

منزلت «قرآن» در معنویت قدسی



ابوالقاسم فنایی

■ «قرآن‌شناسی» هم غیر از «زندگی کردن» با قرآن است. در معنویت قدسی، قرآن «کتاب زندگی» است، قرآن کتاب «عمل» است، نه کتاب «علم» و کتابی است که مرده را زنده می‌کند. «وَلَوْ أَنَّا قُرْآنًا سُبُّیْتُ بِهِ الْجِبَالُ لَوَقَّطِعْتُ بِهِ الْأَرْضُ وَأَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى...» (رعد/۳۱): «و اگر قرآنی بود که کوه‌ها از اهیت‌ا آن به حرکت درمی‌آمد و زمین می‌شکافت، یا مردگان با آن به سخن درمی‌آمدند همین قرآن بود... آ» برخی از مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند تعبیر «لَسْكَانَ هَآلَاقُرْآنَ»: «همین قرآن بود» از این بخش از آیه به خاطر وضوح آن حذف شده است.

از منظر معنویت قدسی، چه بسا قرآن‌شناسانی که اگر قرآن را نمی‌شناختند به خدا نزدیک‌تر بودند. «رُبَّ تَالِ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنَ یُکَلِّمُهُ» «چه‌بسیار کسانی که قرآن را تلاوت می‌کنند و در همان حال قرآن آنان را لعنت می‌کند. «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِینَ وَلَا یُزِیدُ الظَّالِمِینَ إِلَّا خُسَارًا» (سراء/۸۲)، «و از قرآن آنچه برای مومنان شفابخش و رحمت است نازل می‌کنیم و [این کتاب] بر ستمکاران [مشرک] جز زیان نینفزاید». هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًی وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِینَ» (آل‌عمران/۱۳۸): «بن قرآن برای اعموم مردم بیانی و برای پرهیزگاران رهنمود و اندرز است.» به جای اینکه بگوئیم چیزهای تازه بیاموزیم، بهتر است به دانسته‌های پیشین عمل کنیم، یعنی با آنها زندگی کنیم. در سبک زندگی غیرمعنوی، ممکن است شخص به خدا، زندگی پس از مرگ، پیامبر(ص) و قرآن اعتقاد داشته باشد و عبادت‌ها و مناسک دینی را هم با دقت و وسواس به‌جا آورد، اما خدا و پیامبر او مرده و قرآنش صامت باشد، یعنی با هیچ یک از اینها «زندگی» نکند و این بول‌ها و عبادت‌های دینی هیچ تحولی در شخصیت او ایجاد نکنند.

یکی از اضافی که امام علی(ع) در خطبه متقین به پارسیان نسبت می‌دهد، این است که «پرهیزگاران وقتی در دل شب قرآن تلاوت می‌کنند، «بَسْتَبِیْرُونَ به نِوَاهُ دَائِیْم» (تجّال‌البلاغ، خطبه متقین): یعنی پرهیزگاران درازی بیماری‌شان را از قرائ قلب می‌کنند. یعنی لولا درمندن هستند و ثابا به‌دنبال درمان خویش‌اند و تاللا با قرآن سخن می‌گویند و قرآن نیز با آنان سخن می‌گوید. بنابراین، قرآن برای پرهیزگاران موجودی زنده است که می‌توان با آن گفت‌وگو کرد. یعنی رابطه پارسیان با قرآن نیز رابطه «من- تو» است. کسی که معنویت ندارد، «حیات معنوی» ندارد، یعنی از نظر معنوی مرده است، هرچند از نظر مادی زنده باشد.

معنویت تنها معیار تفکیک بین انسان زنده و انسان مرده است؛ زندگی خالی از معنویت زندگی نیست، مرگ است. چه بسیارند کسانی که از نظر بیولوژیکی زنده‌اند، یعنی نفس می‌کشند و راه می‌روند و می‌خورند و می‌آشامند و حرف می‌زنند، اما از نظر معنوی مرده‌اند.

پس عزا بر خود کنید ای مردگان

زان که بد مرگی است این خواب گران

مرگ معنوی همان «خواب غفلت» است.

دین من از عشق زنده بودن است.

بنابراین، در سبک زندگی غیرمعنوی، رابطهای که شخص با دیگران برقرار می‌کند در واقع رابطه یک مرده با مرده‌ای دیگر است (= رابطه «آ- آن»)، مانند دو سنگی که قرن‌ها در کنار یکدیگر باشند اما در سبک زندگی معنوی، طرفین رابطه زنده و حاضرند (= رابطه «من- تو»): خدای انسان معنوی یک خدای زنده و حی و حاضر است، پیامبر او نیز زنده و در صحنه حاضر است، قرآن او ناطق است و نه «کتاب تاریخ» که «کتاب زندگی» است.

از وقتی که باطن دین فدای ظاهر آن شد، خدای دین به «واجب‌الوجود» و «محرک اول» و «اسطقتس اسطقسات» و پیامبر به رهبر سیاسی و قانونگذار فروکاسته شد، احکام شریعت از مقاصد معنوی و اخلاقی شریعت جدا شد و قرآن به کتاب قانون و تاریخ بدل شد، بسیاری از مسلمانان معنویت خود را از دست دادند و از تجربه زیستن با خدا و پیامبر و قرآن محروم شدند. امروز ما چنان زندگی می‌کنیم که گویی خدا وجود ندارد، با اگر هست غایب است، در حالی که باید چنان زندگی کنیم که گویی خدا را می‌بینیم یا اگر او را نمی‌بینیم دست‌کم او ما را می‌بیند. «عَبْدَاللّٰهِ کَلَّمَکَ ثَرَاءُ فَاِنَّ لَکَ نَکْرَ تَرَاهُ فَالَّتِیْ یُرَاکَ» «خدایا را چنان بندی کن که گویی او را می‌بینی و اگر او را نمی‌بینی ایدان که او تو را می‌بیند.» نه‌تنها عبادت‌های ما بلکه کل زندگی ما تهی از حضور خدا و پیامبر و لای‌تهی از معناست.

چرا درگریدی معنوی و اخلاقی، تولد دوباره و تحول شخصیت مهم است؟

زیرا شخصیت هر کس همه دارایی او و تنها سرمایه واقعی اوست. مالکیت‌مان بر چیزهای دیگر صرفاً برآمده از رابطهای حقوقی، قراردادی، موقتی و این جهانی است. این مالکیت با قراردادی می‌آید و با قراردادی دیگر باطل می‌شود و به هر تقدیر پس از مرگ هیچ سودی به حال ما نخواهد داشت، بلکه چه بسا به زیان ما نیز باشد، زیرا باید درباره اینکه «آن را از کجا آوردیم» و «هر چه راهی خرج کردیم» نیز پاسخگو باشیم.

اما مالکیت هر شخص بر شخصیت و هویت خودش یک مالکیت حقیقی است. شخصیت هر کس تنها دارایی است که در وقت مرگ با خود از این دنیا می‌برد. «هَن جَاةٌ بِالْخَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَا وَهَنَ جَاةٌ بِالْشَّيْءِ فَلَا یُعْزِیْ اِلَّا مِثْلَهَا وَهَمْ لَا یُظَلَمُوْنَ» (نعام/۱۶): «هر کس کار نیکی بیابد ۱۰ برابر آن پاداش] خواهد داشت و هر کس کار بدی بیابد جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود.»

میزگرد «تسب علم و تمدن» در شرایطی با حضور «داوود فیرچی» و «حمید پارسانیا» برگزار شد که فیرچی ایدئولوژیک شدن «ص» را خطرناک توصیف کرد و پارسانیا هم عنوان کرد برای گریز از ایدئولوژی کردن متن باید اجازه داد متن به‌صورت محدود فهمیده شود.

تالار «بن خلدون» دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران روز دوشنبه میزبان میزگردی با حضور داوود فیرچی و حمید پارسانیا بود. در این میزگرد که عنوانش «علم دینی» بود، هر دو طرف با موضوع نسبت علم و تمدن به منازعه پرداختند. حمید پارسانیا، عضو گروه مطالعات انقلاب اسلامی و غرب‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مدیر گروه جامعه‌شناسی موسسه «مام خمینی»، یک پای این نشست بود و داوود فیرچی، دانشیار حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و پژوهشگر حقوق و فقه سیاسی شیعه هم در این میزگرد او را یاری می‌کرد. پارسانیا از سال ۱۳۸۱ تا ۱۳۸۶ ریاست دانشگاه «بقرالعلوم» قم را عهدهدار بوده و هم‌اکنون رییس کمیسیون حوزوی شورای‌عالی انقلاب فرهنگی است. فیرچی هم که مقدمات درس حوزوی را بین سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۵ «حوزه علمیه ولی‌عصر» شهرستان زنجان گذرانده، پس از آن سطح و درس خارج را از سال ۱۳۶۶ تا ۱۳۸۰ در «حوزه علمیه قم» ادامه داده است. او از سال ۱۳۶۶ تا ۱۳۸۷ به تحصیل در مقطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری علوم سیاسی در دانشگاه تهران پرداخته و گرایش دکترایش اندیشه سیاسی بود؛ رساله دکترای فیرچی «دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام» نام داشت. در ابتدای این میزگرد پارسانیا با بیان اینکه باید بین دو مفهوم علم و معرفت تفاوت قایل شد، گفت: «در دوره علم مدرن دانش به حوزه تجربه برمی‌گردد و فلسفه علم نیست و زمانی که علم می‌خواهد وارد عرصه فرهنگ شود، نسبت وثیقی با فرهنگ و علم دارد. هر فرهنگ و تمدنی با نوعی از علم و دانش و معرفت نسختخ دارد و در مقابل نوعی دیگر از علم، مقاومت نشان می‌دهد و آن را انکار می‌کند. حقیقت معرفت و علم و دانش در متن و تمدن رقم می‌خورد و محل بحث و گفت‌وگو است و قیاس‌ناپذیر بودن فرهنگ‌ها نسبت معرفت، حقیقت و دانش لوازم آن است و چنین نسبتی را پذیرفتن قضایای خاص آن فرهنگ است. حقیقت علم و معرفت و ساخت‌های او تاریخی است و هویت آن اینجایی است و محل تأمل است. می‌توان با یک عالم اسطوره‌ای، هم عالم اسطوره را شناخت و هم دانش مدرن، را معرفت اسطوره‌ای آید و سوز‌ها مدرن است.»

تقسیم تمدن اسلامی

در ادامه داوود فیرچی با بیان اینکه مطالعاتش محدود به تمدن اسلامی است گفت: «من درخواستی دیگر تمدن‌ها مطالعهای نکردم و بر دیگر تمدن‌ها به عنوان گواه، تحقیقاتی کردم تا بتوانیم از تمدن اسلامی فاصله بگیرم. مطالعه من نسبت به تمدن‌های اسطوره‌ای و غرب کاملاً ناقص است.» او با بیان اینکه صحبت‌هایش بیشتر متکی بر دانش‌های انسانی است تأکید کرد: «من با دانش تجربی کاری ندارم. بحث من به موقعیت دانش سیاسی در تمدن اسلامی برمی‌گردد. در جهان اسلام قاصدهای وجود دارد و آن این است که تمدن‌ها و دولت‌ها ابتدا ساخته شده‌اند، این تمدن‌ها با نوعی خرمن‌دنی طراحی شده‌اند. اگر این خرمن‌دنی منسجم بوده تمدن‌ها باقی ماندند و بعد از آن دانشی داخل این تمدن پیدا شد. یکی از این تمدن‌ها، تمدن اسلامی است. اگر تمدن اسلامی را به سه گروه تقسیم کنیم، تمدن اسلامی در دوره سنتی خود شاهد سه دوره بوده است: ۱- عصر تکوین تمدن؛ ۲- عصری که معروف به عصر طلایی مسلمانان است و در ادبیات سیاسی به آن عصر تدوین آثار علمی می‌گویند و ۳- عصر زوال.

هر دانشی، از جمله دانش و معارف دینی از پیوند سه ضلع نص، نیازهای انسان و شرایط اجتماعی پدید می‌آید. اما نیازهای انسان تحت‌تأثیر شرایط اجتماعی تغییر می‌کند و شرایط اجتماعی به نوبه خود مولود ساختار قدرت است. بدین‌سان در نهایت، قدرت آخرین دانش است و دانش دینی به‌طور مطلق نیز از این امر مستثنا نیست. حال این سوال به وجود می‌آید که این دنیای سه‌گانه چگونه و در چه شرایط خاصی چه قسمتی از امکاناتش را به ما نشان می‌دهد؟ باید در چه زاویه دید قرار گرفت که بخشی از نص برجسته‌تر شود و برعکس بخشی از نص پنهان شود؟ در نصوص دینی دو آیه وجود دارد که ریشه سیاسی دارند: ۱- و شاورهم فی‌الامر: در امور عمومی مشاوره کنید. ۲- اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم: از حاکم اطاعت کنید. با وجود این دو آیه با باید مشورت و به تبع آن دموکراسی را تابعی از حاکم قرار داد و شورا ذیل آن قرار گیرد یا باید برعکس باشد و راه دیگری وجود ندارد. باید اطاعت از حاکم را تابع شورا قرار دهیم یا شورا را تابع حاکم. در خود آیت هیچ تفاوتی وجود ندارد. در معنایی که آیه اطاعت دارد آیه شورا هم همان معنا را دارد.» فیرچی با طرح این سوال که چطور شد که ساختار دانش در دوره میانه نقطه زیمش از اقتدار گرای شیوع شده؟ گفت: «سوال من این است که چطور ابتدا بر لزوم اطاعت از حاکم تأکید شد و سپس شورا ذیل آن قرار گرفت؟ چطور این دو آیه این‌گونه چیده شد؟ یعنی اول اطاعت و بعد مشورت. این اولویت از کجا ناشی می‌شود؟ در واقع در اینجا می‌توان از نسبت‌تئوری‌ها سخن گفت، نه نسبیت نص. بحث از نسبیت دانش است نه نسبیت واقع و حقیقت. و این نص نیست که حکم می‌کند نظام سیاسی

اندیشه

در میزگرد «نسبت علم و تمدن» با حضور «داوود فیرچی» و «حمید پارسانیا» مطرح شد

انسان تناقض‌ها را می‌سازد

تانیا تجلی



حمید پارسانیا (سمت راست) و داوود فیرچی (سمت چپ) / عکس: سار راجایی

اقتدارگرا باشد یا دموکراتیک، واقعیت آن است که ما با مجموعه خرمدان نص را تفسیر می‌کنیم. نسبیت به معنای نسبیت ذهن من انسان محدود است.» در ادامه این میزگرد پارسانیا با بیان اینکه آقای فیرچی سه مساله را مطرح کرد و فهم انسان از آن سه مساله را واقعیت مسلم علمی دانست که قابل به نسبیت نیست، گفت: «اگر نسبیتی وجود دارد نسبیت فهم ماست. درباره نسبیت، معانی گوناگونی وجود دارد. گاهی نسبیت به معنای نسبیت فهم است و گاه به معنای نسبیت حقیقت، گاه نسبیت به معنای محدودیت است و گاه به معنای نسبیت مفهوم است. اگر نسبیت به معنای محدودیت را بپذیریم سخن آقای فیرچی درست و معقول است، اما اگر نسبیت به معنای نسبیت فهم باشد نمی‌توان

این نظر را پذیرفت. انسان شناخت‌های متعددی دارد، این شناخت‌ها موجب پرسش‌های متعددی می‌شود. برای پرسش‌های متعدد جواب‌های متفاوتی در کشور‌های مختلف وجود دارد که به آن ایرادی نمی‌توان گرفت. این تکثر یا تکثر در عرض است یا تکثر در طول درست باشد، اما تکثر در رویاروی هم زنگ‌خطر است. اگر قابل به نسبیت فهم شویم نوعی هرمنوتیک به وجود خواهد آمد.» فیرچی در پاسخ به پارسانیا با اشاره به اینکه در نص تناقض نیست و این انسان است که تناقض را می‌ساز تأکید کرد: «ذهن تناقض‌ساز انسان نص را متناقض می‌کند. نص امکان زیادی دارد که راهی به تناقض نداشته باشند. این یکی از معضلات دانش بشری است و به محدودیت دانش انسان برمی‌گردد. آقای پارسانیا اشاره کردند اگر بگوئیم در ک ما نسبسی است باعث می‌شود که حتی در بنیادی‌ترین چیزهای جهان شک

نکته

وقتی می‌گوئیم یک تئوری یا تفسیری ایدئولوژی شده است یعنی یک حمایت بیرونی از یک تئوری می‌شود. چه کسی با چه معیاری می‌تواند بفهمد که چه کسی نص را درست متوجه می‌شود و چه کسی غلط

یا در رویاروی هم. اگر تکثر در عرض باشد همه چیز می‌تواند درست باشد، اما تکثر در رویاروی هم زنگ‌خطر است. اگر قابل به نسبیت فهم شویم نوعی هرمنوتیک به وجود خواهد آمد.» فیرچی در پاسخ به پارسانیا با اشاره به اینکه در نص تناقض نیست و این انسان است که تناقض را می‌ساز تأکید کرد: «ذهن تناقض‌ساز انسان نص را متناقض می‌کند. نص امکان زیادی دارد که راهی به تناقض نداشته باشند. این یکی از معضلات دانش بشری است و به محدودیت دانش انسان برمی‌گردد. آقای پارسانیا اشاره کردند اگر بگوئیم در ک ما نسبسی است باعث می‌شود که حتی در بنیادی‌ترین چیزهای جهان شک

درنگی بر «فرجام تاریخ» در فلسفه ایده‌الیستی «هگل»

بال‌های شکسته «جُغد مینروا»

علی‌محمد اسکندری‌جو

با حتی اسطوره‌ای در گذشته‌های دور، آن‌زمان این حادثه با شخصیت دارای هویت ارزشی بود، تقدس و حافظه‌ای که هر جامعهای درون آن می‌زیست به‌بیانی زندگی بدون آن حافظه و ارزش مقدس، ممکن نبود. آشکار است که بحث تاریخ و تاریخ‌گرایی برای نخستین‌بار توسط یوهان هررد و نیز گئورگ ویلهلم هگل تقریباً هم‌زمان مطرح می‌شود. در پیوند با تئاه‌ی بر رساله «فلسفه تاریخ» هگل، لازم به‌اشاره است که این فیلسوف دولتی، طرح بر شی از ایده‌هایش از شمار «دیاکتیک» یا «روح



شوینهاور، مارکس و نیچه قرار دهیم باید از خوش‌بره‌سیم که این پیشتان «گرگرس» فرهنگی و فلسفی در سده نوزدهم میلادی چه‌چیزی در حوزه‌های اخلاقی، تاریخ، فلسفه، سیاست و فرهنگ‌باقی گذاشتند یا نتوانستند به آن ببیندشند تا ما ایرانیان بتوانیم در سده بیست و یکم به آن ببیندشیم؛ به بیان دیگر، چرا ما از مشروطه تا هنوز در فرآیند فرهنگی ایران (که هربار می‌شکند) ساختار هندسی اندیشه آلمانی را در زبان غیرفلسفی خوانده‌ایم؟ چنانچه در گذشته، فلسفه را به‌زبان ایدئولوژیک نمی‌خواندیم، اینک از نو به با‌زخوانی این فیلسوفان دچار نمی‌شدیم. آیا این با‌زخوانی تلوان آن با‌زخوانی نیست؟ آنچه به‌نام شرح و نقد اندیشمندان آلمان بر مبنای فکری این مرز پرگهر افزوده می‌شود، بیشتر غلظت ایدئولوژیک دارد تا عیار فلسفی. در گذشته نه‌چندان دور در مورد نیچه، به‌راستی سراسر مدح و شطح بود که در ایران بر او بارید. در سراسر زمین ما برخی از نیچه‌شناسان برجسته(! بر میان وی زُتار زرتشت بستند یا او را سایه‌نشین طوبی کردند. سراسر زمین را از حافظه تاریخی‌اش تخلیه‌کنند؛ در زمان اوست تئوری تزاریسم را که امروز در روسیه برابر ایده «رواسیانیسم» است به امانت اینجا آوردند و منطق بر اتانیسم هگلی کتند!

شهرمان یاد ز پشمینه‌الوده خویش! اگر بدین فعل و هنر نام کرامات بریم مفهوم «تاریخ» در مقایسه با دیگر مفاهیم، بسیار جوان است و عُمر آن به‌اندازه طول عمر ایالات متحده آمریکاست. در تمدن‌های گذشته از توجه به تاریخ (به‌معنای نوین) نشانی نیست و آنچه را که در آن زمان، تاریخ می‌پنداشتند در واقع حافظهای بود از یک شخصیت یا حادثه واقعی

کنیم، نمی‌توان به کنه تمام چیزها پی برد. دانش سیاسی ما نص محور است. وقتی به نص نگاه می‌کنیم نص ایاتی دارد که باید دید آنها را چگونه باید چید. اگر دانش سیاسی را به شورا رجاع دهیم به اعتقادات اسلامی هم صدمه‌ای وارد نخواهد شد. پیچیدش‌ن دانش از ضعف دانش است. نص ظرفیت بیش از فهم انسان دارد. باید از ایدئولوژیک شدن نص پرهیز کرد. هر چیزی ایدئولوژیک شود خطرناک است، حتی فیزیک و زیست. اگر دانش دین ایدئولوژیک شود به مراتب خطرناک‌تر از ایدئولوژیک شدن فیزیک و فلسفه است. باید گذاشت جامعه تفکیر تفسیر‌ها و امکانات متفاوت را پیدا کند. اساسا چرخش‌های انکساری هرگز بنیادهای اعتقادی، کلامی، فلسفی و مذهب را مورد تردید قرار نمی‌دهد. دموکراتیک کردن تفسیر‌ها و تکیه بر ادبیات شورا امکان رقابت بیشتر با دنیای غیرمذهبی به ما رای‌ه خواهد کرد، تا اینکه در لاک خودمان برویم و تفسیر‌هایمان را محدود به قرن چهارم هجری کنیم.» پارسانیا در پاسخ به فیرچی با بیان اینکه مسیری که آقای فیرچی اشاره می‌کند به سوی ایدئولوژیک کردن خواهیم رفت عنوان کرد: «بحث ما برداشت از این آیات نیست. آنچه من درصدد بیان آن بودم امکان فهم محدود ما از این آیات است، برای گریز از ایدئولوژی کردن متن باید اجازه داد متن به صورت محدود فهمیده شود. اگر قرار است تامل و مشورت داشته باشیم باید شورا داشته باشیم ولی نباید شورا را ایدئولوژیک کرد.» فیرچی در پاسخ به پارسانیا با بیان اینکه ایدئولوژی کردن نص یک ویژگی دارد، تأکید کرد: «وقتی می‌گوئیم یک تئوری یا تفسیری ایدئولوژی شده است یعنی یک حمایت بیرونی از یک تئوری می‌شود. چه کسی با چه معیاری می‌تواند بفهمد که چه کسی نص را درست متوجه می‌شود و چه کسی غلط. باید مساله را با این حدیث معروف که «المللخت اجر واحد و للمصیب اجران» پیش برد. اگر ما خطا کردیم یک ثواب می‌بریم و اگر شما ثواب کردید دو ثواب ببرید.»

جهانی» را تنها به رساله فلسفه تاریخ محدود نکرده است بلکه این مفاهیم در دیگر رسالات او نیز دیده می‌شوند به‌عبارتی، این ایده‌ها برای جاقانان همواره در ذهن هگل در آمد و شدند. منتقد باید از یک‌سو، زمانه و زمینه اندیشه این فیلسوف را در نظر داشته باشد و از سوی دیگر سیر سیقل این ایده‌ها را در ساختار اندیشه‌ای او و با توجه با تجربیاتی که فیلسوف در حیات خویش کسب کرده است، دنبال کند. این نوشتار کوچک هرگز ادعای نقد و بررسی منظومه هندسی اندیشه هگل را ندارد. برای درک مفاهیم هگلی، نگارنده از پیش شمای هندسی ساختار فلسفه او را در آلمان فراهم کرده است؛ این به‌اصطلاح «فقه‌شهره راه» که به دیوار اتاق اوزبان شده است، نمودار‌داری بر مفهوم (Begriff) در ذهن هگل را ترسیم می‌کند. آن‌سان که مُد فلسفی در ایران است، نمی‌توان از هگل نوشت ولی از پیچیدگی ایده‌ها و مفاهیم غلفش این فیلسوف سخن به‌مان نیآورد. فیلسوفی که از اسامان تارلین می‌اندیشد و به‌باور برتراند راسل بسیار مغلق و مطمئن نیز می‌نویسد. عبور از لایبرنت فلسفی هگل دشوار است؛ اکنون او در میان ما نیست که بره‌سیم مگر فلسفه و تاریخ را مارپیچ می‌دیده که چنین مارپیچ نوشته است؟ پژوهشگران تاریخ عموماً هگل، مارکس، نیچه و کروچه را در آشیان زیرین ساختمان تاریخ جای می‌دهند و تاریخ توکول، رانکه، میشله و بورکهارت را هم در آشیان زَین می‌نشانند. به‌همین منظور، حال که هایدن وایت^۱ نیز به‌منه‌ای پژوهشگری برجسته، فلسفه تاریخ هگل را در دو فرهنگ کیمیا‌یی و مدرن می‌زیستند ولی هر دو سودای بنای تاریخ‌شانند، پس چرا نگارنده این جستار کوتاه در نگرش به فرجام تاریخ این فیلسوف ایده‌الیست چنین نکند؛ در اینجا همچنین اشار‌ام به منظومه مولانا که با هگل نزد «عشق» و «عقل» در تخته می‌اندازد، صرفاً به آن‌سبب است که نشان دهم این «عشق‌یار» ایرانی و آن «عقل‌یار» آلمانی با‌وجودی که در دو فرهنگ کیمیا‌یی و مدرن می‌زیستند ولی هر دو سودای سستری در خیال داشتند که در فراق آزادی، نرد حافظه و آگاهی را بر تخت «تاریخ» چیدن تا سرانجام کدام یک از آن دو برنده شود. آن رنجی که مولانا را به دام عشق می‌اندازد، همان رنجی است که هگل را به‌دام عقل می‌افکند.

ادامه در صفحه ۱۲

و این همان وضعیت مرگ نمادین است



سهند ستاری
Sattari.sa@gmail.com

■ آیا در تاریخی که سرشت خود را در فعلیتی تام و آغشته به توجیه و تفسیر‌هایی گسسته و متعارض می‌بیند، می‌توان چیزی بیرون از این روزمرگی ناتمام یافت؟ اگر اهمیت شرایط زندگی روزمره را بسان مرکزیتی برای تکامل احساسات و تنن بارکرزده بپذیریم در آن صورت هر امری که بیرون از این روزمرگی عقیم وجود داشته باشد به قطع سزاوار شایستگی است. بر همین اساس اگر هستنی را وادار کنیم تا نیستی‌اش را آشکارا عرضه کند شاید تکلیف «من» کددار برای امید داشتن کمی روشن‌تر شود. امروز «سهند ستاری» با کارتهای شناسایی رمزدار دارای هویت است و این امر بر او تحمیل شده تا زندگی آسان‌تری را تجربه کند. در دنیایی که توگویی با کسر هر ثانیه بناسبت وضعیتی امحا‌شود و شرایط حاکم بر خیابان و حضور تمامیت‌خواه‌هن‌ها، او را غرق در کالا و از خود دور کند. در واقع این دورافتادگی که در صورت به تصرف درآوردن طبیعت امکان‌پذیر خواهد بود، انسان طبیعی را به سبب خوش‌مزاجی مدرنیت به برابر انسان اجتماعی قرار می‌دهد. گرچه باید بپذیریم که امروز «انسان» مرده است و اکنون به زمان سپری‌شده تعلق دارد و باید دیگر از سوزه و دویارگی آن سخن گفت. این نکته را در پراتنز ذکر کنیم که وقتی از مدرنیت صحبت می‌کنیم آن را به مثابه یک سنت در نظر می‌گیریم که مهم‌ترین ویژگی‌اش «فاصله‌گذاری» است. پس تو در هنگام تولد به خیابانی پرت خواهی شد که در آنجا نه تویی وجود دارد و نه دیگری و تنها کدهایی و مشتی رمز و اعداد وجود دارند که قرار است نظم و انضباط را بر تو دیکته کنند تا بتوانی به آسانی و بدون آنکه تنی به آب بزنی به لحظه پایانی برسی. این پرتاب‌شدگی، این دورافتادگی همان هویت توست. کلام همین هویت تحمیل‌شده بر خستگان معلق در پیاده‌روها باعث می‌شود تا طبقه‌ای که اکنون به سبب تولید ماراد، «کل» و «شئی‌وارگی» (fetish) را سوار بر آدمی بسان تنها امر ممکن در جهان می‌بینند فضایی را تجربه کند که امروزه مر در ساحت «کمال‌گرایی تحلیلی» عرضه‌کنند فضایی که باعث می‌شود تا عابران یا همان شهروندان نتوانند از خیابان دل بکنند و دویاره به پیاده‌روها، بلوارها



و خیابان‌ها برگرند، واضح‌تر بگویم پرتاب شوند. در این گیرودار توگویی بناسبت عابران مسلط بر خیابان‌ها و پیاده‌رو در مقام شور و ترس آنقدر بروند تا سرشان به سنگ بخورد. از این رو در چنین فضایی به اعتبار امر روزمرگی، چیزی که تمام‌قد یک خوش‌خیالی حتی با شعور به همان اندازه هولناک و البته مسخره خواهد بود که برای فرار از سرخوردگی‌ها به ترجیح بدیم به سراغ جهش‌های کمیک و ترازیک برویم. بدین باب آغاز انهدام و پرتاب شدن به کف خیابان‌ها با رسم فراموشی بر این وضعیت تبیین می‌شود و به همین اعتبار همگی‌مان فعلیت تام «آجا-بودن» را به «آجا-شدن» بدل می‌کنیم. پس من و توی کددار باید در آنجا با‌تسمیم و ارارش شهری را در میان اتوئیان‌ها با‌امر خودفروشی تجربه کنیم تا مبادا نظم جاری بر هم بخورد. در واقع هر چیز ممکن است در نظم حاکم تغییر کند جز خود نظامی که من و توی بارکرزده را برای اعتباربخشی به خیابان‌ها لازم دارد. بنابراین آنچه در تداخل امر روزمرگی میان کف خیابان‌های روشن‌فکرانه یا مکتبی با ساکنان معذب به موقعت‌شناسی در تعامل است همانا باز‌نمایی دست چنند از یک جاماندگی، رهاشدگی، گسیختگی و مسمومیت امر تاریخی خواهد بود؛ که تجربه فردی سرطانی. درواقع هم کف خیابان‌ها و هم ساکنان شیک‌پوش که در یک وضعیت مشترک دست و پا می‌زنند در یک باز‌نمایی دست چنند، تنها بر یک تصور تأکید خواهند کرد؛ اینکه من، من بارکدار، باید به تصور «هستم» ببیوندم. این همان نهیلیسم بدقوار‌های است که همه را به راحتی در اینجاماندگی، جا می‌گذارد. و درحالی که کلام شهروندان بارکرزده شده در یک مسمومیت تاریخی به حالت تعدیل درمی‌آید «هیستی» و «کمال» دست در دست هم از انواع توهمات و خیالات و گمان‌ها و بدگمانی‌های ممکن گذر کرده و به پاره‌های تن می‌چسبد و سوزه را در دویارگی‌هایی نظیر تئوری و عمل، جزء و کل، هم‌زمانی و در زمانی، وسیله و هدف، سیاست و اخلاق گرفتار‌تر از پیش رها می‌کند. به اعتباری مسلم، عمومی نشدن هر امر عمومی (مثل ترس، خشونت، صلح، شر، خیر و بقا، مثل آب و هوا، پول و...) را بسان درد تنه‌هایی که در ترافیک شهری بر جان خود حس می‌کنی تجربه خواهی کرد و اینن همان وضعیت مرگ نمادین است.