



■ مارتین هایدگر، در یکی از آثار خویش با عنوان «شی چیست؟» خواهان اثبات این‌ حقیقت است که شی همان ایزه نیست و این در تفکر دوره جدیداست که شی با ایزه یکسان تلقی می‌شود. ایزه شیئی است که با آن رابطه تنوریک و علمی پیدا کرده‌ایم و آن را تحت مقولات و مفاهیم ذهنی خویش قرار داده‌ایم. همه سخن هایدگر این است که رویکرد علمی، یعنی رویکرد تنوریک، یگانه رویکرد ما به اشیاء نیست. ثائیرا رویکرد غیر تنوریک به اشیاء که رابطه حضوری و غیر مفهومی با اشیاء است قابل تاویل و تحویل به رویکرد تنوریک نیست. همین نکات دقیقادر مورد پدیداری چون دین و نحوه مواجهه ما با آن صادق است. دین یک امر وجودی (اگزیستانسیل) است که اساسا ایزه‌شدنی (Objectifiable) نیست و همین که ایزه می‌شود، می‌میرد؛ در‌سست مثل تجربه عشق که همین که بخواهد موضوع یک تجزیه و تحلیل علمی واقع شود، از کف می‌رود. دین به منزله یک رابطه وجودی زنده با امر قدسی غیر از دین مرده و ایزه‌شده‌ای است که در یک رابطه تنوریک تحت مفاهیم و مقولات گوناگون علمی ونظری قرار می‌گیرد. اگر میان «دین» و «دین ایزه شده، یعنی دین به منزله یک متعلق شناسایی» تمایزی نبود و اگر رویکرد علمی و تنوریک به دین باخود دین و ایمان دینی یکی بود، بنابراین ما باید فرضا اسلام‌شناسانی چون مونتگمری وات و ماری شیمیل آلمانی، پطروشفسکی روس و گلدر پهر یهودی را که عمری در مورد اسلام، قرآن و تاریخ آنها به مطالعه و پژوهش پرداخته‌اند

و «دانش» وسیعی در باب اسلام، حتی بیشتر از خود مسلمانان و مسلمانان بر جسته تاریخ اسلام، داشته‌اند از جمله بزرگ‌ترین مسلمانان جهان بر شماریم. بر همین قیاس، آشنایی با نظام حقوقی اسلام (فقه)، فلسفه اسلامی، علم‌الرجال، تاریخ اسلام، اقتصاد یا جامعه‌شناسی ملل مسلمان و… هیچ یک «ضرورتا» به معنای پدیداری در معنای

عام و مسلمانی به معنای خاص نیست.

بعد از کانت، تلقی «دین» به منزله «اخلاق» بسیار رواج یافت. کانت، در «نقد عقل محض» نشان داد که بنیادی‌ترین اصول و مبانی الهیات، یعنی اعتقاد به وجود خدا، اعتقاد به آزادی انسان و باور به ابدیت و روز جزا به دلیل کاربرد مقولات فاهمه در خارج از قلمرو تجربه ممکن و بیرون از حوزه پدیداری، بی اعتبار بوده، عقل نظری در اثبات این اعتقادات و باورهای دیرینه الهیات با شک و تردید و با آنتی‌نومی‌ها، یعنی قضایای جدلی‌الطریق مواجه می‌شود.لینک: کانت کوشید تا عقل و منطق دیگری، یعنی به واسطه تأمل بر مفصل‌های عمیق حوزه اخلاق به دفاع از مفروضات بنیادین الهیات بپردازد. انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق، یعنی تلاشی در جهت مخالف الهیات ماقبل کانتی

که اخلاق را مبتنی بر الهیات می‌دانست منجر به ظهور «الهیات اخلاقی» کانت شد که مطابق آن الهیات بر اخلاق مبتنی می‌شود. مطابق این تلقی، این اخلاق است که ضرورتاً منتهی به دین می‌شود و نه برعکس. دین حقیقی از نظر کانت، عبارت از این است که «در تمام تکالیف خود خدا را به عنوان شارع کل که باید مورد حرمت واقع شود، بدانیم.» و «حرمت خداوند» به این معناست که «قانون اخلاقی را اطاعت کرده به منظور ادای تکلیف، عمل نماییم.» بدین ترتیب، از نظر کانت، دین چیزی نیست جز جست‌وجوی تکالیف اخلاقی و تلقی این تکالیف به منزله اوامر الهی. بعد از کانت، این تلقی از دین، یعنی یکی گرفتن دین با اخلاق بسیار رواج یافته است. لینک، در این تلقی روشنگرانه (یعنی مبتنی بر جهان‌بینی عصر روشنگری) از دین، دین از سرشت و مضمون اصلی خویش—یعنی از همان چیزی که در این پژوهش در جست‌وجوی آن بوده‌واز آن با تعبیری چون «خودا گاهی، ایمان یا تجربه دینی» یاد شده است—تهی شده و «دین» به «اخلاق» تقلیل یافته است. بی تردید، همان‌گونه که در فرازهای آتی بیشتر توضیح داده خواهد شد، دین با اخلاق نسبت دارد—نسبتی که درک آن بدون ورود به نظام معرفتی (اپیستمیک) خاص دینی و فهم «وحدت نظر و عمل» در این نظام معرفتی و با تفسیر آن بر اساس سنت و نظام‌های معرفت‌شناسی متمایز یکی و غیردینی و «جدایی نظر از عمل» در این سنت بسیار دشوار می‌نماید بنابراین، دین را به هیچ‌وجه نمی‌توان صرفاً به اخلاق تقلیل داده یا آن دور یکی دانست؛ چرا که در غیر این صورت و با پذیرش تلقی اخلاقی کانت از دین، فرد به صرف انجام تکالیف اخلاقی، حتی با اتخاذ جادایی‌بینی و نحوه نگرش ماتریالیستی به جهان، باید در زمره دینداران محسوب شود و بدین ترتیب، ما تعریفی از دین ارایه داده‌ایم که مرز میان «دین» و «غیردین» فرو می‌ریزد.

ژیکو به عنوان ویراستار مجموعه‌ای از کتاب‌ها، یادداشتی نوشته که درباره ایده آنها توضیح داده است. او در این یادداشت– که در ذیل ترجمه آن می‌آید– از ترم short-circuit استفاده کرده است. Circuit از ریشه لاتین circumire به معنای حرکت دایروی داشتن (go round) است. این ترم عموماً در جریان الکتریکی مدارها مورد استفاده قرار می‌گیرد. در واقع، مدار تا زمانی برقرار است که حرکت الکترون‌ها به خاطر اختلاف فاز میسر باشد. حال اگر اختلال یا وقفه‌ای در مدار ایجاد شود، یعنی حرکت مدارِی، لحظه‌ای قطع گردد، می‌گوییم در شبکه اتصالی رخ داده است؛ به عبارتی، غالباً وقتی دو سیم در نقطه‌ای با هم تماس مستقیم پیدا کنند، در آن نقطه تخلیه بار الکتریکی صورت گرفته و در نتیجه باعث ایجاد جرقه– گاهی

شعله‌ور شدن– می‌شود. کل این فراشد را اتصالی کردن یا فیوز پرراندن می‌گویند. یعنی حرکت الکتریکی از وضعیت بسته و دوری خود خارج می‌شود. ژیکو ترم معناداری از این روند در خصوص نوعی تفکر برگرفته است. عموماً سیستم‌های معرفتی در تلاش هستند خلل و فرج خود را هموار و پر کنند. بدین اعتبار در این سیستم‌های معرفتی، حرکت ایده‌ها انجام می‌گیرد اما در هیچ نقطه‌ای نباید در تماس مستقیم با هم قرار گیرند، مگر در جایگاه‌هایی از پیش تعیین شده، نوعی پاسخ دادن به پدیده‌های عالم یا طرح مساله کردن، در واقع تفرجگاهایی است که آنها تعبیه کرده‌اند. در تمام مدارهای الکتریکی نیز همیشه مدار اضطرابی است که بار الکتریکی اضافه‌شده را تخلیه کند. اما به طور پیش‌بینی ناپذیری این دستگاه‌های معرفت‌بخش (cognitive) با وضعیت‌هایی برخورد می‌کنند که نور دفعتی و متفاوتی را بر کلیت دستگاه می‌تاباند؛ این نقاط، جاهایی هستند که حرکت ایده‌ها در آنها آزاد می‌شوند، به تعبیری در مدار خود خارج می‌شوند. در این وضعیت مدار، «اتصالی» کرده است. ژیکو، این کنش را نوعی قرائت انتقادی از متون و مفاهیم می‌داند. به عبارتی این قرائت انتقادی، خارج از هسته‌های یکدست و صلب و «توپر» معرفت‌ها یا تحت عنوان خلل و فرج آنها عمل می‌کنند. بر همین منوال، می‌توان کانت و هگل را قرائت کرد. هر چند، خطر سهل‌گیری ناشی از عقب ماندگی، تنبلی یا جهل به متن‌ها، فرصت طلبانه ممکن است، تحت عنوان نگاه انتقادی، یا «جوړ دیگر نگاه کردن» که عموماً رویکردهای کلیی مسلکانه در اختیار می‌گذارند، قرار گیرد. نمی‌توان

کانت را در همان دستگاه معرفت‌بخش نخواند، به سراغ اتصال کوتاه رفت. اما از یک طرف، مگر خود جهل در یک سیستم معرفتی نمی‌تواند به منزله یک اتصالی کردن عمل کند؟ اصرار را آگاهانه بر جهل به منزله امری ضد معرفتی در مقام حرکتی ایده‌آلیستی، که بی‌تردید به نوعی مونولوگ منتهی می‌شود، تنها بر حسب تصادف می‌تواند نقش اتصال کوتاه را بازی کند، در غیر این صورت در ورطه ایده‌الیسم فرو می‌غلند. دست بر قضا، شاید اتصالی کردن، رابطه مونولوگ صرف و دیالوگ صرف را برهم می‌زند، اگر مونولوگ را نوعی جهل، و دیالوگ‌های معرفتی را نوعی آگاهی تلقی کنیم. از جهتی دیگر، برای اینکه کمی موضوع را عامدانه پیچیده کنیم، پیکاسو را مثال می‌زنیم. آیا پیکاسو بر اساس جهلش (مونولوگ) به اصول نقاشی، اتودهای بدوی می‌زد یا درست بر خلاف، به خاطر تسلط آگاهی اش (دیالوگ)؟ پیکاسو تنها در یک صورت با جهل آگاهانه و عامدانه می‌توانست، نسبت به نقاشی کلاسیک، اتصال کوتاه نامیده شود؛ بخت و تصادف. آیا این مساله بدین معناست که معرفت نیازی به بخت کنش را ندارد؟ پیکاسو می‌توانست، تمام اصول کلاسیک نقاشی را به خاطر معرفتش به این اصول به کار گیرد، در این صورت می‌توانست، «حقیقت به حاشیه رانده شده» در نقاشی را احیا کند و بر آن نور تاباند، بدون تصادف و با معرفت کامل؟ لیکن به نظر نمی‌آید در هیچ کدام این دو حالت، بتوان تصادف را به هر خصی طولانی فرستاد. البته نوشته کوتاه ژیکو، به «مرکز زدایی از متن» تصریح می‌کند، به قول خودش، «لکنه این است که خواننده از سویه دیگر–

اتصال کوتاه و تصادف

چه وقت مدار از کار می‌افتد

امیر هوشنگ افتخاری را د



نگران کننده– چیزی که همیشه می‌دانسته است، آگاه شود. «این عبارت، به نوعی تداعی کننده، ترم «ذکر» افلاطونی است؛ ما چیزهایی را که می‌دانیم به یاد می‌آوریم. کار معلم، تذکر است، ذکر چیزهایی که ما می‌دانیم.

لیکن آنچه در اتصالی کردن معرفت‌ها، مفقود است، نوعی بخت و تصادف است که عموماً لحاظ نمی‌شود؛ امری که جایی میان معرفت و جهل نهفته است. در اتصالی کردن، مخاطب و خواننده قرار نیست معرفت تازه‌ای را یاد بگیرد، بلکه عموماً علی‌القاعده باید بتواند «فاصله انتقادی» خود را –به دور از لاس زدن با تفکر تلقی کنیم– از جهتی دیگر، برای اینکه کمی موضوع را عامدانه پیچیده کنیم، پیکاسو را مثال می‌زنیم. آیا پیکاسو بر اساس جهلش (مونولوگ) به اصول نقاشی، اتودهای بدوی می‌زد یا درست بر خلاف، به خاطر تسلط آگاهی اش (دیالوگ)؟ پیکاسو تنها در یک صورت با جهل آگاهانه و عامدانه می‌توانست، نسبت به نقاشی کلاسیک، اتصال کوتاه نامیده شود؛ بخت و تصادف. آیا این مساله بدین معناست که معرفت نیازی به بخت کنش را ندارد؟ پیکاسو می‌توانست، تمام اصول کلاسیک نقاشی را به خاطر معرفتش به این اصول به کار گیرد، در این صورت می‌توانست، «حقیقت به حاشیه رانده شده» در نقاشی را احیا کند و بر آن نور تاباند، بدون تصادف و با معرفت کامل؟ لیکن به نظر نمی‌آید در هیچ کدام این دو حالت، بتوان تصادف را به هر خصی طولانی فرستاد. البته نوشته کوتاه ژیکو، به «مرکز زدایی از متن» تصریح می‌کند، به قول خودش، «لکنه این است که خواننده از سویه دیگر–

معنای «کیفیت پایین‌تر» بلکه چیزی که توسط ایدئولوژی هژمونیک به حاشیه‌رانده، انکار شده باشد، یا نه به معنایی که مربوط به موضوعی با شأن «پایین‌تر» و کمتر باشد؟ اگر این مرجع صغیر درست انتخاب شود، چنین روندی می‌تواند به بصیرت‌هایی منتهی شود که کاملاً درک عام ما را متزلزل و متلاشی می‌کند. این چیزی است که مارکس، در زمره متفکران دیگر، با فلسفه و دین‌انجام داد (تامل فلسفی از نوع اتصال کوتاه به واسطه عدسی‌های اقتصاد سیاسی، به عبارتی، تامل اقتصادی)؛ این چیزی است که فروید و نیچه با اخلاقیات انجام دادند (اتصالی کردن مفاهیم متعالی اخلاقی به واسطه عدسی‌های اقتصاد لیبردویی ناخودآگاه). چیزی که از رهگذر چنین قرائتی نائل می‌آید، یک «والایش زدایی» ساده نیست بلکه، یک تقلیل محتوای فکری متعالی به مورد اقتصاد یا لیبردویی پست آن است هدف این نگرش، بلکه، مرکز دایی درونی از متن مورد تفسیر است، که بر پیش فرض‌ها و پیامدهای حاشیه رانده شده و «تامل‌نشده» آن را نور می‌تاباند. و این کاری است که «اتصال کوتاه» بی‌وقفه در صدد انجامش است. پیش‌فرض اساسی این مجموعه این است که روانکاوی لکانی، ابزاری ممتاز برای چنین نگرشی است، که هدفش روشن کردن یک صورت‌بندی ایدئولوژیکی یا متنی استاندارد است، و آن به شیوه‌ای کاملاً جدید، قابل قرائت و روشن کند– تاریخ طولانی مداخلات لکانی در فلسفه، دین، هنرها (از هنرهای بصری تا سینما، موسیقی، و ادبیات)، ایدئولوژی، و سیاست، این پیش‌فرض را تصدیق می‌کند. بدین ترتیب، این مجموعه، مجموعه‌ای جدیدی از کتاب‌ها پیرامون روانکاوی نیست، بلکه مجموعه‌ای از «اتصالات و روابط در عرصه فرویدی» است– مداخله کوتاه لکانی در هنر، فلسفه، الهیات، و ایدئولوژی است.

«اتصالی کردن/اتصال کوتاه» قصد دارد، عمل قرائت کردن را احیا کند تا یک متن، نویسنده، یا مفهومی کلاسیک را با پیش‌فرض‌های نهفته‌اش مواجه کند، و بنابراین حقیقت به حاشیه رانده شده‌اش را عیان می‌کند. معیار اساسی برای این متن‌ها که چاپ خواهد شد، این است که به چنین اتصال کوتاه نظری منجر شود. پس از خواندن کتابی در این سری‌ها، خواننده نباید کاملاً چیزی تازه آموخته باشد؛ بر خلاف، نکته این است که خواننده از سویه دیگر–نگران کننده– چیزی که همیشه می‌دانسته است، آگاه شود.»

قهوه تلخ این همان گویی،نه انتقاد

میثم سامان‌پور



با وضعیت کنسار می‌آمد. نمونه بارز چنین شخصیتی کیانوش روزنامه‌نگار در شب‌های برره بود که ظاهراً از معرفت و اخلاقی و الاتر از بقیه بر خوردار بود اما رفته رفته در طول سریال هم‌شکل و هم‌رنگ آنان شد. در اینجا نیز مستشار چنین وضعیتی را داشت. او و مستشار هیچ تغییری نمی‌توانند ایجاد کنند. آنها از تغییر وضعیت دلسرد و ناامید هستند. مهران مدبری نه به صورت تلویحی بلکه مستقیم از طریق سکانسی وضعیت پوزیتیویستی‌اش را اعلام می‌دارد: شب است و مستشار ناامید از تغییر، مخدر مصرف می‌کند و در توهمات‌اش به زمان امروزی بازی می‌گردد.

او خود را در مطب مشاور روانی می‌یابد ــ چالبه است که خود مدبری چنین نقشی را عهددار شده است. مستشار از تغییر اوضاع و احوال و رسالتی که

چند فرهنگ گرایی و قانون اساسی

سالار سیف‌الدینی

■ چند فرهنگ گرایی مفهومی جدید و نظام فرهنگی نوینی است که تا پیش از اواخر دهه ۶۰ میلادی واژه‌ای ناشناخته با کاربردی بسیار اندک بود. این واژه در سال ۱۹۸۶ فقط ۴۰ بار در روزنامه‌های عمده آمریکا به کار رفت اما در سال ۱۹۹۳ کاربرد آن با جهش بالایی به ۲۰۰۰ بار رسید (کریمی، ۱۳۸۵: ۹۴). چند فرهنگ باوری رهیافتی است که بر تفاوت‌ها و لزوم نگهداشت آنها، به ویژه در حوزه اقلیت‌ها و گروه‌های جمعیتی خاص تأکید دارد. برخی آن را نقدی بر جهان شمول گرایی لیبرالیسم از یک سو و متضمن نوعی قرابت با ساساختار گرایی از سوی دیگر دانسته‌اند که از نظر هستی‌شناسی «گروه» و «افرات از فرد» می‌داند. البته گروه‌های مورد نظر چند فرهنگ گرایان آن دسته از گروه‌های اجتماعی را شامل می‌شوند که به وسیله شیوه‌های زبستت‌فرهنگی‌ای قابل تعریف‌اند که منبعث از برخی الزامات وجودی و ویژگی‌های انتسابی است نه ناشی از حق انتخاب و گزینش ارادی حاملان این فرهنگ‌ها. تاکنون نقدهای بسیاری از منظر کارکردگرایی و معرفت‌شناختی بر رهیافت‌های چند فرهنگ باورانه وارد شده‌است. یکی از عمیق‌ترین انتقادهای معرفت‌شناختی بر چند فرهنگ‌باوری، مربوط می‌شود به تعریف کل نگرانه، غیر تاریخی و ایده‌آلی آنان از جامعه و فرهنگ از یک سو و خلط مفهومی بین گروه‌های فرهنگی و هویت‌های فرهنگی از سوی دیگر (پیشین: ۱۰). به همین نسبت نقد کارکردگرایانه با میناقرار دادن نقد معرفت‌شناسانه بر تأثیرات منفی چندفرهنگ باوری بر همبستگی ملی، حقوق شهروندی فردیت تأکید دارد.

«میلتون اسمن» از صاحب‌نظران معضلات قومی و چندفرهنگ گرایی، معتقد است امروزه قدرت دولت مدرن به وسیله برخی از عوامل که بر آمدن آنها تا حدود زیادی بیرون از اختیار دولت‌های ملی است مورد تحدید قرار می‌گیرد. از نظروی دولت‌ها هم از طرف بالا و هم از طرف پایین به چالش کشیده شده‌اند.

از طرف بالا جهانی شدن، اقتصاد، انجمن‌ها و ترتیبات منطقه‌ای کنترل حکومت را بر سیاست‌های اقتصادی و جریان اطلاعات کاهش داده و جنبش‌ها و بسیج‌های فرو ملی، مخصوصا اجتماعات قومی قدرت آنها را از طرف پایین تهدید می‌کند اما مردم به حکومت‌ها همچنان به عنوان حافظان امنیت و تنظیم‌کننده منازعات می‌نگرند (Esman، ۲۰۰۴: ۱۹۳).

بر بررسی‌روان شناسانه جنبش‌های قومی نباید از نظر دور داشت که قومیت‌گرایی که اغلب مشوق چند فرهنگ‌گرایی افراطی است در بیشتر جوامع، همانند بنیادگرایی بر اساس پیشداوری‌ها و حب و بغض‌غریزی صورت‌بندی می‌شود نه بر اساس منطق و حفظ منافع ملی. بر این اساس است که دیدگاه مبتنی بر قومیت معمولاً و به ویژه در ایران بر پایه گرایش به انکار دیگران ونفی حقوق یا کیستی سایرین شکل یافته است و این به نوبه خود بر میزان خشونت این گونه حرکت‌ها می‌افزاید. بر مبنای این روش که معمولاً ناخودآگاه‌هاست، تنوری پر‌دازان قومی مایل نیستند خود را بر اساس ویژگی‌های جمعی گروهی که بدان وابسته هستند، تعریف کنند، بلکه به شکل بسیار ابتدایی اختلافات، با سایرین را مبنای تعریف قرار می‌دهند. رهیافت «فردریک بارث» در جمع‌بندی این روش بر این گونه است که «این گروه‌ها مایل نیستند با استاندارد و ویژگی‌های خودشان، خود را تعریف کنند، بلکه تمایل به این دارند که این تعریف از طریق نفی، یعنی مقایسه خود با دیگران انجام پذیرد» (کبیرنا، ۱۳۸۷: ۸۴).

دو روش بالا یعنی انکار گرایی و شیوه تعریف نفی‌ای، امروزه به شدت در جامعه ما رواج پیدا کرده است.

تأجایی که برخی از جریان‌های ناحیه گرا، نه تنها حاضر به پذیرش هویت و موجودیت سایرین نیستند، بلکه خود را بسیار فراتر از دیگران می‌پندارند که این گرایش بعضاً حتی مرزهای نژادپرستی را نیز درمی‌نورد و به اشکال افراطی بروز پیدا می‌کند. جنبه قبیله‌ای قومیت‌گرایی نیز در این نکته نهفته است که قومیت‌گرایان مبتلا به آسیب‌هایی هستند که همواره در تعریف «دگر یا دگرهای» خود بیان می‌دارند. در واقع، این نوع جنبش‌ها آنی نیستند که خود می‌گویند و دگرشان نیز آنی نیست که خود جلوه می‌دهند. سوءاستفاده آنان از پیچیدگی‌های اجتماعی – سیاسی و آمیختن مفاهیم سیاسی با یکدیگر تنها مختص ایران نیست.

کمابیش بیشتر جوامع از جمله جوامع اروپایی با این ناتوانجاری روبه‌رو هستند. گرایشی که تقریباً همواره در صد تفسیر قومی وقایع و استفاده ابزاری از همه ظرفیت‌های حقوق بشر در خلاف راستای منافع ملی است. شاید دیدگاه تندماکس وبر را در این ارتباط، حاصل همین سوءاستفاده‌ها از زیایی کرد.

از نظر او گروه قومی یکی از آزار دهنده‌ترین مفاهیم است چرا که مللو از احساسات می‌باشد (پیشین: ۴۹). مونشستران گویبرتا می‌افزاید از نظر وبر وضویت در گروه قومی تشکیل گروه ایده‌آل و بلکه فقط تشکیل گروه از هر نوعی را به ویژه در فضای سیاسی تسهیل می‌کند (پیشین).