



سمرغ

(نشریه‌ی خصوصی شروین و کیلی برای دوستانش)

«شماره‌ی بیست و هفتم»

اول بهمن ماه هزار و سیصد و نود و سه خورشیدی

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۳۵	جام جم زروان	۲	سرمقاله
۳۹	فصلی از کتاب زند گاهان	۳	اخبار
۴۸	فصلی از «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی»	۸	چالش
۶۴	فصلی از رساله‌ی هم‌افزایی در زیست‌شناسی (۳)	۱۰	پرسش
۷۲	فصلی از کارگاه مناظره	۱۱	پیشنهاد موسیقی: شوبرت
۷۵	برگ سبز: تحدید حدود داوری اخلاقی	۱۲	نقد فیلم: تیمارستان استون‌هرست
۸۳	برگ‌سبز: اعترافات	۱۷	پیشنهاد و نقد کتاب: بحران مشروطیت در ایران
۸۸	داستان: ماردوش؛ بخش سوم		متون وارده: درباره‌ی کتاب
۱۰۱	برگ سبز: سخنی درباره‌ی آزادی بیان	۲۳	«از مهدی بازرگان تا حسن روحانی»
۱۰۸	نگاره: محمدعلی شاه و هوادارانش	۳۰	شعر پارسی: چهارپاره‌هایی از نادر نادرپور
		۳۳	از شعرهایم: باران، دره‌ی حصارک



مدت انگیزه‌ی تداوم این کار یاری‌ها و تشویق‌های دوستان بوده و این مشاهده که گویا معنایی و قدرتی و لذتی از این کار پیشکش یاران می‌شود. بخش مهمی از دگردیسی‌هایی که در ساختار و محتوای سیمرغ تجربه‌اش کرده‌ایم، نتیجه‌ی بازخوردها و مشارکت دوستانی بوده که مخاطب سیمرغ بوده‌اند. دوستانی که گاه تازه از مجرای همین مجله با هم آشنا می‌شده‌ایم و گاه از یاران و آشنایان قدیمی بوده‌اند که بعد از سالهایی دراز بار دیگر پیوندی میانمان برقرار می‌شده است.

آغازگاه این شماره از سیمرغ را جایی مناسب یافتم تا همه‌ی دوستان و یارانی که با مهر و لطفشان سیمرغ را پشتیبانی کرده‌اند را سپاس گویم، و این نکته را تکرار کنم که سیمرغ هدیه‌ایست شخصی که می‌توانید در آن مشارکت بورزید و به میل خود تغییرش دهید. پس از فرستادن بازخورد و نظر و مطلب نپرهیزید که سیمرغ از همین خوراکیها نیرومند و سرزنده می‌شود.

نوروز دو سال پیش که تصمیم گرفتم مجله‌ی سیمرغ را به عنوان هدیه‌ای کوچک برای دوستانم منتشر کنم، هیچ فکر نمی‌کردم این زنجیره تا به اینجا ادامه یابد. در این روزگار دشواریهای پیچیده‌ی زندگی و کمی وقت برای مطالعه این که کسی یک تنه مجله‌ای منتشر کند و کسانی مطالب به نسبت حجیم آن را پیگیری کنند، دور از ذهن و ناشدنی می‌نمود و این بازخوردی بود که در ابتدای کار بسیار دریافت می‌کردم. در ابتدای کار، به چند شماره‌ای فکر می‌کردم که در آن شعری که دلپذیر یافته‌ام یا موسیقی و داستانی که خواندنی تشخیص داده‌ام را با دوستانم سهیم شوم. اما به زودی ماجرا دامنه یافت و بعد از دگردیسی دو هفته‌نامه‌ی سیمرغ به ماهنامه، حجم و محتوای این نشریه هم شکل و قالبی پایدارتر به خود گرفت. در این



اخبار روزهای گذشته:

✘ نهمین گام از دوره‌ی «اندیشه‌ی ایرانشهری» از یکشنبه ۱۴ دیماه آغاز شد و چهار نشست را در بر می‌گیرد. این دوره به استبداد صغیر و جنگهای پس از آن و فتح تهران اختصاص یافته است و در ضمن فراز آمدن رضا خان را هم به شکلی مقدماتی مورد بررسی قرار می‌دهد. این دوره تا میانه‌ی بهمن ماه ادامه خواهد داشت. سرفصلهای نشست‌های آن چنین است:

نشست نخست: یوم‌التوپ و کودتای قزاقها در تهران

می‌سسته فرهنگی-هنری خورشید راگنا
یا همکاری مرکز آموزشی علمی-کاربردی فرهنگ و هنر (واحد ۲۶)
برگزار می‌کند

دوره‌ی آموزشی-پژوهشی

اندیشه‌ی ایرانشهری

نگاهی سیستمی به تاریخ اجتماعی معاصر ایران

دکتر شروین وکیلی

گام نهم
**فراز و نشیب
استبداد صغیر**

نشست نخست
یوم‌التوپ و کودتای قزاقها در تهران

نشست دوم
جبهه‌ی غربی: ستارخان، باقرخان و جنگ تبریز

نشست سوم
جبهه‌ی شمالی: سردار اسعد و مجاهدان کیلان

نشست چهارم
جبهه‌ی جنوبی: تاختاریها و فتح تهران

آغاز دوره: یکشنبه ۱۴ دی ماه ۱۳۹۳
زمان: یکشنبه‌ها، ساعت ۶ تا ۸ پس از نیمروز
مدت دوره: چهار نشست دو ساعته

مکان: مرکز آموزشی علمی-کاربردی فرهنگ و هنر (واحد ۲۶)
سید طالب جعفری، کوچه‌ی شهید رجایی، پلاک ۲، طبقه ۲
کلاس شماره ۲۰۲، تلفن ۳۳۳۲۱۸۸
مداخله‌ی و نانوینسی خانم اسدین ۳۳۴-۳۳۳-۳۳۳ و ۰۲۱-۸۸۶۶-۰۰۱
شماره‌ی تماس: ۰۲۱-۸۸۶۶-۰۰۱

نشست دوم: ستارخان، باقرخان و جنگ تبریز

نشست سوم: سپهدار تنکابنی و مجاهدان گیلان

نشست چهارم: سردار اسعد و بختیارها و فتح تهران

✘ ماه گذشته قرار بر این بود که یک دوره‌ی تخصصی درباره‌ی آرا و

اندیشه‌های میشل فوکو را به صورت وینار برگزار کنیم. اما گرفتاری‌های

کاری پیاپی خودم و هماهنگ نشدن بخشی از دانشجویان دوره که مقیم

کشورهای مختلف بودند باعث شد تا دوره لغو شود. برای جبران ماجرا و

برآورده کردن بخشی از قولی که داده بودیم، شامگاه شنبه ۱۳ دیماه یک

وینار رایگان در همین زمینه برگزار کردیم که البته به خاطر کوتاه بودن

زمانش بیشتر معرفی و مرور کلیت آثار فوکو بود تا عمیق شدن در کتابهای

مهمش.

✘ شامگاه دوشنبه هشتم دیماه نشست ماهانه‌ی انجمن ادبی سیمرغ

برگزار شد. در این نشست به بحث درباره‌ی اشعار فروغ فرخزاد از زاویه‌ی

جامعه‌شناسانه پرداختیم و بحثهای داغ و جالبی در این زمینه درگرفت که

امیدواریم هرچه زودتر به شکل نوشتاری منتشر شود.

اخبار روزهای آینده:

✘ دهمین و واپسین گام از دوره‌ی «اندیشه‌ی ایرانشهری» با عنوان « گذار

از عصر قاجار به پهلوی» از روز یکشنبه دوازدهم دی‌ماه آغاز می‌شود. در

این دوره به بررسی نوسازی ایران در دوران رضا شاهی می‌پردازیم و

پویایی نیروهای سیاسی و فرهنگی را و همچنین موقعیت ایران در بستر

بین‌المللی را تحلیل می‌کنیم. محتوای نشستها چنین است:

نشست نخست: رضا خان سوادکوهی، از قزاقخانه تا تخت شاهی

نشست دوم: به قدرت رسیدن رضا شاه

نشست سوم: نوسازی از بالا و بازآرایی نهادها

نشست چهارم: تحول فرهنگ و ادب در عصر رضا شاهی

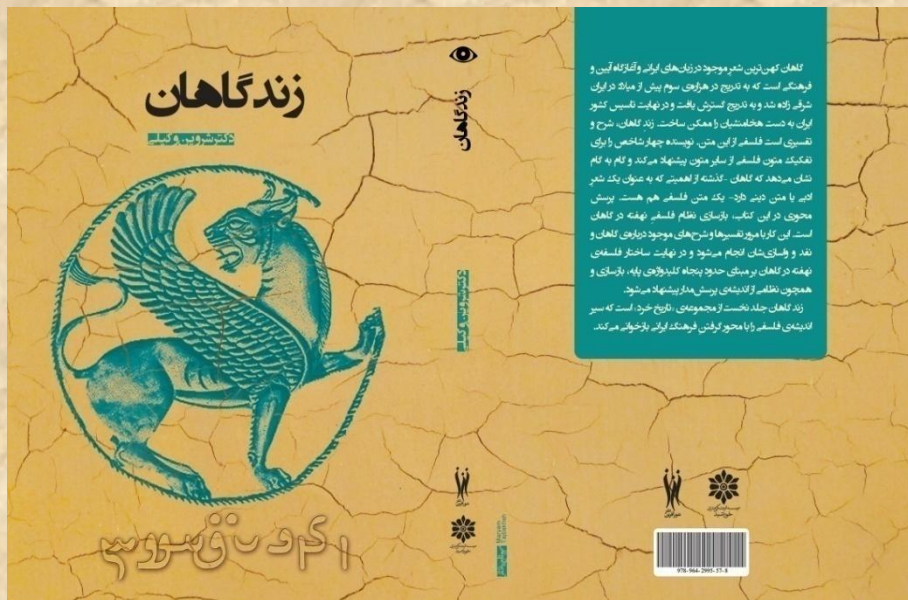


✘ کتاب «زند گاهان» بالاخره پس از هفت خوانِ شگفتی که از بگیر و

ببندهای ارشادی شروع شد و به مسائل فنی ختم می‌شد، گذر کرد. کتاب

به زودی منتشر شده و آماده‌ی عرضه به دوستان و یاران و کتابفروشی‌ها

خواهد بود.



✘ عصرگاه پنجشنبه ۳۰ بهمن در تالار ابن سینای دانشگاه علوم پزشکی

تهران همایش TED^x برگزار می‌شود که در آن سخنرانی‌ای دارم با عنوان

«من، اخلاق و هویت ایرانی نو». متن این سخنرانی بعدتر در قالب مقاله‌ای در سیمرغ منتشر خواهد شد.

✘ کتاب «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی» که جلد چهارم از مجموعه‌ی «تاریخ تمدن ایرانی» است، با همت نشر شورآفرین آماده‌ی چاپ شده و امیدواریم که تا پایان ماه جاری به دست دوستان برسد. در این کتاب دوران پانصد و پنجاه ساله‌ی میان فروپاشی دولت هخامنشی و ظهور دولت ساسانی در چارچوبی سیستمی بازخوانی و بازنگری می‌شود. کتاب سه ایده‌ی اصلی را مطرح می‌کند و حجم به نسبت زیادی از داده‌ها و ارجاعهای تاریخی را برای تاییدشان فرا می‌خواند. نخست این که یورش مقدونیان به تاسیس یک دولت فراگیر در سراسر ایران زمین منتهی نشد و بعد از تازش اسکندر پنج دولت در هسته‌ی مرکزی ایران زمین

پدیدار آمد و کل پویایی تاریخ عصر اشکانی از اندرکنش این پنج دولت سرچشمه گرفته است. دوم این که طی هفتاد سال پس از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی روایتها و رویکردهای گوناگونی درباره‌ی هویت ایرانی و ساخت سیاسی پشتیبان آن شکل گرفت که در میانشان روایت هندی - بودایی، پارتی - زرتشتی، و بابلی - سوری به شمارند.

✘ در دوره‌ی ده ساله‌ای که در دانشکده‌ی علوم دانشگاه تهران تکامل درس می‌دادم، به خاطر کمبود منابع پارسی درباره‌ی تکامل انسان جزوه‌ای برای دانشجویان فراهم آورده بودم که آن روزها به اسم «نسل هیولا» شهرت داشت. حالا شکل روزآمد شده‌ی آن در قالب کتاب «فرگشت انسان» آماده‌ی انتشار است و امیدوارم تا نوروز به دست دوستداران علم تکامل برسد.

فرگشت انسان

دکتر شروین کمالی

فرگشت انسان

دکتر شروین کمالی



شکل آفازین این کتاب در سال ۱۳۸۱ برای دانشجویان درس تکامل دانشگاه تهران نوشته شد و با نام «سل هیولا» شهرت یافت. این متن بعدها چند بار مورد بازبینی قرار گرفت و تا یکی جابجایی رفت، ناین که به نازک بکسر بازنویسه شد تا یافته‌های تازه درباره تکامل انسان را نیز در خود بگنجد. کتاب کنونی روایتی است زیست‌شناختی از ظهور و تکوین گونه‌ی انسان، چنان که از زوایای نظریاتی سیستمیکی پیچیده نمایان می‌گردد. مسیر تکامل نخستی‌ها و گونه‌های نیا انسان، نظریه‌ها درباره‌ی پیدایش انسان هوشمند کنونی، و طرح پرسشهای درباره‌ی صفتها و ویژگیهای ریختی و رفتاری انسان از شکل چشم و مو و جبهه‌ی آفرینش گرفته، تازه رفتن بر دوپا و پیدایش زبان - مسائلی هستند که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این کتاب سیر تحول گونه‌ی انسان از نیانسان دور دست آن تا ظهور نخستین نشانه‌های زندگی کشاورزانه بررسی شده است.



Marzen Publications



ساز و کارهای تراوش حقیقت چیست و ما هنگام تولید آن یا داوری درباره‌اش تا چه اندازه بر این ساز و کارها آگاهی

داریم؟

این توهمی ساده‌لوحانه است که فکر کنیم در هر بحثی، یک طرف هوادار حقیقت و دیگری هوادار دروغ است. این تصور که در میان دو عقیده‌ی معارض، همیشه یکی به حقیقت نزدیک است و دیگری بنا به اشتباه یا فریب، از آن دور است، از تمایل ما برای دوقطبی دیدن جهان ناشی می‌شود و بنیادی منطقی ندارد. حقیقت آن است که در بحث و کشمکش نظری میان دو جبهه و دو تن، سبکِ گفتمان و منطق حاکم بر مکالمه است

که درجه‌ی دوری و نزدیکی هر دو سو را به حقیقت تعیین می‌کند. وقتی دو طرف خواهان دستیابی به سودی شخصی یا منفعی کوتاه مدت هستند، حقیقت از اعتبار می‌افتد و بحث به مسابقه‌ی دستکاری زبان برای غلبه بر دیگری بدل می‌شود. وقتی حقیقت اعتبار غایی خود را حفظ کند و دو طرف به آن همچون منبعی عام و معتبر برای دستیابی به قدرت و لذت و معنا پایبند باشند، بحث گرداگرد حقیقت می‌چرخد و به سوی آن میل می‌کند. به این ترتیب، بخش عمده‌ی بحثهای میان فرقه‌های مسیحی کهن درباره‌ی چگونگی هم‌سرشتی مسیح و خداوند، از نوع اول بود و با قصد دستیابی به رهبری معنوی در کلیسا انجام می‌شد، و به همین دلیل، هرچند

گاه با شوری دینی و صداقتی غیرتمندانه نیز تزیین می‌شد، در نهایت به چرندگویی محض فرو غلتید.

درباره‌ی توصیف جهانهای مینویی در ادبیات مذهبی و عرفانی

دوران قاجار نیز همین نکته راست است و وصف نامعقول از عوالم حور

قلیا در اصل گفتمانی کج و کوله و نامیزان بود که برای به کرسی نشاندن

مشروعیت یا فرهنگدی شخصی خاص تدوین شده بود. در مقابل بحثهای

میان جبرگرایان و اراده‌گرایان ایرانی در قرن چهارم هجری، یا معارضه‌ی

خردگرایان و تجربه‌گرایان قرن هجدهمی، یا کشمکش ساختارگرایان و

کارکردگرایان در قرن بیستم، کوششی راستین در راستای دستیابی به

حقیقت می‌نماید. در این چارچوب، زکریای رازی دهری و ابوحاتم رازی

اسماعیلی هردو راست می‌گفتند و آتاناسیوس و آریوس ترسا هردو شتابان

از این مدار دور می‌گشتند.





وابسته به این بافت و بستر است، یا به چیزی عینی و بیرونی و ماندگار
ارجاع می‌دهد؟

ارتباط میان حقیقت و زاینده‌ی حقیقت چیست؟ آیا حقیقتی که به
دست «من» زاینده می‌شود بخشی از من است؟ یا آیا می‌توان گفت رگه‌ای
از من در این حقیقت ریشه دوانده است؟ یا این که مؤلف به راستی مرده و
حقیقت به محض پا نهادن به میدان گفتمان از گوینده جدا می‌شود و حیات
مستقل خود را پی می‌گیرد؟



آنچه که حقیقت می‌نامیم به واقع چیست؟ آیا تنها سازگاری

درونی میان عناصر یک دستگاه مفهومی است که حقیقت را پدید می‌آورد؟
یا چنان که ارسطوییان می‌گفتند، تطبیق محتوای گزاره‌ها با عینیت بیرونی
است که حقیقت را پدید می‌آورد؟ کارکرد کامیاب و پیروزمندانه است که
محک حقیقی بودن یک نظریه است، یا ساختار بی‌نقص و خدشه‌ناپذیر
منطقی‌اش؟

آیا یک روش برای تولید حقیقت وجود دارد؟ یعنی می‌شود
معیارهایی جهانی و سنجه‌هایی بینافرهنگی را نشان داد که محک تشخیص
حقیقت در تمام تمدنها و دوره‌های تاریخی بوده باشند؟ یا این که حقیقت
امری موضعی، محلی، زودگذر، ناپایدار و وابسته به تاریخ و جغرافیا است؟
آیا حقیقتی که در یک بستر زبانی و در دل یک نظام نمادین تولید می‌شود،



یک دلیل چشمگیر بر خلاقیت او

این که این انبوه کارها را تنها در دوازده سال آخر عمرش انجام داد، چون بر خلاف موتسارت در کودکی آن درخشش خیره کننده را نداشت و تازه در حدود بیست سالگی بود که آثارش به پختگی رسید.



اگر بخواهیم موسیقیدانان قرن نوزدهم اروپا را بر اساس توانمندی و خلاقیت‌شان رده‌بندی کنیم و حجم کارهایشان

را نسبت به عمرشان بسنجیم، بعد از موتسارت که شدت جوشش خلاقانه‌اش باورنکردنی است، به شوبرت می‌رسیم. فرانتس پیتر شوبرت (Franz Peter Schubert) در فاصله‌ی ۳۱ ژانویه ۱۷۹۷ تا ۱۹ نوامبر

۱۸۲۸ م، یعنی در سی و یک سالی که عمر کرد، هفت سمفونی، ششصد

قطعه عاشقانه، و حجم عظیمی اپرا و موسیقی دینی و کنسرتوهای تشریفاتی

تولید کرد که برخی از آنها را گاه و بیگاه از رسانه‌های عمومی می‌شنویم،

در شرایطی که معمولاً نام سازنده‌شان قید نمی‌شود و به جای نام شوبرت

از شدت همنشینی با آگهی‌های تبلیغاتی نامهای تجارتي پودر رختشویی و

چیپس و پفک را به یاد می‌آورند، و نه اسم نابغه‌ای موسیقیدان را.

از دید من زیباترین اثرش که به نظرم شنیدن‌اش ضرورت دارد،

سمفونی ناتمام‌اش است که در اصل «سمفونی در بی مینور - D759»

نامیده می‌شده است. عجیب این که شوبرت این اثر چشمگیر را در پایان

عمرش نساخت، یعنی علت ناتمام ماندن‌اش مرگ زودرس نبود. چون شش

سال پیش از مرگش دو جنبش نخست از آن را نوشت و گذشته از چند

ایده برای جنبش سوم، دست نخورده باقی‌اش گذاشت تا درگذشت.



یکی از فیلمهای دیدنی تولید امسال، «تیمارستان

استون‌هرست» بود. فیلمی به نسبت پرخرج و باشکوه که بر مبنای داستان

«سیستم دکتر تار و پرفسور فدر» (**The System of Doctor Tarr**

and Professor Fether) اثر ادگار آلن پو تولید شده است.

کارگردانش برد اندرسون (**Brad Anderson**) است که سریال‌بین‌ها به

خاطر بخشهایی از **Fringe** او را می‌شناسند و فیلم‌بازها به خاطر **2004-**

The Machinist و **The Call -2013** .

نقطه‌ی قوت فیلم «تیمارستان استون‌هرست» مثل هر فیلم خوب

دیگری، داستانش است. کارگردان و فیلمنامه‌نویس البته تا حدودی از قالب

داستان اصلی پو خارج شده‌اند، اما این کارشان با موفقیت همراه بوده و به

اثری دیدنی انجامیده است. داستان زندگی زنی زیبا و هنرمند به نام الیزا

گریوز (با نقش آفرینی کیت بکینسیل) را نشان می‌دهد که بعد از زخم زدن

به شوهر ستمگرش در تیمارستانی دورافتاده بستری می‌شود و پزشکی

جوان به نام ادوارد نیوگیت (جیم استورگس) که برای کارآموزی به آن

تیمارستان رفته، در دام عشق او اسیر می‌شود. کم‌کم روشن می‌شود که

رئیس تیمارستان (دکتر سایروس کمب که بن کینگزلی نقشش را بازی

می‌کند) در اصل یکی از دیوانه‌های بستری شده در آنجاست که بیماران دیگر را از بند رها کرده و با کمکشان پزشکان و پرستاران و نگهبانان اصلی را در زیر زمین تیمارستان به بند کشیده است.

ادوارد تنها در صدد رها کردن الیزا است، و در این میان کم کم متوجه می‌شود که رئیس اصلی تیمارستان (دکتر بنجامین سالت) که در سیاهچالی گرفتار شده، مردی سنگدل و خشن بوده که بیماران را شکنجه می‌کرده و در مقابل او دکتر لمب که زمانی پزشک ارتش بوده، رهایی بخشی مهربان محسوب می‌شود.

در نهایت، همزمان با جشن سال نوی ۱۹۰۰م که با آغاز قرن بیستم همراه است، دیوانگان همه‌ی پرونده‌ها و آثار قدیمی تیمارستان را در آتش می‌سوزانند و آغاز عصری نو را اعلام می‌کنند. در این میان پس از گیر و دارهای فراوان ادوارد و الیزا می‌گریزند و تازه در پایان فیلم معلوم می‌شود

که خود ادوارد هم پزشک جوانی که ادعا می‌کرد نیست و مانند رئیس دروغین تیمارستان در ابتدای کار دیوانه‌ای بوده که از بند گریخته است.

فیلم در اصل سه لایه‌ی معنایی متفاوت دارد. یکی داستان ترسناک و گوتیک تیمارستانی است که توسط دیوانگان اداره می‌شود و کشمکشها و مخاطرات و هراسهای ناشی از آن، که فیلم را به اثری در سنخ پرماجرا بدل می‌کند و مضمون اصلی داستان آن پو هم بوده است. دیگری داستان دلدادگی دو دیوانه به هم، که در این میان روایت می‌شود و هسته‌ی مفهومی روایت را بر می‌سازد، و سوم نمادپردازی‌های فشرده و فراوانی که به خوبی در فیلم کنار هم نشانده شده‌اند.

فیلم در واقع انباشته از دوقطبی‌های مفهومی است. یعنی همان که در مدل تحلیلی زروان با اسم جم (سرواژه‌ی جفت متضاد مفهومی) می‌شناسیم‌اش. برجسته‌ترین جم داستان، رویارویی جنون و عقلانیت است.



تقابلی که تا حدودی در بافتی فوکویی تصویر شده است. شورش دیوانگان بر مسئولان تیمارستان به کنشی سیاسی می‌ماند که دیوانگان را از سلطه‌ی عقل نهادمند رها می‌سازد و در ضمن شکلی از عقلانیتِ درونزاد و خودمدار را برایشان به ارمغان می‌آورد. به همین دلیل هم دیوانه‌ها در شرایطی که تیمارستان را تسخیر کرده‌اند، رفتاری معقول‌تر از زمانی دارند که زیر سلطه‌ی پزشکان رسمی قرار داشته‌اند.

قطبهای اصلی رویارویی جنون و عقلانیت در چهار قهرمان فیلم تبلور می‌یابد و اینها کسانی هستند که خودشان دوقطبی‌هایی فرعی را بین

خود

تولید می‌کنند. در یک سو دکتر سالت پزشکِ رسمی تیمارستان و دکتر لمب پزشکِ ارتشِ غاصب قرار دارد. در سوی دیگر ادوارد و الیزا قرار می‌گیرند. جفت اولی به دو مردِ سالخورده مربوط می‌شود که بر سر قدرت با هم ستیزه دارند. جفت دومی زن و مردی جوان را در بر می‌گیرد که جویای مهر و پیوند هستند. در نهایت معلوم می‌شود که هر چهار تن از زاویه‌ای عاقل و از زاویه‌ای دیوانه‌اند. دکتر لمب که در ابتدای کار به عصاره‌ی جنونِ عصیانگر شبیه است، در آخرِ کار خردمندترین شفابخشِ دیوانگان از آب در می‌آید و دکتر سالت که تنها عاقلِ رسمی در میان این چهار تن است، در ابتدای کار به بیماری سادیسمی شبیه است و بعد هم که دکتر لمب جریان برق را از مغزش می‌گذراند به راستی دیوانه می‌شود. یعنی او دست بر قضا دیوانه‌ترین شخصیت داستان هم هست، در صورت مرد عاقلی سلطه‌جو و آزارگر و هم در قالبِ دیوانه‌ای گیج و بی‌آزار. در

پایان داستان هر چهار نفر در تیمارستان زندگی می‌کنند. دو مرد سالخورده در وضعیتی ناتوان و به ناگزیر، و زوج جوان به دلخواه و با انتخاب خویش.

در این میان دکتر لمب نماینده‌ی خردی شورشی است که از عقلانیت نهادین فراتر می‌رود و آن را مغلوبِ خود می‌سازد. او نه تنها در درمان دیوانگان به نسبت کامیاب است و زندگی را برایشان قابل‌تحمل و دلپذیر ساخته، که می‌کوشد عقلِ سلطه‌گر و خطرناکِ دکتر سالت را هم درمان کند و در این راه از پیچیده‌ترین فن‌آوری آن روزگار یعنی برق استفاده می‌کند. او نماینده‌ی پیشروی عقل در فراتر از مرزهای خود است و عقلانیتی نیکوکار را نمایندگی می‌کند که به خاطر اخلاق حاضر است تمام اصول را زیر پا بگذارد. چرا که دکتر لمب از همان آغاز کار به خاطر کشتن سربازان زخمی‌ای که رنج می‌کشیده‌اند به تیمارستان فرستاده شده و

در نهایت تنها کار دیوانه‌واری که در فیلم می‌کند از میان بردن عقلانیتِ دکتر سالت است، با «علمی‌ترین» ابزار ممکن، یعنی برق.

دکتر لمب گذار از عقلِ آزارنده و ستمگرِ سالت به عقلِ مهربان و آسانگیر خودش را با جشنی دیوانه‌وار نشانه‌گذاری می‌کند که در ضمن آغازگاه قرن بیستم هم هست و دیوانگی‌های بشر در این دوران را به یاد می‌آورد. در پایان فیلم می‌بینیم که این دو پزشک در مقام دو دیوانه در تیمارستان بستری‌اند و در صلح و آشتی با هم شترنج بازی می‌کنند.

جالب اینجاست که تنها گذار راستین از جنون به عقلانیت در قهرمان اصلی داستان یعنی ادوارد دیده می‌شود. او که در ابتدای کار یک دیوانه‌ی کاتاتونیک بی‌جنبش است، وقتی در یک نمایش دانشگاهی جنون الیزا را می‌بیند دل به او می‌بازد و به این ترتیب شفا می‌یابد. در حدی که از تیمارستان می‌گریزد و هویت پزشکی را با موفقیت جعل می‌کند و در

سراسر فیلم هیچ کردار نامعقولی را مرتکب نمی‌شود. الیزا هم که در تماس با مردی ستمگر دیوانه شده، به همین شکل در ارتباط با دکتر لمب بخشی از شخصیت خود را باز می‌یابد و در پیوند با ادوارد به کلی بر دیوانگی خویش غلبه می‌کند. در فیلم جم‌های دیگری هم می‌توان تشخیص داد. یکی اش شب و روز است که رخدادهای معقول یا دیوانه‌وار در آن نظمی یافته‌اند. دیگری زمستان و تابستان است و گرما و سرما که اگر در ایران زمین روایت می‌شد، به خاطر پیوندش با بهار زیباتر و دلنشین‌تر می‌شد، اما در این فیلم با بستر اروپایی‌اش با استعاره‌ی جشن سال نوی میلادی بازنموده شده است.



همراه می‌کنند و نوشتارهایشان با وجود پشتیبانی رسانه‌های عمومی رسمی، چندان خواندنی و تأمل برانگیز نیست.

در میان هواداران رویکرد تئوری توطئه به نظرم قویترین کارها را عبدالله شهبازی انجام داده که به تعبیری بینانگذارِ گفت‌مان تئوری توطئه هم هست و همان بافت ایدئولوژیک چپ‌گرایانه‌ای که زمانی داشته را به شکلی روزآمد شده در بافتی مذهبی بازتولید کرده است. در واقع موسسان گفت‌مان تئوری توطئه در ایران روشنفکران چپ‌گرایی بودند که در دهه‌ی چهل و پنجاه می‌نوشتند و در هر رخدادی دست استعمار و امپریالیسم را می‌دیدند و بهانه‌ای برای ابراز انزجار از پایدان شدن حقوق طبقه‌ی پرولتر به دست سرمایه‌داری جهانی می‌جستند.

عبدالله شهبازی و شاگردانش بخش مهمی از گفت‌مان چپ را در زمینه‌ی سیاسی پس از انقلاب اسلامی بازتولید کردند و کمابیش همان

در میان کتابهایی که درباره‌ی جنبش مشروطه نوشته شده، تک و توکی از آنهایی که بنیادشان تئوری توطئه است، قابل‌اعتنا هستند. تئوری توطئه به لحاظ ساخت نظری و بافت روش‌شناسانه‌اش بیشتر نوعی گفت‌مان ایدئولوژیک است تا رویکردی علمی و بر تصویب و تثبیت پاسخهایی از پیش معلوم تمرکز می‌کند تا طرح پرسشهای نو و پیگیری آزادانه و جستجوگرانه‌ی آنها. به همین دلیل هم هواداران این رویکرد معمولاً ساده‌نگری روش‌شناسانه را با فقر داده‌ها و گلچین کردن شواهدی خاص

گرانگاه‌ها و نشانه‌های پیشین را برای تشخیص «دشمن» گرامی داشتند. تنها تفاوت در اینجا بود که حالا امپریالیسم جهانی و بانکداران و صنعتگران بزرگ اروپایی که جایگزین گیتیان و عرفی شیطان ملعون در ادبیات دینی بودند، با دو عنصر مذهبی ترکیب شده بودند. یکی‌شان یهودیان بودند و دیگری بهائیان. اولی به خاطر تاسیس کشور اسرائیل دشمن مسلمانان (و در واقع اعراب مسلمان) قلمداد می‌شد، و دومی به خاطر رقابت و کشمکش دیرینه‌اش با مجتهدان شیعه در ایران خطرناک می‌نمود.

در میان کتابهایی که درباره‌ی تاریخ معاصر ایران چاپ شده، گفتمان تئوری توطئه تا حدودی غالب و چیره بوده است. چرا که هم نویسندگان چپ‌گرایی که واپسین دهه‌های پیش از انقلاب را در اختیار داشتند در این منظومه گردش می‌کردند و هم نویسندگان اسلام‌گرای

دهه‌های پس از انقلاب، که خیلی‌هایشان همان نویسندگان چپ‌گرای قبلی بودند که توبه‌کار شده و تغییر موضع داده بودند.

این فضای مختصر جای نقد کل گفتمان تئوری توطئه نیست، هرچند ریشه‌دار بودن این گفتمان و لغزشهای روش‌شناسانه و نادرستی نتایجش که در نگاه دانشگاهیان نیز رخنه کرده، نیازمند نقد و آسیب‌شناسی مفصل و پیگیر است. از این رو در این شماره‌ی سیمرغ تنها به یک کتاب اشاره‌ای می‌کنم و در می‌گذرم. این کتاب هم «بحران مشروطیت در ایران» است که به قلم حسین آبادیان نوشته شده و موسسه‌ی مطالعات و پژوهشهای سیاسی برای نخستین بار در سال ۱۳۸۳ آن را چاپ کرده است. آبادیان پنج سال بعد «درآمدی نظری بر مشروطه‌ی ایران» را چاپ کرد که در آن کوششی نظری‌تر و روش‌شناسی‌ای روش‌تر برای پرداختن به مسئله‌ی

مشروطه به چشم می‌خورد، هرچند همچنان با اصول موضوعه‌ی نگاه توطئه‌پندارانه دست به گریبان است.

کتاب آبادیان بر خلاف بدنه‌ی متونی که در این سرمشق نوشته شده‌اند، مبتلا به قحطی دانایی و شواهد نیست. یعنی این کتاب به نسبت حجیم متنی است خواندنی که با مرور بخش مهمی از منابع تاریخ معاصر انجام پذیرفته است. یعنی ایراد معمول در کسانی که در دفاع از توطئه‌ی دشمنانِ دسیسه‌گر و پنهانکارِ قدرقدرت می‌نویسند، که همانا بی‌سوادی و ناآشنایی با منابع تاریخی باشد، در این کتاب دیده نمی‌شود.

کتاب آبادیان یکی از مستندترین و خوش‌ساخت‌ترین کتابهایی است که جنبش مشروطه را از زاویه‌ی نظریه‌ی توطئه تفسیر می‌کند. اصول موضوعه‌ی نویسنده آن است که یک جریان مخفی و پنهانکار و در ضمن بسیار هوشمند و زیرک جنبش مشروطه را آغاز کرده و پیش برده و در نهایت باعث شکست و نابودی‌اش هم شده است.



از دید نویسنده توطئه‌گرانی که جنبش مشروطه را تولید کردند و ویرانش نمودند، از همان ابتدا می‌خواستند رضا شاه را به قدرت برسانند. این توطئه‌گران عبارت بودند از انگلیسی‌ها، بهائی‌ها، زرتشتیان، روشنفکران باستان‌گرا، انقلابیون تندروی دموکرات، و ملی‌گرایان عرفی‌گرا که همگی‌شان انگار در نهایت از یک کمیته‌ی پنهانی توطئه‌گر در انگلستان فرمان می‌برده‌اند.

فصلهای آغازین کتاب به دفاعیه‌ای از شیخ فضل‌الله نوری می‌ماند و در فصلهای میانه به اتهام نامه‌ای بر ضد مشروطه‌خواهان تندرو و دموکرات‌ها بدل می‌شود و در پایان به داستانی پلیسی بدل می‌شود که قرار است فراز آمدن رضا شاه را توضیح دهد.

چنان که گفتم، نویسنده بخش مهمی از اسناد و مدارک و خاطرات مربوط به تاریخ معاصر را خوانده است، و از میان انبوه داده‌هایی که در

اختیار داشته، برخی را گلچین کرده و با کنار هم نهادن‌شان کوشیده تا ارتباط میان این رگه‌های متفاوت و گاه متعارض از نیروهای سیاسی را نشان دهد. آشنایی نویسنده با منابع و از میان رفتن شائبه‌ی نادانی درباره‌اش این اتهام را پیش می‌کشد که آبادیان هنگام نوشتن این کتاب به عمد داده‌هایی را تحریف کرده و در ناگفته گذاشتن شواهد مربوط کوشیده است تا پیش‌داشتهای خود را از داده‌های مخدوش کننده‌شان که فراوان هم هست، حفظ کند. این نکته هم باقی بماند که گاه نیروها و جریانهایی که آشکارا با هم تعارض دارند (مثل ملی‌گرایان ایرانی ژرمانوفیل و دولت انگلستان) را یکی و همدست گرفته، یا برعکس نیروهایی متحد و همدست (مثل مشروطه‌خواهان تندروی ایران و انقلابیون سوسیال دموکرات روسیه) را جدا و نامربوط پنداشته است.

خطرِ تئوری توطئه برای پردازندگانش آن است که به سادگی با روشی مشابه می‌توان گروه‌هایی دیگر (از جمله گروه‌های پشتیبان خود این نویسندگان) را با داده‌های فراوانتر و مستندتر به عنوان دسیسه‌چیان اصلی معرفی کرد و انگیزه‌های مهیب‌تر و نادلیذیرتر از چپاول و منافع مادیِ کشورهای استعماری را به ایشان منسوب ساخت.

تاریخِ قالی رنگارنگی است که از تار و پودهای فراوان و رشته‌هایی پرشمار و گوناگون از گروه‌ها و دسته‌ها و جریانها و گرایشها تشکیل یافته است. هریک از این گروه‌ها برای چیرگی بر آماج اصلی سیستم‌های اجتماعی یعنی قدرت می‌کوشیده‌اند و شیوه‌ی تئوری‌پردازی توطئه که خیرگی بر یکی از این رگه‌هاست، می‌تواند به سادگی نشانه‌گیری‌اش را به هر رگه‌ی دیگری تغییر دهد. یعنی به همان ترتیبی که روابط درونی دموکراتها با حامیان روشنفکر خارجی‌شان جای بحث دارد،



کتاب «بحران مشروطیت در ایران» سند خوبی است که یکی از منظم‌ترین و پرمحتواترین روایت‌های موجود از «نظریه‌ی توطئه‌ی مشروطه» را به دست می‌دهد. موضعی نظری که مشروطه را جریانی برون‌زاد، وابسته، غیربومی و منحرف می‌داند که در نهایت هم به شکست انجامید و جز مقدمه‌ای برای ظهور دیکتاتوری پهلوی نقشی در تاریخ ایران نداشت.

مستدل را به دست دهد. در غیاب سرمشقی نظری و چارچوبی مفهومی و دقتی روش‌شناختی، بیشینه‌ی دستاوردی که انتظارش می‌رود، کتابهایی که از همین جنس است که البته به خاطر تلاش نویسنده در بازخوانی منابع ارجمند و ارزشمند است، اما پنجره‌ای روشن و فراخ به چشم‌انداز تاریخ روزگما نمی‌گشاید.



روابط خویشاوندی اعتدالیون با زمینداران بزرگ هم جای اشاره دارد، و همانطور که می‌توان شیخ ابراهیم زنجانی و شبکه‌ی فراماسونهای همراهش را محاکمه کرد، می‌توان به شیخ فضل‌الله نوری و شبکه‌ی رهبران قبیله‌ای مطیعش نیز نگریست. اگر قصد، تشخیص توطئه‌ای در این میان باشد، برای هیچ جناحی قابل‌استفاده نیست، چون تاریخ از این زاویه‌ی خاص همچون تاریخ توطئه‌ها جلوه خواهد کرد و هیچ معلوم نیست جناح فضل‌الله نوری و علمای سلطنت‌طلب نجف که انگار مرجع حسین‌آبادیان هستند، اگر با این محک سنجیده شوند کارنامه‌ای پذیرفتنی‌تر و قابل‌دفاع‌تر از دیگران داشته باشند.

بیماری بزرگ تاریخ‌نگاری معاصر ما به گمانم غیاب دستگاهی نظری است که روشی منظم و مستدل را پدید آورد و بتواند شواهد و داده‌ها را درست رده‌بندی و فهم کند و نتایجی پذیرفتنی و رسیدگی‌پذیر و



کاو چندباره در کتابهای پرشمار خواهد رهاند. متنی که می‌خوانید نقدی و

شرحی است بر این کتاب.

اشاره: در ماههای اخیر خبر شادی‌بخش برای دوستداران تاریخ

معاصر آن بود که کتاب تازه‌ی دوست ارجمند آقای دکتر محمود فاضلی

بیرجندی به نام «از مهدی بازرگان تا حسن روحانی» منتشر شد و یکی از

خلأهای موجود در منابع را برطرف کرد. در میان انبوه کتابهایی که درباره‌ی

تاریخ معاصر نوشته شده، متن مرجعی نداشتیم که کابینه‌های ایران را پس از

انقلاب اسلامی بررسی کرده باشد و مرجعی از وزیران دوران جمهوری باشد.

کتاب مورد نظرمان چنین مرجعی است و با گرد آوردن داده‌هایی پایه درباره‌ی

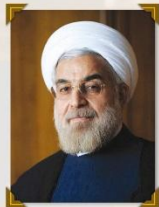
لایه‌ای مشخص از دولتمردان، پژوهشگران و علاقمندان به تاریخ را از کند و



از مهدی بازرگان تا حسن روحانی

کابینه‌ها در جمهوری اسلامی ایران

محمود فاضلی بیرجندی



نشر پیاوت

شرحی بر کتاب «از مهدی بازرگان تا حسن روحانی»

روشنک پورحسین

در میان ما ایرانیان مرسوم نبوده که آن چه را شاهدیم بنویسیم. اصولاً با نگارش خاطره‌ها و مشاهدات در طول تاریخ خود میانه‌ای نداشته‌ایم. بر همین منوال است بیگانگی ما با ثبت و ضبط امور دیوانی و دولتی. و از همین جنس است بیگانگی ما با کتاب و کتاب خوانی که اتفاقاً این روزها یکی از مسایل مورد گفت و گو در جمع ماست.

این روزها کتابی روی پیشخوان کتاب فروشی‌ها قرار گرفت که همان دیدن عنوانش برای کسی مثل من که اهل کتاب است و به منابع و

کتاب‌های مرجع علاقه دارد، جاذبه داشت. عنوان این کتاب چنین است: از

مهدی بازرگان تا حسن روحانی؛ کابینه‌ها در جمهوری اسلامی ایران.

این که در آغاز نوشته‌ام گفتم ما به نگارش مشاهدات خود علاقه‌ای نداریم به همین علت بود که مثلاً اگر از یک نفر از نسل اول ایرانیان امروز که در انقلاب اسلامی و قضایای آن شرکت داشته و شاهدش بوده، در باره اوضاع و احوال آن روزها سوالی کنیم کمتر ممکن است چیزی را به خاطر آورد که حدود ۳۷ سال از وقوعش گذشته است. آن قضایا در جایی هم چنان که باید و شاید ثبت نشده و این است که از گذشته نزدیک خودمان بی خبر می‌مانیم. تا چه رسد به گذشته دور و دورتر.

بایستی آن را کتابی مرجع شناخت. یعنی کتابی که در قفسه کتاب‌های مرجع در کتابخانه‌های شخصی یا عمومی قرار دارد. کتاب در بخش‌های جداگانه به معرفی همه کابینه‌ها پرداخته و کار را از دولت موقت مهندس بازرگان شروع کرده و به دولت حسن روحانی خاتمه یافته است.

روشی که نویسنده کتاب اتخاذ کرده چنین است که در ابتدای هر بخش زندگی نامه‌ای را از نخست وزیر یا رییس کابینه آورده و در ادامه به معرفی یکایک وزارتخانه‌ها و وزیران آن روی کرده است. در ضمن به عزل، استعفا یا استیضاح یا فوت وزیران توجه داشته و همچنین اگر حادثه‌ای برای وزیری رخ داده آن را ذکر کرده است. مثل حادثه حمله به



اما این کتابی که اخیراً منتشر شده بخشی از وظیفه مهم تاریخ نگاری در سال‌های اخیر را به عهده گرفته و نویسنده کوشش کرده که از عهده آن بر آید. کتاب از بازرگان تا روحانی همه کابینه‌هایی را معرفی کرده که از بدو پیروزی انقلاب در ایران بر سر کار آمده‌اند. به این اعتبار

دکتر معتمدی یکی از وزیران پیشین ارتباطات که منجر به مجروحیت او

شد.

اما نکته دیگر این است که خواننده در این کتاب با آثار مکتوب

وزیرانی آشنا می‌شود که دستی به قلم داشته و کتابی در باب سیاست یا در

باره خاطرات خود نوشته اند.

از این که بگذریم می‌خواهم مسئله‌ای را عنوان کنم که لابد

اکثریتی از اهل کتاب یا اهل سیاست در باره آن اتفاق نظر خواهند داشت و

آن ثبت تاریخ و محل تولد و نیز مدرک علمی کسانی است که در این

دوران در ایران به وزارت رسیده اند. از میان چندین کتابی که در باره

کابینه‌های ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی منتشر شده، هیچ کدام

به این نکات نپرداخته بودند. دوستی که کتاب را دیده بود ایراد می‌گرفت



که مدارک اکثر وزیران در این سالها غیر واقعی بوده و بنا بر این اعلام آن مستند نیست. این دوست حادثه ای را مثال می آورد که همین چند سال پیش بر سر مدرک تحصیلی وزیر وقت کشور در مجلس رخ داد و به استیضاح او کشید. دوستم معتقد بود که: گر حکم شود که مست گیرند...

من بر عکس او معتقدم که همین بخش از کار مولف این کتاب که این گونه جزئیات را در باره وزیران به دست آورده و ثبت کرده واجد اهمیت خاصی است. زیرا از یک طرف دیده ایم که در کتاب هایی از این قبیل، تا به حال کسی زحمت گردآوری این جزئیات را به خود نداده بود. از طرف دیگر اگر در اعلام رسمی مدارک تحصیلی خلافی صورت گرفته

باشد و مثلاً احیاناً کسانی بوده اند که مدرکی نداشته‌اند و خود را دارای آن مدرک معرفی کرده اند، این کاری که در این کتاب شده سند متقن تخلف احتمالی آنهاست و مولف کتاب دست کم در این باب مقصر نیست. این ارزش والای تاریخ است که اگر هم امروز بتوان در آن دستکاری کرد، با گذشت زمان لای و لجن های تاریخ فروکش می کند و هر آن چه دیده شود صافی و بی غش خواهد بود. پس چه بهتر که در فردای تاریخ، دروغگویان احتمالی رسوا شوند.

یکی از دیگر ویژگی های این کتاب موضوع استیضاح‌هاست که مولف، همه آنها را از آغاز جمهوری اسلامی تا استیضاح دکتر فرجی دانا

در کابینه آقای روحانی گردآوری کرده است. استیضاح‌ها سند اختلافات در قدرت و حکومت است و هم سند آزادی افکار و مرام‌های سیاسی که هر گاه خلافی را دیده‌اند به ضدیت با آن برخاسته‌اند. چنین چیزی در دوران شاهنشاهی متداول نبود و اگر استیضاحی می‌شد اندک بود. از بحث آزادی که بگذریم مرور استیضاح‌ها مروری است بر معارضات و مناقشات در درون هر حاکمیت.

برای من خواننده، که مشغله‌ای در امر زمین و مسکن دارم، جالب است که استیضاح در جمهوری اسلامی از وزارت مسکن آغاز شده و وزیر مربوطه در نتیجه استیضاح به زیر کشیده شده است. در آخرین یا تازه‌ترین مورد هم استیضاح دامن وزارت علوم را گرفته و وزیرش را معزول ساخته است. اینها هر کدام بیانی است از خیلی حکایت‌ها و مسئله‌ها و به زبان فلسفی نمودی است بیرونی از پاره‌ای بوده‌ها.

همین جا گفته باشم که مولف در مواردی دستش بیش از حد بسته شده و نتوانسته مدرک تحصیلی یا تاریخ تولد بعضی از وزیران را به دست آورد. در این موارد چیزی درج نکرده و این برای خواننده جست و جوگر



اندکی دلسردی می آورد. اما وقتی حسابش را بکنیم که این کارها باید به

شکل گروهی به انجام برسد و اما مولف این کتاب خودش به تنهایی

متکفل گرد آوردن این همه اطلاعات شده می توانیم از خرده اشکالات

کارش به اغماض بگذریم و ارج کارش را کم نشماریم. نویسندگان نامدار

و صاحب اسم و رسم که کتاب های مشابه را منتشر کرده بودند، کارشان

را با حداکثر سادگی برگزار کرده اند. حالا این نویسنده که به اندازه آن

آقایان نام و شهرت ندارد نباید چوب این را بخورد که کارش را خیلی پر

از طول و تفصیل به دست گرفته و در نتیجه در بعضی جاها روبرو با خلاها

و کمبودهایی شده است.

«از مهدی بازرگان تا حسن روحانی» هم کتابی برای خواننده عادی

است و هم کتابی است که به کار اهل تحقیق می آید. در این کم حالی

بازار کتاب ایران دیدن این کتاب امیدبخش است. امید به این که اهل

تحقیق همیشه هستند و باید هر از گاهی منتظر دیدن پدیده فرهنگی تازه‌ای

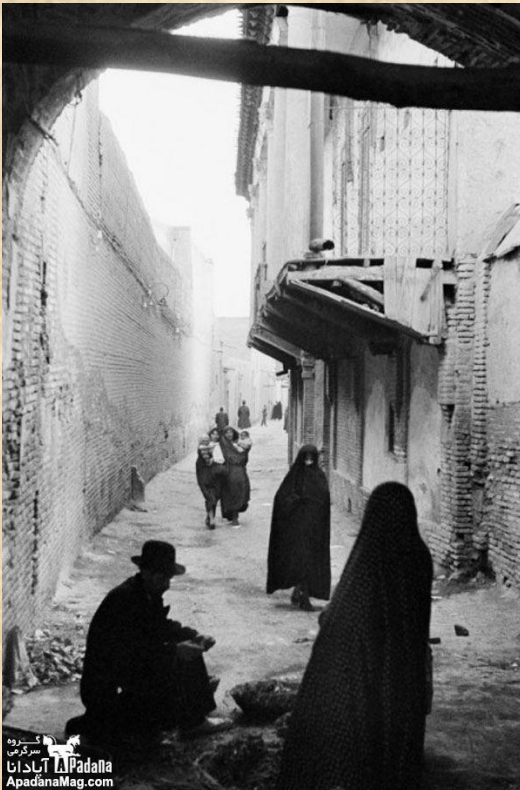
بود. و امید به این که وزارت

ارشاد از مولف و مصنف پشتیبانی

کند تا چراغ کم سو شده فرهنگ

ایران دوباره رونقی بگیرد و

فروزان شود.





دو چهارپاره از نادر نادرپور:

پیکرتراش پیرم و با تیشه‌ی خیال

یک شب تو را ز مرمر شعر آفریده‌ام

تا در نگین چشم تو نقش هوس نهم

ناز هزار چشم سیه را خریدهام

بر قامتت که وسوسه‌ی شستشو در اوست

پاشیده‌ام شراب کف‌آلود ماه را

تا از گزند چشم بدت ایمنی دهم

دزدیده‌ام ز چشم حسودان نگاه را

تا پیچ و خم قد تو را دلنشین کنم

دست از سر نیاز به هر سو گشاده‌ام

از هر زنی تراش تنی وام کرده‌ام

از هر قدی کرشمه‌ی رقصی ربوده‌ام



اما تو چون بتی که به بت‌ساز ننگرد

در پیش پای خویش به خاکم فکنده‌ای

مست از می غرور و دور از غم منی

گویا دل از کسی که تو را ساخت کنده‌ای

هشدار ز آن که در پس این پرده‌ی نیاز

آن بت‌تراش بلهوس چشم بسته‌ام

یک شب که خشم عشق تو دیوانه‌ام کند

بینند سایه‌ها که تو را هم شکسته‌ام

کندوی آفتاب به پهلو فتاده بود

زنبورهای نور ز گردش گریخته

در پشت سبزه‌های لگدکوب آسمان

گلبرگهای سرخ شفق تازه ریخته

کف‌بین پیر در آمد ز راه دور

آنقدر خواند و خواند که کلاغان شامگاه

پیچیده شال زردخزان را به گردش

شب را ز لای درختان صدا زدند

آن روز میهمان درختان کوچه بود

از بیم آن صدا به زمین ریخت برگها

تا بشنوند راز خود از فال روشنش

گویی هزار چلچله را در هوا زدند

شب همچو آبی از سر این برگها گذشت

در هر قدم که رفت درختی سلام گفت

هر برگ چو پنجه‌ی دستی بریده بود

هر شاخه دست خویش به سویش دراز کرد

هرچند نقشی از کف این دستها نخواند

او دستهای یک یک‌شان را کنار زد

کف‌بین باد طالع هر برگ دیده بود

چون کولیان نوای غریبانه ساز کرد



از شعرهایم:

جادوگران عصاها با حيله رام کردند

آن اژدر مهییم کاو خورد مکر ماران

در بامداد خلقت آن باد پاک بودم

کاورد نور اول بر خانقاه انسان

باران

پر گشت جام چشمم از رنگ مست باران

سرشارِ هرچه هستم، انباشتم ز هستان

هر ذره در تکاپو ره‌ها گشوده بر من

در هر رگم نشسته گرداب سرخ عصیان

من چون نهنگ و دریا قلاب کرده جانم

با نقش خط موجی، با طرح خون مرجان

توفان و گردبادی گیتی به شعر شسته

هم گردباد شادم هم رقص غولِ توفان



برکه چون خیره نگاهی است ز آینه‌ی آب

همه‌ی سطح زمین

نقش برخال قشنگی است ز جا جسته ز خواب

چشمخان پر ز شگفتی و ز انبوه چنین نقش و نگار

کرده یک چند درنگ

دره‌ی حصارک

شهریور ۱۳۷۷

گل رنگین،

چه خوش آسوده نشستست به خاک

بید با گیسوی صد دسته‌ی آشفته ز باد

گام چوبین

بفشرده چو درفشی به دل صخره‌ی پاک

در تبِ عشق وی، آواز پر از شورِ هزار

آسمان کاخ سپیدی است از آن مرمر ابر





☉ معنا - پوچی

☞ زندگی - مرگ، قدرت - ناتوانی، لذت - رنج، روا - ناروا، سزا -

ناسزا، رمزگذاری - رمزگشایی

⌘ اصل معنا: معنا الگویی از آرایش تمایزها و پیکره‌ای از ارجاع‌ها و

دلالت‌های مفهومی است که در نظامی نمادین رمزگذاری شده، در دستگاه

پردازنده‌ای رمزگشایی شده و به تغییر رفتار در سیستم‌های مربوطه منتهی

می‌شود. معنا محتوایی است که یک منش (عنصر فرهنگی) در شبکه‌ی

روابط انسانی/اجتماعی آن را حمل می‌کند.

☛ پوچ‌انگاری: این توهم که نفی کردن معنا به غیاب معنا منتهی

می‌شود. تلاش برای مخالفت با معنا از راه آفریدن معنایی ضد آن، و بعد

انکار کردن این که معنای بی‌رمق و مخالف‌خوانِ دومی خودش هم از

جنس معناست.

☛ تله‌ی بندو: انکار اهمیت معنا و تلاش برای نادیده انگاشتن موقعیت

مرکزی و تعیین‌کننده‌ی آن در ساختار انتخاب‌ها و نظم رفتار. چسبیدن به

معنایی فقیر و کم‌مایه و فلج‌کننده که بی‌اهمیتی، بی‌ارزشی و بی‌معنا بودن

معناها را اعلام می‌کند.

☛ راهبرد جاماسپ: پذیرش این که هر شکلی از انکار معنا خود

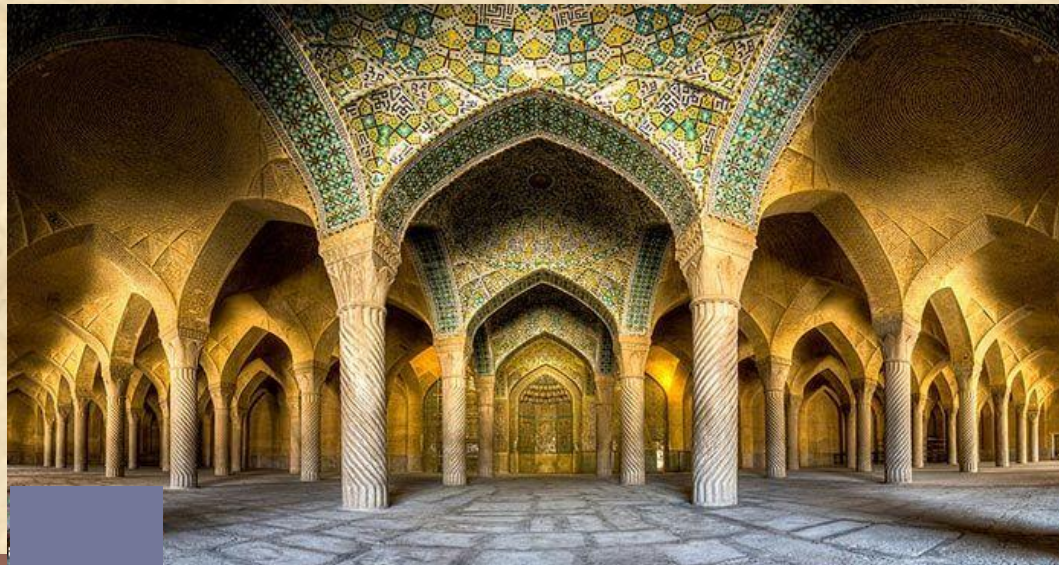
شکلی از معناست، و قبول ارزش معنا و این که باید در سپهر معانی به

دنبال آفریدن سودمندترین و درست‌ترین و کارآمدترین معناها گشت.

من آرمانی	معنا منش	فرهنگی
	پوچی	
فرامن	نهاد	اجتماعی
من	شخصیت	روانی
تن	بدن	زیستی

Z چرا معنا در میان چهار عنصرِ قلبم از همه دشوارتر تعریف و صورتبندی می‌شود؟ ارتباط معنا با زبان چیست؟ آیا ماشین‌ها یا جانوران هم معنا دارند؟ سیستم‌های حامل معنا چه ارتباطی با فرهنگ برقرار می‌کنند؟

O یک معنای پیش پا افتاده را در نظر بگیرید و الگوی دلالت‌ها و ارجاع‌هایش را تحلیل کنید. یک قلمروی زبانی - نشانگانی - مفهومی را در نظر بگیرید و در آن معنا خلق کنید.



🌀 قلبم - پرنم

📖 بقا - مرگ، قدرت - ناتوانی، لذت - رنج، معنا - پوچی

📖 اصل قلبم: تمام سیستم‌های تکاملی مرتبط با «من» رفتارهای خود

را طوری سازماندهی می‌کنند که میزان بقا، قدرت، لذت و معنا را در

سطوح فراز بیشینه سازند. به بیان دیگر، در هر سطح از فراز سیستمی پایه

وجود دارد که برای بیشینه کردن یکی از این چهار متغیر تخصص یافته

است و راهبردهای رفتاری خود را بر اساس این معیار مدیریت می‌کند.

واژگونه‌ی این مفاهیم - «پوچی، رنج، ناتوانی و مرگ» - که با سرواژه‌ی

«پرنم» نموده می‌شوند، از جنس غیاب هستند و دور شدن از این

گرانیه‌های معنایی را نشان می‌دهند.

📖 اصل بقای قلبم: این تصور که میزان کلی قلبم و پرنم در هستی، در

افراد یا در واحدهای زمانی و اجتماعی، یکسان و تغییرناپذیر است و

بنابراین تولید قلبم به جبران شدنش از راه زایش پرنم خواهد انجامید.

📖 توهم پرنم: برداشتی بدبینانه که متغیرهای نشانگر غیاب (پرنم) را

صاحب ارزش وجودی می‌داند و فرض می‌کند که در سطوح فراز

گرانیه‌هایی مانند پوچی، رنج، ناتوانی و مرگ وجود دارند، که سیستم‌ها

از آنها می‌گریزند. در این برداشت، پرنم ارزش وجودی دارد و قلبم نشانگر

غیاب این متغیرهای منفی است.

📖 تله‌ی اهریمن: محدود دانستن میزان کلی قلبم و بنیاد کردن

محاسبه‌های رفتاری بر مبنای پرنم و در نظر گرفتن این متغیرهای منفی به

عنوان مبنای ارزیابی و سازماندهی رفتار. تمرکز بر سویه‌ی تاریک و

ناخوشایند چیزها و تلاش برای کاستن از آنها، که به الگوی بازی

پرنم بسنده کرده‌اند. چرا دستاورد این شیوه از سازماندهی رفتار
خرسندکننده نیست؟

○ معیارهای سازماندهی رفتار خویش را بر اساس دوقطبی یادشده
رده‌بندی کنید. چه عواملی راه را بر راهبرد اهریمن گشوده‌اند؟



MINMAX منتهی می‌شود، یعنی تلاش برای کمینه کردن هزینه‌ها بر
مبنای محاسبه‌ی آسیبها.

✿ راهبرد هورمزد: تمرکز معیارها و مبانی سازماندهی رفتار بر اساس
قلبم، به مثابه حوزه‌ای گسترش یابنده و فرضی پرنم هم‌چون غیاب این
متغیرهای پایه. ارزیابی، داوری و آفرینش چیزهای نو بر اساس محاسبه‌ی
قلبم و سویی مثبت و وجودی چیزها. چرا که اهریمن با تراشیدن نیستی و
هورمزد با آفرینش هستی کنش خلق را به انجام می‌رسانند. این الگو به
بازی MAXMIN می‌انجامد که عبارت است از پیشینه کردن سودها بر
اساس محاسبه‌ی دستاوردها.

Z راهبرد هورمزد و اهریمن چگونه در سطوح گوناگون فراز نمود
می‌یابند؟ ساز و کارهایی را تشخیص دهید که به محاسبه‌ی امور منفی و



فصلی از کتاب «زند گاهان»

پرسش بنیادین

۱) نوآوری‌های فلسفی زرتشت در حوزه‌ی هستی‌شناسی، بازتابی از انقلابی دینی بوده است که در قلمروی تعریف امر قدسی به انجام رساند. زرتشت به شکلی کاملاً نو با مفهوم خداوند و امر قدسی روبرو شد. در نتیجه پرسش‌های بی‌سابقه‌ای را طرح کرد که در نهایت، پاسخ به آن‌ها به چرخش‌هایی جدی در جهان‌بینی و هستی‌شناسی‌اش انجامید.

نوآوری بزرگ و تاثیرگذار زرتشت، یعنی تقسیم هستی به دو عرصه‌ی

گیتی و مینو، در واقع ضرورتی نظری بود که از پرسشی بزرگ برخاسته بود. این پرسش را اگر بخواهم به زبانی امروزیین صورت‌بندی کنم، چنین است: «چگونه ممکن است یک ایزد مقدس، اما غیراخلاقی وجود داشته باشد؟»

مسئله‌ای که زرتشت در ابتدای کار با آن روبرو بود، رابطه‌ی انسان و خداوند بود. خدایان دوران زرتشت چنانکه گفتیم موجوداتی اخلاقی نبودند. یعنی دستگاه اخلاقی، امری منتشر و پراکنده و ناسازگار تلقی می‌شد که بسته به شرایط و موقعیت و افراد دگرذیسی می‌یافت. اصول موضوعه‌ی اخلاقی، به شکلی که امروز برای ما ملموس و آشناست، در دوران زرتشت اصولاً وجود نداشته است. نمود این غیاب دستگاه اخلاقی فراگیر را می‌توان در اینجا دید که حتی کردار خدایان نیز از قالب اخلاقی یکدست و منسجمی پیروی نمی‌کرد و مردمان نیز در مورد ایشان در چنین چارچوبی داوری نمی‌کردند.

۲) پرسشی که زرتشت در رابطه با خدایان مطرح کرد، در گاهان چندین بیان مختلف یافت:

مردوئس. سدوئس. سدریسوئس.
و دوسوئس. سوسوئس. ...

ciθenā mazdā huxšaθrā daēwā aṅharē...

ای مزدا! این را نیز می‌پرسم: آیا دیوان هرگز خداوندگاران
(حاکمان) خوبی بوده‌اند؟...^۱

خدایان ممکن بود بسته به موقعیت و شرایط و میلشان به قتل و تجاوز و فریب و دزدی و دروغگویی روی آورند و فاجعه‌های طبیعی و بلاهای فراگیری مانند بیماری و سیل و زمین‌لرزه با وجود پیامدهای دردناک و ناخوشایندش، نمود کردار خدایان پنداشته می‌شد. به همین دلیل بود که ایزدان جهان باستان نیک یا بد پنداشته نمی‌شدند، یعنی بر مبنای جم‌های سازمان‌دهنده‌ی دستگاه اخلاقی تعریف نمی‌شدند. بلکه با جم‌هایی مانند محبوب / منفور، مشهور / گمنام و محلی / چندملیتی رده‌بندی می‌شدند. مردمان در آن هنگام، خدایان را بسته به نیاز و میل و شور زیبایی‌شناختی یا هیجانی‌شان می‌پرستیدند؛ نه در دستگاهی عقلانی و منسجم و بر مبنای ضرورت‌هایی اخلاقی.



و در همان سرود:

•𐎠𐎡𐎹 •𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹 •𐎡𐎹𐎡𐎹
 •𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹 •𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹
 𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹𐎡𐎹...

tām daēnaṃ yā hātaṃ wahištā yā-mōi gaēθā ašā
 frādōiṭ hacōmnā...

کدام است الهام‌ها و آموزه‌های تو که برای هستندگان بهترین
 است و همگام با اشه، گیتی را می‌افزاید و همراه با ایمان
 (آرمیتی)، کردارهای ما را به سوی راستی راهبری می‌کند؟...^۲

به طور خلاصه، زرتشت از تقدس خدایان می‌پرسد. آیا به راستی خدایان
 باستانی آریایی (دیوان) با کردارهای آمیخته‌شان و خشم و خشونت‌ی که گاه
 نشان می‌دهند، خدایانی راستین هستند؟ آیا نکوهش اخلاقی منسوب به
 تباهی‌ای که پیروانشان به مردم کشاورز وارد می‌آورند، به خودشان تعمیم

باشد، باید داوری خویش را فرو نهد و فروتنانه به نادانی و ناکامل بودن خویش اعتراف کند و عظمت آن نیروی مقدس را بی‌خداشه باقی گذارد. این اصل ایمان دینی است و هرآنچه در ارکان این اعتقاد کامل و خالص رخنه ایجاد کند، جلوه‌ای از بددینی و کفر است و به همین دلیل هم در تمام ادیان مطرود داشته شده است.

پرسش از این امور ناراحت‌کننده می‌نماید، چرا که به تعارضی در میان دستگاه اخلاقی ما و کردار خدایان تأکید می‌کند. شخص در این شرایط بسته به قوت ایمانش ممکن است دو نوع رفتار از خود نشان دهد. کسی که به راستی مومن باشد و اعتقادی قلبی و کامل به درستی کار خداوند و تقدس او داشته باشد، در مقابل این پرسش‌ها دچار تردید نمی‌شود. او نادانی و کوچکی و محدودیت دانش و خطاپذیری داوری خود را پیش خواهد کشید و به این بهانه که امر جزئی در مورد امر کلی داوری نتواند کرد، حقانیت را همچنان

نمی‌یابد؟ کدام آموزه و دینی است که اخلاق و راستی را به شکلی خالص بیان کند و باعث آبادانی گیتی و پاکیزگی کردارهای مردمان شود؟ زرتشت در جست‌وجوی چنین اکسیر خالصی از اخلاق است که پرسشگری خود را آغاز می‌کند.

۳ پاسخ زرتشت به این پرسش‌ها، بسیار مهم و تاثیرگذار است. او در حرکتی جسورانه، ارزش اخلاقی کردارها را بر هویت خدایان ارجحیت می‌بخشد. یعنی داوری اخلاقی خویش را در مورد کردارهای خدایان به خاطر عظمت ایشان و تقدسشان نادیده نمی‌انگارد. اگر شما به نیرویی مقدس به راستی ایمان داشته باشید و ایزد یا ایزدانی را از صمیم قلب، واقعی و راستین بیندازید، باید در تمام شرایط حق را به ایشان بدهید. اگر یک مومن راستین روایت و کرداری از خدایان دریابد که با عقل و ارزیابی اخلاقی‌اش همخوانی نداشته

به خداوند می‌بخشد؛ هر چند شاید رفتار و انتخاب خداوند در این موارد خاص همچنان به نظر عجیب و دفاع‌ناپذیر بنماید. کسی که پرسشگر و شکاک باشد، اما به سادگی داوری خود را کنار نخواهد نهاد. کسی که دستگاه اخلاقی خود را از حدی، جدی‌تر می‌گیرد، بدان پایبند خواهد ماند و بنابراین از پرسش‌هایی از این دست نخواهد گریخت. در نتیجه ممکن است کاملاً به کفر و ارتداد بگراید و خداوندی را که دستور قربانی پسران و مجوز شکنجه‌ی بیگناهان را صادر می‌کند، نامقدس و حتی پلید بداند.

به گمان من زرتشت نیز بر سر دوراهی‌ای از این دست قرار داشته است. او خود مانند پدربزرگش به طبقه‌ی کاهنان و شمن‌های قبیله‌ای تعلق داشته و بنابراین به احتمال زیاد در بخشی از عمر خود مبلغ و کارگزار خدایان باستانی ایرانی بوده، اما آشکار است که حس اخلاقی نیرومندی هم داشته و از ذهنی منظم و هوشی سرشار برای سازماندهی و قاعده‌مند کردن این دستگاه اخلاقی

برخوردار بوده است. چنین کسی دیر یا زود به پرسش‌هایی بنیادی در مورد حقانیت آیین خویش خواهد رسید.

زرتشت قاعداً از خود می‌پرسیده که آیا به راستی مهر، ایزدی راستین و درستکار است؟ اگر هست چگونه است که کاهنانش جانور رام و سودمندی مانند گاو را چنین خشونت‌آمیز و وحشیانه قربانی می‌کنند؟ آیا به راستی ایزدان کهن آریایی نیکوکار و راستگو هستند؟ اگر هستند چگونه است که به پیروان کوچگردشان مجوز می‌دهند تا به روستاهای کشاورزان حمله برند و به کشتار و غارت دست یازند؟ آیا برخی از سخنان کاهنان درباره‌ی سرنوشت هستی و داستان‌های اساطیری که آشکارا دروغ می‌نماید، نشانه‌ی دروغین بودن کل این خدایان نیست؟

در زمان زرتشت، دین با امروز متفاوت بوده است. دین در آن هنگام یک دستگاه نظری منظم و سازمان‌یافته نبود که اصول موضوعه‌ای عقلانی و

آسان‌تر بوده است، اما به همین نسبت، استخراج دستگاهی نظری و منسجم از این شک‌ها، دشوارتر محسوب می‌شده است.

روایتی یکدست و منسجم در مورد آغاز و فرجام گیتی در اندرونش وجود داشته باشد. به تعبیری، دین زرتشتی نخستین دین جهان است که چنین ویژگی‌هایی را داشته است. دین در آن دوران عبارت بود از مجموعه‌ای از مراسم و مناسک واگرا و شاخه‌شاخه که برای بزرگداشت مجموعه‌ای ناهمگن از خدایان بومی آریایی و حتی خدایان وام گرفته‌شده از همسایگان انجام می‌گرفت. به همراه داستان‌ها و اسطوره‌هایی که سرگذشت پهلوانان و خدایان را روایت می‌کرد و مشروعیت نظام اجتماعی را توجیه و نظم حاکم بر طبیعت را تبیین می‌کرد.

این داستان‌ها، لزوماً در دستگاهی منسجم و یکپارچه با هم چفت و بست نمی‌شد و اگر بخواهیم سختگیرانه داوری کنیم، حتی در ادیان متأخرتر نیز هرگز به طور کامل به منطقی یکدست و فراگیر دست نیافت. در این شرایط البته شک کردن در مورد حقانیت یک خدا یا مراسم و اساطیر مربوط به او،



زرتشت اندیشمندی بود که هر دو وظیفه‌ی شک کردن به این روایت‌ها و بازسازی روایت خویش را به خوبی تا انتها به انجام رساند. او پرسش‌های خود را تا به پایان کار رها نکرد و هربار وقتی بر سر دوراهی تسلیم شدن به ایمان یا پایبندی به داوری اخلاقی شخصی قرار می‌گرفت، دومی را ترجیح می‌داد. از این روست که برداشت او در مورد ماهیت امر قدسی چنین انقلابی می‌نماید و آیینش به این پایه از پیچیدگی و کمال دست یافته است.

دستاورد زرتشت از هر نظر که بدان بنگریم، چشمگیر و جالب توجه است. زرتشت برای آنکه به مشکل اخلاق پاسخ دهد، دین مرسوم و رایج را از میان برد و از آنجا که گیتی در تجربه از قاعده‌ای اخلاقی پیروی نمی‌کرد، قلمروی کاملاً نوساخته به نام مینو را بدان افزود تا به این وسیله اخلاقی بودن کلیت نظام هستی را حفظ کند. حتی اگر تمام نوآوری‌های دینی زرتشت را هم نادیده بگیریم، شایسته است نامش به خاطر در آمیختن افراطی

هستی‌شناسی و اخلاق و استنتاج نخستین نظام وجودی اخلاق‌مدار در تاریخ اندیشه باقی بماند.

۴) زرتشت با وفادارماندن به شهود اخلاقی خویش و نفی خدایان و نیروهای مقدس مستولی بر جامعه‌اش، دست به کاری زد که تا آن زمان سابقه نداشت. او از سویی تمام مناسک و مراسم و ساختارهای دینی پیرامون خویش را نفی کرد و از سوی دیگر نظام دینی پیچیده و سنجیده‌ای را بر مبنای کلیدواژگانی انتزاعی و فلسفی بر ساخت. در همین بخش پیکربندی امر قدسی از دید زرتشت را بازبینی خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که آنچه بعدها به یکتاپرستی تبدیل شد، در واقع در شکل اولیه‌اش سازمان‌یافتگی انتزاعی و انسجام فلسفی آرای نظریه‌پردازی بود که به ماهیت تمام نیروهای مقدس آشنا برای مردمان

شک کرده بود و جسورانه دست به بازتعریف همه چیز - حتی خدایان - زده بود.

با این مقدمه، دلیل دشمنی کرپنان و کوی‌ها و پرستندگان خدایان دیرین با او روشن می‌شود. در جهان باستان کم نبودند کسانی که از پرستش خدایی دست می‌شستند و از جرگه‌ی پیروان ایزدی خاص خارج و به جرگه‌ی ایزدی دیگر وارد می‌شدند. حتی ابداع‌کنندگان مناسک و مراسم و آیین‌های نو نیز کم نبودند؛ چراکه بالاخره این انبوه خدایان در سراسر پهنه‌ی ایران‌زمین خالقان و مولفانی داشته‌اند که معمولاً بی‌جلب دشمنی دیگران و موازی با ایشان به تبلیغ می‌پرداختند. این از آن رو بود که در سپهر چندخدایی باستانی، نفی کردن یک خدا چندان معنا نداشت. شخص می‌توانست ایزدی را بیشتر یا کمتر دوست داشته باشد و به نیروهایی قدسی معتقد باشد یا نباشد، اما در کل در شبکه‌ای آشنا و شناخته‌شده از پیکربندی تقدس حرکت می‌کرد و در

زمینه‌ای که برای همگان پذیرفته شده و هنجارین بود، جایگیری و موقعیت‌یابی می‌کرد.

زرتشت، اما نخستین کافر تاریخ بود. او نخستین کسی بود که «از بیرون» به مفهوم دین نگرست و سراسر آن شبکه‌ی انبوه و پیچیده و پرشاخه‌ی تعریف امر مقدس را انکار کرد. زرتشت از آن رو دشمنی دیگران را برانگیخت که خدای خویش را ایزدی در میان سایر ایزدان نمی‌دانست؛ بلکه آن بیگانه‌ی یگانه را راستین و همه‌ی دیگران آشنا را دروغین فرض می‌کرد. زرتشت نخستین کسی بود که برای اخلاق در برابر مناسک و اعتقادات دینی تقدم قایل شد. به جای آنکه پاره‌پاره‌های داوری اخلاقی‌اش را به شکلی جسته و گریخته در نظامی اساطیری و جافتاده جای دهد، دستگاه اخلاقی منسجم و سازماندی بر ساخت و بر مبنای آن دینی یکسره نوظهور را بنیان نهاد. دینی که هم از نظر ساختار و هم از نظر سطح پیچیدگی و محتوا کاملاً بی‌نظیر و

بی‌سابقه بود.

از این رو کاهنان خدایان قدیم در دشمنی‌ورزیدن با او بر حق بودند. او نخستین نمونه از کافر ویرانگر آرا و عقاید سنتی بود. زرتشت اولین کسی بود که داوری اخلاقی خود را به سنن اجتماعی و روایت‌های مقدس درباره‌ی کردار خدایان ترجیح داد و در آنجا که خدایان با قواعد اخلاقی‌اش همخوانی نداشتند - که تقریباً همه جا را در بر می‌گرفت - ایزدان و نه برداشت اخلاقی خویش را انکار کرد.

مهم‌ترین دلیل بر این نوآوری سترگ، آن است که هسته‌ی مرکزی مفهوم امر قدسی در آیین زرتشت، امری اخلاقی و نه وجودی یا زیبایی‌شناسانه است. دین زرتشت از اخلاق شروع می‌شود و به اخلاق ختم می‌شود. ایزدان در آن جایی ندارند؛ چون از دیرباز چنان تراکمی از کردارها و خاطره‌ها را از خود به جا گذاشته بودند که امکانی برای ابقایشان در یک

نظام اخلاقی باقی نمی‌گذاشت. زرتشت و مغان در مقابل، عناصر ارزشمند و سودمند نهفته در این ایزدان باستانی را برگرفتند و همه را همچون جلوه‌ها یا فروزه‌هایی از یک مرکز تقدس یگانه دانستند. اصولاً مفهوم خدای یکتا به عنوان نتیجه‌ای از اخلاقی‌شدن نظام هستی پدید آمد. وگرنه اعتقاد به یک خدای یگانه در شرایطی که فرد دارد تمام خدایان دیگر را نفی می‌کند، دلیلی عقلانی ندارد، مگر پشتیبانی این اخلاق نوظهور و جایگزین‌ساختن آن تقدس دیرینه.



فصلی از کتاب «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی»

گفتار سوم: شهریاران ایرانی در برابر امیران مقدونی

۱. در یازده سالی که از مرگ اسکندر گذشت، چند الگوی اصلی راهیابی به قدرت سلطنتی در میان مقدونیان ابداع شد. جافتاده‌ترین و قدیمی‌ترین راهبرد، آن بود که سردار مقدونی مدعی تاج و تخت، خود را از نظر خویشاوندی و تبار به ایرانیان مربوط بداند و به این ترتیب با منسوب کردن خویش به خاندان هخامنشی (معمولاً از راه ازدواج با دختری از این خاندان)، مشروعیتی برای سلطنت خویش دست‌وپا کند. این ادعا می‌توانست ریشه در واقعیت داشته باشد، یا اصولاً آفریده‌ی تخیل و دستگاه

تبلیغاتی سردار یادشده باشد. بنیانگذار این شیوه از تبلیغ مشروعیت، خود اسکندر بود. در میان نسل اول مدعیان قدرت، این الگو را به روشنی و رواجی کامل می‌بینیم. خود اسکندر، از راه ازدواج با رخشانه، استاتیرا و پریزاد با خاندان هخامنشی مربوط شد. هفائستیون که عمرش به درگیری‌های جانشینی قد نداد، اما بعد از اسکندر دومین مقام مقتدر مقدونیان بود، همین نسبت را بعد از وصلت با دروپت به دست آورد. سلوکوس با آپامه دختر اسپیتامن هخامنشی عقد ازدواج بست. پیتون و پردیکاس با دو دختر آذرباد ازدواج کردند، و با توجه به جشن ازدواج بزرگی که در شوش برگزار شد، انگار همه‌ی سرداران مقدونی برجسته وضعیتی مشابه داشته‌اند.

دومین راهبرد، آن بود که سردارِ جاه‌طلب، خود را شاه مقدونیه و رهبر^۳ اتحادیه‌ی هلنی بداند و به عنوان شاه کشوری که ایران هخامنشی را شکست داده، تاج‌وتخت را طلب کند. در این حالت، سردار از حمایت توده‌ی مردم بی‌بهره می‌ماند و ناگزیر می‌شد تنها روی حمایت سپاهیان یونانی و مقدونی حساب کند. با وجود این، همین سپاهیان بودند که در آن هنگام به دلیل شمار بسیارشان مهم‌ترین نیروی نظامی حاضر در صحنه قلمداد می‌شدند. آنتی‌پاتر، دیمتریوس و آنتی‌گونوس از این راهبرد بهره جستند.

این دو الگوی متفاوت از طلبِ مشروعیت، در دو رکنِ مهمِ جمعیت-شناسانه و دو چارچوب متفاوتِ سازماندهی قدرت اجتماعی ریشه داشت که بر سازنده‌ی سیاستِ عصرِ پسااسکندری بود. یکی از این دو، نظم قدیمی و جاافتاده‌ی جامعه‌ی هخامنشی بود. نظامی که از واحدهای خردی مانند دهکده و روستا آغاز می‌شد، و به شهرهایی با قلمروهای مشخص منتهی می‌شد که در نهایت زیرمجموعه‌ی یک واحد سیاسی محلی بودند. امیران و حاکمانی که بر این واحدهای سیاسی کوچک فرمان می‌راندند، معمولاً تابع شهربانی بودند که بر قلمروی بزرگ و متشکل از چندین زیرسیستم سیاسی از این دست، حکم می‌راند. این شهربان، در واقع همان خشره‌پاونِ هخامنشی بود که یونانیان آن را به طور خلاصه ساتراپ می‌نامیدند.

این نظم اجتماعی که در دوران هخامنشی صورت‌بندی شد، گذشته از الواح اداری و متون اقتصادی این دوران در کتاب‌هایی دینی مانند *اوستا* و

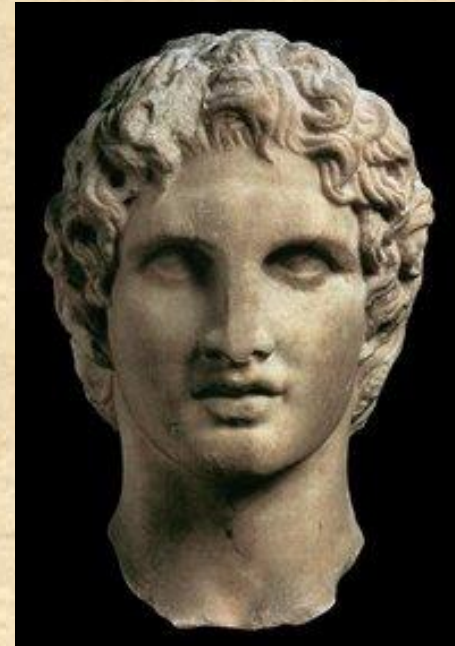
³ hegemonies

تورات نیز انعکاس یافته است. این سلسله‌مراتب اجتماعی چهار لایه داشت که از نمانه (خانمان، خانواده‌ی گسترده‌ی زمین‌دار یا رمه‌دار) شروع می‌شد، و بعد از گذر از سطوح روستا (ویس) و قبیله - شهر (زنتوم) به سرزمین و قلمروی بزرگ دَهِیوم ختم می‌شد که از نظر وسعت و جمعیت با کشورهای دوران پیشاهخامنشی برابر بود. مبنای اقتدار این سلسله‌مراتب اجتماعی، کشاورزان زمین‌دار و قبایل رمه‌داری بودند که به ترتیب منابع اقتصادی و نیروی نظامی را برای کدخدایان (ویس‌پتی)، شهرداران (خشره) و شهربانان (خشرپاون) فراهم می‌کردند. در این الگو بر خویشاوندی مردمی که ساکن یک منطقه و سرزمین بودند تأکید می‌شد، و قومیت ایشان با کلاه و لباس و سلاح ویژه‌شان از بقیه متمایز می‌گشت.

با این مقدمه، روشن است که سرزمین‌های فتح‌شده که سرداران مقدونی بر سر آن با هم رقابت می‌کردند، پیشاپیش ساختاری لایه‌بندی‌شده و

سازمان‌یافته از قدرت سیاسی را در خود نهادینه کرده بود. این بخش‌های فتح‌شده، تنها، بخشی از استان‌های دولتی جهانی بودند که بخش‌هایی از آن به خاطر سابقه‌ی چند هزار ساله‌اش نهادهای اجتماعی و نظم سیاسی چشمگیری را در خود پرورده بود و این سیستم در دو قرنِ چیرگی قدرت پارسی به مراتبی بی‌سابقه و نوظهور از پیچیدگی نیز دست یافته بود. مقدونیان وارث چنین دولتی بودند، که تازه تمام بخش‌هایش هم به طور پایدار و مستحکم فتح نشده بود. این قلمرو به لحاظ سیاسی سامان‌یافته، از فرهنگ و هویتی هخامنشی برخوردار بود و تنها مدعیان حکومتی را می‌پذیرفت که در قالب روابط و قواعد شهریاری ابداع‌شده و رواج‌یافته توسط هخامنشیان بگنجند، یا به گنجیدن در آن تظاهر کنند.

کسوت شاهان هخامنشی بر صحنه پدیدار شوند و با ادعای هم‌خونی یا هم‌ارزی با ایشان، جای حاضر و آماده‌ی ایشان بر فراز این هرم قدرت را پر کنند. این ترفند که با نبوغ اسکندر شکل گرفته بود، در جایی مثل شهربانی مصر، که یک واحد جغرافیایی مستقل بود، یا در مناطقی مانند بابل و پارس که اسکندر دست به ترکیب طبقه‌ی ثروتمند و مقتدرشان نزد، با کامیابی روبه‌رو شد. اما اسکندر نتوانست این سیاست را در همه‌جا به درستی پیاده کند. به همین دلیل هم برخی از شهربان‌ها مانند آذرباد که ماد را در دست داشت، با موفقیت در برابر سپاه مقدونی مقاومت کرد و با گرفتن شهربانی‌های همسایه‌ی ارمنستان و قفقاز به نیروی مستقل تبدیل شد. برخی دیگر که مانند شهربانی‌های مرو و سغد و بلخ کانون مقاومت در برابر بیگانگان بودند، از نظر نظامی شکست خوردند اما هم‌چنان ناآرام و شورش‌ی باقی ماندند.



نظام اجتماعی یادشده، نه تنها به عنوان منبع تولید کشاورزانه، بلکه در مقام پشتیبانی تهیه‌ی ساز و برگ و ارتش نیز اهمیت داشت. از این رو فرمانبرداری حاکمان محلی، تابعیت شهربان‌ها، و هواداری توده‌ی مردم از شاهان، ثروت و توانایی بسیج سپاه ایشان را نیز تعیین می‌کرد. به همین دلیل هم بود که سرداران مهم مقدونی از همان ابتدای کار کوشیدند تا در

هرچند نظام اجتماعی هخامنشی و سلسله‌مراتب قدرت آن اهمیتی بسیار داشت، اما اسکندر از یک رکن دوم قدرت نیز برخوردار بود و در اصل به کمک آن جهانگشایی خود را به انجام رسانده بود. آن هم عبارت بود از سپاه بزرگی که از اهالی بالکان بسیج کرده بود. حمله‌ی مقدونیان به ایران‌زمین، هم‌چون هجوم‌های بعدی اعراب و ترکان و مغولان، از منطقی جمعیت‌شناسانه تبعیت می‌کرد. در عصر اسکندر جمعیت بالکان به پنج میلیون نفر رسیده بود^۴ و این انفجار جمعیتی به همراه فقر و ناآرامی‌های سیاسی امکان بسیج جمعیت متحرک و جنگاور بزرگی را فراهم آورده بود

که می‌توانستند به سادگی بر مقاومت منتشر و «کشاورزانه»ی شهرهای خوگرفته به آسودگی و نظم هخامنشی چیره شوند.

بنابراین اسکندر، گذشته از سیاستش برای جلب محبت مردم شکست‌خورده، می‌بایست این نیروی بزرگ را نیز سازماندهی و هدایت کند. هسته‌ی مرکزی سپاهیان مقدونی که به ایران‌زمین وارد شدند، از سی تا چهل هزار نفر هوپلایت (پیاده‌ی سنگین‌اسلحه) و هتایری (سواره‌ی سنگین‌اسلحه) تشکیل یافته بودند، که هم‌چون اشرافیتی جدید عمل می‌کردند، و سپاهی بسیار بزرگ‌تر و منتشرتر از پیاده‌های سبک‌اسلحه را هدایت می‌کردند. مقدونیان و یونانیانی که به این سپاه پیوسته بودند، به همان ترتیب که پس از عصر فروپاشی ساسانی درباره‌ی قبایل عرب مهاجم رخ داد، در پادگان‌هایی مستقر شدند که در نزدیکی شهرهای بزرگ شکل گرفته بود. این پادگان‌ها محل تمرکز جمعیتی بیگانه بود که ایران‌زمین را

^۴ مک‌اودی و جونز، ۱۳۷۲: ۱۴۰ و ۱۴۱.

گشوده بودند، و معمولاً به خاطر غارت شهرها ثروتمند شده بودند. به همین دلیل این پادگان‌ها به زودی کارکردی تجاری هم یافتند و درست مانند بصره و کوفه در دوران‌های بعدی، به مرکز آمیختگی بازرگانان بومی و سربازان بیگانه تبدیل شدند. شهرهایی که به این شکل پدید می‌آمدند، بر مبنای قواعد حقوقی یونانیان اداره می‌شدند و به همین دلیل فاقد آن سلسله‌مراتب منظم جامعه‌ی کشاورزی ایرانی بودند. در این شهرها در واقع مجلسی مرکب از نمایندگان سربازان حکومت می‌کردند، که در نهایت تابع فرماندار نظامی خویش بودند.⁵ این شهرها را، به یونانی، پولیس می‌نامیدند، در برابر «شهر» که نام رایج و کهن‌تر واحدهای یکجانشینی کشاورزانه بود.

خطای چشمگیری که معمولاً در تفسیر تاریخ‌نویسان معاصر دیده می‌شود، آن است که این پولیس‌ها را شهری کشاورزانه و واحدی از جمعیت یکجانشین می‌دانند و ماهیت نظامی و اردوگاهی آن را نادیده می‌گیرند. به همین دلیل هم برخی از خواص و متغیرهای موجود در پولیس‌ها را با شهرهای ایرانی مشترک می‌پندارند یا در تحلیل دلایل ظهور این متغیرها دچار اشتباه می‌شوند. به عنوان مثال، در یکی از کتاب‌های به نسبت پرمخاطب درباره‌ی عصر اشکانی که تازه به پارسی ترجمه شده، در کنار پذیرش پرتزید غارتگری نوآمدگان، کوچندگان مقدونی چنین توصیف شده‌اند: «آبادگرانی واقعی و حامل روح و فرهنگ و هنر یونانی... کارگرانی سختکوش که طی یک قرن صدها شهر به وجود آوردند،

⁵ Cohen, 1978.

سازمان‌هایی ایجاد کردند و راه‌های نوینی را بر روی تجارت و صنعت گشودند...»^۶.

این در حالی است که داده‌های تاریخی و شواهد باستان‌شناختی بازمانده از دوران پسااسکندری به روشنی به فروپاشی نهادهای اقتصادی، متروک ماندن نظام راهداری هخامنشیان، افول سطح زندگی مردم، و بی‌فرهنگی و نظامی بودن ماهیت پولیس‌ها دلالت می‌کنند. نمونه‌ای روشنفکرانه‌تر از این برداشت را در نوشتار پیگولوسکایا^۷ می‌توان یافت.^۸ او هنگام شرح تمایز

^۶ ورستاندیگ، ۱۳۸۶: ۲۵.

^۷Pigulevskaja

^۸Pigulevskaja, 1963.

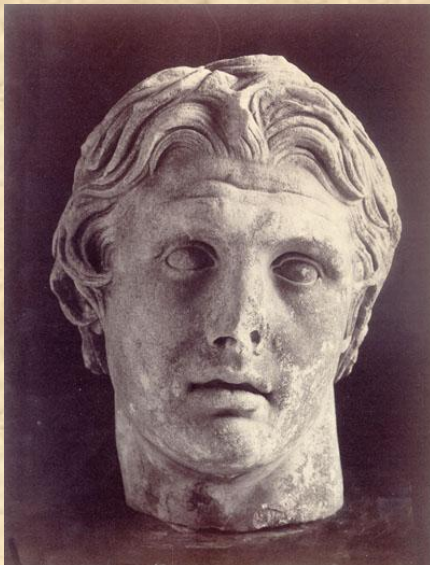
شهرها و پولیس‌ها تنها به کلیشه‌هایی مانند وجود دموکراسی و مجلس و ورزشگاه در پولیس‌ها اشاره کرده است، و این حقیقت را نادیده انگاشته که اصولاً این شهرها در ابتدا اردوگاه‌هایی نظامی بوده‌اند که در چند سال کوتاه تازش اسکندر، به عنوان مرکز تجمع سربازان مقدونی و یونانی پدید آمدند. او تمایز بنیادین میان این دو مرکز جمعیتی را نادیده انگاشته است. یعنی توجه نکرده که شیوه‌ی تولید در شهر کشاورزانه، و در پولیس غارت نظامی بوده است؛ بافت جمعیتی غالب در شهر ایرانی و در پولیس یونانی – مقدونی محسوب می‌شده؛ و پیشینه‌ی تاریخی و هویت محلی‌ای که در شهرها وجود داشته، در پولیس‌ها دیده نمی‌شود. او تمایز میان این دو را تنها به الگوی اداره‌ی سیاسی فرو کاسته و بنابراین با هم‌تا پنداشتن ساختار جامعه‌شناختی شهرهای کهن ایرانی و پولیس‌ها، ویژگی‌های خاص پولیس‌ها را به شهرهای باستانی ایران نیز تعمیم داده است. مثلاً بر مبنای

اسناد بازمانده از پولیس‌ها می‌دانیم که شکلی از برده‌داری در این مراکز وجود داشته است. این دقیقاً همان الگویی است که در پولیس‌های یونانی نیز می‌بینیم و در اردوگاه‌های نظامی فاتحان بعدی — مثلاً در بصره و کوفه — نیز بدان برمی‌خوریم. پیگولوسکایا این ویژگی را بر گرفته و فرض کرده که شهرهای بازمانده از عصر هخامنشی نیز سازوکاری برده‌دارانه برای تولید کشاورزانه داشته‌اند. آن‌گاه برای توجیه این سخن گفته که روحانیان معابد و شورا‌های شهر که زمین‌های زیادی در اختیار داشتند، به کمک تسلطی که بر برده‌های پرشمارشان داشته‌اند، این شهرها را اداره می‌کرده‌اند. او در واقع مدعی است که همین شهرهای باستانی بودند که در دوره‌ی هلنی، زیر تأثیر فرهنگ مترقی مهاجمان غربی، خودمختاری سیاسی پیدا کردند و به پولیس‌ها دگردیسی یافتند.

این در حالی است که از سویی اسناد تاریخ به روشنی نشان می‌دهند که نه در دوران هخامنشی و نه اشکانی، در شهرهای بزرگ ایرانی اقتصاد مبتنی بر برده‌داری وجود نداشته و تولید کشاورزانه توسط دودمان‌های گسترده‌ی هم‌ناف انجام می‌شده است. نقش شورای ریش‌سپیدان و معبد‌ها هم در شهرهای ایرانی ارتباطی با برده‌داری نداشته است و این پیوند به ویژه در الگوی کشورداری مصریان باستان وجود داشته و احتمالاً از همان‌جا به صورت پیش‌فرضی به نوشتارهای شرق‌شناسانه راه یافته است.

تقریباً همه‌ی پولیس‌ها مراکز استقرار نوظهوری بودند و از شهر بزرگی مانند بلخ و ری و هگمتانه یا بابل خبر نداریم که به پولیس تبدیل شده باشد. از سوی دیگر، بیشتر پولیس‌ها مانند سلوکیه در نزدیکی شهرهای بزرگ باستانی ساخته می‌شدند و به روشنی هسته‌ی مرکزی‌اش اردوگاه سربازانی بوده که برای فتح یا محاصره‌ی این شهرها در نزدیکی‌شان اردو

رو دو الگوی بسیج قدرت نظامی و سازماندهی ثروت پس از نابودی هخامنشیان پدید آمد. یکی از آنها، در ادامه‌ی سیاست هخامنشی، بر کشاورزی بر زمین و بسیج نیروی کار در زمان‌های بیکاری فصلی استوار بود، و دیگری شکلی کوچگردانه داشت و از استقرار سربازان و خانواده‌هایشان در شهرهایی نوبنیاد پدید آمده بود. اقتصاد این یکی مبتنی بر غارت و جنگ بود و به خاطر فرهنگ یونانی و هویت آمیخته و چندرگه‌اش با تکرر تنظیم‌شده و «ایرانی» شده‌ی اولی ناهمخوان بود.



زده بودند و بعد از فتح آنها نقش کنترل‌کننده را بر عهده گرفته و سلطه‌ی فاتح را بر شهر تثبیت می‌کرده‌اند. از پولیس‌هایی بزرگ مانند آی‌خانوم و سلوکیه خبر داریم که به این ترتیب در نزدیکی یک شهر یا در فاصله‌ی بین چند شهر بزرگ قدیمی ساخته شده بودند، و کارکرد نظامی‌شان قاعدتاً همین بوده است. گاه این نزدیکی در حدی بوده که خطاهایی را پدید آورده است. چنان که مثلاً در سندی اشاره شده که شوش در مقطعی یک پولیس بوده است و این احتمالاً از اشتباه گرفتن پولیس واقع در نزدیکی آن، با خود شهر شوش ناشی شده است.

پس دو راهبردی که مقدونیان پیش‌روی خود داشتند، در واقع به تکیه کردن به یکی از این دو رکن قدرت مربوط می‌شد. دو رکنی که در ذات خود با هم متعارض بودند، چون یکی از آنها (پولیس‌ها) بر مبنای غارت و درهم شکستن قدرت دیگری (شهرهای کهن ایرانی) پدید آمده بود. از این

داخلی افغانستان و بمباران‌های ارتش شوروی از میان رفت. به همین دلیل هم داده‌های موجود درباره‌اش بسیار جسته و گریخته است و تنها یکی از لایه‌های کاوش علمی را در بر می‌گیرد که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم به شکلی ناقص توسط گروه‌های فرانسوی و روسی به انجام رسید.

گفته‌اند که آی خانوم در قرن چهارم پ.م. بعد از ورود مهاجمان مقدونی به منطقه تأسیس شده است. اگر چنین باشد، این شهر در ابتدای کار اردوی سربازان مقدونی بوده است. هر چند هیچ بعید نیست که باستان‌شناسان تنها لایه‌ی بالایی مربوط به دوران هلنی را کاوش کرده و بخش‌های زیرین را بررسی نکرده باشند. یعنی احتمال زیادی هست که این شهر بر روی — یا در نزدیکی — شهر دیگری ساخته شده باشد، چون موقعیتش از نظر نظامی و تجاری بسیار مناسب است و نزدیکی‌اش به آمودریا و تسلطش بر راه‌های تجاری بدخشان به بلخ باعث می‌شود مکانش

ناگفته نماند که پولیس‌های یونانی نیز از نظر دینی و فرهنگی به سرعت به سوی قبول منش‌های بومی گرایش می‌یافتند و این برداشت که چیزی به نام تمدن یونانی در این پولیس‌ها وجود داشته و از آن‌جا به سرزمین‌های دیگر منتقل می‌شده، با شواهد تاریخی و باستان‌شناختی ناسازگار است. بهترین نمونه برای نشان دادن بافت فرهنگی پولیس‌های مقدونی - یونانی، شهر آی خانوم است که اطلاعاتی فراوان درباره‌اش در دست داریم. آی خانوم شهری بوده در کنار آمودریا، که برخی آن را با اسکندریه‌ی وخش^۹ یا اوکراتیدیا^{۱۰} یکی می‌دانند. این شهر امروز در استان قندوز افغانستان قرار دارد و بقایای ارزشمند باستان‌شناختی آن به دنبال جنگ

^۹ Alexandria on the Oxus

^{۱۰} Eucratidia

سالهای ۲۵۰-۳۰۰ پ.م. مربوط می‌شود، کتیبه‌ای نوشته شده که بندی از پیشگویی‌های سروش دلفی را ثبت کرده است:

*Πασιων κοσμιος γινου
ηβων ενκρατησ,
μεσοσ δικαιοσ
πρεσβυτησ ευβουλοσ
τελευτων αλυποσ.*

*Païs ôñ kosmios ginou
hèbôn enkratès,
mesos dikaios
presbutès euboulos
teleutôn alupos.*

«در کودکی، ادب بیاموز.»

نامزدی طبیعی برای تأسیس شهر بوده باشد. آثاری که از آی‌خانوم به دست آمده، به دوران حکمرانی امیران مقدونی در قرون سوم و دوم پ.م. مربوط می‌شود. این شهر احتمالاً در سال ۱۴۵ پ.م، بعد از مرگ آنتیالکیدس، ویران شده است.^{۱۱}

با توجه به بقایای شهر و متون یافت‌شده در آن کاملاً روشن است که ساکنان این شهر کوچندگانی بوده‌اند که از یونان و مقدونیه به این سرزمین آمده‌اند. نام‌ها و نشان‌ها معمولاً یونانی است و متونی که در شهر یافت شده به زبان یونانی نوشته شده‌اند. در یکی از بناهای تدفینی که به حدود

^{۱۱} Bernard, 1994: 103.

در جوانی یاد بگیر که بر هیجان خود لگام بزنی.

در میانسالی، درستکار باش.

در سالخوردگی اندرزهای خوب بده.

آن‌گاه بدون افسوس بمیر!»

نام‌ها (Οχυβοακης, Οχυβαζες)¹² معلوم است که گروهی از مردم

بلخ به عنوان کارگزار ایشان در این شهر فعالیت می‌کرده‌اند.

طبق معمول هر آنچه در این شهر یافت شده، به نوعی در قالب فرهنگ

یونانی ترجمه و تفسیر شده است. اما جالب آن است که در این شهر، که

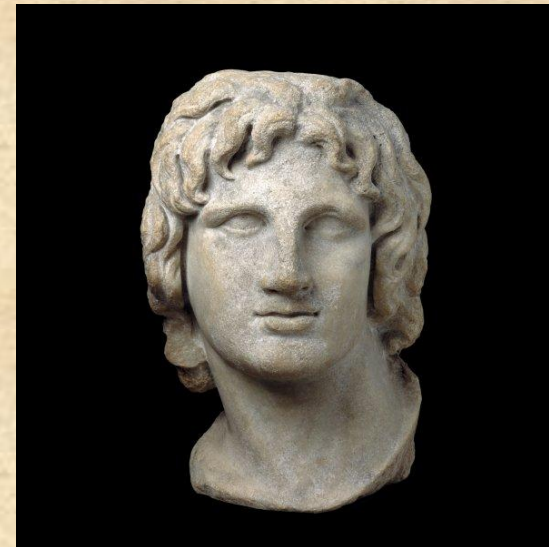
بلافاصله پس از ورود مقدونیان به ایران شرقی تأسیس شده و قاعدتاً در آن

باید بیشترین تأثیر فرهنگی یونانیان را شاهد باشیم، ردپاهای فرهنگ یونانی

بسیار اندک است. معماری کاخ اصلی شهر مشتقی بومی از معماری

هخامنشی است و معیارهای زیبایی‌شناسانه‌ی ایرانی در آن رعایت شده

است. معبد اصلی شهر، که احتمالاً برای پرستش زئوس اختصاص داشته و



نام و نشان تقریباً تمام افرادی که در یادمان‌های تدفینی یا سندهای

اقتصادی مورد اشاره قرار گرفته‌اند نیز یونانی هستند. هر چند از برخی

¹² Oxuboakes, Oxubazes

با تندیس‌های پنج متری از زئوس نشسته آراسته می‌شده، انگار با پیش‌فرض همسانی زئوس و اهورامزدا ساخته شده است، چون معماری آتشکده‌های زرتشتی را دارد و به جای فضای باز و پرستون معابد یونانی، به شکل چهارتاقی گنبددار با دیوارهای بسته و استوار ساخته شده است. حصار دور شهر، و برج و باروی آن نیز کاملاً ایرانی هستند و ادامه‌ی مستقیم فنون شهرسازی بلخ را در عصر هخامنشی در ذهن تداعی می‌کنند. عناصر دینی تکرار شده بر سکه‌ها و نمادهای سیاسی، بیش از آن که یونانی باشند، هندو و گاه بودایی هستند.

جالب این که مجموعه‌ای از آثار و ابزارهای اخترشناسانه در این شهر یافت شده که به دانشمندان یونانی منسوب شده است. من در کتاب *اسطوره‌ی آسمان شبانه* نشان داده‌ام که دانش نجوم از ایران زمین به یونان منتقل شد و وام‌گیری یونانیان از این دانش بسیار کند، دیر و سطحی انجام

گرفت. در همان کتاب شواهدی به دست داده‌ام که شکوفایی دانش اخترشناسی در ایران شرقی و مرکزیت محور سیستان - بلخ را در این زمینه نشان می‌دهد. ساعت آفتابی و ابزارهای ابتدایی رصد که در آی خانوم پیدا شده‌اند، دقیقاً در بافت اخترشناسی ایرانی عصر هخامنشی می‌گنجد. بافتی که یک قطب آن در نجوم مغان کلدانی بابلی در ایران غربی دیده می‌شود و گوشه‌ی دیگرش را در یشت‌ها و رمزگذاری صورت‌های فلکی بر مبنای اساطیر میتراپی در ایران شرقی می‌بینیم. ابزار گاهشماری و رصد آی خانوم نیز نشانگر بومی بودن این ابزارها و نفوذ فرهنگی بلخیان در میان یونانیان چیره‌گر است. وگرنه چگونه است که یونانیان در آتن و اسپارت که مراکز شکوفای تمدن یونانی و جلوه‌گاه فرهنگ خالص یونانی است، ابزار رصد ندارند و گاهشماری و اخترشناسی‌ای بسیار ابتدایی‌تر از آی خانوم را دارند، که اتفاقاً دانش اخترشناسی‌اش هم‌پایه‌ی بابل و سازگار با ردپاهای بازمانده

در متون اوستایی است؟ نمونه‌ای از تحریف مدارک آن که در همین شهر نماد اخترشناسانه‌ی مهمی پیدا شده که عبارت است از یک پلاک زیبای طلاکاری شده که ایزدبانویی را با تاج پارسی نشان می‌دهد که بر گردونه‌ای دو چرخه ایستاده و بانوی گردونه‌رانی هدایت آن را به دست دارد. گردونه را دو شیر می‌کشند و مردی با لباس پارسی و کلاه میتراپی در پشت آن ایستاده و چتری زرین را بر سر ایزدبانو گرفته است. پیشاروی گردونه مذبحی پلکانی به شکل قربانگاه‌های زرتشتی دیده می‌شود که جامی زرین بر آن قرار دارد و کاهنی در حال ریختن چیزی در آن است. در آسمان نماد ماه و خورشید در کنار هم دیده می‌شوند، و ایزدی جوان که از سرش شعاع خورشید بیرون زده، در کنار آنها تصویر شده است. این تصویر برای هرکسی که آشنایی مقدماتی‌ای با نمادهای اساطیری جهان باستان داشته باشد، کاملاً روشن است. ایزدبانوی گردونه‌سوار آناهیتاست که نمادش شیر

است، و مردی که پشت سر او با کلاه مهری چتر به دست گرفته، اپامنیات است که فرزند ناهید و گاه همتای مهر پنداشته می‌شود. ایزد خورشیدوش آسمانی بی‌شک مهر است و دقیقاً به همان شکلی ترسیم شده که شاهان پارسی دولت توروس در آناطولی آن را چند قرن بعد تصویر می‌کردند. نمادهایی مانند جام و نماد مهر و ماه هم که به قدر کافی نمایان هستند. این اثر هنری به روشنی تأثیر آیین مهر را بر باورهای اخترشناسانه‌ی ساکنان آی‌خانوم نشان می‌دهد. بدیهی است که تفسیر مرسوم از این نقش، که آن ایزدبانو را کوبله‌ی یونانی می‌داند، به کلی پرت و بی‌ربط است و تنها بر مبنای پیوند کوبله و شیر بنیاد شده، که خود وامی است که اساطیر یونانی از آناهیتای ایران غربی ستانده است. نماد شیر در اساطیر یونانی همواره وام‌گیری شده است، چرا که اصولاً در یونان شیر وجود ندارد و روایت‌های

همواره متأخر و وام‌گیری‌شده‌ی پهلوانان شیرکش یونانی مانند هراکلس هم همیشه ایشان را در سرزمینی دور از یونان با شیر روبه‌رو می‌سازد.

بنابراین وقتی از پولیس در برابر شهر سخن می‌گوییم، دو بافت فرهنگی رقیب یا دو قالب معنایی متمایز را در پیش روی خود نداریم. پولیس‌ها از نظر دینی، علمی، هنری و فرهنگی کاملاً تابع زمینه‌ی بومی پیرامون خود بودند و تنها به خاطر اقتصاد غارتگرانه، بافت جمعیت مقدونی - یونانی، و ساختار سیاسی اردوگاهی و ارتش‌وارشان با شهرهای ایرانی تفاوت داشته‌اند. در یازده سالی که پس از مرگ اسکندر گذشت، سرداران مقدونی به تدریج آموختند که چگونه اتکای خویش بر این دو پایگاه اقتدار را تنظیم کنند. در ابتدای کار، چنان‌که قابل انتظار است، سرداران مقدونی هوادار راهبرد غارتگرانه و مبتنی بر چیرگی پولیس‌ها بر شهرها بودند. کشمکش میان سردار نامداری مانند پارمنیون و اسکندر، و مخالفت برخی

از ایشان با سیاست آمیختگی با جمعیت بومی و ایرانی‌سازی مقدونیان، در واقع، جوانه‌ی تمایز یافتن این دو راهبرد محسوب می‌شد. پارمنیون بزرگ‌ترین سردار فیلیپ مقدونی و پسرش اسکندر بود و بخش مهمی از نبوغ جنگی اوست که دستاوردهای نظامی اسکندر را ممکن ساخت. پارمنیون در راستای سیاست غارت‌مدار مقدونی - یونانی، تنها به فتح سرزمین‌های پیشارو و غارت آنها فکر می‌کرد و بنابراین نماینده‌ی تکیه به شهر - پادگان‌های نوظهور فاتحان، یعنی پولیس‌های یونانی، است.

اسکندر، با تمام دیوانگی‌ها و نابخردی‌هایش، این نکته را دریافته بود که قدرت شهرها را نباید نادیده گرفت و از این رو، بر خلاف سردارانی مانند پارمنیون و آنتی‌پاتر، می‌کوشید تا با تقلید از آداب و رسوم پارسی در میان ایرانیان برای خود جایگاهی بیابد و به این ترتیب شهرها را با خود همراه سازد. او به شکلی خشن سردارانی را که با این سیاست مخالف بودند در

هم شکست و کشتن پارمنیون و پسرش و یارانش را باید نقطه‌ی اوج این رفتار دانست.

بعد از مرگ اسکندر در عمل تنها سردارانی باقی مانده بودند که شهر را به رسمیت می‌شمردند و می‌کوشیدند میان شهرها و پولیس‌ها، یعنی در میان جمعیت شهرنشین و متمدن مغلوب و اردوگاه‌های سربازان پیروزمند خویش، تعادلی ایجاد کنند. بعد از عصر اسکندر تنها آنتی‌پاتر از هواداران افراطی پولیس باقی مانده بود که عملاً دایره‌ی قدرتش به همان سرزمین‌های گسیل‌کننده‌ی سرباز (مقدونیه و یونان) محدود می‌شد و شهرهای ایرانی چندان‌ی را در قلمرو خود نداشت.

اگر با دیدی جامعه‌شناسانه به نابودی هخامنشیان و دوران آشوبناکِ پس از آن بنگریم، عصر موسوم به سلوکی را دوران اغتشاش و درگیری شهر و پولیس، و فراز آمدن اشکانیان را نشانه‌ی چیرگی مجدد شهر بر پولیس

خواهیم یافت. دوران جنگ‌های جانشینی که شرحش گذشت، به طور عمده به درگیری سربازان ساکن پولیس‌ها مربوط می‌شد. نیروهای برخاسته از شهر — مانند شهسواران پارسی که سلوکوس را در جنگ ایپسوس یاری کردند — بسیار به ندرت در صحنه حاضر می‌شدند و همیشه هم حضورشان در نبردها تعیین‌کننده بود. بدنه‌ی سپاه‌یانی که در دوران کشمکش دیادوخی‌ها با هم می‌جنگیدند، ساکنان پولیس‌هایی بودند که از سرداران مقدونی جاه‌طلب فرمان می‌بردند و بعد از فروپاشی نظم هخامنشی، از دستیابی به نظامی فراگیر و مشروعیت‌بخش به قدرت سیاسی محروم شده بودند.



«کاربرد نظریه‌ی هم‌افزایی در تبیین پدیده‌ی

افزایش پیچیدگی در سیستم‌های زنده»

گوشزد: نقاشیهای این بخش به زاریا فورمن (Zaria Forman) تعلق دارد.

تغییر فاز

مفهوم دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، عبارت است از تغییر فاز. پیش از درک این مفهوم، نخست باید معنای فاز یا حالت را درک کرد. فاز، یا حالت، عبارت است از بخشهایی در سیستم، که ساختار فیزیکی - شیمیایی همگنی داشته باشند. این مناطق باید به لحاظ فضایی از باقی جاها متمایز باشد، و در درون خود تغییرات زیادی را نشان ندهند. به بیان دیگر،

همان تعریفی که سیستم را در کلیت خود از جهان خارج جدا می‌کرد، در اینجا می‌تواند زیرواحدهای سیستم را از هم مجزا سازد. به هریک از این زیرواحدها نام فاز را اطلاق می‌کنند. در حالت عادی، در سیستم‌های پیچیده چندین فاز قابل تعریف است، و سیستم بسته به شرایط محیطی و پویایی درون خود، یکی از این حالات را انتخاب می‌کند. به یک معنا، این انتخاب حالت، هم ارز همان دوشاخه‌زایی است. گاهی هم دیده می‌شود که بخشهای مختلف سیستم دارای فازهای گوناگون هستند و در تعادلی پایدار یا ناپایدار با هم قرار دارند. تغییر فاز، عبارت است از گذار سیستم از یک فاز، و ورودش به فاز مجاز دیگر. این تغییر فازها، در عمل با تغییر در دستگاه تقارنی سیستم هم همراه هستند. همه‌ی تغییر فازها، تبدیلاتی گسسته در معادلات تقارنی سیستم را در پی دارند که به طور آشکار قابل تحلیل و ردگیری است.

صورتبندی باشد، آنها را تغییر فاز مرتبه‌ی نخست می‌نامند. مثلاً تغییر فاز مایع-گاز در یک سیستم سیال از این نوع پدیده‌ها محسوب می‌شود.

اگر برای بیان معادلات تغییر فاز، معادلات دیفرانسیل مرتبه‌ی دوم مورد نیاز باشد، آن را تغییر فاز مرتبه‌ی دوم می‌نامند. مثلاً رابطه‌ی ضریب مغناطیسی شدن را با دما، باید بر اساس مشتق دوم معادلات ترمودینامیکی بیانگر دما نوشت، به این ترتیب این نوع تغییر فاز، از مرتبه‌ی دوم محسوب می‌شود. در تمام این تغییر فازها، نقطه‌ی آستانه‌ی ای از تغییرات وجود دارد که رسیدن به آن فاز کلی سیستم را دگرگون می‌کند. این نقطه آستانه را معمولاً با T_c نشان می‌دهند و نشانه‌ی c در این نماد کوتاه شده‌ی نام کوری، یا واژه‌ی بحرانی (critical) است. هنگامی که سیستم به این نقطه‌ی بحرانی نزدیک شود، مجموعه‌ی ای از نوسانات شدید در پویایی



انواع تغییر فاز را بر اساس درجه‌ی معادلات ریاضی بیان کننده‌ی آنها به دو گروه تقسیم می‌کنند (Paul Ehrenfest, 1911). اگر این تغییرات با معادلات دیفرانسیلی مرتبه اول (یعنی با مشتق درجه اول) قابل

درونی سیستم پدید می‌آید، که در نهایت به شکل‌گیری نظمی جدید،
و حالتی تازه می‌انجامد.

مفهوم تغییر فاز، با وجود صورتبندی ریاضی پیچیده‌ای که امروزه
پیدا کرده است، چیز بدعت‌آمیزی نیست. این معنا در آثار به جا مانده از
دانشمندان اوایل این قرن هم دیده می‌شود. به عنوان مثال مراحل رشد
عاطفی و روانی فرد از دید فروید، در واقع نشانگر نوعی تغییر فاز است.
تغییر فازی که مراحل سه‌گانه‌ی دهانی، مخرجی و احلیلی را در بر می
گیرد. امروزه پژوهش‌های فراوانی در مورد رشد روانی و کودکان انجام می
شود که اعتبار زیادی هم در حیطه‌ی روانشناسی دارد، اما در نهایت چیزی
جز همان تغییر فازهای سنتی فرویدی نیست. به عنوان مثال، همین فازها
در بررسی‌های روانشناختی متکی بر تحلیل نقاشی کودکان به عنوان

مرزهای الگوهای مستقل و مجزای پویایی سیستم در نظر گرفته می
شوند (Bischof, 1990).

مثالهای زیادی از تغییر فاز را در زیست‌شناسی می‌توان یافت.
مثلاً به یک بیماری آشنا مانند سرطان نگاه کنید. یاخته‌های دارای
ویژگیهای فنوتیپی سرطانی همواره در یک بدن سالم و عادی وجود دارند،
و جهش‌های منتهی به فعال شدن ژنهای سرطان‌زا هم مرتب در یاخته‌های
گونگون بدن رخ می‌دهند. اما آنچه که اهمیت دارد، چگالی این یاخته
های معیوب، نسبت به کل سیستم رفع نقص بدن است. می‌دانیم که بدن
مرتباً با مکانیسم‌های تصحیح ژنومی یا ایمنی، یاخته‌ها و ژنومهای سرطانی
را از دور خارج می‌کند، بنابراین حد آستانه‌ای وجود دارد که در بالاتر از
آن توانایی سیستم تصحیح‌کننده از توان تخریب‌کننده‌ی یاخته‌های
سرطانی کمتر می‌شود و به این ترتیب در بالاتر از این آستانه، پدیده‌ی

داده شده که تغییر دادن محرکهای حسی خارجی می تواند باعث تغییر فاز حرکات خود به خودی پاها شود و در واقع انواع متفاوتی از گام زدن را به نمایش بگذارد (Silver&Severin,1966).



۴-۳-۱) خودسازماندهی

سرطان -به عنوان یک بیماری - تجربه می شود. در عمل وقتی تعداد سلولهای مزبور به این حد خاص رسید، تغییر فازی در سیستم صورت می گیرد و پویایی جدیدی در کل سازواره پدید می آید که همان حالت ویرانگرانه ی بیماری باشد (Lofever & Garey ,1977).

یک مثال مشهور دیگر از تغییر فاز، به پدیده ی حرکتی بسیار ساده ای مربوط می شود که توسط هاکن معرفی شده است . اگر شما دو انگشت همتای دو دستتان را به نوبت و یکی در میان روی سطح میزی بکوبید، و کم کم بسامد این کارتان را افزایش دهید، در بسامد خیلی زیاد نوعی تغییر فاز را تجربه خواهید کرد. به این شکل که حرکات انگشتانتان -در ضمن تلاشتان برای مکمل نگهداشتن بسامدشان - با هم موازی و همزمان خواهد شد (Kelso,1984). همچنین در گربه و اسب قطع نخاعی شده هم نشان

مفهوم دیگری که در اینجا نیازمند توضیح است، مفهوم

خودسازماندهی است. خودسازماندهی، بنابر تعریف، عبارت است از

فرآیندی که در آن اثرات کلان محیطی، باعث واکنش ویژه‌ی سیستم می

شوند، به طوری که در نهایت اندرکنش این دو، در طول زمان پیچیدگی

سیستم را زیاد کند. به بیان دیگر، خودسازماندهی روندی است در سیستم

های باز، که مخالف صورتبندی قانون دوم ترمودینامیک عمل می کند.

سیستم های خودسازمانده، علاوه بر توانایی پیچیده تر کردن ساختار خود

در طول زمان، این توانایی را هم دارند که نظم درونی خود را در برابر

محرکهای دگرگون کننده‌ی محیطی حفظ کنند، و از سوی دیگر تاریخچه

ی سیستم خود را در درون خود حفظ کنند. یعنی سیستم های

خودسازمانده، دارای حافظه، و توانایی بقا هستند. برای بیان این مفهوم

صورتبندی های ریاضی فراوانی پیشنهاد شده است که من در اینجا به ذکر

معادله‌ی ساده تری که توسط هاکن پیشنهاد شده است بسنده می کنم :

$$Q = -Yq + F(t)$$

در این معادله t عبارت است از زمان، $F(t)$ بیانگر نیروی خارجی

وارد شده به سیستم است، آنگاه که به صورت تابعی از زمان مطرح شود،

Yq برابر است با عدد میرایی سیستم، یعنی سرعتی که در غیاب $F(t)$ ،

اثرات محیطی در سیستم جذب شده و تحلیل می روند. Q هم نماینده‌ی

رفتار سیستم در طول زمان است، که برابر می شود با: dq/dt

بنابر قوانین پایه‌ی ترمودینامیک، همه‌ی سیستم ها در نهایت باید

در طول زمان به سوی بی نظمی و مرگ پیش روند. سیستم های

خودسازمانده، در این مورد استثنایی موقت را به نمایش می گذارند، یعنی

به دلیل شکستهای پیاپی تقارن در پویایی خود، و انتخاب گزینه‌های دارای

اطلاعات بیشتر در روند دوشاخه زایی، در نهایت پیچیدگی خود را در

تغییری خواهد کرد، و مقدار بی تقارنی نهایی آن برابر خواهد بود با مجموع دو کمیت نخست .



یعنی هر تغییری که در سیستم ایجاد شود، با نوعی تغییر در تقارن سیستم هم همراه خواهد بود. به عبارت دیگر، پویایی سیستم را می توان بر اساس حالات تقارنی آن در طول زمان تعریف کرد. پس مهمترین چیزی که باید برای تحلیل پویایی یک سیستم در طول زمان مورد توجه قرار گیرد، حالات تقارنی آن است . خودسازماندهی هم نوعی خاص از این

جریان زمان افزایش می دهند. اینکه سیستم های خودسازمانده، چطور چنین کاری را انجام می دهند، پرسشی مهم است که در همین نوشتار به آن پاسخ خواهیم داد. در اینجا همینقدر کافی است که از شرودینگر نقل قول کنیم :

سیستم های زنده، به این دلیل مخالف با قانون دوم ترمودینامیک عمل می کنند، که سیستم هایی باز هستند.

بیاید نگاهی دیگر بیندازیم به مفهوم بی تقارنی در نزد کوری . بر اساس قانون کوری، مقدار بی تقارنی موجود در یک سیستم پس از اثر یک محرک محیطی بر آن، برابر خواهد بود با حاصل جمع بی تقارنی اولیه، با بی تقارنی نهفته در بردار معرف اثر خارجی . یعنی اگر سیستمی با وضعیتی پایه ای را از نظر بی تقارنی داشته باشیم، که در برابر یک محرک محیطی با بی تقارنی خاص خود قرار گیرد، آنگاه سیستم مورد نظر ما در برابر این اثر

تغییرات تقارنی است، که اشکال ویژه‌ای از رابطه‌ی میان علل محیطی تغییر دهنده‌ی تقارن، و واکنشهای درونی سیستم رادر بر می‌گیرد. به این ترتیب، پرسش اصلی مورد نظر در نظریه‌های هم‌افزایی هم‌شفافتر قابل بیان خواهد بود:

هم‌افزایی، در پی یافتن رابطه‌ی خاصی است که بین بی‌تقارنی‌های ویژه‌ی درونی، و بی‌تقارنی‌های ناشی از علل محیطی سیستم وجود دارد.

با این شکل از بیان پرسش، می‌بینیم که باید خواه ناخواه خودسازماندهی را به عنوان یکی از بنیادی‌ترین شاخه‌های دانش امروز در نظر بگیریم. این دانش، بر اساس طرح پرسش یاد شده، به دو مفهوم می‌پردازد: پویایی سیستم، و تقارن موجود در آن، پویایی، در واقع عبارت است از حرکت (که پایه‌ای‌ترین مفهوم فیزیک است) و تقارن عبارت است از ناوردایی در برابر تبدیل‌ها (یا برابری، که بنیادی‌ترین مفهوم در ریاضیات است).

مفهوم دیگری به نام خودافزایی هم در اینجا وجود دارد که با انواع خاصی از سیستم‌ها تعریف می‌شود. یک سیستم خودافزا، سیستمی است که دارای نوساناتی با ریشه‌ی محیطی باشد، و بتواند اثر این نوسانات را به کمک ساختار درونی خود، خنثی کند، و از آن برای ورود به حالت تعادل جدید استفاده کند. به عبارت دیگر واکنش سیستم‌های خودافزا در برابر



استفاده می کنند. یعنی واکنشهای سیستم خودافزا نسبت به نوسانات محیطی -در عین پایدار بودن - تکاملی نیست، ولی در پدیده‌ی خودسازماندهی چنین است .



نوسانات خارجی، بسیار پیچیده است . تا حد آستانه‌ی خاصی، این نوسانات را توسط مکانیسم‌های بازخوردی حذف می کنند و تعادل اولیه‌ی خود را حفظ می کنند، و پس از گذر نوسانات از آن آستانه‌ی خاص، به حالت تعادلی تازه‌ای وارد می شوند که آن نیز می تواند به نوبه‌ی خود مقاومتی مشخص در برابر دگرگونی‌های محیطی داشته باشد. تفاوت خودافزایی با خودسازماندهی این است که سیستم‌های خودافزا، از تغییرات محیطی برای بیشتر کردن اطلاعات درونی خود استفاده نمی کنند، اما سیستم‌های خودسازماندهی چنین می کنند.

یعنی سیستم‌های خودافزا این توانایی را دارند که در برابر محرکهای محیطی حالت تعادلی پایه‌ی خود را با تغییراتی پیچیده و در دامنه‌ای خاص حفظ کنند. اما نظام‌های خودسازماندهی از این تغییرات برای ورود به حالات تعادلی پیچیده‌تر و افزودن بر پیچیدگی درونی خود

کارگاه مناظره



۱. مناظره شکلی از هنرهای رزمی است

مناظره شکلی از هنرهای رزمی است، کتک‌کاری نیست. تمام این تمایزهایی که از آن صحبت کردیم ممکن است در مناظره رخ دهد و آن را به کتک‌کاری تبدیل کند. مراقب باشید کتک‌کاری نکنید، به نفع هیچ‌کس نیست. در دعوا و کتک‌کاری هرچقدر هم بزنید باز هم می‌خورید.

دانشجو: چگونه می‌توانیم به مناظره به شکل یک هنر رزمی نگاه کنیم؟

نکته‌ی اول اینکه ادب را رعایت کنید و نکته‌ی دیگر این است که خودتان را جای طرف مقابل بگذارید. زمانی که خودتان را جای طرف مقابل می‌گذارید می‌توانید به نقاط ضعفش پی ببرید و از آن استفاده کنید. از خود پرسید چرا او از این موضوع دفاع می‌کند؟ چرا این‌گونه دفاع



می‌کند؟ ما می‌توانیم دو رفتار متفاوت داشته باشیم؛ می‌توانیم با پی بردن به نقاط ضعف طرف مقابل به او نشان دهیم روند استدلالش نادرست است تا او روند دیگری را انتخاب کند که به نفعش خواهد بود؛ یا اینکه از نقطه‌ضعفش استفاده کنیم و به او توهین کنیم و بگوییم که تو نمی‌توانی استدلال کنی، که البته توهین‌آمیز و بی‌ادبانه است. در این صورت ناظران به شما به چشم یک آدم بی‌ادب فرصت‌طلب نگاه خواهند کرد، نه فردی که روند استدلال نیرومندی دارد. پس مؤدب باشید، خودتان را جای طرف مقابل بگذارید و کمکش کنید. در روند کمک کردن در بسیاری مواقع به او چیره خواهید شد. چیرگی همیشه همراه با کمک کردن به دیگری است. ما در مبارزه قصد نابود کردن طرف مقابل را نداریم. درست است که به دنبال نقاط ضعف می‌گردیم تا از آنجا ضربه بزنیم، اما ضربه را برای امتیاز گرفتن می‌زنیم نه برای نابود کردن.

در سنت فرهنگی ما، مفهومی که بسیار تکرار شده، و در تمدن‌های دیگر نمی‌بینم، عشق و مهر است. زکریای رازی بر این باور است که نقطه‌ی آغاز آفرینش محبت است. هیچ تمدنی را نخواهید یافت که در آن این همه شعر در این مورد داشته باشد. اگر بخواهیم معنای دقیق مهر را بگوییم باید گفت همان برنده-برنده بازی کردن است. مهر یعنی من به دیگری حس خوبی دارم و می‌خواهم او نیز برنده شود، دلیلی ندارد من بیازم تا او ببرد، ولی می‌خواهم او هم بهره‌ای ببرد. به عنوان مثال در مبارزه من ضربه می‌زنم که امتیاز بگیرم و برنده شوم، ولی می‌خواهم به گونه‌ای بزنم که او نیز در نهایت از این ماجرا سودی ببرد.

ایران کشوری است که در گذرگاه بین شرق و غرب و شمال و جنوب واقع شده است. تمام فاتحان بزرگ، مثل اسکندر و چنگیز، قصد فتح ایران را داشته‌اند و برخی هم آن را فتح کرده‌اند. با این همه، شکفت‌انگیز است

که تمدن ایران هنوز هم باقی مانده است، تمدنی که پی‌درپی دچار فروپاشی شده و از نو بازسازی شده است. نیمه‌ی شرقی ایران پیش از حمله‌ی مغول حدود دو میلیون نفر جمعیت داشت و پس از آن به دو‌یست و پنجاه هزار نفر کاهش یافت، اما هنوز هم در این منطقه فارسی حرف می‌زنند. بیدل دهلوی مغول بود، اما زبانش فارسی است. چیزی که این تمدن ایرانی را نگه داشته مهر است. مهر یک شعار نیست، واقعیت و نمود بیرونی دارد؛ واقعیت بیرونی مهر همان برنده-برنده بازی کردن است. مهر و عشق چیزی نیست که در وجود ما باشد، باید آن را بیاموزیم. اگر کسی جلوی چشم دیگران به ما بگوید اشتباه می‌کنی، واکنشمان این است که بگوییم خودت اشتباه می‌کنی، این غریزه‌ی ماست، ولی می‌توانیم مهرورزی را تمرین کنیم و یاد بگیریم.

دلیل اینکه معنای عشق در ادبیات ملل دیگر، مانند آلمان، فرانسه و یا انگلیس، خیلی ابتدایی‌تر از معنای آن در ایران است این است که مفهوم مهر و عشق در ایران فلسفی است. دلیل آن هم این است که در اینجا فنی وجود دارد که انسان‌ها را کنار هم نگه داشته است. نسل ما باید آن فن را یاد بگیرد و یاد دهد. انتخاب طبیعی است، کسانی که یاد گرفتند ماندند و کسانی که یاد نگرفتند منقرض شدند. کسانی که توانستند برنده-برنده بازی کنند مهری بینشان ایجاد شده است، این‌ها کسانی هستند که معنا تولید کرده‌اند، که توانمند شدند و دیگران را نیز توانمند کردند، این‌ها کسانی هستند که شادمان بودند و دیگران را نیز شادمان کردند.



تحدید حدود داوری اخلاقی

گوشزد: تصاویر این بخش از مجسمه‌های آدام مارتیناکیس گرفته شده است.

۱. درباره‌ی ماهیت داوری بسیار گفتنی هست، و درباره‌ی راهبردهای کلان حاکم بر شناسایی نیز، که داوری اخلاقی با تکیه بر آن و به پشتوانه‌اش پدید می‌آید. در این نوشتار کوتاه، قصد تنها پرداختن به پرسشی مشخص و ویژه است، و آن هم این که دامنه‌ی اعتبار داوری اخلاقی تا کجاست. یعنی چه موضوع‌هایی می‌توانند موضوع داوری اخلاقی قرار گیرند، و چه مضمون‌هایی نمی‌توانند و به خطا در این حریم گنجانده می‌شوند.

پیش از آغاز بحث، لازم است ابتدا موضع خود را درباره‌ی شناسایی روشن کنم. من هم به پیروی از کانت به سه شاخه بودن ساخت شناسایی باور دارم. یعنی می‌پذیرم که در کل سه نوع داوری اخلاقی، زیبایی‌شناختی و علمی وجود دارد که معیارها و چارچوب‌های درونی و موضوع‌های متمایزی دارد. به نظرم این سه حوزه‌ی شناسایی بیشتر به اندرکنش «من» با سه عرصه‌ی زیست جهان مربوط می‌شوند. یعنی اندرکنش من با جهان شناخت علمی، ارتباط من و دیگری اخلاق، و پیوند من و من ذوق هنری تولید می‌کند. بر خلاف کانت، من این سه حوزه را به معیارهای مستقل و سنجه‌های واگرای ذاتی و درونی تحویل نمی‌کنم، و از آن دسته کسانی هستم که به خاستگاه مشترک و هم‌سازگاری حوزه‌های شناسایی باور دارند. یعنی فکر می‌کنم برای جانورانی که مانند انسان مغزی پیچیده دارند، در کل دو شیوه از فهم هستی امکان دارد. یکی فهم مبهم،

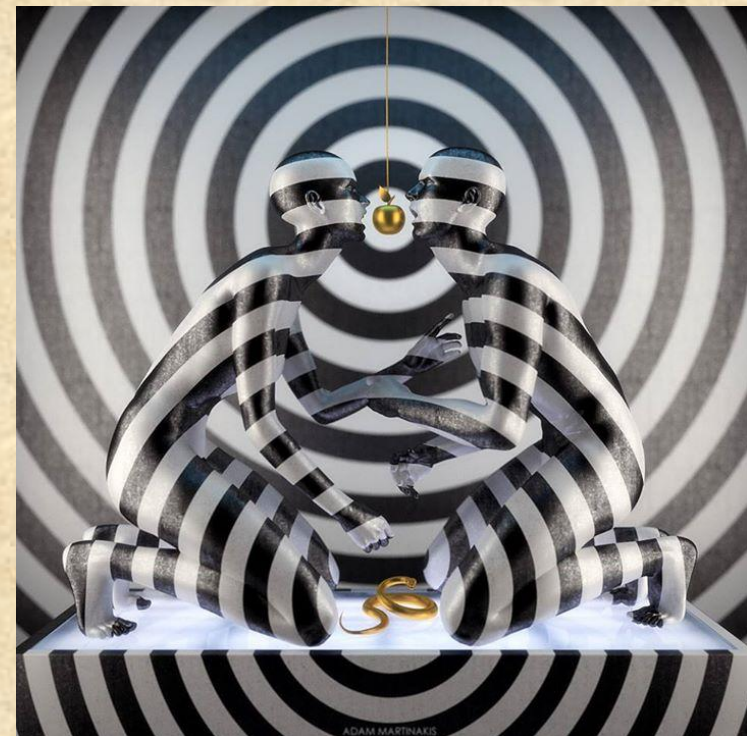
شتابزده، کل‌گرا، ترکیبی و غیرزبانی هیجانی عاطفی است که قدیمی‌تر هم هست و وضعیت من در «موقعیتها» را ادراک می‌کند و فضای حالت رفتار را تعیین می‌نماید. دیگری فهم مبتنی بر شناسایی است که زبان‌مدار، پله پله، تحلیلی، کمابیش خودآگاه و جزءانگار است که وضعیت من در قبال چیزها و رخدادها را مشخص می‌سازد. یعنی یک راه کهنتر و عصبی-هورمونی فهم گیتی در سیم‌کشی مغزهای ما وجود دارد، که قدما آن را معمولاً با نام راه دل یا شهود می‌شناخته‌اند. در مقابل یک مسیر از نظر تکاملی نوپا و جدید هم وجود دارد که بیشتر قشر مخی است و شناسایی خودآگاه و رسمی مردمان از زیست‌جهانشان را رقم می‌زند. در حالت عادی این دو جریان درهم تنیده‌اند. یعنی هریک تا حدودی دیگری را تعیین می‌کند و از این روست که یادآوری و تحلیل گفتارهای یک دشنام‌گو ممکن است به واکنشی هیجانی مثل خشم منتهی شود، یا وجود عاطفه‌ای

مثل مهر و عشق می‌تواند شکل فهم صفات دیگری را یکسره دگرگون سازد. با این وجود، این دو مسیر در زیربنای عصب‌شناسانه‌شان و در بافت پردازش نورونی‌شان با هم تفاوت دارند و بنابراین دو شیوه‌ی متفاوت و مکمل از ارتباط با زیست‌جهان را ممکن می‌سازند. یکی وضعیت عمومی و حالت فراگیر زیست‌جهان در هر لحظه را نشان می‌دهد و دیگری معنی و ماهیت اجزای این گستره را مشخص می‌سازد.

اصولاً مفهوم داوری و شناسایی به آن فهم دوم ارجاع می‌دهد. یعنی وقتی از داوری اخلاقی، علمی یا زیبایی‌شناسانه سخن می‌گوییم، به آنچه که اندیشیده و سنجیده و تأمل‌آمیز است اشاره می‌کنیم و نه واکنشی هیجانی و لحظه‌ای. نتیجه‌ی این شناسایی سنجیده دست کم تا حدودی در زبان قابل بیان است و پیامدهایش تا حدی در لایه‌ی خودآگاه روان بازنموده می‌شوند. به نظرم هر سه حوزه‌ی شناسایی زیرساخت و الگویی

همسان دارند، چرا که همگی را می‌توان در دستگامی نمادین مثل زبان صورتبندی کرد و به دیگری منتقل کرد و به این ترتیب منشی را در سطح فرهنگ بر مبنای آن پدید آورد. به این ترتیب عواطف و هیجانها تنها در سطح روانشناختی وجود دارند، و تنها فهم مبتنی بر شناسایی (اخلاق، دانش، هنر) است که لایه‌ی فرهنگ را پدید می‌آورد.

تفاوتهای میان این سه حوزه‌ی شناسایی به تمایز میان راهبردهای اندیشیده شدن‌شان مربوط می‌شود، و ماهیت متفاوت موضوعی که آماج قرار می‌دهند. از این روست که شناخت علمی که با جهان خنثا و بی‌طرف عاری از رنج و لذت گره خورده، دقیقترین انعکاس را در زبان پیدا می‌کند و کمترین پیوند را با عواطف و هیجانها برقرار می‌سازد. در مقابل، ادراک زیبایی‌شناسانه که بیشتر در جریان نوعی تأمل در خویشتن زاده می‌شود و نسبت به دو حوزه‌ی دیگر کمتر زبان‌مدار است، به سادگی به مسیر هیجانی میدان می‌دهد یا از آن تاثیر می‌پذیرد. شناسایی اخلاقی هم به خاطر آن که با موضوعی همسان با «من» سر و کار دارد، در معرض این تاثیرپذیری از هیجانها و عواطف هست، اما به خاطر ماهیت اجتماعی و مضمون



ارتباطی‌اش، بنا به ضرورت باید در زبان صورتبندی شود و این سویه آن را به شناسایی علمی نزدیک می‌سازد.

بنا بر آنچه که گذشت، به نظر من ساختار و محتوای سه حوزه‌ی شناسایی با ادراکِ پیشا-تأملیِ عاطفی هیجانی تفاوتی ذاتی دارد. به همین ترتیب، می‌توان این سه را دارای مبانی و ساز و کارهای مشابهی دانست. یعنی به نظرم دریافته‌های زیبایی‌شناسانه، داوریه‌های اخلاقی و نتیجه‌گیری‌های علمی را می‌توان به هم ترجمه کرد و تاثیرگذاری‌شان بر هم را تحلیل کرد. گذشته از شواهد تجربی و داده‌های تاریخی‌ای که نشأت‌گرفته از نتایج میان این سه حوزه را نشان می‌دهد، به نظرم با روشی منطقی و تحلیلی هم می‌توان هم‌سرشتی این سه را نشان داد.

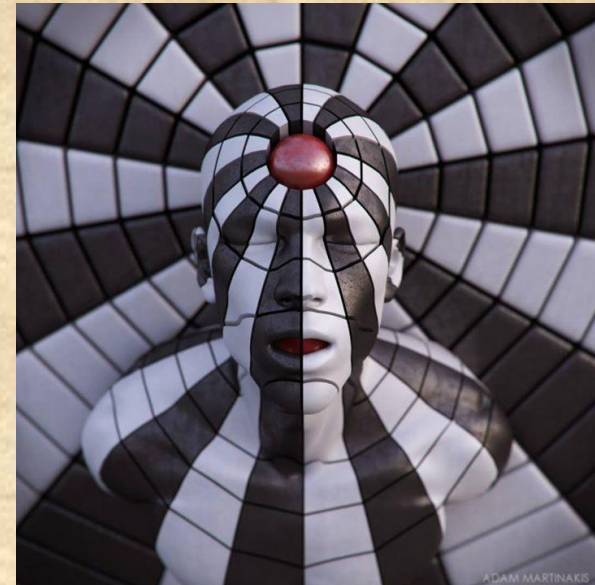
مهمترین رکنی که پیوند میان سه حوزه‌ی شناسایی را تضمین می‌کند، حضور سنج‌ها و معیارهایی فراگیر و مشترک برای ارزیابی و

نتیجه‌گیری در این سه است. به نظر من این معیار جهانی و زیربنای تعیین‌کننده، چهار شاخصِ مرکزی سیستمهایی است که در سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارند. یعنی بقا، لذت، قدرت و معنا (که با سرواژه‌ی قلبم مشخص می‌شوند) شاخصهایی هستند که هر سه شکل از شناسایی بر مبنای صورتبندی آن شکل می‌گیرد و زاده می‌شود. به این ترتیب مبنای غایی برای تمایز نیک از بد، زیبا از زشت و درست از نادرست وجود دارد که همانا محتوای قلبم برخاسته از چیزها و پدیدارهاست.

بحث ما در اینجا تنها به یکی از این سه، یعنی قلمروی داوری اخلاقی مربوط می‌شود. پرسش آن است که چه دایره‌ای از امور می‌توانند موضوع داوری اخلاقی قرار گیرند؟ یعنی آن حوزه‌ای از شناسایی که برای تفکیک جفتهای متضاد معنایی نیک از بد تخصص یافته، چه موضوع‌هایی

را می‌تواند آماج مشاهده و ارزیابی قرار دهد؟ از آنجا که زیست‌جهان از شبکه‌ای از رخدادها و چیزها تشکیل یافته، کدام محدوده از این عناصر می‌توانند در تورِ شناسایی اخلاقی گرفتار آیند و موضوع واشکافی و داوری واقع شوند؟ آیا می‌توان درباره‌ی «چیزهایی» مثل اشیای بیجان، تمدنها، یا جانوران داوری اخلاقی داشت؟ رخدادهایی مانند امور طبیعی یا کاتوره‌ای مشمول داوری اخلاقی قرار می‌گیرند یا نه؟ اینها پرسشهایی هستند که می‌خواهم در این نوشتار بدان پردازم.

۲. داوری اخلاقی به ارزیابی اموری می‌پردازد که به طور مستقیم قلبم را در ارتباط میان من و دیگری افزون می‌کند یا می‌کاهد. فهم برخاسته از حریم علم یا هنر، بیشتر در ارتباط میان من و چیزها و رخدادهای ختتا تحقق می‌یابد. در علم چیزها و رخدادهایی در مرکز توجه‌اند که مثل عناصر و پدیدارهای طبیعی پیچیدگی‌ای کمتر از من دارند و بنابراین «شخص» قلمداد نمی‌شوند. بیشتر آنچه در شناسایی علمی اهمیت دارد، اموری سخت‌افزاری و عینی است که بیشتر محتوای بقا و قدرت را بالا و پایین می‌کند. در هنر هم معمولاً پای اثری هنری در میان است که به خاطر تاثیر روانشناختی‌ای که در من می‌آفریند و معنا و لذتی که پدید می‌آورد ارزیابی می‌شود. در هر دو حالت «من» با بخشی غیرفعال و هم‌سازگار با «من» رویارو شده و به داوری علمی یا هنری دست یازیده است.



اما درباره‌ی پهنه‌ی اخلاق وضعیت متفاوت است. در اینجا من با دیگری روبرو می‌شود و دیگری یک شخص متمایز و مستقل است که از نظر توانایی و پیچیدگی با من همسان است، اما سازِ خود را می‌زند و استقلال خویش را داراست. از این رو حریم داوری اخلاقی به اتصال اندام‌وارِ هر چهار متغیر قلبم مربوط می‌شود، بدان شکل که در اندرکنش میان من و دیگری زاده می‌شود، یا از میان می‌رود.

ارزیابی قلبم در این شرایط کاری دشوار است. فهم محتوای قلبمی که از یک موسیقی در «من» برخاسته آسان است و می‌توان به سرعت با آمیخته‌ای از شهود و فهم تحلیلی حکم کرد که فلان موسیقی در گوش من زیبا بوده یا نبوده است. فهم محتوای قلبم یک چیز یا رخداد ختثای بیرونی هم به همین ترتیب آسان است. یعنی این که کاربرد و توانایی و ظرفیتِ فلان رخداد طبیعی یا بهمان عنصرِ طبیعی در فراز و نشیبِ قلبم من چیست،

به نسبت راحت است. چرا که در این موارد موضوع داوری در مقابل حکم من مقاومتی نشان نمی‌دهد و تسلیم است.

درباره‌ی داوری اخلاقی اما، اوضاع متفاوت است. در اینجا ما با موضوعی سر و کار داریم که تقارنی چشمگیر را با ما دارد. خودِ دیگری، یک منِ کامل و پیچیده است در آن بیرون، که به همراه سایر چیزها، مثلِ من داوری اخلاقی‌ای هم تولید می‌کند. بنابراین در اینجا با یک موضوع لخت و رام روبرو نیستیم، که ماهیتی را در برابر داریم که به طور فعال برداشتهای ما را فهم و تصحیح می‌کند و برداشتهای ویژه‌ی خود را به جای آن پیشنهاد می‌دهد. از این رو داوری اخلاقی به نسبت دشوارتر و چالش‌برانگیزتر از داوری زیبایی‌شناسانه یا علمی است، و کشمکشی را دامن می‌زند که بخش مهمی از تاریخ فرهنگ و اندیشه را شکل داده است.

حریم امن برای داوری اخلاقی، تنها به کردارها محدود می‌شود. یعنی چیز اصلی مطرح در دایره‌ی اخلاق، که «شخص دیگری» باشد، نمی‌تواند به عنوان یک کلیت بسیط موضوع داوری واقع شود. چرا که پیچیده‌تر و بغرنج‌تر و پویاتر از آن است که بتوان کلیت‌اش را در میانه‌ی دو قطبی نیک/بد با اطمینان بر نقطه‌ای نشانند. درباره‌ی کردارها اما، داوری ممکن است. یعنی می‌توان در سطح رفتارهای خرد و مشخص دیگری و محتوای قلبی که زاده یا ضایع می‌کند، دلیل آورد و بحث انگیزت و حرفی را به کرسی نشانند. به عبارت دیگر، در حریم اخلاق، تنها کردارهای منفرد هستند که بر مبنای ترکیب چهار متغیر قلبی رسیدگی‌پذیر هستند. فراتر از آن، تنها تعمیمی باقی می‌ماند که جای چون و چرا دارد، و چه بسا استعاره‌ای باشد که تنها ارزش اعتقادی یا سیاسی‌ای را حمل کند یا زیر تاثیر چنین سوگیری‌ای ایجاد شده باشد.



با این مقدمات، به نظرم حریم داوری اخلاقی را باید کمینه در نظر گرفت. یعنی اگر موضوع داوری اخلاقی از حدی از پیچیدگی و درشتی گذر کند، نتیجه‌ای غیرقابل اعتماد و خدشه‌پذیر را به دست می‌دهد. به نظرم

تمدن، به خودی خود نامعتبر و چرند است. چنین گزاره‌هایی در بهترین حالت از خطایی شناختی حکایت می‌کنند که زیر نفوذ عواطف و هیجانهای رسیدگی‌ناپذیر پدید آمده است. در بدترین حالت، ما در اینجا با سوءاستفاده‌ای سیاسی و ایدئولوژیک از اخلاق روبرو هستیم که در سطحی اجتماعی به کارِ روغنکاریِ ماشینِ جبارِ سلطه می‌آید.



البته این نکته به جای خود باقی است که می‌توان بر اساس میانگین قلبی که یک شخص تولید یا نابود کرده درباره‌اش ارزیابی اخلاقی داشت، و باز این هم درست است که می‌توان بر مبنای الگوهای رفتاری هنجارین و مرسوم در دیگری، حکم کرد که او بیشتر نیک است یا بیشتر بد. اما نکته آنجاست که در اینجا ما با حکمی آماری روبرو هستیم که خودش داوری اخلاقی محسوب نمی‌شود، بلکه تعمیمی آماری و نتیجه‌گیری‌ای عقلانی از ارزیابی‌هایی اخلاقی است، که همگی تنها در سطح خُرد، یعنی لایه‌ی کردارها اعتبار دارند.

به این ترتیب، روشن می‌شود که بخش مهمی از گزاره‌هایی که در زندگی روزمره در حریم اخلاق گنجانده می‌شود، اصولاً ارتباطی با این حوزه از شناسایی ندارد. داوری اخلاقی درباره‌ی اشخاص، و عجیبتر از آن داوری‌های اخلاقی درباره‌ی اهالی یک شهر، یک قبیله، یک نژاد، یا یک



اعترافات

اما باید اعتراف کنم که در بسیاری از موارد این ذوق و آن سلیقه با آنچه نزد عام بی‌سوادان و عوام باسوادان می‌بینم فاصله‌ای چشمگیر دارد.

شاید این تنها برداشت من محروم از گوهر هنرشناسی باشد. شاید هم به واقع قضیه‌ی لباس موهوم پادشاهی برهنه در کار باشد که به ناروا و از سرِ ریا ستوده می‌شود. به هر روی بخش مهمی از ستایشها و بزرگداشت‌های نثار شده بر بخش مهمی از آثار ادبی و هنری مدرن را ناپذیرفتنی می‌یابم. شاید قضیه به تربیت و آموزشهایی که دریافت کرده‌ام بازگردد، که چه در زمینه‌ی ادبیات و چه هنر بیشتر کلاسیک بوده تا پسامدرن. شاید هم به ناتوانی فهم و تقصیر ذوق من مربوط باشد. اما به هر روی بخشی از نقاشی‌های مدرن را، و بسیاری از فیلمهای کند و ملال‌آور روشنفکرانه را، و بدنه‌ی ادبیات سیاست‌زده‌ی متعهدانه‌ی قرن بیستمی را، و

اعتراف دهم: خستو می‌شوم و اعتراف می‌کنم که سلیقه‌ی هنری و ادبی هنجارین را نمی‌پسندم!

نخست این را بگویم که من از مصرف کنندگان حرفه‌ای آثار هنری و ادبی هستم. از موسیقی و فیلم گرفته تا شعر و رمان و نقاشی، همیشه از برخورد با دستاوردهای هنری و ادبی لذت بسیاری برده‌ام و برای همین بخش مهمی از زندگی‌ام را وقف بهره بردن از لذت موسیقی و شور شعر و زیبایی طرح‌ها و رنگها کرده‌ام. مثل دیگران ذوقی دارم که طی این ممارست در نگرستن به هنر، تراشی خورده و به سلیقه‌ای ختم شده است.

تقریباً سراسر نوشتارهای موسوم به شعر سپید و حجم و موج نو و الباقی را نه زیبا می‌یابم و نه پرمعنا.



همگان معمولاً در ستایش این آثار چندان همداستان‌اند که کسی مثل من، ترجیح می‌دهد در این زمینه دم در کشد و حرفی نزند و دست بالا در همسرای نامفهوم عمومی در تحسین این آثار مشارکت نرزد و از ریا پرهیزد. این امکان البته هست که این آثار محتوایی عمیق و جدی و مهم

داشته باشند و من مخاطب به خاطر آن که بخش مهمی از عمرم را در جنگل و کوه و بیابان گذرانده‌ام، به قدر کافی متمدن و فرهیخته نباشم تا آن را دریابم، اما با توجه به آن بخش دیگری از هنر و ادبیات مدرن که می‌فهمم و می‌ستایم و می‌پسندم، به نظرم این طورها هم نیست!

اعتراف می‌کنم که بخش مهمی از ادبیات و هنر جدید را نمی‌پسندم، از آن رو که معنا و ارج و ارزشی در آن نمی‌یابم. از آن مهمتر، اعتراف می‌کنم که به نظر خودم این نپسندیدن نتیجه‌ی پیچیدگی والا و عمق فهم‌ناپذیر این آثار نیست، بلکه در سطحی بودن، شعارزدگی، و بی‌معنایی این کارها ریشه دارد. یعنی ستایشهای روشنفکرانه و بزرگداشت‌های اغراق‌آمیزی که نثار این آثار می‌شود به نظرم یا در شارلاتان‌بازی تولید کنندگانش ریشه دارد و یا در ساده‌لوحی مصرف کنندگانش!

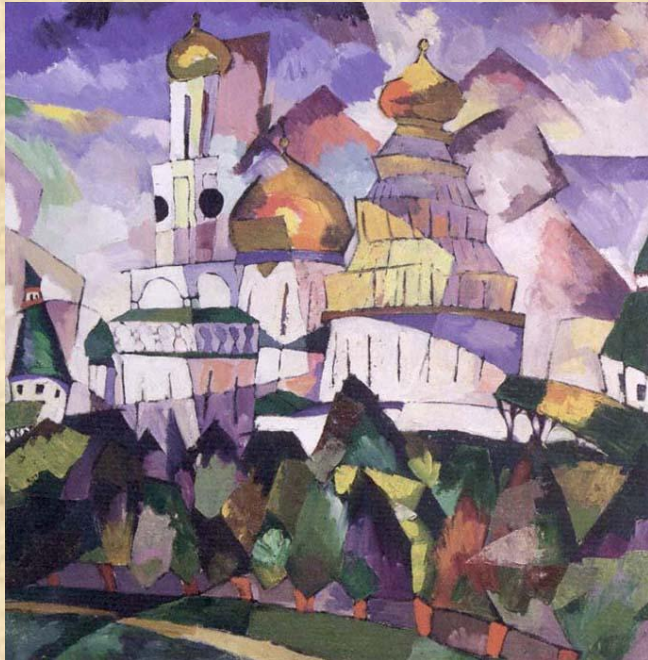
از این رو بر من خرده نگیرید اگر اعتراف می‌کنم که شوبرت را از شوئنبرگ بسیار بیشتر دوست دارم، حافظ و فردوسی را از نیما و شاملو بسیار بسیار برتر می‌دانم، و بیشتر آثار نگارگری و خطاطی ایرانی را از بیشتر هندسی‌بازی‌های نقاشان نوآور بیشتر می‌پسندم. بین خودمان بماند، مسئله‌ای که با این آثار دارم، آن نیست که چرایی و محتوایشان را درک‌شان نمی‌کنم. مسئله اینجاست که دقیقا درک می‌کنم چرا و چطور و با چه محتوایی آفریده شده‌اند!

به گمانم بخش مهمی از آنچه که مردمان به عنوان ادب و هنر نو می‌ستایند، ناشی از ساز و کارهای اجتماعی ترشح شهرت است و صنعت فرهنگ. یعنی اگر بخواهم صریح باشم، باید اقرار کنم که به نظر مسئله به نادانی من باز نمی‌گردد، که در ساده‌لوحی دیگران ریشه دارد. شاهد این



کاندینسکی را دوست دارم و پیکاسو را می‌ستایم. خودت حدیث مفصل

بخوان از این مجمل!



این را هم بگویم که شباهتی می‌یابم بین نقاشی‌های دیواری زمخت

و نازیبا، آهنگهای لس‌آنجلسی، و شعرهای عوامانه، با محصولات

روشنفکرانه‌ی «با کلاسی» که انگار برای جبران نهادینه شدن همین رگه‌های

شاه بیت این که هرچه بیشتر تاریخ ظهور و تکامل این «آثار» را می‌خوانم و

کلیت تولیدهای مولدانش را به عنوان یک سیستم یکپارچه تحلیل می‌کنم،

بیشتر به این نتیجه می‌رسم که کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه هست. در پرتو این

پژوهشها بیشتر قیافه‌ی یک شهرت‌طلب بی‌استعداد و کم سواد هویدا

می‌شود تا رخسار هنرمندی خردمند و عمیق. به ویژه وقتی به برخی از

شاهکارهای بسیار ستوده شده از میان آثار «پسا- پیرا- فرا-اولترا-نو» نگاه

می‌کنم، حرکتی سطحی و سودجویانه را می‌بینم با محتوایی عیان و

شعارزده، نه امری پیچیده و غنی که فهمش دشوار و لذتبخش باشد. از این

روست که در کیفم همیشه دیوان حافظ را همراه دارم، و نه نثرهای پلکانی

خوش چاپِ مدرن را، و اگر قرار باشد تابلویی برای آویزان کردن بر دیوار

خانه‌ام انتخاب کنم، رافائل را بر کاندینسکی ترجیح می‌دهم، و داوینچی را

از پیکاسو بارها و بارها برتر می‌دانم، و تازه بگویم که در میان این مدرن‌ها

از برنامه‌هایم شناسایی عمیقتر هنر و ادب بی سر و ته و گذرا و شلخته‌ایست که مثل سلیمانی بیمار و فرتوت بر دوش دیوهای رسانه‌ای سوار شده و به آسمان‌پیمایی مشغول است. بازشناسی قالبهای معنایی حاکم بر این آثار و واسازی پیش‌داشتهای میخکوب شده بر آنها به نظرم راهی است برای آن که خویشتن را و زمانه‌ی خویشتن را دقیقتر و روشن‌تر بشناسیم، و شاید از این رهگذر وقتی همگان به ستودن اثری بی مایه یا چرند مشغول‌اند، لختی تردید کنیم و دم فرو بندیم و چه بسا اعترافی کنیم... که من چنینم که نمودم، دگر ایشان دانند!



هنری در همان آدمها ابداع شده‌اند. یعنی به نظرم در اینجا با یک سیستم از سلیقه‌های درهم بافته روبرو هستیم و یک شبکه‌ی منسجم و همسازگار از سطحی‌نگری و ستایش آثار کم‌مایه که با پشتوانه‌ای ایدئولوژیک این پوچی و تهیای آراسته را در دو طرح و رنگ و بسته‌بندی متفاوت برای عوام بی‌سواد و روشنفکران کم‌سواد تولید می‌کند.

هرچند از این آثار لذتی نمی‌برم و ستایشی را در من بر نمی‌انگیزند، اما سخت مایه‌ی کنجکاوی‌ام هستند؛ نه در مقام اثری هنری که عواطف و هیجانات را دگرگون سازد، که به مثابه چالشی نظری که عقل و خرد را به خارش می‌اندازد. پس چگونگی پیدایش‌شان، زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی ظهورشان، ساز و کارها و روندهای تکثیر و تبلیغ‌شان، و سرنوشت‌ها و سرگذشت‌های آفرینندگان‌شان برایم پرسش‌برانگیز هستند و موضوعی دلپذیر برای تحلیل و پژوهش به حساب می‌آیند. از این رو یکی

کرد که در مورد این قضیه به هیچ کس چیزی نگیم. ما دو تا هم که از ترس لال شده بودیم همون طور بر و بر نگاهش کردیم. بعد رئیس‌شون رازهایی رو در مورد خودشون برای ما گفت که هرگز فکرش رو هم نمی‌کردیم. البته حدس‌هایی زده بودیم، ولی باورمون نمی‌شد واقعیت داشته باشه."

داستان ماردوش:

بخش بیست و ششم: گزارش

پرسید: "چه رازهایی؟"

گوشزد: نقاشی‌های این بخش اثر لی جفریس (Lee Jeffries) است.

بدون اینکه واکنشی در برابر این پرسش از خودش نشان بدهد ادامه داد: "تا اینکه دو نفرشون اومدن و ما رو به سمت آسانسور راهنمایی کردن. وقتی به خودمون اومدیم توی باغ بودیم و باد سرد شبونه داشت مغز داغمون رو نوازش می‌کرد. اول محمود به خودش اومد و زیر لب گفت: بدو. بعد هم هردوتامون مثل سگ تا آخر محله رو دویدیم. عکس‌ها و نقشه‌ها و هرچی که از خونه یادداشت برداشته بودیم، همه رو جن‌ها مصادره

یکی شون که انگار سردسته‌شون بود و کلاه شاخدار سرخی سرش کرده بود، ما رو به خاطر فضولی‌مون و بی‌اجازه وارد شدن‌مون شماتت کرد و گفت که شانس آورده‌ایم قبل از برداشته شدن نقاب‌ها لو رفته‌ایم. می‌گفت هرکس چهره‌ی جن‌ها رو ببینه در جا می‌میره. بعد هم به ما اخطار



کرده بودن. این بود که دیدیم دست‌مون به هیچ جا بند نیست. بعد این طوری شد که برگشتیم خونه‌ی محمود. من اصرار داشتم که ماجرا رو افشا کنیم و برداریم یک مقاله توی مجله‌ای مثل بخارا و چیستا و این جور جاها چاپ کنیم. ولی محمود که انگار جن‌ها سحرش کرده بودن مخالفت می‌کرد. معلوم بود که تحت تاثیر رازی که جن‌ها گفته بودن قرار داشت، حاضر نبود زیر بار بره. وقتی دیدم می‌خواد منو کنار بذاره و مانع انتشار مقاله‌ام بشه، عصبانی شدم. اون هم ول کن نبود و می‌گفت باید رازدار باشیم و اصالت فرهنگ جامعه‌مون رو اینطوری حفظ کنیم."

با تعجب گفت: "با حرف نزدن در مورد جن‌ها اصالت جامعه رو

حفظ کنین؟"

پیرمرد گفت: "بعله. دقیقا. اون اینطور فکر می‌کرد. آخه جن‌ها این

جوری گفته بودن."

با چشمانی یخ‌زده و مات به دیوار روبرویش خیره شد. و

بعد آهی کشید و گفت: "اینطوری بود که اون اتفاق افتاد."

برای مدتی طولانی سکوت برقرار شد. چون دید پیرمرد نمی‌خواهد

چیز جدیدی بگوید، ناچار شد خودش حرف بزند. پرسید: "چرا اون بیچاره رو کُستی؟"

پیرمرد با نگاه دردمندی به تخم چشمش خیره شد و گفت: "چون دیدم جن‌ها سحرش کردن. اولش فکر نمی‌کردم همچین آدمی باشه. اما بعد یه هو دیدم اومد و گفت که جن‌ها برایش اهمیت زیادی دارن. هرچی بهش گفتم برای حفظ امنیت جامعه باید جلوی فعالیت جن‌ها رو بگیریم، توی کتیش نرفت که نرفت. وقتی دیدم دوست خودم محمود جا زده، جوش آوردم."

با کمی عصبانیت گفت: "این که دلیل نمی‌شه بزنی با قندشکن کله ی بابا رو داغون کنی که!"

پیرمرد نالید و اخم کرد: "راستشو بخوای حرفتو قبول دارم. اما همه چی تصادفی بود. من که نمی‌خواستم بکشمش. فقط دیگه طاقتم طاق

شده بود. نمی‌تونستم تحمل کنم. محمود تنها کسی بود که من در مسیر مبارزه با جن‌ها روش حساب می‌کردم و اون هم بهم خیانت کرد. نتونستم ضعفش رو قبول کنم. این بود که کارمون به جر و بحث کشید. بعد درگیر شدیم، و زدم کشتمش. مگه نه اینکه جن اعظم گفته بود زندگی یه جور جنگه؟ من هم سعی کردم با تمام قوا بجنگم. محمود می‌بایست حرف جن-های محبوبش رو بیشتر گوش کنه."

پیرمرد سرش را به زیر انداخت و چشمانش را بست. معلوم بود که صحنه‌ی جسد خونین و مالین دوست قدیمی‌اش جلوی چشمش ظاهر شده و وجدانش را ناراحت کرده است. قصد نداشت چیز دیگری بگوید، و حالتش آنقدر گویا بود که دیگر لزومی ندید به این کار ترغیبش کند.

از پشت میز بلند شد و پوشه‌اش را در دست فشرد و از اتاق خارج شد. دم در نگهبان تنومندی ایستاده بود و چماق چوبی درشتی را در

دستش گرفته بود. با دیدن او دهانش تا بناگوش باز شد و گفت: "سلام

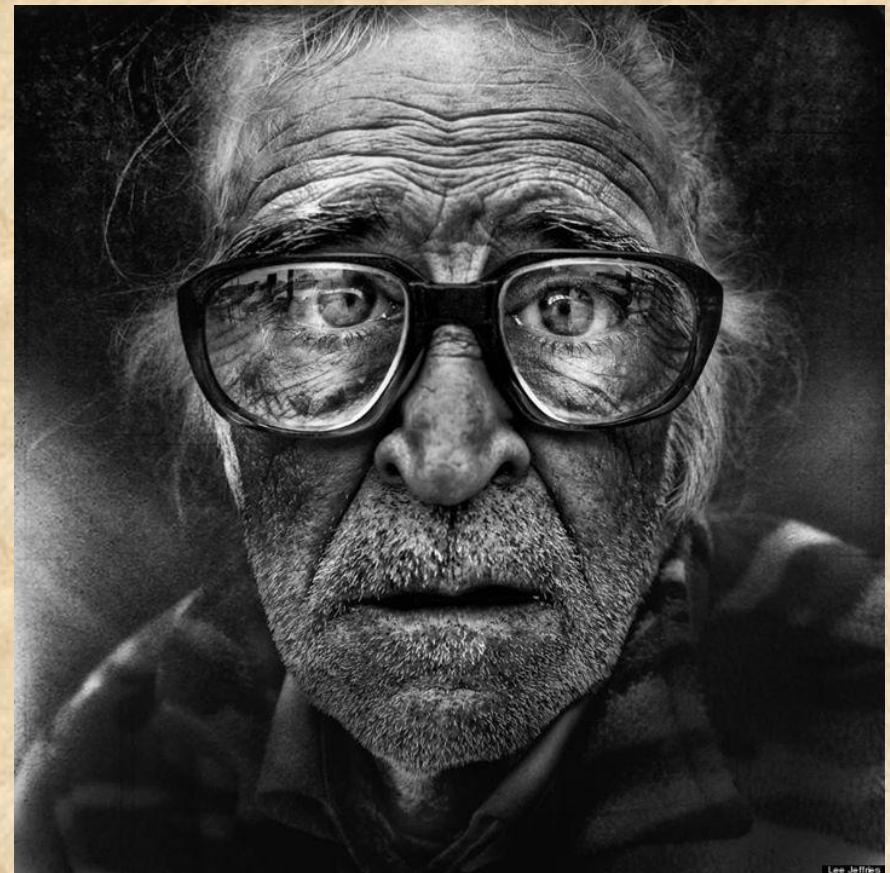
خانوم دکتر. چیز جدیدی ازش فهمیدین؟"

در حالی که در راهروی ضدعفونی شده و نیمه‌تاریک بخش پیش

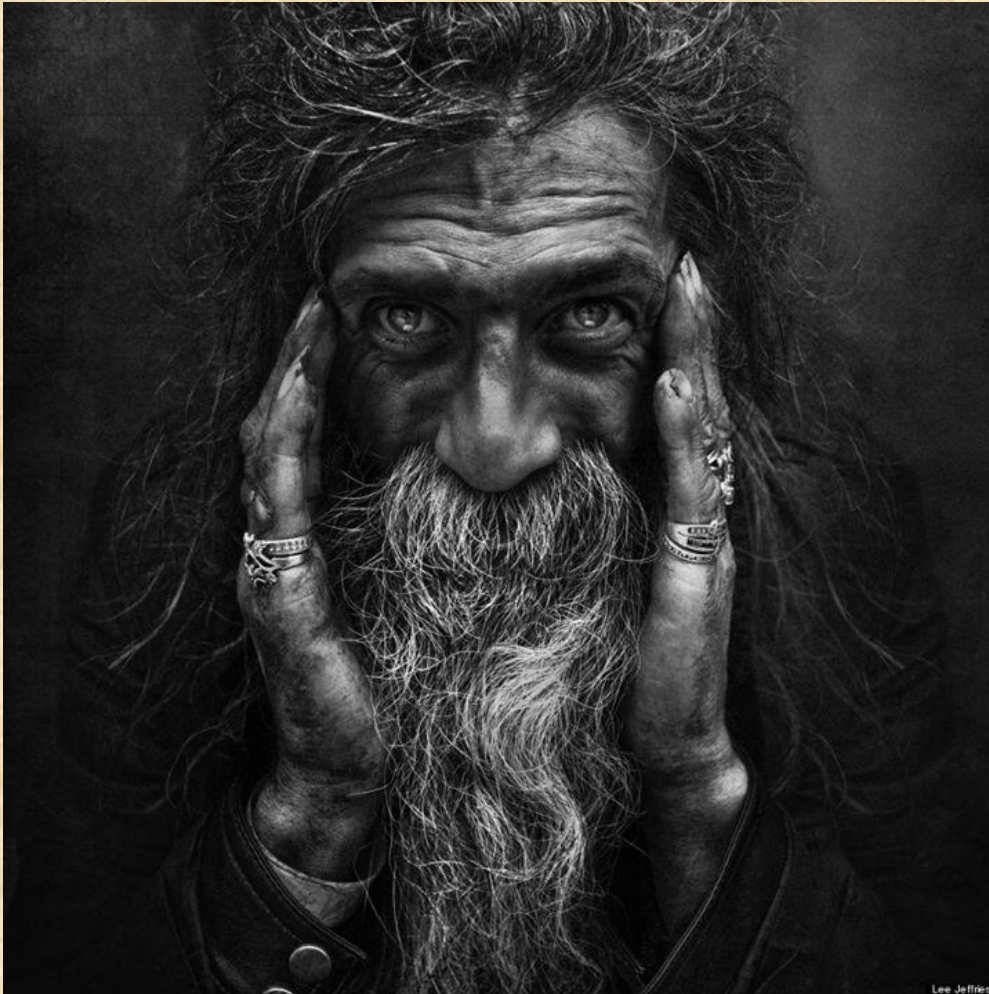
می‌رفت گفت: "نه بابا، این بیچاره کاملاً قاطی کرده..."

در حالی که صدای کشیده شدن کفش‌های نوی سیاهش روی کفپوش سبز
بدریخت بخش بیماران خطرناک برمی‌خاست، به طرف اتاق استراحت
رفت. آنجا یک چایی از مستخدمی که با سینی این طرف و آن طرف می-
رفت گرفت و در حالی که آن را می‌خورد پوشه را باز کرد تا نتیجه‌ی شرح
حال گرفتن از دکتر لطفیان را داخلش بنویسد.

کمی مکث کرد و به فکر فرو رفت. مسلم بود که پیرمرد یک تخته کم
داشت. اما چطور شده بود که زده بود رفیقش را کشته بود؟ در سابقه‌ی
بیمار هیچ توهمی که به نوعی به جن و پری مربوط باشد دیده نمی‌شد.
داستانی که پیرمرد برایش تعریف کرده بود، به جز آن تکه‌ی برخورد با
جن‌های سرودخوان کاملاً معقول به نظر می‌رسید. یک لحظه آرزو کرد ای
کاش شرح حال پیرمرد را ضبط می‌کرد و نگه می‌داشت. اگر یک نویسنده



کارآموزی‌اش در بخش روانی را حساب کرد و به خودش گفت: "فقط هفده روز دیگه مونده. بعدش از این دیوونه خونه خلاص می‌شم."



بود می‌توانست داستان جذابی از تویش بیرون بیاورد. هرچند آخرش هم چیزی در مورد راز عجیبی که عاقبت باعث مرگ دوستش شده بود، نگفته بود.

صدای رزیدنت بخش را از پشت سرش شنید که می‌گفت: "خانم دکتر فروزان، نوشتن گزارش رو تموم کردین؟ یه مریض دیگه رو هم باید ببینین."

زیر لب فحشی داد و توی پوشه با خطی درهم و برهم چکیده‌ای از اظهارات پیرمرد را نوشت. بعد لحظه‌مکث کرد، و روی یک تکه کاغذ یادداشتی برداشت و آن را داخل جیبش گذاشت. بدش نمی‌آمد بعدها کمی بیشتر با این استاد تاریخ قاتل صحبت کند. بعد هم پوشه را توی قفسه‌ای که مخصوص این کار بود گذاشت و پوشه‌ی دیگری را که رزیدنت روی میز دم در گذاشته بود، برداشت. در راه برای بار صدم روزهای باقیمانده از

با چهره‌ای درهم جواب داد: "نه، راسته."

بخش چهارم: عزادار

یکی از همکارانش - معلم ادبیات چهل ساله‌ای به نام اخوان - که

نسبت به بقیه بیشتر هوایش را داشت، با شنیدن این حرف بلند شد و دستش

را فشرده و گفت: "آه... واقعا متاسفم. وقتی شنیدم ابوی مرحوم شده واقعا

ناراحت شدم."

لبخندی زورکی زد و گفت: "ممنونم. خودم هم خیلی شوکه

شدم."

مقدم که با نگاهی دقیق‌تر به لباس سفید معلم فیزیک مدرسه‌اش

نگاه می‌کرد، گفت: "آقای آشوری عزیز، اگه احساس می‌کنی نمی‌تونی سر

کلاس بری من می‌تونم برات مرخصی رد کنم. این حفته که توی این

شرایط به خونه و زندگیت برسی."

سرش را تکان داد و گفت: "نه، ممنون. بچه‌ها بیخودی علاف

همیشه از پوشیدن پیراهن سیاه و گذاشتن ته ریش و این مسخره

بازی‌ها بدش می‌آمد. هفت هشت سال پیش که یکی از دوستان نزدیکش

مرده بود، از این کارها نکرد و حالا هم مصمم بود زیر بار رسم و رسومی

که نمی‌پسندید، نرود. صبح مثل همیشه اصلاح کرد و لباس سفید ساده‌ای

پوشید و کیف سامسونتش را برداشت و راهی مدرسه شد.

توی دفتر با نگاه گیج و مردد همکارانش روبرو شد. مدیر مدرسه -

مرد مسنی به نام آقای مقدم - با دیدنش به پیشوازش آمد و در حالی که از

دیدن ظاهر همیشگی‌اش دچار تردید شده بود با لحنی نامطمئن گفت:

- "به به، آقای آشوری، تشریف آوردین؟ خبرهایی شنیده بودیم که

خوشبختانه گویا غلط بوده."

می‌شن. ترجیح می‌دم درسم رو بدم."

این را گفت و روی یکی از مبل‌های دفتر معلم‌ها ولو شد.

آقا سید که قوری چایی هیچ وقت از دستش جدا نمی‌شد. با چهره‌ای که همدردی از آن می‌بارید به او نزدیک شد و یک چایی برایش ریخت و "تسلیت می‌گم" کوتاهی گفت و پی‌کارش رفت.

تشکر کرد و در حالی که مشغول خوردن چایی‌اش بود، به بحث داغی که بین معلم‌ها بر سر مردن و ماندن و حق بودن مرگ و این جور چیزها درگرفته بود گوش کرد.

وقتی بچه‌ها از سر صف به کلاس‌هایشان رفتند و معلم‌ها برای رفتن سر کارشان از دفتر خارج می‌شدند، صدای مدیر مدرسه را از داخل اتاقش شنید که داشت به ناظم مدرسه می‌گفت: "... از اولش هم همین-

جوری عجیب و غریب بود. آخه پدر آمرزیده بابات مرده، یه فاتحه‌ای،

پیرهن سیاهی، چیزی..."

شانه‌هایش را بالا انداخت و از راه پله‌های فرسوده‌ی مدرسه بالا رفت.



وقتی از کلاس بیرون آمدند، بهرام به او نزدیک شد و به زبان

فرانسه گفت: "je suis desole. خبرهای بد رو شنیدم."

سرش را تکان داد و گفت: "خوب دیگه، بالاخره آخرش همینه.

شکل ممکن."

هیچ آدمی تا ابد زنده نمی‌مونه. چیزی که اذیت می‌کنه شکل حادثه‌ست."

بهرام زیر بازوی دوستش را گرفت و در حالی که همراه او از پلکان شلوغ

معلم فرانسه‌شان از کلاس بیرون آمد و به چندتایی از بچه‌ها که

موسسه‌ی زبان پایین می‌رفت گفت: بیا یه گپی با هم بزنیم و داستانت رو

داشتند در راهرو با هم حرف می‌زدند سری تکان داد و رد شد. با دیدن آنها

برام تعریف کن."

یکی از همان لبخندهای همیشگی‌اش را زد و گفت:

شاهرخ زیاد حوصله‌ی حرف زدن نداشت، ولی وقتی اشتیاق

"Ca vas? Monsieur Ashoori?" -

دوستش را دید ناگهان احساس کرد دوست دارد برای کسی ماجرا را

شاهرخ آشوری، معلم فیزیکی که شاگرد زرنگ کلاس فرانسه

تعریف کند. پس پا به پای او پیش رفت و وقتی به ماشینش رسید در کنار

محسوب می‌شدو به تازگی پدرش را از دست داده بود، سری خم کرد و با

راننده را هم باز کرد تا بهرام هم سوار شود. بهرام گاهی وقتها که مسیرش

خوشرویی گفت: "Oui, Monsieur professor."

با او یکی بود تا بخشی از مسیر را همراهش می‌آمد. پس خیلی بی

بهرام صبر کرد تا استاد بگذرد و بعد از او پرسید: "مگه شکل

رودربایستی سوار شد و کیفش را روی صندلی عقب انداخت. شاهرخ

قضیه چطوری بوده؟"

پشت فرمان نشست و راه افتادند. بهرام چون دید دوستش سکوت کرده

کیفش را به دست دیگرش داد و گفت: "بی‌ریخت. بی‌ریخت‌ترین

گفت: بیا بریم خونه ی ما، هم اتاقم یه هفته ای رفته شهرستان. اونجا می

تونیم راحت حرف بزیم.

شاهرخ گفت: نه، بریم خونه ی ما. الان دیگه من هم توی اون خونه تنهام.

می خوام چیزی رو نشونت بدم.

بهرام به چهره ی دوستش نگاه کرد. نور چراغ ماشینها روی صورتش

منعکس می شد و چشمان خسته و متفکرش را روشن می کرد. به نظر می

رسید از چیزی ناراحت است.

تا وقتی که به خانه ی شاهرخ برسند زیاد حرف نزدند. این بار

اولی بود که بهرام به این خانه می آمد. با وجود این که از سالها پیش

همدیگر را می شناختند و دوستان نزدیک یکدیگر بودند، هیچوقت موردی

پیش نیامده بود که به این خانه قدم بگذارد. موقعی که از در آپارتمان

کوچک وارد می شد با خودش فکر کرد ای کاش در موقعیت بهتری برای

بار نخست به این خانه می آمد.

شاهرخ کیفش را بالاقدی روی کاناپه ای پرت کرد و چراغها را روشن

کرد. لامپهای پرنوری دو اتاق کوچک سوئیتی جمع و جور را روشن

کردند. بهرام به اطراف نگاه کرد. یک آشپزخانه ی کوچک که با نیم

دیواری به سالن مربوط می شد، یک دست مبل کهنه، یک میز کار سنگین،

یک جفت در در آنسوی خانه که احتمالا به سرویس بهداشتی و اتاق

خواب باز می شدند، و دیوارهایی که تا سقف پوشیده از کتاب بودند.

شاهرخ سروقت یخچال رفت و یک پاکت شیر از داخلش بیرون

آورد و گفت: حیف که برای پذیرایی ازت آمادگی زیادی ندارم.

بهرام لیوان شیر را از او گرفت و گفت: برای خوردن اینجا نیومدم. راحت

بشین و تعریف کن بینم چی شده که اینقدر خون خونتو می خوره؟

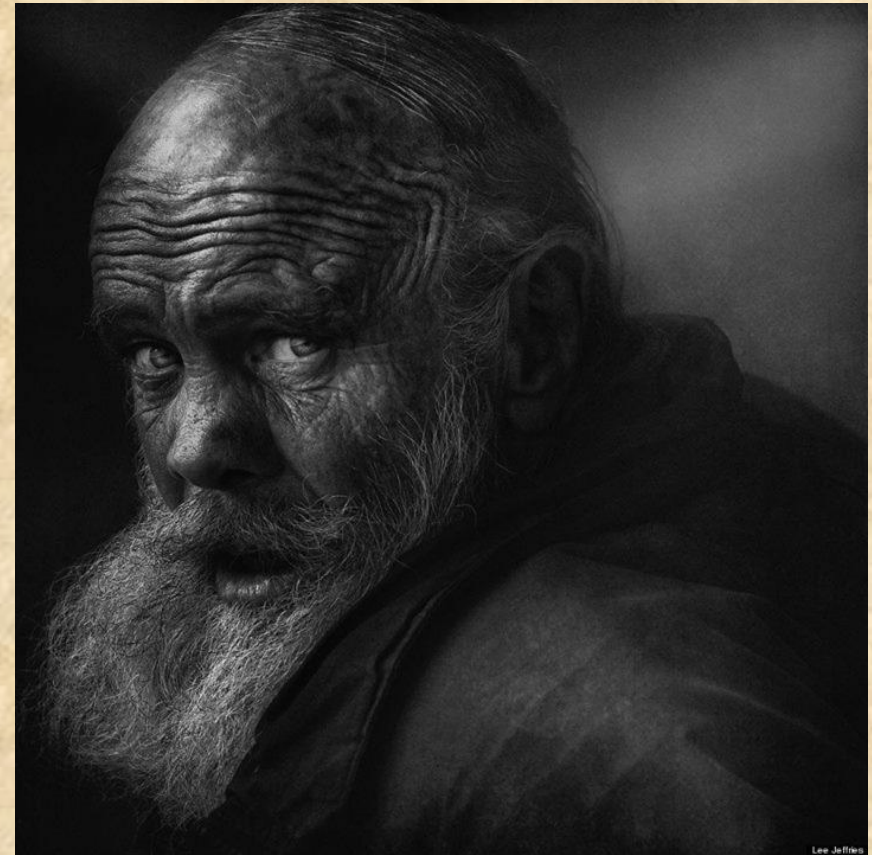
هر دو نشستند. لیوانهای شیر در دست، برای دقایقی ساکت ماندند. انگار که

در حال انجام مراسمی رسمی باشند.

بالاخره شاهرخ شروع کرد: تو که بابامو دیده بودی؟

بهرام سرش را به علامت تایید تکان داد. پدرش دکتر آشوری نامی بود که در دانشکده‌ی محل تحصیل او تدریس می‌کرد. سعی کرد او را به یاد بیاورد. پیرمردی تکیده و لاغر، که عینکی درشت بر چشم داشت و موهای بلند سفیدش را با بی توجهی روی پیشانی می ریخت. تا به حال با او هم صحبت نشده بود، اما از دوستانش که رشته‌شان ادبیات بود شنیده بود که استادی مهربان و ورزیده است. یکبار در مراسم بزرگداشت فردوسی آمده بود و در جمع دانشجویان صحبت کرده بود. مدتها بعد از این دیدار کوتاه، بهرام شنیده بود این استاد پیر، پدر دوست نزدیکش شاهرخ است.

شاهرخ گفت: آدم بی آزار و آرومی بود. هیچوقت ندیده بودم دعوا و کتک کاری کنه یا اهل زد و خورد باشه. وقتی شنیدم با یکی از دوستای قدیمیش بزنی بزنی کرده و دوسته با قند شکن زده توی سرش کلی شوکه شدم.



پرسید: دوستش کی بوده؟

شاهرخ آهی کشید: نمی‌دونم دکتر لطفیان رو می‌شناسی یا نه. دانشکده‌ی شما درس نمی‌داد. یعنی اون قدیم ندیمها اونجا بوده ولی بعد از انقلاب زیر آتش رو می‌زنند و از دانشگاه تهران بیرونش می‌کنن. اون هم مدتی میره خارج و بعد میاد توی دانشگاه آزاد شروع به کار می‌کنه.

پیرمرد جسور و خوبی بود که یکی از نزدیکترین دوستای بابا محسوب می‌شد.

بهرام پرسید: سر چی دعواشون شده بود؟

گفت: نمی‌دونم. پیرمرد خودش بعد از ارتکاب به قتل قندشکن خونی رو بداشته بوده و برده دم در پاسگاه و برای افسر نگهبان اعتراف می‌کنه که همین الان یکی از ایادی جنها رو کشته.

پرسید: یکی از کی‌ها رو؟

گفت: از ایادی جنها. معلوم بود که زده به سرش. افسر نگهبان اول فکر می‌کنه پیرمرد عقلش پاره سنگ بر می‌داره. برای همین هم به حرفش توجه نمی‌کنه و می‌خواد از پاسگاه بیرونش کنه. می‌بینی چه مملکتیه؟ قاتل می‌ره دم در پاسگاه، بعد افسره بیرونش می‌کنه!

پرسید: بعد چی می‌شه؟

گفت: هیچی. شروع می‌کنه به افسره بد و بیراه گفتن و بعد لابلا‌ی حرفاش به این نتیجه می‌رسه که افسره هم از ایادی جنهاست. اینه که با همون قندشکن به افسره هم حمله می‌کنه. طرف انگار آدم قلدری بوده، چون دکتر لطفیان رو خلع سلاح می‌کنه و بعد هم بازداشتش می‌کنن. وقتی به آدرسی که می‌داده می‌رن، جسد بابا رو توی خونه‌ی لطفیان پیدا می‌کنن.

بهرام پرسید: آخه برای چی دوستش رو کشته بوده؟

شاهرخ غرید: این چیزیه که من هم می خوام بدونم. پلیس گذاشت چند دقیقه ای باهاش صحبت کنم. اما پیرمرد دیوانه فقط از اینکه مجبور شده محمود جان رو بکشه ابراز تاسف می کرد و ادعا می کرد که جنها بابای منو خریده بودن و مجبور شده برای نجات ایران این کارو بکنه. خلاصه

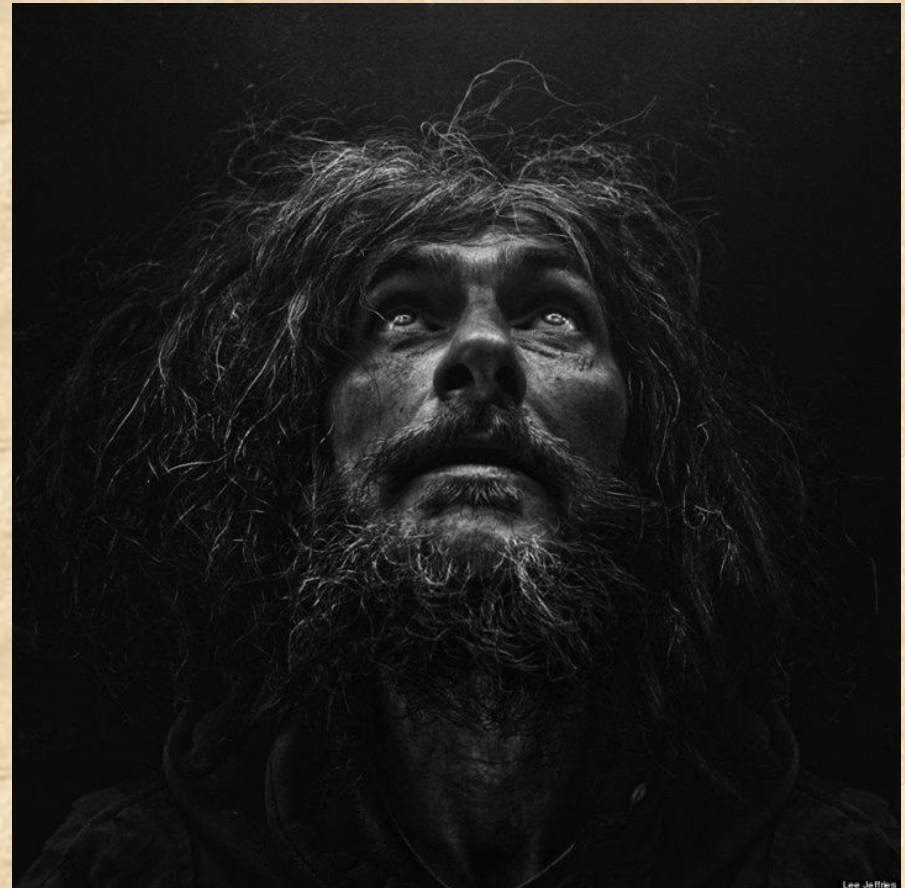
پرسید: آخه بالاخره دلیلی داشته که اینطوری فکر می کرده. یا فکر می کنی یه دفعه ای زده بوده به سرش؟

شاهرخ گفت: اگر همه چیز به همین سادگی با یک جنون آنی توضیح داده می شد بد نبود. اما می دونی که ما فیزیکدانا به یک دلیل لازم و کافی برای تفسیر مشکلمون نیاز داریم. فکر می کردم همچین دلیلی وجود نداشته باشه.

اما وقتی خونه رو گشتم، دیدم بابا برام یه نامه گذاشته.

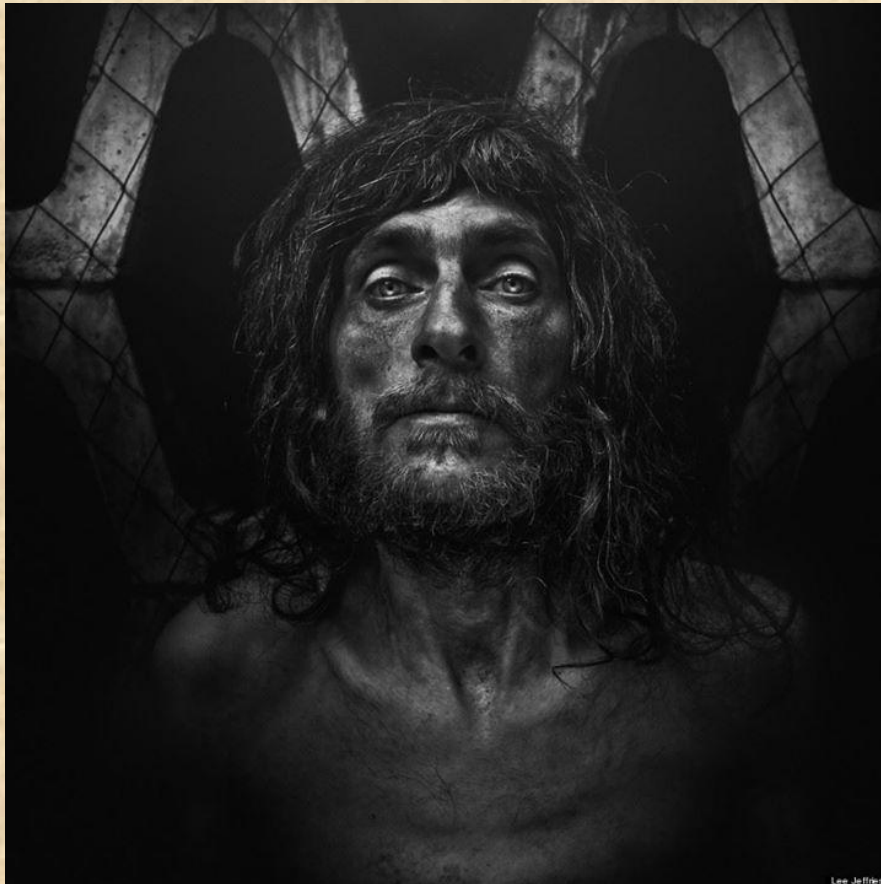
بهرام گفت: خوب، چی نوشته بود؟

شاهرخ بسته ای زرد رنگ را که پر از کاغذهایی نامرتب بود را از لابلاهای کتابهای روی میز برداشت و به دست بهرام داد: مسئله دقیقا همینجاس. بابا پیش از رفتن به خونه ی اون دیوونه یه نامه برام نوشته و کلی از یادداشتهاش رو که در طول این چند سال جمع کرده بوده برام باقی گذاشته.



بهرام پرسید: چی؟

با لحنی متحیر گفت: حرفهای دیوانه وار دکتر لطفیان رو تایید کرده!



بهرام نگاهی سرسری به کاغذها انداخت. مجموعه ای دست نوشته ی تمیز و مرتب بود که در مورد جاهای باستانی و تاریخهای مختلفی نوشته شده بود. یکی از کاغذها را بیرون آورد و دید چند جمله به صورت تندنویسی بر آن نوشته اند.

«پری = از ما بهتران: چون می ترسیده اند؟»

fairy... ریشه ی واژه. فرهنگ زبانهای هندوایرانی. - ماینهوف.

... آمیزش پری و زن به فرمان ضحاک. زن سیاه پوست؟؟ بندهشن هندی..»

اخم کرد و پرسید: اینها یعنی چی؟ می دونی توش چی نوشته؟

شاهرخ به چشمان دوستش خیره شد و گفت: نوشته که طی چند سال

گذشته در مورد اساطیر و داستانهای مربوط به باورهای عامیانه ی مردم

درباره ی جنها کار می کرده، و این که دکتر لطفیان همکارش بوده.. یه

چیز دیگه هم نوشته..



سخنی درباره‌ی آزادی بیان

آنچه می‌خواهم بنویسم موضع‌گیری‌ایست که پیشتر در قالب اعترافاتم بدان پرداخته بودم، اما رخدادهای جاری از جمله قضیه‌ی اباذریه و قشقرق مجلس فخریه و به خصوص عملیات غریبه‌ی شارلی ابدو در هیئت مفتش اعظم داستایوسکی به سراغم آمد و حالی‌ام کرد که اعترافات کافی نبوده است. پس این دفعه کمی دقیقتر می‌نویسم تا شاید جایم در نقشه‌ی درهم پیچیده‌ی قبایلی که درباره‌ی حدود آزادی بیان یا مرزبندی اخلاقی آن سخن می‌گویند، روشن شود.

این روزها پیکره‌ای تنومند از بحثها و کشمکشها در فضای حقیقی و مجازی جاری است که هسته‌ی مرکزی‌اش به «آزادی بیان» -یعنی دایره‌ی

مجاز تولید و پراکندن منشها (در معنای واحدهای معنادار فرهنگ) -مربوط می‌شود. پرسشهایی که در این میان محل کشمکش‌اند، از زمینه‌ی رخدادهای پیرامون‌مان بر می‌خیزند. پرسشهایی از این دست که آیا یک روشنفکر حق دارد مردم را ابله بنامد؟ آیا یک کاریکاتورست حق دارد قدیسان دینی را ریشخند کنند؟ آیا مؤمنانی که از این ریشخند خشمگین شده‌اند، حق دارند آزردگی‌شان را با آدمکشی ابراز کنند؟

به گمانم وقتی درباره‌ی آزادی عقیده یا آزادی بیان صحبت می‌شود، سه لایه‌ی متفاوت از رخدادهای مورد نظر است و توجه نکردن به تمایزشان است که واگرایی نظرها و ناسازگاری موضع‌ها را رقم می‌زند. این سه لایه در مدل زروان برابرند با سطوح روانی و اجتماعی و فرهنگی. لایه‌ی نخست، آزادی اندیشیدن است و تولید معنا که امری روانشناختی است و در ذهن «من» رخ می‌دهد؛ لایه‌ی دوم به آزادی بیان یعنی

درگیری‌ها و اختلاف نظرهایی که این روزها درباره‌ی حریم آزادی بیان می‌بینیم، معمولاً از نادیده انگاشتن این ساختار سه لایه ناشی شده است. یعنی می‌بینیم که یکی دارد از آزادی تولید معنا در سطح روانی دفاع می‌کند و دیگری با حمله به پیامدهای اجتماعی کنش گفتاری پاسخش را می‌دهد. برای فهم درست مسئله و داوری خردمندانه درباره‌اش، نخست باید ماهیت آن را شناخت. ماهیت چالشی که پیش‌روی ما قرار دارد سه لایه‌ایست و در سطوح روانی، اجتماعی و فرهنگی سه پدیدارِ معنامحور متمایز را در بر می‌گیرد که به ترتیب عبارتند از اندیشه، کنش گفتاری و بیان. به این ترتیب بحث به سه نوع آزادی باز می‌گردد: آزادی اندیشه، آزادی کنش گفتاری، و آزادی بیان.

با این مقدمه‌چینی می‌توانم داوری خودم و موضع‌گیری‌ام را تدقیق کنم: به نظرم آزادی اندیشه بی‌قید و شرط و بی حد و مرز و مطلق است.

صورتبندی آن اندیشه در نظامهای زبانی و ابرازشان برمی‌گردد و امری گفتمانی است که در لایه‌ی فرهنگی تعریف می‌شود. سومین لایه به بازتاب اجتماعی این بیان و اثرش بر روندهای نهادی مربوط می‌شود و بنابراین به سطح اجتماعی تعلق دارد. پس از ویتگنشتین و آستین آموخته‌ام که چیزی مجرد و انتزاعی به اسم «بیان» نداریم که بخواهد آزاد یا زندانی باشد. همواره پیش‌زمینه‌ای گفتمانی و پس‌زمینه‌ای اجتماعی با معنای اندیشیده شده گره خورده است که همه‌ی گفتارها را به کنش گفتاری (speech-



یعنی نه تنها هیچ حریم و «نباید» اخلاقی یا منطقی‌ای در این قلمرو وجود ندارد، که نمی‌تواند هم وجود داشته باشد. هرکس حق دارد درباره‌ی هر تابویی شرم‌آورترین فکرها را داشته باشد. هرکس می‌تواند درباره‌ی هر چیزی هر جور که می‌خواهد هر فکری بکند و نه کسی مجاز است او را از این کار باز دارد، و نه اصولاً می‌تواند چنین کند. بنابراین لایه‌ی اندیشه به نظرم از قید هر نوع بند و بست حقوقی یا اخلاقی رهاست. اینجا سرچشمه‌ایست که معنا در آن زاده می‌شود و از این رو می‌توان آن را زمینی مقدس دانست که تاسیس هر پاساژ سیاسی یا مکتبخانه‌ی اخلاقی‌ای در آن ممنوع است.

اما سطح بیان به خاطر پیوندش با گفتمانهای دیگر از چنین تقدسی برخوردار نیست. بیان در پیوند با بیانهای دیگر شکل می‌گیرد و معنا می‌شود، یعنی به مثابه امری گفتمانی در تهیا شناور نیست. بیان یک معنا از

نظر ساخت و بافت و ریخت و رسانه می‌تواند در زمینه‌ای گفتمانی منطقی یا غیرمنطقی، معقول یا دیوانه‌وار، مؤدبانه یا شرم‌آور، و پذیرفتنی یا ناپذیرفتنی جلوه کند. از این رو درباره‌ی بیان یک معنا می‌توان به معیارهای شناخت‌شناسانه قایل شد و به شکلی اعتباری درباره‌اش داوری کرد. اما این معیارها پسینی‌اند و به اعتبار شناختی امر بیان شده دلالت دارند. یعنی پیشینی نیستند و مجوز ابرازشان محسوب نمی‌شوند. بر این اساس به نظرم آزادی بیان - یعنی آزادی تولید منشهای معنادار در سطح فرهنگی - نیز بی‌حد و حصر است. یعنی قیدی حقوقی و اخلاقی آن را مهار نمی‌کند، هرچند چارچوبی منطقی و عقلانی اعتبار و روایی و درستی گزاره‌هایش را محک می‌زند و گاه مردود می‌شمارد.

در سطح کنش گفتاری است که پای «دیگری» به میان کشیده می‌شود و بنابراین ابتدا اخلاق و بعد حقوق مجال حضور می‌یابند. آن اندیشه‌ای که

تولیدش محترم است و شخصی، با گذر از ساخت بیانی‌ای که اعتبار شناخت‌شناسانه‌ی خاصی را دارد، وقتی در زمینه‌ی اجتماعی ورود می‌کند دیگر امری مینویی و دوردست و معنامحور نیست، که در معادلات قدرت نقش ایفا می‌کند و بنابراین به شکلی مستقیم با تولید و توزیع قلبم (یعنی قدرت/ لذت/ بقا/ معنا) در شبکه‌ی اجتماعی درگیر می‌شود. در اینجاست که می‌توان کنشِ گفتاریِ وابسته به بیانِ یک اندیشه را در بستری اخلاقی یا حقوقی ارزیابی کرد.

من به آزادی مطلق اندیشه و آزادی کامل بیان باور دارم، اما به نظرم چنین دامنه‌ی آزادی کنش گفتاری چنین گسترده نیست. کنش گفتاری بیش از آن که امری معنامدار باشد، کرداری اجتماعی است و باید در همین مقام مورد ارزیابی قرار گیرد. یک کنش گفتاری می‌تواند احساسات و هیجان‌های زیانکارانه و آسیب‌رساننده‌ای مانند نفرت و خشم و حسد و ترس را در افراد برانگیزد، می‌تواند کردارهای افراد یا سوگیری‌های جماعت‌ها را تعیین کند، و می‌تواند انگاره‌ی افراد یا گروه‌ها را آراسته یا زشت سازد. از این رو در اینجا با رفتاری سر و کار داریم که تعادل قدرت و در پی آن توازن کل قلبم را در میان من و دیگری به هم می‌زند و بنابراین ارزش اخلاقی نیک یا بد پیدا می‌کند. یک اندیشه‌ی خطرناک و شرم‌آور و جنون‌آمیز تا وقتی در ذهن «من» وجود دارد و هیچ نمود



رفتاری‌ای پیدا نکرده، رنج و پوچی و ضعف و مرضی در «دیگری» پدید نمی‌آورد و از این رو نمی‌توان آن را «بد» یا «جرم» دانست. بیان این اندیشه در قالب متنی که در دفترچه‌ی خاطرات «من» نوشته شده و هرگز توسط هیچ «دیگری»‌ای خوانده نمی‌شود هم به همین شکل از قید اخلاق و حقوق رهاست، هرچند می‌تواند راست یا دروغ بنماید و درست یا نادرست محسوب شود. اما وقتی «من» اندیشه‌ی بیان شده‌اش را در بافتی اجتماعی با «دیگری» سهیم شد، وارد میدان بازی با قلبم شده است و از این رو کنشی گفتاری صادر می‌کند که ارزش اخلاقی و حقوقی دارد.

به نظر من آزادی کنش گفتاری مانند همه‌ی آزادی‌های کرداری دیگر تا حدی مجاز است که به حقوق دیگران آسیب نرساند. یعنی اگر قلبم را در دیگری بکاهد، غیراخلاقی است. بدیهی است که هر کنش گفتاری نوسانی در میزان قلبم پدید می‌آورد و پرهیز از بیان تمام اندیشه‌هایی که

باعث هر شکلی از ناخوشنودی و ناتوانی و پوچی در دیگری شوند، ناممکن است. اما دست کم به کمک این معیار می‌توان درباره‌ی محتوای اخلاقی کنشهای گفتاری حکم کرد و الگوهای کاهنده یا افزایش‌دهی قلبم را در میانشان تشخیص داد. بر این اساس دو نفر که با هم به بحث علمی مشغول‌اند، کرداری اخلاقی انجام می‌دهند چون کنش گفتاری‌شان روی هم رفته قدرت/ لذت/ معنا/ بقا را در شبکه‌ی اجتماعی افزایش می‌دهد. هرچند یکی از آنها شاید به خاطر مردود شدن عقلانی نظرش احساس ناراحتی یا پوچی پیدا کند. ناسزا گفتن دو نفر در خیابان، ترور شخصیت، و شایعه‌پراکنی درباره‌ی زندگی شخصی مردم هم یک کنش گفتاری غیراخلاقی است چون هم به طور موضعی و هم در کل «قلبم» را کاهش می‌دهد.

چند کاریکاتوریست نمی‌شد این جبهه‌ی بزرگ از سیاستمداران و روشنفکران و فعالان اجتماعی را به حمایت از کنش گفتاری «ریشخند قدیسان» وا داشت، و این بسیج نیروهای هوادار ریشخند کنندگان کاری است که تروریست‌های مسلمان نابخردانه به انجامش رساندند، نه خود کاریکاتوریست‌ها.



بدیهی است که موضع‌گیری اخلاقی من درباره‌ی کنشهای گفتاری به معنای پذیرش رفتار خشونت‌آمیز در واکنش به موارد غیراخلاقی‌اش نیست. این نکته البته راست است که رسانه‌ها و ابزارهای گفتمانی در جهان امروز به شکلی بسیار ناعادلانه توزیع شده است، و بی‌شک گروه‌ها و جبهه‌هایی را می‌توان یافت که با نوعی ستم گفتمانی از جنس فقر دانایی یا کمبود منابع رسانه‌ای روبرو باشند. اما راه برطرف کردن این نابرابری و دستیابی به فضای دادگرانه‌تر برای تبادل نظر و درگیر شدن آرای متفاوت، خشونت نیست. ابراز خشونت در پاسخ به یک گفتمان، قلبم را به شکلی روشن و صریح کاهش می‌دهد و بنابراین غیراخلاقی بودن‌اش در کنار ناکارآمدی و غیرعقلانی بودن‌اش نمایان است، از این رو تقریباً در تمام موارد به شکلی خودکار منتهی به افزایش اعتبار و ارزش گفتمانی می‌شود که در معرض خشونت قرار گرفته است. شاهدش هم این که جز با قتل

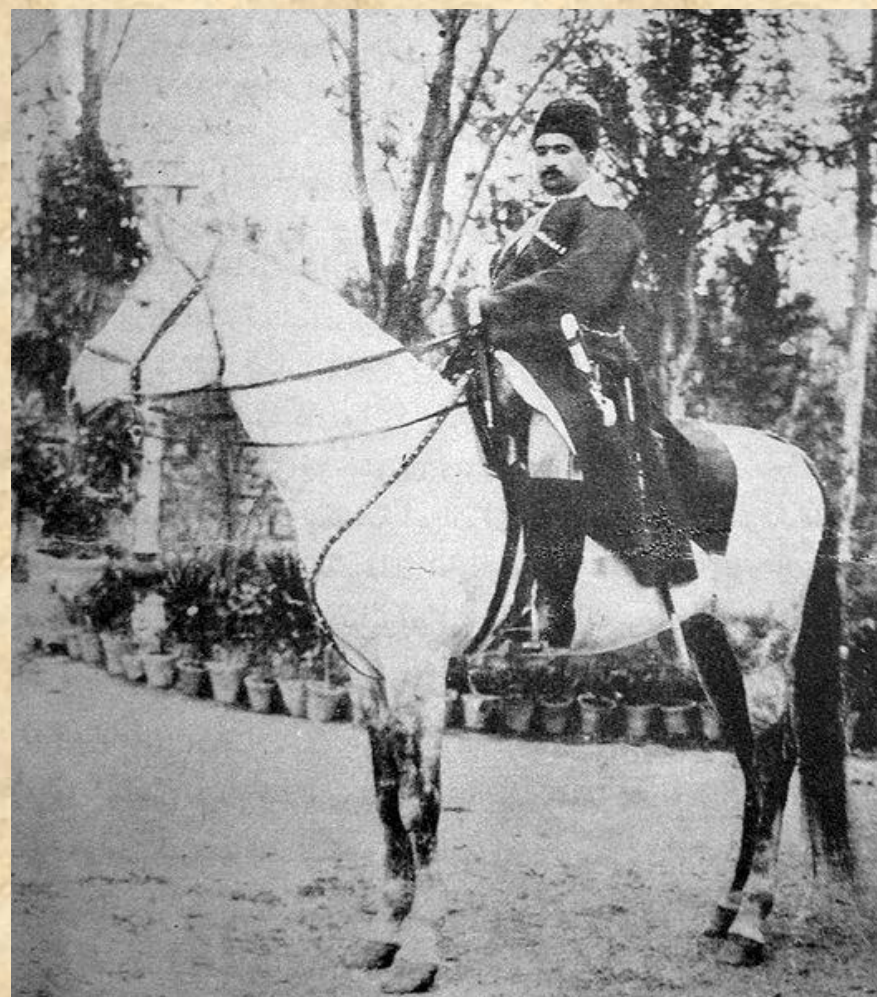
کنش گفتاری غیراخلاقی را دامن می‌زنند، تاسیس رسانه‌هایی است که اخلاقی رفتار کنند. این درسی است که من از پویایی تاریخ معنا آموخته‌ام، و این درسی است که آزرده‌گان و زخم‌خوردگانی که در چنبر توهین و ابراز خشونت متقابل اسیرند، باید بیاموزند.



سپهر فرهنگ، یعنی جایی که منش‌ها در آن حضور دارند و بر سر حضور در رسانه‌های اجتماعی با هم رقابت می‌کنند، قلمروی تکاملی است که انتخاب طبیعی در آن حکمرانی می‌کند. منش‌هایی که معنایی کارآمدتر و درست‌تر و پذیرفتنی‌تر داشته باشند و قلبم بیشتری را در حاملان‌شان پدید آورند، دیر یا زود در این بازی پیروز خواهند شد. تجربه‌ی تاریخی نشان داده که تلاشِ نهادهای اجتماعی برای سیطره بر معنا همواره به شکست می‌انجامد و دست بالا ظهور معناها را به تاخیر می‌اندازد، و همزمان آن معناها را تشدید و نیرومند هم می‌سازد. راه مقابله با معنایی ناخوشایند، آفریدن معنایی خوشایند است و راه رویارویی با رسانه‌هایی که

نگاره:

محمدعلی شاه و هوادارانش



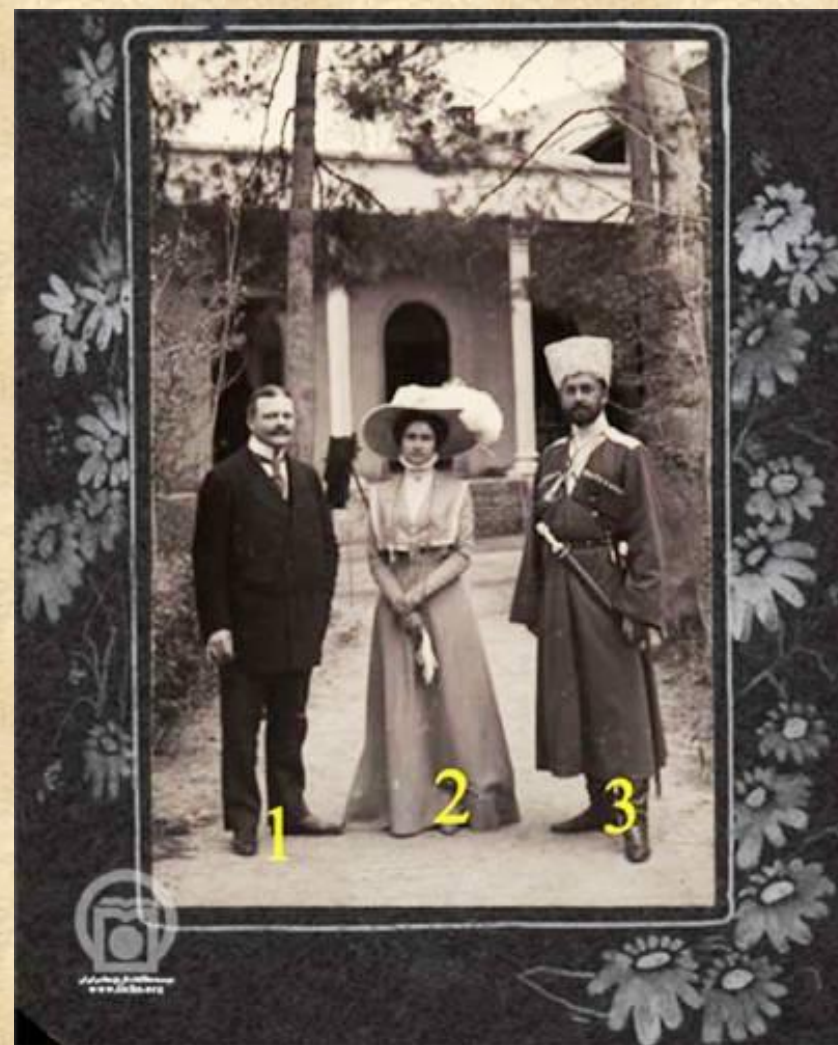
- ۱- غلامعلی عزیزالسلطان ۲- محمدعلی قوام الدوله ۳- محمدولی خلعتبری ۴- احمد میرزا قاجار (ولیعهد) ۵- علی موثق الملک ۶- لیاخوف ۷- محمدعلی شاه ۸- حسین پاشا امیر بهادر جنگ ۹- حسنعلی میرزا اعتضادالسلطنه ۱۰- مسعود میرزا ظل السلطان ۱۱- بهرام میرزا مسعود ۱۲- مهدی کاشی ۱۳- عبدالصمد میرزا عزالدوله



۲- لیاخوف ۳- محمد حسن میرزا قاجار ۴- حسین پاشا امیربهادر جنگ ۵-

عبدالمجید میرزا فیروز ۶- محمدولی آصف السلطنه ۷- فیروز میرزا فیروز ۸-

خسرو سردار ظفر



۱- هارتویک با ۲- زنش و ۳- سرهنگ لیاخوف



محمدعلی شاه در باغ شاه بعد از به توپ بستن مجلس



Le shah Mohammed Ali.



گوشزدی درباره‌ی دریافت سیمرغ

سیمرغ نشریه‌ایست که به عنوان هدیه‌ی کوچکی برای دوستانم منتشرش می‌کنم، و مانعی نمی‌بینم که دوستانم آن را برای هرکس که می‌خواهند بفرستند. چرا که دوستانِ دوستان من، دوستان من هم هستند. همچنین برای پرهیز از ایجاد مزاحمت برای آنها که شاید وقت و علاقه‌ی خواندن‌اش را نداشته باشند، تنها سیمرغ را برای کسانی می‌فرستم که به شکلی برای دریافتنش ابراز علاقه کرده باشند. پس لطفاً اگر تمایل دارید نشانی خودتان یا دوستان در فهرست ارسال مجله قرار بگیرید، ای‌میل خود را به نشانی sherwinvakili@yahoo.com بفرستید. همچنین بازخوردها و پیشنهادهای خود را برای بهبود سیمرغ به همین جا ارسال کنید. شماره‌های پیشین سیمرغ را در تارنمای رسمی من خواهید یافت، در این نشانی: <http://soshians.ir/fa>

