپهر سیاسی و فرهنگی ایرانی می‌آمده‌اند. دو هجوم مهم دیگر هم داشته‌ایم که به عربها و ترکها مربوط می‌شود، که از قومهای درون سپهر تمدن ایرانی هستند و در زمان حمله به ایران، از نظر فرهنگی و سیاسی زیرسیستم ایران زمین محسوب می‌شدند. کمابیش به همان شکلی که افغان‌ها هنگام حمله به اصفهان یکی از تیره‌های ایرانی به شمار می‌آمدند. تمام این هجومها به اقوامی با تمدنی فروپایه‌تر و بدوی مربوط می‌شده و از این رو کشتارها و اغتشاش‌های اجتماعی زیادی را به دنبال داشته است. گذشته از این هجومها، یک تحرک تمدنی را در دوران مدرن داریم که با هجومهای قدیمی تفاوت دارد و از جنس برخورد تمدنهاست. در اینجا است که برای نخستین بار ایرانیان با تمدنی روبرو شدند که از برخی جنبه‌ها به ویژه فناوری و ساماندهی اجتماعی از خودشان پیچیده‌تر و مقتدرتر بوده است. ما دقیقاً الان در میانه‌ی این قضیه حضور داریم.



دوره‌ی توانمندسازی بانوان

س: چنان که خبر دارید، بحث توانمندسازی زنان و افزودن بر سهم‌گیری ایشان در مشارکت‌های اجتماعی این روزها هم در ایران و هم در کشورهای دیگر بسیار مورد توجه است. به نظر شما وقتی از توانمندسازی صحبت می‌کنیم دقیقاً از چه چیزی صحبت می‌کنیم؟

ج: این پرسش بسیار مهمی است. چون بسیاری از جنبشهای اجتماعی پرتर्फدار معاصر که گاه تأثیرگذاری اجتماعی چشمگیری هم دارند، متأسفانه در زمینه‌ی کلیدی و مهمی با ابهام و کاستی روبرو هستند. آن هم چارچوب نظری و چشم‌انداز مفهومی طرح مسئله‌شان است. یعنی در بسیاری از موارد معلوم نیست فلان جنبش اجتماعی با تکیه بر کدام دستگاه نظری آسیبهای وضعیت موجود را تشخیص می‌دهد و ارزشهای وضعیت مطلوب را تعیین می‌کند. از این حقیقت هم بگذریم که در بسیاری از موارد دستگاه نظری معلوم است، اما چون بدنام یا غیرقابل دفاع می‌نماید، کسی به شکل صریح از آن سخن نمی‌گوید، و به همین دلیل فرض بر آن است که این ابهام آن دستگاه نظری نادرست و نامنسجم را از نقدها مصون خواهد داشت. خلاصه کنم، ایراد نخست آن است که بسیاری از این جریانها یا دستگاه نظری مشخص و تعریف شده‌ای ندارند و یا آنچه که دارند در محک عقلانی و علمی نادرست و نامنسجم از آب در می‌آید. به همین ترتیب مفاهیم مبهم

و ناقص طرح و تعریف می‌شوند و تصویری هم که از وضعیت موجود و مطلوب وجود دارد به همین شکل نامعلوم و مبهم است، یا کلیشه‌ای و تخیلی و ناپذیرفتنی.

س: از دید شما توانمندسازی زنان چه معنایی دارد؟ یعنی اگر شما بخواهید با تکیه بر نظریه‌ای که قابل دفاع می‌دانید در این مورد حکم صادر کنید، چطور از ایرادهایی که برشمردید، پرهیز می‌کنید؟

ج: من از زاویه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و به طور خاص مدل نظری‌ای که زروان نام گرفته به موضوع می‌نگرم. از دید من چهار ارزش عمومی و فراگیر در جوامع انسانی وجود دارد که وقتی از توسعه، اخلاق یا پیشرفت حرف می‌زنیم، در واقع داریم به این چهار تا اشاره می‌کنیم. اینها عبارتند از بقا و تندرستی، قدرت و توانمندی، لذت و شادکامی، و معنا و هدفمندی زندگی. این چهار تا را با سرواژه‌ی قلبم (قدرت-لذت-بقا-معنا) مورد اشاره قرار می‌دهیم. یعنی آسیب‌شناسی وضعیت موجود به بررسی سیستمی مسیرها و روندها و چرخه‌هایی مربوط می‌شود که قلبم را کم می‌کنند، و وضعیت مطلوب در حذف این چرخه‌ها و افزودن بر قلبم خلاصه می‌شود. به نظرم آنچه که توانمندسازی زنان نام گرفته، در واقع هدفی روشن و دقیق و گسترده‌تر را آماج می‌کند، که افزودن بر قدرت و بقا و لذت و معنای زنان است. این معنای کلان‌تر و گسترده‌تر در شعارهای جنبشهای زنان مستتر است و چنین می‌نماید که منظور در اصل افزایش قلبم است، هرچند آگاهی درباره‌اش به شکلی دقیق و صورتبندی شده وجود ندارد.

س: بنابراین در دیدگاه شما قضیه تنها به توانمندسازی منحصر نمی‌شود؟ یعنی افزایش بر تندرستی و شادکامی و معنای زنان هم موازی با توانمندسازی‌شان مطرح است؟

ج: بله، اصولاً سخن گفتن از توانمندی بدون اشاره به سه تای دیگر نادقیق و نادرست است. این چهار متغیر مرکزی قلبم ارتباطی انداموار و درونی با هم دارند و در واقع جلوه‌هایی متفاوت از یک گرانیگاه و غایت سیستمی هستند که در سطوح متفاوتی از سلسله مراتب بازتاب یافته‌اند. دلیل این که بر قدرت این

همه تاکید شده، از سویی خصلت سیاسی و اجتماعی این جنبشهاست که خواه ناخواه متغیر مرکزی سطح اجتماعی (یعنی قدرت) را بیشتر می‌بیند و به حساب می‌آورد. از سوی دیگر این را هم باید دید که دستگاه‌های نظری پشتیبان بیشتر این حرکتها شکلی از جامعه‌شناسی مارکسیستی است که سیاست‌زدگی‌اش و تمرکزش بر قدرت از ابتدا تا انتها برای همه‌ی نظریه‌پردازان آشکار بوده است.

س: و شما معتقدید می‌شود فارغ از آن دستگاه نظری، از منظری سیستمی به موضوع نگریت و راهبردهایی نو ارائه کرد؟

ج: فکر می‌کنم اصولاً راه دیگری وجود ندارد. سازماندهی جریانهای اجتماعی‌ای که افزودن بر قلبم گروههای ستمدیده را آماج کرده‌اند، اگر با فعالیت سیاسی محض مخلوط شوند و با شعارهای نادقیق و مبهم آغشته شوند، ممکن است خود راه را بر ظهور اشکال تازه‌ای از ستم بگشایند.

س: در این مورد بیشتر توضیح می‌دهید؟ چطور ممکن است جریانی اجتماعی که هدفش مبارزه با ستم است، خود به ستمگری بیشتر دامن بزند؟ این پارادوکس به نظر می‌رسد.

ج: متأسفانه تاریخ نشان داده که این گزاره ناسازه نیست و به سادگی امکان تحقق دارد. تاریخ قرن بیستم از زنجیره‌ای از جنبشهای سیاسی انباشته شده که تقریباً همه‌شان در حمایت از گروهی ستمدیده صورتبندی و ارائه می‌شده‌اند. دولت کمونیست شوروی در اصل با شعار برانداختن ستم تزار و اشراف بر رعیت روسی به قدرت رسید و دیدیم که بر همان رعیت روسی و سایر مردم چه ستمی روا داشت، که فقط یک نمونه‌اش کشتار یک میلیون نفر از مردم ایران زمین در کشورِ نوتاسیس افغانستان بود. این را از یاد نبریم که نازی‌ها هم با ادبیات خشن و تندشان از ستم سرمایه‌داری جهانی و صهیونیسم بین‌الملل بر آلمانی‌ها داد سخن می‌دادند و بعد دیدیم که با سرزمینهای اشغال شده چه کردند. جنبشهایی مثل بوکوحرام و داعش و

طالبان هم اگر با دقت تحلیل شوند در بطن خود همین شکایت از بیداد و شعار دادن برای مبارزه با ظلم را حمل می‌کنند.

س: شما دارید از جنبشهای بدنام سیاسی سخن می‌گویید. بحث ما بر سر جنبشهای مدنی خوشنامی مثل آزادی زنان یا برابری نژادی است.

ج: ببینید، من راستش تفاوت زیادی بین جنبشهای اجتماعی نمی‌بینم. یعنی خوشنامی و بدنامی تعبیری اخلاقی و قضاوتی شخصی است که ما پس از وقوع ماجرا درباره‌اش به دست می‌دهیم. برای آن که در لحظه بتوان به موضوع اندیشید، به شاخصهایی دقیق و عینی نیاز داریم که شعارهای یک جنبش را و خواستها و راهبردهایش را به دقت استخراج و صورتبندی کند و بتواند درباره‌اش به شکلی نقادانه داوری کند. فکر می‌کنید واقعا شعارهای نازی‌ها که از برتری فرهنگی و تاریخی آلمان‌ها داد سخن می‌دادند و قوم یهود را به ستمگری و سلطه متهم می‌کردند، چقدر با شعارهای قوم‌گرایانی که دقیقا همین را می‌گویند تفاوت دارد؟ یا به این نکته توجه کرده‌اید که گفتمان ضدنژادپرستانه‌ی نلسون ماندلا و رابرت موگابه چه شباهتهای عمیقی با هم دارد؟ محتوای سخن فمینیست‌های رادیکال هم می‌تواند در کنار گفتمان سنت‌گرای زن‌ستیز نهاده و واریسی شود. به همین ترتیب گفتمان ضد استعماری‌ای که در بطن شعارهای بعثی صدام و پول‌پوت وجود داشت را باید دید و شناخت و نقد کرد. طبعاً منظورم این نیست که شخصیت موگابه و ماندلا همسان است، یا نمی‌خواهم صدام و مصدق را به این خاطر که هر دو شعارهای ضد استعماری می‌دادند کنار هم بنشانم. اما ضرورتی می‌بینم در این که زیربنای نظری، مفاهیم و کلیدواژه‌های اصلی، و راهبردهای اجرایی نهفته در تمام جریانها را منصفانه و با دقتی علمی بررسی کنیم و شباهتها و تفاوت‌هایشان را دریابیم، بی آن که پیشاپیش به مرزبندی‌هایی ذهنی و خودساخته مثل خوشنام یا بدنام بودن‌شان میدان بدهیم.

س: ولی در این معنی جنبشهای آزادی‌بخش را هم دارید کنار نظامهای سیاسی خودکامه و سرکوبگر می‌نشانید.

ج: دارم به این حقیقت اشاره می‌کنم که بخش مهمی از این نظامهای سیاسی سرکوبگر، پیش از به دست گرفتن قدرت یک جنبش آزادی‌بخش محسوب می‌شده‌اند! به همین خاطر صرف این که جنبشی خود را آزادی‌بخش می‌نامد و مبارزه با نوعی از ستم را تبلیغ می‌کند، کافی نیست که آن را بستاییم یا رویکردش را بپذیریم؟

س: پس چه شاخصی مورد نظرتان است؟ برگردیم به بحث اصلی‌مان که درباره‌ی جنبش زنان بود، چطور می‌خواهید بین شاخه‌های خوب و بد این جنبش، یا سالم و ناسالم آن تمایز برقرار کنید؟

ج: درباره‌ی جنبش زنان و هر جنبش دیگری، به نظرم یک ضرورت و یک شاخص پایه داریم که کمک می‌کند تا به تصویری واقع‌بینانه درباره‌اش دست یابیم. ضرورت، همان نقد نظری است که گفتیم، یعنی باید معلوم شود جنبش مورد نظرمان بر اساس کدام نظریه چه شکلی از ستم را بر چه مبنایی فهم و صورتبندی کرده و چطور می‌خواهد آن را ریشه‌کن کند. گاهی وقتها در همین نقد نظری اولیه معلوم می‌شود که اصولاً جنبش مورد نظر بر فهمی نادرست و تحریف شده از واقعیت بنا شده و چه بسا که ستم مورد نظرش شکلی ساختگی و تخفیف یافته از پدیده‌ای گسترده‌تر و مهم‌تر باشد که به دلایلی سیاسی و حزبی در قالبی تنگ و «رام شده» چپانده شده تا بتواند مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گیرد. راستش را بخواهید شمار زیادی از جنبشهای امروزی چپین ایرادی را دارند و تصویری از جهان اجتماعی و ستمهای جاری در آن به دست می‌دهند که به لحاظ نظری و با شواهد تجربی می‌توان نادرستی و ناکارآمدی‌اش را نشان داد. در مرحله‌ی بعد باید دید آن جنبش چه راهبردی و چه روشی را برای رفع ستم پیشنهاد می‌کند. سنجهی غایی برای من قلبم

است. یعنی اگر جنبشی شیوهی رفع ستم را با کاستن منظم از قلبم دیگران همراه بدانم، به نظرم داوری اخلاقی درباره‌اش سختگیرانه تواند بود.

س: می‌توانید درباره‌ی همین ماجرای جنبش زنان مثال بزنید؟

ج: بله، شاخه‌ای از فمینیست‌های رادیکال را در نظر بگیرید که در زیربنای تئوریک‌شان مردان را در کل موجوداتی خشن، خونریز، ستمگر و انگل جامعه تصویر می‌کنند. اگر کتابها و مقاله‌های بسیاری از فمینیست‌های رادیکال نامدار را بخوانید، می‌بینید تصویرشان از وضعیت موجود بر مبنای روایتی بسیار تحریف شده و ناقص از تاریخ تحول جنسیت استوار شده، و با نادیده انگاشتن بدنه‌ی دانسته‌های علمی ما درباره‌ی جنسیت و ساز و کارهای اجتماعی شدن آن همراه است. طبیعی است که از این تصویر کج و معوج به وضعیتی مطلوب برسیم که در آن محو همه‌ی مردان از روی زمین غایتی خواستنی به نظر برسد. یک لحظه به چنین تصویری بنگرید و بگویید تفاوتش با آن جنبشهای خشن چپی که «سرمایه‌دار» را عامل تمام فسادها قلمداد می‌کردند و خود را مجاز به مصادره‌ی اموال و قتل ایشان می‌دانستند، چیست؟ گفتمان در واقع همان است. ستم جنسیتی یا طبقاتی یا نژادی به امری ساده و ابتدایی و تحریف شده فرو کاسته می‌شود، مقصری حاضر و آماده و شیطانی برایش مشخص می‌شود، و راه رفع ستم با حذف خشونت‌آمیز آن مقصر گره می‌خورد. این دقیقا همان الگویی است که در برخی از صورتهای فمینیسم (صد البته که نه در همه‌ی اشکال‌اش) می‌بینیم.

س: خوب، بررسی دستگاه نظری همه‌ی این جنبشها برای همگان ممکن نیست. اگر بخواهید یک معیار پایه و دم دست برای تفکیک جریانهای درست و نادرست در این میان نشان بدهید، چه پیشنهاد می‌کنید؟

ج: به نظرم دو شاخص اصلی را می‌توان در نظر گرفت که عبارتند از خشونت و نفرت. هر جریان سیاسی و اجتماعی که کینه و دشمنی پدید بیاورد، بر فهمی نادرست از جهان بنا شده و راهکاری ناسزاوار را

پیشنهاد می‌کند. به همین ترتیب هر جریانی که خشونت را داروی دردِ ستم‌دیدگان معرفی کند، از درک این نکته‌ی بدیهی غافل مانده که خشونت ابزار اصلی تولیدِ ستم است. یعنی این را در نمی‌یابد که به این ترتیب فقط ستمی به ستمی دیگر منتهی می‌شود، بی آن که لزوماً آن ستم اولی از میان رفته باشد. به نظرم هر دستگاه نظری، هر راهبرد عملیاتی و هر جنبش اجتماعی‌ای که به نفرت میان آدمیان دامن بزند و اعمال خشونت بر دشمنی فرضی را در ابعادی کلان سفارش کند، نادرست و ناسالم و ناکارآمد است و به جای از میان بردن ستم به دامنه و شدت ستم می‌افزاید.

س: اما به هر صورت جنبشهای اجتماعی با مرزبندی بین دوست و دشمن شکل می‌گیرند و بدیهی است که بخواهند برای دفاع از دوست بر دشمن پیروز شوند. جنبشهای توانمندسازی زنان باید قاعدتا از حقوق زنان دفاع کنند و مردان را از انحصارها و اقتدارهایی که در این مورد دارند خلع کنند. وگرنه به چه کار می‌آیند؟

ج: دقیقا مشکل در همین جاست! جنبشی که مرزبندی خودی و غیرخودی را با تعبیرهایی مثل دوست و دشمن تعریف کند، از همان ابتدا رویکردی خشونت‌آمیز را پذیرفته، و این بدان معناست که به وجود ستم رسمیت بخشیده است. این جنبشها با شکل خاصی از ستم مشکل دارند نه با کلیت ستم. یعنی ستم کردن سرمایه‌دار بر کارگر است که آماج است، نه مثلا ستم دولت بر هردو، یا ستم نژاد سامی بر آریایی است که اهمیت دارد، نه آریایی بر سامی. راستش این شعارهای ستم‌ستیزانه‌ی خشونت‌خواه خطرناک‌ترین جریانهای اجتماعی قرن بیستم بوده‌اند و هنوز هم هستند.

س: شما که به این ترتیب بخش مهمی از جنبشهای مترقی را مورد نقد قرار می‌دهید، خودتان راه حلی جایگزین برایشان پیشنهاد می‌کنید؟ یعنی مثلا نظر خودتان درباره‌ی توانمندسازی زنان و رفع ستم جنسی چیست؟

ج: دست بر قضا من از هواداران آزادی زنان و رفع ستم جنسی هستم. اما بر این تاکید دارم که ستم را باید به صورت شبکه‌ای از نابرابری‌های غیرعادلانه فهم کرد. یعنی ستم امری بسیط و یکه و جدا جدا نیست که بخواهد به همین ترتیب با یک حمله حذف شود. ستم شبکه‌ای از ترجیح‌ها و اجحاف‌های بیدادگرانه و برخورداری‌ها و محرومیت‌های بی‌دلیل است که باید روی هم رفته فهمیده شود. گو این که در هر جریان و هر برنامه می‌توان بر رفع ستم خاصی (در این زمینه‌ی کلانتر) تمرکز کرد. بر این مبنا من مفهوم آزادی زنان را در چارچوبی سیستمی درک می‌کنم. یعنی در آن نقاطی که توانمندی و شادکامی و معنا و تندرستی زنان به شکلی سازمان یافته و تکرار شونده به خاطر جنسیت‌شان کاسته می‌شود، ستمی جنسی رخ داده است و باید با شناسایی مسیرهای این رخداد و اصلاح و بازسازی آنها، از این ستم پیشگیری کرد، به همین ترتیب می‌توان مسیرهای تازه‌ای را آفرید که طی آن به شکلی جبران‌کننده زنان افزایش یابد و این ستم تاریخی جبران شود. این به نظرم شکل درست و سالم و کارآمد مبارزه با ستم جنسیتی است. ناگفته نماند که بسیاری از جریانهای کارساز و موفق در این زمینه درست به همین ترتیب و با همین رویکرد پیش می‌روند و این طورها هم نیست که نقد من به بخش عمده‌ی جریانهای «مترقی» وارد باشد. هرچند به بخشی که احتمالاً پر سر و صداتر و سیاسی‌تر از بقیه هستند، وارد است!



تروریسم، داوومخاطره

روزنامه‌ی شهروند، چهارشنبه ۱۳۹۵/۹/۳

س: در روزگار ما یکی از کلیدواژه‌هایی که مرتب در رسانه‌ها تکرار می‌شود، «تروریسم» است. طوری که به نظر می‌رسد بخش بزرگی از سیاستمداران بر این اساس برنامه‌های خود را تعیین می‌کنند. آیا می‌شود گفت که زمانه‌ی ما در تاریخ از این نظر بی‌نظیر و ویژه است؟

ج: در بحث تروریسم باید به این نکته توجه داشت که پدیداری از این دست از دیرباز در جوامع انسانی وجود داشته است. در واقع چنین می‌نماید که وقتی پیچیدگی یک سیستم اجتماعی از حدی افزونتر می‌شود، راهبرد دست یازیدن به خشونت برای ایجاد وحشت در میان شهروندان هم در دستور کار گروه‌های سیاسی مبارز قرار می‌گیرد. یعنی تروریسم بیش از آن که به دوران جدید و مدرنیته و صورتبندی خاصی از تمدن وابسته باشد، نتیجه‌ی گذار نظام‌های اجتماعی به فراسوی سطحی از پیچیدگی است. در دوران‌های قدیم هم پدیده‌ای شبیه به تروریسم را داشته‌ایم و دست بر قضا ایران زمین از نظر تاریخی زادگاه آن محسوب می‌شود.

س: یعنی در ایران تروریسم سابقه‌ی تاریخی دارد؟ فکر نمی‌کنید حتا اگر چنین هم باشد نباید

درباره‌اش زیاد حرف زد؟

ج: چرا؟ درباره‌ی حقایق تاریخی باید جسورانه و بی‌طرف حرف زد. این که امروز ما را به تروریسم متهم می‌کنند دروغ است و این که پدیده‌ای شبیه به این نخستین بار در ایران زمین آغاز شده حقیقت است. باید هر دو را کنار هم گفت و حقیقت را در تمامیت‌اش دید. کلمه‌ی ترور را برای نخستین بار انقلابیون فرانسه در اواخر قرن هجدهم با معنایی مثبت به کار بردند و منظورشان این بود که خشم و خروش انقلابی‌شان وحشتی در جامعه ایجاد می‌کند که نقش پالاینده دارد و به گذار به دوران جدید یاری می‌رساند. موجی از فعالیت این انقلابیون ژاکوبن که چند ماه بیشتر به درازا نکشید، و دوران ترور نامیده می‌شود، به اعدام بیست هزار فرانسوی با گیوتین منتهی شد. بعد از آن هم تروریسم بیشتر در بافت گروه‌های آنارشیست ادامه یافت و در اواخر قرن نوزدهم به ترور چندین رئیس دولت اروپایی انجامید. این خاستگاه مدرن مفهوم ترور است. از سوی دیگر پیشینه‌ی سنتی‌اش که به ایران زمین باز می‌گردد بسیار معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌نماید. در ایران زمین رفتاری شبیه ترور یعنی کشتن ناغافل و فریبکارانه‌ی کسی با هدف وحشت‌آفرینی همواره در شرایط جنگی انجام می‌شده و هدفش کاستن از خونریزی جنگها بوده است. مشهورترین گروه در این زمینه فداییان اسماعیلی بوده‌اند که در میان قربانیان ترورهایشان اسمهای مشهوری مثل خواجه نظام‌الملک را می‌بینیم. این شکل از کشتن فریبکارانه و هراس‌آفرین در ایران زمین قواعد اخلاقی پیچیده‌ای داشته و با قتل کور شهروندان که امروز می‌بینیم به کلی تفاوت داشته است. پیش از اسماعیلیان نمونه‌هایی تاریخی از این دست در دوران ساسانی و صدر اسلام سراغ داریم و بعدتر هم همین الگو را در شمال هند هنگام مقاومت در برابر استعمار بریتانیا می‌بینیم که به نظرم قابل دفاع است.

س: در دوران ما کلمه‌ای که مدام از رسانه‌ها شنیده می‌شود، ترور است. چرا این کلمه امروز چنین

باب شده و مثلاً پنجاه سال پیش تا این اندازه اهمیت نداشته است؟

ج: باید به این نکته توجه داشت که کلمه‌ی ترور و تروریسم تا دویست سال پیش در اروپا دلالت منفی‌ای نداشته و گروه‌های انقلابی خود را تروریسم و دورانهای چیرگی سیاسی‌شان را ترور می‌نامیده‌اند. چرخش معنایی این کلمه در اواخر قرن نوزدهم و با استقرار یافتن تدریجی حقوق شهروندی در اروپا انجام پذیرفت. بعد از جنگ جهانی اول که دولتهای دموکراتیک در اروپا شکل گرفتند، حق شهروندی بیش از پیش به امری سیاسی تبدیل شد و از این رو گروه‌های سیاسی جدایی‌طلب که به ویژه در قلمرو امپراتوری اتریش قدیم فعال بودند، حمله به شهروندان عادی را نیز به عنوان راهی برای ایجاد نارضایتی و ناامنی برگزیدند. یعنی در نیمه‌ی اول قرن بیستم برای اولین بار هدف تروریست‌ها از دولتمردان به شهروندان عادی چرخش کرد و این اوج بدنامی این جریان بود.

س: این گروه‌ها چه هدفی از این چرخش دنبال می‌کردند؟

ج: هدف غایی ترور، تولید ترس در میان اعضای عادی جامعه است. دولتهای مدرن مسئولیت ایجاد امنیت برای تک تک شهروندان‌شان را پذیرفته‌اند و از این رو ایجاد حس ناامنی و هراس شیوه‌ای برای نامشروع ساختن دولتهای مستقر است. یعنی در شرایطی که امنیت بخشی از تعهدات دولت و رهایی از ترس بخشی از ساز و کار مشروعیت‌بخش بدان باشد، ایجاد ناامنی و هراس افکنی به ابزاری سیاسی برای مشروعیت‌زدایی تبدیل می‌شود.

س: آیا واقعاتی سالهای گذشته این پدیده رشد داشته یا توجه افراطی رسانه‌ها به این موضوع امری

سیاسی و وابسته به همان مشروعیت‌بخشی است که می‌گویید؟

ج: تردیدی نیست که شعار مبارزه با تروریسم که همتای وعده کردن امنیت و آرامش است، در روزگار ما کارکردی سیاسی پیدا کرده و همچون ابزاری برای توجیه سیاستهای دولتمردان به کار گرفته می‌شود. با این همه به راستی رشدی چشمگیر در عملیات تروریستی را هم شاهد هستیم. مهمترین شاخصهایی که این رشد را نشان می‌دهند عبارتند از چرخش آشکار و تندروانه به سوی هدف گرفتن شهروندان بی‌طرف، درآمیختن عملیات تروریستی با کلیشه‌های دینی، و مکانیزه شدن این عملیات. با این سه شاخص می‌توان تروریسم پیش و پس از دهه‌ی ۱۹۸۰ را از هم متمایز ساخت. عملیات بیستم شهریور (۱۱/۹) بی‌شک نقطه عطف مهمی در این میان محسوب می‌شود و آسیب‌پذیری سیستمهای مدیریتی پیچیده‌ی امروز نسبت به نفوذ تروریستها را نمایان ساخت.

س: به شکلی عینی هم می‌شود از مهم شدن تروریسم سخن گفت؟ یعنی واقعا تعداد تروریستها و شمار قربانیانشان هم افزایش یافته است؟

ج: بله، آمار هم نشان می‌دهد که با رشدی چشمگیر روبرو هستیم. از نابودی برجهای تجارت جهانی تا ۲۰۱۴ هفتاد و دو هزار عملیات تروریستی انجام شده که به مرگ صد و چهل هزار نفر انجامیده است و اینها ارقام بزرگی است.

س: این که خاور میانه زادگاه و صادر کننده‌ی تروریسم است به لحاظ آماری درست است؟

ج: نه خیر، درست نیست! منظور فرنگی‌ها از خاور میانه همان ایران زمین خودمان است، و دلیلی ندارد ما زادگاهمان را خاور جایی بدانیم. حقیقت آن است که ایران زمین که حوزه‌ی کهن تمدن ایرانی را در بر می‌گیرد و در حال حاضر نزدیک به سی کشور در آن استقرار یافته‌اند، قربانی اصلی تروریسم است نه تولید کننده‌ی آن. نزدیک به نیمی از کل عملیات تروریستی‌ای که آمارش را دادم در افغانستان و پاکستان و عراق رخ داده که شمار چشمگیری قربانی گرفته است. از این رو مردم ایران زمین بیش از آن که صادر کننده‌ی

تروریسم باشند، قربانی آن هستند. آمار نشان می‌دهد که بدنه‌ی عملیات تروریستی انجام گرفته در اروپا طی سالهای گذشته به جدایی طلبان و قوم‌گرایان مربوط می‌شده است و بخشی کوچکتر از آن به گروههای چپ‌گرای مارکسیست و گاه راست‌گرایان افراطی مربوط می‌شده است. فعالیت گروههای اسلام‌گرا در اروپا و شمار قربانیانی که این جریان در آن منطقه گرفته با وجود تبلیغات وسیعی که درباره‌اش وجود دارد بسیار بسیار کمتر از دو گروه یاد شده است.

س: درباره‌ی ایران اوضاع چطور است؟ چقدر کشور ایران امروز ما با بلای تروریسم دست به گریبان است؟

ج: خوشبختانه ایران از نظر حملات تروریستی یکی از امن‌ترین کشورهای دنیاست. دقیقاً در سه کشور اصلی همسایه‌ی ما خشونت تروریستی بیداد می‌کند و در این میان ایران از نظر امنیت با کشورهای اروپای شمالی همسان است. باید به این نکته توجه داشت که تنها طی چهارده سال بین ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۴ در عراق، افغانستان و پاکستان به ترتیب ۱۵۸۶۴، ۹۷۰۸ و ۷۶۴۱ عملیات تروریستی انجام شده که تنها در پاکستان به مرگ سی و پنج هزار تن انجامیده است. تنها موج واقعی تروریسمی که در ایران سراغ داریم همان است که در ابتدای دهه‌ی ۱۳۵۰ آغاز شد و به انقلاب انجامید و بعد تا ابتدای دهه‌ی ۱۳۶۰ همچنان ادامه داشت و بیشتر توسط گروههای چپ‌گرا پشتیبانی می‌شد. اما حتا تلفات انسانی آن ماجرا هم بسیار اندک بود و به هیچ عنوان با آماره‌های امروزی قابل‌قیاس نیست.

س: آیا می‌توان از نوعی عادی شدن تروریسم سخن گفت؟ از آن نوعی که مثلاً در مورد فاجعه‌های طبیعی مثل زلزله می‌بینیم؟

ج: بعید می‌دانم چنین اتفاقی درباره‌ی تروریسم رخ دهد. خو گرفتن و تاب آوردن جامعه در برابر رخدادهایی مانند زمین لرزه یا قحطی تفاوتی عمده با تروریسم دارد و آن هم این که این رخدادهای طبیعی

نیت‌مند و هدفمند نیستند و اراده‌ای پشتشان نیست. یعنی بدنه‌ی مردم امروز امری مثل خشکسالی یا زلزله را امری طبیعی و آشوبی فیزیکی قلمداد می‌کنند و نه نقشه‌ی هدفمند یک نیروی برتر متافیزیکی اهریمنی یا الهی برای آزار یا تنبیه بشریت. به همین خاطر کنار آمدن جامعه با این رخدادها الگویی متفاوت دارد و از جنس چاره‌اندیشی برای موقعیتی خنثا ولی تهدید کننده است. اما درباره‌ی تروریسم چنین وضعیتی را نداریم. در هر عملیات تروریستی بی‌شک نیرویی هدفمند و قصدی انسانی وجود دارد که نیت‌اش آسیب رساندن کور به دیگران است. به همین خاطر است که ترور با وجود تلفات بسیار پایین‌ترش ترسناک‌تر از زلزله یا سیل به نظر می‌رسد. ترور برای تولید وحشت است که اجرا می‌شود و از این رو هر بار این هدف را از نو بازتعریف می‌کند و در برابر خوگیری مردم و عادی شدن مقاومت می‌ورزد.

س: آیا می‌توان با روشهای مدنی مانند آموزش و شبیه اینها تروریسم را ریشه‌کن کرد؟

ج: هرچند شعارهای روشنفکرانه در این زمینه باب است، اما راستش فکر نمی‌کنم چنین کاری ممکن باشد. تروریسم از گروههای سیاسی افراطی‌ای برمی‌خیزد که احساس می‌کنند مورد ستم واقع شده‌اند یا غایتی تخیلی را در ذهن دارند که ارزشهای انسانی از جمله زندگی مردم بی‌گناه در برابرش خوار و ناچیز جلوه می‌کند. همواره در همه‌ی جوامع چنین گروههای وجود داشته‌اند و خواهند داشت. پیچیدگی جوامع انسانی هم به مرحله‌ای رسیده که یک کنشگر منفرد (به اصطلاح گِردِگِ تنها) می‌تواند با هزینه و مهارتهایی که در اختیار یک آدم عادی است، جایی را منفجر کند یا لطمه‌ای بزرگ به شهروندان عادی برساند. از این رو فکر نمی‌کنم روشهای آموزشی و مشابه اینها روی خود تروریستها تاثیری داشته باشد. جوامع انسانی چنین گرایشها و رفتارهایی را در حاشیه‌اش ایجاد می‌کند و باید آن را پذیرفت.

س: پس به نظرتان باید چه کرد؟ چه راهی برای ریشه‌کنی تروریسم به نظرتان می‌رسد؟

ج: آن بحث آموزش به نظرم ارزشمند و سودمند است، اما بر تروریست‌های بالقوه تاثیر چندانی ندارد و بر جریانهای بالفعل به کلی بی‌تاثیر است. آموزش باید در سطح اجتماعی به شهروندان عادی داده شود تا شیوه‌ی رویارویی درست با پدیده‌ی تروریسم را دریابند. اینجاست که نهادهای مدنی و سازمانهای غیردولتی و افکار عمومی اهمیت می‌یابد. اگر شهروندان عادی یک جامعه با نکات امنیتی پایه آشنا باشند، در شناسایی تروریستها و خنثا کردن عملیات تروریستی با نهادهای امنیتی‌شان همکاری کنند، و از همه مهمتر آن که نسبت به رخدادهای تروریستی واکنش درست نشان دهند، احتمال بروز این رفتارها کاهش می‌یابد.

س: منظورتان از رفتار درست جامعه در برابر عملیات تروریستی چیست؟

ج: تروریستها در نهایت خودانگاره‌ای دارند و برای تثبیت آن است که دست به خشونت می‌زنند. آنان همچنین از هراس همچون ابزاری سیاسی استفاده می‌کنند. در صورتی که افکار عمومی یکپارچه خشونت کور تروریستها را محکوم کند و انگاره‌ای نادلپسند و منفور را به کرسی بنشانند، و مهمتر از همه این که اگر بتواند از ترس ناشی از ترور رهایی یابد، در عمل میدانی برای عملیات تروریستی باقی نخواهد گذاشت. مشابه این کار را مردم اسپانیا چندین سال پیش در برابر عملیات تروریستی جدایی‌خواهان باسک انجام دادند. طوری که در سال دوهزار یک میلیون تن به این دلیل در مادرید راهپیمایی کردند. تظاهرات و برنامه‌های خودجوش عمومی‌ای که نفرت مردم از آدمکشی‌های سیاسی را نشان می‌داد به قدری اثرگذار بود که در عمل تروریسم برخاسته از باسکها را در این کشور ناکارآمد و در بنابرین نامحتمل ساخت. باید این نکته به مردم آموزانده شود که کل تلفات ناشی از عملیات تروریستی از مثلا تلفات تصادف جاده‌ای کمتر است، و از این رو ترس از آن را باید مهار کرد. ساده بگویم، اگر مردم نترسند، کسی حاضر نخواهد بود برای ترساندنشان خودش را به کشتن بدهد!

س: ریشه‌های اجتماعی ترور چیست؟ نمی‌شود با از بین بردن این ریشه‌ها این درخت را خشکاند؟

ج: درباره‌ی تروریسم چند نکته را می‌دانیم. نخست این که عقاید افراطی پشتوانه‌ی فعالیت این گروه‌هاست. یعنی همواره گروهی که همزمان خود را ستم‌دیده و مظلوم می‌دانند و در ضمن به غایت‌های موهوم و عجیبی هم باور دارند، کارگزار آن می‌شوند. این شاخص را می‌شود با آموزش و روشنگری تا حدودی دستکاری کرد، اما حقیقت آن است که بالاخره در هر جامعه‌ای عده‌ای از مردم به عقاید نامعقول و افراطی می‌گروند و به پیروان متعصب فرقه‌هایی تبدیل می‌شوند که خشونت را همچون راهبردی برای رستگاری تبلیغ می‌کنند. نکته‌ی دیگری که درباره‌ی گروه‌های تروریستی می‌دانیم آن است که اعضایش شهروندان عادی جامعه هستند. بر خلاف تصویری که تا چند سال پیش وجود داشت، امروز می‌دانیم که تروریست‌ها نه اختلال روانی دارند و نه مردمی حاشیه‌نشین یا مفلوک هستند. بسیاری از تروریست‌هایی که در سالهای اخیر خود و دیگران را به کشتن داده‌اند افرادی تحصیل کرده و به لحاظ اجتماعی موفق بوده‌اند. مهمترین شاخص در جذب یک نفر به گروه‌های تروریستی، آن است که یکی از خویشاوندان یا دوستان نزدیکش عضو این گروه‌ها باشند. البته شاخص‌های جمعیت‌شناسانه از جمله سن و جنس هم مهم است. چون بیشتر تروریست‌ها مردان جوان هستند. روی هم رفته پژوهش‌هایی که طی سالهای اخیر درباره‌ی تروریسم انجام شده سخت‌افزاری ملموس را در ریشه‌های اجتماعی‌اش نشان نمی‌دهد. مسئله گویا به نرم‌افزاری باز می‌گردد که میان افراد علاقمند به خشونت و متمایل به عقاید متعصبانه انتقال می‌یابد. طبیعی است که ریشه‌کنی این عامل دشوارتر از بقیه باشد. نکته‌ی دیگری که درباره‌ی این موج جدید تروریسم می‌دانیم آن است که به شدت با فناوری جدید ارتباطات و شبکه‌های اجتماعی گره خورده است. با این همه چنین می‌نماید که ردیابی و شناسایی‌شان با ابزارهای امنیتی موجود چندان آسان نباشد. در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که آموزش عمومی برای خرافه‌زدایی و کاستن از رواج آیینهای متعصبانه و باورهای نامعقول، ایجاد فضاهای عمومی و میدان مدنی مهمان‌پذیر برای رقابت با پیوندهای دوستانه یا خویشاوندی زیانبار، و رصد کردن نظامهای

ارتباطی و شبکه‌های اجتماعی شیوه‌هایی برای رویارویی با تروریسم جدید هستند، که البته هیچ یک خیلی کارساز نیستند.

س: تعبیر دیگری که این روزها زیاد شنیده می‌شود بحث تروریسم دولتی است. به آن شکلی که مثلا دولت بعثی عراق تروریست دانسته می‌شد، یا مثلا امروز کره‌ی شمالی را چنین می‌نامند. این تعبیر به نظرتان تا چه اندازه درست است؟

ج: کلمه‌ی تروریسم تعریف جامعه‌شناسانه‌ی روشنی دارد و آن را نمی‌توان برای توصیف دولتها به کار گرفت. چون تروریسم در بنیاد خود امری ضددولتی است و برای مقابله با قدرتی مستقر است که دست به خشونت می‌زند. تردیدی نیست که تروریستها مثل هر نیروی سیاسی دیگری بازبچه‌ی دولتها قرار می‌گیرند. چنان که پشت سر داعش می‌توان شبیح عربستان سعودی را دید و ارتباط پاکستان با طالبان و القاعده از دیرباز روشن بوده است. با این همه در این موارد با دولتهایی سر و کار داریم که از خشونت عنان گسیخته‌ی گروههای تروریستی برای منافع خویش بهره‌جویی می‌کنند. دولتی که به شیوه‌ی تروریستها هراس‌آفرینی و وحشت را مبنای مدیریت قدرت قرار دهد بسیار نادر و کمیاب است. چون تجربه‌ی تاریخی کشورهای کمونیستی مثل شوروی و چین و کامبوج نشان داده که این شیوه کارساز نیست. امروز شاید فقط کره‌ی شمالی چنین وضعیتی داشته باشد. از سوی دیگر تعبیر دولت تروریست گاهی برای دولتهایی به کار گرفته می‌شود که با شیوه‌ای شبیه به تروریستها به کشتار مردم بی‌دفاع و شهروندان بی‌طرف دست بگشاید. در این حالت با نوعی تعمیم استعاره‌گون مفهوم تروریسم روبرو هستیم، که البته مصداق دارد و معنادار می‌نماید. حمله‌ی شیمیایی صدام به حلبچه و سردست را می‌توان در این رده گنجاند و امروز رفتار دولت ترکیه با مردم گُرد و خشونت دیوانه‌وار عربستان سعودی در یمن بی‌شک در چنین مضمونی می‌گنجد. با این همه باید دقت کرد که این شیوه از به کار بردن اصطلاح تروریسم دقیق نیست و فراتر از استعاره‌ای پیش نمی‌رود.

س: آیا می‌توان به جامعه‌ای عاری از تروریسم دست یافت؟

ج: دو راه برای رسیدن به چنین جامعه‌ای وجود دارد. یکی آن که نظام‌های امنیتی به قدری دقیق و کارآمد شوند که هر سلول تروریستی را به محض تشکیل شدن شناسایی و شکار کنند. از آنجا که جامعه‌ای با چنین دستگاه امنیتی کارآمدی به زمان ۱۹۸۴ جرج اورول شبیه می‌شود، تردید دارم کسی بخواهد در چنین جامعه‌ای عاری از تروریسمی زندگی کند. راهبرد دیگرش آن است که سطح سواد و دانایی مردم به قدری زیاد شود که عقاید افراطی و باورهای خشونت‌طلب نامعقول در آن مجال نشو و نما پیدا نکنند و تروریست‌ها نتوانند به شکلی موثر از مردم یارگیری کنند. چنین چیزی ممکن و مطلوب است و فکر می‌کنم دلیل اصلی این که در جامعه‌ی ایران خودمان تروریسم تا این اندازه اندک است، بیش از آن که مدیون اقتدار دستگاه‌های امنیتی باشد، به همین متمدن بودن مردم و بی‌زاری‌شان از خشونت کور مربوط شود. باید این را پذیرفت که به هر صورت در هر جامعه‌ای گروهی از افراد دیوانه و متعصب و نامعقول حضور خواهند داشت، و باید این امید را داشت و برایش کوشید که شمار این افراد به تدریج به قدری کم شود که امکان سازماندهی یک حرکت اجتماعی ویرانگر را از دست بدهند.



ابتدال در مطالعات فرهنگی

میگان موریس

منتشر شده در: هال، استوارت و...، مطالعات فرهنگی: دیدگاهها و مناقشات،

ویراستار ترجمه دکتر محمد رضایی، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.

این نوشتار مسیری مدارگونه را برای بیان منظورش طی خواهد کرد. من مطمئن نیستم که ابتدال نکته‌ی قابل بحثی داشته باشد، دست کم نه آنقدرها که بتوان در مطالعات فرهنگی به شکلی شایسته در قالب موضوعی نظری صورتبندی‌اش کرد. به همین خاطر هم نکته‌ی نهفته در مقاله‌ی من آن است که سیر آن بیشتر به تعقیب هدفی می‌ماند تا دستیابی به نتیجه‌ای. خواست من به سادگی آن است که مفاهیمی را روشن کنم که به خاطر آزرده‌گی‌ام از تحولات اخیر در قلمرو مطالعات فرهنگی در ذهنم شکل گرفته‌اند.

یکی از این تحولات، احیای مفهوم ابتدال توسط ژان بودریار است. او این مفهوم را برای قالب بندی نظریه‌ای درباره‌ی رسانه‌ها به کار گرفته است. نظریه‌ای جالب که تنشی را در میان زندگی روزمره و رخدادهای

وخیم - ابتدال در برابر اضطرار - تاسیس می‌کند، و تلویزیون را به عنوان کنایه‌ای برای مسئله‌ی ناشی از این تنش به کار می‌گیرد. اما چرا مفهوم کلاسیک مطرودی مانند ابتدال باید به مثابه چارچوب ارجاع بحثی درباره‌ی فرهنگ عمومی رسمیت یابد؟

دومین تحول در زمینه‌ی کاملاً متفاوتی بروز کرده است. قلمروی که جان فیسک آن را "مطالعات فرهنگی بریتانیایی" نامیده است. تعریف دقیق این تحول بسیار دشوار است. هرچند، جودیت ویلیامسون به صراحت آنچه که در این زمینه مرا ناخشنود می‌کند را توصیف کرده است: "دانشگاهی‌های جناح چپ... هر رگه‌ای از انحطاط را در هر پاره‌ای از رسوم عامیانه بر می‌گیرند، از سبک خیابانی گرفته تا سریال‌های آبکی تلویزیونی." در این نوع از تحلیل زندگی روزمره، گویا این خود نقد است که چنین فعالانه برای ابداع ابتدال می‌کوشد، به جای آن که آن را به شکلی منفی در موضوع بررسی اش بجوید.

این دو تحول ارتباطی ذاتی با هم ندارند، چه رسد به آن که به خاطر رویکردهای خوش بینانه و بدبینانه شان به فرهنگ عمومی، با هم در تضاد قرار بگیرند. بودریار یک نویسنده است، در حالی که مطالعات فرهنگی بریتانیایی در عین در بر گرفتن کتابخانه‌ای از متون، یک جریان تاریخی و سیاسی پیچیده هم هست. اما آزدگی می‌تواند در نقاطی که ضرورتاً ارتباطی وجود ندارد، چنین روابطی را بیافریند. نکته‌ی اصلی این نوشتار، تلاشی برای انجام چنین کاری است.

می‌خواهم بحثم را با چند شرح حال شخصی درباره‌ی ابتدال، اضطرار، و تلویزیون شروع کنم. اما از آنجا که خود قصه گویی هم کرداری عمومی است که از فرهنگی به فرهنگی دیگر تفاوت می‌کند، بایست ابتدا مقصودم را از این کار مشخص کنم. برداشت من آن است که فرهنگ آمریکایی به سادگی مردم را تشویق می‌کند تا شرح حالی از زبان اول شخص را در مرتبه‌ی نخست به کارکردی عاطفی یا انگیزشی منسوب کنند. به تعبیر یاکوبسن، آن را به ارتباط مربوط بدانند. یعنی به فعالیتی که به گوینده - بیانگر و شنونده - رابط، یا

محور من / تو در گفتمان مربوط می‌شود. اما من شرح حال یا قصه را عمدتاً به معنایی ارجاعی به کار می‌گیرم. برای من قصه‌ها در امتدادی آینده‌نگرانه سازمان می‌یابند تا یک زمینه‌ی گفتمانی دقیق، موضعی، و اجتماعی را بر سازند. امتدادی که در زمینه‌ی آن، شرح حال‌ها کارکردی همچون روایات نمونه وارِ نمایشی می‌یابند. مقصود آن است که شرح حال برای من بیانی از تجربه‌ی شخصی نیست، که تفسیری تمثیلی درباره‌ی شیوه‌ی ایست که جهان بر مبنای آن کار می‌کند. از این رو، شرح حال‌ها نباید داستانهایی راستین باشند. بلکه باید در تبادل نظری ویژه، کارآمد باشند.

اولین شرح حال من، افسانه‌ای درباره‌ی خاستگاه است:

تلویزیون نسبتاً دیر به استرالیا رسید. تازه در سال ۱۹۵۶ در شهرها وجود داشت، و به نقاطی که به خاطر بعد مسافتشان با مراکز شهری، با فن آوری آن زمان دستیابی به آنها مشکل بود، دیرتر هم رسید. از این رو در اوایل دهه‌ی شصت بود که سکوت دهکده‌ی کوهستانی دوردستی، با صدای لوسیل بال به لرزه در آمد. سکوتی آرامش بخش که تا پیش از آن تنها با خزیدن مه در درون دره‌ها، زمزمه‌ی تلگراف، صفیر زنگهای فلزی، همهمه‌ی اره‌های دستی و چمن زن‌ها، و گهگاه سوت ماری بر علفها شکسته می‌شد.

در خاطره‌ی بسیاری از استرالیایی‌ها، تلویزیون با لوسی در هم آمیخته است. در منطقه‌ی کروکودایل داندی جوکی در مورد آخرین سفیدپوستِ حاشیه نشین این سرزمین (پال هوگان) بر سر زبانهاست که بر مبنای آن، وقتی او در هتلش در نیویورک برای اولین بار با تلویزیون، همچون مظهری از مدرنیته برخورد کرد، گفت: "من این را بیست سال پیش در فلان محل دیده بودم" و بعد به عنوان برنامه - "من لوسی را دوست دارم" - نگاه کرد و گفت، بعله، این همان چیزی است که من دیدم."

این جوک، از سویی به خصلت بازیافت شدنی و چرخه های نمایش این رده از برنامه ها در رسانه ها دلالت می کند. اما از نظر اشاره به محبوبیت فراوانی که این فیلم را متمایز می سازد، برای استرالیایی ها نوعی جوک تاریخی خیلی دقیق هم محسوب می شود. خودِ هوگان یکی از نخستین ستاره های تلویزیونی استرالیایی بود و ناگهان با شرکت در یک نمایش هوشمندانه ی تلویزیونی به یک ستاره تبدیل شد. در نهایت، او در صنعت پر رقابت تبلیغات سیگار به یک مرد مارلبوروی دگردیسی یافت، و این رقابت چندان دوام آورد که عبارت تجاری "به هر حال، یه وینفیلد بز!" به زبانزدی نامفهوم برای بیگانگان تبدیل شود. به این ترتیب، نقاب هوگان خیلی زود به تجسدی از یک اسطوره ی عامیانه تبدیل شد که واکنش بومیان استرالیایی را به لوسی - همچون نمادی از تمام فرهنگ رسانه ای آمریکا - نشان می داد.

اما در آغاز لوسی بود، و به گمان من او به خاطر صدایش بود که چنین خوش درخشید. وگرنه آشکار بود که در همان زمان برنامه های دیگری هم پخش می شدند. عرضه ی تلویزیون به استرالیا نه تنها به بحثهایی عادی در مورد بازسازی مانده ی زندگی خانوادگی، و فضاهای مسکونی، و ترسهایی قابل پیش بینی در مورد خطر نابودی لهجه و فرهنگ خاص استرالیایی دامن زد، که نسخه ی محلی خاصی از دلهره درباره ی تاثیر تلویزیون بر کودکان را نیز پدید آورد.

پاتریشیا مک لین کمپ در نوشتار "وضعیت کمدی، زن گرایی، و فروید: گفتمانهای گراسی و لوسی"، به بحث درباره ی کمدین های زن در آمریکای دهه ی پنجاه می پردازد. از دید او، سیمای این کمدین ها چه از نظر زبانی که به کار می بردند (گراسی) و چه از نظر حرکات بدنی شان (لوسی) از قید کنترل اجتماعی آزاد شده بود. بر مبنای خاطرات من، خودِ لوسی هردوی این کارکردها را با هم ترکیب می کرد. صدای لوسی در گوش بسیاری از مردم استرالیا همچون جیغهای فردی هیستریک شنیده می شد، و او را همچون زنی می دیدند که هم از نظر زبان و هم بدن، کنترلی بر خود ندارد. از این رو، این نگرانی وجود داشت که ترکیب تلویزیون

با لوسی، از مجرای نوعی تقلید واکیردارِ صدا، بچه های استرالیایی را از نظر متابولیک مسخ کند و آنان را از بچه فرشته های کوچولویی که همه انتظارش را داشتند، به دیوانگانِ پرخاشگرِ پرتحرک و کوچکی تبدیل نماید.

خاطرات خود من در مورد این بحث سرزنده به این تصویر مربوط می شود: من و مادرم لوسی را دوست داشتیم، در حالی که پدرم مرتب به "آن سر و صدا" بد و بیراه می گفت. از این رو، هر هفته هنگام پخش برنامه ی لوسی فاجعه ای خانگی وقوع می یافت. فاجعه ای که به تدریج برنامه مند، تکراری، و مبتذل شد. من تلویزیون را برای دیدن لوسی روشن می کردم. پدرم شروع می کرد به زیر لب زمزمه کردن مراتب نارضایتی اش. مادرم که مشغول شستن ظرف در آشپزخانه بود، از من می خواست تا صدایش را بلندتر کنم تا او هم آن را بشنود. من این کار را می کردم، پدرم شروع می کرد به غرولند کردن، و مادرم با غرولندهایی مشابه جوابش را می داد. من به صفحه ی تلویزیون می چسبیدم تا در این جار و جنجال صدای خواننده ی محبوبم را بشنوم. تا این که در نهایت شنیدن صدای لوسی ممکن نمی شد، و من به اتاق خوابم بر می گشتم، تا با دلخوری به دومین گزینه ی مورد علاقه ام، یعنی خواندم رمان روی آورم. در یکی از موقع کمیابی که این کشمکش به دعوایی واقعی انجامیده بود، من کمی دیرتر، همچون نماینده ی کمروی عقل و منطق نزد والدینم رفتم و از پدرم پرسیدم که چرا خودش در طی نیم ساعت گذشته این همه سر و صدا به پا کرده است. پدرم گفت که صدای آمریکایی ها، که تا آن هنگام در روستای کوچک ما هنوز به شکل زنده شنیده نشده بود، او را به یاد جنگهای اقیانوس آرام می اندازد. و این که بعد از این همه سال، هر مردی حق داشت که چیزهایی ناخوشایند را در این مورد در گوشه ی آرام خانه اش از یاد ببرد.

وقتی از نظرگاهِ تعارضهای امروز به گذشته می نگرم، می توانم بر مبنای این داستان تناقضی را دریابم که در اشکال گوناگون تا به امروز تداوم یافته است. لوسی از سویی به خاطر پرحرفی و سرسختی سماجت

آمیز صدایش، اثری رهایی بخش و برانگیزاننده داشت. به ویژه برای زنان و کودکان استرالیایی که در جامعه شان وراجی زنان با یکدیگر و کم حرفی شان در برابر مردان امری رایج بود. مردان اما، در ارتباط با مردان دیگر کم حرف بودند و در ارتباطشان با زنان حالتی منجمد به خود می گرفتند. حرفهای کودکان نیز در این میان شنیده می شد، اما خودشان معمولاً در دایره‌ی مشاهده قرار نداشتند. لوسی یکی از نخستین نشانه های این حس رشد یابنده بود که زنان پر سر و صدا، ضرورتی برای رعایت مناسک حرم گونه‌ی سکوت در زمان نوشیدن چای صبحگاهی و عصرگاهی یا زمان شست و شو ندارند. از سوی دیگر، واکنش پدرم در آن زمان همان قدر که آینده نگرانه می نمود، قابل فهم هم بود. آمدن لوسی و تلویزیون آمریکا یکی از نخستین علایم آشکاری بود که به عموم مردم - که خود را به شکل مبهمی بریتانیایی می دانستند، - نشان داد که استرالیا از این به بعد (۱۹۴۲) به قلاب شبکه‌ای رسانه‌ای گیر کرده است که به ماشین جنگی متفاوتی تعلق دارد.

دومین قصه‌ی من از نظر منطقی دنبال همین ماجرا قرار می گیرد، اما به جهانی دیگر، در ده سال بعد تعلق دارد. بعد از یک انقلاب فرهنگی کامل در استرالیا، و جنگ جهانی دیگری که در آن آمریکا به یاری استرالیا آمد، داشتم به یک برنامه‌ی تلویزیونی مبتذل در مورد جشن کریسمس در سیدنی نگاه می کردم. ما در سیدنی روی نیمکت نوشگاهی نشسته بودیم، که آن عصرگاه با جملاتی که بعدها در فرهنگهای مختلف اشکالی متنوع به خود گرفت، به لرزه در آمد. جملاتی که همواره می تواند به همه‌ی مردمی که در هر کجا به تلویزیون دسترسی دارند، انسانیت مشترک و شکننده شان را یادآوری کند: "ما این برنامه را برای پخش اخباری مهم قطع می کنیم."

معمولاً آدم با شنیدن این حرف با یک جور حمله‌ی آدرنالینی روبرو می شود. بر جای خود خشک می شود، و صبر می کند تا خبر اتفاقی را که افتاده بشنود. بعد، ساز و کارهای سازگاری بدن با شرایط بحرانی

به کار می‌افتد و به آمادگی برای رویارویی با رخداد‌های آینده می‌انجامد. اما شرایط آن روز به شکلی هشداردهنده متفاوت بود. مجری برنامه عملاً به لکنت افتاد: "ا... هوم... در مورد داروین اتفاقی افتاده است." داروین پایتخت نواحی شمالی استرالیاست. بیشتر استرالیایی‌ها چیز زیادی درباره‌ی آن نمی‌دانند، و هزاران کیلومتر دور از آن زندگی می‌کنند. برای رسیدن به آنجا از راه آب یا زمین باید روزها وقت صرف کرد، و در تصویر ذهنی استرالیایی‌ها، آنجا همچون دروازه‌ای به سوی آسیا تلقی می‌شود. همچنین به خاطر دور بودن و آسیب‌پذیری اش، به رخنه‌ای حساس به تهاجم خارجی می‌ماند. این یک کابوس نژادپرستانه‌ی قدیمی مردم استرالیاست که همواره از هجوم زردها از آن سو بیم دارند. این هراس البته در نقشه‌ی این سرزمین هم ریشه دارد. چون تنها همسایگان زردپوست استرالیا در همان نواحی قرار دارند. در جنوب، استرالیایی‌ها همسایه‌ای جز پنگوئن‌ها ندارند.

به این شکل بود که مردم در آن عصرگاه ترسیدند و با اضطراب منتظر جزئیات بیشتری ماندند. اما فاجعه در آن بود که هیچ اطلاعاتی وجود نداشت. ماجرا به انفجار سفینه‌ی چلنجر شبیه نبود که بتوانیم فیلمش را در تلویزیون ببینیم. بلکه این فاجعه به خودِ تلویزیون مربوط می‌شد. هیچ تصویر یا گزارشی در کار نبود. فقط سکوتی بود که از مدتی قبل دیگر آرامش بخش نمی‌نمود، و همچون علامتی از شرایط بسیار اضطراب‌آوری جلوه می‌کرد. لکنت زبان مجری برنامه شدت پیدا کرده بود و دیگر اثری از مهارتش برای به کارگیری شیوه‌های اعتباربخشی به سخنانش بر جای نمانده بود. فشار روانی ملموس او بر ما نمایان بود، و به شکلی باورنکردنی همچون شکلی از حقیقت تفسیر می‌شد. وقتی آن عده‌ای از ما که توانایی خوابیدن را داشتند، فردا صبح از خواب بیدار شدند و دیدند زندگی روزمره و عادی در اطرافشان جریان دارند، همه‌ی ما دریافتیم که ماجرا به جنگ جهانی سوم مربوط نمی‌شده است. اما بیست و چهار ساعت دیگر گذشت تا این که اخباری واقعی انتشار یافت، و ما را مطمئن کرد که تنها حادثه‌ی ناگوار، ویرانی داروین توسط گردبادهای شدید بوده

است. به این ترتیب، رده‌ای تازه از اخبار تلویزیونی، "سبک فجایع طبیعی" زاینده شدند و ابتذال این خبرها را - مگر برای قربانیانشان- بازتولید/تضمین کردند. اما بعد از آن، این پرسش پیش آمد که چرا شهری چنین آسیب پذیر در برابر گردباد، در مورد این حادثه هشدار می‌دهد؟ گردبادی که داروین را نابود کرد، بسیار بزرگ بود و می‌بایست پیش از برخورد به شهر توسط اهالی دیده می‌شد.

دو شایعه به این پرسش پاسخ می‌دادند. یکی از آنها روایتی شفاهی بود، نوعی افسانه‌ی مردمی که ادعا می‌کرد دلیل ناگهانی بودن ظهور گردباد، این بوده که پدیده‌ی مزبور جنگ افزار جدید روسها بوده که از کنترل خارج شده -یا در نسخه‌ای تهدید کننده تر- درست کنترل شده و به هدفش برخورد کرده است. شایعه‌ی دیگر راه خود را به برخی از روزنامه‌ها هم باز کرد. این شایعه آن بود که پیش آگهی‌هایی در مورد این حادثه وجود داشته و یک برج مخابراتی و فرودگاه محلی در داروین بوده که نزدیک شدن گردباد را ردیابی کرده. اما از آنجا که این تجهیزات به یک پایگاه مخفی آمریکایی‌ها مربوط می‌شده، خبری ارسال نشده و بعدها، وقتی شرم و خجالت از دامنه‌ی فاجعه گریبانگیر رسانه‌ها شده، کسی در جایی تصمیم گرفته تا در این مورد سر و صدایی به پا نکند. در هر صورت، اگر هم چنین چیزی واقعیت داشت، دلیلی برای نگرانی مسئولان ماجرا پیش نیامد. چون این قصه رواج چندانی نیافت. ما چندان به این حرف‌ها اهمیت نمی‌دادیم. چه چنین پایگاهی وجود داشته باشد یا نه، و چه در مورد این فاجعه مسئولیتی متوجهش بوده باشد یا نه، رسانه‌ها چیز خاصی را انعکاس ندادند و این هم به یکی دیگر از قصه‌های عامیانه در مورد خیانت و پارانویای زندگی شهری هر روزه‌ی ما تبدیل شد. و در هر حال، کل این ماجرا نسبت به شمار چشمگیر قربانیان گردباد و روایتی که از بازماندگان منتشر می‌شد، آنقدر مبتذل بود که توجه چندانی را برنیانگیخت.

قصه های من هم مبتذل بودند، چون به تضادهایی در تلویزیون اشاره می کردند که هم به عنوان یک قیاس دو حدی نظری، و هم به عنوان تجربه ای روزانه، بیش از حد آشنا می نمایند. این تعارض میان لذت، شیفتگی، هیجان، و حس زندگی و حتی زایش افراد در فرهنگ عامیانه مربوط می شود، آنگاه که در کنار سایه ی مرگبار جنگ، هجوم، اضطراب، بحران و وحشتی که هر از چندگاهی رسانه ها را در می نوردد، نگریسته شود. گاهی چنین می نماید که چیزی برای گفتن درباره ی این تناقض وجود ندارد، اما از جنبه ی نظری، این امر به عنوان سویه ای از تجربه ی جمعی ما، مرتب بازتولید می شود. از این رو، اکنون قصد دارم از این دو قصه برای قالب بندی مرجعی استفاده کنم تا برخی از کارهای متاخر بودریار و جنبه هایی از مطالعات فرهنگی بریتانیایی (یا آنگلو استرالیایی) را با هم مقایسه کنم. این ها دو طرح تحقیقاتی هستند که چیزهایی برای گفتن در مورد این مسئله در چنته دارند. من با بودریار شروع می کنم، چون ابتذال مفهومی کلیدی در واژگان او محسوب می شود. در حالی که این مفهوم در مطالعات فرهنگی ای که به شکل روزافزون به وی ارجاع می دهند، چندان مهم تلقی نمی شود.

در نظر بودریار، قصه های من گذاری تاریخی را نشان می دهند. گذار از وضعیت دلنگرانی درباره ی تاثیر تلویزیون بر امر واقعی - که با بازنمایی هایش متفاوت فرض می شد، - به وضعیتی که در آن تلویزیون خود امر واقعی را تولید می کرد. در این وضعیت اخیر کارکرد تلویزیون به قدری چشمگیر بود که هر اختلالی در روند آفرینش واقعیت به دست آن، همچون نوعی فاجعه در فضای خصوصی خانه تجربه می شد. فاجعه ای ملموستر و بزرگتر از فجایعی "واقعی" که در دوردستها رخ می دادند. به این ترتیب، من به سادگی گذار از یک رژیم تولید به شبیه سازی را تعریف کرده ام. این موضوع همچنین کمابیش با گذار اخلاق دوران جنگ سرد واقعی هم مربوط می شود. این گذار از شرایطی آغاز می شد که حضور نظامی آمریکایی ها در کشور ما می توانست بسته به انتخاب ما - که فکر می کردیم خیلی اهمیت دارد - دوستانه یا دشمنانه ارزیابی شود. و به

وضعیت اخلاقی جنگِ خالص (یا شکلِ شبیه سازی شده اش در دوران جنگ سرد) ختم می‌شد که در آن گردبادهای روسی یا موشکهای آمریکایی همچون نمادهایی از وحشت تلقی می‌شدند و حق انتخابی در میانشان وجود نداشت.

این تحلیل و حرفهایی بیش از این را می‌توان بر مبنای نوشته‌ی بودریار -تبادل نمادین و مرگ (۱۹۷۶)- استوار کرد. بودریار متاخر احتمالاً به قصه‌ی من در مورد لوسی و مشاجراتی که در یک شهر کوچک استرالیایی رخ داده بود، توجه بیشتری نشان نمی‌داد. با این وجود همچنان می‌بایست از داستان شهری که به خاطر یک اختلال رسانه‌ای به مدت سی و شش ساعت از صفحه‌ی گیتی محو شده بود، کمی سرگرم شود. با این همه، در آنجا که قصد من بیانِ واقعی بودن -هرچند با واسطه‌ی- تجربه‌ی این فجایع برای افراد درگیر با آن است، او می‌توانست همه‌ی این حرفها را به مثابه واپسین نفسهای واقعیتی راستین تفسیر کند. با استقرار نهایی یک نظام نظارت جهانی از مجرای ماهواره‌ای کردن جهان، دیگر امکان ناپدید شدن داروین وجود نداشت.

به این ترتیب، بودریار تناقضی را که مورد نظر من است فرو می‌پاشد. از دید او، هریک از دو قطب معنایی متضادِ مورد نظر من (وضع روزمره و فاجعه آمیز، امر نشاط آور و هراسناک، رخداد رهایی بخش و تروریستی) در جریان یک روند برانگیختنِ متقابل، به قطب دیگر حمله برده، و آن را آلوده می‌سازد. این مدل از زندگی روزمره، بیش از آن که اتم گرایانه باشد، ویروس شناختی است. برای آندراس هویسن، تجدد گریزگاهی فرهنگی است که خود را در تقابل با دیگری خویش (فرهنگ توده ای) توسط نوعی اضطرابِ آلودگی جدا می‌سازد.

اما نوشتارهای بودریار در مورد فرهنگ توده‌ای بر مبنای تشدید کردن آلودگی یکی از دو قطب یاد شده به دیگری احداث شده است.

از این رو، شبیه به تمام جفتهای مفهومی دیگر کار بودریار، ارزشهای ابتدال و اضطرار بر مبنای یک قانون بازگشت پذیری دوگانه، در صفحه های نوشتارش یکدیگر را دنبال می کنند. هریک از این مفهوم می توانند به شکلی نمایی تشدید شوند تا آن که به وضع مقابل خود تبدیل شوند. به عنوان مثال، ابتدال بیش از حد به اضطرار می انجامد، و اضطرار افراطی همچون ابتدال فهمیده می شود. این بازی منطقی / معنایی ساده - که اگر درست انجام پذیرد، به سردرگمی منتهی می شود-، باعث می گردد که کتابهای بودریار به سادگی فهمیده شوند، اما تعریف هریک از مفاهیمشان بسیار دشوار جلوه کند. یکی از پیچیدگی های این قضیه در آن است که مفاهیم ابتدال و اضطرار در دو کتاب پیاپی بودریار یکدیگر را دنبال می کنند: درباره ی اغوا (۱۹۷۹)، و راهبردهای اضطرار (۱۹۸۳).

یکی از راههای شفاف تر کردن نظام معنایی بودریار، آن است که بین دو رده از مفاهیم - مثلاً جذابیت اضطرار و اغوای ابتدال - تمایز قایل شویم. جذابیت اضطرار می تواند به تعبیری قدیمی، همچون نیرویی مقاومت ناپذیر و اغواکننده بروز کند. نیرویی که توسط کسی اعمال می شود که میلی جز بازی تسخیر و قربانی کردن میل دیگران ندارد، و این همان جنبه ی وخیم و اضطرار برانگیزی است که در آن وجود دارد. از سوی دیگر، در اغوای ابتدال نیز میل دخالت دارد. شاید میلی برای غلبه بر چیزی تکان ندادنی، و این وجه اضطراری آن را بر می سازد. گام بعدی بودریار آن است که هردوی این راهبردها را پایان یافته اعلام کند. امروز تنها نیروی مقاومت ناپذیر به ابژه هایی متحرک تعلق دارد که از سوژه می گریزند. این نیروی چیز جنسی، توده های زامبی، و زنانگی است. بودریار این آخری را لزوماً از زنان جدا نمی داند، هرچند آنها را از زن گرایان منفک می سازد.

به نظر من این ساختار، تعبیر هجوآمیز افراطی یا غلط اندازی از مفاهیم شناخت شناسی آلتوسری و تعبیر او از اشیای متحرک است. در راهبرد اضطرار، کل این هجویه به شکلی بازنویسی شده است تا نظریه ای

درباره‌ی فاجعه‌ای جهانی را در بر بگیرد. گونه‌ی آدمی از بن بستی در تاریخ گذشته است. ما از نشئه‌ی آشوب دایمی، جان سالم به در برده ایم. فاجعه‌ای که با افزایش تدریجی شدتش، سرعتش کمتر و کمتر می‌شود، و از این رو همچون فاجعه‌ی چیزهای کند شونده، یا آشوب کندی تجربه می‌شود. تا جایی که انباشتگی افراطی رخدادها از حوادث، به بی‌حادثگی ماند (اینرسی) مطلق میل کند، و ما زندگی روزمره‌ی خود را در آشوبی هر روزه آغاز کنیم که همچون بن بستی بی‌پایان یا چارچوب منجمدی همیشگی خواهد نمود.

کار بودریار با منطق آلودگی متقابل، به چنین نمایشنامه‌ی عمومی‌ای ختم می‌شود. با این وجود، آزمودن کاربردهای موضعی دو مفهوم ابتذال و اضطراب در این دو کتاب نشان می‌دهد که ابتذال به روشنی و فراوانی با سویه‌های منفی رسانه‌ها -بازنمایی افراطی، دیدنی بودنِ زیاده از حد، و تخت و هموار ساختن آشکارِ اکنونِ فراگیر- گره خورده است.

از سوی دیگر، در عین این که نظام بودریار با سرسختی گذشته و آینده‌ای را در خود تعریف نمی‌کند، از عبارت اضطراب یا خامت به تعبیری نوستالژیک و در عین حال آینده‌نگرانه بهره می‌گیرد تا ارزش نقد سنتی، یعنی تمایز را برانگیزد. اصلی که از دید بودریار بی‌معناست، اما بر قلمرو انتخاب حکمفرماست. اضطراب از این رو نوستالژیک است که در متنِ مستقر در اکنون، آرمان اشرافی دستیابی به نظمی دلخواه، نخبه‌گرایانه، و پذیرفته شده‌ای را برمی‌انگیزد. اضطراب از این رو آینده‌نگرانه است که از دید بودریار در عصر شیوع و انباشتگی ابتذال و فاجعه، که در این شرایط خاص هم ارز یکدیگر شده اند، واپسین قمارباز پاسکالی، احتمالاً باید در اکنون بر سر چیزی شرط ببندد که تقلیدی از گذشته است. وقتی جذابیت اضطراب از فریبهای اغوای ابتذال تقلید می‌کند، با راهبرد اضطراب روبرو هستیم. اسطوره‌ی زندگی بخش به این قمار، بر ضد فلسفه‌های انتقادی تفاوت (که حالا همتای هم شده اند)، افسانه‌ی بخت یا سرنوشت است.

با چنین خوانشی، نظریه‌ی بودریار تنها پیشنهادی است برای استفاده از قاعده‌ای زیبایی‌شناسانه (اضطرار)، برای پرداختن به هرج و مرج فرهنگ توده‌ای (ابتدال). آنچه که باعث می‌شود برداشت او از سایر بیانیه‌های پرشور درباره‌ی انحطاط معیارها جذابتر نماید، آن است که می‌توان نظریه‌اش را به شکلی کاملاً معکوس نیز تفسیر کرد. قاعده‌ای که در این دیدگاه طلب می‌شود، به شکلی افراطی تباهی‌آور و مبتذل است. با این وجود، این بازی در نقطه‌ای متوقف می‌شود.

در یکی از قصه‌های اعلامیه‌گونه‌ی بودریار که همچون داستانی مبهم در حال و هوای رساله‌های درباری فرانسه‌ی اواسط قرن هژدهم روایت شده است، مردی می‌کوشد زنی را اغوا کند. زن از او می‌پرسد: کجای مرا از همه و سوسه‌کننده‌تر مییابی؟ و مرد پاسخ می‌دهد: چشمانت را. فردای آن روز، آن مرد بسته‌ای را دریافت می‌کند که در داخلش به جای نامه، دو چشم آن زن قرار داشت. بودریار در تحلیل این داستان به خواننده اش گوشزد می‌کند که این زن با صراحت لفاظانه‌ی این حرکتش، جایگاه مرد اغواگرش را غصب می‌کند.

مرد، اغواگری مبتذل است. زن، با اغواگری مهلکش، همزمان با حرکت مرد برای به دام انداختن وی، با پرسش خویش تله‌ای را برایش پهن می‌کند. مرد هنگام پاسخگویی به این پرسش بر اساس منطق پیش پا افتاده‌ی درباری‌اش، تنها می‌تواند از چشمان زن نام برد، نه عضو مهمتر دیگری که امکان مدیحه‌سرایی درباره اش وجود نداشته باشد، چرا که چشمان، پنجره‌های روح تلقی می‌شوند. بودریار نتیجه می‌گیرد که لفاظی زن، برای کنایه‌های مبتذل مرد، مهلک است. زن چشمی را از دست می‌دهد، و مرد چهره‌ای را. او هرگز دیگر نخواهد توانست به چهره‌ی زنی نگاه کند، بی آن که آن چشم خونین درون پاکت نامه را به یاد آورد. از این رو، راه حل نهایی بودریار برای بازی بین ابتدال و اضطرار چنین است: نظریه‌ی ابتدال مانند اغواگر مبتذل، فرض می‌کند که سوژه از ابژه نیرومندتر است. (من زیبا نیستم، من **pire** هستم...)

گذشته از اینها، بودریار در واقع با به کارگیری این جناس که «زن چشمی را، و مرد چهره‌ای را از دست می‌دهد»، بار دیگر با لفاظی زدایی از حرکت زن، و باز گرداندنش به وجهی کنایی، به صراحت جایگاه کنترل معنا را اشغال می‌نماید. تنها این جناس است که با خنثا کردن خون چشم، باعث می‌شود تا این داستان همچون قصه‌ای درباره‌ی اغوا عمل کند. بدون آن، ما تنها با داستانی ترسناک یا یک روایت اخلاقی زن گرایانه روبرو خواهیم بود. در نتیجه کنایه‌ی بودریار به واقع نقشی مهلک را برای لفاظی آن زن و خوانش لفاظانه‌ی زن‌گرایانه‌ای که می‌تواند پیامد این داستان باشد، ایفا می‌نماید. در جریان این فرآیند، مزیت "دانستن" اهمیت ابتدال / اضطراب در رفتار زن برای فرازیان و سوژه‌ی تفسیر محفوظ می‌ماند.

پژوهشهای فرهنگی متاخر برداشتی به کل متفاوت را پیش می‌نهند. آنان نه از محفوظ نگهداشتن تمایزها، که از تشویق دموکراسی فرهنگی سخن می‌گویند. از این نگاه، تفاوتها محترم دانسته می‌شود و فرهنگ توده‌ای همچون ماده‌ی خام‌ترینی در دسترس طیفی وسیع از مردم نگریسته می‌شود، نه یک ماشین عظیم ابتدال.

من با اشاره به مفهوم پژوهشهای فرهنگی، مجموعه‌ای از متون و مجادلات بسیار متنوع را به مثابه ماهیتی یگانه در نظر گرفته‌ام. این برداشت، همواره در مورد هر موضوع منفردی نادقیق، جانبدارانه، و به شکلی جدلی یکسان‌ساز است. با این همه، گاهی وقتها وقتی شماره‌های چند سال اخیر مجلاتی مانند جامعه‌شناس نو یا مارکسیست امروز (Marxist Today ، New Socialist) را بی‌برنامه مرور می‌کنم یا متون مربوط به پژوهشهای فرهنگی یا نظریه‌ی فرهنگ عوام را در کتابفروشی‌ها ورق می‌زنم، این حس را پیدا می‌کنم که گویا جایی در سردابه‌های ناشران انگلیسی زبان، متن مرجعی وجود دارد که از روی آن هزاران نسخه از مقاله‌ای یکسان درباره‌ی لذت، مقاومت، و سیاست مصرف با عنوان‌هایی متفاوت و محتوایی با تغییرات اندک، منتشر می‌شود.

آمریکایی‌ها و استرالیایی‌ها نیز در حال بازیافت این مقاله‌ی پایه دربارهی فرهنگ عمومی هستند. با این تفاوت که نوشتارهای بریتانیایی هنوز می‌کوشند تا با رنگ و لعاب چپ‌گرایانه‌ی مردم پسندانه‌ای مفهومی از زندگی را از فاجعه‌ی تاجریسم رها سازند. اما همان‌طور که در مورد تمام کالاها مصداق دارد، وقتی این متون از زمینه‌شان کنده می‌شوند و در فرهنگهای سیاسی به کلی متفاوتی بازیافت می‌شوند، قدرت بدوی انتقادی نهفته در عوامانه بودنشان ناپدید و دگرگون می‌شود.

این نسخه‌ی خیالی از نظریه‌ی فرهنگ عمومی، به این ترتیب به داستان من در مورد تلویزیون واکنش نشان می‌دهد که مفاهیم مرگ و جنگِ نهفته در آن را همچون نمودهایی از پارانویای فرهنگ عمومی معلق می‌سازد. این کار را می‌توان با تاکید بر این که در داستان من شرایط تولید انگاره‌ها با تاثیرات نهایی‌شان درآمیخته‌اند، نشان داد. و با اشاره به این که همیشه افراد می‌توانند در ارتباط با تلویزیون، دمدمی مزاج جلوه کنند. این روایت، بی‌تردید در داستان لوسی بر لذت خرابکارانه‌ی زنان تماشاچی تاکید خواهد کرد. پدرم در این تفسیر همچون نماینده‌ای از پدرسالاری عقل مدار انگلیسی جلوه خواهد کرد که می‌کوشد تا همه چیز را در مدلی از تمامیت اجتماعی به هم متصل و یکپارچه سازد.

در مورد داستان داروین، این روایت بر خلاقیت تماشاچی تاکید خواهد کرد، و شاید این نکته را که ما به جای برخورد منفعلانه با برنامه‌های رسانه‌ها، حین ساعات فاجعه به کانال عوض کردن مضطربانه‌ای می‌پرداختیم، همچون تلاشی برای جای دادن این حادثه در چارچوب افسانه‌های محلی و زمینه‌ی جنگ زده مان تفسیر کند. چنین مقاله‌ی خیالی‌ای، پس از تکیه بر این موارد، از آمیخته‌ای از مواد اولیه برای نمایش بر بارآور بودن پژوهشهای فرهنگی معاصر بهره خواهد برد.

حالا، برای پرهیز کردن از دل سپردن به چیزهای بد خیالی، به مقاله‌ای واقعی اشاره می‌کنم که خلاصه‌ای از این برداشت را به دست می‌دهد. آن همه مقاله‌ی میکا ناواست، به نام مصرف‌گرایی و تعارضهای

آن. در میان نهاده های توانمندساز این متن، می توان به این موارد اشاره کرد: مصرف کنندگان معتادان به فرهنگ نیستند، بلکه به کاربران فعال و منتقد فرهنگ عمومی هستند، کردارهای مصرفی نمی تواند از روندهای تولیدی مشتق شود، یا به آنها فرو کاسته شود، کردارهای مصرف کنندگان تنها سویه ای اقتصادی ندارد، بلکه به رویاها و تسلی ها، ارتباطها و رویاروییها، و انگاره ها و هویتها مربوط می شود. این روند - مانند جنسیت - به تکراری چند تکه و متناقض از گفتمانها باز می گردد.

من فعلا سر آن ندارم تا با این آرا به معارضه برخیزم. پس فعلا آنها را پذیرفته فرض می کنم. آنچه که مورد علاقه من است، در درجه ی اول شاخه زایی محض بازگویه ها، و در مرتبه ی دوم، ظهور تعاریفی محدود در مورد سوژه ی داننده ی آرمانی پژوهشهای فرهنگی از میان آنهاست.

تحلیل تاریخی جان فیسک در "مطالعات فرهنگی بریتانیایی و تلویزیون" نمونه ای از این بازگویه ها و محدودیت ها محسوب می شود. بستر اجتماعی مدخل این مقاله، از نسخه ای با پیچیدگی وحشتناک از تصویر آلتوسری سوژه در ایدئولوژی، به همراه خلاصه ای از ایده ی گرامشی در مورد هژمونی تشکیل یافته است. او با بهره گیری از این مفاهیم، برداشتی از سوژه را به مثابه میدانی پویا به دست می دهد. میدانی که در آن هر نوع استحاله و تحریف در لحظات متفاوت روندی بی پایان از تولید، منازعه، و بازتولید هویتهای اجتماعی، ممکن پنداشته می شود. در اواخر مقاله، این میدان بسیار ساده سازی شده است. طبقه ی حاکمه ای وجود دارد که نیروی هژمونیک را اعمال می کند، و مردمی که معنا و فرهنگ خود را در اندرون و گاه در مخالفت با این زمینه ی هژمونیک، باز می سازند.

از دید فیسک، هدف مطالعات فرهنگی فهم و تشویق مردم سالاری فرهنگی است. یکی از راههای فهمیدن این "مردم"، مردم نگاری است، یعنی جستجوی آنچه که این مردم درباره ی خودشان و فرهنگشان می گویند و می اندیشند. اما روشهای مورد اشاره ی او ملغمه ای از فنون مرسوم در روزنامه نگاری و جامعه

شناسی تجربی هستند: مصاحبه، گردآوری اطلاعات زمینه‌ای، تحلیل گفتارهای خودجوش برآمده از مصاحبه شدگان، یا گفتارهایی که از او "استخراج" می‌شوند. از این رو به کارگیری عبارت مردم‌نگاری در این روند بر شکافی قومی در میان محقق فرهنگ و فرهنگ‌مورد مطالعه اش تاکید می‌کند.

سوژه‌ای که فرهنگ را برای دموکراسی تشویق می‌کند و می‌فهمد، شاید در برخی از سویه‌های آن فرهنگ سهمیم باشد، اما در جریان روند پرسشگری و تحلیل، ناگهان در بیرون از آن قرار می‌گیرد. به این ترتیب مردم، صدایی، یا نمادی برای یک صدا هستند که در یک گفتمان تفسیری جاسازی شده اند. مثلاً فیسک از لوسی - دختر پانزده ساله‌ای که هوادار مدوناست - نقل قول می‌کند: "او (مدونا) هرزه و وسوسه کننده است... اما وقتی او این طوری رفتار می‌کند، همه چیز خوب و شایسته به نظر می‌آید، می‌دانید که منظورم چیست؟..."

آنگاه فیسک می‌رود تا با ترجمه و تشخیص این نقل قولها، بفهمد که منظورش چیست: "احتمالاً ریشه‌ی مشکلات لوسی در آنجاست که او ازدواج را همچون نهادی پدرسالارانه تفسیر می‌کند و از این رو سکسی بودنِ مدونا را همچون تهدیدی برای آن به شمار می‌آورد."

این حرف، با وجود آن که نشانگر به زور جا دادنِ یک نمونه‌ای از سخنان خام زنانه در یک فراگفتمان است، برای هر تحلیل‌دانشگاهی از فرهنگ رویکردی شایسته و صادقانه می‌نماید. این با گفتمانی که برای تعمیم دادن و تایید کردن نتیجه‌گیری‌هایش به‌گدایی از تجربه می‌پردازد، تفاوت دارد. با این وجود، همین صداقت و شایستگی هم نیازمند تحلیلی است که جایگاه نهادی و تربیتی خودِ تحلیلگر را هم نشان دهد، و شاید به شناسایی بازیهای دوگانه‌ی انتقال در این میان نیز بینجامد. (لوسی به او درباره‌ی لذتی که از مدونا می‌برد سخن می‌گوید. اما خود او از لوسی چه لذتی می‌برد؟) چنین شناسایی‌ای در جدلهای مردم‌پسندانه نادر است. آنچه که جایگزین آن می‌شود، در درجه‌ی اول بازگو کردن نقل قولهای عمومی مصاحبه شدگان

است، که با ترجمه، شرح، و بازی هم‌تا گرفتنِ سوژه‌ی شناخته شده‌ی مطالعات فرهنگی و سوژه‌ی جمعی (مردم) درآمیخته است.

به هر صورت در متن فیسک، مردم هیچ ویژگی معرفی ندارند، به جز توانایی سرکشِ مذاکره درباره‌ی خواندنیها، تولید تفاسیر تازه، و بازسازی کردن مواد فرهنگی.

این البته کارکردِ خودِ مطالعات فرهنگی هم هست. (و به روایت فیسک، این مطالعات با تحلیل نشانه‌شناسانه‌ی متن برای کشف چگونگی ساخته شدن معنا نیز همراه است.) به این شکل، در برابر نیروی هژمونیک طبقات مسلط، مردم به واقع نمایندگان خلاق ترین کارمایه‌ها و کارکردهای خوانش نقادانه هستند. در پایان، آنها به سادگی موضوع مطالعاتی دانشجویان حوزه‌ی فرهنگ و مصاحبه‌شوندگان بومی اش نیستند. مردم همچنین به لحاظ متنی نمایندگان، و به شکلی تمثیلی نمادهای خودِ فعالیت نقد هستند. قومیت آنها ممکن است به صورت دیگری ساختار یافته باشد، اما در هر حال به مثابه نقابی برای مردم نگار کاربرد مییابد.

هنگامی که مردم هم منبع اقتدار یک متن، و هم نمادی از فعالیت انتقادی خودشان باشند، اقدام عوام‌گرایانه (مانند اکثر جامعه‌شناسی‌های تجربی) ساختاری چرخه‌ای و خودشیفته پیدا می‌کند. نظریه پردازان کردن درباره‌ی مسائلی که پیامد این وضعیت هستند، راهی -از دید من مهم- برای درهم شکستن این چرخه‌ی جایگزین شونده است. راه دیگر آن است که در جایی متفاوت یک "دیگری" دچار بدفهمی شده یا دلسرد کننده (مانند آن پژواک فمینیستی یا مارکسیستی از گذشته) را طرح بریزیم تا امکان و ضرورت جایگزینی تازه را فراهم آوریم.

فصل آغازین کتاب فرهنگ مردمی نوشته‌ی یان چمبرز نمونه‌ای از این راه را ارائه می‌کند. او در این کتاب در مورد دانش مردمی برداشتی محدودتر از فیسک را اختیار می‌کند. دعوی چمبرز آن است که هنگام نگرستن به فرهنگ عمومی، نباید علایم منفرد و متون یکتا را به مثابه موضوع در معرض نگاه سنجیده و

ژرف نگرانه‌ی فرهنگ رسمی قرار داد. در مقابل، روال پذیرشِ امور پراکنده و پریشان است که ویژگی اصلی شناخت شناسی عامیانه را تشکیل می‌دهد. برای چمبرز، این پریشانی نتایجی را برای نوشتن به بار می‌آورد. نوشتن می‌تواند به کمک راههایی مانند "نوشتن از ورای نقل قولها" یا "خودداری از توضیح و ذکر دقیق مراجع" از فرهنگ و زندگی عمومی تقلید کند. توضیح دادن به معنای تحمیل مجدد نگاه ژرف نگرانه و اقتدار ذهن دانشگاهی به موضوع است.

بحث چمبرز از دل تفسیرهایی در مورد تاریخچه‌ی روالهای جاری در خرده فرهنگها، به ویژه در حوزه‌ی موسیقی بیرون آمده است. من در جاهای دیگری مخالفت خود را با تلاش وی برای تعمیم دادن فرهنگ عمومی زمانه‌ی کنونی به کمک این تاریخ نویسی‌ها ابراز کرده‌ام. اینجا، می‌خواهم پیشنهاد کنم که تصویر موضوع شناخت شناسی عامیانه به مثابه امری غیرجدی و پریشان، به طور غیرمستقیم مفهومی را در بر دارد که در زمینه‌های گوناگون توسط آندراس هویسن، تانیا مودلسکی، و پاتریک پترو به صورت "فرهنگ توده‌ای به مثابه زن" توصیف شده است. پترو به طور خاص به این نکته اشاره می‌کند که تعارض میان پریشانی یا ژرف نگری، به لحاظ تاریخی بر ساخته شدن "تماشاچی زن" همچون زمینه و هدف نظریه پردازی به دست روشنفکران مرد در جامعه‌ی وایمار دلالت می‌کند.

امروزه در مطالعات فرهنگی نسخه‌های فراوانی از مدل‌های پریشانی و پراکندگی وجود دارند. در همه جا زنان خانه داری را می‌توان دید که بخشهای مختلف تلویزیونی را پر کرده‌اند یا در مجلات و رختشوی‌خانه‌ها و نقل قولهای روشنفکران عامه پسند ظاهر و ناپدید می‌شوند. در متن چمبرز، که به ندرت به زنان توجه نشان می‌دهد، پریشانی همچون صفتی زنانه تصویر نشده است. اما بی تردید امروز بازیافتِ مفهوم پراکندگی وایماری - به قول پترو - در محیط مرئی زنانه‌ای جریان یافته است و با خصوصیات کلیشه‌ای زنانه‌ی آشنایی ترکیب شده است: سر به هوایی، گیجی، بی‌قیدی، ابهام، دمدمی مزاجی، و پریدن سطحی از تصویری به

تصویر دیگر. هجوم این تداعی ها به شکلی مقاومت ناپذیر تا تصویری از فرهنگ توده‌ای پیش می‌روند که به آدمی خل وضع بیشتر شبیه است تا زن.

در تحلیلهای پترو، فرض شده که تعمق (درباره‌ی پریشانی در سینما) محصول رشد مخاطبان روشنفکر و مرد این رسانه بوده است. در شناخت شناسی عامیانه، پیچیدگی‌ای از مجرای روند تصویرسازی و همذات پنداری رخ می‌نماید که آلن شوالتز آن را در "لباس مبدل انتقادی" توصیف کرده است. سوژه‌ی داننده‌ی شناخت شناسی عامیانه دیگر همچون فردی خل وضع و سبکسر مورد تعمق واقع نمی‌شود، بلکه ویژگیهای فرهنگ توده‌ای را با نگاشتن متن خویش بر مبنای اصول آن، بازتولید می‌کند. از آنجا که در نظریه‌های پساخرده فرهنگی، تصویرسازی ها و همذات پنداری ها بر موسیقی سیاهان بیش از فرهنگهای اروپایی یا زنانه تمرکز یافته است، شاهد ظهور قهرمان داننده‌ی جدیدی در این میان هستیم: نظریه پرداز سفیدپوست نرینه، به مثابه فرد خل وضع.

به هر حال، من فکر نمی‌کنم در این مورد خاص مشکل شناخت شناسی عامیانه، ضدیت نهفته اش با زن گرایی در قالب مفهوم پریشانی باشد. مشکل در اینجا است که در نوشتارهای حاوی نظریه‌های عامیانه‌ی ضددانشگاهی - که مثل کتاب چمبرز همچون کتابهایی درسی دست به دست می‌گردند و در پایان هر فصل هم مجموعه‌ای از پرسشها و آزمونها را دارا هستند، - برخوردی کلیشه‌ای با مفهوم عمومی به مثابه امری ذاتا پراکنده و منتشر وجود دارد که باعث می‌شود این متون تنها نگاهی گذرا و سطحی را، با دامنه‌ی محدودی از دقت را بذل موضوعشان کنند. نتیجه، اعلامیه‌ی صریحی است برای احیای نظریه‌ی تخدیر فرهنگی. یعنی همان چیزی که نقد به جا و درستش در کارهای آغازین استوارت هال و ریموند ویلیامز، پروژه‌ی مطالعات فرهنگی را پی ریزی کرد.

می توان ادعا کرد که این تفسیر تنها در شرایطی ممکن است که فرض کنیم سنت دانشگاهی در مورد تعمق به درستی هوشمندی را تعریف می کند و بنابراین پریشانی را فقط باید مترادف با تخدیر و منگی در نظر گرفت. پاسخ من به این ادعا آن است که تا جایی که ما گزینه های جدید را با چنین زبانی صورتبندی می کنیم، پیشاپیش به بازیافت و تکرار چنین فرضیهایی مشغول هستیم. تا وقتی که جفتهایی مانند تعمق/ پریشانی و دانشگاهی/ عامیانه تنها برای محدود کردن و کژدیسه ساختن روالهای عمومی مورد استفاده قرار می گیرند، مهم نیست ما کدام واژگان را درست بدانیم. گذشته از این ها، به گمانم این بازگشت به فرض تخدیر فرهنگی در روند نوشتن می تواند یکی از دلایلی باشد که نظریه ی فرهنگ عامیانه دوباره و دوباره همان عناوین قبلی را تکرار می کند. اگر باور به تخدیر فرهنگی در گفتمانی که مدعی مخالفت با آن است همچنان مورد پشتیبانی و ستایش واقع شود، امکان چندانی برای تداوم بحث باقی نمی ماند. بلکه تنها می توان نقاط تمایزش را در قالب مفهوم ابتدال – که به ندرت توسط نظریه پردازان فرهنگ عمومی به کار گرفته می شود، – به شکلی منفی احیا نمود.

برای نظریه هایی مانند آرای فیسک و چمبرز در مطالعات فرهنگی، روند بحث به شکلی مخاطره آمیز به چنین نقطه ای منتهی می شود: مردم در جوامع مدرن و رسانه زده ی امروزی پیچیده و متناقض شده اند، متون فرهنگ توده ای بغرنج و تناقض آمیز هستند، و بنابراین مردمی که آنها را به کار می گیرند، به تولید کردن فرهنگی پیچیده و تناقض آمیز مشغولند. افزودن این نکته که این فرهنگ عمومی حاوی عناصری انتقادی و مقاومت جوست، همانگویانه است. مگر آن که مفهومی چنان ریشه ای از فرهنگ در نظر گرفته شود که نقد و مقاومت را از دایره ی روالهای زندگی روزمره خارج کند.

با در نظر گرفتن ارزشهای متفاوتی که در آثار بودریار و نظریه‌ی عوام به فرهنگ توده‌ای نسبت داده شده است، این امکان وجود دارد که تقابلی نادقیق در میان دو مفهوم نخبه‌گرایی و عام‌گرایی قایل شد. هرچند این دو به شکلی متقارن ضد هم نیستند.

مطالعات فرهنگی یک سوژه‌ی عام را در موقعیتی نسبت به دانسته‌های فرضی اش قرار می‌دهد که گویی آن را می‌فهمد (فیسک) یا تقلید می‌کند (چمبرز). در عین حال، نخبه‌گرایی بودریار، نخبه‌گرایی سوژه‌ی داننده‌ی نظریه نیست، که نوعی نخبه‌گرایی چیزهاست که همواره و فعالانه فراگیر است. در اینجا رگه‌ای از پریشانی دیده می‌شود. انعکاسی در میان مسائل زنان و لفظ، و فرهنگ توده‌ای همچون امری سبکسرانه، که شایان تعمق بیشتری است. آخرین چرخش در این ماجرا آن است که از دید بودریار، بدترین – یعنی موثرترین – نوع نخبه‌گرایی چیزها می‌تواند با دقتی زیاد، با برجسب نظریه مشخص شود. نظریه می‌تواند همچون نیرویی شی‌شده و شی‌کننده (اما همواره غیرعینی) پنداشته شود که به شکلی راهبردی، با فرآیندی شدیدتر از کالایی شدن گره خورده است. این نیز همچون پریشانی، بیش از تمرکز تعقیب‌گرانه‌اش، به خاطر سرعت گریز بالایش تمایز مییابد.

در هر حال، شایان ذکر است که با در نظر گرفتن تفاوت‌های آنها و جامعه‌ی بحران زده‌ای که هر یک از آنها به شیوه‌ی خاص خویش تصویرش می‌کنند، هیچ یک از پروژه‌هایی که در موردشان بحث کردم جای زیادی برای سوژه‌ای که آشکارا دردمند، بی‌تردید ناخشنود و گاه به گاه خشونت مدار است، باقی نمی‌گذارند. این امر از نادیده گرفتن ساده‌ی شواهد ناشی نمی‌شود. فرآیندی فعال در دل هر دو رویکرد در جریان است که از راه طرد مستقیم (بودریار) یا بیان سربسته (مطالعات فرهنگی)، صداهای زن‌گرایان ترشرو یا چپ‌گرایان بدخلق (مکتب فرانکفورت نماینده‌ی خوبی از هردوی اینها به شمار می‌آید) را به مثابه دیگری طرد می‌کنند. به نظر من بی‌اعتبار کردن چنین صداهایی همچون یکی از برجسته‌ترین کارکردهای سیاسی مطالعات فرهنگی

است. امری به آشکارگی سرمایه گذارهای حساب شده‌ی درون این حوزه، که به توسعه‌ی امروزین این شاخه انجامیده است. بی اعتبار کردن یک صدا با رها کردن تحلیلی که روزگارش به سر آمده، یا اصلاح راهبردی که دیگر اهدافش را بر آورده نمی کند، تفاوت دارد. این به معنای متمایز کردن موقعیتی فرضی است که در آن هر چه گفته شود، مانند هر آنچه که تا به حال گفته شده است، طرد خواهد شد.

دشمنی بودریار با گفتمانهای تندروی سیاسی کاملاً روشن است و به شکلی درخشان هم ابراز شده است. متهم کردن مطالعات فرهنگی به این که موضعی مشابه را به همین شدت اختیار کرده است، کمی پرخاشگرانه خواهد نمود. مطالعات فرهنگی گفتمانی انسانی و خوش بین است که می‌کوشد تا ارزشهایش را از مواد خام و شرایطی که در اختیار مردم قرار دارد استخراج کند.

با این وجود، لحن "بله، اما..." در بیشتر تحلیلهای نقادانه‌ی این نحله به چشم می‌خورد. گفتمانی که معمولاً از پذیرش ستم طبقاتی، نژادی و جنسی، به سمت پذیرش تلویحی اجتناب ناپذیر بودن این چیزها میل می‌کند. این در حالی است که پیش داشتهای نظری این شاخه حضور هر دوی این قطبها را مجاز می‌دارد، و حتی با تلقی‌ای دیالکتیکی، ضروری‌شان می‌پندارد. همچنین "اما..."ی ذکر شده، به مثابه مجادله‌ای بلاغی عمل می‌کند که بیش از آماج کردن قدرت هژمونیک طبقات مسلط، سایر نظریه‌های انتقادی (مانند زن‌گرایی عامیانه یا مکتب فرانکفورت) را مورد حمله قرار می‌دهند و آنان را به خاطر بدفهمی فرهنگ عمومی شماتت می‌نمایند. هر دوی این گفتمانها به تحویل‌گرایی نظری، و همچنین سیاسی گرایش دارند. این ادعا را می‌توانم به این شکل ساده کنم: از یک سو راهبردهای اضطراب در آثار بودریار وجود دارند که ما را به سمت سیاهچاله‌ی مشهور وی باز می‌گردانند. نمایشنامه‌ای چنان دهشتناک، وسواس آمیز، و در عین حال در ترفندهای بیانش چنان برخوردار از انسجامی جنون آمیز، که در آن یک زن به جای سخن گفتن، باید چشمانش را از کاسه بیرون بیاورد تا شنیده شود.

از سوی دیگر سبک چهل تکه‌ی مطالعات فرهنگی ما را در جهانی بهداشتی و پاکیزه تصویر می‌کند که در آن همواره امکان بهبود و بهتر شدن وجود دارد. در مورد این وضعیت چیزی غم‌انگیز وجود دارد، چون مطالعات فرهنگی از دل تصمیمی راستین زاده شدند که هدفش مجال سخن دادن به تجربیات آزارنده و سرکوب‌شده‌ی طبقاتی، نژادی و جنسی بود.

با این همه، تاثیر سرخوردگی ناشی از بحث‌های جاری برای برخی از ما که پژوهش‌های خویش را در زمینه‌ی مطالعات فرهنگی می‌گنجانند، اثری فلج‌کننده داشته است. برای کسی از نظریه‌ی اضطراب به اندازه‌ی برخورد شادمانه برای "بهترین برداشت را از هر چیز کردن" ناخشنود است، رضایت دادن به ملامت خیره سرانه‌ی هردو راه حلی ناکافی می‌نماید.

میشل دو سرتو در "تمرین زندگی روزمره"، رویکردی مثبت تر را در مورد سیاست نظریه پردازی در مورد فرهنگ عموم، و درباره‌ی مشکل خاصی که بدان پرداختم، فراهم می‌آورد. یکی از لذت‌های خواندن این متن برای من، از مشاهده‌ی طیف وسیع خلق و خواهی گنجانده شده در سرفصل‌های مطالعاتی آن ناشی می‌شد. طیفی که با توجه به تمرکز این کتاب بر زندگی روزمره، چهره‌های مشهور و پیامبران سرنوشت در آن نقشی برجسته را ایفا می‌کنند. پس فعلا از متن او دو نقل قول را به شیوه‌ای منسجم - و نه پریشان- وام می‌گیرم تا نقد خویش بر دو رویکرد یاد شده را شفاف تر کنم. آنگاه به شرح جزئیات کار دوسرتو خواهیم پرداخت.

اولین نقل قول، در واقع به ژاک سویشه تعلق دارد و دوسرتو آن را از کتاب "رفتار شاعرانه"ی این نویسنده برگرفته است. دوسرتو ابتدا به بحثی دو سویه در مورد فرآیند به تحرک و داشتن دستگاه سنگین نظریه‌های زبان معمولی برای تحلیل کردارهای روزمره، و در عین حال حفظ مشروعیت جنبه‌ی فرهنگی این

کردارها، می‌پردازد. آنگاه از سويشه نقل قول می‌کند تا نشان دهد که در پژوهشهای مورد نظر او، کردارهای روزمره "به تناوب باعث از هم گسیختگی و ابتر ماندن منطق ما می‌شوند. ندامت ناشی از این کار، به آنچه که در کار شاعران دیده می‌شود، شباهت دارد. و همچون هم او، برای تسلیم نشدن به فراموشی مبارزه می‌کند." من در عوض، از این نقل قول برای نشان دادن انسجام هراس آور و نفس گیر راهبرد وخامت بودریار استفاده می‌کنم.

سويشه می‌گوید:

"و من عناصری تصادفی را که به خاطر موقعیت های بیرونی وارد معرکه می‌شدند، فراموش کرده بودم: آرام یا شتابزده، گرم یا سرد، طلوع یا غروب، طعم توت فرنگی یا مزه‌ی طردشدگی، پیامی نیمه فهمیده شده، صفحه‌ی اول روزنامه، صدای پشت گوشی تلفن، ناشناسانه ترین گفتگوها، ناشناخته ترین زن یا مرد، هر چه که سخن می‌گوید، صدا می‌کند، می‌گذرد، به نرمی لمس‌مان می‌کند، و به ذهنمان خطور می‌کند."

دومین نقل قول از بحثی درباره‌ی فروید و آدم معمولی برگرفته شده است. این بحث به مسائل دشواری می‌پردازد که در نوشتارهای نخبه گرایانه هنگام استفاده از مفهوم سخنگوی عامی رخ می‌نماید. این نوشتارها از سخنگوی عامی (و باید اضافه کنم، زنانه) به عنوان پوششی برای فرازبانی برای توصیف خودِ عامیانه بودن استفاده می‌کنند. برای دوسرتو، درک این که مفاهیمی مانند معمولی و عامیانه می‌توانند در گفتمان تحلیلی همچون نقابی به کار گرفته شوند، بدان معنا نیست که مطالعه در مورد فرهنگ عمومی جز با شیوه‌ای حمایتگرانه ناممکن است. در مقابل، این بدان معناست که ما باید نشان دهیم چگونه آدم معمولی خود را در معرض فنون تحلیلی قرار می‌دهد، و این مستلزم نوعی جابه‌جایی در روال نهادینه‌ی دانایی است:

"دور از این فرضِ دلخواه که اعتبار سخن گفتن به نام افراد معمولی را دارا هستیم (چون چنین جایگاهی سخن نمی گوید)، یا ادعای قرار داشتن در آن جایگاه عمومی را داریم (که نوعی باور رازورزانه است)، یا بدتر از همه، پیشنهاد شرح حال گونه‌ای از این روزمرگی تقدیس شده، باید به تاریخمندی جریان‌پرداخت که روندهای تحلیلی را مرزبندی کرد. در آن نقطه‌ای در قرن شانزدهم که این جریان به خاطر ادعای کنایه آمیز و ابتذال دیوانه وار آنچه که "همگان" نامیده می‌شد، دگرگون شد، و به واقع آزرده گشت، و بالاخره در آخرین مراحل تفکر فروید، به شکلی رسمیت یافت..."

پیشنهاد او آن است که از این راه آدم معمولی می‌تواند جایگاهی را که گفتمان در آن ساخته می‌شود، دریابد. فکر می‌کنم این نکته دقیق بودن در مورد راهبردهای اعلام نظر و قصه‌گویی را هم شامل می‌شود. دقیق بودن، بیش از آنچه که در مطالعات فرهنگی به خاطر تبعیت از صدای عوام مرسوم است. و ارتباط آنها با جایگاه‌های نهادینی که ما به عنوان سخنگو آن را اشغال می‌کنیم.

روح کار دوسرتو با تکانه‌های خانگی مطالعات فرهنگی همدلی بیشتری دارد تا با تفکر قیامت باورانه. شعار کتاب او می‌تواند چنین باشد: "مردم باید با آنچه که دارند تا کنند." عنوان فرانسه‌ی این کتاب، arts de faire است، یعنی هنرِ ساختن، هنر انجام دادن، و هنر وادار نمودن.

به هرصورت، پروژه‌ی این کتاب نظریه‌ای درباره‌ی فرهنگ عمومی نیست، که علم یگانگی است. علمی که روندهای هر روزه را به شرایطی ویژه پیوند دهد. از این رو مثلاً این که مردم چگونه رسانه‌های عمومی را به کار می‌گیرند، در تقابل با تحلیل فرهنگ عالی یا نخبگان قرار نمی‌گیرد، که در ارتباط با مطالعه‌ای عمومی درباره‌ی فعالیتها قرار می‌گیرد: فعالیتهایی مانند آشپزی کردن، پیاده روی، خواندن، صحبت کردن، و رفتن به خرید.

عملیاتی زیربنایی در آنچه که دو سرتو علم می‌نامد، رفت و آمدی است بی پایان بین آنچه که او فضاهای آرمانشهری و جدل‌آمیزِ وادار سازی می‌نامد.

فرض بنیادین فضای جدل‌آمیز را می‌توان در نقل قولی از یک سندیکالیست مغربی در بیانکور خلاصه کرد: "آنها همیشه شیرهی جان ما را کشیده‌اند."

این جمله در مطالعات فرهنگی امروزین ناپذیرفتنی جلوه می‌کند. این گزاره فضایی از کشمکش را به همراه دروغی بزرگ تصویر می‌کند: قویترها همیشه برنده می‌شوند و کلمات همواره فریب می‌دهند.

در مثال اصلی دوسرتو از آن دهقان روستای پرنامبوکو در برزیل، این فضایی انباشته از تعارضهایی بیشمار است که در آن ثروتمندان و پلیس همواره پیروز می‌شوند. اما در همین زمان و مکان، فضایی آرمانشهری نیز در افسانه‌های عامیانه‌ی مربوط به معجزات وجود دارد که همراه با پیروزمند و مطلق شدنِ ستم، تشدید می‌گردند. دوسرتو در مورد این منطقه به فرای دامیائو اشاره می‌کند، که قهرمان فرهمند مردم مورد نظرش محسوب می‌شد.

به عنوان مثالی از هردوی این فضاها، مایلم به داستانی در مورد جشن تولد شهر سیدنی اشاره کنم. در سال ۱۹۸۸ م، دولت استرالیا هزینه‌ی هنگفتی را برای برگزاری جشنهای دویست ساله شدن این کشور خرج کرد. در اصل این جشن دویست ساله شدن شهر سیدنی - قدیمی ترین اردوگاه کیفری استعمارگران - بود. در واقع در سال ۱۹۸۸ استرالیا تازه هشتاد و هفت ساله شده بود. به همین دلیل هم این مراسم به طور گسترده به عنوان نوعی شبیه سازی و ظاهرسازی فهمیده شد، نه بزرگداشت تاریخ اتحاد یک ملت. این مراسم گویای افسانه‌ای درباره‌ی خاستگاه استرالیا بود، که با فدراسیونی از مستعمره نشین‌های کوچک که در ۱۹۰۱ به استقلال دست یافتند، متفاوت بود، و بر حمله‌ی نظام کیفری انگلستان به بومیان استرالیایی تاکید می‌کرد. یعنی فاجعه‌ای که بومیان بهایش را پرداخت کردند.

یکی از خان (بارون) های خوشنام شهر سیدنی، پیشنهاد کرد که کیک تولد غول آسایی را در بالای تونل یکی از شاهراه های اصلی شهر بسازد. این نقطه در یکی از جاهای نیمه ویرانه و رو به خرابی شهر قرار داشت. به این شکل بود که همه‌ی ما فهمیدیم که به یک مهمانی دعوت شده ایم. کل این برنامه توسط یک شبکه‌ی تلویزیونی در قالب نمایشی زنده پخش می‌شد. به این ترتیب هنگامه‌ای بر پا شد که مسئله‌ی محوری اش به هواداری از سلیقه‌ی خوب در برابر سلیقه‌ی بازاری محدود نمی‌شد. صفحه‌ی انتخاب شبکه‌ی مربوطه توسط مردمی اشغال شد که می‌گفتند پختن چنین کیک، درست در بالای محلی که فقرا، بی‌خانمان‌ها، و روسپیان بالغ و کودک در آن زندگی می‌کنند، یادآور حال و هوای اواخر قرن هژدهم است. اما با معنایی متفاوت با زمانی که اولین حاکم کیفری^{۲۴۵} استرالیا به زندانیان نورسیده می‌گفت: به خلیج گیاهان (بوتانی بی) خوش آمدید. و در ضمن این ماری آنتوانت بود که گفته بود: بگذارید کیک بخورند^{۲۴۶}.

در مورد این منظره، هیچ چیز بازاری یا سطحی‌ای وجود نداشت.

بعد، بارون از مجرای تلویزیون مردم را به رقابت فرا خواند تا ساخته شدن بنای یادبودی را به جای این کیک پیشنهاد بدهند. پیشنهادهای زیادی ارسال شد. بعضی از ما دوست داشتیم بنا را از روی ماشین تایپ کافکا در "بازداشتگاه/ مجتمع کیفری" بسازیم. دیگران اکیدانه، برج دریایی، سوزن سرنگ، یا یک کاندوم عظیم را پیشنهاد کردند. برنده یک طناب رختشویی روستایی بود، مهمترین دستاورد استرالیا برای فناوری قرن

²⁴⁵ دانستن این نکته لازم است که استرالیا در ابتدای عصر استعمار شدنش به دست انگلستان، به عنوان تبعیدگاهی برای مخالفان سیاسی و مجرمان انگلیسی مورد استفاده قرار می‌گرفت و بنابراین حاکم آن نقش نوعی رئیس زندان را هم ایفا می‌کرد. -م.

²⁴⁶ اشاره به این واقعه‌ی تاریخی که وقتی در زمان انقلاب کبیر فرانسه شورشیان پاریس در اطراف قصر ورسای تجمع کردند. اطرافیان به ملکه کاری آنتوانت خبر بردند که مردم شورش کرده اند چون نان برای خوردن ندارند، و ملکه پاسخ داد: خوب نان ندارند، بگذارید کیک بخورند! -م.

بیستم، و یکی از برجسته ترین دلایل زوال اقتصاد این کشور در این دوران! اما در نهایت رای عمومی بر این قرار گرفت که همان کیک را داشته باشیم. چنان که یکی از سخنگویان از میان عوام گفته بود: "دست کم با کیک در مورد این حقیقت که مهمانی‌ای در کار است حق مطلب ادا می‌شود."

به این شکل بود که کیک پخته شد. کیک که بعد از آن همه بحثِ جدل مدارانه، به بنای یادبودی آرمانشهری می‌مانست.

به این ترتیب، بنای یادبودی ساخته نشد. یک جشن تولد خسته کننده‌ی گزافه آمیز در ۲۶ ژانویه‌ی ۱۹۸۸ برگزار شد. حدود دو و نیم میلیون نفر در یک روز درخشان تابستانی در چند کیلومتر مربع در کنار ساحلی بندری دور هم جمع شدند تا وقتشان را به گپ زدن و خوردن و نوشیدن و چرت زدن در زمان سخنرانی‌ها بگذارند. در همین زمان، بزرگترین گردهمایی بومیان استرالیایی هم در اعتراض به آنچه که می‌گذشت، در همین زمان برگزار شد. مهمانی با آتش بازی پرشکوهی خاتمه یافت، که با موسیقی‌ای "تاریخی" که رخدادهای قرن هژدهم تا زمان حاضر را روایت می‌کرد، همراهی می‌شد. نقطه‌ی اوج این ماجرا، اجرای آهنگ مشهور "شور و قدرت" بود که توسط گروه "نفت نیمه شب" - محبوبترین گروه راک مبارزه جوی استرالیایی - اجرا شد. که برای عوام، به قدر فرهنگ میهن پرستان عوام زده‌ی سپید پوست شهرنشین به یک اندازه آزارنده بود. فقط کسانی که این مراسم را از تلویزیون نگاه می‌کردند توانستند زیبایی موسیقی و هماهنگی آن را با آتش بازی تحسین کنند و از آن لذت ببرند. فردای آن روز، این شعار بر در و دیوار شهر و در مجلات فکاهی نوشته شده بود: "بگذارید آتش بازی شان را بخورند."

برای دوسرتو، یک تحلیلی جدل مدارانه، رابطه‌ی تولید کنندگان را با میدانی از نیرو که در آن دست به عمل می‌زنند، واری می‌کند. این روش، از عرصه و راهبردهایی را نقشه برداری می‌کند که او با عبارت نادقیق قدرتهای مستقر بدانها اشاره می‌کند. و این در تقابل با ضعیفان و محرومان از قدرت قرار نمی‌گیرد،

که قدرتهای غیرمستقری را در برابر خود دارد که فاقد یک جایگاه مشخص برای اقتدارشان هستند. این تحلیل، همراه و یاور روایت آرمانشهری است، نه رقیب و گزینه‌ای در برابر آن. فضاهای جدل مدار و آرمانشهری از هم متمایز، در عین حال به هم نزدیک هستند. اما به همراه یکدیگر وجود دارند، نه در تعارض با هم.

این مفاهیم نیاز به شرحی بیشتر دارند. چرا که بر تقابلی ساده در میان بزرگ و کوچک، یا قوی و ضعیف، و ترجیح رمانتیک دومی بر اولی دلالت نمی‌کنند. یک راهبرد عبارت است از محاسبه‌ی روابط نیروهایی که ممکن شدنشان وابسته است به این که یک سوژه‌ی اراده و قدرت (یک مالک، یک شرکت، یک شهر، یک سازمان علمی) بتواند خود را از محیط تفکیک کند. راهبرد به مکانی ویژه‌ی خود دلالت می‌کند، و بنابراین همچون امری شایسته مرزبندی می‌شود که چیزی بیرونی - همچون دیگری‌ای طرد شده - را در ورای خود تعیین می‌کند. تاکتیک‌ها، اما، شیوه‌هایی موضعی از استفاده از چیزهای در دسترس راهبردهای دیگری و جایگاه وی هستند. چیزهایی مانند مواد اولیه، موقعیت‌ها، زمان و فضای کنش. تاکتیک‌ها بیشتر به هنر زمان بندی کردن، یعنی تعقیب و تصاحب لحظه‌ی مناسب وابسته هستند، تا استعمار کردن، یعنی چیرگی بر فضا.

آنان عبارت "جایگاه دیگری" را در معنایی نا به جا، مثل دیوارنوشته‌هایی که مثالش را زدم، به کار می‌گیرند. مثالی دقیقتر، ظاهر شدن اسرار آمیز آهنگ شور و قدرت در مجلس مهمانی دولتی است.

معجزه‌ای که با حضور این آهنگ قدسی خلق شد، لزوماً مانند مورد دیوارنوشته‌ها از رفتار ارادی و عمدی‌ای برای آگاه کردن عموم مشتق نشده بود. هرچند شاید فرض این که چنین اراده‌ای هم در پشت ماجرا وجود داشته، جذاب جلوه کند. با توجه به این که شهرت عمومی گروه نفت نیمه شب در استرالیا با سیاست گره خورده است، می‌توان فرض کرد که برنامه ریزان جشن به همان دلیلی این گروه را برای اجرای نمایش

دعوت کردند که رونالد ریگان از آهنگ "متولد آمریکا" استفاده می‌کرد. استفاده‌ای که در سطح جزئیات کاملاً غیرعامدانه، اما کارآمد بود، و از دقتی کافی برای تقویت اسطوره‌ی تبدیل شدن سیدنی به یک مکان برخوردار بود.

قصدهای نهفته در پشت این ماجرا اهمیتی ندارند. بدون نشاط و سرمستی‌ای که این آهنگ ایجاد کرد، مهمانان جشن زود خسته و بی‌حوصله می‌شدند. به تعبیر دوسرتو، این آهنگ محصول استفاده‌ی تاکتیکی از این نمایش بود، نوعی چپاندنِ ضرورت‌هایی جدل‌مدارانه، در میان عرصه‌ای از لذتِ برنامه‌ریزی شده.

نظریه‌ی دوسرتو با این تعبیر از اعمال روزانه به مثابه تخصص‌یافتگی‌هایی شناور، که از عقلانیت هدفمند قدرت مستقر منفک می‌شوند، خوانش‌های مصرف‌کنندگان را با فرهنگ شفاهی مربوط می‌سازد. او همچنین این خوانش‌ها را با مهارت‌های حیاتی مردم مستعمره‌چی متصل می‌سازد، مردمی که رقااص، مسافر، شکارچی غیرقانونی، یا صاحبان اردوگاه‌های موقت بودند. او همچنین به صدای نهفته در فرهنگ نوشتاری نیز قایل است. صدای کسانی که: "حرکت می‌کنند... به چابکی از میان کشتزارهای دیگران می‌گذرند." در جریان این حرکت، فضایی جدل‌مدارانه توسط نوعی تحلیل حقایق خلق می‌شود. نه حقایقی که به شکلی عینی توسط نظامی از مکان‌ها تایید شوند، بلکه حقایقی که با تجربه‌ی مکان‌هایی دیگر تولید می‌شوند، و زمانی که در سرزمین دیگران صرف می‌شود. تحلیل جدل‌مدارانه در این معنا با هیچ شکلی از مشروعیت حقایق همراه نیست. "آنها همیشه شیرهی جان ما را مکیده‌اند." می‌تواند یک حقیقت باشد، اما یک قانون نیست. فضاهای آرمانشهری تغییرناپذیری و اقتدار حقایق را انکار می‌کنند. و هر دوی این فضاها به همراه هم اضطراب را رد می‌کنند و در برابر بخت، یعنی آن سرنوشت گفته شده و از پیش تعیین شده توسط نظامی مستقر مقاومت می‌نمایند.

این تعریف عام از فرهنگ عمومی به عنوان یک شیوه‌ی عملیاتی، - و نه مجموعه‌ای از محتواها، بازتابی از موقعیت اجتماعی، یا عرصه‌ای برای کشمکش - با مضامین مطالعات فرهنگی جدید همخوان است، هرچند فکر می‌کنم از برخی از مسائل آن منحرف شده باشد.

این نظریه هم مانند بیشتر نظریه‌های امروزی دربارهی فرهنگ عمومی، مفهوم فرهنگ بدوی، بومی، یا مردمی را هم ارز با خاستگاهی گمشده و مدلی آرمانی برای واریسی تجربیات فرهنگی توده‌ای به کار نمی‌گیرد. برخلاف برخی از این نظریات، این دیدگاه از توجه به روابط میان آنها چشم پوشی نمی‌کند. ساختارهای جهانی قدرت و و نیروهای اشغالگر (که زمان را عقلانی و مکان را مستقر می‌سازند) در حوزه‌ی تحلیل از قلم نمی‌افتند. برعکس، امپریالیسم و دانشهای آن - مردم شناسی، سفرنامه نویسی، و ارتباطات میدانی را مستقر می‌سازند که تحلیل فرهنگ عمومی در آن به صورت روشی تاکتیکی برای عمل کردن در می‌آیند.

دوسرتو در این جنبه با بسیاری از نظریه پردازان دیگر اشتراک نظر دارد که خواندن را به عنوان استعاره‌ای برای عمل عالی و بلندمرتبه ارج می‌نهد. اما خواندنی که او در موردش نظریه می‌پردازد، با ژست آزادی نویسندگان، استادی ذهنی، تسلط بر تفسیر، یا گرایش فکری تفاوت دارد. خواندن به معنای سرگردان شدن در یک سیستم تحمیل گر است. سیستمی که می‌تواند یک متن، یک خیابان شهری، یک فروشگاه بزرگ، یا یک مهمانی دولتی باشد. خواندن کرداری منفعلانه نیست، اما از نظامی که از آن استفاده می‌کند هم مستقل نیست. به همین ترتیب، خواندن را نباید به معنای اولویت مدلی نوشتاری در مورد فرهنگ عمومی فهمید. خواندن به معنای نوشتن و بازنوشتن نیست، که سفر کردن است. خواندن، مکانی را برای خود به امانت می‌گیرد، بی آن که در آن مستقر شود. به عنوان فعالیتی مکتبخانه‌ای، خواندن در محل تلاقی قشربندی اجتماعی (روابط طبقاتی) و عملیات زاینده/شاعرانه/بوطیقای (ساخته شدن متن به دست نوآموز) رخ می‌دهد. از این رو خودمختاری خواننده به دگرگونی روابط اجتماعی‌ای بستگی دارد که با شدتی زیاد روابط وی را با

متن تعیین می‌کند. اما، برای آن که این هم به صورت تحمیلی هنجارین در نیاید، باید علم سیاست خواندن را در قالب تحلیل عملیات شاعرانه‌ای که جاری هستند، صورتبندی کرد.

در این چارچوب فضای فرهنگ عمومی از محدودیتهای اجتماعی/اقتصادی معاف نیست، هر چند که می‌تواند داستانهایی را در مورد معافیت از چنین اضطراهایی تولید نماید. همزمان، نباید آن را همچون خزانه یا پادفضایی برای واژگونه کردن قواعد مرسوم (مثلا ژرف نگری در برابر پریشانی) آرمانی ساخت. به عنوان شیوه‌ای از عمل، روند زندگی روزمره هیچ مکانی ندارد، از هیچ مرزی برخوردار نیست، و سلسله مراتبی از مواد که برای ما ممنوعه یا عالی مرتبه باشند در آن وجود ندارند. بارت، پروست را در متن استاندال باز مییابد، و تماشاچی چشم انداز دوران کودکی اش را در اخبار عصرگاهی باز مییابد.

پافشاری دوسرتو در مورد حرکت در میان دو روال جدل مدارانه و آرمانشهری، این امکان را گوشزد می‌کند که هر چند مطالعات فرهنگی در حال از دست دادن لبه‌ی جدل آمیز خود هستند، اما دیدگاه بودریار همچنان آرمانشهرگرایی خود را حفظ کرده است. لبه‌ی جدل آمیز مطالعات فرهنگی عبارت است از توانایی اش برای بیان فقدان، ناامیدی، خشم، و توهم زدایی، که امکان آموختن از شکستها را به آن می‌دهد. این در حالی است که نظریه‌ی بودریار همگرایی چشمگیری را در میان فضای جدل آمیز و فضای آرمانشهری کابوس گونه پدید آورده است. داستانهای او به معجزاتی منفی می‌مانند، که تنها به کار تشدید کردن وخامت شواهد مورد نظرش می‌آیند.

اما هنوز صورتبندی دوسرتو به شدت بر تمایز میان داشتن و نداشتن مکان (و بر اختصاص یافتگی زودگذر مورد نظر دریدا در نقدهایش) متکی است. چنین موقعیتی می‌تواند برای زن گرایان، و در واقع تمام کسانی که امروزه داشتن جایی برای خود را امیدی آرمانشهری، و نه قضیه‌ای مستقر و تثبیت شده می‌بینند،

مشکل آفرین باشد. و همچنین برای همه‌ی کسانی که اجاره نشینی موقت در مکان دیگری برایشان بیشتر یک سرنوشت معمولی است، تا روشی برای انکار اضطراب و وخامت.

در اینجا مشکلاتی جدی وجود دارد، که به برداشتهای ویژه‌ی زن گرایان از دوسرتو نیز محدود نمی‌شود. ایراد دیگر در روشی نهفته است که هر گفتار درباره‌ی دیگری بودن، می‌تواند با ارتباط برقرار کردن یا قیاس در میان نمونه‌ها و مفاهیم تاریخی، محتوای خویش را در عرصه‌ای گسترش یابنده از رازورزی درهم آمیزد. دهقانان برزیلی، کارگران مغربی در بیانکور، بارت در کتابخانه، و تماشاچیان تلویزیون در سیدنی می‌توانند در سرمشقی مطلوب از رفتارهای گذرای دست چین شده، مثالهایی هم ارز فرض شوند. و آشکارا پرسش سیاسی از رابطه‌ی جایگیری و رفتار در مطالعات فرهنگی با تغییر بلاغی واژگان از داشتن به انجام دادن، حذف نمی‌شوند. به همان ترتیب که حرکت از ارزشهای مرسوم به حالات عمل کردن، و از قلمروگیری به قالبهای فن گرایانه‌ی ارجاع نیز چنین کاری را به انجام نمی‌رساند.

تمرین زندگی روزمره این مشکلات را حذف نمی‌کند و از آنها اجتناب هم نمی‌نماید، هرچند راه‌حلهایش برای این مسائل ممکن است مایه‌ی رضایت زن گرایان نشود. این کتاب از مجرای نقدی تاریخی از منطق مطالعات فرهنگی، و واریسی شیوه‌ای که این شاخه موضوع مطالعه‌ی خود را بر پا می‌دارد، و محدودیتهایی که در اطراف خود ترشح می‌کند (و با آن رویارو می‌شود)، به این مسائل می‌پردازد. من برای این که بتوانم به رابطه‌ی مکان، قصه‌گویی و سیاست ابتدال در این نظریه بپردازم، باید ابتدا به این نقد اشاره کنم.

در گفتمان دوسرتو تأکیدی بر ضمیر "ما" وجود دارد که نشانگر موقعیتی طبقاتی (و نه چندان تمایز یافته) در نظام دانایی است، نه مفهوم عامی انسان گرایانه. این کتاب رسالت متن خود را، و نویسنده و خواننده‌ی مضمون مطالعات فرهنگی را در جای نهادی دانشگاهی و سازمانی پژوهشی قرار می‌دهد. خواننده‌ی

دوسرتو چه با این "ما"ی فرهیخته (و مردانه) همراهی کند و چه نکند، در جایگاهی قرار می‌گیرد که هرگونه انحراف به سمت رازورزی پیش گفته را مختل - و نه تسهیل - نماید. این روش فضا و وقفه‌ای را خلق می‌کند که در آن می‌توان انعکاس جدل مدارانه‌ی سپهر آرمانشهری را برای تحلیل بی-مکان بودن دیگری مشاهده کرد. همان طور که ولاد گدزیچ در پیش درآمدی بر مجموعه مقالات دوسرتو - "ناهمگنی‌ها" - نشان داده است، دیگری برای او امری جادویی یا استعلایی نیست. دیگری، همان حالت ارتباط گفتمان با تاریخمندی خودش در لحظه‌ی بیان است.

در نقل قولهایی که بحث درباره‌ی تمرین زندگی روزمره را با آن آغاز کردم، دریغ پژوهش به لحظه‌ی بررسی و یادآوری چیزهایی مربوط می‌شد: "عناصری تصادفی را که به خاطر موقعیت‌های بیرونی وارد معرکه می‌شدند،... هر چه که سخن می‌گوید، صدا می‌کند، می‌گذرد، به نرمی لمس‌مان می‌کند، و به ذهنمان خطوط می‌کند."

از آنجا که همین برخوردهای گریزپا با دیگری موضوع تحلیل هم محسوب می‌شوند، یادآوری آنها تنها به بیان شاعرانه‌ی یک دریغ منحصر نمی‌شود، که بیان تاریخ یک فراموشی نیز هست. و این یعنی جدالی با از یاد بردن. اگر مزه‌ی توت فرنگی یا طعم طرد شدگی می‌تواند منطق ما را از بگسلد و آنرا مختل کند، دلیلش - برخلاف آنچه که مدل دوگانه گرای یان چمبرز ادعا می‌کند - بی‌کفایتی جوهری تفکر (تحلیل) در تناسب با حس (امر عامیانه) نیست. این قضیه به شکاف انباشته از محرومیت هستی بنیادین سوژه‌ای که در تعقیب ابژه‌هایش باشد هم نیست. و این کمبود مشهور همان است که نظریه‌ی بودریار در مورد اضطرار به آن می‌پردازد، و گاهی در موردش سخن سرایی هم می‌کند. در عوض، دلیلش این است که آنچه می‌تواند روندهای تحلیلی را به توسعه‌ی مرزهایش وا دارد، دقیقاً همین ابتدال است. ابتدالی که ستم در جریان تاریخ بر مبنایش شرایطی برانگیزاننده و حتی توانمندساز را برای مطالعات فرهنگی فراهم آورده است.

این نگرشی گسترده است که بحثهای فراوانی را در بر می‌گیرد، و من می‌توانم تنها از آن میان به دو مورد بسیار ساده شده اشاره کنم. نخست، شرحی است تاریخی بر چگونگی علاقمند شدن روشنفکران فرانسوی قرن نوزدهم به موضوع فرهنگ عمومی، که از مجرای طرح‌هایی برای نابودی یا پلیسی کردن آن ظهور کرد. و این که چگونه هنوز این روشهای روشنفکرانه‌ی قتل فرهنگ عمومی هنوز کاربرد دارند. به عنوان مثال، آن نمایش هویت یابی‌ای که مورخان را راهنمایی می‌کند تا به اسم عموم مردم بنویسند، در واقع روشی از زندگینامه نویسی است که هدفش پاک کردن دیگری است.

دومین بحث، به تمثیلی در مورد رابطه‌ی نوشتن در اروپا و شفاهی بودن در قرن هفدهم محدود می‌شود. این بحث به ترکیب تاریخ ظهور فضای اجتماعی/اقتصادی و فضای فن آوران (یعنی اقتصاد نوشتاری)، با تفسیری از ظهور انضباط مدرن می‌پردازد. و به سرِ زار رفتنِ نوزادی که دیگری نام داشت. کار شارل نیسار (تاریخ کتابهای عمومی-۱۹۵۴) مرکز توجه بحث نخست است، و رابینسون کروزوئه‌ی دوفو (۱۷۱۹) به عنوان گشایشی برای دومی به کار گرفته می‌شود.

اتصال این دو بحث با این ادعا برقرار می‌شود که اقتصاد نوشتار نشانگر انزوای دوگانه‌ی روشنفکران از مردم (در مقابل بورژواها) و صدا (در مقابل نوشتار) بود. از این رو، پیروزی اصلی در آن هنگام، بسیار فراتر از قدرت اقتصادی یا دولتی، آن بود که مردم سخن می‌گویند. این عنصر نوآمده، از سویی به نوعی حس دلتنگی دامن زد و از سوی دیگر مایه‌ی آزدگی شد. به این شکل بود که رابینسون کروزوئه، ارباب جزیره شد. سرور صفحه‌ای سپید، و فضایی خالی که همچون فضایی برای تولید و توسعه عمل می‌کرد. آنگاه او دریافت که امپراتوری نوشتاری اش توسط رخنه‌ی ردپای مردی بومی به نام جمعه، لکه دار شده است. این نشانه‌ی خاموش بر متن او، علامتی که توسط زبان بدن بیان گشته بود، از ظهور صدایی مداخله گر در عرصه‌ی نوشتار خبر می‌داد. با پدیدار شدن جمعه بر صحنه، شکلی تازه و پایدار از دیگری ظهور کرد که در ارتباط با

نوشتار مرزبندی می‌شد. این دیگری ایست که یا باید همچون وحشیان فریاد بزند (و مراقبت اربابش را طلب کند) و یا بدنش را به ابزار زبانی برتر تبدیل کند و به صدای اربابش بدل شود. به عروسکی در دست خیمه شب بازی که به جای او از درون شکمش حرف می‌زند، و به نقابی برای پوشاندن بیانهای وی.

این نظر، با وجود گسترده بودنش، امروزه به خاطر شکلی که دارد، آشنا هم هست. تعریف کردن دیگری به عنوان امری سرکوب شده و بازگشت کننده در نوشتار، به صورت یکی از حرکات قابل اعتماد و بسیار آزموده شده برای بازتولید نوشتارها، انگیزه دادن به ماجراجویی های نوشتاری تازه، و نقش زدن نمادها و شاید اساطیری در مورد تفاوت در آمده است. و این در حالی است که بار ارزشی این دیگری می‌تواند در متون گوناگون هر چیزی باشد. دوسرتو تا اینجای کار را می‌پذیرد و "دغدغه‌ی سرکوب" را همچون نقدی ایدئولوژیک بازمی‌شناسد که کارکرد نظام را تغییر نمی‌دهد، اما نقد را با ظاهری فاصله گرفته از آن تزیین می‌کند. در عین حال، تاکید او بر احیای تاریخمندی است تا از مجرای آن در مورد نقش منتقد در نظام و در نتیجه درباره‌ی عملیاتی که جایگاهش را روشن می‌کند، اندیشیده شود.

هرچند دیگری در اقتصاد نوشتار در قالب اساطیری صدا ظاهر می‌شود، اما خودِ صدا هم در قالبی گفتمانی به صورت نقل قول نمود می‌یابد، که خود علامت و ردپایی دیگری است. به لحاظ تاریخی، دو شیوه از نقل قول کردن به این صدا ارجاع می‌داده است: نقل قول به عنوان پیش متن، که آثار تقدیس شده‌ی شفاهی را برای ساخت متن مورد استفاده قرار می‌داده است، و نقل قولهای مربوط به شرح خاطره که نشانگر بازگشت نامنسجم و نامنتزهی روابطی شفاهی است که ساختاردهنده هستند، اما توسط نوشتار سرکوب می‌شوند. دوسرتو به اولی را به نامی قرن هژدهمی می‌نامد: علم افسانه‌ها. و دومی را با اسم چرخشها و بازگشتهای صدا، یا صداهای بدن برچسب می‌زند.

علم افسانه ها تمام هرمنوتیک آموختنی گفتار را به کار می‌گیرد. شاخه هایی مانند مردم شناسی، روانکاوی، علم تربیت، و روندهای سیاسی و تاریخ نگارانه‌ای که می‌کوشند تا صدای مردم را به زبان مقتدر رسمی عرضه کنند. وجه مشترک تمام اینها زیر لوای ناهمگنی ها یا علم تفاوتها، آن است که می‌کوشند تا صدا را بنویسند، و آن را به محصولاتی خواندنی تبدیل نمایند. در این روند، موقعیت دیگری (آدم بدوی، کودک، دیوانه، عوام، و زن) به شکلی تعریف می‌شود که نه تنها همچون افسانه‌ای با "آنچه که سخن می‌گوید" هم ارز پنداشته می‌شود، که خودآگاهانه و هشیارانه بودن آنچه که می‌گوید نیز در این بین انکار می‌گردد. ترجمه، فنی است که این جایگیری دیگری را تثبیت می‌کند، و بنابراین چیرگی کار نوشتاری بر افسانه‌ای که روایت می‌شود را تداوم می‌بخشد. امر شفاهی در قالب نوشته ثبت می‌شود، مدلی ابداع می‌شود تا افسانه همچون نظامی خوانده شود، و معنایی آفریده می‌شود. افسانه‌ی مردم نگارانه‌ی فیسک در مورد واکنش لوسی به مدونا، نمونه‌ای مرحله بندی شده از این روند محسوب می‌شود.

صدای بدن با نقل خاطره ها در زبان علامت گذاری می‌شود. برداشت دوسرتو از این رده در قالب مفاهیمی صورتبندی شده است که به روشنی یادآور زنان است: طنین ها، ریتم ها، زخمه ها، لذت ها، و برانگیختگی های انزواجویانه. دو سرتو می‌گوید که در دسترس نبودن صدا، مردم را وادار می‌کند تا بنویسند. صداهایی مانند فریادهای تکه تکه و زمزمه ها، بیانه‌های نابهنگام، و " هر چه که سخن می‌گوید، صدا می‌کند، می‌گذرد، به نرمی لمس‌مان می‌کند، و به ذهنمان خطور می‌کند." دو سرتو این پیچ و تابهای صداها را، که ضرورتاً دشوارتر از علم افسانه ها توصیف می‌شوند، در قالب مثالهایی پیشنهاد - و نه بازنمایی - می‌کند. مثالهایی مانند اپرا - که همزمان با شکل گیری اقتصاد نوشتار ظهور کرد، - و ناتالی گرنگر - فیلم صداهایی که توسط مارگریت دوراس خلق شد. همچنین لکنت ها، برشهای صدا، ضرباهنگ های مبهم، جنبشها و یا

پیش‌ش‌های نامنتظره و به یاد ماندنی جملات، و چیزهایی از این دست که دنیوی ترین فعالیت‌های ما را تشکیل می‌دهند و در هر سخن روزمره مان نهفته اند.

شاید اینها صداهایی باشند که از داستان چشم بودریار، یا به بیان بهتر، توسط کار نوشتاری اش به عنوان تفسیر آن قصه، تبعید شده بودند. بودریار از این که زنی چشمش را با نامه جایگزین می‌سازد، پیروزی سواد را نتیجه می‌گیرد. از این رو، اگر بخواهیم به سبک علم افسانه‌ها سخن بگوییم، باید بگوییم بودریار معنایی را از این قصه استخراج می‌کند که با گفتمان ضد زن گرایانه اش هماهنگی داشته باشد. و این گفتمانی است که این قصه همچون پیش‌متنی در قالبش روایت می‌شود. با این وجود، او این کار را با تلاش برای نوشتن صدای زن یا بدنش انجام نمی‌دهد. برعکس، با بازنویسی یک حرکت بدنی تندروانه در قالب کامیابی نوشتار شهری چنین می‌کند.

اما می‌توان فرض کرد که محور اصلی داستان چشم، انکار نوشتار است. ترجمه شدن نامه به عضوی از بدن، دقیقاً همین انکار سواد نوشتاری است. زن چشم خود را همچون تفسیری فراگفتمانی ارسال می‌کند. همان‌طور که بودریار نیز اشاره کرده، این کار او سطحی‌نگری چاپلوسانه‌ی اغواگرش را رسوا می‌کند. اما خونی که در پاکت نامه ریخته، به جای خود همچون رمزی اجتماعی برای زنان، شکاف میان وعده‌ی بلاغی اغوا و نتایج مادی اش را نشان می‌دهد.

در رمان‌های رساله‌گونه‌ای که قصه‌ی بودریار بدانها ارجاع می‌دهد، - داستان‌هایی مانند "نامه‌های مارکیز دو م. برای کنت دو ر." نوشته‌ی پسران کریبیون، - نتیجه‌ی معمول برای طرف زن داستان، مرگ - معمولاً از راه خودکشی - است. از این رو چشمی که از درون پاکت نامه بیرون می‌لغزد، مرگ را فریب می‌دهد، همان‌طور که لذت مرد اغواگر را نیز ضایع می‌سازد. چشم در این داستان به نشانه‌ی خواننده‌ای شتابزده و چابک است که بی‌اعتنا به مناسک نوشتار، به سوی انتهای داستان پیش می‌تازد. "در این داستان، در مداری

که به نامه اختصاص یافته بود، ارتعاشی از زن به مرد منتقل می‌شود، بی آن که حالت جناسی را به خود بگیرد. این قصه از فصاحتی تاریخی برخوردار است که گفتمان بودریار – حتی هنگامی که آن را روایت می‌کند- نسبت به آن ناشنوا باقی می‌ماند.

در اینجا باید بر این نکته تاکید کرد که در چارچوب دوسرتو هردو شکل از نقل قول با دیدی مثبت نگریسته می‌شوند و این توانایی را دارند که راههای را برای سخن گفتن دیگری تعبیه کنند. البته به شرط آن که تاریخشان فراموش نشود، و جایگاه متنشان نادیده انگاشته نشود.

دقیقا همین توانایی است که باعث می‌شود تا خوانشی زن گرایانه از داستانهای فیسک و بودریار ممکن شود، و نقد فرهنگی زن گرایانه بتواند با ساماندهی درونی خویش همچون فعالیت دانشگاهی خودبسند و تشدید شونده‌ای، در برابر گفتمانهای مخالف مقاومت نشان دهد.

علم افسانه‌ها از صداها برای تکثیر کردن گفتمانها استفاده می‌کند. نقل قول با منحرف شدن در دل تفاوت، صدا را بر مبنای گرایشهای خویش دگرگون می‌سازد و امکان بازتولید آنها را از دست می‌دهد، و به نوبه‌ی خود توسط آن دگرگون می‌شود. اما بر خلاف باور رازورزانه‌ای که سرگذشتهایی از همگونی‌ها را تکثیر می‌کند، علم ناهمگن می‌کوشد تا دگرگونیهای ناشی از تفاوت را بپذیرد. بازتابندگی آن در قالب اقتصادی خودشیفته از لذت سرمایه گذاری نمی‌شود. بلکه بر شرایطی که بروزش را ممکن می‌سازند متمرکز می‌شود، و در این موقعیت است که دیگری را نیز در بر می‌گیرد.

نقل خاطره اجازه می‌دهد که صداها آزاد شوند. صداهاى بدن، به جای تولید کردن گفتمان، از منظر دیگری با آن تداخل می‌کنند. لازمه‌ی آزاد شدن این صداها، ناخواسته و غیرارادی بودنشان است. خاطرات معمولا از ناکجاآبادی و رای آن حوزه‌ی مسئولیت قالب‌مند سوژه‌ی سخنگو تراوش می‌کنند. اما تداخل صدای بدن با گفتمانها – نه به مثابه یک رخداد، که همچون نوعی روال- به کار روی این خاطرات وابسته است.

دوسرتو این جدال بر ضد فراموشی را در فلسفه هایی مانند آنتی اودیپ دلوز و گتاری و اقتصاد لیبیدویی لیوتار باز مییابد. فلسفه هایی که می‌کوشند تا فضایی را برای شنونده فراهم آورند، و تعبیر روانکاوی همچون علم رویاها را واژگونه سازند و آن را به منزله‌ی تجربه‌ی تاثیر صداها در غار تاریک بدن شنندگانشان، بازتعریف کنند.

به این ترتیب، هر دوی این روشهای نقل قول کردن به راهبردی نهادینه شده تعلق دارند و جایگاهی دانشگاهی را اشغال می‌کنند. اما می‌توان آنها را برای عملیاتی تاکتیکی - مثل بازشناسی دیگری، یا کار بر خاطرات - قرض گرفت و روشهای تحلیلی را با برگرداندنشان به مرزهایشان، دگرگون ساخت. به این شکل حوزه‌ی علم مستقر می‌تواند به آدم معمولی اشاره‌ای ضمنی داشته باشد. این دگرگونی همان است که دوسرتو با نام ابتدال بدان اشاره می‌کند. دست یافتن به جایگاهی مشترک و معمولی، که (بر خلاف عوام گرایی) وضعیت فریبنده‌ای ابتدایی، یا (بر خلاف بودریار) موقعیتی تمایز نیافته و نیمه تمام نیست. بلکه برعکس، محصول زنجیره‌ای از عملیات است، که در نقطه‌ی پایانی خطرهای گام به عرصه‌ی وجود می‌نهد. این ابتدال است که در همگان سخن می‌گوید، و در واپسین آثار فروید نیز. یعنی در آنجا که آدم معمولی دیگر نه همچون موضوع تحلیل، بلکه همچون جایگاه تولید گفتمان نگریسته می‌شود. به هر صورت، این آخرین نقطه ایست که خوانش من می‌تواند تا آنجا با مفهوم "ما"ی دوسرتو همراهی کند.

تمرین زندگی روزمره عرصه‌ای گسترده برای نقدی زن گرایانه به شمار می‌رود. سروش دوسرتو - یعنی آن دیگری خاموشی که قرار است در این نوشتار صدای خود را باز یابد، - بی تردید یک مرد معمولی است. مشکل من در اینجا، با ویژگیهای جایگاه عالمانه‌ی اعلام نظر درباره‌ی ابتدال و صورتبندی آن است. و این جایگاهی است که این مفهوم می‌تواند برایش همچون اسطوره‌ای برای دگرگونی نقش ایفا کند. باید برای

برانگیختن ابتدالی دیوانه وار و کنایی که بتواند خود را خود را فنون ما بگنجاند، و جایگاه تولید گفتمان را افشا کند، باید همراه با دوسرتو گفتمان دانشورانه را همچون ماهیتی سر هم بندی شده و خام تصویر کرد. و این سوژه هایی دانشور هستند که آدم معمولی را، و داستان مرا در مورد لوسی در تلویزیون، به عنوان افسانه ای برای توضیح خاستگاه ها و اسطوره ای برای یک صدا به رسمیت نمی شناسند.

برای من به عنوان یک زن گرا، یک علاقمند به افسانه های عمومی، و تا حدی یک استرالیایی، برخورد با عنوان "مرد" مان - و همچنین اشاره به فریاد - یادآور مسائلی است که با هنجارهای فرهنگی پدرسالارانه و اروپامدارانه گره خورده اند.

برای دوسرتو سطح تحلیلی در مرتبه ای بسیار تخصصی و پیچیده قرار دارد. اما بر خلاف تمام نهادهای دانشگاهی امروزی، تفاوت های جنسی، قومی، و عمومی ای که دیگری را نشانه گذاری می کنند، آنرا اشغال نکرده اند، بلکه همچون کوچگردانی در عرصه اش در گذر هستند. همچنین به جای آن که مرزهای این نظریه در برخورد با تجربیات معمولی روزمره گسیخته شود، شالوده اش بر مبنای آنها استوار شده است. در واقع، این جایگاهی در قلمرو دانایی است که دقیقاً بر مبنای همان محرومیت های تاریخی ای تثبیت شده که امکان وجود برداشت دانشورانه ای متناسب با تجربیات خود دیگری ها را چنین بعید و ناپذیرفتنی جلوه می داده اند. البته دو برداشت دانشورانه ای استثنایی وجود دارند که به تجربیات روزانه دیگری ها مربوط می شوند. یکی از آنها، برداشتی جوهرانگارانه است که این تجربیات را به مثابه خطا ارزیابی می کند، و دیگری در قالبی تخیلی و قیامت گرایانه، به آن می نگرد و همچون گسست یا انقلاب تفسیرش می کند. بر مبنای برداشت دوسرتو از "اینجا"، دیگری به مثابه سخنگو - و نه موضوع گفتمان دانشورانه - همچنان بر مبنای قانونی عمومی اسطوره ای مربوط به آینده، و قصه ای در مورد دگرگونیهای پیشروی باقی می ماند.

به بیان دیگر، در این جایگاه، سخن گفتن از دیگری بودگی و کار تحلیلی بر خاطرات حامل وعده ایست که به شفای نوشتاری در زندگی رابینسون کروزوئه شباهت دارد.

این برای من ناگوار است که فرض کنم برای دوسرتو مفاهیمی مانند مکان، امر شایسته، و حتی محصور شدگی همواره و لزوما ارزشهایی بد محسوب نمی شوند. بلکه حالاتی از سازمان یافتگی بیانی و فضایی هستند که در زندگی اجتماعی روزمره‌ی ما همواره دست اندرکارند. این کارکرد اولیه‌ی هر داستانی است که مکانی را بنیاد کند یا میدانی از اقتدار را برای کنشهای عملیاتی احداث نماید. از این رو در کارهای او به کسانی که در تاریخ همچون گزینه‌هایی در برابر جمعه‌ی بومی (گزینه‌هایی همچون فریاد، و جعل هویت) مشخص شده‌اند، پیشنهاد نمی‌شود که حالا با نوشتن سرگذشت خویش، ادعای مکانی را داشته باشند. تعویق آرمانگرایانه‌ی گفتار دیگری در آثار دوسرتو به ستایش اغراق آمیز از امر مبتدل در قالب آدم معمولی می‌ماند، چرا که جای دیگری هرگز با هیچ یک از سوژه‌های گفتمان تلاقی نمی‌کند، و البته این سوژه نیز همواره از جای یک سخنگوی واقعی دور خواهد بود. و آرزوی چیزی خلاف این را داشتن، همچون اشتیاق به حضور، انکار تاریخ، و دلتنگی برای خدا، عرفان‌گرایی دروغینی بیش نیست.

بدبختانه، از آنجا که دیگری در اینجا "حالت گفتمان با تایخ مندی خویش در لحظه‌ی بیان" را نیز نمایندگی می‌کند، این بحث به آنجا می‌انجامد که بپذیریم که دانایی دانشورانه‌ی کنونی باید به نوشته شدن ادامه دهد، و به این شکل در جایگاه رابینسونی خویش دگردیسی یابد. البته در عمل دوسرتو چنین نتیجه‌ای نگرفته است. او می‌نویسد: تاریخ زنان، یهودیان، سیاهان و غیره، به طرح پرسش درباره‌ی سوژه‌ی مولد تاریخ می‌انجامد و در نتیجه به تردید در مورد ویژه بودن جایگاه تاریخی که تولید شده، منتهی می‌شود. اما "و غیره" در این عبارت، به مسئله‌ای در بیان دیگری بودگی اشاره می‌کند که وقتی شناخت شناسی پشتیبانش اصلاح شود، مورد تردید واقع خواهد شد. و غیره، به ردپای جمعه اشاره می‌کند، اسطوره‌ای یگانه در مورد یک

دیگری مشترک: یعنی سیاه، بدوی، زن، بچه، مردم، و صدا. ابتذال که ارزش خود را مدیون کارکردش به عنوان نفی است، چالشی جدل مدارانه و امیدی آرمانشهری است که در قالب همان موضوع نوشتار تولید تاریخی متبلور می‌شود.

من تردید دارم که هر نظریه‌ای که بر مبنای رده‌ای موضوعی به نام دیگری بنیاد شده باشد، و از آن به عنوان تاکتیکی موضعی استفاده نکرده باشد، بتواند به شکلی دیگر ختم شود. در هر حال، در چارچوب مطالعات فرهنگی، آشکارترین اشکال عملیاتی این تحلیل پردازی، بازنویسی مفهوم از خود بیگانگی بر زندگی روزمره، به مثابه وجهی نهادینه، و نه دلخواه و محتمل از جایگاه بیانی دانشورانه است. در اینجا، بار دیگر سر و کله‌ی نوعی دلسوزی قدیمی پیدا می‌شود که دوقطبی‌هایی مانند عوام/نخبه، عمومی/ویژه، مبتذل/یکتا، نه تنها سازمان معنایی گفتمان دوسرتو را تشکیل می‌دهند، که رخنه‌های متن وی را نیز شامل می‌شوند. خط اصلی تمرین زندگی روزمره از ابتدا عبارت است از حرکت از "مکانی مشترک: زبان معمولی"، به "امر نام نابدنی، تعمقی در باب دیگری مطلق، مرزهای نهایی، و ابتذال غایی مرگ".

قبل از پیشروی بیشتر در این عرصه‌ی ممنوعه‌ی نظری، باید زمینه‌ی تحلیل خویش را به جایگاهی همدلانه تر تغییر دهم.

یکی از نهادهای دیرپای تلویزیون استرالیا که ویژه‌ی اوقات فراغت است، بیل کالینز نام دارد. این فرد زمانی مهمان یکی از نمایشهای قدیمی که زمانی سالهای طلایی هالیوود نامیده می‌شد. اما حالا به دریچه‌ای تاریخی برای نگرستن به تاریخچه‌ی فیلمهای قدیمی تبدیل شده است. کالینز که قبلا معلم بوده است، بیست سال را صرف این کرد که نشان دهد نقش تلویزیون در حفظ دانش ما درباره‌ی تاریخ سینما چیست. امروز او رقبای زیادی دارد و قدرت چندانی برایش باقی نمانده است. اما برای سالهایی که هیچ سالنی برای نمایش فیلمهای

قدیمی وجود نداشت، و زنجیره‌ای از تبادل فیلمها برقرار نشده بود، و مطالعه‌ی سازمان یافته‌ای درباره‌ی مکاتب رسانه‌ای در دست نبود، او قطب بلامنازع این عرصه بود. از این رو گفتن این حرف که کالینز بنیان‌گذار آموزش سینمایی در استرالیاست، اغراق آمیز نیست.

آموزه‌های او در طول این دوران تغییر چندانی نکرده‌اند. کالینز متخصص جزئیات است، کسی که اشتیاقش برای تعقیب مسائل ریز و جزئی خصلتی اصیل و نه نمایشی ساختگی است. برخورد او با مخاطبان به رفتارهای یک دایی مهربان شباهت دارد که برنامه‌هایی سخت درخشان را اجرا می‌کند. فعالیت دانشجویانه‌ی او که خالی از بدخلقی و به ندرت انتقادی است، بیشتر به بذل محبتی تمامی ناپذیر می‌ماند. کالینز، در حالی که در دفتر خانه‌اش مستقر شده و اطرافش را پوسترها و مجلات و کتابها پر کرده‌اند، نماینده‌ی دانش به مثابه یک سرگرمی دسترسی پذیر خانگی است. اعتبار و اقتدار او از شور و شوقش ناشی می‌شود، نه آموزش رسمی یا دانشگاهی، که اتفاقاً از این نظر موقعیت بالایی ندارد. مضمون اصلی تاریخ زندگی او فرازهای دستاوردهای مشهور کاری نیست، که شبکه‌ای هزارتویی از نشیب‌های ریز و کوچک جریان بخت در افرادی فروتن تر است که در حاشیه‌ی اعتبار اجتماعی یا مرز محرومیت از آن زندگی می‌کنند. ظاهر او هم این مضمون را تایید می‌کند. کالینز با آن هیگل فربه و جغدگونه‌اش که همواره میانسال می‌نماید، و با لباس پوشیدن بی جلوه و صدای اندک باشکوهش، شخصیتی غیرعادی است.

زمانی که در حال نوشتن این رساله بودم، او دو فیلم را به نمایش و نقد گذاشت که مرا به فکر وا داشت. هردوی این فیلم‌ها به افسانه‌هایی در مورد جاهای عادی مربوط می‌شدند. جاهایی از یک سو بی‌خطر و از سوی دیگر بدنام می‌نمودند، و به اصل اضطراب در زندگی روزمره دلالت می‌کردند.

فیلم دیوید گرین -نگهبان- ۱۹۸۴- می‌توانست عنوان فرعی "انتقام جمعه" را داشته باشد. مارتین شین در این فیلم نقش ظوهری سپیدپوست را بازی می‌کند که نگران تعرضِ او باش خیابانی به خانه‌اش

است. بعد از وقوع یک قتل و یک مورد تجاوز، او همسایگانش را وادار می‌کند تا نگهبانی (لویی گوست کهرتر) را برای حفاظت از آنجا استخدام کنند. این نگهبان خشن، خیابانی، و سیاهپوست، که در فیلم جان خوانده می‌شود، به این منطقه نقل مکان می‌کند و کنترل امور را در دست می‌گیرد. اما در این بین کشمکش‌های پلید شکل می‌گیرد. شین به مرزی انعطاف پذیر قایل است یعنی وضعیتی که در آن ساکنان ساختمان در درون، ولگردان در بیرون و همسایگان آرام و صلحجو در آمد و شد به ساختمان باشند. اما گوست خواهان انسدادی سختگیرانه و کنترلی کامل است. او مهمانان را می‌ترساند، کسانی را که بی اجازه وارد می‌شوند به قتل می‌رساند، و حتی بر زندگی خصوصی ساکنان محل نیز نظارت می‌کند.

در نهایت، آزادیخواهی سپیدپوستانه‌ی اهالی محل از خواب غفلت بیدار می‌شود. اما دیگر کار از کار گذشته است. شین، هنگامی که شبانگاه برای لگام زدن به گوشت یک تنه از خانه خارج می‌شود، اسیر یکی از اوباش حلبی نشین می‌شود. در آخر کار او در حالی که از ترس نیمه جان شده، به دست گوشت نجات می‌یابد. اما این به معنای آن است که ننگ سپاسگذاری از خشونت بیشتر نگهبان را به جان بخرد. در واپسین نماهای فیلم، این دو مرد روبروی یکدیگر ایستاده اند و چشمانشان بر هم خیره مانده است. نگهبان سیاه پیروزمندانه در سمت داخلی ساختمان ایستاده، و به ارباب پوشالی محل، نگاه می‌کند. سپید پوستی که ساکن اصلی محل بوده، هراسان از ناامنی مرز میان خانه و بیرون، در خیابان ایستاده است. در مرز دو نقطه‌ای که از این پس در هیچ یک چیزی بیش از یک اجاره نشین و رهگذر نخواهد بود.

واژگونی ساختاری کامل، و ابهام اخلاقی مطلق در این صحنه دیده می‌شود. آیا خطای نخست شین آن بود که از ابتدا خشونت گوشت اجیر شده را پذیرفته بود؟ یا آن که پیامدهای این تصمیم را در نظر نگرفته بود و با ندانم کاری اقتدار خود را از دست داده بود؟ هر یک این این دو امکان را که در نظر بگیریم، نگهبان فیلمی است که با فروکاهیدن همه چیز به تمایز ساده‌ی سیاه و سپید، درباره‌ی مسائلی که به تفصیل

بندی مکان مربوط می‌شوند، مضمون پردازی می‌کند. مسائلی که در قالب دوگانه‌هایی مانند داشته‌ها و نداشته‌ها، خویش و دیگری، و استقرار و تحرک صورتبندی می‌شوند. در این زمینه، امیال ولگردان در قالب بدترین کابوسهای ساکنان تثبیت می‌شود. میل دیگری برای داشتن یک مکان، تنها می‌تواند در قالب یک انتخاب بازنموده شود. انتخابی در میان وضعیت موجود (نقد مالکیت، و سودای وارستگی) یا واژگونگی نقشهایی که به تشدید ساختاریافتگی قدرت می‌انجامد. در پایان، پیامد اصلی پارتی‌های آزادیخواهانه‌ی شین، خشونت تمامیت طلبانه است. فیلم تنها این تصویر را به عنوان چار دیواری و اختیاری سیاهپوست فقیر خیابانی به رسمیت می‌شناسد.

کتاب تمرین زندگی روزانه، تلاشی پیچیده برای سست کردن زیربنای این نوع نظامهاست. این کتاب با معرفی عدم تقارن‌هایی مفهومی و نظریه پردازی در مورد تفاوتها، به جای تاکید بر تعارض میانشان، و بدون منسوب کردن ارزشی منفی ذاتی به هریک از دو سویه‌ی تفاوت، این مهم را به انجام می‌رساند. اما از سوی دیگر، این کتاب زمانی که نوبت به توسعه‌ی نقدی مثلاً زن گرایانه برسد، ما را به حال خود رها می‌کند. نقدی که در دانش و تجربه‌ی اجتماعی ناامنی و محرومیت جای دارد و با سیاست عملیاتی قدرتهای نهادینه و مستقر پیوند خورده است. به همین ترتیب، شاید این جنبه از کار دوسر تو فایده‌ای برای نقد فرهنگی نوظهور کنونی نداشته باشد. نقدی که همزمان و به اشکالی متفاوت در جایگاه‌های اجتماعی گاه متعارضی (دانشگاه، رسانه‌ها، گروه‌های محلی، و همچنین خانه و خیابان) حضور دارد. و در میان این فضاها با چنان چابکی و شدتی حرکت می‌کند که شاید بیشتر از ملزومات دگرگونیهای فن آورانه یا نوسانات الگوی اشتغال مشتق شود، تا امیال گذرا.

بیل کالینز هنگام معرفی فیلم نگهبان قول داد که دیدنش هرکسی را که در آپارتمان زندگی می‌کند تکان خواهد داد. و این درسی بود که نخستین نمایش تلویزیونی فیلم آلفرد هیچکاک -دردسر هری/ ۱۹۵۵- آن را به کمال آموزانده بود.

دردسر هری نقطه‌ی مقابل پیام کاملاً جدل‌مدارانه‌ی فیلم نگهبان (" آنها همیشه شیرهی جان ما را مکیده اند") محسوب می‌شود. فیلمی زیرکانه، گریزپا، و بسیار غیراخلاقی در برخورد آرمانگرایانه اش با مرگ، که می‌تواند بهترین اختتامیه برای این رساله باشد. چون این فیلم به روزی در یک دهکده‌ی آرام کوهستانی مربوط می‌شود. جایی که سکوت تنها با خش خش برگهای خزان، خواندن بلبله‌ها در دره‌ها، بوق ماشینی عتیقه، شلیک تیر تفنگی، و فریاد کودکی هیجان زده، و دوییدن گهگاهی خرگوشی بر چمنزار بر هم می‌خورد. این سکوت فراگیر است که با کشف جسدی به لرزه در می‌آید.

هری در این میان به چند دلیل مردی غریب است. او در آن دره فردی غریبه محسوب می‌شود. مرگ بی‌اهمیت و کنجکاوای برانگیزش در آن نقطه، غیرمنتظره بودن حضورش در آنجا، با به تصویر کشیدن حرکت گامهایش هنگام پایین افتادن از تپه‌ای مورد تاکید قرار می‌گیرد. اما وقتی مردم محل به آنجا می‌رسند، چنین می‌نماید که این بهشت کوهستانی با دردسرهایی بیش از یافته شدن جسد هری روبرو شده باشد. حاضران یک به یک با ابتدالی شگفت‌انگیز با این ماجرا برخورد می‌کنند. آنان درباره‌ی کلوچه‌ی زغال اخته، تابوت، شراب کهن، و لیموناد با هم گپ می‌زنند. رهگذری که مشغول خواندن کتاب است، بدون این که متوجه جسد هری شود، از روی بدنش رد می‌شود. ولگرد آسمان جلی کفشهای هری را می‌دزدد. و هنرمندی این صحنه را طراحی می‌کند. مظنون اصلی، در حالی که از پشت بوته‌ها به این منظره می‌نگرد، زیر لب می‌گوید: لابد بعداً معلوم می‌شود که از کل این ماجرا فیلم تلویزیونی هم درست کرده اند.

هریک از این معماها، در شرایطی گشوده می‌شوند که رازی جدید جایگزینشان می‌شود. اهالی این دهکده‌ی کوچک به سختی همدیگر را می‌شناسند و در انزوایی ناهنجاری که از گسیختگی روابط در شهرهای کوچک هم فراتر است، در کنار هم زندگی می‌کنند. این شاید بهشتی نه چندان معصوم باشد، اما به واقع یک مکان نیست. شاید آرمانشهر باشد، اما اجتماعی از مردم نیست. اما زمانی که حقیقت مرگ هری از درون گپ‌های غیررسمی درباره‌ی سرنوشت به بیرون تراوش می‌کند، به آرامی روابطی جدید در این میان شکل می‌گیرند. در جریان داستانی که به دنبال این کشف آغاز می‌شود و تعقیب قاتل و فریب پلیس را شامل می‌شود، جسد هری مرتب از جایی به جای دیگر منتقل می‌شود: از روی زمین به دامنه‌ی تپه، و از آنجا به درون وان حمام. تنها زمانی که کل داستان روایت می‌شود، هری جایگاهی ثابت برای خود پیدا می‌کند، و این همان جایی است که از ابتدا در آنجا بود. هری در همین جا هویتی مشخص هم پیدا می‌کند، که عبارت است از قربانی پیش پا افتاده‌ی یک سکنه‌ی مرگبار. در این حین زوجهایی به هم پیوند می‌خورند، نامهای خانوادگی‌ای رد و بدل می‌شوند، تاریخچه‌هایی خانوادگی به اشتراک نهاده می‌شود، و اجتماعی استقرار مییابد، و تازه پس از قوام یافتن تمام اینهاست که در دسر هری پایان مییابد.

وقتی که برای نخست این فیلم را دیدم، چنین برداشتهایی در موردش داشتم. با دقت و حساسیتی تفسیرگرانه درباره‌ی هر عبارت و هر صحنه، که یادآور متن تمرین زندگی روزانه بود، می‌کوشیدم تا به خوانشی از فیلم دست یابم. بدون این که فراموش کنم برگرفتن نظریه‌ای درباره‌ی فرهنگ عمومی از قالب متنی که به صورتی نمونه وار تولید شده، در انتهای مسیر مرا وادار خواهد کرد تا ابتدالی را که موضوع کنکاشم بود، بازتولید کنم.

اما من فرصت چندانی نیافتم تا از تعمق در مورد این فیلم لذت ببرم. چون بیل کالینز در آن لحظه‌ی
تامل برانگیز پرسید: "به این نکته دقت کردید که در این فیلم چطور هرکس می‌خواست حس گناه داشته
باشد؟"

من خطاب به تلویزیون گفتم: "اما این نکته‌ی اصلی ماجرا نبود."

و صدای ناراحت کننده‌ی تلویزیون خیلی زود جوابم را داد: "خوب، می‌توانید با پاسخ گفتن به این سوال
دکتر بگیرید!"

میشل لودوف در رساله‌ای مسحور کننده در مورد تصویر صدای سخنگو در آثار روسو و افلاطون،
به این نکته اشاره کرده است که صدا در فلسفه می‌تواند نه تنها به عنوان خزانه‌ای از دیگری‌ها، که بر همین
اساس همچون ابزاری برای مرزبندی عمل کند. صداهایی که نامعین، غیرقطعی، و با تاثیری نامعقول پنداشته
می‌شوند، و این صدا از هاله‌ای برخوردار است که همچون خودِ امر مبتدل فهمیده می‌شود. این مرزبندی
می‌تواند باعث شود که فلسفه فقط از صداها سخن نگوید، بلکه درباره‌ی خودِ فلسفه، و محدودیتها، ناکامی
ها و چالشهای پیشاروی مشروعیتش سخن بگوید.

من به این نکته مشکوک که در مطالعات فرهنگی این کارکرد واژگونه باشد. مطالعات فرهنگی‌ای که
برای مدتها انگلی بر پیکر فلسفه بوده است، امروز به احتمال زیاد شاخه ایست که بیشترین فاصله را با رویای
تاریخی و خودمشروعیت بخش خودمختاری فلسفه – بدان شکلی که توسط لودوف در فلسفه‌ی خیالی تحلیل
شده – داشته باشد. مطالعات فرهنگی، با بی توجهی به زیربنای شناخت شناسانه اش، و انسجام نظری اش، و
تفاوتش با گفتمانهای دیگری، – به نظر من به درستی – بر تحلیلی تاثیرات سیاسی تمرکز کرده است. در کنار
عللی تاریخی که دوسرتو توصیفشان کرده، شاید این نکته باعث شده باشد که مطالعات فرهنگی از ابتدال

صدای سخنگو به عنوان راهی برای تعلیق پرسش از مشروعیت استفاده کنندو کل مسائلی که از این پرسش برمی خیزند را نادیده انگارند.

به هر صورت، ابتدال عضوی از مجموعه واژگانی -مانند خرده پا، و دنیوی- است که تاریخ مدرنشان نشانگر انحطاط آرمانهای قدیمی اروپایی در مورد مردم عادی، جاهای عادی، و فرهنگ عادی است. در فرانسه‌ی قرون وسطایی، کشتزارها، آسیابها و تنورهایی با مفهوم مبتدل برچسب می خوردند که به بذل امکانات در میان عموم افراد اجتماع مربوط می شدند و به طور اشتراکی مورد استفاده قرار می گرفتند. تنها در قرن هژدهم و همزمان با ظهور اقتصاد نوشتاری است که این واژه طنین امروزی اش را به دست آورد و با مفاهیمی مانند سطحی بودن، عدم اصالت و فرسودگی عجین شد.

از این رو، اگر ابتدال مرتب همچون امری دردرساز به قلمرو مطالعات فرهنگی رجعت می کند، دلش این است که این مفهوم بخشی از تاریخ مدرن ذوق، ارزش، و نقد داوری است که میدان جدل مدارانه‌ی پشتیبان مطالعات فرهنگی و همچنین زیبایی شناسی را تشکیل می دهد. به همین دلیل هم مفهوم اساطیری ابتدال همواره همچون نقابی برای پرسش از ارزش، داوری ارزشی و تمایز عمل کرده است. به ویژه آن شکلی از تمایز که ما را به تشخیص و ارزشگذاری درباره‌ی مسائل (و نه محصولات فرهنگی) وا می دارد، به جایگاهمان مشروعیت می بخشد و از شیوه‌ای که مسائل را بر می گزینیم، دفاع می کند.

این بحثی است که هنوز به درستی آغاز نشده است. بحثی بسیار پیچیده که در آن قواعدی از شاخه های مستقر دانش - مانند جامعه شناسی، نقد ادبی، و فلسفه- برای مطالعات فرهنگی به ارث رسیده اند که ممکن است بی ربط، یا محل منازعه باشند. شاید من خود را در موقعیتی متعارض بازیابم که در آن از سویی برداشت بودریار درباره‌ی ابتدال را به شکلی جدل مدارانه همچون بحثی زیبایی شناسانه در مورد رسانه ها رد می کنم، و از سوی دیگر خود از ابتدال قیاس آمیز مطالعات فرهنگی در انگلستان شکایت کنم. این معمای

دو وجهی به خاطر تهی بودن خزانه‌ی راهبردهای انتقادی کسانی است که می‌خواهند تمایزهایی را که خود در عرصه‌ی فرهنگ عمومی داشته‌اند، بدون دفاع از درستی شان - صورتبندی کنند.

و حالا چرخشی دیگر در تاریخ ابتذال: در نسخه‌ی آکسفوردی از این تاریخ، خاستگاهی دوگانه برای این مفهوم قایل هستند. در زبان انگلیسی کهن، ابتذال (banality) از ریشه‌ی bannan مشتق می‌شود که احضار و نفرین کردن معنا می‌دهد. در حالی که همین ریشه در زبان آلمانی قدیم "اعلان مجازات" معنا می‌داده است. پس ابتذال از سوئی به تبعید و مجازات و از سوی دیگر به لعن و تکفیر پیوند می‌خورد. به عبارت دیگر، این کلمه ایست که قدرت را در حال کنش اعلام کردن خویش نشان می‌دهد. در قرون وسطا، این کلمه گذشته از جای مشترک، دو معنای دیگر را هم به ذهن متبادر می‌کرد: نخست اعلان احضاریه‌ای (معمولا برای شرکت در جنگ)، که از اقتدار فرامین اربابان زمیندار ناشی می‌شد. دوم آن که این کلمه را به معنای اعلان نظمی جدید هم می‌فهمیدند، از خط کشی کردن خیابانها گرفته تا سازماندهی هلهله‌ی مردم، چنان که در عبارتِ فرانسوی "هلهله (ban) برای فاتح" به یادگار مانده است.

برای صدای مطیع، هلهله‌ای تشویق کننده و هماهنگ همچون بیان وظیفه‌ای مبتذل می‌نماید که به مردم معمولی و خروشی عوامانه تعلق دارد.

این دوسویه بودنِ کارکرد تاریخی ابتذال - اعلامیه‌ی ارباب و نمایش عمومی تقلیدمدار - هنوز از روال نظریه پردازی درباره‌ی فرهنگ مردمی رخت نبسته است. بسیار دشوار، و بلکه ناممکن است که صدای عموم را به شکلی متمایز از وضعیت رام و قرون وسطایی اش در نوشتارهای خود بازنمایی کنیم. با این حال، وقتی صدای آنان که گفتمان دانشگاهی - از جمله مطالعات فرهنگی - زیر عنوان عوام نهادینه شان کرده است، شروع کند به نظریه پردازی درباره‌ی سخن خویش، امکاناتی جالب توجه پدیدار خواهند شد. این نظریه پردازی می‌تواند مثلا به همان شکلی که هومی بابا در قالب تقلید مستعمراتی صورتبندی کرده است، جریان

یابد. و شاید هم در نهایت به شکلی متفاوت، و همچنان آرمانشهری از اعلام نظر بینجامد. اما به نظر من این تنها در شرایطی ممکن خواهد که پیچیدگی اجتماعی‌ای که در جایگاه های ما به مثابه افرادی فرهیخته سرمایه گذرای شده است، همچون پیش فرضی پذیرفته شود، و نه آن که مانند ضمیمه‌ای داستانی به اعمالمان ضمیمه شود. و این جایگاه تمام شاخه و برگهای جاهای متفاوتی را هم که ما در دل آن، یا در نوسان میانشان می‌آموزیم و یاد می‌گیریم و می‌نویسیم را هم در بر می‌گیرد.

به این دلایل فکر می‌کنم زن گرایان باید در زمینه‌ی مطالعات فرهنگی بسیار کوشا باشند. نه برای آن که در آن مفهوم دوحدی قدیمی به موضوع ابتذال تبدیل شوند، یا ادعاها و اعلامیه‌هایی را صورتبندی کنند، تنها برای آن که به نظریه پردازی ادامه دهند، و نه برای آن که به ابرمقلدانی در دستگاه بودریاری تبدیل شوند. برعکس، با حفظ آنچه که مورد تقلید واقع شده، از فروکاسته شدن به سکوت و خاموشی یا نمایی از تفاوت‌های چیزواره شده سر باز زنند. در جریان چنین تلاشی است که سوژه‌های غمگین و رنجوری که در عین حال کنشگرانی شادمانه و خلاق هم هستند، می‌توانند نقد ما از زندگی روزمره را صورتبندی کنند.

Liberation of the meaning; A systemic approach

Sherwin Vakili

Aug. 1999

1. At first, this text was supposed to be a critical inquiry on Foucault's lecture "L'ordre du discours" (Foucault,1971), and its core question, which is about the mechanisms and processes that suppress the discourse and differentiates the serious, authentic and creditable statements from ordinary, low level speech.

Meditating on this question, and evaluating Foucault's brilliant answers critically, a new answer popped out which is more related to complex systems theory and systemic approach toward sociology, rather than Foucauldian archeology/ genealogy. And by this reformulation of the question, this paper emerged as an answer. Before starting our discussion, some considerations must be made to illuminate the writer's philosophical presumptions and the theoretical paradigm used to deal with the problem.

As mentioned, the main question of our debate is the influences of power on discourse. Looking through the mechanisms responsible for top/pop discourse discrimination is a fruitful method for understanding the patterns of power dynamics. The rules that govern the boundary formation between the vulgar dialogues of the pop and intellectual monologue of the cultural reference group, are from a special point of view, a good laboratory to analyze the power/truth interconnections.

The presupposition that there is an important and determinative interrelation between these two entities, has a long history. From Protagoras to Nietzsche and Foucault, some semi-anarchic thinkers believed that transcendental pure essence of the crystallized truth and rationality is a myth and human interests, along with power relations are determinative forces shaping the truth. Here, we accept this irritating assumption, and therefore believe that asking about power's limitative functions on truth formalizing systems (language/discourse) is meaningful.

So, by a Foucauldian vocabulary, the core question of "what determines the value of a discourse?" can be interpreted to "what are the disciplinary mechanisms acting on the discourse?" (Foucault, 1979). For dealing with such a taboo inquisition, first of all we should clarify our own theoretical background. This text is written in a systemic paradigm. The systems theories in sociology, whose best known defender was Niklas Luhmann, is a multidisciplinary holistic approach towards the dynamics, structures and functions of the society, when it be analyzed as an evolutionary autopoietic system. Nowadays, the Luhmannian formulation of this theory is the most influential. Although, we are all in debt of Luhmann's deep and thoughtful interpretations of the social phenomena, our own systemic model bifurcates from his in some points, especially in the course of definition of subjectivity and its place and importance in our systemic model.

Our aim here is neither dealing with Luhmann's ideas, nor commenting on Foucault's approach. Instead, we try to look into the problem of "meaning exclusion" via power procedures, through our own systemic model of cultural evolution. The theoretical base of this text is a special version of systemic sociology, which is called "theory of the Manesh", proposed lately as a M.Sc. thesis (Vakili, 2002 [B]). This theory, is under the influence of Luhmann's systemic sociology (Luhmann, 1995), and backed up by a multidisciplinary approach, especially the sociobiological view of E.O. Wilson (Wilson,1995) and fantastic insights of Richard Dawkins' memetics (Dawkins,1989).

Here is no time and space for restating the methodological odds and ends of this model and showing its applications in the field of cultural studies. Therefore, it will suffice to mention the main points of this theory:

A) In this theory, we define Manesh as the quantum of cultural dynamics. A Manesh is an autonomous, replicative system that exists as a subsystem of a symbolic/ semantic apparatus -such as natural language. The natural neural networks - especially human brains- act as their natural dwellings. So, each Manesh's informational structure is essentially coded as a pattern of neural activation. These systems change the behavioral patterns of their hosts, and replicate through communicative channels. Their semantic or syntactic content change randomly through time, via internal or external variables. These structural oscillations are functionally equal to genetic mutations in biological replicators.

B) Culture, in the theory of the Manesh is defines as a field of interconnecting assemblages of Manesh, that can interact with each other because of their communicative code-

meaning resemblance. So, culture can be formulated as a meta-evolutionary field, containing a complicated array of evolutionary replicating systems. So, we may think of two different hierarchical layers of evolutionary processes in a social system: processes related to bodies - biological evolution- and those linked with manesh –cultural evolution.

C) Natural selection in Manesh acts via the hedonistic factor of pleasure and reward (Vakili, 2002 [A]). It means that replication success of a Manesh -which represents its duration and evolutionary fitness- is determined basically by its statistical ability to create pleasure in its host-brain.

D) Pleasure is itself an ancient system for encoding biological fitness, so the evolutionary success of the physiological bodies and semantic contents of their brains (Manesh) link via this unified field of natural selection. This brief review of the main assumptions of the Theory of the Manesh, may illuminate our means and goals. In the systemic paradigm, we tolerate the paradoxes and dialectic concept counterbalances. This seems compatible with Foucault's ideal formulations (Foucault, 1978), but in the other hand, we do not share his furious opposition to meta-narratives (Foucault, 1991). In systemic approach, we accept the incomplete and non-deterministic nature of the scientific theorization, but we keep trying to reach the most integrated and compatible rational model, which then will become the dominant narrative according to evolutionary laws.

So, we are not supposed to content ourselves with a mere descriptive answer to the problems of meaning exclusion –as Foucault does- and try to extract a liberate methodology, which is somehow systematically present in the "L'ordre du discours" (Foucault,1971).

2. We may start our survey by a less an ambitious question: "How can we define the meaningful discourse in the theory of the Manesh?"

For answering this question, we need the concept of phase space. Phase space is a theoretical N dimensional space, whose each axis represents one special variable influential in the dynamics of our subject of observation. Each subject matter in the CST can be analyzed as a system, with its specific dynamic parameters and determinative variables. So, we can define a phase-space for any system. For example, the phase space for a simple projectile with four variables (initial velocity, mass, gravitational force, and air resistance),is four dimensional. Each moment of the projectile in this hypothetical space can be shown by a single point, and if we add time as the fifth axis, we can show its whole path by a single line in this space. This

line, representing the passage of the system through all possible choices, is called a trajectory. The system is called simple or linear if the pattern and form of its trajectory could be formulized by differential equations. Otherwise, it is complex, and if there be some undetermined parts in it, we call it chaotic. Chaotic systems are complex entities whose trajectory is irregular and unpredictable, but usually locally patterned. The pattern of these combinations of lawful fragments and its chaotic joints to other such pieces is determined by synergetic regularities, emerging from complex structure of the system and making its autopoietic behavior possible.

In complex systems, we always observe a high level of indeterminacy, which is an effect of system's high degree of freedom. Degree of freedom can be modeled on the phase space as trajectory points in which the system possess more than one behavioral choice. These points are called symmetry (or Curie) points.

System at these points select one of the choices possible, and because of the symmetry -or equi-potentiality/ equi-probability- of the choices, no external observer can foresee its behavior after the Curie point. As an imaginative representation, we may say that trajectory at the symmetry point breaks to two or more probable continuities. This phenomena is called bifurcation, and is a sign of the systems indeterminacy. System at the symmetry point choose its own behavior. In this special domains of phase-space the internal variables abruptly dominate the external factors, that's why the exact form of the trajectory at these areas become vague and unpredictable. Systems when reached the symmetry points, have to pass it anyway, because one of their phase space ingredients is temporal dimension. So whether decidedly and thoughtfully or arbitrarily and randomly, the system chooses at the symmetry points, and through this act "breaks the symmetry" .Breaking the symmetry is another definition for information creating. So, complex systems by traversing their ramified trajectories, continually break the symmetry and by reducing their past tense behavioral ambiguity, create the information that is used for increasing their internal complexity.

It is the simplest interpretation of Luhmann's "increasing the internal complexity by cost of decreasing the external ambiguity". Psychological states -such as hesitation- and sociological mass movements such as mobs are good examples for indeterminacy and symmetry breaking of complex systems. The information created through this process is understood as the memories of the person or society of its deeds. Psychological systems are conditioned by the -hedonistically defined- victories or failures in reaching their goals, which are always pleasure related in our model (Vakili, 2002 [A]). In each system, we may define

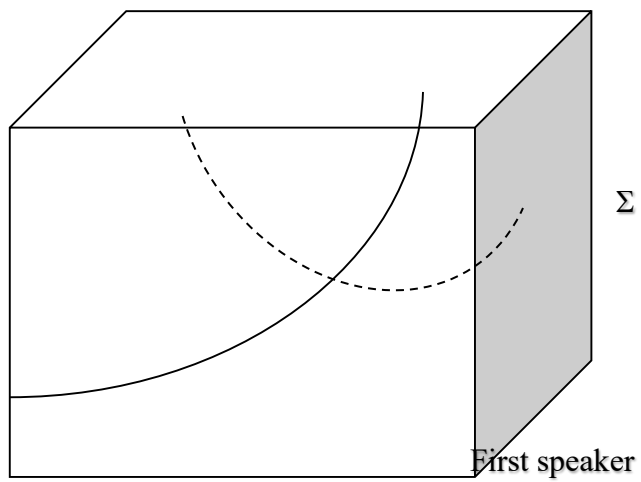
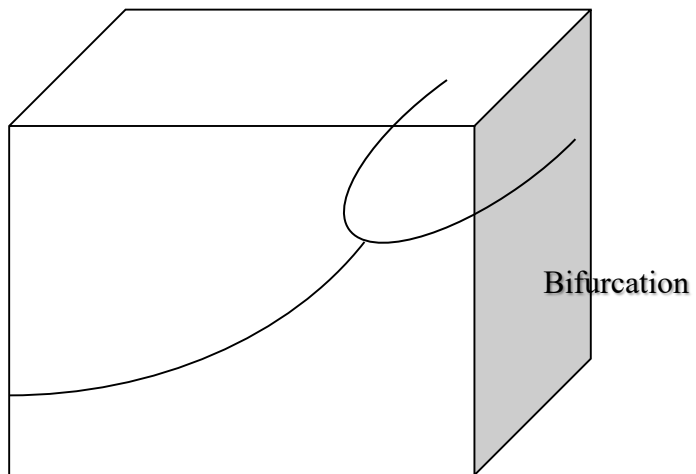
one or more equilibrium states that can be represented by some points on the phase space. These points are energetically, thermodynamically, or functionally optimal and economical. So the trajectory near these points bends toward the nearest one, and remains there until an external force rides them out of this "potential well". These points are called attractors.

3. Now, after this brief review of Manesh's theory concepts, we may turn to our central problem. What is the meaningful discourse and how is it determined and differentiated?

Let's start with a simple model.

Assume that in an illiterate society such as □, the only communicative channel available is oral language of L. If L is composed of words with maximum length of phonemes, propositions with the maximum length of B words, and units of communicative action with the maximum C propositions interchanged, Then Communicative sphere of the S can be modeled as a phase space such as S, in which:

- I) possess C dimensions,
- II) II) Whose dimensions are not simple lines representing unique parameters, but a chunked independent phase space with B dimensions,
- III) III) Again, whose dimensions are not simple lines, but a chunked independent phase space with A dimensions,



We call this complicated phase space, with its interwoven multi-layer subspaces, a "hierarchical phase space". This kind of phase space, although hard to bear in mind, is theoretically definable. We may model this space with computer techniques and solve some of our analytical questions by its aid. In this paper, for the sake of simplicity, we just represent the two or three dimensional shadows of this ultra-phase-space. More precise analysis of such a phase space can be done with the matrix formulations.

Now, think of a bipolar simple dialogue in the \square . Each of the speakers, due to their socially based, internalized rules of dialogue -like what ethno-methodologists like to mention- produce strings of lingual signs. Each string combined of meaning-carrier words which shape the propositions. We can show each string by a point in our simplified ultra-phase space. By this method, we may represent all possible communicative actions in our model by interconnected lines.

Linguists have shown us that all the phonological combinations available in our phase space is not instrumental. The realms of language L is a subspace of Σ , where the linguistic rules of the phoneme/ word/ proposition combinations govern.

We have a succession of one hundred G's in Σ , but this is not a usable word of language L. Pronounceability, simplicity, discriminability and referentiality are key concepts that differentiates the meaningful subspace of L, from Non-lingual background parts of Σ .

We may extract the meaningful subspace of s as an incarnation of the L in the Σ , by taking the criteria of referentiality. Each point of Σ that refers to something, and so means something, belongs to s. We may understand s as the phase space of the meaning in the society S. In a dialogue, all of the pseudo-lingual strings outside s assess as meaningless and therefore non-communicative. These non-interpretable strings are called "noise" in the information theory.

The meaning phase space of s is defined in a society, rather than on an individuals. Each individual -dependent on his or her unique life experiences-has access to a special domain of s.

Most parts of the Σ are unfamiliar to a normal speaker of a language. Scientific concepts, juridical idioms, a great deal of ethnic or class slangs, and many regional famous sayings are completely impalpable for a simple user of the language.

For example, if Persian language possesses sixty thousand words, a normal literate native speaker of this language uses around six thousands of them in his ordinary life. It means that only ten percent of the s in this individual is used. In other words, s possesses sixty thousand points representing the words that each individual just access to a subspace of it, which amount ten percent of its volume.

Production of the meaningful speech is governed by exactly the same laws. Rules of the conjugation determine the pattern of word formation and the laws of syntax reign the kingdom of propositions, the same can be told about the discourses and rhetorical traditions. So, we have some generative rules that determine the structure of s in each hierarchical level. Our abstract model can be better understood with an example. In Persian, we have a alphabetical system containing 32 letters. If maximum length of a word in Persian be 20 letters, maximum length of each proposition be 30 words, and maximum length of each unit of discourse be 500 propositions, then the phase space for Persian discourse will possess 500 dimensions, each of its dimensions composed of a 30 dimensional space, whose each dimension is in turn a 20 dimensional space itself. It is the meaning of our ultra-phase-space. As mentioned, just a subspace of this complex imaginary apparatus is instrumentally available as a discursive playground.

The boundaries between the meaningful s and the remainder of meaningless Σ is not rigid and static. The emergence of s out of Σ and its changes is a synergetic phenomenon. The language as a whole, and its discursive parts are dynamic evolutionary systems, which are invented, used and revised by the individuals to be adaptive to their cognitive and communicative needs.

4. By this systemic description of the meaningful discourse, it comes to light that in each society (Σ), in each social condition, only an extravagant limited part of the whole symbolic phase space is available due to each individual as meaningful, appropriate and useful communicative choices. The individual's field of selection by this means is reduced to a predetermined and purified assembly of traditionally benign choices. Other possibilities are

ruled out as impolite, irrelevant, irrational, and insane, as Foucault categorizes them. This pattern of choice reduction leads to a shrunken semantic phase space, whose actual choices are limited to a few traditionally predetermined cases. This mutilated field of availability in the semantic sphere can be called the "permissible field", which is different from the prohibited part which was ruled out.

This reduced form of semantic phase space, although shrunken and folded, is still complicated enough to bear misunderstandings, errors, and parole mistakes, as well as trickeries and lies. We actually oversimplified the essence of natural language in our model by neglecting the perlocutionary symbols, voice stresses and elements of body language. As a matter of fact, our three layered model of lingual phase space is linked with so many other para-lingual and meta-lingual symbolic systems that our theoretical endeavor means nothing more than a local oversimplified structure useful just as a methodological guide.

Our core question, if be reminded, was about mechanisms and causes that differentiate the permissible from prohibited subsystems of semantic phase-space. This is systemic interpretation of the same challenge introduced by Foucault in his "L'ordre du discours". We may define the cultural elements (manesh) as evolutionary, autopoietic informational systems included in this semantic sphere. So, the rules that govern the order of the discourse, discriminates the allowed, benign and -economically or politically- useful Manesh, from deviant, ill-minded, and wasteful elements. The pattern of this differentiation is dominated by the power relations in the society, which regulate and control the distribution of these meaningful elements, and by this means determines their fitness, and shapes the portrait of the cultural identity. Our central challenge, so, is to understand the processes that determine this pattern of inclusion or exclusion, absorption or excretion, and selecting or discarding.

5. Reason is the weaponry of an animal without the teeth and claws, as Nietzsche teaches us. By accepting such an axiom -which is taboo neither in systems theory nor Foucault's paradigm- we should ask about the evolutionary causes and effects that shaped the structure of the reason, or any other configuration of laws responsible for demarcating the border of permissible discourse. There must be a functional explanation that justifies the unique and special structure of this boundary, or a description that formulates our knowledge limitations about this phenomena. If there is something stable throughout the history of this semantic exclusion -even for a few centuries as Foucault's episteme, there

Must be an explanation about its evolutionary gains as well. We shall search for the costs and benefits of any special pattern of permissible discourse delimitation. In the Theory of Manesh, a social system is described as a four layer hierarchical complex entity which contains, according to a revised version of Parsons' original cybernetic view (Parsons, 1951), a biological, psychological, social and cultural levels (Vakili, 2002 [B]).

In each of these layers there is a complicated network of interwoven phenomena that as a whole make up the bodies, personalities, societal organizations, and cultural identities respectively. We may use the abbreviation of BPSC as a shortening form of these levels' names. The differences of these levels is summed up in the table-1.

Social system, alike any other evolutionary system, is dwelling on a fragile border between order and chaos. Entropic principle, along with random malfunctions which are determined statistically by internal or external factors, always threaten the system, against which there is no armor in the system but its autopoietic potential. Any process -in each of these functional levels-that help this self-organizing, anti-chaotic battle is welcomed by the blind laws of natural selection. Social systems pass through the discrete points of a fractal shaped, complicated attractor. The points that posit near equilibrium points, but not overlapping them. (By the way, isn't it true that the thermodynamic equilibrium is biologically a synonym of death?) So, we may say that social systems roam along a near equilibrium attractor, jumping from a local, temporal point on the attractor line to the other. This is the process that is called autopoietic behavior, and here is the key to understand the evolutionary increase of the system's complexity.

We already know some of the rules that make up the backbone of such a strange structure. We know that there is a brutal natural selection process active in the whole system. There is at least one set of selective criteria that links to the biological level, and acts on genomic combination, due to the species natural history. In the theory of the manesh, another set of selection rules is assumed at the cultural level. In this level the selection action the semantic entities through changing the distribution of the manesh in the population.

So, we may think of two interdependent sets of selective criteria; the biological inclusive fitness, and the cultural semantic fitness, which is the bedrock of permissible discourse definition. In the field of discourse analysis, what is crucial is society's stability in the psychological and sociological levels. It means that semantic combinations, meanings, symbols and discursive entities that guard the mental and economic-political states are

favorable in the process of natural selection. These are the discursive elements that can be intentionally evaluated by two interconnected criteria.

In psychological level, our standard for absorbing or discarding of the meaning is good old pleasure, and in the sociological level it is measured by the power equations. These factors need a formalistic apparatus to be measured, compared and evaluated, and that's why so many parallel systems of pleasure/power codifications have been emerged throughout history. Monetary systems, codes of nobility, symbols of luxury, and titles and aristocratic medallions of honor are all sublanguages invented to code these essential variables. These are the socially based equivalents of the biological neuropeptidergic system that codes the pleasure in the brains.

By this symbolic structure of the value-meanings, popular understanding of the good vs. evil, pleasant vs. painful, useful vs. useless, and benign vs. malignant become possible. By the aid of this artificial table of the codes, and this shrunken semantic phase space, people gain the possibility to reduce their own numerous behavioral choices to a limited set of estimable normative action programs. These actions should not threaten the social/psychological stability. Therefore nothing risky, new and creative is permissible. You should not ask about the validity of the dogma, doubting about the commonsensical facts, and acting creatively farther than a normative threshold.

This means a practical behavioral algorithm for each individual. Anyone and is criminate the important, rational, useful, sane, and allowed choices by this way, and then there remains just the complicated act of choosing which is usually programmed itself by the traditions, mass media and propaganda. The cultural elements, or manesh, that control these pleasure/power codification and govern the holistic dynamics of other manesh are among the discursive elements themselves. They are semantic systems that claim the truth about other semantic systems. They are ingredients of the cultural level that act as an internal attractor and determine the distribution of other menesh. They are the landmarks that demark the permissible discourse boundaries.

These regulative manesh, are selected so that their influence on the social dynamism - in all BPSC four levels- maintain the stability of the system. So, the meanings that are dangerous for bodies (such as suicide and homicide instructions), personalities (anxieties and some philosophical doubts), societal (all interactions that are not winner-winner), and cultural (low fitness manesh), must be diminished and filtrated.

6. There are four main manesh-fitness-determining criteria that can be extracted from four layers of BPSC. A) In biological level, the evolutionary discriminator of the permissible/non-permissible discourse-knowledge is the ancient rule of reduction. The substantial passion for reducing all the cognitive elements in hand to one or a few well-known entities, is the best manifestation of this pattern. Nervous systems, along with biological sensitivities, have an innate limitation in surveying the multidimensional and overcrowded external world. Solving of this so-many-stimuli-and-so-few-receptors problem is simply possible by categorizing the stimuli and reducing each of them to an outstanding code.

Generalization of this simple technique have been led to a huge body of theorization about our experiences. From Ionian philosophers and their $\alpha\rho\chi\eta$ to our up to dated quantum mechanics, all are based on the strict methods of reductionist approach.

B) In psychological level, what is important is the integration and unity of the heterogeneous set of the cognitive and emotional phenomena which are configured in a first person singular identity of the self. So, the myth of a unifying, integrated entity which can be called "I" emerges through this psychological need. All cognitive or emotional inputs that constitute incongruent or paradoxical patterns inside the psychological level can be assessed as a threat for the stability of the personality, and therefore must be abandoned and excluded.

As we know from psychophysiological discoveries (Braude, 1991), this sort of absolutely congruent and all integrated psychic system is a cognitive illusion rather than an objective fact. So, the most important factors that should be diminished in our black list of threatening paradoxes, are the epistemological doubts and dilemma that point us the illusive nature of this integration. That is why normative cognition is based on a unified, self-congruent field of knowledge, and our aims and dreams are seemingly ordered in such a self-consistent formal system as well.

The passion for integration is not limited to this level. It reflects in the social level as economical, political or organizational desire toward solidification. In cultural level we may touch its echo as the self-organizing behavior of the manesh that leads to the interconnections and unification of the semantic elements to form huge systems of thoughts, fields of theorizing, or epistemic paradigms as Foucault mentions.

C) In the social level, the main phenomena observable is the symbolic interaction, or by Luhmann's terminology, communicative action (Luhmann, 1995). Success of the system's

functions in this level is depending on vividness and accuracy. What is important in a communicative action is meaning interchange, and this becomes possible via a transparent, unambiguous discourse. So the discursive elements must be filtrated, purified and simplified so that the meaning send by the interrogator be understood similarly by the audience, and this calls for precision.

D) In the cultural level, we confront a new self-sustaining evolutionary system. The manesh, whose vague synonym may be assumed as cultural elements, are replicatory systems with mutable information contents that effect on their carriers/hosts behavioral pattern and by this means determine their pleasure/fitness. These semantic units -the same as all other evolutionary systems- compete with each other for resources and niches. Their niches are human brains and their resources are communicative channels. What is important for a manesh is winning the match of natural selection and find a suitable opportunity for replication. The effective instrument for achieving this goal, is itself of a semantic essence.

Human hosts absorb and propagate the manesh that increase their pleasure/lifespan. Because of ultra-complicated nature of the cultural level, there is no direct linkage between a unique manesh and the evolutionary/hedonistic gains of it. Manesh like communications, personalities and bodies, act throughout a complex network of interactions and mutual causalities. This means that an individual have no objective clue for estimating the value of a special manesh. The only useful information actually originates from the semantic structure of the manesh itself, and manesh's claims about its usefulness that is usually echoed by the eager fans. So, the claim for deepness, seriousness, importance and truth is the crucial factor in the cultural level.

7. So far we have analyzed the fitness variables and stability factors effective in a socio-cultural system and showed that there is four semantic attractors, which govern the systems dynamic in each of BPSC hierarchical layers. These factors were respectively simplicity (by reduction), integration (by congruence establishment), accuracy (by conventional precision) and importance (by claiming vitality).

These four semantic attractors lead to four evolutionary strategies in the semantic behavior of social systems. These are the factors that differentiate the permissible discourse from the non-important, ambiguous, paradoxical and enigmatic. This four-layered system of meaning demarcation creates four ways of exclusion and mutilation of the meaning, each based

on an illusionary axiom. For the sake of simplicity, we mention them here by metaphoric names. A) Illusion of simplicity and its reductionist methodology leads to "Senemar complex". The name of this case is borrowed from an old Arabian story which is about a royal architect - Senemar- who had built a palace for the king of Yemen that could be ruined by displacing a singular brick in its wall. The passion of reducing all the weights of the theoretical structures to a unique center of semantic gravitation is a prominent diagnostic of this illusion.

B) Illusion of integration bears the Marduk complex, the great Babylonian god, who became the Lord of the gods because of conquering the Tiamat, the god of chaos. Marduk complex is equal to dogmatic belief in order, lawfulness, and regularity of the world, which is usually thought understandable.

C) Illusion of accuracy makes up the Aristotle complex. Content of this complex is based on identity principle that claims static nature of the universe. There is no change or metamorphosis, outside the secure realm of the Marduk's laws. As Foucault mentions by his own terminology, this complex has been dominant from seventeenth century on (Foucault, 1970) by increasing the symbolic elements of scientific language and decreasing its semantic field, which makes the predetermined and controlled conventional interconnections possible.

D) Illusion of importance may be called Plato complex, because of his insist on deepening and idealizing of the meaningful codes, as well as his claim of political power due to this potentiality (Popper, 1981). This complex is especially effective because by its claim of importance and seriousness, it links discourse with power and sums up all four illusions in a regular and consistent pattern of belief. Anywhere we encounter their regularities, counter-examples and paradoxes, they may be eliminated by referring to our own superficial and insufficient intellectual efforts, not the invalidity of our axioms. By this means, the cognitive system based on these four complexes become stable and criticism-proof.

8. Permissible discourse is produced by a disciplinary system which is constructed by these four complexes. Its self-recursive nature, which is a present from Uncle Plato, is its stronghold. The consequences of this demarcating system are accurately mentioned in the Foucault's "The Order of Discourse", and can be genealogically analyzed by the aid of his famous model of episteme transformations. The sincerity toward truth, the domination of the author, mathematism and empiricism are all manifestations of these four complexes. The idolatry of the truth can be derived from Platonic complex. The demand for referring the

discourse to a known and familiar author is a consequence of the Aristotle complex. Empiricism and mathematism are respectively up to Marduk and Senemar complex. So we can see that Foucault's pathology of discourse formation is deductible from our own systemic model, added to a new and more analytic theoretical apparatus. (You see, even in a critical text like this the claim of credit refers to the illusions listed above, that is why building a new analytical construction is so good and brilliant).

Our systemic model differs the Foucauldian paradigm in these points:

A) First of all, in systemic models we do not deny the principle of continuity. We think about some of the patterns and structures as long lived, almost permanent specificities of the social system. Of course this continuity does not lead to structuralism's dogma about its generality and absolute stability. Foucault's warnings about the simplicity and insufficiency of the metaphysical continuity presumption, although interesting and useful, is not believed as a discreteness-centered counter-metaphysics. In other words, from systemic point of view, continuation is a theoretical assumption rather than ontological, which is useful for analyzing systems of thought –Foucault himself included- properly.

B) We do not share Foucauldian deep aversion of metanarratives (Dreyfus & Rabinow, 1989). In systems theory, we are aiming to build up a consistent, pervasive theoretical model to justify the patterns and discriminate the regularities. This goal is the same as other paradigmatic models that try to rationalize the facts and formulize the world. It seems that complete epoch of these four illusions be both impossible and fruitless. All major theoretical challenges to understand the being, or criticizing such an understanding, possess a subsidiary scaffold of these merged complexes. All we can do is to remind the illusiveness of these axioms and open up the theoretical semantic phase space by changing these presumptions locally. This is what Foucault calls "reversion" which can also be called criticism.

C) Our model is essentially hedonistic. It is neither Foucault's, nor Luhmann's, intention to search and find such an ultimate attractor for a great deal of the behaviors. But in the theory of the manesh we believe that there is an experimentally discriminable attractor, -not unique or teleological, but central and influential- that is the reward system and its complements.

D) Foucault, because of his anti-domination approach towards the discourses and meta-theories, cannot propose liberating strategic programs. This defect is a consequence of his radical refusal of the metanarratives. Our model, in contrast, validates the consistency and pervasiveness as a powerful competitive tool in the cultural level. So, any influential liberating

criticism must itself be interpreted to these normative Lingua Franca of the Manesh world. We are not doomed to repeat the errors lurked beneath the normative discourse, but we have to penetrate into its crust if we are aiming a meaningful change occurred by our criticisms. In other words, we need to create a new disciplinary regulation in our discourse, if we want it be resistant against other normative competitors.

9. Our model have some common points with Foucauldian paradigm, on the other and:

A) Both approach accentuate the freedom of criticizing and negate the commonsensicality of the deepest theoretical dogma and presumptions, even just for the sake of curiosity. Moreover, both believe their own assumptions as local, uncertain and somehow arbitrary.

B) Both approaches applaud the multidisciplinary approaches toward the sociological problems. We may even say that they both use a systemic, experimentally enriched method of reformulating our familiar world representations. Both of the methods stress on the multidimensional nature of the social subjects of inquiry.

C) Both strategies concentrate on the biological facts and hard evidences about the social formations. Foucault's politics of the body, and our centrality of pleasure/fitness are among our rich conceptual borrowings from biology. Genealogically, we may say that this interest to biological documentation have been started by the Nietzsche himself.

D) The core intention of Theory of Manesh and Foucauldian paradigms is liberating the subject. There is a common passion for resisting domination -in Foucault-and enlarging the semantic phase space -in Manesh theory- which from a Kantian point of view, originate from a meta-epistemic ethical motivation for freedom.

10. The aim of the intellectual's challenges is asking bravely, rather than answering conservatively. The goal of this text has been clarifying a vital and important question. If there be any expansion in the semantic phase space of the reader, this goal is attained.

References

- Braude, S. E. First person plural, Routledge, London, 1991.
- Dawkins, R. The Selfish Gene, Oxford University Press, 1989.
- Dreyfus, H.L. and Rabinow, P. Michel Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics, University of Chicago Press, Chicago, 1983.
- Foucault, M. Discipline and Punish: The Birth of Prison, Tr. by A. Sheridan, Vintage, NY. 1979.
- Foucault, M. Colloqui con Foucault (interview with D. Trombadori) in: Remarks on Marx, Tr. by: James, R. & Cascaito, J. Semiotext pub. 1991.
- Foucault, M. L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971.
- Foucault, M. Nietzsche, la genealogie, l'histoire, hommage a Jean Hyppolite, Press universitaire de France, Paris, 1971.
- Foucault, M. The Order of Things, Routledge, NY, 1970.
- Luhmann, N. Social Systems. MIT Press, 1995.
- Parsons, T. Social System, Harvard University Press, 1951.
- Popper, K.R. Open Society and its Enemies, Oxford University Press, 1981.
- Vakili, Sh. Reward, Symmetry and Free Will, Kanoon-e-Khorshid, Tehran, 2002 [A].
- Vakili, Sh. The Theory of the Manesh-ha: Using Complex Systems Theory for Modeling Cultural Changes, M.Sc. degree thesis, Faculty of social sciences, Tehran university, 2002 [B].
- Wilson, E.O. Sociobiology, Belknap Press, NY, 1995.

Zurvan theory: A complex systems approach towards agent-structure interactions

Sherwin Vakili

USERN Congress, Tehran, 10th November 2016

Abstract

Zurvan, which refers to Ancient Persian deity of time, is a name for an inter-disciplinary sociological theory of agent-structure interactions. A theory to analyze the how-why questions related to recursive causal interactions between the “I” (which is philosophically formulated as subject) and social institutions (which are usually mentioned as inter-subjective grand structures). This abstract just covers axiomatic format of its conceptual elements, and should be regarded as a brief overview.

Keywords

Zorvan Theory, complex systems, integral theory, hierarchy, self-organization, focal factor, auto-poietic systems, self, social structure, evolutionary processes

Introductory points

A fundamental question -which has been heavily debated on by sociologists and anthropologists throughout last three decades- is the nature of

interaction between mind-bearing self-conscious “persons” and large scale social, political, cultural and economic structures which seems to limit and even determine personal patterns of behavior and contents of conscious mind. From 1990’s on, it seems more and more obvious that traditional reductionist approaches are insufficient, and there is a systemic and integral methodology in need, which can analyze multifactorial processes and use divergent bunches of related data, in an interdisciplinary and synergistic way.

The theory which is formulated in a very brief format in this article is a conclusive research which started in early 1990’s from a neurophysiological starting point, and lead to psycho-sociological questions. At first, the synergic nature of conscious information processing in the brain and emergence of self-conscious understanding of perceptual contents was the core problematic, but it eventually escalated to questions in the field of humanity and social sciences. The key transitional point in this intermingling of lab-based biological subject matters and discursive problems of social science was accepting the fact that there is a leakage of information processing via symbolic systems in an interpersonal level, which interconnects and sometimes functionally unifies the content of individual “minds”.

These sets of questions combined insights from different disciplines –from philosophy of mind and sociobiology to political sociology and social psychology- and lead to a “complex systems” theory to model patterns of agency-social structure interactions and explain some related key concepts. In this theory the emergence of psychological entities and evolution of social structures is formulated by three different layers of time-creating processes, and because of centrality of temporal patterns in the model, it is entitled Zurvan (which means ‘time’ in ancient Persian languages). This theory have been published as seven

books and a set of articles in Persian (1998-2013)²⁴⁷ and here we just look its abstract conceptual scaffold, rather than dealing with methodological details or presenting its applications in specific fields. However it may be mentioned that this theoretical model have been used to analyze and reformulate the content of Iranian historical, philosophical and mythological heritage, which is by its own right published in three related packages of academic books and articles.

Hierarchical levels of psycho-social phenomena

There are at least four descriptive hierarchical levels in which a thorough model of self must be established on:

- A) Biological level: contains the micro-scale physico-chemical processes which create and maintain life in its material corporality. Unit of functional self-organization in this level is “body”, whose evolutionary dynamism is formulated in modern biology.
- B) Psychological level: refers to “software” that works through the hardware of brains, and may be dubbed personality system. Basic phenomena situated in this level are human brain processing outputs such as memory, emotions and rationality. In this level we experience the self-conscious “I”.
- C) Sociological level: is a macro-scale descriptive field which contains all inter-personal functions. Core system of this level is social institution, which is defined as a system of three or more psychological entities who have a stable and repetitive symbolic interactions, so that there emerges a functional unity.

²⁴⁷ Vakili, 2010-2014.

D) Cultural level: is a macro field of semantic formal systems. Due to its software-like nature, its relationship with social phenomena is somehow like interactions of psychology-biology levels. This domain contains a basic system of self-replicative symbolic structure, something like Dawkins' memes²⁴⁸ or Luhmann's 'theme',²⁴⁹ which is redefined in Zurvan model and is called a "Manesh", rooted in ancient Persian word for "thinking". Each Manesh is a cultural element that can be transferred from one psychological system to another via symbolic media, in which natural languages are the most prominent.

These levels are more or less alike Talcott Parson's AGIL model of social systems. The main differences are that in Zurvan there is an insistence on evolutionary self-organizing dynamics of each layer, and an additional stress on the fact that they are supposed to be understood as mere descriptive levels, born from a methodological necessity, rather than a real ontological bifurcation in external 'beings'. So, we are dealing with a unified and integrated self, which is subtracted to four levels of description.

Each layer of this descriptive machine contains a basic evolutionary system, which is an auto-poietic self-organizing functional unit. It means that bodies, personality systems, institutions and Maneshes each are evolutionary systems that by cycles of replication, mutation and natural selection may experience an increase of their internal complexity. Complexity itself may be quantified as number of system's elements multiplied by density of connections and communicative actions.

²⁴⁸ Dawkins, 1979: 180-210.

²⁴⁹ Luhmann, 1995: 437-477.

So, there are four basic evolutionary systems which combine to create the subject/ self, plus its grand scale socio-cultural products. Each of these systems is analytically a self-referent hyper-cycle of information processing functions. Which makes room for increasing of complexity via synchronically expansion of established processes in space-time (growth) or diachronically duplication of system's genetic information (reproduction).

As mentioned before, these layers are extracted from an epistemological perspective, which is rooted in our cognitive instruments. It means that ontologically we have just one conclusive and holistic being, which must be reduced to hierarchical descriptive territories for the sake of epistemic convenience. We may define the boundary of each of these descriptive territories by referring to factors which may be summarized as in table-1.

Besides possessing an autonomous evolutionary system in each layer, which is its structural main character, there are different tempo of processes in each system that by itself determines a unique timescale for each level. What we consciously perceive is psychological tempo, based on seconds. In biological layer we may discriminate phenomena which usually have a micro-second tempo. On sociological level we have a linear institutional time, traditionally divided by days and day-parts, but as an evolutionary pattern of complexity expansion in social systems, we observe the growing accuracy of time-processing units, upgraded to hours and minutes in modern times. In cultural level the tempo is harmonized by upcoming generations, and so its timescale is in decade-century order. The same can be said about spatial dimension of emerging phenomena of each layer.

Layer	Biological	Psychological	Sociologica 1	Cultural
-------	------------	---------------	------------------	----------

Processes	Physico-chemical	Neuropsychological	Institutional	Symbolic
Functional unit	Body	Personality system	Institution	Manesh
Recursive cycles lead to	Biochemical hyper-cycles	Rational-emotional processes	Systems of symbolic interactions	Semantic symbolic referential systems
Layer have internal hierarchy	Quite high	Very low	High	Low
Spatial scale	Micron-meter	Meter	Meter-kilometer	Kilometer
Temporal scale	Microseconds	Seconds	Minutes-days	Decades-centuries
Configuration	Structural	Functional	Structural	Functional

Table-1: four descriptive hierarchical layers

Global attractors and teleonomy

We may abbreviate four hierarchical descriptive levels as BPSC (Biological-Psychological- Social- Cultural). As we mentioned earlier, there is a basic evolutionary system in each layer that relates to Subject-Self and overall determines its integral dynamism. These are bodies, personality systems, social institutions and Maneshes, which themselves may be abbreviated as BPIM.

Each basic system of BPIM possess an innate goal that determines its information processing mechanisms, and by doing so, statistically shapes system's organized behavior. In biological level there is a known and standardized global attractor which is survival fitness. In psychological perspective a bulk of documents parallel to our intuitive insight shows that the main aim of the system is pleasure. In social systems the main teleological factor is power, which may be codified and quantified as money, votes or prestige. Maneshes in cultural layer have a global attractor of their own, which may be titled as meaning and defined as semantic content of the replicating symbolic system. Each innate goal is an objective and experimentally conceivable factor, so that system's behavior is mainly concentrated on its maximization.

Each global innate goal emerges from lower level attractors and is under influence of objectives of upper layers. Biological fitness is a factor emerging from parallel genetic and physiological information processes in micro and macro biological levels. This innate aim may be formulated and processed in neural systems, and this is an evolutionary pathway that leads to differentiation of reward system in the brain, which itself is the hardware anchor of psychological pleasure. Social power itself is emerging from this psychological concept. Power is the phase-space of behavioral choices, when added up to probability of success in choosing them. It means that if agent A have a sum of possible behavioral

reservoir which is statistically more inclusive and more ‘unexpected’ (have a richer information content) than B, and if average probability of successful performing of them in A is more than B, then A have more power than B.

This concept of power may refer to a social system, or metaphorically to a psychological entity which is active in that social context. Usually power is a social translation for resource availability, meaning the potential of a system to gain and guard common resources which in psychological level creates pleasure or in biological level maintains life. Meaning may be seen as an emerging property of social systems, which codifies, classifies and categorizes the complex patterns of social interactions in an abstract context.

Therefore, there are four main innate goals, each of them organizes and regulates behaviors in one of the four BPIM systems. These four factors (fitness, pleasure, power and meaning) can then be abbreviated as FPPM. Each of these attractors are interconnected with one another and emerge from lower level functions. They may be translated, interpreted and compiled in (but not reduces to) other hierarchical levels. It means that they have a functional independence and that is why we have four different layers of BPSC and four distinct systems of BPIM, which are ontologically integrated and wholesome.

Problems and solutions

There are plenty of problems which may be addressed by this theoretical paradigm, and there are numerous articles available that formulate them. Here we may just mention some of them briefly. Among them, these questions are more urgent from a strategic point of view:

- A) The problem of resource conflict, which leads to competitive win/lose interactional choices. We may learn from the Zurvan theory that this ‘myth of resource constancy’ is a fallacy which may be explained as an evolutionary by-product. Resources are limited just in biological level and because of this layer’s ancient evolutionary roots, this stress of scarcity generalizes to other levels of BPSC. So, the accessible win/win policies may be neglected. This myth of constancy of (pleasure, power, meaning) resources in psychological level may create some self-damaging behavior such as ascetic lifestyle.
- B) The problem of FPPM divergence and incongruence, is a condition in which choosing a procedure to maximize one factor in FPPM set, lowers down the others. As an example we may refer to drug addiction, which activates pleasure system of the brain via chemical abuse and simultaneously suppresses the other three. As is said, four layers and four systems and four global attractors are ontologically integrated and unified. The divergence of the factors which are functionally and evolutionarily fused and coherent needs to be explained as a systemic malfunctions which is emerging because of BPIM functional autonomy, and ‘capture’ of one global attractor by the other.
- C) The problem of cognition-practice- taste integration, which is the need to interpret and unify (if possible) epistemic, ethic and aesthetic

propositions and contents. In Zurvan we may translate all three Kantian domains into functions of FPPM optimization. So we can introduce a naturalized epistemology-ethics-aesthetics. FPPM are objective and practical factors, so our model of analyzing and interpreting epistemo-ethico-aesthetic values may be formulated in a scientific language.

D) The problem of Self originality, which is usually interpreted in modern-postmodern conflict. In Zurvan model psychological level with around a hundred billion processor units (neurons) and their average ten thousand interconnections (synapses) is the most complex layer of BPSC. It means that Luhmannian reduction of self to Action-Communication processes²⁵⁰ (which is equal to sociological-cultural levels in our model) is not possible. 'I' is an autonomous, self-conscious, and semantically self-referent system and it cannot be ontologically dissolved in other entities.

Applications

This integral model can be used for multi-layer self-society-civilization analysis. Evolutionary pathways or cognito-emotional systems may be understood in an accurate sense by parallel analyzing of biological, social and cultural systems. In the same sense evolutionary patterns emerging in societal, national or civilizational levels can be better understood if it be intermingled with other BPSC processes.

²⁵⁰ Luhmann, 1995: 137-176.

Most importantly, we may objectively evaluate the FPPM content of socio-cultural movements and socio-political choices and by doing so judging them justly. Malfunctions that eradicate systemic complexity can be analyzed and defective hyper-cycles and incompetent pathways may be discriminated, and possibly reformed and rehabilitated.

This theoretical paradigm is used to critically inspect modernity as a civilizational framework. Also it has been applied to evaluate the content of Iranian civilization in its ancient and long lasting history and its vast geographical expression, which in present day contains about thirty countries and a population of more than 300 millions. It seems that some psychological or ethical elements of Iranian culture—such as concept of Charisma (Xvarna/ Farrah: خورنه، فره) and Justice (داد: Daad)- can be used to criticize and rewrite the concept of modern subject, as well as other social and cultural regularities. Outstandingly among them, Mehr (love + covenant) is powerful alternative to solve modern problem such as mechanized violence, political unrest and environmental ill-treatment.

References

- Dawkins, Richard, *Selfish gene*, (London: Academic press, 1979).
- Luhmann, Niklas, *Social Systems*, (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995).
- Vakili, Sherwin, *Complex Systems Theory*, (Tehran: ShourAfarin Pub., 2010 (1389 H.)).
- Vakili, Sherwin, *Theory of power*, (Tehran: ShourAfarin Pub., 2010 (1389 H.)).
- Vakili, Sherwin, *Theory of Manesh*, (Tehran: ShourAfarin Pub., 2010 (1389 H.)).
- Vakili, Sherwin, *Psychology of self-image*, (Tehran: ShourAfarin Pub., 2010 (1389 H.)).
- Vakili, Sherwin, *Zurvan's Graal (Jaam-e Jam-e Zurvan)*, (Tehran: ShourAfarin Pub., 2014 (1393 H.)).
- Vakili, Sherwin, *On Time*, (Tehran: ShourAfarin Pub., 2012 (1391 H.)).
- Vakili, Sherwin, *Time, Language and Women*, (Tehran: ShourAfarin Pub., 2012 (1391 H.)).



کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

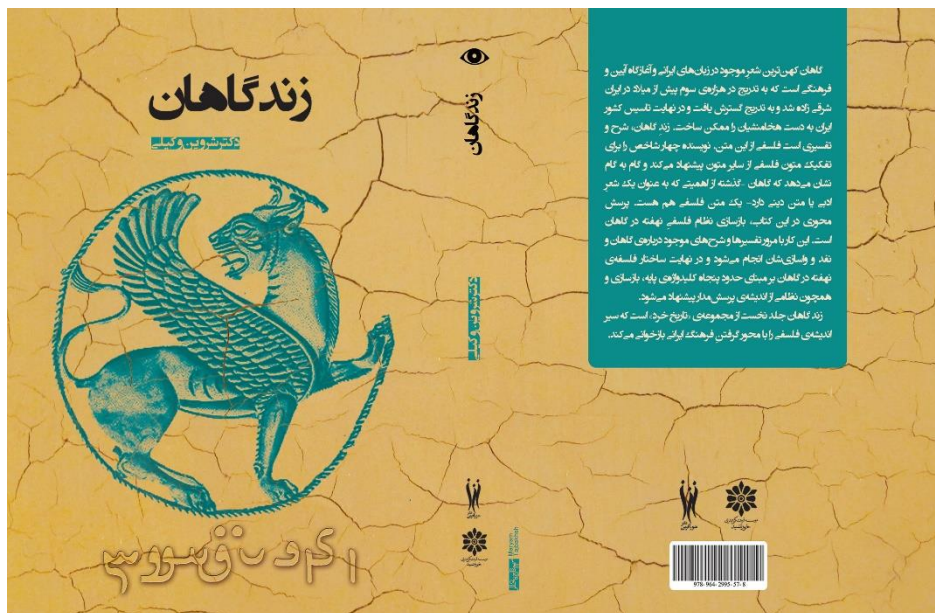
مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

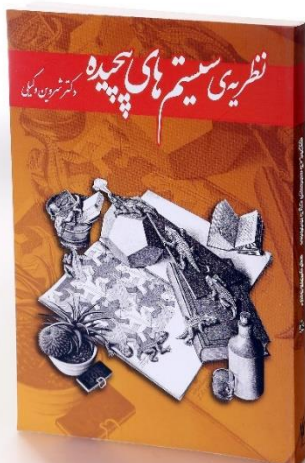
کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵



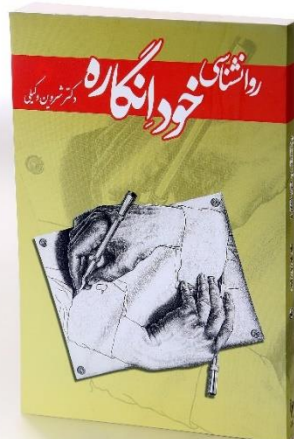
گاهان که‌ن‌ترین شرم‌موجود در زبان‌های ایران و آنگرانگه آیین و فرهنگ است که به تدریج در هرایی سوم پیش از میلاد در ایران شرقی رتبه شد و به تدریج گسترش یافت و در نهایت تقسیم کشور ایران به دست هخامنشیان را ممکن ساخت. زند گاهان، شرح و تفسیری است فلسفی از این متن، نویسنده چهار شاخص را برای تفکیک متن فلسفی از سایر متن‌های پیشنهادی میکند و نام به نام نشان میدهد که گاهان، گذشته از آله‌میر که به عنوان یک متن ادبی با متن دین دراز- یک متن فلسفی هم هست. پیش‌مجموعی در این کتاب، بازنمایی نظام فلسفی نهفته در گاهان است. این کتاب با تفسیرها و شرح‌های موجود در ایران گاهان و نده و وراثتی‌شان انجام می‌شود و در نهایت ساختار فلسفی نهفته در گاهان بر مبنای حدود پنجاه کلیدواژه‌ی پایه، بازنمایی و همچنین نظامی از گاهان‌های پیش‌مدار پیشنهادی می‌شود. زند گاهان، جلد نخست از مجموعه‌ای، تاریخ خرد است که مسیر اندیشه‌ی فلسفی را با محور گرفتن فرهنگ ایران باستان بر می‌گیرد.



مجموعه‌ی دیدگاه زروان

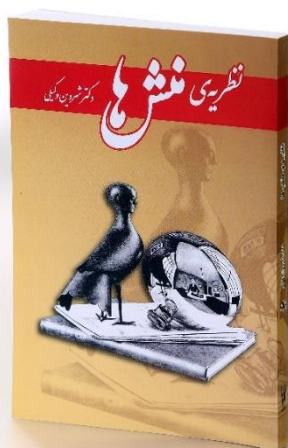
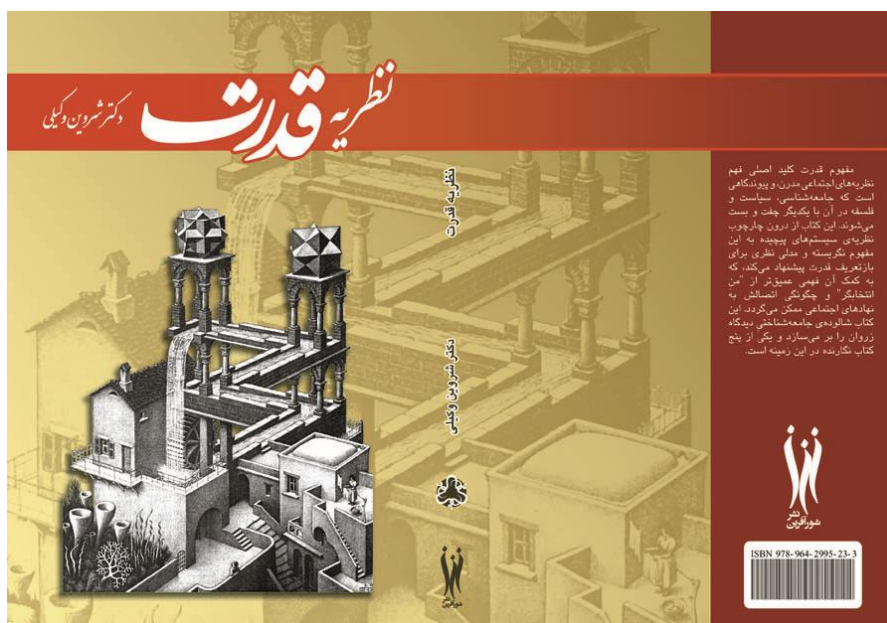
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



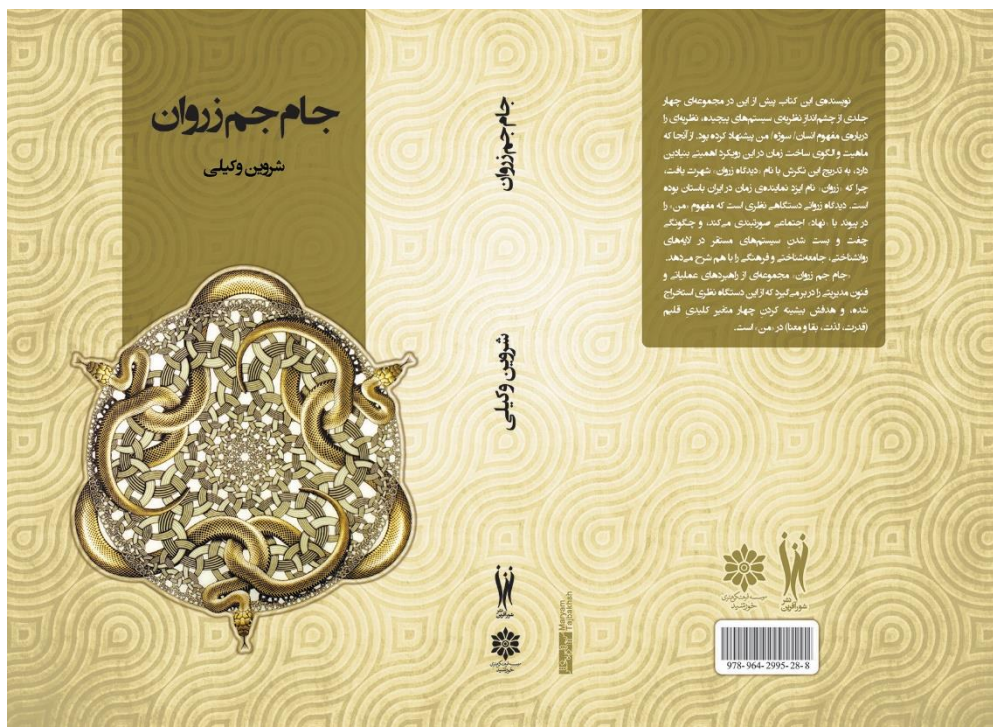


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



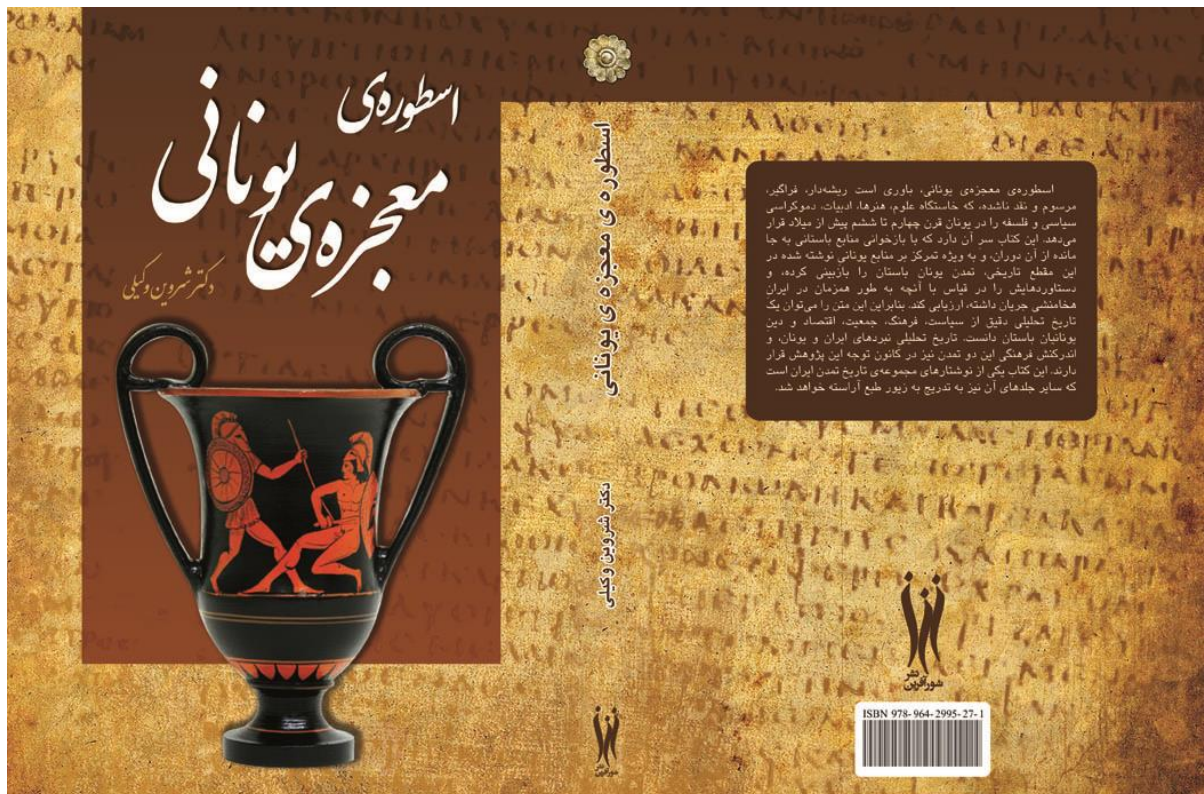
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

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

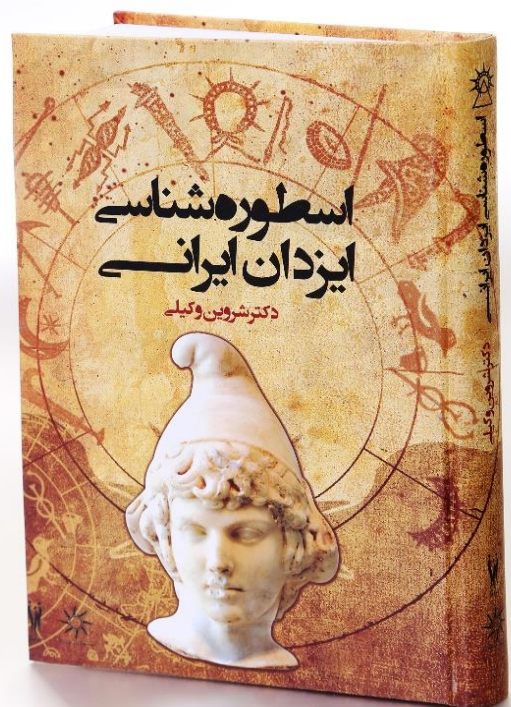
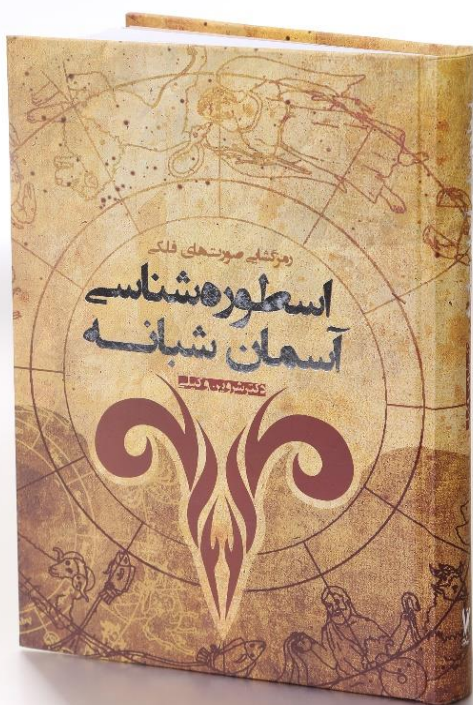


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

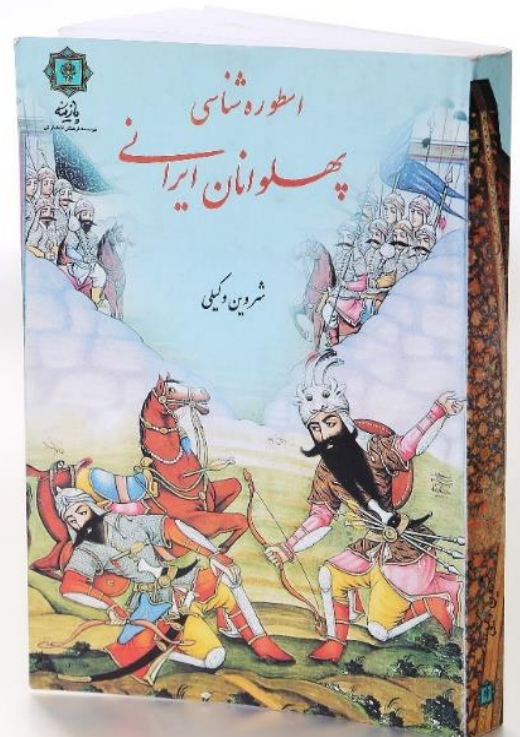
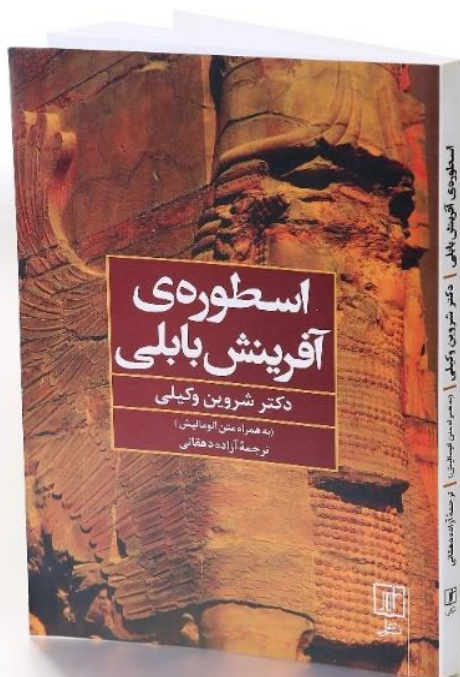


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

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

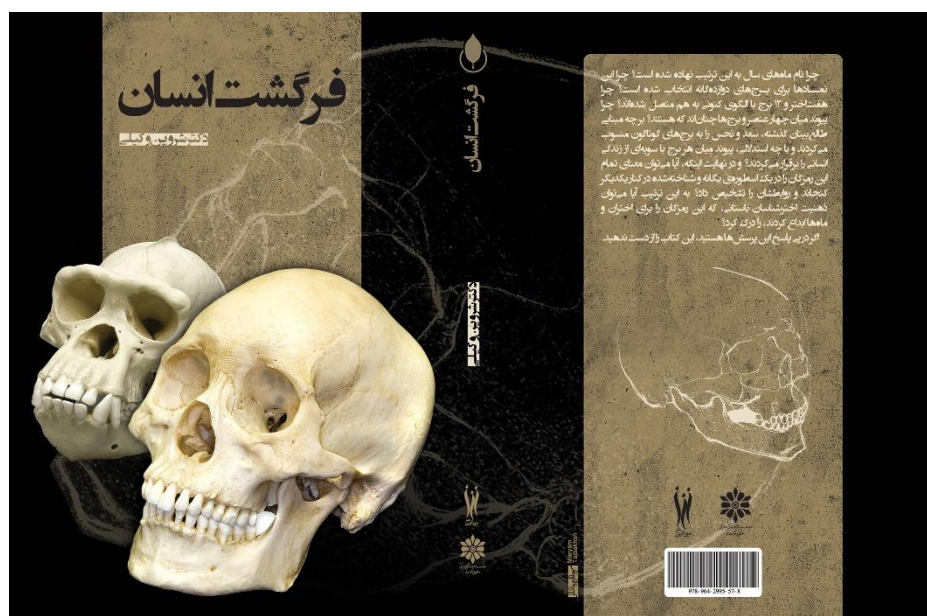
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

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

۱۶۲۴



کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

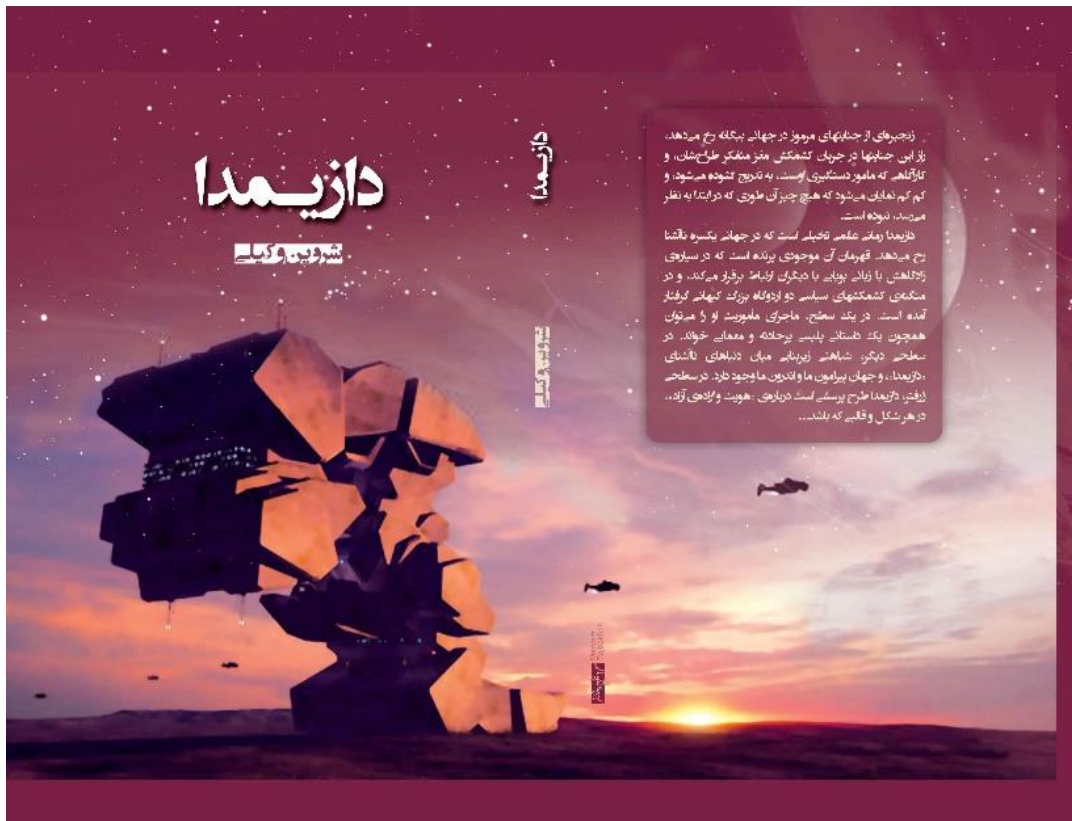
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

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

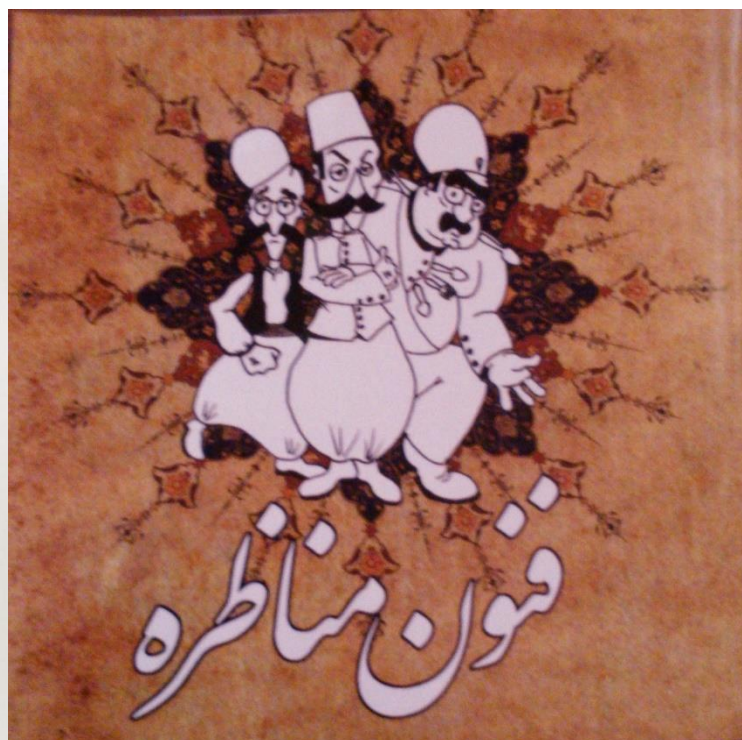
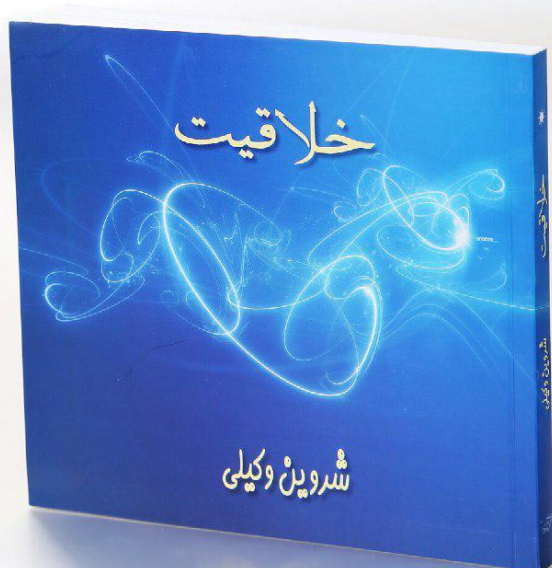


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

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: نیمایوشیخ، 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



-
- i. Kalaus Hildebrand
 - ii. Andreas Fritz Hillgruber
 - iii. Michael Stürmer
 - iv. Ernst Nolte
 - v. Historikerstreit
 6. Wolfgang Abendroth
 - vii. *Nolte, 1982.*
 - viii. *Nolte, 1983.*
 - ix. Joachim Fest
 - x. Carl Dietrich Bracher
 - xi. Eberhard Jackel
 - xii. Helmut Fleischer
 - xiii. Jurgen Kocka
 - xiv. Hagen Schulze
 - xv. Kurt Sontheimer
 - xvi. Richard Lowenthal
 - xvii. Timothy Mason
 - xviii. Intentionalist
 - xix. Functionalist
 - xx. Globalism
 - xxi. Continentalism
 - xxii. Primat der Ausserpolitik
 - xxiii. Primat der Innerpolitik
 - xxiv. Hans Ulrich Wehler
 - xxv. Percy Ernst Schramm
 - xxvi. Hans Gunter Seraphim
 - xxvii. Gerhard Weinberg
 - xxviii. Hans Rothfels
 - xxix. Feboral Lipstadt
 - xxx. Action Francaise