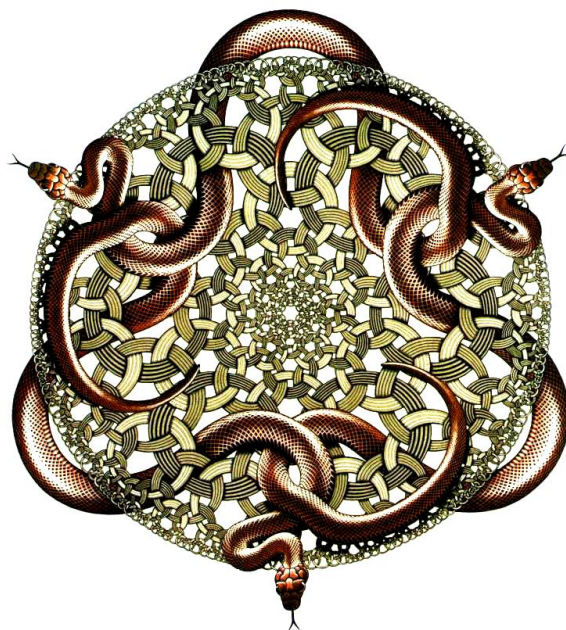


خردنامه

جلد نخست: نوشتارهایی درباره‌ی نظریه‌ی زروان و هویت ایرانی

شروین وکیلی



شیوه‌نامه

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

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبدا: 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 سخنرانی‌ها می‌توانید

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

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)



خردنامه

جلد نخست: نوشتارهایی درباره‌ی نظریه‌ی زروان و هویت ایرانی

شروین وکیلی

خردنامه

جلد نخست: نظریه‌ی زروان و هویت ایرانی

نشر شورآفرین، نوروز ۱۳۹۷

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۸۲۲-۱۷-۲

شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۴۸۴۹۴۸۱

صفحه	نفرست	صفحه	نفرست
	یادداشتها		مقاله‌ها
۲۳۳	درباره‌ی ایرانی شدن	۴	فراخوانی برای دگرگون ساختن هستی
۲۴۳	درباره‌ی پارسی بودن	۱۶	در ضرورت پارسی شدن
۲۵۳	فراخوانی برای ایران شدن	۴۴	سیمای پارسی
۲۵۶	درباره‌ی اخلاق زروانی	۵۷	درباره‌ی مرکززدایی
۲۷۱	دیدگاه زروانی: چشم‌انداز طرحی پژوهشی	۷۴	ناسیونالیسم در برابر ملی‌گرایی
۲۸۶	درآمدی بر مخالف‌شناسی	۱۱۸	ایرانی بودن بازاندیشانه
۳۰۳	اندرزهای یاریگری	۱۲۳	من، اخلاق و هویت ایرانی نو
۳۱۰	درباره‌ی زمان و تمرکز	۱۴۰	درباره‌ی اراده‌ی آزاد
۳۱۴	ترفند ترسیم فرایند	۱۵۲	نسک خدمت
۳۳۷	قضیه‌ی سه نفر	۱۷۷	درباره‌ی میدان
۳۵۲	دوازده چشم‌انداز ایرانشهر	۲۰۷	درباره‌ی تله
	گفتگوها	۲۱۸	تله‌ی تقارن
		۲۲۲	درباره‌ی پیمان
۳۶۲	درباره‌ی قدرتِ من		
۳۷۱	زبان، اسطوره، زمان		
۳۸۷	دیدگاه زروان، بومی کردن علم یا...؟		

دساجه

نوشتارهایی که در این مجموعه گرد آمده‌اند، به طور خاص برای اعضای انجمن زروان نوشته شده‌اند، یا با هدف معرفی دستگاه نظری زروان و ارائه‌ی پیشنهادهایی راهبردی برای بازسازی هویت ایرانی تدوین شده‌اند. به همین خاطر نظم تاریخی معمولی که در بقیه‌ی جلد‌های «خردنامه» رعایت خواهم کرد را در این جلد نقض کرده‌ام و نوشتارها را بیشتر بر اساس محتوا و مضمون مقدماتی و ساده یا پیچیده‌ترش مرتب کرده‌ام. این نوشتارها بیشتر در مقام حاشیه‌ای و توضیحی بر دستگاه نظری زروان تدوین شده‌اند. یعنی مضمونها و معانی به کار گرفته شده در آنها پیش‌دانسته فرض شده است. برای آشنایی با این دستگاه نظری خواندن چهار جلد کتابهای زروان (نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، روانشناسی خودانگاره، نظریه‌ی قدرت، نظریه‌ی منش‌ها) و جلد پنجم آن (جام جم زروان) که شیوه‌های مدیریتی و روشهای توانمندسازی فردی را آموزش می‌دهد، سودمند است.

بخش عمده‌ی این نوشتار در موقعیتهای مختلف خطاب به اعضای انجمنها و دانشجویان کلاسهای نوشته شده که رویکرد سیستمی و روندهای تحلیلی آن را می‌آموخته‌اند و به کمک آن در پی ساماندهی مسائل روزانه‌ی شخصی یا سازمانی‌شان بوده‌اند.



فراخوانی برای دگرگون ساختن هستی

فروزش، شماره‌ی یکم، زمستان ۱۳۸۷، ص: ۴-۸.

نوشته شده در: ۱۳۸۶/۱/۱۳

"کذب و تزویر را وعظ و تذکیر دانند و تحرمن و نمیمت را صرامت و شهامت نام کنند. هر یک از ابنائ السوق در زی اهل فسوق، امیری گشته و هر مزدوری دستوری و هر مزوری وزیر و هر مدبری امیری و هر مستدفی مستدفی و هر مسرفی مشرفی و هر شیطنانی نایب دیوانی و هر کون خری سر صدری و هر شاگرد پایگاهی خداوند حرمت و جاهی و هر فراشی صاحب دورباشی و هر جافی کافی و هر خسی کسی و هر خسیسی رئیس و هر غادری قادری و هر دستار بندی بزرگواری دانشمندی و هر جمالی از کسرت مال با جمالی و هر حمالی از مساعدت اقبال با فسحت حالی..."

... و مشامت و سفاهت را از نتایج خاطر بی خطر شناسند در چنین زمانی که قحط سال مروت و فتوت باشد و روز بازار ضلالت و جهالت اختیار ممتحن و خوار و اشرار ممکن و در کار، کریم فاضل تافته‌ی دام محنت و ائیم جاهل یافته‌ی کام نعمت، هر آزادی بی زادی و هر رادی مردودی و هر نسیمی بی نصیمی و هر حسیمی نه در حسابی و هر داهی بی قرین داهی‌ای و هر محدثی رهین حادثه‌ای و هر عاقلی اسیر عاقله‌ای و هر کاملی مبتلی به نازله‌ای و هر عزیزی تابع هر ذلیلی به اضرار و هر با تمیزی در دست هر فرومایه‌ای گرفتار..."

تاریخ جهانگشای جوینی، جلد ۱، ص ۴ به بعد

۱. زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، یا بدان زنده‌ایم، و زمینه‌ای که در آن ایستاده، و یا بر آن خفته‌ایم، آشوبی شگفت است که بدان معتاد گشته‌ایم. در غیابِ نظم‌های پایدار سازنده‌ی یک زندگی عادی و پیش‌بینی‌پذیر، و در شتابِ تنش‌های پرشمار و پی‌پی، بسیاری از ما به ماشین‌هایی خودکار تبدیل گشته‌ایم که سوختِ دشواری و تنگنا و رنج را فرو می‌بلعد و ناآگاهی و ناهشیاری و گریز از هستی پیش‌ارویمان و اندرونمان را تولید و بازتولید می‌کند. آنچه که هستیم را برنگزیده‌ایم و از آنچه که می‌شویم چشم‌اندازی نداریم. آن هستی که در بطنش قرار داریم و در بطنمان قرار دارد، رشته‌ای گسسته و روندی لگام‌گسیخته است که ما با آن هیچ ارتباط معناداری نداریم، جز آن که همان هستیم. پلی از جنس قصد، که می‌توانست میان ما و هستی برقرار باشد، فرو ریخته است و گویی هیچ نمانده، جز آشوبی سردرگم و هرج و مرجی بی‌امان، و مایی که در آن زنده‌ایم و بر آن خفته.

ایرانی هستیم. پرشمار، پرجمعیت، نشسته بر میانه‌ی دنیا، مستقر بر پلِ فرو ریخته‌ی میان شرق و غرب، و میراث‌دار افتخاراتی درخشان و شکوهی بزرگ که بسیار بدان می‌نازیم و بسیار با خدشه‌دار شدنش آشفته می‌شویم. وارثان نخستین تمدن جهان هستیم، ایلامیانی هستیم که با میان‌رودانیان، اوراتویی‌ها، ماناها، و اقوام و تمدن‌های بسیار دیگر یگانه گشتیم، پارسی شدیم، ایرانی شدیم، و بارها قبض و بسط تمدن خویش را تجربه کردیم. بنیان‌گذارندگان نخستین تمدن جهانی هستیم، بر سازندگان اولین قوانین بین‌المللی پایدار هستیم، و برای بخش مهمی از تاریخ بسیار بسیار طولانی خویش، ابرقدرتی جهانی بوده‌ایم. هرکس که سودای جهانگشایی داشت، به خانه‌مان حمله کرد، چرا که برای دیرزمانی خانه‌مان مرکز جهان بود، و با سرسختی مقدونی و عرب و ترک و مغول و روس را در خود هضم کردیم و باقی ماندیم تا به میراث خویش و تداوم خویش ببالیم.

اینک این ماییم، صدها میلیون نفر مردمان ایران زمین، بسیاری جوان، بسیاری باسواد و بسیاری مهاجر و سرگردان، که خود را تاجیک، افغان، ترکمن، ارمن، گرج، آذری یا (بیشترشان هنوز) ایرانی می‌دانند. بر اقیانوسی از نفت، کوهستانی از مواد معدنی ارزشمند، دشتهایی پهناور و بارور، و سرزمینی بسیار بسیار غنی نشسته‌ایم و شادمانیم که چنین پرشماریم و چنین کهنسال، و بی‌حسی‌مان نسبت به آشوب و ویرانی را جشن گرفته‌ایم.

اینک این ماییم، مردمان ایران زمین، که دیرزمانی است به جنگ با یکدیگر و گیتی مشغولیم. در خویشتن و دیگران رنج زاده‌ایم، آب و باد و خاک و آتش را آلوده‌ایم، جانوران را درماندگانی فرو کاسته شده به هیچ و درختان را کاغذهایی مزین به متونی پوچ ساخته‌ایم. خویشتن در این میان، از همه هیچ‌تر و از همه پوچ‌تر شده‌ایم.

افغان و خراسانی، ایرانی و عراقی، آذری و ارمنی، مسلمان و نامسلمان، شیعه و سنی، اقتدارگرا و مردم سالار، عرب و عجم، مدرن و سنتی، پیر و جوان، زن و مرد، و سبز و سرخ و سپید، در هم آویخته‌ایم و برهم تاخته‌ایم و آسیبی بسیار به خویشتن وارد آورده‌ایم و نیرویی چندان بزرگ را بر باد داده و زمانی چنان گرانها را هدر کرده‌ایم که باقی ماندنمان و چاره‌جویی‌های بی‌رمق و گهگاهی‌مان، به معجزه می‌ماند. بر ایران زمینی از هم گسسته و تکه پاره، ما مردمان سرفراز جهان جدید، با شکافهایی بسیار و رخنه‌هایی ناگوار تکه تکه شده، ناتمام مانده، و از هم گسیخته‌ایم.

در میان سرزمین‌های ثروتمند هم‌رده‌ی خویش، فقیرترینیم. اسیر نادانی و خرافه و دروغیم، اگر سه هزار بار در سیصدی مسخره‌مان کنند و ناممان را از خلیجی پاک کنند و همچون گولها و دیوهایی ناشایست تصویرمان کنند، چیزی جز لافهایی پوچ از گذشته‌ی زرین‌مان در دست نداریم. نه به تنهایی ارجمند و نیرومند و پاکیزه‌ایم و نه در جمع. بیشترین آمار خودکشی، و مرگ و میر در اثر بد راندن خودروهایی وارداتی را در

جهان داریم و یکی از رکورد داران در زمینه‌ی ناپایداری خانواده، اعتیاد، جرم و جنایت، رشوه و ورشکستگی اقتصادی هستیم. شاید از این روست که وقتی تاریخی از عصر تاریک غوغای مغولان، یعنی جهانگشای جوینی را می‌گشاییم، اگر بتوانیم آن را بخوانیم، چنین آشنا و نزدیکش می‌یابیم.

آشوبی شگفت است، این دیرین‌ترین و غنی‌ترین و پرافتخارترین تمدن تاریخ، که این چنین حاشیه‌نشین و ناشایست و رنجور و ناتوان گشته است. و سرشتی شگفت‌تر هستیم ما، که به این آشوب معتاد گشته‌ایم

۲. داستانی از یاد رفته در میان پدران ما وجود داشته که برای مدتی بسیار طولانی والدین برای

فرزندان تعریفش می‌کردند، و شاید ایراد کار امروز ما آن باشد که این داستان از یادها رفته است. داستان چنین است که دیرزمانی پیش، در آن هنگام که هنوز بسیاری از دغدغه‌های امروزی ما وجود نداشت، ماهیانی در کرانه‌ی دریایی می‌زیستند. اینان شرایطی سخت دشوار داشتند، چرا که در اعماق اقیانوس ماهیانی درنده‌خو و شکارگر در کمین‌شان بودند و در آنسوتر، در خشکی برابرشان، دشمنی نیرومندتر انتظارشان را می‌کشید، که عبارت بود از خشکی و سنگینی گرانش و سرما و گرما و سایر دشواریهای کشنده‌ی مخصوص زیستن در خارج از آب. شرایطی سخت دشوار داشتند آن ماهیان آویخته در میان هاویه‌ی کوسه‌های اعماق و خشکی ماهیخوار. شرایطی چنان ناامیدکننده، خطرناک، و شکننده، که هیچ مغز منطقی و تجربه‌گرایی تردیدی در مورد نتایجش نداشت. در آن میان ماهیانی بودند که با رجوع به جداول آماری، با بررسی مقالاتی که در مجله‌های علمی جوامع ماهیان چاپ شده بود، و با تحلیل دقیق شرایط، با اطمینانی رشک برانگیز اعلام می‌کردند که زمان انقراض ماهیان کرانه نشین فرا رسیده است. برخی زمان دقیقش را هم تخمین می‌زدند، و تا حدودی

هم حق داشتند. چرا که آن شرایط دشوار، پیامدی آشکار و روشن داشت و آن نیز نابودی و زوال و انقراض بود.

اما در آن میان، چند تنی از ماهیان بودند که به انقراض باور نداشتند. چند تنی که دست بر قضا ابله و نادان هم نبودند. از پیش‌بینی‌های علمی و استقرا و انتظار آماری نیز سر در می‌آوردند، اما سپردن خویشتن به قضا و قدر و انتظار انقراض را کشیدن را هم شرم‌آور می‌دانستند و هم احمقانه. این اندک ماهیان، که حماقتِ تبالانه در انتظار نابودی نشستن را از حماقتِ کوشیدن در مسیری ناامیدانه بزرگتر می‌دانستند، هر راهی را برای خروج از بن‌بستِ کرانه آزمودند. برخی به ژرفای دریاها بازگشتند و دریده شدند. برخی یکباره دل به خشکی نهادند و در آنجا خفه شدند، و اندک شماری از ایشان نیز، به تدریج راه زیستن در خشکی را آموختند، برای خویشتن ششی ابداع کردند و گام به گام و قدم به قدم، از کرانه و دریا فاصله گرفتند. این ماهیان، وقتی به زیستن در خشکی خو گرفتند، لذتِ دویدن در خشکی و سر برافراشتن بر آسمان و پرواز را درک کردند، و حقارت و سادگی زندگی خویش در کرانه‌ی دریا را دریافتند، پیمان نهادند و قرار گذاشتند که خاطره‌ی تنگنای خویش را، و سرگذشت خیل عظیم آشنایانی را که رام و مطیع در انتظار نابودی ماندند و منقرض شدند را برای فرزندان خویش بازگو کنند، و به یادشان بیاورند که همواره در تنگناها، بختی نهفته است، هرچند بختی دیریاب و دوردست، که تنها اندکی بدان دست یابند. بختی برای جور دیگر نفس کشیدن. آن ماهیان جسور و بی‌پروایی که سطح آینه‌گون آب را شکافتند و تنفس در هوا را تمرین کردند، آن صاحبانِ باله‌های ناتوانی که خزیدن بر زمینِ آلوده با گرانش را پذیرفتند، و آن دلیرانی که به دنیایی کاملاً ناشناخته گام نهادند، دیرزمانی پیش، اگر نسلهایی پرشمار به گذشته بازگردیم، پدران و مادران ما بودند.

۳. اینک تنگنای کرانه و اینک زمانه‌ی انقراض. اینک داده‌های آماری و اینک پیشگویی نابودی. برای

چند نسلی است که ایرانیان به خویش می‌نگرند و افسرده و نگران می‌پرسند، بر سر فرزندانمان چه خواهد آمد؟ صد سالی است که ایرانیان به خاطر سربلندی نوادگان‌شان، رفاه فرزندان‌شان، و بقا و تداوم فرهنگ و هویت خویش نگران بوده‌اند. امروز، ما آن فرزندان و ما آن نسلِ موعودیم. ماییم که دیگر نباید درباره‌ی فرزندانمان نگران باشیم، که خود همان فرزندانیم. ماییم که بر سردوراهه‌ی ماندن یا رفتن، ایرانی ماندن یا هر چیزِ دیگر شدن، و هستی داشتنی سرافرازانه یا فرودستانه ایستاده‌ایم. ماییم، آن ماهیانِ درمانده‌ی کرانه‌ی دریایی که داستانش دیرزمانی است از یادها رفته است.

داده‌هایی علمی و آماره‌هایی دقیق در دست است. شمار جوانان معتاد ما، سرعتِ بی‌سواد و نادان شدنِ جمعیت ما، شتابِ از دست رفتنِ توانایی مدیریت در جامعه‌ی ما، و سیرِ رخنه‌ی فقر و بدبختی در آشیانه‌ی ما، بسیار گویا و روشن هستند. ای ماهیانِ هراسان و نشسته در بن بست، زمان انقراض فرا رسیده است. دیگر نگران فرزندان‌تان نباشید. سرنوشت آنان روشن است. مردمانی فقیر، هویت زدوده، تحقیر شده، حاشیه نشین، نادان، و واژگون بخت خواهند بود. چنان که ما نیز هم. رنگین پوستانی خواهیم بود مثال زدنی، درگیر فقر و درد و رنج و مرض، و آغشته به جنگ و دروغ و خیانت. پس آسوده باشید که زمان انقراض فرا رسیده است.

اما شما یان که اینسان رام و مطیع به انتظار تقدیری پیش بینی شده نشسته‌اید، این را هم به یاد آورید که داستانی در میان پدران و مادران ما سینه به سینه نقل شده است. داستان روزگارانی که این شرایط تکرار شد، و این تنها در زمان آن ماهیانِ دیرینه نبود. در آن هنگام که مقدونیان و اسکندر صد هزار تن از مردم بلخ —یعنی همه کس را— کشتند، در آن هنگام که تازیان خوانندگان خط و دانندگان ادبیات کهن را کشتار

می‌کردند، آن وقتی که در نیشابور مغول زده سگ و گربه‌ای زنده نماند، و آن روزی که تیمور لنگ از اصفهان گذشت و از آن انبوه مردمان تنها کله مناره‌هایی بسیار بر جا گذاشت، روزگار تاریکتر از امروز می‌نمود.

بباید به جای افتخار کردن به آن زمانی که بر گیتی فرمان می‌راندیم و نیرومندترین جنگاوران و دانشمندترین مردمان را می‌پروراندیم، به لحظه‌های تیره و تاری بنگریم که در آستانه‌ی انقراض بودیم، و خاطره‌ی اوقاتی را گرامی بداریم که مانند آن ماهیانِ کرانه نشین، قرار بود از میان برویم، و نرفتیم. اگر قرار است به چیزی افتخار کنیم، باید در این زمانه‌ی آشوب زده، بیش از نیمه خدایانِ سترگی که زاده‌ایم، به آن گمنامانی فکر کنیم که در آن روزها، سرنوشت محتوم خویش و فرهنگ خویش را نپذیرفتند. مصریانی که دیگر از هویت دیرین خویش بی‌بهره‌اند، ترکانی که نه نشانی از هیتی‌ها دارند، نه رومیان شرقی، و نه حتی عثمانیان، و دهها و صدها تمدن از میان رفته‌ی دیگری که بازماندگانش تهی از هویتی راستین‌اند و محتاج جعل و برافتنِ دروغهایی کم‌دوام، فرزندان آن کسانی هستند که در این شرایط تسلیم شدند و در کرانه‌ای مرگ‌آجین باقی ماندند. زیبایی آنچه در ایرانی بودن نهفته است، تنها در عظمتی نیست که این مردمان برای دیرزمانی به گیتی هدیه کردند. این که این تمدن بیشترین شمارِ دینهای جهانی را بر ساخته و کانونی برای تولید معنا بوده است، این که کارگاهی برای درآمیختن منشهای تمدنهای گوناگون بوده، و این که خاستگاهی بارور برای هنرها و دانشهای بسیار بوده، و این که در هر فرصتی بر گیتی فرمان رانده است، همه و همه در برابر شکوه این حقیقتِ بزرگ رنگ می‌بازند، که این زنجیره منطقاً می‌بایست بارها و بارها پاره شود، و تداومش از میان برود، و با جسارت و همت گمنامانی که از دستاورد خویش خرسند مُردند، چنین نشد. پس بباید از آن شُش سازان جسوری یاد کنیم که در آن شرایط بحرانی سرنوشت محتوم خود را نپذیرفتند، و امکانی فراهم آوردند، تا یک دوران دیگر از درخشش و شکوه، و یک لایه‌ی دیگر از انباشت معنا و اقتدار، در این تمدن آغاز شود.

۴. زمانهایی هست که باید همه چیز بود، یا هیچ چیز. و اکنون از آن زمانهاست. ما تا چشم برهم زدنی دیگر، یا به مهره‌هایی ناتوان و شکست خورده در شترنج جهان تبدیل خواهیم شد، و یا بار دیگر سر بر خواهیم کشید و "چیزی" خواهیم شد. چیزی متفاوت با آنچه که هستیم. شاید زمان آن رسیده باشد که کلاه خود را قاضی کنیم، و دریابیم که تفاخر به آنچه دیگران در زمانی دیگر بوده‌اند، و شادمانی از میراثی که در دستهای تنبل و بیکاره‌مان نهاده‌اند، دیگر کارساز نیست. آنچه که هستیم، نه شایسته‌ی فخر است و نه بایسته‌ی غرور. سرشکستگی نتیجه‌ی آن چیزی است که هستیم و رنج و ابتر ماندن و ضعف و پوچی پیامد آن است که هست.

پس باید هستی را دگرگون کرد، و باید به شکلی دیگر بود. به شکلی دیگر بودن، بدان معناست که شکلی متمایز از هستی داشتنِ امروزیِ خویش را تجربه کنیم. همچون عبورِ آن نخستین ماهی جسور از آینه‌ای که آب را از خشکی جدا می‌کرد، باید خود را بنگریم و از تصویر خویشتن، این ننگی که بدان معتاد گشته‌ایم، درگذریم، تا شاید در فراسوی آن عرصه‌ای نو برای پیمودن بیابیم و هنگامه‌ای تازه برای جنگیدن. پندی است برای برای ناامیدان و اندرزی برای دلمردگان، این حقیقت که همواره رخدادهای ارزشمند و سترگ و تاریخ‌سازِ جهان، در شرایطی از این دست پدیدار شده‌اند. بخت، زاده‌ی آشوب است و آن کسانی خوشبخت هستند که فریفته‌ی آشفته‌ی زمانه نشوند و اسیر هرج و مرج زمینه نگردند و آن بخت را در این غوغا شکار کنند. نظمهای نو همواره در زمینه‌ی آشوب زاییده می‌شوند، مردان و زنان بزرگ همواره در شرایط نابسامان می‌بالند، و دیدگاههای ارزشمند و نگرشهای تکان دهنده همیشه در تماس با بحران است که صورتبندی می‌شوند. به تاریخ بنگرید و هر دوران شکوهمندی را که در هر تمدنی می‌یابید، به من نشان دهید تا دورانی از آشوب را در پیش از آن نشانتان دهم، و مردی و زنی ارزشمند را نام برید که قدرتِ جامعه‌اش،

لذتِ خویش و مردمش، و معنای سپهر پیرامونش را افزوده باشد، تا زادگاه آشوبزده و زادروز آشفته‌اش را برایتان بنمایم.

می‌توان در این زمانه دلمرده بود و از این زمینه دلگیر. می‌توان عاقلانه و صبورانه درانتظار انقضای ماند که قطعا برای منتظرانش سر خواهد رسید. به همین ترتیب، می‌توان تقدیری جز آنچه را که خود قصد کرده‌ایم، نپذیرفت، و جور دیگر هستی داشتن را اراده کرد. می‌توان با دانستن کم بودنِ شانسِ کامیابی، چندان در این راه کوشید که حتما کامیاب شد. می‌توان فارغ از توهم قطعیتی که دلخوشی ایمان آورندگان است، قاطعیتِ جنگجویان را برگزید. می‌توان ایمان متعصبانه‌ی مخالف آزمودن راههای نو را فرو نهاد و باوری نیرومندتر از آن را برگرفت. می‌توان به هستی داشتنِ معمول و روزمره و عادی دستخوش آشوب خویش ادامه داد، یا دگرگون گشت و دگرگون کرد و شکلی دیگر از هستی داشتن را آزمود.

۵. گفته‌اند که اگر چرا زیستن را بدانیم، چگونه زیستن را خواهیم آموخت، و آشوب شرایطی است که در آن مسئله‌ی چرا زیستن با قدرت تمام از نو طرح می‌شود. چرا دگرگون شدن، چرا جور دیگر بودن، و چرا جنگیدن، در شرایطی که چیزی ناخوشایند، نظم‌ی ناجور، و نوایی ناسازه وجود دارد، قابل طرح است، و زمانه‌ی ما ازدحامی از این محرکهای چراجویی است. چرخشهای بزرگ در تاریخ تمدن، در آن زمانهایی رخ نموده است که آشوبهایی از همین دست، پاسخهایی نو و نیرومند را به پرسشِ چرا زیستن پدید آورده است. آنان که چرایی را پرسیدند و چگونگی را یافتند، من‌هایی نوظهور بودند. من‌هایی که با پیشینیان خویش تفاوت داشتند، نظم‌ی نو را می‌جستند و می‌یافتند و می‌ساختند، و از این رو به تعبیر مدرنِ کلمه، سوژه‌هایی نو بودند. ماهیانی با شش، و باله‌هایی مناسب برای دویدن و پریدن...

شاید ما در آستانه‌ی ظهور من‌هایی نو باشیم. بختِ این چرخش، در آشوب پیرامون‌مان هست، و باقی ماجرا تنها وابسته‌ی اراده‌ی ماست و سرسختی‌مان، و توان‌مان برای تبدیل شدن به آنچه که باید باشیم، و دل‌کندن از آنچه که هستیم. صورتبندی کردنِ این منِ جدید، دستیابی به دستگامی نظری که نظمی نو و معنایی تازه را به آشفته‌گی هستی باز گرداند، و تمرین کردنِ هستی‌داشتنی در این چارچوب، شرطهایی است که باید برای برداشتن این گام بزرگ برداریم.

آنگاه، چنان که بارها در تاریخ گیتی تکرار شده است، خواهیم توانست تمایزهای مندرس و پیش پا افتاده‌ی کنونی در میان خویش و دیگران را بر اندازیم، و بر تمایزهایی نوظهور و ارزشمند تاکید کنیم. آنگاه است که دریدن مخالفان، جبهه آراستن در برابر همدیگر، و خودکشی گروهی و محترمانه‌مان به دست یکدیگر را از دست وا می‌نهمیم، و به یآوری کسانی بر می‌خیزیم که با ما تفاوت دارند، و با وجود تمایزهای ارزشمندشان با ما، در سطحی بزرگتر و عالی‌تر، با ما همگون و هم‌هویت هستند. آنگاه است که من‌هایی نوظهور بر سرزمینِ کهنسال و فرسوده‌ی ما گام خواهند زد، که دین خویش، عقاید خویش، ارزشهای خویش، قومیت و نژاد و زبان خویش، و جنس و سن و پایگاه و منزلت خویشان را ارجمندانه حفظ خواهند کرد، بی آن که ناچار باشند بزدلانه به خاطر دارا بودنش با دیگران بجنگند، یا ساده لوحانه بکوشند آن را به دیگران تحمیل کنند.

تنها در آن هنگام، آنچه که اینک و اینجا غایب است، یعنی آن "منِ ایرانی نوین"، زاده خواهد شد، و خشت به خشت و گام به گام، خویشان را و هستی پیرامون و اندرون خود را و اساسی و آنگاه بازسازی خواهد کرد. این همان است که بارها پیش از این در زمینه‌ی این تمدن رخ داده است. یکی از بارهایی که چنین شد، گروهی از آن گمنامان که از بر سازندگان جسور این نظم نو بودند، و اخوان الصفا نام داشتند، چنین گفتند "و بدان برادر که دولت اهل خیر نخستین بار از جمعی از علما و حکما و برگزیدگان و فضلا پدید

خواهد آمد، مردانی که دارای اندیشه‌ی واحد و مذهب واحد و دین واحدند و در میان خود عهدی بندند که بیهوده ستیزه نکنند و از یاری یکدیگر باز نایستند و در اعمال و آرایشان چون یک تن واحد باشند."

۶. گویند در عصر هارون عباسی، مردی پیدا شد و ادعای معجزه کرد. او را نزد هارون بردند و پرسیدند که کرامتش چیست. گفت که می‌تواند با یک نگاه تشنگان را از مردمی که تشنه نیستند تشخیص دهد. هارون دستور داد تا این استعداد وی را بیازمایند. پس مهمانی بزرگی برگزار کردند و غذایی بسیار بر خوانها نهادند و نمکی بسیار به آن زدند و آب و دوغ و نوشیدنی بر سر سفره نگذاشتند. هارون و مرد مدعی نیز بر صدر مجلس نشستند و مردمان بر سر خوانها حاضر شدند و به خوردن مشغول. ناگاه از آن میانه کسی با صدای بلند گفت: "آی خوانسالار، تشنه‌ام، آب بیاور."

هارون از مرد پرسید که این یک تشنه است یا نه، و مرد گفت که نیست. سخن دیگری را شنیدند که داشت با کنار دستی‌اش سخن می‌گفت که: "غذا بسیار شور است و از این رو تشنه شده‌ام. و این را در کتاب فلانی و بهمانی خواندم که نمک دلیل تشنگی است..." باز هارون همان را پرسید و همان را شنید. دیگری از خوردن دست برداشت و خشمگینانه فریاد برآورد که تشنه است و آب می‌خواهد و مهمانان را بر آشپز شوراند، و باز مرد می‌گفت که او نیز تشنه نیست. تا آن که در آن میان کسی برخاست و سفره را ترک کرد و در گوشه‌ای جوی آبی یافت و مقداری آب نوشید. مرد او را نشان داد و گفت: "او تشنه است."

از میان ماهیان، تنها آنان که به راستی مرز خشکی را شکافتند، شش دار شدند، و آن من‌های نوظهوری که در برشهای سرنوشت‌ساز تاریخ گیتی را دگرگون ساختند و هستی‌هایی نو را بنیاد کردند، آن کسانی بودند که چنین کردند و این مهمترین نشانه‌شان بود. تنها نشانه‌ی جنگجویان، جنگیدن است و تنها سند بیداران،

بیداری. و چه خوش گفت ابوالحسن خرقانی که: "همه یک بیماری داریم، چون بیماری یکی بود، دارو یکی

باشد. جمله بیماری غفلت داریم، بیائید تا بیدار شویم."



در ضرورت پارسی شدن

فروزش، شماره‌ی دوم، بهار ۱۳۸۸، ص: ۴-۱۴.

نوشته شده در: ۱۳۸۷/۷/۲۲

۱. دو بانو را می‌شناسم، که هردو با لقب سرخ‌پوش شهرت دارند. آن یکی که مشهورتر است را خیلی‌ها می‌شناسند. ملکه‌ی سرخ‌پوش را می‌گویم. همان که لوئیس کارول در داستان آلیس در سرزمین عجایب ماجرایش را نقل کرده است. در این داستان، آلیس با ملکه‌ای روبرو می‌شود که لباس باشکوه سرخی پوشیده، و مرتب در حال دویدن است. وقتی آلیس از او پرسید که چرا مدام حرکت می‌کند، ملکه‌ی سرخ جواب داد: "برای این مرتب در حال دویدن هستم که می‌خواهم بر سر جای خودم بایستم."

همین جمله‌ی پرمغز باعث شده تا دانشمندان ملکه‌ی سرخ را به عنوان نمادی از یک فرآیند تکاملی بدانند. امروز در متون زیست‌شناسی و کتابهای مربوط به تکامل، از این ملکه زیاد یاد می‌شود. گونه‌ها و در

کل جانداران، مثل همین بانوی سرخ‌پوش باید مرتب حرکت کنند و تغییر نمایند و تکامل یابند، تا باقی بمانند. ایستادن در جهان زنده، همان انقراض است.

بانوی سرخ‌پوش دیگری را هم می‌شناسم، که اینقدرها استعاری و داستانی نیست. قضیه‌اش به چهل پنجاه سال قبل مربوط می‌شود، و شاید هنوز کسانی در تهران باشند که او را به یاد بیاورند. داستانش را دو تن از دوستانم برایم تعریف کردند. این بانوی سرخ‌پوش دوم، زنی بوده که در روزگار جوانی نامزدی داشته و دلداری. خلاصه این که یک روز نامزد این خانم با او در میدان فردوسی خودمان قرار می‌گذارد، اما چون گویا قصد ترک این زن را داشته، سر قرار نمی‌آید. بانوی قصه‌ی ما، آن روز با شادمانی لباس سرخی می‌پوشد و برای ملاقات با دلدارش سر قرار ملاقاتی می‌رود، که هرگز دست نمی‌دهد. به این ترتیب بود که دو تن از دوستانم، که با هم سی سال اختلاف سن داشتند، وقتی ماجرایش را برایم تعریف کردند، گفتند که او را بارها و بارها در میدان فردوسی دیده‌اند. بانوی بخت برگشته با همان لباس قرمز تا روزی که پیر شد و مرد، هر روز بر سر قرار حاضر می‌شد و منتظر دلدارش می‌ماند.

شاید بانوی سرخ‌پوش لوئیس کارول به نظرمان استعاری و کارتونی بیاید، و سرگذشت بانوی سرخ-پوش میدان فردوسی را تراژیک و غم‌انگیز بدانیم. به هر صورت، منکر شباهت این دو نمی‌توان شد. در هردو بانویی وجود دارد سرخ‌پوش، که با حرکت ارتباطی خاص برقرار می‌کند. ملکه‌ی سرخ‌پوش آلیس همواره می‌دود تا در یک جا ماندگار شود، و بانوی سرخ‌پوش فردوسی همیشه در یکجا می‌ماند تا شاید روزی دلدار را بیابد و از آنجا حرکت کند. هردوی آنها، با وجود درگیری پرهیجانشان با حرکت، در اصل با زمان بود که می‌ستیزیدند. ملکه‌ی سرخ، در مقام استعاره‌ای تکاملی، برای دوام آوردن در زمان و برای باقی ماندن در زمانه و هم‌عنانی با روزگار است که می‌دوید. بانوی سرخ‌پوش، با توهم نادیده انگاشتن زمان ایستاد، و کوشید زمان

را در همان روزی که از دلدار خیانت دید، منجمد کند. اما کامیاب نشد و سیلاب زمان در نهایت او را و خاطراتش را برد و فرو شست.

حرکت، آنگاه که با زمان ترکیب شود، کانون دیالکتیک غریبی است، که گویی خود را به ضد خود تبدیل می‌کند. در این دنیای شگفت، تنها دوندگان می‌توانند بر جای خود بایستند، و آنان که می‌ایستند، جایی نخواهند یافت. ما، همیشه و هر جا، در واقع بر سر دوراهی مهیبی قرار گرفته‌ایم، که در یک انتهای آن ملکه‌ی سرخ‌پوش، و در انتهای دیگرش بانوی سرخ‌پوش ایستاده‌اند.

۲. اندک‌اند شرایطی که آدمی را به بازاندیشی بنیادین درباره‌ی هرآنچه که هست وا دارند، و اندک‌ترند موقعیت‌هایی که جوامع را، و گروه‌های بزرگ انسانی برخوردار از تاریخی مشترک را به این بازنگری فرا خوانند. رویارویی با آن شرایط چالشی روانشناختی است، و درگیر شدن با این موقعیت، بحرانی جامعه شناسانه. از این روست که معمولاً به آنچه هستیم خو می‌گیریم و در باب آنچه که شده‌ایم نمی‌اندیشیم و در ساختارهای نهادینه شده و استوار اجتماعی، به تکرار نظم‌هایی عادت می‌کنیم که تداوم‌شان، وابسته به توهم طبیعی بودن، بدیهی بودن، و "خوب" بودن‌شان است.

اما نه برای این بداهت و آشنایی ارزش پیشینی مثبتی وجود دارد و نه برای آن نظمها تضمینی هست. هر آنچه سخت و استوار می‌نماید می‌تواند دود شود و به هوا رود و این نه تنها خصلت مدرنیته، که ماهیت جهان پیرامون ماست. امروز اما، در دورانی مدرن که این خصلت به رسمیت شناخته شده و دستمایه‌ی برساختن هویت‌هایی پویا و گذرا قرار گرفته است، بخت رویارویی خودآگاهانه و هشیارانه با آن بحرانها و آن چالشها نیز بیشتر است. از این روست که در موقعیت کنونی، در شرایطی شخصی که راستی و روایی خودانگارهایمان، و محتوا و ماهیت هستی‌شناختی‌مان مورد تردید واقع شده است، ضرورت دارد که به

بنیادهای هویت خویش بنگریم. بدین خاطر است که در این موقعیت تاریخی ویژه، که الگوهای دیرپا فرو پاشیده و نظمهای مقدس مشکوک می‌نمایند، ضرورت دارد که هویتی جمعی را از نو بر سازیم و بنیادهایش را با نقدی ژرف بازسازی نماییم.

گیتی گذراست و ما نیز جز برگی بر این سیلاب نیستیم. از این روست که در برابر آشوبهایی از این دست، حق انتخاب چندانی نداریم. یا در هیاهوی موجهای این سیل غرق خواهیم شد و به برآیندی تصادفی از هرآنچه نیروهای بیرونی تعیین کنند، تبدیل خواهیم شد، و یا نظمی درونزاد و خودبنیاد را بر خواهیم ساخت و در کشاکش سردرگم آشوبهای بیرونی، به هسته‌ای خودساخته از معنای خویشتن دست خواهیم یافت. یا اجاره نشینان مستعمره‌ای با هویتی وصله پینه شده و گذشته‌ای مبهم و تاریخی دست‌چین شده بر مبنای منافی بیگانه خواهیم بود، و یا وارثان قلمروی سرافراز و کهن خواهیم بود که بتواند همچون خزانه‌ای و پایگاهی برای بازتعریف هستی‌مان و جایگیری‌مان در دنیای جدید عمل کند. از این روست که در شرایطی از این دست و در رویارویی با بحرانهایی این چنین، حق انتخابی در کار نیست. یا باید تن به نقدی همه جانبه و بازاندیشی‌ای گستاخانه داد و تمام بنیادهای قدسی و اصول موضوعه‌ی معتاد را از نو ارزیابی و بازخوانی کرد، و یا باید فاتحه‌ی آنان را به همراه سایر چیزهای جالب و مهم و عزیز خواند و دل به عدم داد و مسخ فشارهای برونزاد شد و مست‌توهم‌های خوشنما.

۳. پرسش از آن که ما ایرانیان در آینده به چه چیزی تبدیل خواهیم شد دیرزمانی است اندیشه‌ی همگان را به خود مشغول داشته است. به راستی این مردمانی که از نخستین روزهای ظهور تاریخ در صحنه حضور داشتند، وارث نخستین مراکز کشاورزی و سازندگان نخستین شهرهای گیتی بودند، و کهنترین ادیان و دیرپاترین نظمهای فکری را بنا نهادند، در آینده چه خواهند شد؟ آیا همچون همسایگان به همین اندازه

کهنسالشان، آن مصریانِ نیل‌نشین، منقرض خواهند شد و زبان و فرهنگ و پیشینه‌ی خود را از یاد خواهند برد و به چیزی ستودنی در موزه‌ای اروپایی تبدیل خواهند شد؟ یا مانند چینِ دیرپا و کهنسال، ولی نورسیده‌تر و جوانتر از ایران زمینِ پیر، به ضرب و زور خودکامگی و سرکوب خویشتنِ نظمی و انضباطی بر خواهد ساخت و به قیمت پذیرفتن چند نسلی رنج و بدبختی، داعیه‌ی همتایی با غرب را خواهد داشت؟

ایرانیان دیرزمانی است که موضوع گمانه‌زنی هستند. از آن زمانی که منتسکیو در نامه‌های ایرانی خطاب به شخصیتِ داستانش گفت: "ایرانی بودن چه جور چیزی است؟" تا به امروز، این پرسش همچنان بر جای مانده است. به راستی چه جور موجوداتی هستند این ایرانیان؟ و چگونه است که آنچه که هستند، هستند، و چه شده که اینگونه شده‌اند؟

دیرزمانی است که بحث در این زمینه در جریان است، و شگفتا که خودِ ایرانیان، کمتر از همه در آن شرکت کرده‌اند و منفعل‌تر از همه همچون ناظری از دور به آن نگریسته‌اند.

پاسخها، البته طیفی بسیار گسترده و متنوع از عقاید و باورها را در بر می‌گیرد. زمانی مردمان سرزمینهای ژرمنی، شگفت‌زده از قدمت و دیرینگی این تمدن و شادمان از خویشاوندی‌شان با ایشان، کوشیدند تا زرتشت و آریایی بودن را با اصالت، و آن را با خویشتن یکی فرض کنند. ردپای این اندیشه‌ی رمانتیستی از تعریف ایرانی بودن را، هنوز در آثار ایرانشناسان بسیار می‌توان دید. ردپایی که به عظمت ایرانیان باستان، اصالت و نژادگی‌شان، آریایی بودنشان، ارتباط محکم و زیباییشان با اخلاق و طبیعت، و البته اتصال و ختم شدن تمام این امور به اروپای شمال غربی پافشاری دارد. یعنی همان روایتی که شالوده‌ی بخش مهمی از مطالعات ایرانشناسی معاصر ما را بر ساخته، و دست کم از عصر مشروطه تا آخر دوران پهلوی، خوانشی مسلط در فهم هویت ایرانی بوده است. و چرا هم نباشد؟ وقتی سراسر تعریف و تمجید است از ایرانیان، در مقام کهنترین سازندگان فرهنگ و وارثان نیرومندترین خون و فرهنگ‌ترین خاک؟

این البته تنها روایت نیست. در برابر ژرمن‌هایی که نیازمند تراشیدن هویتی در برابر اروپای جنوبی کاتولیک بودند و به پیشینه‌ی پاگانی و پیشامسیحی خویش گرایشی رمانتیستی داشتند، وارثان روم لاتینی صف بسته بودند و بازماندگان جنگهای صلیبی، که ایران زمین را برعکس، در زمینه‌ای از هویت ملی یونانی-رومی تعریف می‌کردند، و بر بستری از دیانت یهودی-مسیحی. هر دو شاخه‌ی این هویت ملی و دینی، در ابتدای کار همچون زیرشاخه‌ای بر حاشیه‌ی تمدن ایرانی روئیده بود و بعدها در تقابل با، و به دنبال وامگیری گسترده از عناصر فرهنگی ایرانی تکامل یافته بود. از این رو بود که از دید لاتین‌ها، ایران زمین سرزمین دوردست "غیر" و ایرانی "دیگری" تلقی می‌شد. این برداشت بیشتر بر سویه‌ی خشن و جنگاور ایرانیان تاکید می‌کرد و نه جنبه‌ی تمدن‌ساز و دینی، و جنگهای صلیبی و هویت اسلامی و تهدید وین و اسپانیا توسط مسلمانان را گرانگاه‌های وسواس امنیتی خویش قرار می‌داد. در این نگرش، ایرانیان وارثان، نظریه‌پردازان، و حتی بنیان‌گذاران آیین خشن و مهاجمی به نام اسلام هستند، و امروز نیز لبه‌ی تیز و خطرآفرین تمدن اسلامی را تشکیل می‌دهند.

این روایت نیز در درون ایران هوادارانی یافت. مگر نه این که مردمان ایران زمین نیمی از تاریخ مدون خویش را مسلمان بوده‌اند، و مگر شکی هست در این که مذهبهای گوناگون اسلامی، و تقریباً تمام متون مهم فقهی و کلامی اسلامی را ایرانیان تولید کردند؟ آیا نمی‌توان عرفان ایرانی و عرفان اسلامی را با کمی چشم پوشی بر میراث مصری-آفریقایی، مترادف دانست، و مگر شکی هست در این مورد که پیکره‌ی عمومی تمدن اسلامی را ایرانیان بر ساختند؟

و سومین روایت: ایرانیان مردمی بوده‌اند، توده‌ای از مردم، که کشاورزی و کار و تولید را دستمایه‌ی هستی خویش قرار می‌دادند. از این روست که در تاریخ ایران زمین، از دیرینه‌ترین روزگار، که هنوز هخامنشیان نیامده بودند و تمدنهایی چندگونه بر این گستره ساکن بود، انقلابهای مردمی را بسیار می‌بینیم. این روایت،

که به ویژه زیر تاثیر جنبش چپ در قرن بیستم تولید شد، به ویژه در زمان جنگ سرد که ایران گود کشتی سرمایه‌داران و کمونیست‌ها بود، رونق گرفت و هنوز نیز رگه‌هایی از آن باقی است. بر مبنای این روایت، ایرانیان اقوامی کهن، دیرینه، و مولد هستند که به خاطر سبک تولید آسیایی‌شان، و به خاطر جبر مادی حاکم بر شیوه‌ی معیشت‌شان، با زمین و کشاورزی و رنجبری و دهقانی خو گرفته بودند و به همین دلیل هم نخستین اشکال سازماندهی انقلابهای دهقانی را در دل خویش پروردند و اولین سنت کمونیستی تاریخ را در قالب جنبش مزدکی پدید آوردند.

به این ترتیب خرمدینان و مزدکیان و شاخه‌هایی از صوفیان نماینده‌ی خلقی ستمدیده تلقی شدند که تجربه و پیشینه‌ای درخشان در انقلابی‌گری داشتند، و بنابراین دور نبود که به راه پدران‌شان بروند و "سوسیالیسم واقعا موجود" را تجربه کنند. این روایت نیز هواداران خود را در ایران زمین یافت. بزرگترین حزب سیاسی چپ در کل آسیای ثلث نخست قرن بیستم، حزب توده بود، و جنبش چپ ایرانی تا امروز نیز تاثیر روشنفکرانه‌اش را بر فضای فکری خاورمیانه به جا گذاشته است.

کافی است به تاریخ معاصر ایران بنگریم، تا دریابیم که انگاره‌ی ما از خودمان، و تصویر ذهنی‌مان از هویت‌مان، و برداشتمان در مورد تاریخ‌مان، در صد سال گذشته تا چه پایه متاثر از نظریه‌ها و تفسیرهایی بوده است که مردمی دیگر، در شرایطی دیگر، به خاطر نیازهای هویتی خویشان در مورد ما پرداخته بودند. آلمانی‌ها و سوئدی‌ها و برخی از فرانسوی‌هایی که در ایرانیان بازماندگان اصیل پدربزرگان افسانه‌ای‌شان را می‌جستند، به قدر اروپا و به تازگی آمریکای مسیحی‌ای که در ایرانیان دشمن صلیبی‌اش را جستجو می‌کرد، وامدار نیازهای زمانه‌ی خویش، و اسیر برداشتهای موضعی جوامع خود بودند. همچنین بود کیش غریب مارکسیسم، که در همان غرب هم به سرعت در میان توده‌ها از حالتی نظری و دانشگاهی درآمد و به آیینی شبه مذهبی با قدیسان و قواعد اخلاقی و متون مقدس خویش تبدیل شد و ایدئولوژی سیاسی تاثیرگذاری را برساخت که

ادامه‌اش هنوز هم هست و هنوز هم از همان دریچه‌ی خاصِ ایدئولوژیک به همه چیز، از جمله تاریخ ایران و هویت ایرانی می‌نگرد.

ایرانیان در این مدت، تماشاچیان بی‌آزار، و هوادارانی پرشور اما غیرخلاق بوده‌اند. ناسیونالیسم و دانش‌ایران‌شناسی ما، که علمی‌ترین و عقلانی‌ترین شاخه‌ی موجود برای تعریف هویت جمعی‌مان است، همچنان تأکید ژرمنها بر خون آریایی و تاریخ پیش از اسلام و دین زرتشتی و مفهوم اصالت را حفظ کرده است، و خصلت اشرافی و کدخدامنشانه‌اش آن را به نیروی محافظه‌کار و بی‌تأثیر از نظر سیاسی تبدیل کرده است. چپ ایرانی، که پرشورترین و پر سر و صداترین شاخه بود، تابع مطلق نظریه‌های مسلط جهانی باقی ماند، که بی‌ارتباط بودنش با تاریخ ما و نابسند بودنش برای فهم جامعه‌ی ایرانی دیرزمانی است آشکار است، و برای خود چپ‌ها هم بعد از تلفات سنگین‌شان پس از انقلاب اسلامی، شاید روشن شده باشد. نگرش اسلامی ستیزه‌جو نیز، که همچون دنباله‌ای از همان تصویر کاتولیکی می‌نماید، جز رقصیدن به ساز نظریه-پردازان هوادار برخوردار تمدنها کاری نکرده است. ترکیبهای نامنتظره‌ای مانند سوسیالیسم شیعی شریعتی و بنیادگرایی اسلامی شبه‌انارشیستی بن لادن، بقایای این شاخه هستند که حتی در نسخه‌ی خشن سعودی‌اش، بیشتر شعار است تا خشونت، و در همین حد هم همچون اثباتی بر نظریه‌های مسیحی-صلیبی می‌نماید.

۴. اگر بخواهیم واقع‌بینانه و نقادانه به تاریخ معاصر ایران زمین بنگریم، خواهیم دید که اندیشمندان ما با تمام تلاشها و همتشان در یکی دو قرن اخیر بسیار نارسا عمل کرده‌اند، و سابقه‌ای خراب و کشتزاری ویران را برایمان به یادگار گذاشته‌اند. مرور کارنامه‌ی سه جریان تعریف‌کننده‌ی هویت ایرانی، و دستاوردها و فرجامهایی که از کردارهایشان برخاسته، برای فهم نابسند بودن این تلاشها کافی است.

در میان این جریانها، مسلط‌ترین و از نظر علمی و نظری مستحکم‌ترینشان، رویکرد ملی‌گرای نوینی بود که تحت تاثیر آرای ایرانشناسان شکل گرفته بود از پشتوانه‌ی دانشگاهی محکمی برخوردار بود، به همراه سخت‌افزاری پایدار و غنی از یادمانهای تاریخی، داربستی استوار از شواهد باستان‌شناختی و متون تاریخی، و نسلی از پژوهشگران و فرهیختگان معمولاً اشرافی‌مآب، که در تداوم سنتی تاریخی دلباخته‌ی سرزمین‌شان بودند و به تعبیری کهن "وطن پرست" بودند. این جریان، که در نوشتاری دیگر آن را "سپید" نامیده‌ام. از نظر سیاسی تا پیش از انقلاب در ایران مسلط بود، و بخش عمده‌ی مدرن ساختن جامعه‌ی ایرانی را بر عهده گرفت و به انجام رساند. با این وجود، خوی محافظه‌کار و نظریه‌پردازانه‌اش، و بی‌اعتنایی اشرافی‌بدنه‌ی کلی‌اش به امور عینی و ضرورت‌های زیست‌جهان جاری در اطرافشان، در نهایت آن را از صحنه‌ی سیاست حذف کرد و از تاثیرش در حوزه‌هایی بسیار کاست. احیای مجدد این نگرش در زمانه‌ی امروز، بیش از آن که ناشی از صلابت و نیرومندی چارچوب نظری یاد شده باشد، نتیجه‌ی اتصال این نگرش به ملی‌گرایی کهن ایرانی است، و سنتی تاریخی که هویت ملی ایرانیان را از دیرباز رقم زده‌است. در هر حال، از یاد نبریم که در زمان حکومت نیم بند قاجارانِ دوستدارِ شکل سنتی از همین نگرش بود که روسها شمال ایران زمین و انگلیسها شرق و غرب ایران زمین را گرفتند و در عصر پهلوی‌های مدرن‌تر و ثروتمندتر بود که عراق و افغانستان و ارمنستان و گرجستان و ترکمنستان و سایر سرزمینهای ایرانی دستخوش ایرانی‌زدایی شدیدی شدند، بی آن که واکنشی عملی و موثر از سوی این جبهه نمایان شود.

کارنامه‌ی نگرش سبز، یعنی آن برداشتی که اسلام شیعی را محور ایرانی بودن می‌دانست، نیاز به تحلیل چندانی ندارد. نمایان‌ترین و عریان‌ترین محک برای کارآزموده یا نارس بودن برداشتهای برسازنده‌ی هویت، آن است که به حاکمیت سیاسی دست یابند، و پیامد حاکمیت این نسخه از فهم هویت ایرانی را آنان که بایند دریابند، در می‌یابند.

نگرش سرخ‌گونِ چپ هم، برخلاف تصور مرسوم، چندان از قدرت سیاسی دور نبوده است. این نگرش تنها در قلب ایران زمین بود که به قدرت سیاسی دست نیافت. در نهایت پاره‌هایی بزرگ از ایران زمین که روسها از قاجاران به غارت برده بودند، قلمروی سلطه‌ی این نگرش بودند. از این رو این نکته که نگرش چپ کلاسیکِ عصر جنگ سرد، در صورت دستیابی به قدرت سیاسی چه بر سر هویت ایرانی می‌آورد، امری انتزاعی و نظری نیست، که در آزمایشگاه تاریخ یک بار با هزینه‌ای سنگین آزموده شده است. همین نگرش بود که پس از سقوط تزارها بر بخشهای تسخیر شده‌ی ایران زمین حاکم شد و جمهوریهای شورایی کوچک و بزرگی را گرداگرد ما پدید آورد. امروز، پس از بیش از یک قرن جداسری، فقر معنایی و هویت زدوده بودنشان بر کسی پنهان نیست.

بالاخره این نکته را باید دریافت که بر خلاف تصور جاری، نگرش چپ و جنبش سیاسی متأثر از خالص‌ترین شکل ایدئولوژی مارکسیستی، برای مدتی به درازای شش دهه در بخشهایی از ایران زمین حاکم بود، و آران و ارمنستان و گرجستان و تاجیکستان و ترکمنستان و سایر نودولتان‌کنده شده از پیکر ایران زمین، سوسیالیسم رویایی مورد نظر مارکسیستهای ایرانی را برای سه نسل تجربه کردند و آن هم نه به شکلی بومی و حاشیه‌نشینانه، که دقیقاً زیر نظر مسکو و در پیوند مستقیم با مارکسیسمی که ابرقدرتی جهانی بود. امروز بد نیست به این خرده دولتها بنگریم و فقر، ناسازگاری درونی، و موقعیت شکننده‌شان به عنوان ملیتی در میان سایر ملل را دریابیم. این البته به دلیل خشونت استالینی در برخورد با میراث فرهنگی این قلمرو، و سه نسل ایرانی زدایی از این سرزمین نیز هست، و ناتوانی این مردم در خواندن خط فارسی و اختلالی که در ارتباط برقرار کردنشان با تاریخ کهن خویش دارند.

اینها را البته باید در پیوند با حرکتی دیگر دید، که از سیاست خارجی اروپا بر می‌آید، و ملت‌تراشی‌ای به همین اندازه خشن و ویرانگر، اما زیرکانه‌تر را پدید می‌آورد. ظهور دولتهایی نوپا مانند افغانستان و عراق و

پاکستان و امیرنشینهای اطراف خلیج فارس که همگی مدتی مستعمره‌ی انگلستان بودند، فرآیندی است روشن با پیامدهای معلوم. آنچه که در این مدت در تمام این سرزمینها - و حتی تا حدودی در درون کشور ایرانِ گربه‌گون- با شدت و حدت دنبال شده، سیاست ایرانی‌زدایی و مخالفت با هویت ایرانی است. این برنامه در شمال با انترناسیونالیسم مارکسیستی پیش می‌رفت، و ظهور خلق‌هایی مانند تاجیک‌ها و پشتون‌ها، که با سرکوب نظامی، تبعید نویسندگان و شعرا و ادیبان به سیبری، و منع تدریس و آموزش زبان و خط و ادبیات فارسی و تاریخ ایرانی همراه بود. حالا که سیطره‌ی شوروی بر این مناطق از میان رفته است، خوارزم و سغدِ باستان به جمهوری ترکمنستان و تاجیکستان و قزاقستانی تبدیل شده‌اند، که از ترس اتصالشان با ایرانیان، ناگزیرند تاریخ دیرپا و کهنسالِ ایرانی، سکایی، و زرتشتی خود را از یاد ببرند، به عنوان دولتهایی با چند دهه عمر در میدانهای جهانی حاضر شوند، و خاطره‌ی تاریخی و هویت خویش را بر مبنای زبان‌هایی قومی با چند قرن عمر استوار کنند، و چند متنِ معدود ادبی، و از پیکره‌ی عظیمِ هویت ایرانی خویش، که قومیتشان زیرسیستمی از آن است، محروم بمانند. این حقیقت که تاجیکستان و ارمنستان و گرجستان و سایر سرزمینهای ایرانی روس‌زده امروز از فقیرترین کشورهای دنیا هستند و جمعیتی اندک و تاریخی چند قرنه و مساحتی قابل چشم‌پوشی دارند، عجیب نیست. چرا که اینان مردمی هستند که از تمدنی بزرگ جدا شده‌اند، به سودای آن که شاید ملتی کوچک بشوند.

این سودا اما، منحصر به قلمروی روسها نیست. در جنوب، این فرآیند کمتر با بگیر و ببند و کشتار ایدئولوژیک، و بیشتر با برنامه‌ی غربی هویت‌تراشی برای اقوام دنبال می‌شد. به این ترتیب چند قبیله‌ی عربی که در عراق ساکن بودند، برنامه‌ریزانِ رستاخیزِ (بعث) عراق شدند. یعنی کشوری که شمالش کردنشین بود، اسمش عراق (مغرب آراک) و اسم پایتختش بغداد، فارسی بود، و هفتاد درصد مردمش شیعه و سنی‌هایش هم کردِ ایرانی بودند، هویت ملی متمایزی پیدا کرد، که نه به اسلام ربط چندانی داشت و نه به تاریخ قبایل

اعراب، که یکسره برساخته‌ی توهم بود و خیال. و نامنتظره نبود که چنین ساده پس از موقوف شدن بگیر و ببند صدام از هم بپاشد.

به همین ترتیب، جای شگفتی نیست در افغانستانی که مستعمره‌ی نظامی روسیه بود، تلاش روسها برای هویت‌تراشی به هرج و مرجی که دیدیم منتهی شود. چرا که قوم پشتون - با جای مشخص و استوار و برازنده‌شان در تاریخ ایران زمین - خلا سیاسی روسها را با شکلی ساده لوحانه از اسلام خشونت‌گرای سعودی پر کرد، و لبه‌ی جنگی قومی شد که هنوز کودکان دست و پا بریده‌اش و بوداهای کهنسال زخم دیده‌اش در گوشه و کنار پراکنده‌اند.

امیرنشین‌های عربی در این میان خوشبخت‌تر می‌نمایند. آنان به نفت دسترسی داشتند و چون معمولاً از هویت چیزی بیش از تظاهر به خوردن و نوشیدن و گاه پوشیدن نمی‌فهمیدند، امروز بر خر مراد سوارند. اما به راستی در آن هنگام که نفتها به پایان برسد و سوخت به معنای امروزی جایگزینی بیابد، اعراب چه دارند جز خرده‌کشورهایی با چند ده سال سابقه، جمعیت‌هایی اندک، شکم‌هایی معتاد به زیاد خوردن و سابقه‌ای تاریخی که تنها چند دهه‌ی عصر اسلام را در چنجه دارد و چند دهه‌ی پس از جنگ دوم جهانی را؟

۵. شاید از لحن کلام من چنین بر آید که مشغول واگویی یکی از آن سخن‌سرایی‌های غرای ملی - گرایانه‌ی مرسوم هستم. گوشزد کنم که این سخنان به تعبیری ملی‌گرایانه هست، اما از چارچوب مرسوم ناسیونالیسم رایج بر نمی‌آید.

بحرانی که ما در آن گرفتاریم و شرایطی تاریخی که پیشارویمان قرار دارد، ارزشمند است و ارجمند، بدان دلیل که امکان اندیشیدِ نقادانه در مورد خودمان را فراهم می‌آورد، و این خود را باید در گسترده‌ترین حالت در نظر گرفت و در متکثرترین شیوه‌ی ممکن اندیشید. اشاره به سرنوشت تلخ و موقعیت فرودستانه و تجربه‌ی

ویرانگر کشورهای همسایه‌ی ایران امروزی، نه ابراز شادمانی بابت ادب شدن و تنبیه برادران مرتد ما بود که ناسیونالیسمی موهوم را پاس نداشتند، و نه سیاه‌نمایی جنبشهایی سرافراز و آزادی‌طلب با محور قومیت بود، که به واقع هرگز وجود نداشته‌اند. این تنها گوشزدی بود در مورد آنچه که بر سر ما رفته است، و می‌رود.

به راستی چه ایرادی دارد که ایران همین کشور کوچک گریه‌سای خودمان باشد؟ افغان‌ها را برای چه بخواهیم؟ که جنگ‌زده‌اند و فقیر و در به در و آسیب دیده؟ عراقی‌ها را برای چه بخواهیم؟ که جوانانمان را کشتند و جوانانشان را کشتیم؟ ارمنی‌ها را چرا بخواهیم که اندک شمارند و مسیحی؟ و گرجیان را، که اندک‌ترند و کوه‌نشین؟ چرا در بند سرنوشت تاجیکانی باشیم که دیگر خط فارسی را نمی‌توانند بخوانند؟ یا اهالی ترکمنستانی که خود را بیشتر ترک می‌دانند تا ایرانی؟ به راستی چرا در همین پاره خاکی که داریم، آسوده ننشینیم و به خاطره‌های خوش گذشته سرگرم نباشیم؟ مگر نه این که بقیه‌ی مردم دنیا هم دارند همین کار را می‌کنند؟ اگر قصد تفاخر است، که ما انبانی انباشته از شواهد تاریخی برای ذکر عظمت و رجز خواندن و ذکر مفاخر داریم، و اگر هدف وجهه‌ای جهانی است، کافی است که کمی حرف گوش کنیم و دست از حرکت‌های نمایشی برداریم و بگذاریم اروپاییان در کتابهای درسی‌شان و آمریکایی‌ها در هالیوودشان تحسین‌مان کنند.

برای این که بینیم خوبی‌ها و بدی‌های این دامن فراهم‌چیدن بزرگوارانه از دغدغه‌های جاری چیست، بد نیست به کشوری بنگریم که در شرایطی مشابه، کاری مشابه را انجام داده است.

ترکیه، از بسیاری از جنبه‌های سرزمینی جالب است. شاید اگر روزگار چرخشی دیگر می‌داشت، امروز به جای ترکیه می‌گفتیم روم، که نام کهنتر و دیرپاتر این سرزمین است. به راستی ترکان در ابتدای قرن بیستم چه کردند؟ از هویت‌های دیرپاتر و جاه‌طلبانه‌تر خویش دست برداشتند، بخشهای مشترک تاریخ خویش را با سرزمینهای همسایه از یاد بردند، تسلیم هویت قومی مبتنی بر زبانی شدند که از کشورهای اروپایی

برخاسته بود، و به همین ترتیب، رسم بازی کردن به زبان اروپاییان را آموختند و رعایت کردند. در نتیجه امروز، ترکیه کشوری است در سطح جهانی محبوب و معقول. تصویری صلحجویانه از آن در ذهنها متبادر می‌شود، و مردم ترکیه به روشنی در مسیر مدرن شدن گام بر می‌دارند. با این وجود، "من" های مقیم ترکیه، بابت تبدیل شدنشان به شهروندان کشوری با این بافت هویتی، بهایی را پرداخته‌اند و چیزهایی را در مقابل به دست آورده‌اند، که باید در موردشان اندیشید.

"من" یک ترکِ امروزی، اگر جزء لایه‌ی باسواد، و شهرنشین کشورش باشد، فردی است با خودانگاره‌ی منظم و سازمان یافته. او خود را بر اساس مفهومی موهوم به نام نژاد ترکی تعریف می‌کند، که بر ساخته‌ی شرق شناسان اواخر قرن نوزدهم است، و بر محور زبان مشترک این مردم با قبایل ترک و تاتار استوار شده است. این منِ ترک، حتی اگر کرد باشد، ناگزیر است تاریخ سرزمین خود را از آتاتورک شروع کند، و هویت ملی خویش را به پیکربندی مدرن این مفهوم محدود نماید. او در برابر این مرزبندی، امکان زیستن در کشوری مدرن، قانونمند، سکولار، و مقبول در سطح جهانی را به دست می‌آورد. اما در مقابل، از پیشینه‌ای تاریخی و زمینه‌ای هویتی محروم می‌شود، که به جای خود بسیار ارزشمند است. آن منِ ترک، چه کردی کوه نشین باشد، چه رومی شهرنشینی باز مانده از عصر بیزانس، و چه ترکی از تبار مغولی و وابسته به قبایل جنگاور قرون میانه، امکان دسترسی به سابقه‌ی تاریخی عظیمی را با "ترک شدن" از دست داده است. او می‌توانست رومی باشد، چرا که کشورش دست بر قضا همان روم شرقی باستان هم هست. یا می‌توانست عثمانی باشد، که بزرگترین امپراتوری مسلمان تا عصر مدرن بود. یا حتی می‌توانست هیتی باشد، یا کاپادوکیه‌ای ایرانی تبار، یا چیزهایی دیگر، که بیشترشان با هم قابل ترکیب و سازگار هستند. اما آن منِ ترک، به واقع هیچ یک از اینها نیست. چرا که ملیتی که او می‌فهمد و هویتی ملی که درک می‌کند، برساخته‌ای مدرن است که از ناسیونالیسم اروپایی قرن نوزدهم بر می‌آید.

من ترکیه‌ای، از سابقه‌ی عثمانی‌اش بریده است، از ترس یادآوری این که عثمانیان از ایران زمین به آن قلمرو کوچیده بودند و زبان درباری و ادبی‌شان فارسی بود. از سابقه‌ی رومی‌اش بریده است، چون هنوز در ژرفنای ساخت فرهنگی‌اش مسلمان است، و از گذشته‌ای که همچون مهمترین دشمنان مسلمانان بر صحنه بازی می‌کرد، عار دارد. من ترکیه‌ای، نه با انباشت خاطرات تاریخی، که با انکار این خاطره‌ها پدید آمده است. ناسیونالیسمی که هویت او را پیکربندی می‌کند، زبان را محور اصلی تعریف هویت می‌گیرد، بی توجه به این که ترکانِ امروزی، پیش از آن که نخستین غارتگر ترک زبان پایش به این سرزمین برسد، تمدنی داشتند و خطی و دینی و فرهنگی و تاریخی. رومیانی که ترکی را در کنار زبان عربی و فارسی پذیرفتند و در قرن نوزدهم و بیستم با سرکوب زبانهای دیگر و تغییر خط پیوند فرهنگی خود را متون اسلامی و ایرانی‌شان گسستند، در نهایت به مردمی فرهنگ زدوده تبدیل شدند که دیگر وارث تمدن بیزانس یا روم یا عثمانی نیستند، که کشوری متوسط و نوپا هستند، با اشتیاقی تحقیرآمیز برای اروپایی شدن، و واپس خوردن و بی‌اعتنایی دیدنِ شرم‌آور از اروپاییان متکبری که قرار است ایشان را به جرگه‌ی خود راه دهند یا ندهند.

هویت ملی به ظاهر کارآمدی که با هزینه‌ای چنین سنگین در ترکیه ریشه دوانده است، وامی است که از ناسیونالیسم اروپایی گرفته شده است. ناسیونالیسمی که در اروپایی با جمعیت هم‌نژاد و هم‌پیشینه شکل گرفت. یعنی در قلمروی که مهمترین عامل تمایز افراد و سرزمینهای همسایه، زبانشان بود. به همین دلیل هم ناسیونالیسم اروپایی از نخستین روزها تا همین اکنون، بر محور زبان سازمان یافته است. چرا که در غیاب مرزهای جغرافیایی پایدار و تعیین کننده، یا متغیرهای ریختی و ظاهری نژادی، و همچنین سیر رخدادهای وابسته به قلمروی خاص، تنها زبان است که می‌تواند دستمایه‌ی سیاست تفاوت باشد.

ناسیونالیسم اروپایی کشمکشهای خونینی به بار آورد، و خطاهای سترگی را در جریان جنگ اول و دوم جهانی پدید آورد. اما با این وجود حالا که به تعادل رسیده است، گویا برای مردمش چندان بد هم نباشد.

اگر این سابقه‌ی تاریک را نادیده بگیریم، می‌توانیم بپذیریم که زبان دست کم امروز برای پیکربندی هویت ملی اروپاییان خوب عمل کرده است. اما این بدان معنا نیست که همه جا خوب عمل خواهد کرد، یا حتی برای خودشان کم‌هزینه‌ترین گزینه بوده است.

ناسیونالیسم اروپایی در زمینه‌ای خاص رویداد و بالید. در زمینه‌ای که برای دیرزمانی محل تاخت و تاز قبایلی تقریباً خویشاوند بود، که از عصر رویارویی‌شان با روم تا دوران جنگ سرد، با خشونت تمام با هم می‌جنگیدند. قبایلی متحرک و جنگاور که به مکان خاصی پایبند نبودند و از اروپای شرقی تا انگلستان را بسته به شرایط روز، عرصه‌ی تاخت و تاز خویش می‌دانستند. هویت ملی اروپایی در شرایطی شکل گرفت و بالید که روایت‌های حماسی، مکانهای مقدس، چهره‌های تاریخی تاثیرگذار، و زمینه‌ی هویت‌بخشی جغرافیایی به شکلی که در ایران زمین یا چین یا حتی روم وجود داشت، در آن غایب بود. در واقع ایتالیا تنها بخشی از اروپا بود که به سنت ملی‌گرایی استخوان‌داری از جنس هویت ملی ایرانیان و چینیان و هندیان مسلح بود، و همان را نیز هم به شکلی مدرن و سرهم بندی شده در قرنهای پس از نوزایی به سایر بخشهای اروپا صادر کرد.

از این رو ناسیونالیسم اروپایی که تازه در همین یکی دو قرن پیش صورتبندی شد و کشورهایی با قدمتِ ناچیز را پدید آورد، امری نوظهور بود که رگ و ریشه‌ی تاریخی چندانی نداشت، و از همین رو بود که زبان برای تعریف کردنش بسنده می‌نمود.

در مراکز تمدنی کهنسالتر اما، با روندی کاملاً متمایز و متفاوت از پیکربندی هویت جمعی روبرو هستیم. در ایران زمین، هویت جمعی و ملیت به شکل ترکیبی پیچیده از همزیستی درازمدت تعریف می‌شد، که پیشینه‌ای مشترک و خاطره‌های تاریخی در هم تنیده را در بر می‌گرفت. این شکل خاص از هویت، که آن را ملی‌گرایی پیشامدرن می‌توان نامید، در تاریخ مدون و نویسی درازمدت ریشه داشت، و در استقرار

جمعیت‌های دارای خاطره‌ی جمعی در قلمروهای جغرافیایی مشخص برای مدتی طولانی. از این رو، واحدهای اجتماعی برخوردار از ملی‌گرایی پیشامدرن، کم‌شمار و بزرگ و گسترده هستند. در واقع چنین می‌نماید که با ابراز نادانی در مورد تمدنهای آمریکایی، تنها بتوان ایران زمین و چین و هند و روم را دارنده‌ی چنین بافتی از هویت دانست. این البته در کنار هویت‌های کهنتری است که در عصر پیشاهخامنشی وجود داشتند، و بیشتر قومی بودند تا ملی.

گسترده‌ی قلمرو جغرافیایی و پهناوری دامنه‌ی جمعیت‌شناختی‌ای که پیدایش ملی‌گرایی پیشامدرن را ممکن می‌ساخت، عاملی بود که همزیستی گروه‌ها و قبایل و جمعیت‌ها و شهرهای متفاوت را در کنار هم رقم می‌زد. به عبارت دیگر، بر خلاف هویت مدرن ملی که بر پایه‌ی هم‌ریختی و تشابه و یکسان‌سازی استوار شده است، ملیت پیشامدرن از ابتدای امر خصلتی متکثر و چندقومی داشت. در واقع پیوند میان اقوام متفاوت و ناهمگن بود که ملیت پیشامدرن را ممکن می‌ساخت، و این همان است که برای نخستین بار در عصر هخامنشیان ظهور کرد و تا حدودی توسط دیوانسالاری پارسیان مدیریت شد و بعدها به الگوی غالب در تمام ملیتهای باستانی تبدیل شد.

هویت ملی باستانی، از هم‌جوشی قبایل، اقوام، زبانها، قلمروهای جغرافیایی، و ادیان متفاوت بر می‌خاست و تنها در شرایطی که این تکثر را به شکلی موفق ترکیب می‌کرد، بخت بقا می‌یافت. واحدهای تمدنی‌ای که به چنین ترکیب پایداری دست نیافتند، از میان رفتند و به صورت اقماری برای تمدنهای دیگر در آمدند، هرچند که مانند مصر، سابقه‌ای درخشان و دیرپا و سنن معننازایی نیرومند و موثری می‌داشتند. ایران زمین، نخستین و کهنترین شکل از این هویت ملی را در دل خود پرورد، و شاید به دلیل تاثیر شگرف این ابداع تاریخ‌ساز و قدمت شگفت آن بود که ملیتش ماهیتی اساطیری به خود گرفت و چندان نیرومند شد

که هنوز هم موضوع گمانه‌زنی بیگانگان است و هم به قوت خود باقی است و در برابر اشکال جدید هویت مقاومت به خرج می‌دهد.

از همان ابتدای کار، هویت ملی ایرانی بر مبنای اتحاد قبایل و اقوامی شکل گرفت که زبانها، ادیان، نژادها، سرزمینها، و اقلیمهایی متفاوت داشتند. پایداری این اتحاد، و تداوم فرهنگ‌سازی در آن، نشانگر امکانی است که به ضرب و زور آزمون و خطا برای دیرزمانی سنجیده شده است. این حقیقت که مهاجمان مقدونی و یونانی و ترک و عرب و مغول به سرعت و در کمتر از یک و نیم قرن در پیکره‌ی هویتی ایران زمین جذب می‌شدند، نشانگر موفقیت این چارچوب است، و این چیزی است که باید در موردش بیشتر آموخت و بیشتر اندیشید.

۶. آنچه که در زمانه‌ی ما بر سر هویت ایرانی آمده است، ترکیبی است از دو نیروی متعارض که شالوده‌های این بافت سنتی و کهن از ملیت را تهدید می‌کند. از سویی، روایتهای مدرن از فهم ملیت، که در زمینه‌ی اروپایی صورتبندی شده بود و بیشتر به کار تعریف "من" اروپایی با تاریخ کوتاه و شباهت بسیارش با همسایگان می‌خورد، به ایران زمین وارد شد. این روایت، از سویی بر مبنای رمانتیسیم اروپایی ساخته شده بود و بنابراین به مثابه دستگامی عقلانی چندان بسنده و بالنده نبود. از سوی دیگر، رگ و ریشه‌هایش را با زبان‌مداری و نیازهای سپهر اروپایی حفظ کرده بود، که با شرایط ایران زمین همخوانی نداشت و ندارد. بی‌تردید تمایزی که بین یک آلمانی و فرانسوی وجود دارد، بسیار کمتر از تفاوت میان یک ایرانی عرب خوزستانی و یک ایرانی زرتشتی یزدی است. در چارچوب نگاه اروپایی، این که چگونه و چرا مردمی با زبان و نژاد و اقلیم و حتی قیافه و دین متفاوت هویت ملی مشابهی پیدا کرده‌اند، معمایی حل ناشدنی جلوه می‌کند، و این ناشی از کوچک بودن نسبی اروپا، یکدستی جمعیت‌شناسانه و فرهنگی ایشان، و تاریخ به نسبت

کوتاهشان است. جوش خوردن مردمی که تا این پایه با هم تفاوت دارند، تنها در زمانی بسیار طولانی ممکن است، و اصولاً قلمروی چنین وسیع و تنوعی چنین بالا را می‌طلبد، تا باقی بماند و زاینده باشد.

از این روست که ملی‌گرایی مدرن اروپایی، اگر در رویارویی با زمینه‌ی تمدنهای کهنسالی مانند ایران زمین یا چین سنجیده شود، به سردرگمی‌ای نظری دچار می‌شود. اگر با مقیاس مفهوم ملیت اروپایی به ایران زمین بنگریم، آن را انباشته از ملت‌هایی گوناگون خواهیم دید. در این سو "ملیت" فارس را داریم با زبان فارسی، در آن سو ملیت ترک را با زبان ترکی، و این طرف‌تر ملیت عربی و ارمنی و گرجی و دیگران را که زبان‌هایی متفاوت دارند. اما اشکالی در این میان وجود دارد. یکی این که شکل ظاهری و زبان و دین و موقعیت جغرافیایی در ایران زمین به شکل مورد انتظار اروپاییان توزیع نشده است. تاریخ کوتاه قبایل همگون و از نظر فرهنگی یکدست اروپا، با آنچه که در ایران زمین در طی پنج هزاره تجربه و تدوین شده است، قابل مقایسه نیست. در اینجا ما مردمی بور یا سیاه چرده، بلند قامت یا کوتاه، کوه نشین یا دشت نشین را داریم که ممکن است مسلمان یا مسیحی یا زرتشتی یا یهودی یا صابئی باشند. مردمی که مستقل از دینشان، ممکن است به عربی، ترکی، کردی، پشتون، اردو، بلوچی، ارمنی، آسوری یا گرجی سخن بگویند، و مستقل از هردوی اینها، ممکن است در شهرها و جاهایی متفاوت زندگی کنند.

تمایزهایی مانند دین و زبان و شکل ظاهر و محل زندگی که برای یک اروپایی ملیت، یا حتی واحدهایی بزرگتر از ملیت را بر می‌سازد، در ایران زمین امری شخصی است که هویت فرد را در زمینه‌ای بسیار بزرگتر و ریشه‌دارتر از ملیت تعریف می‌کند. به گمان من، این مهمترین خزانه‌ی فرهنگی موجود در ایران زمین است. در اینجا است که امکان داشتن ملیتی مشترک، با به حساب آوردن و حتی تاکید کردن بر تمایزهای قومی و زبانی و دینی و جغرافیایی ممکن شده است. این امکان، یکی دو قرن سابقه ندارد، که از

بیست و پنج قرن پیش، به مثابه نخستین شکلِ مدون از ملیت، در همینجا به شکلی بومی و درونزاد تکامل یافته است.

از این روست که من مدافع پیکربندی کهنتر و سنتی ملیت ایرانی در برابر نسخه‌های به نظر سست مدرن هستم. نسخه‌هایی برخاسته از شور رمانتیستی، آغشته به طرد دیگری و مرزگذاری‌های دلبخواه و نامعقول، و آماده برای ارتکاب خشونت، که تاریخ معاصر ما را در سایه‌ی خود فرو پوشانده است. ملیت مدرن، اگر در ایران زمین باور شود، قومیت‌هایی کوچکتر و کوچکتر را به مرتبه‌ی ملیت بر می‌کشد، و کشورها و دولت‌هایی کوچکتر و کوچکتر را پدید می‌آورد، که همگی ناگزیرند برای سرپوش نهادن به تنوعی که در نهادشان تنیده شده است، به سرکوب و طرد و ویرانگری فرهنگی دست بزنند. همانطور که روسها با معلمان زبان فارسی و طالبان با هزاره‌ای‌ها و صدام با کردها کردند. نتیجه‌ی این هویت ملی ساختگی، وارداتی، طرد کننده، سرکوبگر، قوم‌گرا، و نیم‌بند، واگرایی بیش از پیشِ هویت‌های جمعی است، و کشمکش خونینِ درونی، و نابود کردن میراث فرهنگی و توانمندی‌ها و خلاقیت‌های معنایی، به بهای بر کرسی نشانندن روایتی که نادرست بودنش دیر یا زود معلوم خواهد شد.

به راستی نمایشنامه‌ای که با این گستردگی و دقت هم اکنون در پیش چشمان ما قرار دارد، برای داوری در مورد پیامدهای این روایت کافی نیست؟ شکی داریم در این که افغانان و عراقی‌ها به بدبختی و ادباری فرو افتاده‌اند که شایستگی‌اش را ندارند؟ تردیدی داریم در این که وقتی نام بغداد و کربلا و نجف می‌آید، ایرانی‌های دیندار، و وقتی اسم سمرقند و بخارا و بلخ به گوش می‌رسد، ایرانی‌های تاریخ‌خوانده، به هیجان می‌آیند؟ از یاد برده‌ایم که شاعرانمان، سردارانمان، دانشمندانمان، هنرمندانمان، و مردان و زنانی که در زمانی بسیار طولانی برای باقی ماندن و تداوم این تمدن کوشیدند، تا چه پایه همگون در سراسر این قلمرو پهناور توزیع شده‌اند؟

۷. ایرانیان دیر یا زود باید با آن چالش و این بحران روبرو شوند، شاید که دردِ زایمانی که قرنی است درگیرش هستیم برایمان فرزندی شایسته به بار آورد. ایرانیان یا باید خود درباره‌ی هویت خویش بیندیشند، یا آن که همچون گذشته ناگزیر خواهند بود از نسخه‌های نوساخته و بی‌ربطی استفاده کنند که در سپهر زیست جهان ما نه اعتباری دارد و نه کاربری‌ای. هر چه هم که شیفته‌ی ظلم‌ستیزی مارکس و معنویت اسلام ستیزه‌جو و عظمت و شکوه هخامنشیان باشیم، دیر یا زود چشم خواهیم گشود و خواهیم دید که این روایت‌های رمانتیستی از هویت ملی، که با طردِ روایت‌های دیگر همراه است، ابتر و ناکارآمد هستند. دیر یا زود درخواهیم یافت که در کنار این سه روایت از بازسازی هویت ملی به شیوه‌ی مدرن، قوم‌گرایی مهلک و تجزیه‌گرایانه‌ای در همه جا رخنه کرده است.

هرقدر به هویت‌های قومی خویش دل‌باخته باشیم و در توهم جداسری به سر بریم، دیر یا زود در این نسل یا نسل بعد، با کسانی روبرو خواهیم شد که درباره‌ی قدمت زبانشان، مسیر کوچ نیاکانشان، تبارشناسی فرهنگشان، و منابع فرهنگی‌شان به کنجکاوی خواهند پرداخت. قوم‌گرایی جمعیت‌های ایرانی در تمام اشکالش، برساخته‌ای مدرن است که از تفسیرهای پا در هوای تاریخی و سوءاستفاده‌ی منظم اما آشکار و رسوا از شواهد شبه‌علمی ناشی شده است. شاید در این نسل کسانی باشند که مانند تاجیکان و پشتون‌های نسل پیش، درگیر شور و هیجان شروعی دوباره و رستاخیزی قومی باشند و دروغ‌های ایدئولوگ‌ها را باور کنند. اما دیر یا زود، فرزندان و نوه‌های همین قوم‌گرایان وقتی خود را وارث کشوری کوچک و فقیر و کم جمعیت با سابقه‌ای چند ده ساله ببینند، به کند و کاو کتابخانه‌ها خواهند پرداخت و در خواهند یافت که همه چیز بر پایه‌ی

تفسیری دروغین از شواهدی استوار شده، که می‌توانست تفسیری نیرومندتر و کارآمدتر داشته باشد، که راست نیز بود.

تا آن روز، پشتونهای افغانستان بوداهای پدربزرگهایشان را با موشک نابود خواهند کرد، عرب‌تبارهای جنوب کتیبه‌ی نیاکانشان را در خارک با تیشه خواهند کرد، مردمانی هویت زدوده بر در و دیوار معبد‌های باستانی‌شان اسم خود را حکاکی خواهند کرد، و اشموغان با تیشه به جان بناها و تندیسها و با اره به پوستین درختانی مقدس خواهند افتاد، که سابقه‌ای کهنتر، باشکوه‌تر، زیباتر، یا معنادارتر از حد مجاز را برایشان آشکار سازد.

۸. در این میان اما، آنان که قصد ندارند از یاد ببرند چه کنند؟ چیست راه پیش پای آنان که قصد ندارند به شهروندان کشور سی و هفت ساله‌ی امارات، یا صاحبان ملیت سی و چهار ساله‌ی آذربایجان و ارمنستان و تاجیکستان تبدیل شوند؟ ساکنان بلخ که نخواهند مرگ زرتشت در شهرشان را و حکومت کوشانیان را در آنجا از یاد ببرند، چه وظیفه‌ای دارند؟ ارمنیانی که نخواهند سابقه‌ی پنج هزار ساله‌ی سرزمینشان را از یاد ببرند، و عراقیانی که از سکونت در نزدیکی پایتخت دو هزار ساله‌ی ایران سربلند باشند، باید چه کنند؟ اصولاً چگونه می‌توان در این شرایط ایرانی باقی ماند؟ در شرایطی که وابستگی به ملیتهایی نوپا و کوتاه عمر با معنای مبهم و تحقیرآمیز، مد روز شده است؟ و آیا به راستی عراقی بودن، گرجی بودن، افغان بودن، تاجیکستانی بودن، و در کل عضو دولتهایی با مساحت‌هایی چنین اندک و جمعیت‌هایی چنین کم و تنوع و محتوای فرهنگی چنین بی‌رمق و چنین فقیر و چنین ناتوان، برای وارثان کهنترین دولت جهان شرم‌آور نیست؟

شاید لازم باشد که در این روزگار، بار دیگر ایرانی بودن را از نو تعریف کنیم. همچنان که نیاکانمان بارها در شرایطی مشابه با موفقیت چنین کردند، و نیاز ما برای انجام این کار و خودآگاهی مان نسبت به اندوخته‌ای که در خطر بر باد رفتن است، نماد کامیابی و پیروزی ایشان است.

در آن نخستین روزهایی که ایران زمین در قالب یک دولت سازمان می‌یافت و هخامنشیان دست اندر کارِ سترگِ یکی کردن هویت‌های پراکنده‌ی دولت‌شهرهای ایران زمین بودند، شکل خاصی از سوژه و پیکربندی ویژه‌ای از "من" ظهور کرد، که پارسی نامیده می‌شد. در آن روزگار، مصریان و لودیاییان و هندیان و سغدیان و مرویان و اعراب و ایونیان، بدان دلیل خود را سرافراز و نیرومند می‌دانستند، که نمادی از "منِ پارسی" بودند. نه به دلیل برخورداری از قومیتِ قبیله‌ی پارس، یا دیانت زرتشتی، یا سخن گفتن به فارسی باستان، که به خاطر پیوند با تمام این عناصر به همراه عناصری دیگر، که شخصی بود و محلی و موضعی و به بیان امروزی، قومی.

امروز نیز، شاید نیاز به بازسازی "من" داشته باشیم. "من" ای نو باید که صورتبندی شود، سنجیده گردد، محک خورد و آفریده شود. "من" پارسی جدیدی باید که با تغذیه از اندوخته‌ی تاریخی و فرهنگی ایران زمین بازسازی شود. سوژه‌ای نیرومند، معنادار، پایدار و شادکام، که رمز درونی ساختن ملیت ایرانی کهن را بداند، بی آن که درگیر بخش‌های فرسوده و مندرس سنت‌های دست و پاگیر گذشتگان شود. "من" ای هوشیار و انتخابگر و خودمختار و آفرینشگر، که بر چارچوب فهم مدرن مسلط باشد و انضباط سوژه‌ی مدرن را دریافته باشد و از آن گذر کرده باشد، بی آن که اسیر بازتاب‌های بی‌ربط آن باشد، و گرفتار قوم‌گرایی مهلکِ نهفته در آن.

"منِ پارسی" نوینی در راه است. همچون روزگاران گذشته، این بار نیز باید از خودمان شروع کنیم. بی تکیه به عوامی که به دنبال ساده‌ترین راه می‌گردند، و در نهایت راه ما را اگر شایسته و سودمند بیابند،

پیروی خواهند کرد. بی توجه به باید و نبایدهای نخبگانی که منافع خویش و گروه‌هایشان را در مقیاسهایی کوتاه‌بینانه و موقتی تعبیر می‌کنند.

این بار نیز باید هرکس نخست در خویشتن آن "منِ پارسی" را بیافریند. در کلیتِ فراگیر و انسجامِ هدفمندش، و در تکرارِ آزادانه و پویایی اراده‌مدارانه‌اش. خزانه‌ی معنایی ایران زمین، در دسترس همه‌ی ماست تا راهبردهای نوینِ منضبط کردن خویش را تجربه کنیم، صورتبندی نماییم، و دستگاه‌هایی نظری و انتزاعی برای فهم آنچه که به انجام دادنش نیاز داریم، پدید آوریم. اندوخته‌ای گرانبها و بی نظیر از متون در اختیار ماست، و سلسله‌ای نامدار و گرانقدر از کوشندگان همین راه که زنجیره‌شان از امروز تا هزاران سال پیش ادامه می‌یابد. عضویت در این حلقه و حضور در این هنگامه، شاید ارزشمندترین چالشی باشد که بتواند زندگی ما را، به عنوان یک انسان، معنادار کند. ایرانی بودن، امروز و در این زمانه‌ی پر آشوب، و دست بر قضا درست امروز و در این شرایط، بختی است بلند برای آنان که جویای سرافرازی باشند و دلیر در خواستن.

چرا که پارسی شدن، امروز پیروی از سرمشقی نمونه و قطعی نیست. فهم چارچوبی نظری ضرورت دارد، تا در آن داوری کنیم و نقد نماییم، و تسلط بر سپهری از دانشها و داده‌ها لازم است، تا با پشتوانه‌اش دقیق و روشن و بی طرفانه بنگریم و از ستایش بی محابا یا شرمساری بی مورد درباره‌ی گذشتگان مان پرهیز کنیم. پارسی بودن، امروز به معنای برگزیدنِ محض و خالص است. برگزیدنِ زبانی که بدان سخن بگوییم، برگزیدنِ زبانهایی دیگر که قومیت خویش را در دل این زبانِ فراگیر عمومی تقویت کنیم. چنان که پیش از ما هزاران هزار سخن‌آور و سخندان از گنجه تا سمرقند و از دهلی تا قونیه کردند.

ظهورِ منِ پارسی، برنامه‌ای محلی نیست که با ملی‌گرایی مدرن و مرزبندی‌ای جغرافیایی مرسوم گره خورده باشد. امروز نیز مانند بارها و بارهای پیش، بخش عمده‌ی ایرانیان بالقوه خارج از مرزهای کشور ایران قرار دارند. بیست و چند میلیون افغان و چند ده میلیون عراقی و ارمنی و گرج و تاجیک را با هشت میلیون

نفری که از خود ایران به غرب کوچیده‌اند جمع ببندید، تا دریابید که عصری جدید از کوچگردی ایرانیان آغاز شده است. گویا ما سکا‌های نو، کوچگردی‌ای که را اجدادمان هزاران سال پیش در مرزهای خونیرت بهشت‌آسا متوقف کرده بودند، از سر گرفته باشیم.

از این رو تبدیل شدن به منِ پارسی برنامه‌ای هستی‌شناسانه است. تدوین راهی است برای بازسازی مفهوم "من" در عام‌ترین شکل ممکن. تلاشی است برای فهم مجدد امور مرسوم و آشنا و بدیهی، در کلیت سترگشان. این تنها به تاریخ یک تمدن یا اندوخته‌های ادبی و زبانی یک کشور مربوط نمی‌شود. هرچند مانند بارهای پیش در این قالب بیان می‌گردد و صورتبندی می‌شود. امروز نیز مانند بارهای قبل، باید باور کرد که هرآنچه نیک و برگزیده و خوب و کارآمد است، از آن ماست، اگر که تصاحبش کنیم. و اهمیتی ندارد که آن را از کدام فرهنگ و از کدام مقطع وام بگیریم. تلفیق درست این عناصر و ترکیب کردنش در نظامی منسجم و یگانه، و بهره گرفتن از آن برای تبدیل شدن به چیزی نو، "من" ای بی‌سابقه و نیرومند، چیزی است که ظهور "پارسی" را ممکن می‌سازد.

از این رو بیاید به برنامه‌ی آفرینش منِ پارسی همچون قول و قراری پنهانی بنگریم. قول و قراری رازورزانه در میان اشخاصی که عرصه‌ای جز خویشتن برای جستجوی این جام جم، و تحقق آن معجزه‌ی کهن ندارند، که اینهمه بار در زمینه‌ی فرهنگ ما تکرار شده بود، و شاید از این رو چنین خوب در قالب شعر صورتبندی شده است. در ابتدای کار نه همچون جنبشی عمومی و فراگیر، که مانند انتخابی شخصی و کوششی فردی. پارسی شدن در زمانه‌ی امروز، برگزیدن راهی است برای حل معمای "چگونه هستی داشتن"، و آری گفتنی است به چالش بزرگ تردید و ابهام، که در عین جانکاه و هراس‌انگیز بودنش، زاینده و خلاق و شورآمیز نیز هست.

ایرانی بودنِ امروزی، بختی است برای بازسازی بنیادین سوژه، و پیکربندی زیربنایی خویشتن، در پرتو نقد بنیادین هرآنچه که داریم و هرآنچه که توانیم داشت. همچون روزگارانی باستانی که مغان زرتشتی، گوسانان پارتی، داعیان اسماعیلی، ارتاوانان مانوی، نقیبان شیعه، و قلندران و صوفیان ایرانی در سراسر دنیای خویش پراکنده شده بودند و با بندِ نافِ مقدسِ "از نو ایرانی بودن" به هم متصل بودند، لازم است که به کند و کاو در هرآنچه هست پردازیم و خویشتن را بازتعریف کنیم.

در این میان، دستیابی به منِ پارسی را باید به فراگیرترین شکلِ ممکن فهم کرد. با برخورداری از آنچه که تا به حال داشته‌ایم و کارساز بوده است، و با پرهیز از هرآنچه آسیب‌رسان و زیانمند بوده است، می‌توان از نو پارسی شد. این پارسی شدن به معنای مسخ شدن با افسانه‌ی قومیت فارس یا قبیله‌ی طردکننده‌ی خاصی نیست. کلید پایداری و ماندگاری تمدن ایرانی در مهارتش برای جذب کردن و در بر گرفتن و در آغوش کشیدن منشهای نو و معانی تازه و اقوام نو آمده و عقاید نوظهور بوده است. امروز نیز باید از نو بیاموزیم تا چگونه در عین حفظ قومیت خویش، که سطحی از تعریف هویت است، ایرانی و پارسی باشیم. باید بپذیریم که ایرانی بودن و دست یافتن به منِ پارسی، به معنای آریایی یا سامی بودن، سیاه یا سپید بودن، زرتشتی یا مسلمان بودن، و هیچ "جورِ مطلق و بسته بودن" ای نیست، که در نیرومندی است و آفریدن معنا و پابندگی و شادکامی. باید بنگریم که چگونه در درازای هزاره‌ها، مردمی که به خانواده‌ها، قبایل، ایلها، سرزمینها، ادیان، نژادها و زبانهای قومی گوناگون تعلق داشتند، عهد و پیمان بزرگ پارسی شدن را دریافتند و پذیرفتند و به انجام رساندند. باید نگریم به گوناگونی مردمی که سطر به سطر و خشت به خشت، بدنه‌ی گسترده و پیچیده‌ی هویت ایرانی را بر ساختند. مردمی که ممکن بود مانند بیدل دهلوی مغولی باشند بنگالی زبان که استاد زبان فارسی باشد، یا مانند علاء الدین کیکاووس سلجوقی ترکی باشد برخاسته از آسیای میانه که در قونیه حکومت کند و حامی صوفیان و عارفان باشد. رمز پارسی شدن، به هم در پیوستن است و نیرومند

و معنادار ساختن یکدیگر، و تا وقتی که این فنِ باستانی را فراموش نکرده‌ایم، در هنگامه‌ی این زورآزمایی خاک نخواهیم شد.

پس بر ماست خواندن و اندیشیدن و گمانه زدن و نهراسیدن از محک‌های دیگران و نترسیدن از اصلاح کردن خویشتن. بر ماست کند و کاو در سابقه‌ی تاریخ بسیار غنی‌مان؛ و برگزیدن استخوان‌بندی استواری که بتوانیم با تکیه بر آن بر پاهای خویش بایستیم. بر ماست که آنچه را ارزشمند و سره و نیرومند است برگزینیم و هرآنچه کژ و ناراست و دروغ است را از دست بنهیم. هرچه آن راستها دوردست و ناآشنا بنمایند و هرچه به آن دروغها خو کرده باشیم.

بر ماست که میراثی ارزشمند را که در اختیار داریم، پاس بداریم و بر آن بیفزاییم. بر ماست که ایرانی بودنِ خویش را، زبانِ پارسی را، و تاریخ فراگیر ایران زمین را در تمامیت دیرپایش بفهمیم و بشناسیم و تصاحب کنیم و به کار بندیم. بر ماست که زبانهای قومی خویش را، سابقه‌ی تاریخی محلی خود را، سبکها و سلیقه‌های منطقه‌ای خود را، و خرده‌تاریخهای قبیله‌ای و خاندانی و محله‌ای خود را بشناسیم و برسازیم و تدوین کنیم و پیوندی استوار میان آن و هویت ملی خویش پدید آوریم، چنان که با آویختن به یکی از دیگری محروم نگردیم.

بر ماست که راهی شخصی و نو و اصیل را برای هستی داشتن ابداع کنیم و خویشتن را همچون سزاوارترین اثر هنری‌ای که می‌توانیم بیافرینیم. در پیوند با دیگرانی که چنین می‌کنند، و همچون نمادی و سرمشقی برای آنان که چنین نمی‌کنند.

بر ماست که نیرومند و راستکار و هوشیار باشیم. تا با توهم و خیال و دروغ سابقه‌هایی زیبا اما دروغین و سطحی را از گذشتگان مان جعل نکنیم. تا شیفته‌ی ستایش یا شرمسار نکوهش آنان که از این حلقه بیرون‌اند و از این خزانه بی‌بهره، نشویم.

بر ماست که گذشتگان خویش را بشناسیم. کردارهای نیک و بد مردمانی را که در این سرزمین می‌زیستند را دریابیم و در موردشان به راستی و درستی داوری کنیم. بر ماست که کوشش ابراسانهایی پرشمار و نیرومند را که در سراسر این تاریخ چند هزار ساله در این سرزمین پارسی بودن را تجربه و ابداع کردند را ارج نهیم، و چندان نیرومند و بختیار و خردمند باشیم که آیندگان ما را حلقه‌ای از این سلسله‌ی سربلند به شمار آورند.

بر ماست که هستی خویش را با ژرف‌ترین شکها و تردیدها بازبینی کنیم، و انضباطی سخت و مستحکم را بر خویشتن چیره سازیم، و راه مهر پویدن با دیگران و پیوستن به همگنان را در این سنگلاخ بگشاییم. بر ماست که بمانیم و شایسته بمانیم و شویم و سزاوار شویم.

بر ماست که پارسی شویم.



سمای پاری

فصل‌نامه‌ی فروزش، شماره‌ی پنجم، زمستان ۱۳۹۱، ص: ۳۲-۳۷.

پیش در آمد: معمای بازسازی هویت ایرانی و مسئله‌ی چگونه بازتعریف کردن خویشتن در زمانه‌ی امروز، دیرگاهی است ما را به خود مشغول داشته است. پاسخ به این معما را در آفریدن شالوده‌ای فلسفی و بنیادی نظری یافتیم، و استخراج راهبردها و رویکردهایی عملیاتی که از دل این چارچوب بیرون آید و در زمینه‌ی اینجا و اکنون اثربخش گردد. از آنجا که رویکرد نظری مان دشوار و پیچیده و چارچوب پیشنهادی مان مفصل و دشوار می‌نمود، روایتی ساده و آسان از دستاورد نهایی و آماج کاربردی این دیدگاه را برای پیشنهاد کردن بر ساختیم، که «من پاری» نام گرفت. من را به جای «سوژه» در زبانهای اروپایی، به معنای «هویت فردی خودمختار و اندیشنده و انتخابگر» گرفته‌ایم و «پاری» را بر «ایرانی» ترجیح دادیم، چرا که گذشته از دلالت تاریخی درست‌تر این واژه برای اشاره به امری فراقومی و جهانی، ایران امروز نام کشوری است در میان کشورهای موجود در پهنه‌ی ایران زمین، و پیشنهاد ما امری شخصی و فرهنگی است و نه فراخوانی عام و سیاسی. گام بعدی آن بود که در خزانه‌ی غنی تاریخ و فرهنگ ادیان و اقوام و اندیشه‌های تکامل یافته در

ایران زمین جستجو کنیم و آنچه هست و نیست را نقادانه بازبینیم و بنگریم که آیا ویژگیها و صفاتی بوده که در بخش عمده‌ی این رویکردهای گوناگون و واگرا مشابه و مشترک بوده باشد؟ چنین بود و آنچه که از دستگاه نظری مان بر می‌آمد را با آنچه که بخش عمده‌ی رویکردها و نظریه‌های بالیده در ایران زمین در بخش عمده‌ی تاریخ‌شان سفارش می‌کردند، همسان یافتیم. پس منِ پارسی را با سی صفت مشخص کردیم و در چهار سطح فراز صورتبندی‌اش نمودیم و همچون پیشنهادی فراگیر به هرکس که شوقی برای دگرگونی و اراده‌ای برای بالیدن داشته باشد، پیشکش می‌کنیم. و اینک منِ پارسی:

هر «من» ای چهار سویه دارد، یعنی در چهار سطح و چهار زاویه می‌توان آن را نگرست و توصیف کرد. هرکس، تنی دارد و منی دارد و فرامنی دارد و منی آرمانی، که به ترتیب همتاست با نمودهای زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگیِ شخص. هریک از این چهار بُعدِ من، صفاتی دارد و خواصی و ویژگی‌هایی. آن کس که پارسی باشد، جوینده و مشتاق و دارنده‌ی ویژگی‌هایی است که در سراسر تاریخ دیرپای ایران زمین اندیشیده، آزموده، و برگزیده شده است. این ویژگی‌هاست که رخسارِ بهترین من‌های تکامل یافته در تمدن ما و سیمای انسانِ کاملِ برآمده از فرهنگمان را مشخص می‌سازد.

از این رو، هرکس می‌تواند «پارسی» باشد. یعنی به صفات و ویژگی‌های گزیده‌ترین مردمانی که در فراخنای هزاره‌ها بر این سرزمین گام می‌زدند، بنگرد و راهبردهایشان را دریابد و بکوشد که ویژگی‌های ایشان را دارا باشد. پارسی، آن کسی است که بند نافش با فرهنگ و تمدن ایرانی قطع نشده، و میل و امکان و توانایی بهره‌مند شدن از این قلمرو معنایی را دارا باشد. پارسی فرزند و وارث تجربه‌ی تاریخی دیرپا، و خزان‌های فرهنگی گرانبهایی است که زیستن و هستی‌داشتنی تمام و کامل را ممکن می‌سازد. پارسی بودن به قومیت و نژاد و دین و سن و جنس و ریخت و پیشه و باورهای شخصی بستگی ندارد، بلکه خصوصیتی است که از

انتخاب شخصی آدمیان، برای تعلق داشتن به سپهر فرهنگ ایرانی، و تصاحب کردن گزیده‌ای کارآمد و ارزشمند از محتوای آن برمی‌خیزد. این مفهوم، نو و بی‌پیشینه نیست، چرا که پارسی سالک راهی است که پیش از او هزاره‌هاست پارسیان و پارسایان پیموده‌اند. پارسی را می‌توان از برجستگی کردارهایش، بزرگی خواستهایش، نیکوکاری و مهربانی‌اش، و خویشتنداری و انضباطش برای مدیریت خویشتن شناخت، و از گرانشی و تأثیری که بر جهان، بر دیگری، و بر من وارد می‌آورد، و دگرگونی‌ای که در هستی پدیدار می‌سازد. پارسی آن کس است که از زیستنی سالم و نیرومند و شادکام و پرمعنا برخوردار است. در یک کلام، پارسی آن است که بخواهد پارسی باشد، و باشد!



پارسی، آن کسی است که تنی سالم، ورزیده، شایسته، پاک، زیبا و سرزنده داشته باشد:

نخست: پارسی آن است که ساز و کارهای جاری در اندامها و بخشهای بدن خویش را بشناسد و بهینه سازد. پارسی با ساختار و کارکرد رگ و پی و عصب، بر شکل و شیوه‌ی لوله‌ی گوارش، و بر مسیرها و مدارهای جذب و دفع و زاینده‌گی و هماوری‌آشناست و این همه را در اختیار خویش دارد. پارسی آن است که از رخنه‌ی بیماری و رنجوری و ناکارآمدی در این سه عرصه پیشگیری کند و آن را در حد امکان از مرض و عیب و نقص بی‌الاید.

دوم: پارسی آن است که ورزیده و نیرومند و تناور باشد. یعنی کسی است که به درستی دستگاه عضلانی و کالبد خویش را مدیریت می‌کند، از سستی و تنبلی و ولنگاری بدن خویش پرهیز می‌نماید، و با ورزش و تمرین عضلانی بدنی سالم و توانا و سرزنده را داراست. از این رو پارسی، در آن دایره‌ای که کالبدش توان و قابلیت دارد، ورزشکار و زورمند است.

سوم: پارسی آن است که نیازهای زیستی خویش را بشناسد و آن را مدیریت کند. پارسی «میل»های برخاسته از اندامهای تن خویش را می‌شناسد، آنها را محترم می‌دارد، و در عین حال بنده‌شان نیست. پارسی کسی است که بر نیازهای زیستی خویشتن چیره است، و با انضباط و خویشتنداری مدیریت‌شان می‌کند. پارسی تن خویش را گرامی می‌دارد و نیازهایش را به رسمیت می‌شناسد و برآورده‌شان می‌سازد، بی آن که در دام هوسرانی و بی‌ارادگی در افتد. بر آنها چیره و مسلط است، بی آن که در پرتگاه زهد و ستایش رنج فرو غلتد. از این رو پارسی شادخوارانه خویشتندار و کامجویانه پرهیزگار است.

چهارم: پارسی آن است که حد و مرز پاکیزه از ناپاک را بشناسد، و تن خویش را همچون قلمروی ورجاوند و مقدس از پلشتی بپیراید. یعنی به بهداشت تن خویش اهمیت دهد و آلودگی و بیماری را از خود براند. از این رو تن پارسی پاکیزه و تمیز است.

پنجم: پارسی آن است که به تن خویش همچون خمیرمایه‌ای برای آفرینش اثری هنری بنگرد. یعنی کالبد خویش را آماج داوری زیبایی‌شناسانه‌اش سازد، از زشتی و ژولیدگی و ناهنجاری بپرهیزد و زیباترین و خوشایندترین نمودِ ظاهری ممکن را بر تن خود استوار سازد. از این رو پارسی زیبا و آراسته است.

ششم: پارسی آن است که چشمی روشن بین و دلی مهربان برای درک خویشاوندی و همسانی‌اش با تمام جانداران داشته باشد. پارسی می‌بیند که کلیت جهان جاندار و طبیعت زنده تا چه پایه زیبا و ارزشمند

و باشکوه است و از این رو از آزرده جانداران و آلودن طبیعت و آشفتن نظم حاکم بر گیتی می‌پرهیزد. پارسی آن است که به زندگی و زندگان احترام گذارد و زیستنِ خویش را دستمایه‌ی غنی ساختن و شکوفاییِ زندگی دیگران سازد و به همین ترتیب از جاری بودنِ زندگی در پیرامون خویش، سرزنده گردد. پارسی آن است که آبادانی و رویندگی و زاینده‌گی را برای خویش و گیتی بخواهد و سرسبزی طبیعت و آزادی جانداران و تعادل ظریفِ نهفته در پدیدارِ حیات را محترم شمارد و پشتیبانی کند و نیرومند نماید.



پارسی آن است که روانی هشیار، دانا، خردمند، منسجم، آرام،

خویش‌دار، شادکام و خودبنياد داشته باشد:

هفتم: پارسی آن است که زمام خودآگاهی خویش را در دست و سپهر ناخودآگاهی خود را چونان تکیه‌گاهی استوار زیر پای داشته باشد. پارسی از تعصب و پافشاری نسنجیده و نامستدل بر آرا و باورها و عقاید می‌پرهیزد و همه چیز را با چشمی باز و ذهنی فارغ از پیش‌داشته‌ها می‌نگرد. او گوش به زنگِ جریانهای ناخودآگاه است و چالاک در راهبریِ مسیرهای خودآگاه. پارسی در برخورد با آرا و باورهای نو‌پذیرا، در پذیرش آنها شکاک، و در برخورد با باورهای خویش‌تن نقاد است. از این رو پارسی آن است که بلندنظر و فارغ از تعصب و هوشیار باشد.

هشتم: پارسی آن است که دانشی گسترده داشته باشد و از جهل و نادانی بپرهیزد. پارسی جویای دانستن است و از تمام منابع موجود برای تغذیه از داده‌ها و اطلاعاتِ درست و نقد شده بهره می‌برد. پارسی دست کم در یک زمینه متخصص است و دانشی عمیق و ژرف دارد و در زمینه‌های بسیار پیرامون آن کنکاش کرده است. از این رو پارسی بامطالعه و کتابخوان و داناست و دانش و بینش و فرزانش اش به هم در پیوسته‌اند.

نهم: پارسی آن است که به تعادلی در میان عواطف و احساسات خویش، و عقلانیت و منطق خود دست یافته باشد. یعنی از شور و شوق و سیالیت هیجانانگیز و عواطف برخوردار باشد، بی آن که خود را تسلیم آنها کند، و از استحکام و دقت و نقادی و اقتدار عقلانیت و منطق نیز بهره جوید، بی آن که در دام خشکی و انجماد آن گرفتار آید. پارسی آن است که هنر ترکیب کردن این دو را بداند و از این رو خردمند باشد.

دهم: پارسی کسی است که در سازگاری و هماهنگی کامل با خویشتن باشد. یعنی باورهایش، کردارهایش، برنامه‌هایش و خواسته‌هایش با هم در تعارض و ستیز نباشند. پارسی کسی است که یک شخصیت یکپارچه و یک وجود منسجم و یگانه را بر می‌سازد. تمام عناصر و اجزای یک پارسی به هم چفت و بست شده و نه چیزی در آن اضافی است و نه کم. روندهای منتهی به بقا و خواست لذت و کوشش برای قدرت و گرایش به معنا در او با هم یکی شده‌اند، پس پارسی آن است که مرکزدار باشد.

یازدهم: پارسی آن است که در رویارویی با تنش‌ها جسورانه و نیرومند داو ببندد و با آنها سازگار گردد و از آنها نگریزد. او کردارهایش را خود بر می‌گزیند و در امتداد مرکزی که دارد و خواستی که برگزیده، سازماندهی‌شان می‌کند. پارسی کسی است که تاثیرگذار و فعال و کنشگر باشد. رویارویی با تنشها نه او را به ناآرامی و آشفتگی می‌کشاند و نه به مغاک رام گشتن و پیروی از هنجارها می‌راند. پارسی آن است که در آرامشی فراگیر که از سازگاری با هستی بر می‌خیزد، بر سر تنش‌های پیش‌رویش داو ببندد.

دوازدهم: پارسی آن است که بر آنچه می‌خواهد بکند آگاه و پافشار است. خواستی دارد و آن خواست را جدی می‌گیرد و سخنی که در آن امتداد می‌گوید و کرداری که در آن راستا انجام می‌دهد را با درایت و تمرکز و سرسختی به پایان می‌برد، و فن به تعویق افکندن لذتها را برای دستیابی به قلبم (قدرت - لذت - بقا - معنا) می‌شناسد. از این رو پارسی در هر چه که می‌کند، خویشتن‌دار و منضبط و استوار است.

سیزدهم: پارسی آن است که سه رده‌ی اصلی از لذتها را بشناسد و به درستی با هریک برخورد کند. پارسی کسی است که تفاوت میان لذتهای زیستی و راستین و دروغین را می‌شناسد. یعنی می‌داند که برخی از لذتها (زیستی) از ارضای نیازهای تن برمی‌خیزند و برخورداری متعادل از آن شایسته است. می‌داند که برخی از لذتها (راستین) از فهم و خرد و کار کردن مغز برمی‌خیزند و به روان بستگی دارند و برخورداری نامحدود از آنها مجاز است. و می‌داند که برخی از لذتها (دروغین) از تاثیر مواد و داروها بر مغز و اختلال در مراکز مغزی لذت ناشی می‌شوند و از اینها باید پرهیز کرد که کشنده‌ی تن و تباه‌کننده‌ی سایر لذتها هستند. از این رو پارسی به مواد مخدر و محرک آلوده نیست و به هر آنچه هشیاری را آشفته کند و روان را بفرساید معتاد نمی‌شود. پارسی آن است که از لذتهای زیستی در حد تعادل و پایدار برخورداری گردد، لذتهای دروغین را سرسختانه طرد کند، و لذتهای راستین را به فراوانی بجوید و خلق کند. از این رو آیین پارسی شادکامی و برخورداری و خوشباشیِ سنجیده و پایدار است.

چهاردهم: پارسی آن است که خویشتن را بشناسد و نقاط قوت و ضعف خود را بداند و نظر دیگران در مورد خویش را بشنود و بداند. پارسی کسی است که خود را در آینه‌ی چشم دیگران می‌بیند، اما از درون و بر محور خود درباره‌ی خود داوری می‌کند. بی آن که پیرو آرای دیگران گردد، یا به خاطر نزدیکی به خویشتن نقصهای خود را نادیده انگارد. از این رو همواره در دقیقت‌کردنی برداشت خود از خویش می‌کوشد،

و همواره جویای روشهایی است که نقصهای خود را برطرف کرده و نقاط قوت خود را تشدید نماید. پس پارسی آن است که خودانگاره‌ای دقیق از خویشتن در ذهن دارد و در بهتر ساختن آن می‌کوشد. پارسی آن است که تنها و تنها بر خود تکیه کند، و در عین حال از یاری تمام دیگری‌ها در این راستا بهره جوید.



پارسی آن است که در جامعه‌اش برندگی، راستی، خویشکاری، وارستگی،

چیرگی، دادگری، مهر، پیمان‌داری و فرهمندی پدید آورد.

پانزدهم: پارسی آن است که فن برنده/ برنده بازی کردن با دیگری را بداند و در هر ارتباطی که با دیگران دارد سود و زیان ایشان را نیز هم‌چون خویشتن بسنجد و حق همگان را پاس دارد و قانونی را که در ارتباط با ایشان پذیرفته رعایت کند. پارسی کسی است که در هر کرداری، هم‌چنان که در افزودن بر قدرت و لذت و معنا و بقای خویش می‌کوشد، این متغیرها را در دیگری نیز افزایش دهد. از این رو، پارسی آن است که در بازی‌ها برنده شود و دیگری را برنده سازد و نیکو بزید و نیکوکار باشد.

شانزدهم: پارسی آن است که از سخن و کردار آلوده به دروغ بپرهیزد، چیزی را که نیست وانمود نکند و آنچه را که هست پنهان ننماید. پارسی آن است که از دروغ و دغل و ریا بپرهیزد و در گفتار و کردار و پندار راست باشد.

هفدهم: پارسی آن است که در راستای مرکزی که برای خود برگزیده، کار و پیشه و تخصص و رفتاری منسجم در جامعه‌اش داشته باشد و نیازی را از دیگران برطرف کند و تأثیری و ردّ پایی روشن از خویش بر جا گذارد. پارسی کسی است که خویش کاری داشته باشد و در راستای این خویش کاری هستی را دگرگون سازد.

هجدهم: پارسی آن است که منابع مورد نیاز برای انجام خویش کاری‌اش را بشناسد و مهارت دست یافتن و بسیج کردن آن را دارا باشد. پارسی آن است که تصاحب منابع را با مالکیت بر آنها اشتباه نگیرد و دریابد که داشتن یک چیز با محروم کردن دیگران از آن چیز یکسان نیست. پارسی کسی است که از آز و حرص رهاست و در عین حال دارنده‌ی تمام چیزهایی است که بدان نیاز دارد. پس پارسی دارنده است، و وارسته.

نوزدهم: پارسی آن است که فن چیرگی بر دیگری را می‌داند و آن را با غلبه بر حریفان اشتباه نمی‌گیرد. پارسی در بازی‌های رقابتی با دیگری پیروزمند و زورآور و استوار است، بی‌آن‌که برتری جوی و زورگو و خشن باشد. پارسی در همراه ساختن دیگران با خویشتن و در جلب نظر و موافقت دیگران به سوی خواست‌های خویش استاد است و این مهارت را دارد که اختلاف نظر را با چیرگی از میان بردارد، نه آن‌که رفتارهای ناشی از آن را با غلبه کردنش حذف نماید. از این رو پارسی چیره‌گر و پیروزمند است.

بیستم: پارسی آن است که معیارهایی روشن و دقیق و نقدپذیر برای محک زدن کردار خود و دیگران داشته باشد و از قضاوتی متعصبانه و تقلیدمدارانه در مورد کردارها خودداری کند و آن را با داوری‌ای خودمدارانه و هوشیارانه جایگزین نماید. پارسی آن است که چهار متغیر مرکزی حاکم بر کردارهای انسانی (بقا، قدرت، لذت و معنا) را بشناسد و بتواند آنها را در هر کردار ارزیابی کند. پارسی کسی است که به

شکلی درون‌زاد و خودمدارانه دستگامی اخلاقی داشته باشد و بر مبنای آن داوری کند و سازگار با آن به کنش دست یازد و به این ترتیب دادگری را جایگزین بیداد نماید.

بیست و یکم: پارسی آن است که مهر را در پیرامون خود بپراکند. او هم‌چون کوچ‌گردان در ارتباط با دیگران چابک و هنگام در نوردیدن مرز میان خود و دیگری چالاک است. اما در کنارش هم‌چون یکجان‌شینان قانون‌مند و معقول و اصولی رفتار می‌کند. از این رو دیگری را در سپهر هستی خویش شریک می‌سازد و در قلمروی دیگری سهیم می‌گردد، بی‌آن‌که لگام انتخاب و هویت مستقل خویش یا دیگری را خدشه‌دار کند. پارسی آن است که دیگری‌های پیرامونش را در چارچوبی سنجیده و درست، و در میدانی انباشته از مهر در پیرامون خویش، گرد خویش فراهم آورد و ایشان را در ارتباطی درست و سودمند با یکدیگر قرار دهد و از حضور آشنایان و دوستان و یاران و همراهان میدانی منسجم و سازنده از کنش‌های خودجوش و خلاقانه را پدید آورد. پارسی آن است که میدانی داشته باشد و جایگاه خویش را در مرکز این میدان حفظ نماید.

بیست و دوم: پارسی آن است که ارزش سخن خویش و ارج انگاره‌ی خود را بداند و احترام قول و قرارهای خویش را نگه دارد. او هرگز چیزی را وعده نمی‌دهد که از عهده‌ی برآورده کردنش برنیاید، هم‌چنان که هرگز آن‌چه را وعده کرده انجام ناشده باقی نمی‌گذارد. پارسی کسی است که پیمان ببندد و پیمان نگه دارد و عهدشناس و خوش‌قول باشد.

بیست و سوم: پارسی آن است که آشفتنگی و ناهنجاری و درهم‌ریختگی را در محیط اطراف خود تشخیص دهد و به سازمان دادن و منظم کردن و بهینه ساختن جهان اجتماعی پیرامونش همت گمارد. پارسی آن است که خود و دیگری را در چارچوبی اخلاقی و هدف‌مدار مدیریت کند و بر آشوب و هرج‌ومرج چیره شود. از این رو پارسی شخصیتی فرهمند دارد.



پارسی آن است که از فرهنگ سرشار باشد، یعنی برخوردار از ادب، سخنور،

متخصص، خلاق، هنرمند، دارنده‌ی هویتی ریشه‌دار و آفریننده باشد:

بیست و چهارم: پارسی آن است که بلند نظر و فارغ از تعصب باشد. یعنی بتواند همزمان به هر دو سوی جفتهای متضاد معنایی بنگرد، و راهی برای آشتی دادن و جمع بستن میان دو قطبی‌های متضاد به دست آورد. پارسی با تکیه بر این حقیقت که جم‌ها آفریده‌ی ذهن خودش هستند، در دام تقدیس یا ستیزه‌ی نافرجام با معانی و مفاهیم گرفتار نمی‌آید. او از بالا و خردمندانه هر دو سوی جفتهای متضاد معنایی را می‌نگرد و پیوند و پیوستگی‌شان را در می‌یابد، و پس از فهم تقارن حاکم بر آن، این تقارن را با انتخاب قاطعانه‌ی یکی درهم می‌شکند. پارسی آن است که فارغ از قطعیت باشد و با این وجود قاطعانه انتخاب کند و کنش خویش را برگزیند.

بیست و پنجم: پارسی آن است که بر زبان فارسی مسلط باشد، بتواند آن را به زیبایی به کار بگیرد، و از آن همچون ابزاری ویژه و کارآمد برای ارتباط بهره برد. یعنی سویه‌های زیبایی‌شناسانه، کارکردی، فنی، و بلاغی زبان فارسی را بشناسد و آن را برای بهینه ساختن پیام خویش به کار بندد. پارسی آن است که ادب پارسی را بشناسد و از آن برخوردار باشد و بتواند این ابزار جادویی را برای شریک کردن دیگران در سپهر تمدن ایرانی به کار گیرد.

بیست و ششم: گذشته از این، پارسی کسی است که علاوه بر زبان فارسی بر زبان یا زبانهای قومی خویش نیز مسلط باشد. یعنی خزانه‌ی فرهنگی قوم خود (ترکی، کردی، عربی، بلوچ، اردو، پشتو، ارمنی، گرجی، گیل، لری، مازنی، و...) را خوب بشناسد و بر دست کم یک زبان مربوط به تمدنهای دیگر خوب مسلط باشد، بی آن که این زبانها را در هم آمیزد و کاربرد درست هریک را از یاد ببرد. پارسی کسی است که بتواند در کنار استفاده از زبان فارسی که مجرای اصلی ارتباط در میان ایرانیان و گنجینه‌ی مفهومی تمدن ماست، بر خزانه‌ی معنایی اقوام ایرانی نیز بیفزاید و امکان انتقال این مجموعه به تمدنهای دیگر و تغذیه از داشته‌های آنها را نیز دارا باشد. پارسی آن است که پارسی‌دان، سخنور و زبان‌آور باشد.

بیست و هفتم: پارسی کسی است که دست کم در یک زمینه متخصص باشد. یعنی مرجعی برای دانش و نمونه‌ای از بینش و فرزانش در قلمروی از دانایی و شناخت باشد. پارسی آن است که جویای امور نو و راهبردهای تازه برای حل مسائل قدیمی باشد. پارسی آن است که با تغذیه از فرهنگهای قومی خودی یا ملی بیگانه، به نوآوری در فرهنگ ایرانی دست یازد، بی آن که انسجام و هماهنگی این سپهر را آشفته کند. پارسی کسی است که به بهترین شکل بر دست کم یک فن یا خوشه از دانش چیره شده است و از آن برای دگرگون ساختن شکل هستی بهره می‌برد و آن را دستمایه‌ی برآورده ساختنِ خویشکاری‌اش قرار دهد.

بیست و هشتم: پارسی کسی است که خلاق و آفریننده‌ی معنا در سپهر فرهنگی باشد. یعنی بتواند معنایی را پدید آورد و آنها را در قالبهایی زبانی یا غیرزبانی رمزگذاری کند و آن را به خزانه‌ی مشترک فرهنگ ایرانی بیفزاید. پارسی کسی است که دانش پدید آورد، اثر هنری خلق کند، متن ادبی بیافریند، و یا به هر شکل دیگری «منش ایرانی» را بزیاید و تکثیر کند. بی آن که ایرانی بودن یک منش را با محدود ماندن دایره‌ی اثرش در ایران اشتباه بگیرد. اتفاقاً آن منش ایرانی‌ای ارزشمندترین است که به کار همه‌ی مردمان بیاید

و قابل وامگیری در سایر تمدن‌ها نیز باشد، بی آن که به خاستگاه ایرانی‌اش خدشه‌ای وارد شود. پس پارسی کسی است که خلاق و خالق منش و زاینده‌ی معنا باشد.

بیست و نهم: پارسی کسی است که توانایی لذت بردن از محصولات هنری و قدرت آفریدن آن را دارد. یعنی موسیقی و شعر و نمایش و نقاشی و سایر هنرها را می‌شناسد و از آنچه در این زمینه‌ها آفریده شده و می‌شود، لذت می‌برد و حس زیبایی‌شناسانه‌اش تا آنجا بسط یافته که توانایی ارزیابی هنر را دارد. از سوی دیگر، پارسی دست کم در یک زمینه‌ی هنری به آفرینش می‌پردازد و بیانی زیبایی‌شناسانه از خویشتن را به خزانه‌ی هنر تمدنش می‌افزاید. پارسی آن است که هنرمند و هنرپرور و هنرشناس باشد.

سی‌ام: پارسی کسی است که از محتوای معنایی تمدن ایرانی به درستی تغذیه کرده باشد. یعنی تاریخ، اساطیر، ادبیات، هنر، و دانش‌های کهن ایرانی را بشناسد و در برخورداری از این دانش به هویتی ایرانی دست یافته باشد و در این معنا فرهیخته باشد. پارسی کسی است که قدر و قیمت خویش را بشناسد و جایگاهی پر ارج و اعتبار در سپهر فرهنگی برای خویش به دست آورد. پارسی آن است که کرامت نفس خویش را حفظ کند و به عنوان یکی از حاملان فرهنگ ایرانی شایسته و ارجمند رفتار کند و نماینده‌ی مناسبی برای تمدن ایرانی باشد. پارسی آن است که حضورش و هویتش، همچون درفشی سرافراز، نمودی شایسته از تمدن ایرانی باشد.



نسک مرکز: درباره‌ی مرکززدایی

...اندرخانه‌اش دینیار و رزمیار و برزیگر زاده نشوند، بلکه ویرانگران و نادانان و همه کارگان زاده شوند

یسنای یازدهم، بند ششم.

۱. جامعه‌ی آریایی کهن، مانند تمام جوامع سنتی کشاورز، از مردمانی تشکیل شده بود که در سطوحی

گوناگون از تخصص رفتاری و لایه‌هایی متمایز از کارکردهای اجتماعی سازمان می‌یافتند و به همین ترتیب نیز از سطح بر خورداری و دامنه‌ی قدرت و منزلتی ناهمگون بهره‌مند بودند.

در جوامع سنتی اولیه، پیامد این تمایز کارکردی آن بود که مردم به سه طبقه‌ی روحانیون، جنگجویان

و کشاورزان تقسیم شوند. کشاورزان طبقه‌ی مولد ماده - به ویژه غذا- بودند و زیرساختهای مادی جامعه را

نیز بر پا می‌داشتند. کشاورزان بودند که بناهای اصلی، کاخها، پلها، و جاده‌ها را می‌ساختند، و آنها بودند که

کاریزها و سدها را ایجاد می‌کردند. روحانیون به امرتولید معنا اشتغال داشتند و خط، ادبیات، شعر، و تقدس

از دستاوردهای فعالیت ایشان بود. جنگاوران طبقه‌ای بودند که از یک سو به دفاع از دو طبقه‌ی دیگر در برابر

مهاجمان می‌پرداختند، و از سوی دیگر از راه حمله به جوامع همسایه و غارت ایشان شکلی تازه از تولید

اقتصادی را تجربه می‌کردند که بر خلاف تولید کشاورزانه، با زایش و رویش و حمایت از زندگی همراه نبود، که برعکس با خشونت و غلبه و کشتن درآمیخته بود. به این ترتیب در ابتدای کار روحانیونی که معانی نظم دهنده به گیتی را ابداع و ترویج می‌کردند، دو بازوی عملیاتی در اختیار داشتند. کشاورزانی پرشمار، فرودست، و پراکنده که با زمین، رویش گیاه، آب و فعالیتی با تخصص و مخاطره‌ی اندک خو کرده بودند، و جنگاورانی کم‌شمار، متشکل، نیرومند و والامقام که بیشتر با زره و شمشیر و اسب و گردونه و کشتن درگیر بودند، یعنی شغلی پرمخاطره‌تر و تخصص یافته‌تر داشتند و به خاطر ارتباطشان با سپاههایی متحرک، چندان در بند مکان خاصی نبودند. دیرگاهی بعد، طبقه‌ی دیگری به نام صنعتگران نیز به این سه گروه افزوده شدند. اینان کسانی بودند که از راه دگرگون ساختن مواد، و نه تولید ماده‌ی زنده، ارزش افزوده‌ی اقتصادی تولید می‌کردند. پیدایش طبقه‌ی صنعتگران نشانه‌ی بلوغ شهرها و ظهور مراکز تولیدی‌ای بود که فرآیند سوخت و ساز مواد خام را یک گام دیگر به پیش می‌بردند.

تمام جوامع شناخته شده، در جریان سیر تکامل خویش این لایه‌بندی کارکردی را از سر گذرانده‌اند، و با تفکیک چهار طبقه‌ی یاد شده از هم روبرو بوده‌اند. با این وجود، جوامع آریایی کهن - به ویژه هند و ایران عصر ساسانی - در این مورد بیش از بقیه شهرت دارند. دلیل این امر هم آن است که جوامع یاد شده به شکلی آشکار و در قالب نظریه‌ای عمومی این لایه‌بندی اجتماعی را رمزگذاری کرده، آن را از مجرای وضع قوانین و تابوهایی سازماندهی کرده، و به پشتوانه‌ی اقتدای سیاسی تثبیتش کرده‌اند. طبقه‌ی اجتماعی یا کاست در این جوامع با برداشتی هستی‌شناختی، و روایتی اساطیری در مورد گیتی گره می‌خورد، و ساختهای معنایی ترشح‌کننده‌ی تقدس پیوندی جاندار و محکم با سخت افزار تخصص می‌یابند.

در هر دوی این جوامع، نظامی اعتقادی و منظومه‌ای از مفاهیم وجود داشته است که جایگیری یک فرد خاص در طبقه‌ای ویژه را تفسیر کرده، و آن را در یک ساختار گیتی شناسانه‌ی عمومی جای می‌داده است.

در ایران زمین، جایگاه اجتماعی هر شخص و تخصصی که می‌بایست در طول عمر خویش بدان دلمشغول باشد را با نام خویشکاری مورد اشاره قرار می‌داده‌اند.

خویشکاری در ایران زمین مفهومی بود که در زمینه‌ی فرهنگی زرتشتی تفسیر می‌شد. بر اساس برداشت زرتشت، پویایی هستی و سیر کائنات روندی فراگیر و معنادار را در کلیت خویش برمی‌ساخت که سر و ته آن و رخدادهای اساسی آن از پیش بنا بر خرد همه چیزآگاه اهورامزدا، مشخص و معلوم بود. با این وجود، جریان رخدادهای گیتی در سطحی میانه و خرد بر اساس عنصری انسانی تعیین می‌شد و به انتخابها و کردارهای آدمیان وابسته بود. در واقع، مفهوم انتخاب و اراده‌ی آزاد در برداشت زرتشتی از جهان عنصری بسیار زیربنایی و نیرومند بود. چنان که حتی همان سرنوشت از پیش تعیین شده و عمومی گیتی نیز جز در انتخاب و خواست درست یا نادرست هورمزد و اهریمن ریشه نداشت. بر این مبنا، ایرانیان عصر ساسانی که به ویژه در نظام اجتماعی‌شان ساخت طبقاتی مستحکمی را تجربه می‌کردند، به این امر معتقد بودند که هر موجودی در هستی وظیفه و مسئولیتی را بر عهده دارد و جهان در صورتی به وضعیت بهینه و مطلوب خویش دست خواهد یافت که هرکس بر مبنای این وظیفه‌ی غایی دست به انتخاب بزند و کردارهای خویش را برگزیند. "نیک" بودن کردار و گفتار و پندار در زمینه‌ی این وظیفه‌ی فراگیر تعریف می‌شد، و این همان بود که خویشکاری خوانده می‌شد. خویشکاری ماموریتی بود که هرکس در جهان می‌بایست آن را به انجام برساند. این ماموریت تا حدودی بر این اساس تعریف می‌شد که "هرکسی را بهر کاری ساخته‌اند". بنابراین، جایگیری یک فرد در موقعیتی طبقاتی و از پیش تعیین شده‌ی جایگاه اجتماعی‌اش و نقشهای وابسته بدان، معقول می‌نمود و دستمایه‌ی الگویی از رفتار می‌شد که در قالب اخلاق صنفی تبلور می‌یافت و در تاریخ ایران تا دیرزمانی بعد از انقراض نگرش زرتشتی - تا عصر قاجار - دوام آورد.

خویشکاری چند ویژگی مهم داشت. نخست آن که کلیتی بود که جهت را تعیین می‌کرد، و ریزبینانه و جزئی نبود. دوم آن که معنادار بودن زندگی فرد بدان وابسته بود. یعنی با معلوم بودن خویشکاری یک نفر بود که وجودش در گیتی معنی و ضرورت می‌یافت. دیگر آن که خویشکاری تنها به آدمیان مربوط نمی‌شد. بلکه جانوران - به ویژه گاو که تقریباً مقدس شمرده می‌شد- و حتی خدایان و فرشتگان نیز خویشکاری داشتند. این به ویژه در مورد امشاسپندان و خدایان کهن آریایی مصداق داشت، چنان که خویشکاری بهرام جنگیدن بود و خویشکاری مهر نظارت بر عهدا و پیمانها. سوم آن که خویشکاری لزوماً امری اخلاقی و نیک نبود. چنان که دیوها و اهریمن نیز می‌بایست وظایفی - پلید و ضد اخلاقی- را در جهان ایفا کنند که همان خویشکاری ایشان محسوب می‌شد.

خویشکاری در ایران زمین زیر تاثیر نگاه دوبن گرایانه‌ی زرتشتی، مفهومی بسیار اخلاقی بود. موجودات خوب که آفریده اهورامزدا بودند، خویشکاری‌ای نیک داشتند، و موجودات پلیدی مانند خرفسترها و دیوها که توسط اهریمن خلق شده بودند، خویشکاری بدی داشتند. با وجود این نگرش دو قطبی اخلاقی، چنین می‌نماید که مفهوم خویشکاری سابقه‌ای بیش از زرتشت داشته باشد و به آیین باستانی آریاییان مربوط شود.

در اوستای نو که بسیاری از ایزدان کهن آریایی بار دیگر با اقتداری نزدیک به گذشته در صحنه پدیدار شدند، مفهوم خویشکاری ایشان با قدرت تمام در صحنه باقی ماند. با این تفاوت که خویشکاری ایشان بیشتر به مفهومی نزدیک به ذات و گوهر و ویژگی و استعداد شباهت یافته بود، تا ماموریت و رسالت.

در هند نیز، که شاخه‌ای آیین کهن آریاییان را در شکلی قدیمی‌تر به صورت آیین هندو در خود حفظ کرده است، می‌بینیم که مفهومی نزدیک به خویشکاری وجود دارد. در اینجا هم خدایان - که بر خلاف ایران

از نظر اخلاقی ماهیتی آمیخته دارند،- نوعی گوهره و ذات مرکزی دارند که بر مبنای آن متولی نیروهایی در طبیعت می‌شوند و در عرصه‌های خاصی اعمال قدرت می‌کنند.

در میان آدمیان، مفهوم خویشکاری در روایت هندی‌اش با کلیدواژه‌ای تعریف می‌شود که می‌توان آن را به "مرکزدار بودن" ترجمه کرد.

بر اساس بینش طبقاتی هندوان، هر آدمی یک مرکز دارد. مرکز کسی در عبادت و ارتباط با خدایان قرار دارد، و مرکز دیگری در کشت و کار و ارتباط با زمین. جنگاوران بر جنگیدن و کشتن و شجاعت ورزیدن تمرکز یافته‌اند، و برهمنان در زایش تقدس و ارتباط با خدایان. از دید هندوان - وهم چنین ایرانیان عصر ساسانی - این خویشکاری یا مرکز امری وراثتی است و از پدر و مادر به فرزند منتقل می‌شود. اوج این ماجرا را می‌توان در مهمترین و برگزیده‌ترین خویشکاری یک ایرانی دانست، که حکومت کردن است و نشانه‌ی این خویشکاری خاص، فره ایزدی است و از پدر به پسر به ارث می‌رسد. به این ترتیب، فلسفه‌ی منع ازدواج در میان افرادی که به طبقه‌های متفاوت تعلق دارند، روشن می‌شود. هندوان معتقد بودند ازدواج میان افراد ناهم طبقه به آشفتگی در ساختار مرکز منتهی می‌شود، و فرزندان فاقد مرکز از آن پدید می‌آیند. به همین دلیل است که از دید هندوان افراد طبقه‌ی نجس یا پاریاها، به خاطر دارا نبودن مرکز و خارج ماندن از دایره‌ی موجودات هدفمند و "مرکزدار"، چنین بی‌حرمت و فاقد حقوق تلقی می‌شوند. با این تفاسیل، می‌توان دلیل انوشیروان دادگر برای نپذیرفتن پیشنهاد آن کفشگری را فهمید که حاضر بود در ازای ارتقای فرزندش به طبقه‌ی دبیران، هزینه‌ی جنگهای ایران و روم را به خزانه‌ی خالی شاه بپردازد. به همین ترتیب، دلیل مقاومت موبدان در برابر انقلاب مزدکیان و ماهیت انقلابی آموزه‌های مزدک نیز روشن می‌شود، که مرکزدار بودن را از چارچوبی طبقاتی خارج کرد و رابطه‌ی آن با وراثت را انکار کرد.

۲. من، نظامی بسیار بسیار پیچیده است که می‌تواند در چهار سطح زیستی، روان، اجتماعی و فرهنگی (فراز) مشاهده و صورتبندی شود. این چهار لایه‌ی سلسله‌مراتبی تفسیر، نشان می‌دهند که چهار نظام پایه‌ی بدن، شخصیت، نهاد اجتماعی و منش بر اساس چهار متغیر مرکزی و بنیادین پویایی خود را تنظیم می‌کنند که عبارت است از بقا، لذت، قدرت، و معنا، که آنها را به اختصار قلبم می‌نامم.

در جانورانی که پیچیدگی نظام عصب‌شناختی‌شان کمتر از آدمیان است، همه‌ی سطوح یاد شده قابل مشاهده نیست. چنین می‌نماید که سطح فرهنگی تنها در انسان و حشرات اجتماعی - و شاید در میمونهای بزرگ و دلفین هم - وجود داشته باشد، و سطح اجتماعی جز پستانداران و حشرات دارای زندگی گروهی، در بقیه غایب باشد. با این وجود، تمام جانورانی که دستگاه عصبی توسعه یافته دارند، دو سطح زیستی و روانی را دارند، و تنها جانوران ساده و گیاهان هستند که تنها در سطح زیستی قابل تحلیلی هستند.

اگر در جهان جانوران به دنبال هدف و غایتی بگردیم، دیر یا زود به مفهوم بقا بر می‌خوریم. در جانورانی که فاقد سطح اجتماعی و فرهنگی هستند، سطح روانی معمولاً در حد پردازشهای ساده‌ی عقلانی/هیجانی سازمان یافته و کاملاً به صورت ضمیمه‌ای بر بدن و در خدمت هدف آن - یعنی بقا - عمل می‌کند. در این موجودات، بقا و لذت پیوندی ناگسستنی دارند. رفتاری که برای موجود لذت بخش است، همان است که بقایش را هم افزون می‌کند، و برعکس. و گذشته از همه‌ی این حرفها، مگر نه این که لذت چیزی جز رمزگذاری بقا در سطحی پردازشی و عصب‌شناختی نیست؟

جانوران بر این مبنا رفتاری را انتخاب می‌کنند که لذت و بقا را همزمان افزون می‌کند. بر این مبنا می‌توان وجود مرکزی را در جانوران تشخیص داد. مرکزی که از ترکیب بقا/لذت پدید می‌آید و رفتار موجود گرداگرد آن سازمان می‌یابد. از این رو به تعبیری باستانی، خویشکاری زندگان، زیستن است.

در موجوداتی پیچیده مانند ما که از لایه‌هایی پرشمار و پیازگونه برخوردارند، اما، ماجرا به این سادگی نیست. کردارهایی -مانند مصرف مواد مخدر- هستند که می‌توانند لذت را افزایش، و بقا را کاهش دهند، و رفتارهایی -مانند ایفای شغلی خسته کننده در سازمانی پراعتبار- هستند که قدرت را زیاد می‌کنند، اما از لذت می‌کاهند. در آدمیان، پیچیدگی هریک از سطوح فراز به حدی رسیده که سیستم‌های پایه‌ی مقیم در آن وضعیتی خودسازمانده و خود مختار یافته‌اند و از این رو ممکن است در تلاش برای پیروی از متغیر بنیادین سطح خویش، با برآورده شدن متغیرهای سطوح دیگر مخالفت کنند. به عبارت دیگر، در آدمیان، به دلیل استقلال کارکردی سطوح گوناگون فراز، که از پیچیدگی افزاینده‌شان ناشی می‌شود، متغیرهای بنیادی از هم تفکیک شده‌اند، و می‌توانند در تعارض با هم قرار بگیرند.

چهار لایه‌ی فراز، در عمل از دو سطح سخت افزاری -بدن و نهاد اجتماعی- تشکیل شده‌اند که دو سطح نرم‌افزاری -نظام شخصیتی و منش- را از خود تراوش می‌کنند. از این رو، "فراز"، در واقع از یک "فر" سیال و پویا و نرم تشکیل یافته، که از جنس اطلاعاتی است که در اطراف هسته‌ی سخت و محکم "آز" تکاپومی‌کند. این فر است که آن آز را لگام می‌زند، رمزگذاری می‌کند و سازماندهی می‌کند. به همین دلیل است که بیشتر پژوهشگران، در تلاش برای فهم سوژه‌ی انسانی، به تعریف دو سطح خرد و کلان، جمعی و فردی، یا روانی و اجتماعی بسنده کرده‌اند، بی آن که به دو قطبی بودن این لایه‌ها و این حقیقت که خود اینها هم سطوحی متمایز و مستقل از هم دارند، تاکید نمایند.

این فر -فرهنگ و روان- است که آز -اجتماع و بدن زنده- را تفسیر می‌کند، عناصر رفتاری و پویایی‌های جاری در آن را رمزگذاری می‌نماید، و اتصال مجدد چهار متغیر قلبم را به یکدیگر ممکن می‌سازد.

از این روست که ما معمولاً در سطوحی روانی هستی را می‌فهمیم و در سطوحی فرهنگی با هم در مورد آن جدل می‌کنیم، و به توافق دست می‌یابیم.

۳. کرداری که به افزایش هر چهار متغیرِ قلبم منتهی شود، رفتاری تمرکز یافته است. آن سوزهای که در کردار خویش، الگویی سازمان یافته و تمرکز یافته از الگوهای رفتاری را - با سر و تهی مشخص، و آغاز و فرجامی معلوم - ظاهر کند، موجودی هدفمند، جهت دار، و متمرکز است.

امروزه نظام اجتماعی آدمیان تا سطحی پیچیده شده است که دیگر نمی‌توان از وراثتی بودن خویشکاری سخن گفت. با این وجود، مفهوم خویشکاری همچنان اهمیت و اقتدار خویش را حفظ کرده است. امروز چنین می‌نماید که حرکتی انقلابی مانند جنبش مزدکی و خیزش اسلامی که به استقلال خویشکاری از خاستگاه طبقاتی و خانوادگی اعتقاد داشتند و آن را به نیت و خواست منسوب می‌کردند، پذیرفتنی تر باشند.

امروز، در جهانی که روز به روز تمرکز یافتن در آن دشوارتر می‌شود، خویشکاری همچنان به عنوان غایتی مطلوب و صفتی خواستنی جایگاه خویش را حفظ کرده است.

با این وجود، چنین می‌نماید که زمانه‌ی ما دشواریهایی را برای متمرکز بودن فراهم آورده باشد. خویشکاری در این روزگار ماهیتی ضد و نقیض دارد. از سویی، همگان به دنبال جهت و امتدادی معنادار و نظامی معنایی می‌گردند که جایگاه ایشان را در گیتی تعیین کند، ماموریتشان را در طول عمرشان معین کند، و کردار و رفتارشان را از آشفتگی و پوچی برهاند. از سوی دیگر، پیچیدگی نظامهای چهارگانه‌ی فراز به قدری زیاد، و واگرایی پویایی آنها از هم به قدری افزون شده است که مرکزدار بودن و معنادار زیستن همچون سرابی دوردست می‌نماید. نشانه‌ی روشن این اختلال، ظهور نظامهای نظری کلانی - مانند آیین فردگرایی سودمدارانه‌ی مدرن - است که امکان دستیابی به معنا را انکار می‌کنند. این نظامهای معنایی، منشهایی بزرگ هستند که خلأ معنا را با تعریف خواستهایی لحظه‌ای، سطحی، و دست یافتنی پر می‌کنند. این خواستهها چیزهایی مصنوعی و کنده شده از قلبم هستند.

موتور نظام اجتماعی بدون سوختِ خواست کار نمی‌کند، و در غیابِ خواست‌هایی تمرکز یافته و کلان، خواست‌هایی سطحی و خرد و زودگذر را از خود ترشح می‌کند تا سازمان یافتگی کردار آدمیان را در قالب نهادهای اجتماعی حفظ کند. بازتاب این امر در سطح اجتماعی، رمزگذاری خواست‌هایی مادی، نشانه‌واره، و سطحی است که تنها به کار تنظیم کردن رفتار سوژه در مقطع زمانی خاصی می‌آید و دیر یا زود جای خود را به خواستی دیگر می‌دهد. احتمالاً امروز برای ساکنان تهران این حقیقت که تا سه دهه‌ی پیش "کارمند دولت شدن" یعنی استخدام در یک اداره‌ی دولتی یک خواست بزرگ و مهم بود، قابل فهم نباشد. به همان ترتیبی که برای تهرانیان سه دهه‌ی قبل، صرف این همه زمان و نیرو و هزینه برای ورود به دانشگاه نامفهوم می‌نماید. به همین شکل، دغدغه‌ی انسان مدرن که با سرعتی خیره‌کننده از موضوعی موضعی و خواستی خسته‌کننده -از ارتقای شغلی گرفته تا مدل جدید رایانه و تلفن همراه - به موضوعی و خواستی به همان اندازه پوچ می‌جهد، اگر از بیرون نگریسته شود، نامفهوم و توجیه‌ناشدنی می‌نماید.

در شرایط کنونی ما، سوژه دچار نوعی مرکززدایی بنیادی شده است. توسعه‌ی دیوانسالاری که بنا بر فهم درست و بر لازمه‌ی زندگی مدرن بود، رهایی از خواستِ برخی ضرورت‌های نمادین زندگی اجتماعی را ناممکن ساخته است، و حتی خودِ پوچی و پوکی زندگی پرهیجان امروزی نیز، به ناگزیر با کالاهایی مانند نسخه‌های ترجمه شده و سطحی عرفان چینی و هندی و سرخپوستی، یا آیین‌های خودویرانگرانه‌ی آنارشیستی جایگزین شده‌اند. منشهایی که بازتابِ بحرانِ مرکززدایی در سطح فرهنگی هستند، و به اندازه‌ی خواست‌های نمادین شده و زودگذر اجتماعی تهی از معنا و فقیر از نظر تمرکزبخشی هستند. زمانه‌ی ما، زمانه‌ی تمرکززدایی است، و از این روست که آدمیانی با هدف و غایت آشکار، و من‌هایی با خویشکاری مشخص و معلوم، چنین کمیاب گشته‌اند.

۴. گویا کانت نخستین کسی بود که مخاطره‌ی مدرنیته برای خویشکاری‌های محکم و استوار جهان سنتی را دریافت، و هم او بود که قلعه‌ای نرم افزاری بنا کرد تا به شکلی عقلانی امکان بازتعریف خویشکاری را در سطحی روانشناختی فراهم آورد. کانت به درستی دریافت بود که در زمانه‌ی مدرن، شیوه‌ی فرسوده و سنتی تعریف خویشکاری بر مبنای متغیرهای وراثتی کارآیی ندارد. جهان نو، زیست جهانی غنی شده، پویا، پرجنب و جوش، و انباشته از پیچیدگی‌های روزافزون بود. جهانی بود که بازخورد مثبت دانش و فن‌آوری به تشدید تسلط انسان بر طبیعت - و در نتیجه خودش - انجامیده بود و به این ترتیب، زیست جهانی سنتی را که در آن تنها امیدی برای تغییر چیزها - و آن هم تنها در پایان هزاره‌ها - وجود داشت، متلاشی ساخت و به حوزه‌هایی ناهمخوان و واگرا تقسیم نمود. کانت دریافت که در این زیست جهان نوپای متحرک، امکان تعریف مرکز بر مبنای متغیرهای بیرونی وجود ندارد. متغیرهای طبقاتی، شرعی، و وراثتی در جهانی که با شتاب به سمت افسون‌زدایی، تقدس شکنی، و فروپاشی اجتماعی پیش می‌رفت، دیگر برای مرکز دار کردن آدمیان و معنادار کردن غایت انگارانه‌ی هستی‌شان کارآیی نداشت. از این رو کانت به درستی دریافت که در این زیست جهان نوپا، باید مرکزها به شکلی منتشر و نامتمرکز در بطن خود من‌ها تعریف شوند. به این ترتیب اخلاق مسئولیتی تعریف شد و مقوله‌های شناختی با ساختاری عقلانی گره خورد که امکان باز تعریف اخلاق بر مبنای متغیرهایی درونی را ممکن می‌ساخت. معجزه‌ی کانت، اگر از دید مرکزیت آدمیان بدان بنگریم، تلاشی بود کامیابانه، برای آن که در جهانی مرکز زدوده و آشوبزده، بار دیگر امکان ظهور مراکز نوین فراهم آید. مراکز که منتشر، پراکنده، و گاه در تعارض با هم قرار می‌گرفتند، اما در عوض خودمختار، هدفمند و نیرومند سازنده بودند.

انقلاب کانتی در حوزه‌ی بازتعریف من و صورتبندی مفهوم سوژه‌ی مدرن، به بازسازی مفهوم مرکز در زمانه‌ی مدرن منتهی شد. در عصر روشنگری، مرکزهای سنتی و صلبی که بر مبنای ضرورت‌های اجتماعی

و طبقاتی تعریف شده بودند، یکایک فرو پاشیدند، پوچ شدند، و جای خود را به مراکزی دادند که در سطحی روانشناختی تعریف می‌شدند. مدرنیته را شاید بتواند گذاری دانست از مرکزهای جامعه‌مدار، قدرت-محور، و مستقر در سطح اجتماعی، به مرکزهای مقیم سطح روان‌شناختی، با محوریت لذت. در سطح روانی، بر خلاف سطح اجتماعی، واحد بدن-لذت (یعنی یک کوانتوم سخت + نرم‌افزار) منسجم و بسته وجود دارد که می‌تواند در سطحی روانشناختی نهادهای اجتماعی و معناهای فرهنگی را بازمرزگذاری کند و به خویشکاری تازه و خودبنیادی دست یابد. به این شکل بود که در عصر روشنگری، من‌هایی نیرومند و سوژه‌هایی تمرکز یافته و غایت‌مدار ظاهر شدند که با شخصیت‌های عصر پیشامدرن تفاوت‌هایی جدی داشتند. این تفاوت به خودمداری ایشان، فاصله گرفتن‌شان از نهادهای زایش تقدس بیرونی، یا تلاش‌شان برای دستیابی به بیشینه‌ی آزادی سیاسی منحصر نمی‌شد، که مهمترین عنصر آن، به همراه داشتن مرکزی درونی، و خویشکاری‌ای بود که توسط خودشان تعریف شده بود.

رومانیسم را شاید بتواند تعبیری زیبایی‌شناسانه از همین وضعیت دانست. نیچه، که تاثیرش بر نوانرمانیست‌ها و تاثیرپذیری‌اش از رمانتیست‌ها تردیدناپذیر است، بیانی فلسفی از این موضوع را به دست داد، که در کنار روایت‌هایی ادبی/هنری تر -مانند نوشتارهای برادران اشگل- برداشتی عقل‌گریز و حتی گاه ضد مدرن از شرایط زمانه را تبلیغ می‌کرد که با وجود ضدیتش با برخی از پیش‌داشتهای کانتی -از جمله انسجام سوژه و اولویت عقل بر عواطف- همچنان از ارزش بنیادین مرکزدار بودن و خویشکاری خودبنیاد دفاع می‌کرد. هرچند هرگز این موضوع را به شکلی روشن و شفاف بیان نکرد.

در ابتدای قرن بیستم بود که ناکارایی برخی از رویکردهای نظری و گره‌های کور ظریفی که در رشته‌ی خویشکاری خودبنیاد وجود داشت، به تدریج برملا شد. صنعتی شدن روزافزون زندگی اجتماعی، کالایی شدن کارکردهای شخصی، و رمزگذاری افراطی زیست جهان با متغیرهایی تعمیم یافته مانند پول یا

قدرت اجتماعی، نشان دادند که تلاش قهرمانانه‌ی کانت / هگل برای بنیاد کردنِ خویشکاری خودبنیاد بر اساس زیربنایی عقلانی، محکوم به شکست است. به همین ترتیب، نابسامانی اجتماعی و اقتصادی سه دهه‌ی نخست قرن بیستم نشان داد که رویکردهای هوادار عواطف و هیجانات و مخالف عقلانیت -مانند برداشت نیچه- نیز راه به جایی نمی‌برند. در سطح روانشناختی، دو دستگاهِ عقلانی / محاسباتی و عاطفی / هیجانی هستند که زمام امور را در دست دارند، و همین دو بودند که در قالب فلسفه‌ی روشنگری و رویکرد رمانتیستی ابتدا صورتبندی، و آنگاه منسوخ شد.

ظهور ایدئولوژی‌های تمامیت طلبِ بزرگی که در ثلث نخستِ قرن بیستم کشورهای صنعتی را در نوردیدند، شاید واکنشی به مرکززدایی افزاینده‌ی سوژه‌های مدرنی باشد که راه بازگشت رمانتیستی به مرکزهای عصر سستی را بسته می‌دیدند، و در عین حال وعده‌های عقل روشنگری برای دستیابی به مرکزهایی شخصی را نیز دور دست می‌یافتند. در این شرایط بود که شکل به روز شده‌ای از همان خویشکاری‌های قدیمی، این بار در قالب ایدئولوژی‌های سیاسی بار دیگر به میدان آمدند. کمونیسم، نازیسم، فاشیسم، فرانکیسم، فاشیسم ژاپنی، و حتی لیبرالیسم یک ویژگی مشترک داشتند و آن هم تعریف خویشکاری‌ها بر اساس متغیرهایی جامعه‌شناختی، و بنابراین کلان، و فرافردی بود. در این میان، تمام خیزشهای اجتماعی یاد شده به جز لیبرالیسم -که مدافع عقلانیت روشنگرانه بود، ولی در کشمکش با رقیبانش رنگ و بوی ایشان را به خود گرفت،- رویکردهایی رمانتیستی و هوادار بازگشت به مرکزهای کهنِ سستی بودند. از این روست که تجدید حیات طبقه‌های اجتماعی محکم و استواری را در جوامع یاد شده - حتی و به ویژه در شوروی کمونیست- می‌بینیم. به همین ترتیب، با وجود آن که تمام رویکردهای یاد شده فن‌آوری پیشرفته را تشویق می‌کردند و به ویژه در قلمروی جنگ از آن استفاده می‌کردند، خاطره‌ای که از آنها به یادها مانده است به نوعی بربریت و توحش ابتدایی راه می‌برد. تمام این رویکردها در کوتاه مدت کامیاب بودند. تمام جوامع بحران زده‌ی صنعتی در

مدتی ده بیست ساله موفق شدند با چنگ انداختن به قالبهایی ایدئولوژیک - و معمولاً فاشیستی، در سازماندهی مجدد جوامع خویش کامیاب شوند. بار دیگر ساختاری طبقاتی شکل گرفت، و ایدئولوژی تمامیت طلب و پرخاشگری بر جامعه حاکم شد که از سویی خویشکاری‌های افراد را به شکلی سنتی بر مبنای قواعدی اجتماعی - و نه شخصی و روانشناختی - تنظیم می‌کرد و از سوی دیگر هسته‌های باز مانده از آن مرکزیت خودبنیاد کانتی را به عنوان ضداجتماعی بودن تخطئه، و حذف می‌ساخت.

شکننده بودن این تدبیر از همان آغاز آشکار بود. ماهیت معنایی ایدئولوژی‌های یاد شده به شکلی بود که دیر یا زود با هم به نبرد بر می‌خاستند. به گمان من، حتی اگر چنین هم نمی‌شد، فقر معنا و یکنواختی نقشها و تنبلی نهادهای اجتماعی برآمده از این جوامع، ناقوس مرگشان را در میان مدت به صدا در می‌آورد. در هر حال، گذشت آنچه که گذشت و دیدیم که چگونه این الگوهای به ظاهر متفاوت سازماندهی اجتماعی و کارخانه‌های مرکزسازی، که در اصول شباهتی خیره کننده با هم داشتند، چگونه یکدیگر را فرسودند و نابود کردند.

عصر پس از جنگ جهانی دوم، جهانی بود که در آن شعارِ خویشکاری خودمدار بر شعارِ خشنِ خویشکاری جامعه محور چیره شده بود. تاریخ جنگ سرد، چیزی جز انقراض تدریجی بقایای هوادارانِ خویشکاری برونزاد نبود. با این وجود، در پایان دهه‌ی هشتاد و زمانی که جز چین رقیب مهم دیگری برای خویشکاری‌های خرد مقیاس باقی نمانده بود، برای همه آشکار بود که تلاش کانت برای مرکزدار کردن سوژه، با ناکامی روبرو شده است. از این روست که رمزگذاری افراطی سلیقه‌های شخصی، کالایی شدن شگفت‌انگیز قلمرو من در زیست جهان، و تسلط بی چون و چرای نهادهای اقتصادی بر انتخابهای شخصی، با وجود حفظ شعارِ کانت، آن را به پوسته‌ای پوک و توخالی فرو کاست. پوسته‌ای که در درونش شکلی از همان

استبداد اجتماعی حاکم بر رفتارهای فردی که در نظامهای فاشیستی و کمونیستی به شکلی عریان و زننده عرض اندام می‌کرد، در زیر غلافی تزیین شده و فریبنده همچنان به حکمرانی سهمگین خویش ادامه می‌داد. بر این اساس بود که در پایان قرن بیستم، نظریه‌های مدعی رهاسازی که از برنامه‌ی کانتی و پیامدهای دردناکش سرخورده بودند، بیش از پیش به سوی راهبردهایی نظری روی آوردند که سوژه را حذف، و من‌متمکز و هدفمند را انکار می‌کرد، بدان سودا که در غوغای این انکار، شکلی آنارشیستی از آزادی فردی احیا شود. این رویکردها که معمولاً زیر برچسب پسمدرن می‌گنجند، یا در ترکیب باشکالی از عرفان شرقی صورتبندی می‌شوند، برای رهایی از بن‌بستی نظری روشی تعارض‌آمیز و محکوم به شکست را برگزیده‌اند. گویا زرتشت نخستین کسی بود که دریافت تنها راه رهایی سوژه، تعریف‌کردنش در قالب موجودی منسجم و هدفمند و انتخابگر است، و این همه جز با تعریف نظامی متمکز و خودپسنده از شخصیت "من" ممکن نیست، خواه این نظام بر اساس نگرش زرتشتی رنگ و بویی اخلاقی داشته باشد، یا بر اساس رویکرد دکارتی/ کانتی بر زیربنایی عقلانی استوار شده باشد.

۵. قرن بیستم، اگر در قلمرو اندیشه نگریسته شود، دورانی سراسر آشوبزده و ضد و نقیض است. دورانی که با سازماندهی جامعه مدار و فردستیزانه‌ی خویشکاری‌ها در نظامهای ایدئولوژیک آغاز شد، و خویشکاری را از مرتبه‌ی امری شخصی و فردی به جایگاه نقشی اجتماعی و شغلی اداری فرو کاست. دورانی که با جنگهای بزرگ، خشونت‌های ویرانگر، و قیام‌های بسیار تداوم یافت، و قرنی که در نهایت به جنبش‌های ضد جنگ، عرفانی آبکی و تجاری شده، و اعتیادهای گوناگون شیمیایی و نرم‌افزاری ختم شد. در زیر پوسته‌ی این سخت افزار اجتماعی، نرم‌افزاری فرهنگی در جریان بود که از سویی راهبردهای گوناگون بازتعریف سوژه را می‌آزمود، صورتبندی می‌کرد، و پس از لمس نتایج فاجعه‌بارشان، رهایشان می‌نمود، و از سوی دیگر در

قلمرو علوم سخت و تجربی به شکلی روز افزون داده‌های ضروری برای بازتعریف سوژه را به شیوه‌ای نو بر می‌انباشت. به این ترتیب، همزمان با ظهور جریان ظری پسامدرن که انسجام و سازمان یافتگی غایتمند سوژه را انکار، و بنابراین امکان وجود مرکز برای آن را نفی می‌کرد، انبوهی از داده‌های تجربی در زمینه‌ی عصب-شناسی و روانشناسی نمودار شد که می‌توانست زیربنایی ارزشمند برای بازتعریف بنیادین مفهوم سوژه باشد. چنین می‌نماید که به کمک رویکرد نظری سیستم‌های پیچیده، که در واپسین دهه‌ی قرن بیستم شکل و ساختی نهایی به خود گرفت، امکان بازسازی مفهوم سوژه به معنایی نو فراهم آمده باشد. بازسازی سوژه به شکلی که نقدهای زیربنایی و مهم پسامدرن‌ها را در خود جذب کند، و چهل تکه بودن و واگرایی معمول سوژه در شرایط مدرن را فهم نماید، بی آن که قصد بازسازی من متمرکز را رها کند، یا به نیمه کاره ماندن طرح عظیم کانتی بینجامد. طرحی شجاعانه و ارزشمند، که البته بر اساس داده‌های جدید و تجربه‌های تاریخی این چند قرن، نیاز به بازسازی‌ای زیربنایی دارد.

از میان چهار سطح سلسله مراتبی فراز، که من در آنها قابل صورتبندی است، سطح زیست شناختی با دقتی خیره کننده، و سطح جامعه شناختی در قالب روایت‌هایی با تنوع چشمگیر صورتبندی شده است. سطح فرهنگی اصولاً نادیده انگاشته شده و سطح روانی در قالب مجموعه‌ای از رویکردهای معمولاً سردرگم در میانه‌ی سطح زیستی و اجتماعی به صورتهای گوناگون صورتبندی شده است. با این وجود هنوز یک نظریه‌ی عمومی سوژه، که امکان جمع‌بندی تمام داده‌های موجود در تمام سطوح را داشته باشد، و تصویری فراگیر و عام از من در تمام سطوح مشاهداتی‌اش به دست دهد، در دست نیست.

به گمان چنین نظریه‌ی عامی را می‌توان با ترکیب نظریه‌ی منشها و نظریه‌ی قدرت در اختیار داشت، دو دیدگاهی که به ترتیب سطوح فرهنگی و روانی / اجتماعی را صورتبندی می‌کنند. ادغام این دو نظریه، آنگاه که با دیدگاه‌های مرسوم و جا افتاده‌ی زیست‌شناسی تکاملی و عصب روان‌شناسی - به عنوان علوم پل - پیوند

خورد، نظریه‌ای عام در مورد سوژه را به دست خواهد داد. نظریه‌ای که از سویی انجسام و سازمان یافتگی چشمگیر آن را برملا سازد، و از سوی دیگر راهبردهایی عملیاتی و در دسترس را برای دگرگون ساختن این سوژه، توانمند کردنش، و رها ساختنش به دست دهد.

این نظریه‌ها، به همراه بخش مهمی از نوشتارهای دیگر نگارنده که در این زمینه تدوین شده‌اند را باید سرمشقی نظری دانست که امکان مرکز دار شدن مجدد سوژه را فراهم می‌آورند. و این یعنی تلاش برای دست یافتن به چارچوب نظری، برای بازسازی رادیکال من. برای برگرداندن امکان مرکزدار شدن مجدد به من. امکانی که در زمانه‌ی مدرن و در هیاهوی پیچیدگی‌های نظام اجتماعی امروزی، نامحتمل‌تر از گذشته شده، اما ناممکن نگشته است.

دستیابی به مرکز در این شرایط، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که تلاشی سخت، دشوار، پیگیر، و دراز مدت به توانمندسازی من، خودآگاه شدنش بر فرآیندهای روانی‌اش، و تسلطش بر نظامهای اجتماعی پشتیبان انتخابهای منتهی شود. تنها در این شرایط است که من چنان نیرومند خواهد شد که امکان فاصله گرفتن از نقشهای اجتماعی - به عنوان مراکز برونزاد و خویشکاری‌های تحمیلی - و لذتهای رمزگذاری شده‌ی اجتماعی را به دست خواهد آورد.

دستیابی به منی چنین رشد یافته و نیرومند، به ویژه در شرایط اجتماعی کنونی، تلاشی قهرمانانه است. از این روست که به گمان من برداشت رمانتیک‌ها در مورد گشایش امکانی فراخ و گسترده برای قهرمان شدن همگان در زمانه‌ی مدرن، در این معنای دیرهنگام، درست و پیشگویانه بوده است.

این تلاش تنها زمانی در راستای درست اعمال خواهد شد، که درکی ژرف شونده از ماهیت من، و انضباطی آهنگین برای سازماندهی کردارهای من و بینش و فرزانشی چست و چالاک برای بازسازی خواسته‌های من، فراچنگ آید. این شرایط، دیباچه‌ای هستند بر آنچه که شاید - اگر به کامیابی انجامد - دروازه‌ی نوبنی باشد

برای دستیابی به رده‌ای نوظهور از خویشکاری‌ها، و جهشی باشد تکاملی، برای ایجاد نوعی تازه از خویشکاری
من - مدارانه.

فرزانگان پیشین با دانش دست اول خود درباره‌ی دین می‌گویند: هر مرد و زن که سن بیست و پنج سالگی برسد باید
این چند چیز را بداند: من کی‌ام؟ از آن کی‌ام؟ از کجا آمده‌ام؟ و به کجا باز می‌گردم؟ از چه نژاد و تبارم؟ خویشکاری و وظیفه‌ام
در گیتی چیست؟

اندرزهای آذرباد مهر اسپندان



«ناسیونالیسم در برابر ملی‌گرایی: دو سر مشق تعریف هویت اجتماعی»

سومین کنگره بین‌المللی تفکر اجتماعی و جوامع خاورمیانه و آفریقا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، آذر ۱۳۹۲.

چکیده

در این مقاله، پیش‌فرض مرسوم برابری و ترادف وطن‌دوستی ایرانی و ناسیونالیسم مدرن نقد و واسازی می‌شود. سیر تحول چارچوب ناسیونالیستی فهم هویت جمعی در اروپا و به موازات آن مسیر تکامل مفهوم هویت ایرانی در بسترهای تاریخی متمایز این دو حوزه تمدنی واری می‌شود و پیش‌داشتهای و ارکان نظری این دو از منظر نظریه‌ی سیستمها با هم مقایسه می‌شود. قالبهایی عوامانه مانند نژادپرستی، تعصب جغرافیایی، و قوم‌گرایی همچون اختلالها و کژراهه‌هایی برخاسته از مفهوم مدرن ناسیونالیسم واری می‌شود، و سپس بازتعریف هویت ملی ایرانی در سرمشق مدرن که در دوران مشروطه به ترجمه‌ی ملت/وطن/میهن/کشور به «ناسیون» منتهی شد، نقد و بازبینی می‌شود.

در نهایت پیشنهاد مقاله آن است که بیکربندی کهنتر، فراخ‌دامنه‌تر، و روادارتر ملیت/میهن/وطن که در تمدنهای دیرپایی مانند ایران و چین وجود دارد، به رسمیت شمرده شود. تمایزهای اصلی در میان این دو سرمشق آن است که وطن‌دوستی در اثر سیر تدریجی ادغام و در هم جوش خوردن اقوام در بستری تاریخی

رخ نموده و مقدم بر تاسیس دولتی متمرکز بوده است و به همین دلیل هم به نهادهای سیاسی وابسته نیست، هرچند توسط آنها تقویت یا تضعیف می‌شود. در مقابل، ناسیونالیسم کمابیش در دورانی کوتاه، به دنبال تاسیس یک دولت متمرکز شکل گرفته و توسط نهادهای سیاسی صورتبندی و ترویج شده است و در غیاب دولت دستخوش فروپاشی و زوال می‌شود. از دید سیستمی، وطن‌دوستی / ملی‌گرایی در سطحی فرهنگی تعریف می‌شود و بر منشها و معانی استوار است، اما ناسیونالیسم در سطح اجتماعی زاده می‌شود و بر نهادها و ساز و کارهای مبتنی بر قدرت سوار شده است. به همین دلیل وطن‌دوستی یا ملی‌گرایی از مجرای جذب و ادغام افراد و اقوام و گروههای اجتماعی توسعه می‌یابد و در برابر تنوع نژادی و زبانی و دینی ایمن است و از این چندگونگی تغذیه می‌کند و غنی‌تر می‌شود. در حالی که ناسیونالیسم بر مبنای همسان‌سازی و هم‌سطح‌سازی زبان تاسیس شده و بنابراین گرایش دارد تا تمام لایه‌های تنوع اجتماعی را به سطحی یگانه و کنترل‌شدنی توسط نهادهای سیاسی فرو بکاهد.

کلیدواژگان: ناسیونالیسم، ملی‌گرایی، وطن‌دوستی، ملیت، هویت جمعی، تمدن ایرانی

Nationalism vs. VatanDusti: Two competing paradigms for defining social identity

Sherwin Vakili

Ph.D. in Sociology- Allameh Tabatabai University

This article is a critique of popular presumption of synonymy between modern nationalism and Iranian national identity, and a survey to deconstruct its theoretical bedrocks. Evolutionary pathways of nationalistic ideas in Europe, and its parallel Iranian counterparts are compared in their different historical context, and their prerequisites are analyzed via complex systems theory. Populist approaches like racism, tribal prejudice, and ethnocentrism are looked upon as diversions and dysfunctions in nationalistic theory. Then translation of nation to Mellat/Vatan during constitutional revolution era in 19th century Iran will be criticized.

This article concludes the necessity to reformalize VatanDusti/MelliGarai idea, which is historically ancient, theoretically rich and tolerant, and survey it as a lively and generative cultural heritage of ancient civilizations, including Iran. Main distinctions between nationalism and VatanDusti is revolutionary, abrupt and state-bound creation of the first, and gradual, pre (or para)-state, and amalgamated essence of the latter, due to its emergence throughout ethnic win/win interactions and their unification –without decline- in a higher level of conclusive national identity. That is why national identity as Vatan in Iran is historically independent from political organizations, which were in many cases non-Iranian and even sometimes anti-Iranian. On the other hand, modern nationalism is always intermingled with formal power currents inside state apparatus, and declines in absence of political back up. From a systemic point of

view, Vatan is configured in cultural narratives like literature, arts and myths rooted in ethical and philosophical ideas, which are interwoven in a historical context. In contrary, modern nationalism is rooted in social layer, and its narratives and symbols are produced and reduced in an institution-based milieu. So, evolution of nation in an Iranian Vatan sense of the word is pluralistic and inclusive, rather than exclusive and normalizing, which is the case in modern nationalism. Cultural heritage of ethnic groups in Vatan paradigm are accepted as subsystems of a higher, pervasive identity, and by this regard their local differences and regional adaptations are used to enrich the global common identity. By contrast, nationalism as a modern industrialized machine of cultural mass production, interprets the local systems as competitors and deals with them through uprooting or transforming them into a neutral synonym of their politically normalized counterparts in the system.

Keywords: Nationalism, VatanDusti, Nationality, Social identity, Iranian civilization

نخست: ظهور ناسیونالیسم مدرن

مفهوم ناسیونالیسم و کلیدواژه ملی، ملیت‌گرایی و مفاهیم مشتق از آن، این روزها در متون جامعه‌شناسی و تاریخ ایران بسیار به کار گرفته می‌شود. دلیل این امر، شاید مهم شدن این پرسش در روزگار ما باشد، که: چگونه در زمینه‌ای از ملل و جوامع جدید که هر یک ملیتی برای خود قائلند و دولت-ملتی (Nation State) در سطح جهانی محسوب می‌شوند، خود را بازتعریف کنیم. برای فهم دقیق‌تر اینکه در این زمینه دولت-ملت‌های مدرن چه جایگاهی داریم و چه جایگاهی می‌توانیم داشته باشیم، لازم است نخست درکی دقیق در مورد مفهوم «ملیت ایرانی» به دست آوریم.

آنچه که امروز به عنوان کلید واژه ملیت از آن یاد می‌شود، در واقع شکلی از وام‌گیری کلمه Nation یا مشتقات آن است که از زبان‌های اروپایی و در طی یک و نیم قرن گذشته به ایران وارد شده است. این مفهوم چنانکه در این نوشتار بحث خواهیم کرد، هم از سویی با مفهوم ملیت کهن ایرانی متفاوت است و از سوی دیگر شکل ویژه و خاص آن را صورت‌بندی می‌کند که در مورد کارآمدی‌اش در زمینه‌ی ایرانی باید شک کرد.

برای اینکه درکی دقیق‌تر از مفهوم ملت در دوران مدرن به دست آوریم، نیازمندیم تا به کانون‌های شکل‌گیری این مفهوم در اروپای بعد از عصر رنسانس نگاهی بیندازیم. یکی از نخستین حرکت‌هایی که در گرماگرم عصر نوزایی در اروپا آغاز شد و به شکل‌گیری مفهوم هویت ملی منتهی شد، تلاش کشورهای به نسبت کوچک ساکن شبه جزیره ایبریا برای فتح جهان بود. در اواخر قرن پانزدهم کشتی‌های اقیانوس‌پیما به همراه دولت‌های متمرکز و معمولاً خودکامه مذهبی‌ای که حاضر بودند برای فتح سرزمین‌های دوردست و

گشودن باب تجارت با مردم بومی بر روی ساخت کشتی‌های اقیانوس‌پیما سرمایه‌گذاری کنند، هم زمان در کشورهای اسپانیا و پرتغال گرد آمدند.

جمع شدن این متغیرها در این دو کشور همسایه منتهی به امضای عهدنامه مشهور تورِ دِ سیلاس^۱ در سال ۱۴۹۴ میلادی شد. به این ترتیب اسپانیا و پرتغال با هم قرار گذاشتند تا جهان را بین خود تقسیم کنند.^۲ اسپانیایی‌ها در آن زمان بخش مهمی از سرزمین‌های تازه کشف شده‌ی آمریکا و جزایر اطرافش را به قلمرو خود افزوده بودند و به همین ترتیب پرتغالی‌ها در مسافرت خود به سمت شرق کامیاب شده بودند. پس قرار شد اسپانیا نیمکره غربی کره زمین را زیر حلقه فرمان خود داشته باشد و پرتغال در مقابل به نیمه شرقی این کره خاکی بسنده کرد.

جالب است که با وجود این تقسیم‌بندی سیاسی و نظامی بین دو کشور همسایه، همچنان در این دوران ما نشانی از مفهوم ملت به معنای مدرن کلمه در این دو سرزمین نمی‌بینیم. در واقع استفاده از کلمه ملت یا Nacion به اسپانیایی، تا مدت‌های مدیدی شکل مدرن خود را پیدا نکرد. تا سال ۱۸۸۴ میلادی، کلمه Nacion در زبان عامه مردم اسپانیا، همچنان به معنای گروهی از مردم بود که در قلمرو خاصی زندگی می‌کنند. این کلیدواژه از بُن لاتینی *natere* مشتق شده بود و «زاییده شدن» و «به دنیا آمدن» معنی می‌داد، همچنان به معنای گروهی از مردم بود که زادگاه مشترک داشتند و در یک قلمرو زیست می‌کردند.

¹ Tordesillas

² Davenport, 1917.

به همین ترتیب کلیدواژه **Patria** که در طنین لاتینی کهن خود تا حدودی مفهوم ملت را حمل می‌کرد، تا سال ۱۹۲۵ میلادی، در ایریا به این معنا به کار گرفته نمی‌شد. به این ترتیب ما می‌بینیم که فرهنگ‌های لاتینی اروپا یعنی اسپانیا، پرتغال و ایتالیا اتفاقاً از نظر بکارگیری مفهوم ملیت به شکل مدرن خود، به نسبت واپس‌گرا و عقب‌مانده بودند. با این وجود اگر بخواهیم کانون‌های شکل‌گیری مفهوم ملیت در اروپا را بررسی کنیم، مهم‌ترین و کهن‌ترین کانونی که می‌یابیم، همین کشورهای اروپای جنوبی هستند که فرهنگ لاتینی دارند و از دوران ماجراجویی‌های دریایی اسپانیا و پرتغال، به صحنه بین‌المللی قدم نهادند. تعریف کشورهای اروپای لاتین از ملیت، تعریفی بود که ریشه در عصر امپراتوری روم داشت و بر تراشیدن یک پیشینه تاریخی و فرهنگی در زمینه تمدن کهن یونانی استوار بود.

این همان تمدنی بود که هویت ملی خود را در برابر یک دیگری بزرگ یعنی ایران تعریف می‌کرد و بعدها البته این دیگری تا حدودی به غرب منتقل شد و قبایل غیرمسیحی ژرمن را هم در بر گرفت. مشتقی از این باور ملی‌گرایانه‌ی کهن در امپراتوری روم، همان چیزی بود که در نهایت ملی‌گرایی روس و اسلاو را هم ایجاد کرد؛ با این تلقی که روس‌ها در واقع با بهره‌مندی از دین مسیحیت ارتودکس، بعد از فروپاشی دولت بیزانس در قرن پانزدهم، وارث فرهنگ یونانی باستان شدند و خودشان را به عنوان «دیگری» عمده در برابر جهان اسلام یا شرق آن دوران تعریف کردند.

این بازگشت به تعاریف کهن لاتینی برای تعریف هویت، امری بود که از ابتدای دوران نوزایی به طور مشخص در ایتالیا شروع شد و بعد از نوآوری‌های نظامی و دریانوردانه‌ی اسپانیا و پرتغال، گرانیگاش کمی به سمت غرب، یعنی به شبه‌جزیره‌ی ایریا منتقل شد. این برداشت در نهایت در ابتدای قرن نوزدهم به شکلی

از ملی‌گرایی نوین نوین منتهی شد که این ملی‌گرایی، اتفاقاً نسبت به کانون‌های دیگر تعریف ناسیونالیسم اروپایی، به نسبت متاخر بود.

مفهوم ملیت در معنیِ هویت مشترک تمام ساکنانِ یک قلمرو تمدنی یا حوزه‌ی جغرافیایی، در قاره‌ی اروپا - با عزل نظر از موردِ استثنایی و زودگذرِ امپراتوری روم - امری به نسبت نادر و متاخر بوده است. نیومن در کتاب زیبای خود^۳ به خوبی نشان داده که یکی از نخستین بارقه‌های ظهور این مفهوم، به انگلستان مربوط می‌شود و در تکوین سیاست عقلانی و قراردادگرا در این سرزمین ریشه دارد. در سالهای میانی قرن هجدهم بود که برای نخستین بار سرودها و نقاشی‌هایی در ستایش از «بریتانیا» و «روح بریتانیایی» در این سرزمین پدیدار گشت و عناصری نمادین مانند پرچم اهمیتی هویت‌بخش به دست آوردند.

در مقابل این شکل به نسبت ابتدایی و کمابیش قوم‌مدارانه از هویت بریتانیایی که تالی صورت‌بندی دولتی مدرن در این کشور بود و همزمان با انقلاب صنعتی نمایان می‌شد، شکل دیگری از این مفهوم در اروپای قاره‌ای تکوین می‌یافت. این شکل نو بر خلاف قالب محافظه‌کارانه و سلطنت‌طلبانه‌ی انگلیسی، بافتی انقلابی و جمهوری‌خواهانه داشت. در شرایطی که هنوز تنور انقلاب فرانسه گرم بود و شکل جدیدی و به گمان عده‌ای نخستین شکل از ملیت مدرن در فرانسه در حال شکل‌گیری بود، آبه سیز^۴ (امانوئل ژوزف سیز^۵) در سال 1789 ملت را بر مبنای دولت تعریف کرد. از دید او ملت مجموعه‌ای از مردم هستند که یک مجلس، یک قانون و در نتیجه یک قدرت را دارند.

³ Newman, 1987.

⁴ Abbé Sieyès

⁵ Emmanuel Joseph Sieyès: 1748 – 1836

آبه سیز ملت را بر مبنای سیاسی و با تکیه بر تعریف دولت یعنی یک ساختار سیاسی واحد منسجم فراگیر تعریف می‌کرد در حالیکه رنان نگرشی فردگرایانه‌تر را در نظر داشت و بیشتر بر آداب و سنن و فرهنگ و تاریخ مشترک و خاطرات مشترک تاریخی یک گروه از مردم تاکید می‌کرد. هر دو این عناصر بر مبنای نگرش مدرن و جدیدی از انسان متکی بودند که بر مبنایشان قراردادی اجتماعی وجود دارد و این قرارداد سازمان دهنده ارتباط میان اعضای یک جامعه است و افرادی که در این جامعه زندگی می‌کنند تابعیتی پیدا می‌کنند که این تابعیت بر مبنای منافع مشترک و قراردادهای اجتماعی مشترکشان استوار شده است.⁶

حدود یک قرن بعد از آبه سیز، ارنست رنان⁷ تعریفی پیچیده‌تر و مدرن‌تر از ملیت را در اواخر قرن نوزدهم در فرانسه صورتبندی کرد. او در یازدهم مارس ۱۸۸۲ در دانشگاه سوربون سخنرانی مشهوری کرد به نام «ملت چیست؟»⁸ و کوشید در آن از تعابیر سنتی «ناسیون» که بر مبنای جغرافیا، نژاد یا دین استوار بود، فاصله بگیرد. این یکی از نخستین نوشتارهایی است که مفهوم ملت را بر مبنای متغیرهای دیگر تبیین می‌کند. یکی از متغیرهای مورد نظر رنان وفاداری افراد به ملتی خاص است. دیگری تمایل اعضای یک جامعه برای رعایت منافع جمعی خویش و رقابت با جوامع دیگر است. دیگری ارج‌گذاری به صفات ویژه یک ملت در برابر صفاتی است که به ملل همسایه یا ملل بیگانه منسوب می‌شود و چهارم توجه به حفظ فرهنگ ملی و آداب و سنن و داشته‌های تاریخی یک ملت است. در نهایت اینکه رنان معتقد بود اصولاً مفهوم ملی‌گرایی مبتنی بر این باور است که بشر به طور طبیعی به ملت‌هایی تقسیم شده است. به عبارت دیگر، زمینه انسانی

⁶ Van Deusen, 1968.

⁷ Ernst Renan

⁸ Renan, 1882.

برسازنده بشریت قابل تقسیم به واحدهای طبیعی هستند که آنها را ملت می‌نامیم و هر کدام از آنها شکل و شمایل و ویژگی‌های خاص خود را دارند.

بر این مبنا بود که ارنست رنان تعبیری به نسبت فردگرایانه و کاملاً مدرن از ملیت به دست داد. او ملیت را، در واقع با این تعبیری که عنوان شد، بر مبنای سابقه‌ی دردهای مشترک تاریخی بازتعریف نمود. این بدان معناست که او خاطره مشترک جمعی را در مورد آنچه را که بر یک ملت گذشته، مبنا می‌گرفت. او خواست ارادی با هم زیستن را مبنای تشکیل یک ملیت می‌دانست و آن جمله مشهورش هم به همین نوشتار مربوط است که می‌گوید: «ملت همه‌پرسی بزرگ روزانه‌ای است برای نشان دادن میل به با هم بودن»⁹

ارنست رنان و آبه‌سیز با وجود فاصله‌ی صد ساله‌ی میانشان، از این نظر به هم شباهت داشتند که در زمینه‌ی تاریخی مشترکی قلم می‌زدند. این زمینه، از این نظر که رخداد سیاسی و تاریخی مهمی همچون انقلاب بزرگ فرانسه را از سر گذارنده بود، از بقیه‌ی سرزمینهای اروپایی متمایز بود. در این زمینه بود که در انتهای قرن نوزدهم، شکل جدیدی از مفهوم هویت ملی را با اتکا به حقوق شهروندی و مبانی انسان‌گرایانه و فردگرایانه‌ی مدرن پدیدار گشت. ملیت فرانسوی در واقع گسستی نسبت به مفهوم ملیت لاتینی کهن محسوب می‌شد به این دلیل که در آرای اندیشه‌وران عصر روشنگری ریشه داشت، همچنین رنگ و بویی از آرای رمانتیست‌های قرن هجدهم را هم به خودش گرفته بود و به این ترتیب تلفیقی بود از اندیشه‌هایی که خردگرا بودند، فردگرایانه به انسان می‌نگریستند، حقوق و ساختار حقوقی متکی به حق شهروندی و ظهور دولت مدرن را آماج می‌کردند و در عین حال در کنار آن به مفاهیمی رمانتیستی و حتی گاه خردگرایانه مثل

⁹ Nash, 2001: 391.

نقش مردان بزرگ در تاریخ، تاکید می‌کردند و به همین ترتیب با استفاده از این ارثیه رمانتیستی، زبان و به خصوص ادبیات را مبنای اصلی ارتباط انسان با هویت خودش و ارتباط اعضای یک جامعه با همدیگر می‌دانستند.

تعبیر رمانتیستی از ملیت مدرن، همچون ماشینی رمزگذار عمل می‌کرد که تاریخ و پیشینه‌ی فرهنگی مردمان را بازخوانی می‌کرد و منظره‌ها و چشم‌اندازهای طبیعی را (از مجرای نقاشی‌ها و اشعار رمانتیک)، شخصیت‌های نامدار تاریخی را (از مجرای رمان و اپرا و تئاتر)، و مهمتر از همه، زبان و میراث زبانی مشترک مردمان را همچون بند نافی هویت‌ساز بر می‌کشید و به کمک این عناصر مشروعیت را به دولت نوپای مدرن باز می‌گرداند. و این مشروعیتی بود که همزمان با فروپاشی اعتبار سیاسی نهادهای دین‌مداری مانند کلیسا، با بحرانی در تثبیت معنایی خویش روبرو بود.

تعبیر فرانسوی از ملیت، که با رخداد خشن و ناگهانی‌ای مثل انقلاب و انقراض رژیم کهن همراه بود، شالوده و محور مرکزی ظهور ناسیونالیسم جدید بود. این شکل تازه از هویت جمعی، به همراه بازسازی نظام اقتصادی (بر مبنای سرمایه‌داری) و عزل‌نظر از نقش فراگیر نهادهای دینی (سکولاریسم) ارکان سه گانه‌ی سرمشق مدرنیته را در قرن نوزدهم بر می‌ساختند. در انگلستان مفهوم ناسیونالیسم در بافتی محافظه‌کارانه و در امتداد سنت‌های سیاسی قدیمی و در پیوند با تاج و تخت و امگیری شد. در آلمان و ایتالیا و اسپانیا که به طور مستقیم مورد حمله‌ی سپاهیان انقلابی ناپلئون قرار گرفته بود و تماسی گسترده‌تر با ناسیونالیسم نوین فرانسوی برقرار کرده بود، این ایده سیر تکاملی متفاوتی را طی کرد و حتا در غیاب نهادهای سیاسی متمرکز، تشکیل چنین نهادهایی را طلب کرد، و این امری بود که در ایتالیا و پروس قرن نوزدهم به تدریج تکامل یافت.

در اروپای قاره‌ای، مهمترین نسخه‌ی ناسیونالیسم که زیر تاثیر و در تقابل با روایت فرانسوی شکل گرفت، در آلمان پدید آمد. آلمان برخلاف انگلستان و فرانسه، از نظر سیاسی و از نظر تمرکزگرایی دولتی، تا قرن بیستم وضعیتی بسیار ابتدایی داشت و در واقع چهل‌تکه‌ای از دولت‌های کوچک و شاهزاده‌نشین‌های قدیمی مستقل از هم بود. آلمانی‌ها به این دلیل که از یک دولت متمرکز مشخص بی‌بهره بودند، مفهوم ملیت خودشان را به شکلی متفاوت با چارچوب انگلوساکسون و فرانسوی تعریف کردند. هردر، نووالیس، فیختر و اشلایر-ماخر در تلاش خود برای تعریف ملت آلمان، آن را بر مبنای طبیعت و زبان مشترک مردمان تعریف کرده بودند. از دید این افراد که در چارچوب اندیشه رمانتیک به مفهوم ملت می‌نگریستند، وجود یک دولت فراگیر ضرورتی ندارد و آنچه که در یک ملت مبنای اصلی هویت‌بخشی است یک طرز فکر و یک ویژگی فرهنگی و گاه حتی نژادی است.

در واقع چارچوب تعریف مفهوم ملت در آلمان، می‌تواند تا سال ۱۷۴۰ عقب برده شود. این سالی است که یوهان هاینریش زدلر^{۱۰}، در مدخل‌های لغت‌نامه‌ی عظیمش کلیدواژه‌ی *burger* یعنی شهروند را در مقابل *geschlecht* به معنای مردم قرار داد و گفت که این مردم شکل اولیه‌ی جمعیتی هستند که یکجا زندگی می‌کنند. شهروندان اما، عناصری هستند که تعریف ملت مدرن را ممکن می‌کند. از دید او همین شهروندان کسانی بودند که سنن و آداب و دولت مشترک داشتند.^{۱۱} در این چارچوب می‌بینیم که تعریف انگلوساکسونی-فرانسوی در آلمان هم هوادار پیدا کرده است.

¹⁰ Johann Heinrich Zedler

¹¹ Zedler, 1749.

کلیدواژه‌ی اصلی آلمانی‌ها برای صورتبندی ملیت، فولک^{۱۲} بود که تا اواسط قرن هجدهم هنوز مهم نبود ولی به تدریج برای خودش جایی باز کرد. این کلیدواژه تا قرن شانزدهم در زبان آلمانی به معنای خانواده یا دودمان و گروه هم‌تبار به کار می‌رفت. ولی کم‌کم «مردم» معنی گرفت و به ویژه در دوران حاکمیت نازی‌ها به عنوان یکی از کلیدواژه‌های اصلی تعریف ناسیونالیسم آلمانی، اهمیت پیدا کرد. در دوران حاکمیت نازی‌ها عملاً بیشتر نهادهای اجتماعی و حتا محصولات فنی پیشوند فولک را یدک می‌کشیدند و این الگویی است که مثلاً در نام خودروی فولکس واگن ماندگار شده است.

از دید آلمان‌ها، فولک یا مردم کسانی هستند که به یک ملت تعلق دارند اما این مفهوم برخلاف نگرش انگلوساکسونی - فرانسوی چندان فردگرا نیست و بر قرارداد اجتماعی تاکید نمی‌کند. بلکه همچنان خصلت خونی و نژادی قدیمی‌اش را حفظ می‌کند. قومیت، نژاد و زبان مشترک کلیدهای اصلی‌ای هستند که مفهوم ناسیونالیسم آلمانی را ممکن می‌کند. ناسیونالیسم آلمانی، در واقع به دلیل غیاب تمرکز سیاسی در این سرزمین، بیشتر به صورت یک واکنش در برابر توسعه‌طلبی فرانسوی‌ها شکل گرفت و به همین دلیل است که یکی از اولین متونی که این مورد می‌بینیم، متن هرِدِر «خطابه‌ای برای مردم آلمان»، است که در واقع واکنشی است به حمله‌ی ناپلئون به آلمان.

با این وجود در زمینه‌ی آلمانی هم تعریف مفهوم ملت، تعریفی زبان‌مدارانه است. چیزی که در واقع مورد تاکید قرار می‌گیرد، این است که ساختار فرهنگی و تاریخی و اسطوره‌ای مشترک مردمان دستمایه‌ی اصلی پیدایش مفهوم ملت است. به همین دلیل است که در آلمان، جنبش‌هایی که خودشان را پان‌ژرمنی می‌دانستند،

¹² Volk

بعد از انقلاب فرانسه و حمله‌ی فرانسه به آلمان رونق پیدا کردند، و هدف خودشان را وحدت زبانی و فرهنگی مردم آلمان تلقی می‌کردند. هدفی که در دراز مدت قرار بود به وحدت سیاسی و اقتصادی این مردم منتهی شود.

برنامه‌ی پان‌ژرمن‌ها بازگوکننده و روشنگر بود. این برنامه دو محور اصلی داشت. یکی تدوین حقوق بومی آلمانی و دیگری پالایش زبان، که این دومی همراه بود با ثبت و تدوین عناصر زبانی و ادبی آلمانی و آفرینش عناصر جدید در این زمینه. بین سالهای ۱۸۳۵ تا ۱۸۴۴ بود که گروسیوس یک کتاب ۵ جلدی بزرگ و تاثیرگذار نوشت به اسم «تاریخ ادبیات ملل آلمان در شعر» که بسیار مهم بود و در واقع ادعای اصلی‌اش این بود که یک روح جمعی عمومی و یک معنای تاریخی سنتی در میان مردم آلمان وجود دارد که با مردم لاتین متفاوت است و هویت ملی ویژه‌ای را برای مردم آلمان به ارمغان می‌آورد.

مساله‌ای که پان‌ژرمن‌ها تا مدت مدیدی داشتند، یکی وجود مردم آلمانی زبان در سرزمین‌های همسایه بود. لهستان، چکسلواکی و مثلا ناحیه‌ی آلاس-لورن در فرانسه اقلیت چشمگیری از مردم آلمانی زبان را در خود جای می‌دادند، بی آن که خودشان کشورهایی آلمانی زبان باشند. مشکل دیگر، واگرایی و پیدایش زیرشاخه‌های جدید زبان آلمانی بود که به گمان پان‌ژرمن‌ها قدرت این فرهنگ-ملت را کاهش می‌داد. همین روند دوم بود که زیرشاخه‌های جدیدی مثل دانمارکی و هلندی را در داخل سپهر مردم ژرمن پدید آورد.

به طور خلاصه این طور به نظر می‌آید که پیدایش مفهوم ناسیونالیسم مدرن در اروپا سه کانون اصلی داشته است: یک کانون کهن‌تر که خودش را وارث فرهنگ و تمدن لاتین می‌دانست و مدعی شکلی از احیای مفهوم امپراتوری روم بود. این کانون به برداشتی سنتی از مردم همسایه و هم‌زادگاه تاکید می‌کرد و در اسپانیا

و پرتغال برای اولین بار در قالب سیاسی نوینی صورتبندی شد. در انتهای قرن پانزدهم میلادی موج فرهنگی و ادبی نوزایی در ایتالیا برخاست و با این جریان گره خورد.

دومین کانون در قسمت شمالی کانون قبلی -در فرانسه و تاحدودی هلند- شکل گرفت و بعداً در انگلستان و آمریکا نسخه‌های انگلوساکسونی خودش را پیدا کرد. این کانون دوم اتفاقاً می‌کوشید تا بندناف خویش را با تعریف هویت لاتینی قرون وسطایی ببرد و خودش را به دوران کهن‌تر یعنی دوران امپراتوران روم و فرهنگ کهن یونانی متصل کند. اگر اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها خودشان را نماینده پاپ می‌دانستند و هویت ملی خودشان را در زمینه‌ای دینی تعریف می‌کردند، انقلابیون فرانسه و روشنگران انگلوساکسون خود را شورشیانی در برابر نظام فرهنگی قرون وسطایی می‌دانستند و اثریه خودشان را بیشتر به دوران کلاسیک روم و دوران تمدن باستانی یونان منسوب می‌کردند.

چنان که بحث کردیم، این کانون دوم شکل‌گیری مفهوم ملیت در اروپا بر دو مبنای تلفیق شده با همدیگر استوار بود یکی فردگرایی، نگرش حقوقی به مفهوم هویت، و مفهوم حق شهروندی بود که نتیجه‌اش شکل-گیری دولت یگانه فراگیری بود که بر مبنای آرای عمومی مردم شکل می‌گرفت. دیگری، نگرش رمانتیستی بود که زبان و اساطیر و تاریخ مشترک را مهم می‌دانست و نقش سیاسی مردم بزرگ را به عنوان آفرینندگان تاریخ ارج می‌گذاشت. ناپلئون از آن رو در تاریخ ظهور ملی‌گرایی نوین چنین نامدار شد که جمع‌کننده هر دوی این گرایش‌ها بعد از تثبیت انقلاب فرانسه بود. سومین کانونی که تا حدودی واکنش به انقلاب فرانسه محسوب می‌شد، در آلمان شکل گرفت و به دلیل غیاب نظام سیاسی یگانه و متمرکز در این سرزمین‌ها، بر نژاد، زبان و قومیت مشترک مردم و آداب و سنن و اساطیر مشترک تاکید می‌کرد.

با این تفصیل، روشن است که ناسیونالیسم اروپایی در تمام مسیرهای موازی تکاملی‌اش، در ویژگی‌هایی با نسخه‌های رقیب اشتراک داشت و بر این مبنا سرمشقی یکدست و فراگیر را بر می‌ساخت که شور ملی‌گرایانه‌ی فرانسوی، انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی ای اسپانیایی را به نسخه‌هایی محلی و موضعی از فراروایتی کلان‌تر بدل می‌ساخت. ویژگیهای مشترکی که همچون نخ تسبیحی این روایتهای محلی را به هم متصل می‌کرد را می‌توان در چهار سر فصل خلاصه کرد:

نخست آن که تمام روایتهای یاد شده هویت را بر مبنای سوژه‌ی مدرن، یعنی منِ نوین‌یادِ خودمختار و کنشگر و عاقلِ جدید تعریف می‌کردند و از این نظر زیربنای فلسفی‌شان بر دستاوردهای فکری برخاسته از جنبش نوزایی، عصر خرد، و انقلاب صنعتی نهاده شده بود.

دوم آن که همه‌ی این روایتهای، چنان که گفتیم، بسیار متأخر بودند. آغازگاه‌های دیرینه‌شان به حدود سالهای انقلاب فرانسه در دویست و بیست سال پیش باز می‌گشت، و صورت‌بندی‌اش به طور عمده طی قرن نوزدهم تحقق یافت.

سوم آن که عنصر وحدت‌آفرین اصلی در این روایتهای، زبان مشترک و برخوردارگی از میراث تاریخی مشترکی بود که باز در زبانی ملی صورت‌بندی می‌شد. به عبارت دیگر، زبان مشترک عالم اصلی پیوند دهنده‌ی اعضای یک ملت قلمداد می‌شد و در جاهایی مثل مرز فرانسه با سوئیس یا ایتالیا که زبان شهروندان فرانسوی، ایتالیایی یا آلمانی بود، زبانهای محلی به زور ریشه‌کن می‌شد تا جا برای رواج زبان ملی باز شود.

چهارمین نکته آن که تمام روایتهای پدیدار گشته از ناسیونالیسم، به شدت سیاسی بودند. این روایتهای یا مانند مورد فرانسه در جریان تحولی سیاسی و ظهور دولتی نوین صورت‌بندی و ظاهر می‌شدند، و یا ظهور

چنین دولتی را طلب می‌کردند و به سرعت به چنین سازماندهی سیاسی ای می‌انجامیدند. در عمل نسخه‌های تکثیر شده‌ی ناسیونالیسم در سراسر قرن نوزدهم در اروپا گسترش یافت و در نخستین سالهای قرن بیستم به ظهور دولتهای کوچک و بزرگ فراوانی انجامید که همگی بر محور زبان و ادبیات مشترک سامان یافته بودند، و هیچ کدامشان - به استثنای ایتالیا - سابقه‌ی تاریخی دیرپایی به عنوان یک کشور مستقل نداشتند.

مفهوم ناسیونالیسم در قرن نوزدهم مسیر تکاملی پیچیده‌ای را از سر گذراند و به عنوان سرمشقی مدرن و مستقر بر مفهوم تازه‌ای از انسان خودمختار و کنشگر، معمولاً در تعارض با نهادهای سیاسی محافظه‌کار و سنن دینی قدیمی قرار می‌گرفت. در میان نظریه‌پردازان هم توافق نظر چندانی درباره‌ی حد و مرز هویت ناسیونالیستی وجود نداشت. چنان که به عنوان مثال جان استوارت میل موقعی که در مورد تعریف ملت صحبت می‌کرد، ملت را به عنوان مجموعه‌ای از مردم در نظر می‌گرفت که حاکمیتی مشترک داشتند و میل داشتند این حاکمیت مشترک را ادامه بدهند. به عبارت دیگر، او هم قرارداد اجتماعی را مبنا می‌گرفت که یک مفهوم فرانسوی و روسوی است و در ابتدای کار نقش مهمی در پیدایش ملی‌گرایی فرانسوی در دوران انقلاب داشت. این تعبیر به قدری ابهام داشت که بعد از انقلاب فرانسه، یک آمریکایی مثل توماس پین که نویسنده‌ی کتاب حقوق بشر هم هست، در ۱۷۹۲ م. به عضویت کنوانسیون ملی فرانسه درآمد، بدون اینکه زبان فرانسوی بداند یا عقاید ناسیونالیستی‌اش درباره‌ی ضرورت استقلال آمریکا از بریتانیا و تابعیت آمریکایی‌اش مشکلی برای عضو شدن در یک سطح بالای نظام تصمیم‌گیری ملی در کشور فرانسه داشته باشد.^{۱۳}

¹³ Solinger, 2010: 593-617.

این ابهام در مورد دلالت دقیق مفهوم Nation در حوزه‌های دیگری نیز نمود داشت. مثلاً میل یکی از متغیرهای عمده برای تعریف ملت را جمعیت زیاد در نظر می‌گرفت و معتقد بود که ایرلند یک ملت مستقل است چون جمعیت زیادی دارد. البته اینها مردمی بودند که در یک قلمرو جغرافیایی نزدیک به هم زندگی می‌کردند و قرارداد اجتماعی مشترکی داشتند. این نگرشی بود که بعدها توسط ملی‌گرایان ایتالیایی مثل ماتسینی (در سال ۱۸۷۵) نقد شد. این منتقدان بر این باور بودند که جمعیت به تنهایی برای تعریف ملت کافی نیست. در عین حال مثلاً همان حدودها یعنی ۱۸۴۳ می‌بینیم که در لغتنامه‌ی گارنیه پاژه^{۱۴} که در فرانسه منتشر می‌شود، عنوان می‌کنند که کشورهای پرتغال و بلژیک ملت محسوب نمی‌شوند به این دلیل که مساحت سرزمینشان کم است و جمعیت کافی ندارند. به این ترتیب می‌بینیم در این دوران، علاوه بر تاکیداتی که بر قرارداد اجتماعی و وجود دولت در زمینه فرهنگی فرانسوی انگلوساکسون وجود دارد، همچنان متغیرهای سخت-افزاری مثل مساحت کشور و شمار افرادی که در آن کشور زندگی می‌کنند هم مهم تلقی می‌شود.

نمونه‌ی دیگری از ناستواری مفهوم ملیت در این دوران در کتاب *ادوین کانان* نمایان است. از دید او، مفهوم ملت در کتاب «ثروت ملل» آدام اسمیت، مجموعه‌ای از مردم را نشان می‌دهد که طی صد سال آینده خواهند مُرد و بنابراین به افراد هم‌نسلی اشاره می‌کند که با همدیگر زندگی می‌کنند. به عبارت دیگر، *کانان* معتقد است که مفهوم ملت معنی مرسوم امروزی در متون نویسندگان اقتصادگرای اسکاتلندی مثل اسمیت

¹⁴ Dictionnaire de Garnier-Pages

اصولاً وجود ندارد و آنها مفهوم Nation را به همان مفهوم سنتی قدیمی لاتینی خودش به معنی افرادی که هم‌زمان و هم‌مکان زاده شده‌اند، به کار می‌گیرند.^{۱۵}

روایتهای رقیب از ناسیونالیسم اروپایی، چنان که گذشت، متاخر و دیرآیند بودند. این سرمشق نظری در اواخر قرن هجدهم پدیدار شد، در قرن نوزدهم به تدریج و گام به گام صورتبندی استوار و محکمی دست یافت، و تازه در دهه‌های آغازین قرن بیستم بود که در سیاست اروپایی نمودی نمایان یافت. در واقع نخستین جریان بین‌المللی متکی بر ناسیونالیسم مدرن، جنگ جهانی اول بود که در جریان آن ملت‌های تازه تاسیس شده‌ی اروپایی و کانونهای تعریف ناسیونالیسم با یکدیگر در آویختند و به جنگی خونین دامن زدند. بخش بزرگی از ملیت‌های اروپایی، تازه بعد از جنگ اول جهانی و فروپاشی امپراتوری‌های اتریش-هنگری و عثمانی بر جغرافیای سیاسی غرب نمایان شدند، و همین‌ها بودند که بعد از وقعه‌ای کوتاه بار دیگر جنگ جهانی را تجربه کردند که باز هم ناسیونالیسم در کانون مرکزی آن قرار داشت. در جنگ جهانی دوم جبهه‌های متفاوت به ایدئولوژی‌های سیاسی گوناگونی پایبند بودند و رویکردهای متفاوتی به مفهوم ساماندهی اقتصادی و حقوق سیاسی افراد داشتند. با این وجود وقتی آتش نبرد تیز شد، باز هیجان برخاسته از هویت جمعی ناسیونالیستی بود که غلبه یافت و بهترین نمود این امر، بازگشت استالین به شعارهای ناسیونالیستی بود، که خود تا چند سال پیش از آن منادیانش را قلع و قمع کرده بود.

¹⁵ Cannan, 1904.

با این وصف، کارنامه‌ی ناسیونالیسم اروپایی چندان درخشان نیست. این روایتِ دیرگاه و تازه به دوران رسیده از هویت جمعی، از سویی گرانگه سازماندهی و تکوین دولتهای مدرن در اروپا شد، و از سوی دیگر جنگ و خونریزی میان این دولتها را رقم زد. ارکانی مانند زبان و نژاد به سرعت در آن تقدس یافتند، و جایگزین مفاهیم قدیمی تر قرارداد اجتماعی و شعارهای عصر روشنگری شدند. همین ناسیونالیسم بود که در دوران استعمار به هند و سرزمینهای دیگر منتقل شد، و در دوران مشروطه نیز توسط روشنفکران ایرانی به سپهر تمدن ایرانی وارد شد.

دوم: ناسیونالیسم در ایران

مرور اسناد تاریخی نشان می‌دهد که شالوده‌ی مفهومی ناسیونالیسم مدرن در حدود دهه‌ی ۱۲۸۰ خورشیدی، از سه کانون فرهنگی همسایه به کشور ایران عصر قاجار وارد شده است. هر سه‌ی این کانونها، از نظر جغرافیایی با ایران زمین پیوند دارند و در دورانهایی تاریخی بخشی از سپهر تمدن ایرانی محسوب می‌شده‌اند. نیرومندترین و موثرترین کانون، در قفقاز قرار داشت که به خاطر وجود چاههای نفت از توسعه‌ی اقتصادی و فرهنگی چشمگیری بهره‌مند شده بود. آخوندزاده، طالبوف، و بقیه‌ی روشنفکرانی که از طرفی سخنگوی هویت ایرانی بودند و از طرف دیگر زیر تاثیر ناسیونالیسم مدرن اروپایی قرار داشتند، با نوشتن رساله و داستان و نمایشنامه این سرمشق را در میان ایرانیان تبلیغ کردند. موازی با این جریان، وامگیری مشابهی در دولت عثمانی نیز انجام می‌پذیرفت و گاه مبلغان و ناقلان این مضمون هم افرادی مشابه و همسان بودند و در قفقاز اقامت داشتند. دومین کانون، مصر بود که به خصوص بعد از افزایش نفوذ انگلیسی‌ها در آنجا، به صورت یکی از مراکز فعالیت روشنفکران مسلمان در آمده بود. این روشنفکران بیشتر زیر تاثیر

تبلیغات سیاسی انگلیسی‌ها در جنوب و روسها در شمال قرار داشتند، که هویت‌هایی نوساخته و از نظر تاریخی بی‌ریشه مثل ناسیونالیسم ترکی و عربی را با هدف تجزیه‌ی امپراتوری عثمانی تبلیغ می‌کردند.

سومین کانون، در شمال هند و پاکستان امروزی قرار داشت. این قلمروی بود که در آن دوران هنوز نخبگانش پارسی‌زبان بودند و هویت ایرانی خویش را از یاد نبرده بودند. هرچند استعمار انگلیس از نظر سیاسی استوارتر از سایر نقاط در این منطقه حاکم بود و برنامه‌ی فرهنگی گسترده‌ای برای ایرانی‌زدایی از منطقه و جایگزینی خط لاتین و زبان انگلیسی یا اردو را به جای خط و زبان پارسی دنبال می‌کرد. سه کانون یاد شده، به خصوص در شهرهای باکو و تفلیس در قفقاز، قاهره و بغداد در بخش جنوبی عثمانی، و پیشاور و دهلی و لاهور و کلکته در هند تمرکز یافته بودند. یعنی در این شهرها بود که ناسیونالیسم اروپایی وامگیری شد و روشنفکران کوشیدند هویت ایرانی جدید را در قالب آن بازسازی کنند.

جالب آن است که دو کانون مرکزی درون کشور ایران، یعنی تهران و تبریز، کمی دیرتر از این مراکز پیرامونی به این موضوع توجه نشان دادند، اما همزمان با فروپاشی دولت عثمانی و تثبیت حاکمیت انگلیسی‌ها در هند، همین مرکز بود که بیش از پیش اهمیت یافت. خالی از اغراق است اگر بگوییم انقلاب مشروطه بیانی سیاسی از این ناسیونالیسم تازه وامگیری شده بود، و گذار دودمانی از قاجارهای سنت‌گرا به پهلوی‌های مدرن نمود آن در روبنای خاندانهای مسلط محسوب می‌شد.

برخی از پژوهندگان، و در میانشان نامدارتر از همه، دکتر ماشاءالله آجودانی،^{۱۶} بر این نکته تاکید دارند که وامگیری مفاهیم و عناصر زیربنایی مدرن، در ایران به شکلی ناخالص صورت گرفته است. یعنی ایرانیان مضمونها و عناصر مفهومی مدرنیته را بر گرفتند و آن را با سنت خویش تلفیق کردند و به دستگاه تازه‌ای دست یافتند که از دید دکتر آجودانی دورگه‌ای ناقص و ناتوان و پرتناقض بوده است. این تلفیق‌گرایی و بسنده کردن به کارکرد عملیاتی و موضعی مفاهیم ایرادی است که نویسندگان دیگری -مانند دکتر سید جواد طباطبایی^{۱۷} و دکتر آرامش دوستدار^{۱۸}- به سراسر تاریخ دوران اسلامی ایران تعمیم‌اش داده‌اند و بر این مبنا در آمیختگی رگه‌های مفهومی ناهمخوان و تعارض درونی دین‌ورزی و فلسفه، یا استبداد و آزادی را نشانه‌ی انحطاط اندیشه و تمدن ایرانی دانسته‌اند.

در این میان، این نکته که کلیدواژه‌ی ملت پیش از عصر مشروطه و برابر افتادن با ناسیون، دلالتی دینی داشته، بارها مورد اشاره و نقد واقع شده است. با این وجود این نکته که اصولاً سرمشق نظری ایرانیان برای فهم هویت جمعی‌شان در دوران پیشامدرن چگونه بوده و تا چه پایه با قالب ناسیونالیسم مدرن همخوانی یا تفاوت داشته، به ندرت مورد بررسی واقع شده است. پیش‌داستی که گویا بیشتر نویسندگان در این زمینه پذیرفته‌اند، آن است که مفهوم ملیت و وطن، و تالی‌های هویت‌بخش آن یعنی ملی‌گرایی / وطن‌خواهی عناصری مدرن و نوپدید هستند که بعد از عصر مشروطه به ایرانیان عرضه شده و به شکلی ناقص و نابسنده توسط روشنفکران وامگیری شده است.

^{۱۶} آجودانی، ۱۳۸۳.

^{۱۷} طباطبایی، ۱۳۸۸.

^{۱۸} دوستدار، ۲۰۰۴.

این برداشت، و ناپرسیده ماندن مسئله‌ی هویت جمعی ایرانیان در تاریخ دیرپایشان، امری شگفت است. چرا که از سویی تمدن ایرانی کهنترین تمدن پیوسته‌ی جهان است، و از سوی دیگر در ادبیات و متون کهن ایرانی و انیرانی مسئله‌ی هویت جمعی ایرانیان بسیار مورد تاکید بوده است و در دورانهای تاریخی متفاوت، خوشه‌هایی متمایز از کلیدواژگان و مفاهیم برای رمزگذاری و صورتبندی آن پدیدار شده و شکل نهادهای سیاسی را در ایران زمین تعیین کرده است.

بی‌توجهی درباره‌ی هویت ملی ایرانیان در گستره‌ی تاریخ، به ویژه با تقلید غیرنقادانه و پذیرش انفعالی آرای شرق‌شناسان و ایران‌شناسان اروپایی همگام بوده است. دانشمندانی که با وجود تخصص و دانش چشمگیرشان در زمینه‌هایی خاص از تمدن ایرانی، از بستر کلی آن بی‌خبر بوده و در هر صورت همچون نظری بیرونی به زبان و ادب پارسی نگریسته‌اند. به همین دلیل، مثلاً در کتاب نیولی -آرمان ایران^{۱۹}- که بسیار هم مورد ارجاع قرار می‌گیرد، تاریخ ظهور ملیت ایرانی تا ابتدای عصر ساسانی جلو کشیده شده است، و نویسندگانی که گویا آشنایی کمتری با منابع ایرانی و متون کهن دارند، حتا این تاریخ را عصر صفوی -و برخی از قوم‌گرایان حتا تا عصر پهلوی- پیش کشیده‌اند.

البته تردیدی در این نکته نیست که در هر دوران تاریخی، به فراخور بستر اجتماعی و سیاسی آن دوران، صورتبندی خاص و ویژه‌ای از مفهوم ملیت ایرانی وجود داشته است. با این وجود با بررسی این دورانهای متفاوت و آن صورتبندی‌های پیاپی، آنچه چشمگیر است، شباهتها و پیوستگی‌هاست و نه تمایزها و گسستها. نگارنده در پژوهشی نشان داده است که مفهوم‌سازی برای هویت جمعی ایرانیان، و قالب‌بندی آن

¹⁹ نیولی، ۱۳۸۷.

در چارچوب ملی‌گرایانه/ وطن‌گرایانه‌ی پیشامدرن، نخستین بار در ابتدای دوران هخامنشی انجام پذیرفته و در منابع پارسی باستان به صراحت صورت‌بندی شده و در تمام منابع بیرونی آن دوران (متون یونانی، عبری و هندی) با ساختاری همسان انعکاس یافته است.^{۲۰}

این مفهوم‌سازی برای پاسخ به «مسئله‌ی ایرانی بودن»، از آن هنگام تا به امروز به شکلی پیوسته و مداوم جریان داشته است. در برشهای تاریخی بحرانی -مانند دوران حمله‌ی مقدونیان، اعراب، ترکان و مغولان- بیش از آن که با نفی و طرد نمادها و عناصر پیشین و جایگزین شدن‌شان با ساختهای تازه روبرو باشیم، شاهد افزوده شدن لایه‌های نو و غنی‌تر شدن همان استخوان‌بندی قدیمی هستیم، بی آن که مضمونهای قدیمی به شکلی جدی و زیربنایی وا نهاده شوند. بحث در این زمینه البته درازدامنه است و در این مختصر نمی‌گنجد. اما مقصود آن که مسئله‌ی هویت جمعی ایرانیان، چالشی نوظهور و تازه نیست که زیر تاثیر ورود مدرنیته به ایران زمین طرح و حل شده باشد. این مسئله‌ای دیرپا و کهنسال است که انبوهی از متون و شبکه‌ای بسیار پیچیده از نمادها و دال‌ها و زنجیره‌ای چشمگیر و گسترده از شخصیتها و نظریه‌ها و جریانهای فکری و جنبشهای اجتماعی در گستره‌ی بیش از بیست قرن بر محورش زاده شده‌اند، و هنگام اندیشیدن در این زمینه باید به کلیت این پیشینه و غنای این بافت معنایی توجه داشت.

²⁰ وکیلی، ۱۳۹۱.

سوم: ملی‌گرایی در برابر ناسیونالیسم

پیشینه‌ی کلیدواژه‌های توصیف‌کننده‌ی هویت جمعی در خزانه‌ی فرهنگ ایرانی بسیار دیرپاست و شبکه‌ای پیچیده از کلیدواژه‌ها را در بر می‌گیرد. تنها به عنوان یک نمونه، به کتاب «الملل و النحل» شهرستانی اشاره می‌کنم که نام خود را بر مبنای هواداران ادیان راستین و دروغین انتخاب کرده است. یعنی ملل در این نام، «پیروان ادیان راست» معنی می‌دهد و در مقابل نحل قرار می‌گیرد که به پیروان ادیان دروغیت منسوب است. شهرستانی در این کتاب می‌گوید مردم را می‌توان به اشکال گوناگون رده‌بندی کرد، و از طبقه‌بندی بر اساس چهار جهت جغرافیایی و هفت اقلیم یاد می‌کند. بعد می‌گوید راه دیگرش توجه به دین ایشان است، و بر این مبنای مردم به دو رده تقسیم می‌شوند. یکی «اهل‌الدیانات و الملل» که خداپرستاند و چهار گروه مسلمانان و مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان را شامل می‌شود. دیگری «اهل‌الاهواء و النحل» که فیلسوفان و دهربان و صابئیان و ستاره‌پرستان و بت‌پرستان و هندوها را در بر می‌گیرد.²¹ به این ترتیب روشن است که نزد شهرستانی، ملت دقیقاً به معنای پیروان یک دین یکتاپرستانه بوده است. از سوی دیگر هم او می‌گوید که راه دیگر رده‌بندی مردم، بر اساس «امت» است و بر این مبنای عجمان و عربان و رومیان و هندیان را برترین امتهای زمین می‌داند. باز اینجا معلوم است که مفهومی از هویت ملی -در معنایی نزدیک به ملتِ امروزی- نزد او وجود داشته و آن را با کلمه‌ی امت مشخص می‌کرده است.

²¹ شهرستانی، ۱۳۷۳، ج. ۱: ۲۶-۲۷.

کاربرد مشابهی را در کشف‌المحجوب می‌بینیم. ابویعقوب سجستانی در این کتاب می‌نویسد که هر پیامبری، پیامبران پیش از خود را تایید می‌کند. چون «امت‌ها» با دیدن این امر از دشمنی با ایشان دست بر می‌دارند و به سویشان جذب می‌شوند، و آنان که چنین نمی‌کنند و نسبت به آیین پدران‌شان تعصب دارند، آن ملت را حفظ می‌کنند و به جرگه‌ی ملتی نو نمی‌پیوندند.^{۲۲} در اینجا هم باز دوقطبی ملت و امت را می‌بینیم و روشن است که در چهارم هجری که این کتاب نوشته می‌شده، امت مردمی خویشاوند و همسان را به طور عام و مستقل از دین نشان می‌داده و ملت بر دین و شریعت ایشان دلالت داشته است. کاربرد مشابهی را در تاریخ بیهقی هم می‌بینیم، آنجا که می‌گوید «کار جهان بر پادشاهان و شریعت بسته است و دولت و ملت دو برادرند ... و از یکدیگر جدا نباشند.»

پس در دوران پیشامدرن، در زبان پارسی کلمه‌ی ملت مترادفی بوده برای امت و اعضای وابسته به دین و آیینی خاص را مشخص می‌کرده است. به همین ترتیب دلالت رایج کلمه‌ی وطن، زادگاه و محل تولد یافتن کسان بوده و هم‌وطن کسانی را نشان می‌داده که هم‌شهری، هم‌محله‌ای، یا هم‌زادگاه باشند. با این وجود هر دو این کلمه‌ها در کنار کلیدواژه‌های دیگری که برچسب اسم خاص هستند (مثل ایرانی، فارسی، عجمی) به هویت ایرانی و وجوه اشتراک «من‌های ایرانی» اشاره می‌کرده است. از آنجا که این کلمات در صد سال گذشته همچون برابرنهادی و همتایی برای ناسیونالیسم مدرن مطرح شده و رواج یافته‌اند، در اینجا چنین قرارداد می‌کنیم که ملی‌گرایی و وطن‌خواهی را به عنوان همتاهای بومی ناسیونالیسم فرض می‌کنیم، و از همان کلمه‌ی ناسیونالیسم که در پارسی هم رواجی یافته، برای اشاره به نسخه‌ی وامگیری شده‌ی مدرن بهره می‌بریم.

²² سجستانی، ۱۳۶۷: ۷۴.

دکتر آجودانی در کتاب «مشروطه‌ی ایرانی» در کنار این داده‌ها شواهد مربوط به سالهای آغازین جنبش مشروطیت را مرور کرده و به این نتیجه رسیده که بر مبنای همین دلالت قدیمی، در سپیده‌دم ورود آرای مدرن به ایران زمین، ملت معنایی کمابیش دینی داشته و به خصوص طبقه‌ی علمای دین و روحانیون را در مقابل دولت و اقتدار سلطانی نمایندگی می‌کرده است. او همچنین با آوردن چندین مثال نشان داده که این دوقطبی در دوران پیشامدرن در منابع ایرانی وجود داشته و معنایی مشابه را نیز حمل می‌کرده است.^{۲۳}

چنان که به اشاره گذشت، بحث دقیق و درست درباره‌ی سیر ملی‌گرایی در ایران زمین، به پژوهشی پیرامون نیاز دارد که عناصر مفهومی، ساختهای نهادی پشتیبان، نظریه‌پردازان و متون اصلی، و بسترهای عقیدتی مربوط به هر دوران تاریخی را به دقت واریسی کند و بر آن مبنا گرانگه‌های معنایی و نقاط شباهت و تفاوت میان صورتبندی‌های پیاپی را به دست دهد. در حال حاضر نگارنده تنها بخشی از این پژوهش را به انجام رسانده و بنابراین قصد تعمیم دادن یافته‌های خویش به دورانهای دیگر را ندارد. با این وجود، بر مبنای آنچه که درباره‌ی آغاز و پایان این سیر تاریخی می‌دانیم، می‌توان به مقایسه‌ای میان ملی‌گرایی ایرانی و ناسیونالیسم اروپایی دست یازید و در این مورد به داوری‌ای عملیاتی دست یافت.

ابتدا به شباهتهای ناسیونالیسم مدرن و ملی‌گرایی پیشامدرن ایرانی بنگریم:

نخست: هردو، گفتمان‌هایی برای صورتبندی هویت جمعی هستند، و مردمی را که در قلمرو جغرافیایی خاصی زندگی می‌کنند، به کمک نمادها و رمزگانی تعمیم یافته، هم‌تبار و هم‌سان و هم‌ذات قلمداد می‌کنند.

²³ آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۷۵.

دوم: هردو با قدرت پیوند دارند، توسط نظامهای سیاسی بازتولید می‌شوند و معمولاً دگردیسی در گفتمان‌شان به ظهور اشکال جدیدی از نظم سیاسی منتهی می‌شود.

سوم: هردو هویت جمعی را با تکیه بر اشتراک در عناصری مانند زبان، زیستگاه، تجربه‌ی تاریخی، و گاه خویشاوندی صورتبندی می‌کنند.

شاید به دلیل همین شباهتها بوده که نزد روشنفکران عهد مشروطه، ناسیونالیسم اروپایی دنباله‌ای، و مترادفی برای هویت ملی کهن ایرانیان پنداشته شده و از نظر واژه‌گزینی با مفاهیمی مثل وطن و میهن پیوند خورده است. با این وجود تفاوت‌های میان این دو نیز باید مورد توجه واقع شود. این تفاوتها را با شرح و بسط بیشتری واری می‌کنیم، چرا که پیشنهاد عملیاتی این نوشتار بر مبنای تمایزهای ارائه شده استوار خواهد شد.

نخست باید به این نکته توجه کرد که ملی‌گرایی قدیم ایرانی، در بستر نظری پیشامدرن جریان داشته و هنوز روایتی مدرن از آن به دست نیامده است. در مقابل، ناسیونالیسم اروپایی که با جذب عناصری سطحی و نمادهایی از ملی‌گرایی کهن در گفتمان خویش، در ایران معاصر جایگزین آن شده است، قالبی یکسره مدرن دارد و شالوده‌ی مفهومی‌اش بر مبنای نگاهی مدرن به انسان و اجتماع استوار شده است. حدس نگارنده آن است که ایرانیان بر خلاف آنچه که در آرای برخی از نظریه‌پردازان معاصر دیده می‌شود، در فهم و جذب ارکان مدرنیته دچار ناتوانی یا کم‌هوشی نبوده‌اند. چنان که ساختارها و فن‌آوری‌های مدرن را، که به لحاظ عملیاتی پیچیده‌تر از نظریه‌هاست، را با سرعتی چشمگیر جذب کرده و به کار گرفته‌اند. علت کژدیسه نمودن هویت جمعی مدرن ایرانیان، به نظرم تراحم و رقابت دو دستگاه نظری متمایز است. یکی ناسیونالیسم مدرن، و دیگری ملی‌گرایی سنتی که با هدفی یکسان، مفاهیم و شاخصه‌هایی مشابه را به کار می‌گیرند و پردازش می‌کنند. اما آنها را به اشکالی متفاوت چفت و بست می‌کنند و قالبهای نظری و راهبردهای عملیاتی واگرایی

را از آن استخراج می‌کنند. به بیان دیگر، رازِ نهادینه نشدنِ مدرنیته در ایران زمین، وجود یک ساخت معنایی بومیِ مقاوم و سرسخت است که همچنان سیطره‌ی سرمشقی بیگانه را بر نمی‌تابد و با وجود عقب‌نشینی به نسبت کامل از عرصه‌ی فن‌آوری و سیاست عملی، همچنان در عرصه‌های فرهنگی، دینی، ادبی و اخلاقی مدعی است و خود را برتر از نمونه‌ی مدرن می‌داند. ایران زمین بر خلاف سایر سرزمینهایی که مدرنیته هنوز در آنها نهادینه نشده، نه از نظر ژئوپولیتیک و ارتباط با جهان دور افتاده و منزوی است، و نه با فقر اقتصادی و جمعیتی و فرهنگی‌ای دست به گریبان است. از این رو ریشه نگرفتن قالبهای نظری مدرن در این سامان را باید ناشی از علتی درونزاد دانست که با توجه به پیشینه‌ی دیرپای تاریخی ایران و غنای اندوخته‌ی فرهنگی‌اش، احتمالاً حضور یک سیستم معنایی رقیب بومی است.

دوم آن که سیر تحول و الگوی زایش ناسیونالیسم و ملی‌گرایی ایرانی با هم تفاوت دارد. ناسیونالیسم به شکلی کمابیش ناگهانی، به دنبال انقلابهایی سیاسی در اروپا بر صحنه ظاهر شد. ایده‌ها و مفاهیمی را به کار می‌گرفت که دست بالا سه قرن تا عصر نوزایی فاصله داشتند، و همگرایی و پیوند میان مردمی را ایجاد می‌کرد که نه بر مبنای پیشینه‌ی تاریخی‌شان و نه بر اساس مرزبندی‌های طبیعی و جغرافیایی از همسایگان‌شان مجزا نبودند. یعنی ناسیونالیسم اروپایی، در شرایطی زاده شد که از نظر مفهومی جوان و نوپا بود، و جمعیت‌هایی را به هم متصل می‌کرد که تازه از انزوای قرون میانه بیرون آمده بودند و پیوند درونزاد استواری با هم نداشتند، و علاوه بر اینها حد و مرزی را برای «ملت» قایل می‌شد، که سابقه‌ی تاریخی یا دلیل جغرافیایی خاصی نداشت. این بدان معناست که فرانسویان، وقتی در پگاه انقلاب فرانسه هویت ملی مدرن فرانسوی را برای خویش ابداع کردند، از نظر تبار و دین و زبان و سابقه‌ی تاریخی تمایز چشمگیر و معنی‌داری با اهالی اسپانیا و سوئیس و ایتالیا نداشتند. اگر به تاریخ اروپا بنگریم، می‌بینیم که در سراسر دوران پیشامدرن با واحدهای

سیاسی به نسبت کوچک و توسعه نیافته‌ای روبرو هستیم که در جزر و مد دائمی آمد و رفت قبایل و جمعیت‌های متحرک قرار دارند و تنها شالوده‌های وحدت بخشی که در اختیار دارند در ابتدای کار اقتدار امپراتوری روم و بعد از آن سیطره‌ی معنوی کلیسای کاتولیک است. این نکته که خاندان سلطنتی روسیه تبار آلمانی داشته‌اند و در فرانسه بوروبون‌هایی که در اصل فرانسوی نبودند دیرپاترین سلسله را تاسیس کردند، تنها نمونه‌ای از تحرک و ناپایداری بافتهای قومی در اروپای پیشامدرن است. در واقع زمانی که ناسیونالیسم به عنوان گزینه‌ای در مقابل ترکیب کلیسا و شاه برای تعریف هویت جمعی مردمان پیشنهاد شد، وظیفه‌ای گران را بر دوش داشت و آن هم مرزبندی میان مردمی بود که از نظر تبار و نژاد بسیار همگن بودند، همگی به کیش مسیحیت گرویده بودند، در قلمروی با جغرافیای کمابیش همگن و همریخت زندگی می‌کردند، و پیشینه‌ی نویسایی و ادبیات و فرهنگ و هنر تا پیش از عصر نوزایی در میانشان چندان دیرپا و گسترده نبود. تمایزهای هویت‌بخش موجود پیش از ظهور ناسیونالیسم، عبارت بود از حس پیوستگی به یک قبیله یا عشیره، و یا پیروی یا سرکشی در برابر اقتدار پاپ که در جنبش اصلاح دین تجلی یافته بود. در هر دو مورد هم این پیوستگی‌ها و مرزبندی‌ها، که در نگاهی فراگیر تفاوت‌های بسیار اندکی با هم داشتند، به جنگ‌های خونین و درازمدت می‌انجامید. جزئی بودن شکاف میان دو سوی متمایز پنداشته شده، زمانی چشمگیرتر می‌نماید که به ساختار مشترک مسیحیت پروتستان و کاتولیک بنگریم و آن را مثلا با تمایز میان مسلمانان و هندوهای هند، یا زرتشتیان و مسلمانان ایران مقایسه کنیم. تمایزهای قومی و تباری اروپاییان هم، که جملگی به خوشه‌هایی خویشاوند از جمعیت‌های هند و اروپایی تعلق دارند، قابل مقایسه با تفاوتی نیست که مثلا در ایران زمین میان ترکمن‌های چشم‌بادامی خراسانی، براهویی‌های دراویدی بلوچستانی، اعراب خوزستانی، و دیگران می‌بینیم.

در ایران زمین، در مقابل، شکلی یکسره متفاوت از ظهور هویت ملی را در دوران پیشامدرن می‌بینیم. گرداگرد ایران زمین از ابتدای هزاره‌ی سوم پیش از میلاد، صحنه‌ی ظهور شهرنشینی و ظهور خط بود. بقایای یافته شده از شهرسوخته، دره‌ی سند، ایلام، سومر، منطقه‌ی ری، قفقاز و گرداگرد کویر مرکزی ایران نشان می‌دهد که از کهنترین موج استقرار شهرنشینی جهان، همزمان با مصر و آناتولی در این منطقه بروز یافته است. ایران زمین تا دو و نیم هزاره بعد از ظهور شهرنشینی و نویسایی، همچنان از نظر سیاسی نامتحد باقی ماند و واحدهای سیاسی به نسبت کوچک آن در قالب دولت‌شهرهایی منفرد، و یا اتحادیه‌هایی مثل دولت ایلام یا پادشاهی‌هایی مهاجم مثل دولت آشور شکل می‌یافت. داده‌های باستان‌شناسانه نشان می‌دهد که از ابتدای این دوران ارتباط تجاری چشمگیر و گسترده‌ای میان مراکز جمعیتی کل این قلمرو برقرار بوده و به این ترتیب شکلی از تبادل فرهنگی و اقتصادی، مستقل از ارتباطها یا حتا تماسهای سیاسی، در سراسر این قلمرو جغرافیایی وجود داشته و نهادینه بوده است.

ظهور کشور یگانه و متحد ایران، در میانه‌ی قرن ششم پیش از میلاد تحقق یافت و این شبکه‌ی مرکزی را چنان به استواری با هم متحد کرد که نیروی کافی برای فتح کل جهان نویسای در دسترس را برای شاهان هخامنشی آزاد کرد. چنان که در کتاب «داریوش دادگر» به تفصیل آمده،^{۲۴} بی‌شک از سال 521 پ.م و به احتمال زیاد از یک نسل پیش از آن، این هویت ملی ایرانی با سابقه‌ی دیرپا و پیشاسیاسی‌اش، بیانی دولتی و سیاسی نیز به خود گرفته بود و در قالب کلیدواژه‌ها، مفاهیم و قواعد مشخص و صریحی صورتبندی می‌شد و شکل تازه‌ای از «من ایرانی» را محور قرار می‌داد.

²⁴ وکیلی، ۱۳۹۱.

ایران زمین بر خلاف اروپا، سرزمینی است که از تنوع جغرافیایی و قومی چشمگیری برخوردار است. کهنترین صورتبندی‌های ملیت ایرانی در دوران هخامنشی نشان می‌دهد که از همان ابتدای کار این تنوع و گوناگونی به رسمیت شمرده می‌شده و حتا به عنوان مبنایی برای اقتدار دولتِ فراگیرِ هخامنشیان، مورد تشویق هم قرار می‌گرفته است. اسناد به جا مانده از این دوران، کهنترین رمزگذاری و مرزبندی قومیت‌های ایرانی است، و داده‌ها نشان می‌دهد که اقوام به روشنی بر مبنای لباس، شکل ظاهری، زبان، قوانین عرفی محلی، تولیدات اقتصادی اصلی، و حتا سلاح‌های خاص‌شان از هم متمایز می‌شده‌اند، و با این وجود در سرمنشقی عمومی‌تر، در قالب شهروندان «این سرزمین پارس» و «این بوم پهناور و گسترده» با هم یگانه انگاشته می‌شده‌اند. به شکلی که خراج دادن‌شان به شاهنشاه، حضورشان در ارتش رنگارنگ ایرانی، و پیروی‌شان از قوانین عمومی و فراگیر حاکم بر کل قلمرو هخامنشی، مبنای هویت مشترک ایشان قلمداد می‌شده است.

ملیت ایرانی‌ای که در میانه‌ی قرن ششم پ.م بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر شد، به قول هگل کهنترین «دولت» جهان باستان محسوب می‌شد، و پهناورترین امپراتوری پایدار تاریخ را تا دوران مدرن نتیجه داد. کامیابی این تلفیق خاص از تنوع قومی و یگانگی ملی، چندان بود که (به قول نیولی) «آرمان ایران» تداوم پیوسته و سرنوشت‌ساز خود را بعد از فروپاشی این دولت هم حفظ کرد، و بعدتر هم نسبت به نظام‌های سیاسی حفظ کرد. سیر تحول ملی‌گرایی ایرانی یکسره با آنچه که درباره‌ی ناسیونالیسم اروپایی می‌بینیم متفاوت است. در ایران زمین ابتدا ارتباط‌های تجاری و تماس‌های فرهنگی میان مردمان بوده، که به شکلی تدریجی و آرام طی بیست و پنج قرن ادامه داشته، و تنها در گام‌هایی دیرآیند و بی‌شتاب به ظهور دولتهایی بزرگتر و در نهایت ادغام همه‌شان در قالب یک نظام سیاسی فراگیر انجامیده است. یعنی هویت مشترک مردمی که به اقوام متفاوت تعلق داشته و در سرزمین‌هایی با اقلیم‌های گوناگون زندگی می‌کردند، پیشاپیش در

گذر تاریخی طولانی رمزگذاری و تثبیت شده، و اصولاً بر مبنای این زیربنا بوده که دولتی عظیم و پایدار مانند شاهنشاهی هخامنشی مجال ظهور یافته است. هخامنشیان در واقع میراث درآمیخته‌ی این واحدهای قومی درهم جوشیده را بازبینی و بازنویسی کردند و به این ترتیب بود که دین یکتاپرستانه‌ی ایران شرقی و سیاست سلسله مراتبی ایلامی و سازماندهی ارتش آشوری و مناسک میانرودانی و فنون کشاورزی سغد و خوارزم که برای دیرزمانی با هم در تماس بودند، به شکلی رسمی با هم در آمیختند و هویت سیاسی مشترکی را رقم زدند.

این پیشینی بودنِ هویت ایرانی نسبت به تاریخ ظهور دولت ایرانی، کلیدی است که تفاوت‌های دیگر ملی‌گرایی و ناسیونالیسم را توضیح می‌دهد. در ایران زمین، عملاً در فاصله‌ی حمله‌ی اعراب تا شاه عباس هیچ دولت فراگیری روی کار نیامد که کل قلمرو باستانی عصر ساسانی را احیا کند، و زمامدارانش ایرانی باشند. دولتهای سامانی و آل بویه که به این طرح تا حدودی نزدیک شدند، زیر فشار اقوام بیابانگرد شرقی درهم شکستند و سلجوقیان که خود را وارث و مبلغ شکلی خاص از این هویت ملی معرفی می‌کردند و بزرگترین خدمت را به بسط زبان پارسی دری انجام دادند، از روایت خاصی از اقتدار دینی خلیفه پیروی می‌کردند که از برخی جنبه‌ها ماهیتی یکسره ضدملی داشت و عناصری بنیادین از هویت ملی قدیم ایرانی را نقض می‌کرد. در فاصله‌ی هزار و چهارصد ساله‌ی میان فروپاشی ساسانیان و ورود مدرنیته به ایران زمین، مفهوم ملیت ایرانی با قوت تمام وجود داشت و در آثار ادبی و رساله‌های سیاسی و منابع دینی به روشنی انعکاس یافته، در حالی که در سراسر این دوران بیشتر نهادهای سیاسی یا غیرایرانی بوده‌اند و یا رویکردشان ضدیت با ملیت ایرانی قدیم بوده است.

این که ملی‌گرایی ایرانی در این دوران در غیاب پشتیبانی دولتی وجود و تداوم داشته، و نهادهای سیاسی را تعیین می‌کرده و کمتر توسط آن تعیین می‌شده، مهمترین تفاوتی است که می‌توان بین سیر تحول آن و ناسیونالیسم غربی بر شمرد. این تمایز چنان که گفتیم، به ریشه‌دار بودن مفهوم هویت و تکوین آغازین‌اش در سپهری پیشاسیاسی اشاره می‌کند. ملی‌گرایی ایرانی بیش از آن که بر نهادهای اجتماعی و ساختهای سیاسی تکیه داشته باشد، یا بر شباهت سخت‌افزاری ریخت و ظاهر و نژاد مردمان یا زیستگاه‌هایشان تاکید کند، نوعی نرم‌افزار عمومی و فراگیر بوده که در سطحی فرهنگی در قالب آیینهایی مانند نوروز و آداب مربوط به خوراک و پوشاک و بهداشت نمود می‌یافته و در نظامهای فلسفی و ادبی و دینی رمزگذاری می‌شده و در نهایت در سطحی روانشناختی «من‌های» ایرانی را پدید می‌آورده است، که ممکن بوده در قلمرو دولتی ملی‌گرا زندگی کنند یا نکنند، و بدان وفادار باشند یا نباشند. به عبارت دیگر، اگر از دیدی سیستمی به موضوع بنگریم، ناسیونالیسم اروپایی را سرمشقی گفتمانی خواهیم یافت که در سطح اجتماعی (نهادهای سیاسی مدرن، آموزش و پرورش متمرکز مدرن، حقوق شهروندی مدرن) تکوین یافته و بر سطح زیستی (نژاد مشترک، زیستگاه و اقلیم مشترک) تاکید داشته است. در مقابل، در مورد ملی‌گرایی ایرانی گفتمانی را می‌بینیم که در سطح فرهنگی ظهور یافته و بر سطح روانی تکیه می‌کرده است. یعنی در نظام سلسله مراتبی چهارگانه‌ی فراز^{۲۵}، ملی‌گرایی ایرانی به سطوح فرهنگی و روانی وابسته است و ناسیونالیسم مدرن به لایه‌های اجتماعی و زیستی.

²⁵ در مدل نظری پیشنهادی نگارنده، سیستمهای وابسته به من/ سوژه در چهار سطح سلسله مراتبی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی (کوتاه شده‌اش: فراز) صورتبندی می‌شوند. برای بیشتر دانستن در این زمینه و آشنایی با تمایزهای این مدل با دیدگاههای مشابه پارسونز و لومان بنگرید به: وکیلی: ۱۳۹۰.

تفاوت چشمگیر و مهم دیگر این دو، از همین تمایز سلسله مراتبی در خاستگاه‌ها ناشی می‌شود. ناسیونالیسم در زمینه‌ای اروپایی پدید آمد که قلمروی از نظر جغرافیایی به نسبت کوچک (کمابیش هم‌اندازه‌ی کشور چین) را در بر می‌گرفت که مردمی مسیحی، هند و اروپایی و روستانشین را در خود جای می‌داد. مردمی که در سراسر قرون وسطا و بعد از آن تاریخی خشن از کشمکشهای قومی و اختلافهای دینی را پشت سر گذاشته بودند. در این زمینه از فقر تمایزهای معنابخش، و در این بستر خونین از کشمکشهای دیرپا بر سر تفاوت‌های جزئی بود که ناسیونالیسم ظهور کرد، و زبان را به عنوان رکن اصلی تعریف هویت جمعی مورد تاکید قرار داد. زبان در این زمینه، جایگزین متغیر وحدت‌بخش قدیمی‌تری می‌شد که همانا دین بود. تنها بند نافی که مردم اروپا - و نه مردم سرزمین‌هایی مثل فرانسه یا آلمان - را در هزار سال قرون میانه به هم متصل می‌کرد، دیانت مسیحی و مرجعیت پاپ بود که جنبشهای نظامی بزرگی مانند جنگ‌های صلیبی را هم ممکن ساخت. هویت مشترک و فراگیر مسیحیان اروپایی البته نمی‌تواند با عنوان ناسیونالیسم مورد اشاره واقع شود، اما پیش‌زمینه و مقدمه‌ای محسوب می‌شد که ناسیونالیسم مدرن همچون بدیلی و رقیبی و معارضی برایش بر صحنه پدیدار گشت. همزمان با جنبش اصلاحات مذهبی و پیوستن سرزمین‌های شمالی به الاهیات لوتری، این مشروعیت و مرجعیت نیز دستخوش تباهی شد و هویت مشترک مسیحی نیز همراه با آن از میان رفت. تاریخ خونین جنبش اصلاح دین و جنبش ضداصلاح دین در اروپا در اواخر قرن هجدهم امکان احیای دین به منزله‌ی گرانگه‌ای هویت‌بخشی را منتفی ساخته بود، و در این هنگام بود که ناسیونالیسم همچون آنتی‌تزی ظهور کرد و زبان را به عنوان جایگزین آن پیشنهاد کرد.

امروز پیوند میان ملیت و زبان در اروپا به قدر کافی نمایان است و طبیعی و بدیهی می‌نماید. اما باید به این مسئله دقت داشت که فراگیر شدن استفاده از یک زبان ملی و محدود ماندن‌اش به درون حد و مرزهای

کشوری خاص، امری متاخر است که بعد از ظهور ناسیونالیسم و به عنوان پیامد و نتیجه‌ی سیاسی آن تحقق یافت.

زبان فرانسوی تا دوران انقلاب فرانسه فقط توسط نیمی از جمعیت فرانسه مورد استفاده قرار می‌گرفت. آماره‌ی مربوط به تسلط بر زبان فرانسه از این هم کمتر بود و فقط ۱۲ درصد کل فرانسویان تا دوران انقلاب کبیر فرانسه درست این زبان را تکلم می‌کردند. ۲۶ چنین الگویی حتا در ایتالیا نیز دیده می‌شود و این کشوری است که شکل‌گیری اش مدیونِ شعارهای جوزپه ماتسینی و تاکیدش بر زبان مشترک ایتالیایی است. تا سال ۱۸۶۰م که اولین شکل از اتحاد سیاسی مدرن در این کشور شکل گرفت، فقط ۲۵٪ این مردم از زبان ایتالیایی به طور روزمره استفاده می‌کردند. قضیه درباره‌ی زبان آلمانی به همین ترتیب مصداق دارد. یعنی در قرن هجدهم میلادی فقط سیصد تا پانصد هزار نفر می‌توانستند به زبان آلمانی صیقل خورده امروزین صحبت کنند. عامل اصلی در ترویج زبان آلمانی، تناثر بود. چون در آن دوران حتی دولت فراگیری هم در سرزمینهای آلمانی زبان در کار نبود که سیاست مشترکی برای ترویج این زبان داشته باشد.

همه‌ی زبان‌های ملی جدید، که زیر حمایت دولتهای ناسیونالیستیِ مدرن پرورده و ترویج شدند، اتفاقاً زبان‌های محلی‌ای بودند که توسط همه اعضا و باشندگان یک سرزمین مورد استفاده قرار نمی‌گرفتند. زبان بلغاری در واقع مربوط به غرب این کشور است. زبان اوکراینی در واقع گویش خاصی است که در آغاز در جنوب شرقی این کشور رواج داشت. زبان مجاری در قرن شانزدهم اصلاً یک زبان ادبی بود که نخبگان از گلچین همه‌ی لهجه‌ها پدید آوردند. زبان لتونی که باز به همین ترتیب توسط نخبگان شکل گرفته، در واقع

²⁶ Ager, 1990:220.

ترکیبی از سه چهار زبان متفاوت و گویش متفاوت است و زبان لیتوانی هم به همین ترتیب از بر هم افتادن دو زبان متفاوت به وجود آمده است.

نوپا بودن این زبانهای ملی، و وابستگی شان به نهادهای حاکمیت، حتا در شیوهی ثبت این زبانها و نویسا شدن مردم نیز بازتاب می یابد. چنان که زبان *سلت کروات*، با وجود اینکه زبانی ملی است و دیرگاهی است به زبان ادبی تبدیل شده، توسط کاتولیکها با الفبای لاتین و رومی نوشته می شود ولی ارتودوکسها آن را به خط کریلیک می نویسند. گاهی این زبان ملی یکسره بی سابقه و ساختگی بود و تنها از مجرای آموزش و پرورش متمرکز دولتی بود که رواج می یافت. مثلاً ایوار آندراس آسن^{۲۷} که یک ناسیونالیست نروژی بود، بین سالهای ۱۸۰۸ تا ۱۸۴۵ م زبان لاندزمال^{۲۸} را برای این ایجاد کرد که از «دانمارکی شدن» مردم نروژ و از رسوخ زبان و فرهنگ دانمارک در میان نروژیان جلوگیری کند.^{۲۹} البته این تلاش آن طوری که او می خواست به نتیجه کاملی نرسید. زبان لاندزمال همانی است که در نهایت امروز زبان نینورسک^{۳۰} را به وجود آورده که در مرکز و غرب نروژ بیشتر مورد استفاده قرار می گیرد و در واقع فقط یک پنجم جمعیت نروژ با آن سخن می گویند. هنوز بعد این همه تلاش مردم نروژ دو زبانه هستند و دانمارکی و نینورسک را با همدیگر حرف می زنند. نکته ی جالب در مورد زبان به ویژه درچارچوب اروپایی اش آن است که تقریباً تمام زبانهای ملی ای که ما می شناسیم به جز آلمانی که در ابتدای کار از مجاری فرهنگی ترویج می شد، به ضرب و زور دولت های ملی به شکل یک زبان فراگیر جا افتاده اند.

²⁷ Ivar Andreas Aasen (1813 – 1896)

²⁸ Landsmål

²⁹ Haugen, 1997: 4.

³⁰ Nynorsk

در تمام مواردی که با تثبیت ناسیونالیسم مدرن در سرزمینی حتا غیراروپایی روبرو هستیم، این تاکید بر زبان مشترک و تلاش برای استانده کردن و به کرسی نشاندن زبان ملی دیده می‌شود. در این مسیر، زبانهای قومی و محلی‌ای که تا پیش از استقرار دولت ناسیونالیستی در مناطق گوناگون رواج داشته‌اند، همچون رقیبی خطرناک نگریسته می‌شوند و تکلم به زبانی جز زبان ملی به تنهایی نشانه‌ای از وفادار نبودن به ملیت مدرن قلمداد می‌شود. به همین خاطر است که بعد از ظهور ناسیونالیسم با نوعی انقراض گروهی زبانهای محلی روبرو هستیم و به خصوص در اروپا تثبیت زبانهای ملی هنجارین به ریشه‌کنی زبانهای قومی و محلی منتهی شده است.

درباره‌ی هویت ملی کهن ایرانی، قضیه‌ی شکلی به کلی متفاوت دارد. با مرور آثار نویسندگانی که هویت ملی ایرانی را در قالب حماسه (فردوسی، نظامی، اسدی توسی و...)، تاریخ (طبری، بیهقی و...)، و فلسفه (سهروردی و...) صورتبندی کرده‌اند، روشن می‌شود که هویت ملی کهن ایرانی بر خلاف هویت ناسیونالیستی مدرن به یک متغیر یگانه مثل زبان وابسته نیست، و به جای آن از شبکه‌ای از مضمونها و شاخصها بهره می‌برد. زبان ملی، البته شاخصی مهم در این میان است، اما هیچ تعارضی با زبانهای قومی و محلی ندارد و بزرگترین آفرینندگان فرهنگ ایرانی، کسانی بوده‌اند که با یکی دو زبان قومی آشنایی داشته و گاه زبان مادری‌شان پارسی دری نبوده است. طبری بودن زبان مادری قابوس و شمشگیر زیاری، ترکی بودن زبان مادری امیر نوایی، یا تاتار بودن زبان مادری بیدل دهلوی نه تنها تاثیر منفی‌ای بر کاربرد پارسی دری نزدشان نداشته، که احتمالا باعث غنای استفاده از این زبان نیز شده و به آفرینش شاهکارهایی منتهی شده که بخشی مهم از خزانه‌ی معنایی تمدن ایرانی را تشکیل می‌دهند. گذشته از این، زبان تنها شاخص تعیین کننده‌ی هویت ملی ایرانی نبوده، که بخواهد در رقابت با زبانهای قومی به خطر بیفتند. یکی از شاخصهای عمده، اخلاق و سلوک شخصی بوده،

که در قالب روایتهای اساطیری مربوط به انسانهایی آرمانی صورتبندی می‌شده، و تنها در قدمی بعدی به نظامهای سازمان یافته‌ی دینی مربوط می‌شده است. به این ترتیب شخصیت‌هایی مانند حضرت علی یا رستم که جایگاهی کمابیش یکسان را در حوزه‌ی اخلاق پهلوانی ایفا می‌کنند، با وجود همنشینی و همسانی به دو سنت دینی به کلی متفاوت تعلق دارند، و همچنین است همنشینی آدم و کیومرث یا جمشید و سلیمان، که نظیره‌سازی‌هایی را در اساطیر موازی هند و ایرانی- سامی نشان می‌دهد. دین هم با تعریفی به نسبت گسترده و فربه‌تر از پایبندی به مناسکی خاص، در قدمی دیگر هویت ملی ایرانیان را تعیین می‌کرده است و به همین دلیل هم در عصر مشروطه کلمه‌ی ملت را که به معنای افراد هم‌آیین بود به عنوان ترجمه‌ای برای ناسیون اروپایی مورد استفاده قرار دادند. به عبارت دیگر، در ترجمه‌ی ناسیون به ملت، خطای چندانی هم بر قلم روشنفکران عصر مشروطه نرفته است. ناسیونالیسم مدرن مفهومی لاغرتر و خاص‌تر از وطن‌دوستی و ملی‌گرایی ایرانی بوده، که در هنگام ترجمه با یکی از مردم‌پسندترین شاخصهای هویت ایرانی، یعنی دین (ملت) رمزگذاری شده، شاید با این سودا که مخالفت روحانیون و مدافعان دین سنتی برانگیخته نشود.

سیر رشد و توسعه‌ی زبان پارسی، و برکشیده شدن‌اش به مقام زبان ملی ایرانیان طی هزار و دویست سال گذشته، خود به قدر کافی بیانگر تفاوت میان زبان ملی مدرن با زبان ملی نزد ایرانیان هست. زبان پارسی، و همه‌ی شاهکارهای فکری و ادبی‌ای که در این زبان آفریده شده‌اند، در هیچ مقطعی از تاریخ پیشامدرن ما با زور و توسط یک نظام آموزشی دولتی ترویج نشده‌اند. سیر گسترش این زبان و مضمونهای مستتر در آن، درست مانند سیر توسعه‌ی خود ملیت ایرانی، روندی گام به گام، تدریجی، و دیرپا بوده که بر محور تماس مردمان با این زبان و برگرفتن آزادانه و مشتاقانه‌شان استوار بوده است. حکیم بوسنوی که از اهالی یوگسلاوی مدرن بوده و نخستین تفسیر بر حافظ را فراهم آورده، مثل ادیبان هندی‌ای که تا پیش از سلطه‌ی انگلستان

زبان و ادب پارسی را در این قاره ترویج می‌کردند، وابسته به دربار ایران نبودند و از سوی نهادی سیاسی برای کاری خاص گماشته نشده بودند. ایشان به سادگی ادیبانی خوش‌ذوق بودند که زبانی و اثری را می‌پسندیدند و آن را بر می‌گرفتند و درونی می‌کردند و کمر همت به تبلیغش می‌بستند و این الگویی عمومی است که زبان پارسی، نظام اخلاقی ایرانی و بیانهای دینی معمولاً عارفانه‌اش، و در چشم‌اندازی کلی‌تر، خودِ هویت ایرانی در گذرگاه تاریخ بر اساسش بسط یافته است.

چهارم: نتیجه‌گیری

اندرکنش ناسیونالیسم مدرن و ملی‌گرایی سنتی ایرانی در یک و نیم قرن گذشته، چندان بارور و زاینده نبوده است. آنچه که در تاریخ معاصر ایران می‌بینیم، وامگیری مشتاقانه‌ی ناسیونالیسم مدرن است، که از عصر مشروطه شروع شد، و با تکیه بر هر دو رکن دین و تاریخ و زبان پارسی انقلاب مشروطه را به سرانجام رساند، و بعد به دو شاخه‌ی معارض و رقیب تجزیه شد و ابتدا دولت پهلوی و بعد دولت جمهوری اسلامی را با تاکید بر تاریخ پیش از اسلام یا میراث دوران اسلامی نتیجه داد. در تمام این دوران، سرمشق نظری غالب برای تعریف هویت جمعی ایرانیان، ناسیونالیسم مدرن بوده است. خواه در روایت باستان‌گرای عصر پهلوی که دوران هخامنشی را مرجع تاریخ می‌گرفت، و خواه در روایت دین‌مدار امروزی که عصر صفوی را معیار می‌گیرد.

اما مسئله‌ای که دیر یا زود باید بدان پرداخت، نقد ریشه‌ای ناسیونالیسم و بازبینی درجه‌ی سازگاری آن با تمدن ایرانی است. اندیشمندان صدر مشروطه که از استبداد شاهان قاجار و واماندگی صنعتی و اقتصادی ایران

و انحطاط هویت جمعی ایرانیان را با کل پیکره‌ی سنت مربوط می‌ساختند، همراه با سایر وامگیری‌هایشان، کوشیدند تا هویت جمعی تازه‌ای را نیز بر مبنای آرای مدرن وامگیری کنند. این ارمغان نو، ناسیونالیسم مدرن بود. ناسیونالیسمی که در واقع ارتباط چندانی با نسخه‌ی غالب مرسوم در کشورهای اروپایی ندارد، بلکه روایتی دورگه است که بیشتر با مصلحت‌اندیشی و کمتر از سر ناآگاهی، از ترکیب و همسان‌انگاری مفاهیم سنتی ایرانی و کلیدواژه‌های مدرن اروپایی ناشی شده است. این ناسیونالیسم مدرن ایرانی، به خاطر ساخت و بافت مدرنی که داشت، در دوران پهلوی‌ها با روند مدرنیزاسیون شتابنده‌ی ایران هم‌نشین شد و چارچوب ایدئولوژیک لازم برای مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی را فراهم آورد، و این همان نقشی بود که کمابیش با همین قالب در کشورهای اروپایی چند دهه قبل نیز ایفا کرده بود. با این وجود ناسیونالیسم یاد شده ماهیتی دورگه داشت. یعنی در برخی از ارکان با مضمونهای ملی‌گرایی قدیمی ایرانی گره خورده بود و حاصل تلفیقی شکننده بود که گاه معانی ناسازگار و دور از همی را با هم به یک جا می‌نشانند و گاه مضمونهایی همسان و ترجمه‌پذیر را نادیده می‌انگاشت.

با این وجود، به خاطر تسلط و چیرگی چشمگیر نسل اول ناسیونالیست‌های ایرانی بر سنت و اندیشه‌ی کهن سرزمین مان، این ترکیب‌گرایی شکننده، از سویی از افراط و تفریط‌هایی که در ناسیونالیسم اروپایی رواج داشت، پیشگیری کرد. به شکلی که زبانهای قومی در ایران زمین ریشه‌کن نشدند، ملیت به نژاد و شکل و قیافه‌ی خاصی فرو کاسته نشد، و خشونت‌ی از آن نوع که بعد از انقلاب فرانسه و اتحاد آلمان به دست نازی‌ها شاهدش بودیم، در ایران زمین رخ نداد. با این وجود تثبیت ناسیونالیسم مدرن در ایران زمین بهای سنگین خاص خود را نیز داشته است. جنگ هشت ساله‌ی میان ایران و عراق که دو بخش به هم جوش خورده از ایران زمین هستند، از نظر زمانی طولانی‌ترین جنگ قرن بیستم بود و آن را واپسین جنگ کلاسیک تاریخ نیز

دانسته‌اند. وامگیری قالب دست و پا شکسته‌ی ناسیونالیسمِ مدرن در حوزه‌های قومی، به ظهور پان‌ترک‌ها، پان‌کردها، پان‌عرب‌ها، یا پان‌های دیگری منتهی شد که وجه اشتراک‌شان بی‌خبری از میراث تاریخی مشترک‌شان بود، و نادانی‌شان درباره‌ی ریشه و تبار و معنای دقیق کلیدواژگانی که تقدیس‌اش می‌کنند. زوال هویت جمعی ایرانیان، هرچند در جریانهای تاریخی پیچیده‌ای ریشه دارد و به خصوص با سیر استعمار در منطقه گره خورده است، اما با این وجود در شکل کنونی‌اش، در قالبِ ناسیونالیسمِ مدرن است که رو به انقراض دارد.

پیشنهاد این نوشتار را به طور فشرده می‌توان در سه بند بیان کرد:

نخست: باید به تبار متمایز، محتوای معنایی ناسازگار، و کارکردِ متفاوتِ ملی‌گرایی کهن ایرانی و ناسیونالیسمِ مدرن اروپایی آگاه بود. باید نقاط تفاوت و تمایز در این دو گفتمان مجزا را شناخت، و هر دو را بر اساس استواری نظری‌شان و پیشینه‌شان و دستاوردهایشان، نقد کرد.

دوم: ضرورت دارد که نسخه‌ای نو از ملی‌گرایی ایرانی تدوین شود. نسخه‌ای که بی‌شک باید بسترهای استوار مفهومی و پیچیدگی‌های نظریِ سرمشقِ مدرن را مد نظر قرار دهد و گرانیگاه‌های سودمند و ارزشمندِ روش‌شناسانه یا مفهوم‌سازانه‌ی آن را وامگیری کند. اما تردید هست که لزومی به برگرفتنِ کلیتِ پیکره‌ی ناسیونالیسمِ مدرن وجود داشته باشد. یعنی ما در ایران زمین روایتی مجزا و گفتمانی بسیار دیرپاتر و از برخی جنبه‌ها پیچیده‌تر از هویت جمعی را داریم، که لازم است در پرتو تماس با سرمشقِ مدرن بازمینی و بازسازی شود، اما ضرورتی منطقی در «مدرن شدن» اش وجود ندارد.

سوم: آسیب‌شناسی هویت جمعی امروز ایرانیان و بازنگری در سیاست‌های نادرستی که در تبعیت چشم و گوش بسته، یا مخالفت چشم و گوش بسته با سرمشق ناسیونالیسم مدرن صورت گرفته، اندرزی عملیاتی است که توجه بدان روز به روز حیاتی‌تر می‌نماید.

کتابنامه

- آجودانی، ماشاءالله، مشروطه‌ی ایرانی، نشر اختران، ۱۳۸۳.
- دوستدار، آرامش، درخشش‌های تیره، انتشارات خاوران، پاریس، ۲۰۰۴.
- سجستانی، ابویعقوب، کشف‌المحجوب، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۷.
- شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، به تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، انتشارات اقبال، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، سید جواد، گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، انتشارات کویر، ۱۳۸۸.
- نیولی، گرادو، آرمان ایران، ترجمه‌ی سید منصور سید سجادی، موسسه‌ی فرهنگی و هنری پیشین پژوه، ۱۳۸۷.
- وکیلی، شروین، داریوش دادگر، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹۱.
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی قدرت، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹۰.



ایرانی بودن بازنندشانه

گر لباس سایه از دوش افکنی می‌کند عریانی‌ات خورشید پوش

بیدل دهلوی

هرودوت بود یا کسنوفانس، که برای نخستین بار رسم نگریستن به خویشتن بر محور نگاه دیگری را در هنگام روایت کردن تاریخ رسمیت داد؟ یا شاید قصه بسیار پیشتر از ایشان شروع شده باشد. در آن روز که کاهنی از یاد رفته در بابل یا کاتبی گمنام در دولتشهری سومری، که فن اعتبار بخشیدن به خویش از مجرای چشم دیگری را ابداع کرد. آغازگران این کار هرکدام که باشند، این را می‌دانیم که این شعبده نیرنگی است کهن و این ترفند روشی است دیرینه.

تنها یونانیان عصر زرین تمدن آتنی نبودند که خود را رویاروی ایرانیان پر فر و شکوه، و همچون برابر نهاد ایشان تعریف می‌کردند. رومیان در برابر پارتیان، و سغدیان نیز در برابر چینیان، و بعدها مسیحی در برابر یهودی و عرب در برابر عجم هم، چنین بودند و چه غم، که گویا همگان چنین هستند. گویی همگان خویشتن را بر مدار اندیشه و حضور دیگری می‌نگرند و تعریف می‌کنند و جایگیری جغرافیایی خویش را در برابر مرزهای سرزمین "دیگری" ای صاحب نام در همسایگی می‌فهمند. پس آزرده نباشیم، که گویی این قاعده‌ی بازی باشد.

و دیرزمانی است که ما نیز در این بازی هستیم. به ویژه در دوران مدرن، که داده‌های علمی و شواهد رده‌بندی شده و منظم در مورد تمام تمدنها با تراکمی روزافزون روبروست، ایران زمین و تمدن ایرانی همچون

گرایگاهی برای تعریف هویت همگان عمل کرده است، و این روندی بوده که اعتیاد به "دیدن خویشتن از دریچه‌ی چشم دیگری" را درمان ناپذیر ساخته است.

چه مورخان اولیه‌ی مسیحی که اصرار داشتند تمدن کهن ایرانی را "دیگری" خطرناک و مهاجمی بدانند که از دیرباز دارالایمان مسیحیان غربی را تهدید می‌کرده، و چه مورخان جدیدتر اروپایی که در زمینه‌ای رمانتیک با دیدی واله و شیدا به تاریخ ما می‌نگریستند. ما ایرانیان عادت کرده‌ایم که دیگران ما را "دیگری" بدانند و با فراز و نشیب این واقعه آشنا کنیم، که چه خواهد شد وقتی دیگران خویشتن را بر مبنای محور ما تعریف می‌کنند.

در این زمینه بود که شرق شناسی، ایران شناسی، و دانش گسترده و دانشگاهی امروزین ما در مورد سرزمین‌مان، تاریخ‌مان، و مردم‌مان در قالبی مدرن بازسازی شد. نخست، به دست اروپاییانی که در ایران یک دیگری خطرناک می‌دیدند و هم‌اوردی که باید شکست می‌خورد، بعد، با کوشش استعمارگرانی که یک سرزمین ثروتمند با اندوخته‌ای غنی را در پیش چشم خویش می‌دیدند، و در نهایت، با خلاقیت دانشورانی که تبار و ریشه و هویت تاریخی خویش را در شکوه کهن ایرانی باز می‌جستند. به این ترتیب، روایت‌های گوناگونی که غربیان مدرن از ایرانیان کهن بر می‌ساختند، تکوین یافت، و به شکل دلپذیر و غرورآمیزی منتهی شد که ایران‌شناسی (به ویژه در نیمه‌ی نخست) قرن بیستم نماینده‌اش بود. این تصویر از ایرانیانی که نخستین سروران جهان، نخستین یکتاپرستان دنیا، و صاحبان اصیلترین خاک و خون بودند، با شور و شوق توسط خود ایرانیان نیز وامگیری شد، و چرا نباید می‌شد؟ که سراسر ستایش بود از پدران ما، و هیجان بود به خاطر دستاوردهای بزرگشان.

این اما، همان درد دیدن خویش از چشم دیگری را موجب شد. یونانیانی که دوهزار و پانصد سال پیش خویش را به خاطر سرکشی در برابر ایرانیان می‌ستودند، نیای اساطیری اروپاییانی شدند که مدعی چیرگی

بر شرق بودند. تصویر کژدیسه و ساده‌لوحانه‌ی این یونانیان از ایرانیان، هرچند ستایشی پنهان یا آشکار را از ایشان در تار و پود خود بافته بود، مبنایی شد برای بازتعریف کردن خویشتن در طبقه‌ی روشنفکر ایرانی. بدتر آن که این برداشت یونانیان به شکلی سره و درست و کامل نیز به دست ما نرسید، و از صافی باورهای جهتدار دانشمندان و مورخان اروپایی‌ای گذشت، که خود را نوادگان آن یونانیان به شمار می‌آوردند. اندکی بعدتر، در فاصله‌ی نیمه‌ی قرن نوزدهم تا نیمه‌ی قرن بیستم، نسل جدیدی از این مورخان اروپایی (معمولاً در سرزمینهای شمالی اروپا) ظهور کردند که خود را وارث ایرانیان و نه یونانیان می‌دانستند، و اینان همان کسانی بودند که وامدار ماکس مولر بودند و "آریایی‌های نژاده‌ی او، و اصالت منسوب به قبایل کهن ایرانی. تمرکز ایشان بر متونی دیرینه‌تر از هرودوت بود، و این بار قبایل کهن اوستایی بودند که ستوده می‌شدند، و زرتشت که به راستی به خاطر وامی که دینداران به وی دارند، ستودنی است.

ایرانیان در این هنگامه‌ی سخن‌سرایی در باب ایرانیان و تغزلی شدن تاریخ ما به دست دیگران، چندان منفعل و خاموش عمل کرده‌اند که در بهترین حالت باید آن را شرم‌آور توصیف کرد. ما نه تنها از بازخوانی و بازاندیشی در بازمانده‌های تاریخ خویش غفلت کرده‌ایم، که حتی متون یونانی و رومی مبنا قرار گرفته برای بازنویسی تاریخ خودمان را درست نخوانده‌ایم. ما از سویی با تعریف و تمجید دانشوران اروپایی از نیاکان دوردستان سرخوش بوده‌ایم، و از سوی دیگر خودبزرگ‌بینی نامعقول ناشی از برداشت‌هایشان را دستمایه‌ی نادیده گرفتن روش‌شناسی علمی جدید، و دقت دانشگاهی ضروری برای اندیشه‌ی امروز کرده‌ایم. از این روست که امروز، ما در مورد خودمان چنین اندک می‌دانیم. این که آثار باستانی خود را تخریب می‌کنیم، نیاکان خود را نمی‌شناسیم، و از سراسر گنجینه‌ی تاریخ خویش به خواندن برگهایی خاص از متونی خاص در دورانهایی خاص بسنده می‌کنیم، نتیجه‌ی این اعتیادمان است، به دیدن خویشتن از چشم دیگری. و تا وقتی

که به این "غریب‌دگی" دچاریم، هیچ اهمیتی ندارد که آن دیگری غربی را با چه شور و شوقی انکار کنیم یا ادعای دشمنی و هم‌آوردی با وی را داشته باشیم.

از این روست که در میان طبقه‌ی روشنفکر ما با بسامدی بیش از پیش اظهار نظرهای نادرست و شگفت‌موج می‌زند. برداشتهایی که بخشی از آن ناشی از خودباختگی در برابر "دیگری" است، و بخشی از آن برخاسته از نادانی و بی‌سوادی. این که تمامی تاریخ و هویت خویش را به دوره‌ی تاریخی خاصی، سلسله‌ی خاصی، قومیت خاصی، و پیکربندی خاصی از زبان و فرهنگ و باور و هنر منحصر می‌دانیم، ناشی از خودباختگی مان است در برابر دیگرانی که سایر بخشهای هویت تاریخی مان را به دلایلی سیاسی نکوهش کرده‌اند. این که خویشتن را و امدار یونان و روم و جابلقا و جابلسا بدانیم، و فرض کنیم که هیچ نبوده‌ایم جز و امداران تمدنهای خیالی همسایه، مُدِ روز شگفتی است که از نادانی مان سرچشمه گرفته است. چه در میان ایرانیان و چه در میان ایرانشناسان غربی، ندیده‌ام کسانی را که از سرچشمه‌های فرهنگ و تاریخ ما سیراب شده باشند، و خودِ متنهای کهن ما و معاصران دیرینه‌ی ما درباره‌ی ما را خوانده باشند، و در این دو دامِ خودبینی بیمارگونه یا خودکوچک‌بینی حقیرانه گرفتار باشند.

در این روزگار که شکنندگی هویت‌های ساختگی تحمیل شده به ما بیش از پیش آشکار شده است، و در این عصرِ عریانی فریبه‌ها، لزوم بازاندیشی درباره‌ی خویشتن بر هیچ چشم‌بیداری پوشیده نیست. برای آنان که دستی بر آتش دارند و هنوز ایرانی بودن خویش را از یاد نبرده‌اند، هنوز امکانِ "ایرانی شدن" مطرح است. اما نه ایرانی شدنی که یونان‌مدارانه و هرودوتی، بیابان‌نشینانه و بدوی، و فقیر و خشن و یاسایی باشد. این ایرانی شدنِ مجددِ ما، در گروی خواندن و بیشتر خواندن است، و اندیشیدن و بیشتر اندیشیدن.

از این روست که تلاش نویسندگان و مترجمانی مانند دوست و استاد گرامی، آقای ثاقب فر، چنین به دل می‌نشیند. چرا که او نیز از قبیله‌ی کم‌شمارِ آگاهان به این ضرورت است. از این روست که مهرش را

به دل داریم و خویش را وامدارش می‌دانیم، که این مهری است که از کردار هر نویسنده‌ی صادقی بر می‌خیزد، و وامی که از فراهم آوردگانِ زمینه‌ی اندیشه، بر گرده‌ی اندیشندگان است. چنان که او نیز به درستی تشخیص داده، و چنین که با انضباط و پیگیری تحسین‌آمیزی بر مبنایش رفتار کرده، باید متون اصلی ایرانشناسی را ترجمه کرد و خواند و تحلیل کرد، نه برای پذیرفتن‌شان، بلکه برای اندیشیدن، محک زدن، و نقد کردنشان. باید متون پایه‌ی تاریخی یونانی و لاتینی را به فارسی ترجمه کرد، تا اندیشمندان ایرانی به خودِ متونِ تغذیه‌کننده‌ی دانشوران غربی دسترسی یابند، و بر مبنای فهم متقدانه‌ی آن پیش روند، نه با بسنده کردن به چکیده‌ای که فلان آدم از خلاصه‌ی کتاب بهمان آدم به دست داده است، که آن نیز تازه خود برداشتی نادرست از چند متن تاریخی بوده است.

راه برون رفت از این هویت زدودگی، ترجمه کردن و معرفی کردنِ متونِ جدی و اصیلی است که بن‌مایه‌ی برداشت امروز جهانیان در مورد ایرانیان را تشکیل می‌دهد. نه برای آن که ساده لوحانه آن را بپذیریم یا فریبکارانه و کژاندیشانه بخشهایی ناتندرست از آن را برای تحقیر خویشتن گلچین کنیم، که برای اندیشیدن در مورد خویشتن، و تصمیم گرفتن در مورد آنچه که می‌خواهیم باشیم، و برگزیدن آن روایتی که راستین باشد، و کارآمد. شاید به این ترتیب از دایره‌ی فراز و نشیب خودبینی چاره ناپذیر و خودحقیرپنداری بیمارگونه بیرون آییم، و کمتر سخنانی بگوییم و کلماتی بنویسیم، که در برابر ایرانیان آینده، آنان که تازان و شتابان در راهند، شرمسار و سرشکسته شویم.



«من»، اخلاق و هویت ایرانی نو

سخنرانی TEDx - دانشگاه علوم پزشکی تهران - اسفند ماه ۱۳۹۳

فصلنامه‌ی آرامش، شماره‌ی سیزدهم، بهار ۱۳۹۴، ص: ۷۸۴-۷۹۱.

درود بر شما یاران

شادمانم که امروز در جمع گرم و دوستانه‌تان حضور دارم.

برای اهل دانشگاه رسم است که موقع سخنرانی یک مسئله‌ی خاص و مشخص را در نظر بگیرند و داده‌ها و اطلاعاتی را درباره‌اش به شنونده‌ها منتقل کنند. یک جورهایی هر سخنرانی را می‌توان پاسخی مشخص به پرسشی مشخص در نظر گرفت و به خصوص درباره‌ی سخنرانی کوتاهی که مثلاً هجده دقیقه طول بکشد این ماجرا بیشتر راست در می‌آید. امروز من قصد دارم کمی از این سنت جا افتاده و نیکو فاصله بگیرم و به جای تاکید بر پاسخها و دانسته‌ها، به پرسشها و نادانسته‌ها پردازم. یعنی بیشتر از این که نظریه‌ای

یا یافته‌ای را با شما در میان بگذارم، بر شیوه‌ی دست یافتن به نظریه‌ای، و انگیزه‌ی جستجوی دستاوردی پژوهشی تمرکز می‌کنم. پس بیشتر پرسش‌هایم را و شیوه‌ی دست یافتن به آنها را با شما شریک خواهم شد، تا بخواهم وارد ریزه‌کاری‌های پاسخگویی به آنها بشوم. با این وعده که در آخر کار اشاره‌ای هم به پاسخ مورد نظر خواهم داشت، که شاید بشود در یک ضرب با برچسب منِ پارسی مشخص‌اش کرد. اما بیشتر از این که در پی شرح این پاسخ باشم، به دنبال نمایش شبکه‌ای از پرسش‌ها هستم که به آنجا انجامیده است. پرسش‌هایی که گمان می‌کنم همه‌ی آدمها و به ویژه ما ایرانی‌ها باید به آن بیندیشیم و موضوع کنکاش و تأمل‌مان باشد. پرسشی که شاید بتوان در دو جمله و پنج کلمه خلاصه‌اش کرد: «من چیستم؟» و «من چه باید باشم؟»

پرسش از چیستی و کیستی من در جهان امروز مسئله‌ای کلیدی و باب روز است. نظریه‌های فراوانی در شاخه‌های گوناگون و رنگارنگ دانشگاهی است که صورتهای متفاوتِ پرداختن به این پرسش را نمایش می‌دهد. می‌شود از جایگاهی عقلانی به پرسش «کیستی من» از زاویه‌ای فلسفی، جامعه‌شناسانه، روانشناسانه، یا تاریخی پاسخ داد. یا این که رویکردی دینی، عارفانه، رازورزانه، اسطوره‌شناختی، یا هنرمندانه به آن داشت و بروزهای هیجانی و عاطفی آن را بررسی کرد. اما منظورم از «من»، خیلی ساده همین موجود خودآگاه خودمختار اندیشنده‌ایست که می‌تواند شکل هستی خودش را انتخاب کند و درباره‌ی آنچه که هست پرسش طرح کند. حالا می‌توانید آن را «سوژه»، «نفس»، «خویشتن» یا هر چیز دیگری بنامید. اما من برای سادگی بحث اینجا با همان واژه‌ی «من» و «ما» بدان اشاره می‌کنم. چون در ادبیات‌مان تاریخی هزار ساله از بحث و اندیشه درباره‌اش هست، و حوزه‌ی تمدن ایرانی سه هزاره است که آن را در کانون توجه خود قرار داده.

می‌شود از زاویه‌ای زیست‌شناختی و عصب‌شناسانه «کیستی من» را به «چیستی من» ترجمه کرد، یا با موضعی عارفانه و صوفیانه آن را به «نیستی من» تعبیر کرد. اما به هر روی چالشِ هویت من به جای خود باقی است. در حدی که شاید بتوان مرکزی‌ترین مضمون دانشهای تکامل یافته در دو قرن اخیر را —از فلسفه

گرفته تا زیست‌شناسی - همین موضوع دانست. گذشته از اینها که به چیستی یا کیستی من می‌پردازد، مسئله‌ی داوری درباره‌ی من و آنچه که من باید بشود هم در کانون خویش‌اندیشی قرار داشته است. یعنی ماجرا به این نقطه ختم نمی‌شود که من دریابم کیستم، بلکه آنچه که باید باشم و دلیل این که باید آن طور خاص باشم هم موضوع پرسش است.

کیستی و چیستی من و میدانی از شایدها و بایدها که رویارویش گسترده شده، بزرگترین تنشی است که همه‌ی ما با آن روبرو هستیم. در دستگاه نظری‌ای که از درونش سخن می‌گویم، تنش عبارت است از شکاف میان وضعیت موجود و مطلوب، و گسست میان آنچه که هست و آنچه که باید باشد. پرسش از آنچه که من هست، یعنی شناسایی وضعیت موجود، دانشهایی را درباره‌ی من پدید می‌آورد و پرسش درباره‌ی آنچه که باید باشد به نظریه‌هایی درباره‌ی اخلاق می‌انجامد. این پرسشها دوقلوهای به هم چسبیده‌ی جدانشدنی‌ای هستند که اندیشیدن به یکی‌شان دیر یا زود به دومی خواهد انجامید.

در این روزگار برجسته بودن مسئله‌ی «من» و در شرایطی که یک من به نسبت نوظهور مدرن قالب عمومی و مسلط پیکربندی جهانی من محسوب می‌شود، ایرانی بودن یک موهبت است. حوزه‌ی تمدن ایرانی نقطه‌ایست که هنوز من مدرن در آن سیطره نیافته هرچند که دیرزمانی است آن را لمس می‌کند و وامگیری گسترده‌ای از آن به عمل آورده است. بهترین نقطه برای فهم و نقد یک چیز، ایستادن در کنار آن است، نه خیلی نزدیک و نه خیلی دور، چرا که یکی به خیرگی و نزدیک‌بینی و دیگری به پیرچشمی و نابینایی منتهی می‌شود. برای فهم و نقد مسلط‌ترین نسخه از من امروزمین، که من مدرن باشد، باید جایی در نزدیکی آن، اما در حاشیه‌اش و در کنارش ایستاد، و این نقطه‌ایست که ما ایرانی‌ها به جبر تاریخ و هندسه‌ی جغرافیا در آنجا برنشسته‌ایم.

ما ایرانی‌ها در شرایط پیچیده و چالش‌برانگیز زندگی می‌کنیم. شرایطی که مسئله‌ی «من» را در شکل‌ها و قالب‌های گوناگونی برایمان مطرح می‌کند. از همین جاست که «من» من به عنوان یک راوی وارد داستان می‌شود. من در سال ۱۳۵۳ به دنیا آمده‌ام، یعنی جای‌تان خالی همین چند ماه پیش بود که به سن مشهورِ چهل سالگی گام گذاشتم. برای من هم مثل شما، تجربه‌ی زندگی با چالش حضور در شرایط اجتماعی پرجنب و جوش و گاه خطرناک همراه بوده است. ما آخرین انقلاب کلاسیک تاریخ را موقعی که کودکی بیش نبودیم دیدیم و این انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ بود. مدت کوتاهی بعد، با آخرین جنگ بزرگ کلاسیک دنیا دست به گریبان شدیم و آن زمانی بود که برادران بابلی‌مان از میان‌رودان سر رسیدند و زیر پرچم کشور عراق با ایران وارد جنگ شدند. تازه جنگ تمام شده بود که رایانه‌های خانگی و ماهواره مهمان‌مان شدند و انقلابی اطلاعاتی را تجربه کردیم. بر موجهایی پیاپی که روی دوش جهشی فن‌آورانه سوار شده بود، ماهواره و اینترنت و تلفن همراه و فیس‌بوک و وایبر بود که بر سرمان بارید و در این رگبار شادمانه یک انقلاب رسانه‌ای تمام‌عیار را تجربه کردیم که زنجیره‌ای درهم فشرده از انقلاب‌های اجتماعی، جنسی و سیاسی را رقم زد. هر موج پر سر و صدا از این انقلاب‌های پیاپی فن‌آورانه، مثل آذرخشی بود که در شب تاریک ابهام‌های علمی برای لحظه‌ای بر ماهیت «من» نور می‌پاشید و پرسشهایی را درباره‌اش بر می‌کشید و به این ترتیب بخشی از سیمای آن را برای لحظه‌ای روشن می‌ساخت.

ما وارث تمدن بسیار کهنسالی هستیم که در تاریخ دیرپا و شگفت‌انگیزش صورت‌بندی‌های بسیار متنوع و پیچیده‌ای را از مفهوم من به دست داده است، و هر صورت‌بندی و قالب کامیاب و موفق‌اش چند قرنی دوام آورده است. اما همه‌ی ما فرو ریختن ناگهانی این سرمشق‌ها و ناپایداری الگوهای جایگزین آن را به چشم دیده‌ایم و با مسئله‌ی کیستی من با گوشت و خون رویارو شده‌ایم. آنچه که در بسیاری از نقاط دنیا به صورت مسائل آکادمیک و چالش‌های فلسفی فرهیختگان، مایه‌ی سرگرمی شماری اندک از دانش‌اندوزان است،

برای ما تجربه‌ی زیسته‌ای است که در کوچه پس کوچه‌های شهرمان، در شغل و پیشه‌مان، و در دوستی‌ها و روابطمان دم به دم باز زاییده می‌شود.

شورش بر نظمهای کهن که من اولی‌اش را در چهار سالگی دیدم، به همراه تلاش برای بازخوانی و فهم این نظمها و بازسازی و از نو آفریدنشان بخشی از تقدیرمان است که هنوز برآورده نشده، و سرنوشتی بوده که هنوز سرگذشتی بر مبنایش شکل نگرفته است. ما به این شکل یاد گرفتیم که درباره‌ی مفهوم «من» پرسش طرح کنیم، سختگیرانه پیگیر دستیابی به پاسخی برایش باشیم، و آمادگی داشته باشیم تا با جرعه‌ای تازه و آذرخشی نو بار دیگر شگفتی‌های نامنتظره‌ای را در آن کشف کنیم. از میان ما، بسیاری جلای وطن کردند و بسیاری دیگر با افسردگی و سردرگمی و سرگشتگی از پا درآمدند. آنان که بر پا باقی ماندند و دامن اندیشیدن را رها نکردند، آنهایی بودند که آموختند با مسئله‌ی من جسورانه و دلیرانه رویارو شوند و با آن درآویزند. آن آشوبی که از انقلاب و جنگ و گذارهای فن‌آورانه برخاسته بود، برای بسیاری نفرین و برای برخی فرخندگی به ارمغان آورد و کلید این تمایز برگرفتن یا رها کردن مسئله‌ی کیستی و چیستی من بود و نظامی از اخلاق که می‌بایست بر من سوار گردد.

من در زندگی‌ام (که تا اینجای کار با میانگین عمر مردمان در عصر سنتی برابر است)، تجربه‌های متنوعی را به دست آورده‌ام. شاید بشود گفت زیاده از حد متنوع و جوراجور. با این وجود فکر می‌کنم بشود همه‌اش را با یک برچسب جمع‌بندی کرد و آن هم «جستجوی من» است، نه تنها این من کالبدین یگانه‌ای که روبرویتان ایستاده، که «من» در عام‌ترین معنای کلمه، در مقام آن موجودی که از بودن خویشتن آگاهی دارد و درباره‌ی چیزی دیگر شدن دستخوش اندیشه و تردید است.

وقتی که سنم کمتر بود، یک علم‌گرای سفت و سخت محسوب می‌شدم. برای همین به دنبال جستن پاسخ کیستی من، بعد از یک دودلی طولانی بین فیزیک و زیست‌شناسی، رفتم و دومی را در دانشگاه خواندم.

آن روزها در سیم‌کشی فیبرهای عصبی و مولکولهای همانندساز به دنبال هویت من می‌گشتم، و راستش، بخش مهمی از پاسخ را همان جا پیدا کردم. مسئله‌ی کیستی من آن روزها بیشتر پرسش درباره‌ی جانوری دو پا بود با مغزی پیچیده و شگفت‌انگیز، که باید روی میز تشریح دراز شود و اتم به اتم نگریسته و تحلیل گردد. امروز که به آن دوران شادِ خوش‌خیالی‌های پوزیتیویستی نگاه می‌کنم، خیلی چیزها به نظرم خام و ناپخته می‌رسد. اما این تجربه برایم میراثی گرانبها به جا گذاشت و آن هم سختگیری علمی و عقلانی درباره‌ی فهم «من» بود، و پرهیز از اشتباه گرفتن خیالها و تصورها و آرزوهایمان درباره‌ی من، با آنچه که من به واقع هستم. اگر از دروازه‌ی زیست‌شناسی وارد اقلیم دانش شوید و نشانی «من» را بگیرید، رهگذران دیر یا زود شما را به سوی حریم عصب‌شناسی راهنمایی خواهند کرد. برای من هم چنین اتفاقی افتاد و پرسش از کیستی من به پرسش از کیستی من در مقام یک سیستم پردازنده‌ی اطلاعات انجامید. از آنجا این مسئله برجسته شد که من چطور چیزها را می‌بیند و می‌فهمد و می‌خواهد و میل و خودآگاهی پیدا می‌کند؟

در این میان نکته‌ای کلیدی برایم آشکار شد. آن هم این که پردازش اطلاعاتی‌ای که من را پدید می‌آورد، به یک مغز یگانه محدود نمی‌شود؛ بلکه از راه رسانه‌هایی مثل زبان با پردازش مغزهای دیگر گره می‌خورد. فهم این نکته که پردازش عصبی از راه زبان به بیرون نشت می‌کند و با محصول مغزهای همسایه آغشته می‌شود، خیلی مهم بود. چون توجه مرا از فرد به بوم و بعد به جامعه برگرداند.

زبانی که پردازشهای عصبی را از انحصار یک مغز یکتا خارج می‌کند و آن را با مغزهای دیگر به اشتراک می‌گذارد، ممکن است متشکل از آواها و صداها باشد، یا پیامهایی بویایی و تصویری. یعنی بخشی از ورودی مغز من، خروجی مغزهای دیگری است و به همین ترتیب خروجی پردازشهای من هم از راه زبان به مغز دیگران نشت می‌کند. به این ترتیب معلوم شد که فقط من نیست که به من می‌اندیشد و آن را فهم می‌کند. بلکه همواره پای «دیگری» هم در میان است و فهم من از دیگری و فهم دیگری از من هم در قضیه نقشی

ایفا می‌کند. این طور بود که پرسش از «من» به پرسش از «ما» دگردیسی یافت و رفتن به سراغ الگوهای متفاوت تکامل جوامع جانوری. مسیری که از یک طرف به زبان-عصب‌شناسی و جامعه‌شناسی زیستی یا همان سوسیوبیولوژی ختم می‌شد، و از طرف دیگر به دانش جذاب و شگفت‌انگیز حشره‌شناسی و به خصوص میکولوژی، یا مورچه‌شناسی.

به این شکل بود که از طرفی تکامل رفتار و الگوهای پردازش عصبی در جانوران اجتماعی را بررسی کردم و از طرف دیگر سازمان یافتگی اجتماعی جانورانی مثل مورچه و زنبور را زیر ذره‌بین گذاشتم. اینجا بود که فهمیدم جوامع انسانی تنها یکی از اشکال شکل‌گیری مفهوم «ما» روی سیاره‌ی زمین است. شکلی که نه خیلی تازه است و نه خیلی استوار. انسان از نظر تکاملی جدیدترین و نوپاترین، و از نظر بوم‌شناختی شکننده‌ترین و ناپایدارترین جوامع جانوری را بر زمین پدید آورده است. در واقع شکل سازمان یافتگی اجتماعی ما در مقایسه با جوامع پایدار و کهنسال مورچگان و موریانه‌ها به آزمایشی دیوانه‌وار با مواد منفجره شبیه است. اما همین آزمون تکاملی شگفت است که در نهایت دستاوردی بی‌نظیر مثل «من»‌های خودآگاه خودمختار را به بار آورده است. فهم پیچیدگی و پویایی عجیب جوامع انسانی، در ضمن با دریافتن طبیعت درنده و زیانکار آدمیزاد همراه بود، و خیره‌نگریستن به آسیب و انقراض عمومی مهیبی که گونه‌ی ما بر سیاره‌مان پدیدش آورده است. کنار هم نهادن انسان به عنوان جانوری اجتماعی در کنار مورچگان و موریانگان و زنبوران، از سویی به من فروتنی و انصاف آموخت، و از سوی دیگر با نشان دادن ریشه‌های خیلی از چیزهایی که مایه‌ی آزرده‌گی و خشم ما از کردارهای آدمیان است، شکیبایی‌ام را افزون ساخت.

بر همگان آشکار و روشن است که قدم بعدی پس از این پرسشها، به علوم انسانی می‌انجامد. در واقع هرکس پرسشهای عصب‌شناسانه‌اش را با حاشیه‌های تکاملی و رفتارشناسانه‌اش جدی دنبال کرده باشد، ناگهان خود را در میانه‌ی دنیای روانشناسی پیدا خواهد کرد. (ناگفته نماند که به نظرم همه‌ی این جاده‌ها

دو طرفه‌اند!) به این شکل پرسش درباره‌ی چگونگی پردازش حس و حرکت در مغز به مسئله‌ی حافظه و ادراک و میل و هشیاری انجامید و از آنجا پرسش درباره‌ی کلیت خودآگاهی «من» مطرح شد. از اینجا به بعد پرسشها به نظریه‌های شخصیت مربوط می‌شود که مضمونی روان‌شناسانه است. به این ترتیب وقتی پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشدم را درباره‌ی مدلسازی پردازش بینایی می‌نوشتم و بر ساز و کارهای خودآگاه شدن محرک‌های زیرآستانه تمرکز داشتم، در واقع در لبه‌ی علم روانشناسی ایستاده بودم.

پاسخهای خوب و نیرومندی پرسشهای تازه پدید می‌آوردند و پاسخی که برای مفهوم خودآگاهی یافته بودم نیز چنین بود. مسئله‌ی خودآگاهی مرا به یک لایه‌ی پیچیده‌تر از داستان «کیستی من» راهنمایی کرد و آن هم سطح اجتماعی و فرهنگی بود. حالا پرسش مرکزی این بود که این سیستم خودآگاهی که من نام گرفته، در چه زمینه و بستری عقاید و عاداتها و خواستها و میل‌های خودش را به دست آورده، و چگونه آن برنامه‌ی پیش‌تینده‌ی ژنتیکی را که در سخت‌افزار مغزش اجرا می‌شود، به رفتار و کرداری عینی و نمایان در زمینه‌ای اجتماعی تبدیل می‌کند. یعنی من چطور برای خود یک زیست‌جهان پدید می‌آورد و میان من، دیگری و جهان به عنوان سه رکن این زیست‌جهان تمایز قایل می‌شود. قدم بعدی آن است که ببینیم من چطور شناسایی خود را در این بستر ساماندهی می‌کند و نظامهای دانایی، چارچوبهای اخلاقی و سلیقه‌های هنری خویش را چطور خلق می‌کند.

اینجاست که دیگر پرسش‌ها به دایره‌ی علوم انسانی وارد می‌شوند و مسئله‌ی چگونگی ارتباط من با جامعه پیش می‌آید، قضیه‌ای که کانون نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناسانه است و مسئله‌ی عاملیت و ساختار خوانده می‌شود. یعنی این که «من» چطور در پیوند با نهادهای اجتماعی و زیر تاثیر آنها شکل می‌گیرد و قالب می‌خورد، و چطور با کردار خویش این نهادها را بازآفرینی می‌کند؟

از اینجا بود که وارد قلمرو علوم انسانی شدم. همان زمانی که داشتم در مقطع کارشناسی ارشد با عصب‌شناسی بینایی و فیزیولوژی مغز سر و کله می‌زدم، چند سالی روانشناسی خواندم و همان موقع بود که به سمت جامعه‌شناسی حرکت کردم و رشته‌ی دومی که خواندم همین بود. در ابتدای این سیر و سلوک متوجه شدم که مسئله‌ی من چالشی نظری است که در یک شاخه‌ی تخصصی یگانه و یک دایره‌ی روش‌شناسانه‌ی محدود حل نمی‌شود، و از این رو باید به شکلی میان‌رشته‌ای به آن پرداخت. همزمان، از همان موقعی که با عصب‌شناسی درگیر شده بودم، رویکرد سیستمی را به عنوان سرمشق نظری‌ام انتخاب کردم و به این نکته پی بردم که درآمیختن داده‌ها و روشهای شاخه‌های مختلف دانایی تنها در چارچوبی سیستمی ممکن است. چارچوبی که پیچیدگی پدیداری مانند من را درک کند و آن را به رسمیت بشناسد و بتواند پرسشهای مهمی که درباره‌ی سیستمی چنین بغرنج مطرح می‌شود را در حوزه‌های متفاوت دانش تخصصی دنبال کند، بی آن که اسیر واگرایی و ابهام و گسست‌های مفهومی شود.

به کمک دیدگاه سیستمی و روش‌شناسی میان‌رشته‌ای آن بود که فهمی دقیق و روشن از مفهوم «من» برایم ممکن شد. از این زاویه بود که توانستم تاریخ تکامل «من» در یک چشم‌انداز تاریخی و در بستر یک تمدن مثل تمدن ایرانی را در ادامه‌ی سیر تحول و تکامل زیست‌شناختی من فهم کنم، و با این شیوه بود که برداشتی چندان عام و انتزاعی از تحلیل نمادها و پردازش رمزگان به دست آمد که هم رمزگذاری‌های ژنتیکی را شامل می‌شد، و هم نمادهای اسطوره‌شناختی و ادبی را. در این گستره‌ی پهناور و در این کوچه پس کوچه‌های پر پیچ و خم از موضوع‌ها و داده‌ها و شواهد و نظریه‌ها بود که دستاوردهای پژوهشی من هم چیزی میان‌رشته‌ای از آب در آمد و بخش عمده‌اش در قالب پایان‌نامه‌هایی دانشگاهی صورتبندی شد، و کم کم به صورت مقاله یا کتاب منتشر شد. در ابتدای کار، دستیابی به مدلی سیستمی از خودآگاهی و آگاهی مورد

نظرم بود، که در اهمیت کلیدی‌اش در تعریف مفهوم من تردیدی نیست. بعد، به مدلی کلانتر و بزرگتر روی آوردم که من را در بستری جامعه‌شناسانه بگنجانند و با همان دقت تعریفش کند.

نتیجه‌اش مدلی سیستمی و فراگیر از آب در آمد که مفهوم «من» را در لایه‌های زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی صورتبندی می‌کند و پیوندها و داد و ستدهای سطوح مختلف من را با هم تحلیل می‌کند. نکته‌ی کلیدی‌ای که در این بین روشن شد آن بود که دگرذیسی من به ما، که از مجرای زبان صورت می‌گیرد، در ضمن آفریننده‌ی شکلی نو و اجتماعی از زمان هم هست. یعنی به تعبیری می‌شود گفت که من‌ها با خلق محوری از زمان در درون خویش روند خودآگاهی را آغاز می‌کنند و با درآمیختن این محورها و ایجاد میدانی از زمان مشترک با دیگری است که زایش خودآگاهی را به فرجام می‌رسانند.

به خاطر اهمیت کلیدی زمان در این دستگاه نظری بود که می‌بینیم امروز به اسم «دیدگاه زروانی» شهرت یافته است. چون زروان نام ایزد باستانی زمان نزد ایرانیان است. دیدگاه زروانی در واقع یک مدل سیستمی از ارتباط میان من و نهاد است، یعنی پیوند میان عاملیت انسانی خودمختار و خودآگاه را با ساختارهای اجتماعی کلان و بزرگ تحلیل می‌کند. به این شکل «من» همچون نوعی گفتمان در سطحی روان-جامعه‌شناسانه جریان می‌یابد. این گفتمان است که خودآگاهی و اراده‌ی آزاد من را در چارچوب نهادهایی هنجارساز می‌گنجانند و با رمزگذاری زبانی، زمانی اجتماعی را به آن می‌افزاید. این همان چیزی است که اسم ایزد زمان را برای فرآیند زایش من اجتماعی توجیه می‌کند.

نتیجه‌ی دیدگاه زروان درباره‌ی مفهوم من، در قالب هفت جلد کتاب و مجموعه‌ای از مقاله‌ها تدوین و منتشر شد و در میان دانشگاهیان با استقبالی فراتر از انتظارم روبرو شد. اما حقیقت آن است که پرسش من در این سالها تنها به مسئله‌ی انتزاعی من و صورتبندی کلان و جهانی آن مربوط نبوده است. یعنی تنها بر «من» انسانی در مقام جانوری خودآگاه و خودمختار تمرکز نکرده‌ام. بلکه به طور خاصتر ماهیت من ایرانی،

یعنی شکل و شمایلِ منِ خاصی که در حوزه‌ی تمدن ایرانی تکامل یافته و بالیده است را نیز در نظر داشته‌ام. همانطور که گفتم، در نهایت پرسش از من چالشی است که دیر و دور دست می‌دهد و از بحرانه‌های اجتماعی و زمانه‌ای ناآرام و زمینه‌ای پرآشوب بر می‌خیزد. در چنین زمینه و زمانه‌ایست که من وابسته به تمدنی خاص برجسته می‌شود و اهمیت می‌یابد. از این رو پرسش من تنها به «من اجتماعی شده» محدود نمی‌شود، که «من برخاسته از دل جامعه‌ی ایرانی» را نیز در کانون توجه دارد. چرا که من تنها در سطحی انتزاعی و کلان و جهانی در مدل زروان مدل‌سازی می‌شود، اما در نهایت سر و کار ما با من‌هایی است که در بسترهای تاریخی خاص و بافته‌های اجتماعی و فرهنگی ویژه زیسته و بالیده‌اند.

فهم من ایرانی که گام بعدی پژوهشهای من بود، به سه شاخه‌ی موازی و درهم تنیده از پرسشها دامن زد. برخی از این پرسشها که به روایت‌های عامیانه و مردمی درباره‌ی من مربوط می‌شد. یعنی آنچه که اسطوره‌شناسی خوانده می‌شود و باورها و روایت‌های عمومی و نه چندان عقلانی و منظم را در بر می‌گیرد. در این زمینه بود که به حماسه‌های پهلوانی، اساطیر ایزدان و رمزگذاری اسطوره‌ای دانشهایی مثل اخترشناسی پرداختم.

دومی، به تاریخ مربوط می‌شد، یعنی بایگانی مستند آن رخدادهایی که گویا به واقع رخ داده و پیشینه‌ی من‌ها را در یک زمینه‌ی تمدنی تعیین می‌کند. ایران زمین تمدنی را در دل خود پرورده که کهنترین تاریخ پیوسته‌ی جهان را دارد. یعنی از هزاره‌ی سوم پیش از میلاد که شهرنشینی در فلات ایران آغاز شد تا به امروز پنج هزار سال است که در جامعه‌مان با انباشت پیوسته‌ی رخدادها و چیزها و خاطرات و مخاطرات روبرو هستیم. ایراد بزرگ تاریخهایی که درباره‌ی ایران زمین نوشته شده آن است که از چارچوبی نظری بی‌بهره است. به این ترتیب دانش چالش‌برانگیز تاریخ به جای آن که تحلیل سرگذشت «من»ها و سیر تکامل «ما»ها

باشد، به وقایع نگاری و قصه‌گویی فرو کاسته می‌شود. دیدگاه زروانی این سود را داشت که می‌شد به کمکش از تاریخ ایران زمین پرسش کرد و سیر دگردیسی من‌ها را در دوره‌های تاریخی پیاپی ردیابی کرد.

سومین شاخه از پژوهشها که از دل مدل زروان زاده شد، به فلسفه و سیر تحول نظریه‌های انتزاعی و کلان درباره‌ی من باز می‌گشت. این به معنای پرداختن به تاریخ اندیشه و تاریخ فلسفه بود و بررسی چارچوبها و سرمشق‌هایی که در دوره‌های تاریخی مختلف، «من» در آنها به شکلی انتزاعی فهم و صورتبندی شده است. بنابراین پرسش اولیه از من که با دیدگاه زروانی به یک مدل سیستمی و دقیق منتهی شده بود، به سه شاخه از پژوهشهای دیگر ختم شد که اسطوره‌شناسانه، تاریخی و فلسفی بودند. با این چارچوب نظری می‌شد به روایت‌های اساطیری، مدل‌های انتزاعی فلسفی و گزارش‌های تاریخی نگریست و از آنها درباره‌ی من‌هایی که تولیدشان کرده بودند و من‌هایی که موضوع‌شان بودند، پرسش کرد. دستاورد این پژوهشها به صورت مجموعه‌ای از کتابها و مقاله‌ها تدوین شده که شاید به کمکشان بتوان تصویری دقیق‌تر از مفهوم من‌های تکامل یافته در ایران زمین را به دست داد. هدف این پژوهشها آن است که نشان دهم من در بستر تاریخ ایران زمین چگونگی دگرگون شده و تکامل یافته است، و خویشتن را در قالب چه روایت‌های عمومی و اساطیری یا چارچوب‌های عقلانی و مستدلی بازنمایی کرده است.

چیزی که طی این سالهای جستجو و یادگیری خیلی از گوشه و کنار شنیده‌ام، این است که تعقیب سرسختانه‌ی «من» گریزپایی که مدام از مرز تقدیس شده‌ی بین علوم عبور می‌کند، به از این شاخه به آن شاخه پریدن تعبیر می‌شود. معمولاً این پرسش را کسانی می‌پرسند که خواندن چند رشته پشت سر هم به نظرشان عجیب است، یا بدون خواندن کتابها تنها بر مبنای عنوان و موضوع تقریبی‌شان درباره‌شان داوری می‌کنند. یکی از بارهایی که با این تعبیر روبرو شدم، زمانی بود که در جلسه‌ی مصاحبه‌ی آزمون دکترای جامعه‌شناسی، استادان پرسیدند: «عصب‌شناسی کجا و جامعه‌شناسی کجا؟ چی شده که تغییر رشته داده‌ای؟» پاسخ من هم

این بود که تغییر رشته نداده‌ام، و جانورشناسی آخرش به جامعه‌شناسی ختم می‌شود. در آن جلسه این را تا حدودی از سر شوخی گفتم و به همین صورت هم فهمیده شد. اما حقیقتی در آن نهفته بود. چون واقعیت آن است که همچنان بیست و چند سال است که دارم درباره‌ی همان مسئله‌ی آغازین و بنیادین چیز می‌آموزم. زنجیره‌ی پرسش‌هایم به واقع گسسته نشده و به شکلی طبیعی از حریم رشته‌های مختلف عبور کرده و داده‌ها و روش‌هایشان را هم جوش داده است. به نظرم اگر این ستون فقرات نظری یعنی پرسش از «من» در صورت‌بندی‌های مختلف‌اش درست فهمیده شود، تصویری که از واگرایی دستاوردها و تنوع پژوهش‌ها وجود دارد هم از بین می‌رود و برای کسانی که عمیق‌تر به موضوع می‌نگرند، یک پروژه‌ی پژوهشی یگانه و یک روش یکتا و یک پاسخ منفرد اما گسترده و چندلایه را به دست دهد.

پرسش پیگیر و جدی از من و صورت‌بندی پاسخهایی که ما در تمدن ایرانی برایشان سراغ کرده‌ایم، گذشته از یک دغدغه‌ی خاطر اندیشمندان و چالشی نظری، برای ما ایرانی‌های امروزین یک ضرورت تاریخی هم هست. ما در برشی از تاریخ و جغرافیا ایستاده‌ایم که یکی از کهنترین خزانه‌های فرهنگی کره‌ی زمین و تمدنی که کهنترین تاریخ پیوسته‌ی جهان را دارد، با آشفتگی بنیادینی در زمینه‌ی تعریف من دست به گریبان است. این آشفتگی را بیشتر با برچسب بحران هویت تعریف می‌کنند و تعبیری شایسته هم هست. اما باید به این نکته توجه کرد که این بحران هویت از آنجا برخاسته که هویت دیرپا و پیچیده و متکثر پیشامدرن ما در تماس با پیکره‌ی تمدن مدرن با فن‌آوری زورمندش فرسوده شده و هسته‌های معنایی‌اش فرو پاشیده است. بازسازی هویت ایرانی به معنای بازخوانی تاریخ تحول من در ایران زمین است. بازخوانی‌ای که با تکیه به یک دستگاه نظری استوار و روزآمد و میان‌رشته مستحکم شده باشد و من ایرانی را در شمول تاریخی‌اش و در جلوه‌های رنگارنگش به رسمیت بشناسد و کنار هم‌شان بنشانند. این بازخوانی تنها زمانی که نقادانه و بی‌پروا و صریح انجام شود به نتیجه‌ی دلخواه می‌رسد. نتیجه‌ای که عبارت است از بازآفرینی یک

هویت نوین ایرانی، که همانا بازتعریف من ایرانی امروزمین است. من ای که از میراث تاریخی شگفت‌انگیزش برخوردار باشد، بی آن که در پیچ و خم آن سردرگم شود یا به ساختارهایش چسبندگی پیدا کند. من ای که ارزشهای ماندگار، کارکردهای کامیاب و ساختارهای پیچیده‌ی تکامل یافته در این سرزمین را بنگرد و ارزیابی کند و برگردد و به کار ببندد، بی آن که انباشت خلاقیت‌های نیاکانش در بروز خلاقیت خودش مانعی ایجاد نماید. من ای که وضعیت موجود خویش را به درستی و دقت بشناسد و وضعیت مطلوب روشن و مشخصی را برای خویش ترسیم کند و راهبردهایی عینی و عملیاتی را برای رسیدن از آنچه که هست به آنچه که باید باشد تدوین نماید.

در دیدگاه زروانی، چهار متغیر کلیدی استخراج می‌شود که غایت درونی تمام سیستمهای خودسازمانده تکاملی است. در این دستگاه چهار لایه‌ی سلسله‌مراتبی برای توصیف من به دست می‌آید که عبارتند از سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی. کل چارچوب نظری زروان در واقع مدلسازی سیستمی این چهار لایه است. از این مدل چنین بر می‌آید که در هر لایه یک سیستم تکاملی وجود دارد که به ترتیب عبارت است از بدن، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی و منش فرهنگی. در جریان این پژوهشها به دنبال شاخصها و متغیرهایی می‌گشتم که این سیستمها به شکلی ذاتی و تکاملی در پی‌بیشینه کردن‌اش باشند. درباره‌ی بدن‌های زنده این را می‌دانیم که چنین شاخصی هست و بقا نام دارد. در سطوح دیگر هم چنین شاخصی پیدا شد که عبارت است از لذت، قدرت و معنا برای سطوح روانی، اجتماعی و فرهنگی. به این ترتیب در آن چهار لایه که با سرواژه‌ی فراز (فرهنگی / روانی / اجتماعی / زیستی) خوانده می‌شود، چهار سیستم پایه داریم که غایتی درونی دارند و این یکی را با سرواژه‌ی قلبم (قدرت / لذت / بقا / معنا) مشخص می‌کنم.

به نظر من مدل زروان گذشته از توانایی طرح و حل مسائل میان‌رشته‌ای و روزآمد بودن‌اش، به خصوص از این رو ارزشمند است که می‌تواند به کمک شاخصهایی که بدان اشاره کردم، مسئله‌ی قدیمی

گذار از هست به باید را نیز حل کند. یعنی بین نظامهای شناختی بی طرف و توصیفی و دستگاههای اخلاقی جهت مند و تجویزی پلی بزند که در ضمن رسیدگی پذیر و عینی و تجربی هم باشد. خلاصه اش این که می توان با پذیرش قلبم به عنوان زیربنای مشترک و غایت عام جاری در تمام دستگاههای اخلاقی، ابزاری برای ارزیابی و محک نظمهای اجتماعی و رخدادهای تاریخی به دست داد. گذشته از این، می توان به دنبال ویژگیها و راهبردهایی گشت که قلبم را بیشینه می سازند و بر این مبنا نظامی اخلاقی پدید آورد.

یک راه ارزیابی دستگاه اخلاقی ای که به این ترتیب پدید می آید، آزمودن اش در آزمایشگاه تاریخ است. یعنی می توان در منابع اساطیری، متون فلسفی، آیین های دینی و رویدادهای تاریخی به دنبال الگوها و چارچوبهایی گشت که نیک و از نظر اخلاقی پسندیده قلمداد شده است. می توان این الگوهای تعریف مفهوم نیکی را بر اساس شاخصهای سیستمی دقیق ساخت و در این آیینها و نظریه ها و منابع به دنبال ارکانی مشترک گشت، که اگر یافت شود، شالوده ی اخلاق عمومی در حوزه ی تمدن ایرانی را به دست می دهد و راهبردهای آزموده شده و کامیاب را در تاریخ مان صورتبندی می کند. پژوهشها نشان داد که به راستی چنین بند ناف مشترکی میان نظامهای فکری و چارچوبهای اعتقادی و جریانهای اجتماعی ایرانی وجود داشته است. مستقل از این که کدام جبهه ی سیاسی، کدام دین و آیین، یا کدام یافت فلسفی یا اسطوره شناسانه مورد نظرمان باشد، سی شاخص (مثل راستگویی، دانش اندوزی، برنده / برنده بازی کردن، مهربانی، دادگری و...) هستند که در تمام این سیستمها ستوده شده اند و به عنوان ارکان تعریف اخلاق یعنی شالوده ی تعریف انسان کامل و من آرمانی اعتبار داشته اند. اینها برای نخستین بار در دوران هخامنشی در پیوند با یک ساخت سیاسی غول آسا اسمی مشخص پیدا کردند و آن «پارسی» بود. کلیدواژه ای که مستقل از قومیت و دین و نژاد و جغرافیا نوع خاصی از انسان را معرفی می کرد که نماینده ی نظم نوین هخامنشیان دانسته می شد. بر این مبنا حاصل جمع

این سی صفت را «منِ پارسی» نامیده‌ام و این به نظرم پیشنهادی اخلاقی است که از دل این مدل نظری و آن چالش طولانی بیرون می‌آید.

اگر از من پرسید در سراسر این پژوهشها ارجمندترین چیزی که یافته‌ام چیست، پاسختان را با یک عنوان و یک جوهره و سی کلمه توضیح خواهم داد. در جریان پژوهشهای سه شاخه‌ای که شرحش گذشت، مسئله‌ی اخلاق همه جا حضور داشت و سایه‌اش بر همه جا سنگینی می‌کرد. چرا که بحرانِ اخلاق در جامعه‌ی امروزین ما نیازی به گوشزد کردن ندارد و گسست عظیم میان آنچه که هستیم و آنچه که بودیم و آنچه باید باشیم هم بر داندگان نمایان است. همانطور که در آغازگاه تاریخ کشور ایران در مقام دولتی فراگیر، با تعریفِ دستگاه اخلاقی نوینی روبرو می‌شویم و «منِ پارسی» را همچون تصویری از انسان آرمانی می‌بینیم، و این عنوانی است برای تصویر آرمانی از «من» اخلاقی. تصویری که هسته‌ی مرکزی و جوهره‌ی بنیادینش مفهومی است به نام «مهر».

تمدن ایران زمین به نظرم از این نظر یگانه و ویژه است که در تاریخ دیرپایش همه‌ی نظامهای معنایی‌اش بر محور مفهوم مهر و عشق سازمان یافته است. ادبیات و فرهنگ و فلسفه‌ی تمدن دیگری را نمی‌شناسم که تا این پایه با مهر درآمیخته و بر مبنای آن تعریف شده باشد. مهر گوهری است که خواسته می‌شود و برخاسته می‌شود و ساخته می‌شود. یعنی آفریده‌ایست که از درون آدمیان می‌جوشد و بیرون می‌آید و به تعبیری درونی‌ترین و عمیق‌ترین آفریده‌ی من است در پیوند با دیگری، و این همان است که مبنای اخلاق در ایران زمین است.

امروز هم نیاز داریم تا به شکلی سراسر و روشن منِ پارسیِ دوران خویش را تعریف کنیم و شاخصها و صفات اخلاقی‌اش را به دقت صورتبندی نماییم و راهبردهای دستیابی به این ویژگیها را بشناسیم. تا جایی که من دریافته‌ام، دستگاه اخلاقی‌ای که از سه بستر اندیشه، اسطوره و تاریخ ایرانشهری بر می‌خیزد

را می‌توان در سی کلمه خلاصه کرد و با سی صفت سیاهه‌ای از آن به دست داد. چه بسا که سی مرغی که عطار در منظومه‌ی دلکش منطق الطیر بدان اشاره کرده، نماد همین سی صفت باشند، و همین‌ها هستند که سی مرغ سرگشته و تک و ناتوان را به «ما»، یعنی سیمرغی بلندپرواز و ورجاوند بدل می‌سازند.



دباره‌ی اراده‌ی آزاد

اردیبهشت ۱۳۸۶

۱. در مثنوی معنوی داستان مشهوری وجود دارد که ماجرای همسفر شدن موسی با خضر را حکایت می‌کند. خضر، در ادبیات فارس، نماینده‌ی استاد کامل و پیری همه چیز دان است که عمری بی‌پایان دارد و همه چیز را می‌داند. مولانا از تقاضای موسی برای همراهی با خضر سخن می‌گوید، و از این هشدار خضر که او تاب دیدن رفتارهای مردی را که همه چیز دان است را نخواهد داشت. در نهایت، وقتی موسی می‌بیند که خضر به کشتن جوانی بیگناه دست می‌یازد، کشتی ناخدای مهربانی را سوراخ می‌کند، و دیوار باغ مردمی بدخو را تعمیر می‌نماید، طاقت از دست می‌دهد و دلیل این کارها را جویا می‌شود و به این شکل از همراهی با خضر باز می‌ماند.

داستان موسی و خضر، در ادبیات و نقل قولهای ما ایرانیان به قدری تکرار شده، و مقصود مولانا از آن – که ضرورت توکل به حکمت ناهمیدنی پیر و مرشد است – چندان مورد بحث قرار گرفته که به ندرت مجال پرسش از هسته‌ی مرکزی این داستان فرادست می‌آید. در این داستان، عنصری بسیار مهم وجود دارد، که همه چیز دانی و بصیرت کامل خضر است، و متغیری بسیار مهم، که کردار ناشی از این بصیرت می‌باشد. خضر مردی است که از آب چشمه‌ی حیات خورده، و به همین دلیل از سویی عمر بیکران یافته و از سوی

دیگر بر تمام حقایق هستی آگاه شده. به همین دلیل هم، هر کردار او دلیلی بایسته دارد. خضر، در هر لحظه، درست‌ترین کارِ ممکن را انجام می‌دهد، چرا که بر پیامدهای آن کردار و پیشینه‌ی آن شرایط آگاهی دارد. به این ترتیب است که کارهای او، از دید ناظری با دانش ناقص و محدود غریب و نامنتظره جلوه می‌کند.

آن پسر را کش خضر ببرید حلق سر آن را در نیابد عام خلق
آنک از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب

کارهای خضر هم مانند موسی، با اراده و نیتی شخصی، و وابسته به شرایطی ویژه و خاص انجام می‌پذیرد. خضر هم مانند موسی چیزهایی را می‌خواهد، و رخ دادن اتفاقی‌هایی را ناخوش می‌دارد. با این وجود، تفاوت کیفی مهمی در میان رفتار این دو وجود دارد و آن هم به همه چیز دان بودنِ خضر مربوط می‌شود. خضر از آنجا که پیامدهای دور رفتار خود را در آینده می‌بیند، تنها گزینه‌هایی را انتخاب می‌کند که با خواستهای او – که سازگار با خواست الهی است – بیشترین همخوانی را داشته باشد. به این ترتیب، خضر در هر لحظه و در هر شرایط ویژه، تنها یک گزینه را در پیش روی خویش دارد، و آن گزینه‌ایست که از همه بهتر، و از همه درست‌تر است. با این تعبیر، خضر، در جبری رفتاری گرفتار است. جبری که از همه چیز دان بودنِ وی بر می‌آید، و به جای پهنه‌ای از رفتارهای قابل انجام در هر لحظه، تنها و تنها یک گزینه‌ی رفتاری بهینه را در هر برش زمانی در برابرش قرار می‌دهد.

از این رو رفتار خضر تفاوتی کیفی با رفتار موسی دارد. خضر هرگز تردید نمی‌کند، دو دل نمی‌شود، و تقارن سهمگینِ حاکم بر گزینه‌های رفتاری را درک نمی‌کند. به همین ترتیب، او بعدها از انتخابهایی که کرده پشیمان نمی‌شود، افسوس نمی‌خورد، و شرمگین نمی‌گردد. اما اینها در برابر هزینه‌ای بسیار بزرگ پرداخت می‌شوند، و آن هم از میان رفتن انتخاب آزاد خضر است. هرچند به ظاهر چنان می‌نماید که خضر خود رفتارهای خود را برمی‌گزیند، اما اگر موجود همه چیز دانی، که اولویتها و اصول رفتاری خضر را هم

می‌داند، به او بنگرد، می‌تواند رفتار او را با دقت پیشگویی کند. به عبارت دیگر، خضر در تنگنای همه چیز دان بودن خویش، اسیر جبر می‌شود. کردار خضر همه چیزدان و مطیع قوانین الهی، از رفتار کسی که در جهان جبرانگاران‌هی لاپلاسی - با علیت خطی و ساده‌اش - زندگی می‌کند، قابل تفکیک نیست. هردو به ظاهر کردارهای خود را در ادامه‌ی زنجیره‌ای از علل به هم پیوسته و تعیین‌پذیر بروز می‌دهند و تنها تفاوت در آنجاست که در مورد خضر جبر از همه چیز دان بودن وی و پایبندی‌اش به قواعدی مشخص بر می‌خیزد، و در جهان لاپلاسی این ماجرا پیامد شکلی از مکانیک گرایی خشک و سختگیرانه است.

۲. کنش سوژه، امری آزادانه و ارادی است. این را می‌توان با تکیه بر شهود عام و درونکاوی شخصی اعلام کرد، یا با تکیه بر عقل سلیم و رفتارهای توافق‌شده‌ی اجتماعی - مانند قواعد جزایی - بر آن پافشاری کرد. گذشته از تمام این دلایل بدیهی و بسیار تکرار شده، دلیل علمی‌تری هم در مورد آزادی اراده وجود دارد، و آن هم این که آدمیان - و موجودات زنده در کل - سیستم‌هایی چندان پیچیده و بغرنج هستند که مفهومی به نام تقارن بر رفتارشان حاکم است. این بدان معناست که پویایی این نظام‌های پیچیده، بر اساس متغیرهای بیرونی تعیین نمی‌شود، و درونی شدن تنظیمگرهای سیستم، به ظهور دامنه‌ای از امکانات رفتاری - و نه گزینه‌ای یکتا- در هر شرایط قابل تصور منتهی شده است. نتیجه‌ی عینی این امر، آن است که سیستم برای رفتار کردن، نمی‌تواند تنها به متغیرها و شواهد بیرونی تکیه کند و به ناچار باید تقارن و هم‌ارزی حاکم بر گزینه‌های رفتاری را به کمک عاملی درونی بشکند. عاملی که به لحاظ فلسفی، اراده، در قاموس روانشناسانه، انتخاب عقلانی یا هیجانی، و به تعبیر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شکستن تقارن نامیده می‌شود. من، نظامی است که تقارن را می‌شکند، و این کار را در زمینه‌ای از تقارن‌ها، یعنی هم‌ارزی و ابهام میان گزینه‌های رفتاری به انجام می‌رساند. اراده‌ی آزاد، پیش شرط مهمی دارد، که عبارت است از هم‌ارزی امکاناتی که برای رفتار

وجود دارد. هم‌ارزی‌ای که تنها با ارجاع به متغیرهای درونی سیستم، و با رفتاری خودمختارانه از میان می‌رود. و به این شکل است که ما انتخاب می‌کنیم.

نظام روانی سوژه، مانند تمام سیستم‌های پیچیده‌ی دیگر، بر مبنای متغیرها و گرانیگاه‌هایی مشخص و معمولاً رمزگذاری شده دست به شکستن تقارن می‌زند. زمینه‌ی انتخاب آزاد، ابهام است و برگزیدن شکلی از رفع ابهام از شرایط است. با توجه به این که گیتی به ظاهر پویایی آشوبناک و غیرخطی‌ای دارد، و با تاکید بر این که پیامدهای رفتاری یک سیستم قابل پیش‌بینی - و حتی قابل تعیین - نیست، این اصل که انتخاب آزاد در سیستم‌های پیچیده‌تر از آستانه‌ای وجود دارد، پذیرفتنی می‌نماید. با این وجود، حدسهایی احتمالاتی در مورد پیامدهای رفتاری یک سیستم می‌توان زد، و خود سیستم با چشمداشت‌هایی دست به انتخاب می‌زند. چشمداشت‌هایی که بر مبنای متغیرهای درونی سیستم، و معمولاً بر اساس اصل بقا و میل به تداوم خود سیستم تعیین می‌شود و مشتقی از رفتار رقابتی سیستم‌های تکاملی برای باقی ماندن محسوب می‌شود. بنابراین متغیرهایی مرکزی در سیستم‌های انتخابگر وجود دارند که الگوهای شکست تقارن را سازماندهی و منظم می‌نمایند. اینها همان گرانیگاه‌های رفتاری سیستم، و در سطحی انسانی، همان مرکز سوژه هستند.

در دیدگاه مورد نظر نگارنده، سطوح گوناگونی از رمزگذاری این مرکز وجود دارد. هر لایه از رمزگذاری و بازتعریف این متغیرهای مرکزی رفتار، در یکی از سطوح سلسله مراتبی سیستم، و در یکی از مقیاس‌های مشاهداتی دیده می‌شود. در سطحی زیست‌شناختی، این بقا و شکسته شدن تقارن میان مرگ و زندگی است که به انتخاب‌های سیستم زنده جهت می‌دهد. در سطح روانشناختی، شکل رمزگذاری شده‌ی همین متغیر، که در قالب پاداش و لذت فهمیده می‌شود، کردارهای سیستم شخصیت را سازمان می‌دهد، در سطح اجتماعی مفهوم قدرت را داریم و سطحی دیگر از رمزگذاری مفهوم بقا و لذت را، و در سطح فرهنگی نیز معناست که زیربنای انتخاب سیستم‌های تکاملی این سطح، یعنی منشها را تشکیل می‌دهد. از میان چهار نوع

سیستمی که در سطوح سلسله مراتبی فراز شرحشان گذشت، نظام شخصیتی پیچیده‌ترین ساختار را دارد و از این رو ما مفهوم مرسوم انتخاب و اراده‌ی آزاد را به این مقیاس منسوب می‌کنیم. هرچند الگوهای انتخاب درونزاد و شکستن تقارن در سایر سیستمها - بدنها، نهادهای اجتماعی و منشها- هم دیده می‌شود.

به این ترتیب، می‌توان برای فهم الگوهای انتخاب نظامهای مربوط به سوژه، در تمام سطوح سلسله مراتبی قابل درک، به چهار متغیر بقا، قدرت، لذت و معنا (قلبم) بسنده کرد. این چهار متغیر، چنان که گذشت، چهار توصیف از یک گرانیگاه اصلی هستند، که "مرکز" سیستم دانسته می‌شوند. از این رو تعارض و تداخل آنها با هم به شرایط تناقض آمیز مربوط می‌شود که سیستم در آنها مرکززدوده شده و بنابراین دچار اختلال است.

بر اساس این چهار متغیر، می‌تواند در سپهر امکانات رفتاری پیشاروی سیستم، در هر لحظه یک گزینه را به عنوان بهترین و درست‌ترین انتخاب در نظر گرفت. به این ترتیب، این نکته خضر در هر لحظه یک رفتار بهینه را برمی‌گزیده، معقول می‌نماید. به راستی در هر برش زمانی و در شرایط ویژه‌ای، یک گزینه‌ی رفتاری وجود دارد که قلبم را بر اساس قواعد مورد نظر سیستم، بیش از گزینه‌های رقیب می‌افزاید. اما مشکل در آنجاست که این گزینه، با آنچه که در مثنوی مولانا ترسیم شده، تفاوت بسیار دارد.

نخستین تفاوت آن که بر خلاف دیدگاه پذیرفته شده در مثنوی معنوی، و شهود عادی ما، علیتی خطی بر کردارها حاکم نیست. یعنی سیر رخدادها از قواعدی مکانیکی و پیش‌بینی‌پذیر پیروی نمی‌کنند. بلکه گستره‌ای گشوده از تداخلها و تغییر جهت‌های نامنتظره هستند که تنها در لحظه تعیین می‌شوند. از این رو، هرچند در هر برش زمانی یکی از گزینه‌ها قلبم من را بیش از بقیه افزون می‌کند، اما این گزینه در آن لحظه‌ی خاص قابل تشخیص نیست. چرا که افزایش قلبم در زمینه‌ای از رخدادها بروز می‌کند که در اکنون قابل

مشاهده و حتی قابل تعیین نیستند. به این ترتیب، بازتابهای هر کنش من، به افقی مبهم و سردرگم پرتاب می‌شود که از منظور کنونی‌ام، - حتی با فرض همه چیز دان بودن، - قطعیتی در مورد پیامدهایش وجود ندارد. دوم آن که حتی اگر چنین تعیین‌پذیری و قطعیتی هم وجود می‌داشت، - که با تفسیرهای امروزی ما از نظریه‌ی پیچیدگی و نظریه‌ی آشوبها، وجود ندارد، - باز هم شناسایی آن برای من ناممکن می‌بود. به عبارت دیگر، سیستم همواره در نظامی بسته از رمزگان و نشانه‌های خوشاخته جهان پیرامون خود را بازنمایی و فهم می‌کند، و به این ترتیب همیشه به برشی انتخاب شده و "مهم" پنداشته شده از آنچه که به راستی در جهان می‌گذرد، بسنده می‌نماید. همه چیزدان بودن، از این رو، ناممکن است. نه تنها به دلیل محدود بودن گنجایش نظام شناختی من، که به خاطر ماهیت شناخت، که امری محدود و خودساخته و منفک از طبیعت رخدادهای بیرونی، و به شدت رمزگذاری شده است.

بنابراین، هرچند خطرهای از رفتارهای بهینه را می‌توان در سپهر کردار من تصور کرد، اما هرگز نمی‌توان آن را تشخیص داد. به این ترتیب، من از موهبت انتخاب آزاد برخوردار می‌شود. موهبتی که از سوی خلاقیت، اراده، خواست، و انضباط را پدید می‌آورد، و از سوی دیگر به بروز اشتباه، سردرگمی، شک، و خطا منتهی می‌شود. چنان که از سابقه‌ی نظامهای تکاملی بر می‌آید، تنها در تداخل این دو جبهه‌ی به ظاهر ناهمگن است که پیچیدگی می‌بالد و رشد می‌کند.

۳. تنش، شکافی است که در میان وضعیت موجود و مطلوب دهان باز کرده باشد. سیستم در برخورد با فاصله‌ی یاد شده، به شکلی واکنش نشان می‌دهد، که به نادیده انگاشتن این شکاف، یا پر کردن آن منتهی می‌شود. این دو را به ترتیب گریز و سازگاری می‌نامیم.

بنیادی‌ترین تنش‌ها که در سیستم سوژه می‌توان تصور کرد، شکافی است که میان کنش درست و نادرست در هر برش زمانی وجود دارد. این که انتخاب من تا چه اندازه از انتخاب بهینه‌ی ویژه‌ی اکنون و اینجا فاصله دارد، هرگز دانسته نیست. از این رو، میل به دستیابی به انتخابی بهینه، و درک ناممکن بودنِ تشخیص قطعی این گزینه، تنش بنیادین است که در هر برش زمانی و در تمام شرایط قابل تصور از حضور من، امتداد می‌یابد. به همین دلیل، این تنش، یعنی تنش انتخاب آزادانه را تنش غایبی می‌نامم.

تنش غایبی، اگر به زبان نظریه‌ی سیستم‌ها صورتبندی شود، عبارت است از تلاش سیستم برای نیل به وضعیتی بهینه. این میل کردن به وضعیت بهینه در شرایطی ممکن می‌شود که فاصله‌ی میان گزینه‌های رفتاری سیستم، و گزینه‌ی بهینه‌ی ملازم آن شرایط خاص، کمینه شود. به این ترتیب، تمام سیستم‌های انتخابگر در تلاش هستند تا خطرناک‌ترین رفتار خود را بر خطرناک‌ترین رفتار بهینه‌ای منطبق سازند، که تنها در سطحی نظری و به شکلی مبهم وجود دارد و نه قابل تشخیص است و نه قابل تعیین. بر این مبنا، تنش غایبی همواره وجود دارد، و همواره هم بزرگترین دغدغه‌ی رفتاری سیستم است. چرا که بقا و سایر متغیرهای ناشی از رمزگذاری آن-مانند لذت و قدرت و معنا- به این ترتیب پیشینه می‌شوند.

تنش غایبی از این رو تنش است، که شکاف میان موجود و مطلوب در آن همواره باقی است، و ابهامی بزرگ در آن نهادینه شده است. و بدان دلیل غایبی است که به متغیرهای غایبی سیستم (قلبم) ارجاع می‌دهد. راهبردهای اجتماعی و توافقی نهادین شده‌ی فراوانی وجود دارند که برای سازماندهی چگونگی رویارویی با این تنش تخصص یافته‌اند. به دلایلی که شرح آن در این نوشتار نمی‌گنجد، و به ماهیت سیستم‌های سلسله‌مراتبی پیچیده مربوط می‌شود، بخش عمده‌ی این راهبردها در راستای گریز از تنش غایبی، و نه سازگاری با آن تخصص یافته‌اند. این بدان معناست که شیوه‌ی بازنمایی تنش غایبی در نظام‌های حقوقی، قانونی، و عرفی، و الگوی رمزگذاری و تفسیر شدن آن در ساختهای دینی، اخلاقی، و ایدئولوژیک، عمدتاً در راستای پنهان

کردن این تنش، تحویل کردنش به تنشهایی کوچکتر و ساده‌تر، و یا نفی کردنش تخصص یافته‌اند. روشهای زمینی و عملیاتی‌ای که بیشتر در سطح اجتماعی عمل می‌کنند، معمولاً تنش غایی را به مفاهیمی مانند موفقیت، ثروت، شهرت، یا عوامل دست یافتنی دیگری ترجمه می‌کنند، که دستاوردهایی عینی و ملموس را به دنبال دارند. موازی با این روش، شیوه‌های استعلایی، آن جهانی، و لاهوتی‌ای وجود دارند که تنش غایی را به رستگاری، درستکاری اخلاقی، یا تقدس بر می‌گردانند. با این وجود پایداری سرسختانه‌ی این تنش، و "لیز خوردنش" از میان تمام این قلابهای معنایی، نشانگر آن است که این شیوه‌های هنجارین و عام پاسخی در خور برای آن محسوب نمی‌شوند.

۴. توماس هنری هاکسلی زمانی گفته بود: "اگر نیرویی بتواند به من بگوید که هر لحظه بهترین و درست‌ترین کار کدام است، قول می‌دهم کاملاً از او اطاعت کنم." اسکینر بعدها در کتاب والدن دو آرمانشهری را تصویر کرد^{۳۱} که مردمش همواره بهترین کار را انجام می‌دادند، چون برای انجام این کار شرطی شده بودند، و چند سال پس از انتشار کتاب او، جوزف کراچ به درستی این انتقاد را مطرح کرد که در این آرمانشهر، چیزی انسانی و خوشایند وجود ندارد و آدمیان چیزی جز ماشینهایی کوک شده برای انجام کاری ویژه نیستند، هر چند که آن، بهترین کار باشد^{۳۲}.

خضر مولانا، به روشنی چنین وضعیتی دارد. او ناگزیر است بهترین کار را انجام دهد، چون از سویی به انجام آن متعهد است، و از سوی دیگر حقیقت مطلق و قطعی را در مورد بهترین گزینه‌ی رفتاری می‌داند.

³¹ Skinner, 1952.

³² Krutch, 1954.

به این ترتیب کردار او زنجیره‌ای از رخداد‌های تعیین شده توسط متغیرهای بیرونی است، و به محض آن که نخستین مهره‌های این دومینو - یعنی تعهد اخلاقی خضر به نیکی و دانش فراگیرش در این مورد - به هم برخورد کنند، کل مهرها به ترتیبی جبری بر هم فرو خواهند ریخت.

شرایط راستین، خوشبختانه چنین مکانیکی نیست. چنان که گفتیم، حتی اگر شرط تعهد کنشگر به اصلی اخلاقی - که شکل غایی‌اش همان افزایش قلبم است - وجود داشته باشد، همواره ابهامی بزرگ در مورد گزینه‌ی بهینه وجود دارد. به این ترتیب، من، سیستمی است که همواره باید برای چیرگی بر تنش غایی، فاصله‌ی میان گزینه‌ی مورد نظرش را و گزینه‌ی بهینه را محاسبه کند. این محاسبه با دو دستگاه پردازنده‌ی متمایز، که خاستگاه‌های تکاملی متفاوتی هم دارند، ممکن شده است. یکی از آنها دستگاه عقلانیت است، که به شیوه‌ی خطی، منظم، مستدل، و با رمزگذاری‌ای روشن و زبانی شده این محاسبه را به انجام می‌رساند. دیگری دستگاه شهود یا عواطف و هیجانات است که با روشی موازی، آغشته به ابهام، و سریعتر از روش پیش گفته کار می‌کند. این دو سیستمی تحلیلی و ترکیبی، روشن و مبهم، کند و سریع، و به تعبیر نادرست‌تر، نیمکره‌ی چپی و نیمکره‌ی راستی (در مغز)، دو شیوه‌ی اصلی تکامل یافته برای سازگاری با تنش غایی هستند.

تمایز بین کارکرد این دو روشن است. دستگاه عقلانی، قطعیت را می‌جوید و آن را می‌سازد. این سیستمی است که برای دست زدن به انتخاب به دلایل کافی نیاز دارد و این دلایل در بهترین وضعیت، انصباقِ مطلق و قطعی گزینه‌ی مورد نظر و گزینه‌ی بهینه را اعلام می‌کنند. دستگاه هیجانی / عاطفی اما، خصلتی متفاوت دارد. ابهامی که در ذات کارکرد آن وجود دارد، و رمزگذاری نشدنش در نظامهای زبانی، راه‌جاء طلبانه‌ی جستجوی قطعیت را فرو می‌بندد. با این وجود، دستگاه هیجانی / عاطفی برای تولید امری غریبتر تخصص یافته است، و آن هم قاطعیت است. دستگاه هیجانی برای خلق قاطعیت سازگار شده و از این روست

که شکست تقارن گذشته از ماهیت مستدل و عقلانی‌اش، که باعث قطعی نمودنش در نظامی از فهم حقیقت می‌شود، قاطعانه نیز هست. این قاطعیت ماهیتی هیجانی و عاطفی دارد و از درک کل‌گرایانه‌ی شرایط و سازماندهی خواست برای دستیابی به وضعی مطلوب برمی‌خیزد.

۵. خضر، از آن رو که به قطیت دست یافته بود، قاطعیت را پیش فرض می‌گرفت. این قاطعیت آلوده با قطعیت، همان است که جبری بودن رفتار را رقم می‌زند و مکانیکی شدن کردار را موجب می‌گردد. اختیار و اراده‌ی آزاد، به تعبیری، از ظهور قاطعیت در غیاب قطعیت بر می‌خیزد. من در آن لحظه‌ای آزادانه انتخاب می‌کنم که با درک غیرقاطع بودن شواهد و استدلالهای پشتیبان یک گزینه، آن را قاطعانه برگزینم. به این ترتیب، اراده‌ی آزاد را باید دستاورد مشترکی دانست که از همکاری نظام عقلانی و هیجانی پدید می‌آید. عقلانیت، با تکمیل مسیر خود، به پا در هوا بودن قطعیتی که تولید کرده آگاه می‌شود، و این در حالی است که نظام هیجانی / عاطفی همچنان به تراوش قاطعیت ادامه می‌دهد. در این نقطه‌ی تعادل مهم است که اراده‌ی آزاد زاده می‌شود، و این همان است که معنادار شدن زندگی، داو بستن بر سر انتخابها، مسندولیت کردار خویشتن را پذیرفتن، و مرکزدار شدنی درونزاد را ممکن می‌سازد.

۶. آنچه را که گفتیم، می‌توان به این ترتیب جمع‌بندی کرد:

الف) اگر سوژه‌ای همه چیزدان در جهانی تعیین‌پذیر بر اساس متغیرهایی مشخص دست به انتخاب بزند، رفتارش جبرگرایانه خواهد بود.

ب) بر اساس داده‌های موجود و فهمی که از مفهوم آشوب در علم امروزی وجود دارد، جهان تعیین‌پذیر نیست.

پ) بر اساس درکی که از ماهیت شناخت و زیربنای عصب‌شناختی و پردازشی آن وجود دارد، همه چیزدان بودن ناممکن است.

ت) بر اساس شواهد موجود در مورد سیستم‌های پیچیده، انتخاب آزاد با تکیه بر مفهوم تقارن در گزینه‌های رفتاری، در سیستمهایی که رفتار خود را بر اساس متغیرهایی درونی تعیین می‌کنند، قابل تعریف و تایید است.

ث) سیستمها بر اساس چهار متغیر قلبم، در هر برش زمانی و در هر شرایط ویژه یک گزینه‌ی رفتاری دارند که بهینه است، یعنی بقا/ قدرت/ لذت/ معنا را در زیست جهان ایشان بیشینه می‌کند.

ج) تنش غایی، حالتی است که از ابهام در مورد گزینه‌های بهینه و شکاف میان انتخابهای تحقق یافته و حالت‌های بهینه‌ی متناظرشان بر می‌خیزد.

چ) تنش غایی در نظامهای اجتماعی در قالب نهادها و قواعد اجتماعی و فرهنگی هنجارین مسخ شده، دچار تحریف گشته، و پنهان می‌گردد.

ح) سازگاری با تنش غایی به لحاظ تکاملی توسط دو دستگاه شناختی متمایز انجام گرفته است: دستگاه عقلانی که قطعیت تولید می‌کند، و دستگاه عاطفی/ هیجانی که مولد قاطعیت است.

خ) اراده‌ی آزاد، در شرایطی بروز می‌کند که قاطعیت حاضر و قطعیت غایب است. این شرایط، نشانگر اوج فعالیت هر دو دستگاه عقلانی و عاطفی / هیجانی است.

References

- Krutch, J.W. The measure of man, Simon and Schuster, 1954.
- Stace, W. T. Religion and the modern mind, Harpers-Collins Publications, 1952.
- Skinner, B. F. Walden two, MaMillan Pub. Co. 1952.



نسک خدمت: درباره‌ی دو شیوه‌ی خدمت کردن

۱. دوره وجود دارد برای خدمت کردن، و دو شیوه از در معرض خدمت قرار گرفتن را می‌توان سراغ کرد. دو نوع خدمتگزار و دو نوع پذیرنده‌ی خدمت وجود دارند و از این رو دو فرآیند گوناگون هم هست که با نام مشترک "خدمت" مورد اشاره قرار می‌گیرد، همسان پنداشته می‌شود، و در نتیجه معمولاً با هم اشتباه گرفته می‌شود. این دوگانه‌انگاری، البته بدان معنا نیست که به راستی تنها دو نوع از خدمت، وجود دارند. معنای این دوتایی دانستن شیوه‌ی خدمت، بیشتر اشاره به جفت متضاد معنایی‌ایست که می‌تواند به خدمت مربوط دانسته شود. خدمت را نیز، مانند تمام مفاهیم دیگر، در تار و پود دوگانه‌هایی منطقی یا معنایی می‌توان به دام انداخت، و این خصلت زبان و ویژگی عام رمزگانی منطقی است که ما با آن به شکلی ارتباطی می‌اندیشیم و نتایج را برای یکدیگر بازگو می‌کنیم. بر این مبنا، می‌توان پذیرفت که دو قطب متضاد در مورد خدمت کردن قابل تصور است.

یکی از آنها، خدمت‌بندگان است. خدمت‌آنان که چشم به دستور اربابی دارند، و رضایت وی را شرط رضایت خویشتن می‌دانند. خدمت‌برندگان، که زرخیز این ارباب هستند، یا بندگانی که پایبند بتی

خاص شده‌اند، هردو در این رده می‌گنجند. خدمتِ بندگان، مشخصاتی آشکار و خطاناپذیر دارد. محورِ موضوعی آن لذت‌های زیستی است، و از میان چهار متغیر مرکزی قلبم^{۳۳}، بقا و تا حدودی لذت را آماج می‌کند. مبنای اصلی آن، داد و ستد منابعی پایان پذیر است که بسترِ دستیابی به لذت‌های زیستی را فراهم می‌آورند. رویکرد آن، و منطقی که در پشت پرده‌ی ادبِ مظاهرانه‌اش نهفته است، به شکلی خالص سودگرایانه است. گرانگاه آن، میلِ ارباب است، و ارتباطِ زورمدارانه‌ای که با بنده برقرار می‌کند.

خدمتِ بنده، خدمتی است زورمدارانه. کرداری است که توسط میلی بیرونی، و خواستی فراتر از من تعیین می‌شود. اربابی در آن بیرون هست که قدرتی فراتر از من دارد، و تفاوت سطح اقتدارش با من چندان سترگ است، که من باید برای دستیابی به لذت، نخست او را راضی نماید. از این رو، خدمتِ بندگان راهی است برای هموار ساختنِ دستیابی من به لذت. دیگری در این معادله، مرکزی غیرقابل چشم پوشی و ویژه است، که باید مدام به ریزه‌کاریهای خواستِ او، و قدرتِ عریانی که بر بنده اعمال می‌کند، توجه کرد. بنده برای این که امکانِ لذت بردن و دستیابی به منابع لذت و بقا را داشته باشد، خدمت می‌کند، و خدمت خود نوعی از وا سپردنِ این منابع است. برده برای ارباب کار می‌کند، و بنده برای بت پیشکش و فدیهِ می‌آورد، بدان امید که بخشی از این منبعِ ارزشمندِ هبه شده برای دیگری، به خودش بازگردد.

^{۳۳} در چارچوب نظری نگارنده، نظمی سلسله مراتبی بر سطوح گوناگون توصیف سوژه (من) حاکم است، که چهار لایه‌ی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی را در بر می‌گیرد. در هر یک از این سطوح، متغیری مرکزی وجود دارد که رفتار سیستم‌های مقیم آن را تنظیم می‌کند، این متغیرها به ترتیب عبارتند از "بقا، لذت، قدرت، معنا". این چهار متغیر را با سرواژه‌هایشان به صورت "قلبم" نمایش می‌دهم.

داد و ستدی در پس پرده‌ی خدمت بندگان در جریان است. بنده منبعی را که با کوشش و زحمت به دست آورده، و خود بدان نیاز دارد، به ارباب می‌دهد. نه از آن رو که چنین می‌خواهد، بلکه برای خاطر آن که ارباب چنین خواستی دارد و قدرتی چندان زیاد دارد که خواست خود را بر میل بنده مستولی می‌سازد. ارباب در این داد و ستد، کارفرمایی است که نمی‌توان با او وارد مذاکره شد. قدر قدرتی است که باید به هر ترتیب رضایتش را برآورده ساخت، و تنها در این شرایط است که براده‌هایی از بقا و لذت، به شکلی دست دوم، مندرس و استعمال شده، به بنده تعلق می‌گیرد.

بنده، در شکل کامل و خالص خود، باید در ارباب ذوب شود و خواست خود را در خواست وی حل نماید. بنده‌ای به راستی شرط بندگی را به جای می‌آورد که به تدریج از خواست خویش بیگانه شود و میل ارباب را به جای میل خود بگذارد. شرط بندگی، از میان برخاستن خود است، و مضمحل شدن در اربابی که شاید جبار و سهمگین بنماید، اما با ذوب شدن در پرتو وجود وی، می‌توان از بخشی از این هاله‌ی اقتدار و نیروی وی بهره‌مند شد. هرچند این هاله دروغین و آن قدرت موهوم باشد، و هرچه این بهره‌مندی خیالی و ذهنی بنماید.

بنندگان، نخست در سپیده‌دم تمدن بر صحنه‌ی گیتی ظاهر شدند. نخستین بنده در آن روزی زاده شد که نخستین آدم زورمند و خشن، موفق شد نخستین آدم ترسو و ناتوان را با آسیبی زودگذر چندان بترساند، که او را به ابزاری در خدمت خود بدل کند. بنده در ابتدای کار، آدمی بود که از ترس قدرتی عریان و زوری عضلانی، در دامنه‌ای محدود و مشخص اوامر ارباب را اطاعت می‌کرد. اما این کار شرطی داشت و شروطی. در آغاز کار، تفاوت قامت ارباب و بنده چندان چشمگیر نبود، و دیر یا زود بنده امکانی برای گریختن به دست می‌آورد، یا همزمان با پیر و ضعیف شدن ارباب، ترس دیرینه‌ی خویش را هم از تن می‌سترد.

در جهان ساده و ابتدایی آغازین، بندگی چنین بود، امری مقطعی، شکننده، و زودگذر که از ارتباط زورمدارانه‌ی من و دیگری ناشی شده بود. رخدادی دیرپاب و کم بسامد. چرا که راه مطمئنی برای گردآوری منابع و تحویل گرفتن آن از بنده وجود نداشت. در جوامع گردآورنده و شکارچی کهن، بنده به معنای امروزین وجود نداشت. عضو ترسوی قبیله، یا چندان ناتوان بود که تنها به درد گردآوری منابعی گیاهی می‌خورد، که دور از چشم دیگران می‌توانست خورده شود، و یا چندان توانا بود که در شکار شرکت کند و به این ترتیب دیگر چندان هم ترسو نبود. بنابراین شاید این تعبیر درست باشد که زادروز بندگی را بتوان مصادف با ظهور نخستین تمدنها بر پهنه‌ی زمین دانست.

زندگی کشاورزانه، و یکجانشینی بود که زمینه‌ای مناسب برای رویش گیاهان هرزه‌ی بندگی بود. در دهکده‌های کشاورز نخستین و در شهرهای اولیه بود که امکان خدمت کردنِ راستین به شیوه‌ی بندگان فراهم آمده بود، و به این ترتیب بود که نخستین بندگان پای به عرصه‌ی گیتی نهادند. در شهرها و روستاها، منابع پایان‌پذیری مانند غذا، سرپناه و جفت، با کار و کوشش به دست می‌آمدند. کاری که بر کشتزار و مرتع، در کنار جانوران و گیاهان انجام می‌گرفت و غذا پدید می‌آورد، و کاری که در کارگاه‌های کوزه‌گری و فلزکاری و چرم‌دوزی در جریان بود و ثروتی تولید می‌کرد، که جفت یابی به کمک آن ممکن می‌شد.

در زندگی کشاورزانه بود که جنگ به شکلی سازمان یافته آغاز شد، و در همین جنگها بود که می‌شد حریف را به جای کشتن، برده کرد. یعنی جانش را به او بخشید، به شرط آن که آن جان را تنها به امر ارباب مورد استفاده قرار دهد. به این ترتیب، بندگان زاده شدند که به ارباب تعلق داشتند، و دستاوردهایشان هم ملک مطلق ارباب بود. خدمتی که بنده برای ارباب به جای می‌آورد، امری دو سویه و متعادل نبود، که رابطه‌ی میان موجودی قدرقدرت و وجودی ضعیف و بی‌مقدار بود. اگر ارباب منابعی به قدر کافی به دست می‌آورد،

بخشی از آن را نیز در اختیار برده قرار می‌داد، و این نشانه‌ی لطف ارباب بود، و نه جبرانِ کارِ دشوار بنده، که بنا به وظیفه و از سرِ خدمت بندگانه انجام می‌گرفت.

همگام با پیچیده‌تر شدنِ نظامهای اجتماعی و ساختارهای ذهنی آدمیانِ متمدن، خدمت نیز پیچیده‌تر و پیچیده‌تر شد. به تدریج خدمت بندگانه در تمام شکافهای اجتماعی که مختصر تمایز قدرتی در آن دیده می‌شد، شاخه دواند. خدمتِ جوانترها به پیرترها، زنان به مردان، و فرزندان به والدین، در قالب خدمتِ رعیت به شاه، پیروان یک دین به کاهنِ آن دین، و اعضای قبیله به سرکرده تبلور یافت. به این ترتیب، خدمت به امری رایج و همه‌گیر تبدیل شد، که بر حسب عادت همواره انجام می‌گرفت. خدمت بندگانه، محورِ بازتوزیع منابع در جوامع انسانی گشت، و آدمیان عادت کردند، و مشروط شدند، تا مطیع نیرویی برتر از خویش باشند، به امر وی کار و تولید کنند، و تنها پس از برآورده کردنِ نیازهای وی، و اطمینان از ارضای میل او، لذت ببرند و بقا بورزند.

ارباب، قدم به قدم در هاله‌ای از تقدس و ابهام پیشروی کرد و به امری انتزاعی و قدسی تبدیل شد، و به همین ترتیب نیز خدمت مرحله به مرحله دشوارتر شد، با مناسکی پیچیده‌تر و تخصص یافته‌تر گره خورد، و معنای ضمنی بیشتری را در خود انبار کرد. در ابتدای کار، خدمت ساده‌ی برده‌ای جنگی بود، بر زمین سربازی که روزی او را نکشته بود. اما بعدها، قضیه به خدمت عضوی از جامعه تبدیل شد، که در رمه‌ی خداوندِ حامی قبیله زاده شده بود، و به او "تعلق داشت". همچنان که در سلسله مراتبی دست و پاگیر، به شاه، به کاهن، به خان، به سرکرده، و در نهایت به والدین خود تعلق داشت. خدمت، در این دنیای انباشته از بندگی، کاری پرزحمت بود. رنجی بود که به ضرب و زور اجبار نیرویی مقتدر و جبار باید انجام می‌پذیرفت. خواه این نیرو به راستی وجود داشته باشد، یا نه، و خواه به راستی منابع به این شکلِ خاص مورد نیازش باشد یا نباشد.

اوج پیچیدگی داستان خدمت بندگانه، عرفانی است که بر مبنای خدمتی ملکوتی بنا شده است، و عشقی که بر جورِ مشعوق مبتنی است. بر زمین، خدمتِ بنده برای ارباب، به ناز کشیدن عاشق از معشوق ترجمه شد، و جور و جبری که عاشق به حکم عشق خویش، باید تاب آورد. معشوق به این ترتیب، صورتِ زمینی اربابی بود که بندگی را در قالبی جنسی و ملموس تحقق می‌بخشید.

در آسمان اما، این خدمت در قالبی دیگر فهم شد. خدمتِ آسمانی، به رابطه‌ی انسان و خداوند باز می‌گشت. خدمتی که بنده باید در قبال آفریننده‌ی خویش انجام دهد. درست شبیه به خدمتی که فرزند برای والدینش، رعیت برای شاهش، و خدمتگزار فرقه برای کاهنش باید به انجام برساند. خداوند در این تفسیر، شکلی تشخیص یافته و انسان گونه از همان اربابِ قدیمی بود. اما اربابی تلطیف شده، تقدس یافته، ناملموس و دور دست، که می‌توانست به هر ترتیبی از مجرای سلسله مراتب کهنات بگذرد و با هر تعبیری فدیهای معتقدان و پیشکشهای گروندگان را به خود جذب کند.

آنگاه، ترکیبی دشوار و خیره کننده رخ داد. در تمدنی دیرپا و کهنسال و سخت پیچیده مانند ایران بود که برای نخستین بار، خدمتِ اربابِ زمینی و آسمانی به هم گره خورد. خداوندی که پیشاپیش با صافی معابد تا حدودی تشخیص یافته بود و به بتی انسان گونه تبدیل شده بود، ناگهان با معشوقی زمینی و ملموس که به همان ترتیب شخصیتی داشت و هویتی، یکسان انگاشته شد. به این ترتیب، خدمت به امری مطلق تبدیل شد. خدمت فرو نشانیدن میلِ خویشان بود، برای ارضای میل معشوق/ خداوند، یا آنچه که با این میل اشتباه گرفته می‌شد. خدمت دست فرو شستن از خویشان بود، برای فدای در راه معشوق، یا فنای در پروردگار.

در سراسر پلکان این نردبان معنایی شگفت، با قدمت بی‌مانند و عظمت مفهومی خیره کننده‌اش، آنچه که از ابتدای کار با خدمتِ بندگان پیوند داشت، همچون هسته‌ای تلخ و زهرآگین در بن میوه‌ای زیبا و گوارا همچنان باقی ماند. آن هم این حقیقت ساده بود که خدمت بندگان بر مبنایی کژ و ناراست بنا نهاده شده بود.

خدمت بندگان بر مبنای نادیده انگاشتن "من" استوار شده است. بنده خدمت را همچون امری مکانیکی و برونزاد انجام می‌دهد، نه کنشی خودمختارانه و مبتنی بر خواست. در سراسر این چارچوب زرین معنایی، خدمت بندگان همان ماند و ضرورت‌های نهفته در آن نیز همان. همچنان چشمداشت لذت و بقا، به هنگام دست شستن از منابع لذت و بقا، به جای خود باقی ماند، بی آن که فرومایگی گدامآبانه‌ی آن در پیچیدگی‌های شعرگونه‌ی روایت عرفانی از خدمت بندگان، بی‌اثر شود. به همان شکل اولیه، خوار شمردن خویشان، و در نهایت پستی خویشان باقی ماند. بی آن که با لطف معشوق و عطای بتی پاسخ داده شود. تنها چیزی که رخ داد، ناملموس شدن، انتزاعی شدن، و تا حدودی فلسفی شدن ارباب بود، که قدم به قدم از عرصه‌ی هستنده‌های راستین و ملموس عقب نشینی می‌کرد، تا هاله‌ی قدسی تضمین‌کننده‌ی مشروعیت بندگی، در اطرافش باقی بماند. ارباب، گام به گام از خواست خود، و در نهایت از وجود خود تهی شد، تا آن که تنها به محملی برای فرا فکندن خواست و میل سرکوفته‌ی بنده تبدیل شود، و ظرفی برای جای دادن ناکامی سترگ من، که ناخواسته برگزیده شده بود.

معشوق و خداوند به این ترتیب با ستمی چاره‌ناپذیر در هم شکست. معشوق، که زمانی دیگری در دسترس و ستایش برانگیز و مستقل و "موجود" بود، به وهمی دوردست و خیالی در ذهنی فروکاسته شد، و دیگر چندان انباشته از عقده‌های ناکامی شد، که با هیچ موجود گوشت و استخوان‌داری تطبیق نمی‌کرد. خداوند، که زمانی در پیوند نزدیک با "من" حضور داشت، با بنده‌های تفسیری غریب اسیر شد و همچون مومیایی فرعون‌ی بیگناه، بر اریکه‌ی تخت ستمی بی‌دلیل نشانده شد. ستمی که ناکامی بنده و خدمت آغشته به جبرش را ایجاب می‌کرد، بی آن که میلی را در وجودی برآورده سازد.

اینک خدمت بندگان، و اینک اخلاق بندگان. تلنباری از ناتوانی‌های ریز و درشت، که نه سرافرازانه تحمیل شرایط بیرونی باشد، که زاده‌ی ترسها و هراسهایی درونی است. مجموعه‌ای شلخته از ناکامی‌های

گوناگون، که در اطراف ساده‌ترین میلها و پیش پا افتاده‌ترین خواستها روییده‌اند. آن بنده‌ای که در آن روزگار دور، برای خوردن وعده‌ای غذا برای اربابی کار می‌کرد، یا به سودای بر خورداری از لطف ایزدی که ثروت و خواسته برایش فراهم آورد، قربانی می‌کرد، در پیچ و خم معانی رازآمیز خواستِ بتی موهوم گم شد. به همان شکلی که غریزه‌ی جنسی، معشوق را از پوست و خون خالی کرد و پوسته‌ای پوک از وی را بر قلب معشوق حک کرد، میل به غذا، سرپناه، و امنیت نیز در زرهِ بتی خودساخته اسیر شد، و بر آسمان مصلوب گشت.

۲. اما خدمت، تنها به بندگان تعلق ندارد، که خدمتی دیگر نیز وجود دارد و آن خدمت آزادگان است. آزادگان نیز خدمت می‌کنند، اما الگوی کردارشان، انگیزه‌شان، و پیامد رفتارشان عالم‌ها با عادت بندگان متفاوت است. مبنای خدمتِ آزاده، نه ترس و هراس از قدرتی بیرونی، که میل و گرایش درونی است به نیکی کردن. اگر بنده بر محور میلِ ارباب و در پرتو خواستهای او خدمت می‌کرد، آزاده‌ای نیز وجود داشت که تقریباً مستقل از موضوعِ نیکی و سوهی پذیرنده‌ی نیکی، به دلیل ساده‌ی نیکوکاری خویش، به خدمت می‌پرداخت. گذشته از خدمتی که از ضعف و ناتوانی برمی‌خواست، بر طلب بقا و لذت متمرکز بود، خدمتی دیگر نیز بالید و رشد کرد که سرچشمه‌اش قدرت بود و دستیابی به قدرتی بیشتر و معنایی فرارونده را آماج کرده بود. آزاده، کسی بود که بر محور خویشتن حرکت می‌کرد و خواست خویش را به شکلی بی‌واسطه و طبیعی سرلوح کردار خویشتن قرار می‌داد. به همین دلیل، میلِ طبیعی و ذاتی نهفته در همگان برای نیکی کردن به هم‌نوع، و محاسبه‌ی سودجویانه و معقولِ برنده-برنده بازی کردن، و لذتِ سرراست و غنی "لذت رساندن به دیگری" در دسترس وی قرار داشت. از این رو، آزاده کسی بود که به میلِ خویش، برای شریک شدن در لذتِ نیکی کردن، به دیگری خدمت می‌کرد.

خدمت آزاده، خدمت نظامی خودمختار و هدفمند و صاحب اختیار است که تهیای معنا و قدرت را با کرداری نیکوکارانه برای افزودن بر بقا-لذت-قدرت-معنای دیگری پر می‌کند. این کردار خودخواسته و قدرت‌مدارانه که از خواست درونی "من" سرچشمه گرفته و دیگری را همچون پذیرنده‌ی کنش نیک -- و نه اجبارگر آن- در نظر می‌گیرد، خدمت آزادگان است.

خدمت آزادگان به احتمال زیاد در زمانی بسیار دورتر از خدمت بندگان وجود داشته و به اشکالی گوناگون صورتبندی شده است. نشانه‌های ظاهری این خدمت، آن است که در غیاب اجبار و فشار بیرونی، و همچون پیامدی خواستی و میلی درونی ظهور می‌کند و از سوی منی قدرتمند برای دیگری‌ای که معمولاً قدرتی کمتر دارد اعمال می‌شود. از این رو، کهنترین، رایج‌ترین، و زیربنایی‌ترین خدمت از این نوع، به رده‌ای از کردارها مربوط می‌شود که نگهداری، نیکی کردن و پروراندن فرزند را ممکن می‌سازد. در واقع زیربنای زیست شناختی و برنامه‌ی ژنتیکی پشتیبان مفهوم خدمت، برای بار نخست در قالب اندرکنش والد- فرزند تکامل یافت، و از آن جا به سایر حوزه‌های رفتاری شاخه دواند. خدمتی که والد برای فرزند انجام می‌دهد، به دلیل درونزاد بودنش، ظاهر و باطن قدرت‌مدارانه‌اش، و محاسبه‌ی خودمحورانه‌ای که در پس پرده‌اش جریان دارد، نمودی برجسته از خدمت آزادگان است.

شکل کهن دیگر خدمت آزادگان، به خدمتی مربوط می‌شود که فردی نیرومند و کنشگر در ارتباط با عضو خانواده، قبیله، یا جامعه‌اش انجام می‌دهد، تنها با این چشمداشت که بر سلامت، شادمانی، توانمندی یا غنای زندگی وی بیفزاید. آن رئیس قبیله‌ای که برای پاسداری از اعضای قبیله‌اش دلاورانه با درنده‌ای مهاجم درگیر می‌شود، آن مشاوری که بی چشمداشت می‌کوشد تا مشکلات و دردهای دوستان و اطرافیانش را کاهش دهد، آن رهبری که کردار همکاران و اطرافیانش را بدون سودای اقتداری شخصی و پیش از ظهور ساز و کارهای رسمی تبلور قدرت سیاسی سازماندهی می‌کند، و آن هنرمندی یا دانشمندی که در غیاب

نهادهای پشتیبان رسمی، به خلق دانایی یا زیبایی برای دیگران مشغول است، کسانی هستند که در سطوح چهارگانه‌ی فراز (فرهنگی - روانی - اجتماعی - زیستی) به خدمت آزادگان دست یازیده‌اند.

۲. چگونگی تکامل یافتن مفهوم خدمت در جوامع انسانی، بحثی است دلاویز که در قلمروی جامعه‌شناسی زیستی و تحلیل‌های تکاملی رفتار اجتماعی می‌گنجد. به همین ترتیب، اندیشیدن در مورد روندهایی که به گذار بزرگ از خدمت آزادگان به خدمت بندگان منتهی شده است، خود پریشی است که کنکاشی جداگانه را می‌طلبد. در همین حد می‌توان گفت که خاستگاه مفهوم خدمت، یعنی هسته‌ی مرکزی افزودن "قلبم" (بقا - قدرت - لذت - معنا) در دیگری، در استقلال از افزوده شدن "قلبم" خویش، در سازمان یافتگی اجتماعی و خانوادگی انسان نهفته است. آدمیان، به عنوان گونه‌ای از نخستین‌ها که در لزومادر نظامی اجتماعی، و در درون ساختاری خانوادگی با خطرهای طبیعت رویارو می‌شوند، خدمت را همچون راهبردی تکاملی در سپیده‌دم تکوین خویش کشف کردند. زیربنای زیست‌شناختی و تکاملی خدمت چندان پرمایه و ریشه‌های آن چنان عمیق است که ردپای آن را و اشکال اولیه‌اش را در جوامع نخستین پیشانسانی نیز می‌توان تشخیص داد. به همین ترتیب، در قبایل بابونها و به ویژه در اجتماع ابتدایی شامپانزه‌ها نمودهایی از خدمت بندگان را نیز می‌توان بازجست.

با این وجود، بسط چشمگیر خدمت بندگان و چیره شدنش بر سپهر روابط اجتماعی، و واپس رفتن خدمت آزادگان و منحصر ماندنش به قالبی خانوادگی امری است که احتمالاً در گذار از اجتماعات گردآورنده - شکاری به جوامع کشاورز و رمدار ممکن شده است. در این جوامع نویسای تولیدگر مازاد منابع بود که خدمت بندگان اهمیت یافت، و در سلسله مراتب اقتدار نوظهور جامعه، رمزگذاری شد و پیچیده‌تر و پیچیده‌تر شد.

در این میانه خدمت آزادگان نیز به شکلی دیگر و در قالبی رمزآلود، همچنان به بقای خود ادامه داد. خدمت آزادگان نیز همپای کردار بندگان در جوامع نویسا ثبت شد، و در سلسله مراتب اجتماعی رمزگذاری و صورتبندی شد. همان گونه که دستگاه‌های فرهنگی عریض و طویلی برای توجیه، توصیف، و تثبیت خدمت بندگان پدید آمدند، منشها و نگرشهایی معمولاً حاشیه‌ای نیز در کناره‌های این بدنه‌ی تنومند رویدند که تداوم خدمت آزادگان و سویی‌ی قدرتمداران را تبلیغ می‌کردند. به این ترتیب، اخلاق شهریاری، قواعد جوانمردی و سلحشوری، و قوانین همسان شدن با صفات ایزدی تدوین شد و به نیرویی پیشران در تکامل اخلاق اجتماعی بدل شد.

یکی از نخستین مراکزی که در آن کشمکش میان این دو شیوه از خدمت کردن نمود یافت و در قالب متونی باستانی صورتبندی شد، تمدن کهن هند و ایرانی بود و از این رو برای فهم ماهیت این دو شیوه از خدمت کردن، شایسته است نگاهی به این خاستگاه بیندازیم. چنان که گفتیم، گذار از اخلاق آزادگان به اخلاق بندگان، از نظر جامعه‌شناختی با تکوین نخستین شهرها و اولین مراکز انباشت دارایی و منابع لذت و قدرت همراه بود. از این رو طبیعی است که انتظار داشته باشیم در کهنترین گرانیگاه‌های تاریخی این گذار، ردپای دگردیسی یاد شده را باز یابیم.

در واقع هم چنین است. یعنی نخستین نشانه‌ها از این دو شاخه شدن اخلاق خدمت را در جایی می‌بینیم که تمدنهای کشاورزی ابتدایی برای نخستین بار به مراکز کشاورزی پیشرفته تبدیل شدند. تمدنی که این گذار برای نخستین بار در آن رخ داد، واحد سیاسی غول‌آسایی بود که از کرانه‌های رود سند تا آبشار چهارم نیل، و از آمودریا تا دانوب را زیر نفوذ خویش داشت، و امروز آن را با نام تمدن هخامنشی می‌شناسیم. در این تمدن بود که برای نخستین بار فن‌آوری استفاده از آهن، از مجرای ابداع خیش آهنی در کشاورزی به کار گرفته شد، فنون دگرگون ساختن محیط زیست از مجرای حفر شبکه‌ای از کاریزها به بار نشست، و ایجاد

شبکه‌ای از راه‌های تجاری زمینی و دریایی که امنیتشان توسط دولتی متمرکز و مقتدر تضمین شده بود، به انباشت سرمایه و جمعیت در شهرهایی بزرگ انجامید. تا پیش از آن، بزرگترین واحدهای جمعیتی موجود بر کره‌ی زمین، در شهرهایی مانند بابل و شوش و آشور و بلخ و هگمتانه و ممفیس قرار داشت، که دست بالا چند ده هزار نفر جمعیت داشتند. پس از این دگرذیسی، شهرهایی با چند صد هزار نفر جمعیت بر پهنه‌ی زمین پدیدار شدند، و این شبکه‌ی پیچیده‌ی انسانی، با روندهای نوظهور تولید و انباشت منابع‌شان، و با روشهای تازه‌ی ارتباطی‌شان، هویتی نوظهور را ممکن ساختند، که در جامعه‌ای چند نژاده، چند زبانه، چند دینی، و از نظر جغرافیایی بسیار پهناور، برای مدت دو و نیم قرن دوام آورد و مصریان و بابلیان و مادها و بلخی‌ها و خوارزمی‌ها و هندی‌ها و اعراب و یونانیان را به یکسان در بر گرفت. نظام اجتماعی غول‌آسا و پیچیده‌ای که در سال ۵۳۹ پ.م با تاسیس دولت هخامنشی بر زمین پدیدار شد، از بسیاری جنبه‌ها نوظهور و بی‌سابقه بود، و یکی از مهمترین نموده‌های آن، سلسله مراتب چشمگیر و چندلایه‌ای‌اش بود، که طبقات مختلف کارکردی - سپاهیان، موبدان، صنعتگران، کشاورزان - را با لایه‌های جغرافیایی، نژادی و دینی گوناگون ترکیب می‌کرد و همه را در یک قشربندی اقتصادی درازدامنه با هم مربوط می‌ساخت. پیدایش این ساختار طبقاتی پیچیده و پرلایه، به همراه تنوع عظیمی که دولت هخامنشی توانسته بود در دل خویش بگنجاند، زمینه را برای بازسازی مفهوم خدمت، و تحول عمومی نظامهای اخلاقی هموار کرد.

۳. در فاصله‌ی زمانی ۵۳۰ پ.م تا ۴۰۰ پ.م دو قطب معنایی، و چهار خاستگاه مستقل و بسیار پرنفوذ

برای بازتعریف مفهوم خدمت در درون و پیرامون دولت هخامنشی پدیدار شد.

دو تا از این مرکزها، در غرب قلمرو هخامنشی وجود داشتند. هردوی این مراکز از نظر سیاسی با دولت هخامنشی در پیوند بودند، و از نظر جغرافیایی با مراکز دیوانسالاری این شاهنشاهی نزدیکی داشتند. یکی از

آنها، در اورشلیم قرار داشت و مرکزی بود که آیین یهود در آنجا دستخوش دگردیسی و بازسازی شد. در فاصله‌ی سالهای ۵۳۹ پ.م که کوروش بزرگ یهودیان را از بابل آزاد کرد تا به فلسطین بازگردند، تا ۴۴۰ پ.م که کار بازنویسی و تدوین تورات به انجام رسید، دولتمردانی یهودی اما وابسته به دربار هخامنشی -مانند زروبابل و عذرا- زیر نظر مستقیم دیوانسالاران شاهنشاهی بازسازی معبد یهود و استقرار مجدد شریعت یهود را به انجام رساندند. استقرار مجدد، شاید عبارتی درست نباشد، چون آنچه کهدر این مدت رخ داد، یک بازسازی عمیق و بنیادین بود. یهودیان در آن هنگام که از مصر خارج شدند، مردمی بودند به نسبت بدوی و بیابانگرد، که شریعت خویش را بر محور دو عنصر اصلی -پرستش خدای یگانه، یهوه، و پیروی از قوانین اخلاقی پیامبر بزرگشان، موسی- تعریف کرده بودند. اقامت اجباری شصت هزار یهودی تبعیدی به بابل، و درآمیختن ایشان با مردمانی که آیینهایی مانند زرتشتی و ستاره پرستی کلدانی در میانشان رواج داشت، منتهی به آن شد که آیین یهودی که چند دهه بعد در دل سرزمینهای هخامنشی و با پشتیبانی این دولت تدوین می‌شد، رگه‌های نیرومندی از نگرشهای ایرانی و اوستایی را به خود جذب کند. چنان که ظهور مفهوم شیطان، - که در عهد قدیم اولیه تنها مار بود و نه خدایی بدخواه- و رستاخیز ارواح و بهشت و دوزخ را باید از این زمره دانست.

آیین دیگر، شکلی از اخلاق گرایی پرهیزگاران و رازورزانه بود که ریشه‌های بسیار کهنش به اندرکنش سه شهر باستانی شوش (در ایلام باستان)، بابل (در میانرودان) و تب در مصر مربوط می‌شد. آیینهای برآمده از این سه شهر از این نظر با هم شباهت داشتند که بر پنهانکاری رازورزانه‌ی آیینهایی مبتنی بر ریاضت و پرهیز تاکید داشتند، که در سلسله مراتبی روحانی و توسط هرمی از قدرت در میان موبدان و روحانیون سازمان می‌یافت. این چارچوب که از دورانه‌ی بسیار کهن، از زمان تمدن ایلام و سومر و مصر باستان به یادگار مانده بود، در زمان تاسیس دولت هخامنشی بیست و پنج قرن قدمت داشت و مبنایی بود که طبقه‌ی

روحانیون پادشاهی بزرگ ماد، بر مبنای آن نظام مغان را بنا نهادند. این نظام مغانه، پس از پیدایش دولت هخامنشی و تبدیل تدریجی آیین زرتشتی به دین دولتی هخامنشیان، به هسته‌ی مرکزی تبلیغ و ترویج آیین زرتشتی و اندیشه‌های ایرانی تبدیل شد، هرچند تا قرن‌ها بعد در پیوند با میراث بسیار کهنسال خود، همچنان نسبت به تمام اندیشه‌ها و همه‌ی رمزگان نماینده‌ی تقدس روادار بود و به نوعی هوادار وامگیری و درآمیختن آرای گوناگون بود. درست به همان ترتیب که در دو و نیم هزاره‌ی قبل، در جریان اندرکنش کاهنان ایلامی و بابلی و مصری این روند خود به خود انجام پذیرفته بود.

مراکز غربی تمدن هخامنشی در مورد صورتبندی مفهوم خدمت شباهتها و تفاوت‌هایی با هم داشتند، که از موقعیت جغرافیایی‌شان، ارتباطشان با هم، و پیوندشان با دستگاه دیوانسالاری هخامنشی بر می‌آمد. هردوی این مراکز با دین کهن زرتشتی و آیین اوستایی، که در همان زمان شش قرن از عمرش می‌گذشت، پیوند داشتند. با این تفاوت که هردوی ایشان میراث‌دار تمدن‌هایی کهن بودند و بنابراین آیین زرتشتی را از صافی اندیشه‌های بومی خویش گذراندند و رنگ و بوی بومی و محلی خویش را بدان بخشیدند. این امر در بسیاری از حوزه‌ها به واژگون‌سازی عناصر معنایی زرتشتی منتهی شد. در دین یهود، مفهوم عهد میان انسان و خداوند که از زرتشتیان وامگیری شده بود، در قالب عبرانی کهنی بازتعریف شد که به آیین‌های قربانی مربوط می‌شد و خداوند را شاه-چوپانی قدرقدرت و مهیب می‌دید و بنابراین همچون هبه شدن انسان برای خداوند تفسیر می‌شد. به این ترتیب، مفهوم خدمت نیز چارچوبی ویژه یافت و به شکلی خالص از خدمت بندگان فرو کاسته شد.

آیین مغان نیز مانند یهودیت با دیوانسالاری شاهنشاهی پیوند داشت. با این تفاوت که همچون یهودیت رابطه‌ای یکسویه با آن نداشت و برعکس در تار و پود اقتدار و مشروعیت دودمان هخامنشی تنیده شده بود و به تدریج نیز نقشی مهمتر را در این مورد بر عهده گرفت. به این ترتیب، آیین مغانه همچون سلسله

مراتبی سخت و محکم از دانایان که به به سطوحی متفاوت از "راز" دسترسی داشتند، منظم شده بود و به همین ترتیب با سلسله مراتب سیاسی هخامنشیان - که به سطوحی گوناگون از اقتدار سیاسی دسترسی داشتند، پیوند خورده بود. مغان نیز رواداری و التقاطی‌گری جاری در بابل و مصر و ایلام را در آیین زرتشتی وارد کردند و آن را به شکلی بازسازی کردند که بتواند جامع آرای جاری در تمدنهای دیرینه‌ی منطقه باشد. در این قالب، مفهوم خدمت ساختی سیاسی و اجتماعی به خود گرفت و چارچوبی دورگه پیدا کرد که از سویی به خاطر میراث زرتشتی‌اش با اخلاق آزادگان - همچون امری درونزاد و اراده‌مدارانه - پیوند داشت، و از سوی دیگر به خاطر تنیده شدن در نظامی سیاسی رنگِ نوعی اخلاق اجتماعی و هنجار عمومی را به خود گرفته بود و در سلسله مراتبی سیاسی با خدمت‌بندگان ترکیب شده بود.

دو مرکز غربی تعریف خدمت. البته تفاوت‌هایی هم با هم داشتند. هسته‌ی مرکزی مفهوم خدمت در آیین یهود، عنصری سامی و کوچگردانه را در خود داشت که به اقتدار بی چون و چرای دریافت‌کننده‌ی خدمت - یهوه - بر تمام خدمتگزاران دلالت داشت. در آیین مغانه، هسته‌ی مرکزی به اندیشه‌ای ایرانی تعلق داشت و اراده‌باورانه بود و با این وجود در پیوند با ساختهای سیاسی روکشی از همین خدمت‌بندگانه را به خود جذب کرده بود. موضوع خدمت در آیین مغانه بیش از آن که خداوند باشد، آفریدگان خداوند بود. به همین دلیل هم آدمیان و جانداران خوب، - از جمله درختان و گیاهان و دامها - در این نگرش تقدیس می‌شدند و خدمت کردن به ایشان کاری نیک دانسته می‌شد. این خدمت به دلیل هسته‌ی اراده‌مدارانه‌اش، و تأکیدش بر انفکاک من و دیگری یعنی خدمتگزارِ خودمختار و مخدومِ همپایه‌اش، به اخلاق آزادگان نزدیک بود، اما زیر فشار سلسله مراتب محکم روحانی مغان و ارتباطش با ضرورت‌های سیاسی دربار هخامنشی، به زنگاری از اقتدار و اجبار بیرونی آلوده شده بود.

در غرب قلمرو هخامنشی نیز دو مرکز وجود داشتند که به شکلی دیگر مفهوم خدمت را صورتبندی می‌کردند. یکی از آنها، که در شمال شرقی ایران زمین قرار داشت و خوارزم و سغد را شامل می‌شد، مرکزی بود که آیین زرتشتی برای نخستین بار در آنها پدیدار شده بود و در عین حال مرکز سکونت قبایل کوچگرد ایرانی نیز بود، که بیشترشان مهرپرست بودند. از اوایل هزاره‌ی نخست پ.م که آیین زرتشتی زاده شد، تا ششصد سال بعد که دولت هخامنشی بر صحنه پدیدار شد، تلفیقی میان آیین زرتشتی شهری و مهرپرستی کوچگردانه انجام شده بود، که مغان غرب نیز آن را به ارث برده بودند. این آیین در ایران شرقی به دلیل پیوند استوارش با قبایل کوچگرد و غیاب سلسله مراتب اقتدار پیچیده‌ی دولت شاهنشاهی، همچنان ساخت قدیمی و ساده‌ی خود را حفظ کرده بود. این ساخت، بر دو محور اصلی مبتنی بود: نخست پیمان میان انسان و خداوند، که ابتدا در آیین مهر - ایزد پیمان - صورتبندی شده بود و با موفقیت تمام توسط زرتشت وامگیری شده بود. این عهد میان انسان با خداوندی جنگاور که با نیروهای پلیدی می‌ستیزد، به شکلی از خدمت منتهی می‌شد که اراده‌مدارانه، خودمدارانه، و به همین دلیل آزادانه بود. خدمتی که جنگاور برای مهر انجام می‌داد، به خدمت یک سرباز برای دوستش شبیه بود، و به همین ترتیب عهدی که در ابتدای آفرینش میان انسان و اهورامزدا برقرار می‌شد، به همکاری میان دو نیروی همسر و مختار شبیه بود. یکتاپرستی زرتشتی البته تکرار نیروهای جاری در مهرپرستی را حذف کرده بود، اما با این وجود حضور "من" مخلوقی را که همچون همدست - و نه خدمتکار - با آفریننده‌اش پیمان می‌بست را حفظ کرده بود.

بنابراین یک نظام بسیار کهن مربوط به قرن ده و یازده پیش از میلاد در ایران غربی وجود داشت که احتمالاً نخستین صورتبندی خدمت آزادگان در قالبی دینی و منسجم محسوب می‌شد.

در اواخر قرن پنجم پ.م، و اوایل قرن چهارم پ.م، زمانی که هنوز چند دهه‌ای تا برخاستن توفانی از مقدونیه و زیر و زبر شدن نخستین دولت جهانی باقی مانده بود، چهارمین مرکز تعریف خدمت در

همسایگی ایران پدیدار شد. این مرکز، در شمال هند و خارج از محدوده‌ی نفوذ سیاسی هخامنشیان قرار داشت، اما از دیرباز با سغد و هرات و تمدنهای دره‌ی سند در ارتباط بود. کسی که پیامبر این آیین نو بود، گتمه سیدرته نام داشت که امروز بیشتر با نام بودا شهرت دارد. بودا آیینی را برآورد که در مدتی کوتاه در زادگاهش فراگیر شد، و در طی قرنهای بعد توسعه‌ای چشمگیر یافت. آیین بودا به خاطر مقاومت سرسختانه‌ی دین هندویی و فراگیر بودنش در شبه قاره‌ی هند، پیشرفت چندانی در مسیر جنوبی نکرد. اما به سمت شمال و غرب گسترش یافت و وقتی یک قرن بعد اشکانیان از خاکستر تمدن هخامنشی سر بر آوردند، خود را با دولتی مقتدر و چندفرهنگی در باکتریای باستانی روبرو دیدند که دین مهمش بودایی بود، و مبلغان بودایی از مجرای آن تا سیام و چین پیش می‌رفتند.

پس از هجوم اسکندر به ایران زمین و نابودی هخامنشیان، در اطراف این قلمرو دولتهایی کوچک پدیدار شدند که ساخت سیاسی آن را به ارث برده بودند و از این نظر به هم شباهت داشتند که در برابر هجوم مقدونیان و یونانیان و در رویارویی با موج حملات غارتگرانه‌شان تکامل یافته بودند. برخی از این دولتها -مانند ماد آتروپاتن و پونت- در دل دولت هخامنشی کهن سر بر آوردند، و برخی دیگر -مانند دولت مرواویه- در همسایگی آن پدیدار شدند. نخستین دولت بودایی، که در عصر آشوکا ترویج آیین بودایی را وجهه‌ی همت خود قرار داد، یکی از همین مراکز بود.

در آیین بودایی، مفهوم خدمت به شکلی ویژه تعریف شده است، قالبی که از سویی بسیار همگون با چارچوب زرتشتی می‌نماید، و از سوی دیگر از نظر پیش داشتهای فلسفی شکافی عمیق با آن دارد. آیین بودا، در تقابل با نظام چندخدایی هندویی، و رمزگذاری افراطی ایشان بر مفاهیم قدسی شکل گرفت، و چه بسا اگر در روزگاری دیرتر پدیدار می‌شد، به نوعی نهضت دین پیرایی شباهت می‌یافت. بودا از میان تمام قواعد استعلایی حاکم بر گیتی که در نگرش هندویی پذیرفته شده بود، تمام عناصر اساطیری و روایی را حذف کرد،

و به این ترتیب همچون پیامبرِ همعصرِ خویش - مهاویره - به نظامی منطقی و عقلانی دست یافت که در آن هسته‌ی مرکزی باورهای هندویی - تناسخ، کارمه، نیروانّه و نیروهای روانی تفکیک شده‌ی انسانی - باقی مانده بود، اما از تجسدشان در قالب خدایانی گوناگون و تنظیم روابطشان در قالب روایت‌هایی اساطیری خودداری شده بود. در مقابل، چرخه‌ی سامساره همچون دستگاهی منطقی و خودکار تجسم شده بود که بر مبنای ارزِ رایجی از جنس کردار - کرمه - کار می‌کرد و "خود به خود" بازایش ارواح را در بدنهایی شایسته‌ی کردارهای زندگی قبلی‌شان رقم می‌زد.

بودا در طرد خدایان باستانی و فرو کاستن نظام اساطیری کهن به ساختاری منطقی به زرتشت شباهت داشت، اما از این رو که پهنه‌ی سپهر را در کل از خدایان و فرشتگان خالی می‌دید، با آیین یکتاپرستانه‌ی زرتشتی که به فرشتگان و دیوان باور داشت و در نهایت از این مجرا احیای خدایانی باستانی را ممکن می‌ساخت، متفاوت بود.

بودا همچنین به دلیل تأکیدی که بر کنش افراد انسانی، و خواست و کردار خودمحوارانه داشت، به زرتشت شبیه بود. اما بار دیگر تفاوتی بزرگ در میان این دو وجود داشت. از این رو که بودا بر خلاف زرتشت در جهانی که کاملاً اخلاقی باشد زندگی نمی‌کرد. به تعبیری، نوآوری بزرگ و سهمگین زرتشت که تا به امروز تمام نظامهای فکری مستقر را تعیین کرده است، آن بود که هستی‌شناسی خود را به نظام اخلاقی‌اش تحویل کرد، و به این ترتیب با قبول ایزد آفریننده‌ای که سراپا خیر اخلاقی بود، هستی را نیز دارای ماهیتی اخلاقی دانست. به این ترتیب روندهای هستی‌شناختی بار اخلاقی به خود گرفتند و نه تنها کردار آدمیان، که حالات و هیجانات ایشان، و ماهیت ایشان، و دامها و گیاهان مزرعه‌ی ایشان، و حشرات و علفهای هرز گوشه و کنار خانه‌هایشان نیز ماهیتی قدسی و اخلاقی یافتند. زرتشت، با اعتقادی که به خداوندی یکتا و نیک داشت،

ناچار شد همراه وی خدایی یکتا و پلید را نیز فرض کند تا وجود شر در عالم را توضیح دهد، و به این ترتیب کلیت هستی در دو قطب نیک و بد اخلاقی درگیر شد.

بودا، با وجود تاکید مشابهی که بر کردار افراد، خواست، و اراده‌ی انسانی و انضباط ناشی از آن داشت، اما دیدگاهی عمیقاً الحادی داشت. انسان از دید او موجودی مستقل بود که در تنگنای چرخ دنده‌های قواعد کارمه گیر افتاده بود و محکوم بود تا به بادافره‌ی رفتار خویش از بدنی به بدنی دیگر تبعید شود. حذف نیروهای هوشیار آفریننده و جایگزین شدنش با نظامی از قوانین و قواعد منطقی و شمارش شده، این پیامد را داشت که بودا در مسیری واژگونه پیش رفت، و به تعبیری اخلاق را نیز هستی‌شناختی کرد. دیگر از دید او کار نیک و کار بد چندان معنا نداشت، بلکه به رفتارهایی که از سر حرص و تشنگی -کامه- برخاسته بود، یا ناشی از خویشتن‌داری و خرد بود، تقسیم می‌شد. پیامد کار نیک و بدی که به این شکل تعریف شده بود، به داوری و عقوبت یا پاداش خداوندی ناظر باز نمی‌گشت، که انعکاس طبیعی خود کردار بود. بنابراین بودا با درونی کردن افراطی اخلاق و تثبیت کردن "من" به عنوان مرجع غایی ادراک و صورت‌بندی آن، هستی را به شکلی اخلاق‌زدایی کرد و روندهای جاری در آن را تابع منطقی دانست که در درون روح انسان همچون ارزشهای اخلاقی بازتاب می‌یابد.

۴. چهار نخستین مرکز تعریف مفهوم خدمت، از این نظر با هم شباهت داشتند:

الف) همه در اواخر قرن ششم تا اوایل قرن چهارم پ.م در قلمروی به هم پیوسته پدیدار شدند.

ب) همه بازتابی بودند از انقلاب اجتماعی ژرفی که به دنبال تکوین کشاورزی پیشرفته ایجاد شده بود. یعنی همه روشهایی بودند برای حذف تنش ناشی از زیستن در شرایطی نوظهور. شهرهای پرجمعیت نو، درآمیختن جمعیتها و اقوام و اندیشه‌ها و عقایدشان، و ظهور نخستین دولت جهانی با عظمت خیره‌کننده‌اش،

به پیچیده شدن چشمگیر زندگی مردمان در مدتی به کوتاهی یک نسل انجامید. تمام این چهار مرکز، گرانیگاه-هایی بودند که صورتبندی شیوهی زیست در این جهان نو، در آنجاها انجام می‌پذیرفت.

پ) تمام این مراکز، ریشه در عقاید و باورهای کهنتر و دیرینه‌تر داشتند. قدیمی‌ترین اینها، مرکز مغانه‌ای بود که از آیینهای ایلامی، مصری و بابلی-سومری تغذیه کرده بود و قدمتش به هزاره‌ی سوم پ.م. باز می‌گشت. دیگری، مرکز یهودی بود که تقریباً همزمان با مرکز زرتشتی، در واپسین قرنهای هزاره‌ی دوم پ.م. پدیدار شده بودند و هر دو در قالب ساختار حکومتی هخامنشیان دستخوش بازتعریفی ریشه‌ای شدند. مرکز بودایی از بقیه جوانتر بود، اما خود در واکنش به نظامی هندویی پدید آمده بود که قدمتش به یک هزاره پیش باز می‌گشت و نخستین متونش در عصر ودایی تدوین شده بود.

ت) تمام این مراکز، از اندیشه‌ی نظم و قانون و سلسله مراتب و اهمیت کنشگر فردی که در ایدئولوژی سیاسی هخامنشیان مرکزیت داشت، متأثر بودند و نظام اخلاقی خویش را در پیوند با این مفاهیم تعریف می‌کردند. به عبارت دیگر، رابطه‌ی میان من خودمختار و دیگری همسر و هم‌قدر من (سایر آدمیان یا خدایان)، یا دیگری بسیار نیرومندتر و قدرقدرت (شاهنشاه یا خدای یکتا) به صورت امر دغدغه‌زای مرکزی‌شان درآمده بود.

ث) تمام این مراکز، در نهایت به ادیانی توسعه‌یابنده و اثرگذار تبدیل شدند که گهگاه با مشروعیت سیاسی نیز پیوند می‌خوردند. نظام مغانه در بطن مقاومت فرهنگی ایرانیان در برابر یونانیان باقی ماند و در عصر اشکانی فوذی بسیار یافت، تا در دوران ساسانی به طبقه‌ای رسمی و صاحب قدرت سیاسی تبدیل شود. نظام یهودی همچون قالبی قبیله‌ای و قومی باقی ماند، اما وقتی دوران رویایی ایرانیان و رومیان فرا رسید، در میان قلمروی قدیمی هخامنشی که توسط رومیان فتح شده بود، نیرومندترین مقاومت سیاسی را با پشتوانه‌ی شریعت یهود از خود نشان داد. دین زرتشتی که در شکل دورگه‌ی مهری شرقی‌اش در دوران اشکانیان، و در

شکل مغانه‌ی غربی‌اش در دوران ساسانیان مشروعیت دولت ایران را تامین می‌کرد، و آیین بودایی نیز در همان آغاز به ایدئولوژی سیاسی خاندان موراوویه تبدیل شد و جریانی از مبلغان و نهادهای انضباطی رهبانی را در قلمروی بسیار گسترده پدید آورد.

این چهار مرکز در این موارد با هم اختلاف داشتند:

الف) در مورد پذیرش یا رد مفهوم خدای یکتا، و تعیین ماهیت آن. نگرش بودایی وجود هر نوع خدایی را رد می‌کرد، نگرش مغانه هرچند در بطنش یکتاپرست بود، اما به تلفیقی عمومی میان تمام خدایان بزرگ اقوام مختلف باور داشت، رویکرد زرتشتی و یهودی به طور خالص یکتاپرست ماندند. هرچند یکی - نگرش زرتشتی - همچون دیدگاه مغانه خداوند را آفریننده‌ای همدست و یاور با آدمی می‌دید، و دیگری (یهودیت) خداوند را سلطانی جابر و قاهر قلمداد می‌کرد که انسان در برابرش تنها حضوری ثانویه دارد.

ب) در مورد ماهیت امر اخلاقی، یهودیت بندگی بی قید و شرط، نگرش مغانه و زرتشتی ارج نهادن به عهد با خداوند برای نبرد با اهریمن، و نگرش بودایی سازگاری با نظم حاکم بر گیتی را شالوده‌ی خیر اخلاقی می‌دیدند.

پ) در مورد ماهیت انسان، سه مرکز زرتشتی، مغانه، و بودایی خودمختاری و خودمحوری وی را می‌پذیرفتند، در حالی که نگرش یهودی آن را همچون هاله‌ای تراوش شده از وجود مطلق یهوه فرض می‌کرد. در میان این سه دیدگاه سوهمدار نیز، افراطی‌ترین دیدگاه را بودا داشت که من را در غیاب خدایان مرجع غایی رفتار اخلاقی می‌دانست.

ت) در نهایت، تفسیر این چهار مرکز از مفهوم قدرت نیز متفاوت بود.

خدمت در دو قطب غربی، یعنی نگرش یهودی و مغانه - به خدمت بندگان شباهت داشت. این امر در رابطه‌ی قوم بنی اسرائیل و یهوه به شکلی خالص تبلور می‌یافت، و در سرمشق مغانه به لفافی که از انضباط

اجتماعی برساخته بود، منحصر می‌شد. در نگرشهای شرقی، خدمت در کل از جنس خدمت آزادگان بود. الگوی زرتشتی، که هسته‌ی مرکزی خدمت در آیین مهر را در خود حمل می‌کرد، آن را همچون کاری که کسی برای دوستش انجام می‌دهد، تفسیر می‌کرد. به همین ترتیب، حضور آدمی بر پهنه‌ی سترگ نبردی که هنگامه‌ی کشمکش اهورامزدا و اهریمن بود، به صورت امکان هم‌عهدی با نیروهای نیکی تجسم می‌یافت، و آنچه که در قالب این هم‌عهدی انجام می‌پذیرفت، نوعی خدمت بود.

درنگرش بودایی، خدمت به جانداران از سویی نشانگر رهایی فرد از تشنگی و کام بود، و از سوی دیگر راه‌رهایی وی از چرخه‌ی سامساره را هموار می‌کرد. بنابراین در آیین بودایی خدمت آزادگان به شکلی ویژه و در غیاب مخدومی برتر تصویر شده بود. دلیل این برخورد خاص با مفهوم ارتباط میان من و دیگری، آن بود که بودا در واکنش به دین هندویی سخن می‌گفت که خود وارث سنتی دیرینه از قربانی کردن برای خدایان بود. در ریگ ودا، قربانی کردن کاملاً در قالب خدمت بندگان تصویر شده است، و هرچند متونی اصلاحگرانه مانند اوپانیشاندها بر رگه‌های آزادانه در کنش قربانی تاکید می‌کنند، اما قالب عمومی خدمت در آیین هندو تا زمان بودا در شکل بندگان تثبیت شده بود. این نگرش کهن بر شکلی آیینی و مناسک‌آمیز از خدمت بندگان تاکید می‌کرد، که گاه تا حد قربانی انسان برای کالی نیز پیش می‌رفت. دلیل رادیکال بودن نگرش بودایی، آن است که رویاروی آن نظامی منسجم و دیرینه از پرستش خدایان قدر قدرت قرار داشت، که به خاطر بیرون بودن از دایره‌ی نفوذ سیاسی قلمرو ایران زمین، تا عصر هخامنشی آمیختگی چندانی با آرای سرزمینهای دیگر پیدا نکرده بود.

به این ترتیب، در بامداد ظهور دولت به معنای هگلی کلمه، خدمت نیز دستخوش بازتعریف شد و دوقطبی خدمت بندگان و خدمت آزادگان در ترازوی مرتب شد، که در دو سوی آن آیین بودا و یهود، و در میانه‌اش آیین مغانه و زرتشتی قرار داشتند.

۵. سخن گفتن در مورد الگوی تکامل مفهوم خدمت در بیست و چند قرنی که از آن هنگام گذشته است، کار دشواری است. در این بند پایانی از این نوشتار، تنها می‌توان به برخی از خطوط اصلی و آشکار اشاره کرد و باید بحث در این باره را به زمانی دیگر وانهاد.

مفهوم خدمت در دو قلمرو ایران و هند، زیر تاثیر چند نیروی متفاوت دستخوش دگردیسی‌هایی جدی شدند. پویایی تاریخی در این دو قلمرو، باعث شد تا نوسان میان دو قطب بندگی یا آزادگی در مورد مفهوم خدمت، به شکلهایی متفاوت رقم خورد. هجوم پیاپی اقوام کوچگرد به قلمرو میانی ایران زمین، که به تعبیری سر راه تمام مهاجمان قرار داشت، باعث شد به طور متوسط در هر هزاره دو موج از هجوم موفق به ایران زمین انجام پذیرد و دودمانهایی با زبان و نژاد و دین بیگانه را بر این سرزمین مستولی سازد. نخست مقدونیان و یونانیان و مردم بالکان بودند، که با اسکندر آمدند. آنگاه هونها و هیاطله که توسط ساسانیان به زحمت پس زده شدند. سستی و ضعف ناشی از این پس زدن گرانبار، فرو افتادن ایران ساسانی زیر فشار اعراب را به دنبال داشت. آنگاه ترکان نخست همچون مزدور و بعد همچون ارباب سر رسیدند، و پس از آن زمان ورود مغولان به صحنه فرا رسید. آخرین موج از این دست، که به خاطر ارتباطش با مردمی شهرنشین و از نظر فنی پیشرفته‌تر، استثنایی محسوب می‌شد، به پاره پاره شدن ایران زمین زیر فشار روسیه و انگلستان در اواخر قرن نوزدهم میلادی مربوط می‌شد.

امواج این هجومهای پیاپی، به جز واپسین موج به به تمدنی نوظهور -مدرنیته- مربوط می‌شود، مسخ شدن مفهوم خدمت و بازتعریف شدنش را در پی داشت. ایرانیان برای دیرزمانی به درازای پانزده قرن، زیر سلطه‌ی اقوامی مهاجم زندگی می‌کردند، که ابتدا همچون غریبه‌هایی با زبان و نژاد و دین متمایز به صحنه وارد می‌شدند، و به طور متوسط پس از یک و نیم قرن کاملاً در دل فرهنگ و تمدن ایرانی حل می‌شدند و

عناصر زبانی و نژادی و دینی خویش را به این منظومه می‌افزودند. در این قالب بود که شکلی ویژه از خدمت‌بندگان در پیوند با دربارها و نهادهای تمرکز قدرت شکل گرفت، و شکل خاصی از اخلاقِ مربوط با این نوع از خدمت در مراکز مشروعیت بخش به نظامهای سیاسی پرورده شد. شاید عمیق‌ترین دگرذیسی پس از ورود ترکان به ایران، یعنی از دوران محمود غزنوی به بعد، به انقراض مفهوم خدمت آزادگان در میان طبقه‌ی فرمانروای ایرانی مربوط باشد. سنتی که از دیرباز در این سرزمین وجود داشت، و بعد از دوران اموی و عباسی آغازین که با این مفهوم بیگانه بودند؛ توسط طاهریان و سامانیان بازسازی شد، اما پس از آن برای همیشه منقرض شد. بازسازی و احیای مفهوم خدمت آزادگان در قالب نظامهای عرفانی و جنبش صوفیان در ایران را نیز باید در این زمره گنجانند، که واکنشی در برابر انقراض اشکال قدیمی‌تر خدمت‌آزادان بود، و به ویژه در ارتباط با جنبش فتوت و جوانمردی قرار داشت، که وارث اخلاق سلحشوری دوران ساسانی بود و خدمت‌آزادگان هسته‌ی مرکزی‌اش را تشکیل می‌داد.

در هند، دور ماندن از تلاطم هجوم اقوام کوچگرد، نعمتی بود که برای دیرزمانی به همزیستی و پیچیده‌تر شدنِ تدریجی مفهوم خدمت در هر دو قطبِ بندگان و آزادان مجال داد. بر خلاف ایران زمین که حضور نیروهای مسلط بیگانه همواره به کشمکش شدید میان این دو قطب منتهی شده بود، در هند از نظر سیاسی نامتمرکز و از نظر دینی روادار، خدمت‌بندگان و آزادگان و چارچوب هندویی و بودایی این فرصت را یافت تا در کنار یکدیگر و بدون تعارضی بزرگ ببالد و تکامل یابد. هجومهایی که تا پیش از عصر استعمار به هند انجام می‌گرفت، معمولاً از ناحیه‌ی ایران زمین بود، و در نهایت به غارت‌هایی کم دامنه و بسط تمدنی ایرانی-اسلامی می‌انجامید که تعارضی ذاتی با نظامهای سیاسی و اعتقادی مستقر در شبه قاره نداشت.

با این وجود، با فرا رسیدن انقلاب صنعتی در غرب و آغاز عصر استعمار آرامش درازپای هندیان، بسیار دیرتر و بسیار سهمگین‌تر، بر هم خورد.

ورود مدرنیته به هند، نه تنها شوکی ناشی از رویارویی با تمدنی پیچیده و از نظر فناورانه پیشرفته‌تر را به دنبال داشت، که با تسلط دولتی بیگانه نیز همراه شد. به این ترتیب دگرذیسی اجتماعی ناشی از عصر استعمار، به ورود اندیشه‌ی مدرنیته یا زیرساختهای فنی مدرن ختم نشد، که به چیرگی یکی از دو نوع خدمت کردن بر دیگری انجامید.

امروز، نگرستن به الگوی جریان یافتن مفهوم خدمت در درون جامعه‌ی هندی، رگه‌هایی از کشمکش میان الگوی بردگانه و آزادانه از خدمت را به چشم می‌کشد. کشمکشی که آشکارا با قالب مدرنیته پیوند خورده است. عصر استعمار دست کم در عرصه‌ی عمومی و رسمی، شکلی از خدمت بردگانه را دامن زد، که به ظاهر داریستی پنهان از خدمت آزادگان را زیر خود پنهان کرده است. پیوند مفهوم خدمت با سابقه‌ی دیرینه‌اش در هند و ایران، با مفهوم *service* مدرن، که خواه ناخواه شکلی سرمایه دارانه و بازسازی شده از همان *servi tus* لاتینی - به معنای بندگی کردن - است، امری است مسئله‌زا با پیامدهایی ناخوشایند.

هسته‌ی مرکزی پیوند در میان اعضای هر خانواده، هر گروه دوستی، هر قبیله، هر جامعه و هر ملت، خدمتی است که من برای دیگری انجام می‌دهد. در این روزگار آشوبناکی که بسیاری از مفاهیم دستخوش معنزدایی و بسیاری دیگر درگیر تعارض و ناسازگونی شده‌اند، شاید بازاندیشیدن به مفهوم خدمت، و بازسازی خدمت آزادگان، پادزهری باشد برای سیطره‌ی خدمت بندگان، که به خاطر ماهیت ناخوشایندش در حال پس زده شدن است، و چه بسا نظمها و پیوندهایی اجتماعی را نیز به همراه خویش منقرض کند.



دباره‌ی میدان

۱. چند نفر را نام ببرید. چند نفر آدم مشهور را، کسانی که نامدارند و برای خود افتخاری دست و پا کرده‌اند. چند نفر را نام ببرید که برایتان همچون سرمشقی ارجمند ستودنی هستند. چند نفر را که دوستشان دارید، یا زندگی‌شان برایتان الهام بخش است.

بی‌تردید در میان این چند تنی که نام برده‌اید، چند شخصیت تاریخی وجود دارند. یعنی کسانی که سالها پیش، و گاه قرن‌ها و هزاره‌ها قبل، مرده‌اند، و با این وجود نامشان و آثار کردارشان تا به امروز باقی مانده است. دست کم این که، وقتی از سرمشق‌ها، قهرمانان، الهام‌بخش‌ها، و "آدمهای مهم" حرف می‌زنیم، ذهنمان بی‌سرگردانی روی آنها متمرکز می‌شود.

اما چرا چنین است؟ چرا در میان کرور کرور آدم که آمده‌اند و رفته‌اند، برخی، شماری انگشت شمار، "مهم" تلقی می‌شوند؟ چرا برخی در زمینه‌ی بی‌شکل و در هم و برهم جوامعشان، برجسته می‌شوند و نام و ننگ می‌یابند و انعکاس حضورشان در میان مردم، قرن‌ها و هزاره‌ها دوام می‌آورد؟ چیست که یک آدم را "مهم" می‌کند؟ و چیست که او را "مشهور" می‌سازد. و آیا این دو همیشه همراه هم هستند؟

اینها پرسشهایی است که برای همه‌ی ما پیش آمده است. چه به خواندن تاریخ و ادبیات و فرآورده‌های فرهنگی در معنای کلاسیک کلمه عادت داشته باشیم، و چه شیفته‌ی ستاره‌های سینمایی و خواننده‌ها و ورزشکاران مشهور باشیم، در این نکته مشترکیم که شماری اندک از مردمان را از بقیه مهم‌تر می‌دانیم، و آنان را می‌ستاییم، دوستشان داریم، سرمشق خویش قرارشان می‌دهیم، بی آن که حتی برای یک بار از نزدیک دیده باشیم‌شان یا جمله‌ای رد و بدل کرده باشیم. فکر می‌کنید چنین نیست؟ فکر می‌کنید این که بخشی از فضای فکری‌تان را نام و تصویر و کردار فلان شخصیت تاریخی، بهمان دانشمند و ادبی و شاعر، یا شاید هم این هنرپیشه و آن فوتبالیست اشغال کرده، تصادفی است؟ فکر می‌کنید آدم‌های با انصاف و عادل‌ی هستید و روشنفکرانه همه را با هم برابر می‌دانید و شهرت کسی در نزدتان به معنای ستودنش، مهم پنداشتنش، و حتی شیفته‌اش شدن، نیست؟ اشتباه می‌کنید! فکر کنید فلان هنرپیشه که به نظرتان مشهورتر از بقیه است یا بازی بهتری دارد، شما را به شام دعوت کند. با همان اشتیاقی می‌پذیرید که هر آدم دیگری می‌کرد؟ فرض کنید امکان این را پیدا می‌کنید که دو ساعتی با یکی از نامداران تاریخ و ادب و علم و فرهنگ گفتگو کنید، همان قدر خونسرد خواهید ماند، که گویی دارید با بغل دستی‌تان در تاکسی حرف می‌زنید؟

مردمان گویی دو گونه‌اند. برخی مشهورند و برخی گمنام. برخی در ذهن و زندگی دیگران ردپایی به جا می‌گذارند، و برخی بدون تاثیری می‌آیند و می‌روند. برخی دوست داشته می‌شوند، ستوده می‌گردند، و سرمشق و الگو دانسته می‌شوند، و برخی دیگر توجهی را جلب نمی‌کنند. اینها البته همواره با هم مترادف نیست. چه بسا کسان تاثیرگذاری که به عمد نام و نشان خود را از تاریخ زدوده‌اند، یا دشمنان‌شان این نام را پاک کرده‌اند. چه بسا افراد نامدار و مشهوری که به خاطر ورود به ماشینِ عظیمِ فرهنگ سازی مدرن به چهره‌ای مطرح تبدیل شده‌اند، بی آن که تاثیر خاصی بر جایی داشته باشند. چه بسا شهرتهای کم دوام و

توخالی و پوک و "مهندسی شده" و چه بسا گرانیگاه‌های گمنام تعیین کننده‌ی شکل هست. زیاد هستند کسانی که مشهور هستند، اما "مهم" نیستند، و برعکس.

با این وجود، کسانی وجود دارند که هم شهرتی دارند و هم تاثیری. کسانی که از دل جمع برمی‌خیزند، برجسته می‌شوند، و زندگی اطرافیانشان را، و حتی کسانی را در دوردست‌ها تغییر می‌دهند. کسانی وجود دارند که به همین دلیل، مهم هستند. چون چگونه زیستن ما را تعیین می‌کنند. بخشی از این آدم‌های واقعا مهم، که شهرت و تاثیرشان ناشی از تبلیغات نیست و از پشتوانه‌ی واقعیتی عینی برخوردار است، در تاریخ ماندگار می‌شوند. برخی از آنها را ما به عنوان انسانهای تاثیرگذار تاریخ می‌شناسیم.

اما چرا چنین است؟ چگونه است که کسی جهان را تغییر می‌دهند، و انبوهی از افراد همگون و توده‌ای از گمنامان، در حرکت دادن هستی کامیاب نمی‌شوند؟ آیا سرشتی متمایز دارند، یا از جوهر و استعدادی متفاوت برخوردارند؟ آن چه معجزه‌ایست که جنگاوری سکا را در دو هزاره قبل، به پهلوانی چنان نامدار تبدیل می‌کند که به اسطوره تبدیل شود و نام و خاطره و کردارش در قالب روایت‌های رستم تا بیست قرن بعد، سینه به سینه نقل شود؟ کوروش هخامنشی و بابک خرمدین و ابن سینا و حافظ چه سرشتی داشتند که تاثیرشان تا به امروز ادامه یافته است؟ چرا زندگی‌شان برای این همه انسان در این همه سال سرمشق بوده است؟ و چه کرده‌اند که چندین میلیون نفر در چندین صد سال آنان را چنین دوست داشته‌اند؟

آیا در آن هنگام که زمان انتخاب فرا رسد، و لازم شود که بین تاثیرگذار بودن یا نبودن، تغییر دادن جهان، یا آهسته از کنارش گذشتن، و مهم بودن یا نبودن در زندگی دیگری یکی را برگزینیم، تصمیمی روشن در ذهن داریم؟ آیا می‌دانیم چه می‌خواهیم؟ آیا می‌دانیم قصد داریم چگونه زندگی کنیم، و چه چیز را چقدر و در چه جهتی دگرگون سازیم؟ آیا برداشتی روشن از این که قصد داریم چگونه بر زندگی دیگران اثر گذاریم و تا چه پایه این تاثیر را به خودمان منسوب کنیم، داوری درستی داریم؟ این نامهای بلند آوازه و صدها انسان

بسیار مهم اما گمنام، که نامشان برای ما به یادگار نمانده است، از این رو به یاد آورده می‌شوند، ستوده می‌گردند، و ردپایشان در همه جا دیده می‌شود، که برای این پرسش پاسخی روشن و استوار داشته‌اند.

۲. همه‌ی ما، به عنوان "من"هایی مستقل و خودآگاه و خودمختار، نظامهایی پیچیده و شگفت‌انگیز هستیم که زیست جهانی غنی از چیزها و رخدادها را درک و تجربه می‌کنیم، و آن را می‌آفرینیم. من با این سپهر پدیدارشناختی پیرامونش ارتباطی دو سویه دارد. "من" از طرفی هستی را با تکیه بر ابزارهای حسی و پردازشی خویش، بر مبنای نیازها و گرانیگاه‌های توجهش، و در امتداد مسیری تکاملی تکه تکه می‌کند. "من" برای فهم هستی‌ای که در مقیاسی سترگ و باورنکردنی از خودش بزرگتر و پیچیده‌تر است، راهی جز این تجزیه‌ی بیرحمانه ندارد. از این روست که "من" پدیدارها را می‌شکند و آنان را در قالب رخدادهایی گذرا و سیال یا چیزهایی ثابت و ماندگار خلق می‌کند و از رده‌بندی و استخراج روابط میان آنها، قواعد حاکم بر هستی حاکم بر هستی پیرامون خویش را نتیجه می‌گیرد.

من بر این مبنای زیست جهانی را از هستی استخراج می‌کند، که شکل فهمیده شده و انسانی شده‌ی آن است. زیست جهان به سه قلمرو متمایز من، دیگری، و جهان تقسیم می‌شود که از قواعدی متفاوت برخوردارند و قواعد کارکردی اتصال به آنها را نمی‌توان به هم تحویل کرد. زیست جهان، در این معنا، سپهری از رمزگان است که هستی را در ذهن من بازنمایی می‌کند.

به همان شکلی که من زیست جهان را همچون تصویری و پژوهشی از هستی می‌آفریند، خود نیز در چارچوب رمزگان انباشته شده در آن بازسازی می‌شود. به این ترتیب، من زیست جهان را همچون ابزاری برای فهم و مدیریت هستی‌ای به کار می‌گیرد، که خود نیز بخشی از آن است. بدین دلیل است که ارتباط من و زیست جهان نوعی تعیین شدگی دو سویه‌است. زیست جهان توسط ذهن من آفریده می‌شود و بعد خود

بسته به محتوای اطلاعاتی و ساختار معنایی و پیکربندی رمزگانش، زمینه‌ی فهم و راهبری دگرگونی من را فراهم می‌سازد.

۳. در حالت عادی، ارتباط من و دیگری وضعیتی نسنجیده و نااندیشیده دارد. قواعدی که در وضعیت پایه بر اندرکنش من و دیگری حاکم است، تلنباری است که از داده‌های ناشی از تجربه‌های گذشته، به همراه شبکه‌ای درهم و برهم از قواعد اخلاقی و باید و نبایدها که در دوران کودکی و زمان اجتماعی شدن در ذهن درونی می‌شود و فرامن اجتماعی هرکس را می‌سازد. این حقیقت که داده‌های تجربی یاد شده پراکنده، موضعی، تصادفی، و ناهمخوان با یکدیگر هستند، با این نکته تکمیل می‌شود که قواعد هنجارین یاد شده نیز معمولاً با هم تضاد دارند و کلیتی منسجم را پدید نمی‌آورند. بنابراین، من در حالت پایه به زرادخانه‌ای از داده‌ها خام و قواعد تقلیدی مجهز است که بر مبنای آنها شکل ارتباط خود را با دیگری تنظیم می‌کند. این خزانه‌ی اطلاعاتی پیش‌تیبیان رفتار تا حدودی وابسته به شرایط تصادفی محیطی (مثل رخداد‌های جاری در محیط رفتار) و شرایط ناخودآگاهانه‌ی درونی (مانند سطح هشیاری و حالت هیجانی) است و از این روست که "من"ها، در تجربه‌ی روزانه‌ی ما، رفتارهایی ضد و نقیض و ناسازه و مبهم دارند.

این بدان معناست که در حالت هنجارین، من به شبکه‌ای نامنسجم و تکه پاره از دستورالعمل‌ها و راهبردهای موضعی دسترسی دارد که توسط خودش انتخاب یا اندیشیده نشده‌اند، و بسته به شرایط از درون طیفی از آنها که متناسب با موقعیت می‌نماید، کردارهایی را انتخاب کرده و بر دیگری اعمال می‌کند. این کردارها معمولاً با هم، و با قواعد پایه‌ای که فرد در حالت هشیارانه بدان باور دارد، در تعارض است. از این روست که من، در زمینه‌ی اجتماعی‌اش همچون واحدی تنظیم نشده و نیمه مختار عمل می‌کند که بخش

عمده‌ی از خروجی‌های رفتاری‌اش، برآیندی نسنجیده و خام از ورودی‌های محیطی آن موقعیتش است، به همراه ورودی‌های مشابهی که در تاریخچه‌ی زندگی خویش تجربه کرده است.

این وضعیت منتهی به عوارضی می‌شود که می‌توان از آنها همچون غیابِ من، یا مرگِ من، یا نهفته بودنِ من تعبیر کرد. من در این وضعیت، دستخوش جزر و مدِ رخداد‌های پیرامونی و کردارهای "دیگری"‌های حاضر در اطرافش هست، که ذاتا رفتاری منسجم و قانونمند ندارند و بیشتر آشوبگونه‌اند تا منضبط و قاعده‌مند. به همین دلیل، خطراهه‌ای که سیستمِ "من" در مسیر زمان می‌پیماید، مسیری با سر و ته مشخص و هدف و آماج معلوم نیست، و بیشتر واکنشی است نسبت به آنچه که بر او اثر می‌کند. این همان وضعیتی است که مرکززدودگی نامیده می‌شود، و به بسامد بالای "عمل" در برابر بارقه‌های ناچیزِ "کنش" دلالت دارد.

مرکززدودگی، به معنای آن است که "من" واحدی یکپارچه و تاثیرگذار بر هستی نیست. در این حالت، چفت و بست شدنِ چهار سطح فراز (لایه‌های زیستی، روانی، فرهنگی و اجتماعی) در "من" شکلی مدیریت ناشده و تصادفی دارد. در نتیجه، "من" در مدیریت متغیرهای پایه‌ی قلبم (بقا، قدرت، لذت و معنا) ناکام می‌ماند و این چهار متغیر مسیرهایی واگرا و معمولا متعارض با یکدیگر را در پیش می‌گیرند. در این حالت "من" به نظامی چندپاره تبدیل می‌شود که برخی از روندها و کردارهایش برخی دیگر را نقض می‌کند.

۴. در برابرِ منِ هنجارین که وضعیتی چنین شلخته و پراکنده و نامنسجم دارد، منِ دیگری قابل تصور است که در بهترین وضعیت، آن را جنگجو می‌نامیم. نام جنگجو برای این سوژه‌ی خاص، از آن اسطوره‌ی کهن برگرفته شده است که آشوب و بی‌نظمی را همچون دیوی باز می‌نمود، که دلآوری پهلوانی جنگاور برای مغلوب کردن و نابود نمودنش ضرورت داشت. اسطوره‌ی فراگیرِ پهلوانِ اژدهاکش، نمودی از این دغدغه‌ی عمومی "من"‌ها در طول تاریخ است. خدایانی مانند مردوک و زئوس که تیامت و تیفون را کشتند، با پهلوانانی

مثل فریدون و گرشاسپ که بر آژدهاک و اژدهای سروره چیره شدند در این نکته مشترک بودند که نیاز به نظم را در غلبه بر آشوب بازنمایی می‌کردند.

این جنگجوی نیرومند و خودمختار و مرکزدار، شکل‌غایی و درست‌سازمان یافتگی سیستم من را در سطوح فراز نشان می‌دهد. من در واقع تنها در این حالت وجود دارد و در زیست جهان همچون عرصه‌ای هستی شناختی نقش ایفا می‌کند. در وضعیت هنجارین، من جز سایه‌ای نیست که زیر فشار دو عرصه‌ی دیگری و جهان له شده، و به تابعی از آن دو تبدیل شده است. در شرایطی که هر دو قلمروی یاد شده انباشته از رخدادهای تصادفی و چیزهای نامنسجم و نامربوط هستند، من هنجارین و پراکنده نمی‌تواند به عنوان گرانگاهی هستی شناختی عمل کند و کار ایزدگونه‌ی منظم کردن هستی و در نتیجه تاثیرگذاری بر دیگری و جهان را (در تناسب با تاثیرپذیری از آنها) به انجام رساند. از این روست که ظهور من مرکزدار، من سازمان یافته و منضبط، یا همان جنگجو، به تحقق یافتن "من" همچون عنصری هستی شناسانه دلالت می‌کند.

جنگجو از این رو، با مفهوم عامیانه‌ی جنگ که در میان من‌های هنجارین رواج دارد، ارتباطی ندارد. در زبان عامیانه، جنگیدن عبارت است از کشمکش من با دیگری بر سر منابعی مادی یا معنایی. در حالی که جنگ در معنای مورد نظر ما، روندی هستی شناختی - و نه جامعه شناسانه - است، که اندرکنش سازمان یافته و هدفمند من با دو عرصه‌ی دیگری و جهان را نشان می‌دهد. اندرکنشی که اتفاقاً با کشمکش و ویرانگری و خشونت همراه نیست، اما چون به تاثیرگذاری و تعیین کنندگی و چیرگی بر آشوبی فراگیر دلالت می‌کند، جنگ عامیانه را به مشتقی موضعی از خود تبدیل می‌نماید.

۵. من راستین، یا همان جنگجو، در ارتباط با جهان مفهومی به نام افق را پدید می‌آورد. افق عرصه‌ای

هستی شناختی است که در قلمرو شناخت نیز بازنمایی می‌شود و موقعیت من را در ارتباط با هستی نشان

می‌دهد. افق زیست جهان، جایگاه من در آن است، با تاکید بر زمینه بیجان و بی‌هدف جهان. خود من و دیگری هم همچون عناصری از افق مورد واریسی و تحلیل قرار می‌گیرند، اما در این هنگام بخشی از جهان هستند، و نه واحدهایی خودبسنده و خودمختار و هدفمند. به عبارت دیگر، نقشه‌ای که جایگاه من در زیست جهان آشوبزده‌ی "نا-من/نا-دیگری" را نشان می‌دهد، افق است. افق به این ترتیب، از اندرکنش من و جهان پدید می‌آید، و عرصه‌ای شناخت شناسانه است.

من در عین حال، به نقشه‌ی خویشتن در زمینه‌ی دیگری‌ها نیز مجهز است. این سپهر اندرکنش من و دیگری را میدان می‌نامیم. میدان، چنان که بعدها خواهیم دید، بستری فراگیر است که می‌تواند در شرایطی خاص موقعیتهایی تخصص یافته‌تر و ویژه‌تر را پدید آورد. این موقعیتهای ویژه را هنگامه، و آوردگاه می‌نامیم. اما بحث در موردشان خارج از دامنه‌ی این نوشتار است و بعدها باید بدان پرداخت.

میدان، اما، قلمروی مهم و تعیین کننده است. میدان آن گستره‌ی هستی‌شناختی‌ایست که من و دیگری در آن با هم تلاقی می‌کنند، بدان شرط که من، راستین و خودمختار باشد و در سازماندهی به عرصه‌ی دیگری کامیاب شود. به عبارت دیگر، در زیست جهان مردم عادی و هنجارین، که آن شلختگی و واگرایی و پراکندگی را در خود دارند، اثری از میدان دیده نمی‌شود، همان طور که زیست جهانشان افق نیز ندارد.

میدان، سپهری از ارتباطهای میان من و دیگری است، که توسط حضور یک من دارای مرکز سازمان یافته باشد. مرکزی که در من وجود دارد، همان است که خویشکاری خاصی را برایش پدید می‌آورد و خطراهه‌ی پویایی‌اش را به مسیری سر و ته دار و هدفمند تبدیل می‌نماید. این مرکز، از درون من به بیرون نشست می‌کند و افق را به لحاظ شناختی، و میدان را به لحاظ اخلاقی سازماندهی می‌کند. از این رو، میدان ماهیتی اخلاقی دارد.

اخلاق در منِ هنجارین، عبارت است از شبکه‌ای از دستورها و امر و نهی‌ها که به موقعیتهایی خاص قلاب شده‌اند. این اخلاق هرگز به مرتبه‌ی یک نظام سازمان یافته، اندیشیده شده، و نقدپذیر ارتقا نمی‌یابد. به همین دلیل هم بخش عمده‌ی گزاره‌های آن مقدس و نقدناشدنی جلوه می‌کنند، و خواه به مبنای متافیزیکی مربوط شوند یا به شکلی شبه‌عقلانی بدیهی و طبیعی شناخته شوند، دور از دایره‌ی دستکاری "من"، دست نخورده باقی می‌مانند. به این دلیل هم اخلاق در منِ هنجارین در "جعبه‌ی سیاه" قرار دارد^{۳۴}.

در منی که به راستی حضور داشته باشد، اخلاق چیزی فراتر از این است. اخلاق در منِ راستین عبارت است از شبکه‌ای از راهبردها و قواعد و اصول، که در ترکیبی استوار با هم قرار گرفته‌اند، و توسط یک نظام شناختی سنجیده و محکم پشتیبانی می‌شوند. این دستگاه اخلاقی به شکل اکتسابی و تقلیدی در من پدید نمی‌آید، و تنها راه برساختنش درونکاوی و تأمل و اندیشیدن در مورد پرسشهای مربوط به اندرکنش با دیگری است. به همین دلیل هم اخلاق به معنای راستین کلمه هرگز در زمینه‌ی من‌های هنجارین ظهور نمی‌کند، و کارکرد آن را مجموعه‌ای از عاداتهای فردی و هنجارهای اجتماعی بر عهده می‌گیرند.

۶. من، هرچند آفریننده‌ی زیست جهان خویش و نظم دهنده‌ی آن است، اما همواره هستی خویش را همچون انگلی بر دیگری آغاز می‌کند. در سطح زیستی، من در آغاز چیزی جز یک تخم تک یاخته‌ای نیست که همچون انگلی در رحم مادرش پرورده می‌شود، و حتی پس از زایمان هم تا حدود دو سال موقعیتی همچون نوعی انگل خارجی دارد. در سطح روانی، من در زمینه‌ی اندرکنش با دیگری است که زبان می‌آموزد

³⁴ برای روش‌تر شدن مفاهیمی مانند جعبه‌ی سیاه، من، دیگری، جهان، زیست جهان به کتاب روانشناسی خودانگاره بنگرید، و مفاهیمی مانند فراز، قلبم، هنجار و... را در نظریه‌ی قدرت بخوانید.

و قواعد حاکم بر زندگی روزانه را به یاد می‌سپارد و شیوه‌ی رمزگذاری هستی و معنای این رمزگان را فرا می‌گیرد. در سطح اجتماعی، به همین ترتیب با حمایت مادی و معنایی خانواده و نظامهای پشتیبان مشابه دیگر است که من بخت ورود و سهم شدن در نهادها را به دست می‌آورد، و در سطح فرهنگی نیز دیگری‌هایی مانند آموزگاران و نویسندگان و نظریه‌پردازان و به ویژه والدین هستند که نخستین لایه از بوم‌منشها و چارچوب معنایی را در ذهن کودک پدید می‌آورند. به این ترتیب، می‌توان پذیرفت که من، توسط دیگری زاده می‌شود و تا دیرزمانی در هر چهار سطح فراز همچون نوعی انگل از آن تغذیه می‌کند.

در عین حال، این من است که دیگری‌ها را می‌آفریند. دیگری چیزی جز یک من بیرونی نیست که به شکلی خاص رمزگذاری شده، توصیف گشته، و مورد ارزیابی واقع شده باشد. دیگری در زیست جهان، بدان دلیل از مرتبه‌ی "چیزی" در میان چیزها به موقعیت "دیگری"، یعنی چیزی بین من و جهان ارتقا می‌یابد، که ذهن "من" آن را بدین صورت رمزگذاری کرده است. به این ترتیب، رابطه‌ی میان من و دیگری گذشته از اندرکنشی که در میدان و به شکلی سنجیده دارند، از همان آغاز و به شکلی هستی‌شناسانه، بنیادین و ضروری است. این بدان معناست که من بدون دیگری، و دیگری بدون من وجود ندارد. دیگری من را می‌زاید و من دیگری را می‌آفریند.

از این رو برساختن میدان تجملی روشنفکرانه یا کنشی برخاسته از نوعی تعهد اجتماعی نادر و دلبخواه نیست، که ضرورتی هستی‌شناختی است. من، بسیار پیش از این که بتواند دست به انتخاب بزند، و در مرحله‌ای پیش از آن که بخواهد ارتباط خود و دیگری را همچون بستری آشفته یا میدانی منسجم مرتب کند، با بند ناف ناگسستنی به دیگری متصل شده است. از این رو این فرض پوچ‌انگارانه / خودمدارانه که با کناره‌گیری از دیگری چیزی از من باقی می‌ماند، از پایه غلط است، چه رسد به آن که این فرض قایل به شکلی آرمانی و استعلایی از من در غیاب دیگری نیز باشد.

معکوس این نیز صحیح است. یعنی باور به وجود و حضور و تداوم من در غیاب دیگری، همان قدر نامعقول و ناممکن و برخاسته از نادانی است، که بخواهیم دیگری را در غیاب من فرض کنیم. دیگری به شکلی دیگر، اما به همان اندازه مهم و بنیادین، به من وابسته است و آن را نیز نمی‌توان از من تفکیک کرد. چرا که در واقع من و دیگری دو سویه‌ی دیالکتیکی یکسان هستند و دیگری، چیز یکی از همان من‌های مقیم بیرون نیست که از دریچه‌ی مقابل ارتباط به "من-به‌مثابه دیگری" می‌نگرد. پس این شعار منفعلانه که باید دیگری را به حال خود گذاشت و نباید بر او تاثیری گذاشت نیز موهوم است. دیگری، از همان لحظه‌ی نخستینی که به دیگری تبدیل شد، توسط من آفریده شده است و در معرض کردار من قرار دارد. پرسش اخلاقی، آن است که چگونه تاثیر خویش بر او را مدیریت کنیم. این که اصولاً بر او تاثیری بگذاریم یا نگذاریم، از پایه نادرست است.

از این رو اخلاق را در همین ابتدای کار باید از دو آفت غریب نجات داد. یکی این تصور که می‌توان با نادیده انگاشتن دیگری، با کاستن از ارتباط با او، و با عزلت گزیدن از اندرکنش با وی، به شکلی از اخلاق دست یافت. دیگری این توهم که می‌توان اخلاقی را پی‌ریزی کرد که تنها بر پایه‌ی من استوار باشد و دیگری را جز امری حاشیه‌ای و فرعی ننگرد و نبیند و نخواهد. این هر دو شکل‌هایی واژگونه از یک خطای روش شناختی هستند، که از چسبیدن به یکی از دو قطب جم من-دیگری ناشی شده است. دیگری، محوری است که سازماندهی نظام اخلاقی در پیوند با آن ممکن می‌شود. پس، دیگری دستاویز مرکزدار شدن من است. همان طور که اگر به دیگری (به مثابه من) بنگریم، من (به مثابه دیگری) چنین نقشی را بر عهده می‌گیرد.

۷. در شرایطی که در هم تنیدگی من و دیگری چنین مورد تاکید است و ماهیت وجودی سه عرصه‌ی

زیست جهان از اندرکنشی پیشینی و در هم بافتگی‌ای طبیعی برخوردارند، شاید این پرسش پیش آید که چرا

نوع ارتباط یک من راستین را از من هنجارین متمایز دانسته‌ایم. به راستی چه تفاوتی وجود دارد میان الگویی از ارتباط که یک جنگجو یا یک آدمک هنجارین، با دیگری برقرار می‌کند؟ آیا نامیدن یکی از این قلمروهای ارتباطی با نام میدان و جدا دانستن دیگری از این برچسب کاری درست و رواست؟

در واقع، من نیرویی چندان اثرگذار و عاملی چندان سازمان دهنده است که حضورش به صورت جنگجویی متمرکز و هدفمند، به راستی چرخشی وجودشناختی را در زیست جهان پدید می‌آورد. قلمروی اندرکنش من و دیگری در سپهر پیرامون چنین "من" ای و فقط و فقط در چنین سپهری؛ به میدان تبدیل می‌شود. درست همان طور که افق را نیز در زمینه‌ی معنایی و شناختی چنین کسی می‌توان جستجو کرد و یافت، و نه در زیست جهان پراکنده‌ی من‌های ناقص.

حوزه‌ی اندرکنش من و دیگری در این دو حالت، از چهار نظر با هم تفاوت دارند. از این رو بر مبنای چهار متغیر می‌توان بین میدان و بخشهای مرسوم و معمول از زیست جهان مشترک میان من و دیگری تمایز قایل شد. اینها را می‌توان به طور خلاصه در چهار عبارت گنجانند: میدان به خاطر مرزبندی‌اش، به خاطر مرکزدار بودنش، یکپارچگی‌اش، و جهت‌دار بودنش با سایر اشکال اندرکنش من و دیگری متفاوت است.

مرزبندی بدان معناست که در ذهن من، سه قلمروی زیست جهان به درستی و دقت از هم تفکیک شده‌اند و روابط میانشان معلوم است. در شرایط هنجارین، من انباشتی از عقاید، قضاوتها، و الگوهای رفتاری را که از دیگری به ارث برده است، همچون بخشی از عرصه‌ی من درونی می‌سازد. به دلیل تعارض میان این ورودی‌ها و ناهمخوانی محتوای آنهاست که من خصلتی پراکنده و پاره پاره پیدا می‌کند و مرکز زدوده می‌شود. به همین ترتیب، من مجموعه‌ای از صفتها و کردارها و تاثیرهای مربوط به خود را بر قلمروی دیگری فرافکنی می‌کند و به این ترتیب به انگاره‌هایی تخیلی و موهوم از افراد آشنا دست می‌یابد، که بیشتر انعکاسی از تصویر خودش هستند، تا بازنمایی راستینی از "من" هایی در آن بیرون. مرزبندی، بدان معناست که این رگ و ریشه‌ی

بازمانده از دیگری در من شناسایی شود و از راه برگزیدن یا برنگزیدن استوارانه، در من به صورت عنصری درونی جذب و تصاحب شود، یا از آن حذف گردد. مرزبندی به همین ترتیب ارتباط میان من و جهان را نیز بازتعریف می‌کند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم، رسوبهای ناشی از هریک از سه قلمرو را که به شکلی ناآگاهانه و ناسنجیده و انتخاب نشده در قلمروهای دیگر نشست کرده باشد، بازشناسی و مدیریت می‌کند. از این رو، مرزبندی به معنای پیکربندی مجدد زیست جهان و تفکیک کردنش به سه حوزه‌ایست که از نظر فلسفی و شناخت شناسانه واقعیت دارند، اما به لحاظ عملکردی و به خاطر آشفتگی نظامهای انضباط درونی من، معمولاً به پاره بخشهایی در هم ریخته و سردرگم تبدیل می‌شوند.

میدان مرکز دار هم هست، و من مرکز آن را تشکیل می‌دهد. در سطحی وجودی، من همواره مرکز زیست جهانی است که می‌آفریند. چرا که این من است که زیست جهان را در قالب منظومه‌ای از نمادها و معنای وابسته بدان خلق می‌کند. با این وجود، در شرایط هنجارین من موقعیت کارکردی شایسته‌ای را در مقام یک مرکز و گرانیگاه بر عهده ندارد. این کننده شدن من از مرکز زیست جهان، به آسیب‌شناسی ویژه‌ای نیاز دارد که جایی فراختر و نوشتاری مستقل را می‌طلبد. در اینجا همین قدر اشاره کنیم که مرکز زوده شدن من، در واقع همان عزل من از مقام مرکزی زیست جهان است، که خود به آشفتگی در مرزبندی و اختلالهای فراوان دیگر هم منجر می‌شود.

اقامت من در مرکز میدان، نیازمند پیش فرض مرکزدار بودن من است، که خود تنها به شکلی تکاملی و در دیالکتیک من با دیگری و من با جهان شکل می‌گیرد. یعنی روندی تکاملی وجود دارد که در جریان آن چند فرآیند در هم بافته به شکلی همزمان و همبسته با هم رخ می‌دهند. از سویی من به تدریج زیرسیستمهای درونی خود را منظم و منضبط می‌سازد، و به این ترتیب مرکزدار می‌شود، و از سوی دیگر ارتباط خود با بخشهای زیست جهان را بازبینی و بازسازماندهی می‌کند و بنابراین به موقعیتی تعیین کننده و مرکزی در آن

دست می‌یابد. این بدان معناست که من در هر دو حوزه‌ی ارتباط من با جهان (افق) و من با دیگری (میدان)، همچون گرانیگاهی از زایش معنا و شناخت و اخلاق و شکست تقارن کنش‌مدارانه نقش ایفا می‌کند. از این رو، بر خلاف حوزه‌ی ارتباطی هنجارین که در آن من با افرادی متفاوت و یکه، به اشکالی واگرا و رنگارنگ اندرکنش دارد، و بر اساس قواعدی موضعی و تصادفی با ایشان رفتار می‌کند، در میدان با مرکزی سازمان یافته و هدفمند به نام من روبرو هستیم که تمام دیگری‌ها را در عرصه‌ای سنجیده مرتب می‌کند و بر اساس قواعدی فراگیر و نظمی همگرا با ایشان مربوط می‌شود.

یکپارچگی میدان معلول همین مرتب شدن است. در شرایط هنجارین، آن بخشی از زیست جهان که در نقطه‌ی برهم افتادگی من و دیگری قرار دارد، حوزه‌ای متکثر، کاتوره‌ای و معمولاً محاسبه‌ناپذیر است. من در این قلمرو ناگزیر است رفتارهای خود را بر اساس آنچه که از دیگری دریافت می‌کند مدیریت کند. از آنجا که دیگری عنصری خودمختار و مستقل همچون من است، ارتباط من و دیگری به حل معمایی با متغیرهای بیشمار شباهت می‌یابد. به همین خاطر است که معمولاً من ساده‌ترین راهبرد را بر می‌گزیند و رفتار خود را به سطح واکنشی آینه‌وار از کردار دیگری فرو می‌کاهد. این همان است که ظهور هنجارهای اجتماعی و قواعد تنظیم‌کننده‌ی کردار در سطح اجتماعی را ممکن می‌کند و باعث دگردیسی کنش خودجوش و درونزاد من، به عمل اجتماعی شده می‌شود. یعنی تنظیم کردار من را از دایره‌ی انتخاب و اختیار من خارج می‌کند و آن را به امری عمومی با تصمیم‌گیران بیشمار مبدل می‌سازد.

از آنجا که دیگری‌ها متکثر و پرشمار هستند و ماهیت و طبع و اخلاق و خواست و اهدافی متمایز دارند، الگوی این رفتار هنجارین نیز تنها از قاعده‌ای آماری پیروی می‌کند و از نظمی معنادار و درونزاد برخوردار نیست. به همین دلیل هم حوزه‌ی اندرکنش من و دیگری به انباشتی شلخته و سردرگم از الگوهای هنجارین رفتار "مناسب" تبدیل می‌شود، که نه نظمی دارند و نه هدفی کارکردی را برآورده می‌سازند. از این

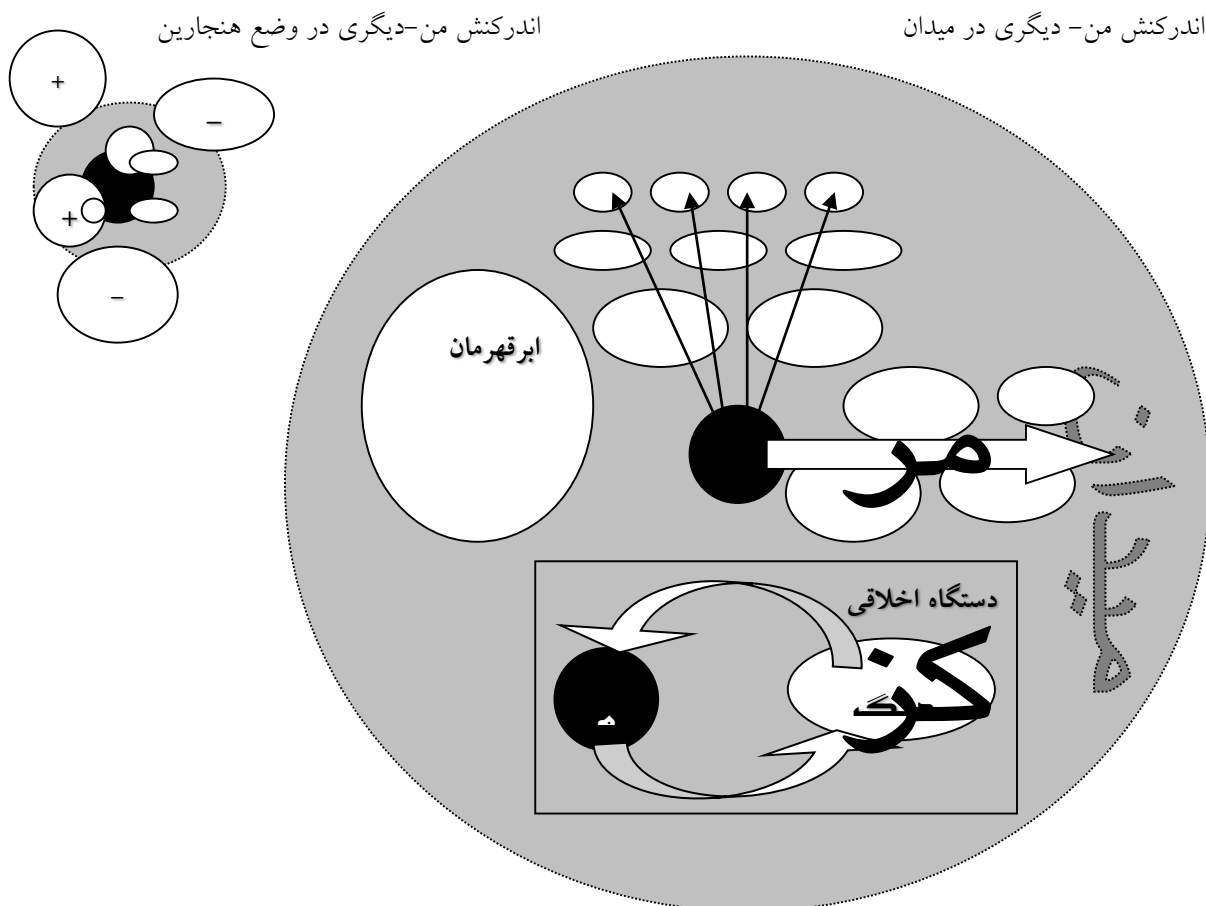
روست که الگوی من هنجارین، راه را بر انجام خویشکاری می‌بندد و مرکز را در من از میان می‌برد. چرا که ظهور خویشکاری نیازمند نظم است و انضباطی و هدفی و خواستی و راهبردی و سازمان یافتگی‌ای، که در این ازدحام واکنشهای انعکاسی مجال برای تحققش نیست.

من راستین، میدانی دارد یکپارچه و منسجم. یعنی بدان دلیل که خود همچون عاملی تعیین کننده و تصمیم‌گیرنده‌ای نهایی در زیست جهان حضور دارد، ارتباط با دیگری را به پدیدارهایی هدفمند و متصل با راهبردهای همگرا تبدیل می‌کند. میدان به دلیل حضور گرانیگاهی به نام من مرکزدار، منظم و شسته رفته و انداموار است، و به نوبه‌ی خود وجود چنین من مرکزداری را نیز ممکن می‌سازد.

من، در میدان تصویری روشن و دقیق و اندیشیده شده درباره‌ی ارتباط من و دیگری را در ذهن خویش بازنمایی می‌کند. برای من، موقعیت دیگری، انگاره‌اش، جایگاهش، و ارزشی که در نظام ارزیابی من دارد، روشن است. این روشن بودن از شهودی سیال و رسیدگی‌ناپذیر بر نمی‌آید، بلکه در عین برخورداری از چنین شهودی، از آن گذر می‌کند و به مرتبه‌ی نظامی اندیشیده و سنجیده از متغیرها و شواهد و رده‌بندی‌های مفهومی ارتقا می‌یابد.

نظم و سازمان یافتگی میدان، مدیون زنجیره‌ای درهم پیوسته از کنشها و کردارهای انتخاب شده و اراده‌مدارانه است. این انتخابها، شکستهای تقارنی هستند که نیاز به سرمشقی و معیاری و الگویی منسجم برای مدیریت دارند. در غیاب این چارچوب عمومی شکست تقارن درونزاد، کردار فرد به بازتابی وابسته به محرکهای خارجی تبدیل می‌شود، و به عمل فروکاسته می‌شود. اما در شرایطی که این هسته‌ی مرکزی وجود داشته باشد، کنشها به هم چفت و بست می‌شوند و کلیت تاثیر من را بر هستی به امری جهتدار و هدفمند تبدیل می‌کنند. خواست، شالوده‌ی این سرمشق مفهومی برای انتخاب کردن را برمی‌سازد، و حضور من را به

جبهه‌ای گشوده بر هستی تبدیل می‌کند، که جهتی دارد و سمت و سوی و نیرویی محسوب می‌شود که هستی را در مسیری ویژه به پیش می‌راند.



۸. مرزبندی در سطح عملیاتی، با سه گام انجام می‌پذیرد:

الف) من در مورد نقاط اشتراک و اختلاف میان خود و دیگری به درستی داوری می‌کند. یعنی در می‌یابد که در چه شرایطی و چه مواردی با دیگری شباهت یا تفاوت دارد، و در مورد این صفات مشترک یا متمایز، داوری و برداشتی روشن و سنجیده دارد.

ب) من به معیارها و چارچوبهای شناسایی و رده‌بندی روشنی مسلح است که موقعیت و جایگاه دیگری را به شکلی پویا و سیال و وابسته به داده‌های روزآمد، در آن تعیین کند. به عبارت دیگر، من به نظامی منسجم و کارآمد برای تولید انگاره‌ی دیگری دسترسی دارم.

پ) گرانیگاه‌های معنایی در من و دیگری‌ها برایش روشن است. یعنی من می‌داند که چه جفت‌های متضاد معنایی مهمی برای خودش محوریت دارند، و جم‌های مهم را در ارتباط با دیگری نیز می‌شناسد. مرزبندی در نهایت به پیدایش شکلی از پایگان منتهی می‌شود، که افراد بر حسب صفات و ویژگی‌های خود، و ارتباطی که با خواستها و آرمانهای من می‌یابند، بر روی آن مرتب می‌شوند.

۹. من برای دستیابی به مرکز در ارتباط با دیگری، باید چهار گام را طی کند:

الف) جم‌های مهم خود را بشناسد و خواست بزرگ خویش (آرمان) را تعیین کرده باشد.

ب) بازتاب و بازنمایی این آرمان را در سپهر دیگری - یعنی در زیست جهانیش - بشناسد.

پ) ارتباط خود را با دیگری‌ها بر اساس این آرمان بازسازی و بازآرایی کند.

ت) یارانی برای خود بیابد که در کل آرمانش، یا بخش‌هایی از آن با او همراه هستند.

در این صورت، من مرکز‌گزینی کرده است.

من برای اخلاقی رفتار کردن، باید سه گام را طی کند:

الف) قضاوت را به حالت تعلیق درآورد و آن را با داوری جایگزین کند.

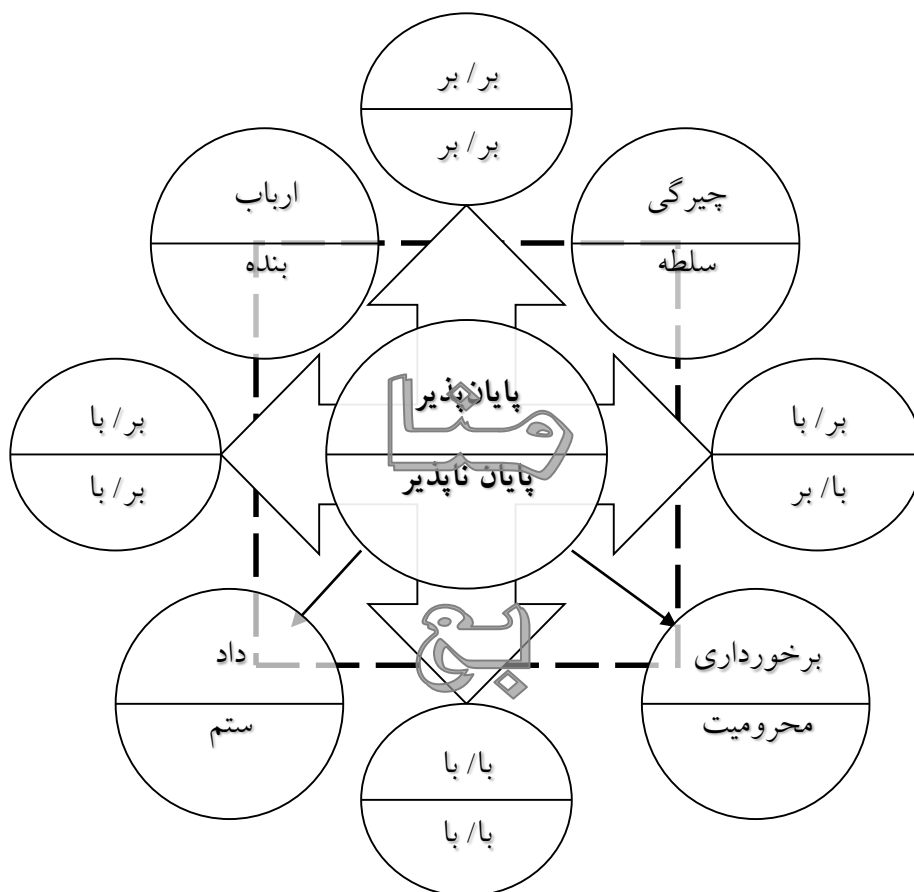
ب) گزینه‌های رفتاری خویش را قاطعانه بر اساس آرمان خویش و جم‌هایی که برگزیده، انتخاب

کند. یعنی تقارن را در ارتباط با دیگری، قاطعانه و هدفمند بشکند.

پ) درباره‌ی پیامدهای رفتار خود سختگیرانه داوری کند و مسئولیت کردارهایش را در برابر دیگری بپذیرد.

در این صورت مرکزی که با داربستی از نظم اخلاقی پشتیبانی شود، در من وجود دارد و این کلیدی است که مرکز نشینی من در میدان را ممکن می‌سازد. دستگاه اخلاقی شکلی از نظم یافتگی جم‌هاست که با مرکزیت نیک/ بد پدیدار می‌شود. یک دستگاه منسجم اخلاقی، نظامی معنایی در سطح فرهنگی است، که امکان داوری درباره‌ی اتصال (یا عدم اتصال) تمام جم‌ها با این جم مرکزی را فراهم آورد. از این رو، مرکزدار بودن خواه ناخواه با اتکا به دستگاهی معنایی که شکست تقارنی از این دست را ممکن سازد، ممکن می‌شود. در همین راستا، کردار اخلاقی، کنشی است که بر اساس داوری درباره‌ی هستی و با شکستن تقارن در امتداد مرکز دستگاه اخلاقی انجام پذیرد. میدان در شرایطی که سویه‌های نیک و مثبت و خوشایند دیگری و من با هم تلاقی کنند، "امن" تلقی می‌شود، و همچون زمینه‌ای عمل می‌کند که کردار اخلاقی پایدار و سودآور برای هر دو طرف را پشتیبانی می‌نماید.

محوریت اخلاق در مرکزدار شدن میدان، بدان معناست که دیگری در آن همچون شرطی لازم ایفای نقش می‌کند. دیگری از آنجا که موضوع کردار اخلاقی است، بخشی از زیست جهان است که مرکزدار بودن میدان را ممکن می‌کند، و از این رو دستمایه‌ی مرکزدار بودن من نیز هست. اندرکنش من و دیگری، چنان که در مدل‌های تحلیلی و نظام‌های مدیریتی امروزی شناخته شده، چهار حالت گوناگون را در بر می‌گیرد که از ترکیب برنده یا بازنده بودن من یا دیگری ناشی می‌شود. در میان چهار حالت ممکن، مبنای اقتصاد نیکی و اخلاقی رفتار کردن، بازی‌های برنده/ برنده است، که تنها کنش‌های دوسویه‌ی پایدار از دید تکاملی هستند.



۱۰. از دیرباز، نماد کردار اخلاقی در ایران زمین راستی بوده است. این راستی در فلسفه‌ی

ایران باستان، در قالب مفهومی به نام اشه صورتبندی می‌شده است. اشه قاعده‌ای فراگیر و قانونی طبیعی است که بر کل هستی جاری و حاکم است. خرد آن توانایی است که فهم اشه و همراهی با آن را ممکن می‌سازد، و از این روست که موجودیتی قدسی مانند خداوند، در سنت ایرانی مزدا (یعنی بسیار دانا) نامیده می‌شود و بزرگترین ستایشی که از پهلوانان و مقدسین وجود داشته است، "خردمند" بوده است.

از آنجا که در ایران باستان دستگاه اخلاقی مانند بسیاری از تمدنهای دیگر در قالبی رزمی و با واژگانی جنگجویانه صورتبندی می‌شده است، برای شیوه‌های گوناگون اخلاقی رفتار کردن هم

رمزگانی از این دست تکامل یافته است که ما نیز در زروان شکلی بازسازی شده از آن را به کار می‌گیریم. بر این مبنا نیزه، شمشیر و کمان سه نماد کهن ایرانی برای رمزگذاری سه نوع اصلی از بازی‌های برنده/برنده هستند.

راهبرد نیزه: کنش اخلاقی (نیکی) با راستی کامل، درآمیخته به تمامیت، و با فاصله از دیگری. این شکلی از اندرکنش با دیگری است که با راستی و صراحتی روشن و نمایان همراه است. ارتباط من و دیگری نزدیک و تنگاتنگ است، و دیگری آثار ناشی از کردار مرا درک می‌کند و آن کردار را تشخیص می‌دهد و آن را به من منسوب می‌کند. به این ترتیب، من راستی را نه تنها در شیوهی رفتار کردن (نیزه بازی) که در ماهیت خود کردار (شکل راست و صاف نیزه) نیز نمایش می‌دهد. راستگویی در سخن، صراحت در دادن بازخورد و انگاره به دیگری، نمایان و "با دستهای باز و رو بازی کردن" نمودهای راهبرد نیزه هستند. دعوت کردن، پیشنهاد دادن، انگاره دادن، و بازخورد دادن نمونه‌هایی عملیاتی از راهبرد نیزه هستند.

راهبرد شمشیر: کنش اخلاقی با پیچیدگی و ظرافت و به شکلی غیرمستقیم، که در اندرکنش نزدیک با دیگری انجام می‌پذیرد. این راهبرد، کردارهایی را در بر می‌گیرد که خصلتی پیچیده، رمزگونه، معماآمیز، و غیرمستقیم دارند، با این وجود در اندرکنش نزدیک و رویارو با دیگری انجام می‌پذیرند. در این حالت، دیگری کردار من را می‌بیند و آن را به من منسوب می‌کند، اما احتمالاً از ماهیت دقیق آن سر در نمی‌آورد و پیامدهای آن را درست در نمی‌یابد. این البته بدان خاطر نیست که من درباره‌ی رفتار خویش دروغ می‌گویم، یا چیزی را واژگونه باز می‌نمایاند. برعکس، در مورد راهبرد شمشیر بسیار اهمیت دارد که من صداقت و راستی را رعایت کند، و حتی در صورت لزوم به "شمشیرگونه" بودن کردار خویش نیز اشاره کند. با این وجود، من به دلایلی که خود تشخیص

می‌دهد، غیرصریح بودن و نامستقیم بودنِ تاثیرِ کردارِ را، و مبهم و تفسیرپذیر بودن رفتار را ترجیح می‌دهد، و از این رو ترجمه‌ی معنای کردارخویش را به دیگری واگذار می‌کند، بی آن که در این مورد توضیحی بیش از اندازه دهد و دلمشغولِ شفاف سازی کامل باشد. اشارت نمونه‌ای بارز از راهبرد شمشیر است، و کردارهایی مانند "هل دادن" (یعنی به هم زدن تعادل فردی که در جایگاهی ناخوشایند اما پایدار جایگیر شده است) مثالی عملی‌تر از آن محسوب می‌شود.

راهبرد کمان: کنش اخلاقی به شکلی غیرمستقیم، از راه دور، و معمولاً به دنبال جریانی علی که در نهایت پس از مدتی دیگری را متاثر می‌کند، بدون رویارویی مستقیم من و دیگری. راهبرد کمان از آن رو که من و دیگری در آن با هم تماس مستقیم ندارند، با دو راهبرد پیشین متفاوت است. در این روش، من کرداری را به انجام می‌رساند، با این چشمداشت که پیامدهای و تاثیرهای آن در دراز مدت و به شکلی غیرمستقیم دیگری را به شکلی دلخواه متاثر کند، و قلبم او را افزون نماید. خدمت کردن، معمولاً به شکل راهبرد کمان ظهور می‌نماید. یعنی کسی کاری را برای دیگری یا جمعی انجام می‌دهد، بی آن که در بند فهمیده شدن ارتباط آن کار و نتایجش با خودش باشد.

۱۱. میدان، سپهری از امکانات رفتاری است که زیر تاثیر فشارهای اجتماعی هنجار می‌گردد. هنجار

شدن میدان، از آن رو چنین رواج دارد که سازمان یافتنِ میدان، تنها از دو راه ممکن است:

نخست، ایجاد نظامی درونی و خودبنیاد برای داوری، که همان دستگاه اخلاقی باشد، و

دوم: پذیرش نظامی بیرونی و آموختنی و زورآور از اجبارهای بیرونی، که قضاوت را ممکن کند.

از آنجا که دستیابی به دستگاه اخلاقی درونزاد کاری دشوار است، بیشتر من‌ها راه دوم را برمی‌گزینند.

هنجار شدن میدان بدان معناست که گستره‌ی آن، مرزهای آن، عناصر مقیم آن، نوع ارتباط با این عناصر، و بار معنایی سوار شده بر این ارتباطها خصیصتی تکراری، نااندیشیده، و خودکار به خود می‌گیرند. هنجار شدن میدان از سویی به پیش بینی پذیری رفتار من در قبال دیگری و قاعده مند شدنش می‌انجامد، و از سوی دیگر پویایی، توسعه و تکامل خلاقانه‌ی میدان را ناممکن می‌سازد. میدان هنجار شده انگاره‌ی من از دیگری را تثبیت می‌کند، و به نهادینه شدن انگاره‌ای پایدار و ثابت از من نیز می‌انجامد. هنجار شدگی میدان به ظهور پپله می‌انجامد و به نوبه‌ی خود سختی و ثبات پپله را تضمین می‌نماید.

منی که در میدان هنجارین اقامت دارد، بر مبنای معادلات ستمگری / ستم دیدگی رفتار می‌کند. منی که در میدانی خودساخته حضور دارد، بر مبنای قواعد دستگاه اخلاقی خویش تقارن را می‌شکند. وجه مشترک این قواعد در میان من‌های نیرومند، "داد" نامیده می‌شود.

گسترش میدان

گسترش میدان، به معنای هنجارزدایی از آن، بازبینی و بازسازی‌اش، و توسعه دادنش می‌باشد.

گسترش میدان با کمک سه فن ممکن است:

الف) مرزشکنی: عبارت است از شناسایی مرزهایی که کرانه‌های میدان را رمزگذاری می‌کنند، و عبور از آنها. این کار تنها با آشنایی زدایی از روابط روزانه و مرسوم ممکن می‌شود.

ب) پیمودن: عبارت است از شریک شدن در میدان دیگری، و افزودن میدانهای دیگری‌های مقیم میدان، به میدان خویش، این کار تنها با حضور یافتن در میدان ایشان ممکن می‌شود.

پ) پریدن: عبارت است از گسستن از بخشی آشنا از میدان و جهیدن به بخشی همسایه از آن که تا به حال تجربه نشده است.

گسترش میدان چند قاعده دارد:

الف) نباید در شرایطی که امکان کاهش جدی قلبم وجود دارد دست به گسترش میدان زد.

ب) گسترش میدان تنها در شرایطی مجاز است که بازی‌هایی برنده برنده پیش برنده‌ی مرز میدان باشند. سایر بازیها در نهایت به چروکیدگی میدان منتهی می‌شوند، حتی اگر در ابتدا خلاف آن بنمایند.

پ) باید تنها در شرایطی دست به گسترش میدان زد که رفتار "من" با راهبری نظام اخلاقی درونی خویش تعیین شود. شرایطی که من بر خود تسلط ندارد برای گسترش میدان مناسب نیستند.

بودن در میدان

سه شاخص اصلی برای بودن در میدان وجود دارد:

۱. حضور/ غیاب: شاخص مهم برای سنجش آن، میزان تاثیر من در معادلات کلی قلبم جاری در

میدان است. هرچه اثر من بر تغییر میزان قلبم بیشتر باشد، حضور من در میدان پررنگ‌تر است.

۲. نیکی/ بدی: شاخص مهم برای تشخیص آن، مقدار کلی تغییر قلبم است. اگر قلبم کم شود، حضور

بد و اگر افزوده شود حضوری نیک تجربه شده است.

۳. کنش/ عمل: این جم را می‌توان با ارجاع به میزان خودآگاهانه یا انتخابی بودن کردارها سنجید.

کرداری که به دستگاه اخلاقی و نظام داوری فرد متصل شود، کنش، و رفتاری که به ساختار قضاوت و

هنجارهای اجتماعی ارجاع دهد، عمل است.

سه فن مقدماتی برای بودن با دیگری در میدان وجود دارد:

۱. اشارت: عبارت است از اهدای معنا یا منشی به دیگری، به شکلی غیرمستقیم و با این هدف و فرجام که قلبم وی را افزون کند.

۲. بشارت: عبارت است از یاری به دیگری برای گشودن میدان خویش، این کار تنها با شریک شدن در میدان وی ممکن می‌شود.

۳. حضور: همان ورود به میدان دیگری، "دیدن" وی، و دگرگون ساختن شکل هستی از مجرای اثرگذاری بر دیگری است.

سه فن مقدماتی برای بودن با خویش در میدان وجود دارد:

۱. تمامیت: عبارت است از حضور بی نقص و تام و تمام در میدان. این کار با مجهز بودن به دستگاهی اخلاقی ممکن می‌شود که رابطه‌ی من و عناصر زیست جهان را به درستی صورتبندی کند و داوری را بر قضاوت برتری دهد.

۲. عیاری: عبارت است از چابکانه پیمودن میدان و حضور در نقطه‌ی درست از میدان. این کار با شناخت میدان، و انجام "کردار بهینه" ممکن می‌شود.

۳. رندی: عبارت است از جسورانه وارد شدن به بخشهای فراموش شده یا نادیده انگاشته شده از میدان، و در نتیجه دستیابی به بخشهای شگفت‌انگیز و منابع ناشناخته‌ی نهفته در میدان. رندی با دگردیسی بنیادین انگاره و خودانگاره همراه است.

حضور تمام، رندانه، و عیارانه در میدان، به چیرگی می‌انجامد، و سلطه را با رفع نیاز بدان، از میان می‌برد. این شکل از حضور، به معنای آن است که من در مرکز میدان جای گیرد، و این همان نقطه‌ایست که سلاحهای اصلی مبارزه با مرگ / رنج / ضعف / پوچی در آن قرار دارند. شمشیر، نیزه و کمان، همواره در مرکز

میدان هستند. هنگامی من در مرکز میدان قرار می‌گیرد، که خود، مرکزی نیرومند داشته باشد، و به این ترتیب میدان را در پیرامون خویش ترشح کند.

پویایی میدان

۱. دیگری بسته به جایی که در میدان من یافته است، بر طیفی جای می‌گیرد که متغیر اصلی‌اش،

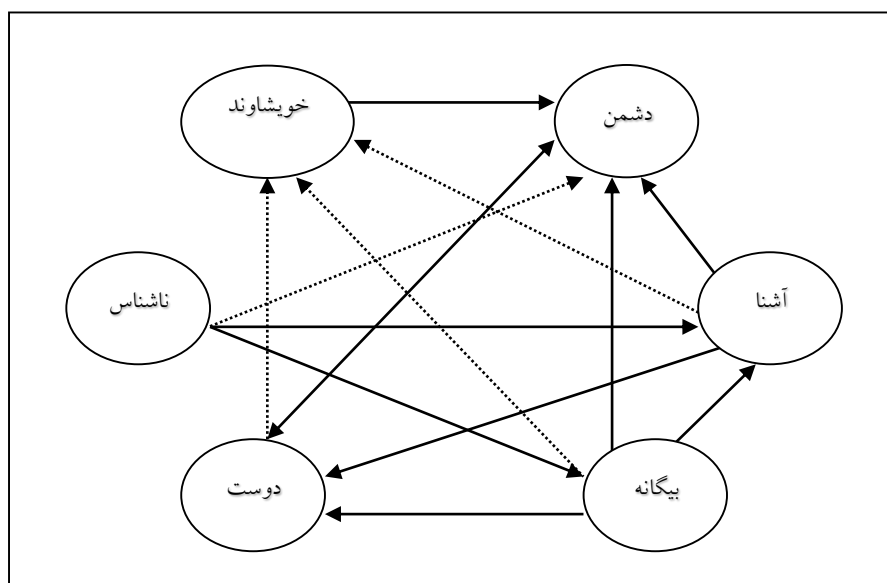
پیوستگی افزایش قلبم من و اوست.

۲. نقاط اصلی این طیف عبارتند از: آشنا/ ناشناس، دوست/ دشمن، و خویشاوند/ بیگانه.

۳. فراخی میدان، شکل میدان، و قالب اصلی کنش متقابل من با نگرستن به توزیع دیگری‌ها بر این

محور قابل استخراج است.

۴. شش نوع دیگری، با این الگو به هم تبدیل می‌شوند:



دیگری به مثابه....

۱. شکلی که دیگری در نظام شناختی من ادراک می‌شود، تعیین کننده‌ی الگوی رفتاری است که در برابر وی در پیش می‌گیرم.
۲. ادراک دیگری دو سویه‌ی بازنمایی و آشکارگی دارد.
۳. بازنمایی دیگری بر مبنای جم‌هایی عقلانی و مستدل و محاسباتی (مانند خوب/بد، سودمند/زیانمند، و نزدیک/دور) صورتبندی می‌شود.
۴. آشکارگی دیگری بر مبنای جم‌هایی هیجانی و عاطفی و کیفی (مانند دوست داشتنی/نفرت‌انگیز، خودی/غیرخودی، و...) صورتبندی می‌شود.
۵. دیگری می‌تواند در این چارچوب به چهار صورت ادراک شود:
 - الف) دیگری به مثابه من: به روابط اخلاقی و انسانی مربوط می‌شود.
 - ب) دیگری به مثابه چیز: به روابط علمی و بی‌طرفانه مربوط می‌شود.
 - پ) دیگری به مثابه غایت: به روابط آرمان‌گرایانه، معنامدارانه و زیبایی شناختی مربوط می‌شود.
 - ت) دیگری به مثابه منبع: به روابط خودمدارانه، فن‌آورانه و ابزارگرایانه مربوط می‌شود.

قربانی کردن

۱. قلبم، تنها در زیست جهانی وجود دارد که من، دیگری و جهان در آن حضور دارند.
۲. منابع قلبم، تا زمانی که در شبکه‌ای انسانی عینیت نیابند، اموری بالقوه و ذهنی هستند.
۳. اندرکنش با دیگری، مستلزم صرف منابع است. در هر ارتباط، چیزی قربانی چیزی دیگر می‌شود. منابع قلبم قربانی می‌شوند و در مقابل قلبم زاده می‌گردد.
۴. قربانی کردن در چهار سطح ممکن است: زیستی (واگذار کردن منابع پایان پذیر)، روانی (به اشتراک نهادن منابع دانایی یا احساسی)، اجتماعی (مشارکت و همکاری)، و فرهنگی (همگرایی مرکزهای معنایی و آرمانها و نگرشها).
۵. در صورتی که من منابع قلبم را به شکلی شایسته در میدان مدیریت کند، و عمل قربانی کردن را به شیوه‌ای درست انجام دهد، قلبم در شبکه‌ی پیرامونش زیاد می‌شود. این افزایش قلبم به مرکزیت یافتن وی در میدانش منتهی می‌شود. به این ترتیب، من، می‌تواند مرکز میدانی باشد که در پیرامون خویش تراوش کرده است.
۶. میدان مرکزدار، گرانیگاه بازتولید منابع قلبم، و قلمروی تشدید زایش قلبم است.

۱. سیاهه‌ای از دیگری‌هایی که با آنها در ارتباط هستید را تهیه کنید و نقشه‌ی زیست جهان خود را در عرصه‌ی دیگری رسم کنید.
۲. آشنایان خود را بر اساس خوشه‌هایی که تشکیل می‌دهند، و نهادهایی که در آنجاها با ایشان سر و کار دارید، رده‌بندی کنید.
۳. بیست تن از ایشان را برگزینید و ببینید مهمترین جم‌هایی که در مورد ایشان برای شما مطرح است، کدام است.
۴. ویژگیهای ابرقهرمان خود را تشخیص دهید.
۵. آن اصول اخلاقی‌ای را که می‌خواهید قطعا رعایت کنید، تعیین نمایید و آن را در دفتر خود بنویسید. (مبادا که هنوز دفتر ویژه‌ای برای زروان نداشته باشید!)
۶. مرزبندی کنید، مرکز خود را برگزینید، و به میدان وارد شوید.
۷. از میان آشنایان خود، ده تن را که می‌خواهید یارتان باشند برگزینید، چیزی از زروان را تا هفته‌ی آینده به ایشان هدیه کنید. از میان ایشان پنج تن را برای پیوستن به زروان برگزینید، و پس از رایزنی با همراه خود، یاران خویش را در زروان از میانشان برگزینید.
۸. بر اساس معیارهای عیارانه با دیگری‌ها ارتباط برقرار کنید. هر شب در مورد این که چه سهمی از کردارهای روزانه‌تان عیارانه بوده، به خود امتیاز بدهید و ببینید این مقدار در طی هفته چه تغییراتی می‌کند؟

مهارت‌یابی

۱. با کسانی که در تمرین پیشین تعیین کرده‌اید، "تا کنید".
۲. در میدان مرکز داشته باشید و این مرکز را در قالب شبکه‌ای از جم‌ها تصویر کنید.
۳. هریک از سه راهبرد را دست کم در مورد سه تن تمرین کنید.
۴. فضای حالت موجود و مطلوب خود را در میدان مشخص کنید.
۵. یک عرصه را در میدان خود برگزینید و دگرگون ساختن آن به وضعیت مطلوب را آغاز کنید.
۶. یکی از تجربه‌های خود در قلمرو کنش متقابل را به صورت یک منش (مقاله، داستان، داستانه، کاریکاتور، شعر، ...) تثبیت کنید. (تمرین تراشیدن پیکان)
۷. دعوت کردن را تمرین کنید.
۸. خدمت را تمرین کنید.
۹. اشارت کردن را تمرین کنید. تا نشست بعدی یک مثال برجسته از اشارت تاثیرگذاری که داشته‌اید، همراه داشته باشید.
۱۰. از میان زروانی‌ها سه تن را برگزینید (دست کم دو تن از ایشان عیار نباشند و سه راهبرد را در مورد ایشان انجام دهید).
۱۱. میدان خود را گسترش دهید.
۱۲. در میدان خویش باشید.
۱۳. فنون پایه‌ی ارتباط با دیگری و من را در میدان خویش تجربه کنید.
۱۴. در تجربه‌های خویش چیرگی را از سلطه تفکیک کنید.



دباره‌ی تنه

۱. من، نظامی است پیچیده، خودسازمانده و خود زاینده که در سطوح چهارگانه‌ی فراز در قالب تن، من، فرامن و من آرمانی سازمان می‌یابد و به عنوان عضوی از نظامهای عمومی موجود در این چهار سطح - یعنی بدن، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی و منش - بر اساس متغیرهای مرکزی قلبم - بقاء، قدرت، لذت، معنا - رفتار خود را تنظیم می‌نماید.

من، نظامی پیچیده است که روندها و رخدادهای درونی آن به شکلی خودارجاع و خودسازمانده به هم متصل شده‌اند. من در واقع کلافی در هم پیچیده از رخدادها و جریان‌هاست که مجموعه‌ای از بازخوردهای مثبت و منفی، خودتنظیم‌گری‌ها و تشدیدها، و حالات هم‌افزایانه‌ی نزدیک به تعادل را در بر می‌گیرد. من در جریان این جریان‌های مرزبندی شده و ساختار یافته است که بدنی زنده، شخصیتی منسجم، جایگاهی شایسته در جامعه، و محتوایی در خور از معانی و غایات را به دست می‌آورد. نظام شناختی من، و امکان من برای رمزگذاری و شناسایی رخدادها و چیزها مدیون همین روندهاست.

۲. روندهای جاری در سیستم من، اگر با دیدی ارزش‌گذارانه مورد داوری واقع شود، دو رده‌ی عمومی از رخدادها را در بر می‌گیرد: از سویی، رخدادهای هم‌افزایانه و خود تنظیم‌گری وجود دارند که تعادل و کارایی نظام من را تضمین می‌کنند و امکان سازگاری با تنشها برای من فراهم می‌آورند. و از سوی دیگر

روندها و جریانهای وجود دارند که از سازگاری من با تنشها می‌کاهند و توانایی عمومی سیستم را در برابر فشارهای درونی و بیرونی کم می‌کنند. به عنوان یک قاعده کلی، معیارهایی که بر اساس آنها داوری در مورد پدیدارها و رخدادها ممکن است، همین چهار عامل قلب هستند. یعنی چنین می‌نماید که نظام داوری انسانی پدیدارها و رخدادها را بر اساس تاثیری که بر کاهش یا افزایش میزان بقا، قدرت، لذت و معنا دارند، مورد قضاوت قرار دهد. بر این اساس، چنین می‌نماید که دو رده اصلی از جریانها و روندها در درون سیستم من وجود داشته باشند. یک رده از این رخدادها و جریانها میزان قلبم را کاهش می‌دهند، و رده دیگری بر آن می‌افزایند.

تله، زیرگروهی از این روندهاست که به کاهش میزان قلب منتهی می‌شود. تله را با این مقدمه چینی‌ها می‌توان به این شکل تعریف کرد:

الف) تله، یک روند، جریان، و رخداد است، که به شکلی تکرار شدنی و قاعده‌مند در سیستم من ظهور کند. به عبارت دیگر، تله از جنس رخداد - و نه چیز یا پدیدار - است، و به صورت الگویی از پویایی عناصر درونی سیستم من، عینیت می‌یابد. تله در عین حال روندی تکرارپذیر و قاعده‌مند است، یعنی الگویی است که از علل و عواملی مشخص بر می‌خیزد و بر زیربنایی تحلیل‌پذیر تکیه می‌کند و به همین دلیل هم امکان شناسایی، صورت‌بندی، و دستکاری آن وجود دارد.

ب) تله روندی است که می‌تواند به یکی از سطوح فراز محدود باشد، یا در تمام سطوح فراز نمود داشته باشد. در هر حال، میزان کلی قلبم در اثر روند مربوط به تله کاهش می‌یابد.

پ) تله از نوعی بازخورد مثبت برخوردار است، یعنی نه تنها به تثبیت خود در نظام من تمایل دارد، که اثرهای خود را تشدید نیز می‌کند.

ت) تله همواره در جریان رویارویی با یک تنش آفریده می‌شود، و گریز از آن تنش را در سیستم من نهادینه می‌کند.

در یک تعریف کلی، تله عبارت است از روند و جریانی در سیستم من، که گریز از تنشی مشخص را با بازخوردی مثبت در سیستم من تثبیت نماید.

۳. زمینه‌ی ظهور تله، شرایط تنش‌زاست. یعنی همواره تله در اثر اعمال تنشی به سیستم من ظاهر می‌شود، و در جریان تثبیت و نهادینه شدن این مسیر گریز بخشی از کارکردهای درونی سیستم را تسخیر می‌کند. نقطه‌ی زایش تله، همتای شرایطی است که سیستم من در جریان آن با تنشی رویارو می‌شود، و مسیری را برای پرهیز از خدشه‌های آشکاری که بر قلبم وارد می‌آید، بر می‌گزیند.

در مورد تنش، چنان که در نوشتارهای دیگر نگارنده شرح داده شده، دو شیوه‌ی کلی برخورد وجود دارد. سیستم می‌تواند با شرایط تنش‌زا سازگار شود، یا از آن بگریزد.

شرایط تنش‌زا، در کل بر موقعیتی دلالت دارند که در آن گسستی میان وضعیت موجود و وضعیت مطلوب وجود دارد. یعنی در افق قابل درک برای سیستم، میزانی از بقا، قدرت، لذت و معنا قابل بازنمایی و انتظار است، که از مقدار قلبم موجود و بالفعل کمتر است. این شرایط که بر وجود شکافی در میان امر تحقق یافته و امر دلخواه اشاره می‌کنند، در قالب تنش در درون سیستم بازنمایی می‌شوند. کهنترین و زیربنایی‌ترین تنشها، چنان که از سلسله مراتبی بودن سیستم سوژه و ساختار قلبم بر می‌آید، تنشهای سطح زیستی است که در قالب روندهای فزیولوژیک درک می‌شود. تنشهای فزیولوژیک می‌توانند طیفی بسیار گسترده - از تغییر در میزان قند خون گرفته تا برخورد با محرکی خطرناک - مانند یک جانور شکارچی - را در بر بگیرند. تنشهای روانشناختی، ماهیتی نرم‌افزاری‌تر دارند و بیشتر به شیوه‌ی بازنمایی امر مطلوب و موجود و هیجانات

و عواطف مربوط به آنها وابسته‌اند. تنش اجتماعی در الگوی ارتباط من و دیگری و شیوه‌ی اتصال من به نهادها و سازمانهای اجتماعی ریشه دارد و به میزان قدرتی که من در زمینه‌ی اجتماع خود جذب می‌کند متصل است. تنش فرهنگی نیز امری در قلمرو معناست که به پویایی منشاها و شیوه‌ی رمزگذاری جهان توسط این تنشها مربوط می‌شود.

دو رویکرد گوناگون با تنش - یعنی سازگاری و گریز - را می‌توان بر اساس توسعه یا چروکیدگی فضای حالت قلبم در سوژه توصیف کرد. سازگاری آن شیوه‌ای از رویارویی با تنش است که به گشودگی و انبساط فضای حالت بقا، قدرت، لذت و معنا منتهی شود. یعنی شمار گزینه‌های پیش‌روی من برای دستیابی به این متغیرها را افزایش دهد، و دامنه، شدت، و احتمال تحقق آنها را بیشتر کند. گریز، در مقابل، شیوه‌ایست که از نادیده انگاشتن تنش و عادت کردن به آن ناشی می‌شود و به سیستم من این امکان را می‌دهد تا بدون این که توسعه و گسترشی را در فضای حالت قلبم تجربه کند، به شکلی با شرایط تنش‌زا خو بگیرد و بنابراین شرایط موجود نامطلوب را بدون کوشش در راستای دستیابی به وضع مطلوب، تحمل کند. از آنجا که پابندی به شرایط موجود همواره به شکلی جامد، ایستا، و فاقد تکاپو از فضای حالت قلبم منتهی می‌شود، گریز روندی است که اگر در امتداد زمان نگریسته شود، چروکیدگی و محدود شدن تدریجی این فضا را در پی خواهد داشت.

گریز، از آنجا ریشه می‌گیرد که سیستم هیچگاه نمی‌تواند خود تنش را درک کند، بلکه همواره شکلی رمزگذاری شده و بازنمایی شده از آن را در درون خود بازنمایی کرده، و آن را بازمی‌شناسد. چرا که در نهایت تنش چیزی جز مقایسه‌ی بین یک وضعیت تحقق نیافته و بنابراین فرضی - و در نتیجه بازنمایی و رمزگذاری شده - با شکلی به همین ترتیب بازنمایی / رمزگذاری شده از موقعیت تحقق یافته‌ی سیستم نیست. از این رو، سیستم می‌تواند به همان ترتیبی که تنش را درک می‌کند و لزوم سازگاری با آن را حس می‌کند، با بازتفسیر

کردن و بازسازی رمزگان مربوط به آن، نادیده‌اش انگارد و به آن خو بگیرد. گریز، در واقع چیزی جز همین خود گرفتنِ سیستم به شرایط تنش‌زا نیست خو گرفتنی که با تکیه بر قواعد تکرارشدنی و نظم‌های واقعی یا تخیلی برساخته شده در نظام شناختی سیستم، از پویایی سیستم در زمینه‌ی شرایط آشوبگونه‌ی پیرامونش می‌کاهد، و بنابراین فضای حالت قلبم را کاهش می‌دهد.

تله، روندی قاعده‌مند برای دستیابی به گریز است. سیستم من همان طور که شیوه‌ی بازنمایی جهان، و قواعد ضروری برای رمزگذاری شرایط موجود و مطلوب را از دیگری‌ها یاد می‌گیرد، روش بازنمایی و فهم تنش را نیز در زمینه‌ی اجتماعی و از ورای واسطه‌ی زبانی فرا می‌گیرد. به این ترتیب، این امکان وجود دارد که شرایط تنش‌زا، و همچنین روش‌های سازگاری یا گریز از آن، به همراه پیکره‌ی عظیمتر چارچوبها و سرمشق‌های نظری رمزگذارنده‌ی هستی، از زمینه‌ی اجتماعی من وامگیری شود. من به این ترتیب از کودکی می‌آموزد تا به کمک واسطه‌ی به نسبت دقیق، اقتصادی، و توافق پذیر مانند زبان پدیدارها را از دل روندهای محسوس در محیط بشکند و استخراج کند، تنش‌های نهفته در این پدیدارها و شرایط بر آمده از آن را تشخیص دهد، و با روشی جا افتاده، شناخته شده و مرسوم که راهکار یا تله نامیده می‌شود، با آن سازگار شود، یا از آن گریز کند.

به این ترتیب، تله پدیداری جامعه‌شناختی است که در زمینه‌ی اندرکنش من و دیگری - به ویژه بر بستر ارتباط زبانی میان این دو عنصر - می‌روید و می‌بالد و تثبیت می‌شود. تله الگویی مرسوم و توافق شده برای نادیده انگاشتن شرایط تنش‌زاست. از این رو حضور تله در سطح اجتماعی، پویایی من را در برابر تنش‌های ریز و درشت دست به گریبانش کاهش می‌دهد، و از راه ایجاد عادت با شرایط تنش‌زا، رفتار من را تکراری، قابل پیش‌بینی، و بنابراین مدیریت پذیر می‌سازد. به این شکل، با وجود آن که تله در سطح سیستم من، و از دید من عنصری نامطلوب و ناخوشایند است و به کاهش قلبم در من منتهی می‌شود، اما در سطح

نظام اجتماعی یا نظامهای کلانتر - مانند سطح فرهنگی - ممکن است تله‌ها اموری خوشایند و ضامن بقا و دوام سیستم تلقی شوند. این که قدرت یا لذت یا معنای سوژه‌های انسانی کاهش می‌یابد، لزوماً به معنای ناپایدار شدن نهادهای اجتماعی بر ساخته شده توسط آنان نیست، و به همین ترتیب هم منشهایی که تله‌ها را رمزگذاری و تکثیر می‌کنند، ممکن است از رهگذر گریزهای پیاپی من از تنش‌هایش، اتفاقاً بخت بهتر و مناسبتری برای تکثیر و بازتولید پیدا کنند.

از این روست که تله‌ها چنین فراوان هستند. تله را نباید امری ذاتاً پلید یا به شکلی متافیزیکی زیانمند دانست. تله - مانند بسیاری از سیستمها و روندهای دیگر جاری در سطوح چهارگانه‌ی فراز، عنصری است که در شرایطی، برای سیستم‌های برخوردار از سطح خاصی از پیچیدگی، کارکردی را به انجام می‌رسانند. این کارکرد در مورد سوژه‌ی انسانی، رام کردن اوست، و منظم، قاعده‌مند کردن، و مدیریت نمودن رفتارهای وی، به شکلی که پویایی درونی نظامهای اجتماعی و فرهنگی را از حد خاصی بیشتر نکنند، و به این ترتیب عدم قطعیت حاکم بر روندهای درونی این نظامها را در آستانه‌ای اندک و بنابراین امن، حفظ نمایند. وقتی از دید سیستم سوژه، یعنی از نگاه خود من، به موضوع بنگریم، اما، تله‌ها را اموری ناخوشایند، بیمارگونه، زیانمند و خطرناک خواهیم یافت که توانایی سوژه برای رویارویی با شرایط تنش‌زا را کاهش می‌دهند، راه را بر پیچیده‌تر شدنش، و بنابراین توسعه‌ی فضای حالت قلبم می‌بندند، و شکل هستی‌اش را به وضعیتی تکراری و ایستا فرو می‌کاهند. از این روست که یک من کامل و تمام، قاعدتاً باید به دنبال از میان برداشتن تله‌ها باشد.

۴. تله، چنان که گفتیم، یک روند قاعده‌مند است که از رمزگذاری و فهم شکاف میان شرایط موجود و مطلوب برمی‌خیزد، در سطح زبانی رمزگذاری شده و در سطحی اجتماعی تکثیر می‌شود، و در سطح روانی همچون نوعی ضعف فردی یا عادت و خلق و خویی ناخوشایند تجربه می‌گردد.

ساختار تله از این بخشها تشکیل یافته است:

نخست: تنش، عامل برانگیزاننده و علت وجودی تله است. تله در واکنش به یک تنش مرکزی پدید می‌آید. از این رو می‌توان به ازای هر تله یک تنش بنیادین را تشخیص داد، و معمولا به ازای هر تنش بنیادین طیفی از تله‌ها را شناسایی کرد.

دوم: الگوی رمزگذاری توهم. چنان که گذشت، امکان ظهور تله توسط ساختاری نشانگانی - معنایی فراهم می‌آید که تنش را رمزگذاری و سازماندهی می‌کند و بازتفسیر شدن و در نتیجه گریز از آن را ممکن می‌سازد. تنش همواره با شیوه‌ای خاص رمزگذاری می‌شود و در چارچوبی زبانی - نشانگانی صورتبندی می‌شود. ویژگی عمده‌ی ساختار رمزگانی تله آن است که با چسبیدگی افراطی، یکسونگرانه، قطعی و برونزاد یک جم در برابر گزینه‌ی مقابلش همراه است. یعنی ویژگی رمزگان تله آن است که در آن تنش به شکلی برون فکنانه و در قالب زمینه‌ای هنجارین و غیرانتخابی از نمادها به قطبهایی از جم‌ها ارجاع می‌شود و به این ترتیب تقارن موجود در جم یاد شده به شکلی قطعی و تعیین شده توسط عوامل بیرونی و اجتماعی شکسته می‌شود. به این شکل، هر تله، بر یک توهم مبتنی است. توهم عبارت است از گزاره، قاعده، باور یا مفهومی که توسط من قطعی و درست پنداشته می‌شود، اما در واقع نادرست است.

سوم: ماشه. عبارت است از محرکی خاص، که معمولا به طور افراطی رمزگذاری می‌شود، و برخورد با آن رفتارهای ذخیره شده در قالب تله را رها می‌سازد. ماشه آن محرکی است که زنجیره‌ی غیرانتخابی و خودکار رفتارهای تله‌گونه را شروع می‌کند. ماشه معمولا در قالب متغیری جامعه شناختی و زبانی شده صورتبندی می‌شود و در سیستم رمزگان تله گرانیگاه و مرکز پنداشته می‌شود.

چهارم: بدنه‌ی تله. یک الگوی رفتاری تکراری، معمولاً غیرانتخابی، و خودکار است که در پاسخگویی به تنش اجرا می‌شود و گریز من از تنش را ممکن می‌سازد. بدنه‌ی تله از جنس رفتارهای قابل مشاهده و عینی است.

نام: برچسبی است که در زروان برای نامیدن تله به کار گرفته می‌شود. نام معمولاً به شخصیتی داستانی یا تاریخی اشاره می‌کند که می‌تواند نماد عینی تله‌ی مورد بحث دانسته شود. نام معمولاً به داستان یا قصه‌ای مربوط می‌شود که دلیل این نامگذاری را روشن می‌کند و امکان یادگیری و نمادسازی از تله‌ها را افزایش می‌دهد.

مثال: تله‌ی شمعون ستون نشین

زمینه‌ی تاریخی: شمعون ستون نشین، نماینده‌ی نسلی از راهبان مسیحی بود که در قرون سوم و چهارم میلادی در قلمرو هلالی شکلی که از میانرودان تا شمال مصر کشیده می‌شد، و به ویژه شمال مصر و فلسطین گرانگاهش بود، می‌زیستند و از راه ریاضت کشیدن و خوارداشت تن و نیازهای زیستی نزدیکی به خداوند را تبلیغ می‌کردند. شمعون برای رهیدن از نیازهای مادی و جسمانی، سالهای سال را بر ستونی بلند گذراند. او در آنجا، بر قرصی کوچک که بر این ستون کار گذاشته شده بود، تابش آفتاب و باد و باران را تحمل کرد و برای مریدانش که در پای ستون گرد می‌آمدند موعظه می‌کرد. شمعون برای این که شبها هنگام خواب از ستون به زیر نیفتد، با زنجیر خود را به بالای آن بسته بود. وقتی پس از سالها، زنجیر در گوشت بدنش فرو رفت و زخم آن عفونت کرد و کرم گذاشت، شمعون شادمان شد و وقتی گرمی از بدنش بر زمین می‌افتاد، آن را بر سر جایش بر می‌گرداند و می‌گفت: از روزی‌ای که خداوند برایتان مقرر کرده است بخورید... تنش: در تله‌ی شمعون، تنش پایه عبارت است از کشمکش میان نیروها و رانه‌های سطح زیستی و روانی - که به بقا و لذت گرایش دارند- و انگیزه‌های سطح اجتماعی و فرهنگی که به قدرت و معنا متصل می‌شوند. از آنجا که تعویق لذت در سطح روانی کلیدی برای دستیابی به انضباط است، و همین انضباط می‌تواند به زایش قدرت و معنا - و اگر درونزاد باشد به لذت و بقا- بینجامد، -از دیرباز، یکی از راههای دستیابی به متغیرهای مرکزی سطوح بالاتر فراز، انکار و طرد خواسته‌های سطح پایین دانسته می‌شده است. تنش به بیان دقیقتر، به کشمکش میان خواسته‌های صورتبندی شده توسط من - که معمولاً در سطوح زیستی و روانی قرار دارند - است، و خواسته‌هایی که توسط نظام اجتماعی و فرامن رمزگذاری می‌شوند.

ماشه: ماشه در تله‌ی شمعون، عبارت است از رویارویی با هر نوع لذتی که به سطح زیستی مربوط باشد، و نمایش آن در سطح اجتماعی با شکلی از کاهش قدرت و اعتبار اجتماعی همراه باشد. با توجه به این

که نمایش انضباط در نظامهای اجتماعی روشی برای کسب اعتبار و دستیابی به اقتدار و مشروعیت در سلسله مراتب قدرت و سطوح تصمیم‌گیری جمعی به شمار می‌رود، الگویی عام در تمام جوامع انسانی به چشم می‌خورد که بر مبنای آن نمایش ندادن لذت، یا نمایش تعویق لذت، که به سادگی می‌تواند در قالب ریاضت جمع بسته شود، دستمایه‌ی تعریف اعتبار و اقتدار اجتماعی دانسته می‌شود. به این ترتیب، هرکس که کمتر لذت ببرد، یا به عبارت دقیقتر، بتواند کمتر لذت ببرد، بیشتر قابل احترام است، قابل اعتمادتر است، و حق بیشتری برای تصمیم گرفتن در مورد امور جمعی دارد. بر این مبنای ماشه‌ی تله‌ی شمعون در جایی قرار دارد که لذت به شکلی عریان مشاهده می‌شود، بر مبنای پیش فرضهای این تله شماتت می‌گردد، و قدرت اجتماعی بر مبنای آن تولید شده یا مورد تخطئه واقع می‌شود.

ویژگیهای تکمیلی

الف) الگوی مرکززدایی: تله‌ی شمعون با تفکیک کردن متغیرهای بنیادین سطح خرد-زیستی و روانی- از سطح کلان- اجتماعی و فرهنگی- شکلی از تعارض درونی را در سیستم من به وجود می‌آورد که باید در نهایت با ترجیح یکی از این دو بر دیگری از میان برود. با توجه به پیش فرض نهفته در تله‌ی شمعون- یعنی ناهمخوانی، تمایز و جدایی ذاتی دو عرصه‌ی زمینی و آسمانی- آشتی و سازگاری میان این دو رده از متغیرهای بنیادین ناممکن فرض می‌شود و در نتیجه سیستم من به جدال به عناصری در درون خود بر می‌خیزد. در نتیجه فرآیند تعویق لذت را، که در حالت اولیه و و خالص خود ارزشمند و زاینده‌ی انضباط است، به شکلی افراطی از انکار لذت و ستایش رنج منتهی می‌گردد.

ب) جم‌های اصلی: زمینی / آسمانی، نیاز / ارضای نیاز، عالی / پست، زیستی-روانی / اجتماعی-

فرهنگی، من / فرامن، اکنون / آینده، و لذت / رنج.

پ) شیوهی رمزگذاری: توهم این تله می‌تواند یکی از گزاره‌های زیر باشد:

الف) هستی به دو بخشِ ذاتا متمایز و آشتی ناپذیرِ مادی / پست / حیوانی و معنوی / آسمانی /

الهی تقسیم می‌شود.

ب) هر یک از این دو عرصه متغیرهای بنیادینی دارند که در تعارض با متغیر بنیادین سطوح

دیگر قرار می‌گیرد. مثلا لذتهای فرارونده و آسمانی تنها با طرد و سرکوب لذتهای زمینی و پست

قابل دستیابی هستند.

پ) لذت امری شیطانی، خطرناک و از نظر اخلاقی ناپسند است.

ت) رنج به خودی خود باعث رستگاری می‌شود.

این تله جم‌ها را به این ترتیب می‌شکند: شمعون تداوم نیاز را بر نیاز، امور عالی را بر پست، خواستههای

اجتماعی / فرهنگی را بر خواستههای زیستی / روانی، و در نتیجه قواعد برآمده از فرامن را بر پویایی من، و رنج

را بر لذت ترجیح می‌دهد.

ت) الگوی رمزگذاری تله:

با توجه به جم‌های یاد شده، آشکار است که تله‌ی شمعون در نظامهای دینی و چارچوبهای معنایی

معطوف به رستگاری صورتبندی می‌شود. از نظر تاریخی، تله‌ی شمعون به شکلی آشکار و برجسته در دو

دین مسیحیت و بوداگرایی دیده می‌شود. زبانهایی که به عنوان زمینه‌ی شهر منشهای مربوط به این تله در

تاریخ فرهنگ اهمیت داشته‌اند، عبارت بوده‌اند از: سریانی، یونانی، عبری، و لاتین (در صورتبندی ریاضیت

مسیحی - یهودی) و زبانهای سانسکریت، فارسی و عربی برای صورتبندی مفهوم ریاضت در قالب بودایی

خود که در قالب ریاضت صوفیانه‌ی ایرانی به اسلام نیز وارد شده است.



تله‌ی تقارن

۱. تقارن، فهمیدن این حقیقت ساده ولی دشواریاب است، که هر چیزی با هر چیز دیگری برابر است. ارزش نمودینِ همه‌ی چیزها، آنگاه که خویشان را از مرتبه‌ی داوری حق به جانب عزل کنیم، جای خویش را به هم ارزی نهادینی خواهند داد، که دیدنش دشوار، پذیرفتنش دشوارتر، و رفتار کردن بر مبنایش ناممکن است.

۲. همه‌ی ما، در زمینه‌ی ای از بدیهیات و اصول موضوعه‌ی قطعی پنداشته شده زندگی می‌کنیم، که ناهم‌ارزی میان چیزها، و ارزش متفاوت رخدادها و پدیدارها را برایمان اثبات می‌کنند. زمینه‌ای که در جریان رشد و بالیدن خویش، زیر تاثیر فرآیند اجتماعی شدن، شکل گرفته است و توسط ما درونی گشته است. این زمینه از بدیهیات، باعث می‌شود که مرتب تقارن را ندانسته و بر مبنای الگویی از پیش تعریف شده و هنجارین بشکنیم، و پدیدارها را از دل آن استخراج کنیم، و با این ترفند، تقارن را در پشت صحنه‌ی این نمایش ساده‌لوحانه، نبینیم.

۳. آنان که جسارت کافی داشته باشند، به قطعیت و بدیهی بودن الگوی شکست تقارنِ مرسوم شک خواهند کرد. آنان که گستاخ باشند، اصلِ ضرورتِ شکسته شدنِ همیشگی تقارن را مورد پرسش قرار خواهند داد، و نیم‌نگاهی به تقارنِ ژرفترِ نهفته در پشت آن خواهند افکند.

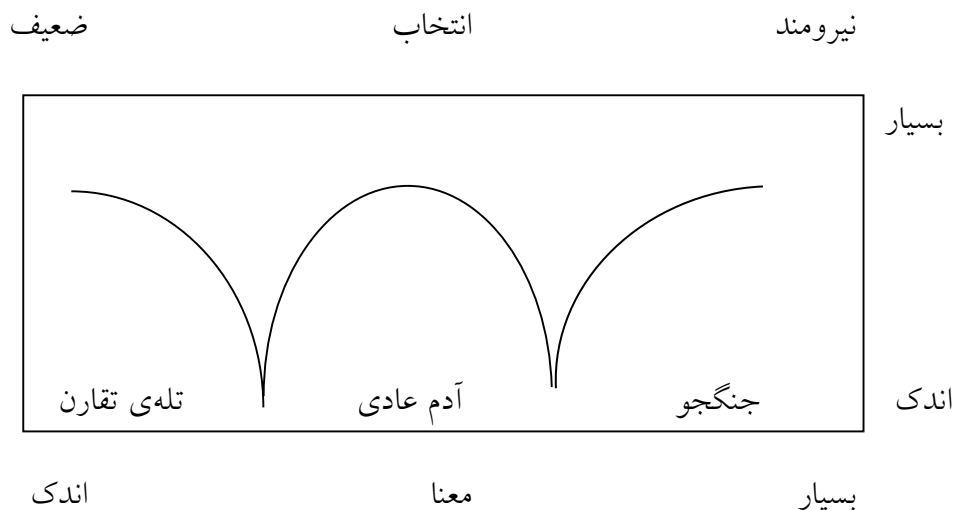
۴. دیدن تقارن، بسیار خطرناک است. فهمیدن این که هرچیزی با هرچیز دیگر برابر است، درک این که تمام تمایزها را انسان پدید می آورد، و پذیرش این که هیچ تفاوت ذاتی ای در "آن بیرون"، به طور عینی و "واقعی" وجود ندارد، برای سست کردن نیرومندترین اراده ها و در هم شکستن قویترین آرمانها و پوچ ساختن عمیقترین معانی کافی است. از این روست که جوامع چنین سخت به پنهان ساختن آن همت گمارده- اند، و آدمیان چنین مشتاقانه فریبهای مربوط به ندیدن تقارن را می پذیرند و درونی می سازند.

۵. آنان که تقارن را در نمی یابند، با اراده ای نیرومند انتخاب می کنند و به رفتار دست می یازند. با این وجود، کردارشان از رده ی عمل است، نه کنش. آنان بر مبنای قواعدی هنجارین، چنان که از ایشان انتظار می رود رفتار می کنند. شاید سخت کوشانه، شاید پیگیرانه و متعهدانه، اما همواره آمیخته به هاله ای از تبعیت و پیروی.

آنان اراده های شکننده ای که تقارن را در می یابند، به نوعی فلج دستگاہ انتخابگر دچار می شوند. خیره شدن به تقارن، چنان عضلات اراده را سست می کند که میل به تغییر را از بین می برد. از این رو، کسانی که آنقدر جسورند تا تقارن را بنگرند، اما آنقدر نیرومند نیستند که آن را در هم بشکنند، گرفتار تله ی تقارن می شوند. و این شاید همان مگای باشد که نیچه مردمان کم همت را از خیره شدن بدان باز داشته بود.

۶. لائو تسه گفته بود در ابتدای راه (تائو)، دو به علاوه ی دو با چهار برابر بود. چون در راه گام نهادم، دریافتم که این حاصل جمع چهار نیست و چون در راه به قدر کافی پیش رفتم، دریافتم که به راستی دو به علاوه ی دو، با چهار برابر است. بازی با تقارن نیز این گونه است. در ابتدای کار، تا زمانی که تقارن را ندیده ای

و چشمان معتاد به نظمهای بدیهیات به زمینه‌ی تخت رسوخ نکرده، و همسانی مهیبِ کوس بسته در آن را ندیده‌ای، آسوده‌ای و انتخابهایت را درست می‌دانی و اراده برای تغییر کردن و تغییر دادن را در راستا و جهت‌ی که از پیش برایت تعیین شده به کار می‌اندازی. چون تقارن را دیدی و در دام این همگونی مهیب گرفتار آمدی، دیگر امکان قاطعانه برگزیدن را از دست خواهی داد و عضلات خواستنیات فلج خواهد شد. مگر آن که از قبیله‌ی جنگجویان باشی و سرشت مغان را داشته باشی و گویا اینان نخستین کسانی بودند که فنِ خیره نگریستن به تقارن و سرسختانه غرقه نشدن در آن را ابداع کردند. فنی دشوار و تا حدودی متناقض گونه، چرا که گره خوردن نگاه و تقارن، به سستی و رخوت و پوچ نمودن همه چیز می‌انجامد، و این همان است که من را از مرتبه‌ی هستنده‌ای که زمانی بارقه‌هایی از خواست را به شکلی هنجارین در خویش داشت نیز عزل می‌کند و به مرتبه‌ی چیزهایی فرودست‌تر تبعیدش می‌کند، چرا که شاید سلسله مراتب هستنده‌ها، مبنایی جز خواستهایشان نداشته باشد و گیتی جز اراده و خواست، مرکزی نداشته باشد.



۷. تقارن را دیدن و در آن حل نشدن، بر همسانی گزینه‌ها آگاه بودن و قاطعانه برگزیدن، و درکِ زمینه‌ی پوچ پیرامونِ من، و دست بردن از تراوش معنا در این زمینه، چیزی است که انسانی عادی و پیش پا افتاده را از جنگجویی نژاده متمایز می‌کند. تفاوت میان پیشروان و دنباله‌روان، اربابان و بندگان، و

خدایان و آدمیان همین است. شیوه‌ای که با تقارن رویارو می‌شوند، و شیوه‌ای که آن را به کار می‌گیرند، یا توسط آن به کار گرفته می‌شوند.

تقارن از این رو، به حفره‌ای جادویی می‌ماند. زنجیری است پایگیر در مسیر هستن، و دامچاله‌ای است خطرناک در راه بودن. اما دامی و زنجیری که عبور کردن از آن و قدم نهادن بر آن سرنوشت سالکان است. تنها با دیدن تقارن، خیره نگریستن بدان، و در چنگ گرفتن و به همراه بردنش است که عبور از راه را ممکن می‌سازد. تنها راه، آن است که تقارن را ببینیم، در برابر فلج شدن و ناامید شدن پایداری کنیم، به طاعونِ پوچی‌ای که در تقارن لانه کرده مبتلا شویم و از آن شفا یابیم و تنها در این هنگام است که جنگیدن ممکن می‌شود.

از این روست که تقارن چنین پیوندی تنگاتنگ با مفهوم جنگیدن دارد. جنگجو، آن است که از سرچشمه‌ی تقارن نوشیده، خماری فلج‌کننده‌ی آن را لمس کرده، و از مستی مرگبار آن رهیده باشد. تنها در این هنگام است که می‌توان در زمینه‌ای انباشته از تقارن‌ها، تقارن را شکست، و در پهنه‌ی پوچی‌ها، معنا ساخت. بی آن که آن تقارن و آن پوچی انکار شود، و بی این که زایش معنا و شکستن تقارن برای لحظه‌ای دچار اختلال و وقفه گردد. قاطعانه برگزیدن، در شرایطی که می‌دانیم تنها دلیل این قاطعیت، انتخاب ماست، جدی گرفتن خواستها با تمام وجود، در شرایطی که بر پوچی‌هایی تمام خواستها آگاه هستیم، و دگرگون ساختن گیتی در راستایی سنجیده، در شرایطی که بر متقارن بودن تمام وضعیتهای قابل تصور برای آن خبر داریم، کلید جنگیدن است.



درباره‌ی پیمان

اوشان پشت پیمان اود راستیه اود ایوین نیست اود زینهار نی داریند اود پد پشت کونیند آبرنی ایستند.

ایشان را عهد، پیمان و راستی و آیین نیست و زینهار ندارند و به عهدی که کنند، نایستند.

زند بهمن یسن، فصل ۴ بند ۱۱.

۱. مهرپرستان بودند، یا آن انجمن مرموز مغان؟ یا شاید هم بسیار پیش از آنها، در میان شمن‌هایی که در میان قبایل گسترده در ایرانویج اساطیری می‌زیستند، این داستان آغاز شد، یا شاید هم در میان کاهنان بلند پایه‌ی معابد شاخدار عیلامی که سر خویش را می‌تراشیدند و ردهایی سپید می‌پوشیدند. به راستی، نمی‌دانیم نخستین کسانی که این موضوع را همچون روش مورد استفاده قرار دادند چه کسانی بودند. نخستین کسانی که عهد و پیمان را نه امری دوستانه و صمیمانه، و نه امری خصوصی، بلکه امری گروهی و اجتماعی، اما نه عمومی به معنای حقوقی کلمه، دانستند. آنان که برای اولین بار، به کاربرد پیمان بستن در شرایطی جز تبادل کالا و فعالیت اقتصادی پی بردند، و دریافتند که شکلی پنهانی، مرموز، و معنادار و معناساز از عهد و پیمان وجود دارد که می‌تواند در عرصه‌هایی فراتر از پیمانهای میان دو تاجر و دو امیر و دو وزیر، جریان یابد. آنان که کارآیی پیمان را برای تضمین تداوم نظمها، و ایجاد هویت دریافتند، و پیوند ناگسستنی پیمان و قدرت را فهمیدند و پرداختند.

نخستین کسان را نمی‌شناسیم، اما تصویری محو و تار از پیشاهنگان در دست داریم. می‌دانیم که نیاکان ایرانیانی که به فلات ایران کوچیدند، ایزدی نیرومند و جنگاور داشتند به نام مهر، که پیش و بیش از آن که نماینده خورشید و پیروزی در نبرد باشد، ضامن و نگهبان عهدها و پیمانهایی بود که در میان آدمیان جاری می‌شد. عهدهایی که لزوماً ماهیتی اقتصادی یا سیاسی نداشتند، که برعکس، معمولاً به اموری هویت‌مدارانه مربوط بودند. به این ترتیب بود که پرستندگان مهر، خود در سلسله مراتب مخفی و رازآمیز خویش درجه‌ها و مرتبه‌هایی گوناگون از عهد و پیمان را پدید می‌آوردند، و جایگاه خویش و دیگری را در این زمینه رمزگذاری، و سازماندهی می‌کردند.

مهرپرستان بودند که مفهوم پیمان را به تمام عرصه‌های معنایی فرهنگ کهن ایرانی تعمیم دادند. مغانی که گویا در ابتدای کار اتحادیه‌ای از مبلغان دینی و شبکه‌ی پویا و سیال و متحرک از موبدان مهر پرست (در شرق ایران زمین) و زروانی (در غرب این منطقه) بودند، به تدریج به دو شاخه‌ی متمایز تقسیم شدند. گروهی از ایشان که شاگردان زرتشت بودند، پرستش اهورامزدا و یکتاپرستی سختگیرانه‌ی او را برگرفتند و گروهی دیگر که تا پایان عصر ساسانی در گوشه و کنار بسیار بودند، همچنان به چند خدایی کهن آریاییان که مهر و زروان را در کنار یا حتی برتر از اهورامزدا قرار می‌داد، پایبند ماندند. این گروه‌ها، چنان که شواهد تاریخی نشان می‌دهد، در اتحاد و همیاری و همزیستی نزدیکی با هم به سر می‌بردند. کوروش بزرگ که هنگام مراسم تدفینش به رسم مهرپرستان اسب قربانی می‌کردند، دودمانی را بنیان نهاد که نام اهورامزدا در تمام کتیبه‌هایش وجود داشت، و آیین زرتشتی در عصر اشکانیانی ایران زمین را تسخیر کرد که خود مهرپرست بودند و نام مهرداد در میان شاهانشان از بیشترین فراوانی را داشت. این همیاری و همزیستی همچنان ادامه داشت، تا زمانی که زرتشتیگری ایرانی در مقام مقابله با تعصب مسیحی – که در دست امپراتوران روم کاربردی سیاسی یافته بود، – به قشری‌گری و تعصب‌گرایی، و این نشانه‌ی زوال و انحطاطش بود.

این مغان مرموز و مهرپرستان باستانی بودند که در همیاری و همکاری با سایر شاخه‌های اندیشه‌ی دینی ایرانی - مفهوم پیمان را در مرکز جهان بینی مردمان این سرزمین جای دادند. زرتشت که خود نماینده‌ای از همین گروه بود، عهد و پیمان میان آدمیان و اهورامزدا را محور ایمان در دین خویش دانست، و نخستین - و گویا واپسین - دین یکتاپرستانه‌ای را پدید آورد که در آن بر اختیار و حق انتخاب انسان به اندازه‌ی شکوه و عظمت خدای یگانه تاکید می‌شد. تاریخ در نگاه زرتشتی داستانی بود که عهد و پیمان اهریمن و اهورامزدا در روز ازل ساختارش را رقم زده بود، و نبردی بود که با هم پیمان شدن آدمیان با هورمزد و امشاسپندان به سرانجامی خوش ختم می‌شد. به همین ترتیب، مهر که در آیین دیرینه‌ی آریاییان ایزدی برجسته و در نگاه زرتشتی فرشته‌ای برگزیده بود، به عنوان نماینده‌ی عهد و پیمان در این نگرش جایگاهی مرکزی یافت.

به این ترتیب بود که نمادهای وابسته به مهر و پیمان زیربنای مفاهیم و رمزگانی را بر ساخت که قدرت و فرهمندی را رمزگذاری و نمایندگی می‌کردند. آیین مهرپرستانه‌ی پیمان بستن، که با "دست دادن"، یعنی فشردن دست راست هم پیمان با دست راست خویش رمزگذاری می‌شد، به صورت نماد جهانی دوستی و هم‌عهدی در آمد. حلقه‌ای که نماد اتصال و پیوند بود و پیمان و عهد را نمایندگی می‌کرد، از سویی در قالب انگشتر نامزدی به نمادی جهانگیر تبدیل شد، و از سوی دیگر در قالب حلقه‌ای نورانی که بین خداوند و شاهنشاه رد و بدل می‌شد، دلالتی سیاسی یافت و به عنوان نماد فرهمندی و برخوردارگی شاه از خورنَه‌ی ایزدی - که ضامن مشروعیتش بود - تثبیت شد.

از سوی دیگر، دست که علامت پیمان بستن بود، از سوی دیگر مفهومی برابر با "قدرت" یافت. در زبان فارسی، همان طور که دست در عبارتهایی مانند دستگیر و همدست و دستگیری کردن این دلالت را

حفظ کرد، در قالب نماد دستار - که معمولا - مثلا در نقش رستم- در کنار همان حلقه‌ی پیمان بازنموده می‌شد، با رمزگان نشان دهنده‌ی فرهنگ پیوند یافت. به همین شکل، مفهوم مهر در سراسر تاریخ حدود سه هزار ساله‌ی زبان فارسی، مفهوم دوستی، یاریگری، و هم‌پیمانی را حفظ کرد، و مهربانی - که در ابتدا لقب موبدان مهر و نگهبانان پیمانها بود،- دلالتی عاطفی و عمومی یافت. پیوند زن و مرد با تعیین مهریه و "مهر کردن" -اصطلاحی که از زمان ساسانی تا به حال باقی مانده است،- رسمیت می‌یافت، و تعبیری کاملا مهرپرستانه مانند "دست در دست هم دهیم به مهر/ میهن خویش را کنیم آباد" - که پاره‌ی نخست آن نمادی از مراسم مهرپرستان است،- در ذهن همه‌ی ما مفهومی آشنا و روشن را متبلور می‌سازد. دور نیست اگر بگوییم که مفهوم عهد و پیمان، به همراه نمادهای دینی مربوط به ایزد نگهبان آن، و چارچوبهای سازمان یافتگی اجتماعی بر آمده از آن، در سراسر تاریخ ایران زمین یکی از ارکان مهم پیوستگی فرهنگی بوده است، و در میان منشها و نمادهای فراوانی که از ایران زمین به سایر تمدنها صادر شده و جهانگیر شده است، جایگاهی مرکزی را اشغال نموده است.

۲. تاریخ ایران زمین فراز و نشیب بسیار داشته است و این از سرزمینی چنین پهناور، با مردمی چنین گونه‌گون، با تاریخی چنین طولانی و جغرافیایی چنین میانین و "سر راه" هیچ عجیب نیست. از این روست که عهد و پیمان و دلالت‌های رسمی آن نیز در این دوران طولانی قبض و بسط‌هایی فراوان را از سر گذرانده است.

شاید نخستین کسی که - تا حدودی با چارچوبی مهری- از عهد و پیمان در راستای اقتدار سیاسی بهره برد، کوروش بوده باشد. او نخستین شاه در جهان باستان است که پادشاهان مغلوب را بدون ناقص و علیل کردن، در شرایطی محترمانه و آسوده زنده می‌گذاشت، و اقوام مغلوب را بدون سختگیری و تحمیل سرکوبی نظامی

یا اقتصادی، از راه جلب رضایت و هم‌عهدی مطیع خویش می‌ساخت. رفتار کوروش با شاهان مغلوب و سیاست عمومی هخامنشیان که به طرزی بی‌سابقه آزاد اندیشانه و روادارانه بود، تنها در شرایطی ممکن می‌شد قول و قرارهایی در میان این حاکمان و محکومان و مغلوبانشان برقرار شده باشد، و چارچوبی محکم و استوار از قواعد و رمزگان حاکم بر این عهد و پیمانها حاکم باشد. اقتدار نظامی و شکوه سیاسی هخامنشیان، از آن رو در این مدت طولانی دو و نیم قرن تقریباً بی‌معارض باقی ماند، که در کل مواردی بسیار اندک و انگشت شمار برای بسیج نظامی و سرکوب سیاسی شورشیان و متمردان پیش می‌آمد. شمار شورشها و دامنه‌ی قیامهایی که در زمان هخامنشیان در قلمرو بسیار گسترده‌ی ایشان پدید آمد، اگر با موارد مشابه در امپراتوریهای مانند روم، عثمانی، مینگ، مغول، و عباسی مقایسه شود، کارآیی خیره‌کننده‌ی این سیاست را نشان می‌دهد. تمام اینها در نهایت بدان معناست که چارچوبی مشخص و روشن برای قول و قرار گذاشتن و عهد و پیمان بستن در آن هنگام وجود داشته است، و به گمان من اصولاً این چارچوب توسط خود هخامنشیان و بر اساس الگوی پیشینیان عیلامی‌شان به وجود آمده است. چون تا پیش از ظهور ایشان الگویی مشابه را نمی‌بینیم. حدس من آن است که دلیل فراگیر شدن عناصر فرهنگی و منشهای مربوط به عهد و پیمان در جهان، و یکسان نمودن نمادها و رمزگان مربوط به این ماجرا هم دقیقاً به همین دلیل است. چون در زمانی دوردست، برای مدتی به درازای بیش از دو قرن، همین الگوی ایرانی بود که برای نخستین بار پیمان بستن را در سطحی جهانی سازماندهی کرد.

عهد شکنی قدرتمندان و پایبند نبودن به پیمانها در میان مردمان، از آن هنگام به بعد نماد و نشانه‌ی آشوب اجتماعی قلمداد می‌شود. تمام پیشگویی‌های آخرالزمانی از روزگاری که محکمترین عهد و پیمانها – یعنی عهدهای خانوادگی – گسسته می‌شوند، سخن گفته‌اند، و انقلابیونی که خود را نماینده‌ی عصری نو و جهانی تازه معرفی می‌کردند، بر دگردیسی بنیادین عهدها و پیمانها در زمانه‌ی خویش اصرار داشته‌اند. در این

میان البته باید از مسیح نام برد، که می‌گفت برای فاصله انداختن میان پدران و پسران و زنان و شوهران آمده است، و مزدک که به همین ترتیب عهد و پیمان فرد با خانواده و طبقه‌ی اجتماعی‌اش را آماج نوسازی قرار داده بود.

با این وجود، در زیربنای این آشوبها و اغتشاشها، همچنان تقدس پیمان و اهمیت عهد باقی بود. اینها شالوده‌ی نظام اجتماعی ایران زمین - و سایر نظامهای اجتماعی را نیز - بر می‌ساختند. در سرزمینی پهناور مانند ایران، که نژادها، زبانها، ادیان، و اقوام گوناگون به هم آمیخته‌اند، چه چیزی جز یک عهد و پیمان مشترک می‌توانست در زمانی به این درازی هویتی جمعی و مفهومی عینی از "ایرانی بودن" را پشتیبانی کند؟ در سرزمینی که از دیرباز محل گذر کاروانهای تجاری بوده و بازرگانی در گنار کشاورزی مهمترین روش تولید اقتصادی‌اش تلقی می‌شده است، و در گستره‌ای که مهمترین راههای تجاری زمینی و دریایی از ابتدای تاریخ تمدن تا به حال از درون حوزه‌ی نفوذ آن عبور می‌کرده است، چه اصلی جز پابندی به عهد و پیمانها وجود داشته که می‌توانسته نظم ترابری‌ها و تبادل‌ها و قاعده‌مندی شکوفایی اقتصادی را تضمین کند؟

از این روست که در یکی از تاریک‌ترین مقاطع تاریخ ایران، در قرن هشتم هجری، یعنی کوتاه زمانی که مغولان به ایران زمین حمله کرده‌اند و بخش عمده‌ی این سرزمین را از جمعیت خالی کرده‌اند، و در هنگامه‌ای که تیمور لنگ بر پا کرده و غارتگری و کشتارهایی نو را آغاز کرده است، می‌بینیم که شاهان ایرانی آل کرت که بر هرات و افغانستان حکومت داشتند، بدان دلیل که شاهزاده‌ای فراری را در قلمرو خود امان داده و بعد به او خیانت کرده و به قتلش رسانده بودند، نفرین شده و نامشروع پنداشته می‌شدند. اندک زمانی بعد، وقتی یکی از مدعیان سلطنت و نوادگان تیمور به نام سلطان حسین میرزا، بعد از شکست خوردن از رقیبانش به سلیمان شاه - عموی تیمور - پناه برد و بنا بر عهد او تسلیم شد، سلیمان شاه بنا به دستور شاهرخ پسر و جانشین تیمور، او را به دربار شاهرخ فرستاد، و وقتی دید شاهرخ او را به قتل رساند و به این ترتیب

عهد و پیمان خودش را با وی نادیده گرفت، سر به شورش برداشت. و این چقدر با روایتی که هرودوت از سرداری هخامنشی به نام بغ بخش (بَعَه بوخشَه یا به یونانی مگابوسوس) حکایت می‌کند شباهت دارد، که فرعون شورشی مصر را شکست داد و با عهد و امان نامه وادار به تسلیمش کرد، اما وقتی به شوش گسیلش داشت، او را به جرم کشتن عموی شاه اعدام کردند، و در نتیجه بغ بخش که به خاطر شکسته شدن عهدش بی‌آبرو شده بود، به روایت هرودوت سر به عصیان برداشت.

اینها همه نشانگر آن است که در سراسر تاریخ ایران زمین - از درخشان ترین لحظاتهش در عصر هخامنشی، تا نشیب آشفستگی‌اش در عصر ایلخانی - الگویی مشابه و مشترک از پابندی به قول و قرارها و عهد و پیمانها وجود داشته، و این همان است که مرده ریگ سنتی بسیار کهن، بسیار ریشه‌دار، و بسیار اثرگذار بوده است.

سنتی که هرگاه در قالبی گسترده و فراگیر احیا شده، به پیدایش هویتی ملی و نیرومند منتهی شده است، و هرگاه - در گذشته - به دلیل هجوم اقوام غارتگر یا - به تازگی - به خاطر بحرانهای فرهنگی دستخوش اغتشاش و اختلال شده، چند دستگی و واگرایی و ناتوانی و کشمکش اقوام و ادیان و فرقه‌ها و زبانها را در سرزمین مان رقم زده است.

۳. بر این مبناست که پیمان از دیرباز در ایران زمین عنصری مرکزی و کلیدی بوده است. ستون فقرات روابط اجتماعی، اندرکنش میان خانواده‌ها و قبایل، و کردار میان افراد بر اساس عهد و پیمانهای شکل می‌گرفته که در سطوح گوناگونی از رسمیت وضع شده و با پشتوانه‌ی درجه‌هایی متفاوت از اقتدار سیاسی و دولتی تضمین می‌گشته است. در این زمینه است که عهد و پیمان به امری اساطیری تبدیل شده است. خویشکاری آدمیان و مرکزی که بند ناف اتصالشان به هستی زنده و پویایی پیرامونشان است، بر اساس عهد و پیمانی

تعریف می‌شده که با ایزد یکتا بسته‌اند، و این همان است که در روایت اسلامی به عهد الست تعبیر شد. اصولاً این برداشت که خداوند در روز ازل از آدم و - در روایت صوفیانه و ایرانی‌اش از تمام آدمیان- پرسیده که الستُ برِکُم؟ و بر اساس پاسخ مثبت ایشان رابطه‌ی ایشان با جهان خلقت تعریف شده، برداشتی زرتشتی است که بر اراده‌ی بنیادین انسانی - به موازات و نه و در طول - اراده‌ی ایزدی دلالت دارد و رابطه‌ی این دو را همچون اندرکنش دو موجود مختار و تقریباً همتا تفسیر می‌کند، نه چنان که در برداشتی یهودی از خداوندِ قادر و خشم‌آور داریم، همچون رابطه‌ی برده‌ای با اربابش.

از این روست که پیمان همواره و از ابتدا با خویشکاری آدمیان و از این رو با مرکز داشتن یا نداشتن ایشان مربوط بوده است. نخستین اصل آیین عیاری و فرقه‌ی فتوت، عهد نگهداشتن بود. و این مکتب در قرون نخستین اسلامی شکلی نوین از مرکزدار شدن ایرانیان بود که اساس آن بر شکلی عامیانه و عمومی شده از مهرپرستی طرحریزی شده بود. سایر اشکال بازتعریف مرکز در اغتشاش اجتماعی دو قرن پس از ظهور اسلام و انقراض ساسانیان نیز به همین ترتیب مفهوم پیمان و عهد را در کانون نگاه خود نگه می‌داشت، و بعدها نیز که مغولان و ترکان بر ایران زمین تاختند و بار دیگر آشوبی برخاست، شکلی عرفانی از همین پیمان بود که در مرکز برداشتهای صوفیانه برنشست و الگویی تازه از مرکزسازی برای سوژه را ممکن ساخت. در همین گیر و دار، یعنی از عصر اسلام به بعد بود که پیمان و عهد با عناصری مردمی، و در عین حال رمزآمیز گره خورد. مهمترین شاخه‌ای که با درجه‌ای از رسمیت این بازسازی مرکز و بازتعریف پیمانها را ممکن می‌ساخت، همان تصوف و عرفان بود. هرچند این تنها الگو یا حتی اثرگذارترین الگو نبود. چرا که بی‌تردید عیاران و خردمدینان و مزدکیان و سپیدجامگان و اسماعیلیان و مانویان و سربداران و حروفیان با سازمانهای مخفی فراگیر و اثرگذار خود، و سلسله مراتب محکم و استوار خود، و نقش سیاسی انکار ناپذیرشان نیز نقشی به سزایفا می‌کرده‌اند. هریک از این جریانهای فکری الگوهایی ویژه از عهد بستن و پیمان نگهداشتن

را به شکلی و با تعبیری رمزگذاری کردند و آن را در کانون عضوگیری و حفظ عضویت افراد در سازمانهای خویش قرار دادند.

در هنگامی اندرکنش این شاخه‌های رسمی و غیررسمی، که از سوی قدرت مستقر و دولتها مشروع یا نامشروع دانسته می‌شدند، شبکه‌ای بالنده و رشد یابنده از رمزگان، معانی، و مفاهیم در ارتباط با پیمان شکل گرفت. استعاره‌ها و نمادهایی که گاه خاستگاه‌هایی دور و حاشیه‌ای داشتند، در مرکز جهان‌بینی‌ها و تعهدهای سیاسی و سازمانی قرار گرفتند، و چیدمان افراد را در جهانی که به آشوبی سخت مبتلا شده بود، تا حدودی ممکن ساختند.

در این گیر و دار بود که تصویری در هم بافته، چهل تکه، و چند سویه از پیمان و عهد پدیدار شد. تصویری که با وجود حفظ این مفهوم در مرکز عناصری کلیدی مانند تعهد، خویشکاری، و هویت، برداشتها و تفاسیری گوناگون از آن را به دست می‌داد، مراتبی گوناگون از اراده و خودمداری را در آن دخیل می‌دانست، و چارچوبهایی گوناگون را برای رمزپردازی و استعاره‌سازی در این مورد به کار می‌بست. شاخه‌زایی مفهوم عهد و پیمان در عصر مدرن، از زمان ناصرالدین شاه قاجار آغاز شد، اما حتی امروز هم، با وجود آن که عهد و پیمان در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، خانوادگی، و بین‌المللی به اشکالی متفاوت و بر اساس قواعدی متمایز صورتبندی می‌شود، همچنان رگه‌هایی از آن برداشت رازآمیز و غنی از معنای دیرینه در این میان وجود دارد.

۴. پیمان در فارسی واژه‌ای دیرپاست. در اوستا، واژه‌ای وجود دارد که آفشمَن خوانده می‌شود. این

واژه در گاهان به این شکل به کار گرفته شده است: "اینک سخنانی افشمن به تو می‌آموزم، نه نا-افشمن (آفشمَن)، تا آنها را به دل بشنوی و پذیرایشان باشی.»

افشمن در این عبارت، به ظاهر منظوم و شعرگونه معنا می‌دهد، و بیشتر مفسران معنای یک سطر از شعر را از آن برداشت کرده‌اند. پورداوود افشمن و افسمن را یکی گرفته و آن را با همین تعبیر در بند یاد شده، به سنجدیه و ناسنجدیه ترجمه کرده است. وحیدی همین معنا را در دو واژه‌ی یافته و ناوافته گنجانده است، و آذرگشنسپ به پیروی از تاراپوروالا آن را فعال و متحرک در برابر سست و بیکاره ترجمه کرده است. جلیل دوستخواه در ترجمه‌ی اوستای خود، آن را با احتیاط به پیوسته و ناپیوسته برگردانده است. از معنای عبارت یاد شده هم بر می‌آید که سراینده از این واژه، "شعر" و "سخن منظوم، سنجدیه و پرداخته" را در نظر داشته است و آن را در برابر نثر و سخن عادی آورده تا بر اهمیت و ضرورت یادگیری و ارج نهادن بر آن تاکید کند. هم چنین است کاربرد این واژه در سروش یشتِ سرِ شب:

"نخستین کسی که پنج گاهان سپیتمان زرتشت اشون را بسرود، از پتمان (پیمان) و بند و گزارش و پاسخ، ستایش و نیایش و خوشنودی امشاسپندان را." و مشابه این در کرده‌های سوم، چهارم، هژدهم، نوزدهم بیست و یکم و بیست و چهارم و یسپرد هم تکرار شده است.

نکته‌ی جالب آن است که این واژه در ترجمه‌های پهلوی اوستا به پتمان برگردانده شده است، که همان پیمان است. در این معنا پیمان با پیوستن و پیمودن و پیوند دادن ارتباط می‌یابد. چنان که فردوسی نیز در ادامه‌ی همین روند شعر سراییدن خود را با عبارت "پیوند دادن" توصیف کرده:

"ز گفتار دهقان یکی داستان
بپیوندم از گفته‌ی باستان"

آشفنگی ناشی از یورش تازیان و در هم ریختگی نظام اجتماعی و فرهنگی ایران زمین را به سادگی در دگردیسی مفاهیم و نمادهای متصل به عهد و پیمان می‌توان ردیابی کرد، و شاید از این رو باشد که در اشعار نخستین شاعران پارسی‌گوی پس از اسلام، -بر خلاف نیاکانشان در دو سه قرن قبل- اثر چندانی از

مفهوم پیمان نمی‌بینیم. در اشعار به جا مانده از رودکی و رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر هیچ یک از دو عبارت پیمان و عهد دیده نمی‌شود و این با توجه به توجه و پایبندی این دو به واژگان کهن و آیینی ایرانی کمی غریب می‌نماید. دقیقی هم تنها سه بار این واژه را به کار برده است.

ابوسعید ابوالخیر به جای پیمان واژه‌ی عهد را - تنها نه بار- به کار برده است. کاربرد آن به مفهوم زرتشتی پیمان نزدیک است، چنان که یک جا می‌گوید "هر عهد که با خدای بستند همه"، و در جای دیگر "ای عهد تو عهد دوستان سر پل"، که تقریباً به همین شکل در متون زرتشتی در مورد پل چینوت نیز به کار رفته است.



دباره‌ی ایرانی شدن

۱. ایرانی بودن و ایرانی ماندن، این روزها نقل محافل است و موضوع کشمکش. بسیاری در دفاع از ایرانی بودن می‌گویند و می‌نویسند، و برخی از جبر ایرانی بودن می‌نالند. سوگواری بابت آنچه زمانی ایرانیان بوده‌اند، با شرم از آنچه اکنون هستند، دست به دست هم داده است و آش درهم جوشی از هیجانهای گوناگون را بر سفره‌ی اندیشه‌ها نشانده است. آشی که خوردنش دهان سوز و نخوردنش گرسنه ماندن است. همچون همیشه، این بار نیز هیاهوی خشم و ترس، و جوشش عشق و نفرت، راه را بر طرح پرسش اصلی بسته است. پرسشی که شاید به ایرانی بودن و ایرانی ماندن مربوط نباشد، که در قالب ایرانی شدن قابل صورتبندی باشد.

۲. دباره‌ی هویت ایرانی بسیار می‌توان گفت و بسیار می‌توان نوشت. چند چیز دباره‌ی آنچه هویت ایرانی می‌دانیم، مسلم است: نخست آن که تاریخی بسیار دیرپا دارد، و از نظر زمانی دیرپاترین هویت اجتماعی هنوز زنده است. هویتی که حدود دو هزاره از هویت اجتماعی چین و هند - با قدمت سترگ و غنای آشکارشان سالخورده‌تر، و حدود سه هزاره از تمدن یونانی - رومی - با جذابیت امروزش و ادعاهای گزافش - کهنسالتر است.

دیگر آن که هویتی متکثر و پویا و دگرگون شونده است. عناصر زبانی سامی و آریایی، اساطیر شرقی و غربی، و نژادها و ادیان و فنون و سبکهای زندگی و معناهای گوناگونی که در سرزمینهای همسایه‌ی ایران

زمین پدیدار شده‌اند، بی مقاومت و حتی با اشتیاق، توسط مردمان ساکن این سرزمین وامگیری شده، و چنان با نبوغ و زاینده‌گی فرهنگی ساکنان این قلمرو درآمیخته است، که امروز جدا کردن و تفکیکشان کاری در عمل ناممکن است. چرا که نماد فروهر را هر متخصص تاریخی، ایرانی می‌داند و دیگر رگ و ریشه‌ی نمادهای مصری‌اش را در این ترکیب به راستی ایرانی تشخیص نمی‌دهد، و همچنین است رگه‌های پرهیز بودایی که در عرفان ایرانی وجود دارد، و خودکامگی و اقتدار بی چون و چرای ایزدی یگانه که در ایران زمین زاینده شد، اما این صفات خویش را از مجرای مهمانان سامی خویش به دست آورد. امروز رمزگرایی مغانه را از آیینهای مخفی جاری در سراسر گیتی، و نگارگری چینی را از نوآوریهای مانویان نمی‌توان تفکیک کرد، و این صفت دیگر هویت ایرانی است. ایران در پیوندگاه سرزمینهایی گوناگون قرار گرفته است، و فرهنگی را در دل خود پرورده است که به خاطر مهمان‌پذیری و قدرت جذب بی‌مانندش، در میان تمدنهای دیگر یگانه و استثنایی است.

سوم آن که هویت ایرانی حتی از نظر نژادی و زبانی نیز متکثر است و بیشتر به جوهری معنایی و فرهنگی می‌ماند تا هویتی قبیله‌مدارانه که در سایر تمدنها شاهدش هستیم. قبایلی بی‌شمار از کوچگردان مهاجم، بومیان از یاد رفته، و مهاجمان خونریز در این سرزمین ماندگار شده و خود را ایرانی خوانده‌اند. و به همین دلیل هم ماهیت قبیله‌ای، زبانی و نژادی از دامن این هویت رخت بر بسته است. مانها و لولوی‌ها و سومری‌ها و ایلامیان قفقازی، مهاجمان سامی نژاد آشوری و کلدانی و اکدی و بعدها عرب، مهاجران آریایی هیتی و میتانی و ماد و پارس و پارت و سکا، غارتگران مقدونی و یونانی و رومی، و ایلهای ترک و تاتار و مغول برای قرنهای متمادی به این سرزمین وارد شده، در آن رخت اقامت افکنده، و خود را ایرانی خوانده‌اند. آنچه که هویت ایرانی را بر می‌سازد، دستمایه‌ی خلاقیت و نبوغ مجموعه‌ی تمام این مهاجران و مهمانان و مهاجمان و غارتگران است. زرتشتی که کهنترین دین موفق یکتاپرست را بنیان نهاد، کوروشی که برای نخستین

بار این سرزمین را یکپارچه ساخت، و داریوشی که نخستین برنامه‌ی دولتی فراگیر و زمان‌مند را با فراخنای چندین نسل تدوین کرد، جملگی به قبایل مهاجر آریایی تعلق داشتند. آنان که فلسفه‌ی ارسطویی و افلاطونی را به ایران زمین آوردند، اعضای باسوادتر سپاهیان مقدونی بودند و مهاجرانی که از آسیای صغیر می‌آمدند. فرزندان تموچین خونخوار بودند که سلطان محمد خدابنده شدند و پسر و نوه‌ی تیمور مهیب بودند که شاهرخ هنرپرور و الغ بیک دانشمند از آب در آمدند. برای مدت زمانی بسیار طولانی، شاخه‌های گوناگون سپید پوستان، زردپوستان و سیاه پوستان در این سرزمین در هم آمیخته‌اند، رخساره‌هایی چندان متنوع به دست آورده‌اند، و زبانهای تازی و ترکی و عبری و آشوری و گرجی و ارمنی را اختیار کرده‌اند، و همچنان ایرانی مانده‌اند. بدان دلیل ساده که ایرانی بودن ماهیتی فراتر از نژاد و زبان و رنگ داشته است. این امر تا به امروز نیز ادامه داشته است. چنان که بیشتر ما ایران شناسان نامداری که فارسی آموخته و معمولا در ایران به زندگی پرداخته‌اند را ایرانی می‌دانیم، و تا پیش از عصر صفوی که اروپاییان در میان این "ایرانی شدگان" برجستگی یافتند، ایرانی شده‌های هندی و روس و تاتار و چینی و مصری و سوری بسیاری داشتیم که گاه در تاریخ ایران زمین نیز نقشهایی برجسته ایفا کردند.

چهارم آن که، امروزه این هویت درگیر بحران است. از یاد نمی‌برم برخوردی تفکر برانگیز را که در شهر کاتماندو با خانواده‌ای ایرانی داشتم. در بازار با دوستانی - یک اروپایی و یک ایرانی - گردش می‌کردم که دست بر قضا هردو بور و سپیدرو بودند. بر در مغازه‌ای حرف زدن خانواده‌ای را شنیدم که فارسی حرف می‌زدند و ایرانی بودند و چون ما با دوست اروپایی مان به انگلیسی سخن می‌گفتم، به ایرانی بودن مان شک نکردند. همه با کمی آشفتگی وارد مغازه شدند و با فروشنده به جر و بحث پرداختند. از سر کنجکاوای وارد شدم و دیدم بر سر قیمت چیزی اختلاف دارند. فروشنده به سبکی که در میان مردم نپال مرسوم است و همانطور که از بسیاری از جهانگردان می‌پرسند، از آنها پرسید کجایی هستند، و مادر خانواده که به انگلیسی

بی‌نقصی حرف می‌زد، با شرمساری و برافروختگی گفت: "نمی‌خواهم بگویم" و چون اصرار فروشنده را شنید، ادامه داد: "از هیچ کجا می‌آیم (I'm coming from nowhere)" و شروع کرد که از مغازه خارج شود. وقتی همانجا با کمی رنجش به فارسی از او پرسیدم: "چرا، مگر ایرانی بودن چه ایرادی دارد؟" یخها آب شد و خونگرمی معمول ایرانی جای برآشفستگی‌اش را داد، و البته شرمی خفیف از این که هویتی با محتوای دوگانه را انکار کرده بود.

پنجمین نکته در مورد هویت ایرانی آن است که امروزه به امری دغدغه‌برانگیز و دشوار تبدیل شده است. تکه پاره‌های ایران که به لطف بی‌کفایتی قاجارها از ایران کنده شده بود و به همت بی‌کفایتی جانشینانشان همچنان از ایران جدا ماند، می‌کوشند تا خود را با واژگانی مانند تاجیکی، ترکمن، ارمنی، آذری، یا گرجی تعریف کنند، و شاید به همین دلیل، همگی هویت‌هایی کوچک و گم شده در میان تمدن‌هایی تنومندتر هستند، و کشورهایی فقیر و کم جمعیت در جهانی که در معادلاتش این دو صفت ننگ دانسته می‌شود. این که چرا ایرانیان گرجی، ارمنی، آذری، تاجیک، افغان، عرب و... ترجیح داده‌اند با قومیت خویش شناخته شوند و نه با هویتی ملی که کلیتی سترگ را می‌سازد، جای اندیشیدن دارد، اما به هر حال، این است آنچه که هست. و تنها این نیست. میلیون‌ها نفر از ایرانیانی که به دلایل گوناگون از کشورمان کوچیده‌اند و در سرزمین‌هایی دیگر ساکن شده‌اند، یا فرزندان دو رگه از خود به جای گذاشته‌اند، یا ایرانیان نوجوان و حتی میان‌سالی را پرورده‌اند که فارسی گفتن و خواندن نمی‌دانند و در بهترین حالت خود را ایرانی تبار می‌دانند، و نه ایرانی. اینها را در کنار این عارضه‌ی ننگ‌آور بگذارید که شماری بسیار از ایرانیان مقیم خارج از کشور، از ارتباط و نشست و برخاست با سایر ایرانیان می‌گریزند، در جوامع بیگانه خود را پاکستانی، روس، یا چیزی دیگر معرفی می‌کنند، و این ننگ آشکارا به ایشان و کردارشان بر نمی‌گردد، که نتیجه‌ی فرآیندی تاریخی و جامعه‌شناختی است که ایرانی بودن را به امری شرم‌آور تبدیل کرده است.

نتیجه آن که، با وجود قدمت زیاد، مهمان پذیری چشمگیر، و تکثر و پویایی بی‌مانند این هویت، امروز ایرانی بودن یک امر دغدغه‌زاست. امری تنش‌آفرین، پرسش‌برانگیز، و ابهام‌انگیز، که می‌تواند به بدبینی دیگران، جلب توجهشان، و حتی رفتار توهین‌آمیزشان منتهی شود. ایرانی ماندن، در شرایطی که ایرانی بودن چنین وضعی دارد، دشوار است.

۳. آنگاه که ایرانی بودن مسئله‌زا، و ایرانی ماندن دشوار شود، امکان "ایرانی شدن" پیش می‌آید. ایرانی شدن به معنای بازتعریف بنیادین چیزی است که هویت تاریخی و ملی ما را تشکیل می‌دهد. هویتی که در حالت عادی در زمینه‌ی پایدار و تثبیت شده‌ی ایرانی بودن، مجال‌ی برای طرح پرسش در موردش نیست، و در بافت تعصب‌آمیز ایرانی ماندن، چاره‌ای جز پیروی از تمام بخشها و عناصرش وجود ندارد.

در زمانی که مردمانی بیشتر و بیشتر، به این که فلان پدر بزرگ یا مادر بزرگشان روس یا اروپایی بوده تفاخر می‌کنند، و با تردیدی کمتر و کمتر از ادعای ایرانی ماندن دست می‌کشند، این امکان فراهم می‌شود که چند گامی از خویشتن دورتر بایستیم، و بار دیگر بخشهای هویت خود را زیر و زبر کنیم. بختی که در این آشوب برای ما فراهم شده است، همان بلندآختری ناخواسته ایست که به تمام زادگان شرایط آشفته اهدا می‌شود. امکان محتمل و بزرگ خرد شدن در زیر بار عار و شرم، که با حاشیه‌ای از بخت بازتعریف کردن خویشتن همچون چیزی فرازین و برتر، درآمخته است. همچون همواره‌ی تاریخ، اکثریتی رام و مطیع و تنبل که در این میانه‌ی فربه و دست‌یافتنی اقامت می‌کنند، و در زیر وزن آشوب و شرم و عار هویتی که ابهام و آلودگی سنگینش کرده، فرسوده می‌شوند. تا که شاید آن اندکی از رندان که حاشیه نشینی پیشه کرده‌اند، در آفرینش هویتی نو و بازتعریف خویشتن کامیاب شوند. این شاهکار تنها در آن هنگام به فرجام می‌رسد که بر بنیادی

به استواری هزاره‌هایی که پشت سر ماست، تکیه کرده باشد. تنها در این هنگام است که امکانِ بهتر زیستن برای نسل‌های بعدی ساکنان ایران زمین فراهم می‌آید.

از این رو، امروز، مسئله‌ی ما ایرانی شدن است. آن ایرانی بودن‌ی که ما می‌شناختیم، به گذشته‌ها تعلق داشته و همراه آن مرده است. ایرانی ماندنی که آرزوی بسیاری از ماست، به خاطر دگرگون شدن شرایط اجتماعی و تاریخی ما ناممکن شده است. مردمانی که به دروغ گفتن و ریا ورزیدن و هراس و پستی خو کرده‌اند، چگونه می‌توانند سرافرازی اجداد خویش را به همان شکل تجربه کنند؟ و آنان که تن به ضرورت‌هایی فراتر از خواست خویش داده‌اند، چگونه می‌توانند بار دیگر این تن را در جایگاهی ارجمند تصور نمایند؟ جامعه‌ای که انقلاب کرده، جنگی ویرانگر را پشت سر گذاشته، از نظر اقتصادی ورشکسته شده، نخبگانش را در امواجی پیاپی از مهاجرت از دست داده، و منابع طبیعی غنی خویش را به شکلی فاجعه بار نابود کرده، با چه دستمایه‌ای می‌تواند از ماندن در وضعیتی خوشایند، اما سپری شده سخن بگوید؟

واقعیت آن است که تفاخر به گذشتگان در این روزها سودی برایمان ندارد. آن سببِ بشکست و آن پیمان‌ریخت و مردمانی که تاریخ را با کردارهای بزرگ خویش آفریدند، به تاریخ پیوستند. امروز ماییم و آنچه که هستیم، و نه چیزی بیشتر. اما با این بخت که درباره‌ی خویش قاطعانه و بیرحمانه و راست‌بینانه داوری کنیم، تا که شاید از آنچه ناخوش می‌داریم پاک شویم و آنچه را آرزومندش هستیم، به دست آوریم، و آن هویتی است نو، یعنی ایرانی شدن.

۴. اما چرا ایرانی شدن؟ در این روزگاری که همگان از دهکده‌ی کوچک جهانی حرف می‌زنند، در این موقعیتی که فضای روشنفکری طبق معمول پنجاه سال عقب مانده‌ی کشورمان هنوز با کلماتی مانند سوسیالیسم اترناسیونال و جهان وطنی دلخوش است، و در موقعیتی که غربیان تقریباً همه را متقاعد کرده‌اند

که باید دیر یا زود به همراه پسی و مک دونالد، از پرچم و هویتشان هم تغذیه کنیم، چرا به خودمان زحمت بدهیم؟ مگر در ماهواره و فیلم و شوها کم دیده‌ایم که "اینطوری بیشتر خوش می‌گذرد؟" مگر جوانانمان برای کمی تفریح به ترکیه و دوی نمی‌روند؟ و مگر وقتی بر می‌گردند از آرامش و شادمانی حاکم بر آن کشورها تعریف نمی‌کنند؟ چرا به این سرنوشت به ظاهر محتوم تن در ندهیم؟ مگر نه این که حالا حالاها نفتی هست و چندتایی درخت قابل انداختن و جانور قابل شکار کردن و منابعی قابل واگذاری؟ برای نسلهای بعد هم که خدا بزرگ است!

می‌خواهم چند دلیل بیاورم، بر ترجیح راه دشوار ایرانی شدن، بر سایر راهها.

ایرانی شدن برای ما یک ضرورت است. چون ما شهروندان خوبی برای دهکده‌ی کوچک جهانی نخواهیم شد. ما به این زودی‌ها نخواهیم توانست خاطره‌ی شهر کهنسال و زیبایی که اجدادمان در آن سکونت داشتند را از یاد ببریم، و از این رو به این سادگی‌ها به دهکده‌نشین شدن خو نخواهیم گرفت. به ایرانیان گریخته به فراسوی مرزهایمان گوش بدهید، تا بشنوید که پس از تعریف کردن از آزادی و نظم و ترتیب و خوبی و خوشی زندگی در فرنگ، دیر یا زود، از بی‌مایگی و سطحی بودن همه چیز می‌گویند. ایرانی شدن برای ما یک ضرورت است، چون چیز دیگر شدن برایمان کم است، و بیشتر ما هنوز آنقدر بدبخت و ناتوان نشده‌ایم که این حقیقت را از یاد ببریم.

ایرانی شدن برای ما یک ضرورت است، چون ما در نهایت بخت چندانی برای عضویتی تکه پاره در یک نظم نوین جهانی نداریم. نظم نوین جهانی، از پدیدار آمدن قطبهای قدرتی که بتوانند مانند چین به تهدیدی اقتصادی و فرهنگی تبدیل شود، جلوگیری می‌کند و چه بسا که اگر چین هم در اوج جنگ سرد رستاخیز خونین و نابخردانه‌اش را تجربه نکرده بود، به چندین کشور تکه پاره تبدیل می‌شد.

ساده‌ترین راه برای جذب ما در آن دهکده‌ی کوچک، آن است که ادعا کنیم اصل و تباری "دهکده‌ای" داریم. راه میان بر در این مسیر، انکار هویت ملی خویش است، و چسبیدن به هویتی قومی که همه‌ی ایرانیان شکلی از آن را دارند. ما به عنوان فارس و عرب و بلوچ و کرد و آذری و لر و لک و مازن و گیل و ارمن و گرج و تاجیک و افغان و عراقی و ترکمن - و در چند سال اخیر قطری و کویتی و دُبی‌ای! و اماراتی - می‌توانیم به سادگی در پیکره‌ی نظم جهانی حل شویم. چنان که اسلواکها و چک‌ها و مولداوی‌ها و اوکراینی‌ها چنین شدند. اما اینها همه شهروندانی درجه‌ی دوم، و از پشت کوه آمده‌هایی فقیر و ناچیز در زمینه‌ی بازی گولهایی تازه به دوران رسیده هستند. گولهایی که اتفاقاً هویت قومی نوساخته‌ی خویش را با مهارت در هویت ملی کلانی ادغام کرده‌اند. آمریکایی که چینی‌تبارها، اسپانیایی‌تبارها، ایرانی‌تبارها، و سایر مردم خویش را که نه تنها هویت قومی، که هویت ملی و فرهنگی متفاوتی هم دارند، - در یک ملیت نوپا متحد کرده است، بازیگر اصلی خواهد ماند، و چین و هندی که دارند همین کار را یاد می‌گیرند، چرا که همچون ما از سابقه‌ی تاریخی درخشان و بنابراین بختی بلند برای پیروزی در این میدان برخوردارند. در این میان البته شکست خوردگان هم هستند، مانند روسیه‌ای که کوشید همین بازی را با قواعدی نادرست بازی کند و ناکام ماند، و ما کردها، آذری‌ها، عربها، بلوچها، و فارسها در این میان نقشی نخواهیم داشت. چرا که جز براده‌هایی از هویت را در اختیار نداریم.

ایرانی شدن برای ما یک ضرورت است، چرا که بنا به تجربه‌ی تاریخی نشان داده شده که مردم ساکن ایران زمین، دیر یا زود به شکلی از وحدت ملی دست خواهند یافت، و اگر ما بنیان‌گذاران این نظم نو نباشیم، آیندگانی ناتوانتر و هویت زدوده‌تر از ما به این کار سترگ دست خواهند یازید و دیرتر و کمتر و بدتر در نهایت به چیزی شبیه به هویتی فراگیر دست خواهند یافت. قلمروی جغرافیایی، بوم‌شناختی، و فرهنگی به نام ایران زمین وجود دارد که فلات ایران و حاشیه‌ی کوهستانی و جلگه‌ای اطرافش را در بر می‌گیرد. این

قلمرو هر از چندگاهی زیر فشار نیروهای بیرونی - معمولاً هجوم اقوام کوچگرد همسایه و به تازگی فرهنگ نیرومند مدرن، - به کشورهای کوچکتر تجزیه می‌شود. مردم این قلمرو، از نظر فرهنگی و اقتصادی به هم وابسته‌اند، و بنابراین دیر یا زود، بار دیگر اقتدار پیوستن به یکدیگر را به تفاخر پوک تنها زیستن ترجیح می‌دهند. تجربه‌ی تاریخی نشان داده که این نظم نو هرچه زودتر رخ دهد، و بیشتر در خاطرهای نظمهای موفق پیشین ریشه داشته باشد، کامیاب‌تر است. از این رو، ایرانی شدن یک ضرورت است.

در عین حال، ایرانی شدن امری خواستنی است. چرا که خزانه‌ای بسیار غنی برای برساختن هویتی نیرومند در این قلمرو فرو خفته است. ایرانی شدن امری خواستنی است، چون بیش از صد میلیون انسان، بیشترشان جوان و آبدیده در زمینه‌ی آشوب و زمانه‌ی ناامنی، هستند که راه و رسم درآویختن با خطر را می‌دانند و عمیقتر از خو گرفتگان به امنیت هنجارها، به پرسشهایی غایی اندیشیده‌اند. ایرانی شدن امری خواستنی است، چرا که شماری بسیار زیاد از مردمان نامدار و تاثیر گذار تاریخ، خود را ایرانی می‌دانسته‌اند، و اقتدار و نیروی هر هویت، در گروی شمار و کیفیت چهره‌های درخشانی است که بدان منسوب هستند. از این روست تلاش جانانه و تا حدودی مضحک دولت ترکیه، تا مولانا جلال الدین "بلخی" و "نوروز" را - و گویا زرتشت را هم! - ترک تبار تلقی کند، و کوشش بیشتر مضحک تا جانانه‌ی شهرهای حاشیه‌ی خلیج فارس، تا ابوریحان بیرونی و ابن سینا را "قطری" بدانند!

ما بدون نیاز به کوششهایی سرگرم کننده از این دست، می‌توانیم به زنجیره‌ای بسیار درازپا از دانشمندان، جهانگشایان، پیامبران، فیلسوفان، شاعران، هنرمندان، قهرمانان و پهلوانان تکیه کنیم که به راستی خود را ایرانی می‌دانسته‌اند. کسانی که برای بقا و دوام همین ایران و فرهنگش سخت کوشیدند، و به همین دلیل نامدار شدند.

ایرانی شدن به این ترتیب، برای ما امری ضروری، ممکن، و مطلوب است.

۵. هویت‌های سترگ در شرایطی زاده می‌شوند که ضرورتی ایجاب کند. «من»‌های نیرومندِ نوظهور، در شکاف تنشها و زیر بارِ تازیانه‌ی حوادث می‌بالند و رشد می‌کنند، و ما امروز در چنین موقعیتی هستیم. همچون همیشه‌ی تاریخ، هویت ایرانی یک جبرِ نژادی و زبانی و جغرافیایی، یا یک عارضه‌ی تاریخی گریزناپذیر نیست. هویت ایرانی بدان دلیل چنین مهمان‌پذیر و پویا و سرسخت و دیرپا و تنومند است، که در طول حیات پر فراز و نشیب همواره یک انتخاب - و نه یک اجبار - بوده است. امروز، ما این بخت را داریم تا شکلی جدید از هویت ایرانی را تعریف کنیم، و به همراه آن، شکلی نو از «من بودن» و «من شدن» را. هویت ایرانی از آن رو انتخابی شایسته است، که راه را بر بازتعریف بنیادین مفهوم سوژه می‌گشاید، و زایش پیکربندی تازه‌ای از سوژه را ممکن می‌سازد. در زمانه‌ای که سوژه‌ی مدرن - با تمام غرورهای مصیبت‌بار و خردورزی - های ستودنی‌اش - به امری بی‌مایه و سطحی و مصرف‌زده تبدیل شده است، شکلی از من، در این آشوب چشم به راه زاده شدن است، و این شاید در این برش از تاریخ، هدیه‌ای باشد که فرهنگ ایرانی می‌تواند به سایر تمدنها بدهد.

اکنون، چارچوبی نظری باید، تا این منِ نوظهور را صورتبندی کند، و راهبردی عملیاتی تا زاده شدنش را ممکن سازد. همتی شاید که دگرذیسی یافتن به این من‌های برتر را بخواهیم و بجوییم، و جسارتی که ابرانسان شدن را آماج کنیم، تا شاید از آنچه پست‌تر از انسان است برهیم. شرم و عار، موهبتی هستند، اگر جبران‌شان به فراتر رفتن از خویشتن و خطر کردن در عرصه‌هایی بارآور منتهی شود. اینک این ما و این بخت ما و این دستمایه‌ی غنی و سرشار ما، و این همت و توان ما، و فرشگردی که زاییده نمی‌شود، مگر در ما، و ما، اگر که به راستی «من»‌ای نو پدیدار شود، که شایستگی آن را داشته باشد تا بگوید «ما، ایرانی‌ها».



دباره‌ی پارسی‌بودن

۱. سخن از هویت ایرانی، گویا دشوارترین سرفصل در بحث هویت باشد. هویتی که برای مدت دو و نیم هزاره به شکلی منسجم و سازمان یافته وجود داشته، در زمینه‌ی جغرافیایی بسیار گسترده‌ای - از مرو تا قونیه و از ارمنیه تا آفریقيه - بسط یافته، و شماری بسیار زیاد از مردان و زنان بسیار بسیار نام‌آور و موثر در تاریخ بشری را در بر بگیرد، موضوعی سترگ و دشوار برای اندیشیدن است.

هویت ایرانی موضوعی دشوار است. چون از سال ۵۳۹ پ.م که کوروش بزرگ بابل را فتح کرد و قلمروی بسیار بزرگ رادر قالب کشور ایران متحد کرد، تا به امروز، همواره پرسش از آن، تلاش برای صورتبندی کردنش، و آرایش نیروها برای تصاحبش جریان داشته است. در میان تمام تمدنهای دیگری که می‌شناسیم، تنها تمدن مصری باستان - که از هزاره‌ی سوم پ.م تا حدود ۷۰۰ میلادی دوام آورد، - تمدن چینی و هندی - که از حدود قرن سوم و چهارم پ.م انسجام یافتند و تا امروز دوام دارند، - از قدمتی همتای ایران برخوردارند. اما تداوم این سه تمدن با آنچه در ایران می‌بینیم، قابل مقایسه نیست. هند در واقع تا دورانحکمرانی مغولها حکومت متمرکز و سراسری‌ای نداشت، و چین از پیشینه‌ی دو هزار و پانصد ساله‌ای که ایران "پیش از" اتحاد - از هزاره‌ی سوم پ.م تا میانه‌ی هزاره‌ی نخست پ.م - پشت سر داشت، بهره مند نبود. مصر هم، بیشتر دولتی کهنسال از نوع باستانی‌اش بود که زیر فشار نیروهای مهاجم مسیحی و مسلمان

فرو پاشید و هویت قدیمی خود را از دست داد. ایران اما، در پنج هزار سالی که در قالب سرزمینی انباشته از شهرهای کشاورز و نویسا وجود دارد، و در شکلِ کشوری متحد که از نیمه‌ی این تاریخ به بعد ظهور کرد، همواره سیلابهایی متداخل و لایه‌هایی بر هم نشسته از معانی و عناصر هویتی را در بستر زمان بر خود ته نشین کرده است.

هویت ایرانی موضوعی دشوار است، چون قلمرو جغرافیایی آن، زمینه‌ای بسیار گسترده - در حدود چهار و نیم میلیون کیلومتر مربع - را در بر می‌گیرد. زمینه‌ای که البته از دامنه‌ی نفوذ تمدن چینی - نزدیک به ۹ میلیون کیلومتر مربع - کوچکتر است، اما از نظر تنوع جغرافیایی و موقعیت میانی‌اش ممتاز و ویژه می‌باشد. هویت ایرانی همچون خیزابهای امواجی در قلمروی بسیار بزرگ رفت و آمد داشته است، و مدام هویت‌هایی محلی و متمایز را از دل خویش بیرون زاییده است، و بعد از آنها متاثر گشته است. چارچوب جغرافیایی جریان یافتن تمدن ایرانی، که گاه رگه‌هایی از آن تا نقاط دوردستی مانند اسپانیا و مصر و مرز چین و شمال هند نیز کشیده می‌شده‌اند، قالبی پویا و متغیر است، و از این روست که مدام در تاریخ این سرزمین با اتحادهای سیاسی چند قرنه در قالب امپراتوریهای بزرگ، و دوره‌های پراکندگی میانی در برگیرنده‌ی چندین کشور "ایرانی" روبرو می‌شویم. در دوره‌های اتحاد، سرزمینهای ایرانی و اقوام ایرانی در قالب مرکز تمدن‌سازی بزرگ گرد هم جمع می‌آمده‌اند، و برآیندی بارور از هویت‌های محلی و قومی را به دست می‌داده‌اند. آنگاه در دوران انحطاط سیاسی و پراکندگی، آن واحدهای محلی بودند که به زایش معایی خویش ادامه می‌دادند، بدان امید که بار دیگر دیر یا زود در ترکیب با همسایگان خویش، از ضعف و حاشیه‌نشینی خارج شوند و بار دیگر در "مرکز" جهان جای گیرند، و برای مدتی به درازای بیست و پنج قرن، همواره این چشمداشت دست بالا پس از دو قرن برآورده می‌شده است.

هویت ایرانی موضوعی بس دشوار است، چرا که مردمانی بسیار متنوع، و نامدارانی بسیار گوناگون نمایندگانش بوده‌اند. جنگاورانی که از نظر خلق و خو و کردار، در دامنه‌ای افراطی از خوشنامی و بدنامی نوسان داشته‌اند خود را به عنوان نمایندگان نظامی این تمدن معرفی می‌کردند. از یک سو کوروش و داریوش و انوشیروان دادگر و نصر بن نوح، و از سوی دیگر تیمور و حجاج و هلاکو خود را حکمران ایران می‌دانستند. انقلابیون نامداری مانند بابک و ابن مقفع و یعقوب لیث و سرداران، و حامیان نظم مستقر مانند خواجه نظام الملک و ابن فرات و برمکیان همه در این زمینه زیستند. دانشمندان و شاعران، نقاشان و هنرمندان، صنعتگران و مخترعان، و دانشمندان و فیلسوفان و حکیمان، به همراه پیامبران و مقدسان و عارفان همگی در این زمینه بالیده‌اند، نامدار گشته‌اند، و اثری سترگ بر تاریخ فرهنگ ایران و جهان به جا گذاشته‌اند. دشواری فهرست کردن نام تمام این مردمان، که همه خود را ایرانی می‌دانستند و در این زمینه‌ی فرهنگی به خلق معنا پرداختند، نمادی از دشواری صورتبندی هویت ایرانی، در قالبی منسجم است. چگونه هویتی را می‌توان به مردمانی نسبت داد که شاهانی تقدیس شده همچون کوروش، و خونریزانی منفور مانند ایلخانان مغول را به تاریخ اهدا کردند؟ چگونه است "معنای" ایرانی بودن، وقتی نامدارترین ستاره شناسان و دانشمندان نجوم، به همراه اثرگذارترین جادوگران و رمالان، خود را ایرانی می‌دانستند؟ و چطور می‌توان ایرانی بودن را فهمید، وقتی که چهره‌هایی چنین متنوع و گاه چنین ضد و نقیض خود را بدان وابسته می‌دانسته‌اند؟ در ستایش یا نکوهش عقل، در پذیرش یا رد تقدس، در صورتبندی انواع گوناگون قدرت، در قبول یا منع اشکال مختلف لذت، و در پی‌ریزی اقسام مختلف معنا، نامهایی ایرانی را خواهید یافت که در این قرون بسیار، آمده‌اند و رفته‌اند و ردپایی ماندگار از خویش به جای گذاشته‌اند.

هویت ایرانی موضوعی دشوار است، چون جمع بستن تمام این تنوع در زیر نامی یکتا و چارچوبی یگانه، دشوار است. با این وجود، همین دشواری و همین چالشِ سهمگین، چیزی بوده است که نیروی پیش

برنده‌ی تاریخ فرهنگ ما در بیست و پنج قرن گذشته بوده است. دوره‌های تاریخ ایران، با سیلابهای پیاپی معنایی مشخص می‌شود، که هر یک در پی به دست دادن تعریفی بسنده از این گوناگونی بوده‌اند. هر تعریف کارآمد، برای چند قرنی به کرسی نشست و دورانی را در تاریخ ما شامل شد، تا آن که نیروی بنیان کن مدرنیته از باختر سر رسید و بسیاری از تعبیرهای کهن را بی اعتبار کرد و ابزاری دقیق و مفهومی را به دست داد که کار با آن را درست در نیافته بودیم، و این چنین بود که دورانی دیگری از انحطاط و چند پارگی و پراکندگی در ایران زمین شروع شد، با همان ساختار آشنا و کارکرد زاینده‌ی منتشر و چشمداشت قدیمی، که شاید...

۲. آغازگاه هویت ایرانی را همه به اتفاق، به عصر هخامنشی مربوط می‌دانند و چنین نیز هست. مفهوم کشوری یگانه با چارچوبی متحد از معانی، یکاها، قوانین، و هنجارهای اجتماعی، حقوقی و فرهنگی برای نخستین بار در این دوران بر پهنه‌ی ایران زمین پدیدار شد، و انسجامی چنان زیاد و کارکردی چندان پیروزمندانه داشت که سرزمینهای پیرامونی ایران را نیز از دانونب تا نیل و از سند تا سردریا در بر گرفت. در آن هنگام، هنوز مفهوم کشور ایران - که در عصر اشکانی در رویارویی با دشمنان خارجی رومی و کوشانی و هون شکل گرفت، - وجود نداشت. ایران زمین و سرزمینهای همسایه‌اش، مرکز گیتی بودند، بی آن که کشوری دیگر در بیرون از این قلمرو وجود داشته باشد.

در آن هنگام، در بامداد صورتبندی هویت ایرانی، هنوز سرزمین گسترده و عظیم هخامنشی، "ایران" یعنی قلمرو آریایی‌ها نامیده نمی‌شد. چرا که مصریان و فنیقیان و حبشیان و اعراب و سوریان غیر آریایی نیز در آن عضویت داشتند. در آن هنگام، ایرانی بودن با نمادی عمومی و شخصی صورتبندی می‌شد، که "پارسی" نام داشت. پارسی، در اصل، نام قبیله‌ای بود که اتحاد اقوام و قبایل دیگر این سرزمین را ممکن ساخت و شالوده‌ی شاهنشاهی را بنا نهاد. اما به زودی این نام از چارچوبی قومی و نژادی بیرون رفت، و به نمادی برای

"ایرانیانِ هخامنشی" تبدیل شد. پارسیانی که لباسِ کهنِ خویش را بر تن داشتند، در تخت جمشید در نمایه-هایی انتزاعی و گویا، در کنار نمایندگان اقوام و قبایل دیگر بازنموده شدند. اینان نمادِ سوژه‌های ایرانی جدید بودند، "من"هایی نوظهور که راهبرِ اقوام و قبایل و مردمان سرزمینهای دیگر برای پیوستن به نظمی نوین و مرکزیتی تازه - در مراسم نوروزیِ تخت جمشید- بودند.

پارسی به این ترتیب، نامی عمومی شد که سوژه‌ی نوظهور ایرانی را نشانه‌گذاری می‌کرد. پهلوانِ اساطیری یونانی - "پرسئوس"، به یونانی یعنی پارسی - که برای دیرزمانی رقیب نیرومند هراکلس بود و روایت‌های رنگین و زیبایش در منظومه‌های کهن یونانی بسیار تکرار شده است، بازتابی از این سوژه‌ی نوین در سرزمینی حاشیه‌ای مانند یونان بود. این نام پارسی را از آن هنگام به بعد مرتب در متون و جاهای گوناگون می‌بینیم، که نه برای اشاره به قوم یا نژادی خاص، که برای نامگذاری پیکربندی تازه‌ای از "من" کاربرد می‌یافت. چند قرن بعد بود که امپراتورانِ مهرپرستِ رومی که در حال جنگ با ایران اشکانی و ساسانی بودند، در پله‌ی پنجم از سلسله مراتب هفتگانه‌ی میتراپی، به مرحله‌ی "پارسی" تشریف می‌یافتند، و این نام به همراه اسامی مشابهی - مثل مغ که نامی عمومی برای خردمندان و جادوگران شد،- در قلمروی بسیار گسترده به کار گرفته شد، تا هویتی را نشان دهد که برای نخستین بار قلمرو ایران زمین را در قالب کشوری یکتا متحد کرده بود.

آغازگاهِ ظهورِ هویت ایرانی، ظهورِ "من"های نوین بود. سوژه‌هایی نوپا، مغرور، و منضبط، که به مرتبه‌ی اسطوره‌ای در میان مردمان همسایه‌ی ما برکشیده شدند. من‌هایی که به قول پلوتارک، راست می‌گفتند، راست راه می‌رفتند، و راست بر اسب می‌نشستند. من‌هایی که در متون مقدس و دنیوی جهان باستان، از عصر هخامنشیان تا عصر قرون وسطا، همواره انعکاس درخشانشان را در متونی بسیار متنوع می‌بینیم.

در درون ایران زمین اما، مفهوم پارسی به قدر سرزمینهای پیرامونی دوام نیاورد. در درون ایران، هویت ایرانی خواه ناخواه با نظامهای سیاسی - و هزاره‌ای دیرتر در میانه‌ی عصر ساسانی با چارچوبهای دینی - پیوند خورد و به این ترتیب در رقابتی سخت و سهمگین درگیر شد که خواهان صورتبندی مفهوم ایرانی در نظامی قدرت‌مدار بودند. بدین شکل بود که نسخه‌هایی رقیب و موازی از پاسخ به "چگونه ایرانی بودن" شکل گرفت. نسخه‌ی روادارانه و تفاهم‌آمیز هخامنشی، که وارثان اشکانی‌شان بدان پایبند ماندند، و نوادگان ساسانی - شان از آن عدول کردند، به زودی با چارچوبی قدسی از مفهوم ایرانی بودن گره خورد که به زودی با درگیری ادیان زرتشتی، مسیحی، و بعد این هردو با اسلامی، پیچیده‌تر شد. گرایشهای عرفانی، رویکردهای شریعت - مدار، و چارچوبهای قومی و محلی همه نسخه‌هایی رقیب از این تعریف را به دست دادند که به اشکال گوناگونی از وحدت سوژه‌ها معتقد بودند. احتمالاً نسخه‌ای ادعا شده از وحدت آریایی‌نژادان در زمان حمله‌ی اعراب و مغولان، نسخه‌ای از وحدت مسلمانان در جریان حمله‌ی مغول و ورود موج مدرنیته، و روایتی بسیارمتنوع که دین ایرانی، زبانهای ایرانی، عرفان ایرانی، زیستن در سرزمینی ایرانی، یا برخورداری از اساطیر، دانشها، و رازورزی ایرانی را کلید "ایرانی بودن" تلقی می‌کردند.

۳. دورانهای فروپاشی سیاسی در گستره‌ی بزرگ ایران زمین، و دورانی که مردمان این قلمرو به واحدهای اجتماعی و سیاسی متمایز و معمولاً رقیبی تقسیم می‌شدند، هرچند از نظر تمرکز و اقتدار سیاسی و نظامی برابر با عصری از انحطاط بود، اما بدان دلیل که به بازاندیشی درباره‌ی هویت ایرانی دامن می‌زد، بارور و ارزشمند بود. پس از ورود مقدونیان و یونانیان همراه اسکندر به ایران زمین، در دوران چندپارگی عصر سلوکی و اشکانی اولیه، مفهوم ایران به عنوان قلمروی محصور و میانی با پهلوانان و حماسه‌هایی متمایز تکامل یافت، که رزم‌نامه‌ی شاهنامه و اساطیر حماسی ایرانی شکل گرفت. پس از آن، به دنبال حمله‌ی اعراب و شوک فرهنگی دو سه قرنه‌ی پس از آن، حماسه‌های شاهنامه‌ای، عرفان خراسانی، و دانش و فلسفه‌ی ایرانی

در جریان شکوفایی فرهنگ در قرن چهارم صورتبندی شد. پس از حمله‌ی ترکان، این بازاندیشی به صورتبندی مجدد تصوف ایرانی انجامید، و پس از حمله‌ی مغول بود که ادبیات رازورزانه‌ی ایرانی تعبیری مخفی و پنهانی از این هویت را در قالب روایت‌های عرفانی رمزگونه به دست داد. آنگاه، زمان ورود مدرنیته به ایران فرا رسید و شوک فرهنگی دیگری، که هنوز از آن سر بلند نکرده‌ایم، تا آینده چه زاید و چگونه از این میدان به در آییم.

۴. دورانی که در آن به سر می‌بریم، به سه دلیل زمینه‌ای هموار و مساعد برای بازتعریف ایرانی بودن و ایرانی شدن است. نخست آن که، همچون بارهای گذشته، چندپارگی و پراکندگی‌ای که از عصر قاجاری آغاز شد، در سرزمین‌های ایرانی حاکم است، و در این زمینه نسخه‌هایی بسیار گوناگون از هویت‌های محلی و قومی و ایدئولوژیک به کشمکش بایکدیگر مشغول شده‌اند، و این زمینه‌ی پرهیاهو همواره زمینی بارآور برای بازسازی معناست.

دوم آن که این بار ما با ابزارهای نظری محکم و استواری که در پی کشمکش‌هایی مشابه در غرب صورتبندی شده بود، دسترسی داریم و مدرنیته باعث شده تا جمعیتی باسواد، پرشمار، جوان و آشنا با دغدغه‌ی هویت را در زمینه‌ی ایران زمین داشته باشیم. این را با ابزارها و فناوری نوین ثبت و تکثیر اندیشه ترکیب کنید، که از انتشار چاپی در سطوحی محلی و ملی آغاز شد و به انتشار الکترونیکی در دامنه‌ای جهانی ختم شده است. این زمینه‌ی کسانی که می‌توانند همدرد مشکل هویت ایرانی باشند، هرگز در تاریخ ایران چنین پویا و برخوردار از امکان‌های دستیابی به سخن نبوده‌اند.

سوم آن که پس از دو قرن پراکندگی و حاشیه نشینی، عیب‌های این شیوه از بودن و کاستی‌های هویت‌های محلی و واگرا به تدریج برای اندیشمندان بسیاری آشکار می‌شود، و دستیابی به داده‌های مستند و علمی

درباره‌ی اندوخته‌ی فرهنگ ایرانی، و قدمت و گستره‌ی آن برای شماری بسیار از بازیگران این میدان ممکن گشته است.

از این رو، امروز، شاید یکی از گُدارهای بازتعریف هویت ایرانی باشد. این سه عامل، در کنار این حقیقت که امروز، امکان بازتعریف ایرانی بودن بر مبنایی شخصی فراهم آمده، مبنای پیشنهاد این نوشتار است. امروز ما به بازتعریفی در هویت ایرانی نیاز داریم، که بتواند کل گوناگونی شگرف و تنوع شگفت‌انگیز معانی و گرایشها را در این گستره‌ی وسیع در بر بگیرد. امکان چنین کاری در زمینه‌ی اجتماعی کنونی بیش از هر زمان دیگری فراهم است. ما در زمینه‌ای از غیابِ مداخله‌ی هدفمندِ دولتها و ساختارهای اقتدار در فرآیند هویت‌سازی زندگی می‌کنیم. دولتهای مستقر در کشورهای پدید آمده در ایران زمین، چندان سرگرم رقابت با نیروهای خارجی و سازماندهی امور پیش پا افتاده و از هم گسیخته‌ی مدیریتی در داخل هستند، که پراختن به هویت ایرانی را به امری حاشیه‌ای و اولویتی درجه چندم فرو کاسته‌اند. این بدان معناست که همچون بارهای دیگری که روایت‌هایی نیرومند از ایرانی بودن بر این پهنه شکوفا شد، مجال مداخله‌ی اشخاص - یعنی "من"هایی که نسخه‌ی شخصی خود از ایرانی بودن را بازگو می‌کنند- فراهم آمده است.

امروز، مانند دهها قرن پیش، انگار می‌توان تعریف ایرانی بودن را از "من" آغاز کرد. به همان شکلی که زمانی یک جنگجوی پارسی، نماد هویتی جهانی شد، امروز نیز می‌توان نماد "پارسی" را از دلالت‌های قومی و نژادی‌اش تهی کرد، و آن را به مرتبه‌ی نمادی برای بازتعریف نسخه‌های شخصی برای "ایرانی شدن" برگرفت.

امروز، امکان "پارسی" بودن، ایرانی بودن، و تبدیل شدن به سوژه‌ای نو بر زمینه‌ی این تمدن فراهم آمده است. آشفتگی و آشوبی که گریبانگیر این مردم است، و حاشیه‌نشینی و ضعفی که در همه جا به چشم می‌خورد، شاید برای تازه واردان به این میدان دلسرد کننده بنماید. اما آنان کسانی هستند که تکرار شرایطی

این چینی را در تاریخ این فرهنگ از یاد برده‌اند. و به یاد نمی‌آورند که در آشوب هجوم مقدونیان، در عصر ستم تازیان اموی، و در برهوتِ پس از نسل کشی مغولان، بود که شاهکارهایی از "چگونه ایرانی" بودن تکامل یافت. شاهکارهایی که برداشتهایی حماسی و رزمی، یا عرفانی و رمزی از این مفهوم را به دست می‌داد. امروز گاه تکرار این تجربه به شکلی ژرف‌تر و با ابزاری همه جانبه‌تر فرا رسیده است. امروز حجم دانش ما درباره‌ی خودمان و امکان دستیابی‌مان به خزانه‌های دانایی بسیار بسیار فراتر از آن است که اجدادمان داشتند. فردوسی برای دستیابی به نسخه‌ای از نامه‌ی باستان ناگزیر از مصاحبه با موبدان گوناگون بود، و ناصر خسرو و فارابی و بیرونی برای یادگیری نجوم و ادیان دست به سفرهایی بسیار طولانی می‌زدند. در حالی که دانشهای بسیار بسیار گسترده‌ترِ امروزین، تنها به قدر کلیک‌هایی بر رایانه‌هایمان با ما فاصله دارند. پس تنها بسیجِ همتی مورد نیاز است، که در آن گذشتگان بود و نام و یادشان را در کردارهایشان جاویدان کرد، و در روزگار ما گویا کمتر است.

امروز زمانِ بازتعریف ایرانی شدن است. اما این "شدن"، و این دستیابی به هویتِ جدید "پارسی"، باید با دقت و بزرگ منشی انجام شود، اگر که می‌خواهد به دستاوردی ماندگار و ارزشمند منتهی شود. پارسی شدنِ نوین، نه برنامه‌ای دولتی، و نه طرحی قدرت‌مدارانه، که شیوه‌ای شخصی از "هستنِ نیرومند، معنادار، و شادی‌بخش" است. شیوه‌ای که می‌تواند در میان "من"های جویای هویتی نو، همچون الگویی فردی و سرمشقی انتخاب شدنی فراگیر شود. امروز نیز، همچون روزگاران بسیار دور، گویا باید مفهوم هویت ایرانی را از نو، در دل "سوژه‌های خودمختارِ انتخابگر" برساخت، تا شاید بعدها ایشان خویش با قدرت و معنایی نویافته شان ساختارهای اجتماعیِ مطلوبِ وابسته بدان را پدید آورند.

هویتی که از آن سخن می‌گوییم، باید از سویی نسبت به رقیبان مدرنِ خارجی‌اش برتری داشته باشد. رقیبانی که به راستی خوب و کارآمد، اما بهشکلی درمان‌ناپذیر سطحی و کم‌معنا-صورتبندی شده‌اند. این

برتری با تکیه به پشتوانه‌ی معنایی غنی موجود در فرهنگ ایرانی ممکن است. پشتوانه‌ی ادبی که روایت‌های ادبی، ساختارهای زبانی، رخداد‌های تاریخی، نظریه‌ها و مدل‌های رمزورزانهدر مورد ماهیت من و چگونگی رستگاری، و هزاران موضوع گوناگون دیگر را در نسخه‌هایی ایرانی - و معمولاً رقیب و واگرا- به دست می‌دهد و هریک به جای خود سودمند است.

دیگر آن که این هویتِ نوساخته، باید شامل و کامل باشد. یعنی باید نسبت به نسخه‌های رقیبِ دیگر، که آنان نیز هویتی ایرانی را آماج می‌کنند، روادار و مهربان باشد. باید بر نقاط اشتراک - که رنگ و بوی ایرانی و رمزگذاریِ مشترک "پارسی" است، - تاکید کند، و باید تحملی در خور نسبت به اختلاف آرا از خود نشان دهد. باید به نسخه‌های رقیبی که در برخی از زیربنایی‌ترین مفاهیم و آرا با هم اختلاف نظر دارند، اجازه داد تا در کنار هم رشد کنند، و این رمز غنای یک فرهنگ است. نسخه‌های ایدئولوژیکی که هویت را در قالبی طرد کننده، خودمدار، و یکسان‌ساز و گریزان از تحمل و رواداری تعریف می‌کنند، بارقه‌هایی زودگذر در سیر تکامل منشها هستند. این روندها به سرعت پدیدار شده و از میان می‌روند، و ستیز و سازش با آنها نه دلیلی دارد و نه دستاوردی. در زیر این لایه‌ی سطحی و کوتاه عمر، بازی بزرگ پنهان است، که به دست دادنِ هویتی شامل و فراگیر است. هویتی چندسویه و چند پهلو، با وجوه و لایه‌های متمایز و متفاوت، که هرکس در آن گوشه‌ای از خود را بیابد، بی آن که ناچار شود گوشه‌های متفاوت دیگران را در همان نقاط طرد کند.

این بازی را چندی است از یاد برده‌ایم، و شایسته و ضروری است که از نو بیاموزیمش. بازی پارسی بودن را....



فراخوانی برای ایرانی شدن

"شدن" فرآیندی مقدس است، اگر که افزایش بقا، قدرت، لذت، و معنای هستندگان از آن برخیزد. هریک از ما، اگر که از حدی جسورتر، آگاه‌تر، و نیرومندتر باشیم، "چیزی شدن" را آماج کرده‌ایم. چیزی نیرومندتر، رضایت‌آمیزتر، ماندگارتر، و پرمعناتر، یعنی چیزی در فراسوی منِ امروزین مان را. برخی از ما انسان شدن را می‌جوئیم، برخی به پایگاه ایزدان رسیدن را. برخی عضوی شریف و نیکوکار از جامعه‌ی خویش شدن را می‌طلبیم و برخی شهروندی نمونه شدن در دهکده‌ی کوچک جهانی را. برخی از ما می‌کوشیم تا داناتر، محبوب‌تر، نیک‌تر، و ارجمندتر شویم، و برخی نمادهای این حالتها یعنی ثروت و منزلت و احترام‌های مستند و نشانه‌دار را هدف گرفته‌ایم. با این وجود، همه‌ی ما، شدن را می‌خواهیم و می‌جوئیم، اگر که هستن را آموخته باشیم.

شدن امری بسیار بسیار پیچیده است. تجربه‌ای منحصر به فرد که هریک از ما - با یگانگی ژرف خویش - به شکلی دیگرگون تجربه‌اش می‌کنیم. هرچه خودآگاه‌تر باشیم، این شدن را بهتر بازسازی و ادراک می‌کنیم، و هرچه کامیاب‌تر به فرجامش رسانده باشیم، بیشتر به مرتبه‌ی الگویی برای سایر شونده‌گان و مشتاقانِ دگردیسی برکشیده می‌شویم. در این عرصه نسخه پیچیدن همان‌قدر ناممکن است، که خطرناک، و تقلید کردن به همان اندازه ابتر است، که نادرست. با این همه، می‌توان چیزهای گونه‌گون شدن را از یکدیگر آموخت، و فوت و فنِ گسستن از "بودن" و پیوستن به "شدن" را با دیگر سالکان سهیم شد. دگردیسی هر منِ یکتا، روندی یگانه است که در تنهایی مطلق آغاز می‌گردد و پایان می‌یابد، اما تنها زمانی بارور و برومند می‌گردد که با هم‌عنانی با شدن‌های دیگران شتاب گرفته، و در چشم دوختن به خطهای موازی همسایه خودآگاه شده

باشد. همگان این خطراهی منحصر به فرد را در درون خویش آغاز و ختم می‌کنند، بی آن که از درهم تنیدن آن با بافتارِ دگردیسی دیگران نیازمند شوند. آن بخشِ سرزنده و پویا و شاداب هستی که از قید همانطور ماندن و یکجور بودن رسته است، قالی پرنقش و نگاری است که هر تار و هر پودِ آن، ابریشمی این چنین است. ریسمانی منحصر به فرد، گرانبها، غیرقابل جایگزینی، و خاص، که در ضمن تنها در پیوند با ریسمانهای مشابه شکل و معنا و جایگاهی ارجمند می‌یابد. تنهایی سهمگینِ منی که دگرگون می‌شود، در میانه‌ی میدانی پرهیاهو نشسته است، که دیگرانی مشابه در آن به تجربه‌ای مشابه مشغول‌اند. از این روست که ما همواره جدا جدا، و همواره در میان گروه است که چیزی می‌شویم.

آنان که شدن را بر بودن و رفتن را بر ماندن ترجیح می‌دهند، گویا خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه، به چشم‌اندازی مشترک از غایتِ دگرگون شدن دست یافته باشند. چرا که مسیرهای یگانه‌شان این چنین همخوان، و تجربه‌های یکتایشان چنین آشنا می‌نماید. روندگان راستین، در جهتی مشترک راه می‌پیمایند، و از این روست که می‌توانند از یکدیگر بیاموزند، به هم یاری رسانند، و موانع را با نیرویی هم‌افزا از سر راه بردارند. گویا خواستِ چهار جوهرِ در مبنا یگانه – یعنی گرایش به بقا، لذت، قدرت و معنا – آن چیزی باشد که جهتگیری مشترک همه‌ی شوندگان را در بر می‌گیرد. برخی یکی از این متغیرها، و برخی چندتا را بر می‌گزینند، و در نهایت همه با کلیت این چهار وجه همراهند، چرا که اگر از زاویه‌ای خاص به این واژگان بنگریم، همه را رمزگانی برای اشاره به یک سوی یکتا خواهیم یافت. بر این محورِ غایی است که تلاشها و کوششهای سالکان متمرکز می‌شود، و نظامهای شناختی و روشهای انضباطی پدیدار می‌شود، و من‌های نوینی با توانمندی و آفرینشگری چشمگیر، زاده می‌گردند.

هرکس از جایی شدن را می‌آغازد، و گویا برای ما که امروز بر قالی پر نقش و نگار فرهنگ ایرانی زاده شده و بالیده‌ایم، آن "جا"، ایران است. پیکره‌ی سترگ فرهنگ ایرانی، با تمام تاریخ درازپایش، در تمام

زوایای روشن و تاریکش، و در کلیتِ حجمِ تنومند و سنگینش، تکیه‌گاهی است که شتاب اولیه برای رستن از منِ موجود و شتافتن به منِ مطلوب را در اختیار ما می‌گذارد. این نه به معنای در بندِ "بوده"ها ماندن است، و نه منحصر است به قناعتی ناروا به چارچوب مرسوم و یکنواختِ کهنسال‌مان. این به معنای تغذیه کردن و فربه شدن از خزانه‌ی فرهنگی‌مان است، و پوست ترکاندن و پیله شکافتن و تبدیل شدن به "من"هایی نو. من‌هایی نیرومند، معنادار، رضایت‌بخش و ماندگار، که از سویی از تاریکی‌های آنچه بوده‌اند گسسته باشند، و از سوی دیگر روشنایی پیشینه‌ی خویش را گوارده باشند.

دوستان، زمانِ زمانِ ایرانی شدن است.



دباره‌ی اخلاق زروانی

برای فرهاد، علیرضا، بهنوش و امیر؛ که پرسیدند، پاسخ گفتند، و پاسخ طلبیدند!؛ ۱۳۹۱/۱۱/۲۴

۱. سه پرسش در ماههای گذشته به هم گره خورده بود، که شاید یک به یک گشودنی نباشد. هر سه دلالتی اخلاقی داشت و هر سه از زمینه و زمانه‌ی ویژه‌ی ما برخاسته بود. پرداختن به هر سه از زاویه‌ای زروانی ممکن بود و ضروری، و از این روست که این متن را به مثابه نامه‌ای که نوشتن‌اش به یاران و عیاران مرسوم است، می‌نویسم. مضمون این نامه برخی از آموزه‌های دوره‌های بالاترِ زروان است که بنا به ضرورت، شکلی ساده شده - و به لطف دوستان بازبینی شده - از آن را به فشرده‌گی نقل می‌کنم.

مسئله‌ی نخست: در گفتگویی که با دوستی داشتم، این پرسش طرح شد: حد و مرز کاربرد مجاز خشونت کجاست؟ دوست من که پیرو راست‌کیش گاندی و ستاینده‌ی آن‌سان‌سوچی و ماندلا هم هست، پاسخی روشن و شفاف برایم داشت: هیچ کجا، خشونت به کلی ناپسند و نکوهیده است و هیچ چیز آن را توجیه نمی‌کند. این بحث در حال و هوایی انجام می‌شد که دو جوان زورگیر را به خاطر آن که با قمه به شهروندی حمله کرده بودند، اعدام کردند. در فضای مجازی این پرسش بار دیگر مطرح شد و این بار طیفی پیچیده‌تر از پاسخگویان در برابر هم صف آراستند. برخی اعدام‌جانان و هر نوع خشونت ورزیدن به انسان را مذموم می‌شمردند. برخی این کار را در حد قصاص مجاز می‌دانستند و به خشونتِ اعمال شده از سوی

زورگیران اشاره می‌کردند. شماری اندک هم اصولاً هوادار اعمال خشونت بودند و آن را داروی مقابله با هرج و مرج می‌دانستند.

مسئله‌ی دوم: این پرسش قدیمی و همیشگی بار دیگر در جمع دوستان مورد بحث قرار گرفت: در چه شرایطی بازی برنده/بازنده مجاز است؟ آیا می‌توان -حتا در مقام دفاع- به کسی آسیب رساند و برنامه‌ای برای کاستن از قلبم دیگران را طراحی کرد و اجرا نمود؟ یا نه؟ این کار اخلاقی است یا غیراخلاقی؟ آنچه در مورد این بحث برایم بسیار آموزنده بود، پابندی نظری همه‌ی سخنگویان به چارچوب روانی بود. همه رفتار برنده/بازنده را غیراخلاقی و ناشایست می‌دانستند، و همه معیار عینی و روشن قلبم را برای ارزیابی این الگو در اختیار داشتند.

مسئله‌ی سوم: در ادامه‌ی ماجرای پیشین، قرار گذاشتیم بازی‌ای طراحی کنیم و مسئله‌ای اخلاقی را در زمینه‌ای بازیگوشانه حل کنیم. آنگاه دوستان به تلویح و تصریح اشاره کردند که این بازی ممکن است با نقض پیمانهای اخلاقی مانند راستگویی و برنده/برنده بازی کردن همراه شود. ابتدا این بازخورد به نظرم درست آمد، اما دقیقتر که نگریستم، دریافتم که چنین نیست.

این سه مسئله را کاملاً شخصی در نظر بگیرید. یعنی فرض کنید که من تنها در پی بازگو کردن اندیشه‌هایی شخصی درباره‌ی کردار خودم هستم، و می‌کوشم تا محتوای اخلاقی‌شان را ارزیابی کنم. دلیل در میان گذاشتن‌اش با شما آن است که فکر می‌کنم برخی از شما هم همین دغدغه‌ی خاطر را دارید، و شاید به کمک هم بتوانیم روشتر موضوع را بفهمیم. پس این نوشتار را اظهار نظری قطعی و نهایی درباره‌ی موضوع این سه پرسش ندانید. اینها تنها گمانه‌زنی‌هایی هستند که لازم است با یاری شما و افزوده شدن نظرتان پخته و روشن شود.

۲. این سه مسئله وقتی درست فهم می‌شوند، که به زمینه‌اش، و دو حد مخاطره‌آمیز پاسخ نگفتن بدان اشاره‌ای کنم. زمینه‌ای که همه‌ی ما در آن حضور داریم، در دو لایه‌ی روانی و اجتماعی، نابسامان و آشوبزده و بنابراین انباشته از خشونت است. در سطح اجتماعی، نهادهای اجتماعی جوامع مستقر بر ایران زمین در نیم قرن گذشته دستخوش تباهی و انهدام بوده‌اند و امروز تقریباً کارکردهای خود را از دست داده‌اند. این روند در سالهای گذشته به انقلاب، جنگ، درگیری‌های جوراجور سیاسی و فرهنگی، افول اقتصادی و مهاجرت پدیده از ایران زمین منتهی شده است و با همین الگو در تمام کشورهای مستقر بر حوزه‌ی تمدن ایرانی دیده می‌شود. در سالهای اخیر، این روند به افول ارزشهای اخلاقی و فروپاشی استوارترین نهادهای سنتی - از جمله خانواده - در جامعه‌ی خود ما انجامیده است. از این روست که مردمان چنین به خشونت خو کرده‌اند و آن را عادی می‌پندارند. این تباهی نهادی که در سطح اجتماعی آغاز شده، در نهایت به سطح روانشناختی نیز نشت کرده و نتیجه‌اش زایش «من»هایی ضعیف و ناتوان بوده که در ضمن پرخاشگر و خشونت‌طلب هم هستند. در سالهای اخیر رواج و عمومی شدن استفاده از رسانه‌هایی نوظهور مانند فیس‌بوک، موهبتی بوده برای کسانی که قصد بررسی و بازبینی موقعیت من‌های امروز ایران را دارند. با مرور آنچه که در این رسانه‌ها انعکاس می‌یابد، به روشنی می‌توان دریافت که «من»های امروز، به لحاظ آماری افرادی خشمگین و نابردبار و پرخاشگر هستند، که از اختلال در یک ارتباط و کشمکش با یک دیگری به رابطه‌ی مختل دیگری پناه می‌برند و زمینه را برای کشمکشی نو فراهم می‌آورند. بسامد غیبت، ناسزا، خشونت زبانی و بی‌اخلاقی‌هایی که تا چند سال پیش دور از ذهن و نامنتظره می‌نمود، چندان زیاد شده که دیگر کسی را شگفت‌زده نمی‌کند. در این شرایط این پرسش برجسته می‌شود که چگونه می‌توان خردمندانه و اخلاقی زیست، و به پیمانهای زروانی پایبند ماند؟

شاید هیچ چیز بهتر از دو مثال تاریخی موقعیت دوگانه‌ی ما و سرایشیهای لغزش فردای ما را نمایش ندهد. یکی از آنها، تاریخ کلیسای کاتولیک است. نهادی که با شعارهایی اخلاقی و تاکید بر ارزشهایی مانند فروتنی، خاکساری، نیکوکاری، و محبت به دیگران تاسیس شد، و تا امروز سرسختانه به این شعارها چسبیده است. اما در ضمن همین نهاد خشن‌ترین و آزارنده‌ترین تاریخ نهادهای دینی را در طول تاریخ بشر داشته است. این همان نهادی است که جنگهای صلیبی، سرکوب هزار ساله‌ی فرهنگ در اروپا، عصر استعمار و برده‌داری متصل بدان، و تا حدودی فاشیسم ایتالیایی و اسپانیایی را پدید آورده است.

به عنوان نمودی از سویه‌ی دیگر این پرتگاه، می‌توان به مثالی یکسره ناهمگون اشاره کرد. در هند دینی هست به نام جین که سابقه‌اش به دوران بودا و حتا کمی پیش از وی باز می‌گردد. دینی است عقلانی، اخلاقی و دست کم در آغاز گاهش جنبه‌ها ضدخرافی، که مبنای اخلاقی‌اش آهی‌مسا یا پرهیز از آزار رساندن به دیگران است. جین‌ها نه شکار می‌کنند و نه به جنگ می‌روند، و از هر نوع آسیب رساندن به جانداران خودداری می‌کنند. گزارشی در دست است از یک جامعه‌ی در بنگال که به این کیش گرویدند و چون نمی‌توانستند مثل سابق بیره‌ای جنگلی را شکار کنند یا در برابر ایشان از خود دفاع کنند، همگی توسط بیره‌ای شکارچی از پا در آمدند. این جامعه‌ی جین با وجود پابندی استوارانه‌اش به اخلاق، در نهایت نابود شد، چون از ذهنیت لازم برای رویارویی با خطری طبیعی و قابل پیش‌بینی بهره‌مند نبود.

ناگفته پیداست که اینجا قصدم نقد یا بررسی مبانی فلسفی و اخلاقی کیش کاتولیک یا دین جین نیست. تنها می‌خواهم به پیامدهای تفسیر افراطی مبانی اخلاقی و عدول منظم از آن (کاتولیک‌ها) یا تقید نابخردانه و سرسختانه به شکلی ساده از قواعد اخلاقی (جین‌ها) اشاره کنم. یکی به تباهی اخلاق و انقراض معنا می‌انجامد و دیگری به تباهی خویشتن و انقراض نهاد اخلاق‌مدار.

۳. یکی از پیمان‌هایی که یاران زروان با هم دارند، برنده/برنده بازی کردن است. این به معنای طرد و حذف سه الگوی دیگر (برنده/بازنده-بازنده/برنده-بازنده/بازنده) کنش متقابل با دیگری است. در میان این سه، ما معمولاً بازی برنده/بازنده را به پرسش می‌گیریم و در معرض مخاطره‌ی لغزیدن به دام آن قرار داریم. اما چه کرداری برنده/بازنده است؟ آشکارا هر رفتاری که به افزوده شدن قلبم من و کاسته شدن از قلبم دیگری منتهی شود. بر این مبنا می‌توان کردارها را در لحظه‌ی وقوعشان مورد داوری قرار داد. البته می‌توان شاخصهای متفاوتی را به این معادله افزود. مثلاً شاخص ذهنیت: اگر من در لحظه‌ی انجام کاری فکر کنم که بر قلبم خود می‌افزایم و از قلبم دیگری می‌کاهم، آن رفتار برنده/بازنده است. یا شاخص عینیت در زمانی کم‌دامنه: اگر پیامد مستقیم و سریع کردار من به کاهش قلبم دیگری و افزایش قلبم من منتهی شود، آن رفتار برنده/بازنده است. یا شاخص عینیت درازمدت: اگر محتوای کلی قلبم من در کل عمرم به خاطر کاری افزایش یابد و مقدار کلی قلبم دیگری در کل عمرش به ازای همان کار کاهش یابد، آن کار برنده/بازنده است. آنچه که درباره‌اش تردیدی نداریم، بار منفی اخلاقی بازی برنده/بازنده است. از نظریه‌ی بازیها و مدل‌های تکاملی بر می‌آید که این نوع بازی ناپایدار و محکوم به شکست است و دیر یا زود به یکی از دو بازی ناپسند دیگر و در نهایت به بازنده/بازنده در می‌غلند و در نهایت کنش متقابل را می‌گسلد. همچنین این را می‌دانیم که تقریباً در تمام موارد طرف مقابل ارتباط هم منفعل نیست و او نیز برنده/بازنده پیش می‌رود و با محاسبه‌ی زیانی که از رفتارهای دیگر وی به بار می‌آید افزوده شدن بر قلبم من در اثر این بازی، یا ناچیز است و یا موهوم. بنابراین چنین می‌نماید که درباره‌ی ارج و ارزش برنده/برنده بازی کردن و نکوهش برنده/بازنده رفتار کردن توافق داشته باشیم.

اما نمونه‌هایی می‌توان سراغ کرد که در آنها کاستن از قلبم دیگری و افزودن به قلبم خود به طور شهودی درست و اخلاقی می‌نماید. به عنوان مثال فرض کنیم همان زورگیرهایی که اعدام شدند، به جای

دستگیری و زندان و محاکمه و اعدام، به دست همان شهروند محترمی که قربانی‌شان بود کشته می‌شدند. فرض کنیم دو زورگیر جوان با قمه به پیرمرد محترم و بیگناهی حمله می‌کردند، و قصد آسیب رساندن به او و دزدی از وی را داشتند، و این احتمال هم داشت که قربانی در این بین با زخم قمه به قتل برسد. بعد دست بر قضا آن پیرمرد محترم شخصیتی مثل پیری‌های پوریای ولی از آب در میامد و با دست خالی می‌زد هر دو زورگیر را ناکار می‌کرد و مثلاً یکی‌شان را هم می‌کشت. آیا در این حالت او عملی غیراخلاقی انجام داده بود؟ گمان می‌کنم همه‌مان به طور شهودی دریابیم که در این شرایط آن پیرمرد حق داشته و با وجدانی آسوده او را از لغزشی اخلاقی مبرا بدانیم. اما مگر نه این که پیرمرد رزمی‌کار ما در این شرایط برنده/ بازنده بازی کرده است؟ او بی‌شک از قلبم زورگیر کتک خورده که پولی گیرش نیامده و کتکی هم نوش جان کرده، کاسته و خط قلبم آن زورگیر مقتول را هم به کلی قطع کرده است و در مقابل اموال و سلامت و جان خود را حفظ کرده است. مگر این نمونه‌ای روشن از کردار برنده/ بازنده نیست؟

می‌توان شرایط را کمی پیچیده‌تر کرد. فرض کنیم پیرمرد دارد از خیابان رد می‌شود و می‌بیند دو اشموغ قصد دزدیدن یک دختر جوان را دارند. فرض کنیم به لحاظ آماری صد در صد آدم‌ربایان در این حالت به قربانی‌شان تجاوز کنند و پنجاه درصد احتمال داشته باشد که وی را به قتل برسانند. در این حالت جوانمرد سالخورده‌ی ما بدون آن که خودش در مخاطره قرار گرفته باشد، مداخله می‌کند. او باز با دست خالی آدم‌ربایان را کتک می‌زند و یکی‌شان را هم می‌کشد. آیا در این حالت او عملی غیراخلاقی را مرتکب شده است؟ راستش را بخواهید من به طور شهودی چنین کسی را قهرمان می‌دانم و کردارش را کاملاً تایید می‌کنم. در عین حال کاملاً توجه دارم که این فرد در لحظه‌ی مداخله بر قلبم عینی خود نیز نیفزوده و حتا رفتارش دفاع از خود هم نبوده است. یعنی تهدیدی متوجه خودش نبوده و برای پیشگیری از قتل یا مال‌باختگی خودش نبوده که چنین کاری کرده است.

این مثالها نشان می‌دهد که انگار هنگام تعریف رفتار برنده/بازنده، باید متغیرهای دیگری را هم در نظر گرفت. یک متغیر، «حق» است. حق عبارت است از مشروعیت دستیابی کسی به منبعی. اگر من بعد از یک ماه کار کردن پولی گرفته‌ام و آن را در جیبم گذاشته‌ام، بهره‌مندی از این منبع حق من است. اگر کسی دیگر بخواهد به این حق تجاوز کند، خود به خود رفتاری برنده/بازنده را با من آغاز کرده است. شعار ما آن است که با پذیرش قطع کنش متقابل، از ورود به بازی برنده/بازنده پرهیز کنیم، و این کاملاً روا و درست است. اما گاهی وقتها حق به شکلی بنیادین پایمال می‌شود و قطع یک طرفه کنش متقابل ممکن نیست. زورگیری که با قمه‌ای در دست برای گرفتن پول من به سویم می‌آید، با اعلام این که من قصد کنش متقابل با او را ندارم، به راه خود نخواهد رفت. چنین می‌نماید که در شرایطی خاص، ابراز خشونت روا باشد. اما یکی از عناصر ضروری در این شرایط، حق است.

ناگفته پیداست که حق در هر جامعه به شکلی تعریف می‌شود. شاید در یک جامعه‌ی دارای سوسیالیسم واقعا موجود! صرف این نکته که من پولی در جیب دارم مرا به طبقه‌ی بورژواهای پست تبعید کند و به این ترتیب حقوق مدنی مرا و مشروعیت بهره‌مندی من از منابع را خدشه‌دار کند. یا شاید در جامعه‌ای که سخت مردسالار باشد، زنان حقی مشروع بر بدن خود نداشته باشند و هرکس مجاز باشد به هرکس دیگری تجاوز کند. شاید حق بدیهی هرکس بر بدنش در جامعه‌ای مثل جامعه‌ی خودمان نادیده انگاشته شود و مثلاً دختران از این حق برخوردار نباشند که پوشش خود و درجه‌ی دسترسی پوست بدنشان به هوای آزاد را انتخاب کنند. ممکن است مشروعیت سیاسی و هنجارین و رسمی با مشروعیت واقعی و عرفی و جاری در جامعه تفاوت داشته باشد. اینها همه نمونه‌هایی هستند که لغزندگی و شکنندگی مفهوم حق را نشان می‌دهند. با این وجود به نظرم مفهوم حق در این میان کلیدی است و نمی‌توان به بهانه‌ی نسبت آن، نادیده‌اش انگاشت. به نظرم می‌توان حق را در زمینه‌ای زروانی بازتعریف کرد. به عنوان یک صورتبندی سر دستی

پیشنهاد می‌کنم «حق» را چنین تعریف کنیم: «مشروعیت دستیابی به منابع پایان‌ناپذیر، یا منابع پایان‌پذیری» که با دو متغیر تعیین می‌شود: یا قواعد هنجارین جامعه (به شرط آن که عقلانی باشند و تعارضی با اصول زروانی نداشته باشند) مالکیت فرد بر این منبع را محترم می‌شمارند، و یا این که شخص در تولید این منابع نقشی ایفا کرده است. یعنی مثلاً حق استفاده از اطلاعات و دانش و هنر و ارتباطات انسانی را همه دارند، و درباره‌ی منابع پایان‌پذیری مثل غذا و سرپناه و جفت هم کسی حق دارد که یا آن غذا و سرپناه را در موقعیت منبع بودن‌اش احداث یا تثبیت کرده باشد، و یا با تبدیل منبعی دیگر بدان دست یافته باشد. مثلاً بدهی است که کشاورزی که هندوانه‌ای را کاشته حق دارد آن را بخورد. یا کارگری که در زمینی بایر برای خودش خانه درست کرده حق دارد در آن زندگی کند، یا کسی که به منبعی نمادین مثل پول دسترسی مشروع دارد، حق دارد این منابع را با آن معاوضه نماید. با استفاده از مفهوم حق، در می‌یابیم که یک شرطِ روا بودنِ رفتارهای خشونت‌آمیز، آن است که حقی نمایان مخدوش شده باشد.

مثال دومان درباره‌ی آدم‌ربایان نشان می‌داد که مفهوم برنده/برنده بازی کردن نیاز به بازتعریف دارد. اگر من از خیابان بگذرم و ببینم زورگیران به پیرمردی حمله کرده‌اند، آیا باید به خاطر پایبندی به برنده/بازنده بازی نکردن، از درگیری با ایشان بپرهیزم و پیرمرد نگون بخت را به حال خود رها کنم؟ مگر نه این که در این حالت دارم با پیرمرد برنده/بازنده بازی می‌کنم؟ بدهی است که هر وجدان سالمی مجوز مداخله را در این شرایط صادر می‌کند. اما چگونه است که همین وجدان سالم بازی برنده/بازنده را چنین ناشایست می‌بیند؟ پس شاید چیزی که در اینجا با آن روبرو هستیم، اصولاً بازی‌ای از این دست نباشد؟ شاید هنگام محاسبه‌ی قلبم جا به جا شده، باید کل شبکه‌ی افراد تاثیر پذیرفته از کنش متقابل را در نظر داشت؟

۳. پیشنهادم آن است که داوری درباره‌ی بازی‌ها را در شبکه‌ای چند نفره بنگریم. واقعیت آن است که اندرکنش دو نفره‌ی خالص بسیار بسیار نادر است و تنها به ارتباط مهرآمیز و خصوصی زن و مرد محدود است. گذشته از این مورد خاص، من ارتباطی را نمی‌شناسم که تنها دو تن در آن حضور داشته باشند. کنش متقابل همیشه در شبکه‌ای درهم بافته از روابط پیرامونی جریان می‌یابد. وقتی من کالایی را به بهای گرانتر از معمول از بقالی سر کوجه‌مان می‌خرم، فقط خودم نیستم که با بقال بازی بازنده/برنده‌ای را در پیش گرفته‌ام. این رفتار من باعث می‌شود بقال بهای کالا را بالا ببرد و به این ترتیب من در واقع به بازی برنده/بازنده‌ی او با مشتریان دیگرش یاری رسانده‌ام. به تعبیری در این شرایط من در بازی ناباب او با دیگرانی ناشناخته سهمیم شده‌ام. به همین ترتیب، وقتی من در خیابان با کسی دعوا و کتک‌کاری می‌کنم و شروع می‌کنم به ناسزا گفتن به او، تنها در یک بازی دو نفره‌ی برنده/بازنده درگیر نیستم. من با آزدن تمام تماشاچیان مؤدب، و تولید انگاره‌ای ناخوشایند از خویشتن در نزدشان با آنها بازنده/بازنده بازی کرده‌ام. به همین ترتیب ممکن است لات و الواطی آن وسط پیدا شوند و از شنیدن ناسزاهای من لذت ببرند و مرا آدم داش مثنی و قلدری بشناسند و به این ترتیب با آن ناظران خاص ارتباطی برنده/برنده برقرار کرده‌ام. در عین حال ممکن است دعوای من به عصبی شدن مردم و هنجار شدن کتک‌کاری در خیابان کمکی کوچک بکند و بنابراین در شبکه‌ای بسیار گسترده‌تر از بازیها درگیر شوم، که ردگیری‌اش ناممکن است.

اما اگر مفهوم کنش متقابل را چنین گسترده و پیچیده تعریف کنیم، بختی برای تشخیص بازیها نخواهیم داشت و به ناچار باید هر نوع داوری اخلاقی را تعطیل کنیم. در حالی که چنین کاری ناشدنی است و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم در برابر کردارهای دیگران و خودمان موضع می‌گیریم، یا خودآگاهانه و خردمندانه و مبتنی بر دستگاه اخلاقی مشخصی داوری می‌کنیم، و یا ناآگاهانه و مقلدانه به قضاوت می‌پردازیم.

فکر می‌کنم برای دستیابی به داوری اخلاقی درست، باید حد میانه‌ای را تشخیص دهیم و به کار بگیریم. یعنی نه دایره‌ی ارتباط را چندان محدود و دو نفره بگیریم که به اختلال شناختی دچار شویم، و نه آنقدر تاثیرهای نامحسوس و دوردست را رصد کنیم که کل منظره برایمان مه‌آلود گردد. به نظرم مقیاس میانه‌ای قابل تصور است که در آن می‌توان شبکه‌ی عینی و نمایان روابط انسانی را تشخیص داد و در حد امکان پیامدهای کردارها را ردیابی کرد. همه‌ی ما به طور شهودی و نااندیشیده چنین می‌کنیم و بخش عمده‌ی داوری‌های مبتنی بر وجدان سالم یا قضاوت‌های تقلیدی و هنجارین در چنین دامنه‌ای انجام می‌پذیرد. تعیین معیارهای سنجش و اندازه‌ی این دامنه البته به کار پژوهشی و میدانی نیاز دارد. اما می‌توانم حدس بزنم که احتمالاً دامنه‌ی تعداد افراد درگیر در چنین محاسبه‌ای معمولاً زیر ده نفر و به ندرت بین ده تا سی نفر است، و تنها در شرایط خاص و درباره‌ی فعالیتها و شخصیت‌های اجتماعی به بیش از این عدد ارتقا می‌یابد. دامنه‌ی زمانی‌ای هم که پیامدهای رفتارها در آن واری می‌شود معمولاً از مرتبه‌ی روز و هفته در نمی‌گذرد و به ندرت به ماه و سال منتهی می‌شود.

به این ترتیب پیشنهاد اولم آن است که هنگام داوری درباره‌ی نوع یک کردار، تنها قلبم دو طرف اصلی درگیر را در نظر بگیریم. خوب است ابتدا شبکه‌ی روابط انسانی اطراف کردار را ترسیم کنیم، و کسانی که به طور مستقیم از کردار تاثیر می‌پذیرند را مشخص کنیم و ببینیم قلبم هر یک در قبال این کردار چقدر تغییر می‌کند. در گام بعدی می‌توان به این دیاگرام کسانی را افزود که به شکل غیرمستقیم از کردار یاد شده متاثر می‌شوند، اما مقدار تغییر در قلبم‌شان چشمگیر است. مثلاً کسی که پشت سر کسی دیگر نزد دوستش بدگویی می‌کند، به طور مستقیم بر قلبم خودش و دوستش و شخص موضوع بدگویی تاثیر می‌گذارد. اما ممکن است به خاطر شباهت و نزدیکی کسی بی‌ربط با فرد قربانی، انعکاس این بدگویی بیشتر بر وی دیده شود.

بعد از ترسیم شبکه‌ی روابط، می‌توان درباره‌ی ارزش اخلاقی کردار داوری کرد. به نظر باید تعیین این که بازی جاری به کدام یک از چهار حالت تعلق دارد، در این زمینه تعیین شود. اگر کرداری قلبم را در این شبکه کاهش دهد، و بر حق هم نباشد، برنده/ بازنده است. درست همانطور که گفته‌ایم، در شرایطی که امکان قطع کنش متقابل وجود دارد، و می‌توان تاثیر کردار دیگری بر قلبم خویش را خنثا کرد، شایسته است چنین کنیم و از کردار خشونت‌آمیز کناره بگیریم. با این وجود در شرایطی که چنین کناره‌جویی‌ای ممکن نیست، باید درست‌ترین کار، یعنی برنده/ برنده‌ترین کار را در هر لحظه انجام داد. این بدان معناست که باید کرداری را برگزید که در شبکه‌ی یاد شده بیشترین قلبم را نصیب بیشترین کسانی می‌کند که حق دارند. بدیهی است که معیار کمی به تنهایی کافی نیست و حق هم اینجا وارد مسئله می‌شود. اگر پانزده زورگیر به پیرمردی حمله کرده باشند، و رستمی ناظر قضیه باشد، یاری رساندن به زورگیران باعث می‌شود مقدار کلی قلبم در شبکه‌شان بیشینه شود، اما در اینجا حق نقض شده است. اگر بزند هفت نفر از مهاجمان را بکشد و دست و پای هشت تن را بشکند، مقدار کلی قلبم را نسبت به حالت اول بسیار کاهش داده است. اما رفتار اخلاقی و درست است. هنگامی که سخن از اخلاق در میان است، کشمکشهای افراد بر سر منابع (که شالوده‌ی بازیهای برنده/ بازنده است) باید در کنار حق دستیابی‌شان به این منابع نگرینسته شود، و گرنه به نتیجه‌ای آشکارا اشتباه می‌رسیم که فرد باید همواره به کسی کمک کند که زورش بیشتر است یا دسته‌اش پرجمعیت‌تر می‌نماید.

داوری من آن است که اگر پهلوانی به آن پانزده تن حمله کند و حتا به قیمت آسیب رساندن شدید به دزدان از پیرمرد دفاع کند، کارش درست و اخلاقی و ستودنی است. مستقل از آن که در این میان قلبم خودش -مثلا به خاطر بزرگداشت مردم یا رضایت درونی- افزایش می‌یابد، یا کاسته می‌شود. اتفاقا هرچه شمار مهاجمان بیشتر و بخت پیروزی دادگر مداخله‌گر کمتر باشد، کردارش در عین‌گره خوردن به احتمال کاهش قلبم، اخلاقی‌تر می‌نماید و دلیرانه‌تر.

پیشنهادم آن است که فراز و نشیب قلبم در کل شبکه را بنگریم و برنده/ بازنده بودن را در چارچوبی اجتماعی دریابیم و تعریف کنیم. وگرنه جز مدلی انتزاعی و ناکارآمد در دست نخواهیم داشت که ممکن است ساده‌انگارانه به کار بسته شود و در شرایطی بحرانی به کردارهایی آشکارا غیراخلاقی دامن بزند. نیچه در کتابهایش مدلی از اخلاق بردگان (منظورش مسیحیت است) را ترسیم کرده و آن را با اخلاق سروران مقایسه کرده است. گمان می‌کنم او هم در سطحی دیگر با همین مسئله رویارو بوده، و دامن کشیدن از خشونت‌های دایمی و خرد و ریاکارانه‌ی روزمره را، و حفظ بخشی از خشونت‌های ضروری را در نظر داشته است.

۴. بنابراین پیشنهادهایم به عنوان پاسخ سه مسئله‌ای که طرح شد، چنین است:

نخست: فکر نمی‌کنم اعمال خشونت در هر حال و تحت هر شرایطی نکوهیده و غیراخلاقی باشد. برعکس، فکر می‌کنم جایی که حقی دارد پایمال می‌شود و قلبی به ناروا کاسته می‌شود، باید مداخله کرد، حتا به قیمت خشونت ورزیدن عریان به بدن دیگری. اگر روزی در خیابانی آدم‌ربایانی به دختری حمله کنند، و جز من کسی برای یاری دادن به وی حضور نداشته باشد، وظیفه دارم که مداخله کنم و به قیمت خشونت‌ورزی و آسیب رساندن به دیگری از آسیبی بزرگتر و خشونت بزرگتر در مقیاسی کلانتر پیشگیری کنم. خشونت معمولاً با خشونت مرزبندی می‌شود و این قاعده‌ایست که تکامل این جانور درشت‌مغز بر مبنای آن شکل گرفته است. ناگفته پیداست که من هم راهبردهای پرهیز از خشونت را می‌پسندم و می‌ستایم و رعایت می‌کنم. اما فکر می‌کنم همواره نمی‌توان چنین کرد و تنها در شرایطی خاص است که پرهیز از خشونت بر خشونت غلبه می‌کند. من به تازگی در برمه بوده‌ام و دیده‌ام که چطور بیست سال است نظامیان حاکم بر این کشور بر مردم ستم می‌کردند و چینی‌های پشتیبان ایشان منابع طبیعی این سرزمین را به یغما می‌بردند. اگر زمانه‌ی ویژه‌ی کنونی نبود و رسانه‌ها و اینترنتی وجود نداشت و مثلاً سه قرن پیشتر این اتفاق‌ها می‌افتاد،

آن‌سان سوچی در گمنامی و فقر در خانه‌اش پیر می‌شد و می‌مرد و غارت این سرزمین به دست ستمگران همچنان ادامه می‌یافت. به همین ترتیب، چه بسا در ابتدای چیرگی بوئرها در آفریقای جنوبی رهبرانی سیاهپوست و صلح‌جو بوده باشند که می‌کوشیدند بی‌خشونت بر آپارتاید غلبه کنند، و چنان در برابر خشونت سپیدها شکست خوردند که ما امروز حتا نام و نشان‌شان و خاطره‌ی مبارزه‌هایشان را هم در اختیار نداریم. گاندی نیز اگر در زمان حمله‌ی مغول در ایران شرقی می‌زیست، حتا اگر بهترین نسخه‌ی خشونت‌گریزی آن روزگار را هم می‌یافت، تردید دارم که به موفقیتی سیاسی دست می‌یافت.

دوم: فکر می‌کنم باید به اصلِ پرهیز از بازی برنده/بازنده و راستگویی پایبند ماند، اما ماهیت بازیها و بار اخلاقی کردارها را به شکلی پیچیده‌تر و دقیقتر در شبکه‌ی روابط اجتماعی تعریف کرد. واقعیت آن است که تمرینها و بحثهای کلاس زروان همه در سطحی مقدماتی انجام شده و برای همین بر اندرکنش‌های دونفری تاکید می‌شد. گمان دارم که اگر در شبکه‌ای گسترده‌تر جریان یافتم قلبم را بنگریم و اصلِ اخلاقیِ بیشینه کردنِ قلبم را در کنار مفهوم حق تحلیل کنیم، بتوانیم وابسته به هر موقعیت به مرزبندی دقیق و روشنی دست یابیم که در درونش اعمال خشونت مجاز است و در بیرون از آن ناروا.

سوم: ماشه‌ی این بحثها زمانی چکانده شد که در فکر بودیم برای کسانی که بازی برنده/بازنده‌ای را پیش می‌برند، یک بازی تخیلی و بازیگوشانه طراحی کنیم. به نظرم این بهترین شیوه برای پرهیز از خشونت است. اگر کسی به تو ناسزا می‌دهد، می‌توانی به او ناسزا بدهی و این شکلی از خشونت کلامی است که بازتولید می‌شود. اگر کسی به تو مشت زد، می‌توانی به او مشت بزنی و این هم تکرار همان چنبرِ معیوب خشونت است و تداوم بازی‌هایی برنده/بازنده. اما مجسم کنی کسی که ناسزا می‌گوید، با شخصیتی تازه آشنا شود و ماجراهایی را با او از سر بگذارند. شخصیتی تخیلی و داستانی که از درون یک بازی بر زندگی آن فرد منعکس شده است. شاید در برخی از جاها این شخصیت داستانی برای رعایت اصول اخلاقی‌ای که شرحش

گذشت، از قلبم وی نیز بکاهد. اما چه ایرادی بر این می‌توان گرفت؟ اگر کاهش آن قلبم کمتر از میزان عارض شده در اثر رویارویی مستقیم باشد، و قلبمی که می‌زاید بیش از آن؟

در جریان رخدادهای ماه گذشته، این بخت را داشتم که برخی از کردارها و هیجانها و عواطف خود را در برخورد با کسانی که آشکارا برنده/ بازنده بازی می‌کردند، تحلیل کنم. چیزی جالبی که دریافتم این بود که از سوئی کاستن از قلبم دیگری همواره به معنای برنده/ بازنده بازی کردن نیست، که گاه دقیقا مترادف است با رفتار اخلاقی و برنده/ برنده بازی کردن. در ابتدای کار این جریان به شکلی خودکار و در تداوم مستقیم رعایت اصول اخلاقی معمول پیش می‌رفت و این گذار از داوری درباره‌ی اندرکنش دو نفره به تحلیل شبکه‌ای بازیها چیزی بود که برای خودم در این میانه روشن شد. دیگر آن که دریافتم به جای رویارویی مستقیم با افراد و بازتولید کردنِ خشونتِ ایشان یا دفاع در برابر خشونت ایشان، می‌توان به شکلی کاملا خلاقانه، داستانی ساخت و بازی‌ای پرداخت و از دریچه‌ی آن با کمینه‌ای از خشونت و بیشینه‌ای از خلاقیت و بهره‌وری دیوهای نهفته در افراد را مدیریت کرد. هنگام طراحی یک بازی یا نوشتن یک داستان، دغدغه‌ی راستگویی داشتن خطاست، چون این روایتی است که به قصدِ خلاقانه و غیرواقع بودن برساخته شده است و تاثیری خاص بر طیفی خاص از مخاطبان است که ارزش آن را تعیین می‌کند. هرچند معنایی که منتقل می‌کند و هسته‌ی سخنی که دارد، باید راست و بر حق باشد.

نکته‌ی آخری که گوشزد کردنش اهمیت دارد آن که باید دقت کرد که مبدا تحلیل شبکه‌ای بازیها به لگام گسیختگی و توجیه کردارهایمان بدل شود. ضرورت دارد همواره با معیارهایی عینی به مقدار قلبم رد و بدل شده بنگریم، مشروعیتِ افراد در دسترسی به منابع مورد نظرشان را بازبینی کنیم، و به دنبال راهبردهایی بگردیم که با اعمال کمترین خشونت، بیشترین قلبم را در بیشترین افراد سزاوار پدید آورد. باید مانند گذشته مدام شک کرد و نقادانه نگریست و دوباره و دوباره کردارها را واریسی کرد، تا از لغزش به دام دوپهلوی

نسبی‌گرایی اخلاقی یا تعصب و تقید نسبت به اصولی انتزاعی پیشگیری نماییم. اگر چنین کنیم، از اخلاق بردگان چشم پوشیده، و به اخلاق جنگجویان دست یافته‌ایم...



دیدگاه‌های روانی: چشم انداز یک طرح پژوهشی

در پاسخ به پرسش دوستانم در پژوهشگاه علوم انسانی، نوشته شده در: ۲۴ بهمن ۱۳۹۱

۱. شاید بتوان پژوهشگران و اندیشمندان را به دو رده‌ی متمایز تقسیم کرد: آنان که به سراغ پرسشهای کلیدی می‌روند، و آنهایی که این پرسشها به سراغشان می‌روند. کسانی هستند که در شرایطی آسوده و آرام به کاری علمی مشغول‌اند و فعالیت فکری‌شان حاصل نوعی شغل پایدار و نتیجه‌ی موقعیتی اجتماعی است. از ایشان انتظار می‌رود که در زمینه‌ی خاصی تحقیق کنند، و ایشان به عنوان یک شهروند خوب و نمونه چنین می‌کنند. برخی دیگر هستند که در شرایطی آشوبگونه زندگی می‌کنند. موقعیتهایی را می‌بینند و تجربه می‌کنند که از الگوهای نوظهور، آشفته، تکرارناپذیر، و گاه بی‌سابقه برخوردارند. این گروه اخیر، در هجوم بی‌امان پرسشهای دشوار و حیاتی قرار دارند. گروه نخست به اندوخته‌ای منظم و رده‌بندی شده از پرسشهای جزئی دسترسی دارند که در بایگانی‌های شرکت‌های صنعتی و اسناد دانشگاهی طبقه‌بندی شده‌اند، و در انتظار نوبت‌شان در یک دیوانسالاری علانی نشسته‌اند تا اندیشمندی برای تحقیق و پاسخگویی به آن گمارده شود. گروه دوم اما، در هنگامه‌ی پرسشهایی بنیادین، حیاتی، و تعیین کننده دست و پا می‌زنند که بی‌نظم و ترتیب و گاه بی‌راهبرد و بی صورتبندی مشخص، بر چشم و گوششان می‌بارند. در یک سو با پرسشهایی شسته و رفته و

قالب خورده روبرو هستیم که بر یک بستر معنایی جا افتاده مطرح می‌شوند و پاسخ‌شان در دامنه‌ای قابل انتظار نوسان می‌کند. در سوی دیگر هاویه‌ای از پرسشهای سرکش و رام ناشده را داریم که عمیق‌ترین پیش‌فرضها را به چالش می‌کشند و پاسخ‌شان گاه به همان اندازه که حیاتی و تعیین‌کننده است، نامنتظره و شالوده‌شکن نیز محسوب می‌شود.

اگر به تاریخ اندیشه بنگریم، با دو روند متفاوت از رشد اندیشه در جوامع انسانی روبرو می‌شویم. همواره برش‌های زمانی کوتاه اما حساسی را داریم که مقطع‌های تاریخی سرنوشت‌سازی هستند و آشوب بر آنها غلبه دارد. در کنارش دوره‌هایی طولانی‌تر را داریم که بر آنها نظمی بر مبنای قواعدی برقرار بوده است. همواره در مقاطع آشوبزده‌ی نخستین است که پرسشهای کلیدی و بنیادین مطرح می‌شود و معمولاً با پاسخهایی رادیکال دنبال می‌شود و این پاسخها گسست از نگرشهای قدیمی و مرسوم را رقم می‌زنند و به این ترتیب چارچوبهای نوی فکری از دل‌شان زاده می‌شوند. دوره‌های نظم و آرامش نسبی که بیشتر هم به طول می‌انجامند، صرفاً انباشتن داده‌ها و فربه کردن این استخوان‌بندی آغازین می‌شود. در این دوران دانشمندان با فعالیتهایی منظم و پیگیر درباره‌ی پرسشهایی فرعی، با پیروی از سرمشق‌های برآمده از این دوره‌های آشوب، اندوخته‌ای از دانایی و شواهد و فنون را بر اساس پیش‌داشتهای شکل‌گرفته در آن پدید می‌آورند. دوران ثبات بهشت دانشورانی است که به انجام وظیفه در شغلی دیوانسالارانه خو گرفته‌اند، و زمانه‌ی آشوب میدان زورآزمایی اندیشمندان است که پی افکندن نظمی نو را آماج کرده‌اند. اکنون حدود دو قرن است که تمدن ایرانی در زمانه‌ی آشوب گرفتار آمده، و بیش از دو قرن است که تمدن غربی از دورانی از نظم و آرامش برخوردار است.

۲. پرسشهای بنیادین در گوش ایرانیان امروز طنینی سخت آشنا دارد. پرسشهایی که شاید طرح کردنشان در جامعه‌ای سنتی و کهن عواقبی ناگوار به دنبال می‌داشت، و اندیشیدن بدان در زمانه‌ای و زمینه‌ای دیگر ناممکن می‌نمود. پرسشهای کلیدی‌ای که به پیدایش دیدگاه زروان منتهی شده‌اند هم از همین جنس هستند. دغدغهای هر روزه‌ی ما درباره‌ی چیستی تمدن ایرانی و کیستی «من»‌ای که حامل و وارث آن است، اگر دقیقتر و عامتر پرسیده شود، به معنای طرح سؤال درباره‌ی هویت دیرپای اعضای یک تمدن است و خودانگاره‌ی اجتماعی ما را و پیوندمان را با زبان و جغرافیا و تاریخی ویژه به پرسش می‌کشد. از همین جا تا طرح پرسشهایی ریشه‌ای درباره‌ی پیش‌فرضهای فلسفی و شناختی غالب‌مان، گامی بیشتر راه نیست. هر دستگاه نظری منسجم و استوار، از سه بخش پرسشها، راهبردها و پاسخها تشکیل یافته است. در نگرش زروانی هم ماجرا چنین است. پرسش کلیدی آن است که «من»، یعنی سوژه‌ی خودمختار خودآگاه، چیست؟ چگونه پیکربندی می‌شود؟ چه عناصر و زیرسیستم‌هایی دارد؟ پویایی و دگرگونی و سیر تحول و تکاملش چگونه است؟ و چطور با نظامهای دیگر پیرامونش - از جمله نهادهای اجتماعی و فرهنگ و زبان و خاطره‌ی تاریخی و ضرورت‌های جغرافیایی - چفت و بست می‌شود.

این پرسش مرکزی، با راهبردی پاسخ می‌یابد که نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده نام دارد. این نظریه احتمالاً در حال حاضر نیرومندترین و منسجم‌ترین دستگاه «علمی» به معنای دقیق کلمه است. دیدگاه سیستمی که در میانه‌ی قرن بیستم توسط کتاب مشهور فون برتالنفی تاسیس شد، در دهه‌ی هفتاد میلادی دستخوش رکودی شد و در دهه‌ی ۱۹۹۰ بار دیگر در قالب نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده رستاخیزی را تجربه کرد. این دیدگاه امروز یکی از امیدبخش‌ترین رویکردها به پرسشهای علمی دقیق محسوب می‌شود. از سویی بدان دلیل که با علوم تجربی و شاخصها و متغیرهای دقیق پیوند دارد، و از سوی دیگر به آن خاطر که به تحلیلی

میان رشته‌ای مجال می‌دهد و بنابراین ترکیب داده‌هایی متنوع را که از شاخه‌هایی گوناگون از دانایی برخاسته‌اند، ممکن می‌سازد.

راهبرد سیستم‌های پیچیده را به تازگی در علوم اجتماعی به کار بسته‌اند و مشهورترین مدافع آن نیکلاس لومان است که بیشتر در سرزمینهای آلمانی‌زبان شهرت دارد و به خصوص بحث‌هایش با هابرماس برای هردوی ایشان نام و ننگی پدید آورد. این رویکرد در ضمن بر طیف وسیعی از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی تاثیر گذاشته که در میانشان فوکو و دلوز برای مخاطبان ایرانی آشنا تر می‌نمایند. گذشته از علوم انسانی که بستر اصلی طرح پرسش درباره‌ی «من» است، رویکرد سیستمی امروز در طیف وسیعی از دانشهای طبیعی و علوم فنی نیز به کار گرفته می‌شود، که در میانشان می‌توان از عصب‌شناسی و هوش مصنوعی یاد کرد، که آنها نیز به شکلی دیگر با پرسش چیهستی «من» گره خورده‌اند.

با این توضیح، بستر معنایی نظریه‌ی زروان، طرح پرسش درباره‌ی انسان است، آنگاه که همچون سیستمی پیچیده و خودمختار و خودآگاه نگریسته شود. این بستر نظری باید به ناگزیر طیفی وسیع از داده‌ها را با هم ترکیب کند. چرا که «من» نظامی لایه لایه و سلسله مراتبی است که سطوح توصیفی بسیاری را می‌طلبد و نظامهای رمزگذاری متکثری را پیرامون خویش تراوش می‌کند. از این روست که سرمشق نظری ای که این بستر را پیکربندی می‌کند و شاخص‌سازی و پژوهش میدانی و روندهای استدلال را پشتیبانی می‌کند، دیدگاه سیستم‌های پیچیده است. تنها به کمک این سرمشق است که داده‌هایی گوناگون که از خوشه‌های گوناگون دانایی برآمده‌اند، امکان هم‌نشینی و پیوند با یکدیگر را پیدا می‌کنند. از این رو بدنه‌ی نظریه‌های جامعه‌شناسانه و روانشناسانه‌ای که رویکردهای غالب برای تعریف من محسوب می‌شوند، در این زمینه با هم برسنجیده شده و مورد نقد قرار می‌گیرند و تمام داده‌های زیست‌شناختی و عصب‌شناختی و تاریخی‌ای که به کار بازتعریف مفهوم «من» می‌آیند، در منظومه‌ای منسجم با هم ترکیب می‌شوند.

نظریه‌ی زروان بر این مبنا، نگرشی تلفیقی است که سر آن دارد تا تمام شواهد و پرسشهای مستند و جدی درباره‌ی «من» را در نظامی یگانه با هم متحد کند، و پرسش از چیستی من، ساختار و کارکرد من، و سیر تحول و تکامل من را به تحلیلی‌ترین شکل و با پشتوانه‌ی بیشترین داده‌های ممکن، پاسخ گوید.

۳. در دنیای پژوهشهای آکادمیک امروز، پرسش از هویت و ماهیت «من» شاه بیتی محبوب محسوب می‌شود. در آن هنگام که نامدارترین جامعه‌شناسان به نظریه‌پردازی درباره‌ی چگونگی اندرکنش عاملیت و ساختار می‌پردازند، و در آن هنگام که عصب‌شناسان روندهای خرد و آزمایشگاهی ظهور آگاهی و حافظه را در مغز واری می‌کنند، روایت‌هایی متفاوت از همین پرسش مرکزی را آماج می‌سازند. از این رو ورود به این عرصه، از سویی دشوار و از سویی دیگر آسان می‌نماید. آسانی‌اش به خاطر انبوهی شواهد و داده‌ها و نظریه‌های تدوین شده در این زمینه است، و جا افتاده بودن برخی از راههای پژوهشی که پیمودنش برای تسلط بر مسئله ضروری است. دشواری‌اش هم دقیقاً به همین نکته باز می‌گردد. یعنی برخی از پیش‌داشته‌ها به قدری جا افتاده‌اند که در آویختن با آنها جسارت می‌طلبد و در برخی از حوزه‌ها چندان با ازدحام داده‌ها و نظریه‌ها روبرو هستیم که تسلط بر همه‌شان زمانی و بررسی‌ای درازدامنه را طلب می‌کند. با این وجود شرایط آشوبگونه‌ی امروز ما طرح و پاسخگویی به چنین پرسشی را ضروری ساخته است، و از این روست که در میان ایرانیان نیز اقبالی چشمگیر به این موضوع و خوشه‌های دانایی وابسته بدان را می‌بینیم.

امروز در شاخه‌های گوناگون دانایی که به فهم «من» مربوط می‌شود، دو گرایش اصلی وجود دارد که این مفهوم را به شکلی مضمحل می‌کند و از میان می‌برد. از طرفی رویکردهای آزمایشگاهی و جزءانگاران‌ی گروهی از عصب‌شناسان سنت‌گرا و تحویل‌انگار (Reductionist) را داریم که می‌کوشند عناصر روانی من را به ساز و کارهای بیوشیمیایی فرو بکاهند، و از سوی دیگر فیلسوفان و جامعه‌شناسان پسامدرن را می‌بینیم

که می‌کوشند من را به صورت توهمی معرفی کنند که از خود استقلالی و در خود اصالتی ندارد و برساخته‌ی نهادهای اجتماعی و جریانهای فرهنگی است. به عبارت دیگر، امروز مفهوم ارجمند «من» که شالوده‌ی جریان روشنگری اروپا و هسته‌ی مرکزی ظهور مدرنیته بود، زیر حمله‌ی دو جبهه‌ی نظری قرار گرفته است. از سوئی تحویل‌انگاری تجربه‌گرا که بر رخدادهای خرد تمرکز کرده و «من» را به مثابه سوپی بیوشیمایی تصویر می‌کند، و از سوی دیگر رویکردِ پسامدرنِ گاه خردگریزی که من را مخلوقی زبانی و توهمی شکل گرفته در لا به لای چرخ دنده‌ی جامعه تصور می‌کند. در این میان البته جبهه‌ی سومی هم هست که اتفاقاً این روزها در عصب‌شناسی تجربی دست بالا را دارد، و آن هم کسانی است که به تلفیق همه‌ی داده‌ها به کمک دیدگاه سیستمی، و بازتعریف «من» بر این مبنا باور دارد. دیدگاه زروان بخشی از این جبهه‌ی نظری اخیر است و برای بازسازی و احیای مرکزیت من پدید آمده است.

برای دفاع از اهمیت و مرکزیت «من» دلایلی فلسفی و استدلال‌های علمی فراوانی می‌توان پیش کشید. «من» و نظام روانی‌اش، با صد میلیارد واحد پردازنده‌اش (نورون) و ده‌هزار اتصال سرانه‌ی میان‌شان (سیناپس) پیچیده‌ترین سیستمی است که می‌شناسیم. یعنی مغز انسان و هویت خودآگاه روانشناختی‌ای که ترشح می‌کند، پیچیده‌ترین «چیز» ملموسی است که تا به حال شناخته شده است. از این رو فرو کاستن آن به سطوح خردتر سلولی و مولکولی، یا حل کردنش در سطوح کلان‌تر اجتماعی و فرهنگی نادرست می‌نماید. به خصوص که هم نظامهای زیستی خردتر از سطح عصب‌روانشناختی، و هم نهادهای اجتماعی و فرهنگی کلان‌تر از این لایه، از نظر پیچیدگی (یعنی ترکیب شمار عناصر در شمار روابط میانشان) بسیار فروپایه‌تر از «من» هستند. گذشته از این دلیل استوار تحلیلی، دست کم ما ایرانیان با یک ضرورت عملیاتی تاریخی نیز روبرو هستیم، و آن هم نیاز به بازتعریف و بازآفرینی من است، به شکلی که با زمانه‌ی تاریخی و زمینه‌ی

جغرافیایی مان سازگار باشد و بتواند اندوخته‌ی معنایی تمدن دیرپای مان را دریافت کند، توسعه‌اش دهد و شکوفایش سازد.

دیدگاه زروان، از این نظر بر خلاف جریان اصلی نظریه‌پردازان شنا می‌کند. در این دیدگاه «من» گرانیگاه معنایی مهمی است که نمی‌شود نادیده‌اش گرفت یا به ساختارهای کلان‌تر یا خردتر تحویل‌اش کرد. این نظریه به دنبال راهی برای بازتعریف من است، به شکلی که با تمام داده‌های حجیم و انبوه شواهد برآمده از دانشهای گوناگون سازگار باشد، و در ضمن در برابر نقدهای پسامدرن درباره‌ی «اصل موضوعی مرکزیت من» نیز پاسخی سزاوار داشته باشد. به این ترتیب من در دیدگاه زروان همچون سیستمی پویا و منعطف در نظر گرفته می‌شود، و نه چنان که مرسوم قدما بود، ساختاری صلب و منجمد. زروان نظریه‌ایست برای بازسازی مفهوم من، به شکلی که پویایی آشوبگون مسیرهای پردازش عصبی در آن با داده‌های مربوط به پیکربندی زبانی هویت ادغام شود. روشی که بتواند داده‌های مردم‌شناسانه درباره‌ی نسبت هنجارها و ارزشهای انسانی را با ضرورت دستیابی به بنیادی عقلانی برای اخلاق و شناخت‌شناسی و زیبایی‌شناسی آشتی دهد.

کوتاه سخن آن که زروان نظریه‌ایست که در بافت نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، من را بازتعریف می‌کند و اهمیت و ارج بنیادینش را احیا می‌کند، بی آن که چنین ارج یا اهمیتی را پیش فرض گرفته باشد. این دیدگاه در پی بازسازی من منسجم متمرکز خودمختار و هدفمند است، اما داده‌های مربوط به سلطه‌ی ساختارهای اجبار بر من را نادیده نمی‌انگارد. در اینجا ما با پیشنهادی نظری روبرو هستیم که نقدهای پسامدرن و روش‌شناسی تحویل‌انگار علمی را به دقت واری می‌کند، سویه‌های ارزشمند و کامیاب آن را جذب می‌کند، و از این همه برای بازسازی مفهوم من بهره می‌برد، به شکلی که در برابر چالشهای نظری این دو جبهه مصونیتی یافته باشد. مفهوم نوساخته‌ی من، البته دیگر آن موجودیت عقلانی و استعلایی قرن نوزدهمی نیست، و با آن هویت اجتماعی تعیین شده و ماشینی قرن بیستمی هم تفاوت دارد. کانت و هگل، و پیامدهای

جامعه‌شناسان‌شان در وبر و مارکس در اینجا ارجمند و مهم پنداشته می‌شوند، اما تنها برای آن که مسیرهای استدلالی نیرومند و متغیرهای ارزشمندی از آنها وام گرفته شود، و نقدهای درست وارد بر آنها شناسایی شود، و این همه به سود دیدگاهی نوظهور و پویا و همه‌جانبه‌تر کنار نهاده شوند!

۴. دیدگاه زروان برای نخستین بار در سال ۱۳۷۸ به شکلی ابتدایی صورتبندی شد. چارچوب آغازین آن از پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد من در رشته‌ی فیزیولوژی جانوری (گرایش اعصاب) زاده شد. در آن سال بر مدلی عصب‌شناسانه پژوهش می‌کردم که تغییر حالت آگاهی به خودآگاهی را در دستگاه بینایی انسان نشان دهد. پرسش اصلی این بود که چطور مردمان بعد دیدن چیزی، به طور خودآگاه می‌فهمند که چه چیز را دیده‌اند، و خاطره‌ی این دیدن را به بخشی از زندگی‌نامه و هویت خویش متصل می‌سازند. در این راه با پدیده‌هایی شگفت‌مانند کوربینی (blindsight) و اختلال‌های بینایی سر و کار داشتم، و همچنین آزمون‌های تکان دهنده‌ی لیبه (Libet) درباره‌ی عصب‌شناسی اراده‌ی آزاد. نتیجه‌ی آن آزمون‌ها به مدلی سیستمی از رمزگذاری مجدد اطلاعات بینایی در مغز انجامید، که دو چیز را به روشنی نمایان می‌ساخت. نخست آن که زمان در این میان نقشی کلیدی ایفا می‌کند، و دوم این که ظهور هم‌افزایانه‌ی هویت فردی، یعنی تداوم این خودآگاهی‌های مقطعی و نقطه‌ای و تبدیل شدن‌شان به من خودآگاه، روندی است که زیر تاثیر نهادهای اجتماعی و زبان ممکن می‌شود. به این ترتیب بود که مسیر پژوهشی‌ام خود به خود به سوی جامعه‌شناسی گرایید و به تحصیل رسمی در این زمینه منتهی شد. طی ده سال بعد از آن، رویکرد سیستمی‌ای که پیشتر کاربردش را در عصب‌شناسی و رفتارشناسی حشرات اجتماعی دیده بودم، در زمینه‌ی جوامع انسانی و هویت افراد نیز به کار بسته شد، و حاصلش نظریه‌ی زروان بود. دیدگاهی که نام خود را از ایزد باستانی زمان نزد

ایرانیان گرفته است: زُروان یا زَروان، که در اوستا دو شکلِ کرانمند یا بیکرانه از آن مورد اشاره واقع شده است.

دیدگاه زروان به تدریج طی مجموعه‌ای از پژوهشهای نظری و بررسی‌های میدانی تکامل یافت. دغدغهی خاطر اصلی، همچنان فهمِ چیستی «من» بود، که با مسئله‌ی چگونگی بازتعریف کردن آن، و بنابراین بازسازی کردن‌اش به نیرومندترین شکل نیز پیوند خورده بود. حاصل، مجموعه‌ای از پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد و دکترا بود که در نهایت پیکربندی نظریه‌ای منسجم و فراگیر درباره‌ی من را ممکن ساخت. این نظری همان است که در قالب پنج کتاب صورتبندی شده است. از این مجموعه، چهار کتاب که ارکان نظریه را به دست می‌دهند، منتشر شده‌اند: نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، روانشناسی خودانگاره، نظریه‌ی قدرت و نظریه‌ی منش‌ها.

در نظریه‌ی زروان، دست کم چهار سطح توصیفی برای فهمِ من ضرورت دارد، که عبارتند از سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی، یا به طور خلاصه، «فراز». در هریک از این سطوح یک سیستم پایه هست که رفتارش را می‌توان بر مبنای یک متغیر مرکزی تحلیل کرد. یعنی در سطوح فراز، از مقیاس خُرد به کلان، سیستمهای بدن، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی و منش فرهنگی را داریم که به ترتیب با بقا، لذت، قدرت و معنا (به طور خلاصه: قلبم) کار می‌کنند. یعنی در این چهار لایه، چهار سیستم پیچیده‌ی تکاملی خودسازمانده را داریم که رفتار هرکدامشان بر بیشینه کردنِ یک متغیر در درون خود تمرکز یافته است. به همان شکلی که بدن‌های زنده می‌کوشند تا حیات خود را تداوم بخشند و بقا را بیشینه کنند، من‌های خودآگاه در سطح روانی در پی دستیابی به لذت هستند و نهادهای اجتماعی متغیری به نام قدرت را در خود انباشت می‌کنند.

بدیهی است که تعریف دقیق چهار متغیرِ مرکزی قلبم، کلید رسیدگی‌پذیر شدنِ این مدل، و آزمون‌پذیری‌اش است. بر این مبنا کتابهای یاد شده چنین هدفی را آماج کرده‌اند. در میان چهار متغیر، تنها

بقاست که به شکلی بسنده در زیست‌شناسی تکاملی صورتبندی و تدقیق شده است. بر این اساس سطح زیستی و داشته‌های تکاملی درباره‌اش مبنای قرار گرفت و به ازای هریک از سه سطح دیگر کتابی مستقل نوشته شد تا تعریف متغیر مرکزی به همراه رفتارشناسی سیستم‌های پایه، کالبدشناسی زیرسیستم‌هایشان، و چگونگی به جریان افتادن قلبم در درونشان پژوهیده شود. به این ترتیب «روانشناسی خودانگاره» به سطح روانشناختی و سیستم شخصیت -یا همان من خودآگاه- می‌پردازد، «نظریه‌ی قدرت» سطح اجتماعی و نهادها و ارتباطشان به قدرت را مدل می‌کند، و «نظریه‌ی منشها» تعریفی از سیستم‌های پایه در سطح فرهنگی به دست می‌دهد و متغیر معنا را در ارتباط با آنها تعریف می‌کند.

در جهان امروز صرفِ جذاب بودن یک نظریه برای موفق بودن‌اش کفایت می‌کند و این چیزی است که به خصوص درباره‌ی نظریه‌های مشهورِ پسامدرن شاهدش هستیم. اما در حوزه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، به خاطر بند نافی که میان این دیدگاه و علوم تجربی و دقیق وجود دارد، کارکردهای برآمده از نظریه و آزمون‌پذیری دستاوردها و پیش‌بینی‌ها و انسجام منطقی کلیدواژگان و مفاهیم اهمیت دارند و معیارهای ارزیابی درباره‌ی یک نظریه هستند. بر این مبنای دیدگاه زروان نیز باید با این متغیرها ارزیابی شود. رویکرد سیستمی هوادار سنج‌ها و معیارهایی سختگیرانه‌تر است تا به کمک‌شان روایی و درستی نظریه‌ها را مورد داوری قرار دهد. بر این مبنای کامیابی یک نظریه باید علاوه بر نوآورانه و جذاب بودنش، بر مبنای سازگاری منطقی عناصر درونی‌اش، کارکردها و فنون عملیاتیِ برخاسته از آن، و رسیدگی‌پذیری تجربی‌اش نیز ارزیابی شود.

نظریه‌ی زروان در ده سال گذشته که دوران تدوین خود را سپری می‌کرد، در این زمینه‌ها کارنامه‌ای پربر از خود به جا نهاده است. مجموعه‌ی این کتابها جلد پنجمی هم دارد که به دلایلی مجوز چاپ دریافت نکرده و در آن کل کلیدواژه‌ها و مفاهیم این نظریه - حدود 220 کلیدواژه- با تعریفی دقیق و روشن آورده

شده و چگونگی چفت و بست شدنشان به هم نیز نمایش داده شده است. این کتاب از سویی انسجام منطقی و یکپارچگی مفهومی نظریه را نشان می‌دهد، و از سوی دیگر به ازای هر کلیدواژه دست کم یک راهبرد عملیاتی برای افزودن بر قلبم را پیشنهاد می‌کند و یک مسیر آسب‌زای کاهنده‌ی قلبم را شناسایی می‌کند. در ده سال گذشته تمرین و آزمودن این راهبردها روایی تجربی و کارآیی عملیاتی این چارچوب نظری را به خوبی نشان داده است. گذشته از این، چندین و چند پژوهش میدانی از دل نظریه‌ی زروان برخاسته است که یکی از آنها تحقیقی درباره‌ی پیش‌بینی‌های نظریه‌ی منش‌هاست.

در میان چهار لایه‌ی فراز، سطح فرهنگ از همه دیرتر و ناقص‌تر پژوهیده شده و بر خلاف سطوح دیگر نظریه‌ی منسجمی درباره‌ی سیستم‌های این لایه در دست نداریم. در کتاب نظریه‌ی منش‌ها چنین سیستمی پیشنهاد شده و «منش» نام گرفته است. این سیستم به کمک نظریه‌ی اطلاعات و تحلیل‌های نشانه‌شناسانه و زبان‌شناسانه حالتی آزمون‌پذیر پیدا می‌کند. کوچکترین منش‌ها، یعنی خردترین سیستم سطح فرهنگی، جوک‌ها و شایعه‌ها هستند. در میان این دو تنها جوک‌ها یک منش کامل و مستقل هستند. بنابراین می‌توان درباره‌ی ساختار و پویایی و سیر تکامل‌شان پیش‌بینی‌هایی کرد و راهبردهایی برای پژوهش میدانی برایشان پیشنهاد کرد. این کار طی پژوهشی چهار ساله بر جوک‌های پارسی انجام گرفت که نتیجه‌اش به صورت کتاب «جامعه‌شناسی جوک و خنده» منتشر شده است. پایان‌نامه‌ای که این پژوهش را ارائه می‌کرد نیز در سال ۱۳۸۲ به عنوان پژوهش برتر دانشگاهی در شاخه‌ی علوم انسانی از طرف وزارت علوم برگزیده شد. به پشتوانه‌ی این انسجام منطقی و آن دستاوردهای تجربی و آزمونهای برخاسته از آن، شاید حالا بتوان با اطمینان بیشتری اعلام کرد که امروز دست کم یک نظریه‌ی فراگیر و منسجم درباره‌ی «من» در شرایط اجتماعی ما زاده شده، که پرسشهایی بنیادین را با رویکردی نو و روزآمد به شکلی منسجم و عقلانی پاسخ می‌دهد، و این پاسخها را تا دستاوردهایی تجربی و عملیاتی دنبال می‌کند.

۵. نظریه‌ی زروان دیدگاهی عمومی و فراگیر است که مفهوم من را در عام‌ترین و کلی‌ترین شکل ممکن صورتبندی می‌کند. اما خاستگاه اصلی پرسش از «من»، در واقع به وضعیت کنونی ایران زمین و من‌های مقیم آن مربوط می‌شود. مهمترین دستاورد نظریه‌ی زروان، آن است که بتواند پرسشی که در عام‌ترین و ریشه‌ای‌ترین شکل ممکن طرح شده و پاسخ یافته را بار دیگر در زمینه‌ی طرح شدنش بازآفرینی کند. سنجه‌ای بهتر از کاربرستی نظریه‌ی زروان در زمینه‌ی تمدن ایرانی نمی‌توان یافت، تا روایی و کارآمد بودنش را نمایان سازد.

مسئله‌ای که همه‌ی من‌های مقیم ایران زمین با آن درگیر هستند، هویت‌شان است، و چگونگی بازآفرینی سیستمی بسیار پیچیده، که داربست‌ها و استخوان‌بندی فرسوده‌ی کهنش فروپاشیده است. هریک از ما بازماندگان میراث ایرانی، دارنده‌ی یک من خودمختار خودآگاه هستیم که دیرزمانی به کمک باورها و عرف‌ها و سنت‌های نظری گوناگون پیکربندی و پشتیبانی می‌شد، و حالا این بنیان دیرپا چند قرنی است که رو به زوال دارد. همه‌ی ما با این دغدغه روبرو هستیم و دست به گریبان، هرچند شاید از آن آگاه یا نسبت بدان حساس نباشیم و با دامنه‌ای اندک از خردمندی یا اندوخته‌ای ناچیز از دانایی بدان بنگریم. ما حاملان فرهنگی بسیار دیرپا هستیم، که من‌هایمان را در طی تاریخی پرفراز و نشیب به پیچیده‌ترین شکل ممکن پیکربندی می‌کرد. تا آن که ناگهان محک بی‌رحم و استوار عقلانیت مدرن، بنیادهای این فرهنگ را بر باد داد و آن استخوان‌بندی را منهدم ساخت. به خاطر این انهدام شالوده‌هاست که تاریخ برای ما چنین بی‌معنا و مبهم و دشوار و اسطوره‌ای می‌نماید، و هنگام واکاوی خویشتن سردرگم می‌شویم. به تاخیر افتادن مرگبار نظام‌های انضباطی و نهادهای نیرومند اجتماعی و زاده نشدن نامنتظره‌ی من‌های نیرومند و خردمند در این سرزمین، پیامد آشوبی است که در آن زاده شده‌ایم، همچنان که پرسشهای بنیادی در این زمینه نیز.

از همان زمانی که نظریه‌ی زروان شروع کرد به شکل گرفتن، و حتا دیرزمانی پیش از آن، دغدغه‌ی خاطری دم دست‌تر گریبانگیر نگارنده بود، و آن هم ضرورت بازتعریف کردن خویشتن بود. اما بازتعریف کردن چیزی به پیچیدگی تاریخ تمدن ایرانی، نیاز به چارچوبی نظری و راهبردی روشن و سنجه‌هایی عقلانی دارد، وگرنه حاصل همان می‌شود که در قرن گذشته شاهدش بوده‌ایم: بازخوانی‌هایی سرسری از نوشتارهای مورخان غربی، که با شیفتگی و غرور نسبت به درخشش‌های این تمدن نوشته شده، و یا آمیخته به عقده‌ی حقارتی پنهان، بر بخشهایی تاریک و ناخوشایند از آن تمرکز یافته است. همین غیاب دستگاه نظری و قحط چارچوب است که در دهه‌های گذشته بخش عمده‌ی نویسندگان و مورخان ایران زمین را به تکرار سطحی و ناقص نوشتارهایی واداشته که گاه خودشان هم سطحی و ناقص هستند و به صرف تولید در زبانهایی دیگر معتبر شمرده می‌شده‌اند. همین عامل است که در موجی تازه از انحطاط اندیشه، به جعل تاریخ برای بزرگداشت یا نکوهش فرقه‌ای و قومی و دودمانی دامن زده است.

نظریه‌ی زروان گذشته از بدنه‌ی علمی و بی‌طرفی که در حریم جامعه‌شناسی سیستمی و روانشناسی اجتماعی دارد، سه کاربست عملیاتی در حوزه‌ی تمدن ایرانی هم پیدا کرده، که وقف حل این مشکل شده‌اند. اینجا با چارچوبی دقیق و روشن و عقلانی سر و کار داریم که می‌توان به کمکش تاریخ من ایرانی را به شکلی نقادانه و تحلیلی بازخوانی کرد. به شکلی که بتوانیم بعد از فهم مجدد پیشینه‌ی خویش و غربال کردن داشته‌های ناراست و خطاهای نمایان، به یک آسیب‌شناسی درباره‌ی من‌های امروزین دست یابیم و درباره‌ی وضعیت کنونی خویش تصمیمی دقیقتر بگیریم.

سه شاخه از پژوهش‌ها در این زمینه آغاز شده است. هر سه ابتدا به شکل دوره‌های آموزشی چند ساله‌ای با مخاطبان دانشگاهی و متخصص ارائه شد و بعد در قالب مجموعه‌ی کتابهایی تدوین گشت. نخستین شاخه، به بازخوانی تاریخ ایران زمین می‌پردازد. از این مجموعه تا به حال دوره‌ی سه جلدی تاریخ عصر

هخامنشی (تاریخ کوروش هخامنشی، اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی و داریوش دادگر) منتشر شده است. جلد آغازین این مجموعه (تبارشناسی انسان) که درآمدی بر تکامل انسان و ظهور نهادهای اجتماعی است، و جلد مربوط به عصر اشکانی (تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی) نیز آماده‌ی چاپ هستند و در انتظار دریافت مجوز.

دو شاخه‌ی دیگر، به اسطوره‌شناسی ایرانی و تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در تمدن ما می‌پردازد. این دو شاخه، به دو کران احساسی و عقلانی از صورتبندی معنا می‌پردازند. در یک سو اساطیر را داریم که باورها، عقاید و پندارهای روایت‌گونه و عاطفی-هیجانی را در بر می‌گیرد. روایت‌هایی که برای زمانی طولانی معانی فرهنگی را به شکلی داستان‌گونه و عمومی منتقل می‌ساخته‌اند. در سوی دیگر تاریخ خرد و اندیشه‌ی فلسفی را می‌بینیم که روایت‌هایی سختگیرانه، سازمان یافته، دقیق و عقلانی است که تنها در میان قشر کوچکی از نخبگان تولید و مصرف می‌شده است. از مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی تا به حال سه جلد منتشر شده است: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، و اسطوره‌ی آفرینش بابلی. یک جلد دیگر (اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی) هم از این مجموعه نوشته شده و آماده‌ی چاپ است، اما به دلیل منع صدور مجوز چاپ، به دست مخاطبان نرسیده است. از مجموعه‌ی تاریخ خرد هم سه جلد نوشته شده است: زندگهان که تبارشناسی اندیشه‌ی فلسفی در گاهان زرتشت است و مسیر انتشارش در وزارت ارشاد مسدود شده، خرد ایونی که به فلاسفه‌ی پیشاسقراطی می‌پردازد، و خرد افلاطونی که شرح و نقد گسترده‌ی آرای این فیلسوف است.

شمار و دامنه‌ی نوشتارهایی که صاحب این قلم تولید کرده، اگر در مقیاسی جهانی نگریسته شود، چندان نیست و این را تنها از سر فروتنی نمی‌گوییم، که نمونه‌ها از این دست فراوان‌اند و بسیار. در جامعه‌ی امروزین ما، اما، این حجم و دامنه شاید نامنتظره و غریب بنماید. حقیقت آن است که پرسش از من، در

سطحی جهانی، نیازمند پاسخی نو و تازه است، و پرداختن به پرسش از من ایرانی در زمانه‌ی ما ضرورتی است که نمی‌توان نادیده‌اش انگاشت. پرداختن جدی به این پرسشها، نیازمند خواندن و بازخواندن‌های بسیار است، و نوشتن‌ها و بازنوشتن‌های مکرر و فراوان. عمق مسئله چندان چشمگیر و دامنه‌ی شواهد و داده‌های مربوط به راه حل چندان گسترده است که به بهانه‌ی دشواری کار یا بسنده کردن به موضعی امن و هنجارین نمی‌توان غفلت از آن را توجیه کرد. در میانه‌ی آشوب، نمی‌توان همچون کارمندانی روزمزد به خرد نگریست. و اندیشمندان دو گروه هستند. گروهی پرسشی خرد و جزئی را از سر تفنن بر می‌گزینند و بدان سرگرم می‌شوند، و گروهی دیگر به مغاکی انباشته از پرسشهای سرکش و شالوده‌شکن پرتاب می‌شوند و اگر هوش و خردی داشته باشند، خویش را با آن دست به گریبان خواهند یافت. نظریه‌ی زروان و کاربست‌های آن در حوزه‌ی تمدن ایرانی دستاورد و حاصل چنین موقعیتی است، و مخاطبان آن تمام مردمان ایران زمین هستند، که همگان موقعیتی مشابه دارند، و دیر یا زود، با رغبت و میل یا از سر ضرورت و اجبار، درباره‌ی اوضاع خویش و ضرورت‌های آن به خودآگاهی خواهند رسید.



درآمدی بر مخالف‌شناسی

بهار ۱۳۹۲

۱. از قدیم و ندیم گفته‌اند که اصولاً دو جور آدم وجود دارد: موافق و مخالف!

این تقسیم‌بندی ساده‌ لوحانه همان است که در نهایت به گزاره‌ی ابلهانه‌ی «هرکس با من نیست بر من است» منتهی می‌شود. اما اگر کمی عمیقتر به قضیه بنگریم، می‌بینیم که در اینجا هم مثل همه‌ی جفت‌های متضاد معنایی، طیفی در میانه‌ی این دو قطبِ ضد هم داریم. یعنی می‌توان با کمی ساده‌انگاری، تمام مردم روی زمین را بر اساس ارتباطشان با یک شخص یا اندیشه، بر روی طیفی گنجانند که دو قطبش موافق و مخالف است. یعنی به ازای هر نظریه، ایده، باور یا شخصی، می‌توان اندکی از مردم را یافت که در دو قطبِ افراطیِ یکسره موافق یا یکسره مخالف قرار بگیرند، و بعد در میانه‌ی این طیف جمعیتی انبوه‌تر را می‌بینیم که تا حدودی موافق یا مخالف هستند، و البته بیشترین شمار هم در میانه‌ی طیف است و ایشان بخش عمده‌ی مردم کره‌ی زمین هستند که اصولاً درباره‌ی موضوع یاد شده موضع‌گیری خاصی ندارند و چه بسا از آن بی‌خبر هم باشند. درباره‌ی من هم (به عنوان یک شخص) و آرای من (در مقام یک دستگاہ نظری) هم قاعده‌ای که گفتم صدق می‌کند. یعنی وقتی به پیرامون خود نگاه می‌کنم، همین رده‌بندی را در میان مردمان می‌بینم. یعنی عده‌ای موافق و مخالف هستند و عده‌ای بیشتر که کمابیش موافق یا مخالفند و چند میلیارد نفری هم هستند

که اصولاً از وجود بنده و آرا و نظراتم هیچ خبری ندارند و ان شاء الله که آنها هم کم کم با این امر مهم آشنا می‌شوند و جای خودشان را بر این طیف به شکلی فعال‌تر انتخاب می‌کنند!

اما انگیزه‌ی نوشتن این سطور آن که از دیرباز برایم فهم این که چرا کسی با من موافق یا مخالف می‌شود، مهم و جالب بوده است. از یک طرف به این دلیل که به هر صورت در معرض کردارهای برآمده از این موضع‌گیری بوده‌ام، و از طرف دیگر از آن رو که رفتارهای موافقان و مخالفان به نظرم جالب و قابل مطالعه می‌رسیده است. خلاصه آن که بعد از مدتی طولانی بررسی این ماجرا، به نتایجی در باب علم مخالف‌شناسی رسیدم که قصد دارم این دستاوردها را با شما شریک شوم. راستش در دو سال گذشته جهشی را در لایه‌بندی مخالفانم تجربه کرده‌ام که این آخرِ سالی وقت خوبی برای بازبین و نتیجه‌گیری از آن است. یعنی وقتی به کارنامه‌ی سال تقریباً گذشته می‌نگرم، می‌بینم که یک لایه‌ی جدید از مخالفان در پیرامونم پدیدار شده‌اند و این امری است که به گزارش کردن‌اش می‌ارزد.

نخست باید چند نکته‌ی مقدماتی را گوشزد کرد. اول این که درباره‌ی اشخاص، آرا و اموری که ختتا و بی‌اهمیت هستند، میانه‌ی این طیف بیشترین حجم را به خود اختصاص می‌دهد و دو قطبِ موافق و مخالف کمابیش خالی می‌ماند. مثلاً مرحوم مادر بزرگ یکی از دوستان من که پیرزنی مهربان و خانه‌نشین بود و کاری هم به کار کسی نداشت، در عمل جز سه چهار نفر که همه هم فک و فامیل و همسایه‌اش بودند، مخالفی نداشت. در این عده‌ی انگشت شمار هم مضمون مخالفت در این حد بود که چرا بی بی خانم کشک زیاد در آش می‌ریزد و جلوی نوه‌اش را نمی‌گیرد که یواشکی در باغچه‌ی آپارتمان جیش نکند!

در مقابل، هرچه تاثیرگذاری کسی در جهان پیرامونش بیشتر شود، قطبهای موافق و مخالف هم به تدریج پرزورتر و نیرومندتر می‌شوند. به شکلی که با نگرستن به تراکم جمعیت در دو قطب موافق و مخالفت می‌توان تا حدودی درباره‌ی تاثیرگذاری یک ایده یا شخص داوری کرد. گاهی ممکن است تاثیر افراد یا ایده‌ها

مقیاسی جهانی به خودش بگیرد و نظریه‌هایی علمی مثل تکامل یا کوانتوم مکانیک زاده شود که ابتدا همه با آن مخالفت می‌کنند و چند دهه بعد تقریباً همه با آن موافق‌اند و یا مذاهب و ایدئولوژی‌هایی که ممکن است دو جبهه از موافقان و مخالفان متعصب را در زمانی دراز به صف‌آرایی در مقابل هم وا دارد.

دومین نکته این که دو سر این دوقطبی درباره‌ی افراد تاثیرگذار به ندرت متقارن است. یعنی اندک‌اند کسانی که شمار موافقان و مخالفان‌شان هم زیاد و هم به یک اندازه باشد. معمولاً شمار موافقان و مخالفان بعد از نوسان‌هایی که از عواطف و هیجانها و شرایط موضعی ناشی می‌شود، در جایگاهی آرام می‌گیرد و به تعادلی دست می‌یابد. در این موقعیت یا موافقان بیشتر هستند و یا مخالفان، و البته این هم امری پویاست و ممکن است با گذر زمان و روشن شدن حقایق نو یا از یاد رفتن حقایق کهنه، این تعادل به نقطه‌ای تازه منتقل شود. به نظر من، متغیرهای اصلی حاکم بر این تعادل عبارتند از قدرت، لذت، بفا و معنا (قلبم). یعنی مردمان بر مبنای مقدار قلبمی که فکر می‌کنند فلان شخص یا ایده برایشان تولید کرده (یا در ایشان ضایع کرده) با او موافقت یا مخالفت می‌کنند. در ابتدای کار تردید و نوسانی برای تصمیم‌گیری در این زمینه وجود دارد. اما به تدریج توافقی در این زمینه شکل می‌گیرد و بنابراین عده‌ی زیادی (با ارزیابی گاه درست یا معمولاً غلط) در یک سر این طیف جمع می‌شوند و عده‌ای کمتر (با همین درجه از ارتباط با حقیقت) در سر دیگر مقابلشان صف‌آرایی می‌کنند.

سوم این که همذات‌پنداری کلید موافقت و مخالفت است. یعنی اساس موضع‌گیری افراد بر مبنای ارتباطی است که شخصی یا ایده‌ای با خودانگاره‌شان برقرار می‌کند. هرچه شخص یا ایده‌ای بیشتر با «من» همذات و همسان انگاشته شود، موافقت من شدیدتر و هرچه بیشتر برای هویت من مخرب باشد، مخالفتم پرشورتر خواهد بود. از آنجا که مردمان معمولاً تصویری محو و مبهم از خود دارند و خودانگاره‌های خلق خدا روشن و شفاف و سنجیده و نقد شده نیست، معمولاً این همذات‌پنداری‌ها یا ضدهمذات‌پنداری‌ها بر

مبنای تقلید از دیگران یا پیروی از هنجاری اجتماعی انجام می‌پذیرد و نه برداشتی سنجیده و خودآگاه و عقلانی.

۲. بعد از این صغری و کبری چیدن‌ها، می‌رسیم به رده‌بندی مخالفان. پیش از ورود به این بحث، دو الگو را که باعث شده تا این رده‌بندی به این شکل انجام شود را گوشزد کنم. اینها الگوهایی است که من درباره‌ی خودم یافته‌ام و بابت‌شان شادمانم و راستش بخشی از آن را نتیجه‌ی توجه به انتقادات و نگرستن به دیگری و مدیریت کردن فضای عمومی اطرافم می‌دانم.

اولین نکته آن که به نظر خودم، من آدمی هستم که فکرهای «خوبی» دارم و کارهای «خوبی» هم می‌کنم! معیار نهایی ارزیابی‌ام درباره‌ی اندیشه‌ها و افراد و کارها، محتوای قلبم‌ای است که به هستی می‌افزایند. یعنی این که فلان آدم، فلان ایده یا فلان کار چقدر بر محتوای قدرت، لذت، معنا یا بقای گیتی افزوده یا از آن کاسته است. بر این اساس، فکر می‌کنم - و می‌توانم به طور تجربی و تحلیلی نشان دهم - که دستگاه نظری‌ای که در حال پرداختن‌اش هستم، و کارهایی که بر آن اساس می‌کنم، در نهایت احتمال سالم بودن، شادمان شدن، نیرومند ماندن و معنادار گشتن زندگی آدمها را بالا می‌برد. به بیان دیگر، فکر می‌کنم هرکس به عنوان یک منظومه‌ی منسجم، با چشم‌پوشی از خطاهای موضعی و نوسان‌های کاتوره‌ای نامهم، به قدر کافی جدی و دقیق درباره‌ی ایده‌ها و کردارهایم بنگرد، قاعدتا باید با من موافق باشد!

اما نمی‌خواهم از این گزاره‌ی ابطال‌ناپذیر که به سادگی دستمایه‌ی خودشیفتگی و استبداد رأی می‌شود، پیشتر بروم. یعنی واقعا باور دارم که شواهدی عینی و ملموس و رسیدگی‌پذیر وجود دارد که ایده‌ها و کردارهایی «خوب» (یعنی افزاینده‌ی قلبم) را تولید می‌کنم، و معیاری بیرون از این چهارتا هم برای تعریف «خوب» در کار نیست. با این وجود این را هم بی‌شک می‌پذیرم که شاید اصولا در تمام مواردی که اندیشیده‌ام،

اشتباه کرده باشم (هرچند بین خودمان باشد، قدری بعید است!). با این ترتیب، هم به دیگران حق می‌دهم با من مخالف باشند، و هم تا جایی که فکر می‌کنند ایده‌ها یا کارهایم قلبم را کاهش می‌دهد، با ایشان همدلی دارم و پا به پایشان حاضرم دنبال نقاط بروز خطا در خویشتن بگردم. پس قصد ندارم از گزاره‌ای که ذکر شد، این نتیجه‌ی نادرست و بسیار رایج و مشهور را بگیرم که «هرکس با من مخالفت می‌کند، بی‌توجه و نادان و غافل است». نه خیر، بنده مخالفانی دارم و بسیاری‌شان هم حرف حساب می‌زنند و با این وجود من معتقدم راهی عقلانی برای دستیابی به دیدگاهی مشترک با ایشان وجود دارد. اما این شرایط درباره‌ی تمام مخالفانم صدق نمی‌کند.

افراد مخالف من به دو رده‌ی کاملاً متفاوت تقسیم می‌شوند. یک عده با برخی از ایده‌ها، نظریات یا نتیجه‌گیری‌های من مخالفت‌اند، و برخی دیگر با خود من (در مقام یک شخص) به مثابه امری کلی و بسیط و یکپارچه مخالفت دارند. یکی از بزرگترین افتخارات من آن است که این دو گروه بر هم افتادگی چندانی ندارند. یعنی تقریباً همه‌ی آنهایی که به شکلی روشن و شفاف و سنجیده با آرای من مخالف‌اند، در عین حال دوستانم هم هستند و اختلاف نظر میان‌مان منتهی به اختلال در روابط دوستانه و مهری که به هم داریم نشده است. این البته به جای خود باقی است که من آرای ایشان را نادرست می‌دانم و ایشان هم نظر مشابهی درباره‌ی آرای من دارند، اما با «شخص» هم مشکلی نداریم. آنهایی که با شخص من مخالفت دارند، تا جایی که دیده‌ام، اصولاً به شکل دقیقی نمی‌دانند چه می‌اندیشم و چه می‌گویم، و به همین دلیل به شکل مبهم و مه‌آلودی با هرچه که می‌گویم به خاطر سرچشمه‌ی صدور سخن و نه محتوای آن، مخالفت می‌کنند!

این نکته البته راست است و درست که مخالفت کردن، اگر در معنای نقد کردن عقلانی و موضع‌گیری نظری و اخلاقی فهم شود، مبنای تمام پویایی‌های پهنه‌ی فرهنگ است. یعنی اندیشمندان با نقد آرای پیشینیان معانی تازه تولید می‌کنند و مردمان با خرده‌گیری و نقد ارزش اخلاقی کردارهای دیگران به فهمی عمیق‌تر از

اخلاق خویش دست می‌یابند. اما اینها تنها به تأمل در نفس می‌انجامد و روندی است که «من» را آماج می‌کند و آرای من و معیارهای اخلاقی من را واری می‌کند و تکامل می‌بخشد و می‌بالاند. بخشی از آرا و اعمال که به دیگری مربوط است، تنها به عنوان دستمایه‌ای برای این تأمل ارزش دارد و به خودی خود، تا جایی که چیزی را در من دگرگون نسازد، با عرصه‌ی نقد ارتباطی برقرار نمی‌کند.

راستش من اصولاً درست نمی‌فهمم چطور ممکن است کسی با یک شخص مخالفت داشته باشد. چون به نظرم داوری اخلاقی یا شناختی که قاعدتاً باید مبنای موافقت و مخالفت را بر سازد، هیچ کدام به شخص ارجاع نمی‌دهند. مخالفت اخلاقی من با کردارهاست و مخالفت شناختی‌ام با منشها و ایده‌ها. اشخاص ارتباطی اندام‌وار با ایده‌ها و کردارها برقرار می‌کنند. اما نمی‌توان دیگری را به یک یا چند کردار یا ایده فرو کاست. بنابراین با وجود این که خودم با خیلی از کردارها و ایده‌ها مخالف‌ام، و آنها را غیراخلاقی یا ناراست می‌دانم، اما با اشخاص مخالفتی ندارم. یعنی تا به حال هیچ کسی -هر چقدر هم خبیث یا ابله- را ندیده‌ام که جنبه‌های خوبی یا ایده‌های درستی هم نداشته باشد، یا گهگاه کارهای خوبی هم نکرده باشد. بر این مبنا، من با کسانی که مخالفت شخصی با من دارند، مخالفت شخصی ندارم. یعنی بسیاری از کردارهایشان را درباره‌ی خودم غیراخلاقی می‌دانم و بسیاری از آرا و عقایدشان را درباره‌ام نادرست می‌بینم، اما با کلیت‌شان به عنوان یک شخص مخالفتی ندارم و در کل هم فکر می‌کنم هرکس با «شخص» دیگری مخالفت می‌کند، ابتدا مشکلی با خودش دارد و یک ناسازگاری و اختلال درونی را دارد برون‌فکنی می‌کند.

دومین چیزی که مایه‌ی شادمانی‌ام است آن که تا جایی که دیده‌ام یک جمعیت بزرگ موافق وجود دارد که شمارشان، موقعیت و اعتبار اجتماعی‌شان و دوام موافقت‌شان چندین و چند برابر مخالفان است. در مقابل، گروهی اندک از مخالفان در قطب مقابل قرار دارند که نیمه عمر مخالفت کردن‌شان هم چندان زیاد نیست. به عبارت دیگر، به لحاظ آماری، آنهایی که توانمند و شادمان و سرزنده و معناآفرین هستند، در جبهه‌ی

موافقان جای می‌گیرند و در جبهه‌ی مخالفان آنهایی را می‌بینیم که معمولاً افسرده و غمگین‌اند، توانایی و استعداد و قدرت چندانی ندارند، و چیز خاصی از جنس معنی تولید نمی‌کنند. یعنی خلاصه بگوییم، آنهایی که قلبم زیادی دارند و قلبم زیادی تولید می‌کنند، مستقل از این که با کدام ایده‌ی من موافق یا مخالف باشند، معمولاً دوستانم هستند و معمولاً با کلیت ایده‌هایم موافقت دارند. به عبارت ساده‌تر، آنهایی که تخصصی دارند و محبوبیتی و ردپایی ماندگار و نیکو از خودشان به جای گذاشته‌اند و به اصطلاح «آدم حسابی» هستند، معمولاً در قطب موافقان جای می‌گیرند و در قطب مخالف -یعنی آنهایی که با شخص من مخالفتی دارند- بسیار به ندرت از این طبقه از افراد دیده می‌شود. این را هم بر اساس موضع‌گیری شخصی‌ام نمی‌گویم یا حقیقت مخالف بودن مخالفان را در ارزیابی «آدم حسابی» بودنشان دخالت نمی‌دهم، چون قلبم امری رسیدگی‌پذیر و عینی است و بازتاب آن را هم در نیکنامی و بدنامی افراد می‌توان در سطحی اجتماعی دید و درباره‌اش آمار گرفت. حالا ببینیم در این طیفی که دو قطب موافق و مخالف را به هم وصل می‌کند، چند جور مخالف دارم.

۳. مهمترین و قابل‌اعتناترین رده از مخالفان من، کسانی هستند که با یک ایده یا باور یا الگوی رفتاری من مخالف هستند. این افراد کسانی هستند که دقیقاً می‌دانند به چه دلیلی با چه چیزی مخالفت دارند و معمولاً پیشنهادی روشن هم به عنوان جایگزین در ذهن دارند. مثلاً ممکن است کسی فلان نظریه‌ی من درباره‌ی پویایی قدرت در عصر هخامنشی را نادرست بداند، یا سختگیری‌های اخلاقی‌ام در برخی زمینه‌ها را ناروا و غلط بداند، یا روش‌شناسی سیستمی‌ای که طبق آن می‌اندیشم را نامعتبر قلمداد کند. در تمام این موارد، کسی هست که با امری مشخص و روشن که من دارنده یا آفریننده‌اش هستم مخالفت دارد.

این رده از مخالفان آنهایی هستند که دوستشان دارم. تقریباً همه‌ی کسانی که در این طبقه دیده‌ام، به واقع دوستان من هم هستند، یعنی مه‌ری به ایشان دارم و این حس دوطرفه هم هست. این گروه کسانی هستند که می‌توانند پدیداری به نام ایده یا کردار را از شخصی به اسم شروین جدا کنند، درباره‌ی آن داوری عقلانی و شفاف داشته باشند، و حد و مرز مخالفتشان را به حریم داوری‌شان محدود کنند. معمولاً مخالفت در این سطح ایده‌ها بین دو تن امری متقارن است. یعنی معمولاً وقتی فلان ایده یا راهبرد یا الگوی رفتاری مرا نادرست می‌داند، من -چون مال خودم را درست می‌دانم- جایگزین پیشنهادی او را نادرست قلمداد می‌کنم. به تعبیری در این سطح، ما دو نفر را داریم که به شکلی متقارن درباره‌ی یک موضوع با هم اختلاف نظر دارند و هریک دیگری را بر خطا می‌داند و خود را محق می‌بیند. با این وجود، تا جایی که به من مربوط می‌شود، این که کسی فکری یا رفتاری اشتباه داشته باشد، و بر همان مبنا الگوی مرا خطا بداند، تنها در حد امری آموزنده و بازخوردی تأمل‌آمیز مهم است، و نه بیش از آن. یعنی اگر این حقیقت را بپذیریم که مردمان به اشکال گوناگونی می‌اندیشند و رفتار می‌کنند، آن وقت به همه حق خواهیم داد که هر از چندی اشتباه کنند، و بر همین مبنا حق هم خواهند داشت که کردارها یا افکار دیگری را اشتباه بدانند و با آن مخالفت کنند، حتا اگر آن ایده‌ها و کارها (از دید فاعل‌شان) درست و نیک باشد.

این رده‌ی نخست از مخالفان، معمولاً دوستان خوب من هستند. خالی از اغراق است اگر بگوییم در میان دوستان نزدیک من، که البته بیشترشان در بیشتر امور با من توافق دارند، یک رده‌ی دوست داشتنی و پایدار هم هست که از دوستان مخالف تشکیل یافته است. کسانی که با رویکرد علمی‌ام، نتایج نظری‌ام، الگوهای کردارم، یا معیارهای داوری‌ام مسئله دارند و با آن مخالفت می‌کنند. با این وجود به ایشان مهر دارم و به من مهر دارند و دوستی پربار و لذت‌بخشی را با هم تجربه می‌کنیم. دوستی‌ای که البته از شور و شر و باروری ارتباط با موافقان، که از همکاری و هم‌جبهه‌بودن بر می‌خیزد، تهی است. اما از بازخورد دادن و گرفتن،

و اشاره‌های صریح و بیدار کننده به گوشه و کناره‌های تاریک و نااندیشیده‌ی کردار و اندیشه انباشته است و از این رو تأمل برانگیز است و آموزنده.

مخالفانی که در این طبقه‌ی ارجمند جای می‌گیرند، دو ویژگی مهم دارند. اول آن که دقیقاً می‌دانند با چه چیزی مخالف هستند. اگر با نظریه‌ای مخالفت می‌کنند، کتابها و مقاله‌های مربوط به آن را خوانده‌اند و محتوای آنچه می‌گویم را فهمیده‌اند. اگر با رفتاری مخالفت دارند، آن را نزد من دیده‌اند و برداشت‌هایشان از شنیده‌ها و تصورات و دریافتهای نامستقیم ناشی نشده است. یعنی مخالفت‌شان با من به چیزی واقعی در جهان بیرونی مربوط می‌شود که آن چیز با من هم ارتباطی تنگاتنگ دارد.

دوم آن که وقتی مخالفت می‌کنند، هیجان‌زده نیستند. یعنی با چیزی مبهم همذات‌پنداری نمی‌کنند و روی پای خودشان ایستاده‌اند. من شخصا از این که کسی باور نادرستی داشته باشد یا کاری خطا انجام دهد خیلی هیجان‌زده نمی‌شوم. ممکن است کارش برای من و دیگران خطرناک و تهدید کننده و زیانکارانه باشد و برای دفع آن تمام نیروی خود را بسیج کنم، اما این امر به ندرت رخ می‌دهد و باز هم برانگیختگی عاطفی چندانی ندارد. مردم معمولاً درباره‌ی اموری که به زندگی خودشان مربوط است رفتارهای نادرست مرتکب می‌شوند و ایده‌ها و افکاری دارند که در نهایت به خودشان ارتباط دارد و نه دیگران. این که خطایی در این زمینه رخ دهد البته جای دریغ دارد، اما دلیلی برای خشمگین شدن و ترسیدن و هیجان‌زده شدن به دست نمی‌دهد. این رده از مخالفان من هم چنین هستند، یعنی بابت خطاهایی که شاید مرتکب شوم، به شکلی نامعقول شور و حرارت نشان نمی‌دهند.

گذشته از این طبقه‌ی گرانمایه و مهم از مخالفان که برای من همواره منبع الهام و آموختن بوده‌اند، سه رده‌ی دیگر از مخالفان را هم دارم که متأسفانه بدنه‌ی جمعیت مخالفان مرا تشکیل می‌دهند. اینان کسانی

هستند که بیشتر با شخص من مسئله دارند تا کردارهایم یا افکارم. یک دسته آنهایی هستند که نق می‌زنند، گروهی دیگر هستند که غر می‌زنند، و سومین رده مخالفین حرفه‌ای هستند!

۴. یک گروه از مخالفان من، با چیز مشخصی مخالفت می‌کنند، اما دلیل مخالفت‌شان درست روشن نیست. یعنی نه پیشنهاد بهتری برایش در آستین دارند، و نه وضع خودشان در آن زمینه بهتر است. اینها کسانی هستند که معمولاً مه‌ری هم میان‌مان وجود دارد و چه بسا انگیزه و نیت بدی هم نداشته باشند. اما به طور کلی در زندگی‌شان از چیزهایی ناراحت هستند، که معمولاً هیچ ارتباطی هم به من و افکار و اعمالم پیدا نمی‌کند، با این وجود چیزی در این افکار و اعمال برایشان تداعی کننده یا آماج می‌نماید و به این ترتیب شروع می‌کنند به مخالفت کردن. آن هم در شرایطی که معلوم نیست در برابر آنچه نفی می‌کنند، چه چیزی را می‌خواهند بنشانند.

نق زدن معمولاً از اشتباه گرفته شدن چیزی با چیزی دیگر ناشی می‌شود. یعنی نق‌زننده از جایی ناراحت است و بعد با دستمایه قرار دادن چیزی بی‌ربط در فردی دیگر، از راه مخالفت با دیگری نوعی جبران روانشناختی پیچیده را تجربه می‌کند. نق زدن به همین دلیل نوعی برانگیختگی هیجانی ناهشیارانه است و زود ظهور می‌کند و زود متفی می‌شود. نق زدن در ضمن نوعی عادت هم هست. یعنی کسانی که در زندگی شخصی خودشان با مسائلی دست به گریبان‌اند و توان رویارویی با آن را ندارند، می‌کوشند با بند کردن به چیزهایی در فضاهایی امن‌تر و مخالفت کردن با اموری بی‌ربط در فضاهایی بی‌ربط، آن انفعال پیشین‌شان را جبران کنند. به تجربه دیده‌ام که بهترین راه برخورد با این رده از مخالفان، نادیده انگاشتن است. چون معمولاً این تمایل به نق‌زنی زودگذر است، و گهگاه معلوم می‌شود که فاعل این کار به خاطر وجود نوعی حس اعتماد و امنیت در فضای شخصی کسی که نیکخواه می‌داند، نق زدن در آن حریم را روا می‌پندارد. نق‌زنندگان را

باید نادیده گرفت و راه را برای ترمیم اختلالهای ناشی از نق‌زدگی گشوده داشت، و کوشید تا نارضایتی افراد به آماجهای واقعی‌اش متوجه شود، و نه قلابهایی در من.

۵. یک رده‌ی دیگر، کسانی هستند که غر می‌زنند. غر زندگان الگویی پیچیده‌تر دارند. آنها از موضوعی به موضوعی دیگر می‌پرنند و اصولاً مبنای مخالفت برای‌شان آنقدر اهمیت ندارد که خودِ نفسِ مخالفت! در واقع بیشتر مواقع اصلاً معلوم نیست غر زندگان با چه چیزی مخالفت دارند. در بیشتر موارد، آنها الگویی از رفتار یا اندیشه را آماج حمله قرار می‌دهند که خودشان به شدت همان را دارند و چه بسا که شخص مورد حمله‌شان فاقد آن باشد. غر زدن نوعی عمل فعال و اندیشیده شده است و با واکنش هیجانی منتهی به نق متفاوت است. یعنی تنها از هیجان عاطفی بر نمی‌خیزد، هرچند همواره با آن آغشته و از آن انباشته است.

غر زدن در سطحی سیاسی عملی حسابگرانه است. کسی که غر می‌زند، می‌کوشد تا با مخالفت با کسی که به نظرش شخصیت مهمی است، خود را در انگاره‌ی وی سهیم سازد. متأسفانه این روزها جامعه‌ی روشنفکری ما پر است از ازدحام کسانی که با فیلسوفان و ادیبان و دانشمندان و در کل آدمهای نامدار و مطرح مخالفت دارند. اگر الگوی مخالفت‌شان تحلیل شود، می‌بینیم که ایشان خود موضع روشن یا جبهه‌ی استواری در برابر چیزها ندارند. خودِ عملِ مخالفت کردن است که برایشان هویت‌بخش است. از دید این رده از مخالفان، اشتراک در هویتِ شخصیت‌های خوشنام و بزرگ، از راههای طبیعی و قد کشیدن تا مرتبه‌ی ایشان ممکن نیست، و از این رو باید به زور هم که شده خویشان را در فضای اطراف آنها مطرح کرد، حتا به قیمت مخالفتی که به سطح غر غر کردنی نامفهوم فرو کاسته شود.

کسانی که به این شیوه مخالفت می‌کنند، بسیار به کسانی شباهت دارند که بر آثار باستانی یا درختان کهنسال اسم خود را می‌کنند. و راستش را بخواهید تا جایی که من دیده‌ام، بروز رفتارهایی از این دست شاخص خوبی برای تشخیص افراد غرغروست! کسی که با خطی نازیبا، اسم نامهم و فراموش‌شدنی خودش

را بر یادمانی تاریخی یا چشم‌اندازی پر عظمت حک می‌کند، در اصل خواهان سهیم شدن در شکوه و بزرگی آن است. اما از بضاعت و توان کافی برای رشد کردن تا آن پایه و برساختن چیزی در آن مرتبه برخوردار نیست، و بنابراین راه ساده را بر می‌گزیند و می‌کوشد تا مثل اسکندر با شمشیر گرهی گوردیوس را باز کند. غافل از این که گشودن گرهی بزرگی و «حضور»، معمایی است پیچیده و عمیق که تنها با ممارست و تلاش پیگیر ممکن می‌شود. راه میان‌بری در این میان وجود ندارد. به همین دلیل هم شیوهی غرزنندگان به توالی غم‌انگیزی از شکستهای پیاپی منتهی می‌شود. ایشان به همین دلیل مدام از موضوعی بر موضوعی، و از شخصی دیگر می‌پرند، تا با مخالفت مداوم‌شان حضور خود را بر پرده‌ی هستی اثبات کنند، و هر بار چون نتیجه‌ای از آن به بار نمی‌نشیند، ناگزیر می‌شوند شکاری تازه و دستمایه‌ای نو را بجویند و هدف قرار دهند.

۶. در نهایت، رده‌ای از مخالفان حرفه‌ای را داریم که برای این کار پول می‌گیرند! یعنی استخدام می‌شوند تا با پشتوانه‌ای سیاسی یا عقیدتی با کسی مخالفت کنند. این افراد اصولاً به آرا و اندیشه‌ها و الگوهای رفتاری کاری ندارند، و به شخص، همچون عاملی تاثیرگذار در سطح اجتماعی می‌پردازند. این مخالفان حرفه‌ای کارگزاران یک ماشین اجتماعی سلطه هستند، و به همین دلیل تنها در سطحی اجتماعی عمل می‌کنند. لایه‌های فرهنگی و روانشناختی از دید ایشان نامفهوم و تیره است، و از این رو شاخصهایی که بر مبنای آن بازی خود را پیش می‌برند، بر مبنای ارتباط با نهادها استوار شده و رمزگان اعتباربخشی مانند پول و مقام و مشابه اینها را به کار می‌گیرد. بسط فضای ریاکاری و کین‌توزی در فضای جامعه‌ی ما، باعث شده که نمودی نازیبا از این نوع مخالفت که همان زیرآب‌زنی و سعایت باشد، در کشورمان سخت ریشه‌دار گردد.

مخالفان حرفه‌ای از هر ابزاری برای ابراز مخالفت استفاده می‌کنند و معمولاً برنامه‌ای و نقشه‌ای حساب شده و سنجیده دارند. هدفشان با هدف ماشین سلطه یکی است. پس از هر شیوه‌ای استفاده می‌کنند

تا «نشینده ماندن» یک ایده یا «ندیده گرفتن» یک شخص ساز و کارهای هنجارین و جا افتاده‌ی جریان قدرت را تضمین کند. ایده‌های نو و شخصیت‌های نیرومند، در لایه‌ی اجتماعی تکانی ایجاد می‌کنند و پویایی‌ای می‌آفرینند که به سادگی توسط نهادهای حافظ نظم همچون اغتشاشی تعبیر می‌شود. از این رو ماشین سلطه‌ای که هنجارسازی کردار اعضای جامعه را بر عهده دارد و مرزبندی باید/نباید‌های اجتماعی را انجام می‌دهد، از هر ابزاری بهره می‌جویند تا دامنه‌ی نفوذ این منش‌های معنادار و شخصیت‌های نیرومند و تاثیرگذار کمتر شود. کارگزاران این سیستم خودتنظیم‌گر، ممکن است خود بر وظیفه و نقشی که بر عهده دارند آگاه باشند، یا همچون مهره‌ای غافل سوگیری‌های سلطه‌مدارانه را بازتولید کنند. اما در هر دو صورت، ماشین سلطه برای این مخالفان حرفه‌ای پاداشی از جنس اعتبار معنوی یا اقتدار سازمانی یا لذت صاف و ساده فراهم می‌آورد، یا دست کم آن که این مخالفان حرفه‌ای گمان می‌کنند چنین وعده‌ای برآورده خواهد شد.

ماهرترین و پیگیرترین شکل از مخالفت، که به سادگی از شخص به ایده به کردار و از کردار به ایده به شخص تعمیم می‌یابد، نزد آنانی یافت می‌شود که از راه غرزدن مخالفت می‌کنند. از این رو معمولاً مخالفان حرفه‌ای از میان غرزنندگان کامیاب و صاحب سبک دست‌چین می‌شوند. وظیفه‌ای که در این موقعیت بر دوش این کارگزاران سلطه است، تفاوت چندانی با رفتار طبیعی و معمولی‌شان ندارد. ایشان قرار است در همان راستای کاستیهای اجتماعی و گره‌های روانی‌ای که دارند عمل کنند، اما سنجیده‌تر و هماهنگ‌تر و به این ترتیب موفق‌تر و کارآمدتر.

۷. تاریخ فرهنگ ایرانی در یک و نیم قرن گذشته، بیش از هر چیز تاریخ مخالفت‌های ناسالم و معیوب بوده است. کشمکش دانشمندان، سیاستمداران، باورمندان، رهبران اجتماعی، هنرمندان، و حتا ادیبان و شاعران و نویسندگان وقتی از این زاویه نگریسته و با این معیارها رده‌بندی شود، انبوهی از غرغره‌های دشمن‌خوی،

اندکی نق‌های پیوسته، و موارد نادری از نقدهای عقلانی و مخالفت‌های اندیشمندانه را در دستمان باقی می‌گذارد. به خصوص از ابتدای دهه‌ی ۱۳۳۰ خورشیدی، جریانی از این مخالفت بی‌مایه‌ی فراگیر را تقریباً به شکل ضربداری میان همه‌ی چهره‌های نامدار می‌بینیم. در صدر مشروطه شخصیت‌هایی مثل ذکاءالملک فروغی و ملک‌الشعراى بهار با هم مخالفت نظری و حتا دشمنی سیاسی داشتند، و با این وجود با شخصیت هم‌مشکلی نداشتند و برخوردشان با هم منصفانه و گاه مهرآمیز بود. تنها سی سال بعد، با غوغاسالاری و هیاهوی بی‌معنایی روبرو هستیم که هر دو چهره‌ی نامدار قابل‌تصوری را به طور ضربداری به هم مربوط می‌سازد و حمله به شخصیت و اخلاق و زندگی خصوصی و عقاید شخصی را به جای نقد عقلانی به خورد ملت می‌دهد. این الگو که در ابتدای عصر مشروطه تنها رگه‌ای بی‌رمق و حاشیه‌ای از شب‌نامه‌های منتشر شده در شهرهای بزرگ را شامل می‌شد، بعد از دو نسل به گفتمان غالب جامعه‌ی روشنفکری ایران بدل شد، و در نهایت تا به امروز تا حد گفتمان غالب همگانی توسعه یافته است.

تجربه‌ی تاریخی نشان داده که نق، غر و مخالفت حرفه‌ای در مسیر تاریخ ماندگار نیستند، و تنها تاثیرشان دست بالا محروم ماندن یک نسل از اطرافیان شخصیتها و ایده‌های مهم است. بر این مبناست که من هم گذشته از مخالفت‌های نقد کنندگان عاقل، باقی حالات را به چیزی نمی‌گیرم و چه بسا به نظر برسد که نسبت به شنیدن نق و غر و مخالف‌خوانی‌های اداری و رسمی گوشى ناشنوا دارم. اما حقیقت چنین نیست. یعنی اتفاقاً با چشمی ریزبین و گوشى شنوا همه نوع مخالفت را می‌شنوم و ارزیابی می‌کنم، زیرا چه بسا که در میان انبوه غرغرها و نق‌نق‌ها و حمله‌های سازمان یافته، چیزکی هم به خودانگاره‌ام مربوط شود و مطلبی از آن بیاموزم. اما این توجه باز هم از جنس تأمل در نفس است و از این رو به درگیر شدن با مخالفان یا پاسخ‌گفتن به ایشان منتهی نمی‌شود.

در آنجا که شائبه‌ای یا ردپایی از نقدی عقلانی یافت می‌شود، وظیفه حکم می‌کند که پاسخی متین و معقول داده شود تا اگر هم ماجرا چیزی جز داوری‌ای منصفانه است، برای ناظران نمایان شود. اما گذشته از این، تنها میل به دانستن باقی می‌ماند، و البته رصد اعتبار و کارآیی و دامنه‌ی تاثیر ایده‌هایم، که همگی در سکوت می‌توانند انجام پذیرند، و در سکوت بهتر انجام می‌پذیرند.

این رده‌بندی از مخالفان را از آن رو در اینجا صورت‌بندی کردم که به نظرم درباره‌ی همگان کاربرد دارد. همه‌ی شخصیتها و همه‌ی ایده‌ها با مخالفانی سر و کار دارند که به نظرم در همین چهار رده می‌گنجند. برای هرکسی که فکری دارد و وضعیتی بهتر از آنچه که هست را آماج کرده است، لازم و سودمند است که مبنای مخالفت را بشناسد، و با تفکیک کردن‌شان، واری‌های ماهیت و محتوایشان، و تحلیل ساختار و سازمان‌یافتگی و ویژگی‌های تولید کنندگان‌شان درکی عمیقتر از جایگاه خویش در لایه‌های فرهنگی و اجتماعی به دست آورد. از این برای دوستانم پیشنهادی دارم: مخالفان‌تان را بشناسید، ارزیابی‌شان کنید، و بی‌طرفانه و منصفانه به رده‌بندی‌شان همت گمارید، درست همانطور که طبیعی‌دانی گیاهان و جانوران و سنگها را بررسی و رده‌بندی می‌کند، بی‌آن که از زشتی فلان زالو خشمگین یا از رنگ بهمان پروانه شادمان شود. ساختار و آرایش و چینش مخالفان، در هر لحظه، بازتابی از نوع و شدت تاثیرگذاری «من» و «اندیشه‌ی من» را به دست می‌دهد و چگونگی چفت و بست شدن‌اش با نهادهای اجتماعی را باز می‌نمایاند و از این رو سخت کارگشا و آموزنده است.

و اما در پایان پیشنهادی هم دارم برای مخالفان، و اندرزی: پیشنهاد آن است که از غر زدن، نق زدن و مخالفت حرفه‌ای دست بردارید، چون به تجربه دیده‌ایم که این کردارها از نظر اخلاقی زیانکارانه و ناپسند و «بد» هستند و از نظر عملیاتی هم فاعلان‌شان را به موجوداتی تلخ و خشمگین و ناخوشایند بدل می‌کنند. یعنی این الگوی رفتاری نه برای خودشان نیک و مفید است و نه برای دیگران. اندرز هم آن است که به جای این کارها،

به نقد، یعنی مخالفت عقلانی و روشن و سنجیده و درست پردازید. کاری که بسیار دشوارتر است و از هرکس هم بر نمی آید، اما اگر راهی برای رشد و بالیدن خویش یا تاثیرگذاری بر دیگری باشد، همین است.



اندرزهای یاریگری

(ده پیشنهاد برای تضمین اخلاقی بودن یاری رسانی‌های داوطلبانه)

نوشته شده برای انجمن یاریگران خورشید، نوروز ۱۳۹۳

پیش درآمد: انگیزه‌ی آغازین نوشتن این سطور، انباشته شدن پرسشهایی بود که از سه خاستگاه متفاوت برخاست. نخست، شاخه‌ای کارآمد و تاثیرگذار از یاران موسسه‌ی خورشید راگا با سرپرستی خانم آزاده ساسانی در قالب گروه بچه‌های کوره به یاری‌رسانی به کودکان تهیدست مشغول هستند، و در پایان سال ۱۳۹۲ وقتی درگیر برگزاری جشن نوروز خورشید بودیم، با دوست دیرین مهندس پیمان اعتماد و خود خانم ساسانی بحثی درباره‌ی کیفیت بازنمایی و ارائه‌ی گزارش این گروه پیش آمد که ارزش نقل شدن را داشت. دوم، گپ و گفتگاهی که با دوستان گرامی‌ام در انجمن باور داشتیم، و به خصوص آنچه که میان من و محمد

مقدم گذشت، و سوم، که ماشه‌ی نهایی را کشید، خواندن یادداشتی از دوست گرامی مان استاد مصطفی ملکیان بود که دقیقاً در همین زمینه هشت شرط سنجیده و اندیشیده را طرح کرده بودند. حقیقت آن که برخی از شروط استاد ملکیان برای اخلاقی بودن یک کردار مددکارانه، برایم جای چون و چرا داشت و جای شرطهایی دیگر را خالی می‌دیدم، و این البته هیچ جای تعجب نداشت، چرا که استاد ملکیان - که مهری بزرگ به خودشان و ارجی فراوان برای اندیشه‌شان قائلم - از دیدگاه فردگرایی افراطی و در بستر فلسفه‌ی تحلیلی به امور می‌نگرد و این یکسره ناسازگار است با دیدگاهی سیستمی که مورد نظر من است. چنین بود که سودمند دیدم شرایط اخلاقی شدن یاری‌رسانی را از دیدگاه سیستمی صورتبندی کنم. سزاوار است این متن کوچک را پیشکش کنم به مصطفی ملکیان، آزاده ساسانی، پیمان اعتماد و محمد مقدم.

تعریف: یاری‌رسانی را به اشکال گوناگون تعریف کرده‌اند، در حدی که کمابیش علمی به نام مددکاری و امدادرسانی بر این مبنا شکل گرفته است که طیفی وسیع از «کمک کردن من به دیگری» را در بر می‌گیرد؛ از لایه‌ی روانشناختی که بیشتر با کلمه‌ی مددکاری می‌شناسیم‌اش، تا سطح اجتماعی که معمولاً امدادگری خوانده می‌شود. تعریفی که از یاری‌رسانی در ذهن دارم عبارت است از «کنش فعال، هدفمند و برنامه‌دار برای افزودن بر منابع قلبم در دیگری‌ای که از این منابع محروم است.» قلبم هم در اینجا سرواژه‌ی چهار شاخص مرکزی سیستم‌های انسانی است، یعنی قدرت، لذت، بقا و معنا را نشان می‌دهد که به نظرم غایت رفتار تمام سیستم‌های اجتماعی، روانی، زیستی و فرهنگی هستند. بنابراین در اینجا با یک گروه مشخص سر و کار داریم که یاری‌گیرندگان هستند و از دستیابی یا استفاده از منابع قلبم محروم‌اند، و یک گروه دیگر یاری‌رسان را هم داریم که یا این منابع را برای اهدا در اختیار دارند و یا می‌توانند راه بهره‌برداری از آن را آموزش دهند. یاری‌رسانی می‌تواند کرداری فردی و شخصی باشد، و در این حالت هم معیارهایی که در این

نوشتار گوشزد می‌کنم درباره‌اش راست است. با این وجود تمرکز بیشتر بر یاری‌رسانی گروهی است که رواج بیشتری دارد و نابسامانی‌های اخلاقی هم در زمینه‌اش بیشتر بروز می‌کند. به نظر هفت شرط هست که اخلاقی بودن یک کنش یاری‌گرانه را تضمین می‌کند:

۱. یاری‌رسانی به دیگری رفتاری هدفمند و سازمان یافته است که باید آماج خود را برآورده سازد. بنابراین یاری‌رسانی کاری شهودی و مبهم نیست که تنها بر اساس نیت فاعل تعریف شود. یاری‌رسانی یعنی افزودن بر توانمندی، سلامت، شادمانی یا معنای زندگی دیگری‌ای که از منابع قدرت، لذت، بقا و معنا (قلبم) محروم است. هنگام یاری‌رسانی باید از همان ابتدای کار روشن کرد که قصد افزودن بر کدام لایه از قلبم در کار است، و با کدام راهبرد چه دستاوردی را انتظار داریم. به عبارت دیگر، یاری‌رسانی کرداری عینی و بیرونی است که باید با شاخصهایی روشن و معلوم رسیدگی پذیر باشد و بتواند بعدتر مورد نقد و بهبود واقع گردد. در این حریم، اعمال تنها با نیت‌های نیک افراد تعریف نمی‌شوند. یاری‌رسانی‌ای که تنها از نیت خوب فاعل برخاسته باشد و از برنامه و قصد روشن و معیارهای ارزیابی تهی باشد، چه بسا نتایج ناخوشایند و واژگونه به بار آورد.

۲. هنگام یاری‌رسانی به دیگری، باید به این نکته توجه کرد که معمولاً دریافت‌کننده‌ی یاری، به خاطر محرومیت از منابع قلبم است که شایستگی دریافت کمک را پیدا کرده است. یعنی موضوع کنش یاری‌رسانی، طبقه‌ای، گروهی، خانواده‌ای، یا فردی که به منابع قدرت، معنا، لذت و سلامت به قدر کافی دسترسی ندارند. گاهی این محرومیت از رخدادهایی تصادفی و طبیعی مثل سیل و زلزله و جنگ‌زدگی ناشی می‌شود، و گاه مسئله به ناتوانی دریافت‌کننده در برخورداری از منابع یا مدیریت‌شان باز می‌گردد. به ویژه در

حالت دوم، باید به این نکته توجه کرد که هدف یاری‌رسانی افزودن بر قلبم دریافت‌کننده‌ی یاری است، و نه برآورده کردن خواسته‌ها و نیازهایی که وی اعلام می‌کند. یعنی چه بسا کسی نیازی را طرح کند که فرعی و حاشیه‌ای باشد و اصولاً تمرکز بر آن دلیل اصلی محرومیت‌اش از منابع قلبم بوده باشد. به ویژه هنگام یاری‌رسانی به تهیدستان، باید توجه داشت که نیاز لحظه‌ای و اعلام شده‌ی برخی از ایشان (دریافت پول) گاه بر قلبم‌شان به شکلی پایدار و ماندگار وضعیت‌شان را بهتر نمی‌کند. درباره‌ی کسانی که به اعتیاد آلوده شده‌اند که این وضعیت شدت و حدت بیشتری دارد و برآورده کردن نیاز لحظه‌ای ایشان (اهدای پول یا مواد!) در عمل خیانت به ایشان محسوب می‌شود. در این موارد بهتر است راهبردهایی درازمدت‌تر را برگزید که چه بسا برای دریافت‌کننده‌ی یاری در ابتدای کار نامفهوم هم باشد. اما همواره آموزاندن ماهیگیری از اهدای ماهی سودمندتر است. البته این نکته به جای خود باقی است که باید این راهبردها را با دریافت‌کنندگان سهمیم شد و ایشان را توجیه کرد و آموزش‌شان داد. اما در نهایت معیار عینی و بیرونی افزایش قلبم است که تعیین‌کننده‌ی کامیابی و درستی یک کردار یاری‌گرانه است.

۳. هرگز نباید دریافت‌کنندگان کمک را ماهیتهایی منفعل و ناتوان و عاری از خلاقیت در نظر گرفت. در کنش یاری به نیازمندان، موضوع دریافت‌کنندگان کمک هستند و باید توجه بر ایشان تمرکز یابد. باید یاری‌گیرندگان در سیاست‌گذاری‌ها مورد مشورت واقع شوند، مسائل‌شان از زبان خودشان شنیده شود، و بخشی از ساماندهی یاری‌ها به خودشان محول شود. به عبارت دیگر، کنش یاریگری یک فاعل و یک مفعول ندارد، بلکه دو فاعل و یک موضوع دارد. در اینجا یاری‌گر و یاری‌گیرنده با هم همفکری و همکاری می‌کنند تا موضوعی مثل بی‌سوادی و فقر و بیماری از میان برداشته شود. هر کنش یاری‌گرانه‌ای که هویت و

خودمختاری و اراده‌ی آزاد دریافت کنندگان کمک را نادیده بینگارد، غیراخلاقی است. البته روشن است که احترام به اراده‌ی آزاد یاری‌گران هم نباید مخدوش شود و این همان است که در بند پیشین بدان اشاره کردیم.

۴. هنگام یاری‌رسانی باید در حد امکان خودانگاره‌ی یاری‌رسان و سازمانی که یاری‌رسانی می‌کند، در سایه پنهان بمانند. یعنی خودِ کردار یاری‌گرانه است که باید با هدفِ ترویج این نوع کارها نمایانده شود، و نه هویت و انگاره‌ی فاعلانش. اگر قرار است تبلیغی برای جذب کمکهای مردمی و یاری‌های داوطلبانه انجام شود، شرح درد و رنج و فقر دریافت کنندگان بسنده است و نیازی نیست هویت یاری‌رسان‌ها زیاد مطرح شوند. اشاره به هویت یاری‌رسان‌ها و سازمان‌شان تنها زمانی جایز است که جلب اعتمادی برای جذب کمکهای مردمی ضرورت یافته باشد. وگرنه چنین کاری یک کنش خودخواهانه است که می‌تواند به سادگی به رفتاری سیاست‌بازانه برکشیده شود. در این شرایط دریافت کنندگان یاری به بازیچه‌هایی برای نمایش انگاره‌ی نیک و زیبای یاری‌دهندگان، یا جذب مشروعیت و اعتبار سیاسی‌شان بدل می‌شوند و این نه تنها از کارآیی یاری‌رسانی می‌کاهد، که رفتاری غیراخلاقی هم هست.

۵. یاری‌رسانی ممکن است از عواطف و هیجانهایی مثل مهر و همدردی و مشابه اینها برخیزد، اما نباید در این دایره باقی بماند. یاری‌رسانی رفتاری گروهی و سازمانی است که باید با انضباط و هماهنگی و طبق برنامه‌ای روشن انجام شود و به اهدافی ملموس و عینی منتهی شود. رفتار همدلانه‌ای که صرفاً از عواطف و هیجانها برخیزد، در واقع نوعی ارضای شخصی و اقماع روانشناختی است و با نیازهای محرومان ارتباطی برقرار نمی‌کند. البته این نکته بدیهی است که کنشگرانی که برای یاری پا به میدان می‌گذارند، خود از این کار لذت می‌برند و این کار برایشان معنادار است و بنابراین انگیزه‌هایی شخصی هم دارند که باید به رسمیت

شمرده شود. بسیاری از این انگیزه‌ها خاستگاهی عاطفی-هیجانی دارند و این به خودی خود ایرادی ندارد. یعنی کنش یاری‌گرانه‌ی کاملاً عاری از انگیزه‌های شخصی و تهی از محتوای عاطفی-هیجانی امری ناممکن است که به نظرم نامطلوب هم می‌رسد. در قلمروی عاطفه و هیجان، سالمترین و نیکوترین‌شان هنگام اجرای کنش یاری‌گرانه، مهر است و ترحم و دلسوزی بدترین آنهاست. مهر هم‌سرشتی و ارتباط انسانی میان دو سو را ممکن می‌سازد و ترحم و دلسوزی پیش‌فرض خودبرترینانه‌ی خوار شمردن دیگری را در خود نهفته است و از این رو غیراخلاقی است.

۶. در عین حال باید انگیزه‌ها و خواسته‌های درونی یاری‌دهندگان را نیز به رسمیت شمرد. رانه و نیروی اصلی پشتیبان کردار یاری‌گرانه، مهر است، و مهر مردمان به هم همسان نیست. این کاملاً طبیعی و عادی است که مردمان بخواهند به کسانی که هویتی همسان با خودشان دارند یاری رسانند. یعنی در ذهن هیچکس، خویشاوند فقیرش که در همسایگی‌اش زندگی می‌کند، با فلان بومی آفریقایی ناشناخته که دست بر قضا نیازمندتر و فقیرتر هم هست، همسان و هم‌ارز نیست. اگر کسی ادعا کرد که به چنین برابری‌ای باور دارد، باید به انگیزه‌هایی فراتر از مهر در کارش شک کرد. کمی بدبینانه بگویم، وقتی شعار برابری میان انسانها در حوزه‌ی یاری‌گری مطرح می‌شود، معمولاً نیتی سیاسی در کار است و اگر کمی بکاویم، ردپای استفاده از کمک‌های دولتی یا بین‌المللی را هم در این میان می‌بینیم. البته این بسیار خوب و نیکوست که افراد بکوشند تا به همه‌ی آدمیان، و همچنین همه‌ی جاندارانی که رنج و لذت را تجربه می‌کنند، کمک کنند و محتوای قلبم همه‌ی مردم/جانوران روی زمین را افزون کنند. اما در عرصه‌ی عمل چنین کاری به شکلی متقارن ممکن نیست. یعنی ناممکن است که یک کردار بر همگان تاثیری دقیقاً یکسان بر جای بگذارد. از این رو انتخاب اهمیت می‌یابد و باید با این زمینه، گزینش‌های یاری‌رسانها را به رسمیت شمرد. مهر نیرویی است که یاری‌رسانی

را به امری معنادار بدل می‌کند و دیگری را در مرکز این کردار می‌نشانند و خودخواهی‌های مرسوم «من» را خلع می‌کند. باید مهر را پرورد و بدان میدان داد و اجازه داد که مردمان به کسانی که مهر بیشتری نسبت به ایشان دارند، بیشتر یاری رسانند. چرا که این روند پایدارتر و ماندگارتر است. تجربه هم نشان داده که مهر مسری است و وقتی تمرینی کافی درباره‌اش انجام شده باشد، از خویشان و آشنایان و همشهریان و هم‌زبانان به دیگری‌های دورتر تعمیم می‌یابد. اما تعمیم زودهنگام و فرمایشی این حس ناممکن است و سازمان‌یاریگر را دچار شعارزدگی می‌کند. وظیفه‌ی سازمان‌یاریگر آن است که رفتارهای یاریگرانه‌ی اعضای خود را ساماندهی و بهینه سازد، و زمینه را برای بروز مهر و پرورده شدن و بالیدن و گسترش یافتن‌اش فراهم سازد.

۷. هرکسی را بهر کاری ساخته‌اند و قرار نیست همگان همه کار بکنند. هنگام تقسیم کار میان همیاران و یاری‌رسانان باید به این نکته توجه کرد که خودشان چه می‌خواهند، و در ضمن باید به این نکته هم توجه کرد که اندرکنش ایشان و دریافت‌کنندگان کمک چه تاثیری بر یاری‌گیرندگان به جای می‌گذارد. به هیچ عنوان در فعالیتهای یاری‌گرانه نباید کاری را به یاری‌رسانان تحمیل کرد. به همین ترتیب نباید ارتباط با یاری‌رسانی که تنش‌برانگیز و ناخوشایند است را به دریافت‌کنندگان یاری اجبار کرد. آب جاری شفافترین و پاکیزه‌ترین آبهاست، و باید میدان داد تا کردارهای نیکخواهانه‌ی یاران در مجراهای طبیعی و انتخاب شده‌ی خودشان جاری شود. مجراهایی که انتخابهای دریافت‌کنندگان کمک شکل و ساخت‌شان را تعیین می‌کند.



درباره‌ی زمان و تمرکز

برای حامد و رادمان، بهار ۱۳۹۴

پیش‌درآمد: کم بودن بازده کار، دل به کار ندادن، پرت شدن حواس هنگامی که به توجه مداوم نیاز داریم، و وقت تلف کردن موقع انجام یک کار نمونه‌هایی از یک وضعیت ناخوشایند و مرسوم هستند که این روزها شکایت و قصد رویارویی با آن را زیاد از دوستان و یارانم می‌شنوم. نامتمرکز بودن و تلف کردن وقت نمونه‌ای از تنشهای سطح روانی است که می‌شود به شکلی فشرده راهبردهایی برای غلبه بر آن پیشنهاد کرد.

تنش / تله: حواس پرتی، پریشانی خیال، کم‌بازده بودن، و مفاهیمی از این دست همگی نمودهایی از یک پدیده‌ی یگانه در سطح روانی هستند. آن هم ناسازگاری پنجره‌ی توجه و میدان علاقه است، بر کاری که قرار است انجام شود. در حالت بهینه، سه زیرسیستم سطح روانشناختی (دستگاه شناسنده، دستگاه انتخابگر و دستگاه کنشگر) در هماهنگی با یکدیگر و در قالب یک کلیت یکپارچه رفتار می‌کنند. این همان حالتی است که آن را تمرکز می‌نامیم. اگر دستگاه شناسنده از سوی دستگاه انتخابگر درباره‌ی اهمیت و ضرورت داده‌هایی که دریافت می‌کند، توجیه نشده باشد، پنجره‌ی توجهی که قرار است داده‌ها را بگیرد و پردازش کند در دایره‌ی متفاوت با آنچه مورد نیاز است، کار خواهد کرد. به همین ترتیب اگر دستگاه انتخابگر به درستی کردارها را

پشتیبانی نکند، انضباط درونی دست نخواهد داد و زنجیره‌ی رفتارها به شکلی منسجم و سامان‌یافته به هم جوش نخواهد خورد و کارآیی چندانی نخواهد داشت. به این ترتیب روشن است وقتی درباره‌ی عوارضی از این دست سخن می‌گوییم، با نوعی واگرایی و ناسازگاریِ دستگاه انتخابگر نسبت به دو دستگاه دیگر روبرو هستیم. هرگاه دستگاه انتخابگر به شکلی نیرومند و کارساز دو دستگاه دیگر را پشتیبانی نکند، پریشانی خیال و حواس پرتی و اتلاف وقت بروز خواهد کرد.

وضعیت بهینه: میهالی چیکزت میهالی کتابی پرفروش و مهم دارد به نام «جریان» (Flow) که در سرمشق روانشناسی مثبت انسان‌گرا نوشته شده است. او در این کتاب با شمار زیادی از کسانی که به خاطر تمرکز چشمگیر و دستاوردهای درخشان‌شان در زمینه‌های مختلف نامدار و موفق بودند، مصاحبه کرده است. آنچه همه‌ی این افراد درباره‌اش همداستان بودند، آن است که دستاوردهای نبوغ‌آمیزشان در شرایطی خاص و شبیه به هم تولید می‌شده که آن را با تعبیر «جریان» وصف کرده‌اند. از دید ایشان بهینه‌ی عملکردشان به شرایطی مربوط می‌شده که در آن گویی جریان کار آنها را با خود می‌برده است. در این حالت به اصطلاح شش دنگِ حواسشان متوجه کارشان بوده، احساس لذت و سرخوشی و قدرت و معناداری می‌کرده‌اند، و متوجه گذر زمان نمی‌شده‌اند. یعنی به بیان زروانی در زمان بیکرانه غرقه می‌شده‌اند و قلبم‌شان با بیشترین شیب ممکن به خاطر کاری که در دست داشته‌اند، افزایش می‌یافته است. دستیابی به این حالت برای انجام هر کاری بهینه است. در این وضعیت است که سطح روانی با درهم آمیختن و همگرا شدن کامل سه دستگاه یاد شده به صورت یک سیستم منسجم و هدفمند کار می‌کند و بیشترین توان خود را - که بسیار فراتر از حالت روزمره و هنجارین است - نمایان می‌سازد.

چنان که از تحلیل‌مان آشکار شد، تمرکز و دستیابی به حالت غرقه شدگی در جریانی کار، به دستگاه انتخابگر وابسته است. از این رو راه دستیابی به تمرکز کامل در کارها، به مدیریت میل در کنار مدیریت زمان

مربوط می‌شود. به همان ترتیبی که نورِ عادی و پراکنده‌ی روزمره کاری جز روشن کردن سطح امور انجام نمی‌دهد، هشیاری و توجهِ پراکنده و سردرگم معمولی نیز جز به لایه‌های سطحی و بدیهی چیزها رسوخ نمی‌کند و دگرگونی بنیادینی در هستی ایجاد نمی‌کند. درست به همان ترتیبی که پرتوهای همدوسِ نور مانند لیزر قدرت شکافتنِ چیزها را پیدا می‌کنند، توجه و هشیاری نیز وقتی در نقطه‌ای تمرکز یابد به شکلی قدرتمند شکل هستی را تغییر می‌دهد و این همان است که قلبم را ناگهان افزایش می‌دهد و زمانی متفاوت با زمان کرانمند خطی را خلق می‌کند.

راهبرد:

(۱) برنامه‌ریزی‌های خود را بر محور زمان خطی استوار نکنید. یعنی در برنامه‌تان چنین بندهایی دیده نشود که «هر روز در ساعت ۱۰:۳۰ کتاب فلان را خواهم خواند»، «هر صبح ساعت ۵ بیدار می‌شوم و ورزش می‌کنم». برنامه‌تان کلی و انعطاف پذیر و محتوایی باشد. یعنی مثلاً بدانید که فلان کتاب را طی این هفته خواهید خواند، یا در کل پنج بار در هفته ورزش خواهید کرد. سعی نکنید کارها را به زور و پیش از فرا رسیدن اکنون مناسب، بر محور زمان خطی سنجاق کنید.

(۲) رده‌بندی‌ای از نظر اولویت کارها داشته باشید. کارهای اجباری و ضروری را طوری بچینید که خفیه‌هایی از زمان آزاد در میانه‌اش پدید آید و خسته‌تان نکند. در میان کارهای سودمندی که می‌خواهید انجام دهید، آنهایی را واقعا انتخاب کنید که دوستشان دارید و میل‌تان در راستای انجام‌شان است.

(۳) خود را در حد امکان به انجام کاری مجبور نکنید. فهرست کارهای پیش‌روی خود را همواره در ذهن داشته باشید و روزی یک بار صبح و شام سیاه‌شان را مرور کنید. در هر لحظه ببینید برای انجام چه کاری بیشترین میل و آمادگی را دارید. آن کاری را انجام دهید که دوستش دارید. وقتی خسته شدید، بلافاصله

از آن دست بکشید و به کاری دیگر بپردازید که برایش در آن لحظه بیشترین میل را دارید. راه روشن کردن دستگاه انتخابگر و موتور درونی‌اش که از جنس میل است، آن است که مدتی به حال خود رهاش کنید و در عین مراقبت و مدیریت کردن‌اش، بگذارید ساز خود را بزند. توجه داشته باشید که دستگاه انتخابگر مدام در شرایط عادی سرکوب می‌شود و میل در حالت عادی کتمان شده و انکار می‌گردد. میل و زیرسیستم انتخابگر خود را به رسمیت بشناسید و کارهایی که باید انجام دهید را برابرش بگذارید و ببینید به کدام دندان می‌زند.

۴) اضطراب و دغدغه‌ی خاطر نداشته باشید. مغرتان خودش خوب می‌داند درست‌ترین راه انجام کارها چیست. بگذارید کارش را بکند و دنبالش بروید. با این همه هشیارانه خود را بنگرید و شیوه‌های بهینه‌کردن کارها را بسنجید و بیازمایید. بی آن که در تله‌ی کمال‌گرایی غیرواقع‌گرایانه گرفتار شوید یا دچار وسواس و اضطراب بشوید.

۵) داشتن خویشتنداری و انضباط درونی بدان معناست که کارهایی که برنامه‌اش را دارید را در زمان مقرر به انجام برسانید. در این مورد سختگیر باشید. اما لگام دستگاه انتخابگر را رها کنید تا بدنه‌ی این کارها را خودش در راستای آماج کردن میل انجام دهد. در این میان به تنبلی و سستی میدان ندهید. سخت‌کوشانه در هر لحظه از ساعتهای بیداری‌تان کاری را با تمام وجود انجام بدهید. اما بگذارید دستگاه انتخاب‌گر نوع آن کار را انتخاب کند. کم کم خواهید دید که دستگاه انتخاب‌گرتان نیرومند خواهد شد و ضرورتها را بهتر درک خواهد کرد و با برنامه‌هایتان همراه‌تر خواهد شد. به همان شکلی که برنامه‌هایتان هم باید با میل‌تان هماهنگ شود، یعنی باید در حد امکان از تحمیل کارکردهای ناضروری یا ناخواسته بدان پرهیز کرد.



ترفند ترسیم فرآیند

(از مجموعه‌ی ترفندهای زروانی)

سه شنبه ۱۳۹۵/۵/۱۸

دیباچه‌ی نظری

«من» یک «چیز» ثابت و ایستا و منجمد نیست. من در کلیت خویش، یک فرآیند سیال و جاری و پویاست. من شبکه‌ای از رخدادهاست که چون در چرخه‌هایی تکرار شونده رخ می‌نماید، به چیزی ایستا و آشنا شبیه می‌شود. مجموعه‌ای از روندها، جریان‌ها، مدارها و مسیرهای دگردیسی که نظم و قاعده و چارچوبی سازمان یافته و سنجیده دارد و به خاطر ثبات و پیش‌بینی‌پذیری‌ای که از این ویژگی‌اش بر می‌خیزد، به چیزهای بی‌جان و ساده شبیه است. چیزهایی که اگر دقیق‌تر بنگریم، آنان نیز جملگی روندها و چرخه‌ها و جریان‌هایی هستند. اما چندان ساده و ابتدایی و گرفتار چرخه‌هایی چندان کم‌دامنه و کوچک که قانونی آهنین بر رفتارشان حاکم است و این همان است که ما قوانین فیزیکوشیمیایی می‌نامیم.

من نیز تابع قوانین فیزیکوشیمیایی است و انبوهی از این چرخه‌ها و روندهای ساده را در دایره‌ی حضور خویش می‌گنجانند. اما من در ضمن سیستمی بغرنج و پیچیده است که لایه‌های سلسله‌مراتبی متفاوتی

از نظمها و قواعد رفتاری را در دل خود پدید می‌آورد. از این رو سطوحی گوناگون از قوانینی با معادلات پیچیده‌تر را از دل آن قواعد ساده‌ی آغازین بیرون می‌کشد و با هر گام از پیچیده‌تر شدن، درجه‌ی آزادی بیشتری و اختیار افزونتری به دست می‌آورد.

نخستین گام برای فهم این آزادی و اولین حرکت برای بهره‌مندی از این اختیار، شناسایی و فهم این چرخه‌ها و فرآیندهاست. برای مدیریت من، نخست باید من را همچون فرآیندی یکپارچه و پیچیده و شاخه شاخه نگریست. تنها آنگاه است که می‌توان مدارها و مسیرها و گره‌گاه‌ها و چرخه‌ها را در این میان تشخیص داد و برای ساماندهی و بهینه‌سازی‌شان تصمیم گرفت.

چهار لایه‌ی فراز در واقع چهار سطح سلسله‌مراتبی از سازمان یافتن روندها و چرخه‌های تکرار شونده هستند. این چرخه‌ها در سطح زیست‌شناختی بهتر از پژوهیده شده است، چون در این لایه هنوز اتصال میان قواعد حاکم بر این روندها و قوانین فیزیکوشیمیایی برقرار است و پژوهشگران می‌توانند با ردیابی روندهایی که در سیستمهای ساده‌تر جاری است، به نخستین لایه از پیچیدگی در کالبد جاندار من دست یابند. در سطح زیست‌شناختی با ابرچرخه‌ای شگفت‌انگیز و بسیار پیچیده سر و کار داریم که جهشی سترگ در پیچیدگی را نمایان می‌سازد و سیستم جاندار را از سیستمهای بیجان متمایز می‌سازد. یک سلول زنده بر خلاف آنچه که در کتابهای درسی بیوشیمی می‌بینیم، مسیرهای سراسر و یکطرفه‌ای مثل مسیر گلیکولیز یا فتوسنتز را در خود جای نمی‌دهد. هریک از این مسیرها اگر که دنبال شوند، به چرخه‌ای تبدیل می‌شوند. مسیرهای دگرگونی در بدن جانداران و در همه‌ی سیستمهایی که از حدی پیچیده‌تر باشند، همواره چرخه‌ایست. در این جا همه چیز در مدارهایی سازمان می‌یابد که به شکلی بر روی خود بازگشت می‌کند. نه بن‌بستی در اینجا می‌بینیم و نه مسیری خطی و سراسر است. چرخه‌های یاد شده در ضمن هرگز به شکل منفرد و تکی وجود ندارند. هر چرخه‌ای عناصری را در بر می‌گیرد که در چرخه‌های دیگر هم به شکلی وجود دارد

و چه بسا در آنجا کارکردی متفاوت را بر آورده کند. این بدان معناست که چرخه‌ها همه در هم تنیده‌اند و به هم چفت و بست شده‌اند. در این معنا، یک یاخته‌ی زنده در اصل یک ابرچرخه‌ی بیوشیمیایی بسیار پیچیده است که در زمینه‌ای آبی به جنبش در آمده است.

در پیکر جانداران پرسلولی، ابرچرخه‌های سلولهای همسایه (از راه ارتباطهای بین سلولی)، یا حتا دوردست (از راه مسیر هورمونی - عصبی) به هم متصل می‌شوند و می‌توان کل بدن جاندار را ابرچرخه‌ای یگانه دانست که به همان ترتیب در زمینه‌ای آبی به چرخش افتاده است. در این معنا کالبد من، یعنی آنچه که من را در سطح زیست‌شناختی می‌سازد، ابتدا به ساکن ابرچرخه‌ای عظیم و بسیار پیچیده است. چرخه‌هایی که تنفس، گردش خون، گوارش، خواب و بیداری و کارکردهایی از این دست را ممکن می‌سازند و تنها برخی‌شان در دامنه‌ی هشیاری و آگاهی و اختیار قرار می‌گیرند.

در سطح روانشناختی هم با چرخه‌های پیچیده و در هم تنیده‌ی مشابهی سر و کار داریم. چرخه‌هایی که از پردازش اطلاعات در مغز برخاسته‌اند و مشتقی نرم‌افزاری از سخت‌افزار بدن محسوب می‌شوند. به همین ترتیب در سطح جامعه‌شناختی با چرخه‌ها و روندها و مدارهایی روبرو هستیم که در هم قفل می‌شوند و پیکره‌ی نهادها را بر می‌سازند. در سطحی بالاتر، فرهنگ از دل این ساختارها تراوش می‌شود و ابرچرخه‌های برسازنده‌اش باز به مشتقی از چرخه‌های پردازش اطلاعات می‌ماند که بر سیستمهای سخت‌افزاری نهاد سوار شده‌اند.

ابرچرخه‌ها در هر سطح از فراز برای تولید متغیری مرکزی تخصص یافته‌اند. یعنی گرانیگاه کارکردی مشخصی دارند و به شکلی هدفمند برای تثبیت سیستم و پایدار ساختن‌اش در محیطی آشوبزده و ناپایدار تلاش می‌کنند. این متغیرها همان است که «قلبم» (سروازه‌ی قدرت/ لذت/ بقا/ معنا) خوانده می‌شود. ابرچرخه‌ی زیستی بر محور تضمین بقا گردش می‌کند و ابرچرخه‌ی پردازشی روانشناسانه لذت را همچون

شاخصی و نمادی برای بقا در اختیار می‌گیرد و آن را همچون متغیری مستقل و گاه ناسازگار با بقا بازتولید می‌کند. به همین ترتیب قدرت در سطح اجتماعی و معنا در سطح فرهنگی از مستقل شدن متغیرهای مرکزی‌ای برآمده‌اند که زمانی متغیر سطح زیرین را رمزگذاری و نمادینه می‌کرده‌اند. اما با پیچیدگی روزافزون ابرچرخه‌های سطح اجتماعی و فرهنگی در گذر تکامل سیستم‌ها، به تدریج استقلال پیدا کرده و خود به بستری برای زایش متغیرهای رمزگذار نو تبدیل شده‌اند.

آسیب‌شناسی

من در حالت پایه بر فرآیندهای درونی خویش ناآگاه است. به همان ترتیبی که یک سلول زنده بدون آگاهی از ابرچرخه‌ی بیوشیمیایی درونی‌اش، آن را به گردش در می‌آورد و بر این مبنا زنده می‌ماند، «من» هم لایه‌های چهارگانه‌ی فرآیندهای زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی را در درون خود تولید و بازتولید می‌کند و به این ترتیب هستی می‌یابد، بی آن که نظارتی متمرکز یا حتا آگاهی‌ای نسبت به آنها داشته باشد.

آگاهی و هشیاری و درک خودآگاه چیزها پدیداری است که در سطح روانشناختی ممکن می‌شود. از این رو غیاب هشیاری و آگاهی نسبت به ابرچرخه‌های چهارگانه‌ی یاد شده، بدان معناست که روندهای سطح روانی از رمزگذاری و بازنمایی و تحلیل آنچه که در همان سطح روانی و همچنین سه سطح دیگر می‌گذرد، عاجز است. این وضعیت که عادی و طبیعی هم هست، باعث می‌شود مدارهای کنترل و تنظیم ابرچرخه‌های خالق من، در دو لایه‌ی زیستی و اجتماعی متمرکز شود. چرا که در این دو لایه است که سخت‌افزاری با پیکربندی مادی استوار داریم و در اینجا است که قوانین فیزیکوشیمیایی طبیعی بیشترین صلابت و استواری را از خود نشان می‌دهند. به همین خاطر در شرایط عادی، چرخه‌ها و روندهای جاری در من‌ها توسط قواعد زیست‌شناختی یا قوانین جامعه‌شناسانه تنظیم و تعیین می‌شود.

من‌ها در زیر سایه‌ی سنگینِ قوانینِ درهم‌گره‌خورده‌ی زیستی-اجتماعی و در پیوند با سیستم کالبد-نهاد است که رفتار خود را تنظیم می‌کند. یا به تعبیری دقیقتر اجازه می‌دهد که رفتارش توسط سیطره‌ی ماشین‌های اجتماعی یا اندام‌های زیستی تعیین شود. به این ترتیب من‌ها از بامدادان که از خواب بر می‌خیزند و صبحانه می‌خورند و به دستشویی می‌روند، چرخه‌های زیست‌شناختی را اجرا می‌کنند و بعد از آن وقتی از مسیرهای ترابری شهری به محل کارشان می‌روند و زمانی مشخص را به انجام کارهای معلومی می‌گذرانند، همچون مهره‌هایی در یک ابرچرخه‌ی نهادی در سطح اجتماعی نقش ایفا می‌کنند. کردارهای من معمولاً در میانه‌ی آنچه که نیازهای زیستی بدن تحمیل می‌کند و آنچه که وظیفه و چشمداشت اجتماعی تعیین می‌کند، در نوسان است و خود من در این میان هیچ‌کاره است. در حالت پایه کردارهای من توسط انتخاب آزادانه یا خواست هوشیارانه‌ی من تعیین نمی‌شود، بلکه واکنشی شرطی شده است برای دریافت پاداش یا پرهیز از تنبیه، که با استیلا‌ی بستری سخت‌افزاری از کالبد‌ها و نهادها شکل گرفته است.

سطوح زیستی و اجتماعی به خاطر ساختار سنگین مادی‌شان و پیکربندی‌شان در قالب‌های فیزیکی-شیمیایی است که چنین قهار و زورآور می‌نمایند. کالبد‌ها در اصل سیستمی خودسازمانده هستند که محلولی آبی را با الزامات بیوشیمیایی‌اش در بر می‌گیرند. نهادهای اجتماعی هم در تناسخ مادی‌شان ساختمانها، راهها، منابع، و آرایشی ویژه از چیزها را در مکان و زمان شامل می‌شوند، که مشتقی از همان روابط سطح زیستی محسوب می‌شود. در این میان سطوح روانی و فرهنگی چون از پردازش اطلاعات ناشی شده‌اند، درجه‌ی آزادی چشمگیر و برتری دارند و می‌توانند در اطراف این دو لایه‌ی سخت‌افزاری بازی‌هایی نامنتظره را به انجام برسانند. لایه‌ی فرهنگ از نظر پیچیدگی از لایه‌ی روانشناختی فروپایه‌تر است و سیستم‌های پایه‌اش منش‌ها هستند که بسیار ساده‌تر از نظام شخصیتی هستند و امکانی برای بازنمایی پدیده‌ها و تولید خودآگاهی را در خود ندارند. از این رو تنها نقطه‌ای که امکان گذر از اجبارهای تراوش شده از سطح زیستی

و اجتماعی را دارد، سطح روانی است و به همین خاطر هم خودآگاهی در کنار اراده‌ی آزاد در این لایه پدید می‌آید. اینجا تنها نقطه‌ایست که پیچیدگی سیستم (مغز) از آستانه‌ای گذر کرده و امکان ساماندهی رفتار سیستم در کلیت‌اش به درون منتقل شده و شکستن تقارن و برگزیدنِ راهی از میان راه‌های پیش‌ارو، که با ناوبری کردارها و مدیریت رفتارها برابر است، به امری درونزاد تبدیل شده است.

توانایی سطح روانی برای فرا رفتن از اجبارهای برخاسته از ابرچرخه‌های زیستی و اجتماعی، همان است که امکان اندیشیدن درباره‌ی وضعیت موجود و خیالپردازی درباره‌ی وضعیت مطلوب را فراهم می‌آورد. به خاطر پیچیدگی باورنکردنی مغز و بغرنج بودن ابرچرخه‌های پردازش اطلاعات در سطح روانی است که ضرباهنگ رخدادها در سطح زیستی و اجتماعی پیش‌بینی‌پذیر می‌شود و اجبارهای برخاسته از این دو لایه ملال‌انگیز و پوچ جلوه می‌کند.

واسازی ناساز بی‌اندام و بازسازی فرآیند

در یکی از بخش‌های کارتون پلنگ صورتی، قهرمان داستان که همواره با شکل و شمایل‌ی مشخص و در قالبی پلنگی پشمالو با رنگ صورتی نمایان می‌شد، متوجه می‌شود که یک «بیرون‌زدگی» بر پشم روی بدن‌اش وجود دارد. درست مثل یک پیراهن پشمی که نخ‌ی از میانه‌ی بافه‌هایش بیرون زده باشد. پلنگ صورتی این سر نخ را می‌گیرد و می‌کشد و ناگهان متوجه می‌شود که کل پشم‌های روی بدنش شروع می‌کنند به باز شدن. بعد لخت و عور، در حالی که انبوهی از پشم‌های گشوده شده را مانند توده‌ای از نخ کاموای در دست دارد، به گوشه‌ای می‌رود و دوباره برای تن خودش پشم می‌دوزد. در صحنه‌ی آخر داستان پلنگ صورتی را می‌بینیم که با آسودگی و خوشحالی دارد راه می‌رود، در حالی که پشم‌هایش دیگر مثل همیشه به تنش نچسبیده و مثل لباس خوابی گشاد به بدنش آویزان است.

این کارتون ساده و کوتاه که بیشتر ما در کودکی آن را دیده‌ایم، حقیقتی را در خود نهفته است، هرچند آن را واژگونه روایت می‌کند. در واقع ابرچرخه‌هایی که هر «من» را بر می‌سازد، انبوهی از حلقه‌های زاید، اجبارهای بی‌دلیل، قواعد نامعقول و چرخه‌های بی‌فایده را در بر می‌گیرد که پوششِ عادیِ تنِ من‌ها را به همان لباسِ خوابِ گشاد و بی‌قواره شبیه می‌سازد. این پوشش برای آن که به جامه‌ای برازنده و زیبا و چسبان تبدیل شود، باید واشکافته و از نو بافته شود. بی‌قوارگی آنچه که در حالت پایه هست از اینجا بر می‌خیزد که لایه‌هایی ناکارآمد از انواع چرخه‌ها و مدارها به تدریج در من‌ها رسوب می‌کنند و چابکی و کارآیی‌اش را کاهش می‌دهند. اینها یا چرخه‌هایی اجباری و نالازم هستند که به خاطر ضرورت‌های خاصی در سطح زیستی و اجتماعی برآمده‌اند و چه بسا با خواستِ من در سطح روانشناختی ارتباط مستقیمی برقرار نکنند. در بسیاری موارد هم فسیل چرخه‌هایی قدیمی که دیگر کارکرد خود را از دست داده‌اند همچنان به شکلی فعال و حاضر در من‌ها باقی می‌مانند و بخشی از نیرویشان را در خود می‌مکنند.

من در شکل اصیل و راستین‌اش سیستمی شگفت‌انگیز و توانمند است که به خاطر پیچیدگی تکان دهنده‌اش باید کانونی از تولید قلبم باشد و شکل هستی را دگرگون سازد. اگر چنین نمی‌کند، ایرادی در جایی وجود دارد. آن خرقة‌ی آغازینی که من بر تن می‌کند و شبکه‌ی رخدادها و چرخه‌ها که خود پدید می‌آورد، به خلعتی ارجمند و زیبا می‌ماند، اما این بذر آغازین به تدریج با تلنبار روندهای ناسودمند، چیزشدگیِ چرخه‌ها یا افزوده شدنِ تحمیلی مسیرها از سوی نهادهای اجتماعی به قامتی ناساز و بی‌اندام تبدیل می‌شود. در همان معنا که حافظ می‌گفت: «هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست»...

راه‌هایی از این وضعیت کمابیش همان است که در کارتون پلنگ صورتی دیدیم. باید سرنخی از این جامه‌ی نابرازنده را گرفت و از همان آغازگاه آن را گشود. جامه‌هایی که بر پیکر من فشار می‌آورند و آن را به قامتی ناساز تبدیل می‌کنند، خود پیشاپیش ناجور و نامنسجم و چهل تکه هستند. از این رو همیشه

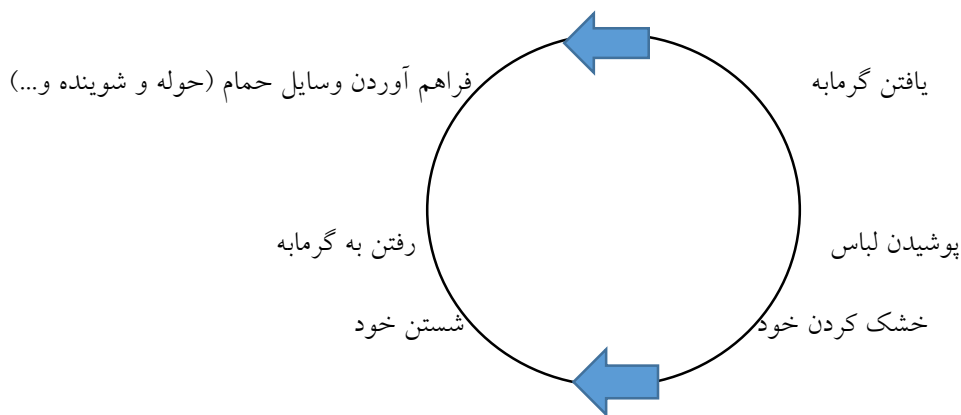
«بیرون‌زدگی»هایی بر بدنه‌شان می‌توان تشخیص داد. سرنخ‌هایی که به کار واسازی ساختارهای قدیمی و معتاد می‌آیند.

راه دیگر خودآگاهی نسبت به ابرچرخه‌ها و پالایش بخشهای ناسودمند آن، روشی است که در دیدگاه زروان آن را ترسیم فرآیندها می‌نامیم. فرآیند بخشی از ابرچرخه‌ایست که خودآگاهانه نگریسته و با تکیه به خواست و آرمانی ساماندهی و مدیریت شده باشد. سراسر زندگی من‌ها از چرخه‌ها و ابرچرخه‌هایی تشکیل یافته که هریک را می‌توان شکار کرد و به مدارها و مسیرهایش اندیشید و آن را دستکاری و بهینه ساخت. راه تغییر دادن من، تغییر دادن روندها و چرخه‌هاییست که من را بر می‌سازد. انجام این کار با روشن و شفاف کردن این چرخه‌ها و مدارها، و بازیابی و بازسازی‌شان ممکن می‌شود. روندهای پراکنده و واگرا و گاه ناسازگار در طی این ماجرا به هم می‌پیوندند و با هم یکی می‌شوند و ابرچرخه‌ای را بازسازی می‌کنند که من توانمند را پشتیبانی می‌کند. این بازسازی ابرچرخه‌ها و بازآفرینی مدارهای سنجیده مسیرهایی کارکردی را پدید می‌آورد که فرآیند خواننده می‌شود.

خودآموز ترسیم فرآیند

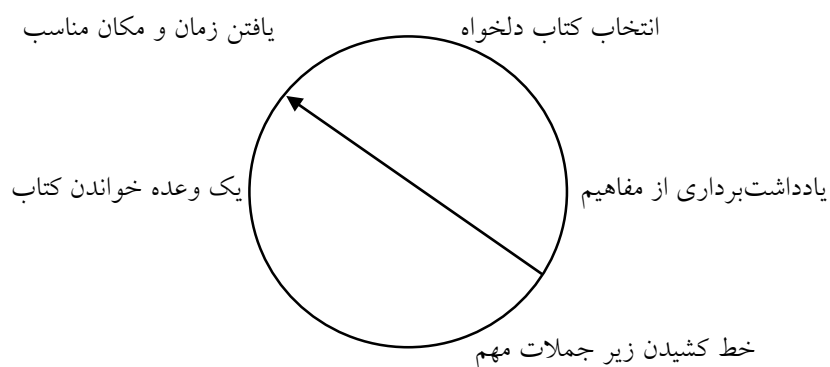
گام نخست: شناسایی و تحلیل چرخه‌ها

هر رخدادهای زندگی من، عنصری در یک چرخه‌ی کارکردی است. به عنوان تمرین یک چرخه‌ی ساده را شناسایی کنید. برای آسان شدن کار از چرخه‌های مربوط به سطح زیستی آغاز کنید که به نسبت ساده‌تر هستند. به عنوان مثال، «شستشو و بهداشت» یک کارکرد در سطح زیستی است که چرخه‌ی خاص خود را دارد. این کارکرد بخشهای گوناگونی (مثلا رفتن به دستشویی، حمام کردن، اصلاح سر و صورت، و...) دارد که هر کدامشان در قالب چرخه‌ای اجرا می‌شوند. یکی را از این بین انتخاب کنید و ببینید در حالت عادی چگونه اجرا می‌کنید. هر گام عملیاتی آن را در قالب کلیدواژه یا شبه جمله‌ای بنویسید و ترتیب رخدادها را با پیکان نشان دهید. به عنوان مثال حمام کردن یک چرخه‌ی بسیار ساده است که شاید بتوان به این شکل صورتبندی‌اش کرد:



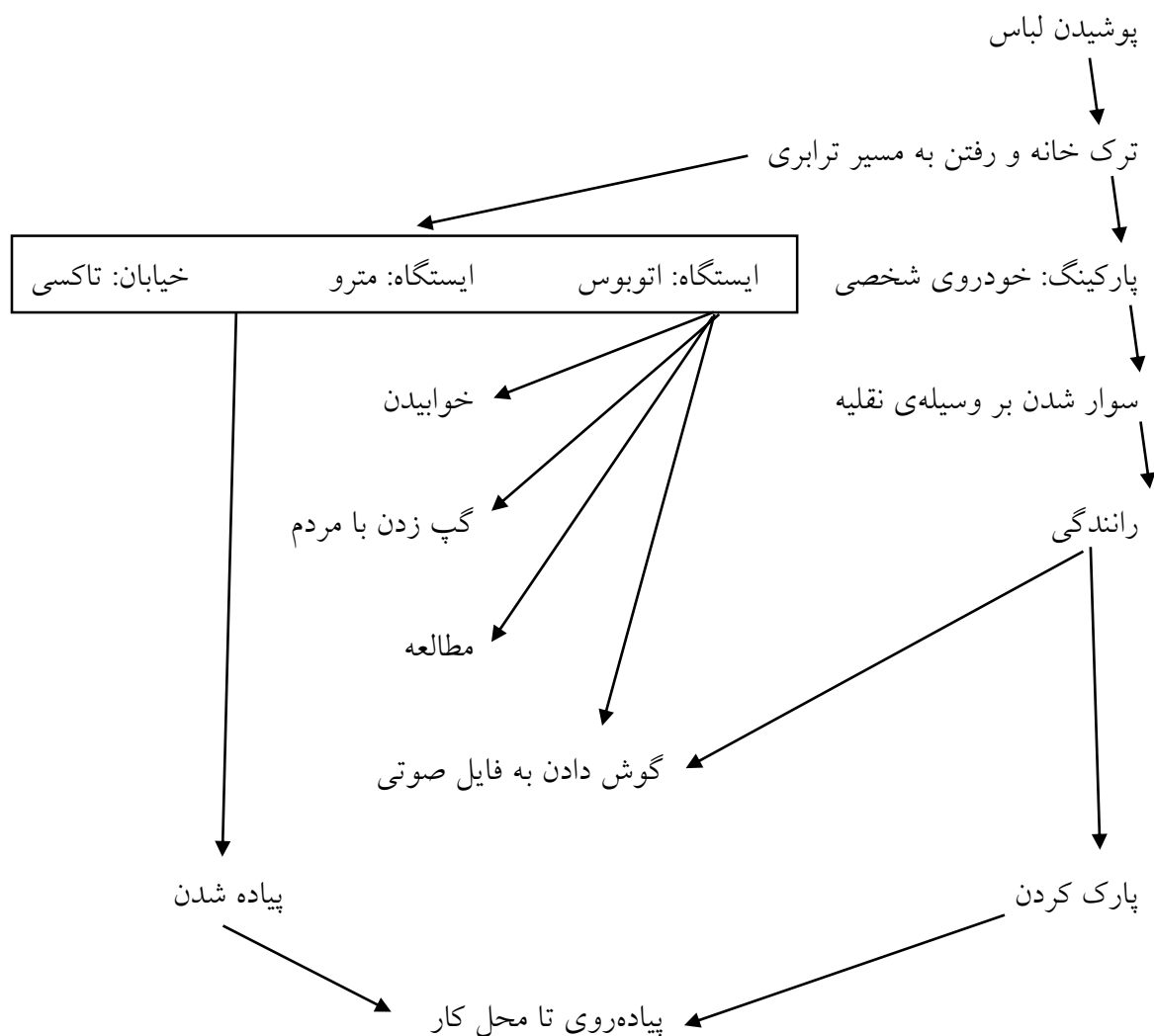
چرخه بودن این روند بدان معناست که پس از گذر زمانی پس از پوشیدن لباس و ختم برنامه‌ی گرمابه، بار دیگر شستن تن ضرورت پیدا می‌کند و باز همین چرخه تکرار می‌شود. نمونه‌ای از یک چرخه در سطح روانی می‌تواند خواندن یک کتاب باشد. در مدل زروان روند خواندن کتاب به زیرسیستم شناسنده‌ی سطح روانی

مربوط می‌شود، و در میان لایه‌های فراز به ویژه با سطح فرهنگی در ارتباط است. چون خواندن در اصل دریافت منشی است از راه رسانه‌ی نوشتاری.



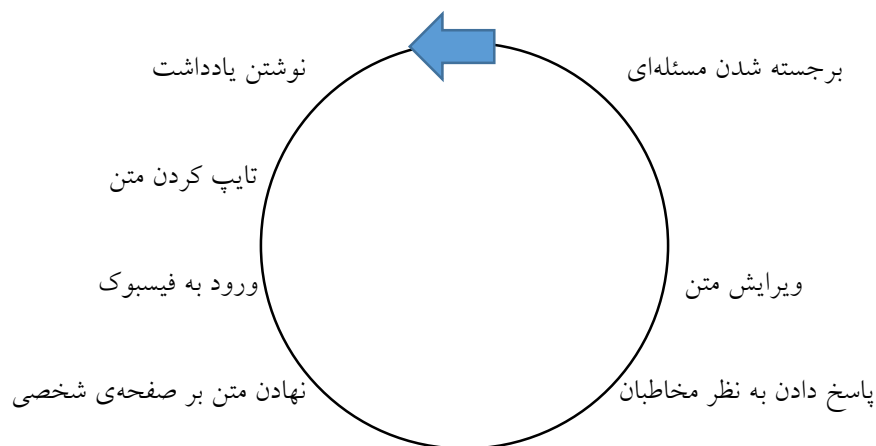
در این چرخه کل یک کتاب معمولاً در یک وعده مطالعه به پایان نمی‌رسد. از این رو چرخه‌ی مربوط به خواندن چند بار تکرار می‌شود و وقتی تکمیل شد، یا شاید پیش از آن، انتخاب کتاب تازه و آغاز چرخه‌ای نو برای متنی نو را می‌بینیم.

ممکن است چرخه‌ی عملیاتی یک کار چند شاخه‌ی احتمالاتی داشته باشد. یعنی در هر گره‌گاه چند امکان پیش‌روی کنشگر قرار داشته باشد. نمونه‌ای از آن را در چرخه‌ی ساده‌ی «رفتن به محل کار» می‌بینیم:



این چرخه چون در پیوند با دیگری (راننده‌ی اتوبوس یا تاکسی، همسفران، راننده‌های دیگر) و در بافتی اجتماعی (حرکت از نهاد خانواده به سازمان محل خدمت) انجام می‌گیرد، در سطح جامعه‌شناختی قرار دارد. اما یکی از ساده‌ترین کارکردهای این لایه است، چون سراسر آن را می‌توان به شکل انفرادی هم به انجام رساند.

در سطح فرهنگی آنچه که تعیین کننده است، کردارهایی است که به تولید، توزیع یا بازسازی منش‌ها می‌انجامد و با معنا سر و کار دارد. یکی از ساده‌ترین نمونه‌های کارکردی مثل انتشار یک یادداشت بر فیسبوک است:



در تمام این موارد آنچه که رخ می‌دهد در نهایت یک چرخه است. چرخه‌ای که اغلب به شکلی ناخودآگاه و خودکار دنبال می‌شود و همچون برنامه‌ای زیستی یا اجتماعی اجرا می‌شود. یعنی در حالت عادی من همچون کارگزاری گوش به فرمان و بی‌اراده با یک برنامه‌ی جاری در ماشینی اجتماعی یا اندامی زیستی درگیر می‌شود و جزئی از یک ابرچرخه‌ی اجتماعی یا زیست‌شناختی را اجرا می‌کند. بی آن که در سطح روانشناختی ارزیابی‌اش کرده باشد یا خواست و معنای خویش را در آن گنجانده باشد.

هر یک از گامهای اجرایی نموده شده در یک چرخه را گره‌گاه می‌نامیم. هر گره‌گاه یک واحد پردازشی است. یعنی با یک مسیر سراسر است و مشخص ورودی‌ای را به خروجی‌ای متفاوت تبدیل می‌کند. پیکانها هم روابط علی فرضی یا ترتیب زمانی را نشان می‌دهد. هر چرخه یک سیستم کوچک کارکردی است که می‌شود برایش این متغیرها را تعریف کرد:

ورودی: هر چرخه چیزهایی یا رخدادهایی را به عنوان زمینه و بستر و ورودی دریافت می‌کند. در مثالهای بالا به ترتیب بدن آلوده، کارمند بالقوه و ایده‌ی اولیه ورودی هستند.

خروجی: چیز یا رخداد ورودی پس از گذر از چرخه پردازش می‌شود و به چیز یا رخدادی دیگر تبدیل می‌شود که از چرخه خارج می‌شود و جایی اثری به جا می‌گذارد. در موارد بالا بدن پاکیزه، کارمند حاضر در محل کارش و متن منتشر شده بر صفحه‌ی فیسبوک خروجی هستند.

کارکرد: اثری که خروجی به جا می‌گذارد، کارکرد چرخه است. پاک کردن بدن، ترابری فردی از جایی به جایی، و انتشار یک منش کوچک نوشتاری کارکردهای جاری در مثالهای بالاست.

منابع: داشته‌ها یا اندوخته‌ها یا دریافته‌های چرخه از محیطش است، برای آن که بتواند ورودی را به خروجی تبدیل کند. در سیستمهای اجتماعی منابع عبارتند از نیروی انسانی و سرمایه‌ی مادی، در سطح فرهنگی منابع اطلاعاتی و آگاهی منبع اصلی است، در سطح روانی منبع اصلی اراده و خواست برخاسته از آرمان و هدف است. در سطح زیستی سه منبع پایه‌ی بنیادین داریم که عبارتند از غذا، زیستگاه و جفت. در مثالهای بالا آب + مواد شوینده + مکان گرمابه/ وسیله‌ی نقلیه + سوخت + راه/ برق + رایانه + اینترنت منبع محسوب می‌شوند.

زمان: کل چرخه در بستر یک متغیر بنیادین کار می‌کند که همانا زمان باشد. زمان منبعی عام برای گردش کار در چرخه است و به خاطر اهمیت بنیادین آن است که کل نظریه‌ی ما ز روان نامیده می‌شود. زمان در یک چرخه دو شکل پیدا می‌کند. نخست در مقام منبع، که مقدار زمان لازم برای طی شدن هر گام عملیاتی را نشان می‌دهد. یعنی زمان در مقام منبع عبارت است از وقفه و مکثی که سیستم در هر گره‌گاه تجربه می‌کند. علاوه بر این ضرباهنگ را هم داریم. این دومی به معنای سرعت چرخش چرخه است و شتاب تبدیل ورودی به خروجی را نشان می‌دهد. بر مبنای منبع زمان باید سیستم را مدیریت زمان کرد و اتلاف وقت در آن را فرو کاست. بر اساس ضرباهنگ تقویم چرخه استخراج می‌شود و معلوم می‌شود در چه نقطه‌ای از محور زمان چه کارکردی برآورده می‌شود. پیاده‌روی از خانه تا محل سوار شدن به وسیله‌ی نقلیه دقیق مشخصی به درازا

می‌کشد و این منبع زمانی لازم برای انجام این کار است. اما این که ساعت آغاز کار در اداره‌ی بهمان است و رفتن از نقطه‌ی الف به ب فلان دقیقه طول می‌کشد، و بنابراین باید فلان ساعت از خانه خارج شد، ضرباهنگ را نشان می‌دهد.

قلبم: کارکرد نهایی تمام چرخه‌ها آن است که قدرت، لذت، بقا، معنا یا ترکیبی از اینها را تولید کنند. این که کدام متغیر قلبم را تولید می‌کنند نشان می‌دهد که چرخه به کدام لایه(ها) از فراز تعلق دارد. در حمام رفتن تندرستی و تا حدودی لذت، در رفتن به محل کار اگر با گپ زدن با مردم همراه باشد قدرت، و اگر با مطالعه همنشین شود معناست که افزایش می‌یابد. در انتشار یادداشتی بر فیسبوک قدری لذت و بیشتر معناست که زاییده می‌شود.

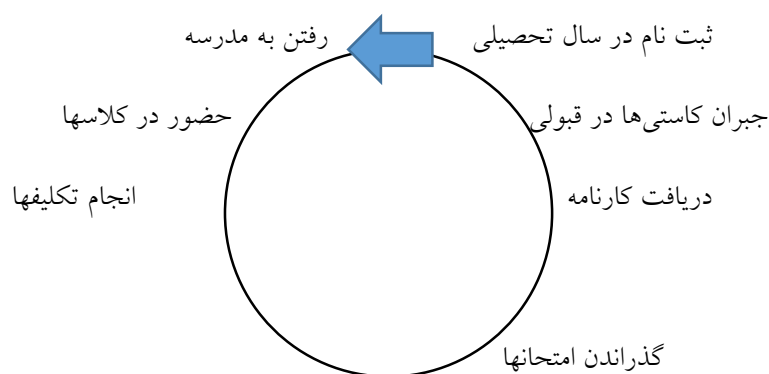
ساختار اجبار: عبارت است از چرخه‌های بیرونی که کارکرد چرخه را محدود می‌سازند یا به آن شکل و قالبی خاص را تحمیل می‌کنند. باید به این نکته توجه داشت که هیچ چرخه‌ای در خلأ کار نمی‌کند. هر چرخه‌ای همواره به چرخه‌های دیگر چفت و بست شده است و از این دگرگونی‌اش فشاری به چرخه‌های همسایه وارد می‌کند و به همین ترتیب حرکتش با پایداری زمینه‌ی اطرافش محدود می‌شود. سیطره‌ی چرخه‌های دیگر بر چرخه‌ی مورد نظرمان را اجبار می‌نامیم. این که در فلان خیابان ترافیک هست و مایه‌ی کندی حرکت خودروها می‌شود، اجباری است که به چرخه‌ی رفتن به سر کار تحمیل می‌شود. این که برق رفته یا تارنمای فیسبوک فیلتر شده محدودیتی است که به چرخه‌ی سوم مربوط می‌شود.

ترسیم فرآیند

شناسایی یک چرخه به تنهایی کافی نیست. اگر ورودی‌ها و خروجی‌های چرخه‌ها ردگیری شوند، شیوه‌ی چفت و بست شدن یک چرخه با چرخه‌های همسایه‌اش روشن می‌شود. اگر شبکه‌ای از چرخه‌ها با کارکردی کلان به این ترتیب استخراج شود، با یک فرآیند سر و کار داریم. فرآیند عبارت است از زنجیره‌ای از چرخه‌ها که یک کارکرد کلان را برآورده سازند و در هر چهار لایه‌ی فراز ریشه دوانده باشد و بنابراین هر چهار متغیر قلبم را تولید کند. اهمیت تشخیص فرآیندها در آن است که چرخه‌ها همواره پیشاپیش با هم درگیر هستند و همواره اتصالهایشان در وضعیتی آغازین حضور دارد. از این رو دستکاری کردن یک چرخه بدون پرداختن به بدنه‌ی شبکه‌ای که آن را در بر می‌گیرد، ممکن نیست. واحد دگرگون ساختن کارکردها، فرآیند است.

یک فرآیند عمومی مثل «درس خواندن» را نظر بگیرید. این کارکرد از زنجیره‌ای از چرخه‌ها تشکیل

شده که خودشان را می‌توان به صورت چرخه‌ای نمایش داد:



این فرآیند می‌تواند تحصیل در مدرسه یا خواندن نیمسال در دانشگاهی را مدلسازی کند. ورودی کلی سیستم قرار است «من نادان در فلان زمینه» و خروجی‌اش «من دانا در همان زمینه» باشد. هر گام عملیاتی که می‌بینیم خود از یک یا چند چرخه تشکیل یافته است. مثلاً «رفتن به مدرسه» کمابیش ساختاری شبیه به «رفتن به سر کار» دارد. اما حضور در کلاسها چندین و چند چرخه‌ی متنوع دیگر را در بر می‌گیرد. کل این فرآیند در وضعیت آرمانی‌اش قدرت (تخصص) و لذت (یافتن دوستان تازه و افزایش آگاهی) و تندرستی (زنگ ورزش) و معنا (دانایی) را افزایش می‌دهد.

ترسیم فرآیند از این رو اهمیت دارد که چارچوبی برای داوری به دست می‌دهد. اگر منابع صرف شده برای مدرسه رفتن یک دانش‌آموز عادی (یا دانشگاه رفتن یک دانشجوی میانه‌حال) را محاسبه کنیم و میزان قلبی که به دست می‌آورد را با آن بسنجیم. به این نتیجه می‌رسیم که مقدار منابع و به ویژه میزان زمانی که برای اجرای این فرآیند صرف شده، با قلب حاصل آمده تناسبی ندارد. یعنی میزان قلب تولید شده در واحد زمان رقیق و اندک است و چه بسا واژگونی آنچه که قرار بوده (یعنی رنج و پوچی و ناتوانی و بیماری) در فرد تولید شود. به کمک مدل زروان می‌توان تحلیل کرد که یک کژکارکرد عمومی سیستم‌های آموزشی آن است که نمادهای دانایی (نمره، مدرک و...) را جایگزین خود دانایی می‌سازند و به این ترتیب نمادهای مربوط به پردازش قلب در سیستم کارکردی را بر خود قلب ترجیح می‌دهند. می‌توان قدمی پیشتر هم گذاشت و با دقت تحلیل کرد که در کجا چه منابعی به ناروا به کار گرفته می‌شوند و چگونه زمان تلف می‌شود و چرا قلب کاهش می‌یابد.

زندگی من در واقع از چندین و چند فرآیند در هم تنیده تشکیل یافته است. این فرآیندها چندان پرشمار و پیچیده نیستند. چرا که زیر اجبار ضرورت‌های زیستی و چشمداشت‌های اجتماعی طرحریزی شده‌اند. من در حالت عادی از قلبی اندک و ناکافی برخوردارم، زیرا این فرآیندها را بازیابی نکرده، نسبت به

چرخه‌های درونی‌شان خودآگاه نیست، و خواست و اراده‌ی خویش را برای بهسازی و ارتقای آنها به کار نگرفته است. با این همه شناسایی فرآیندهای اصلی شکل دهنده به زندگی من کار چندان دشواری نیست. به همین ترتیب چرخه‌های تشکیل دهنده‌ی هر فرآیند را هم می‌توان به سادگی شناخت. شناسایی این جریان از آن رو ضروری است که این فرآیندها در واقع نمود بیرونی و شکل تجلی من در هستی هم هست. یعنی من در اصل همان فرآیندهایی است که اجرا می‌کند. تا جایی که این فرآیندها در سطح بازبینی و اندیشیده نشده‌اند و با آرمانهای شخصی و هرم خواست و میل من ارتباط برقرار نمی‌کنند، به تهی شدن من و پوکی پیکره‌ی من می‌انجامند. من به این ترتیب به «چیزی» در میان چیزهای دیگر تبدیل می‌شود و کارکرد خویش در مقام گرانیگاهی برای تغییر دادن هستی را از دست می‌دهد. این هویت‌زدایی از من به معنای خلع شدن من از مقام ایزدی فرسگردساز است. یعنی پیچیدگی شگفت‌انگیز نهفته در سطح روانشناختی که من را به مرتبه‌ی آفریننده‌ی خلاق نظمهای نو و کانون زایش قلبم برکشیده بود، بیکاره و فلج باقی می‌ماند.

چرخه‌ها اگر به قدر کافی پیگیرانه دنبال شوند، فرآیندها را برابر چشمان من نمایان می‌سازند و ورودی‌ها و خروجی‌ها و منابع و کارکردها و گره‌گاه‌های فرآیندها نیز اگر به همین ترتیب دنبال شوند، الگوی چفت و بست شدن چندین و چند فرآیندی را آشکار می‌سازند که همگی روی هم رفته من را پدید می‌آورند. مرکزدار شدن من ممکن نیست، مگر آن که این فرآیندها درست با هم دوخته شوند و چرخه‌های برسازنده‌شان در قالب یک پیکره‌ی منسجم جای بگیرد و اندامهای سازواره‌ای یکپارچه را تشکیل دهد.

اندرزهایی برای ترسیم فرآیند

نخست: وضعیت آرمانی را رها کنید و فقط و فقط به آنچه که هست و تحقق می‌یابد خیره شوید. چرخه‌ها آن مدارهایی از رخدادها هستند که اجرا می‌شوند و جلوی چشمتان هستند. ترسیم فرایندها تمرینی برای دیدن وضعیت موجود است. بهسازی و حرکت از آن به سوی وضعیت مطلوب بعدتر رخ خواهد نمود. دوم: ترسیم فرایندها کنشی از جنس دیدن است. آن را با دغدغهی خاطر دایمی درباره‌ی چگونگی انجام دادن کارها اشتباه نگیرید. ترسیم فرایندها نتیجه‌ی چشم دوختن جسورانه و دقیق به شیوه‌ی انجام کارها و رده‌بندی کارهایی است که انجام می‌دهیم. نه درباره‌ی این کارها دچار وسواس شوید و نه با دیدن‌شان بابت اتلاف زمان و منابع و رقیق بودن قلبم‌تان اضطراب پیدا کنید. ترسیم فرایند نوعی توجه و رویارو شدن با خویش است. که در یک آن صورت می‌پذیرد و امری شادمانه و روشنگر و تأمل‌برانگیز است.

سوم: چرخه‌ها و فرایندها را حتما در قالب نموداری بنویسید. این که چه چیزی دیده‌اید و چه تصویری درباره‌اش دارید هیچ اهمیتی ندارد. مگر آن که آن را بنویسید و بتوانید به آن بازگردید و نقد و بررسی‌اش کنید. این که در ذهنتان می‌دانید که چه خبر است، در این ماجرا هیچ ارزشی ندارد. همه‌ی من‌ها ماشین‌هایی خودکار در خدمت انجام چرخه‌هایی ناخواسته هستند و در این حد که اجرایش کنند به زیر و بم آن آشنایی دارند. روند خودآگاه شدن و دستکاری سنجیده در آن تنها زمانی آغاز می‌شود که بر اساس مدلی عقلانی و رسیدگی‌پذیر گره‌گاه‌ها را تشکیل دهید و بر نموداری پیاده‌شان کنید.

چهارم: همواره از جزء به کل پیش بروید. چرخه‌ای ساده را بگیرید و گره‌گاه‌ها و مسیرهای ارتباطی‌اش را بکشید و اطلاعات جانبی موجود را بر آن نمایش دهید. این که ورودی و خروجی و منابع و کارکرد و زمان و ضرباهنگ و میزان قلبم تولید شده در هر گام چقدر است را مشخص کنید و روی نمودارتان بنویسید. تنها از این آغازگاه می‌توان به سوی نقد و بهسازی چرخه حرکت کرد. شفاف کردن چرخه‌ها را

ادامه دهید تا زنجیره‌ای از چرخه‌ها و شبکه‌هایی از آنها برسید و فرآیندی کلان را در این بین کشف کنید. فرآیندها به شفاف شدن کارکرد چرخه‌ها کمک می‌کنند و چرخه‌ها ریزه‌کاری‌های عملیاتی فرایندها را فاش می‌سازند. بنابراین حین ترسیم فرایند در سطوح خرد و کلان پس و پیش بروید.

پنجم: دو بافت نمادین راهنما که به کار ترسیم فرایندها می‌خورد: یکی خودانگاره است. خودانگاره در واقع شکلی چیز شده از من را نمایان می‌سازد. اما هر صفت و هر ویژگی‌ای که به خود نسبت می‌دهید در نهایت از دل یک فرآیند زاینده می‌شود. به خودانگاره‌تان بنگرید و فرآیندهای پشتش را حدس بزنید و چرخه‌های زاینده‌شان را شکار کنید. دومی نقشهای اجتماعی است. فرآیندهای مشترک در میان من‌ها در سطح اجتماعی صورتبندی و رمزگذاری شده و نقشهای اجتماعی را پدید می‌آورد. به ویژه نقشهایی که با رمزگذاری افراطی در سطح اجتماعی تنظیم شده‌اند، نمونه‌هایی از فرایندهای آمیخته به نظام اجبار هستند. بنابراین شغل‌تان آغازگاهی مناسب برای ترسیم فرایندهاست.

راهبردهایی برای بهینه‌سازی فرایندها

۱) زمان را بفشارید و کمینه کنید. هر چرخه را در کوتاهترین زمان ممکن انجام دهید. اگر می‌توان چند کارکرد را همزمان انجام داد، چنین کنید. یعنی در مقام مثال سرعت خود را موقع انجام کارهای تکراری بالا ببرید و موقع گیر کردن در ترافیک به فایل صوتی گوش بدهید.

۲) در هرس کردن چرخه‌ها سختگیر و در قبول گره‌گاه‌ها صرفه‌جو باشید. اگر می‌بینید گره‌گاهی ارزش و کارایی چندانی ندارد، آن را از چرخه حذف کنید. اگر می‌بینید چرخه‌ای در یک فرآیند کارکرد مشخصی ندارد و قلبم زیادی تولید نمی‌کند، معنایش آن است که احتمالاً سنگواره‌ای از یک روند قدیمی و از یاد رفته است، و یا با اجبار از سطح زیستی و اجتماعی به درون من پرتاب شده است. در میان امور ناسودمند و مبهم و ناشفاف و ناکارآمد هرچه را که می‌توانید، حذف کنید.

۳) منابع به بهینه کنید. بسیاری از گره‌گاه‌ها به خاطر این که به قدر کافی منابع ندارند از کار می‌افتند و بسیاری از چرخه‌ها بیهوده منابعی بیش از مقدار لازم را به درون خود می‌مکنند. در استفاده از منابع اقتصادی عمل کنید. به ویژه درباره‌ی زمان که شالوده‌ی همه‌ی منابع دیگر است.

۴) برای بازبینی چرخه‌ها و اصلاح فرایندها زیاد وقت صرف نکنید. نگاهی سریع اما دقیق به آنچه می‌کنید بیندازید و به ساده‌ترین و سریع‌ترین شکل نمودارش را ترسیم کنید. بعد این نگاه انداختن و توجه انتقادی را مدام تکرار کنید و خلاقانه چرخه‌ها را دستکاری کنید. وقتی کارکردی بهینه شد و جا افتاد، نمودار فرایندها را بر اساس آن تغییر دهید.

۵) چرخه‌ها و فرایندها وظیفه دارند که قلبم درست کنند. اگر قلبمی که می‌زایند اندک است یا با واژگونه‌اش (پرنم: پوچی، رنج، ناتوانی و مرگ) درآمیخته، آن را حذف کنید و هزینه‌هایش را بپذیرید. این هزینه گاه آشفتنگی زودگذر در روند زندگی‌تان است و گاه از دست دادن ارتباط با آدمهایی که حضورشان در

زیست‌جهان‌تان ارزشمند و معنادار نیست. به حضور چرخه‌ها یا استقرار فرایندهای ناکارآمد و زیانمند معتاد نشوید و جسور باشید.

۶) مدام بازخورد بگیرید، عینی به همه چیز بنگرید، کارآیی خود را با متغیرهایی رسیدگی‌پذیر مثل قلبم بسنجید و این میزان را بی‌وقفه ارزیابی و بیشینه کنید. قلبم را همگان به طور شهودی فهم می‌کنند و در رفتار دیگران بازخوردهایشان در این زمینه را به آسانی می‌توانید تشخیص دهید.

۷) خلاق باشید، چرخه‌ها را با جانشین کردن گره‌گاه‌ها دستکاری کنید، به مدارهای نو و مسیرهای تازه برای تبدیل کردن فلان ورودی به فلان خروجی بیندیشید. به دنبال راهی باشید تا فرآیندها مدام در مسیر بیشینه کردن قلبم پیچیده‌تر شوند، و در حواشی و زوایدی که در این راستا نقشی ایفا نمی‌کند، مدام سبکتر و ساده‌تر گردد.

پی‌نوشت

من سیستمی است یکپارچه، هدفمند و پیچیده، که از هم‌نشینی فرایندهای گوناگون پدید آمده و با همکاری هم‌افزایانه‌ی آنهاست که خود را تعریف می‌کند. اگر فرایندها در من با هم گره بخورند و یکپارچه شوند و هدفی و خواستی و برنامه‌ای و نقشه‌ای را دنبال کنند، من مرکزدار خواهد بود. اگر از دل فرایندها هرم خواستی سر بیرون کشد، و اگر فرایندها زیر سایه‌ی نظم سلسله‌مراتبی از خواستها و اهداف سامان یابند، من مرکزدار خواهد بود.

من‌های امروزین ناتمام و پراکنده و آشفته‌اند. از این روست که بیمار و تلخکام و ناتوان‌اند و معنایی اندک تولید می‌کنند. این مرکززدوده بودن من‌ها، از واگرایی فرایندها و ناسازگاری چرخه‌ها ناشی می‌شود. من‌ها در میانه‌ی روندها و مسیرهایی تکه پاره شده‌اند که از جایگاه‌هایی متفاوت و گاه متعارض بر ساخته شده و به اندرون سیستم من فرو افکنده شده است. من در سرشت خود موجودی مرکزدار و نیرومند است و پیچیدگی‌اش پشتوانه‌ایست که به کمک آن می‌تواند بار دیگر به وضعیتی بهینه دست یابد. این کار تنها با نگرستن خیره و جسورانه به خویشتن و بازسازی جسورانه‌ی کردارها ممکن می‌شود و راه انجام این کار ترسیم فرایندها و بهینه‌سازی‌شان است.

به همان ترتیبی که ترسیم خودانگاره و دستیابی به وضعیت موجود و مطلوب نقشه‌ی دلخواهی از من را در برابر من می‌نهد، ترسیم فرایندها مسیر و جغرافیایی دل‌کندن از اولی و استقرار در دومی را به دست می‌دهد. به این شکل حرکت از صفتی موجود اما نامطلوب به صفتی ناموجود اما مطلوب ممکن می‌شود. این روندی است که من را از موقعیت ایستا و عادت‌زده‌اش در مقام یک چیز جدا می‌کند و او را به روندی و رخدادی جاری و سیال که هست، باز می‌گرداند.

ترسیم فرایندها و مرکزدار شدن از این رهگذر، نه تنها من را از چیزوارگی نجات می‌دهد، که چشمی بینا برای دیدن دیگری نیز فراهم می‌آورد. من تنها زمانی دیگری را همچون چیزی مسخ و چیزواره می‌نگرد که خود موجودی مسخ شده و چیزواره باشد. با نگرستن به دیگری همچون شبکه‌ای از فرایندهاست که چفت و بست شدن فرایندهای من و دیگری ممکن می‌شود و ایستایی و انجماد و جدایی دیگری‌ای که همچون چیزی متفاوت و جدا از من چیزواره قلمداد می‌شد، از میان می‌رود. مهر تنها در این شرایط ممکن می‌شود و از این رو پیوندی استوار و بنیادین برقرار است میان ترسیم فرایندها، مرکزدار شدن، و آموختن مهر در مقام شکل بنیادین ارتباط با دیگری.



قضیه سه نفر

پیش درآمد: دو در برابر سه

تمدنی در جهان باستان و دنیای جدید نمی‌شناسیم که در فرهنگ آن گسستی سهمگین میان دو و سه وجود نداشته باشد. همه‌ی تمدنها و همه‌ی نظامهای روانی میان عدد دو و سه تمایزی چشمگیر قایلند و بسیاری‌شان این شکاف را میان شمار دوتایی یا سه تایی از چیزها نیز نشان می‌دهند. از خانواده‌های سه نفره‌ی خدایان مصری گرفته تا تثلیث مسیحی، و از قانون سه مغ که گویا در نظام حقوقی ایران باستان وجود داشته، تا هرمس سه بار ستوده شده، مدام با تقدس عدد سه رویارو می‌شویم، و در مقابل سکوت منابع دینی درباره‌ی دو را بیشتر می‌بینیم.

به همان نسبتی که ادیان سازمان یافته بر سه تمرکز کرده و آن را ستوده‌اند، دو در اسطوره‌ها و داستانهای ادبی اهمیت داشته و دارد. از کشمکش میان خدایان دشمن‌خویی مثل مردوک و تیامت یا اهورامزدا و اهریمن گرفته تا ارتباط مهرآمیز و انسانی زال و رودابه یا خسرو و شیرین. بر این مبناست که دو بیشتر با رابطه‌ای عاطفی و هیجانی و آکنده از مهر یا نفرت پیوند خورده و سه اغلب با ارتباطی سازمانی و نهادین و آفرینشگرانه مربوط دانسته شده است.

سه و قدرت

دو و سه از این نظر به جفت متضاد معنایی مهمی می‌مانند که ساختار کنش متقابل انسانی را در دو لایه‌ی متمایز پیکربندی می‌کند. در آنجا که دو حضور دارد، با رابطه‌ای دوسویه و به همین خاطر به نسبت ساده سر و کار داریم. رابطه‌ای که وقتی در بستر بازی بر سر منابع قرار می‌گیرد، به سادگی می‌توان آن را در یکی از چهار حالت برنده/ برنده، برنده/ بازنده، بازنده/ بازنده و بازنده/ بازنده گنجانند. این از آن روست که داد و ستد قدرت و لذت و بقا و معنا در فضایی که تنها دو تن در آن حضور دارند، ساخت و قالبی سرراست و شسته و رفته پیدا می‌کند. منابع همیشه آشکارند و بازی‌هایی که برای در اختیار گرفتن‌شان اجرا می‌شود کمابیش از بیرون نمایان و خوانا هستند. به همین خاطر وقتی ارتباطی دوسویه است، کنش و واکنشها به سادگی دریافت می‌شود و شیوه‌ی چفت و بست شدن کردارهای دو طرف و قلبی که به دست می‌آورند یا از دست می‌نهند صراحت و شفافیتی دارد.

وقتی پای نفر سوم به میان کشیده می‌شود، کل الگوی بازی دگرگون می‌شود. حضور نفر سوم ارتباط دوسویه را متلاشی می‌کند و آن را به اندرکنشی محاسبه‌گرانه بدل می‌کند. چرا که پیش‌بینی رفتار نفر سوم دیگر در هر اندرکنشی یک افزوده‌ی کلیدی محسوب می‌شود. بر خلاف وضعیت ساده‌ی پیشین که من و دیگری با هم رویارو می‌شدیم و من بر اساس رفتار دیگری رفتار خود را انتخاب می‌کرد، اینجا با من و دیگری‌ای سر و کار داریم که در حضور نفر سوم با هم بازی می‌کنند. نفر سومی که معنای کردار دیگری را دگرگون می‌سازد. دیگر کافی نیست که من معنای رفتار دیگری را در تناسب با خویش دریابم. بلکه حالا دیگر باید معنای این رفتار در پیوند با نفر سوم را نیز متوجه شود و بر اساس دگرگونی‌ای در آن ناحیه ایجاد می‌کند درباره‌اش داوری کند.

نکته‌ی مهمتر آن است که خود این نفر سوم هم یک دیگری تمام و کمال است. یعنی همزمان با رویارویی من و دیگری در حضور نفر سوم، بازی موازی و متداخل دیگری نیز در جریان است که در آن نفر سوم دیگری، و دیگری کنونی نفر سوم است. به همین ترتیب من هم هنگام رویارویی با هریک از دو بازیکن حریف، هم می‌تواند نقش دیگری را بپذیرد و دریافت‌کننده‌ی مستقیم کنش باشد، یا آن که در موقعیت قدری حاشیه‌ای نفر سوم قرار بگیرد و به طور نامستقیم از پیامدهای کردار تاثیر بپذیرد.

حضور نفر سوم معادله‌ی خطی و ساده‌ی میان من و دیگری را به یک معادله‌ی پیش‌بینی ناپذیر و پیچیده‌ی حل‌ناپذیر تبدیل می‌کند. دیگری اصولاً موجودی است همچون من، که به خاطر خودمختاری و اراده‌ی آزادی که دارد، هرگز نمی‌توان درباره‌ی کردارهای آینده‌اش اطمینان خاطر داشت. دیگری در هر لحظه بسته به قلبی که انتظار دارد، و وابسته به انگاره‌ای که از من و خودانگاره‌ای که از خویش در ذهن دارد، رفتاری را بر می‌گزیند. این رفتار به هر صورت منطقی درونی دارد و با قواعدی تنظیم می‌شود که خواندنی و فهمیدنی است. به همین خاطر اگر ارتباطی تنها دو سویه داشته باشد، قواعد حاکم بر آن به نسبت زود استخراج می‌شود و دو طرف با سرعتی چشمگیر موقعیت خود را نسبت به دیگری تعیین می‌کنند و بازی‌هایی پایدار و تثبیت‌شونده را مستقر می‌سازند.

وقتی پای نفر سوم به اندرکنش گشوده می‌شود، کل ماجرا شکلی متفاوت به خود می‌گیرد. در حضور نفر سوم، معادلات سرراست ارتباط من و دیگری با متغیری نوظهور تعریف می‌شود که پیش از این ناموجود بود. این متغیر قدرت است و از همین جاست که سطح اجتماعی آغاز می‌شود. نفر سوم عاملی اضافی است که به حکم دیگری بودن‌اش، خود از اراده‌ی آزاد و قدرت انتخاب برخوردار است. از این رو می‌تواند بر ضد من یا دیگری با دیگری یا من متحد شود، و در ضمن امکان اتحاد من و دیگری بر ضد خویش را هم فراهم می‌آورد. در ارتباط دوسویه تعادلی در رویارویی دو اراده‌ی آزاد وجود داشت که به این ترتیب دستخوش

فروپاشی می‌شود. دیگری اراده‌ی من یکی از نیروهای تعیین کننده‌ی پویایی رفتارها نیست و وزنه‌ای متعادل در شبکه‌ی ارتباطها محسوب نمی‌شود. من همواره در شبکه‌ای سه نفره در اقلیت قرار دارد، و این درباره‌ی همه‌ی من‌های حاضر در این شبکه راست است. یعنی در این فضای تازه اتحادهای میان دو تن بر ضد سومی که همواره هم ناپایدار و شکننده است، نیروی تعیین کننده‌ی پویایی ارتباطها می‌شود.

آن متغیر افزوده‌ای که در ارتباط دو سویه نیست و در روابط سه نفره نمود می‌یابد، قدرت است. متغیری است که از امکانِ تبانی دو تن بر ضد نفر سوم بر می‌خیزد. از این رو شالوده‌ی قدرت توافق و همگرایی و همکاری است. هرچند که همواره این «توافق با» در کنار «در تقابل با» قرار می‌گیرد. وقتی دو نفر به سه نفر تبدیل می‌شوند و ارتباطهای پایدار و مداوم دو نفره، سه نفره می‌شود، برای نخستین بار سیستمی در یک سطح تازه از پیچیدگی ظهور می‌کند، و این همان است که نهاد خوانده می‌شود.

نهاد سیستمی است که عناصرش دست کم از سه انسان تشکیل شده باشند و روابطش کمینه‌ای از تداوم و گستردگی را در زمان و مکان داشته باشد. اگر سه تن زمانی منظم و پیوسته را با هم بگذرانند و ارتباطشان در هم تنیده باشد، نهاد را پدید می‌آورند و این سیستمی هم‌افزاست که سطحی نو از پیچیدگی را به سلسله مراتب حضورِ انسانی علاوه می‌کند. نهاد قواعدی دارد که از اندرکنش سه نفر بر می‌خیزد و به روابط دو نفره فروکاستنی نیست. همین روابط اما، در همه‌ی شمارگان بالاتر از سه کمابیش ثابت است و تنها در اعداد بسیار بزرگ است که رفتارهای توده‌ای را تولید می‌کند و شکلی از ساده‌سازی را بر می‌تابد. در این معنی، هر آنچه که از ارتباطهای انسانی در گروههای بزرگتر از سه نفره بر خیزد، پدیداری نهادی است و به سطح اجتماعی تعلق دارد.

نهاد سیستمی است که همچون لایه‌ای نوظهور از پیچیدگی بر سطح روانشناختی و مرتبه‌ی پردازش عصبی-روانی «من» بر می‌نشیند. ارتباط من با دیگری، یعنی در آنجا که دو واحد از این من‌های خودآگاه و

خودمختار با هم رویارو می‌شدند، همچنان در سطحی روانشناختی جریان می‌یافت و در همان لایه فروبسته باقی می‌ماند. با حضور نفر سوم این ارتباط از زاویه‌ای هستی‌شناسانه ارتقا پیدا می‌کند و لایه‌ای نوپدید و خودسازمانده و هم‌افزا از رفتارها را در سیستم نوظهور نهاد نمایان می‌سازد. نهاد ممکن است خانواده‌ای کوچک باشد یا شرکتی اقتصادی با صدها کارمند، و یا کشوری و تمدنی با میلیون‌ها عضو. روابط حاکم بر همه‌ی این سیستم‌ها همسان است و بدنه‌شان را می‌توان در یک دستگاه صوری یکسان و یکدست پیکربندی و پیش‌بینی کرد. همه‌ی این نهادهای خرد و کلان سیستم‌هایی هستند که لایه‌ی اجتماعی را در سلسله مراتب فراز پدید می‌آورند، و همه‌شان بر اساس متغیری مرکزی کار می‌کنند که همانا قدرت باشد.

قدرت در دستگاه نظری زروان همچون متغیری عینی و رسیدگی‌پذیر تعریف می‌شود که می‌توان به سادگی آن را به صورت حاصل ضرب «شمار گزینه‌های پیش‌اروی سیستم» و «میانگین احتمال تحقق گزینه‌ی انتخاب شده» تعریف کرد. یعنی یک نهاد برآیندی از رفتارهای اعضای خود را شکل می‌دهد که رفتار سیستمی‌اش در سطحی اجتماعی است. این برآیند از تداخل و برهم‌نهی انتخابهای فردی گوناگون بر می‌آید. من‌هایی که عضو نهاد هستند بر مبنای قلبم ویژه‌ی خویش گرایشها و سوگیری‌ها و خواستهایی دارند که شبکه‌هایی بغرنج از همکاریها و کشمکشها، و بردارهایی پرشمار و پرتحرک از توافق‌ها و اختلافها را ایجاد می‌کند. سیستم نهادی در هر برش زمانی بر اساس برآیند این شبکه شماری از گزینه‌های رفتاری محتمل را پیش‌اروی خود دارد و بسته به انسجام درونی خویش وقتی یکی از این گزینه‌ها را انتخاب می‌کند، با درجه‌ای خاص از احتمال آن را برآورده می‌سازد. به همان شکلی که لذت در سطح روانشناختی پایداری سیستم شخصیتی را تضمین می‌کند و ماندگاری و توسعه یابندگی‌اش را رمزگذاری می‌کند، در سطح اجتماعی هم قدرت متغیری است که همین کار را انجام می‌دهد.

نهاد که سیستمی اجتماعی است، درست مانند نظام شخصیتی در سطح روانی و کالبد در سطح زیستی بر اساس پایداری‌اش در زمان «هستی می‌یابد» و از «وجود» برخوردار می‌شود. هنر غایی سیستم‌های پیچیده پایدار ماندن در زمان و گسترش یافتن در مکان است. در سطح زیستی بقاست که در زنجیره‌هایی از پردازش بیوشیمیایی این آرمان‌عام را رمزگذاری می‌کند. در سطح روانشناختی، همان بقا در مسیر تکامل مغزهای توسعه یافته در شبکه‌ی عصبی پاداش رمزگذاری مجدد می‌شود و مفهوم لذت را پدید می‌آورد که شاخص بنیادین کارکرد نظام‌های شخصیتی است. از اندرکنش من‌های انتخابگر جویای لذتی که بر کالبد‌های پیگیر بقا سوار شده‌اند، سیستم نوظهور نهاد سر بر می‌کشد که به همان شکل پایداری در زمان و گسترش در مکان را هدف می‌گیرد، اما با متغیری تازه و رمزگذاری‌ای نو آن را بیان می‌کند. این متغیر تازه همان قدرت است. به همان شیوه‌ای که بقا انسجام درونی و انضباط کارکردی بدن‌ها را نشان می‌دهد و با همان شدتی که لذت کامیابی و موفقیت نظام‌های روانشناختی را باز می‌نمایاند، قدرت نیز نقشی مشابه را در سطح اجتماعی ایفا می‌کند.

دو و مهر

شاید بیان این مفهوم نامنتظره بنماید، اما مفهوم بنیادین ارتباط نیاز به آشنایی‌زدایی بزرگی دارد و آن هم واریسی و نقد این پندار بدیهی است که هر نوع ارتباطی میان من و دیگری، در سطح اجتماعی می‌گنجد. این نکته البته درست است که هر رخدادی در سطح اجتماعی، بر محور یک ارتباط میان من و دیگری سوار شده است. با این همه باید این نکته را در نظر داشت که هیچ رخداد اجتماعی‌ای در خلأ رخ نمی‌دهد و همواره نفر سومی در کنار این اندرکنش به ظاهر دوسویه حضور دارد، که دسترسی متغیر قدرت به ارتباط را ممکن می‌سازد و رخداد یاد شده را همچون بند نافی به نهاد و سطح اجتماعی چفت و بست می‌کند.

این بدان معناست که ارتباطهای دونفره‌ی محض، تا وقتی که نفر سومی بدان ورود نکرده، رخدادی نهادی نیستند و به سطح اجتماعی تعلق ندارند. البته دو نفره بودن و دو نفره ماندن یک ارتباط امری نادر و کمیاب است. ارتباطها همواره در شبکه‌ای از روابط اجتماعی قرار دارند و همیشه در بستری پیشینی از هنجارها و قواعد برآمده از نهادهای اجتماعی شکل می‌گیرند. هرچند من و دیگری می‌توانند با مرزبندی‌ای خودخواسته ارتباط دوسویه‌ی خویش را نسبت به مداخله‌ی نفر سوم نفوذناپذیر کنند. اما اغلب این مرزها نسبت به فشار قدرت نهادی شکننده و سست است و مصون داشتن‌اش از دست‌اندازی قواعد حاکم بر نهاد کاری دشوار است و مهارتی بندبازانه را می‌طلبد.

ارتباط دونفره، گرم، صمیمانه و خصوصی فضاهایی ویژه و شگفت‌انگیزند که به گرگ و میش سحرگاهی می‌مانند. یعنی فضایی حایل میان روز و شب، یا تاریکی و روشنایی را پدید می‌آورند. در این فضا شرایط امکان برای ظهور نهاد فراهم می‌آید. یعنی به لحاظ تکاملی هر رابطه‌ی سه نفره‌ای در ابتدای کار یک بذری رابطه‌ی دو نفره را داشته است. اگر بخواهیم سیر تحول نهادهای اجتماعی را در جوامع جانوری دنبال کنیم، همیشه به جفتی از نر و ماده می‌رسیم که هم‌آمیزی و هم‌آغوشی را همچون تجربه‌ای فارغ از دست‌اندازی قدرت بر می‌گزینند و کششی جنسی که نسبت به هم دارند و برنده-برنده بازی کردنی که بر محور انتقال ژنوم‌شان به نسل بعد طرحریزی می‌کنند، ارتباطشان را معنادار می‌کند. اما همین ارتباط سرراست دو نفره غایتی دارد که همانا تولید مثل است و از این رو ارتباط دونفره به سرعت با زاده شدن فرزندان به مرتبه‌ی سه نفر ارتقا می‌یابد. اهمیتی ندارد که با خانواده‌ی نهنگی با تک فرزندی سر و کار داشته باشیم، یا خانواده‌ای پرجمعیت از مورچگان و زنبوران که جامعه‌ای پیچیده را بنیان می‌نهند. در هر صورت وقتی دو تن به سه تن تبدیل می‌شوند، روابطی جدید از جنس قدرت در میانشان ایجاد می‌شود. کشمکش دو جنس برای

سرمایه‌گذاری کمتر یا بیشتر بر پرورش فرزندان از اینجا آغاز می‌شود و واگرایی انتخاب‌هایشان در زمینه‌ی بسامد و تعداد جفتگیری‌ها از همین نقطه بروز می‌کند.

وقتی جفت دو نفره به خانواده‌ی سه نفره تبدیل شدند، هسته‌ی مرکزی نهادی اجتماعی تاسیس می‌شود. در بیشتر جانوران پیچیدگی توافقیها و تعارضهایی که در این سیستم پدید می‌آید چندان زیاد است که از حد توانایی پردازشی مغزها افزونتر است. به همین خاطر در بیشتر جانوران خانواده یعنی بنیادی‌ترین شکل نهاد هرگز شکل نمی‌گیرد. اینها همان جانورانی هستند که پس از جفتگیری فرزند را به حال خود رها می‌کنند، و یا مادر (یا به ندرت پدر) سرپرستی‌اش را بر عهده می‌گیرد و جفت دیگر پی کار خود می‌رود. این بدان معناست که رابطه‌ی گرم و صمیمانه و مهرآمیزی که دو جفت را به هم متصل کرده بود، به شکلی غیرجنسی در میان والد و فرزند از نو برقرار می‌شود و همان چارچوب برنده-برنده‌ی متمرکز بر بقای ژنوم را هم حفظ می‌کند، بی آن که به پیچیدگی‌های سطح اجتماعی و معادلات بغرنج حاکم بر قدرت در نهادها برکشیده شود.

در موجوداتی اجتماعی مانند انسان که شکل غالب ارتباط‌هایشان اجتماعی است و نهادها در شبکه‌هایی در هم تنیده با هم تداخل می‌کنند و همدیگر را تشدید می‌کنند، آن ارتباط مهرآمیز دوسویه‌ی آغازین به دیباچه‌ای زودگذر و ناپایدار فرو کاسته می‌شود. یعنی به همان ترتیبی که در جانوران ساده‌تر، درجه‌ی پیچیدگی مغز به ظهور نهادهای پایدار مجال نمی‌دهد، در انسان و جانورانی مانند مورچه و موربانه نیز پایداری و ثبات و گستردگی نهادها و سیستم‌های سطح اجتماعی چندان است که آن ارتباط مهرآمیز کهن را به سنگواره‌ای فرعی و بذری کوتاه‌عمر فرو می‌کاهد. در جوامع انسانی همچنان مهر میان زن و مرد و مهر میان والد و فرزند شالوده‌ی مرکزی نهادهای اجتماعی را بر می‌سازد و بدنه‌ی بازیهای برنده-برنده را ساماندهی

می‌کند، اما این ارتباط که در اصل سرشتی دونفره و دوسویه دارد، زیر سیطره‌ی قواعد نهادی مسخ می‌شود و در پویایی قدرت غرقه می‌گردد.

به همین خاطر است که مهر و ارتباط صمیمانه‌ی دو نفره همچنان تجربه‌ای درخشان و خالص و ارجمند باقی می‌ماند، اما در بستر روابطی سه نفره صورتبندی و فهم می‌شود. بزرگداشت ارتباط دونفره در ظرفی سه نفره انجام می‌پذیرد که از سویی گفتمانی را بر اساس ارج و ارزش مهر بنیان می‌نهد، و از سوی دیگر با همین ابزار گفتمانی آن را به قدرت گره می‌زند و مسخ‌اش می‌کند. ارتباط دونفره که شالوده‌اش مهر است، با این ترفند به امری هنجارین دگردیسی می‌یابد. امری قاعده‌مند که بر اساس چارچوب‌های قدرت اجتماعی شکل می‌گیرد و باید‌ها و نبایدها و شایست‌ناشایست نهادین سمت و سویش را تعیین می‌کند.

مهر و کین

بنیاد ارتباط دونفره مهر است. ارتباط دو نفره‌ای که از دست‌اندازی قدرت مصون باشد، امری بسیار شکننده و ناپایدار است. چرا که فقط و فقط به اراده‌ی آزاد دو من خودمختاری بند است که ممکن است هر لحظه انتخاب و خواست خویش را دگرگون سازند. به همین خاطر است که مهر شیرازه‌ی ارتباط پایدار دونفره را بر می‌سازد. چرا که در غیاب مهر، این ارتباط به سرعت گسسته می‌شود و نیرویی بازدارنده از جنس چفت و بست‌های قدرت مدار سطح اجتماعی نیست که من و دیگری را در ارتباطی می‌خکوب کند و تثبیت نماید.

از این روست که ارتباط‌های دونفره همواره مهر‌آمیز است. مهر شیوه‌ای هنرمندانه و زیبایی‌شناسانه از تاسیس بازی‌های برنده-برنده‌ی گذراست که من و دیگری بسته به شرایطی یگانه و تکرار ناپذیر، مدیریت و ساماندهی‌اش می‌کنند. شکل تکاملی و باستانی آن مهر جنسی میان زن و مرد است که با برآورده کردن هدف

خویش که زایش فرزند و گذر کردن اش از سنِ آسیب‌پذیری است، به فرجام خود می‌رسد. اما گذشته از این برنامه‌ی کهنسال تکاملی، صورتهای گوناگونِ دیگری از ارتباط دوسویه‌ی مهرآمیز را می‌توان سراغ کرد که ممکن است مثل پیوند میان دو دوست یا ارتباط مادر و فرزند مهرآمیز و صمیمانه و گرم باشد، اما عاری از جنسیت باقی بماند.

مهر در گذارِ ارتباطِ دونفره به سه نفره همچنان باقی می‌ماند. اما آن شکلِ خصوصی و پویایی پرهیجان قبلی اش را از دست می‌دهد. ایرانیان باستان ایزد مهر را نماینده‌ی دو مفهوم متمایز می‌دانستند که یکی اش عشق و محبت است و دیگری عهد و پیمان، و اینها دو سویه‌ی مهر در سطح روانی و اجتماعی هستند. ارتباط دونفره‌ای که هنوز در سطح روانشناختی قرار دارد و به قدرتِ نهادی آغشته نشده، امری پرتکاپو و پرماجر است که محتوای هیجانی-عاطفی آن بر سویه‌ی عقلانی-محاسباتی اش غلبه دارد. مهری که در اینجا می‌بینیم همان عشق و محبتی است که میان من و دیگری جاری می‌شود و ممکن است محتوایی جنسی یا غیرجنسی داشته باشد.

وقتی ارتباط سه نفره شد و به مرتبه‌ای اجتماعی برکشیده شد، جریان یافتن قدرت در اندرکنش‌ها معنا مفهوم‌شان را دگرگون می‌سازد. با این همه مهر چندان نیرومند است که از این جان سالم به در می‌برد و در تناسخی نو در سطح اجتماعی خود را بازسازی می‌کند. در این حالت مهر به پیمانی میان من و دیگری‌ها بدل می‌شود و قراردادی اجتماعی را بر می‌سازد. قراردادی که هسته‌ی مرکزی اش همچنان من و دیگری است. اما این بار دیگری‌ای که در زمینه‌ای از دیگری‌ها حضور دارد. به تعبیری مهر پرهیجانِ خصوصی وقتی در سطحی اجتماعی بازساماندهی می‌شود، به امری عمومی مربوط می‌شود که پیوند من و چند دیگری را تنظیم می‌کند. همچنان محور ارتباط بازیهای برنده-برنده باقی می‌ماند و همانند پیش بالا رفتنِ قلبم من در کنار دیگری غایت ارتباط است. اما در اینجا این امر در شبکه‌ای از روابط پیچیده ممکن می‌شود و سلسله‌هایی

از انتخابها و ترجیح‌های واگرا را در یک مجموعه گرد می‌آورد و به این ترتیب همبسته ساختنِ خواست‌های ناهمسان من و دیگری‌ها را در بستر پیمانی و عهدی اجتماعی صورتبندی می‌کند، که به نوبه‌ی خویش به هنجارهای سیستم نهادی مجال ظهور می‌دهد.

در سطح پیشا-اجتماعی، در آنجا که من و دیگری با هم ارتباطی دوسویه دارند، اما هنوز نفر سومی در کار نیست و قدرتی تراوش نشده، هر لغزشی در ارتباط می‌تواند به گسسته شدن‌اش بینجامد. من و دیگری به همین خاطر برای حفظ ارتباط ناگزینند تا مدام برنده-برنده بودنِ بازی‌هایشان را واریسی کنند و از حقیقی بودنِ مهری که میانشان وجود دارد خاطر جمع شوند. چرا که در غیاب مهر و به محض رخنه‌ی بازیهای برنده-بازنده در این میان، ارتباط یکسره گسسته می‌شود.

در سطح اجتماعی اما چنین وضعیتی را نمی‌بینیم. وقتی ارتباط من و دیگری در شبکه‌ای سه نفره جای گرفت و زمانی که عشق به پیمان تبدیل شد، هنجارهایی گروهی است که پیوستن و گسستن را تنظیم می‌کند. یعنی در این حالت امکان دارد بازیهای برنده-بازنده در جریان باشد و من و دیگری به خاطر فشار قدرتی که از سوی نفرهای سوم اعمال می‌شود، از گسستن ارتباط ناتوان باشند. در این حالت است که کین شکل می‌گیرد. کین نتیجه‌ی میخکوب شدنِ ارتباطی نهادی است که من و دیگری گرفتار در آن، خواهان‌اش نیستند.

رابطه‌ی میان من و دیگری وقتی در نهاد تبلور یافت و به قواعد قدرت تن در داد، دیگر امری انتخابی و آزاد نیست که یکسره در اختیار من باشد. در اینجا قواعد سیستم نهاد است که تعیین کننده است و من تنها بسته به موقعیت و نقشی که در نهاد دارد و سهم و بهره‌ای که از قدرت سیستم می‌برد، می‌تواند روابط خود را بگسلد یا پایدار سازد. در این شرایط است که من و دیگری در چرخ دنده‌ی روابطی تثبیت شده و مستحکم گرفتار می‌شوند که در سطحی اجتماعی برای پایداری سیستم نهاد کارساز است، اما در سطحی روانشناختی

به کاسته شدن از قلبم من می‌انجامد و از این رو کین و نفرت من نسبت به دیگری درگیر در ارتباط را موجب می‌شود.

در این معنا، کین مفهومی است که در سطح اجتماعی زاده می‌شود. در سطح روانشناختی و در لایه‌ی ارتباط دو نفره‌ی محض، کین امری بسیار زودگذر و ناپایدار است. چون به جدا شدن دو کینه‌توز و فاصله‌گیری‌شان از هم منتهی می‌شود. تنها پس از تکامل یافتن نظام اجتماعی و سنگواره شدن روابط در دل قواعد قدرت است که کین به امری جانکاه و مداوم و فراگیر تبدیل می‌شود. تنها در این بستر است که می‌توان مواردی را دید که من و دیگری‌ای سالها نسبت به هم کین داشته باشند و نفرت بورزند.

در سطح روانشناختی و ارتباط دو نفره، ارتباط همواره با مهر همراه است و در غیاب مهر از هم فرو می‌پاشد. در سطح جامعه‌شناختی و ارتباط سه نفره، مهر به مثابه پیمان ممکن است با پیمان‌شکنی هم‌نشین باشد و محبت میان اعضای یک سیستم نهادی ممکن است با کین و نفرت جایگزین گردد، و این ارتباط تا زمانی که پایداری کل سیستم نهادی را خدشه‌دار نکرده، همچنان تداوم می‌یابد.

این نکته البته بدیهی است که بازیهای برنده-بازنده یا بازنده-برنده در نهایت به بازیهای بازنده-بازنده منتهی می‌شوند و به گسسته شدن ارتباط دامن می‌زنند. یعنی روشن است که عهدشکنی و بی‌اعتبار شدن قرارداد اجتماعی در نهایت ساز و کارهای نهاد اجتماعی را فلج می‌کند و آن را با لطمه‌ی بسیار از کار می‌اندازد. با این همه پایداری سیستمی اجتماعی که بر اساس مدارهای قدرت کار می‌کند، از پایداری تک ارتباطهای گاه بیمار و گاه شرورانه‌ی تنیده شده در اندرون‌اش بیشتر است و به همین خاطر آن علفهای هرز می‌توانند در این کشتزار بارآور نشو و نما کنند.

ارتباطهای دو نفره در نهایت شالوده‌ی روابط انسانی هستند. بالاترین تراکم از قلبم در ارتباطهای مهرآمیز پرشور و گرمی نمود می‌یابند که دونفره هستند و دونفره باقی می‌مانند. خواه ارتباط پرمعنای دو دوست باشد، یا شادکامی هم‌آغوشی دلداری با دلداده‌ای، یا تندرستی مهری مادرانه که فرزندی را از خطر مصون می‌دارد، همواره در ارتباط دونفره‌ی خصوصی است که بیشترین حجم از قدرت و لذت و بقا و معنا رد و بدل می‌شود. در ارتباطهای دونفره است که آزادی مطلق من و دیگری برآورده می‌شود و از این رو من و دیگری مجال رشد کردن پا به پای یکدیگر را پیدا می‌کنند. تنها در اینجاست که خودمختاری من و دیگری محترم شمرده می‌شود و از این رو تمرین آزادی اراده با مهارت یافتن در احترام به اراده‌ی دیگری ترکیب می‌شود. آنچه که اخلاق و خلق و خوی انسانی می‌دانیم، در ارتباطی دونفره است که بروز می‌یابد و تمرین می‌شود، پیش از آن که در ساختار سیستمهای اجتماعی نهادینه شود.

روابط اجتماعی تنها زمانی درست و سودمند و بی‌حاشیه‌اند که بر ارکان ارتباطهای دونفره‌ی غنی و پرشور استوار شده باشند. بر این مبنا می‌توان راهبردی پیشنهاد کرد که قرارداد اجتماعی را از سطح خرد به کلان بازسازی کند و دست من را در مقام کنشگر غایی برای بازسازی روابط انسانی‌اش گشوده سازد. رابطه‌ی انسانی دونفره باید این چهار شاخص را برآورده کند: (۱) تنها و تنها میان من و دیگری جاری باشد و هیچ نفر سومی حق مداخله در آن را نداشته باشد؛ (۲) قلبم من و دیگری در جریان آن افزایش یابد، هرچند این افزایش هرگز در من و دیگری به یک اندازه نیست و یک شکل هم ندارد؛ (۳) انتخابهای مشترک و کردارهای جاری میان من و دیگری بر اساس آزادی اراده‌ی کامل دو سو شکل بگیرند و از هر قید و بندی جز خواست خالص من رها باشند، (۴) بازیهای برنده-برنده مبنای ارتباط باشد و رخنه‌ی هر بازی دیگری در ارتباط مدام توسط هر دو سوی ارتباط رصد و ریشه‌کن شود.

بر این مبنا در جامعه‌ای آشوب‌زده مانند ایرانِ امروزی که هنجارهای نهادین دستخوش فروپاشی شده و اخلاق از روابط انسانی رخت بر برسته، می‌توان به سه پیشنهاد رسید تا از رهگذارشان بازسازی ارتباط انسانی، اخلاق فردی و نهادهای نیرومند و انباشته از قدرت ممکن گردد.

پیشنهاد نخست: من باید به ازای عضویت در هر نهاد، دست کم یک رابطه‌ی دونفره‌ی سودمند و عمیق داشته باشد. یعنی حضور من در هر نهاد باید دست کم یک ارتباط دو نفره‌ی خصوصی عمیق و خودخواسته را در کنار ارتباطهای سه نفره‌ی هنجارین و قاعده‌مند داشته باشد. این بدان معناست که اراده‌ی آزاد من و پیوند مهرآمیزی که من با دست کم یک دیگری عضو نهاد دارد، عضویت من در آن را تضمین می‌کند. اگر این پیوند گسسته شود و نتوان با ارتباط دونفره‌ی مهرآمیز دیگری جایگزینش کرد، من باید آن نهاد را ترک کند. این بدان معناست که پیمان اجتماعی در شرایطی که مهر و محبتی وجود نداشته باشد، امری صوری و تخیلی و اجبارآمیز است و محتوای معنا و لذت کافی ندارد تا قدرت جاری در سیستم نهاد را پشتیبانی کند.

پیشنهاد دوم: من باید قراردادهای اجتماعی را بر اساس قواعد مهرآمیز شکل گرفته در ارتباط دونفره‌اش پیکربندی کند. من و دیگری در ارتباط دو نفره بیشترین حساسیت را نسبت به بازیهای برنده-بازنده دارند. به همین خاطر اخلاقی‌ترین ارتباطها همان است که آزادانه و دونفره باشد. بازسازی پیمان اجتماعی و هرس کردن قواعد نامعقول و ناکارآمد تنها زمانی ممکن می‌شود که معیاری بیرونی و بنیادی‌تر برای محک زدن‌اش وجود داشته باشد و این معیار همان ارتباط مهرآمیز دونفره است. مهر در مقام قرارداد اجتماعی مشتقی و برآمده‌ای از مهر در معنای عشق و محبت است و اگر پیوندی میان این دو برقرار نباشد به گیاهی مصنوعی و درختی بی‌ریشه شبیه می‌شود.

پیشنهاد سوم: من باید از روابط خصوصی خود سرسختانه در برابر مداخله‌ی نفر سوم حفاظت کند. ارتباط دو نفره باید ماهرانه و زیرکانه در برابر رخنه و مداخله‌ی قواعد هنجارین عایق‌بندی شود. تنها زمانی که پیوند مهرآمیز دونفره کارکرد خود را از دست داد، تداوم‌اش به قراردادی و پیمانی نیاز پیدا می‌کند. در حضور چنین پیمانی می‌توان همان ارتباط را در سطح اجتماعی با روابطی سه نفره ادامه داد، اما باید در نظر داشت که این رابطه ماهیتی متفاوت از ارتباط دونفره دارد. یعنی زن و مردی که ارتباط دونفره‌شان را با ازدواج به رابطه‌ای اجتماعی تبدیل می‌کنند، باید توجه داشته باشند که گذاری در سرشت روابطشان رخ می‌نماید و امری خصوصی و شخصی و روانشناختی در پیوند با نهادها به امری قدرت‌مدار و اجتماعی بدل می‌شود. چنین گذاری در آنجا که قصد پروردن فرزند، یا همکاری اقتصادی در قالب خانواده در میان باشد بسیار سودمند و کارساز است. اما اگر زن و مردی به سودای تداوم بخشیدن به مهر جاری در ارتباطی دونفره چنین کنند، به سادگی آن را بر باد می‌دهند، بی آن که از این چیزی دریابند.



دوازده چشم انداز ایرانشهر

(پیش‌بینی‌های دستگاه نظری زروان درباره‌ی آینده‌ی نزدیک ایران زمین)

(نوشته شده در پاسخ به نامه‌ی دوست گرامی مهندس وحید وحیدی مطلق، امرداد ۱۳۹۵)

پیش‌درآمد

دیدگاه زروان یک دستگاه نظری سیستمی است که رابطه‌ی میان من و نهاد را صورتبندی و مدل‌سازی می‌کند. این دیدگاه از دل نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده برآمده و رویکردی میان‌رشته‌ایست که بینش‌های برآمده از نظام‌های مفهومی گوناگونی را در قالب یک سرمشق نظری نو با هم ترکیب می‌کند و از آنها فرا می‌رود. نام زروان (به زبانهای باستانی ایرانی، یعنی زمان) از این رو برای این دیدگاه برگزیده شده که در آن مفهوم زمان اهمیتی بنیادین دارد و «من» (سوژه/ عاملیت/ شخص) از راه آفریدن زمان خطی کرانمند است که زیست‌جهان

مشترکی را با دیگری‌ها بنیاد می‌کند و خود از راه همین شکل ویژه از زمان توسط نهادهای اجتماعی منضبط می‌شود.

در دستگاه نظری زروان نیز مانند هر چارچوب علمی دیگری، می‌توان درباره‌ی سیر تحول سیستم‌ها و الگوهای آینده‌ی دگردیسی‌شان به پیش‌بینی‌هایی آماری دست یافت. هرچند این حدسها از استقرای قواعد و نظمهای حاکم بر گذشته‌ی مشاهده شده‌ی سیستم‌ها بر می‌آید و بنابراین همواره خصلتی احتمالاتی دارد. به این ترتیب از زاویه‌ی دیدگاه زروان می‌توان به حوزه‌ی تمدنی ایران زمین نگریست و در چشم‌انداز یک دهه‌ی آینده به پیش‌بینی‌هایی دست یافت.

حوزه‌ی تمدن ایران زمین که در بخش عمده‌ی گستره‌ی تاریخی بیست و شش قرن گذشته یک واحد سیاسی عظیم و پایدار بوده و همچنان از نظر فرهنگی و جمعیت‌شناختی یکپارچه است، امروز قلمروی است با مساحت بیش از هشت میلیون کیلومتر مربع که نزدیک به سی کشور و سیصد و پنجاه میلیون نفر را در بر می‌گیرد. این واحد تمدنی طی دهه‌های گذشته زنجیره‌ای از آشوبها، انقلابها، جنگها و کشمکشها را از سر گذرانده و در حال حاضر کانون اغتشاش و تحول در نظم نوین جهانی محسوب می‌شود.

در این نوشتار بر اساس دیدگاه زروان پیش‌بینی‌ها در چهار سطح سلسله مراتبی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی (فراز) منظم شده است. متغیرهای اصلی تعیین‌کننده‌ی رفتار سیستمها (تنها، نظامهای شخصیتی، نهادهای اجتماعی و منش‌های فرهنگی) بر اساس این دیدگاه عبارت است از بقا، لذت، قدرت و معنا (قلبم) که همچون بستر جذبی سیستمی پویایی نظامها را در هر سطح تعیین می‌کند و شالوده‌ی پیش‌بینی‌های ما بر اساس فزونی و کاستی‌شان قرار گرفته است.

درباره‌ی آینده‌ی ایران زمین چندین و چند سناریو می‌توان تصور کرد که در اینجا تنها به محتمل‌ترین روند می‌پردازم. بدبینانه‌ترین سناریو، که این روزها مایه‌ی هراس بسیاری از مردمان هم هست، تداوم جنگ

و خشونت در منطقه، تجزیه‌ی سیاسی دل‌آیرانشهر، و «سوریه‌ای شدن» سراسر ایران زمین است. سناریویی محتمل و خطرناک و تهدیدکننده که به خاطر انباشت منابع و کیفیت جمعیت و پیشینه‌ی تاریخی و فرهنگی ایران زمین به نظر احتمال غالب را به خود اختصاص نمی‌دهد، هرچند همچنان تهدیدکننده می‌نماید. احتمال پیشینه به گمانم به سناریویی مربوط می‌شود که سازمان یافتگی مجدد قلمرو ایران زمین را پس از دوران آشوب پیش‌بینی می‌کند. این روندی است که در تاریخ ایران زمین دست کم چهار بار تجربه شده و متغیرهای لازم برای سازمان‌یابی مجدد امروز نیز در افق رخدادها حاضر است. پیش‌بینی‌های علمی در نهایت چیزی جز حدسهای سازمان یافته نیست. با این همه تجربه نشان داده که بسیاری از این حدسها از دقت و روشنی فراوانی برخوردارند و می‌توانند همچون هشدار یا چشم‌اندازی برای پرهیز یا برنامه‌ریزی آینده به کار گرفته شوند.

سه حدس درباره‌ی سطح زیستی

حدس نخست: بحران زیست‌محیطی به تخلیه‌ی بخش بزرگی از جمعیت ایران زمین می‌انجامد و بزرگترین جابجایی جمعیتی در این قلمرو را طی هزار سال گذشته رقم خواهد زد.

بحران زیست‌محیطی‌ای که ایران زمین را در خود غرقه ساخته، در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم با ویرانی کمابیش هدفمند منابع آبی و کشاورزی سیستان و بلوچستان (در پیوند با سیاست انگلستان) آغاز شد، و در دهه‌های میانی قرن بیستم با دستکاری نابخردانه‌ی منابع آبی شمال شرقی ایران زمین (منطقه‌ی سغد و خوارزم باستانی) با برنامه‌های پنبه‌کاری و استعمار کشاورزانه‌ی روسیه‌ی کمونیستی دنبال شد. کم‌آبی و خشکسالی نیمه‌ی جنوبی ایران زمین در حال حاضر ادامه‌ی روندی صد ساله است که بخشی از آن با مصرف

بی‌رویه‌ی منابع آبی توسط مردم و بخشی بزرگتر از آن با برنامه‌های کلان بهره‌کشی استعمارگران مربوط بوده است. سیر کلان‌گرمایش زمین و قرار گرفتن ایران زمین بر مدار خشکسالی جهانی نیز مزید بر علت شده است. این روند احتمالاً ناممکن شدن سکونت در نیمه‌ی جنوبی ایران زمین منتهی می‌شود و بخش عمده‌ای از جمعیت این ناحیه را به سرزمینهای شمالی یا غربی منتقل خواهد کرد. جنوب به خاطر اقلیم نامساعد و توسعه نیافتگی و شرق به خاطر تراکم جمعیت بالا و فقر مقصدهای مناسبی برای جمعیت مهاجر نخواهد بود. به احتمال زیاد این حدس طی ده سال آینده تحقق خواهد یافت.

حدس دوم: جمعیت ایران زمین طی نسل بعد سالخورده خواهد شد.

به هم خوردن توازن در هرم سنی جمعیت تا حدودی از انفجار جمعیت در دهه‌ی شصت بر می‌خیزد و تا حدودی هم در مهاجرت جوانان از کشور ریشه دارد. به این ترتیب انتظار می‌رود در دهه‌های آغازین قرن پانزدهم خورشیدی (طی سی سال آینده) با جمعیتی در ایران زمین سر و کار داشته باشیم که به شکلی افزایش یافته سالخورده است.

حدس سوم: توازن جنسیتی ایران زمین به سود زنان به هم خواهد خورد.

این توازن جنسیتی از دهه‌ی نخست پس از انقلاب اسلامی با تلفات یک میلیون نفره‌ی ایران و عراق که تقریباً همه‌شان مرد بودند، به هم خورده بود. مهاجرت جوانان که در دهه‌های بعدی با شدت فراوان ادامه یافت نیز بیشتر مردان را شامل می‌شد. به احتمال زیاد جابجایی جمعیتی ناشی از بحران زیست‌محیطی نیز نخست مردان را با خود درگیر خواهد کرد. چون اصولاً جمعیت زنان و کودکان از نظر تحرک جغرافیایی محافظه‌کارتر عمل می‌کنند. به این ترتیب آنچه که طی بیست سال آینده خواهیم دید به هم خوردن توازن جنسیتی جامعه است.

سه حدس درباره‌ی سطح روانی

حدس چهارم: انسجام شخصیتی و «مرکزدار بودن» در نسلهای آینده افتی چشمگیر نشان خواهد داد. مرکزدار بودن متغیری است که در دل نظریه‌ی زروان بر می‌آید و درجه‌ی انسجام زیرسیستمهای شخصیتی در سطح روانی را نشان می‌دهد. متغیرهایی مانند هدفمندی، پایبندی به اصول، شفاف بودن خودانگاره، داشتن دغدغه درباره‌ی انضباط درونی و تربیت نفس، و سطح مشارکت اجتماعی و سیاسی متغیرهایی هستند که می‌شود به کمکشان مرکزدار بودن را سنجید. روند مرکززدایی از من‌های ایرانی از دهه‌ی چهل و بعد از انقلاب سپید آغاز شد و مبنای آن از هم گسستنِ نظم اجتماعی کهنسال ایرانی بود. پیامد این برنامه‌ریزی‌های کوتاه‌بینانه انتقال جمعیت روستایی به شهرها، توسعه‌ی ناموزون، تثبیت ایدئولوژی‌های سیاسی ستیزه‌جوی مدرن، و در نهایت انقلاب اسلامی بود. از دهه‌ی هفتاد به بعد که آشوب انقلاب و جنگ به تدریج فرو نشست، فروپاشی ساختهای معنایی دیرینه نمودی چشمگیر یافت و پس از آن هر نسل از نسل پیش از خود مرکززوده‌تر شده است. با توجه به این که یک نسل فاقد انسجام شخصیتی قادر به تربیت و تولید هویت‌های روانی منسجم و مرکزدار نیست، انتظار می‌رود این روند در گذر زمان تشدید شود. الگویی که هم‌اکنون نمودش را در زادگان دهه‌ی هفتاد و هشتاد می‌بینیم.

حدس پنجم: یک «منِ پارسی» نو در بستر تمدن ایران زمین زاده می‌شود.

نظم تاریخی ایران زمین نشان می‌دهد که دورانهای آشوب و فروپاشی نظمهای نهادین همواره با ظهور دستگاه‌های نظری نو و ساختارهای شخصیتی نیرومندِ نوظهور همراه بوده است. فروپاشی نهادین امروزی از نظر متغیرهای لازم برای نوسازی «من» در وضعیت مطلوبی قرار دارد. یعنی بزرگی جمعیت، درصد باسوادان، جوان بودن جمعیت، نسبت جمعیت فعال زن به مرد، سطح ارتباطات بینافردی در درون

ایران زمین و بین این سیستم و بقیه‌ی جهان و اندوخته‌ی دانایی و فناوری نهادینه شدن در جمعیت به شکل چشمگیری بالاست. در نتیجه تقریباً قطعی است که من‌هایی تازه از دل این آشوب سر بر خواهند آورد.

این من‌ها قاعدتاً هویت اجتماعی خود را بر اساس داشته‌های تاریخی و زیربناهای فرهنگی گسترده‌ی در دسترسشان تعیین خواهند کرد و این همان است که در مدل زروان «منِ پارسی» خوانده می‌شود، چون الگویی مشابه برای نخستین بار در ابتدای عصر هخامنشی در ایران زمین تجربه شد و آن منِ نوظهور برآمده از آن شرایط «پارسی» خوانده می‌شد. نامی که در سراسر قرون میانه و هم امروز نیز در خارج از ایران زمین (از هند گرفته تا اروپا) برای اشاره به من‌های ایرانی همچنان کاربرد دارد. جمعیت بزرگ و جوان و باسواد امروز ایران زمین که از راه رسانه‌های نو در سطحی جهانی ارتباطی چشمگیر با دیگران دارد، به هیچ عنوان با هم‌تایان خود پس از حمله‌ی مقدونیان، اعراب، مغولان و روسها قابل مقایسه نیستند. در شرایطی که نسلهای پیشین ایرانیان هویتها پایدار و پویای اشکانی-ساسانی، نوزایی قرن چهارم هجری، عرفان کلاسیک ایرانی، و جنبش مشروطه را پدید آوردند، انتظار می‌رود این نسل نیز با همان الگو من‌هایی نو و نیرومند و ریشه‌دار را بازسازی کنند.

حدس ششم: ساختار مهر و عشق در ایران زمین دگرگون خواهد شد و ساختاری آزادتر و رها از قواعد اجتماعی خواهد یافت. یعنی با نوعی نهادزدایی از عشق و نقل مکان آن از سطح آداب اجتماعی به سطح تجربه‌های روانشناختی روبرو خواهیم شد.

مهر در تاریخ ایران زمین مهمترین نیروی نگهدارنده و قدرتمندترین چسب اجتماعی بوده است. شکل پایه‌ی آن که از ارتباط صمیمانه‌ی زن و مرد بر می‌خیزد و شالوده‌ی نهاد خانواده را بر می‌سازد در ایران زمین پیشینه و پیچیدگی جالب توجهی دارد و اندیشیدن و تأمل و نوشتن درباره‌اش که به حوزه‌های عرفان

و دین و حکمت و ادبیات گسترش می‌یابد، در ایران زمین الگویی به کلی متفاوت از سایر تمدن‌ها را نشان می‌دهد و اغراق نیست اگر بگوییم ستون فقرات فرهنگ ایرانی مفهوم مهر است.

مهر در نهایت به اندرکنش من و دیگری باز می‌گردد و از این رو لبه‌ی شکل‌گیری روابط اجتماعی است. با این همه نیرویی تعیین‌کننده در سازماندهی شخصیت است و از این رو حدس مربوط به آن را در این لایه طرح می‌کنم. چنین می‌نماید که شکل هنجارین و قاعده‌مند مهر که قواعد حاکم بر ازدواج و زناشویی، یا دوستی و همکاری را تعیین می‌کرد طی قرن گذشته رو به افول و زوال داشته و الگوهای نو در حال پیدایش باشند. در دیدگاه زروان سه پیش‌بینی درباره‌ی شکل آینده‌ی مهر می‌توان داشت: مهر احتمالاً (۱) بیش از پیش از نهادها، قواعد، و هنجارهای اجتماعی استقلال خواهد یافت و در سطحی روانی و شخصی تجربه و صورتبندی خواهد شد، در نتیجه (۲) ساخت خانواده دستخوش دگردیسی خواهد شد و پایداری و دوام دیرینه‌اش را از دست خواهد داد، و (۳) دامنه‌ی تنوع در تجربه‌ی زیسته و نمودهای گفتمانی و بروزهای رفتاری مهر و عشق افزایش خواهد یافت. یعنی با انبساطی در گستره‌ی تجربه، ابراز و صورتبندی این مفهوم روبرو خواهیم بود.

سه حدس درباره‌ی سطح اجتماعی

حدس هفتم: جمعیت ایرانیان مهاجر در بازسازی حوزه‌ی تمدن ایرانی نقشی سازمان‌دهنده و تعیین‌کننده ایفا خواهد کرد.

در حال حاضر حدود یک دهم جمعیت مردم ایران زمین در خارج از مرزهای جغرافیایی این قلمرو زندگی می‌کنند و با توجه به بحران زیست‌محیطی این شمار به احتمال زیاد طی ده سال آینده به شدت افزون

خواهد شد. بخش عمده‌ی این جمعیت بزرگ در کشورهای میزبان جایگیری اجتماعی مناسبی کرده و از موقعیت فرهنگی و اقتصادی مطلوبی برخوردار است. به موهبت انقلاب رسانه‌ای در سالهای اخیر برای نخستین بار در تاریخ مهاجرت‌های پرشمار ایرانیان، این بار کل جمعیت مهاجر با کل جمعیت مستقر در ایران زمین در تماس هستند. بازساماندهی تمدن ایرانی و خروج آن از وضعیت آشوبزده‌ای که بخشی از آن به فقر منابع بوم‌شناختی مربوط می‌شود، می‌تواند با به جریان انداختن منابع در دسترس این جمعیت مهاجر به انجام برسد. یعنی چنین می‌نماید که بازسازی حوزه‌ی تمدن ایرانی هرچند به دست ایرانیان به انجام خواهد رسید، اما فرایندی جهانی، شبکه‌ای، هم‌افزا و شاخه‌شاخه خواهد بود.

حدس هشتم: جغرافیای سیاسی منطقه به کلی دگرگون خواهد شد. کشورهایی که طی قرن گذشته تاسیس شده‌اند از میان خواهند رفت و در قالب اتحادیه‌ای بار دیگر یک کشور یگانه‌ی ایران را پدید خواهند آورد.

این نکته بر کسی پوشیده نیست که توافق عمومی ابرقدرتها در حال حاضر تجزیه‌ی هرچه بیشتر قلمرو سیاسی ایران زمین است. این تجزیه از یک و نیم قرن پیش با تسخیر سرزمینهای شمالی به دست روسها و سرزمینهای جنوبی به دست انگلیسی‌ها آغاز شده و هم اکنون نیز با دامن زدن به جنگهای داخلی و تفرقه‌های قومی و مذهبی ادامه دارد. با این همه تجربه‌ی تاریخی نشان داده که هسته‌ی مرکزی هویت سیاسی ایرانیان که بازمانده‌اش در قالب کشور ایرانِ امروزی کمتر از یک چهارم مساحت و جمعیت ایران زمین را در اختیار دارد، همچنان کانون تعیین کننده‌ی رخدادهای منطقه بوده است. کشورهای پرشمار و معمولاً کوچکی که طی قرن گذشته در جریان فروپاشی استعمار پدید آمده‌اند، هویت‌هایی ساختگی و نظامهای سیاسی نالایق و ناکارآمدی دارند و تنها با تکیه بر میراث تاریخی تحریف شده‌شان و منابع طبیعی سرشارشان دوام یافته‌اند.

با بحران زیست‌محیطی یاد شده و تکاپوی جمعیت در این قلمرو این نظام‌های سیاسی نوپا یکایک فرو خواهند پاشید و جای خود را به واحدهای خردتر و ناتوان‌تری خواهند داد که در نهایت منافع مشترک خویش را در اتحاد خواهند دید. اتحاد سیاسی قلمرو ایران زمین منابع فسیلی جنوب غربی ایران زمین و منابع آب شمال شرقی ایران زمین (فلات پامیر و هندوکوش) را با هم ترکیب خواهد کرد و در ضمن امکان احیای راه ابریشم و مسیرهای بازرگانی و گردشگری در این قلمرو را فراهم خواهد آورد. این اتحاد به احتمال زیاد طی بیست سال آینده و در بافت قواعد حقوق بین‌الملل انجام خواهد گرفت، یعنی به تشکیل فدراسیونی از کشورهای شناسنامه‌دار کنونی ختم خواهد شد که تمرکز سیاسی کم و یا (به احتمال بیشتر) زیادی را با محوریت هویت ایرانی تاب خواهند آورد.

حدس نهم: نهادهای سیاسی امروزی و ایدئولوژی‌های حاکم کنونی منقرض شده و جای خود را به خوانش‌هایی تازه از سنت و فرهنگ ایرانی خواهند داد و این گفتمانها نظم‌های سیاسی و قالبهای نهادین تازه‌ای را پدید خواهد آورد.

فروپاشی نهادهای اجتماعی در ایران زمین دیرزمانی است که آغاز شده و در بیشتر کشورهای نوپای منطقه به ناپایداری نظم سیاسی و یا اشغال کشور توسط ابرقدرتها انجامیده است. در کشور ایران هم پایدارترین و کهنترین نهاد که خانواده است و شاخصی برای پایداری نهادها محسوب می‌شود، به شکلی خطرناک ناپایدار و شکننده شده است. این زوال نهادهای مستقر با انقراض گفتمانهای جاری و ریشه‌کن شدن ایدئولوژی‌های سیاسی فرصت طلب دنبال خواهد شد. به احتمال زیاد خوانش‌های افراطی و خشن از هویت قومی، مذهبی و نژادی در این میان از بین خواهند رفت و گفتمانهایی جایشان را خواهند گرفت که کل‌گرا، همه‌جانبه و احتمالاً مبتنی بر مهر (این رکن باستانی نظم اجتماعی در ایران زمین) هستند. این گفتمانهای نو نهادهای سیاسی و اجتماعی نوینی را پدید خواهند آورد.

سه حدس درباره‌ی سطح فرهنگی

حدس دهم: دین اسلام دستخوش دگردیسی چشمگیری می‌شود و بافت جمعیت مسلمان منطقه با ظهور مذاهب و فرقه‌های نو به کلی دگرگون خواهد شد.

به احتمال زیاد خوانش‌های سلفی و خشن از دین اسلام زیر فشار واکنش امنیتی ابرقدرتها رو به زوال خواهد رفت و سنن و آداب دیرینه در شکل‌هایی نو و گاه نامنتظره بازسازی خواهند شد. سیاسی شدن دین اسلام طی قرن گذشته که در سرشت خود پدیده‌ای مدرن بوده، ناکامی‌های نظری و عملی چشمگیری را به دنبال داشته و سوگیری‌هایی دین‌گریز یا التقاطی را در میان بخش بزرگی از جمعیت رقم زده است. در عین حال همین آشفتگی‌ها باعث شده بدنه‌ای از جمعیت مسلمانان در کشورهای غربی جایگیر شوند که در واکنش به فرهنگ میزبان‌شان تعصبی بی‌سابقه را هم نسبت به دین اسلام از خود نشان می‌دهند. از این رو احتمالاً تغییری چشمگیر در جغرافیای دین اسلام را طی بیست سال آینده شاهد خواهیم بود. در درون ایران زمین این دگردیسی احتمالاً با ظهور خوانش‌هایی انسان‌مدار و ملایم از اسلام (احتمالاً با مضمونی عارفانه) و از میدان به در شدن قرائت‌های خشن سلفی همراه خواهد بود. هرچند در این میان احتمال رواج ادیان دیگر و به خصوص ادیان نوین مدرن را نباید نادیده انگاشت.

حدس یازدهم: زبان پارسی در منطقه توسعه می‌یابد و نهادهایی نو برای ترویج و یادگیری آن تاسیس می‌شود.

زبان پارسی که تا چند قرن پیش زبان رسمی ادیبان و دانشمندان در بزرگترین دولتهای کره‌ی زمین (دولت صفوی، عثمانی و گورکانی هند) بود، در حال حاضر انقباض و چروکیدگی‌ای را تجربه می‌کند که از برنامه‌ی سیاسی خشن پارسی‌زدایی در گرداگرد قلمرو ایران زمین ناشی شده است. با این همه میراث ادبی

عظیم زبان پارسی همچنان پا برجاست و همچنان زبانی که حدود نیمی از مردم ایران زمین بدان سخن می‌گویند، پارسی است. این زبان همچنان در میان بدنه‌ی جمعیت باسواد بیشترین رواج را دارد و در فضا‌های مجازی و رسانه‌های نو نیز بیشترین کاربرد خودجوش و مردمی را دارد و در زمینه‌ی آفرینش ادبی و سازگار شدن با دانشها و فنون نو در غیاب سازمانها و نهادهای پشتیبان دولتی، انعطاف و توانمندی چشمگیری از خود نمایان ساخته است. از این رو به احتمال زیاد همزمان با عقلانی شدن سیاستهای فرهنگی در منطقه، گسترش مجدد زبان پارسی و تبدیل شدن‌اش به زبان واسطه در میان تیره‌های ساکن ایران زمین را بینیم.

حدس دوازدهم: ساخت فرهنگی و سلیقه‌های هنری و نظام جهان‌بینی مردم ایران زمین از اندوخته‌های جهانی وامگیری پرشتابی خواهد کرد و ترکیب‌هایی تازه از سنتهای قدیم ایرانی و موجهای فرهنگی نوظهور را نمایان خواهد ساخت.

این روند پیامد انقلاب رسانه‌ای و گسترش ارتباط فرهنگی میان مردم است، که با حضور جمعیت بزرگی از مهاجران در کشورهای دیگر نیز تشدید می‌شود. این بدان معناست که از نظر زیست‌بوم فرهنگی، احتمالاً با سلیقه‌ها، رویکردها، برداشتها و باورهای روبرو خواهیم شد که از آمیختگی‌هایی با فرهنگهای تمدنهای دیگر برآمده‌اند. این البته به معنای همگن شدن فرهنگ یا ذوب شدن کل این تنوع در بدنه‌ی یک فرهنگ مسلط جهانی نیست. چنین فرهنگ مسلط جهان‌مداری تنها در تمدنهایی مستولی خواهد شد که فرهنگ‌شان پیچیدگی اندکی داشته باشند و ایران زمین در این زمینه گویا ایمنی داشته باشد.



قدرت «من»

مصاحبه با مجله‌ی اطلاعات حکمت و معرفت

سال هفتم، شماره‌ی ۷۳، اردیبهشت ۱۳۹۱، ص: ۷۲-۷۳. (پرسشگر: منیره پنج‌تنی)

س: مجبورم از پرسشی کلی آغاز کنم و از شما بخواهم به اختصار درباره طرح تان در کتاب‌های پنج‌گانه زروان توضیح دهید. لطفاً بگویید که طرح کلی تان چه بوده و خواننده در مسیر مطالعه این آثار چه چیزی به دست خواهد آورد؟

ج: کتابهای زروان متونی هستند که نظریه‌ای را در حوزه‌ی جامعه‌شناسی-روانشناسی صورتبندی می‌کنند. همه‌شان در سرمشق نظری CST (نظریه‌ی سیستمهای پیچیده) تدوین شده‌اند و هسته‌ی مرکزی‌شان به بازتعریف و بازسازی - و گاه واسازی - مفهوم سوژه یا "من" در زمینه‌ی نظامهای اجتماعی اختصاص یافته است. چارچوب و محتوای کتابها از دو منبع دانایی درهم پیوسته مشتق شده است. از یک طرف پیگیری پرسشهایی که در مورد صورتبندی کلان و فلسفی مفهوم سوژه (یعنی من خودمختار اندیشنده/ خواننده) داشته‌ام، و از طرف دیگر مجموعه‌ای از دوره‌های آموزشی در زمینه‌ی روانشناسی اجتماعی که طی ده سال

گذشته با همین نام زروان برگزار می‌کرده‌ام و در آنها راهبردهای عملیاتی و روشهای کاربردی برخاسته از این پاسخهای نظری را واریسی کرده‌ام.

س: در مقدمه کتاب «نظریه سیستم های پیچیده» اشاره کرده اید که نظریه سیستم را بر اساس دریافت شخصی تان ارائه کرده اید. از دیگر سو فقر منابع و ناآشنایی عموم دانشجویان و دانش پژوهان را یادآور شده اید. به نظر می‌رسد که این امر وضعیت متناقضی را ایجاد می‌کند. بر این اساس می‌خواهم بدانم خواننده این اثر قرار است با نظریه ای آشنا شود که نمی‌داند اصل آن چیست؟

ج: در واقع نظریه‌ی سیستمهای پیچیده برخلاف برخی از نظریه‌های دیگر که در درون یک دانش تعریف می‌شوند، "اصل" دقیق و مرزبندی شده‌ای ندارد. یعنی به آن شکلی که مثلا ما کوانتوم مکانیک در درون دانش فیزیک یا جنین‌شناسی در درون دانش زیست‌شناسی داریم، یک نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در درون یک حوزه‌ی علمی نداریم. این در واقع نوعی بینش و شیوه‌ای از نگاه است که ماهیتی میان‌رشته‌ای دارد و در همه جا ریشه می‌دواند و تمام شاخه‌های دانایی را پربار می‌سازد. چنان که گفتید منابع دانش ما در این زمینه اندک و ناکافی است و بنابراین دست بردن به نگارش کتاب مرجعی که کل این نگاه را منتقل کند، کاری جسورانه محسوب می‌شد. با این وجود با توجه به ضرورت انتقال این بینش به زمینه‌ی زبان فارسی و اهمیتی که به نظرم این نظریه در تولید فکر و سازماندهی اجتماعی دارد، این کار را انجام دادم. قید کردن این که کتاب سیستمهای پیچیده روایت شخصی من از این نظریه را بازگو می‌کند به خاطر پرهیز از سوگیری نادرست در این بستر و فضا بوده است. یعنی نمی‌خواهم خواننده گمان کند همه‌ی پژوهشگران در همه جای دنیا از این نظریه دقیقا همین محتوا را برداشت می‌کنند. در واقع نویسندگانی که به حوزه‌های متفاوت علوم تعلق دارند، نظریه‌ی سیستمها را از زوایای متفاوت می‌بینند و با خوانشهایی متفاوت آن را می‌فهمند. کتابی که من نوشته‌ام این نظریه را با بیش از صد کلیدواژه که به دقت تعریف شده‌اند، صورتبندی کرده است و روایتی را به دست

می‌دهد که بیشتر به کار پژوهندگان حوزه‌های علوم انسانی، زیست‌شناسی و لایه‌های کیفی‌تر دانش می‌خورد. با توجه به این که من هم در فهم و صورت‌بندی این نظریه آرای خاص خود را داشته‌ام، حدود بیست درصد از این کلیدواژگان را بنا به نیاز و با تعریف خودم به خزانه‌ی کلیدواژگان استانده شده‌ی این نظریه افزوده‌ام. از این روست که آن را روایتی شخصی خوانده‌ام. بدان امید که روایت‌های بزرگانی که موسسان این بینش بوده‌اند به تدریج به زبان فارسی ترجمه شود و تمایزها در این میان نمایان گردد.

س: شما در کتاب «روان‌شناسی خود‌انگاره» کوشیده اید که دو جریان واگرا و متعارض را با یکدیگر ترکیب کنید. این دو جریان به اختصار عبارتند از: رویکرد‌های میان‌رشته‌ای، و واکنش به بحران‌های اجتماعی برخاسته از جنگ جهانی دوم. این فرایند با استفاده از نظریه سیستم‌های پیچیده چگونه اتفاق می‌افتد و از دیگر سو این دو جریان چگونه به احیای مفهوم سوژه کمک می‌کند؟

ج: ما از میانه‌ی قرن بیستم به بعد با نوعی بدبینی فزاینده نسبت به مفهوم سوژه روبرو هستیم. جریانی که پسامدرن نام گرفته و در منابع ایرانی - به خصوص متون عمومی‌تر - به شدت تحریف شده و نافهمیده باقی مانده، در اصل همان من‌شناسای خودمختار (یعنی سوژه‌ی) مدرن را آماج حمله قرار داده و آن را متاثر و معلول یا حتا مخلوقِ نهادهای اجتماعی قلمداد می‌کند. از سوی دیگر علوم میان‌رشته‌ای که دیدگاه سیستمی فصل‌مشترکشان است، امکان‌بازاندیشی در مورد برخی از نقدهای پسامدرن بر سوژه را فراهم آورده است. من به بی‌اهمیت بودن و موهوم بودن سوژه باور ندارم و گمان می‌کنم این پیچیده‌ترین سیستم کنشگر در لایه‌های توصیف جهان تجربی، قاعدتا باید بار مسئولیت و تفسیر گرانتری را هم بر دوش بکشد. از این رو دیدگاه سیستمی را برای بازخوانی نقدهای پسامدرن، بازبینی رویکردهای گوناگون نگرش مدرن، و بازسازی شکلی خودساخته از مفهوم سوژه به کار گرفته‌ام.

س: کتاب «نظریه منش ها» و «روان شناسی خود انگاره» چگونه با کتاب «نظریه قدرت» ارتباط می یابند؟

شما در کتاب نظریه قدرت چه مبحث جدیدی را طرح می کنید؟

ج: در واقع به پیروی از اندیشمندانی مانند پارسونز -البته با دلالتی متفاوت با وی- چهار سطح برای توصیف "من" می شناسم که عبارتند از سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی. در این میان سطح زیست شناختی به خوبی در این دانش صورتبندی شده و تصویری یگانه و روشن درباره‌ی انسان (یعنی سویی کالبدی "من") مورد توافق متخصصان این سطح قرار گرفته است. در سطوح روانشناختی و جامعه‌شناختی چندین مکتب و رویکرد متفاوت و واگرا و معمولاً متعارض در مورد "من" داریم و در سطح فرهنگی تنها بینش‌ها و ایده‌هایی داریم که به مرتبه‌ی نظریه‌ای عام در مورد پویایی فرهنگ برکشیده نشده‌اند. پیوند اندامواری هم میان تصویر مفهوم انسان/من/ سوژه در این چهار سطح برقرار نیست. من ابتدا مدلی برای صورتبندی فرهنگ داده‌ام و آن نظریه‌ی منشهاست، و بعد آن را با تصویر سطوح روانی (روانشناسی خودانگاره) و اجتماعی (نظریه‌ی قدرت) ترکیب کرده‌ام. کتاب سیستم‌های پیچیده هم در عمل روش‌شناسی و کتاب مرجع نظریه‌سازی در این میان محسوب می‌شود. کتاب نظریه‌ی قدرت که در این میان حجیم‌ترین متن است، از این نظر نوآورانه است که ساز و کارهای اجتماعی تولید قدرت که مورد توجه متفکران پسامدرن است را با مدلی سیستمی ترکیب می‌کند که من خودمختار -یعنی عاملیت- در کانون آن قرار دارد.

س: در مورد پنجمین کتاب این مجموعه توضیح دهید. کتابی به اسم متفاوت "جام جم زروان". این

کتاب چگونه با بقیه مربوط می‌شود؟

ج: همانطور که گفتم، بخش مهمی از ایده‌ها و بینش‌های طرح شده در این کتابها از تجربه‌هایی عملی و برنامه‌هایی برای توانمندسازی و بازسازی عینی و ملموس "من" برخاسته است. جام جم زروان در واقع کتابی درسی است که راهبردهای عملیاتی و روشهای مدیریتی برخاسته از نظریه‌ی زروان را به فشرده‌ترین

شکل ممکن در بر می‌گیرد. این کتاب دویست و بیست کلیدواژه‌ی کاربردیِ بر ساخته شده بر مبنای این نظریه را در حدود چهارصد صفحه جمع‌بندی می‌کند. این در واقع نوعی کتاب درسی برای کلاس‌های زروان است که به حوزه‌ی مدیریت و توانمندسازی فردی مربوط می‌شوند. متأسفانه وزارت ارشاد هنوز مجوز این کتاب را نداده و امیدوارم هرچه زودتر مضمون و محتوای کتاب برای مراجع صدور مجوز مفهوم‌تر، و مشکل برطرف شود.

س: مهمترین متفکران و کتاب‌های الهام بخش شما چه بودند؟

ج: در هر سطح از چند تن می‌توانم نام ببرم. در مورد خودِ نظریه‌ی سیستم‌ها بی‌تردید همه‌ی ما مدیون لودویگ فون برتالنفی و هرمان هاکن و سایر پیشتازان میانه‌ی قرن بیستم هستیم. به طور خاص آثار نیکلاس لومان نیز در صورت‌بندی من از این نظریه موثر بوده‌اند. در سطح روانشناختی به خصوص زیرتاثیر روانشناسان شناختی و هواداران مکتب روانشناسی مثبت مثل چیکزت میهالی بوده‌ام. البته تردیدی نیست که در این میانی دینی که به لاکان و نوفریدی‌ها دارم هم قابل‌چشم‌پوشی نیست. در سطح جامعه‌شناختی بیش از همه از نظریه پردازان سیستمی مثل لومان و پارسونز، و همچنین از پسا‌ساختارگراها مثل فوکو و دلوز تاثیر پذیرفته‌ام. در سطح فرهنگی به خصوص از ایده‌ی مم‌های داوکینز الهام گرفته‌ام. در منابع بومی‌مان شمار زیادی شخصیت‌های سرشناس هستند که می‌توانم نامشان را ببرم. اما در این میان اجازه بدهید به زکریای رازی از قدما و مولانا بیدل دهلوی از جدیدترها بسنده کنم که دیدگاه و رویکردشان برایم بسیار آموزنده بوده است.

س: آیا شما در مجموعه این دوره ۵ جلدی نظریه‌ی ای ارائه می‌دهید که خاص شماست و به نوعی از

نخستین بار از سوی شما طرح می‌شود؟

ج: بله، چنین است.

س: این مجموعه پنج جلدی و انتشار آن در این مقطع زمانی چه اهمیتی برای جامعه علمی ما دارد؟

ج: به گمانم از سه سویه مهم است. ما در ایران زمین - یعنی در حوزه‌ی تمدن ایرانی و نه تنها کشور ایران - با بحرانی در تعریف سوژه روبرو هستیم که از تعارض و تصادم چارچوبهای سنتی با موج تمدن مدرن نتیجه شده است. بخش مهمی از بحرانهای سیاسی، درگیری‌های خونین میان اقوام ایرانی، و انحطاط نظامهای اخلاقی و اجتماعی در زمانه ما به نظرم از این غیاب نظریه و نااندیشیده و نامفهوم ماندن معنی "من" برخاسته باشد. گمان می‌کنم تجربه‌ی قرن گذشته نشان داده باشد که بازسازی مفهوم سوژه‌ی ایرانی با وامگیری سطحی و گرته‌برداری از مفاهیمی که در سرزمینهای دیگر تا حدودی کارساز بوده، ممکن نیست، و به همین ترتیب موضع دفاعی و طرد ساده‌لوحانه‌ی عناصر مدرن هم دردی را درمان نمی‌کند. بنابراین برای بازسازی آنچه که هریک از ما هستیم، یعنی برای به کرسی نشاندن موقعیت شخصی مان در مقام یک "من ایرانی" و جایگاه جمعی مان به عنوان وارثان تمدن دیرپا و درخشان ایرانی، نیازمند چارچوب نظری دقیق و روشن و کارآمدی هستیم که عناصر کارگشا و مفاهیم کارساز و روش‌شناسی نیرومند رایج در تمدن مدرن را دارا باشد و بتواند با گذر از آن و فراتر رفتن از افقهای مرسوم نظری، به نگاهی بومی و ایرانی درباره‌ی همه‌چیز بینجامد. اینجاست که سه سویه‌ی اهمیت این کتابها روشن می‌شود. به نظرم این نظریه، دست کم تلاشی است سازمان یافته و مشخص با دستاوردی معلوم و رسیدگی‌پذیر و نقد شدنی در این زمینه، و بنابراین می‌تواند به عنوان آغازگاهی برای دستیابی به مدلی نظری در مورد من ایرانی قرار گیرد. هرچند راستش را بخواهید دعوی خودم در این مورد کلان‌تر است و گمان می‌کنم اصولاً کلیت چنین نظریه‌ای در همین کتابها پیشنهاد و تدقیق شده است. دومین سویه آن است که این چارچوب نظری به خاطر میان‌رشته‌ای بودن امکان پیوند خوردن با حوزه‌های دیگر دانایی را به دست می‌آورد و مثلاً می‌تواند برای بازخوانی تاریخ ایران زمین و فهم سیر تکامل سوژه‌ی ایرانی کاربرد داشته باشد و این کاری است که پروژه‌ی نگارش تاریخ فرهنگ ایران زمین را برایم ضروری ساخته، که دو جلد از مجموعه‌اش همراه با کتابهای زروان منتشر می‌شود. سومین نکته آن که من به

عینی بودن دستاوردهای نظری باور دارم و فکر می‌کنم محک غایی هر نظریه‌ای، توانایی‌اش برای رفع مسائل واقعی و ملموس پیشاروی پذیرندگان آن است. تجربه‌ی ده سال گذشته به من نشان داده که راهبردهای عملیاتی بر آمده از چارچوب زروان نیز قابل توجه و مهم هستند. اینها البته همه نگاه نویسنده‌ایست که طبعا از زاویه‌ای خاص درباره‌ی آفریده‌ی ذهنی خود اظهار نظر می‌کند و داوری در این مورد را در نهایت باید کسانی که در مورد زروان می‌اندیشند، نقدش می‌کنند، و به کارش می‌بندند، به دست دهند.



زبان، اسطوره، زمان

مصاحبه با مجله‌ی اطلاعات حکمت و معرفت

سال هشتم، شماره‌ی اول، فروردین ۱۳۹۲، ص: ۶۷-۷۱. (پرسشگر: منیره پنج‌تنی)

س: در این گفت و گو قصد داریم ابتدا به دیدگاه زروان و ارتباط تک تک کتاب‌های شما با یکدیگر و با دیدگاه زروان پردازیم و در ادامه سه عنوان از کتاب‌های جدید‌الانتشار شما را بررسی کنیم. آن چه که برای من به عنوان گفت و گو کننده مهم است دیدگاه شما، هدف و غایت تان و ارتباط آثارتان را با یکدیگر نشان دهم و این که آثار شما نه تنها جزایر جدا افتاده‌ای نیستند بلکه با هدف و برنامه مشخصی و در پیوستگی کامل با یکدیگر نوشته شده‌اند.

بر اساس گفته خودتان کتاب «نظریه سیستم‌های پیچیده» شالوده نظری و روش‌شناسی کتاب‌های پنج‌گانه زروان را تشکیل داده است. پیش از پرداختن به این اثر ضروری است که "دیدگاه زروان" را شرح دهید

و بگویید که کی و چگونه و بر اساس چه ضرورت‌هایی شکل گرفت؟ آیا این دیدگاه نخستین بار از سوی شما طرح شده است؟ محرک شما چه بود و از چه منابع و متفکرانی الهام گرفتید؟

ج: خاستگاه دیدگاه زروان به سال ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹ باز می‌گردد. در آن سالها من با مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها همکاری می‌کردم و دوره‌ای را تدریس می‌کردم به نام بهسازی فرهنگ، که مسئله‌ی کلیدی‌اش آسیب‌شناسی فرهنگ ایران امروز بود و چاره‌اندیشی برای بازسازی آن. در جریان این دوره و در حین بحث و پرسش و پاسخ با دانشجویان دوره متوجه شدم که نظریه‌های مربوط به این موضوع چند نارسایی جدی دارند. نخست آن که چارچوبی منسجم و عقلانی و فراگیر را برای فهم مسائل و پاسخگویی به آنها در بافتی سازگار به دست نمی‌دهند، دیگر آن که معمولاً اهمیت «من»، یعنی سوژه‌ی خودمختار انتخابگر را نادیده می‌گیرند. بعد از آن بود که کوشیدم چارچوب سیستم‌های پیچیده را درباره‌ی ایران و فرهنگ و تاریخ ایران و مسئله‌ی هویت ایرانی به کار بگیرم. بعد از آن ده سالی طول کشید تا چارچوب این نظریه تکمیل شد. دیدگاه زروان به شکل کنونی در پنج کتاب تدوین شده که از انتشار یکی‌شان (جام جم زروان) که کتابی عملیاتی و متنی راهبردی است، به خاطر غیرمجاز شدن در وزارت ارشاد جلوگیری شده است. چهارتای دیگر که منتشر شده، یک نظریه‌ی عمومی و فراگیر درباره‌ی مفهوم «من» و چگونگی متصل شدنش به نهادهای اجتماعی و مسیرهای به جریان افتادن معنا و قدرت و لذت در این زمینه را شرح می‌دهد. این نظریه برای نخستین بار در همین کتابها ارائه شده است. اندیشمندان زیادی درباره‌ی مسائل محوری کتاب اندیشیده‌اند که از همه‌شان تاثیرهایی گرفته‌ام. بیش و پیش از همه از لومان باید نام ببرم که رویکرد و سرمشق نظری‌اش را پذیرفته‌ام، اما درباره‌ی ماهیت من به نتایجی واژگونی‌ی او دست یافته‌ام. دیگری اندیشمندان مکتب فرانکفورت

و به خصوص هابرماس است. نقدها و اندیشه‌های متفکران پسا ساختارگرای فرانسوی به ویژه فوکو و دلوز هم بسیار برایم الهام‌بخش بوده است.

س: کتاب «نظریه سیستم‌های پیچیده» چگونه و بر اساس چه بخش‌هایی شالوده نظری دیدگاه زروان را شکل می‌دهد؟

ج: این کتاب در واقع روش‌شناسی‌ام را به دست می‌دهد. از طرفی کتاب پایه و روانی درباره‌ی راهبرد سیستم‌های پیچیده به پاریس نداریم و از طرف دیگر رویکرد نظری‌ام در این زمینه روایتی شخصی است که با راهبرد مرسوم سیستمی تفاوت‌هایی دارد. از آن رو این متن را نوشتم تا چارچوب نظری و روش‌شناسی کار برای مخاطب روشن شود.

س: روش شما برای طرح ریزی دیدگاه زروان چه بوده است؟

ج: هسته‌ی موضوعی دیدگاه زروان - «من در جامعه» - پیچیده‌ترین چیزی است که می‌توان درباره‌اش پرسش کرد. روش پژوهشی معمول من آن است که پرسشی زورآور - مثلاً «نهادها چگونه دسترسی من به معنا را محدود می‌کنند؟» - را بر می‌گزینم و بعد تمام داده‌ها و پاسخهای مطرح شده‌ی جدی درباره‌اش را مرور می‌کنم و در این مسیر به شکلی میان‌رشته‌ای پیش می‌روم، یعنی خوشه‌های چند شاخه‌ی زاده شده از پرسش اولیه را نیز دنبال می‌کنم. در نهایت بر مبنای سرمشق سیستمی مفهوم خودم را بازتعریف می‌کنم و چفت و بست شدنش به مفاهیم دیگر را نشان می‌دهم و برای تحلیلی شدنش شاخص‌های سنجش و فهم کلیدواژه‌های اصلی را تعیین می‌کنم. گاهی اگر لازم باشد پژوهشی میدانی را نیز انجام می‌شود. چنان که مثلاً درباره‌ی کتاب نظریه‌ی منشها پژوهشی بر جوک‌های فارسی انجام دادم که به صورت کتابی - جامعه‌شناسی جوک و خنده - منتشر شده است.

س: در ادامه باید بپرسم کتاب «نظریه سیستم های پیچیده» چگونه خواننده را با روش پژوهش و طرح موضوع شما در آثار دیگران آشنا می کند؟

ج: این کتاب در واقع شرح منظم و روش مند پنجاه کلیدواژه و مفهوم پایه ایست که نظریه ی سیستمهای پیچیده ی کلاسیک را بر می سازد. در برخی جاها که من کاربردی خاص از مفهومی را در نظر داشته ام، آن را هم ذکر کرده ام و به این ترتیب خواننده با مطالعه ی آن به تعبیری «زبان تخصصی» بقیه ی کتابها را فرا می گیرد. س: شما در کتاب «روان شناسی خودانگاره» به بازسازی مفهوم «من» پرداخته اید. می دانیم که این موضوع در رأس مسائل و دغدغه های فیلسوفان، جامعه شناسان و روان شناسان قرن بیستم قرار دارد. شما به عنوان یک اندیشمند و پژوهشگر ایرانی از چه زاویه ای این مفهوم را بررسی کرده اید؟ همچنین در ادامه همین سوال باید بپرسم که «روان شناسی خودانگاره» و بازسازی مفهوم «من» چگونه به دیدگاه زروان ارتباط می یابد؟

ج: این کتاب یکی از ارکان دیدگاه زروان است و بستر مفهومی اش بر این اصل مبتنی است که تصویر ذهنی من از من، در بیشتر موارد جایگزین خود من می شود و نقشهای اجتماعی و کارکردهای روانشناختی بر مبنای آن مدیریت می شوند. چنان که فرمودید بازتعریف و فهم مفهوم من در مرکز توجه نظریه پردازان علوم انسانی در قرن بیستم قرار داشته است، و من آرای مکتبهای اصلی در این زمینه را در ابتدای کتاب در قالب پنج سرمشق نظری اصلی مرور کرده ام. هرچند مسائل و دغدغه ی خاطر من تمدن ایرانی و آینده ی ایران زمین و هویت امروز ایرانیان است، اما در کتابهای زروان از ورود به این بحث پرهیز کرده ام و نظریه ای فراگیر و فارغ از تاریخ-جغرافیای خاص را تدوین کرده ام که می تواند در مورد هر «من» ای در هر تمدنی به کار گرفته شود. بر خلاف آنچه که بسیاری از اندیشمندان پسامدرن و پساساختارگرا باور دارند، دیدگاه زروان اهمیت و

مرکزیت «من» را می‌پذیرد و آن را پیچیده‌ترین سیستم موجود می‌داند و بنابراین نظریه‌ی خودانگاره که شرح ویژگیها و بررسی زیرسیستمهای «من» است، در این نظریه نقشی مرکزی ایفا می‌کند.

س: «فرهنگ» یکی از مفاهیم سهل و ممتنع است. در وهله نخست به نظر می‌رسد به سادگی می‌توان تعریفش کرد و در همان آن به سرعت از دست می‌گریزد. اما شما در کتاب «نظریه منش‌ها» چنین گفته‌اید که به کمک «منش» به عنوان تعریف پایه‌ای برای فرهنگ، توانسته‌اید مدلی فراگیر و عام از مفهوم فرهنگ و تحول فرهنگی پیشنهاد دهید. ابتدا بگویید چگونه «منش» به عنوان زیربنای مفهوم فرهنگ لحاظ می‌شود و مدل پیشنهادی شما چه ویژگی‌هایی دارد؟

ج: یکی از راهبردهایی که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم میلادی برای فهم فرهنگ پیشنهاد شده، تحلیل آن به کمک تعریف واحدها و عنصرهایی در اندرون فرهنگ است. مفهوم **theme** در آثار لومان، **habitus** در آثار بوردیو و **meme** در نوشته‌های داوکینز و بلک‌مور چنین نقشی را بر عهده دارند. کتاب نظریه‌ی منشها این تلاشها مرور و نقد شده‌اند و به جایشان مفهوم «منش» پیشنهاد شده که به معنای عنصر پایه‌ی برسازنده‌ی کل فرهنگ است. منش سیستمی معنایی است که همواره در زمینه‌ی یک نظام نمادین مانند زبانی خاص صورتبندی می‌شود. در کتاب مدلی به نسبت دقیق درباره‌ی انواع منش‌ها، زیرسیستم‌های یک منش، سلسله مراتب منش‌ها از نظر اندازه و دامنه‌ی اثر، و پویایی و اندرکنش منش‌ها ارائه شده است. این کتاب در اصل پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی‌ام بود که جایزه‌ی بهترین پایان‌نامه‌ی سال علوم انسانی را هم برد.

س: کتاب «نظریه قدرت» را می‌توان کتابی کاملاً وابسته به دو اثر سیستم‌های پیچیده و روان‌شناسی خودانگاره دانست، علاوه بر ارتباط این سه اثر بگویید شما مفهوم «قدرت» را چگونه تعریف کرده‌اید و این مفهوم اساسی چگونه به دیدگاه زروان ارتباط می‌یابد؟

ج: نظریه‌ی قدرت مغز جامعه‌شناسانه‌ی دیدگاه زروان است و جایی است که تمام بحثهای پیشین با هم چفت و بست می‌شوند. به همین دلیل هم حجم و تفصیلی بیش از بقیه دارد. در ابتدای کتاب شرح داده شده که دو رویکرد نظام‌مند (از هابز تا گیدنز) و نظام گریز (از ماکیاولی تا فوکو) به مفهوم قدرت وجود دارد که آرای تمام نظریه‌پردازان در این زمینه به یکی از این دو اردو تعلق دارد. کتاب تعریفی نو از قدرت به دست می‌دهد که از دل نظریه‌ی سیستمها بر می‌آید و به این ترتیب مضمونها و پرسشهای اصلی این دو اردو را با هم متحد می‌سازد. قدرت در این چارچوب، متغیر پایه‌ی رفتار سیستمهای سطح اجتماعی (نهادهای) است.

س: آیا چهار کتاب زروان که تا به حال چاپ شده‌اند، چارچوب نظری‌تان را به طور کامل انتقال می‌دهند؟

این مضمونهای پایه که در هر کتاب طرح شده، چطور با هم جمع می‌شوند و یک نظریه را می‌سازند؟

ج: شالوده‌ی دیدگاه زروان آن است که برای توصیف و تحلیل «من» دست کم به چهار سطح توصیفی سلسله‌مراتبی نیاز داریم که عبارتند از زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی، که به شکل کوتاه شده‌ی فراز مورد اشاره قرار می‌گیرند. هریک از این لایه‌ها یک سیستم پایه دارند که بر مبنای دگرگونیهای یک متغیر مرکزی کار می‌کند. آن چهار سیستم عبارتند از بدن / نظام شخصیتی / نهاد اجتماعی / منش فرهنگی، و آن چهار متغیر به ترتیب عبارتند از بقا / لذت / قدرت / معنا.

برای صورتبندی دقیق این نظریه، نیاز هست که در هر چهار سطح مدلی فراگیر و علمی ارائه شود و بعد اتصالاتی میان این مدل‌های زیست‌شناختی / روانشناختی / جامعه‌شناختی / فرهنگ‌شناختی روشن شود. در میان این چهار سطح، تنها لایه‌ی زیستی است که با نظریه‌ی تکاملی جدید امروزی‌مان به شکلی رضایت‌بخش صورتبندی و مدل شده است. به همین خاطر من آن را پیش‌داشته گرفته‌ام و به سه سطح دیگر پرداخته‌ام. گذشته از کتاب نظریه‌ی سیستمهای پیچیده که راهبرد و روش‌شناسی را به دست می‌دهد، روانشناسی خودانگاره برای سطح روانی و تحلیل نظام شخصیتی و لذت، نظریه‌ی منشا برای سطح فرهنگی و تحلیل

منش و معنا، و نظریه‌ی قدرت برای سطح اجتماعی و فهم نهاد و قدرت نوشته شده است. به این ترتیب این کتابها در واقع سطوح متفاوت یک پدیده را در مقیاسهای متفاوت بررسی می‌کنند. روند اتصال این داده‌ها به هم در کتاب نظریه‌ی قدرت انجام پذیرفته است. به این ترتیب در نهایت چهار کتاب زروان دیدگاهی درباره‌ی «من» از دید سیستمی را به دست می‌دهند که می‌توان جایگاه آن را در علوم کلاسیک در روانشناسی اجتماعی قرار داد.

س: به این ترتیب چنین می‌نماید که چهار کتاب چاپ شده برای ارائه‌ی کامل دیدگاه زروان کافی باشد.

نقش کتاب «جام جم زروان» در این میان کجاست؟

ج: در واقع چارچوب نظری با همین چهار کتاب تکمیل شده و خوشبختانه همه‌اش هم بی اشکال منتشر شده است. «جام جم زروان» در واقع چکیده و جمع‌بندی این نظریه است و راهبردهای عملیاتی برآمده از آن را شرح می‌دهد. کتابی است که در غایت فشردگی و ایجاز نوشته شده و دویست و بیست کلیدواژه‌ی دیدگاه زروان را تعریف می‌کند، پیش‌داشتهای نادرست در زمینه‌ی هریک را گوشزد می‌کند، و تله‌ها و راهبردهای برخاسته از آنها را شرح می‌دهد، یعنی نشان می‌دهد که چه مسیرهایی به کاهش و چه روندهایی به افزایش بقا/لذت/قدرت/معنا منتهی می‌شوند. این در واقع کتاب درسی دوره‌ای آموزشی است که ده سال است بر مبنای دیدگاه زروان برگزار می‌کنم. امیدوارم به زودی نسیم تغییراتی بوزد و بتوان چاپش کرد.

س: به سراغ دو کتاب جدیدالانتشار شما می‌روم یعنی کتاب «درباره زمان»، «زبان، زنان، زمان». چرا به

سراغ مفهوم زمان رفتید؟ این مفهوم از چه ابعادی به دیدگاه زروان مربوط است؟

ج: چنان که می‌دانید کلمه‌ی زروان در اصل نام ایزدِ باستانی زمان در ایران زمین بوده است. انتخاب این نام برای نظریه بر این مبنا انجام شده که بنیادِ بازتعریف مفهوم «من» در آن، بر فهم دقیقتر مفهوم زمان و چگونگی زمان‌مند شدنِ من مبتنی است. یعنی زمان -به خصوص در پیوند با زبان- شالوده‌ی چارچوبهای

انضباطی و نظامهای سلطه یا مسیرهای اقتدار را بر می‌سازد. در جریان تدوین کتابهای زروان روشن بود که نمی‌توان به طور مفصل در این متون به زمان پرداخت. از این رو دو کتاب کوچک به این کار اختصاص یافت. یکی درباره‌ی زمان، که شرحی است علمی درباره‌ی زمان. در این کتاب به فیزیک زمان، عصب‌شناسی ادراک زمان، و صورتبندی‌های اجتماعی زمان پرداخته‌ام و سیر تحول ابزارهای سنجش زمان را واریسی کرده‌ام. در نهایت هم دو شکل پایه‌ی زمان کرانمند و بیکرانه که در نظریه‌ی زروان اهمیت زیادی دارند را از داده‌ها استخراج کرده و شرح داده‌ام. زبان، زنان، زمان، کتابی تکمیلی است که بیشتر به فلسفه‌ی زمان می‌پردازد. این کتاب در واقع مجموعه‌ی چند مقاله و درسنامه‌ی من است در این زمینه. در طولانی‌ترین مقاله که اسم خود را به کتاب هم داده و درسنامه‌ی کلاسی است که چهار سال پیش تدریس می‌کردم، ارتباط میان زبان و زمان و جنسیت بررسی شده است. بعد در چند مقاله‌ی دیگر به پرسشهایی فلسفی درباره‌ی زمان پرداخته‌ام: ارتباط زمان با حضور، پیوند زمان با مکان و هویت، و مسائلی از این دست.

س: می‌دانم که تعریف مفهوم «زمان» کار دشواری است اما اگر امکان دارد برای پیشبرد گفت و گویمان و بررسی کتاب شما به اختصار «زمان» را تعریف کنید.

ج: واقعا تعریف کردن زمان به اختصار کار دشواری است! اما در این حد می‌شود گفت که انگار دو نوع زمان متفاوت وجود داشته باشد، یکی در سطح خرد، که ضرباهنگ رخدادهاست در سطح فیزیک ذرات بنیادی و آن سخت نسبی و پیچیده است و با شهود نسبی ما سازگار نیست، دیگری زمان در سطح کلان است که بر مبنای توالی وقایع در سطحی عصب‌شناختی ساخته می‌شود و بعد در نظامهای اجتماعی به کمک زبان و استعاره‌های مکانی سامان می‌یابد و مبنای نظم اجتماعی و در ضمن بازتعریف و انسجام سوژه قرار می‌گیرد. این زمان کلان و روانی-اجتماعی است که دو شکل کرانمند و بیکرانه دارد.

س: از میان شیوه‌های مختلف برای صورت بندی زمان شما کدام یک را برگزیده اید و چرا؟

ج: من منتقد زمان کرانمند و هوادار زمان بیکرانه هستم. به دلیل این که سوژه‌ی آفریده شده زیر تاثیر این دو تفاوت‌های نمایان و چشمگیری در زایش و بازتولید و خلق بقا/ لذت/ قدرت/ معنا از خود نشان می‌دهد!

س: چرا از کلیدواژگان اساطیر ایرانی برای صورت بندی مفاهیم مورد نظرتان استفاده کرده اید؟

ج: من در این مورد استثنا یا شاخص نیستم. تمام نظریه‌پردازان مدرن برای شرح دیدگاه‌های خود از کلیدواژه‌ها و مفاهیم اساطیری بهره می‌برند. از سویی برای جذاب کردن متن خود و از سوی دیگر بدان دلیل که اساطیر به راستی مفاهیمی عمیق و لایه لایه را در دل خود حمل می‌کنند. طبقه‌ی روشنفکر ایرانی به خاطر تماس مداومی که با متون علمی مدرن داشته و عادت ناشی از آن، و گاه به خاطر نادانی درباره‌ی دلالت اسامی و کلمات در زبانهای اروپایی، این بار اسطوره‌شناختیِ واژه‌سازی‌های علمی جدید را نادیده می‌انگارد. یعنی مثلاً توجه نمی‌کند که اروس و تاناتوس در دیدگاه فروید چه سابقه‌ی اساطیری طولانی‌ای دارد، یا مثلاً کلمه‌ی روح زمان (zeitgeist) در آثار هگل و پیروانش در منابع دینی دوران اصلاح دین چه بار مفهومی سنگینی را حمل می‌کرده است.

س: با این تفصیل دو کتابتان درباره‌ی زمان را هم باید در رده‌ی کتابهای نظریه‌ی زروان گنجانند؟

ج: می‌توان چنین کرد. با این توضیح که دیدگاه نظری زروان به طور کامل در آن چهار کتاب شرح داده شده، و این کتابها نقش تکمیلی دارند و یکی از مضمونهای آن را به طور مستقل بررسی می‌کنند. درباره‌ی مضمونهای دیگری مانند تاریخ لذت و بافت‌شناسی لذت هم کتابهای دیگری وجود دارد که باید تکمیل شود و به تدریج به دست مخاطب برسد. آنها هم به همین ترتیب متون تکمیلی دیدگاه زروانی محسوب می‌شوند.

س: به تازگی کتاب دیگری از شما به دست علاقه‌مندان رسیده که گویا سر و صدایی هم به پا کرده است و آن هم «اسطوره شناسی آسمان شبانه» است. این کتاب با مجموعه‌ی زروان چه ارتباطی دارد؟

ج: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه در واقع بخشی از مجموعه‌ی کتابهایی است که درباره‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی نوشته‌ام. این کتابها البته به پشتوانه‌ی دیدگاه زروانی نوشته شده‌اند، اما مجموعه‌ی مستقلی هستند و به طور خاص به شاخه‌ی اسطوره‌شناسی تعلق دارند.

س: از این مجموعه چه کتابهای دیگری نوشته‌اید؟

ج: اولین کتابی که از مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی چاپ شد، اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی است. بعد از آن اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی آمد که باز به خاطر ندادن مجوز جلوی انتشارش گرفته شد. اسطوره‌شناسی آسمان شبانه کتاب بعدی است که خوشبختانه چاپ شد و با استقبال چشمگیری هم روبرو شده است. کتاب بعدی اسطوره‌ی آفرینش بابلی است که شرحی است بر انومالیش و برای نخستین بار ترجمه‌ی کامل این متن را هم به قلم یکی از همکاران (خانم آزاده‌ی دهقانی) به دست می‌دهد. این کتاب تا پایان امسال منتشر می‌شود.

س: به فرم و محتوای کتاب اسطوره‌شناسی آسمان پردازیم: کتاب تان از چند بخش تشکیل شده و مهم

ترین بخش کتاب تان کدام است؟

ج: کتاب در واقع از سه مضمون تشکیل شده که به ضرورت پیچیدگی موضوع به شکلی درهم بافته ارائه شده‌اند. یکی سیر تحول دانش نجوم در ایران زمین است و تاثیرش بر تمدنهای همسایه. دوم، اسطوره‌ها و روایتهایی که برای فهم آسمانها در ایران زمین و تمدنهای همسایه رایج بوده و الگوهای رمزگذاری باورهای عامیانه بر آسمان. سوم، پیشنهاد من برای رمزگشایی از نماد دوازده برج است و تفسیری که در این زمینه دارم.

س: در پیش درآمدتان بر کتاب گفته‌اید: «که این اثر آمیزه‌ای از سه رویکرد علمی - تبارشناسانه و انتقادی است.» علاوه بر توضیح مختصر این سه رویکرد بفرمایید که چه ارتباط و پیوستگی میان آن‌ها وجود دارد؟

ج: پرسش مرکزی این کتاب آن است که چرا نشان و علامت دوازده برج و نمادهای منسوب به دایره‌البروج به این شکل خاص صورتبندی شده‌اند. در این زمینه می‌توان سه جور پرسش طرح کرد. نخست

آن که نخستین کسانی که چنین نمادهایی را وضع کردند چه کسانی بودند و کجا می‌زیستند و چرا چنین کردند؟ این رویکرد تبارشناسانه است. دوم آن که مبانی نظری‌شان برای این کار چه بوده و چه بستری از دانایی و فنون محاسباتی چنین فهمی از آسمان را برایشان ممکن ساخته است؟ این همان است که به تاریخ علم مربوط می‌شود، و سوم آن که تفسیرهای امروزمین ما درباره‌ی این نمادها چیست و تا چه اندازه اعتبار دارد؟ این رویکرد انتقادی است و پیشنهاد من بعد از چنین انتقادی طرح شده است.

س: اگر کسی با دیدگاه زروانی شما آشنا نباشد، و یا آثار قبلی شما را نخوانده باشد این اثر می‌تواند برای او سودمند باشد؟

ج: تلاش من آن است که هریک از کتابهایم به طور مستقل خواندنی و قابل استفاده باشد. این حرف حتا درباره‌ی کتابهای زروان هم مصداق دارد. یعنی قاعدتا یک خواننده اگر تنها نظریه‌ی قدرت را هم بخواند، دیدگاهی درست – هرچند ناکامل – درباره‌ی موضوع به دست می‌آورد. درباره‌ی مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی و تاریخ و فلسفه هم چنین است. هرچند البته اگر کسی دیدگاه زروانی را بداند درکی عمیقتر از کتابها به دست خواهد آورد و دلیل اهمیت برخی از پرسشها و برجسته شدن برخی از داده‌ها را بهتر در خواهد یافت.

س: از آن جا که درباره زمان کتاب های متعددی نگاشته و ترجمه شده است، کتاب شما چه چیز بیشتری نسبت به کتاب های دیگری که در این موضوع نگاشته شده دارد؟

ج: به نظرم این کتاب چند مزیت رقابتی دارد! اول آن که در زبان پارسی کتابی با این کیفیت و گستردگی درباره‌ی اساطیر آسمان و سیر تحول دانش نجوم باستانی نداریم. دیگر آن که پرسش مرکزی کتاب نو است و اصولاً این پرسش که برجهای دوازده گانه چرا به این شکل رمزگذاری شده‌اند، به شکل جدی و با این گستردگی در منابع غیرپارسی هم مورد تحلیل قرار نگرفته است. در این مورد تنها چند اشاره‌ی به نظرم سطحی داریم در کتابهای مربوط به تاریخ نجوم یا اسطوره‌شناسی، و چند مقاله‌ی خوب که در محدوده‌ی

پیش‌داشتهایی خاص مانده‌اند و پرسش را به شکلی ریشه‌ای طرح نکرده‌اند. وجه تمایز دیگر کتاب آن است که در آن نظریه‌ای برای فهم روایت اساطیری کلانی پیشنهاد شده، که پشت نظامهای گاهشماری، نجومی، و فلسفه‌ی تاریخی کهن ایرانیان وجود داشته است. به عبارت دیگر این کتاب هم جمع‌بندی و ارائه‌ی خوب و نویی از داده‌های مربوط به این مفاهیم در زبان پارسی است، هم پرسشی کلیدی و ناپژوهیده را به شکلی انتقادی و ریشه‌ای طرح می‌کند، و هم پاسخی به آن می‌دهد که به نظرم ارزشمند است. لازم است همین جا در این مورد تاکید کنم که این کتاب به طور خاص در حریم دانش اسطوره‌شناسی قرار می‌گیرد و نه تاریخ علم یا علم نجوم. آنچه که از نجوم و تاریخ آن در کتاب آمده، زمینه‌چینی‌ایست برای اصل بحث که اسطوره‌شناسی صورتهای فلکی دوازده‌گانه است.

س: با توجه به رواج و وفور خرافات در میان مردم از طبقات فکری مختلف به ویژه در موضوعی چون

طالع بینی، کتاب شما چه گرهی از این مشکل باز می‌کند؟

ج: کتاب به طور خاص در رد طالع‌بینی نوشته نشده، ولی هرکس که آن را بخواند، با درک این که تاریخ رمزگان مربوط به ستارگان و آسمان چقدر جدید است، و با دانستن خاستگاه‌ها و زیربنای تاریخی‌اش، نسبت به خرافه‌های مربوط به اختران شکاکانه‌تر خواهد نگریست. این روزها حرفهای زیادی از عوام - و حتا خواص - شنیده می‌شود در این مورد که فلان مکتب رازورزانه‌ی نجومی یا بهمان شیوه‌ی طالع‌بینی پنج هزار سال و ده هزار سال قدمت دارد یا مبانی‌اش در این تمدن یا آن متن اسرارآمیز نهفته است. من کوشیده‌ام در کتاب نشان دهم که باورهای خرافی درباره‌ی آسمان و اختران، پا به پای دانش تحلیلی و محاسباتی در این زمینه تحول یافته و بدنه‌ی این امور به بیست و پنج قرن پیش و به خصوص تمدن ایرانی مربوط می‌شوند. چنان که گفتم، هدف کتاب ابطال طالع‌بینی نیست، اما اگر به دقت خوانده شود، دانش لازم برای فهم تبار و مبانی نظری این امور را به دست می‌دهد و این خود به خود به معنای مقدمه‌ی ابطال آن است!

س: به نظرم یکی از اشکالات اساسی این کتاب متن پشت جلد کتاب است. این متن به ظاهر معرفی کتاب را در سطح کتب بازاری و خرافی پایین می آورد. آیا با این نقد موافقت می کنید؟ اگر بله پس چرا چنین اتفاقی افتاده است؟

ج: راستش نه! به هیچ عنوان موافق نیستم. ممکن است رواج خرافه‌های گوناگون باعث شده باشد ما هر متنی را با پیش‌داستی خرافه‌جویانه بنگریم، اما متن معرفی پشت کتاب پرسشهایی دقیق را مطرح کرده که در کتاب به آنها پرداخته شده و همه‌شان هم به قلمرو اسطوره‌شناسی مربوط می‌شود. پرسش از اساطیر در بسیاری از موارد پرسش از خرافه‌های اساطیری هم هست، اما نباید این دو را با پاسخی خرافی به پرسشی اساطیری یکی گرفت!

س: حالا که حرف به مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی شما کشید، بگذارید این پرسش را هم طرح کنم که چرا بعد از تدوین نظریه‌ای فراگیر مانند زروان، ناگهان به شاخه‌ای به ظاهر بی‌ربط مثل اسطوره‌شناسی روی آورده‌اید. از کتابهای مجموعه‌ی تاریخ و فلسفه هم یاد کردید. درباره‌ی آنها هم توضیحی بدهید و بگویید اینها چطور به هم مربوط می‌شوند؟

ج: ابتدا توضیحی درباره‌ی کتابهایم بدهم، چون گاهی شمار زیادشان و گستردگی مضمونشان خرافه‌هایی را در ذهنها ایجاد می‌کند! چنان که بحث کردیم، کارهای من یک هسته‌ی نظری دارد که عبارت است از دیدگاه زروان و کتابهایی که در تکمیل آن نوشته می‌شود. با این نظریه دیدگاهی روشن و تحلیلی و روزآمد درباره‌ی «من» را در عامترین و علمی‌ترین شکل ممکن صورتبندی کرده‌ام. اما واقعیت آن است که حتا هنگام این صورتبندی هم مسئله‌ی اصلی‌ام «من»های ایرانی و آینده‌ی تمدن ماست. من بر این باورم که یک جامعه‌ی شکوفا و توانمند و یک تمدن بارور و غنی از «من»های نیرومند و خلاق و آگاه بر می‌خیزد. به همین دلیل هم رویکرد نظری‌ام پاسخی است به دیدگاه‌هایی که هوادار حذف و نادیده‌انگاشتن سوژه هستند، و بازسازی

این مفهوم است، به شکلی که از تمام داده‌های روزآمدِ امروزمین به شکلی میان‌رشته‌ای بهره‌مند باشد. با تکیه به این دیدگاه نظری عام، می‌توان دست به کارِ بازتعریف هویت ایرانی شد و این کار دست کم به سه حوزه از پژوهشها نیاز دارد. لازم است پیشینه و سیر تحول و زنجیره‌ی رخدادهای بروز کرده در تمدن واریسی شود، ضرورت دارد باورها و عقاید و خیالهای جاری در این تمدن بازشناسی گردد، و لازم است که چارچوبهای عقلانی و رویکردهای فلسفی و پیکربندی خرد در این تمدن بازخوانی شود. این سه ضرورت به ترتیب بازخوانی و بازسازی تاریخ، اساطیر و فلسفه را در تمدن ایرانی ایجاب می‌کند.

س: و شما به هر سه حوزه پرداخته‌اید؟ فکر نمی‌کنید باید هر حوزه را به دست متخصصانش سپرد تا آنها در این زمینه اظهار نظر کنند؟ تا جایی که می‌دانم شما جامعه‌شناس هستید و بنابراین احتمالاً فقط جامعه‌شناسی تاریخی است که در حوزه‌ی تخصص‌تان می‌گنجد؟

ج: بله به هر سه حوزه پرداخته‌ام، و نه! فکر نمی‌کنم باید کاری را به کسی سپرد! من می‌توانستم پاسختان را چنین بدهم که چون جامعه‌شناسی خوانده‌ام و فلان کارها را در زمینه‌ی جامعه‌شناسی تاریخی کرده‌ام، پس متخصص این حوزه هستم و دارم در حریم خودم یعنی جامعه‌شناسی تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخ اندیشه کار می‌کنم. اما این پاسخ، که درست و قانع‌کننده هم هست، به نظرم با یک اختلال شناختی جدی در جامعه‌ی امروز ایران همراستا است و بنابراین بگذارید چنین پاسخی ندهم. آن اختلال هم این است که ما همواره تمایل داشته و داریم که کارها را به دیگران بسپاریم و اگر هم کسی نخواهد چنین کند، سعی می‌کنیم مانعش شویم! این دیگرانی که کارها به ایشان سپرده می‌شود ممکن است موجوداتی نیرومند و متافیزیکی باشند، یا هویت‌هایی انتزاعی و مبهم مثل متخصصان، مسئولان، صاحب‌نظران و غیره. واقعیت آن است که متخصص فقط و فقط آن کسی است که پرسشی مهم و نظری را با جدیت دنبال کند و دانش موجود در آن زمینه را جذب کند و به حد و مرزهای دانایی امروزمین درباره‌اش دست یابد. هرکس چنین کند متخصص است و با مرور نوشته‌ها

و آرای او می‌توان در این باره حکم کرد. موجودی به نام متخصص سرشتی لاهوتی ندارد و در جایی با شناسنامه‌ی خاص تولید نمی‌شود و به شکل انتزاعی در جایی وجود ندارد که بخواهد کارها را از دوش ما بردارد. متخصصان و صاحب‌نظران در کشمکش با پرسشها و رویارویی با نظریه‌ها آفریده می‌شوند، و دقیقتر بگوییم، خود خود را می‌آفرینند. تاریخ اندیشه‌ی معاصر ما سیاهه‌ی طولانی کسانی است که به خاطر همین اختلال «انتظارِ متخصص»، یا بی‌دلیل و بدون دانش کافی ادعای تخصص در زمینه‌ای را داشته‌اند، و یا از دستیابی به این دانش چشم‌پوشیده‌اند، و حتا بدتر از آن، به خرده‌گیری از پژوهشگران جدی پرداخته‌اند، با این خیال واهی که لابد جایی صورتی آرمانی از تخصصی هست و او خودش همه چیز را درست خواهد کرد. بگذارید به عنوان کسی که مدرک‌های «تخصصی» دانشگاهی زیادی گرفته، اندرزی بدهم، به پرسشهای افراد و آنچه می‌گویند و می‌نویسند بنگرید تا دامنه‌ی خرد و دانش‌شان را دریابید. هیچ سند دیگری برای تشخیص یک متخصص وجود ندارد، حتا مدرک‌های کسی مثل بنده که چه بسا چند فوق‌لیسانس و دکترا هم گرفته باشد.

س: با این تفصیل، خود را متخصص زمینه‌هایی می‌دانید که در آن قلم می‌زنید؟

ج: اگر کلمه‌ی متخصص را به معنای کسی می‌گیرید که دانشی را تا حد مرزهای روزش خوانده و بعد نظری در آن زمینه دارد، پاسختان مثبت است. البته بدیهی است که در هر زمینه‌ای همواره افرادی دانایان حضور دارند و باید همواره در تبادل نظر و چالش با ایشان آرای خود را نقد کرد و بهبود بخشید. (اگر پرسشهای ۲۴ و ۲۵ را غیرلازم می‌بینید حذفش کنید)

س: با این تفصیل شما با پشتوانه‌ی دیدگاه زروان به سه حوزه‌ی یاد شده پرداخته‌اید؟

ج: بله، این سه حوزه البته به هم مربوط هستند. بازخوانی تاریخ به معنای فهم مجدد الگوهای تحول جامعه‌ی ایرانی و دگردیسی من ایرانی است. دو خوشه‌ی اصلی از منش‌هایی که من ایرانی را ممکن ساخته‌اند،

باورها و عقاید هیجانی و خیالپردازانه هستند، و اندیشه‌ها و افکار سازمان‌یافته‌ی عقلانی، که اوج‌شان را به ترتیب در اسطوره و فلسفه می‌بینیم. بنابراین این سه حوزه در واقع به یک پرسش یگانه مربوط می‌شوند و آن هم چیستی «من ایرانی» است و چراییِ سوق یافتن‌اش به نقطه‌ای که امروز در آن ایستاده است. تنها با بازخوانی و فهم مجدد این تاریخ و تصاحب مجدد اندوخته‌ی فرهنگی ما در حوزه‌ی اساطیر و خرد است که می‌توان به پالایشی جدی دست زد و من ایرانی تازه‌ای را بر بنیاد آن بازآفرید.

س: در حال حاضر به چه کاری مشغولید و برنامه‌های آینده شما چیست؟

ج: همین طرحی که شرحش گذشت را ادامه می‌دهم. کار نوشتن تاریخ به نسبت خوب پیش رفته است. سه جلد تاریخ تمدن عصر هخامنشی منتشر شده و یک جلد آغازین که تبارشناسی جوامع انسانی را به دست می‌دهد، و جلد دیگری که تاریخ شاهنشاهی اشکانی است در دست ویراستار و ناشر هستند و امیدوارم به زودی منتشر شوند. درباره‌ی عصر ساسانی فعلاً کتاب زیبا و ارزشمند دکتر پروانه پورشریعتی - «سقوط و انحطاط شاهنشاهی ساسانی» - کاملتر و عمیقتر از چیزی است که من می‌توانم بنویسم، از این رو این دوره را فعلاً ناگفته باقی گذاشته‌ام و دارم کارهایی بر تاریخ عصر اموی می‌کنم. تاریخ فلسفه هم خوب پیش رفته، هرچند هنوز هیچ یک از کتابهایش منتشر نشده. زندگانه‌ها که استخراج اصول فلسفی از گاهان زرتشت است متأسفانه به تیغ سانسور دچار آمده و از انتشارش جلوگیری شده است. تاریخ خرد ایونی و خرد افلاطونی که جلدهای دوم و سوم از این مجموعه هستند در دست ناشر و ویراستار هستند و جلد چهارم که تاریخ خرد بودایی است در دست تدوین است. در حوزه‌ی اسطوره‌شناسی هم پژوهش ادامه دارد و بیشتر دارم روی چگونگی رمزگذاری عناصر اساطیری در زبان پارسی فکر می‌کنم. از مجموعه‌ی کتابهای تکمیلی دیدگاه زروان هم دو جلد درباره‌ی عصب-روان‌شناسی لذت و تاریخ لذت هست که سالها پیش نوشته بودم و حالا باید با توجه به داده‌های جدید بازنویسی شوند.



دیدگاه‌زروانی: تلاشی برای بومی کردن علم یا...؟

پاییز ۱۳۹۴

س: در دهه‌های گذشته یکی از بحث‌هایی که خیلی مطرح بوده و تا حدودی توسط دولت هم حمایت می‌شده، قضیه‌ی بومی‌سازی علوم انسانی است. شکل رسمی و دولتی‌اش البته اسلامی‌سازی علوم انسانی است. اما فرق چندانی نمی‌کند چون بومی‌سازی بومی‌سازی است. حالا شما می‌توانید بگویید ایرانی‌سازی یا اسلامی‌سازی. در محافل دانشگاهی من شنیده‌ام که برخی از مخاطبان آثار شما را تلاشی برای بومی‌سازی تاریخ و علوم انسانی می‌دانند، نظر خودتان چیست؟ آیا واقعا با این هدف دست به پژوهش در تاریخ و اساطیر ایرانی زده‌اید؟

ج: خوب، اگر بخواهم در یک کلمه پاسخ بدهم، می‌گویم نه! اما به نظرم پرسش‌تان و همچنین اظهار نظر سرورانی که دیدگاهشان را نقل کردید ابهامی دارد که مانع پاسخگویی شفاف و دقیق می‌شود. باید نخست معلوم کنید منظورتان از بومی‌سازی چیست؟ و دقیقا به چه چیزی می‌گویید علوم انسانی؟ یعنی وقتی از نسبت

دو چیزی بحث می‌کنید که هیچ کدامشان حد و مرز معلومی ندارند، بسته به سلیقه و شرایط و آب و هوا می‌شود جورهای متفاوتی پاسخ داد.

س: منظورم همین تعبیر مشهوری است که فراوان از رسانه‌ها شنیده می‌شود. این که مثلا دولت می‌خواهد دانشگاه‌ها را اسلامی کند، یا روشنفکران ناسیونالیست گمان می‌کنند علوم غربی را باید ایرانیزه کرد. منظورم همین است.

ج: نکته در اینجا است که دقیقا همین منظور است که ابهام دارد. تمام این گفتمانی که فرمودید به ابهامهای جدید و گاه ناسازه‌های ریشه‌ای آغشته است. منظور از علوم چیست؟ داده‌های علوم مورد نظر است؟ روش مورد نظر است؟ یا مسائل؟ اصولا کدام حریم از علم و علم به کدام معنا؟ یعنی علوم تجربی در معنی science را مراد می‌کنید یا هر شکلی از دانایی را که فرنگی‌ها به آن knowledge یا savoir می‌گویند؟ بعد هم منظور از بومی چیست؟ یعنی اگر کسی بخواهد علوم تجربی را با نمادها و رمزگان مانوی بازتولید کند، دست به بومی‌سازی زده است؟ اگر کسی این وسط پیدا بشود و بخواهد کل تاریخ جهان را از نگاه خردمدینان و مزدکیان بنویسد چطور؟ خوب اینها هم مربوط به بوم و بر ایران هستند دیگر. حتا کلمه‌ی اسلامی هم مشکلی را رفع نمی‌کند. کدام اسلام را در نظر دارید؟ می‌خواهید فلسفه و کلام را اسلامی کنید یا زیست‌شناسی و زمین‌شناسی را؟ و بعد کدام روایت از اسلام؟ دنبال درآمیختن روایت صوفیان کرامیه از فلسفه‌ی مدرن هستید یا می‌خواهید در چارچوب خوارج به فیزیک نگاه کنید یا نظریه‌ی اتمی را از دید اشاعره بنگرید؟ اینها همه خودشان را مسلمان می‌دانسته‌اند و در دوران خودشان دیگران هم به آنها می‌گفته‌اند مسلمان.

س: با این پرسشهایی که می‌کنید بدتر همه چیز مبهم می‌شود. مثل این که منظورتان این است که دادن پاسخی دقیق ممکن نیست.

ج: نه، برعکس، پاسخی دقیق را در ذهن دارم و قصدم مبهم ساختن چیزی نیست. فقط می‌خواهم ابهامی که پیشاپیش وجود دارد را نمایش بدهم. خلاصه بگویم، به نظرم کسانی که درباره‌ی بومی‌سازی علوم سخن می‌گویند، چه اسلامی و چه ایرانی کردن را در نظر داشته باشند، در دو زمینه‌ی مهم دستخوش ابهام هستند. یکی مفهوم بومی‌سازی و دیگری مفهوم علم.

س: پاسخی که شما فارغ از این ابهام در نظر دارید چیست؟ توجه داشته باشید که پرسش اصلی این است که کتابهایی که شما نوشته‌اید نوعی از بومی کردن علم جامعه‌شناسی یا تاریخ و اسطوره‌شناسی محسوب می‌شوند یا نه؟

ج: بله، به آن هم می‌رسیم. اما ابتدا باید موضع خود را درباره‌ی این دو کلمه‌ی مبهم که گفتم روشن کنم. به نظرم چیزی هست به نام دانایی، که یک سیستم ساختاریافته و منظم از معانی را در بر می‌گیرد. این نظام دانایی از سه رکن مسئله، روش و داده تشکیل یافته است. یعنی اگر تنشهایی معنایی، که به آن مسئله یا چالش یا دغدغه می‌گوییم، با روشی منظم و مشخص پیوند بخورند و داده‌هایی معتبر پدید بیاورند، خود به خود یک نظام دانایی هم خواهیم داشت. اعتبار گزاره‌های علمی و صحت داده‌ها و درستی نظریه‌ها از همین جا می‌آید. اگر اینها به داده‌هایی برخاسته از پژوهشی روش‌مند و مبتنی بر مسائلی روشن چفت و بست شده باشند، اعتبار دارند، وگرنه جست و خیزهایی روشنفکرانه و ولگشت‌هایی سرگرم کننده هستند و به مرتبه‌ی یک نظام دانایی برکشیده نمی‌شوند. این فشرده‌ی تعبیر من از کلمه‌ی علم است.

س: حالا این علم می‌تواند بومی باشد یا نه؟ یعنی علم ایرانی و مثلا علم چینی یا فرانسوی با هم تفاوت دارند؟ یا ماهیت علوم انسانی می‌تواند مسیحی یا بودایی یا اسلامی باشد؟

ج: نکته در اینجا است که آنچه علم می‌نامیم و با برچسبی تخصصی مشخص‌اش می‌کنیم، زیرسیستمی از همین نظامی دانایی است. یعنی خوشه‌هایی از مسائل خویشاوند به پیدایش روشهایی همگرا و در نتیجه

داده‌هایی متصل به هم می‌انجامند و اینها نظریه‌های مربوط به یک شاخه‌ی تخصصی از علم را ایجاد می‌کنند.

وقتی درباره‌ی چنین چیزی سخن می‌گویید، باید روشن کنید منظورتان از بومی و غیر بومی چیست.

س: منظور خودتان چیست؟ شما چطور این مرز را تعریف می‌کنید.

ج: من اصلاً چنین مرزی را تعریف نمی‌کنم! به نظر من نظام دانایی یک امر جهانی است. یعنی مستقل

از تاریخ و جغرافیا، آدمیان به دلیل روند تکاملی‌ای که طی کرده‌اند و ساخت عصب‌شناسانه‌ی فهم‌شان از

گیتی، در بخش عمده‌ی ارکانی که گفتم با هم اشتراک دارند. نتیجه این که به نظر من روش و داده‌ها امری

جهانی هستند و همواره هم جهانی بوده‌اند. یعنی این داده که حشرات شش پا دارند، یا این مسئله که ماهیت

گرایش چیست، یا این روش که برای دستیابی به تصویری از چیزها از شان آمار بگیریم، اموری جهانی هستند.

شش پا بودن حشرات در حوزه‌ی تمدن اسلامی و مسیحی تفاوتی ندارد و شما نمی‌توانید به دو شیوه‌ی متمایز

ایرانی یا فرنگی آمار بگیرید یا درباره‌ی گرایش فکر کنید. بخش عمده‌ی مسائل، به همراه همه‌ی روشها به

همراه همه‌ی داده‌ها جهانی هستند. بنابراین بومی کردن‌شان تنها به معنای تحریف سویی جهانی آنهاست و

محروم ساختن خویشتن از آموختن و نگریستن به کل دستاوردی که گونه‌ی انسان در مقام تراوش کننده‌ی

نظامهای دانایی اندوخته است.

س: به این ترتیب شما از بیخ و بن با بحث بومی‌سازی مخالفت دارید؟

ج: در واقع مخالفت ندارم، فکر می‌کنم مفهوم بومی‌سازی نوعی استعاره‌ی سیاسی و برساخته‌ی

مفهومی است که ربطی به روش‌شناسی علم و مباحث دقیق فلسفه‌ی دانش ندارد. مردم از این که از نظر

سیاسی و علمی عقب‌مانده هستند برآشفته می‌شوند و به فکر می‌افتند با تصاحب کردن مالکانه و

انحصارگرایانه‌ی چیزی که فرنگی‌ها را چیره ساخته، یعنی با بومی کردن علم واکنش نشان بدهند. بی‌توجه به

این که اصولاً این حرف معنایی دارد یا نه. برخی دیگر هم هستند که به تعارضها و ناسازگاری‌هایی بین

دستگاه‌های نظری نو و برداشتهای سنتی و قدیمی بر می‌خورند و فکر می‌کنند صورتی ملایم شده و سر و ته بریده از دانش را می‌توان قبول کرد و خارها و تیزی‌هایش را حذف کرد تا دین و دنیای مردم زخمی نشود. اینها به نظرم انگیزه‌های پشت بومی‌سازی است. انگیزه‌هایی که از جنس هیجانانگیز و عواطف هستند و تا جایی که به کرامت نفس و هویت‌جویی باز می‌گردند و نه جهالت و ظلمت، خیلی هم محترم‌اند. اما ارتباطی به دانش ندارند.

س: اما اینهایی که می‌گویید، با نوشته‌های خودتان همخوانی ندارد. یکی از چیزهایی که درباره‌ی شما می‌گویند این است که خیلی ایران‌گرا هستید و علوم انسانی را در قالبی ایرانی آورده‌اید. اینها با چیزهایی که گفتید تعارض دارد. ندارد؟

ج: نه، ندارد! در کنار آنچه درباره‌ی نظامهای دانایی و جهانی بودن ساختارشان گفتم، این را هم باید دید که اصولاً همه‌ی معناها در زمینه‌ای تمدنی تولید می‌شوند. یعنی آن مسائل و روشها و داده‌ها و در نتیجه نظریه و فن‌آوری و اخلاق و فلسفه و هنری که پشت سرش می‌آید، همگی در یک چارچوب تمدنی تحقق می‌یابند. هیچ زاینده یا دارنده‌ی یک نظام دانایی را نداریم که بی‌ریشه و بی‌بته باشد و بدون تکیه به یک حوزه‌ی تمدنی دانشی تولید یا مصرف کرده باشد. یعنی تمام آنچه که گفتم، در عین استقلال از تاریخ و جغرافیا، در تاریخی و جغرافیایی تحقق می‌یابد. آنچه که این امر جهانی را به امری محلی بدل می‌کند، مسائل است. اگر به یاد داشته باشید گفتم همه‌ی داده‌ها و همه‌ی روشها و بخش عمده‌ی مسائل جهانی هستند. در میان این سه، تنها مسائل هستند که یکسره جهانی نیستند. یعنی اندیشمندان بسته به تمدنی که در آن زاده و پرورده شده‌اند و وابسته به شرایط تاریخی آن حوزه‌ی تمدنی، با رده‌هایی از مسائل خاص دست به گریبان می‌شوند و این چیزی است که هویت یک اندیشمند را تعیین می‌کند.

س: یعنی شما می‌گویید دانش یک امر جهانی است، اما دانشمندان جهانی نیستند؟

ج: دقیقا، دانشمندان بسته به رگه‌هایی از مسائل که بر می‌گزینند، موقعیتی درون تمدنی پیدا می‌کنند. این که انرژی جنبشی آب چطور به برق تبدیل شود یک مسئله‌ی جهانی است، داده‌ها و روشهایش هم جهانی هستند. اما این که این انرژی چطور در سد کرج به برق تهران تبدیل شود مسئله‌ای محلی است. دغدغه‌های عام و انتزاعی آن دانش جهانی‌ای که حرفش را زدیم، در بافتی موقعیتی و درون یک حوزه‌ی اجتماعی و در دل یک تمدن تراش می‌خورند و خاص می‌شوند و به امری رسیدگی‌پذیر و واقعی تبدیل می‌شوند. به همین دلیل ما هیچ متفکر یا دانشمند جهانی‌ای نداریم. یعنی کسی را نداریم که فارغ از تمام تمدنها و بی‌بهره از ریشه‌های هویتی و تمدنی‌اش به شکلی خالص و کاملا انتزاعی به مسائل بنگرد. ریاضیدان‌ها و فیلسوفان که انتزاعی‌ترین لایه‌ی اندیشه را به کار می‌گیرند هم سخت با این رگه‌های محلی و موضعی مسائل درآمیخته‌اند. س: با این تعبیر، بالاخره شما خودتان را یک نویسنده‌ی ایرانی یا به تعبیری اندیشمند ایران‌گرا می‌دانید یا نه؟

ج: من مثل همه‌ی کسانی که در ایران زمین زاده شده‌اند و از این حوزه‌ی تمدنی بهره برده‌اند، ایرانی هستم، و هویت خود را ابتدا به ساکن در همین اقلیم جستجو می‌کنم و از این پنجره به کلیت گیتی و سطح جهانی نگاه می‌کنم. در این معنی هم من ایرانی هستم و هم هرکس دیگری که یک‌جایی زاده شده باشد، آن‌جایی است! در مقام کسی که علاقه‌ای به اندیشه دارد، بی‌شک ایرانی بودن‌ام سوگیری و جهت و زاویه‌ی نگاهم را تعیین کرده است. اما این جنبه‌ی ایرانی ماجرا چنان که گفتم به مسائل باز می‌گردد، نه به روشها و نه به داده‌ها. حتما بخش عمده‌ی مسائل هم مستقل از این ریشه‌ی محلی قابل تعریف‌اند.

س: شما نزدیک به سه هزار صفحه درباره‌ی تاریخ ایران باستان کتاب نوشته‌اید و در همه‌اش ایران در مرکز جهان قرار گرفته و همه‌ی تمدنهای دیگر از جمله یونان و روم همچون اقمارش فرض شده‌اند. این به معنای پیش‌داوری درباره‌ی تمدن ایرانی نیست؟

ج: هر جا که روش لنگ بزند و داده‌ها معتبر نباشند و مسائل شفاف بیان نشده باشد، پیش‌داوری‌ای هست و همیشه هم بیماری‌ایست مرگبار در سپهر اندیشه. به نظرم درباره‌ی نوشتارهای من چنین نیست. یعنی مسائلی که بدان می‌پردازم روشن و شفاف و دقیق هستند، روش‌شناسی‌ام به همین ترتیب روشن و منظم است و داده‌ها هم معتبر و رسیدگی‌پذیر هستند. یعنی در سطحی جهانی اعتبار دارند. فرقی نمی‌کند که شما کجای دنیا زاده شده و پرورده شده باشید. سخن من آن است که اگر پرسشی روشن مثل ساخت نظامی جنگ کراسوس و سورن را در نظر داشته باشید، و با روشی منظم و اسنادی به آن بنگرید، و داده‌ها را به شکلی میان‌رشته‌ای مورد توجه قرار دهید و چیزی را نادیده نگیرید، به همان نتیجه‌ای می‌رسید که من رسیده‌ام. یعنی مثلاً به این نتیجه می‌رسید که سپاهیان ایرانی یک سیستم جاسوسی و تبلیغاتی منظم و پیچیده داشته‌اند و ارتشهای رومی از این ابزار بی‌بهره بوده‌اند.

س: اما این که شما ایران را مرکز جهان فرض کرده‌اید، این را که دیگر یک اروپایی قبول نمی‌کند؟
ج: پس کجا را باید مرکز فرض کرد؟ برای من که ایرانی هستم، مسائل ایران اولویت دارند و از زاویه‌ی ایران زمین به تاریخ و فرهنگ نگاه می‌کنم. اگر چنین نکنم ایرادی در کار وجود دارد. اگر یک ایرانی مرکز جهان را چین یا اروپا فرض کند، به سادگی با اختلالی در نظام دانایی‌اش دست به گریبان است. یعنی از طرح پرسشی که متعلق به خودش باشد و امانده و در نتیجه پرسش دیگران را وام گرفته است. اغلب هم نظریه‌پردازی‌های چنین کسانی پرت و بی‌ربط از آب در می‌آید و دست بالا در حد جمع‌بندی و گردآوری آرای دیگران است. اگر شما اندیشه‌ای از آن خود داشته باشید، بدان معناست که مسائلی را نزد خود طرح کرده‌اید و در جستجوی پاسخ به آن بر آمده‌اید. چنین اتفاقی حتماً و ضرورتاً در درون یک بافت تمدنی رخ می‌دهد و بعد به سطوح جهانی یعنی با مسائل عام و روشهای شناسایی و داده‌های علمی ترکیب می‌شود. درست به همان شکلی که گفتید من ابتدا به ساکن به ایران زمین می‌نگرم و آنجا را مرکز می‌گیرم و از آنجا

به جهان اطرافم می‌نگرم. چون این کاری است که وظیفه دارم انجام دهم، چون مسائلی که دارم به این حوزه‌ی تمدنی مربوط می‌شود و از آنجا بر آمده است.

س: اما اینطوری یک پژوهشگر اروپایی حرفتان را قبول نخواهد کرد. برای او یونان و روم مرکز دنیا هستند.

ج: بخشی که او می‌تواند قبول نکند، به مسائل من باز می‌گردد، و اصولاً چرا باید اولویت مسائل مرا قبول کند؟ آن اندیشمند اروپایی اگر به راستی اندیشمند باشد مسائل خودش را دارد و اولویت را به همانها می‌دهد و خیلی هم کار درستی می‌کند. چون در اطراف آن مسائل حقیقت تولید خواهد کرد و من با مسائل خاص خودم خواهم توانست چیزی از او بیاموزم. او هم در دل تمدنی زاده شده و مسائل خاص خود را دارد و طبیعی و درست و محترم است که از آن گرانیگاه به دنیا نگاه کند. تا جایی که پرسشهایش روشن و روش‌اش منسجم و داده‌هایش معتبر باشند، نظریه‌هایش هم پذیرفتنی است، تا جایی که من دیده‌ام دست بر قضا پژوهشگران «غربی» ای که دیدگاهم را شنیده‌اند و می‌دانند بیش از خیلی از روشنفکران ایرانی نسبت به آن علاقه و پذیرش دارند. این هم به جای خود باقی است که شاید این قبول نکردن که می‌فرمایید به پیش‌داشتهای و تعصبهایی اروپامدارانه یا آتن‌محورانه مربوط باشد، که خوب، در این حالت اختلاف نظر نشانه‌ی مبارکی است!

س: شما در کتاب «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» گفته‌اید یونان باستان خاستگاه و مرکز فرهنگهای بعدی نبوده است.

ج: البته که گفته‌ام، هرکس که منابع باستانی را روش‌مند بخواند و اعتبار داده‌ها را ارزیابی کند به همین نتیجه می‌رسد. ارزش زاویه‌ی دید ایرانی همین است. شما می‌توانید آنچه که با مرکز گرفتن یونان یا

روم بدیهی فرض می‌شود را از زاویه‌ای نو نگاه کنید و نقدش کنید. وقتی چنین کردید، اگر روش مند و مستدل پیش رفتید، به نتایجی می‌رسید که خواه ناخواه مورد پذیرش قرار خواهد گرفت.

س: اما بسیاری از نویسندگان و پژوهشگران با آرای شما موافقت ندارند. مثلا می‌گویند یونان از نظر تمدنی بر ایران باستان برتری داشته است.

ج: من بسیار مشتاقم بدانم کدام نویسنده و پژوهشگری است که کارهایم را خوانده باشد و به شکلی مستدل و روش مند با آن مخالف است. چون در این حالت از او چیزهای زیادی خواهم آموخت و ایرادهای کارم نمایان خواهد شد.

س: یعنی می‌گویید آنهایی که با شما مخالف هستند کارهایتان را نخوانده‌اند؟

ج: خیر، دوستانی هستند که خوانده‌اند و به شکلی مستدل هم مخالفت دارند و این باب بحثی ارجمند و ارزشمند را گشوده است. اما درباره‌ی بخش اعظم کسانی که مخالف‌اند، مسئله در اینجا است که اصولا اصل بحث را نخوانده‌اند. یعنی کسانی را دیده‌ام که بر حسب شنیده‌ها و برساخته‌های ذهنی خودشان با چیزهایی مخالفت می‌کنند که اصولا ربطی به من ندارد. جور دیگری از مخالفت هم هست که از جنس هیجانات و عواطف است. یعنی مثلا کسی از بچگی خوانده که یونانیان فرهیخته‌ترین مردم روی زمین بوده‌اند، و بعد کتابی می‌خواند که می‌گوید چنین نبوده. یعنی تمام عمرش سقراط را به عنوان نمادی از خردمندی و دانش فرض کرده و بعد یک دفعه می‌بیند در کتابی آمده که سقراط اصولا بی‌سواد بوده و نماینده‌ی خردستیزی در شهرش بوده است. واکنشی هیجانی می‌تواند در این حالت ایجاد شود که از ناباوری تا خشم و خروش نوسان می‌کند و روشن است که ربطی به نظامهای دانایی و اعتبار و صحت علمی مفاهیم ندارد. راستش تا جایی که من دیده‌ام تقریبا همه‌ی افرادی که به اندیشیدن جدی تعلق خاطر داشته‌اند، بعد از خواندن اصل متنها یا با

آن موافق بوده‌اند یا بر سر جزئیات بحثهایی داشته‌اند که مستدل‌هایش بسیار ارزشمند و سودمند هم بوده است. مخالفت به آن معنی که می‌فرمایید را من در بین افراد جدی ندیده‌ام.

س: ولی نمی‌توانید انکار کنید که ایران‌گرا هستید؟ از دیدی ناسیونالیستی به علوم انسانی نگاه می‌کنید.

نمی‌کنید؟

ج: فکر می‌کنم وقتی واژه‌هایی از این دست را به کار می‌بریم باید دقت کنیم. من نه تنها انکار نمی‌کنم

که ایرانی و ایران‌گرا هستم، که افتخار هم می‌کنم و امیدوارم نوشته‌هایم اثبات این قضیه باشد. در عین حال

ناسیونالیست نیستم، یعنی به چارچوب مدرن تعریف هویت ملی به شکلی که در اروپا تکامل یافته پایبند

نیستم و خطرهای جدی در آن می‌بینم. اما ملی‌گرا هستم و این نسخه‌ی کهنتر و به نظرم عمیقتر پیکربندی

هویت ملی در ایران است. من هیچگاه با پیش‌داشتهایی هویتی به روش و داده‌ها نگاه نمی‌کنم. اما مسائلی که

دارم مسائلی آمیخته با هویتیم هستند. فکر می‌کنم این شکل طبیعی و درست طرح مسائل است و اگر چنین

نباشد ایرادی در کار وجود دارد.

س: و کتابهایی که نوشته‌اید، با هدف بازسازی هویت ایرانی بوده است. غیر از این است؟

ج: دقیقا همین است. هدف من از سویی واسازی پیش‌داشتهای حاکم بر هویتهاست (چه ایرانی و

چه فرنگی و چه مدرن و چه پیشامدرن‌اش) و از سوی دیگر بازسازی و فهم مجدد و عمیقتر آنچه که هستیم.

بازخوانی و فهم نقادانه‌ی تاریخ و اساطیر و فلسفه هم به نظرم به همین خاطر ضرورت دارد.

س: چرا در این طیف وسیع مطلب می‌نویسید؟ از جامعه‌شناسی تا تاریخ و اسطوره‌شناسی؟ مگر

می‌شود یک نفر در همه‌ی این زمینه‌ها متخصص باشد؟

ج: نخست این که بله! می‌شود! گرفتن یک دکترای تخصصی و دستیابی به مرزهای یک رشته‌ی

تخصصی در بهترین دانشگاه‌های دنیا همتاست با خواندن حجمی از مطلب که حد بالایش چهارصد جلد

کتاب است. یک آدم معمولی اگر به خواندن و اندیشیدن تعهد داشته باشد و به سرعت مناسبی هم برای یادگیری دست یافته باشد، می‌تواند هر چهار پنج سال در این حد پیش برود. یعنی کسی طی بیست سی سال مطالعه می‌شود در پنج شش رشته در بالاترین حد تخصص پیدا کرد. تحلیل و فهم و نتیجه‌گیری در دنیای علم هم امروز با الکترونیکی شدن منابع و ابزارهای آماری سرعتی خیره‌کننده پیدا کرده است. به همین دلیل است که تقریباً همه‌ی پژوهشگران و نویسندگان جدی این روزگار میان‌رشته‌ای به مسائل می‌نگرند و در چندین شاخه قلم می‌زنند.

س: یعنی شما ادعا می‌کنید در همه‌ی این رشته‌ها تخصص دارید؟

ج: من دانشجوی ساده‌ای بیش نیستم، که البته در خواندن و یادگیری جدی هستم و سرعتی مناسب هم در این زمینه دارم! شما پرسیدید مگر می‌شود در چند شاخه متخصص بود، و من پاسخ دادم که بله، می‌شود و همه‌ی نامداران دنیای دانش امروز چنین هستند. آنهایی که می‌گویند نمی‌شود یا راه یادگیری‌شان مربوط به قرن دوم و سوم هجری است و یا دستاویزی برای تنبلی‌شان می‌جویند.

س: ولی همینطوری که نمی‌شود در رشته‌ای متخصص شد! اعتبار علمی به هر صورت به تحصیل و مدرک دانشگاهی بند می‌شود.

ج: نخست این که چنین نیست. اعتبار علمی یک نفر به نوشته‌هایش بند است، مستقل از این که خودش که باشد و کجا درس خوانده باشد. دوم این که اگر مدرک دانشگاهی برایتان مهم باشد اتفاقاً من یک کلکسیون کاملش را جمع کرده‌ام!

س: شما همه‌ی این رشته‌ها که درباره‌اش می‌نویسید در دانشگاه خوانده‌اید؟

ج: تقریباً بله! دو کارشناسی ارشد در فیزیولوژی اعصاب و جامعه‌شناسی فرهنگ از دانشگاه تهران دارم و دکترایم هم جامعه‌شناسی سیاسی است از دانشگاه علامه. در این میان کمی روانشناسی در دانشگاه پیام

نور خوانده‌ام. روی اینترنت هم سه رشته‌ی *classical studies* و *biblical studies* و *complexity theories* را در بهترین دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی خوانده‌ام. البته به جز دو ارشد و یک دکترا بقیه‌اش به مدرک دندان‌گیری منتهی نشده و آنها هم که شده به دردی نمی‌خورد!

س: چه ضرورتی دارد که شما درباره‌ی این طیف وسیع از مطالب بنویسید؟ آیا ضرورتش از میل به بومی ساختن کل علوم انسانی ناشی نشده؟

ج: در واقع آن چیزی که شما به صورت شعبه‌هایی جدا جدا و مستقل از علوم در نظر می‌گیرید اصولاً وجود ندارد. سیستم دانایی چنان که گفتم یک شبکه‌ی پیچیده‌ی یگانه و منسجم است که رشته‌های دانشگاهی زیرسیستم‌هایش هستند و کاملاً درهم تنیده شده‌اند. موضوعاتی که من درباره‌شان می‌نویسم همه شاخه‌های یک پرسش مرکزی هستند و آن هم بازتعریف هویت ایرانی است. برای انجام این کار باید یک دستگاہ نظری روزآمد و گسترده‌ی جامعه‌شناختی-روانشناختی با داده‌های تاریخی، مفاهیم اسطوره‌شناختی و پشتوانه‌ای فلسفی ترکیب شود تا چشم‌اندازی استوار و کامل به دست دهد. اگر پرسش‌تان را جدی بگیرید نوشتن در شاخه‌های همسایه ضرورت پیدا می‌کند.

س: کلام آخر این که، تصویر خودتان درباره‌ی کارهایتان چیست؟ شما مجموعه‌ی آثارتان را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ج: ارزیابی یک مجموعه‌ی علمی مثل کاری که دارم می‌کنم باید به تدریج و از بیرون صورت بگیرد. یعنی محک‌هایی که پژوهشگران و صاحب‌نظران می‌زنند در نهایت اعتبار یک نظریه را تعیین می‌کند. تا اینجای کار این محک بیرونی به شک چشمگیری موفق از آب در آمده است. یعنی تقریباً هر صاحب‌نظر و پژوهشگر جدی‌ای که با این متون برخورد کرده، مستقل از این که چقدر محتوایش را پسندیده یا پذیرفته، آن را جدی

و محکم دانسته و بخش بزرگی از این افراد با همین واسطه‌ی نظری به دوستان خوب من تبدیل شده‌اند که از همراهی و دوستی‌شان سرفراز هستم.

س: شما دارید از زیر پاسخ فرا می‌کنید. این را همه خبر داریم که استادان و صاحب‌نظران زیادی نسبت به آثارتان ابراز علاقه کرده‌اند. اما من نظر خودتان را پرسیدم. از دید خودتان مجموعه‌ی کارهایتان یک دیدگاه بومی و ایرانی درباره‌ی تاریخ و فلسفه و علوم انسانی هست یا نیست؟

ج: شما بالاخره می‌خواهید این حرف را در دهان من بگذارید دیگر! بگذارید اینطوری پاسختان را بدهم. به نظرم طی چند قرن گذشته ما نظریه‌ای جدی نداشته‌ایم که در آن کسی با جذب و احاطه بر مرزهای جهانی دانش مسائل ایرانی را مطرح کند و دستگاهی نظری برای پاسخ به آن پیشنهاد کند. من می‌کوشم چنین کنم. یعنی کارهایم از دید خودم گشودن جبهه‌ایست در سپهر اندیشه، که در آن مسائل ایران زمین به رسمیت شناخته شود و به شکلی انداموار و منسجم با دستگاه نظری محکم و روزآمدی اندیشیده شود. من نمی‌خواهم چیزی را از بیرون بیاورم و بومی کنم، چون اصولاً دوقطبی بومی در برابر مدرن را میراث استعمار می‌دانم. من ایرانی‌ای هستم که درباره‌ی تمدن ایرانی می‌اندیشم و نظریه‌هایم بر اساس مسائل این تمدن تدوین و پیکربندی شده است، و امیدوارم به این شکل بسیاری از پیش‌داشتهای نادرست و اسازی، و بسیاری از بنیانهای فکری بازسازی شود.



کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

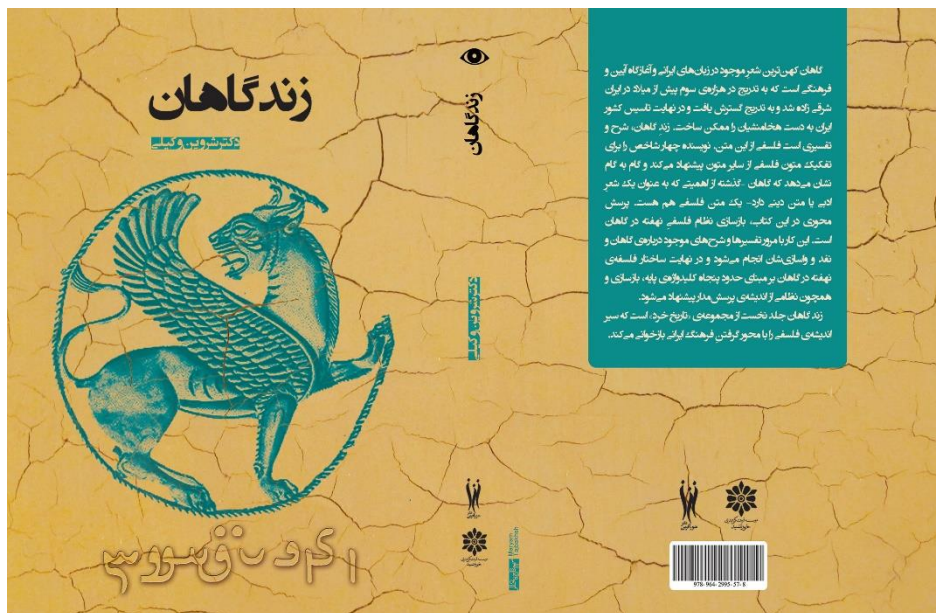
مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

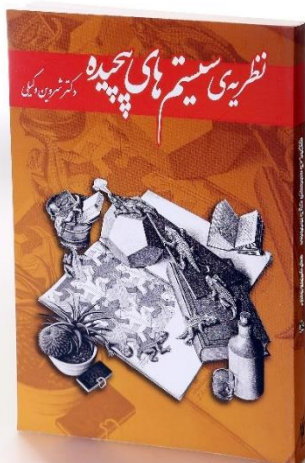
کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

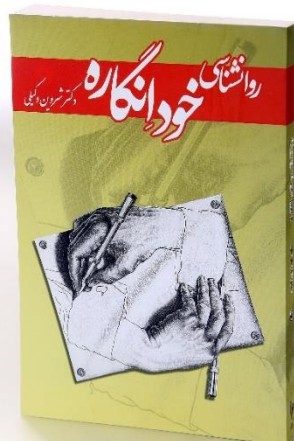




مجموعه دیدگاه زروان

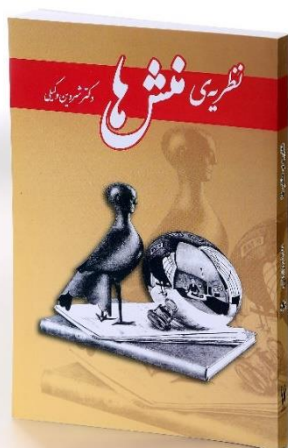
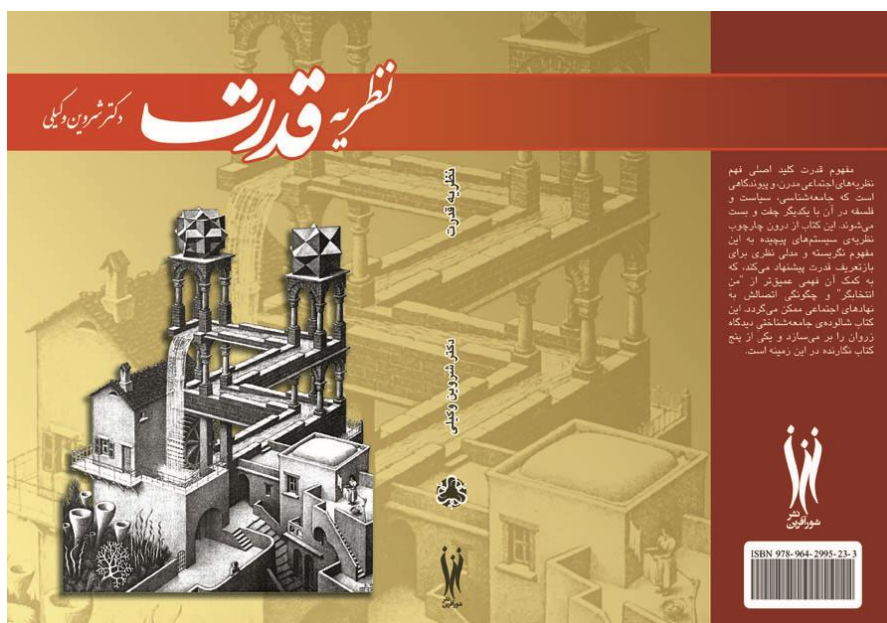
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



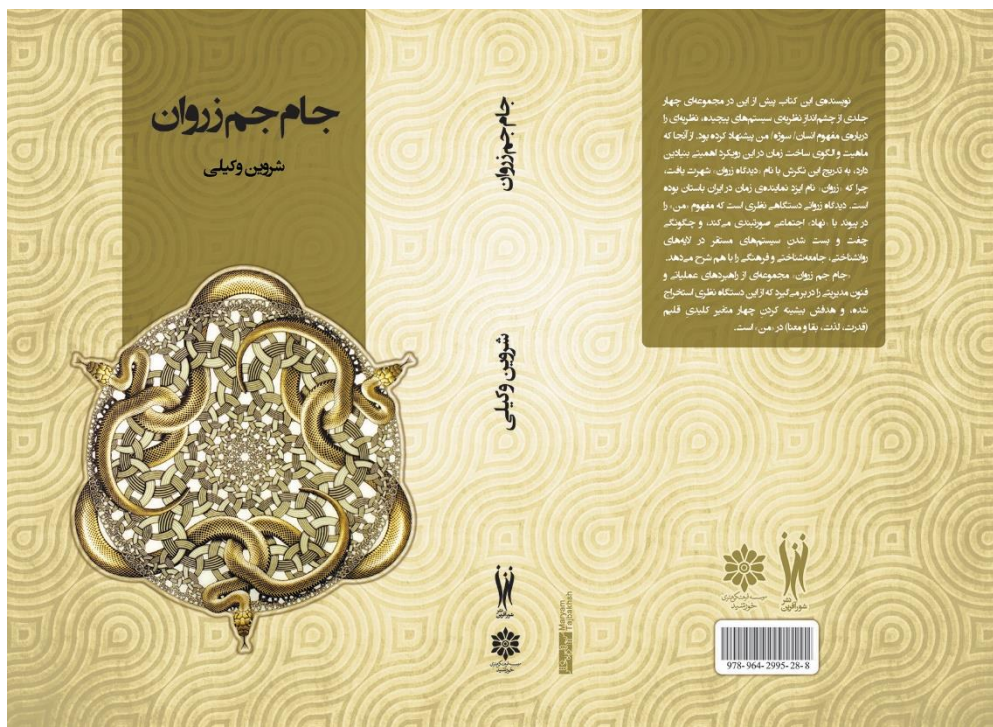


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳

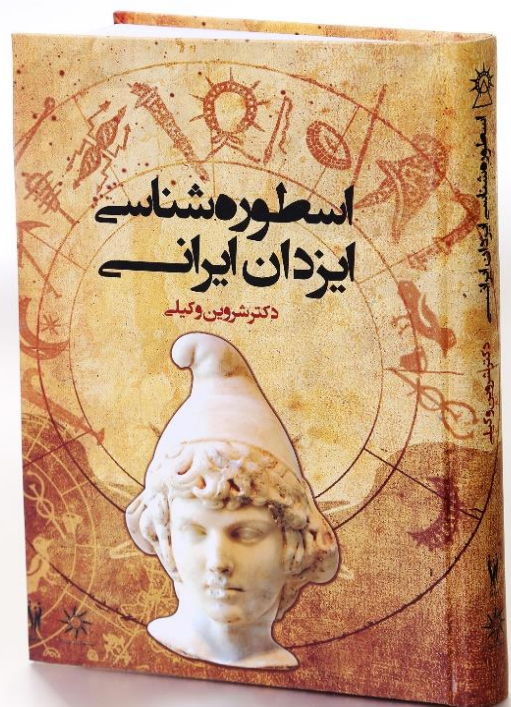
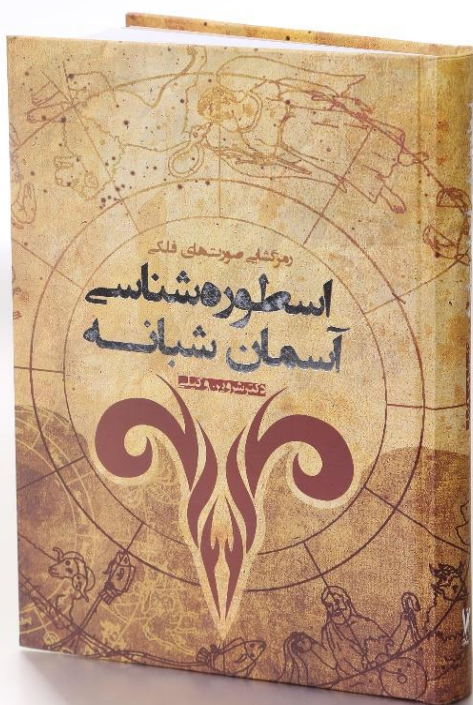


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

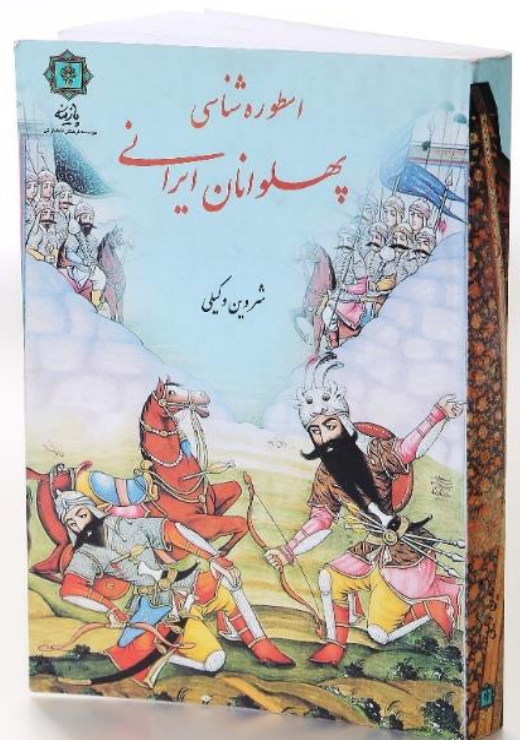
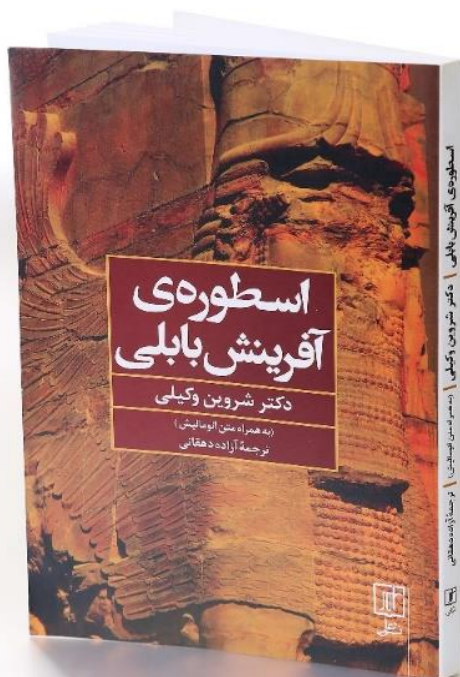


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

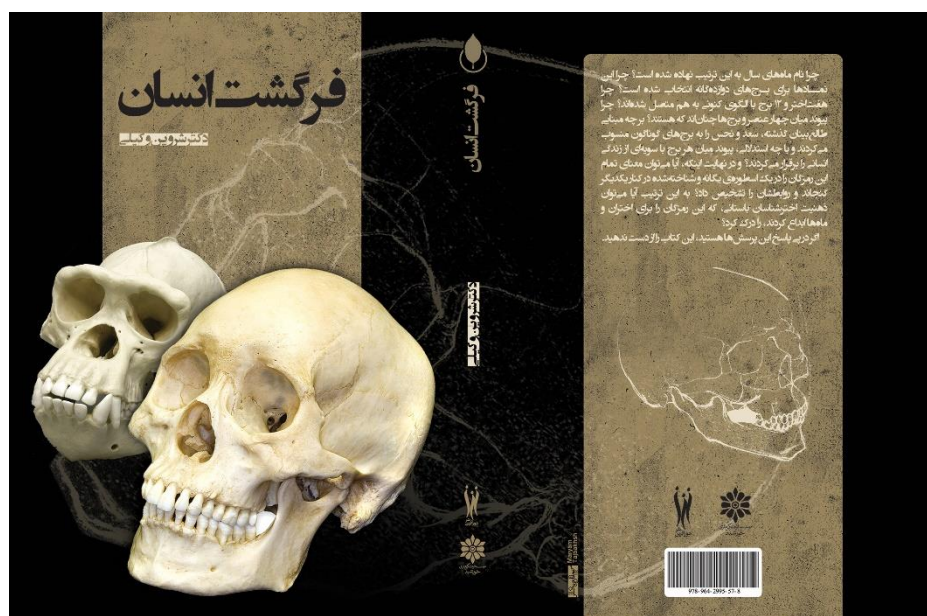
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی



مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

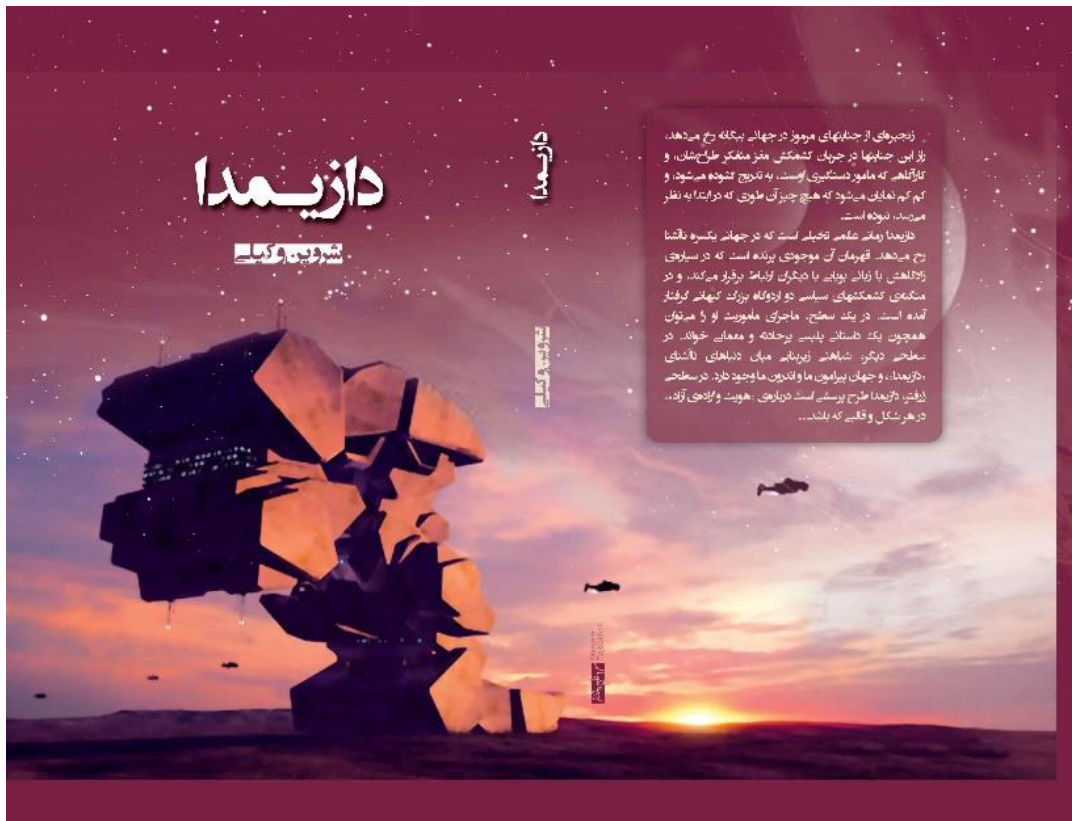
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

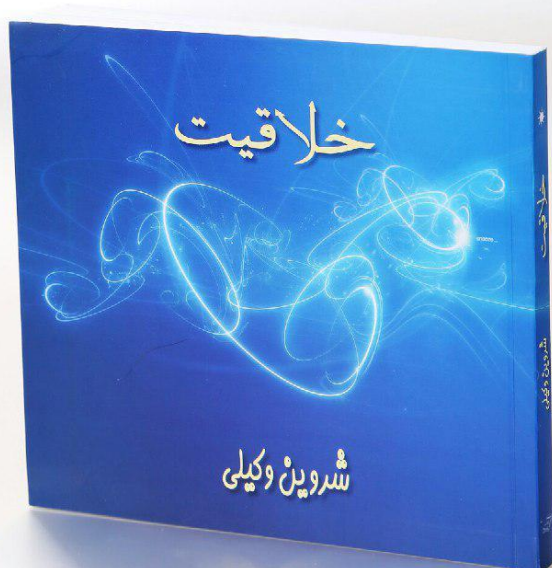


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعراء بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه

تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

