

عدالت و خیر عمومی

محمد هادی باهنر



از نظر افلاطون عدالت یکی از چهار فضایل است، که در این میان عدالت فضیلت جامعه و مدینه است. در زندگی جمعی نیک بختی و سعادت شهروندان همانا فضیلت است. زندگی مدینه یا شهر بدون عدالت ناممکن و در صورت ممکن نهایتاً زشت، مبتذل و حقیرانه است. مطابق این گفته در جایی که عدالت نیست، فضیلت دچار خسران و نقصان است. در جامعه‌ای که ظلم و بی عدالتی حاکم است، عدالت بیش از آب و نان ضرورت شهروندان آن است. برتولت برشت می‌گفت: «عدالت، نان مردمان است. گاه فراوان و گاه کمیاب، گاه خوشمزه است، گاه بد مزه. وقتی نان نایاب شد، گرسنگی حکمفرما می‌شود، وقتی نان بد شد، ناراضیاتی حکمفرما می‌شود... مردمان به نان سالم و روزانه عدالت نیازمند است». اما در افغانستان و در زیست جهان ما، عدالت کمیاب نیست، بلکه گم است. عدالت ارج گذاشته نمی‌شود؛ مخالفت‌های سیستماتیک و روشمند با آن صورت می‌گیرد. عدالت نان نیست، اما همیشه نان اگر هست با عدالت است و در نبود آن سفره‌های مردم خالی از نان و یا نان آن بی‌مزه است. پرسش مهم و اساسی در این میان این است که کی‌ها از بی‌عدالتی در چنین جوامعی نفع می‌برد؟ آیا عدالت به نفع هیچ گروهی هست؟ می‌توان واکنش‌های متفاوت به این پرسش داشت که کی‌ها از عدالت سود می‌برد و کی‌ها از بی‌عدالتی. اما آنچه مسلم است این است که مردم از بی‌عدالتی سود نمی‌برد، نه تنها سود نمی‌برد بلکه تباه می‌شود. اگر بگویم که حکومت دموکراسی، به نفع مردم است، این نفع صرفاً در ذیل عدالت تحقق می‌یابد. نفع حکومت دموکراسی هم نفع حاکمان آن است و هم نفع شهروندان آن. بی‌عدالتی در هیچ شرایطی به نفع مردم و حاکمان چنین نظامی نبوده است و نخواهد بود. یکی از واکنش‌های رایج در چنین شرایطی بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی به مسئله عدالت و عدالت‌طلبی است. وضع طبیعی ما در زندگی اجتماعی اعتراض در برابر بی‌عدالتی‌ها است. وضع غیر طبیعی ما بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی است. بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی واکنشی است از روی ناچاری و ناعلاجی در برابر بی‌عدالتی‌ها و تبعیض در زمانی که نمی‌توانیم واکنش مناسب نشان دهیم.

ادامه در صفحه ۲

”

آنان که می‌خواهند خوب زندگی کنند باید به حقیقت نزدیک بشوند.

«افلاطون»

“

آوازه عقلانیت و تکرر

سفر پیمان

دو هفته نامه

نشریه بنیاد اندیشه-دفتر بامیان

در صفحه ۲

اشارت به خداداد اشارات



شیخ الزینب ابوعلی حسین بن عبدالله

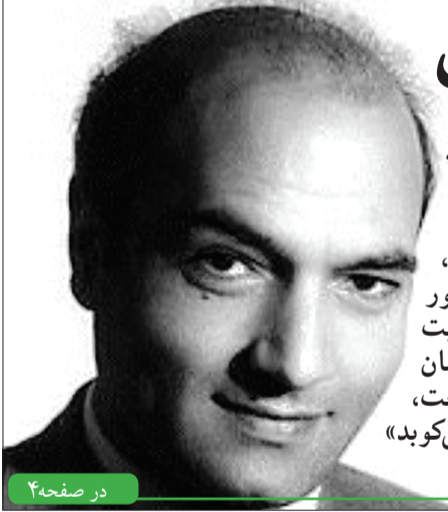
ابن سینای بلخی

الإشارات والنبيها

مقدمه، تصحیح و تعلیق

علی امیری

جستاری در باب اندیشه‌های علی شریعتی



«من فکر می‌کنم فقط باید آن نوع کتاب‌هایی را بخوانیم که زخم‌مان می‌زنند یا به جان‌مان دشمنه فرو می‌کنند. اگر کتابی که می‌خوانیم با وارد کردن ضربه به سرمان بیدارمان نکند، اصلاً چرا می‌خوانیمش؟ شاید، برای آن‌که خوش حال مان کند؟ خداوندا، ما دقیقاً زمانی می‌توانستیم خوش حال باشیم که هیچ کتابی نداشتیم، و آن نوع کتاب‌هایی که خوش حال‌مان می‌کنند همان کتاب‌هایی اند که اگر مجبور بودیم می‌توانستیم خودمان بنویسیم. اما ما به کتاب‌هایی نیاز داریم که مثل مصیبت بر ما نازل شوند و در اعماق غم فرو ببرندمان، همچون مرگ کسی که از خودمان بیشتر دوستش می‌داریم، همچون تبعید شدن به جایی که عرب در آن نی انداخت، همچون خودکشی. کتاب باید مثل تبری باشد که بر دریای یخ‌زده درون‌مان می‌کوبد»



عباس اسدیان

در صفحه ۴

در بسط مفهوم ایمان و پیمان



محمد واثق حسینی

ما با رجحان دیانت بر سیاست و ایمان بر پیمان هیچ‌گانه نمی‌توانیم از عهده گشودن گره‌های مردافکن جامعه مدرن برآییم. دولت‌مردان کشورمان با چنین تفکری نمی‌توانند سفینه‌ی نجات مردم مان را به ساحل سعادت برسانند. باید دولت‌مردانی را که مناسبات جوامع بدوی را در جوامع مدرن و مدنی جاری و ساری می‌کنند را حاشیه نشین کرد و قانون را که رکنی رکنین مدنیت و مدرنیت است را به متن آورد، باید درخت پیر و فرتوت سنت را از ریشه برکنند و تخم پیشرفت را از نو کاشت. باید برای اندیشه‌ی مدیران این سرزمین طرحی نو در انداخت، باید ظرفیت درونی بنیادین و ذاتی خلق کرد و یک جوهریت و اصلیت خود بنیاد خلق کرد و ریشه‌های پیشرفت را در دل زمین تفکر و ذهنیت این مردمان محکم و استوار کرد.



در صفحه ۵

بحث مدرنیسم و پست مدرنیسم

در شعر پارسی افغانستان



یعقوب یوسا

طرح پست مدرنیسم در ادبیات و شعر افغانستان به اساس این‌که پست مدرن و پست مدرنیسم خاستگاه اجتماعی، فرهنگی و هنری داشته‌باشد؛ اندیشیده و باراندیشه شده‌باشد، مطرح نمی‌شود. زیرا نگرانی‌ها و رفتارهای پست مدرن به‌عنوان اندیشه در جامعه، فرهنگ و ادبیات ما نهادینه نشده‌است. در فرهنگ ما نگرانی‌ها و رفتارهای پست مدرن قابل درک نیست. اگر بحث شعر یا نظریه‌ای پست مدرنیسم در شعر و ادبیات ما مطرح است؛ بحث بر مبنای واقعیت و نمونه نیست؛ بحث بر مبنای ادعا و ذوق است که در باره‌ی آن اندیشیده نشده و به اندیشه تبدیل نشده‌است.

در صفحه ۶

مرگ اندیشه در سیطره‌ی



لیلا خادم‌زاده



در صفحه ۷

ادامه از صفحه قبل

و لوازم منطقی آن بلکه با مرگ و لوازم آن تعریف کرده است. امکان چنین رویکردی در زوال انسانیت ریشه دارد. اشارات در پی یادآوری آن ذات ازدست‌رفته است، تا از طریق یادآوری سیمایی از آن عهد و افق فروریخته بتوان مرزها و فاصله‌های زندگی و مرگ و خیر و شر و منطقی انتخاب‌ها را ایضاً بخشید و در پی آن، به کسر خویشتن از شر و شرارت زمانه همت گمارد و دوستان خویش را به پرهیز از شرکات و اشتراک در جنایت‌ها و شرارت‌هایی دعوت کرد که خود را با نقاب خوبی و خیرخواهی عرضه می‌کنند. اشارات یادآوری کوشش‌های بشری و تاریخی است که بر سر پرورش عقلانیت و دفاع از گوهر انسانیت از جان خویش مایه گذاشته‌اند. این کوشش‌های تاریخی باید قدر دانسته شود. چون این کوشش‌ها سرچشمه‌های هستی تاریخی و امکان‌های واقعی ما و بخشی از فرآیند فعلیت و قوام تاریخی گفتارهای مدافع انسانیت (علوم انسانی) است. این کوشش‌ها همواره پیوند ما با حقایق (رخدادهایی که زندگی ما را بدون خشونت تغییر می‌دهند) را یادآوری می‌کنند به نحوی که بتوان به راه‌های نجات زندگی از چنگال مرگ اندیشید. آری، باید رخدادهای تاریخ انسانیت را کشف کرد و به راه آنان وفاداری ورزید. رخدادهای اشارات بخشی از این کوشش‌های بشری است که باید بدان تأسی نمود و به طریقتش وفاداری ورزید.

فلسفه ابن‌سینا به‌طور کلی در پی آزادی ذات بشر از قیدوبندی‌هایی است که در طول تاریخ بر آن افکنده شده و ذات را به اسارت کشانده و به تبع، نیروهای عقلانی‌اش رو به زوال نهاده است. پورسینا علیه این وضعیت با سلاح تفکر می‌رزد. رهایی و سعادت ذات انسانی بدون دانش ممکن نیست و دانش بدون یقین دانش نیست. یقین اما بدون منطق و سنجش‌های منطقی ممکن نیست. پس، «منطق» دومین شرط امکان سعادت و آزادی ذات و به تبع، امکان اتصال جان‌ها است. نور و نیروی درونی منطق به «برهان» برمی‌گردد. بیراه نیست که ابن‌سینا بیشترین کوشش‌های خود پیرامون کتاب بزرگ «الشفاء» را به بخش منطق آن به‌ویژه پاره‌ی «برهان» آن اختصاص داده است. ذات آدمی تنها در ساحت «برهان» است که به آزادی خویشتن دست می‌یابد. لذا فرایبی به درستی، طرح برهان را نه صرفاً یک بحث منطقی بلکه یک «مرحله‌ی تاریخی» می‌داند، آن‌هم والاترین مرحله‌ی تاریخ عقل. از آن‌جا که تحقق آزادی در دل تاریخ روی می‌دهد، لذا ورود به ساحت برهان همانا ورود ذات به ساحت آزادی است. ذات انسان از طریق برهان به ساحت آزادی خویش پا می‌نهد. بر این اساس، برهان همان گوهر تجربه‌ی زیسته‌ی خردمندان است، نه صرفاً یک بحث منطقی خشک‌وخالی. در عصر حاضر، پیوند و نسبت ما با «برهان» قطع شده است و زندگی ما بر هیچ برهانی استوار نیست. لذا زندگی از خود خالی و به ضد خود یعنی مرگ بدل شده است. ما زندگی نمی‌کنیم بلکه مرده‌گی را پیشه خویش ساخته‌ایم. با انقطاع از ساحت برهان درواقع قدرت ادراک خود از زندگی را از دست داده‌ایم. در این وضع ویران است که اشارات چونان اثری تکان‌دهنده و غافلگیرکننده پدیدار می‌گردد، البته برای کسی که بدان گوش می‌سپارد. زیرا اشارات از عهد برهان سخن به میان می‌آورد و عهد برهان و ساحت آزادی ذات را یادآوری می‌نماید. سخن‌گفتن اشارات از عهد برهان بسیار دشوار و پیچیده است. لذا ابن‌سینا آن را به سبک خصوصی و دونفره برگزار کرده، برخلاف کتاب شفاء که سخن عهد برهان را به نحو عمومی برگزار کرده است.

اشارات صرفاً یک اثر از آثار ابن‌سینا و یک جزء از اجزاء نظام کلی او نیست بلکه به‌تنهایی نظام کاملی از فلسفه ابن‌سینا را در احتوا دارد. دقت در ساختار اشارات نشان می‌دهد که این کتاب نظام کاملی از فلسفه پورسینا را ارائه می‌دهد. اشارات از دو قسمت منطق و فلسفه تشکیل شده: قسمت اول اشارات به طرح منطق می‌پردازد. منطق شرط امکان علم و سخن علمی را به میان می‌آورد و ابزار علم بیاوم علم را در اختیار هر علمی قرار می‌دهد. بعد از آن، قسمت فلسفه است. فلسفه‌ی آن از دو بخش تشکیل شده است: ۱. بخش فلسفه نظری شامل دو علم طبیعیات (که شامل دو دانش جهان و جان است) و مابعدالطبیعه (که به وجود و تفکر می‌پردازد)؛ و ۲. بخش فلسفه عملی که سه نمط آخر اشارات است و در آن به احیای گوهر فلسفه عملی مکتب بلخ در چارچوب برهان می‌پردازد.

سعادت و آزادی ذات منوط به علم است. اشارات علوم آزادی ذات را مورد بحث قرار می‌دهد. اما هر علمی به آزادی ذات یاری نمی‌رساند بل تنها علوم یقینی است که می‌تواند ذات را شفا و نجات ببخشد. یقین بدون سنجش منطقی حاصل نمی‌آید. بنابراین، منطق از شرایط امکان علم یعنی از شرایط امکان سعادت و نجات ذات آدمی بحث می‌کند. منطق صرفاً بحث از قواعد گفتار نیست بلکه پاره‌ی ذاتی از تحول عقل در تاریخ خویشتن است. به همین خاطر، تاریخ ظهور و زوال عقل بر اساس تاریخ ظهور و زوال منطق نیز قابل قرائت و روایت می‌باشد. ابن‌سینا در فلسفه‌ی فیزیک خود به جهان و جان پرداخته است. برخی از مورخان فلسفه گفته‌اند که جوهر در ارسطو دوجزئی (ماده و صورت) است اما در ابن‌سینا سه‌جزئی (ماده و صورت و مفیض الصور)؛ با این حال، شرح درستی از این تفاوت آرایه نداده‌اند. همین تفاوت اندک نشان می‌دهد که عقل‌گرایی در فلسفه ابن‌سینا به مراتب بیش از فلسفه ارسطو شدت دارد. ارسطو جوهرها یا وضعیت‌های جهان را قائم به خود می‌داند و عقل را در ساختار آنها شریک نمی‌داند اما ابن‌سینا عنصر عقل (مفیض الصور) را داخل در ساختار جوهرها و وضعیت‌های جهان (اعم از هر گونه وضعیت فرهنگی، سیاسی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی، و...) می‌داند. یعنی این‌که ابن‌سینا جوهریت و خودبنیادی وضعیت‌های جهان را بدون عقل ناممکن می‌داند. هیچ وضعیت جهانی و

”

صدر و ذیل اشارات را دو امر تاریخی تشکیل می‌دهد: یکی برهان که مرحله‌ی اعلا‌ی تاریخ عقل است و دیگری سنت بلخی که گوهر تاریخی بلخ را مورد بازآفرینی قرار می‌دهد. کبوتر نیلگون اشارات از جایی دوردست، از اعماق سرزمین ذات در بر ما فرود آمده، با ناخوشی و دردمندی؛ تا توامان اسارت کنونی ما و عهد آزادی ذات انسانی را به ما یادآوری کند و به رهایی ما یاری رساند. اشارات با اندوه و دردمندی فراوان همانا ما را به ساحت خرد، به آزادی ذات، به تفکر مدام فرامی‌خواند.

“



بشری بدون عقل و عقلانیت قوام و دوام ندارد. از دید پورسینا، تنها عقل است که جوهریت دارد و خودبنیاد است. بر این اساس، جهان ابن‌سینایی عقلانی‌تر و درواقع انسانی‌تر از جهان ارسطویی می‌باشد. اشارات جان ما را به سکونت در چنین جهانی دعوت می‌کند. اشارات در باب وجود نیز نظر خاصی را بیان می‌دارد. ابن‌سینا در باب وجود یک حرکت دوگانه انجام داده است: وی در نمط چهارم نخست می‌کوشد که ثابت کند «اول» بی وجود دارد اما بعد یک چرخش عجیب انجام می‌دهد و می‌گوید: «آن «اول» قابل تعریف منطقی نیست. چون نه جنس دارد و نه فصل، لذا حد ندارد. پس قابل شناخت منطقی نیست. یعنی چیزی به نام علم اول (یا علم الاهیات/ اول‌شناسی) ممکن نیست و معنا ندارد. نه تنها «علم» به اول معنا ندارد بلکه حتی نمی‌توان بدو «اشاره» کرد جز به «صریح عرفان عقلی». این عرفان عقلی همان تجربه‌هایی است که در بخش فلسفه عملی به طرح آن می‌پردازد. تنها در تجربه عملی است که می‌توان اشاره‌ای عرفانی به اول را یافت، اشاره‌ای که آن را صرفاً در «بقعه‌ی امکان» می‌نهد، اما این امکان به سرحد «علم» نمی‌رسد مادام که التزام به برهان رعایت می‌شود. حتی انقسام برهان به لمی و ائی کمکی نمی‌کند و نمی‌تواند آن اشاره‌ی عرفان عقلی را به یک «علم» بدل سازد. به‌رحال، چیزی که در «نظام دانش» ابن‌سینایی جای اول را

ظهور کرده، همانا فلسفه است. لذا فلسفه بدیل دین است. به همین خاطر، پرسش از نسبت دین و فلسفه معنادار و قابل طرح می‌باشد. اگر این دو یکی باشند، چنین پرسشی معنای محصل نخواهد داشت. دین و فلسفه از دو جهان متباین و از دو سنت متفاوت می‌آیند. لذا نسبت آن‌ها در یک جهان سوم (یعنی جهان ابن‌سینا، جهان بلخ عهد اسلامی) به «مسأله» بدل می‌شود.

به‌رحال، ابن‌سینا سنت عملی بلخ را در قالب «عرفان عقلی» بازسازی کرده است. عمل همانا شرط قوام معرفت است. معرفت بدون عمل در بطن وضعیت‌های زندگی تقرر نمی‌یابد. استقرار معرفت نیازمند وضع قوانین عملی است. اما هر قانون عملی به قوام معرفت منجر نمی‌شود. به همین خاطر، ابن‌سینا به سنت عملی بلخ بازگشته و آن را به‌عنوان شرط قوام معرفت بازسازی کرده و درواقع سنت بلخی را به‌مثابه شرط قوام فلسفه احیا کرده است. به‌راستی که فلسفه تنها در دامن سنت بلخی بود که امکان زیستن داشت. با تأسف، تاریخ آینده اندیشه در جهان اسلام، صدق بصیرت ابن‌سینا را ثابت کرد که فلسفه در غیر از سنت بلخی نمی‌تواند پا بگیرد. ابن‌تیمه تمام‌قد به مبارزه علیه جلوه‌های درخشان سنت بلخی پرداخته و نقدهای او بر جریان‌های فکری ناشی از مکتب بلخ تماماً بر بلخ‌زدایی از سنت عربی متمرکز است. به‌رحال، ابتکار پور بلخ بسیار تعیین‌کننده است. در تاریخ جهان اسلام گروه‌های بسیار زیادی هستند که از قرون اولیه تا کنون در پی شرعی‌سازی عرفان بوده‌اند و کوشیده‌اند ریشه‌های عرفان را در قرآن نشان دهند. این پروژه معطوف به قطع ریشه‌های بلخی عرفان است و درواقع در پی تاریخ‌زدایی از عرفان و بی‌تاریخ‌سازی مکتب بلخ اند. ابن‌سینا با احیای سنت بلخی درواقع بی‌بنیادی چنین پروژه‌هایی را نشان می‌دهد. از طرف دیگر، کسانی که معتقدند ابن‌سینا از فلسفه به عرفان گذر کرده، از اساس به خطا رفته‌اند و طرح ابن‌سینا را به نحو وارونه و ذیل دیدگاهی درک کرده‌اند که ابن‌سینا در پی رد آن است. بنابراین، فلسفه عملی ابن‌سینا نه به دنبال گذر از فلسفه به عرفان بلکه برعکس، در پی احیای سنت بلخی به‌عنوان یگانه پناهگاه فلسفه است. بی‌دلیل نیست که با ویرانی بلخ و نابودی سنت بلخی، فلسفه و عقل نیز بی‌پناه و آواره شده‌اند.

خلاصه، کتاب شریف اشارات و تنبیهات پورسینا محفوف به قواعد گفتار در ابتدا و قواعد کردار در انتها است. آن‌چه در میانه‌ی شعله‌های قواعد گفتار و کردار به رقص درآمده، خود عقل است. عقل در اشارات مقامی تکین و ارجی سزاوار خویش یافته است. در کتاب شفاء، «الاهیات» (علم الاول)، به‌عنوان فلسفه نخستین مطرح گردیده اما در اشارات، چون معرفت اول به‌عنوان علم ناممکن است، لذا معرفت آن و بناکردن ساختمان معرفت بر پایه‌ی آن از لیست وظایف عقل کنار گذاشته می‌شود. با کنارگذاشتن «اول»، الاهیات به‌عنوان فلسفه نخستین کنار گذاشته می‌شود. لذا ساختار اشارات با شفاء تفاوت بنیادین دارد. به خاطر این‌که ظهور عقل در اشارات شدت و قوت بیشتری پیدا کرده، لذا جواهر جهان و وضعیت‌های امور تماماً بر پایه‌ی عقل بنا می‌گردد و قواعد گفتار و کردار بر عقل استوار شده است. این‌که بنیان‌های جهان و جان و گفتار و کردار تماماً بر خرد استوار گردیده، بر ظهور شدید عقل در ابن‌سینا گواهی می‌دهد.

اشارات و تنبیهات یک رخداد است، رخدادی که با تصدیق آن وجود و تفکر ما یعنی ذات ما آرام‌آرام دچار دگرگونی خواهد شد. اشارات یک رخداد است که ما را با زبان سرد اما آزاد برهان به تفکر و تغییر جوهر وجود و شنون زندگی‌مان فرامی‌خواند، بدون آن‌که هیچ اجبار بیرونی بر ما تحمیل کند. قدرت برهان تنها از درون ذات عقل برمی‌خیزد و زوری فراتر از نیرو و نور درونی خود عقل برای دگرگونی ذات بشر ندارد. اشارات کتاب رخداد تفکر است، تفکری که نگاه ما به تاریخ و جهان زندگی ما و به تبع به امکان‌ها مان را تغییر و آگاهی می‌بخشد. مبدأ تاریخ ما در سنت ابن‌تیمه و بن‌سلمان ریشه ندارد بل در سنت و مکتب بلخی ریشه دارد. اشارات رویدادی است که گزینه‌های قابل انتخاب را برای ساکنان این سرزمین روشن‌سازی می‌کند و فاصله‌ی آن‌ها نیز آشکار است. زیرا ابن‌تیمه و سنت او کاملاً در پی بلخ‌زدایی قدم برداشته‌اند، و این بلخ‌زدایی به حدی شایع بوده است که حتی مخالفان ابن‌تیمه نیز در این خصوص با وی همراه و همگام شده‌اند، خواسته یا ناخواسته. اشارات از تاریخ پنج‌هزار ساله افغان‌ها سخن نمی‌گوید بلکه از تاریخ عقل و عهد برهان سخن می‌گوید که بنیاد هر گونه تاریخ‌نگاری را امکان و مکان می‌بخشد. اشارات امکان‌های شفا‌ی ذات و نجات انسانیت را در میان حریر قواعد گفتار و کردار پیچانده و نزد اهلش به ودیعت سپرده است. جان کلام این‌که پیوند و نسبت ما با اشارات حداقل به اجتماع سه امر منوط است: ۱. دوستی با دانایی؛ ۲. تکیه به برهان و منطق؛ ۳. بازگشت به سنت بلخی. بایست به سنت و مکتب بلخی بازگشت و از طریق آن به دوستی با دانایی قیام کرد و در جاده‌ی برهان قدم‌زنان پیش رفت. بازگشت به سنت بلخی مستلزم بازنگری در تاریخ و امکان‌های تاریخی ما است. بدون تغییر نگاه فعلی به تاریخ نمی‌توان به سرچشمه‌های حقیقی خود پی برد. تصحیح و تقویم نگاه تاریخی اهمیت تعیین‌کننده دارد. بیراه نیست که صدر و ذیل اشارات را دو امر تاریخی تشکیل می‌دهد: یکی برهان که مرحله‌ی اعلا‌ی تاریخ عقل است و دیگری سنت بلخی که گوهر تاریخی بلخ را مورد بازآفرینی قرار می‌دهد. کبوتر نیلگون اشارات از جایی دوردست، از اعماق سرزمین ذات در بر ما فرود آمده، با ناخوشی و دردمندی؛ تا توامان اسارت کنونی ما و عهد آزادی ذات انسانی را به ما یادآوری کند و به رهایی ما یاری رساند. اشارات با اندوه و دردمندی فراوان همانا ما را به ساحت خرد، به آزادی ذات، به تفکر مدام فرامی‌خواند. طوبی لمن سمع!

جستاری در باب اندیشه‌های علی‌شریعتی

(به مناسبت چهل و دومین سالگرد شریعتی)



عباس اسدیان

اگر اندکی با تسامح حرف بزنیم علی شریعتی را از جهتی می‌توان به عنوان تأثیرگذارترین و پرخواننده‌ترین روشن‌فکر اسلامی معاصر نام برد. این تأثیرگذاری اما بیش از آنکه مدیون اندیشه‌ی اصیل و ناب باشد مدیون کاریزمای شخصی، سخن‌رانی‌های پرشور و برانگیزاننده، متن‌های سلیس و انقلابی و اتکا بر باورها و سنت دینی می‌باشد. در این نوشتار تلاش می‌شود تا اندکی در مورد نسبت شریعتی با باورهای دینی و تأثیر پذیری او از اندیشه‌های کارل مارکس و مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم بحث صورت بگیرد.

علی‌شریعتی نوشته‌هایش را به سه دسته تقسیم می‌کند: اسلامیات، اجتماعیات، کویریات. اسلامیات و اجتماعیات مجموعه نوشته‌هایی را در بر می‌گیرد که به صورت چشم‌گیر تحت تأثیر افکار مارکس قرار دارد. اما به باور منتقدین نوشته‌های که موضوعات اسلامی و اجتماعی را در بر می‌گیرد موضوعیت خود را از دست داده است و دیگر در زمان حاضر نمی‌توان از آن نوشته‌ها استفاده‌ی چندان نمود، اما نوشته‌های که ذیل کویریات قرار می‌گیرند امروزه روز نیز همان تازگی‌های اوایل را دارند. با این وصف ولی این رای موضوعیت تام و تمام ندارد و امروز هم می‌توان نوشته‌های اسلامیات و اجتماعیات شریعتی را خواند؛ چنین خوانشی برای ما لا اقل از این جهت می‌تواند اهمیت داشته باشد که فهمی نسبی از جوامع اسلامی و هم‌جوار برای ما حاصل شود. بر علاوه‌ی این، آراء و افکار شریعتی در افغانستان هم تأثیرگذاری‌های خودش را داشته و از این جهت ما هم با او نسبت داریم. در بخش اخیر این متن اشاره‌ی اندک به کویریات خواهیم داشت.

شریعتی، مثل اکثر روشن‌فکران زمانه‌ی خود، به شدت متأثر از مارکس بود. اما برای این‌که بتواند آراء و نظریات مارکس را در حوزه عمل در جامعه ایران به تحقق ببیوندد، متوسل به دین اسلام شده بود. تلاش شریعتی این بود که به نحوی تفسیر مارکسیستی از اسلام بیرون بدهد. گرچند خودش مدام ادعا داشت که نظام مارکسیستی یک نظام به شدت ناقص می‌باشد. اما با این حال تأثیر پذیری او از مارکس را نمی‌توان انکار کرد. شریعتی در نامه‌ی که به پدرش (تقی شریعتی) می‌نویسد ادعا می‌کند که «جنگ بین فقیر و غنی است نه شیعه و سنی». تضاد و کشمکش بین فقیر و غنی، و در کل در محوریت قرار گرفتن اقتصاد و سرمایه‌های اساسی‌ترین و یگانه وجه مهم فلسفه مارکس می‌باشد که شریعتی این‌جا سرسپردگی خودش را نسبت به همین نوع اندیشه بیان نموده است.

شریعتی، هم‌چون مارکس در پی تحقق بخشیدن یک جامعه بی‌طبقه در ایران بود اما برای این‌که بتواند جامعه‌ی بی‌طبقه به وجود آورد و دیگر شاهد جنگ بین فقیر و غنی نباشد، بیشترین تلاش خود را به خرج داد تا برای نیل به این آرزو از درون دین، و مشخصاً مذهب تشیع، برای خودش پشتوانه بسازد. در همین زمینه او از سلمان و ابودر بیشترین استفاده را می‌برد تا بتواند توجیه‌گر نظریات خود در درون جامعه دینی باشد. این‌که شریعتی به هم‌خوانی‌های نظریات مارکس با مذهب تشیع اشاره نموده چندان چیزی عجیب نیست اما نکته غریب و کزاف نظریات او در این است که می‌گوید «این چیزی نیست که ما تازه از مارکسیست‌ها یاد گرفته باشیم، این مارکسیست‌ها هستند که تازه از اسلام و مذهب یاد گرفته‌اند». ادعاهای عجیب و

غریب شریعتی البته در همان سطح باقی نمی‌ماند و مدام در پی تحریک قشر دانشجویی، با بیشترین استفاده از مفاهیم مذهبی و شخصیت‌ها، تلاش می‌کند تا بر تن آرمان «کمونیسم معنوی» خود لباس واقعیت ببوشاند. به یک معنا، او می‌خواست حتماً دین را به سطح ایدئولوژی فروکاست بدهد. شریعتی باور داشت دینی که به درد این دنیا نخورد به درد آن دنیا نیز نخواهد خورد. البته این ادعاهای شریعتی از جانب روشن‌فکران ایرانی به شدت مورد انتقاد نیز قرار گرفته است. از جمله عبدالکریم سروش کتاب «فرهت‌تر از ایدئولوژی» را در همین زمینه بیرون می‌دهد تا مدعای باطل شریعتی را اثبات کند.

شریعتی، بنا به دلایل فراوان، از مخالفت‌های خود با نظریات مارکس نیز پرده بر می‌داشت (گرچند عمیق‌ترین لایه‌های این مخالفت ما را به این نکته می‌رساند که ادعا کنیم این مخالفت‌ها بیشتر به این دلیل بوده تا نظریاتش مقبولیت پیدا کند و در بین جامعه جا بیفتد، زیرا در جوامع اسلامی به دشواری بتوان اندیشه‌ی را بدون تلفیق آن با دین اسلام وارد متن زندگی مردم نمود). ادعای او این بود که مارکس وجه روحانی و الاهیاتی آدم‌ها را نا دیده گرفته و زندگی را سراسر به پول و اقتصاد خلاصه کرده است. به نظر شریعتی مهم‌ترین افراد در این زمینه – که پیروی از آن‌ها می‌تواند نقایص نظام مارکسیستی را بر طرف کند – شخصیت‌های دینی چون ابودر و سلمان است. این‌ها افرادی اند که با وجودی که به مادیات توجه فراوان دارد و از اهمیت شان در زندگی غافل نیستند اما در عین حال به بی‌نیازی آدم‌ها از آن نیز واقف اند. حرف شریعتی را در این زمینه می‌توان چنین تعبیر نمود که اصولاً انسان‌ها دارای دو بعد می‌باشد؛ بعد معنوی و بعد مادی. اما افراط و تفریط در این زمینه موجب از بین رفتن جوهره و ماهیت آدمی می‌گردد. ما به همان اندازه‌که به مادیات نیاز داریم در عین حال به معنویات هم نیازمندیم. توجه صرف به اقتصاد و سرمایه‌آدمی را تبدیل به شیء می‌کند که صرفاً در جهت تولید آن تلاش می‌ورزد و از بقیه چیزها غافل می‌شود.

به نظر می‌رسد شریعتی تلاش می‌کند خلع معنوی در نظام مارکسیستی را با استفاده از مفاهیم فلسفه اگزیستانسیالیسم پر کند. او به همان تناسب که از مارکس متأثر بود از ژان پل سارتر (یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان قرن بیستم) نیز تأثیر پذیرفته بود. اصل و اساس فلسفه سارتر بر محور مفاهیم چون «آزادی انسان»، «ماهیت انسان» «پوچی»، و مفاهیمی روی هم رفته وجودی می‌چرخید. سارتر تلاش می‌کرد به انسان سرخورده و از درون تهی شده‌ی قرن بیستم این نکته را بیاموزاند که «وجود» آدمی بر «ماهیت» اش تقدم دارد و انسان یگانه موجودی است

من فکر می‌کنم فقط باید آن نوع کتاب‌هایی را بخوانیم که زخم‌مان می‌زنند یا به جان‌مان دشمنه فرو می‌کنند. اگر کتابی که می‌خوانیم با وارد کردن ضربه به سرمان بیدارمان نکند، اصلاً چرا می‌خوانیمش؟ شاید، برای آن‌که خوش حال مان کند؟ خداوندا، ما دقیقاً زمانی می‌توانستیم خوش حال باشیم که هیچ کتابی نداشتیم، و آن نوع کتاب‌هایی که خوش حال‌مان می‌کنند همان کتاب‌هایی اند که اگر مجبور بودیم می‌توانستیم خودمان بنویسیم. اما ما به کتاب‌هایی نیاز داریم که مثل مصیبت بر ما نازل شوند و در اعماق غم فرو ببرندمان، همچون مرگ کسی که از خودمان بیشتر دوستش می‌داریم، همچون تبعید شدن به جایی که عرب در آن نی انداخت، همچون خودکشی. کتاب باید مثل تبری باشد که بر دریای یخ‌زده درون‌مان می‌کوبد.

که سرنوشت خود را بر طبق میل و اراده خودش می‌تواند بسازد. در فلسفه سارتر انسان مسئول تمام اعمال و کردارهای خود می‌باشد. خدا در این طرز تفکر وجود ندارد، اگر هم وجود داشته باشد در سرنوشت بشر مداخله نمی‌کند. شاید بی‌ارتباطی خدا و انسان را در اندیشه فیلسوفان وجودی با این نقل قول از هایدگر بتوان بهتر بیان نمود: «مغاک و فاصله‌ی عظیمی است میان خدایی که در دور دست‌ها بی‌نیاز از انسان بر عرش میخکوب شده و انسانی که در این‌جا در زندان ذهنیت خود اسیر افتاده است». به بیان نیچه‌ای، خدا برای بشر مرده است، آن‌چه مانده تنها خودش است و مسئولیت ساختن زندگی اش. نقطه‌ی اوج اتکای سارتر بر اراده و اختیار آدمی در جهت به چنگ گرفتن سرنوشت خودش آن‌جا آشکار می‌شود که می‌گوید «اگر کودک فلج مادرزاد قهرمان دوش نشود تنها خودش مسئول این ناکامی است و نه کس دیگر». شریعتی با تأثیر پذیری از فضای حاکم زمانه‌ی خودش می‌خواست تلفیق میان اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و مذهب تشیع به وجود آورد. بنا بر این، شریعتی هم‌زمان خواهان هم‌خوانی و تعامل میان سه طرز تفکر ناهم‌خوان شده بود که جمع‌بندی آن نهایت دشوار و از جهتی ناممکن به نظر می‌رسید. گرایش او به چپ و تشیع و نیز اگزیستانسیالیسم باعث شده بود تا او افراد چون امام علی، مارکس و سارتر را در قله‌های متفاوت اما هم‌سطح از انسانیت ببیند.

اگر حق قضاوت داشته باشیم شاید بتوان ادعا کرد که شریعتی در واقع می‌خواست درون نظریات مارکس مقصدار قابل توجه از الوهیت و خداپرستی را داخل کند تا به آن جامعه اوتوپایی خودش دست یابد (اکثر نقدهای که بر شریعتی وارد است نیز از همین زاویه می‌باشد). طبق قاعده معمول برای یک مارکسیست، شریعتی نفرت شدید از طبقه بورژوازی و اشراف داشت، در حدی که دشواری می‌توان به آن‌ها نام انسان داد. تحت تسلط قرار دادن زر و زور به این طبقه سبب می‌شود آن‌ها از خود بیگانه شوند – البته توجه داشته باشیم که این از خودبیگانگی یا از خودبیگانگی طبقه کارگر تفاوت دارد. طبقه کارگر از خود بیگانه است چون مدام تولید می‌کند و اصلاً هم نمی‌داند ارزش میزان تولیدشان چقدر اند اما طبقه اشراف و سرمایه‌دار از خود بیگانه اند چون مدام مصرف می‌کنند و مصداق همان «خوک لذت پرست» و «موش سکه پرست» می‌باشند؛ در هر صورت این سه طبقه دچار از خودبیگانگی می‌باشند. این‌جا بازم پای فلسفه وجودی سارتر به میان می‌آید تا به ماهیت آدمی بپردازد و از خودبیگانگی‌اش در جهت تصرف پول را تذکر بدهد. ولی توجه داشته باشیم که فلسفه‌ی وجودی و شریعتی از آن حرف می‌زد با فلسفه وجودی

دیگر اگزیستانسیالیست‌ها متفاوت بود. او بارها صریحاً به این نکته تأکید نموده است که فلسفه اگزیستانسیالیستی او همانند فلسفه سارتر، کامو و دیگران نیست بلکه فلسفه اگزیستانسیالیستی (وجودی) خاص خودش را دارد.

شریعتی مدام از «زر»، «زور» و «تزویر» حرف می‌زد؛ مثلی که در درون آن آدمی از وجه الوهی خود کاملاً فاصله می‌گیرد و به یک معنا از خود بیگانه می‌شود. برخورداری از این سه چیز باعث می‌شود که بعضی افراد از این طریق به قدرت دست یابند و بسر توده حکم‌روایی کند. گرچند داشتن زندگی اجتماعی چنین ملزوماتی را در پی دارد ولی او هرگز نمی‌توانست این چیزها را بپذیرد. شریعتی خواهان جامعه بی‌طبقه و در عین حال دین‌مدار بود. از بین بردن قشر پول‌دار، قدرت‌مند و ریاکار مواردی بود که شریعتی تمام عمر خود را وقف آن کرده بود. اما موفقیت و عدم موفقیت شریعتی چیزی است که تاریخ در باره‌اش قضاوت کرده، و می‌کند.

همان‌طور در ابتدا تذکر دادیم می‌خواهیم در این‌جا اشاره‌ی اجمالی به کویریات شریعتی هم داشته باشیم. کتاب‌های چون «هبوط در کویر» و «گفت‌وگوهای تنهایی» از مهم‌ترین متون کویریات محسوب می‌شوند. این متن‌های شریعتی را بعضی از مفسرین با آثار کسانی چون صادق هدایت مقایسه کرده اند. طبق تقسیم بندی که ریچارد رورتی از فیلسوفان داشت این نوشته‌های شریعتی او را در جمع «بچه‌های خوب بازیگوش» قرار می‌دهد، یعنی از جمع کسانی که نوشته‌هایش صرفاً به درد حوزه خصوصی می‌خورد و کلاً در باره مسائل و جودی حرف می‌زند. متون کویریات ما را با مسائلی چون مرگ، معناتندی و عدم معناتندی زندگی، پوچی، ملالت و رنج مواجه می‌کند. از آن‌جایی که این نوشته‌های شریعتی زمان‌مند نیست و صرفاً برای یک دوره و گروه خاص روایت نشده است در هر زمان می‌تواند مخاطب خود را داشته باشد. کویریات متونی اند که به زخم‌های وجودی ما می‌پردازد؛ ما را با دنیای سرد و واقعیت وجودی آدم‌ها مواجه می‌کند؛ از تنهایی انسان حرف می‌زند؛ از ملالت و راز پوچی زندگی پرده بر می‌دارد و در نهایت هم آدم را بیکه و تنها با خودش مواجه می‌کند. بدون شک در تقسیم بندی هایدگری این نوشته‌های شریعتی حکایت از «دازاین اصیل» دارد (هایدگر برای انسان‌هایی که دچار روزمرگی و سیاست نشده باشند نام دازاین اصیل را می‌گذارد). با تمام این احوال، گمان می‌کنم نامه‌ی را که کافکا به یک دوستش در باره کتاب‌خواندن می‌نویسد بهترین معرف متون کویریات قلمداد می‌شود. کویریات آثاری اند که کم‌وبیش این ویژگی‌ها را که کافکا این‌جا نوشته است (البته واضح است که زمانی که کافکا این متن را نوشته بود شریعتی اصلاً به دنیا نیامده بود) دارد: «من فکر می‌کنم فقط باید آن نوع کتاب‌هایی را بخوانیم که زخم‌مان می‌زنند یا به جان‌مان دشمنه فرو می‌کنند. اگر کتابی که می‌خوانیم با وارد کردن ضربه به سرمان بیدارمان نکند، اصلاً چرا می‌خوانیمش؟ شاید، برای آن‌که خوش حال مان کند؟ خداوندا، ما دقیقاً زمانی می‌توانستیم خوش حال باشیم که هیچ کتابی نداشتیم، و آن نوع کتاب‌هایی که خوش حال‌مان می‌کنند همان کتاب‌هایی اند که اگر مجبور بودیم می‌توانستیم خودمان بنویسیم. اما ما به کتاب‌هایی نیاز داریم که مثل مصیبت بر ما نازل شوند و در اعماق غم فرو ببرندمان، همچون مرگ کسی که از خودمان بیشتر دوستش می‌داریم، همچون تبعید شدن به جایی که عرب در آن نی انداخت، همچون خودکشی. کتاب باید مثل تبری باشد که بر دریای یخ‌زده درون‌مان می‌کوبد».



در بسط مفهوم

ایمان و پیمان



دکتر محمد واثق حسینی

که دخالت در ایمان افراد را بر پیگیری بر پیمان‌های اجتماعی رجحان می‌دهد جامعه‌ای مفلوج و مغضوب خواهد بود. اگر وفای به پیمان سرلوحه تعاملات و معادلات اجتماعی قرار بگیرد و مبنای تصمیم‌گیری‌های سیاسی ما بر این اساس رقم زده شود ما جامعه‌ای رو به رشد و عقلانی‌تری خواهیم داشت.

جامعه‌ای به آن سیادت و سعادت سیاسی دست خواهد یافت که ایمان را که یک امر شخصی است را مبنای تعاملات سیاسی قرار ندهد و وفای به عهد و پیمان را در ساختارهای متفاوت منعقد، و دیگران را نیز به پایبندی به آن ملزم و متعهد نماید. شیخ آصف محسنی که ظاهراً ملبس به لباس تقوا و ایمان بود در بامیان پیمان‌ش را شکست، و طرفاش را که مردم بود را به مضحکه گرفت، نماینده او در بامیان در حضور مردم و وجدانش انحلال حزب حرکت را اعلام و با امضا کردن در زیر پیمان‌نامه به آن رسمیت بخشید ولی او چندی بعد به پیمان‌الغای حزب که با مردم بسته بود اعتنایی نکرد و به آن پشت کرد. و این سخن خداوند را که: «بد ایمان باشید اما بد پیمان نه» را چون حلوا بلعید و خورد و خم به ابرو نیاورد. در مورد چنین اشخاصی هیچ گاهی نباید این آیه قرآن را فراموش کرد: «با انسانهای «بی ایمان» می‌توان، رابطه و داد و ستد نیک داشت، اما در افراد «بی پیمان» زمینه‌ی ارتباط و اعتماد وجود ندارد» (توبه/ آیه ۱۲).

در اعصار قدیم شریعت یا رساله‌ها چارچوب پیمان‌های اجتماعی را تشکیل می‌داد، اما اکنون فقط قوانین چارچوب یک پیمان اجتماعی جامع و مانع در یک کشور است. امروزه قوانین معتبرترین پیمان‌های اجتماعی است که همه شهروندان ملزم به رعایت و اطاعت از آن هستند. هیچ کسی در هیچ مقطع زمانی نمی‌تواند فراتر از قانون باشد. قانون‌شکنی بدتر از ارتداد و کفر است. حساب کسی که به خداوند کفر می‌ورزد به خداوند باز می‌گردد و لی قانون شکن و کسی که پیمان اجتماعی بنام قانون را زیر پا می‌کند با مردم طرف است.

کشور ما که یکی از سنتی‌ترین کشورهای حوزه جنوب است، در تمایز بین ایمان و پیمان به اشتباه رفته‌اند و مسئله را وارونه درک، عملی و تطبیق می‌کنند. علمای ما آنقدر که در جامعه با مردان دست به گریبان است با قانون شکنان کاری ندارد. در اجتماع ما ارتداد قبیح اجتماعی دارد اما قانون شکنی قبیح اجتماعی ندارد. سیاستمداران ما که پیمان‌های اجتماعی را نقض کرده‌اند هنوز محبوب‌تر از مردان و بد ایمان‌هایی هستند که هیچ گاهی با آنها داد و ستدی نداشته‌ایم.

اصلاً آدمی چیزی نیست جز پیمان‌هایی که می‌بندد و به آن پایبند است. آدمی است و پیمان‌ش، آدمی که به عهدش وفا نمی‌کند، نسبت به امانت‌ش امن نیست در آدمیت او خلل و نقصان است، باید این خلل را ببوشاند و این نقصان را رفع کند، «پیر پیمانه کش ما که روانش خوش باداگفت پرهیز کن از صحبت پیمان شکنان» غم‌ها رخت بخواهند بست، تنگناها فرو خواهند نشست، انسانیت شکوفا خواهد شد، میوه کال درخت آدمیت پخته خواهد شد، ایمان و آزادی و برابری حاصل خواهد آمد اگر سالک عصر جدید به عهد امانت وفا کند. چیزیست در بن‌مایه وجود ما بنام پیمان، میثاق، عهد و امانت است، اگر انسانی به پیمانش وفا نکند و پای میثاق‌اش نایستد انسانی پیمان شکن است. و حافظ همواره چه خوب نقاب از چهره حکمت و سخن بر میدارد و لب به نصیحت می‌گشاید: «اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش»

باید اقرار و اعتراف کنیم که نقصانی رفو ناپذیر در سپهر اجتماعی ما نیز چیره شده. باید تصدیق کرد که اندیشه‌ی اکنون ما در قیاس با کشورهای منطقه علیل و ذلیل است. اندیشه‌ها قلب تپنده یک اجتماع است، حاصل اندیشه‌های مسموم، اجتماعی مفلوج است. ما با رجحان دیانت بر سیاست و ایمان بر پیمان هیچ‌گاهی نمی‌توانیم از عهده‌گشودن گره‌های مردافکن جامعه مدرن برآییم. دولت‌مردان کشورمان با چنین تفکری نمی‌توانند سفینه‌ی نجات مردم مان را به ساحل سعادت برسانند. باید دولت‌مردانی را که مناسبات جوامع بدوی را در جوامع مدرن و مدنی جاری و ساری می‌کنند را حاشیه نشین کرد و قانون را که رکن رکن مدنیت و مدرنیت است را به متن آورد، باید درخت پیر و فرتوت سنت را از ریشه برکنند و تخم پیشرفت را از نو کاشت. باید برای اندیشه‌ی مدیران این سرزمین طرحی نو درانداخت، باید ظرفیت درونی بنیادین و ذاتی خلق کرد و یک جوهریت و اصلیت خود بنیاد خلق کرد و ریشه‌های پیشرفت را در دل زمین تفکر و ذهنیت این مردمان محکم و استوار کرد. زمانی می‌شود به فلاح سیاسی در این سرزمین دل‌بست و امیدوار شد که پیمان شکنی به آن قیاحت لازم اجتماعی برسد و پیمان شکنان مغضوب، مردود و از متن جامعه به حاشیه رانده شوند.

در هر صورت نمی‌توان به آن سعادت و سیادت سیاسی مبتنی بر انسانیت و عدالت دست یابیم و بر سرشت و سرنوشت خود غالب آییم، مگر اینکه یک تمایز جامع و عقلانی بین ایمان و پیمان ایجاد، و وفای به پیمان را سرلوحه معادلات و تعاملات اجتماعی خویش قرار دهیم.

«تمام همکاری‌های بزرگ مقیاس انسانی خواه دولت مدرن باشد یا کلیسای قرون وسطا یا شهری باستانی یا قبیله‌ای کهن ریشه در اسطوره‌های مشترکی دارند که صرفاً در قوه تخیل جمعی انسانها حضور دارند.» (یووال نوح هراری؛ انسان خردمند، ص ۳۹)

پیدایش و تکوین اجتماعات انسانی حاصل «پیمان‌ها» و «ایمان‌های» جمعی آحاد افراد است. آدمی در فقدان این دو پدیده همواره در انزوای خویش بسر برده و به دور از دیگر انسانها فاقد حیات اجتماعی خواهد بود. اما نقش این دو عامل در تجمع انسان‌ها به چه معناست؟ تشخیص و تبیین این دو عامل همان‌قدر که گویا است، گنگ و مبهم نیز هست. چرا که کالبد شکافی و پیدا کردن شاه کلید پیدایش اجتماعات انسانی امری پیچیده و دشوار است. ژان ژاک روسو در اثر مشهورش (قرار داد اجتماعی)، «قرار دادهای اجتماعی» را مبنای تشکیل اجتماعات انسانی می‌داند. توماس هابز معتقد بود انسانها برای گریز از «حالت طبیعی» به دنبال راهی برای تعاون و همکاری است و حصول اطمینان از این مسئله که انسانها به یکدیگر خود آسیب نمی‌زنند و ناگزیر تن به تشکیل اجتماعات می‌دهند. امروزه ظهور عقلانیت مدرن به خلق تشکیلات و اجتماعات پیچیده، ارگانیک و منظم بشریت انجامیده است ولی همه این اجتماعات با تمام ویژگی و خصایض‌اش نتوانسته جلو نوع کشتی، جنگ‌ها و ویرانها را بگیرد و بشریت هنوز از ساختن پاد زهر انسانیت و تعامل برای زهر نفاق و نوع کشتی و برپایی «مدینه فاضله‌ی» معاصر عاجز است.

در این تحلیل به اجمال کوشیده‌ام در سایه‌ی نظریه‌های جامع و جهان شمول فوق که از آنها نام بردم، از زاویه دیگری به مسئله بپردازم و اهمیت و جایگاه این دو عامل را بعنوان عوامل بنیادین، و اهمیت و جایگاه بارز پیمان را در قیاس با ایمان به بحث و بررسی بگیرم.

از مهم ترین سرمایه‌های اجتماعی یک جامعه، «اعتماد متقابل» افراد و گروههای اجتماعی، نسبت به یکدیگر است. این احساس، جامعه را از صورت آحاد پراکنده بیرون آورده، همچون رشته های زنجیر به هم پیوند می دهد، و همین اصل اعتماد متقابل است که پشتوانه فعالیت‌های هماهنگ اجتماعی است و بدون آن، سلب اطمینان عمومی (که بزرگ ترین آفت و بلای اجتماعی است)، دامنگیر جامعه می شود. در این صورت است که فردگرایی در جامعه تقویت گشته، جمع گرایی و اندیشیدن و پرداختن به منافع جمعی از بین می رود و انسانها به همان وضعیت طبیعی که هابز آنرا وصف کرده بود بازگشت خواهد کرد.

همین‌که، عده‌ای از افراد، در محدوده جغرافیایی خاص، زندگی جمعی را شروع می‌کنند و از مجموعه‌ای از آداب و رسوم مشترک پیروی می‌نمایند و زندگی در چارچوب آن را می‌پذیرند و خود را مستحق برخورداری از حقوق اجتماعی و مزایای آن جامعه می‌دانند، همه اینها ناشی از پیمان‌هایی است که (هرچند ناخوشه) بین افراد آن جامعه مبادله شده است، و اگر این پیمانها نبود، هرگز جامعه ای شکل نمی‌گرفت. (ژان ژاک روسو؛ قرار داد اجتماعی) اهمیت پیمانها به حدی است که از دیرباز و در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر، بین گروهها و قبایل و جوامع مختلف، وجود داشته است. امروزه نیز بین آنها معاهدات گوناگون به امضا می‌رسد و همین طور پیمان‌های بین المللی فراوانی، ساز و کار و شیوه عملکرد کشورها را در مواجهه با موضوعات مختلف تعیین می‌کنند. فراگیر بودن احترام به پیمانها برای آن است که از وجدان بشر، سرچشمه گرفته اند، وفای به آن، از ضروری ترین شرایط زندگی جمعی و لازمه تحقق و بقای همکاری اجتماعی است.

تمام مزایایی که از جامعه می‌بریم و همه‌ی حقوق زندگی اجتماعی ما که با تأمین آن آرامش می‌یابیم، بر اساس عهدهای اجتماعی عمومی و نیز عهدهای جزئی منکی بر آن عهدهای عمومی، استوار است؛ یعنی تعهداتی که افراد به جامعه می‌دهند و یا از آن می‌گیرند، هرچند این پیمانها را بر زبان، جاری نکنند. «پیمان جبل السراج» می‌تواند مصداق سخن فوق باشد، ونقطه عطف و باب تأملی را در این مدعا بگشاید، و شاید بتواند واضح سازد که گردن کجی و شکستن یک پیمان تا چه حد می‌تواند آثار و پیامدهای وحشت‌ناک و دهشت‌آوری را به میراث بگذارد، فاجعه افشار یکی از بیشمار میراث‌های وحشت ناک این پیمان شکنی بود، که شنیع‌ترین جنایات ضد بشریت در آن رخداد، آتش این پیمان شکنی مزاری بزرگ را از ما گرفت، کسی که از خداوند خواسته، و به مردم‌اش تعهد سپرده بود که «خونش در کنار مردم‌اش ریخته شود». اجلاس جبل‌السراج که با اشتراک شورای نظار، حزب وحدت و جنبش شمال برگزار گردیده بود، به انعقاد «پیمان جبل السراج» منجر شد. پیمانی که آشکارترین اقدام برای ائتلاف و همسویی میان ملیت‌های محروم بود. مسعود با تخطی از این پیمان اولین گام نفاق را برداشت و جرقه‌ی آغازین فجایع بعدی را رقم زد.

«یووال نوح هراری» در کتاب مشهورش به نام «انسان خردمند»

” نمی‌توان به آن سعادت و سیادت سیاسی مبتنی بر انسانیت و عدالت دست یابیم و بر سرشت و سرنوشت خود غالب آییم، مگر اینکه یک تمایز جامع و عقلانی بین ایمان و پیمان ایجاد، و وفای به پیمان را سرلوحه معادلات و تعاملات اجتماعی خویش قرار دهیم.



می‌گوید: «دولت‌ها بر پایه اعتقادات و افسانه‌های مشترک ملی بنا نهاده شده است. اعتقادات و باورهای مشترک ما بدون اینکه ما یکدیگر را بشناسیم ما را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، مثلاً دو کاتولیک که هیچگاهی همدیگر را ندیده‌اند، می‌توانند در کنار هم به جنگ صلیبی بروند، چرا که هر دو معتقدند که خداوند در قالب انسان تجسد یافت و اجازه داد به صلیب‌اش بکشند تا ما را از بارگناهان برهاند.» این عقاید مشترک مذهبی که می‌توان از آن به ایمان تعبیر کرد می‌تواند در توحید و جمع و پیدایش یک اجتماع انسانی کمک کند. در مذاهب دینی ایمان به موجود فرا انسانی امریست که به شکل گیری دین منجر می‌شود. اما ایمان بیشتر از اینکه ستون‌های تشکیلاتی یک اجتماع را تقویت کند به عهد و پیمانی بین خدا و بنده است تا در بین افراد یک جامعه. در طول تاریخ دین نیز با ریسمان ایمان همواره تلاش کرده است تا با خلق اسطوره و اعتقادات مشترک مذهبی انسانها را

به یکدیگر پیوند بزند و زمینه پیدایش جوامع انسانی را رقم بزند. اما از آنجا که ایمان پیمانی است با خدا و انسان فقط به خداوند پاسخ گو است، نه به مردم، ایمان پیمانی با جامعه نیست، لذا فرد ملزم به پاسخ گویی در باب میزان ایمانش به مردم نیست متقابلاً اجتماع نیز حق پرسش از ایمان دیگری را ندارد. ایمان یک امر شخصی و فردی است که فقط به خود فرد منوط و مربوط می‌شود آنچه به دیگری ربط پیدا می‌کند همانا پیمان است، پیمانی که با دیگری بسته است و مردم باید به پیمان‌های سیاسی، حقوقی و قوانین مصوب وفادار باشند.

آفت بد ایمانی آفتی است که دامن‌گیر شخص می‌شود امتیاز مادی معنوی آن نیز شخصی است و به دیگری نه خیر و نه شر آن ارزشانی و اصابت می‌کند ولی ضرر بدپیمانی امری شخصی نیست، بلکه دامن دیگری را نیز می‌گیرد فواید آن نیز به تمام مردمی که در انعقاد پیمان سهم داشته‌اند باز می‌گردد. جامعه‌ای



بحث مدرنیسم و پست مدرنیسم

در شعر پارسی افغانستان



دکتر یعقوب یسنا

بحث‌های مدرن و پست‌مدرن اساساً بحث‌های غربی در فلسفه، اندیشه‌ی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و هنر استند که پس از رنسانس مطرح می‌شوند. بحث پست‌مدرن در ادامه‌ی اندیشه‌های فلسفی مدرن شکل می‌گیرد. اما در بحث مدرن و پست‌مدرن این مساله وجود دارد و مورد بحث اندیشمندان است که پست مدرن را یکی از وضعیت‌ها و اندیشه‌های مدرن بدانیم یا این‌که پست مدرن را کاملاً یک دوره‌ی جدید و نسبتاً جدا در نظر بگیریم؛ مانند این‌که سده‌های میانه و مدرن را از هم جدا می‌دانند. این بحث، مساله‌دار و نسبتاً پیچیده است. حتا یورگن هابرماس، پست‌مدرن را به‌عنوان وضعیت و اندیشه‌ای قبول ندارد؛ به این نظر است که جامعه‌ی غربی هنوز در دوره‌ی روشنگری و مدرن قرار دارد. اما لیوتار کتاب «وضعیت پست مدرن» را می‌نویسد.

به تفاوت و چسبستی فلسفه‌ی مدرن و پست مدرن نمی‌پردازم. با این پیش‌فرض که خواننده‌ها تفکیکی از چسبستی فلسفه‌ی مدرن و پست مدرن دارند؛ به بحث مدرن و پست‌مدرن در شعر فارسی افغانستان می‌پردازم. بحث مدرنیسم فقط طرح می‌شود؛ زیرا بی‌بحث مدرن نمی‌توان به بحث پست مدرن در شعر، پرید. پرسش نخست بحث این است که آیا نظریه‌های فلسفی-ادبی در ادبیات معاصر افغانستان به درستی مطرح شده‌اند؟ پرسش دوم این‌که آیا بحث شعر پست مدرن را می‌توان در شعر افغانستان مطرح کرد و نمونه‌ی آرایه‌ی کرد؟ اما قرار نیست در باره‌ی این دو پرسش پاسخ آرایه‌ی شود؛ کوشش بر این است در این دو مورد بحث صورت بگیرد. زیرا پیش‌فرض و مبنای این نوشتار استوار بر فهم نظری پست مدرن است. به اساس نظریه‌های پست مدرن پاسخ نهایی و مطلق و سخن آخر نمی‌تواند وجود داشته‌باشد.

در صورتی‌که از نظریه‌های ادبی جدید سخن گفته شود؛ پیش از آن از جریان‌های فلسفی معاصر که پس از رنسانس آغاز می‌شود، باید سخن گفت. زیرا نظریه‌های ادبی در حقیقت، نسبت‌های نظریه‌های فلسفی دربارہ‌ی چسبستی و ماهیت ادبیات استند. نظریه‌های ادبی می‌خواهند بگویند مرز ادبیات و غیر ادبیات کجاست و چه متنی را می‌توان ادبیات نامید. می‌خواهم بپرسم جامعه‌ی ما از نظر مناسبات اندیشه‌های فلسفی مدرن و از نظر مدرنیت در کجای مناسبات مدرنیت قرار دارد؟ فکر می‌کنم هنوز مناسبات فکری و ارزش‌های فکری-فرهنگی جامعه‌ی ما پیشامدرن استند. یعنی تفکر غالب اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی افغانستانی پیشامدرن است. تفکر جهان‌شناختی کنونی ما از تفکر اساطیری و افسانوی پیشامدرن گسست نکرده‌است و همچنان در مناسبات اساطیری و افسانوی قرار دارد.

با چنین حکمی فکر باید کرد که در مناسبات اجتماعی و فرهنگی افغانستان یا در ادبیات افغانستان چگونه از نظریه‌های ادبی-فلسفی جدید سخن گفت؟ این حکم را مطلق فکر نکنید و علیه‌ی برداشت کلی این متن استفاده نکنید. درست است که حکم بیشتر در «صورت» مطلق بیان شده اما منظور مطلق‌انگاری نیست. به نظرم درست این است، نخست شکل‌گیری جریان‌های فلسفی در افغانستان را باید مطرح کرد؛ بعد از شکل‌گیری نظریه‌های ادبی-فلسفی در ادبیات افغانستان سخن گفت. فکر کنید تا جریان‌های فلسفی شکل نگیرد و به‌گفتن تبدیل نشود، چگونه می‌توان سخن از نظریه‌های ادبی گفت. زیرا نظریه‌های ادبی در ادامه‌ی شکل‌گیری جریان‌های فلسفی شکل می‌گیرد. اگر از نظریه‌ی ادبی رمانتسیسم سخن گفته می‌شود، در واقع باید فلسفه‌ی رمانتسیسم شکل گرفته‌باشد. زیرا پشتوانه‌ی این نظریه‌ی ادبی فلسفه‌ی رمانتسیسم است. همین‌گونه اگر از نظریه‌ی ادبی ریالیسم، ناتورالیسم، اگریتانسیالیسم، مدرنیسم، پست مدرنیسم و فمینیسم سخن گفته می‌شود؛ پیش از مطرح‌کردن این نظریه‌های ادبی از شکل‌گیری فلسفه‌ی آن در فرهنگ و تفکر اجتماعی آن جامعه سخن باید گفت.

اگر کلی از مولفه‌های فلسفی مدرن سخن گفته شود؛ این موردها می‌تواند باشد: عقل‌گرایی؛ باور فرهنگی زمینی و این جهانی؛ انسان‌گرایی؛ مردم‌سالاری، دموکراسی و لیبرالیسم؛ فردگرایی؛ سکولاریسم؛ سرمایه‌داری و بازار آزاد؛ روش‌های نو در تولید صنعت؛ روش‌های نو و کارآمد علمی و غیر دینی برای مطالعه و شناخت جهان؛ فن‌آوری‌های ماشینی و صنعتی؛ و بالا رفتن سطح زندگی مادی از جمله آسایش، بهداشت و خدمات اجتماعی همگانی.

اگر به جنبه‌های مادی این مولفه‌ها توجه نداشته‌باشیم؛ به جنبه‌های فکری و فرهنگی توجه کنیم؛ نه عقل‌گرا شده‌ایم؛ نه سکولار شده‌ایم؛ نه باور فرهنگی این جهانی پیدا کرده‌ایم؛ هنوز شناخت ما از جهان استوار به آموزه‌های دینی است؛ فردگرا نیز نشده‌ایم زیرا قوم‌گرا ایم؛ و هنوز مردم‌سالاری و دموکراسی در حکومتاری ما نهادینه نشده‌است. از نظر جنبه‌ی مادی نیز ما



ادبیات، هنر، رفتار اجتماعی و فرهنگی متوجه شدند که این رویدادها و مناسبات نمی‌توانستند به اساس نظریه‌های مدرن، تویل، تفسیر و توضیح داده شوند. از درون این بستر و مناسبات بود که نظریه‌های فلسفی پست مدرن استخراج شدند و شکل گرفتند.

اما در افغانستان حتا تجربه‌ی مدرن چندان مطرح نیست، چه برسد که تجربه‌ی پست مدرن مطرح باشد. اگر بحث پست مدرنیسم در ادبیات و شعر افغانستان مطرح می‌شود؛ بنابه مدارای نظریه‌های پست‌مدرنیستی که در نظریه‌های پست مدرن، هیچ رویدادی مطلقاً ناممکن نمی‌تواند باشد، مطرح می‌شود. در ضمن، بحث همگانی‌شدن اطلاعات و مناسبات مجازی نیز در نظر گرفته می‌شود. تاکید می‌کنم که طرح پست مدرنیسم در ادبیات و شعر افغانستان به اساس این‌که پست مدرن و پست مدرنیسم خاستگاه اجتماعی، فرهنگی و هنری داشته‌باشد؛ اندیشیده و باراندیشه شده‌باشد، مطرح نمی‌شود. زیرا نگرانی‌ها و رفتارهای پست مدرن به‌عنوان اندیشه در جامعه، فرهنگ و ادبیات ما نهادینه نشده‌است. در فرهنگ ما نگرانی‌ها و رفتارهای پست مدرن قابل درک نیست. اگر بحث شعر یا نظریه‌ی پست مدرنیسم در شعر و ادبیات ما مطرح است؛ بحث بر مبنای واقعیت و نمونه نیست؛ بحث بر مبنای ادعا و ذوق است که در باره‌ی آن اندیشیده نشده و به اندیشه تبدیل نشده‌است.

از دهه‌ی هشتاد در افغانستان تعدادی مدعی به سرایش شعر پست مدرن استند. در باره‌ی اصطلاح‌شدن شعر پست مدرن نیز می‌توان بحث کرد؛ آیا بنابه نظریه‌های فلسفی پست مدرن می‌توانیم ژانری بنام شعر پست مدرن داشته‌باشیم؟ زیرا در نظریه‌های پست مدرن، از ژانرها و قالب‌های مستقل نمی‌توان سخن گفت. ساختار ژانرها و قالب‌ها شکسته و ترکیب می‌شوند. فلسفه‌ی پست مدرن به‌گونه‌ای مخالف وجود ثبات هویت و چسبستی رویدادها و چیزها است. همواره این ثبات هویت و چسبستی رویدادها و چیزها را با ترکیب دچار تحول و ناشناختگی موقتی می‌کند. بنابراین نمی‌توان از ژانرهای مشخص و ثابت بنام شعر یا حتا شعر پست مدرن سخن گفت؛ فقط می‌توان از متن پست مدرن سخن گفت. به هر صورت.

پیش از این‌که به شعر پست مدرن در افغانستان اشاره شود، ادامه در صفحه بعد

بحث پست‌مدرنیسم در ادبیات غرب مطرح شد، به‌گونه‌ای همزمان با نظریه‌ی پساکتارگرایی در دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی بود. از فیلسوفان جریان‌های فلسفی پست‌مدرن می‌توان از لیوتار، بودریار، دولوز، دریدا و کسان دیگر نام برد.

فلسفه‌های پست مدرن، مجموعه‌ای از نظریه‌های موازی در کنار هم اند نه نظریه‌ی واحد و خیلی منسجم و محدود. با این‌هم می‌شود از مولفه‌هایی در پست مدرن سخن گفت که به‌گونه‌ای بین نظریه‌های پست مدرن مشترک استند؛ نخستین تفاوتی که بین نظریه‌های مدرن و پست مدرن است، این است که آن جدیت شناخت قاطع علمی و پیشرفتی که در فلسفه‌های مدرن مطرح است، در فلسفه‌های پست مدرن مطرح نیست، حتا فلسفه‌های پست مدرن به این جدیت شناخت قاطع علمی و پیشرفت، نظر تمسخرآمیز دارد. مطلقیت، حقیقت، پاسخ نهایی و سخنی که کاملاً درست باشد در فلسفه‌های پست مدرن نمی‌تواند مطرح باشد. آنچه که حقیقت گفته می‌شود، در فلسفه‌های پست مدرن برساخته‌ها و جعل‌های بشری استند که فراتر از مناسبات فرهنگی بشری هیچ حقیقتی نمی‌تواند وجود داشته‌باشد که درستی و نادرستی‌های باور به حقیقت‌های فرهنگی جامعه‌های بشری را با آن اندازه‌گرفت و سنجید؛ این درست است و آن نادرست است.

غیر از این بحث‌های نظری کلی؛ شالوده‌شکنی، واسازی، مرگ مولف، عدم ساختار، عدم رابطه‌ی دال و مدلول، عدم رابطه‌ی زبان با واقعیت و ارجاع زبان به جهان بیرون، نسبی‌گرایی، عدم قطعیت، عدم قطعیت در معنا، شکل‌گیری حقیقت و بازی‌های زبانی، ادغام ژانرها و قالب‌ها، چند صدایی، ریزوم و بحث چند فرمیک، سورئالیسم و جریان سیال ذهن از جمله‌ی مولفه‌های فلسفه‌ها و نظریه‌های پست مدرن استند. در یک متن پست مدرن بایستی تعدادی از این مولفه‌ها مطرح باشد که بتوان از متن پست مدرن سخن گفت.

در اروپا نظریه‌های فلسفی و ادبی خاستگاه اجتماعی، فرهنگی، هنری و بشری دارد؛ زیرا این «ایسم»ها به‌صورت معلق در آسمان به وجود نیامده‌است و از آسمان نیز نیفتاده‌اند. بنابراین بایستی هر نظریه، خاستگاه‌های اجتماعی، فرهنگی و هنری داشته‌باشد. فیلسوفان و دانشمندان غربی، رویدادهایی را در معماری، لباس،

صنعتی نشده‌ایم که بتوانیم صنعت تولید کنیم و فن‌آوری ماشینی داشته‌باشیم؛ صنعت و فناوری‌های ماشینی را از غرب وارد می‌کنیم که حتا در استفاده و کاربرد آن هنوز مشکل داریم.

متأسفانه بحث جریان‌های فلسفی بنا به مولفه‌هایی که یاد شد در افغانستان شکل نگرفته‌است؛ ما دربارہ‌ی این مولفه‌ها و جریان‌های فلسفی در داخل کشور نه ترجمه داریم و نه تالیف. فلسفه‌ی ریالیسم سوسیالیستی در دوره‌ی خلق و پرچم جسته و گریخته مطرح شده‌است، اما در این باره نیز منابع علمی بسنده، تولید نشده‌است.

بنابراین چگونه از نظریه‌های ادبی-فلسفی جدید در ادبیات افغانستان سخن بگویم؟ هنگامی می‌توان از فلسفه و نظریه‌ی در جامعه‌ی سخن گفت که آن جامعه به اساس ترجمه، تالیف و بازاندیشی در باره‌ی فلسفه و نظریه‌ی، آن فلسفه و نظریه را بومی کرده‌باشد اما در جامعه‌ی ما چنین کاری صورت نگرفته‌است.

اگر قرار باشد از نظریه‌های ادبی جدید در ادبیات افغانستان سخن گفته شود؛ نظریه‌ی دهکده‌ی جهانی، ارتباطات سایبری و مجازی و انترنت باید مبنای قرار داده شود و ادعا شود که در جهان امروز به‌گونه‌ای، اطلاعات همگانی شده‌است. اما همگانی‌شدن اطلاعات تا اندیشیدن در باره‌ی فلسفه و جریان فکری، بومی‌کردن آن اندیشه و بازاندیشی دربارہ‌ی اندیشه‌ها تفاوت می‌کند.

با وصفی مطرح‌بودن نظریه‌ی دهکده‌ی جهانی، این نظر را می‌توان مطرح کرد؛ اگر در جامعه و ادبیات ما نظریه‌های جدید بنابه همگانی‌شدن اطلاعات و فضای مجازی مطرح شده‌است؛ تعدادی ادعای آشنایی به این نظریه‌ها را دارند. این آشنایی به معنای فهمیده‌شدن این نظریه‌ها نیست. این آشنایی‌ها ساده‌انگارانه است؛ زیرا به فهم اندیشمندانه و فلسفی نرسیده‌است. برای این‌که بحث به دراز نکشد؛ از بحث نظریه‌های مدرن می‌گذرم، به بحث نظریه‌های پست مدرن می‌پردازم؛ زیرا محور این بحث بیشتر نظریه‌های پست‌مدرنیسم در شعر دهه‌ی هشتاد افغانستان است.

فلسفه‌ی پست مدرن جریان‌های فلسفی استند که در کنار فلسفه‌های مدرن، در تداوم فلسفه‌های مدرن یا حتا به‌عنوان دوره‌ی جدا از دوره‌ی مدرن می‌تواند مطرح باشد. اما استوار بر خاستگاهی است که این خاستگاه مدرنیت است. نخستین بار که



صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه
 مدیر مسئول: حسن رضا خاوری، ۰۷۷۴۱۵۴۴۷۴
 معاون مدیر مسئول: عباس اسدیان
 سردبیر: محمداثق حسینی
 مدیر اجرایی: آرزو رضایی
 هیئت تحریریه: محمد سرور جوادی، عبدالرحیم اخلاقی، علی جوادی، انور رحیمی، جواد فلسفی، محمد علم عرفانی، صغرا عطایی و هادی باهنر.
 صفحه‌آرا: نسیم وکیلانی
 دفتر مرکزی: بامیان، دشت عیسی خان، روبروی مسجد رسالت.
 مراکز توزیع: بامیان، کابل، بلخ، هرات، پروان، غزنی، غور و دایکندی.
 تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
 قیمت: ۱۰ افغانی



سه‌شنبه * ۲۵ سرطان ۱۳۹۸ * سال دوم * شماره یازدهم

فردیت / تجربه‌ی زوال و مرگ

پاره‌ی دوم



دکتر روح‌الله کاظمی

دو فهم از فرد می‌توانیم داشته باشیم: ۱. فرد همچون نسبت و نه جوهر، ۲. تصور ذات‌گرایانه از فرد. براساس هر کدام، می‌توانیم بپرسیم فرد در جهان معاصر ما چه وضعیتی دارد. این دو موضع را به ترتیب کندوکاو خواهیم کرد. بر مبنای فرد همچون نسبت وارد مناسبات پیچیده‌ای از مسأله می‌شویم: فرد در مقام نسبت و نه جوهر موجب می‌شود پیشاپیش او را درون عرصه‌ی بی‌نهایت مشاهده کنیم. بگذارید این‌گونه تعبیر کنیم: فرد این‌جا درگیر کثرتی از مناسباتی خواهد شد که پیوسته رخ می‌دهد. فرد هم چون نسبت محکوم و در بند جلوه می‌کند؛ در بند جهان و مناسبات آن. آن‌چه در متافیزیک سنتی ذات فرد می‌نامیم که تغییرناپذیر باقی می‌ماند، این‌جا در مقام نسبت، براساس نسبت‌های که رخ می‌دهد، پیوسته دچار قبض و بسط می‌گردد. جهان/بی‌نهایت در برابر او و او در برابر بی‌نهایت تصویر ناب بالقوگی را نشان می‌دهد. هم فرد و هم بی‌نهایت چونان بالقوگی در برابر هم می‌ایستند. این‌جا و رای/میان این تلافی، «بالقوگی» خود را در هیئت ناب‌اش جلو می‌کشد و پیش از هر چیزی به رخ می‌کشد. نه تنها نسبت فرد و بی‌نهایت بلکه هر دوی این قطب‌ها نیز هم چون بالقوگی محض تجلی می‌کنند. این، زمانی است که اولاً فرد را در برابر تجربه‌ی مواجهه با جهان نقطه‌ی عزیمت تصور کنیم و ثانیاً ببینیم که فردیت همان اندازه وجه انتولوژیکی خواهد داشت که جهان به‌نحو خلاقانه تجربه می‌شود. در این صورت است که فرد و جهان هم چون بالقوگی ظاهر می‌شود. بالقوگی همه‌چیز را پس می‌زند و خود را در بنیاد هر چیزی مقدم می‌دارد. شاید هیچ وهله‌ای مانند این اتصال نتوان یافت که بالقوگی چنین با نیرو و عظمت سنگینی‌اش را بر فرد نشان می‌دهد. این وهله را که همه‌ی قطب‌ها و نسبت‌ها به نفع بالقوگی عقب می‌کشند، و فرد خود را یکباره در میدان‌ی بی‌نهایت نسبت‌ها و جهان همچون عرصه‌ی تجربه می‌بیند، در سرآغاز فلسفه در یونان به نام «حیرت» می‌شناسیم؛ اما حیرت به‌واقع همان بالقوگی ناب خارج از ظابطه‌اش و نوعی رویاروی محض به‌شمار می‌آید. حیرت به‌معنای دیگر، نخستین و سه‌مناک‌ترین رنجی نیز است که در افق تفکر آشکار می‌شود. مقصود از بالقوگی در این‌جا به معنای مقابل فعلیت نیست که می‌تواند نابود گردد؛ امری که پس از ارسطو و در متافیزیک دوری اسلامی با آن آشنا هستیم. مفهوم بالقوگی در این‌جا فعلیت را نیز در بر می‌گیرد و درونی می‌کند. قوه و فعل بدل می‌شود به حیثیتی از بالقوگی. اما بالقوگی خود یک نوع نسبت است، البته نسبتی عام که وجود فرد را گشوده به بی‌نهایت/جهان وضعیت می‌بخشد، و از این سبب، می‌تواند در سیمای «حیرت» نیز ظهور کند. همین نسبت‌داشتن با بی‌نهایت و در عین حال بازماندن از آن بود که مدام هم چون تکانه و طوفانی مقدم می‌شد و سقراط را به حیرت فرو می‌برد و او در جلال و هیمنه‌ی بی‌امان آن گم می‌گشت. سقراط درون همین وضعیت به گفت‌وگو می‌افتاد با جوانان، اشراف، روشنفکران و سیاست‌مداران، از امر محسوس به معقول به حرکت می‌افتاد، از تجربه‌ی جنگ به شجاعت و دوستی و از دوستی به عشق، به زندگی و به مرگ، و در حقیقت همه‌ی منازل حیرت و صخره‌های نسبت را تا حد توان در سبزه گفت‌وگو پشت سر می‌نهاد، تا جاماندن یا نسبت‌اش با بی‌نهایت را جبران کند. اما در نهایت به نقطه‌ی آغاز باز می‌گشت: به نقطه‌ی جبران‌کردن امر جبران‌ناپذیر، به ندانستن، به نسبت فارغ از ضابطه‌اش و به جهان به‌عنوان چیزی که همواره از هر مواجهه و تجربه فراتر می‌رود. بنابراین، سقراط درست می‌گفت که فلسفه از حیرت آغاز می‌شود؛ ولی هرگز قادر نمی‌شود آن را پشت‌سر نهد یا جبران‌اش کند. فلسفه مشق حیرت/نسبت است و همواره در نفس جبران‌کردن باقی می‌ماند، چه در هیئت گفت‌وگو سقراطی یا در سیمای منطق ارسطو. فرد به مشق نسبت‌هایش می‌افتد، به



ما آدم‌های تو خالی هستیم. ما آدم‌های هستیم که با پوشال پر شده‌ایم. در حالی که به یکدیگر تکیه داده‌ایم. کله‌هایی پر از پوشال. افسوس! (آن‌چه همیشه می‌خواستید درباره‌ی لکان بدانید، اما می‌ترسیدید از هیچ‌کاک برسید.)

گفت‌وگو، نوشتن، نواختن، آفریدن، اعتراض و فاصله‌گرفتن، طردکردن و... بی‌آنکه هیچ‌کدام بتوانند نسبت او با بی‌نهایت را جبران کنند، یا بالقوگی را پر کنند. کار فرد می‌شود هرچه بیشتر جبران‌کردن امر جبران‌ناپذیر، و تمرین بالقوگی هم چون پایداری پای‌ناپذیر. فرد با نخستین کنش/قدرت وارد نسبت می‌شود، یعنی نسبتی است که بسط خود را آغاز می‌کند؛ اما همواره در هزارتوی نامتناهی این ورود باقی خواهد ماند. از این‌رو، نسبت در مقام شبیه «امکان فقری» همواره با او همراه خواهد بود. فرد در این تلاش در عین حال که یک بازمانده است، اما این بازماندن و مشق مدام این کمبودی یگانه امکان او نیز محسوب می‌شود. فرد نمی‌تواند نسبت‌اش با جهان را اراده کند؛ او حتی خود را اراده نمی‌کند، زیرا اراده خود نسبتی است از نسبت‌های جهان. فرد مدام باید به فراخوان وجود پاسخ دهد و آن‌چه به‌ظاهر از اراده‌ی آدمی آغاز می‌گردد، در حقیقت به تمحیل از جانب وجود بازمی‌گردد (حیرت). پس باید بپرسیم چه هنگامی اراده منبعث می‌گردد یا به مقاومت واداشته می‌شود؟ پاسخ این است: دقیقاً زمانی که نسبتی در جهان با قهاریت تمام‌عیار خود را بر فرد تمحیل می‌کند. اما باید هر نوع تناهی و تشخیصی که عینی می‌شود را باید هیب‌های از جانب تقرّر در بالقوگی دانست. تعینات در این‌جا نه این‌که بالقوگی را از میان برمی‌دارد؛ بلکه بیشتر به سمت آن می‌راند. از باب نمونه سیاست جنس نسبت تاریخی و مدنی انسان شمرده می‌شود. اما نوع این نسبت ممکن است

دیالکتیک غریب و منفیتی که از هر دو قطب مورد حمایت قرار می‌گیرد، همواره بر هستی و حیات فرد فرمان می‌راند. مرگ تنها پایان نامتناهی نسبت‌های نیست که فرد هرگز قادر به طی‌کردنش نمی‌شود، بلکه پایان تناهی نیز هست، پایان خود فرد. مرگ هم چون نشانه‌ی تناهی همیشه فرد را در آغوش دارد. نسبت‌های فرد و آن‌چه هستی او را می‌سازد، درون یک چنین وضعیتی قرار می‌گیرد: میان امکان/آزادی و ضرورت تناهی/مرگ. مرگ هرگز پس زده نمی‌شود، برخلاف آن، از طریق توالی تجارب که فرد به‌منایه‌ی زمان پشت‌سر می‌نهد، حضورش را حک می‌کند. به‌ر روی، فرد در چنین وضعیت انتولوژیکی با جهان مواجه می‌گردد. واضح است که فرد در مقام نسبت، با دیدگاه ذات‌باورانه‌ی در متافیزیک کلاسیک در تقابل قرار می‌گیرد. در دیدگاه متافیزیک کلاسیک فرد نقطه‌ی عزیمت قلمداد می‌شود؛ زیرا جوهر است، و در نهایت همه‌چیز از طریق نوعی چرخش الاهیاتی به جوهر بازمی‌گردد. اما وقتی فرد را نسبت می‌دانیم، عمل و شناخت به‌طور مطلق بدل می‌شود به نسبت‌های که حاکی از انقسام، اشتقاق و تکثر فرد است. با همین تصور، از باب نمونه دلوژ و بدیو هر موجودی را یک تکثر قلمداد می‌کنند. در متافیزیک سنتی فرد از طریق شناخت جهان را از آن خویش می‌کنند. می‌توانیم چنین تعبیر کنیم که فرد در آن‌جا از طریق شناخت وارد نسبت با جهان می‌شود، در این‌جا اما شناخت خود تنها یکی از بی‌نهایت انواع نسبت‌ها نامیده می‌شود. ولی اختلاف تنها در ادبیات و زبان دو نظام نیست. تفاوت در عمودی و افقی بودن پدیده‌هاست: تفاوت در این است که براساس نسبت، هیچ نسبتی برتر از نسبتی دیگر قرار نمی‌گیرد؛ وجود هم چون رخداد نامتناهی نسبت‌ها، به‌طور مثال در متافیزیک سنتی نسبت شاعرانه (شعر) یا هنرمندانه (هنر) با جهان در مرتبه‌ی مادون شناخت یا نسبت برهانی/یقینی قرار می‌گیرد (فارابی و ابن‌سینا بلخی)؛ حال آن‌که در این‌جا این‌ها هم‌سطح و برابراند و هیچ‌کدام هم چون شانی فروافتاده و کسرشده از یک مرتبه‌ی بالاتر قلمداد نمی‌گردند. تنها زمانی این دو تفاوت پیدا می‌کنند که حفاظت از تقرّر در بالقوگی/گشودگی به جهان مسأله می‌شود. به‌همین دلیل، مهم‌ترین و بالاترین گزاره‌ی که متافیزیک سنتی از فرد بر جبین خود حک می‌کند این است: تضاهی عالم عقلی با عالم عینی. به‌عبارت دیگر، مهم‌ترین هدف فلسفه این‌جا این است که فرد به این تضاهی دست یابد. براساس فهم فرد چونان نسبت، تضاهی به نهایت نمی‌رسد یا ناممکن است پایان یابد، لیکن انسان مدام در راه است، درون امواج متلاطم نسبت‌ها. به‌ر روی و با حفظ تفاوت‌های مهمی که هر دو نظام برمی‌سازند؛ اما از نقطه‌ی عام و استعلایی، مخرج مشترک هر دو نظام این است که می‌کوشد تقدیر انتولوژیک انسان را از نوع «نسبت» او با جهان بپرسد.

اینک، می‌توانیم بپرسیم چه چیزی انسان را از ایجاد نسبت جدید، قلمرو تازه و وضعیت متفاوت باز می‌دارد؟ پاسخ این است: آن‌چه به‌شکل مفروض و سرگیجه‌آوری انسان را به استحاله می‌برد، دقیقاً امری است که بالقوگی را نیز پر می‌کند و بر هر آفرینشی مفتوح به بی‌نهایت مقدم می‌آیند. صفحه‌ای است صاف و صیقل خورده که بی‌مجال سوژه را در چنگ خود شناور و ذوب می‌سازد. به‌واقع، قلمروی است مقدم بر هر آپوریا و هر نوع تفاوت، و به‌همین دلیل به‌منزله‌ی یک نظام و تمامیت عمل می‌کند. نظم و نظام روزمرگی همان عرصه‌ی است که فرد پس از عجز از آفرینش تفاوت همچون باطله درون آن می‌غلطد. سادگی و یگانگی سیالیت روزمره به‌منایه‌ی ماشین غول‌آسای عمل می‌کند که هر تضاد و آپوریایی در کمین وضعیت را خرد و خمیر می‌کند. از این‌رو، زندگی و زمان هر روزه، منزلت و نقش قسمی انتولوژی را برای نجات فرد از خلق تفاوت و تأسیس قلمرو بیگانه کسب می‌کند. این عرصه، عرصه‌ی است که زمان به درجه‌ی صفر تفاوت و به اوج تراکم کهنگی و یگانگی مبدل می‌شود. لوگوس در تاریخ متافیزیک همواره عهده‌دار ایجاد نسبت و تفاوت تعریف شده است. اساساً لوگوس نام حقیقی نسبت و تفاوت است. لوگوس همواره درست مانند باقی‌مانده‌ی از انسان توصیف شده که باید مرگ در آسایش و آرزگان روزمرگی را به او اخطار دهد. روزمرگی درست عرصه‌ی تأسی و تسلیم‌شدن فرد به وضعیت حاضر و زندگای است که به‌ظاهر خود را با آن غریب می‌پندارد؛ اما اصالتاً پاره‌ی ذاتی واقعیت محسوب می‌شود. غرق‌شدن در روزمرگی و امکان ناممکنی خلق نسبت و تفاوت شاید همین وضعیتی است که به‌رغم شمشیر کاذب، فرد در آن آشیانه کرده است. بازماندن از ایجاد نسبت/دست‌کشیدن از خویش و فراموشی لوگوس، شاید یگانه حس واقعی فرد از زوال‌یافتگی روح و مرگ خویش است که بسط به تنها حس هستی‌شناختی او می‌گردد. با یک تصویر هیچ‌کاک از فردیت هم چون حس زنده‌ی زوال و مرگ مختصر کنیم: ما آدم‌های تو خالی هستیم. ما آدم‌های هستیم که با پوشال پر شده‌ایم. در حالی که به یکدیگر تکیه داده‌ایم. کله‌هایی پر از پوشال. افسوس! (آن‌چه همیشه می‌خواستید درباره‌ی لکان بدانید، اما می‌ترسیدید از هیچ‌کاک برسید. ص ۲۵۹).