بررسی

زبان و مخیله اجتماعی

بسیاری بر این باورند که پل ریکور یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان قرن بیستم است. او در بیش از نود سال عمر خود درباره دامنه گسترده‌ای از موضوعات نوشت. درونمایه اصلی نوشته‌های او در دوره‌های مختلف حیات فکری‌اش انسان‌شناسی فلسفی است که آثارش را به‌هم پیوند می‌دهد. هدف انسان‌شناسی ریکور بررسی توانمندی‌ها و آسیب‌پذیری‌هایی است که آدمیان در زندگی‌شان از خود بروز می‌دهند. تأکید بر تناهی انسانی به‌عنوان پیش‌شرط هستی‌شناختی موجودی به نام انسان یکی از مهم‌ترین وجوه کار ریکور است، در کنار تأکید بر اینکه ما همواره به مدد میانجی‌های عمدتاً زبانی می‌توانیم به بنیادها و حقیقت دست یابیم و اینکه هرگونه دعوی رسیدن به نقطه‌نظری غایی و بی‌واسطه ما را با مخاطرات بسیاری روبه‌رو می‌کند و تاریخ ما را با بسیاری از آنها آشنا کرده است. طبق فلسفه ریکور اگر این امر یکی از شروط یا تعاریف انسان‌بودن باشد، طبیعتاً نمی‌توان از چنین موجودی انتظار داشت که همواره صریح و قاطع سخن بگوید و عمل کند. در این بافتار، امکان و محدوده‌های گفت‌وگوی میان سنت‌های فکری متفاوت به یکی از بنیان‌های کار فلسفی او بدل می‌شود. ریکور با تکیه بر سنت هرمنوتیکی به دنبال برقراری گفت‌وگو بین سنت‌های مختلف بود. توجه ریکور به حوزه عقل عملی و حوزه‌هایی چون اخلاق، اجتماع و سیاست را درهمین‌راستا می‌توان درک کرد. ازاین‌رو، کار ریکور برای آن جریانی از فکر اروپایی که از نیمه‌های قرن بیستم با ساختارگرایی و پساساختارگرایی فرانسوی آغاز می‌شود و تا زمان حاضر ادامه دارد، سنت‌گرا یا غیرانتقادی و برای آن جریانی از پدیدارشناسی که کار خود را ذیل وفاداری تام‌وتمام به پروژه هوسرل و هایدگر تعریف می‌کند، امروزی و در حکم عدول از وجه بنیادین آن به نظر می‌رسد. اگرچه ریکور در ایران نیز همچون صحنه فلسفه جهان در سایه نام‌های بزرگ قرن بیستم معرفی شد، چهره ناشناخته‌ای نیست. بااین‌حال، جز چند کتاب و مقاله از جمله «زندگی در دنیای متن» و «زمان و روایت» کتاب‌های زیادی از او در ایران ترجمه نشده است. به‌تازگی بخش سوم کتاب «از متن تا کنش» با عنوان «ایدئولوژی، اخلاق، سیاست» با ترجمه مجید اخگر از سوی نشر چشمه به مجموع آثار او به فارسی اضافه شده است.

در کتاب اصلی چنانکه ریکور در مقدمه آن اشاره می‌کند سیر مقالات کتاب و البته سیر کلی‌تر دغدغه‌های ریکور روشن می‌شود. نوشته‌های او تا سال ۱۹۶۰ به سنت پدیدارشناسی اگزیستانسیال تعلق داشت. اما در دهه ۱۹۶۰ به این نتیجه رسید که به منظور مطالعه درست واقعیت انسانی گریزی از درآمیختن توصیف پدیدارشناسانه با تفسیر هرمنوتیکی ندارد.

از این‌رو، در این دوره بیشتر به مسائل مربوط به تحلیل و تاویل متون یا به‌اصطلاح به «هرمنوتیک متن» می‌پردازد. از منظر پدیدارشناسی هرمنوتیکی ریکور هرآنچه قابل فهم باشد در زبان و از طریق زبان در دسترس ما است و هر شکلی از به‌کارگیری زبان تفسیر را طلب می‌کند. این چرخش به‌تدریج از اواسط دهه ۱۹۷۰ در آثار ریکور پدیدار شد و او بیش از پیش به فلسفه عملی گرایش یافت و مفهوم و مدل متن را به‌نحوی بسط داد که کنش اخلاقی، اجتماعی و سیاسی را نیز دربر گرفت. بااینحال، چرخش هرمنوتیکی یا زبانی باعث نشد تا او از نتایج مبنایی پژوهش‌های پیشین خود دست بکشد. اما باعث شد که نه‌تنها به بازنگری آنها بپردازد، بلکه به درک روشن‌تر پیامدهای آنها نیز دست یابد. در نظر ریکور حیات جمعی انسان‌ها علاوه‌بر وجوه عینی اجتماعی‌شان، لایه‌ای ساخته‌شده از ایده‌ها و باورها و تصاویر جمعی دارد که کنش و هویت جمعی هر اجتماع انسانی را شکل می‌دهد و در قالب اخلاق جمعی، ایدئولوژی‌ها، اتوپیاها و نظام‌های اعتقادی تجلی پیدا می‌کند. ریکور در مقالات کتاب حاضر به این سطح از حیات انسانی می‌پردازد و فلسفه هرمنوتیکی خود را در حوزه‌های تازه‌ای طرح می‌کند. او می‌کوشد مقومات ذاتی کنش‌ها را تعیین کند و نشان دهد کنش فهم‌پذیر است و موضوع مناسب علوم اجتماعی است. پروژه میان‌رشته‌ای ریکور ضمن اینکه درون سنت فکری پدیدارشناسی و هرمنوتیک دنبال می‌شود به علوم تجربی، سیاست و اقتصاد هم می‌پردازد و با آگاهی از نقش چارچوب‌ها، سنت‌ها و پیش‌فرض‌های ناگزیر فهم بشری وجهی انتقادی می‌یابد.

کتاب «از متن تا کنش» مجموعه مقالات مستقلی است که هرکدام بنا به مناسبتی نوشته شده‌اند: بخش اول به تبیین درک ریکور از هرمنوتیک پدیدارشناختی می‌پردازد. مقالات بخش دوم امکان گذار از هرمنوتیک متن به هرمنوتیک کنش را بررسی می‌کنند. مقالات بخش سوم که محتوای کتاب «ایدئولوژی، اخلاق، سیاست» است با تحلیل مقولاتی چون امر بیناذهنی، ایدئولوژی و اتوپیا، رهیافت هرمنوتیکی را در این حوزه به کار می‌گیرند. ریکور در مقالات این بخش دو مفهوم ایدئولوژی و اتوپیا را درون چارچوب تحلیلی واحدی به نام تخیل یا بدل مخیله اجتماعی جای می‌دهد. این مفهوم دربرگیرنده بازی متقابل آرمان‌ها، تصاویر، ایدئولوژی‌ها و اتوپیاهایی است که ناخودآگاه سیاسی ما را تغذیه می‌کنند. ریکور در نتیجه مباحث این فصل درک جاافتاده از مفهوم ایدئولوژی در سنت تفکر انتقادی را به‌عنوان جزئی از یک چشم‌انداز وسیع‌تر بررسی می‌کند. البته کتاب حاضر غیراز پنج مقاله بخش سوم کتاب «از متن تا کنش» دو مقاله دیگر نیز دارد: «درباره تاویل» مقاله‌ای از ریکور که آن را به‌عنوان مقاله آغازین کتاب اصلی در نظر گرفته بود و مقاله‌ای از ریچارد کرنی با عنوان «میان ایدئولوژی و اتوپیا» که با ارجاع مکرر به مقالات این کتاب درک ریکور از ایدئولوژی، اتوپیا و مخیله اجتماعی را تشریح می‌کند. اما مقاله «درباره تاویل» شاید بهترین ریویو از فلسفه ریکور به زبان خودش باشد که در آن به شیوه‌ای نظام‌مند محور اصلی پروژه کاری خود را در طول سه دهه پیش از آن تا اواسط دهه ۱۹۸۰ تشریح می‌کند. این مقاله امکان آن را فراهم می‌کند که مقالات کتاب حاضر در چشم‌انداز کلی‌تر فلسفه ریکور خوانده شود و به خواننده ناآشنا با ریکور این امکان را می‌دهد که به زبان خود ریکور با برنامه فلسفی او آشنا شود.

ایدئولوژی، اخلاق، سیاست
پل ریکور
ترجمه: مجید اخگر
ناشر: چشمه
چاپ اول: ۱۳۹۵
قیمت: ۱۸۰۰۰ تومان

سخنرانی مراد فرهادپور و صالح نجفی درباره ایده آلیسم نظری در تاریخ‌نگاری ایران

زوال اسطوره‌ها و تاریخ‌ها

گروه اندیشه: پنجشنبه هفته گذشته نشست «زوال اسطوره‌ها و تاریخ‌ها» با استقبال علاقه‌مندان در محل مؤسسه پرسش برگزار شد. در این جلسه ابتدا صالح نجفی با عنوان «باور کن دروغ می‌گویم: درباره امکان تاریخ زوال» و سپس مراد فرهادپور با موضوع «شاهنامه و اسطوره‌زدایی» سخنرانی کردند. در این نشست احسان شریعتی نیز به‌عنوان میهمان حضور داشت. آنچه در ادامه می‌خوانید، گزیده سخنرانی‌های این جلسه است. گفتنی است صرفا بخش‌هایی از سخنرانی مراد فرهادپور منتشر شده است.

مراد فرهادپور: شاهنامه و اسطوره‌زدایی

انگیزه‌های بحث

بحثم را با مقدمه‌ای نسبتاً طولانی از انگیزه‌های سخنرانی در باب شاهنامه آغاز می‌کنم. باید بر این موضوع تاکید کنم آنچه گفته می‌شود از چند ماه پیش تنظیم شده و سر آن ندارم به نقدهایی که اخیراً در یکی از مجلات چاپ شده پاسخ دهم. در این چند روز نیز مجله مذکور را نخوانده‌ام تا تغییری در بحث امروز ندهم. اصولاً به نشریات و نهادهایی که می‌کوشند با آتش‌بیار معرکه‌شدن تیراژ خود را بالا ببرند مشکوکم و گمان نمی‌کنم ورود به چنین بگومگوهایی در شرایطی که همه بحث‌ها و نقدها شخصی و روانی است سودی داشته باشد.

برای سخنرانی امروز دو انگیزه اصلی داشتم: نخست، رساله بی‌نظیر شاهرخ مسکوب در ارتباط با شاهنامه فردوسی با عنوان «مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار» که در آن به عظمت کار فردوسی و حقارت برخورد ما فارسی‌زبانان اشاره می‌کند. این رساله به‌وضوح ثابت می‌کند برخورد ما با شاهنامه تا چه مایه حقیر بوده است. خصوصاً وقتی در این اواخر دوباره شاهنامه به‌عنوان متن مرجع شکلی از ناسیونالیسم و هویت‌گرایی مطرح می‌شود. به‌رغم اینکه شاهنامه خواه‌ناخواه به‌عنوان یک حماسه ملی می‌تواند نقشی در ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه داشته باشد، تدقیق در محتوای آن ابزارهایی برای واسازی و مقاومت در برابر هرگونه هویت‌گرایی به‌ویژه ناسیونالیسم به دست می‌دهد. انگیزه دوم نیز، محدودنبودن هویت‌گرایی به ایران: در دهه اخیر با رشد و ظهور انواع بنیادگرایی، سیاست‌ها و گفتارهای هویت‌گرا روبروییم که در قالب بازگشت به خویشتن، یک اصل، هویت کامل و توپر مطرح می‌شوند و اشکال مختلفی دارند ولی همگی این هویت را همواره در تضاد با یک دیگری مطرح می‌کنند: از دیگری قومی و نژادی تا دیگری آیینی و مذهبی. در هر حال این بنیادگرایی چه دینی باشد و چه ملی یک خط را دنبال می‌کند. احتمالاً شما نیز با من هم‌نظر باشید که بنیادگرایی دینی داعش و بنیادگرایی ناسیونالیستی ترامپ دو روی یک سکه‌اند و در جهان ما هر دوی این بنیادگرایی‌ها پاسخی‌اند به بحرانی که نزدیک به چهل سال با رشد افسارگسیخته سرمایه‌داری بوروکراتیک به شیوه نولیبرال ایجاد شده است. اکنون دیگر همه سطوح و تجربه‌های بشری، از طبیعت و محیط‌زیست تا زندگی روزانه و سیاست و اقتصاد و روابط مالی انتزاعی در سطح بانک‌ها و غیره همگی دچار بحران، تباهی و فساد عمیق گسترده‌اند و صرف‌نظر از ایدئولوژی‌ها و ادعاهای دولت‌ها به تفاوت با همدیگر در همه جهان جاری و ساری است و کل جهان درگیر بیکاری، بی‌عدالتی، نابرابری، فقر و فساد ناشی از این بحران است. سیاست‌های هویتی در همه جای دنیا واکنشی‌اند به بحران حاضر در غیبت هرگونه کنش و تفکر رهایی‌بخش اصیل که به دلایل گوناگون نتوانسته آنچنان که باید و شاید پاسخی برای این بحران فراهم کند. به همین علت، این خلأ با انواع و اقسام پوپولیسم دست‌راستی پر می‌شود که مدعی نقد نظام سلطه و پاسخگویی به بحران و دفاع از منافع مردم است ولی چیزی نیست جز نوعی عوام‌فریبی که درنهایت به نفع نظام سرمایه‌داری و نظام سلطه جهانی عمل می‌کند. این کار از طریق ساختن هویتی توپر، در پیوند با دولت و قدرت، و بنیادنهادن یک سیاست تهاجمی بر اساس آن صورت می‌پذیرد. در همه جا شاهدیم که گرایش دست‌راستی هویت‌گرا چگونه در خدمت قدرت‌هاست و در پیوند با نظام سلطه‌ای که مدعی درگیری و نقد آن است. در همه‌جا شاهد این شکل از دولت‌گرایی در پناه قدرت هستیم که تجلی اصلی این هویت را قدرت سازمان‌یافته یک دولت می‌داند: چه دولتی که وجود دارد و چه دولتی که خلافت داعش می‌خواهد مستقر کند.

جایگاه نظریات هویت‌گرایانه ایرانی

مفاهیمی که از دل پروژه‌های نظری مطرح‌شده در چند دهه اخیر در ایران برخاسته، به‌ویژه کارهای آقای طباطبایی، با حرکت به سمت هویت‌گرایی صلب خوانا است. قصد ندارم کل نظریه را به این مساله فروبکاهم (خصوصاً با توجه به ابعاد و دعاوی گوناگونی که ایشان در پیوند با دوره‌های مختلف تاریخی مطرح می‌کنند، من نه مورخ‌ام و نه جای سنجش دقیق این دعاوی اینجاست) بلکه قصدم تلاش برای فهم این نکته است که نظریات حاضر از کجا بیان می‌شوند. محتوای آنها این‌قدر مهم نیست که جایگاه‌شان: از کجا و از چه جایگاهی این نظریات بیان می‌شود. جایگاه و دیدگاهی که این نظریه از دل آن بیان می‌شود خواه‌ناخواه بر محتوایش نیز تاثیر می‌گذارد و من کوشیدم این جایگاه را باتوجه به بحران جهانی‌شدن و واکنش دست‌راستی به بحران حاضر در قالب سیاست هویتی مطرح کنم. صرف‌نظر از بحث‌های نظری و فلسفی ایشان، شکی نیست که این دعاوی از همین جایگاه تاریخی ابراز می‌شود. این جایگاه نیز درحقیقت جایگاه زوال و انحطاط است. دعاوی مسخره‌ای که به تغییر و دفاع از مردم مربوط می‌شوند دیر یا زود مشخص می‌شود تا چه حد بی‌پایه‌اند و در خدمت نظام سلطه. ولی شاید بهتر باشد به این پایگاه - که کوشیدم به آن به صورت جهانی با عنوان دولت‌گرایی در خدمت قدرت اشاره کنم - مشخص‌تر در پیوند با شرایط تاریخی خودمان در ایران بپردازیم. در این مسیر است که عملاً با تعین‌های بیشتری روبرو می‌شویم که پیش‌تر نیز تحت‌عنوان کلی «ایده‌آلیسم بدوی» به آنها اشاره کرده بودم: علم‌زدگی، علاقه عجیب و غریب به فلسفه، بزرگ‌کردن ایده و فکر و فروکاستن تاریخ به ایده همگی از اجزای «ایده‌آلیسم بدوی» هستند. علت بدوی‌بودن آن نیز جنبه غیرعلمی و غیرآکادمیک آن است. مثل همین دعواها و علاقه‌مندی جمع کثیری به تماشای دعواها که خود نشانه‌هایی از بدویت است.

مارشال برمن مدرنیسم خاص کشورهای توسعه‌نیافته را مدرنیسم متکی بر غیبت و فقدان می‌داند نه بر حضور و تجربه واقعی. از این‌رو، نوعی مدرنیسم آرزو و میل و خیال است و سپس خیال‌پروری. در ابتدای دهه ۱۳۵۰ درحالی‌که تقریباً نیمی از کشور بی‌سواد بود و بیشتر روستاها لوله‌کشی آب نداشتند محمدرضا پهلوی مدعی بود که به‌زودی پنجمین قدرت صنعتی جهان می‌شویم و اروپایی‌ها و غربی‌ها را هم نقد می‌کرد که کاربلد نیستند و تنبل‌اند و نمی‌دانند که چگونه باید توسعه یافت. اهمیت یافتن میل و آرزو از طریق مدرنیته‌ای که فقط به میانجی فقدان تجربه‌شده ما را به بزرگ‌کردن فکر و ایده می‌رساند، به اینکه یک تاریخ را کاملاً بر اساس امکان یا عدم امکان فکر توضیح دهیم. در مقابل، در تاریخ‌نگاری ماتریالیستی کسانی چون برودل و مارک بلوخ شاهدیم که چگونه آگاهی بر اساس هستی اجتماعی توضیح داده می‌شود نه برعکس. فروکاستن تاریخ به ایده و فکر قدم‌های اولیه‌ای است در جهت ایده‌آلیسم بدوی.

نکته دیگر در ارتباط با جایگاهی که این نظریات از آن برمی‌خیزند، پارادوکس اساسی تاریخ معاصر خودمان است که به نظرم می‌توان بر اساس «دیالکتیک ادغام و انزوا» از آن صحبت کرد. طی چهل سال گذشته حرکت اقتصادی در همه دولت‌ها با جهت‌گیری‌های سیاسی مختلف، از اصلاح‌طلب تا اصولگرا و غیره، در جهت ادغام در بازار جهانی سرمایه بوده و همه دولت‌ها نیز در همین جهت حرکت کرده‌اند. پیش‌تر نیز گفته‌ام که شاهد تکرار منطق انباشت اولیه سرمایه و چرخه‌های سلب مالکیت در تمام این دوره‌ها هستیم و همه دولت‌ها نسخه‌های بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول را اجرا و ما را به‌عنوان یک کشور پیرامونی توسعه‌نیافته صادرکننده صرف مواد خام در نظام سرمایه‌داری بوروکراتیک ادغام کرده‌اند. ولی در کنار این ادغام اقتصادی همواره با انزوای سیاسی و فرهنگی روبرو بوده‌ایم و نتایج آن را در قالب تحریم‌ها و انزوای طولانی تجربه کردیم. جالب است که دو قطب ادغام و انزوا به طرز عجیب و متناقض‌نمایی در یک‌جا و همراه با هم به اوج می‌رسند، یعنی دولت‌های نهم و دهم. در این دوران شاهد اوج انباشت اولیه سرمایه و سلب مالکیت و ادغام در سرمایه‌داری جهانی طبق الگوهای نولیبرال بانک جهانی، ازجمله آزادسازی و خصوصی‌سازی، هستیم، و در کنار آن اوج انزوای سیاسی و تحریم بر اساس درگیری‌های عمدتاً لفظی که دولت‌های نهم و دهم در نقد دنیای غرب ایجاد می‌کردند. اینکه چگونه این دو در این دوران به هم رسیدند را باید دلواپسان نگران عدالت توضیح دهند و بگویند چرا به این میزان از فقر، نابرابری و فساد رسیدیم؛ پرسش‌هایی که درحوزه امکان‌های بررسی و نقد من به عنوان یک روشنفکر چپ‌گرای فرهنگی نیست که بتوانم به آن‌ها بپردازم. دوستان دلواپس یا دوستانی که مدعی عمل‌گرایی در عرصه سیاست‌اند باید به این پرسش‌ها پاسخ دهند. اگرچه آنها نیز حرف زیادی برای گفتن در این زمینه ندارند و این پارادوکس باقی می‌ماند.

> **به لحاظ سیاسی درون شاهنامه با موارد و استراتژی‌های آگاهانه‌ای روبرو می‌شویم. واسازی مفاهیم و مقولاتی چون ایران‌زمین نشان می‌دهد شاهنامه می‌تواند سلاحی باشد برای مقابله با ایدئولوژی‌های هویت‌گرای ناسیونالیستی. می‌کوشم نشان دهم می‌توان از شاهنامه در این جهت معکوس استفاده کرد**

نتیجه این انزوا برای نظریه و نظریه‌پردازی، فقر نظری تمام‌عیار بوده است، به‌ویژه به‌لحاظ تولیدات داخلی. کافی است درباره تاریخ معاصر و تحقیق کنید تا متوجه شوید حتی در قیاس با برخی کشورهای آفریقایی نیز منابع کمتری داریم، منابعی که از داخل سرچشمه گرفته باشد. در نتیجه، این انزوا اجازه داده هیچ معیار عینی مشخصی برای نقد و نظریه‌پردازی و تحقیق علمی نداشته باشیم. در دهه هفتاد به دلیل فقدان این معیارها، درباره تالیف‌های ترجمه‌ای که با دسترسی به چند کتاب و ذکر اسامی خارجی همه را مرعوب می‌کردند و به چاپ‌های سی‌ام و چهل‌ام نیز می‌رسیدند نقدهایی مطرح کردم. این بادکنک بزرگ و بزرگ‌تر شد ولی مثل همه بادکنک‌ها که با یک سوزن کوچک می‌ترکند، اینترنت در دهه هشتاد با ارائه انبوه منابع و کتاب همین کار را کرد. امروز نیز همچنان با این بادکنک‌ها مواجهیم که یا باید سوزنی برای ترکاندشان باشد یا باید رها شوند تا به‌حدی باد کنند که از درون بترکند. بی‌شک با بحرانی در نظریه‌پردازی، فقدان معیار با وضعیت بد دانشگاه‌ها و دعواهای روانی و شخصی و حساسیت نسبت به نقد، کم‌کاری، تنبلی، تاکید بیش از حد بر فرهنگ شفاهی و غیره - که خود را نیز بیرون از آن نمی‌دانم - مواجهیم که ناشی از قرارگیری در این انزوا است. به همین دلیل از پیوند تفکر و ترجمه دفاع کرده و می‌کنم. در بحث صالح نجفی به‌خوبی تناقضات این جایگاه به شکل نظری و مفهومی مطرح شد که چگونه این تناقضات در خود دعاوی گفتارهای برخاسته از این جایگاه‌ها جلوه‌گر می‌شوند. بعد از این مقدمه طولانی می‌پردازم به بحث اصلی.

واسازی شاهنامه

بی‌شک جهان‌بینی و فلسفه فردوسی چیزی است غیر از دیالکتیک هگلی یا ماتریالیسم تاریخی مارکس. من نیز قصد ندارم جهان‌بینی فردوسی را در زمانی اندک توضیح دهم یا نقد کنم. بلکه می‌کوشم نشان دهم به لحاظ سیاسی درون شاهنامه با موارد و استراتژی‌های آگاهانه‌ای روبرو می‌شویم. واسازی مفاهیم و مقولاتی چون ایران‌زمین نشان می‌دهد شاهنامه می‌تواند سلاحی باشد برای مقابله با ایدئولوژی‌های هویت‌گرای ناسیونالیستی. ما به افرادی نیاز نداریم که شاهنامه را از حفظ‌اند و می‌توانند تفاوت نسخه‌ها را از هم تشخیص دهند بلکه به کارهای کسانی چون مارکس، فروید، بنیامین، آدورنو و صدها نفر دیگر در رده‌هایی پایین‌تر از آنها نیاز داریم که با رجوع به کتاب، اسطوره‌ها، ادبیات، گوته، دانته و جز آن برای پرورش نظریه‌های انتقادی خودشان استفاده کنند. ما این کار را با حافظ یا فردوسی نکردیم. در اینجا نیز من در مقام یک خواننده عادی، بدون هیچ ادعای تخصص نسبت به ادبیات سنتی و شعر ایران، می‌کوشم صرفاً با برجسته‌سازی دیدی تاریخی و انتقادی به برخی قصه‌های شاهنامه بپردازم و از دل ساختار قصه و شخصیت‌ها، واسازی و انفجار درونی مفاهیمی مثل ایران‌زمین را بیرون بکشم و نشان دهم می‌توان از شاهنامه در این جهت معکوس استفاده کرد. قبل از هر چیز، وقتی فردوسی می‌گوید «تو این را فسون و فسانه مدان»، بدان معناست که خود آگاه است که عمر دراز رستم و دیو سفید و غیره تخیلات است ولی دقیقا این افسانه‌های تاریخی را به شعر تبدیل می‌کند تا از طریق این قصه‌ها نکات دیگری مطرح کند. بنابراین این دعوی که می‌توان صرفاً بر اساس ساختار قصه‌ها و شخصیت‌ها نکاتی را بیرون کشید فردوسی نیز تایید می‌کند. در ادامه می‌کوشم با چند مثال به صورت خیلی فشرده این موضوع را باز کنم.

ابتدا به شاه آرمانی و دو مثال مرتبط با آن می‌پردازم. شاید نخستین و بهترین نمونه فریدون باشد که از هر جهت شاهی آرمانی است: شاه برگزیده ملکوت با تمام صفات دلاوری، شجاعت و عدل و انصاف و غیره. در این الاهیات سیاسی که بر اساس برگزیده‌بودن فریدون ساخته می‌شود غلبه کامل با سیاست است. سیاست چنان برجسته می‌شود که به طور کامل سویه الاهیاتی را در خود حل می‌کند. فریدون با وجود برگزیده‌بودن ناگهان با کنشی مافوق طبیعی در قصر ضحاک ظاهر نمی‌شود تا حکومت را به دست بگیرد. در ضمن باید توجه داشت هزار سال حکومت ضحاک قبل از فریدون نشان‌دهنده یک بدبینی زیبا و درست در فردوسی است که مانع بازی‌های ایدئولوژیک ساختن گذشته‌ای زرین می‌شود. در واقع غلبه همیشه با ضحاک است. ولی رمز مقبولیت فریدون یک اقدام سیاسی مردمی است، نه انتخابات بلکه قیام مردمی است. یک کارگر، کاوه آهنگر، قیامی شهری به پا می‌کند و مردم نیز او را همراهی می‌کنند و زمینه‌ای می‌شود برای پذیرش فریدون به‌عنوان فرمانده این قیام. درفش کاویانی که سلطنت‌طلب‌ها شیفته آنند، سفره چرمی یک کارگر است که بعدها روی آن جواهر دوختند. این نکته بسیار مهمی است که سیاست در هیأت یک امر کاملاً زمینی و مردمی، یعنی قیام کارگری مردم شهر، فریدون را شاه می‌کند و اختیاراتی به او می‌دهد. فردوسی حتی به این هم بسنده نمی‌کند و برای اینکه در غلبه سیاست بر الاهیات هیچ تردیدی باقی نگذارد می‌گوید: «فریدون فرخ فرشته نبود/ ز مشک و ز عنبر سرشته نبود / بداد و دهش یافت آن نیکوئی/ تو داد و دهش کن فریدون تویی». فردوسی کاملاً نشان می‌دهد که هیچ چیز در ذات فریدون آرمانی نیست: هر کس بر این کرسی بنشیند شاه می‌شود، و هر کس نیز این اعمال اجتماعی و سیاسی را انجام دهد به فریدون تبدیل می‌شود و هیچ احتیاجی به مشک و عنبر و فرشته و حور نیست.

مورد دوم، که از جهاتی عکس مورد اول است، کیخسرو است. کیخسرو شاید حتی از فریدون هم آرمانی‌تر باشد. مشخصه اصلی کیخسرو خصلت متعالی اوست که نسبت به جهان واقعی و سیاست و زندگی زمینی بدگمان است. یک شاه آرمانی متعالی است. ولی او نیز به‌لحاظ فردی و بیولوژیک از یک طرف نوه کاووس کی است و از طرف دیگر نوه افراسیاب: «نژاد از دو کس داشت آن نیک پی / ز افراسیاب و ز کاووس کی». یعنی شاه آرمانی عالی ما نوه شاه اهریمنی دیوصفت است. بنابراین با حالت وراثت نیکی مواجه نیستیم، بلکه در نیاکان کیخسرو شر همانقدر حضور دارد که خیر. کیخسرو کسی است که پیش از لرد اکتون می‌دانست قدرت فساد می‌آورد. به همین دلیل بعد از آنکه شاه می‌شود و همه جهان را فتح می‌کند و دیگر هیچ شکی در قدرت و برگزیده‌بودنش نیست، برای جلوگیری از آلوده‌شدن به تناقضات ناشی از سیاست و فرمانروایی به این نتیجه می‌رسد که نمی‌تواند شاه باقی بماند. برای حفظ رابطه مجبور می‌شود از سلطنت بگذرد. کیخسرو عزلت و چله‌نشینی می‌گزیند و ارتباطش را با دربار و مردم و پهلوانان قطع می‌کند. چون از آلودگی به دنیای زمینی آدم‌ها می‌هراسد. به همین علت، نهایتاً در یک کنش عجیب مافوق طبیعی غیب می‌شود. در اینجا شاهد منطق تعالی هستیم. اگر شاه لیر فهمیده بود بین خودش به‌عنوان شاه و نهاد سلطنت شکافی وجود دارد (یعنی هرکس روی آن تخت شاهی بنشیند شاه می‌شود)، کیخسرو دریافت شکافی درون خود تخت شاهی است. مهم نیست چه کسی روی آن تخت بنشیند، هرکسی روی آن بنشیند، تخت فرد را به درون خودش می‌کشد. کیخسرو بعد از ترک تخت شاهی یک چهره عادی مثل لهراسب را جایگزین خود می‌کند که شاهزاده و پهلوان گمنامی است. همین امر نشان می‌دهد چقدر در نظرش جایگاه شاهی و جانشین پس از خود بی‌معنا و حقیر بوده است.

و اما نکته آخر، مقوله ایران‌زمین. بر اساس منطق داستانی قصه می‌توانم ادعا کنم دالی که نماینده ایران‌زمین است رستم است: نه یک شاه، بلکه یک پهلوان که حاکم یک ایالت شرقی است و از بسیاری جهات تجلی ایران اشکانی است. ایران دوران ملوک‌الطوایفی در تقابل با ایران ساسانی. این تقابل را در داستان رستم و اسفندیار به‌خوبی می‌بینیم. رستم دال نشان‌دهنده ایران است و این بسیار مهم است. فردوسی نیز بر این موضوع تاکید دارد: «رستم یلی بود در سیستان/ منش کرده‌ام رستم داستان». نکته مهم سویه ماتریالیستی ساخته‌شدن شخصیت رستم است. رستم نه‌فقط شاه نیست، بلکه انسانی درگیر زندگی واقعی و مادی است: از بزم و رزم و عشق‌ورزی‌اش تا رابطه‌اش با پسرش و غیره. دالی که نماینده ایران است نه یک امر انتزاعی مثل دولت و قدرت، بلکه یک انسان فیزیکی است که مهم برایش نام و ننگ و آزادگی است نه سلطه و قدرت. اما فردوسی با ایجاد انواع تضادها، تنش‌ها و شکاف‌ها درون شخصیت رستم به ما این اجازه را می‌دهد که دال ایران‌زمین را از این حالت قدسی، یکدست و یکپارچه دور کنیم. برای مثال، رستم همان کسی است که در برابر سهراب دروغ می‌گوید؛ وقتی او با مرگ روبرو می‌شود به‌دروغ می‌گوید رسم ما ایرانیان این است بعد از سه‌بار زمین‌خوردن می‌توان رقیب را کشت. در حالی‌که خودش وقتی برای اولین‌بار سهراب را زمین می‌زند او را می‌کشد. پس رستم انسانی است که در برابر مرگ ضعیف است و دروغ می‌گوید. به همین ترتیب وقتی انتقام سیاوش را می‌گیرد و به توران حمله می‌کند، خشم و غضب دیوانه‌اش کرده و فردوسی به‌خوبی نشان می‌دهد که سپاه ایران، عملی انتقام‌جویانه و تخریبی انجام می‌دهد. مواردی که نشان‌دهنده تضادهای انسانی درون رستم است که به مفهوم ایران‌زمین منتقل می‌شود. نکته آخر، نقطه اوج شاهنامه، چه به‌لحاظ محتوایی و چه به‌لحاظ فرم ادبی، نبرد رستم و اسفندیار است. جایی که با یک اوج تراژیک روبروییم، چون تقابل رستم و اسفندیار به معنای سنتی تراژدی (تقابل دو نیروی خیر) است. از هر نظر رستم و اسفندیار برابرند. هر دو راستگو و پهلوان‌اند و هفت‌خوان را طی کرده‌اند. با این‌حال حتی در زبان فردوسی شاهدیم که برتری با رستم است و فردوسی حق را به او می‌دهد.

ادامه در صفحه ۱۲

صالح نجفی: درباره امکان تاریخ زوال

بحث را با یک داستان کوتاه از سورن کیرکگور شروع می‌کنم. این داستان برگرفته از یادداشت‌های روزانه او است و مربوط می‌شود به سال ۱۸۳۹. تقریباً همه چیزهایی که می‌خواهم بگویم در این داستان خلاصه شده است. کیرکگور می‌نویسد: «سواره نزدیکش رفت و به‌نجوا گفت جناب فرمانده باید بچرخی. عقب‌گرد. سرگرد این را که شنید فریاد کشید گروهان عقب‌گرد و بدین‌سان باز در موضعی غلط قرار گرفت. بگذریم که کل گروهان هم در موضع غلط قرار گرفت. می‌دانید بدبختی سیاست‌مداران هم از این جنس است که خیال می‌کنند همیشه دعوا بر سر کل گروهان است. گیرم فقط خود آنها باشند که باید بچرخند.»

عمر پروژه‌ای که امروز می‌کوشم خطوط کلی‌اش را ترسیم کنم براساس نوشته‌هایی که از سیدجواد طباطبایی منتشر شده، حدوداً سی‌سال است. به نظر می‌رسد این پروژه، دست‌کم به صورت مکتوب، از سال ۱۳۶۵ آغاز شده است. ابتدا نقل‌قول‌هایی می‌آورم از یک کتاب ایشان که مایه اصلی شهرت ایشان بوده. عنوان این کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظریه انحطاط ایران» (چاپ دهم، ۱۳۹۴) است. این کتاب به گفته خود نویسنده «وجوهی از زوال اندیشه سیاسی در متنی از تاریخ انحطاط ایران» را باز می‌کند، اندیشه به طور کلی و به طور اخص اندیشه سیاسی. تاریخی هم که بناست روایت شود تاریخ انحطاط ایران است. در «دیباچه بر ویراست دوم» (۱۳۷۸-۱۳۸۳) می‌خوانیم: «تاکنون هیچ کتاب مهمی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در غرب به فارسی برگردانده نشده است. مشکل بشود دریافت درستی از اندیشه سیاسی در غرب پیدا کرد و از آنجاکه طرح نگارنده این سطور برای نوشتن تاریخ اندیشه سیاسی در یونان به عهده تعویق افتاده من بر آن شدم تا فشرده‌ای از دستاوردهای واپسین پژوهش‌های مربوط به یونان را برای آگاهی خوانندگان در بخش نخست بیاورم.» این «دستاوردها» در بخش نخست کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران» آمده است. بعد ادامه می‌دهند «اندیشه سیاسی فلاسفه دوره اسلامی به دنبال ترجمه نوشته‌های فلاسفه یونانی به عربی و با تأمل در این نوشته‌ها آغاز شد و از این حیث بحث درباره فلسفه سیاسی در دوره اسلامی اگر از دیدگاه تطبیقی با حکمت یونانی سنجیده نشود خالی از اشکال نخواهد بود». این بنای یک مطالعه تطبیقی است که ایشان خود را آغازگر آن می‌دانند. سپس اضافه می‌کنند «بحث درباره فلاسفه سیاسی در دوره اسلامی و جایگاه آن در تمدن اسلامی نیازمند سنجش دو نظام اندیشگی [یونانی و اسلامی] است» و بعد به‌تدریج متوجه می‌شویم که این پروژه چگونه خود را تعریف می‌کند. «تا زمانی‌که دگرگونی‌های بنیادینی که در ساختار مفاهیم اندیشه سیاسی یونانی در انتقال به اندیشه سیاسی دوره اسلامی صورت گرفته به‌درستی روشن نشده باشد، ایضاح منطق تحول دو نظام اندیشگی امکان‌پذیر نخواهد بود». وعده‌ای که در این پروژه داده می‌شود روشن کردن منطق تحول دو نظام فکری است: غربی و اسلامی. و توضیح تحولات مفاهیم غربی در مسیر انتقال به فلسفه اسلامی. بعد از این ادعایی مطرح می‌شود که گزاره‌های آقای طباطبایی بر آن استوار خواهد شد. ایشان می‌نویسد: «هر فرهنگ و تمدنی بر بنیاد نظامی از اندیشه خردورزانه و مفاهیمی استوار می‌شود که سنگ‌های بنای آن هستند». از دید ایشان، سنگ‌های بنای تمام تمدن‌ها و فرهنگ‌ها تشکیل شده است از نظام‌های عقلانی و مفهوم‌ها. ساده‌تر بگوییم سنگ‌های بنای هر تمدنی مفهوم‌ها هستند. پس اینکه مفاهیم فلسفه یونانی درست به فلسفه اسلامی منتقل نشده از دید ایشان نتیجه‌ای منطقی در پی دارد: «تمدن اسلامی در فقدان برخی مفاهیم بنیادین تأسیس می‌شود». چون برخی از مفاهیم فلسفه یونانی به دوره اسلامی منتقل نمی‌شوند. به طور خلاصه، علت‌یابی پروژه آقای طباطبایی این است که ما دچار فقدان برخی مفهوم‌های فلسفه یونانی در فلسفه سیاسی دوره اسلامی هستیم و معلول اصلی این است که راه برخی دگرگونی‌های بنیادین در تاریخ کشورهای اسلامی بسته می‌شود. ساده‌تر بگوییم. در تاریخ کشورهای اسلامی، تحولات بنیادین رخ ندادند چون برخی از مفاهیم فلسفه سیاسی غرب به‌درستی به اینجا منتقل نشدند. آقای طباطبایی پیشنهاد دیگری نیز در برای مقایسه این دو تاریخ دارند: در مغرب‌زمین هزاره قرون وسطا پیش از دوره رنسانس یا نوزایش قرار دارد، درحالی که در حوزه تمدن اسلامی دوره انحطاط تاریخی و زوال اندیشه و قرون وسطی به دنبال رنسانس می‌آید، قرون وسطایی که به زعم ایشان «از برخی جهات ادامه دارد». تاریخی که ایشان مشخص می‌کند حدود قرن ششم هجری است و بعد با حمله مغول به تعبیر ایشان یک هبوط وحشتناک شروع می‌شود که فقط در دوره کوتاهی در قرن اول حکومت صفویه متوقف می‌شود. آقای طباطبایی می‌گوید: هنوز تاریخ مدونی از اندیشه و اندیشه سیاسی در ایران نوشته نشده و تا زمانی‌که چنین تاریخی تدوین نشده باشد ارزیابی درستی از آن ممکن نخواهد بود. در نظر ایشان اگر این تاریخ مدون نشود، تاریخ اندیشه و اندیشه سیاسی ایران قابل ارزیابی نخواهد بود. در گزاره بعدی ایشان می‌نویسد: «دگرگونی‌های تاریخی و تاریخ اندیشه سیاسی آینده ایران در گرو پیشبرد چنین بحثی است». «این بحث می‌بایست حتی هم‌زمان با فراهم‌آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران آغاز می‌شد». در اینجا با یک نگاه عجیب ایده‌آلیستی به تاریخ روبه‌روییم: «شکست‌های پی‌درپی تحولات تاریخی و تجدد در ایران» نتیجه عدم پیشبرد بحث مورد نظر ایشان از زمان مشروطه تا حال حاضر است. وظیفه ماست که این بحث را به پیش ببریم تا تحولات موفق بشوند وگرنه پشت سر هم شکست می‌خورند. از آنجاکه امضای این دیباچه «برلین ۱۳۷۸- پاریس ۱۳۸۳» است، می‌توان گفت با یک برنامه پنج‌ساله سروکار داریم: «برنامه پنج‌ساله دوم» پروژه تدوین تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به قلم آقای طباطبایی. خلاصه این برنامه پنج‌ساله: «مباحثی که در این دفتر آمده از عمده‌ترین مشکلات تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است و به نظر نمی‌رسد در آینده نزدیک بتوان توضیحی رضایت‌بخش از همه زوایای آن عرضه کرد. تأملات من درباره این موضوع هنوز به پایان نرسیده و اگر به پایان برسد و اگر عمری باقی بود در آینده نسخه سومی از این دفتر تهیه خواهم کرد (یعنی برنامه پنج‌ساله سوم) اگر چنین فرصتی به دست نیامد امیدوارم کسی از اهل فلسفه با امکانات و توانی بیشتر از آنچه من داشتم این کار را دنبال کند». امضا ۱۳۸۳ در پاریس.

به عقب‌تر برمی‌گردیم به زمانی که پروژه کلید خورده است. یعنی برنامه پنج‌ساله اول در ۱۳۶۵ تبریز و ۱۳۷۰ تهران. آقای طباطبایی می‌گوید: «البته این دفتر تنها درآمدی بر بحث است وگرنه چنین کار سترگی در شرایطی که هیچ‌یک از مقدمات و مبانی نظری انجام چنین پژوهش ژرف و پردامنه‌ای را در اختیار نداریم در توان یک تن و به‌هرحال نگارنده این سطور نیست. این مهم در آینده‌ای نامعلوم و به دست توانای فیلسوفی به انجام خواهد رسید که ظهور او تاکنون پس از نزدیک به چهار قرن که از تعطیل اندیشه در ایران می‌گذرد به عهده تعویق افتاده است». امضاء سال ۱۳۷۰. ما چهار قرن است منتظر فیلسوفی هستیم که این کار را پیش ببرد. در برنامه پنج‌ساله دوم احتمالا آن فیلسوف وارد میدان می‌شود. آقای طباطبایی نتیجه مهمی در سال ۱۳۷۰ می‌گیرد: «گذار از انحطاط تاریخی جز از مجرای اندیشیدن درباره آن امکان‌پذیر نخواهد شد. فقدان مفهوم انحطاط در یک فرهنگ نشانه عدم انحطاط نیست بلکه عین انحطاط است». فکرنکردن به انحطاط، خود انحطاط است. و برای اینکه بتوانیم به انحطاط فکر کنیم باید منتظر فیلسوفی باشیم که پس از چهار قرن پیدا شده هر چند خودش می‌گوید این کار یک نفر نیست.

سوال من این است: وقتی اظهاراتی مثل این گفته‌ها را می‌شنوید چگونه می‌توانید درباره آنها داوری کنید؟ آیا می‌توان آنها را صادق یا کاذب دانست؟ اصلا چگونه می‌توان یا باید به آنها واکنش نشان داد؟ تاکیدم در بحث بر کلمه «دیدگاه» است: یعنی کسی هست که مدعی «دیدنِ» درست تاریخ انحطاط و زوال اندیشه و اندیشه سیاسی ماست ولی شما دیدگاه او را نمی‌شناسید. «گاه» در اصل به معنای سریر پادشاهی بوده ولی در تداول کنونی پسوندی است که هم ناظر به زمان است هم مکان. شما نظاره‌گر دیدی هستید که «گاه» ندارد. یعنی هیچ‌گاه نمی‌توان مشخص کرد این دید در چه زمان یا مکانی صحبت می‌کند. چون این تاریخ هنوز تمام نشده است: به بیان دیگر، سؤال این است که او کجا ایستاده و از چه جایگاهی سخن می‌گوید.

برای واکنش به این اظهارات باید برگردیم به سال ۱۹۶۰. در این سال یکی از مهم‌ترین متفکران و فیلسوفان زبان قرن بیستم یعنی جان آستین از دنیا رفت و دو سال پس از مرگش کتابی منتشر شد باعنوان «How to do things with words» (چگونه با کلمات کارهایی انجام دهیم). تا پیش از آستین، فلاسفه زبان معمولا درباره اظهاراتی صحبت می‌کردند که یا صادق‌اند یا کاذب. معیار اصلی تحقیق‌پذیری است یا معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها. آستین بر نکته مهمی دست می‌گذارد که شاید به نظر ساده برسد اما اساسی است و آن اینکه بسیاری از جمله‌هایی که ما در زبان استفاده می‌کنیم و ظاهراً اخباری هستند اساسا بنا نیست صادق یا کاذب باشند. مثال محبوب آستین سنت مسیحی ازدواج بود.

> **نویسنده تاریخ زوال خواه‌ناخواه داخل فرایندی قرار دارد که از آن صحبت می‌کند اما او به جایگاه خودش در این میان اشاره نمی‌کند. باید کسی را که مدعی تحریر تاریخ زوال است دقیقا مشمول محتوای ادعای خودش کرد. حقیقت کلام مدعی تاریخ زوال به شرطی عیان می‌شود که او را به درون خود این تاریخ بکشیم**

در این سنت وقتی کشیشی از داماد می‌پرسد «این زن را به همسری می‌پذیری؟» و داماد جواب می‌دهد «بله می‌پذیرم»، جواب او جمله‌ای اخباری است که چیزی را توصیف نمی‌کند بلکه خود جزئی از یک عمل است، صیغه عقد. مسئله آستین این بود: وقتی داماد در کلیسا این جمله را اظهار می‌کند چیزی را وصف نمی‌کند بلکه با اظهار این جمله عملی را انجام می‌دهد. نتیجه روشن بود. ما با طبقه‌ای از اظهارات در زبان روبه‌روییم که بیشتر از جنس عمل‌اند تا کلام. یعنی ظاهراً کسی چیزی را اظهار می‌کند ولی در واقع کاری انجام می‌دهد. این اظهارات از نظر آستین اظهارات کرداری‌اند یا آنطور که امروزه در فارسی رواج پیدا کرده اظهارات اجرائی. نقطه مقابل آن اظهارات حکمی هستند. اظهارات حکمی و کرداری دو دسته از اظهارات زبان هستند و فلاسفه زبان موظفند به تفکیک آنها. در ادامه آستین به تدریج معتقد می‌شود که نمی‌توان بین اظهارات کرداری و اظهارات حکمی تمایز چندان دقیقی گذاشت. آستین به یک نتیجه عجیب رسید: به جای تقابل حکمی و کرداری از سه نوع عمل صحبت کنید. این بار تقسیم‌بندی تغییر می‌کند: وقتی کسی به چیزی حکم می‌کند یا چیزی را وصف می‌کند همان‌قدر دست به انجام کاری می‌زند که به کسی قولی می‌دهد یا از کسی تشکر می‌کند. یعنی تمام اظهارات ما به یک معنا کرداری هستند. تقسیم‌بندی این‌بار با سه واژه‌ای انجام می‌شود که امروز در فلسفه زبان جاافتاده‌اند: اعمالِ locutionary، یعنی اعمالی که به طور مطلق کلامی هستند، اعمالِ illocutionary و اعمالِ perlocutionary. در اعمال دسته دوم یک کنش کلامی داشتید که براساس چارچوب فرهنگی معنا می‌شود که در آن صحبت می‌کنید، اعم از قول‌دادن، نصیحت‌کردن، اخطاردادن. دسته سوم اعمالی هستند که از طریق کلام اتفاق می‌افتد ولی ناظر به پیامدهاست. یعنی سعی می‌کنید کسی را به چیزی متقاعد کنید یا به او الهام ببخشید و درنهایت می‌کوشید در شنونده‌تان اثری بگذارید. در این سه‌گانه بسیاری از اظهاراتی که تاکنون مرور کردیم وجود دارد. در این اظهارات شما به مخاطب‌تان دائما قول می‌دهید یا وعده می‌دهید و البته در ضمن آن، نصیحت‌هایی می‌کنید و از آن مهم‌تر دستوراتی می‌دهید و ضمناً براساس عملی که بناست مخاطبان شما بپذیرند چیزی باید پدید آید. آن چیز از قبل پدید آمده است. یعنی آن پروژه نظری ایشان برای نگارش یک تاریخ مدون از زوال اندیشه سیاسی در ایران.

آستین می‌گفت هر سخنی یا هر اظهاری درواقع یک‌جور عمل است. هرکسی هر حرفی می‌زند عملی انجام می‌دهد. به همین علت وقتی برخورد می‌کنید به گفته‌هایی که مدام بر زبان آدم‌ها جاری می‌شوند و در شبکه‌های ارتباطی به گردش می‌افتند بیش از آنکه به تعیین صدق و کذب آنها بر بیایید بایستی به میزان وفاداری آن گفته‌ها به چیزی توجه کنید که ساختار اساسی زبان است. ساختار اساسی زبان را می‌توان با الهام از ژاک دریدا ساختار مسیحایی زبان نامید، ساختاری که به همه زبان‌ها تعلق دارد. دریدا معتقد بود هرکسی هربار که دهان باز می‌کند تا حرفی بزند، به کسی وعده یا قولی می‌دهد. هیچ اظهاری در زبان نیست که وقتی گفته می‌شود گوینده با اظهار آن مشغول نویددادن نباشد. همان‌دم که کسی دهان باز می‌کند به تعبیر دریدا یک «باور کن» یا یک «به تو اطمینان می‌دهم» به میان می‌آید. طرفه اینکه به نظر دریدا حتی وقتی کسی دروغ می‌گوید ناگهان سروکله آن «باور کن» پیدا می‌شود. کسی که دروغ می‌گوید بیش از گذشته یا بیش از هر اظهارات دیگر از مخاطب خواهش دارد «باور کن من راست می‌گویم». در رمان «بائودولینو»ی امبرتو اکوی فقید، شخصیت اصلی داستان جایی به اربابش می‌گوید وقتی تخیلات را تعریف می‌کنی و دیگران نیز بگویند حرفت موبه‌مو درست است دست‌آخر خودت هم آن را باور می‌کنی. فرایندی داریم که طی آن تخیلات‌مان را با گروهی در اطراف‌مان در میان می‌گذاریم و این گروه جوری انتخاب شده‌اند که تخیلات ما را تأیید می‌کنند. پس نتیجه محرز است. آرام‌آرام این تخیلات را باور می‌کنیم و از خود واقعیت هم واقعی‌تر می‌پنداریم. بسیاری مواقع دروغ‌گفتن دقیقا به قصد زنده‌نگه‌داشتن جنبه اجرائی زبان است. دریدا به آن ساختار مسیحایی زبان می‌گوید. به تعبیر دریدا وقتی کسی دروغ می‌گوید در ضمن دروغ‌گفتن به مخاطبش نوید می‌دهد که حقیقت را می‌گوید. یعنی شما بعضی وقت‌ها با دروغ‌گفتن به مخاطب‌تان قوی‌تر قول می‌دهید که من حقیقت را به تو می‌گویم. این وجه ماتقدم یا ماقبل تجربی مسیحایی زبان است.

این مسئله چه ارتباطی با پروژه آقای طباطبایی دارد؟ ما با نویسنده‌ای سروکار داریم که مدام اعلام می‌کند «من در کار نوشتن تاریخ زوال-انحطاط-تعطیلِ اندیشه به طور کلی و اندیشه سیاسی به طور مشخص هستم». این تاریخ هنوز به انجام نرسیده و مهم‌تر اینکه این تاریخ فرایندی است که تا تاریخ زوال را به طور کامل مدون نشود به پایان هم نمی‌رسد. تا وقتی تاریخ زوال را تا انتها ننویسیم در دوره زوال به سر می‌بریم. تدوین این تاریخ در گرو تدوین و تحکیم مبانی و مبادی آن تاریخ است و تأسیس نظریه‌ای مبتنی بر همان مبانی و مبادی. تاریخ‌نگار اعظم ما نکته مهمی را گوشزد می‌کند: همه ما در متن این زوال به سر می‌بریم. نتیجه منطقی: اگر همه در متن تاریخ زوال به سر می‌بریم، هر حرفی که می‌زنیم، هر چیزی که می‌نویسیم، جزئی از همان تاریخ زوال است. پس سؤال اصلی این است: چگونه می‌توان از این متن بیرون آمد؟ بیرون‌آمدن از متن تاریخ زوال از دید تاریخ‌نگار اعظم ما فقط یک راه دارد: تأسیس مبانی نظری زوال و پس از آن تدوین نظریه‌ای جامع در مورد آن، یعنی نظریه زوال. نتیجه: باید منتظر ماند تا پروژه اعظم تاریخ‌نگار اعظم ما به پایان برسد تا پس از آن شرط کافی و نه لازم خروج از زوال احراز شود.

شاید هم لازم باشد کار دیگری انجام دهیم. هرکس که پروژه‌ای دارد یا کار سیاسی یا نظری برای خودش تعریف کرده باید آن‌ها را تعطیل کند یا به تعبیر آقای طباطبایی «به عهده تعویق بیندازد» و همه افرادی که درگیر پروژه‌های نالازم‌اند به او ملحق شوند تا این پروژه هرچه زودتر به سرانجام برسد که شرط لازم برای خروج از تاریخ زوال است. به گفته مورخ اعظم ما فکرنکردن به انحطاط ایران خود انحطاط است و فکرکردن به انحطاط هم مستلزم آموختن مفهوم‌ها یا پالایش مفهوم‌هایی است که ما به صورت غلط از یونان وارد اندیشه دوره اسلامی کرده‌ایم. کسی که تاریخ زوال می‌نویسد خودش در متن این انحطاط و زوال به سر می‌برد. نتیجه: هر گفتار نظری که به نحوی با اندیشه سیاسی پیوند داشته باشد، خواه‌ناخواه جزئی از مصادیق زوال ادعایی تدوین‌گر نظریه زوال به حساب می‌آید. پس سوژه تدوین‌گر نظریه زوال و فرایند تاریخی زوال نسبتی با هم دارند که توضیح آن نیاز به گفتار نظری دیگری دارد. تفکیک تعیین‌کننده برای فکرکردن به این دو سوژه را (یعنی سوژه‌ای که در فرایند تاریخی زوال است و سوژه‌ای که نظریه زوال را تدوین می‌کند) از طریق تمایز سوژه statement و سوژه enunciation می‌شناسیم. از طرفی با سوژه یک گفته سروکار داریم که تقریباً مترادف است با مسندالیه جمله. از طرف دیگر، سوژه گفتن یا فاعل فعل اظهارکردن یا بیان‌کردن. مسندالیه جمله اول که می‌گوید من تاریخ زوال را می‌نویسم یک من (اول شخص مفرد) است که به زبان روانکاوی می‌توان به اگو ربطش داد. این سوژه‌ای است که در گفتار هرروزه مفروض می‌گیریم تا بتوان آن کلام را به فاعلی نسبت داد. این سوژه تصویری از خودش دارد و به دیگران نشان می‌دهد، برای مثال باور دارد که یک دانشجوی سختکوش یا یک استاد فاضل یا تدوین‌گر نظریه تاریخ زوال است. سوژه statement به زبان روانکاوی یک دال است. اما مدلول آن، سوژه نیست، مدلول آن به تعبیر زبان‌شناسان ضمیری است که معنایش قائم به یک context (سیاق متن) است و به خودی خود معنایی ندارد. یعنی باید به یک context یا شرایط تاریخی برگردانده شود. این شرایط یا زمینه را دقیقا فعل enunciation برآورده می‌کند. در اکثر موارد چیزی که بعد از من می‌آید آن context را فراهم می‌کند. این من به خودی خود هیچ معنا و محتوای متعینی ندارد مگر آنکه چیزی نظیر دانشجوی سختکوش به آن اضافه شود. در مقابل، سوژه enunciation، سوژه ناخودآگاه است. یعنی از درون کلام ما و از خلال دال‌های ما سر برمی‌آورد و با «من» جمله نه‌تنها فرق دارد، بلکه در مواقعی حتی آن را نقض می‌کند. سوژه گفتن سوژه‌ای است که از درون کلام ما سر برمی‌آورد و بیش از اینکه تولید کند، تولید می‌شود. به تعبیر ژاک لاکان این سوژه مثل یک موش گرفتار می‌شود و در دام گفتار می‌افتد. به این ترتیب سوژه فاعل یا عامل چیزی که می‌گوید نیست، همان‌قدرکه حرف می‌زند، خودش مثل حرف گفته می‌شود. حاصل کار اینکه از طریق فعل گفتن است که به ضمیر ناخودآگاه دسترسی می‌یابیم. در هر گفتار در فرایند فعل گفته‌شدن می‌توان به حضور ناخودآگاه پی برد. چون ناخودآگاه در محل دیگری بزرگ یا نظم نمادین قرار می‌گیرد. مسئله اصلی بر سر تفاوت بین این دو سوژه است: در گفتار روانکاوی، ناخودآگاه در کلام و زبان قرار می‌گیرد. این نکته پیامد منطقی بسیار مهمی دارد: ناخودآگاه را نباید در اعماق و زوایای پنهان ذهن جست‌وجو کرد. ناخودآگاه مثل یک جریان برگشتی از ساحل رفتار می‌کند. منشأ کلام نه اگو است و نه آگاهی. منشاء کلام ناخودآگاه است و زبان دقیقا از دیگری بزرگ نشئت می‌گیرد. بنابر این، این تصور که من ارباب گفته خودم هستم توهم است. شکاف بین این دو سوژه (مسندالیه و فاعل اظهارکردن) کجا خودش را ظاهر می‌کند؟ بهترین مثال جمله پارادوکسیکال «I am lying» است: من دروغ می‌گویم. پروژه تاریخ‌نگار اعظم زوال را باید با این گزاره مقایسه کرد. فقط زمانی متوجه این پارادوکس می‌شوید که در ذهن خود سوژه enunciation را از سوژه statement جدا کنید. سؤال این است که مسندالیه جمله (من) درباره فعل گفتن راست می‌گوید یا نه. هیچ‌گاه نمی‌توان فهمید که گوینده درباره راست‌گفتن دروغ می‌گوید یا نه. با این‌حال، می‌دانیم این جمله پارادوکسیکال کاملاً معتبر است. معنای شکاف بین این دو سوژه این است که وقتی می‌گویم دروغ می‌گویم، شما را فریب می‌دهم.

سؤال: بالاخره سوژه دروغ می‌گوید یا نه؟ پاسخ لکان این بود که او از طریق دروغش راست می‌گوید. این یعنی سوژه ناخودآگاه. در تراز مسندالیه جمله دروغ می‌گوید و تراز فاعل گفتن درباره آن دروغ راست می‌گوید.

ادامه در صفحه ۱۲

عکس: امیر جدیدی، شرق

بررسی

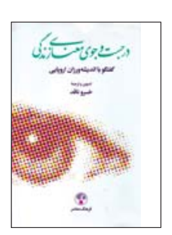
فلسفه فاجعه در قرن بیستم

کتاب «در جست‌وجوی معنای زندگی» مشتمل بر ۱۰ گفت‌وگو با برخی از مهم‌ترین متفکران قرن بیستم با گزینش و ترجمه خسرو ناقد است که از منابع و زمان‌های مختلف گردآوری شده است. اکثر این متفکران آلمانی هستند و ترجمه کتاب نیز از زبان آلمانی صورت گرفته است. ناقد در مقدمه کتاب تأکید دارد که در نظرش هیچ‌کدام از این متفکران تقدمی بر دیگری ندارد و به‌همین‌دلیل فهرست کتاب براساس حروف الفبا تنظیم شده است. در همه گفت‌وگوها خواننده با اندیشه‌های این متفکران و مواضع سیاسی آنها آشنا می‌شود. نویسنده مدعی است در انتخاب گفت‌وگوها کوشیده خوانندگان را با آرا و افکار متفکرانی آشنا کند که نظرگاه‌های متفاوت و گاه حتی مخالف با هم دارند تا از این طریق بتوانند به شکل غیرمستقیم گفت‌وگویی میان آنها برقرار کنند. ازاین‌رو، هدف از جمع‌آوری کتاب حاضر را پی‌بردن به دیدگاه‌های «دیگری» عنوان می‌کند که نتیجه‌اش فهم جهان و درک معنای زندگی است. از جمله این متفکران می‌توان به هانا آرنت، کارل پوپر، آرتور کوستلر، لشک کولاکوفسکی، گئورگ گادامر، هربرت مارکوزه، یورگن هابرماس، ماکس هورکهایمر، مارتین هایدگر و هانس یوناس اشاره داشت.

یکی از چالشی‌ترین گفت‌وگوهای کتاب حاضر مربوط به مارتین هایدگر است: فیلسوفی که دفاع از «هیتلر» و جنبش ناسیونال‌سوسیالیسم را در کارنامه خود دارد. هایدگر در طول عمرش چند گفت‌وگو بیشتر انجام نداد و گفت‌وگوی حاضر مهم‌ترین آن‌ها است که اشپیگل در سال ۱۹۶۶ با او انجام داد و ده سال بعد، چهار روز پس از مرگ هایدگر در سال ۱۹۷۶ منتشر کرد. هایدگر تأکید کرده بود این مصاحبه بعد از مرگش منتشر شود. در این گفت‌وگو درباره مسائل مختلف فلسفه هایدگر ازجمله ریشه «جداافتادگی» و فلسفه تکنولوژی بحث می‌شود. اما تیم گفت‌وگوکننده اشپیگل به‌گونه‌های مختلف تلاش می‌کند صراحتا مسائل سیاسی و ارتباط هایدگر با رژیم نازی را برجسته کند. گفت‌وگوی حاضر با وساطت «گئورگ ولف» دبیر بخش علوم انسانی مجله اشپیگل و عضو سابق اس‌اس انجام شد که در آن زمان از مواضع خود کاملا بازگشته بود و موافقت هایدگر را برای گفت‌وگو فراهم کرده بود. در توصیف این لحظات در کتاب می‌خوانیم: «هایدگر پیش از آغاز گفت‌وگو به‌شدت مضطرب و هیجان‌زده بود و رگ‌های پیشانی و گیجگاهش برجسته شده بودند و چشمانش حالتی عصبی داشت. او جلادان بازجوکننده‌ای را انتظار می‌کشید که قصد مواخذه و بازخواست او را دارند. با شروع گفت‌وگو و پس از آنکه بدون مقدمه‌چینی مسئله همکاری او با نازی‌ها مطرح شد تیم اشپیگل بیم داشتند که هایدگر برآشفته و خشمگین شود. اما چنین نشد و وقتی به‌تدریج پرسش‌ها به مسائل مربوط به فلسفه کشیده شد هایدگر در پاسخ‌هایش آرام و رفته‌رفته بر فرایند گفت‌وگو مسلط شد تا زمانی که جمله معروف خود را به زبان آورد، همان جمله‌ای که اشپیگل به‌عنوان تیتر اصلی برگزید: «تنها خدایی قادر است ما را نجات دهد». (ص ۳۴۴)

ناقد برای این گفت‌وگو عنوان «فلسفه دیگر به پایان خود رسیده است» را برگزیده و متنی نیز با عنوان «پنجاه سال بعد؛ پی‌گفتاری بر گفت‌وگوی مجله اشپیگل با مارتین هیدگر» نوشته که در آن برای آشنایی خوانندگان فارسی‌زبان واکنش‌ها به این گفت‌وگوی تاریخی را بررسی می‌کند و با مرور فلسفه هایدگر می‌کوشد تأثیرگذاری و پیوستگی برخی از وجوه اندیشه او را مثل برداشت بنیادگرایانه از ملت و تأثیر آن بر مواضع سیاسی او مثل افکار یهودستیزانه توضیح دهد: «آیا بی‌ریشگی و بی‌جهانی که هایدگر به یهودیان نسبت می‌دهد یادآور مفهوم «وجود-در-جهان» درآثار فلسفی اوست که برای فهم اندیشه‌های هایدگر دارای اهمیت بسیار است؟ هایدگر حتی از نظریه‌پردازان و مبلغان نازی نیز پیشی می‌گیرد و معتقد است بی‌ریشگی و بی‌جهانی یهودیان را در جایگاهی پست‌تر از حیوانات قرار می‌دهد؛ چراکه او بر این باور بود که سنگ بی‌جهان است و حیوان با آنکه بهره چندانی از جهان ندارد اما جهان‌ساز است.» (ص ۳۵۸)

تکیه اساسی ناقد در این متن انتشار مجلدهای تازه‌منتشرشده‌ای از یادداشت‌های روزانه هایدگر از سال ۱۹۳۱ تا ۱۹۴۱ است که در سال ۲۰۱۴ با عنوان «تأملات: دفترچه‌های سیاه» منتشر شد و در آن برخی اشارات مستقیم هایدگر در مورد یهودستیزی و دفاع از ناسیونال‌سوسیالیسم آمده است. ناقد انتشار این کتاب را نقطه‌عطفی در مطالعات هایدگرشناسی می‌داند. با انتشار این کتاب که یورگن هابرماس هم چندی پیش در مصاحبه‌ای با لوموند به آن اشاره کرد ابعاد دیگری از دلبستگی و امید هایدگر به جنبش ناسیونال‌سوسیالیستی به رهبری آدولف هیتلر روشن شد. در این کتاب نه‌تنها گوشه‌های پنهان سخنرانی بحث‌برانگیز هایدگر در زمان آغاز تصدی ریاست دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۹ میلادی آشکار می‌شود بلکه از همبستگی و پایبندی او به این جنبش و همچنین دیدگاه‌های یهودستیزانه او تا سال‌ها پس از آن سخنرانی و تاثیر آن بر آثار هایدگر پرده برداشته می‌شود. ناقد در پی‌نوشت خود با بررسی ارتباط هایدگر با متفکران دیگر مثل رابطه پرفرازونشیب او با ادموند هوسرل و کارل یاسپرس که بعد از ماجرای دفاع هایدگر از حزب نازی رو به سردی گرایید یا رابطه عاطفی‌اش با هانا آرنت و همچنین آثار تازه‌منتشرشده‌ای دراین‌باره، به مقایسه پاسخ‌های هایدگر و منابع موجود و قضاوتی تاریخی می‌پردازد. او پی‌گفتار خود را این‌گونه به پایان می‌برد: «اگر تأثیرات گسترده و تامل‌برانگیز فلسفه هایدگر و ترویج آرا و افکار او را در جهان در نظر بگیریم، ناگزیر باید تاملات او در دفترچه‌های سیاه را با اوراق و اسنادی با اهمیت فوق‌العاده در تاریخ فلسفه به‌شمار آوریم. فراموش نکنیم که هنوز بخشی بزرگ از اندیشمندان و روشنفکران در گوشه‌وکنار جهان و از جمله در ایران و به‌خصوص در فرانسه، مجذوب و مسحور افکار و آرای هایدگرند». البته مواضع سیاسی متفکران دیگر در کتاب حاضر نیز بحث‌برانگیز است و اکثر گفت‌وگوها با رویه‌ای انتقادی صورت گرفته است. نظریات این متفکران در بسیاری از موارد متضاد است و ناقد خود با اشاره به این موضوع در مقدمه کتاب هدف را درگیری ذهن خواننده در افق وسیع‌تر «معنای زندگی» می‌داند.



در جست‌وجوی معنای زندگی
(گفت‌وگو با اندیشه‌ورزان اروپایی)
تدوین و ترجمه: خسرو ناقد
ناشر: فرهنگ معاصر
چاپ اول: ۱۳۹۵
قیمت: ۳۰۰۰۰ تومان