

مجلة النوابت

عربية-فارسية

مجلة نوابت

شماره چهارم با محوریت نقد / اهواز / مهر / ۱۳۹۹ / سپتامبر ۲۰۲۰

نظریه‌ی یک متفکر آن است که در میان گفته‌های او ناگفته‌های باقی می‌ماند.

نظریه المفکر هي مالم يقوله في مقاله

"مارتن هایدغر"

عربی-فارسی





نوابت NAWABET

مجله نوابت

شماره‌ی چهارم با محوریت نقد

اهواز/مهر ۱۳۹۹/سپتامبر ۲۰۲۰

این مجله از همه‌ی شما عزیزان فرهیخته و صاحب قلم برای ادامه‌ی کار خود درخواست حمایت معنوی دارد؛ چنان‌که با در میان گذاشتن و ارسال مطالب تالیفی یا ترجمه‌شده‌ی خود برای انتشار در این مجله، در اعتبار و غنا بخشیدن به فعالیت آن سهیم باشید. برای این مجله‌ی الکترونیکی، گاه‌نامه‌ای نیز به‌طور مجزا تدراک دیده شده است تا در هر شماره‌ی آن یک موضوع محوری از افق‌ها و چشم‌اندازهای متفاوت نویسندگان و مترجمان، مورد بررسی قرار گیرد. یکی از اهداف این مجله اولویت بخشیدن به نظرگاه‌ها و سلیقه‌ی نویسندگان و مترجمان آن در تفسیر پدیده‌های مفهومی است. بر این اساس هر یک از دوستان فرهیخته می‌توانند با توجه به سیر مطالعاتی یا تخصصی خود در حوزه‌ی علوم انسانی، به‌طور روش‌مندانه به این مهم بپردازند. نویسندگان و مترجمان می‌توانند با توجه به تسلطی که به یکی از زبان‌های فارسی یا عربی دارند، تالیفات یا ترجمه‌های خود را در قالب مقالات، یادداشت‌ها، خبرها، گزارش‌ها، مصاحبه‌ها و حتی سخنرانی‌ها یا درس‌گفتارهای خود برای ما ارسال کنند. از این رو خواستاریم تا بدین واسطه افق‌های جدیدی را در نسبت به مواضع مفهومی مورد بحث که در هر شماره از گاه‌نامه یا سایت مجله مطرح می‌شوند برای ما و خوانندگان گران‌قدرمان بگشایند.

با تشکر

اعضای هیأت تحریریه

سر دبیر: عبدالله محسن

هیأت تحریریه:

احمد فرادی اهوازی، فاطمه سواعدی، عبدالله

محسن، عماد مزرعاوی، ماجد تمیمی

نویسندگان این شماره:

احمد فرادی اهوازی، عبدالله محسن

(مترجم: حسین سمیر)، عماد مزرعاوی،

سید محمد آل‌مهدی، سعید اسماعیل،

آنتوانت رووروی (مترجم: فاطمه سواعدی)،

افشین پورموسوی، قاسم حزباوی، عاشور

صیاحی، سرور ناصر، سعید سواری،

سیدهادی آلبوشوکه، ابتسام فاخر، مائده

ساک، هادی حزباوی

طراح گرافیک: کامران سلطانی

تصویر روی جلد اثر: دیوید آلوارز

ارتباط با ما:

Website: nawabetmag.com

Instagram: @nawabet.magazine

Twitter: @NawabetMagazine

Telegram: t.me/Nawabet

Email: nawabetmag@gmail.com

Phone: 09395735646

در این شماره می خوانید

سخن سردبیر

مقالات

- ۷ مفهوم «النقد» باعتباره فاعلیة الذات و تفتح الحرية/ أحمد فُرادی الأهوازي
- ۱۳ السؤال عن امکان انشاء ذات ترنسندالیة / ناقدة اهوازية/ عبدالله محیسن/ ترجمة: (حسین سمیر)
- ۲۲ عرب در مواجهه‌ی انتقادی با خوانش سنت در برابر مدرنیته / سید محمد آل مهدی
- ۲۹ جغرافیای تفاوت و شهرسازی تحقیر؛ نقدی بر شهر ایران مدرن/ عماد مزرعاوی
- ۳۶ سوژه و نقد در عصر تکنولوژیک/ آنتوانت رووروی / ترجمه: فاطمه سواعدی
- ۴۰ تحلیلی انتقادی از برخی پیش‌داوری‌ها درباره‌ی فلسفه‌ی نیچه / افشین پورموسوی
- ۴۷ جریان‌های سازوارانه در مدرسه‌ی فلسفی اسکندریه / (قسمت اول) / قاسم حزباوی
- ۶۰ هل ما نكتبه بالفارسیة يُعد أدبًا أهوازيًا؟ / (قراءة نقدية في هوية الأدب المكتوب بالفارسیة) / القسم الأول: النظرية/ سعید إسماعیل

ملاحظات

- ۶۸ تقييم التجربة الفكرية للموسوعة القرآنية/ عاشور صیاحی
- ۷۲ النقد النسوي: قراءة في التطرف النسوي الأهوازي/ سرور ناصر
- ۷۵ إشكالية غياب النص السردی/ سعید سواری

سینما

- ۷۷ مصاحبه با عبدالله سلامی / به کوشش سید هادی آلبوشوکه
- ۸۹ سکوی پرتاب به قعر انسانیت؛ نقدی بر فیلم سکو (پلتفرم) / ابراهیم زهیری

بررسی کتاب

- ۹۳ النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة/ ابتسام فاخر
- ۹۶ متن و نقش منتقد از دیدگاه ادوارد سعید / مائده ساکی
- ۱۰۱ گفت و گوی نوابت با هادی حزباوی با محوریت ترجمه‌ی کتاب اگزستانسیالیسم از نگاه دیگری
 نوشته‌ی انیس منصور

۱۰۴ چگونه در نوابت بنویسیم؟

سخن سردبیر

مخاطبان برای مجله قائل می‌شوند حفظ شود. بر این اساس ما با سعه‌ی صدر و آغوش باز هر نقد اصولی و روشمند را پذیرا هستیم. نقدی که بایستی در نوشتار صورت گیرد و نه آن هم به رسم سنت شفاهی‌مان که در «مضیف» و «گعده» و «کافه» که تا کنون طریقه‌ی معمول بوده است. چنین رویکردی می‌تواند یکی از بنیادهای مهم بحران‌های فرهنگی باشد که در این سیاق، اغلب انتقادات به اموری که متوجه شخصیت‌ها و نه آن هم متون آنها است مربوط می‌شوند. به شخصه به تقدم متن بر شخص معتقد هستیم. جایی که میان این دو کران و مرز ظریفی که میان آنهاست، مشغول تمرین برای توجه به متون شویم. اگر غیر از این سیاق‌ها در کار باشد، طبعاً از آنجا که سیاقی رسمی و روشمند نیست نمی‌توانیم آن را پذیرا باشیم. چراکه چنین رویکردی کار ما را به حاشیه‌کشانده و نقدها به عنوان نشانه‌هایی از شخص‌محوری تفسیر می‌شوند. کما این‌که پس از انتشار شماره‌های دوم و سوم اینجا و آنجا حرف و حدیث‌ها، شایعات و پچ‌پچ‌هایی روی داد که باعث رنجش خاطر و خروج برخی از همراهانمان شد. هم‌چنان‌که در انتهای مقدمه‌ی شماره‌ی اول امری را متذکر شدم باز هم آن را تکرار می‌کنیم و آن این امر است که از آنجا که چنین حرکت و فعالیتی در منطقه‌ی ما صورت نگرفته بود ما هنوز در آزمون و خطا به سر می‌بریم. آن‌چه در نظر ما مهم بود این امر بود که این حرکت جدای از این‌که چه اشخاصی بدان همت کردند بالاخره آغاز شد و چنان‌که از گوشه و کنار می‌شنویم منجر به فعالیت‌هایی در حوزه‌های تخصصی شد و ایده‌ی داشتن مجلاتی دیگر تا حدودی به خود رنگ واقعی گرفت. باز هم آن‌چه مهم است ادامه‌ی این راه است و نه اشخاصی که آن را به پیش می‌برند. بایستی چنین اشخاصی از طیب خاطر و اخلاص و هدف خدمت‌رسانی برخوردار باشند تا مداومت در مسیر ممکن شود. از طرفی باید بگوییم که ما به هیچ وجه مدعای کمال را با خود یدک نمی‌کشیم؛ چراکه آن وقت، چنین امری چشم‌هایی که قرار است بدین راه نافذ شوند را

می‌توان اذعان داشت که این مجله پس از انتشار چهار شماره، روند تکاملی خود در مسیرش را کم‌کم در حال نمایان شدن می‌بیند. سه شماره‌ی منتشر شده نیز با واکنش‌هایی مثبت یا منفی همراه بود. البته از طرفی نیز این نکته را مد نظر داریم که روند سه شماره‌ی پیشین ما عاری و خالی از اشتباه نبوده است که این امر می‌تواند کاملاً طبیعی باشد. با این همه این مجله همین که در بین مخاطب فرهیخته‌ی اهوازی و غیر اهوازی چه منتقد و چه مخالف و موافق آن کم‌کم جایگاه خود را یافته است و آن مسیری که در آن قدم گذاشته است، برای همراهان و مخاطبان آن هدف خود را واضح‌تر می‌بیند. در این بین دوستانی از مجموعه‌ی ما به دلایل مختلف جدا شدند و در عوض آن در این مدت دوستان دیگری برای همراهی ما اعلام آمادگی کردند و ما نیز با آغوش باز از ایشان استقبال کردیم. هنوز هم بر این امر تاکید می‌کنیم که فعالیت ما به قول یکی از همکاران - که این اصطلاح را از فلسفه‌ی ژیل دلوز به عاریت گرفته - فعالیت «ریزومی» است. در چنین فعالیت و منشی آن‌چه در اولویت قرار می‌گیرد چندصدایی و چندگانه‌باوری افراد شرکت‌کننده در آن را بایستی به عنوان احترام به تفاوت دیدگاه‌ها و روش‌شناسی‌ها تفسیر کرد. برخی از دوستان دلسوز و بزرگوار نقدهایی برای برخی مطالب ابراز کردند و عنوان کردند که برخی از این مطالب دچار ضعف و سستی بودند و در کنار باقی مطالب با کیفیت نوعی عدم هارمونی را رقم زده‌اند. اشکالاتی هم بر شیوه‌ی صفحه‌آرایی مجله وارد بود که سعی بر آن داشتیم تا برای احترام به مخاطبان و منتقدین، این اشکالات را اصلاح و رفع و رجوع کنیم. با این همه باید بگوییم که این مجله از ناحیه‌ی مالی با مشکل روبرو است که این امر نیز برای ادامه‌ی راهی که در پیش است بایستی در اولویت‌های همکاران قرار بگیرد تا شأن و منزلت وقت و توجهی که

در انتها کورشده خواهیم یافت. به همین خاطر اعلام می‌داریم که فعالیت این مجله کاملاً شفاف و از طرفی با جان و دل پذیرنده‌ی نظرگاه‌های اصولی و روشمندی که به بلوغ این حرکت کمک‌رسان هستند می‌باشد. نکته‌ی دیگر این‌که هر نویسنده یا مترجمی که افتخار هم‌کاری را به ما بدهد، باید دانست که این امر حتماً به معنی تایید و یا رد نظرگاه و یا آن طیفی که نویسنده آن را نمایندگی می‌کند نیست و همان‌طور که گفته شد هدف، چندصدایی بودن و حتی نمایش تعارض به بهترین شکل ممکن است تا در همین سیاق، این مجله بهانه‌ای برای یک گفتمان فرهنگی و تاثیرگذار را ایجاد کرده باشد. امید است که علی‌رغم همه‌ی بحران‌های عمیق فرهنگی و تاریخی موجود این مهم، هر چند دور و یا شاید ناممکن به نظر برسد، صورت بگیرد و اگر نگیرد حداقل در مسیر تحقق چنین امر خارج از دست‌رسی تا آن‌جا که در توان داریم کوشش کنیم. دست همه‌ی مخاطبان عزیز که مطالب این مجله را درخور توجه دیده‌اند چه مخالف و چه موافق به گرمی می‌فشاریم.

عبدالله محیسن
۱۴ شهریور ۱۳۹۹
اهواز



NAWABET وايت

مجله نوابت

شماره ی چهارم با محوریت نقد

اهواز/مهر ۱۳۹۹/سپتامبر ۲۰۲۰

مقالات

عربي - فارسی



مفهوم «النقد» باعتبارها فاعلية

الذات وتفتح الحرية

أحمد فرادي الأهوازي

المدخل^١

فيها، من دون قيد، يحد قبوله أوفرضه، في وضع لحدود له. فالممارسة هنا، بشقيها، هي أولى شروط النقد، وبذرة تفتحه، لالشي سوى لأنها متحررة، من أي قيود، تضع حدا للعمل. فهذه هي الممارسة على سوقها، وبمطلقها، لا تتجلى إلا بما للفرد العامل من سعة تحرك.

ويكون يعني هذا الوصف من ساحة ممارسة الذات، أنها قطب الوجود. فمن أين لها، هذه المندوحة في الممارسة، والمحورية في الوجود؟ وهنا تكمن الإجابة، في استدعاء الطرف الآخر من التعريف الأنف، الظاهر في تَعَقُّل الممارس. إن الذات هذه، تحقق كل ذلك، من تعقلها، أي من العقل الذي في البشر. فالذات بهذا المعنى، هي عاقلة بالضرورة. فامتلاك الذات المُدْرِكَة عقلا، يعني أن الفرد يستطيع بهذا العقل، فعل ما يشاء، والاحتراز عما يريد. فهو كائن عاقل، يحقق الكون، ويصير خارج وجوده، ويغير منه إلخ، بعلقه الذي فيه. فهو إذن يسير في حياته اليومية، التي قلنا عنها أنها ممارسة، رافضة أو مؤيدة، بضوء مصباح عقله، يهديه إلى المراضي، و يصونه من المعاطب. وإذا شئنا استخدام لغة التمثيل قلنا، إن الفرد العاقل هذا، يسير في بداية وجوده، في ظلام دامس، لا يستطيع المضي بخطوة، من شدة الظلام، إلا إذا أضيء بنور العقل. وهكذا يكون هذا الممارس، صاحب العقل السليم، يختط العالم، بناء على ما يمتدُّ إليه نور العقل: فما طاله النور هذا، اتضح وبان، وما قَصُرَ عنه، انْتَأَى وتغيب.

إذن فالفرد يتحصل على الحق في ممارسة العمل من دون قيد، من واقع كونه عاقلا يتعقل الوجود، كما أردنا إيضاحه في الفقرتين السابقتين. لكن من أين للعقل، أن يهب هذه المشروعات للعمل، حيث يضع نفسه ميزانا للانعقاد من أي قيد، لعمل الذات العاقلة؟ إن الإجابة عن مشروعية العقل، تكمن في العلاقة بين الفرد العاقل، والعالم الخارجي الذي يحوطه. وقبل الإجابة عن علاقة الفرد بالعالم الخارجي، لا بد من استدراك هام حول ما تبطنه هذه العلاقة، حيث أن إمعان النظر فيها، سرعان ما يكشف الإقرار بوجود ساحتين: الفرد العاقل، من جهة، والعالم الخارجي، من جهة أخرى. فما طبيعة العلاقة بينهما؟ إننا نسارع إلى القول، بأن الذات العاقلة، أو الكائن المُدْرِك، أو الفرد الإنسي، سمه ما شئت، هو صانع العالم الذي يقع خارجه، و بالتالي من هنا المشروعية التي لديه، والتي تُلتمس منه .

لما يبتدئ المرء، التفكير في شيء، ويتبع ذلك، بإرادة الكتابة عنه، فإنه سرعان ما يبصر نفسه أمام خيارين، في كتابة نص ما: فعليه إما اختيار الطريقة التوثيقية، التي يطغى فيها أقوال الكُتّاب، وأصحاب الرأي، حول الشيء الذي فيه كلامه، طريقة يخبئ فيها صوته؛ وإما أن يقوم هو مستقلا بالاملاء، بما تمخض لديه من تتبع حول الشيء، ودراسته، املاء يعلو فيه صوته، ويمتحن تفتح عقله. و في هذا المقال - ومحاولة لتقريب القارئ إلى طريقة تناول الموضوع والحركة فيه- يكون النزوع إلى الطريقة الثانية: بالرغم عما فيها من خطورة، وما يعتورها من عظام. وبعد هذا، و في الفاتحة، لنبدأ الكلام من تبسيط هذا العنوان، صدر المقال، لما يبدو عليه من تكلف، في بادي الرأي. فماذا يعني أن النقد، فاعلية الذات، وتفتح الحرية؟

النقد: مجاهدة الحقائق المطلقة

يعني غياب الحقائق المطلقة، أن الحرية لا تزال متاحة.

حنه أرندت، الوضع البشري

للحديث عن النقد، لا بد، وقبل كل شيء، من تسجيل تعريف مركزله، على سبيل الاقتراح، يسمح بشرح أجزائه. وهذا التعريف المقترح، هو الآتي: «النقد هو ممارسة، لذي العقل السليم، يَصْنَعُ بها العالم الخارجي». يقول هذا التعريف الوجيز، في الطرف الأول منه، أن النقد، هو ممارسة. والمعنى بالممارسة هنا، هو القيام بعمل، وهي لا تكون ظاهرة، إلا في القبول والرد، إذ لا يمكن تسجيل عمل ما، من دون أن تكون الذات العاملة به، رافضة أو راضية. فالذات هنا، لها متسع من الأفق، تتحرك فيه، على سبيل الرفض والقبول، وكأنها الوحيدة في العالمين، تختار ما تشاء، كيف تشاء. وبعبارة بسيطة، فالذات هذه، هي الإنسي الفرد، في محطات حياته، يمارس الحياة، ويسير

١. معاني «نقد» به مثابه خودبنیادی سوژه و آشکارگی آزادی

٢. ليس في مُكْنَة راقم هذه السطور، كتمان ما يعنى منه في هذا المقال المغتضب، معنى الاحتفاء بما يقوم به عبدالله محسين وزملائه، في هذه الظروف العصيبة، وشهادة، على قد صاحبها، بسداد ما يقومون به.

وحقيقة، بغلاف ديني، أو ايدولوجي، أو تاريخي إلخ، فهي زائفة، لا تُبْنِجُ إلا الذوات البشرية، العاجزة عن ممارسة تعقلها، والمفوضة حق التعقل، إلى مرجعية ميتافيزيقية تنوب عنها، لا شهيد على وجودها، سوى سَدَنَة معبد الحقيقة. إن الذوات العاقلة، لا تمارس فاعليتها التي لها، إلا عندما تقوم بمجاهدة هذه الحقائق، التي لا تريد، سوى إنتزاع حق التعقل هذا، والْحَطُّ من قيمة العقل.

فاعلية الذات: انعقاد من العبودية

لقد جاء الدين [=الحقائق المطلقة] من أجل الحياة، ولم يكن معني الحياة في سبيل الدين. إن الدين الذي يتعجز عن تلبية متطلبات الحياة المعاشة، فهو غير حقيق سوى بالإزالة من على وجه الوجود... إن الدين الطبيعي هودين أصالة العقل لا غير، إذ أن المرجع الوحيد في أي عسرورخاء، هو العقل والعقل فقط.

إيمانوتل كانت، الدين في حدود مجرد العقل

جل ما أردنا قوله في الفقرة السابقة، التي غلب عليها الطابع التجريدي، رغم إرادتنا، هو أن النقد يعني أن هناك إنسانا له عقل، يعمل عن طريقه، على التخطيط لحياته، من دون الإنقياد بأقياد «أفكار مسبقية»، تريد منه الإلتزام بتعاليمها. و عندما تعرضنا إلى هذه «الأفكار المسبقة»، تبين لنا أنها تستتر بخديعة، بلباس الحقائق المقدسة، و الحال أنها ليست مقدسة، بقدر ما أنها مدنسة، بدنس الابتعاد عن العقل، وإرادة النيل منه. وبعد هذا، فإن ما تبقى هو الحديث، في هذه الفقرة، عن فاعلية الذات، حيث سيكون أوضح وأقصر، لأنه استمرار منطقي لما قلنا: إذ أن الفرد البشري هذا، بعد إثبات تعقله، لا بد له من ممارسة فاعلية ذاته. فماذا نعني بفاعلية الذات؟ وهنا أيضا سنسلك ذات الطريق المطروق في الفقرة الأولى، من وضع تعريف مقترح، نعمل فيما يليه على تبسيطه. إن «فاعلية الذات تعني أن يكون جل النشاط الفكري والعملي، لدى البشر، مسكونا بهاجس الإنسان».

لقد مر حين من الدهر على الإنسان، لم يكن شيئا مذكورا سوى على ضوء البحث عن الله، وعن الذوات السرمدية. لقد كانت الحضارتين، العربية الإسلامية والأوروبية الوسيطة، مهجوستين، بالتفكير عن الله، لا يحتل التفكير عن الإنسان أي حيز فيهما. فهذه

و يتبين هذا الصُّنْع (مصدر مشروعية العقل)، في طبيعة العقل نفسه؛ إذ أن الذات هذه، لا تمتلك غير هذا العقل حصريا، سبيلا إلى التعرف على الوجود؛ أي أن الكائن البشري، لا يبداء بالتعرف على العالم الخارجي، إلا عن طريق القناة الوحيدة المتاحة لديه، وهي عقله. والمقصود بهذا هنا، هو أن الفرد البشري، إذا تصورناه في لحظة ممارسته المعرفة، يجد نفسه أمام رتبتين: أولهما حسي، حين يرى أنه يحتك بواقع مادي، يدركه مما تنقله إليه حواسه، و ثانيهما عقلاني، حين يلقي نفسه، بما تنقله الحواس له، أمام مجرد مدركات غامضة مبعثرة، غير منتظم عقدها؛ مما يضطره إلى التماس العقل، الذي يقوم بدور الموجه، و الصانع. فبعبارة أخرى، إن العقل البشري، بعد تلقيه المدركات المتحسسة، يفرض عليها نظامه ونسقه، ليصنع منها المعنى، لتجنب المضار، و جني الثمار. وبناء على ذلك، فليس هناك ما يقع خارج العقل إذا، لأن العقل، بما أنه هو الناظم، فأى شي لا يخضع لطوقه، يبقى غير معروف، أولنقل يبقى خارج الإدراك، هو و العدم سواء.

نعم ممارسة لا طوق عليها، لأنها منبثقة عن ذات عاقلة، تصنع العالم، لا يبقى لها إلا أن تجحد أي حقيقة تقع خارجها، تحت أي طائل أو مسمى، ذلك أن وجود أي ظاهرة أو مفهوم ما، يدعي الإفلات من طوق العقل، سيعني بالضرورة، إنكار ما سجلناه أعلاه من أنه (العقل) هو الوحيد الذي يصنع العالم للفرد، و يجعله مندركا معاشا. إن القول بحقائق مطلقة، تقع خارج الذات البشرية، آتية من الطبيعة أو عقل الوهي، أو عقل تاريخي، أو أي شيء آخر، لا يعني سوى تعطيل عمل العقل، و إرجاء فاعلية الذات. إن العقل البشري، بما أنه هو الوحيد الذي يمكنه تحقيق العالم الخارج عن الذات البشرية، فإنه يحتم أن تكون أي حقيقة، أو قيمة إلخ، لا تكون خاضعة لنطاقه، داخله في ميدانه، لا قيمة معرفيا لها، تبقى مجرد موهومات، لا يستطيع العقل الإعتداد بها. إن جميع الأديان، و الفلسفات، و الإيديولوجيات إلخ، بهذه المعني، مشروع و لها قيمة، شريطة أن تخضع للعقل، و آليات عمله؛ فهي ما إن إدعت قصوره، أو اقتعاده موضع أسى منه، حتى دخلت في نطاق اللامعقولات، التي تحُد من ممارسة الذات، ممارستها اللامتناهية، غير محصورة المدى. إن أي

العقل، المرتوي من معينه، عقلا يسمونه عندهم بـ«الله»، صاحب خارطة أوامر الإنسان القاصر العقل ونواهيته، كما أشرنا؛ وثانيا يعني هذا أن العقل بما أنه غير تام، فهو خاضع للعقل العُلوي، لا تبقى له أي فاعلية يمارسها، سواء في تخطيطه للحياة، أو لقبول الأفكار والقيم وابتداعها، ما يجعل الحاجة إلى برنامج «هداية»، حاجة ضرورية. فعندما يجد هذا العقل، في عمله البحثي عن الله، يجد ما هو مغاير للتعاليم الأزلية الأبدية، سرعان ما تلفيه يستنكر بديع ما وجد، لأنه يخالف المعهود من الهداية، مميتا هذا، بالآن ذاته، أي تفتح له، أو إمكانية للخروج عن المعهود المتخشب.

وهذا هو الحال أيضا في الحضارة الأوروبية الوسيطة، من تقدم للإلهي الروحاني على الإنسي الدنيائي، حتى بزغ عصر الهيومانيزم، بفضاحله في الفلسفة، يتقدمهم ديكرت، بهجسهم هاجس حرية الإنسان اللامتناهية، وقيمة وجوده وعقله: عصر الحرية وحلول الإنسان، محل قطب الوجود. فالفيلسوف رنه ديكرت (المتوفى سنة ١٦٥٠ م)، أهدى بشكه، إلى أن الكون كله، صنيعه البشر. فالكجيتو الديكرتية، لم تكن تعني سوى أن غياب العقل البشري، وانعدام فاعلية الذات، تعني لا محالة، السقوط في تيه، يعدم الكون والكينونة، ويبقى مادة هيولانية، لا ترتيب فيها ولا انتظام.

على أن كمال هذا النزوع الهيوماني، المرتكز على الذات العاقلة، بلغ على يد الفيلسوف إيمانويل كانت (المتوفى ١٨٠٤ م) إذ يمكن اعتبار رسالته، في الإجابة عن مفهوم عصر التنوير، أبلغ دفاع عن الذات الفاعلة المتحررة، التي يجب أن تحقق اعتناقها التام، من أي قيمومة متعالية. يقول في بداية هذه الرسالة: إن التنوير يعني الاعتناق من حالة العجز الذاتي. والعجز هنا هو عجز الفرد في استخدام عقله، من دون توجيه أحد. إذا لم يكن سبب هذه الحالة، هو عدم النضج الذاتي، ونقص في ملكة الفهم، فهو بالحري ناتج عن نقصان في الشجاعة والإقدام، لاستخدامه من دون إرشاد الآخر. ليكن شعار التنوير إذن: تحلّ بالشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك (Sapere aude). إن العجز والكسل هما السبب وراء انقياد هذا الحجم الكبير من البشر، على الرغم من أن الطبيعة حررتهم دائما من أي قيادة دخيلة، إلا أنهم يبقون بسعادة، عاجزين

الحضارة العربية، منذ بزوغ عصر التدوين، وهي منشغلة بالفضاء الميتافيزيقي العصر تدويني، وتبعاته الإبتيمولوجية، التي وضعت الله قطب الوجود، لا يصل منه للإنسان، إلا أوامر ونواهي، يكون مصدرها النقل، لا العقل. فالحضارة العربية بهذا المعنى، هي حضارة إلهية، أي أنها تضع في قلب نشاطها الفكري والعملي والحضاري إلخ، الله موضع الغاية، تنطلق منه، لتعود إليه. على أنه يجب العناية بقضية إبتيمولوجية هامة، في عرضنا لهذه الأفكار، تقول بأننا لا نريد منها، الخوض في غمار آراء الفلاسفة و الفقهاء والعلماء إلخ، العرب المسلمون، واحدا بعد واحد، نستشهد بذنا، ونذم ذلك، بل إن ما يهمنا منهم، هو نقطة انطلاقهم الإبتيمولوجية: فقد كان المنطلق الإبتيمولوجي المسلم، بشتى صنوف معارفه، من تصوف وفقه و بيان و حتى فلسفة، ينطلق من أن المعرفة البشرية، أي العقل البشري، الذي قلنا عنه في الفقرة السابقة أنه صانع العالم، وأنه تاما، وأنه هو ميزان كل شيء، هو عقلا ناقصا، لا يدرك من الوجود إلا ما جاء في نطاق مدركاته، المعبئة في بطون دماغه، حسب عبارة ابن خلدون.

فإذا أخذنا العلامة ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ)، نموذجا، لما له من مكانة كبيرة بين المحدثين العرب -بدء بمحمد الجابري، مرورا بناصيف نصار ووصولا إلى أبي يعرب المرزوقي- لكونهم يرونه ذروة العقل العربي المتحرر عن القيود المعهودة في التفكير العربي، إذا نظرنا إلى آراء صاحب المقدمة، نظرة إبتيمولوجية، وجدناه يقول بثلاث مراتب في الوجود: هي المرتبة الحسية، ومدركها الحواس، و المرتبة العقلية، و مدركها العقل البشري، و المرتبة الروحية، ومدركها العقل الإلهي، أو العُلوي: وهي أعلى مراتب الوجود. وأيم الله هي هذه القاصمة: القول بعالم فوق طوق العقل! ومن دون الزيادة في الشرح، نسارع إلى الكلام فنقول، إن وجوه الكارثة، الكامنة في القول بعالم علوي، فوق الطوق البشري، هي أنه أولا إيدانا، من جراء ذلك، لدخول من يدعي الاتصال بهذا العقل، و الحديث باسمه، و النبابة عنه، يجب انقياد الكافة له، لما يتمتع به من مُدْرِكٍ أوفى، و عقل أسمى، من عقل البشر! وهذا بالتحديد هو ما حدث و يحدث إلى اليوم، في الحضارة العربية الإسلامية، من ادعا الفقهاء، سدنة المقدس، أنهم يمثلون المتصل بهذا

هو أصل التعقل الإنساني، المنعقد عن أي مرجعية غلوية، لافرع البحث عن الله أو عن الطبيعة أو عن أي شي آخر؛ وختمنا هذه الأقوال بالإقرار بأن لاحقيقة فوق محك تعقل الذات، إذ كل فكرة خاضعة لنقد عقل الناقد، الخارج عن فاعلية الذات، على سبيل الهدم أو البناء. وقد كان كل ذلك عن التفكير الذي يظهر فاعلية الذات في البعد الفكري. أما فيما يتعلق بفاعلية الذات في بعدها العملي، فهو موضوع هذه الفقرة.

وصحيح أن الكلام سيكون هنا، عن فاعلية الذات عمليا، غير أنه لا مناص من التوغل في النظر، لإثبات محايدة النظر للعمل. ففي هذا المعنى، يكون العمل مبنى على النظر، بالمعنى الذي شرحناه، والذي قلنا عنه أنه حرية الممارسة للذات، تتم من جانب من هو عقله صانع العالم، ويكون النظر من جهته منطلقا من العمل، أي من الواقع الخارجي، بالكيفية التي تطرقنا لها في أعلاه. وهذا بالتحديد ما تثبته الحياة البشرية العملية، بجوانبها العديدة، حيث يحايت فيما النظر للعمل. وبناء على ذلك، فإن الطريق من فاعلية الذات فكريا، إلى فاعلية الذات عمليا، طريقا معبدا: فكما أن فاعلية الذات فكريا متحررة، من كل عقيدة ورأي، فهي كذلك منعتة من كل قيد وسلطة. على أن مفهوم الانعتاق هنا، لا يعني السقوط في انفعال مفرط، يجعل المرء يرفض كل شيء، سالبا هكذا عن نفسه قبول قيمة ما، أو مسؤولية ما إلخ، بل إن تفتح الحرية، لا يتجلى في الحرية السلبية، أي حرية الرفض هذه (بحسب تميز أشعيا برلين الشهير، الحرية السلبية عن الحرية الإيجابية)، تمام التجلي، بل يتجلى في لبه، في الحرية الإيجابية، أي حرية الإختيار، الإختيار المنبثق عن الإرادة الحرة.

إن تفتح الحرية، بهذا المعنى، يعني على رأس ما يعنيه، أن للبشر الحق التام، بأن يختار ما يريد، ويرفض ما يريد: من جنس ودين وقيم ولغة وجماعة ودولة إلخ، مستندا في ذلك، على هدي عقله، بلا قيود. ولكن بما أن التجربة البشرية، في بادي الرأي، تظهر وجود أديان وقيم ولغات وجماعات ودول إلخ مختلفة، فسرعان ما يثار السؤال عن مدى مشروعية هذا الإختلاف، ومدى موضوعيته عقلا. وللإجابة عن هذا الإستفهام، لا بد من إدخال مفهوم التعددية، سبيلا إلى قبول كل هذا الإختلاف في التعقل، واعتبارها زبدة

طوال حياتهم. ولأسباب ذاتها، يكون من السهل جدا للآخرين، أن ينصبوا أنفسهم قادة ومرشدين. إنه من المريح جدا أن لا تكون ناضجا. إذا كان لدي كتاب يفهم عني، أو مرشد روحي استبدله بضميري، أو طبيب يحدد مُلذ غذائي، إلخ، حينها فلن أكون بحاجة إلى بذل أي مجهود. لست بحاجة إلى التعقل والتفكير، ما دمت قادرا على الدفع لمن يفعلها عني، وليتكفل الآخرين، بالنهاية، بهذه المهمة المتعبة. هكذا يستنكر الفيلسوف كأنث كل من يريد النياية عن عقل الإنسان، إذ يرى كمال الإنسان، تاما في شجاعته في ممارسة تعلقة، من دون أي حسيب ولا رقيب، سواء كان ذلك الرقيب، هو التراث، أو الطبيعة، أو الدين أو الانتماء الحزبي الإيديولوجي، أو مصلحة مادية، يتوخاها المرء.

وإذا استحضرننا هنا ما يعنيه النقد عمليا، والذي قلناه، في الفقرة الأولى من بداية هذا المقال، أنه رفض وقبول، فيكون هنا معنى النقد، في نطاق فاعلية الذات، على المستوى الفكري، أنها قديرة، ويحق لها، أن تضع على المحك، جميع الأفكار المتاحة، من دون أي استثناء، وبلا هوادة: بدء من العقائد الدينية، مروراً بالعادات التراثية، والقيم القبلية، وصولاً إلى المعاني المجتمعية نظير الهوية، وختاما بجميع شي. هذا بخصوص الطرف الأول من التعريف، المتمثل بالجانب الفكري المرتكز على الإنسان، أي الفكر الهيوماني، ولكن ما هو القول في الطرف الآخر من التعريف المتجسد بالجانب العملي. إننا عندما نقوم بشرح هذا الجانب، نجدنا متوغلين في معنى تفتح الحرية، التي هي الفقرة الختام.

إن معاينة سير التاريخ يظهر بجل أنه سير نحو تفتح الحرية الحافة، منزلا بعد منزل.

فريدريش هيغل، العقل في التاريخ

تفتح الحرية: التعددية

قلا في الفقرة السابقة، في التعريف المقترح عن فاعلية الذات، أنها تتجسد في أن يكون مدار الفكر هو الإنسان، لا غير، وأن يكون مدار العمل أيضا، هو الإنسان ولا سواه. وفي شرح قيام التفكير البشري على أساس الإنسان قلنا، أن النشاط الفكري يجب أن يبحث في الإنسان وما يتصل به، وأن يكون الإنسان

الحرية الحاققة، وما تدل عليه.

إن استدعاء مفهوم التعددية، يتكفل بتلخيص كل ما تقدم. فهو في البداية، يثبت أن العقل هو عقول؛ أي أنه يختلف من عصر لعصر ومن جماعة لجماعة، وحتى من فرد لفرد إلخ. ولأن هناك مُسَلِّمة أثبتناها في الفقرة الأولى، تقول بأن العقل هو ذاتي البشر، أي بشر، فهو (مفهوم التعددية) يثبت من جهة أخرى أن لكل هذه العقول المشروعية التامة في الوجود، يجب الاعتراف بها من جانب الآخرين.

فمفهوم التعددية، بهذا المعنى، يعني أن جميع المعتقدات صحيحة ومشروعة، ما دامت منبثقة عن العقل، وهي في الآن ذاته، غالطة ومُسخطة، ما دامت تجابه العقل. وهكذا تزحف التعددية إلى جملة أبعاد الحياة البشرية، الفردية والإجتماعية والثقافية والسياسية إلخ. ففي جانبها الفردي: لا بد من الاعتراف بحرية الضمير والوجدان، و الحرية الجنسية إلخ؛ وفي الجانب الإجتماعي: يجب الاعتراف بحرية الجماعات في التعبير عن ذاتها هويًا ولغويًا، والاعتراف بحيزها الجغرافي إلخ؛ وفي الجانب الثقافي: يتحتم احترام المخزون التاريخي الحضاري والشكلاني والروحاني إلخ، لجماعة ما؛ وفي الجانب السياسي: فلا مفرد ولا مناص من الاعتراف بحق الفرد والجماعة في تقرير مصيرها أولاً، وإقامة الدولة التي تمثلها ثانياً، وتحديد شكل النظام الذي يحكمها ثالثاً إلخ. ولأن المبداء في كل ذلك، هو أن يكون العقل ميزان الفكر والعمل، فيمكن إطالة قائمة هذه الأبعاد الإنسانية التي يحكمها العقل.

تفتح الحرية إذن، يعني أن يكون المرء قادراً على ممارسة بعدين، كما قلنا في تعريفنا المقترح، لمفهوم النقد، هما القبول والرفض، بالآن ذاته: فهو من جهة يرفض جميع الأفكار التي أمامه، والسلطات التي في مجتمعه، وهو من جهة أخرى، يقبل ما يريد منها، أو أنه يقوم بابتداع أمور خارجة من لدناته، وذوب عقله، يعيش بناء عليها، ويعرضها لقبول الآخرين إذا شائوها، قبل حقهم في رفضها؛ في نطاق تعددي، لا يقصي شيئاً.

الحوصلة

ما إن يغور المرء، في فهم ظاهرة، أو مفهوم، أو قضية فلسفية مجتمعية، و يمعن فيها النظر، حتى يلقي

نفسه متطرقاً إلى كل الظواهر، والمفاهيم، والقضايا الفلسفية المجتمعية الأخرى. فعندما يريد مثلاً الحديث عن السببية، يجد نفسه مضطراً للتطرق إلى ساحة الله، وعندما يتكلم عن العقل، تراه ملزوماً لتناول الحقيقة، وفي شرحه عن الحرية، يستجلب القول البت في نطاق السلطة، وهلم جرا. وهذا ما نجده بالتحديد عند الفلاسفة في القديم، وعند أصحاب المقالات في العصر الحديث، إذ نراه بالرغم من تخصصهم الأولي في علم ما من العلوم، يتحدثون عن باقي العلوم والمعارف، لاشتباكها ببعضها، و اشتباك الحياة البشرية في مختلف جوانبها. وهذا بالتحديد ما جعلنا نخطو في هذا المقال المغتضب و المحتفي، الذي رجائي منه أن لا يكون شاقاً، يضم بعض عوائد، ثلاث خطوات: أنطولوجية إستيمولوجية، و إستيمولوجية تاريخية، و إيدوبولوجية تقدمية.

فالخطوة الفاتحة، وهي فقرة «النقد مجاهدة الحقائق المطلقة»، كانت الأساس الانطولوجي المعرفي لهذا المقال. و يجيب هذا الأساس عن السؤال التالي: كيف تتحصل المعرفة البشرية، بالعالم، وما هي طبيعة العالم الخارجي أصلاً. وقد قلت في هذه الفقرة، أن إمعان النظر في طبيعة البشر التي هي طبيعة عاقلة، من جهة، وطبيعة الكون التي هي مادية محضة، من جهة أخرى، يثبت لنا، أن الوجود، بكل ما فيه من أديان و كتب سماوية مُنزَّلة و فلسفات و قيم و علوم و معارف إلخ، ليس سوى نظاماً من صنع الفهم البشري. أي أنه لو كان للفهم البشري قدرات و قنوات أخرى، غير القدرات الراهنة، لتصور العالم، على تغيير تام من التصور المعهود لنا.

أما الأخرى فهي بالفقرة الثانية: «فاعلية الذات انعتاق من العبودية»؛ وقد كانت هي الأساس المعرفي، كما سجله التاريخ. ففي هذه الفقرة تطرقت إلى أن الفهم القديم، في الحضارتين الحيتين، العربية والأوربية، كان فهماً لا يعبر للإنسان الأهمية، بل كان يبحث عن طبائع الكون، أي عن الذات الكامنة وراء صنعه، و التي دَرَجَ على تسميتها بـ«الله». وهذا يعني أن الانطلاق من هذا المنطلق في الفهم، هو انطلاق من فهم قديم، اندثر بعد عصر الهيومانيزم الأوروبي، الذي طغى على العالمين، و حتم عليهم بجدارة، أن لا يفهموا العالم وما فيه، إلا من منطلق جعل الإنسان سيد الكون، تدور كل الأفكار حوله، و تنطلق منه لتعود إليه.



و الخاتمة فهي «تفتح الحرية: التعددية» أردت منها، بعد أن فرقت من تهيئة الأفكار بزعمي، لقبول مفهوم النقد باعتباره فاعلية الذات و تفتح الحرية على سوقها، أن تكون دعوة إيديولوجية تقدمية، تحرر الإنسان أولاً من القيود التي تجعله عبدا لا يتعقل، بتفويضه التعقل إلى جهات علوية، توضح له الوجود، وتمارسه بدلا عنه؛ وأن تمهد له روحا تسامحية ثانيا، لا ترفض الآخر المخالف، لمجرد مخالفته المسلمات التي لديه، والتي أطلق عليها اسم الحقائق زيفا، بل تقبل وجوده كما هو، حرا قائما بذاته، يجرد الدنيا بقرنها، إنطلاقا من كرامة الإنسان، المنبثقة عن كرامة عقله.

المصادر:

فنومنولوجيا الروح، غيورغ هيغل، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، العام ٢٠٠٦.

نقد العقل المحض، إمانويل كانت، ترجمة غانم هنا، المنظم العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣. آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل، محمد مهدي اردبيلي، نشر روزبهان، چاپ نخست، ١٣٩١.

فلسفه كانت، اشتفان كورنر، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، چاپ سوم، ١٣٨٩.

آزادی و اراده، نيكولاس لوسكى، ترجمه سیاوش فراهانی، نشر نقش جهان، چاپ نخست، تهران، ١٣٩٢.

Deutscher Idealismus, Hans Jörg Sandkühler,

Metzler Stuttgart-Weimar, 2





السؤال عن امكان انشاء ذات

ترنسدالية /

ناقدة اهوازية

عبدالله محيسن

ترجمة: حسين سمير

«... ومن يملك حساً تاريخياً يعرف ما هو ممكن في عصر ما وما هو غير ممكن فيه، كما أنه يمتلك حساً بأخرية الماضي من جهة علاقته بالحاضر. لأن كان ذلك كله يفترض سلفاً الثقافة، فإن ما نحن بصددده ليس إجراء أو سلوكاً، وإنما شيء قيد النشوء. فلا تكفي الملاحظة الدقيقة لثراث ما ودراسته بأشمل صورته إذ لم يكن هناك سلفاً تقبُّلاً لـ«أخرية» عمل الفن أو أخرية الماضي. وهذا ما نؤكد، مقتفين خطى هيجل، كخاصية عامة للثقافة: أي انفتاح الذات على ما هو آخر، على الآخر، بوجهات نظر أكثر شمولاً.»

هانس جتورج غادامير، الحقيقة والمنهج (١)

السابقة انطلاقاً من المبحوث فيه . فالتسأل هو بحث عارف عن الكائن في أنه وكيف أنه كائن . وإنه يمكن للبحث العارف أن يصير «مبحثاً» حين يكون بحثاً عن التعيين الكاشف عما عنه قام السؤال . فإن التسأل يملك بما هو تسأل عن .. المسؤول عنه الذي من شأنه . وأن كل تسأل عن .. هو بوجه ما استخبارلدى .. فإن لكل تسأل ينتمي الى جانب المسؤول عنه ، مسؤول ما . وضمن السؤال الذي ينهض بمبحث ما ، اي الذي هو في نوعه نظري ينبغي أن يعين المسؤول عنه وأن يؤخذ الى التصور . لذلك فإنه في صلب المسؤول عنه إنما يكمن بوصفه ماهو مقصود اصلاً المسؤول لأجله (٥).

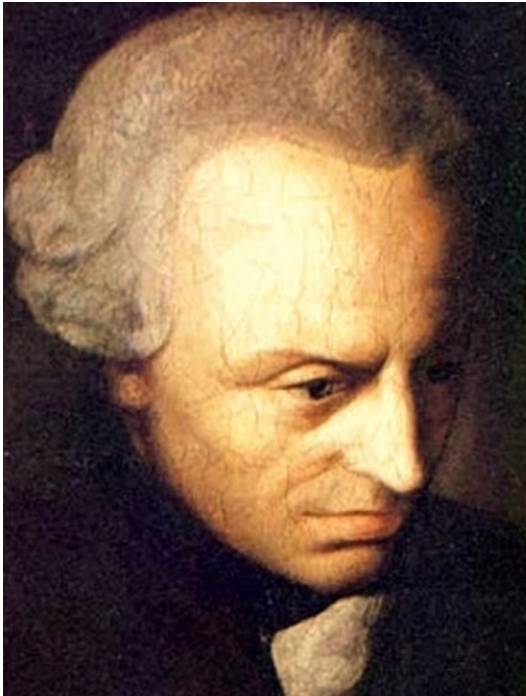
وعلى خطى هيدغر وبمعزل عن سياقاته سنتوخي منهجه في تمحيص سؤالنا الخاص وذلك درءاً لأبي شطط قد يعتور دروبه. اذن ما الذي يحمله السؤال عن امكان انشاء ذات ناقدة / استطلاعية/ ترنسدالية اهوازية في جوفه؟ هذا الكائن (الاهوازي) بما هو كائن ماهي حيثياته؟ وما المسؤول والمسؤول لأجله ههنا؟ (٦)

السؤال عن امكان السؤال

لقد علمنا الفيلسوف الالماني الشهير كانط أن الظروف والحدود تمثل شروط حدوث التجربة (٢). وهذا ما اعنيه بكلمة امكان في العنوان ولذلك يمكننا أن نصيغ العنوان على النحو التالي: كيف يمكن انشاء ذات ناقدة / استطلاعية / ترنسدالية اهوازية؟ لكن قبل ذلك تنتصب الاسئلة التالية: «هل يمكن اصلاً إنشاء هذه الذات؟ او بطريقة قبليية: ماهي اصلا هذه الذات الناقدة / الاستطلاعية / الترندالية التي نرنو اليها؟ او بطريقة أكثر قبليية: «ما هو السؤال؟ وكيف يتجلى في السياق الاهوازي؟

هذه كلها صياغات كانطية يستشفها القاريء من نصوصه لكن على ضوءها تتضح لنا قولة هيدغر في رسالته القصيرة المعنونة « نظرية الحقيقة لدى افلاطون : نظرية المفكر هي مالم يقله في ما قاله (٣) . واذ كانط يعلمنا أن «القبلي» او «المعطى» يمثل شرط اي تجربة او حدث؛ سنبدأ من السؤال الاخير الاكثر قبليية، فنسير على هدي هيدغر في كتابه المفصلي «الكيونونة والزمان» الذي تسائل فيه عن بنية اوصيغة السؤال نفسه قبل أن يطرح سؤاله المحوري عن معنى الكيونونة « البنية الصورية لسؤال الكيونونة ». فالرجل يذكرنا أن طرح السؤال قبل تمحيص صياغته سيكون بلاوجهة (٤).

يقول هيدغر: «كل تسأل بحث وأن لكل بحث قدوته



بناء على هذا المنهج في تمحيص السؤال، سنتوصل الى فهم وسيط او وسطي يحدد نقطة انطلاقنا في البحث. حسب ما يحمله السؤال بين دفتيه من امكانات سنفترض أنه يطرح من كائن وإع يبحث عن امكان ضروري لسؤاله التالي: كيف يمكن انشاء ذات اهوازية ناقدة؟ والسائل (الاهوازي) هنا ليس الا المسؤول والمسؤول لأجله. وعليه يتضح لنا الان شيئاً ما فرق «المسؤول» و«المسؤول عنه» و«المسؤول لأجله». ولكن

الانطولوجية^(١١) وجود جوهرين؛ جوهر الخالق وهو الله وجوهر المخلوق الذي ينقسم الى «النفس» و «العالم». واما ابستمولوجيا^(١٢) فنظر الى الحركة الوضعية للجواهر مع جوهر النفس حسب الكوجيتو «انا افكر فاذن انا موجود»^(١٣). وبالتالي صار جوهرنا الله والعالم في الاسبقيات الاخرى^(١٤) ذلك أن «الأنا المفكرة» قد اوضحت تمثل المعنى والمعيار واساس الصحة لهما. وقد بدا اساس الصحة هذا تدريجيا ينص أن كل القضايا التي ترهنها الأنا المفكرة بوصفها اعراضا وصفات، لامعنى لها دون جوهرها واساسها المقوم لها. وعليه ظل ابستمولوجيا ينهض هاتان الجوهران على هذه الذات (الانا المفكرة) التي تتميز بالتفكير الوضعاني وهكذا تبلورت الذاتية «subjectivism». ولقد عمقها كانبث بثورته الكوبرنيكية التي رسخت العقل المفكر كمساهم في صنع الاشياء^(١٥) والواقع^(١٦) ثم وصلت

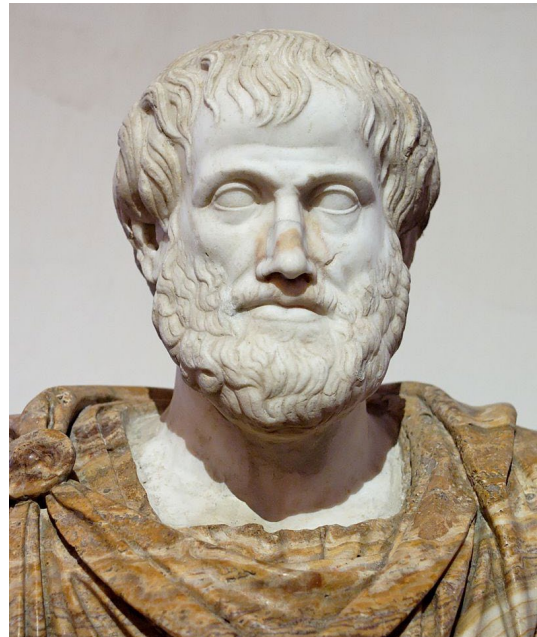


يلفها بعد الابهام والغموض فلذا سوف نفصل القول فيها لاحقا.

نحو جنيا لوجيا لمفهوم الذات

سيتعين علينا باديء ذي بدء أن نستنتج مفهوم الذات وكيفية انشائه كونه يمثل الجانب «المسؤول عنه» لسؤالنا المحوري. وسنفعل ذلك على ضوء الثورة الكانطية في الفلسفة حيث سنفحص مفهومي «التقد» و«الامكان» في اطار مفهوم «الذات» الكانطي .

إن كلمة الذات «subject» الانجليزية قد اشتقت من الكلمة اللاتينية «subjectum» التي اشتقت بدورها من الكلمة اليونانية «hypokeymenon» وهي تتركب من لفظتين «sub/hypo» التي تعني الأس والعماد. وكلمة «ject» وهي اسم مفعول من كلمة «jectare» التي تعني البناء والتشييد^(٧). هذا المعنى من الذات لهو صلة



مع هيغل الى حدها الاقصى^(١٧). ومن هذا المنطلق وفي سياق الحدائثة ركزت الفلسفة بالتزامن مع تطور العلوم على دور الانسان بوصفه ذاتا مفكرة. تجدر الاشارة الى أن المراد بالتفكير ههنا هو المنهج حصرا فقد كانت الفلسفة جراء تأثرها المنهجي بالعلوم تسائل نفسها كلما تطرأ تحولات عظيمة على العلوم هاته. والعلوم كلما وجدت نفسها في أزمة بعد تراكم معارفها واكتشافاتها، تلجأ الى الفلسفة كيما تأصل وتمحص ثوابتها وقضاياها^(١٨). وهذا ما رسخ فكرة

عميقة مع معنى الجوهر^(٨) في المنطق الارسطي؛ تجدر الاشارة الى أن الجوهر في المنطق الارسطي يتموضع كمحمول يحمل مفاهيم تظهر على هيئة صفات واعراض يفترض انها ثابتة دوما^(٩). ولقد اخذ ديكارت هذا المعنى السائد في الحقبة الوسيطة. ديكارت يقول: «الجوهر انما ما يرتد اليه ادراكنا _ ادراكنا للخواص والانواع والصفات الخ _ دون وسيط، كما يرتد تماما الى الموضوع^(١٠). وعلى هذا الأساس افترض ديكارت من الناحية

ميتافيزيقا الذات الترنسندالية

إن هذه الذات الجديدة وجدت نفسها منساقفة نحو ميتافيزيقا جديدة. فالميتافيزيقا كما عرفها ارسطوطاليس في كتابه الميتافيزيقا هي العلم الذي يبحث عن الاسباب والعلل الاولى للأشياء (٣٢) وموضوعها يتناول «الكائن من حيث كائن» (٣٣)؛ خلافا لسائر العلوم كالرياضيات والطبيعية التي تتناول بُعدا واحدا من هذا الكائن فمثلا تتعرض الرياضيات لبعد الحساب والطبيعية لحركته وسكونه. اما الميتافيزيقا فتأخذ بتلابيبه كله اي تتناوله في شموليته.

لطالما كانت الميتافيزيقا بوصفها علما يهتم بالكائن تعد روح العلوم وقد سلم كانط نفسه بهذا بيد أنه اعلى من شأن الذات الترنسندالية اذ اعتبر أن إجابة أسئلة ك: «ما معنى الكائن من حيث هو كائن؟» تكمن في استنطاق القوى والقواعد «القبلية». بمعنى أن كانط اعتبر ماهو «قبلي» (٣٤) في الميتافيزيقا هو الذي ينشئ الكائن على هيئة اشياء وواقع. وبناء على هذه النظرة في تحديد الكائن والتي تميز الذات الترنسندالية عن سائر الذوات، تتحول ايضا طريقة تسأل واشكالية هذه الذات. فهي عندما تواجه سؤال «ماهو الكائن ماهي علل واسباب وجوده؟» عليها اولا وقبل كل شيء أن تسأل عن حدودها وشروطها، الامر الذي يدفعها تدريجيا الى ادراك «الزمان» الذي تقف فيه. وعلى ضوء ذلك يتكشف شئ من موقع المسؤول الذي سيتسع اذا كان الكائن المسؤول ينتمي الى مجال العلوم الانسانية (٣٥) و الثقافة (٣٦) بدرجة اكبر حسب تصنيف علماء الالمان الكبار.

تعرضت هذه الذات بعد كانط لإنتقادات وتحويرات شديدة اذ وصل الامر برجل كأغوست كونت أن ينعاها ويعتبرها غيرصالحة لهذا الزمن لذا فلا بد من استبدالها بعلم الاجتماع وسائر العلوم الوضعية. لكن ديلتاي كان له رأي آخر فقد انتقد اغوست كونت لمنهجه الوضعي اذ اعتبره غير صالح للعلوم الانسانية (٣٧) مقترحا المنهج الهيرمنوطيقي الذي اشتهر فيما بعد بالهيرمنوطيقا المنهجية كبديل له. فالعلوم الانسانية وفقا لهذا المنهج تتناول مواضيع الفاهمة التي لا تفتأ أن تتغير وتتبدل وبالتالي لا يمكن الاقتراب منها الا بالسياق التاريخي الذي يوفره الافق الهيرمنوطيقي حيث تلملم الذات المراقبة أشلاء الشرط المكون للمعنى فتقيض له فهما ادق .

أن تطرح الفلسفة نفسها على غرار المناهج العلمية الجديدة ك«علم متقن». الامر الذي اثار نقاشات عديدة بين مؤيد وطاعن لها؛ وكان فلاسفة التمرد مثل كيركغارد ونييتشة الخ من الطاعنين والمشككين.

بقي الموقف من هذا الامر يعتمد على تعريف وفهم كل فيلسوف للفلسفة لكن المسلّم أن الفلسفة لم تعد كما كانت بعد كانط وثورته الكوبرنيكية لدرجة أن اصبح كل نقاش فلسفي دون الاحالة اليه نقاشا متهاقفا. مهما يكن من امر فإن المقصود من الذات في الفلسفة المعاصرة انما هي الذات الكانطية التي تشير الى البنية العقلية والمعرفية النظرية. انها البنية التي تجد نفسها متواشجة مع نسق العلم مما يملي عليها دائما أن تدرك تعييناتها وحدودها الذاتية اذا ما ارادت أن تقدم تفسيرات ذات وجهة علمية. إن هذا الحد الجوهرى للذات وتحديد طرائق عمله يعد اهم اسهام قدمه كانط في كتابه نقد العقل المحض (١٩)، (او بالفارسي: سنجش خرد ناب) (٢٠) تحت اطار ما سماه «الفلسفة الترنسندالية» (٢١) (٢٢). إن ما برهن عليه كانط هو أن العقل كان يتدخل في قضايا تفوق حدوده الذاتية منها أنه كان يصف مقولات الفاهمة كالجوهر والسببية والوجود الخ دون أن يأخذ معطيات شكل الحدوس اي الزمان والمكان بعين الاعتبار وبالتالي كان «فارغا» من المعنى (٢٣). لقد كانت هذه المقولات خالية تماما من معطيات المواضيع التي تتكلم عنها وهذا ما كانت تتميز به الفلسفة والميتافيزيقا القديمة ولذا كانت دوغمائية (٢٤). إن هذه الفلسفة بالنظر الى منهجها القائم على المنطق الكلاسيكي أو العام على حد تعبير كانط ، كانت تفسير الاشياء و«الواقع بما هو» (٢٥). اي أن كل ما يتلقفه الانسان من الخارج هو واقعي وحقيقي. ما فعله كانط هو أنه ميز بين الشئ في ذاته (نومن) وبين ظهوره (فنومن) (٢٦) المتمفصل عن النومن (٢٧) تماما ثم اقام كل منطقه الترنسندالي (٢٨) على الظهور هذا. وهكذا تبلورت الذات الحدائية التي ما فتئت تراقب حدودها وتخومها وتعييناتها خلافا للذات الكلاسيكية الممتدة من ارسطوطاليس حتى ديكارت. تمثل ذلك في التحول من ذات «الحيوان الناطق» (٢٩) الارسطوطاليسية و«الانا المفكرة» الديكارتية (٣٠) الى الذات الاستطلاعية (٣١) الترنسندالية التي تعي حدودها وشروطها في معرفة الذات. بعبارة اخرى لقد اصبح النقد انما هو استنطاق الذات لنفسها وبما يحيطها برانيا.



مايفسر قول هيدغر بعد أن هجم عليه كاسيرر، بأن كتابه هو امتداد لمشروع نقد العقل المحض الخاص بكانط (٤٠).

وبالفعل لقد ناقش الكتاب تلك المواضيع التي لم يخض فيها كتاب كانط بما فيه الكفاية. ينبغي القول إن هايدغر ميّز في كتابه المذكور أنفاً، وفقاً لنظريته ما قبل الانطولوجية، مقاربتين لتفسير الأشياء والظواهر وهما المقاربة المقولانية (أي الانطيقية) (٤١) السائدة والمقاربة الوجودانية (٤٢) التي عرفها (٤٣) كإطار تحليلي يقبض الظواهر الانسانية بالنظر الى نمط كينونة الانسان الخاصة خلافاً للأنساق الفلسفية الماضية التي كانت تسقط هذا النمط واصفة إياه مقولاتياً فتختزل ماهيته في تعريف متشبه. وامساكل هذا النمط وافتكاكاً له من سائر انماط الكينونة سك هيدغر لفظة «الدازين» (٤٤). إن الوجوداني حسب هيدغر هو كل ما يتمظهر في معيش اليومي للدازين من عمل وممارسة وهو الوعاء الذي يوفر للإنسان فهماً لنمط كينونته وكينونة ما يحيط به من كائنات. وعليه يظهر الانطيق هنا في اطار الوجوداني كإمكان معرفي واحد بين مختلف الامكانات. من هذا المنطلق حري بنا اذا ما اردنا بلورة ذات اهوازية ناقدة أن نرصد اولاً تجليات الوجوداني في معيش وشرط الانسان الاهوازي.

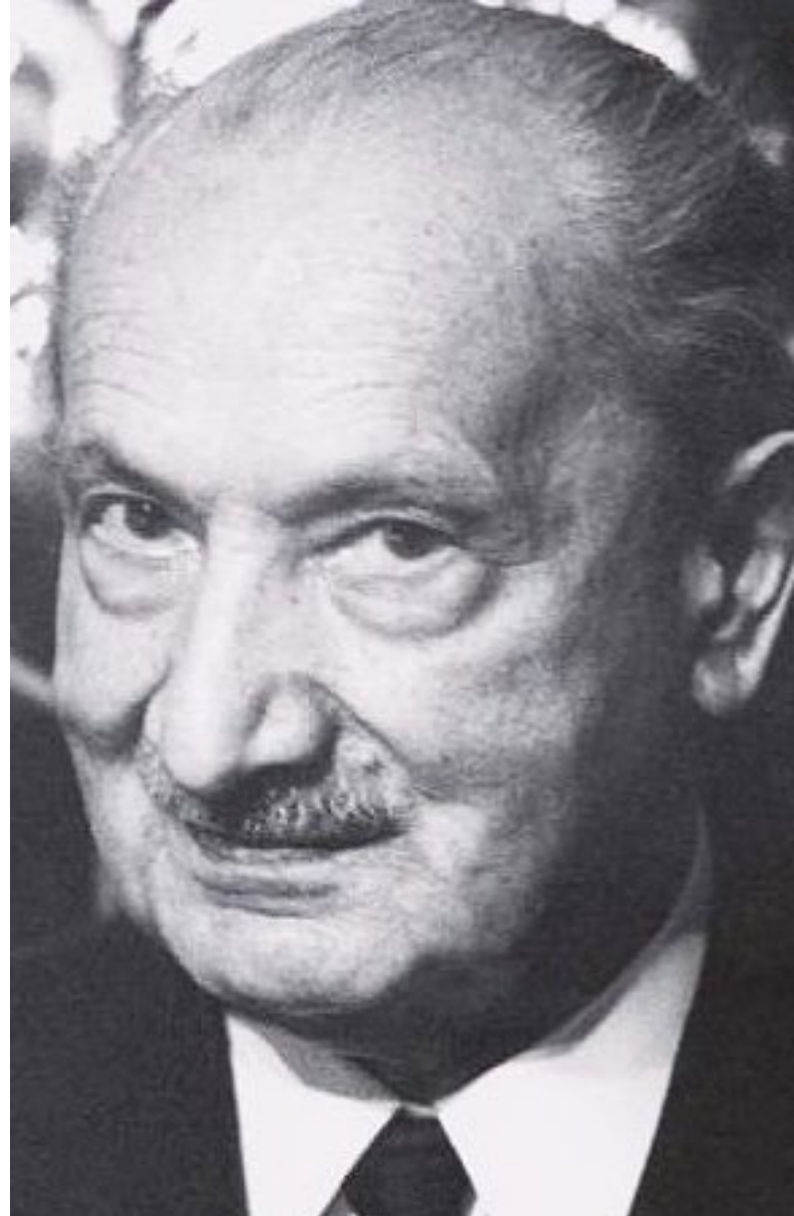
وعي أولي عن القطيعة: شروط انشاء اي نوع ذات اهوازية

إن ما يتبدى لنا _ على ضوء ظاهريات كينونة الانسان الاهوازي _ كشرط يوفر المجال لإنشاء ذات اهوازية ناقدة يتمثل في القطائع التي يجابهها هذا الانسان في مجمل معيشه. لكن ينبغي التذكير أن الوعي الأولي عن القطيعة قد لا يؤدي بالضرورة الى ذات ناقدة فوفقاً لجنيالوجيا الذات التي قمنا بها اعلاه تتبدى لنا ذاتان اثنتان :

١- الذات الكلاسيكية: إنها الذات ما قبل كانط التي تنصدي للأشياء بما هي، وهي تخضع لـ «لمنطق العام». ونحن نفترض أنها الذات الثاوية في الفكر الإيراني والأهوازي على حد سواء وهي لا تسفر الا عن ادلجة ودوغمائية.

٢- الذات الترنسدالية / الناقدة: انها الذات التي تفصل خلافاً للذات الكلاسيكية بين الشيء في ذاته وظاهره

هذا يعني أن الذات هاته انما تمسك وتتأطر في العلوم الانسانية التي اصبح لها القدح المعلى مقارنة بالعلوم الوضعية. ويمكننا أن نرى ذلك في فنونولوجيا هوسرل حيث أن «التجربة المعاشة» تتقدم على التجربة الوضعية والعلمية. وقد انسحب هذا الامر على التجارب الموضوعية والعينية ايضاً اذ لم تعد بمنأى عن إملاءات الثقافة والتاريخ، ومن هنا يتأطر وعي العالم والباحث. لكن لحظة هيدغر التي انطلقت شرارتها في كتاب الكينونة والزمان عام ١٩٢٧ احدث ثورة في هذا السياق اذ عرف الرجل «التجربة المعاشة» كفهْم وسطي ولأمفكر وماقبل نظري وفلسفي واخيراً ما قبل انطولوجي (٣٨). هكذا فهمها (٣٩) هيدغر. وهذا



ذلك انها باعتبار بنيتها الثنائية اذ تنتمي الى فضائين لغويين مغايرين نوعيا ودلاليا، تسك ميتافيزيقا مختلفة تتألف الذات الاهوازية الناقدة من جملة شروط ما قبل نظرية وانطولوجية تتراكم على رقعة المعيش اليومي بشكل «لامفكر فيه» (٤٧). ولذلك نصبوا الى استكشاف ذلك الخيط القاريين جملة الـ«لامفكر فيه» الناظم لشروط انشاء الذات هاته.

تبيان ركائز وبنيات الانسان الاهوازي سيما تلك التي تمهد انشاء الذات الناقدة يتوقف على تحديد اشكاليها الخاصة وهي حسب رأيي تتمثل في الاختلال و التناقض والفوضى. لذلك ينبغي أن نركز على الاختلال فعليه تنتظم شروط انشاء الذات الناقدة وتستجلى ملابسها. يكمن هذا الاختلال في التناقض اللغوي بين اللغة الفارسية والعربية اولا اذ يسبب تصادمهما «اضطرابا لغويا» وثانيا بتصادم هاتين اللغتين بلغة ثالثة مضطربة اختلقتها التكنولوجيا الحديثة وشبكات التواصل. وفي فضاء الصدام اللغوي هذا ينشأ الاستقطاب الميتافيزيقي الذي يوفر تفسيرا متعارضة للكائن من حيث هو وبالتالي تتاح فرصة تشكيل ميتافيزيقا مركبة متفردة للانسان الاهوازي .

إن هذا التناقض مرير لدرجة يدفع بالانسان الاهوازي في كل مرة أن ينجر من قطب الى آخر منهرا به رافضا نظيره. لكن على هذا الفالق المتأطر في «فضاء» تسود فيه التصورات الغربية تمنح لنا الذات الناقدة نفسها. هذه التصورات الغربية اذ تبلورت وفقا لتعريف محدد لجوهر الانسان، تتجذر في «الكوجيتو» الديكارتي التي تسوق بعد الفعل الاجتماعي والسياسي الغربي الرامي الى الهيمنة على العالم، وذلك على الرغم من التغيير الهائل الذي أحدثته الثورة الكوبرنيكية الكانطية في مجالي العلم والفلسفة. انها سياسيا وايدولوجيا تدفع الغرب أن ينشئ لنفسه «آخر» أو «آخرين». يمكن تسقط ذلك فلسفيا في التصنيف الديكارتي للجواهر الذي يحسب أن جوهر الانسان انما هي قدرته على التفكير النظري والمنهجي وبالتالي فإن الجماعات البشرية الاخرى التي تدين بمنهج وطرائق تفكير اخرى تخرج لاشعوريا من نادي الانسانية. ترتد نزعة التفوق الغربية الى هذه المقاربة فقد اعتقد الغربيون انهم الجماعة البشرية الوحيدة القادرة على التفكير دون الآخرين الذين صنفوا كجماعات صماء على غرار «الطبيعة المتوحشة» التي يجب اخضاعها وتمدينها. ومن هنا انبثق الاستعمار الذي

الذي ترى اليه أنه المستوى الوحيد الذي يستعري التناول والتحليل. وتتميز هذه الذات بالأشكلة (٤٥). إن كلتا الذاتين تبدوان لنا كإمكانين متشابهين بيد انهما مختلفتان جوهريا عن بعض ويترتب على كل منهما تداعيات مختلفة. لكن الذات الناقدة المؤلفة من تفكير مقولاتي ترنسنديالي هي التي يمكنها أن تستجيب لتناقضات الوجودانيات (أو الأواجيد حسب ترجمة موسى وهبة). ومن هنا اننا نفترض وقد أشرنا الى ذلك في مقدمة العدد الثاني لمجلة النوايت (٤٦)، أن الاهواز لما فيه من تناقضات في الوجودانيات يمثل بيئة خصبة هذه الذات الترنسندالية. وينتصب التناقض اللغوي كمعضلة رئيسة تميز الذات الاهوازية عن سائر الذوات القاطنة في ايران. ينبغي القول إن اشكالية هذه الذات تخضع لميتافيزيقا حيث يتغالب على اثر الاستعمار الغربي شق منها «الآخر» وبالتالي تقفز في كل مرة الى ضفة معاكسة فتصطف على صنوها هاملة تماما طبيعتها المزدوجة والثنائية.

الميتافيزيقا المغايرة للذات الاهوازية الترنسندالية/ الناقدة

حري بنا الان بعد أن شرحنا شروط انشاء الذات الاهوازية الناقدة أن نستكنه ميتافيزيقا الثاوية خلفها بصورة لاواعية: انها الميتافيزيقا التي من شأنها أن توفر لهذا الانسان تفسير الكائنات نفسها بشتى اشكالها. بصرف النظر عن ادراكها منهجيا تجعل هذه الميتافيزيقا الانسان الاهوازي يرى الى الاشياء والواقع ويقيمها بوصفها كائنات من حيث أنها وكيف قائمة. وهنا يظهر جليا الإختلاف بين نمطي الذات الاهوازية الكلاسيكية وما بعد الكانطية (الناقدة). لكن تجدر الإشارة الى أن هذه الذات وإن كانت توقظنا من سباتنا وتجعلنا نميزين الشيء في ذاته وظاهره غير انها لم تصل الى حدها الكانطي الاقصى بعد وهو الحد الذي نطلق عليه «مطلب الاستشكال». هذا الحد لم يتضح جيدا الا بعد النقد الشديد الذي تعرضت له هذه الذات بعد كانط وحقبة الانوار، ولايسعنا هنا التطرق اليه لكن سنذكر لاحقا بعضا من سمات وملامح هذه الذات. بالنظر الى الثورة الكانطية في الميتافيزيقا واعلاء دور العقل الإنساني في إنشاء الاشياء والواقع فإن الذات الاهوازية يتحتم عليها أن تحييط علما بميتافيزيقا على ضوء واقعها وادراك ظروفها وحدودها المعطاة سلفا.

الاجوية لها يمثل الخيار الوحيد لإحتواء سطوة هذا الباراديغم.

تجمع هذه الكوجيتو في كل مرة أي محاولة لتأصيل الاشكالية وإظهار الزمن الوجوداني كزمن اساسي للذات (٤٨). فإنها توقف تلك الخلايا النائمة في الميتافيزيقات المتورطة بها من رقادها وتنشطها لصالحها ثم تخوزق الزمن الوجوداني عبر زمنها الخطي بحجة أن لا وقت للتأمل العميق. ثم تدفع هذه الخلايا الى حرق الحرث والنسل اجهاضاً لأي محاولة انشاء ذات استشكالية وتاصيلها. وليس افراز ذلك سوى الخوف والتخندق في ممراس النزعة المحافظة والماضوية حيث يغدو التشبث بالتاريخ علامة الاصاله والتجذرو والصمود الامر الذي يدفع كل تلك القوى التاريخية الى النكوص والإرتماء الى احضان الاصولية والايديولوجية حيث تتعرض الذات الناقدة لشتى اشكال السحق والقمع والتقطيع. وليس الاهواز بوصفه مكانا تترشح فيه الذات الناقدة بمنأى عن ذلك حيث ستجيش الذات الديكارتية قواه التاريخية للقيام بأودها (٤٩). درءاً لذلك وتوفيراً لحظوظ هذه الذات فلا بد من أن تلتجىء الى الجامعة حيث يمكنها أن تأصل اشكاليها على اساس علمية (٥٠).

اسباب ادلجة الذات

تكمن هذه الادلجة في الخلط بين الشيء في ذاته وظاهره الامر الذي يترتب عليه تغييب المنهج الترنسندالي كمنطق اساسي لتقييم الظواهر. وهذا كان حال كل الذوات ما قبل الكانطية التي كانت تنطلق من «المنطق العام» الذي يفسر الأشياء في ذاتها بمعزل تماماً عن اي اعتبار للشروط القبلية المحددة للأفق المنطلقة منه. تجدر الإشارة الى أن هذه الرؤية اللامحدودة واللامشروطة مازالت مهيمنة على تفكيرنا وتنظيرنا حيث لم نستطع أن نتجاوز فضاء «الحيوان الناطق» و«الشيء المفكر» الى فضاء «الذات الناقدة» بعدد. لن يكون لهذه الذات موطيء قدم في الاهواز الا بتأكيدا وتطبيقا لمنهجها الترنسندالي الذي يتناول كل شيء حسب شروطه وبنياته المرنة دوما بعيدا عن املاءات الباراديغم الغربي الجوهري الرامي الى ترسيخ جوهر واحد لا يسفر الا عن ايديولوجيات تعادي اي تساؤل واستشكال. حري بالقول إن ضرورة تشكل هذه الذات تنسحب على ايران كله ولكن اي طموح بمراودتها دون النظر الى انوجاد شروطها ومقوماتها في الواقع

سوغته هذه الفكرة من أن سائر الشعوب والمملع تعيش في حالة البربرية فخليق بالانسان الغربي الذي يعتقد بالقيم الكونية السامية أن ينبري لإنتشال هؤلاء من برائن البؤس والتخلف فيجلب لهم الاعمار والتحضّر. وهكذا أصل الكوجيتو الديكارتية هيمنة الغرب على الآخرين وختم طابعه على الحداثة التي صارت تتمثل في مستويين مختلفين واحيانا متنافرين؛

١. المستوى الناعم الذي تمثل بمفاهيم كالدولة / الأمة والعلمانية وحقوق الانسان وحرية التعبير الخ
٢. المستوى الصلب الذي تمثل في التكنولوجيا والعلم

لقد مارس هذا الباراديغم ضغطا هائلا على الانسان الاهوازي بصفته واحدا من «الآخرين» ودفعه دفعا أن يسارع في تحديد نفسه في ما اطلق عليه «حُزم الهوية الجاهزة» التي تقوم برميه ونفيه نفيًا نحو قطب واحد من فائق الهوية. أن هذه الحزم تنطلق من الكوجيتو الديكارتية الاحادية الجانب التي تفرض على المتورطين بها تبني جانب واحد من الهوية فقط. اي انها تقوم بما نسمه هنا «تناسل الكوجيتو» اذ تطبع كل ذات بختمها الامر الذي يؤدي في نهاية المطاف الى قيام الاصوليات الدينية والطائفية. يتصف هذا الباراديغم بالثنائية والازدواج اذ بتشدقه بزمن واحد (التاريخ الأوروبي وسرورة تشكل الوعي فيه) كزمن خطي وكمي مشدود الى مستقبل مجهول عنوانه «التقدم» و«التنمية»، يقصم ظهر سائر الميتافيزيقات والأزمنة ويقطع اوصالها. اي انه يصور هذه الميتافيزيقات كجواهر مسدودة وناجزة مختلفة اختلافا جوهريا لا عرضيا فيدفعها نحو البحث عن «اصالة وهمية» في ماضيها. فعندما تصطدم هذه الميتافيزيقات ببعضها ويتهيء لها مواجهة ذاتها فإنها لا تقوم الا بتأليب قوى تاريخية وهمية من ماضيها في سياق الزمن الخطي الأوروبي وبالتالي تقدم اجوية جاهزة ومعلبة لذاتها. ثم لا يبقى امام هذه القوى التاريخية خيارا الا مقارنة نفسها مع سرورة التاريخ الاوروبي. وهذا ما يفسر مثلا التصور الشائع من أن الشرق الأوسط يماثل الان الحقبة القروسطية الاوروبية. يزود هذا الباراديغم الميتافيزيقات الاخرى بأجهزة قيمة تجعلها تفسر نفسها وتاريخها في ظلها مما يؤدي إلى طمس اي امكان لإنشاء ذات مستشكلة تتحلّى بقدرة تفكيك وتأصيل قضايها واستكناه بنيتها. وعليه فإن تأصيل الاشكالية وعدم التسرع في إعداد

نظرا لتأليفها الداخلي وحيانا الخارجي قلما تقرأ نفسها اذا تنظر بعد الى الخارج بتكسب منه التأييد. وعليه سيكون مطلب الكتابة المحلية المرشحة عالميا مغيبا بعد ولذا فإنه يرى نفسه بعيدا كل البعد عن الاعتراف العالمي به ما يجعله لا يفكر اصلا بهذا السيناريو.

الخلاصة

لقد ناقشنا في هذه المقالة إمكان انشاء ذات اهوازية ناقدة من شأنها أن تأخذ الشروط «القبلية» او «المعطاءة» بالمعنى الفنومولوجي بعين الاعتبار. وقد افترضناه امكانا ممكنا نظرا للبنية الوجودانية للذات هاته، و وجود التصادم اللغوي وما يترتب عليه من اختلال وقطيعة يقضيان تفسيرين متعارضين للواقع والأشياء فيظهران نمط فهم وكيونة الانسان الاهوازي. ويوجد هذا النمط نفسه مشتبكا مع الباراديغم الغربي المنطلق من الكوجيتو الديكارتية الذي يفرض نفسه عليه ويحاول طبعه بذات كلاسيكية. ويتمثل هذا الفرض في مستويين؛ مستوى المفاهيم السياسية الحداثية ومستوى العلم والتكنولوجيا وهما لا يسفران الا عن نظرة ايديولوجية في تفسير الاشياء والواقع. مهما يكن من امر لا تطمح هذه المقالة الى تقديم حلول لهذه المعضلة انما تسعى استنطاق احتمالات إنشاء ذات ناقدة اهوازية واستكناه ملامحها تمهيدا للتحرر من نير الايديولوجية. وعليه فإن اهم خلاصة لهذه المقالة تتمثل في ما يلي:

إن الذات الناقدة / الاستطلاعية / الترنسندالية الاهوازية «ممكنة» نظرا لظروف التي شرحنا بعضها منها اعلاه.

الهوامش والمراجع:

١. جادامير، هانس جورج (٢٠٠٧) الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس دار اوبيا للطباعة والنشر صص ٦٦ و٦٧.
٢. راجع: كانت، ايمانويل (١٣٩٤) نقد عقل محض، ترجمة بهروز نظري، تهران: انتشارات ققنوس صص ٣٣-٤٢ [المقدمة، الطبعة الأولى].
٣. هايدغر، مارتين (١٣٨٢) نظريتهى حقيقت افلاطون، ترجمة عطيه زنديه، «پژوهش نامه متين»، العدد ٢٠ ص ٩١.
٣. يقول هايدغر: «وعلى ذلك فقد بين تدبر الأحكام المسبقة، في الآن نفسه، ليس فقط أن الاجابة على السؤال عن الكينونة مفقودة بل حتى السؤال نفسه انما هو غامض وبلا وجهة. وأن تعاود مسالة الكينونة فذلك يعني: أن يشتغل على طرح السؤال اولا ومرة واحدة طرحا كفيًا». مارتين هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دارالكتاب الجديدة، الطبعة الاولى ايلول سبتمبر ٢٠١٢، ص ٥٣.

انما ضرب من العبث والوهم الذي من شأنه تفریح ايديولوجية. لذا يمكننا التحدث على سبيل المثال عن ذات ناقدة طهرانية واصفهانىة وشيرازية الخ يمايز بينها الاختلال الذي يعين نفسه كشرط مؤشك خاتل في الأواجيد. إنه يتمظهر كشرط قبلي يوفر آليات تشكل هذه الذوات ذات التأصيل الاشكالي. وعلى هذا الاساس سيمكنا الحديث عن ميتافيزيقات متعددة تتجاوز وتنبذ الحقيقة الناجزة والمعطاءة تاريخيا مستعيضة اياها بحقيقة جزئية ومحدودة مشدودة الى المستقبل الذي تعتبره شرط تعديلها واصلاحها.

الترجمة: الظاهرة التي تعكس احدي السمات المميزة للذات الاهوازية الناقدة

تمثل حى الترجمة في الاهواز احدي اهم مميزات ميتافيزيكا الذات الاهوازية الناقدة (في الجانب اللاواعي) حيث تتحرك هذه الميتافيزيكا على تراث الميتافيزيكا الغربية المترجم في اللغتين الفارسية والعربية التي يمكنها نظرا لبنيتها الثنائية المتكئة على تجارب قبلية أن تتعامل معها بهدوء وسلاسة اكثر. كما انها لا ترى نفسها وثيقة الصلة بهذه الترجمة في اللغتين العربية والفارسية كونها تواجه الميتافيزيكا الغربية عبر نافذة هاتين اللغتين؛ الامر الذي ينأى بها عن التورط في احابيلها كما هو الحال مع الميتافيزيكا الإيرانية.

تتيح لها هذه الخصوصية وفرة من المصطلحات والمترادفات المعادلة للمفاهيم الغربية التي دبرتها الترجمة في الميتافيزيكا الإيرانية والعربية؛ الامر الذي يوسع من دائرة اختيارها للمصطلحات وبالتالي تتوصل الى فهم اعمق وفسحة اكبر. تتصدى هذه الميتافيزيكا في ساحة الترجمة الى مهمة وصل الميتافيزيكا الايرانية والعربية في حقل الادب بالدرجة الاولى ثم في الفكر والفلسفة على استحياء. انها تستهدف بذلك حاجياتها الأساسية اذ يلبي تعارفهما مطلبها الضاج وهو معالجة اشكاليتهما وقطيعتها الخاصة. فالترجمة ههنا توفر امكانا «للتأليف» او مرانا له، كما انها تتيح لهذه الذات أن تتخطى هاتين الميتافيزيقتين فتعين نمط تعبيرها بنفسها. فهي تحقق بالترجمة في اللغتين التي تخاطب اكثر ما تخاطب القاريء المحلي، هدفا مهما وهو مران التأليف الذاتي الذي سيمر بسلسلة من النقائص والإبطال متصفا بأساليب هجينة كونه يتحرك في فضاء الاستقطاب اللغوي. ينبغي القول إن الميتافيزيكا هاته



٥٠. نفس المصدر ص ٥٤.
٦. اي لمن ينبغي أن توجه هذا السؤال.
٧. للاطلاع أكثر راجع: بازوكي، شهرام (١٣٧٩) دكارث ومدربنتيه، المجلة الفصلية الفلسفية: السنة الأولى، خريف، ش ١، ص ١٧٥.
٨. substance
٩. ينبغي الإشارة إلى أن الجوهر حسب المنطق الارسطي ينقسم إلى اول وثان. الاول ليس محمولاً ولا يقع في اي موضوع ك: هذا الفرس المحدد. لكن الجوهر الثاني هو الفصيل الذي يمثل كل انواعه وتنتهي له الجواهر الاولى. مثلا الفرد الانساني يندرج تحت نوع الانسان وفصيله الحيوان. وعليه فإن كلا من الانسان كنوع والحيوان كفصيل ينتميان إلى الجوهر الثاني. بحسب المنطق الارسطي في الوهلة الاولى كل الاشياء الجزئية والملموسة جواهر وفي الوقت نفسه بحسب النوع والفصيل ايضا جواهر. لكن ديكارت تبنى جوهر واحد من جملة الجواهر الارسطية واعتبره جوهر وبنية كل الظواهر. ولذلك لا تعثر في الفلسفة الديكارتيّة الاعلى جواهر ثلاثة ترتد اليها كل العناصر الأخرى. وهذا يمثل اتجاهها معاكسا للمنطق الارسطي الذي يقول إن الكينونة تتكون من جملة جواهر بمعان مختلفة. للاطلاع أكثر على المنطق الارسطي راجع: ارسطو، منطق (الأورغانون)، ترجمة ميرشمس الدين اديب سلطاني، طهران، دارنشر «نگاه» صص ٩-٨، وارسطو (١٣٨٥) متافيزيك (مابعد الطبيعة)، ترجمة شرف الدين خراساني، طهران، دارنشر حكمت، ص ٢١١.
١٠. يردف ديكارت قائلا: «ما نسميه جوهرًا هو ذلك الذي به ندرك الأشياء عن طريق الحواس أي أن ما يخطر في بالنا من تصورات عقلية. فحسب الفطرة لا يمكن أن تكون الصفة الحقيقية صفة للشيء المنعدم. راجع ديكارت، ربنيه (١٣٨٦) اعتراضات وباسخها (الطبعة الثانية)، ترجمة على موسائى افضل، طهران: دارنشر «على وفرهنكي» صص ١٩١ - ١٩٢.
١١. ontology
١٢. Epistemology
١٣. cogito ergo sum
١٤. للإطلاع أكثر راجع: ديكارت، ربنيه (١٣٩٢) تأملات در فلسفه اولی (الطبعة الحادية عشر) ترجمة احمد احمدى، طهران: دارنشر سمت، صص ٢٩-٥١.
١٥. Res
١٦. Reality
١٧. ثمة ملاحظة في فلسفة كانط اشار اليها هيدغر عرضا وهي أن الواقع الذي كان يعنيه كانط ليس الواقع الذي نعرفه الآن بالشيء الخارج عن العقل بل كان لفظ Realität الكانطي مشتقا من Res اللاتينية التي تعني الشيء وهذا الشيء موجود حسب شروط وحدود العقل مايعني ان العقل فعلا يساهم في صنع الشيء حسب كانط. ولقد دشّن كانط ثورة في عالم الفلسفة بهذا الطرح. وقد تأثر كانط بلاينييتسى اذ تحاكي Res المشتقة من Realitas مفهوم الـ possibilitas اللابينييتسي. للاطلاع أكثر راجع: مارتن هايدغر (١٣٩٢) مسائل اساسى پديدارشناسى، ترجمة پرويز ضياء شهابى، طهران: دارنشر مينوى خرد ص ٤٧ و ص ٥٤. وعليه ينبغي أن تؤخذ كل هذه الفروقات بعين الاعتبار في الطريق إلى انوجاد ذات ناقدة عالمة بكل محدداتها وتمظهر الأشياء والواقع في عنها. ذلك التمظهر الذي ليس ثابتا وجامدا و احاديا بل متغير ودينامي وثنائي.
١٨. Refresh
١٩. Critique of Pure Reason
٢٠. لقد مارس ميرشمس الدين اديب سلطاني الذي يعتبر كثيرون أن ترجمته لنقد العقل المحض من ادق الترجمات، لغة واسلوبا مختلفين في ترجمته. ارى أن ترجمته رغم صعوبتها وتقعيرها من حيث استخدامه لكلمات فارسية قديمة مهجورة، تتمتع بقيمة عالية كونها تستنفر كل امكانات اللغة. وهذا ما اعتمدناه ايضا في هذه المقالة حيث استخدمنا كلمة استطلاعية (سنجش گر) كرديف لـ «الناقدة» لكي نوصل مرادنا من الذات التي نقصدها بطريقة أكثر اشباعا لأهل الثقافة. كما أن كلمة استطلاعية اقرب ماتكون إلى مفهوم كانط للنقد، فكلمة النقد بالعربية نظرا لتراثها وشحنتها الدلالية لا تعبر بدقة عن المفهوم الكانطي للـ Kritik. إن النقد الكانطي هو نقد جواني وليس برانيا اي أن العقل يعي حدوده وشروطه فيضبط نفسه كيما ينأى بنفسه من الوقوع في التناقضات التي تؤدي إلى تداعيات لاتحمد عقباها. وهذا هو اهم اسهام كانط في الفلسفة فلذلك ينبغي الانتباه له جيدا والال ن فهم معنى الحدائة التي تتميز بالحد والشروط الكانطيين.
٢١. Transcendental philosophy
٢٢. للاطلاع أكثر عن معنى مفهوم «الفلسفة الترنسندالية» راجع: نقد عقل محض ص ٧٥ - ٧٦
٢٣. نفس المصدر ص ١٤٨
٢٤. اعتبر كانط نفسه قبل نقد العقل المحض، دوغمائيا لكن هيوم بنقده الحاد للميتافيزيقا اوقفه من سياته الدوغمائي. راجع: كانت، ايمانوئل (١٣٤٨) تمهيدات، ترجمة غلامعلي حداد عادل، طهران: مركز نشر دانشگاهى، ص ٨٩.
٢٥. in-it-self
٢٦. Phenomen
٢٧. Nomen
٢٨. Trancendental Logic
٢٩. Rational Animal
٣٠. Res Cogitans
٣١. Critical Reason
٣٢. راجع: ارسطو (١٣٨٩) متافيزيك (مابعد الطبيعة). ترجمة محمد حسين لطفى، طهران: دارنشر طرح نو، ص ٢٣.
٣٣. نفس المصدر ص ١٢١، يقول ارسطوطاليس: «الميتافيزيقا علم يهتم بالكانن من حيث هو وبالاعراض من حيث تعلقها بجوهر الكائن. هذا العلم يختلف مع سائر العلوم في أنه يتناول الكائن برمته عكس العلوم الأخرى كالرياضيات التي تتناول اعراضا و اجزاء من هذا الكائن.
٣٤. Apriory
٣٥. (Geisteswissenschaften) Human sciences
٣٦. Bildung
٣٧. للاطلاع أكثر راجع: ديلتاى، ويلهلم (١٣٨٨) مقدمه بر علوم انسانى، ترجمة منوچهر صانعى درهبيدى، طهران: دارنشر ققنوس، صص ١٣-٢٣.
٣٨. Pre-ontological understanding
٣٩. يرى هيدغر أن هذا الفهم ليس حصيلة اشتباك منهجي ونسقي وبيستمولوجي حيث أن الأشياء والواقع فيه لا تصطبغ بصيغة حجاجية ووضعية، إذ أن كلها متواشجة. ولذا ينطلق هيدغر في بحثه لإستكشاف معنى الكينونة من حقل المعيش اليومي هذا الذي يسميه فيجال «استكناه الحيث الالفلسفي». يعطي هيدغر اهمية قصوى لهذا الفهم نظرا لتأثيره الحاسم على التنظير المنهجي. ويمثل

زبان خاص نوابت» في العدد الثاني من مجلة النوابت مما وجبني نحو طريقة تناول المسائل اللامفكر فيها. هذه المسائل التي يمثل استجلاءها، استجلاء الخاصية الوجودية والفكرية للانسان الاهوازي وبالتالي ستوضح للمفكر الاهوازي قضاياها الخاصة التي ينبغي الاشتغال عليها بعيدا عن اي خلط لها بقضايا مناطق اخرى لاتعنيه. راجع: حزباوي، هادي (١٣٩٩)، تدبير: زبان خاص نوابت، مجلة نوابت، العدد الثاني صص ٢٢ - ٢٤ .

٤٨. وفقا لهيدغر فإن الزمان الوجوداني يمثل بنية كل اشكال الزمان الاخرى ولكن ما وقع على اثر الحداثة هو هيمنة شكل واحد من الزمان وهو الزمن الخطي الديكارتي. إن افتكك الزمان الوجوداني يجعل سائر الاشكال الزمانية في التفسير ترى النور، الامر الذي سيقضي لنا أن نرى الكينونة والكائن (كل اشكال الكائن) في مختلف ابعاده.

٤٩. إن فكرة تأسيس مجلة النوابت في الاهواز جاءت استجابة لهاجس انشاء الذات الناقدة. استشرفت في مطلع العدد الاول من المجلة، ظهور مثل هذه القوى التاريخية ردا على التحولات التي سيواجهها، على اثر تنظيرات هذه المجلة. والدليل على ذلك استنفار هذه القوى ضد المجلة للقيام بأدائها ولكن وعيي وتذكيري الشخصيين بظهور هذه القوى التاريخية ومحاولتها لإجهاد اي صوت آخر وكذلك وقوف بعض الأصدقاء الشرفاء أحال دون ذلك حتى الان. للاطلاع أكثر عن أليات عمل هذه القوى راجع: محيسن، عبدالله (١٣٩٨) سخن سردبير: سرآغاز نوابت، مجلة النوابت: العدد الاول، ص ٧ .

٥٠. احيل استنطاق مؤسسة الجامعة الى حصة اخرى حيث يمكنني ان افصل القول في دورها في صياغة الاشكاليات والقضايا المحيطة بالاهواز. من الضروري بمكان التساؤل والبحث عن مدى استجابة مؤسسة الجامعة الى هموم وقضايا هذا الإقليم وهل انها بعد حبيسة الرؤى الايديولوجية والامنية؟ والى اي مدى تفصل بين المعرفة والايديولوجية؟

هذا الفهم منطلقنا في هذه المقالة حيث يكمن فيه شرط انشاء الذات الناقدة، ذلك الشرط الذي يمثل تمهيدا وارضية لسائر ملامح الذات السالفة. للاطلاع الاكثر على وجهة نظر هيدغر هذه راجع: فيگال، گونتر (١٣٩٤) درآمدى برهايدگر، ترجمة شهرام باقري، طهران: دارنشر حكمت، ص ٦٦-٧١ .

٤٠. يقول هايدغر: «تدور اشكالية كتاب نقد العقل المحض حول تأصيل امكان للوعي والمعرفة بالميتافيزيقا، وتشديد اساس صلب لها (ليس للعلم) ولذلك فإنه كتاب عن الانتولوجيا وليس الايستمولوجيا. راجع:

Heidegger, Martin (١٩٦٢), "Tra", Kant and the Problem of Metaphysics", p. ٢١. James Churchill, Indiana Uni, p

Categorical. ٤١

Existential. ٤٢

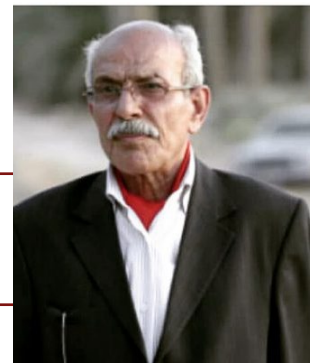
٤٣. الكينونة والزمان، صص ١٤٨-١٥٤

٤٤. للاطلاع أكثر عن هذا المفهوم المفتاحي في فلسفة هيدغر الذي يشير الى نمط كينونة الانسان في العالم، راجع: الهامش الاول من مقالي في العدد السابق (الثالث) من مجلة النوابت: محيسن، عبدالله (١٣٩٩) جهان، زمان، زبان به روايت هايدگر وكادامر، مجلة نوابت، العدد الثالث صص ٣٣-٣٤.

٤٥. للاطلاع أكثر عن فرق المنطق العام والمنطق الترنسندالي راجع: نقد عقل محض، صص ٢٢٩ - ٢٣٠ (تحليلات استعلايي، كتاب دوم، تحليلات اصول بنياديين ١٣٢ _ B١٦٩A).

٤٦. راجع: محيسن، عبدالله (١٣٩٩) هستومندي انديشمندا هوازي وسكونت در آشفتگی زباني، مجلة نوابت، العدد الثاني، صص ٦-١٥ .

٤٧. لقد اشار الى ذلك الصديق العزيز هادي حزباوي في مقالته المعنونة «تدبير:



عرب در مواجهه‌ی انتقادی با خوانش سنت در برابر مدرنیته سید محمد آل مهدی

می‌دانستند. عبدالاله بلقزیز اندیشمند مغربی، در سه‌گانه‌ی * «عرب و مدرنیته» به مطالعات و پژوهش‌ها و نقد سنت پرداخته است. گرچه پیش از او زکی نجیب محمود، آلبرت حورانی و غیره و همزمان با او سوزان کساب به این موضوع پرداخته‌اند، اما شاید تقسیم بندی او در این حوزه را بتوان شامل‌ترین و با بهره‌ورترین از روش‌های نو دانست. سه مرحله‌ی مد نظر بلقزیز: تاریخ اندیشه یا تاریخ فرهنگی، مرحله‌ی نقد سنت، و مرحله‌ی نقد عقلانیت است.

«تاریخ اندیشه، قدیم‌ترین مرحله‌ای است که انگیزه پژوهش در این باره و نوشتن در این حوزه در آن شکل گرفت^۲». پس از آن، مرحله‌ی «نقد سنت» و خوانش به معنای دقیق آن، یعنی خوانش و تحلیل سنت آغاز شد. مرحله‌ی سوم اما، نقد نظام معرفتی حاکم بر این سنت یا حاکم بر فرهنگ عربی است که او «نقد عقلانیت» نامیده است که از دهه‌ی هشتاد سده‌ی بیستم آغاز شده و تا کنون ادامه دارد. بلقزیز این سه مرحله را خالی از تداخل نمی‌بیند و برخی از اندیشمندان در دو مرحله نقش ایفا کردند، از جمله **طه حسین** که هم به تاریخ اندیشه و هم از پرتو کتاب ارزشمندش «درباره‌ی شعر جاهلی»، به نقد سنت پرداخت. هم‌چنین عبدالله عرووی، علی اوملیل و حسن حنفی در دو مرحله‌ی دوم و سوم ایفای نقش کردند، با این وجود می‌توان آغاز هر کدام را تخمین زد و آغاز مرحله‌ی نخست را «انتشار دایرةالمعارف پطرس البستانی^۳» دانست. شاید علت انتشار چنین کتابی، الگوبرداری از روشنگری فرانسه بود. بزرگان این مرحله فرح آنتون، طه حسین، جرجی زیدان، فاطمه مرنیسی، احمد امین، و مصطفی عبد الرزاق و سرانجام پرکارترین آنان **عبدالرحمن بدوی**، بودند که ثمره‌ی تلاش‌های آنان «خرد باوری، جست‌وجوی مفاهیم غربی در متون سنت عربی اسلامی و بنیاد ارزش‌هایی بود که بنیان‌گذار اندیشه‌ی نو در متون عربی اسلامی شدند.»

شوگ مدرنیته پرسش‌ها و دشواری‌های بسیاری برای عرب به دنبال داشت. بی‌گمان در جوامعی که اکنون مترکم از گذشته است، از چنین پرسشی نمی‌توان به سادگی گذشت، چراکه عرب نیز مانند ترک و فارس و هندی نواده سنت است، در فضای سنت نفس می‌کشد و با گذشته در اکنون می‌زید و چون اکنونش را تهی و گذشته‌اش را تابناک یافته است، به جای پرسش درباره‌ی گذشته و نقد آن، بیشتر میل به پناه بردن به آن داشته است. اما «دیگری» [اروپایی] با لشکرکشی‌ها و پیشرفت‌های نظامی و صنعتی و سیاسی و فرهنگی خویش اجازه نداد تا «من» عرب دل‌خوش سنت خویش بماند و او را واداشت تا به دنبال علل پیشرفت دیگری و عقب ماندگی خویش باشد.

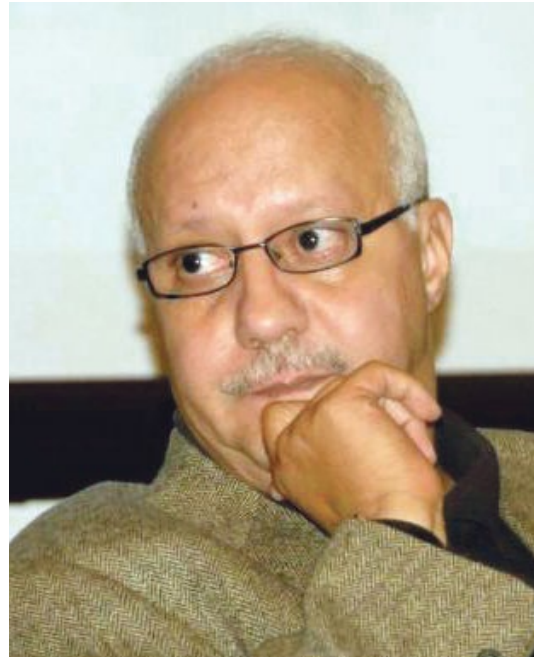
بیش از یک‌صد و پنجاه سال است که فرهیختگان عرب از زوایای مختلف و با نگاه‌های متفاوت به این موضوع پرداخته‌اند و آثار بسیاری در حوزه‌ی نقد سنت، منتشر کردند که گرچه خاستگاه، روش و دامنه‌ی موضوع مورد بررسی متفاوت داشتند، اما همه‌ی آن‌ها به دنبال اصلاح و تغییر وضعیت موجود و همراهی با جهان مدرن بودند. (البته در این میان جریان‌هایی نیز وجود داشتند که برای اصلاح وضعیت موجود، خواهان بازگشت به سنت بودند و مدرنیته را بر نمی‌تافتند. بحث درباره‌ی این جریان‌ها، مجال دیگری می‌طلبد.) به عبارتی طیفی از اندیشمندان عرب، رهایی وضعیت موجود را در نقد سنت و راه‌یابی به مدرنیته و «اندیشیدن درباره‌ی مدرنیته را از گذر اندیشیدن در باره سنت^۱»

مرحله‌ی دوم که به «نقد سنت» معروف است، اندیشمندان بسیاری داشته است. برخی از آنان چون **طیب تیزی**، **حسین مروه**، **صادق جلال العظم**، **الیاس مرقص**، **محمود امین العالم**، **یاسین الحافظ** و غیره با نگاهی مارکسیستی و با اولویت دادن به سه داده «تقدم واقعیت بر اندیشه یا عین بر ذهن، نقش عامل اقتصادی در تاریخ و تطور اندیشه و سرانجام تأثیر اندیشه بر واقعیت و تغییر آن»^۴ به سنت پرداختند. فزون بر این جریان مارکسیستی، برخی چون **حسن حنفی** با پیشینه‌ای اصالت‌گرا و گرایش پدیدارشناسانه و **نصر حامد ابوزید** با نگاهی تأویل‌گرایانه و اندیشمندانی چون **عبدالله عروی**، **علی اوملیل** و **ناصری نصار** با گرایش تاریخی انتقادی سنت را تحلیل و بررسی کردند. بی‌گمان عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری این مرحله متعددند تأثیر تلاش‌های مرحله‌ی پیشین و به ویژه تلاش‌های جسورانه‌ی فرح آنتون و کنکاش‌های محققانه **عبدالرحمن بدوی**، «در شناخت مکتب‌ها و جریان‌ها و مراحل دوره‌ی عربی اسلام میانه» و دست‌یابی به روش‌های نو، شکوفایی پژوهش‌ها در دانشگاه‌ها و نفوذ و سلطه‌ی فکری مارکسیسم هر کدام به نوبه‌ی خود تأثیر داشتند. بی‌شک این مرحله نیز تأثیرات و پیامدهای خاص خود را داشته است، از جمله: دفاع از دست‌آوردهای روشنگری و عقل‌گرایی و پیش‌بردن آن در دانشگاه‌ها و محافل روشنفکری، «سلطه‌ی گرایش ماتریالیسم تاریخی بر پژوهش‌ها و بررسی‌های سنت»^۵ و چارچوب‌بندی آن در قالب‌های از پیش آماده به ویژه از پرتو تلاش‌های **طیب تیزی** و **حسین مروه**، و به روی صحنه آوردن بزرگانی از تاریخ که به بوته‌ی فراموشی سپرده شده بودند. هم‌چنین رواج مفاهیمی چون طبقه، مبارزه‌ی طبقاتی، فتودالیسم و غیره، و «ایدئولوژیک شدن بحث‌ها در بسیاری از موارد»^۶ است. مرحله‌ی سوم که آغاز آن را می‌توان دهه‌ی هشتاد سده‌ی بیستم دانست. تحت

تأثیر عوامل کوناگون شکل گرفت که شاید مهم‌ترین آن‌ها: شکست ۱۹۶۷ و به انزوا کشیده شدن گفتمان ناسیونالیسم و رنگ‌باختن شعارهای ایدئولوژیک باشد. در این مرحله، از پرتو پیدایش جریان عقل‌گرایی به نام نومعتزلیان (که صد البته جابری با این نام مخالف است و هر جریانی را از آن برهه‌ای از تاریخ می‌داند از این رو با اجازه‌ی بلقزیز و دیگر متفکران در این مقال جریان عقل‌گرا به واکاوان سنت، آن چنان که خود خویش را می‌نامند، یاد می‌کنیم)، نقدهایی شکل گرفت که نویسندگان‌شان تلاش داشتند، به دور از هیاهو و از گذر تازه‌ترین روش‌های علمی، سنت را نقد و میان آن و دست‌آوردهای فکری غرب پیوند ایجاد کنند. از ویژگی این مرحله، نقد عقلانیت عربی و غربی و حتی نقد آراء و افکاری است که زمانی آتش خور اندیشمندان این جریان بوده است. از چهره‌های شناخته شده این مرحله می‌توان از **محمد ارکون**، **عبدالله عروی**، **هشام جعیط**، **کمال عبدالطیف** و ... نام برد که شناخته‌ترین آنان تا کنون، **محمد عابد جابری** است.

از این پس داستان را باید به گونه‌ای دیگر و با احتیاط بیشتر روایت کرد؛ چراکه قهرمان داستان شخصیتی است که هر اثر او هیاهویی به پا کرده و نشست‌های پیاپی در مشرق و مغرب عربی به دنبال داشته است. ساختار عقل عربی او را یکی از ناقدینش «انقلاب معرفتی در حوزه سنت»^۷ می‌داند و پروژه‌ی نقد عقل عربی او را **حسن حنفی** «مهم‌ترین و پرخطرترین و شناخته‌شده‌ترین و بحث‌برانگیزترین پروژه در حوزه‌ی اندیشه عربی معاصر»^۸ دانسته است. شاید این اهمیت و حضور و شهرت را از پرتو محصور کردن پژوهش خویش به سنت نوشتاری یا فرهیخته و انسجام بخشیدن به آن، بومی‌سازی مفاهیم، تسلط بسیار خوب او به زبان انگلیسی و فرانسوی و به ویژه زبان عربی (او از آن دسته‌ی اندیشمندان مراکشی است که همه‌ی کتاب‌هایش را به عربی نگاشته است)

و کار در دو حوزه‌ی فرهنگی (نزدیک به چهل سال تدریس در مقاطع مختلف تحصیلی و همکاری درتالیف کتاب‌های آموزشی و نظارت بر تدریس و آموزش فلسفه و نقد پیش‌زمینه‌های ایدئولوژیک در امور آموزشی و تربیتی) و سیاسی (از کار در جراید تا عضویت در حزب اتحاد ملی نیروهای مردمی و سپس

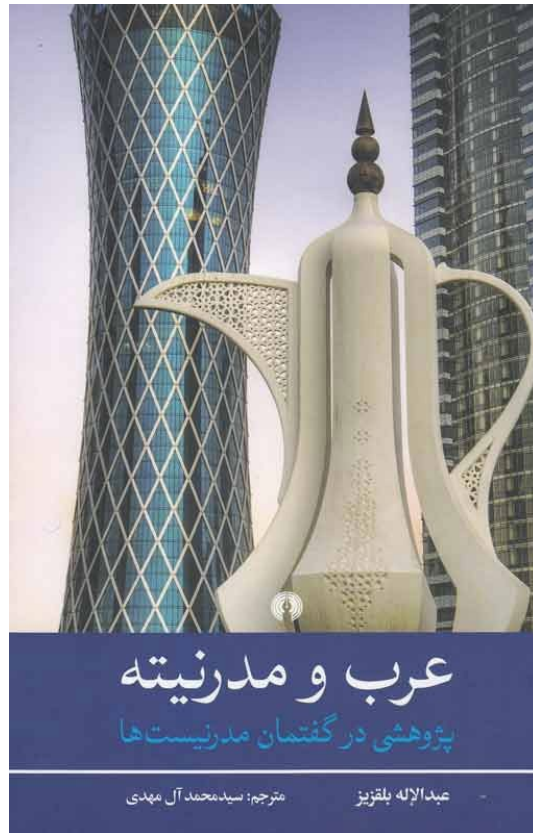


اتحاد سوسیالیستی) و پرکاری و تواضع، کسب کرده باشد. چابری بر آن است راه رسیدن به مدرنیته، شناخت سنت و نقد آن است. سنتی که اندیشه‌ی عربی نو معاصر با همه‌ی جریان‌های فکری‌اش با آن بنیادگرایانه برخورد کرده است. این جریان‌ها از نظر اپیستمولوژیک بر شیوه‌ی واحدی از اندیشیدن که همان قیاس غایب بر شاهد است استوارند که نتیجه‌ی آن فهم سنتی از سنت است^۹. نخستین گام نقد سنت کنار گذاشتن چنین فهمی از سنت است. برای این کار باید روشی مناسب تعامل با سنت به کار گیریم. چابری بر آن است با انتخاب روش مناسب، از روش تحمیلی سنت رهایی می‌یابیم. چراکه سنت از هر سو ما را احاطه کرده و بر ما فرمان می‌راند. با این حال، این روش علی‌رغم مهم بودنش، ابزار است و هر

جا توانایی بهتر در کنار آمدن با موضوعات را نشان دهد کار سازتر خواهد بود، و چون موضوع (سنت) سرشتی خاص دارد، روش خاصی را که آمیزه‌ای از روش‌های مختلف است می‌طلبد. از این رو روش او آمیزه‌ای از ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتیست^{۱۰}. او پیوند این سه با نقد سنت را چنین توضیح می‌دهد: ساختارگرایی، به کل، بیشتر از اجزاء اهمیت می‌دهد و «به اجزاء در چارچوب کلی که به آن وابسته‌اند، نگاه می‌کند. این امر برای داشتن دیدگاهی شامل‌تر و ژرف‌تر ضروری است» تحلیل تاریخی نیز سبب می‌شود «تا صیوررت را در پیوند با واقعیت دنبال و عوامل تاثیرگذار و سمت و سو دهنده‌ی آن را کشف کند.» و طرح ایدئولوژیک نیز «کارکرد ایدئولوژیک ماده‌ی معرفتی و دشواره‌های آن را بر ملا می‌سازد»^{۱۱}.

البته چابری سنت را نقد نمی‌کند تا آن «به موره بسپارد» یا از آن ابزار سرکوب بسازد بلکه او با چنین نقدی از سنت، می‌خواهد نشانه‌های الفت با مدرنیته را در آن پیدا کند که از منظر او این نشانه‌ها در بخشی از اندیشه مغربی است. چابری با طرح چنین ایده‌ای که بسیاری را برآشفته و اندیشه‌ای را که سده‌های متمادی رواج داشت و فلسفه‌ی مغرب را ادامه‌ی فلسفه‌ی مشرق می‌دانست به چالش کشید. چابری با مطرح کردن گسست میان فلسفه‌ی مغرب و مشرق، فلسفه‌ی مغرب را نه تنها ادامه‌ی فلسفه‌ی مشرق بلکه انقلابی علیه فلسفه‌ی مشرق دانست. به گفته‌ی او درست است که بغداد در مشرق، مرکز اصلی فرهنگ عربی-اسلامی به شمار می‌آمد و نسبت به قرطبه و فاس، از پیشینه‌ی بیشتری برخوردار بود و حتی به مراکز دیگر در زمینه‌ی علوم عقلی و نقلی یاری می‌رساند و از پرتو چنین مددهایی این اندیشه رواج یافته بود که همه‌ی تالیفات مغرب تکرار نوشته‌های مشرق است که تا پیش از دوره‌ی دولت موحدین و پیش از انقلاب یا جنبش اصلاحی ابن تومرت درست

علمی و فلسفی در اندلس، سه مرحله‌ی معین داشت: مرحله ریاضیات سپس مرحله منطق [و ریاضات] و پس از آن فلسفه است»^{۱۴} به عبارتی فلسفه‌ی با پیش‌نیازهایش پدیدار شده است البته جابری به عوامل دیگری چون گسیختگی سیاسی مشرق که فلاسفه‌ی آن سمان را واداشت تا به دنبال‌ساز گارگری دین و فلسفه باشند، در حالی که فلاسفه‌ی مغرب و اندلس نیازی به چنین سازگارگری نداشتند و ابن رشد آشکارا این دو را «دو نهاد مستقل»^{۱۵} می‌دانست او در برابر ضربه‌ی غزالی از فلسفه دفاع کرد. از ارسطو فراتر رفت و در شرح ارسطو به برداشت‌های پیش‌ارسطویی متوسل نشد. اندیشه‌اش، سراسر نقد و اصلاح است و نمی‌توان خرد او را به سادگی دست‌مایه‌ی قدرت و سیاست کرد. در نتیجه آن چه از سنت می‌تواند با ما معاصر باشد، خرد نقاد اوست. پژوهش‌های جابری در بسیاری از کشورها

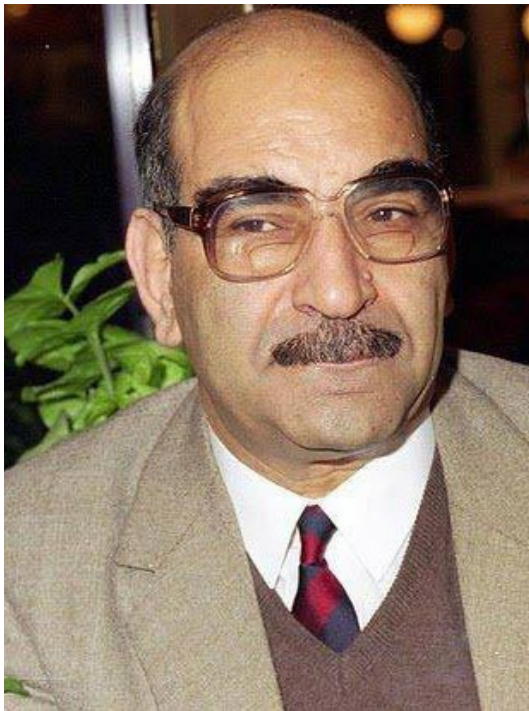


عرب و مدرنیته

پژوهشی در گفت‌وگو با مدرنیست‌ها

مترجم: سیدمحمد آل مهدی

عبدالله بلقرین



از سوی فرهیختگان، عرب، اروپایی، مالایی، ترک، کرد و امازیقی، نقد و بررسی شده‌اند که ذکر همه‌ی آنها فهرست بالا بلندی را می‌طلبد که در حوصله‌ی این مقاله نیست. علی‌حرف، جرج طرابیشی، حسن حنفی، هشام غضیب،

بود. اما پس از آن نمی‌توان به درستی آنها اعتماد کرد، زیرا از پرتو جنبش اصلاحی ابن تومرت، اوضاع و احوال بکلی تغییر یافت. این جنبش که در سایه‌ی تلاش‌های بی‌وقفه‌ی ابن تومرت و تحت تاثیر عوامل سیاسی-اجتماعی، به سرعت به انقلاب فرهنگی تبدیل شد و ترک تقلید از مشرقیان و بازگشت به اصول و برپایی فرهنگ اصیل اسلامی را سرلوحه‌ی کارهایش قرار داد.^{۱۲} انقلابی که ابن حزم و ابن رشد و شاطبی، یاری‌اش دادند و ابن خلدون نیز پیرو عقل‌گرایی آن بود، به گونه‌ای که جابری معتقد است: «آن چه «ابن رشد در ساحت عقیده به کار گرفت و شاطبی بر مبنای آن، کار روی اصول شریعت را آغاز و به فرجام رساند، به‌عنوان مفهومی موجه در اندیشه‌ی ابن خلدون وجود داشت.»^{۱۳}

جابری عوامل پیش‌زمینه‌ی این وضعیت اندیشه در مغرب یا به عبارتی گسست فلسفه‌ی مغرب از مشرق و اتکای آن به شیوه‌ی استدلال ارسطویی را با استناد به نقل قولی از ابن طفیل برمی‌شمارد و نتیجه می‌گیرد: «رشد اندیشه‌ی

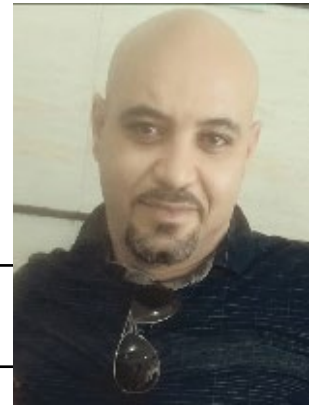


منابع:

۱. عبد الاله بلقزیز، العرب والحداثة، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية ۲۰۱۴ ص ۱۰.
۲. همان منبع ص ۵۶.
۳. همان منبع ص ۷۷.
۴. همان منبع ص ۱۱۱.
۵. همان منبع ص ۱۲۶.
۶. همان منبع ص ۱۵۶.
۷. کمال عبد اللطيف، التراث وانفضه، قراءات فی اعمال الجابری مرکز دراسات الوحدة العربيه، ۲۰۰۴، مقاله عبدلاله بلقزیز ص ۷۰.
۸. همان منبع ص ۲۲۹.
۹. محمد عابد جابری ما وميراث فلسفی ما ترجمه سيد محمد آل مهدي، نشر ثالث، ۱۳۸۷، ص ۳۳.
۱۰. و ۱۱. همان منبع ص ۳۷-۴۱.
۱۱. محمد عابد جابری، فلسفه مغرب واندلس، نشر ثالث، ص ۱۵.
۱۲. محمد عابد الجابری، بنیه العقل العربي، مرکز دراسات اوحدہ العربيه ص ۵۵۱.
۱۳. محمد عابد جابری فلسفه مغرب واندلس همان منبع ص ۱۳۳.
۱۴. محمد عابد جابری، تكوين عقل عرب ترجمه سيد محمد آل مهدي انتشارات نسل آفتاب ص ۴۸۱.

طه عبدالرحمن، محمد امين العالم، نورالدين افايه، غريغوار منصور مرشو، پرفسور خوان آنتونيو باتيشكو، عبدالاله بلقزیز، کمال عبد اللطيف، از جمله ی شناخته ترین آنانند.

*پروژه ی عبدالاله بلقزیز در اصل چهارگانه است. جلد چهارم این پروژه به نقد شناخت شناسانه ی غربی پرداخته است. ر.ک: عبدالاله بلقزیز، العرب و الحداثة، نقد التراث (۳)، مرکز دراسات الوحدة العربيه ۲۰۱۴،



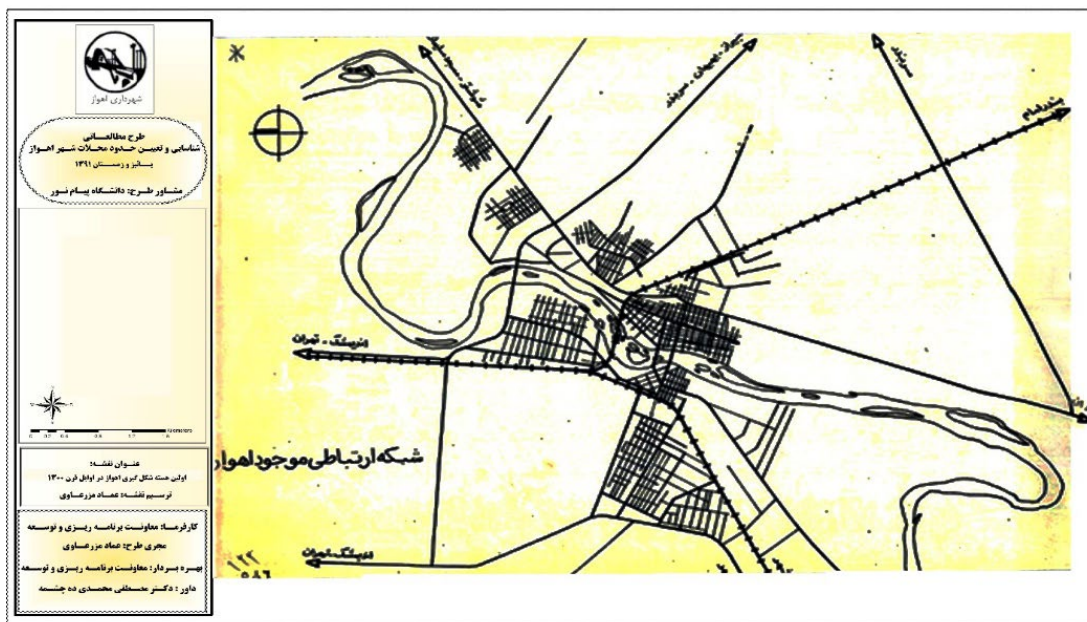
جغرافیای تفاوت و شهرسازی تحقیق نقدی بر شهر ایران مدرن عماد مزرعاوی

مقدمه

از آخر کیان تا اول نادری، فاصله‌ای است که جوانان «سلیم‌آباد»، «صیاحی»، «مندلی»، «ملاشیه» با طی کردن آن، دچار تحول رفتاری می‌شوند. کافی است همراه‌شان در یک وسیله‌ی نقلیه به مقصد «اول نادری» حرکت کنی تا دریابی که چگونه شوخی‌هایشان، تن صدایشان، راه رفتنشان، نگاه‌هایشان و صدا البته تصوراتشان به گونه‌های مختلف خود را آشکار کند. این فاصله از «زویه‌ی عچرش» تا «بازار زیتون» بسیار اندک است، ولی همین مسافت کوتاه هم کافیست تا تفاوت‌ها را رقم بزند؛ زیرا بر اساس «تفاوت» هاست که مکان‌ها و ساکنین آنها هویت‌مند می‌شوند؛ و بر اساس همین هویت‌هاست که امیال، احساس‌ها، نگاه‌ها، آرزوها، رفتارها و کنش‌ها، رقم می‌خورند. مکانی مانند زویه در عین درون‌بودگی، بدلیل تفاوت، محکوم به برون‌بودگی و در حاشیه ماندن است؛ محکومیتی که بر ذهن افراد حک شده و ناگزیرند با تمام وجود آن را به یدک بکشند، محکومیتی که دائماً بدن‌ها گوش‌زد می‌کند که خود واقعی‌شان را پنهان کنند. این فواصل در اهواز بسیارند: از «خروسیه» تا «سی‌متری»، از «خزعلیه» تا «سقاخانه»، از «سیدخلف» تا «کیانپارس»، از «چنیه‌ی علیا» تا «گلستان» و...؛ این فواصل جغرافیایی را «فواصل شرم خیالی» می‌نامم؛ فواصلی به ظاهر جغرافیایی که با شرم تعبیه شده و به شکل ساختاری، در اذهان حک شده‌اند؛ فواصلی که مکان‌ها را در عین نزدیکی، از هم دور می‌سازند. شرمی که از آن سخن می‌گوییم، اولاً غیر واقعی و واهی است، ثانیاً: منشاء آن، ضعف ساکنین محلات

به اصطلاح حاشیه‌ای نیست؛ بلکه، محصولی گفتمانی است که درون گفتمان خلق می‌شود، بواسطه گفتمان توزیع می‌شود و در نهایت از مجرای اصول علمی، ارزش‌های اخلاقی و معیارهای زیبایی‌شناسی توجیه می‌گردد. چنین شرمی لازمه شکل‌گیری این گفتمان است، زیرا در شکل‌گیری هر گفتمانی قبل از هر چیز، رابطه و نسبت «من» و «دیگری» برقرار می‌شود، و در فرایند صورت‌بندی آن گفتمان، «من»، جایگاه خوب، برتر، متمدن، اخلاقی، علمی، رسمی و زیبا را تصرف می‌کند، و «دیگری» متفاوت، در جایگاه جوجه اردک زشت قرار می‌گیرد. همان‌طور که جوجه اردک نمی‌دانست چرا محکوم و مطرود است، ساکنان محلات مطرود هم نمی‌دانند دقیقاً آنها با چه چیز شهر متفاوتند. کم و کیف «تفاوت»، سازوکار «تفاوت‌گذاری» و چگونگی «طرد و سرکوب» چنین محلاتی، ایستگاه‌های اساسی این نوشتار می‌باشند که توقف‌های کوتاهی در هر کدام از آنها خواهیم داشت.

قبل از ورود به بحث لازم است نکته‌ای بسیار مهم را خاطر نشان کنم؛ در ادبیات شهرشناسی، جامعه‌شناسی شهری و شهرسازی در ایران تحقیقات فراوانی درباره‌ی محلات و فضاهای به اصطلاح حاشیه‌نشین صورت گرفته، اما همه‌ی تحقیقات، و تاکید می‌کنم که همه تحقیقات صورت گرفته حتی اگر در مقام دفاع از این دست باشندگان هم نگاشته شده باشد، در نهایت گامی در جهت بازتولید سلطه، طرد و سرکوب پیشین بوده‌اند. چراکه در وهله‌ی اول، انگ‌ها و برچسب‌هایی مانند: «حاشیه» و «حاشیه‌نشین» در راستای تثبیت و بازتولید گفتمان شهر مدرن و سرکوب و طرد هر چه بیشتر محلات به اصطلاح حاشیه به کار گرفته شده‌اند. از این نظر که استعمال واژه‌هایی نظیر: زاغه، حاشیه، سکونت‌گاه غیر رسمی و... خود به مثابه صحنه گذاشتن به «دیگربودگی» آنها به عنوان پدیده‌های «نامتعارف» است. واژه‌ها و نام‌های فوق،



می‌دهم (در نوشته‌های بعدی علت چنین نام‌گذاری را استدلال خواهم کرد)، و از میان نام‌های رایج، به نظرم «محلات کم‌برخوردار»، «محلات محروم» و «محلات در حاشیه‌نگه داشته شده» به واقعیت نزدیک‌ترند.

جغرافیای خیالی^۳: جا به جایی و جعل هویت مکان‌ها

سال ۱۳۴۲ دکتر ادیبی در اولین طرح جامع شهر اهواز، نقشه فرضی - هسته‌ای اولیه شهر اهواز در دهه‌ی آغازین قرن را عرضه کرد. آن نقشه، جغرافیایی را ترسیم می‌کند که تنها در ذهن - گفتمان و کارگزاران آن - وجود داشت و برخی نشانه‌های زندگی در محلات آن زمان که شامل: عباره، خروسیه، زویه، چنیه، حصیرآباد، و ... از نقشه‌ی طرح جامع پاک شده‌اند. در مقابل، محلاتی نمادین در موقعیت‌های کیانپارس، زیتون کارمندی و کوی ملت کنونی، ترسیم شده‌اند (نقشه شماره ۱).

نقشه‌ی شماره‌ی ۱: جغرافیای تصویری در اولین طرح جامع اهواز در صورتی که سال ۱۳۴۷، وقتی نقشه‌ی

۳ - این نام‌گذاری را از ادوارد سعید (۱۳۷۷) به عاریت گرفتم.

فقط در درون گفتمان شهر مدرن ابژه‌های مطالعه‌اند، و بنا به اصول شهرسازی مدرن، چنین محلاتی، عجیب و غریب، معضل، مسئله‌ساز و - علی القاعده - نیازمند مطالعه هستند. بدین‌گونه نشان‌دار کردن آنها با انگ‌هایی از قبیل حاشیه و امثالهم، مهر تاییدی است بر نامتعارف بودن آنها و ایجاد لایه‌ی مترامی از دانش‌های سرکوبگر و طردکننده‌ی آنها و عمق بخشیدن به گسل‌های درون شهر است، حتی اگر در مدعای چنین رویکردی، دفاع از موجودیت آن محلات باشد، تحقیقاتی که بر بنیان‌های نظری اقتصاد سیاسی و مارکسیستی استوار هستند و در پی نشان دادن تبعیض روا شده، یا اجحاف صورت گرفته، نگاشته شده‌اند از این دسته‌اند. در وهله‌ی دوم، به نظر می‌رسد نام‌گذاری‌های مذکور، دال‌هایی برخاسته و برساخته گفتمان شهر مدرن هستند و فقط در درون گفتمان شهر مدرن، بدین‌گونه قابل تفکیک و تشخیص‌اند. به سخنی دیگر، دال‌های حاشیه و هم‌خانواده آن، از درون گفتمان شهر مدرن، به فضاهای خاصی - به عنوان مدلول - دیکته شده‌اند و هیچ رابطه‌ی ماهوی، بین دال و مدلول حاشیه وجود ندارد. به همین دلیل برای پرهیز از گرفتار شدن در چنین دامی، ترکیباتی هم‌چون؛ «محلات مقاوم» یا «محلات بومی» را ترجیح

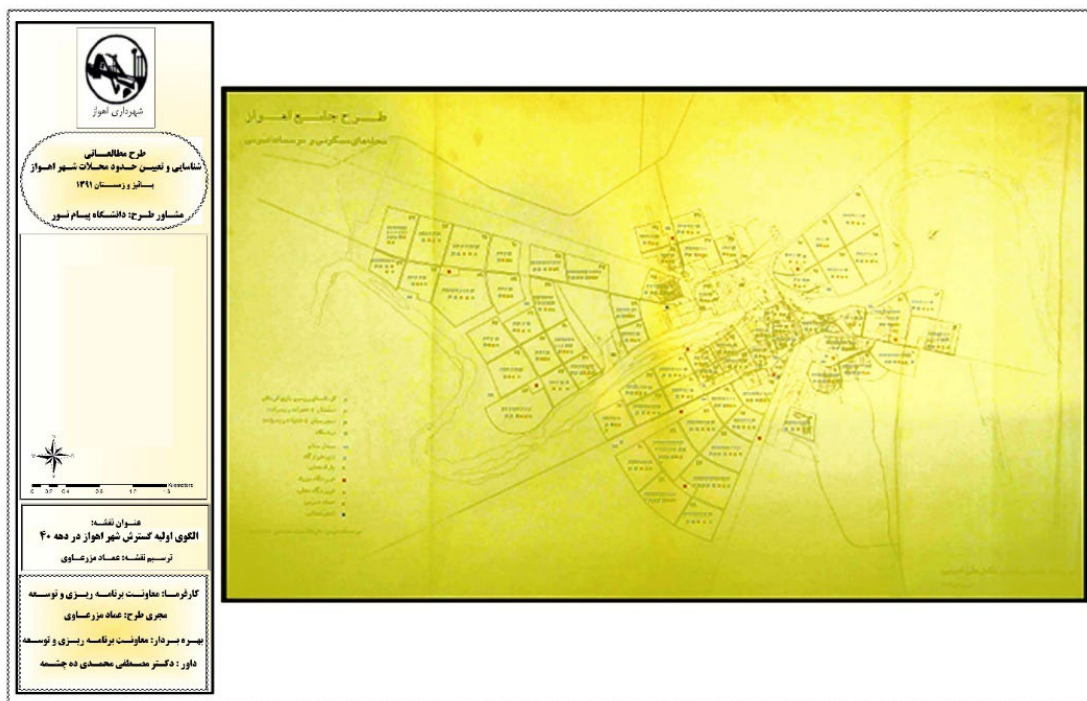
که اولین طرح جامع از اهواز ارائه می‌کند، «جغرافیای جا به جا شده» است که در آن از یک سو، امر واقعی زایل شده و امر ذهنی جایگزین آن شده است، و از دیگر سو، با نقشه‌نگاری‌های منتظم، هویت مکان‌ها جعل شده است.

نقشه‌ی شماره‌ی ۲: جغرافیای تصویری در اولین طرح جامع اهواز

اقتصاد اشیاء و هویت‌ها» سازوکار مبتنی بر انتظام، روش‌مندی و تفکیک مکان می‌باشد، که نتیجه‌ی آن، ایجاد باورهایی در اذهان است که «این فضای آشنا، متعلق به «ما» است و فضای ناآشنا، بیرون از فضای ماست که فضای «آنها» است»؛ سعید این استعاره‌های فضایی را وسیله‌ی «جعل هویت مکان‌ها» می‌داند (سعید؛ ۱۳۷۷)؛ محلات و مکان‌ها به واسطه‌ی استعاره‌های نظم و برنامه‌ریزی، به «خودی» و «دیگری» تفکیک شده‌اند. گزاره‌هایی مانند: فضای منتظم، فضای از پیش برنامه‌ریزی شده، سلسله‌مراتب فضایی، و ...، لاجرم ذهن انسان نسبت به ماهیت و هویت چنین فضاهایی - ولو ندیده باشد - احساس اطمینان کرده و انس می‌گیرد؛ در مقابل، فضاهایی که در برابر فضاهای منتظم معرفی می‌شوند، ناخودآگاه به صورت فضاهای ناهنجار، فضاهای ترس، ناامن

پیشنهادی اهواز ارائه شد، اثری از برخی محلات خط‌کشی شده و منظم مانند: کیانپارس، زیتون کارمندی، کوی ملت و گلستان در آن مشاهده نمی‌شد (نقشه شماره ۲). با مقایسه‌ی بصری بین دو نقشه می‌توان بین جغرافیای واقعی و جغرافیای توهمی تمایز قائل شد. نقشه شماره ۱ نمودی از دستبرد به تاریخ جغرافیاست، و نمونه‌ای از تعدی نقشه بر تاریخ و جعل جغرافیای آن است. زیرا از یک سو، محلات موجود (خروسیه، عباره، زویه، حصیرآباد و...) را نه تنها از صفحه‌ی نقشه پاک کرده، بلکه، آنها را از صحنه‌ی تاریخ نیز ربوده است. در مقابل، تاریخ کیانپارس، زیتون کارمندی و کورش به شکل کنونی (منتظم و خیابان بندی شده) را کش داده و به اوایل قرن ارجاع شده است. بدین ترتیب نقشه‌نگاری، جغرافیای موجود را از وجود پاک می‌کند و جغرافیای ناممکن را ممکن می‌سازد.

نقشه‌های مذکور، انعکاسی از متافیزیک شهر اهواز در اندیشه گفتمان ایران مدرن است؛ جغرافیای ارائه شده بیش از آن‌که جغرافیای واقعی یا واقعیت جغرافیایی اهواز را ترسیم کند، آمال، آرزوها و ایده‌آل‌های نقشه‌ی کشان و محققان را ترسیم کرده است. چشم‌اندازی



و ... در ذهن بازنمایی می‌شود. در نقشه‌ی فوق نیز محلات «چنیه‌ی علیا»، «چنیه‌ی سفلا»، «سید خلف» و «خروسیه» از دایره‌ی «خودی» بیرون هستند و تاکنون (در مطالعات متعدد) نیز این محلات به رغم نزدیکی به محلات مجاورشان، به عنوان محلات ترس، جرم، بزه و ... معرفی می‌شوند. گستره‌ها و فواصل بین این مکان‌ها، هر قدر هم ناچیز باشند - مانند فاصله بین زویه‌ی عچرش و زیتون کارمندی - برای عموم معنا خواهند داشت؛ معنایی واقعی از «من» و «دیگری» خیالی؛ نتیجه‌ی فرایندی است که سعید «اقتصاد اشیاء و هویت‌ها» می‌نامد. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، شرم‌ساری، معنا و احساسی است واقعی که افراد ساکن در محلات به اصطلاح حاشیه، به صورت روزانه تجربه می‌کنند. معنایی که افراد از این فواصل دریافت می‌کنند آن‌قدر واقعی و پر از احساس است که نه تنها خیالی بودن فواصل از یاد می‌رود، بلکه، موجب شکل‌گیری «جغرافیایی شرم‌ساری» در جهان واقعی‌شان شده است؛ چنان واقعی که می‌توان آن را «توپوگرافی هویت» دانست. همان‌طور که توپوگرافی سطح زمین به شکل کوه و دره ترسیم می‌شود؛ نقشه‌های «توپوگرافی هویت»، آن جغرافیایی را نمایش می‌دهد که پستی و بلندی‌هایش را هویت مکان‌ها و افراد شکل داده‌اند؛ برخی مکان‌ها و ساکنین در قله‌ی شهر جایگاه رفیع می‌یابند، و برخی مصرانه در تقلا‌ی خروج از حوضیض جغرافیای شرم‌ساری دست و پا می‌زنند. این هویت‌مندی‌ها در شهرهایی با هویت زبانی و نژادی یک‌دست (شهرهای ترک‌نشین، کردنشین، عرب‌نشین، لرنشین، بلوچ‌نشین و ...) نه تنها مکان را به حاشیه راند، بلکه، هویت‌های قومی و زبانی را نیز تحت تاثیر قرار داد. زیرا شهر مدرن در ایران با زبان فارسی نمود یافت، و از دیگر سو، محلات به حاشیه رانده شده (فضاهای قبل از مدرنیته) غیر فارس بوده‌اند؛ در نتیجه افراد بنا به فضا‌مندی‌های موجود و مقایسه‌ی مکان‌ها با هم دیگر به قضاوت پرداختند؛ آن‌ها دریافتند که زبان فارسی از ثابت‌ترین گزاره‌ها و متغیرهای شهر مدرن است. بنابراین

ناخودآگاه زبان فارسی به عنوان معرف و ویژگی ثابت شهر، درک و تجربه گردید. بدین ترتیب برتری فضاهای مرکز بر دیگر فضاها، به صورت برتری زبان فارسی نمود و درک و تجربه شده است. به همین دلیل برخی افراد برای نشان دادن میزان شهری بودنشان، مصرانه تلاش دارند فارسی را با لهجه‌ی مرکز نشینان صحبت کنند.

شکل‌گیری چنین جغرافیاهای هویتی یک بسیج عمومی را می‌طلبد و نمی‌توان آن را عصاره‌ی عملکرد یک نهاد دانست. دانشگاه‌ها، گام نخست را در هویت‌مندی فضاها را برداشتند، اما همان‌طور که سعید تاکید داشت: ایجاد هویت‌ها مستلزم ایجاد مخالف‌ها و دیگران است و این امر به عنوان مبارزه‌ای است که افراد و نهادهای بی‌شماری را می‌طلبد (سعید؛ ۱۳۷۷)، به همان سان نیز هویت‌مندی شهر مدرن در ایران، فراخوانی بود که نهادهای متفاوت بر علیه شهرها و فضاهای ما قبل مدرن اعلام کردند؛ قانون‌گذار، مطابق قانون مصوب شهرداری‌ها در سال ۱۳۴۵ مطابق ماده‌های ۱۱۱ و ۳۳ قانون‌نوسازی و عمران، به شهرداری‌ها اجازه داد تا فضاهایی را در بافت قدیم - بخوانید شهرهای ما قبل مدرنیته - به تملک خود درآورند و به منظور نوسازی شهرها، خانه و مستغلات و اراضی محله‌های قدیم را خریداری کرده و برای تجدید ساختمان، طبق طرح‌های مصوب شهرداری اقدام کنند. سال ۱۳۵۲ وزارت مسکن و شهرسازی جایگزین وزارت مسکن و آبادانی گردید، و قانون اراضی اموات برای تامین مسکن در قطعات بزرگ تصویب شد، تا زمینه‌ی ایجاد شهر مدرن و پاک کردن فضاهای قدیمی از جغرافیاهای آن زمان فراهم شود؛ در برنامه‌ی سوم عمرانی (۱۳۴۱-۴۶) برای اولین بار بخش مسکن شهری با سرفصل مستقلی با عنوان «خانه‌سازی و ساختمان» با اعتبارات ویژه‌ای مطرح گردید، و مقرر گردید که دولت بر فعالیت‌های مربوط به تهیه مسکن در شهرها «نظارت» کند. در برنامه‌ی چهارم (۱۳۴۷-۵۱) نیز بودجه‌ای برای تامین خانه‌سازی به وسیله‌ی صاحبان صنایع

تخصیص یافت که هدف از آن به صراحت این گونه بیان شده بود: «پاک کردن حاشیه‌ها و زاغه‌ها» - بخوانید دیگری شهر ایران مدرن -؛

تا اوایل دهه‌ی ۵۰، طرح‌های جامع برای ۳۷ شهر ایران تدوین شد که نتیجه آنها - به مانند طرح جامع اهواز - تعیین جغرافیاهای خودی از دیگران در ۳۷ شهر بود. اما این فضاها (جغرافیای دیگران) باید شاخص‌بندی و نام‌گذاری کرد تا به صورت «ابژه» در بیایند و نگاه علوم متفاوت را به سمت آنها معطوف ساخت. مانند ابژه‌ی دیوانگان (فوکو) یا ابژه‌ی شرق (سعید) یا ابژه‌ی سیاه‌پوست (فن تونن) و ... زیرا تنها به واسطه‌ی ابژه‌سازی است که اعمال قدرت و سلطه بر دیگران امکان‌پذیر می‌شود. بنابراین در سال ۱۳۵۲، با معرفی دیگران به عنوان «حاشیه»، ابژه‌سازی جغرافیای دیگران به واسطه‌ی موسسه‌ی مطالعات اجتماعی دانشگاه تهران کلید خورد. در ادامه خواهیم دید که چگونه «گفتمان شهرسازی ایران مدرن» برای تحقق بخشیدن به نقشه‌های طرح جامع اهواز، دست به کار شد.

جغرافیای تفاوت: غیریت‌سازی و طرد

سال ۱۳۵۲ اصطلاح حاشیه‌نشینی برای اولین بار در ادبیات شهرسازی ایران ظاهر شد و جغرافیاهای تبریز، تهران و اهواز برای اولین بار به دو قسمت «شهر» و «حاشیه» مرزبندی شدند. سازمان برنامه و بودجه سال ۱۳۵۱ طرح‌های مطالعاتی حاشیه‌نشینی برای شهرهای تبریز، تهران و اهواز را به تصویب رساند، و موسسه‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران نیز برای انجام آن مطالعات تاسیس شد. اولین تصویری که به ذهن متبادر می‌شود این است که محلات حاشیه، محلاتی هستند که از لحاظ جغرافیایی در لایه‌های بیرونی شهر روئیده‌اند. ولی با رجوع به نقشه‌ی طرح حاشیه‌نشینی در اهواز درمی‌یابیم که آن محلات نه تنها بیرون از شهر نیستند، بلکه نسبت به برخی محلات به آن چیزی که مرکز نامیده می‌شود، نزدیک‌ترند.

در اهواز محلات خروسیه، لشکرآباد، رفیش، عباره، کوی یوسفی، حصیرآباد، چهارصد دستگاه و ...، نام‌هایی بوده‌اند که سال ۱۳۵۲ قرعه‌ی «دیگربودگی» به نام آنها افتاد و به عنوان محلات «حاشیه‌نشین» معرفی شدند. در این بین گزاره‌ی متمایزکننده شهر از ناشهر «مسکن» معرفی شد. جالب این که در اهواز، محلاتی به عنوان حاشیه بازنمایی شدند، که ۱۰ سال پیش‌تر (۱۳۴۲) در طرح جامع دکتر ادیبی، از نقشه شهر حذف شده بودند؛ به سخنی، طرح حاشیه‌نشینیان به هدف «توجیه» طرد و حذف آن جغرافیاهای انجام گرفته بود. آن محلات ۱۰ سال پیش به حذف محکوم بودند ولی تا ۱۳۵۲ (طرح حاشیه‌نشینیان) طول کشید تا «مسکن مدرن» قوت گیرد و در مقام عامل حذف دیگران ظاهر شود.

در پیش‌گفتار طرح‌های حاشیه‌نشینی آمده است: «نوع مسکن و شکل ظاهری آن به عنوان ضابطه حاشیه‌نشینی انتخاب شده و تمامی کسانی را که نحوه‌ی سکونت آنان، «مغایر» با سکونت متداول «شهر» بود، حاشیه‌نشینی به حساب آوردیم (نیرومند؛ ۱۳۵۲: ۳). در نقشه‌ی طرح حاشیه‌نشینی اهواز، واژه‌ی شهر، مطابق آن فضاهایی بود که در طرح جامع (۱۳۴۷) به شکل فضاهای منظم و خوانا ترسیم شده بودند. و فضاهای مغایر شهر، همان جغرافیای زدوده‌شده در طرح جامع را نشانه گرفته بود، که اتفاقاً با لکه‌های سیاه، نامنظم و ناخوانا عرضه شدند. در ادامه‌ی طرح محققان طرح حاشیه‌نشینیان اهواز تاکید می‌کنند: «شمار «خانوارهای» حاشیه‌نشینی شهر اهواز از سال ۱۳۳۹ تاکنون (۱۳۵۲) تقریباً یکسان بوده است. ولی این بدین معنی نیست که خانوارهای جدیدی به حاشیه‌نشینیان این شهر اضافه نشد باشد، بلکه به علت آن است که برخی از خانوارهای حاشیه‌نشینی با تجدید بنا «محل سکونت» خود و تبدیل آن به «مسکن» متعارف شهری جزو ساکنان متن شهر درآمده‌اند (نیرومند و همکار؛ ۱۳۵۲: ۴).

در هر گفتمانی، «نحوه‌ی طرد دیگری» مهم‌تر از تعیین دیگری‌ست - که باید طرد شود - زیرا پروسه‌ی طرد باید به صورتی انجام گیرد

که حتی افراد و جامعه طردشده هم، به اجرای آن متقاعد شوند و قبول کنند که تفکیک فضاها و جداگیزی اجتماعی در شهرها یک امر طبیعی و واقعیت مسلم می‌باشد. برای هژمونیک شدن دانش، قدرت اعمال‌کننده‌ی طرد، می‌بایست به صورت پنهان و نرم به کار گرفته شود، طوری تحمیل شود که دیگران نه تنها خطری را احساس نکنند و واکنش نشان ندهند، بلکه - دیگران - به سوژه‌های گفتمان مبدل شوند، و پا به پای گفتمان، قدرت را بر خود اعمال کنند. به همین دلیل گفتمان، مسکن را به عنوان دال مرکزی شناسایی شهر از حاشیه معرفی کند تا ضمن تجنب از هر گونه مظنونیت و اتهام، دیگران را بر آن دارد که - به ظاهر با اراده آزاد خود - دست به تغییر بزنند.^۴

بدین ترتیب پروسه‌ی «دیگرسازی» و «نخواهنگی» شهر مدرن ایرانی با قرار دادن «مسکن» به عنوان معیار و ملاک شهر از نا شهر کلید خورد. برای چند دهه «مسکن»، به عنوان شاخص تمایز «من / مرکزی» از «دیگری / مرکزی» معرفی و بزرگ‌نمایی شد. «مسکن»، توسط شبکه پیچیده‌ای از دانش/قدرت‌های گفتمان ایران مدرن احاطه گردید. در عرض سه دهه (۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰)، شبکه‌ای از مؤسسات، نهادها و قوانین مربوط به مسکن تأسیس و به تصویب رسید؛ تصویب قانون اراضی موات برای تأمین مسکن در قطعات بزرگ، تأسیس بانک ساختمانی برای اجرای ساخت و ساز منازل به سبک جدید، تأسیس کمیون نظارت ساختمان‌های ارزان، آغاز فعالیت بانک رهنی (بانک مسکن کنونی) ایران جهت احداث چهارصد دستگاه خانه‌های ارزان‌قیمت در تهران و سایر استان‌ها، تصویب آیین‌نامه ساختمانی، و ... نمونه‌ای از لشکرکشی مدرنیته به سوی جغرافیاهای قبل از خود است. این لشکرکشی مدرنیته به دنبال آن بود که «حدالامکان فضا را از مسکن جدید لبریز کند».

۴ - مسابقه‌ی تغییر مصالح در دهه‌ی ۴۵ تا ۵۵ موجب شد که افراد شاغل در بخش تولید ساختمان در سال ۵۵ بیش از ۱ میلیون و دویست هزار نفر افزایش یابند. در مقایسه با ۳۳۳ هزار نفر در سال ۳۵ که این رقم غیر از شاغلان در بخش تولید مصالح ساختمانی است، در فاصله‌ی ۴۵ تا ۵۵ دو برابر گردید (سالنامه‌ی آماری سال ۵۵ و ۴۵)

دهه‌ی ۵۰ به بعد مسکن، آماج قدرت/دانش گفتمان شهر مدرن قرار گرفتند؛ رویت‌پذیری و دیدن مسکن، راه مداخله در آنها، کنترل و رام کردن‌شان را استوار ساخت. هر ساختمانی که بر پایه بتن، آجر، آهن، و از این دست مصالح برافراشته نمی‌شد، دیگر نه شهری می‌بود، و نه مستحق استفاده از امکانات شهر؛ شهرسازی بعدها حاکمیت خود را به درون خانه‌ها نیز تسری داد؛ تفویض اختیارات به نهاد شهرداری جهت اعمال قدرت، اجازه ساخت و ساز درون منزل را نیز از صاحبان منازل سلب نمود. مسکن و هر نوع ساختمانی که ترسیم نشده و نیم‌رخ‌ی از آن روی میز نقشه کشان نباشد، اجازه حضور در شهر را نداشت. حداقل امکان نباید چیزی از چشم گفتمان مخفی بماند، خانه باید در نقشه گفتمان کشف حجاب کند و همه‌ی اسرار آن در برابر مهندسان برملا شود. خانه در برابر «قدرت خیره» گفتمان مدرن، نای ایستادن را از دست داده، و بر صفحه‌ی کاغذ گفتمان، تمام خطوط چهره‌ی خود را عرضه نمود. آنان که معماری و شهرسازی خوانده‌اند، طیب فضا شده‌اند و از قضا در محضر پزشک محرمیت فرو می‌ریزد. همه‌ی اجزاء خانه، راه پله‌ها، سایبان‌ها، انبارها، اتاق خواب و ... باید مطابق میل و سلیقه‌ی گفتمان چیده شوند، مسکنی که جزئیاتی از وجودش را مخفی کند، در محضر «قانون ماده صد» مجرم شناخته می‌شود و باید غرامتی را به عنوان اقدام علیه امنیت گفتمان پرداخت کند. در این بین مسکنی که به هر دلیلی پوست‌اندازی نکرده‌اند، هشدار می‌دهند: آنهایی که در برابر تغییر مصالح مقاومت می‌کنند به لشکر «دهاتی‌ها» تبعید خواهند شد؛ و همان‌طور که خواهیم دید در طول مسیر تبعید، کارگزاران گفتمان در غالب محقق، برنامه ریز و مسئول شهری، پیوسته برچسبی‌های گوناگونی بر بدن‌ها آن‌ها حک نموده، و همه‌ی کاسه کوزه‌های شهر را سر آنها خراب خواهند کرد. زاغه‌نشینان، کپرنشینان، حلبی‌آبادها و حصیرنشینان، حاشیه‌نشینان، سکونت‌گاه‌های غیررسمی، محلات ناپایدار، محلات فرسوده و ... نمونه‌هایی از برچسب‌های گفتمان شهر

مدرن هستند که بر بدن دیگران متفاوت حک شده‌اند؛ و پرخشگری، سیگارفروشی، مرد سالاری، جنایت و ... نمونه‌ی جرم‌هایی است که متهمین بالقوه‌ی ارتکاب آنها، اولاد قابیل (ساکنین محلات به اصطلاح حاشیه) هستند. برخی از شهرشناسان دانسته یا نادانسته، پرده از دلیل اصلی تفکیک فضاها برداشته‌اند. آنها اذعان دارند که تنها جرم محلات به اصطلاح حاشیه، دیگربودگی و متفاوت بودن آنها است: زندگی حاشیه‌نشینی متفاوت از سه نوع شیوه‌ی زندگی شهری، روستایی و عشایری (حسین‌زاده دلیر؛ ۱۳۸۹: ۱۲۵)، اتکا به شرایط بومی و محلی (شکوئی؛ ۱۳۸۹: ۶۵)، حاشیه‌نشیان افرادی هستند که ساکن شهر هستند ولی فرهنگ اولیه خود را حفظ کرده‌اند (محسنی؛ ۱۳۷۸: ۱)، افرادی که در حاشیه شهرها ساکنند ولی هم‌چنان فرهنگ روستایی خود را حفظ کرده‌اند (ربانی و همکاران؛ ۱۳۸۵: ۲۳)، حاشیه‌نشینی شیوه‌ی خاصی از زندگی که از لحاظ سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، کالبدی، مدیریت و نوع معیشت با بخش‌های مجاور تفاوت اساسی دارند (شاطریان و همکاران؛ ۱۳۹۲: ۳۱). بنابراین محلاتی که به عنوان حاشیه معرفی شدند، نه به دلیل دوری جغرافیایی آنها با مرکز، و نه با مسکن خشتی جانمایی شدند، بلکه، بنا به دوری آنها از شیوه‌ی زندگی و فرهنگ مرکز است؛ آن محلات بیش از آن که ملی و مرکز نما باشند، بومی و محلی‌نما هستند. اما این تازه شروع بازی دوگانه‌انگاری آمرانه بود که جغرافیای دیگران جایگاه فروتر را داشت. بازی دوگانه‌انگاری به هیچ وجه دست بردار نیست؛ دیگری، آن قدر مورد بازخواست و مطالعه قرار می‌گیرد که تا عمر دارد باید خود را بازتولید کند. در ادامه خواهیم دید که چگونه گفتمان شهرسازی ایران مدرن، بعد از قلع و قمع مسکن، به سراغ جامعه و فرد خیز برداشت.

جغرافیای قابیل: امپراطوری متنی و بازنمایی دیگران

در ظاهر شکل ظاهری مسکن، دغدغه‌ی

گفتمان شهرسازی ایران مدرن بوده است، و گفتمان دل‌سوزانه به دنبال اصلاح - به قول مولفان طرح حاشیه‌نشینی - نحوه‌ی سکونت مردم باشد. اما واقعیت این است که دانش گفتمان ایران مدرن، برای خلق شهر مدرن باید همه‌ی ابعاد - کالبدی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ... - شهر قبل از خود را زیر نظر بگیرد تا تصویری تمام‌قد برای خود مهیا کند. بدین ترتیب بعد از محاصره‌ی کالبد جغرافیاهای قبل از خود (مسکن)، در دهه‌های بعدی به سراغ ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حتی روانی افراد ساکن در آنها رفت، و حلقه‌ی محاصره را تا ذهن افراد نیز تنگ کرد. در دهه‌ی ۶۰ شمسی، دانش‌های معماری، شهرسازی، جغرافیا، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق، و ... بسیج شدند تا همه چیز محلات به اصطلاح حاشیه را کشف کنند. می‌گویم کشف چون مطالعات اولیه درباره‌ی حاشیه‌نشینی از نوع اکتشافی بودند. در آن مطالعات محلات حاشیه به مانند قبایل آمازون آن قدر عجیب و غریب تصور می‌شدند که تحقیقات صورت گرفته از نوع انسان‌شناسی اکتشافی بودند. در واقع در مطالعه محلات به اصطلاح حاشیه، هر محقق در حکم کارآگاه جنایی ظاهر می‌شود زیرا، آنها مظنون بالقوه هستند. از هر زاویه‌ای می‌توان بدان‌ها نگرست به شرط آن که نتایج تحقیق، آن محلات را به عنوان «جغرافیای ناهنجار» معرفی کند. فرقی نمی‌کند چه کسی و با چه عینکی بدان می‌نگرد - در هر صورت - آنها لکه‌های ننگ شهر معرفی می‌شوند.

این چنین گفتمان شهرسازی ایران مدرن، «جغرافیای قابیل» را بر ساخت و تثبیت نمود. اما چرا قابیل؟ زیرا از یک‌سو، متونی که سیرت چنین جغرافیاهایی را روایت می‌کنند، با پسوند «علمی» مزین بودند و این کافی بود که به اندازه‌ی متون دینی مقدس جدی گرفته شوند. و از دیگر سو، آن جغرافیاهای محل تجمع همه‌ی انواع خباث بشری (از حسادت قابیل تا ارتکاب قتل) بازنمایی شدند. در واقع آن محلات به شکل آهن‌ربای همه‌ی انواع رذال و بدی‌ها عمل می‌کنند؛ آن محلات هر

نوع عمل ناروا را در خود جمع می‌کنند تا مابقی شهر را از وجود آنها مبرا سازند. فوکو در کتاب سکسوالیته نشان داد که در عصر ویکتوریا برای طرد هم‌جنس‌گرایی، به جای سانسور کردن و مخفی کردن آن، سخن گفتن از آن را باب کرد. کما این‌که برای طرد دیوانگان در قرن هجدهم میلادی، سخن از دیوانگی افزایش یافت. بدین ترتیب سخنوری درباره‌ی محلات به اصطلاح حاشیه، حرکتی به سمت بازنمایی و برساخت آنها به سان امری مغایر و ناهنجار است؛ با چنین هدفی همه ریز و درشت آن محلات به عنوان موضوع مطالعه و ابژه‌ی حوزه‌های متفاوت علوم شد؛ تنها به مدت ۲۰ سال (از سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۵)، ۲۵۵ مقاله‌ی علمی پژوهشی، بیش از ۷۰ کتاب، صدها مقاله علمی ترویجی و صدها طرح‌های مطالعاتی با مضمون‌های مشابه به توصیف دیگران تالیف و منتشر شد. گفتمان شهر ایران مدرن طی چند دهه، به واسطه «نظاره کردن» دیگران و «سخن‌وری» به جای آنها، جغرافیاهای از قبل موجود را سرکوب و مطیع خود ساخت. شما نمی‌توانید یک صدم مطالعاتی که درباره‌ی محلات حاشیه نگاشته شده را پیدا کنید که محور مطالعه‌ی آنها محلات مرکزی، مرفه و دروازه‌دار پیدا کنید. به راستی چند مطالعه درباره‌ی گیت بوستان، شهرک نفت، شهرک ملی حفاری و... می‌توانید پیدا کنید. من که چیزی نیافتم، زیرا پیش‌فرض این است که آن محلات طبیعی، ایده‌آل و کامل هستند، و در آن محلات مشکلی نیست که بخواهیم درباره‌ی آن مطالعه‌ای انجام داد. بنابراین توان گفت که نمود «جغرافیای شرم‌ساری»، خاص جوانان زویه، خروسیه، چنیه و... نمی‌باشد. اساتید، فرهیختگان و روشن‌فکران زیادی هستند که - خودآگاهانه و ناخودآگاهانه - نه تنها چنین تصویری نسبت به محلات خاصی دارند بلکه، قلم آنها به خلق چنین تصویری آلوده است. محله یا کوچه‌های کثیف یک شهر، نظامی ناتوان در پیوستن به اقتصاد و اجتماع رسمی (عابدین رکوش؛ ۱۳۸۱)، تقابلات بین نسلی و فرهنگ ناگوار مردسالاری اقتدارگرایانه (فخاری و همکاران؛ ۱۳۸۸)، آپاندیس شهر که باید جراحی شوند

تا شهر از رنج آن محلات رهایی یابد (نقدی و زارع؛ ۱۳۹۲)، محله‌های خواب‌آلود و محل تمرکز انواع جرایم (نصیری؛ ۱۳۸۵: ۱۲۴)، آپاندیس نواحی شهری یا حاشیه‌های گندابی (هادی‌زاده؛ ۱۳۸۲)، درصد بالایی از بی‌سوادی، جنایت و ناهنجاری‌های روانی (شاطریان و همکاران؛ ۱۳۹۲: ۲۱)، شاغل در بخش ساختمان‌سازی یا به خرید و فروش سیگار و مواد مخدر اقدام می‌نمایند (ربانی و همکاران؛ ۱۳۸۳: ۱۳۵) ساکنان محلات حاشیه افراد پرخاشگر، منحرف، بزهکار، غیر قابل اعتماد که دولت باید به صورت پلیسی و امنیتی با آنها برخورد کند و از سکنه‌ی سایر بخش‌های شهر در برابر ساکنین حاشیه حفاظت کند، نیروی انتظامی باید وارد عمل شود تا از شهر در برابر این کلیت ناهم‌گون و خطرناک دفاع کند (ربانی و همکاران، ۲۰۰۶؛ نقدی و صادقی، ۲۰۰۶؛ توسلی و نورمرادی، ۲۰۱۲) این‌ها قطره‌ای از سیلاب مطالعات شهری ایران است که به شکل روزانه در حال بلعیدن زندگی و وجود ساکنین محلات به اصطلاح حاشیه است.

شهر مدرن ایرانی در بدو تولدش (۱۳۰۰ به بعد) از «شهر دیگران» یا «دیگران شهری»، آینه‌ای تمام‌قد برای خودش ساخت تا خود ایده‌آلش را در آن ببیند؛ دیگری‌ای که با آن به مخالفت پرداخته شود و آن چه نمی‌خواهم باشم را به او الصاق کنم. زندگی محلات به اصطلاح حاشیه به عنوان «فضاهای نامعقول» نوعی تصویری آینه‌ای و منفی از «فضای معقول» است، که ظاهراً در خانه‌های مناسب، خیابان‌های تمیز، محله‌های سرزنده با ساکنینی موفق، قانون‌مدار و... یافت می‌شود، توصیف می‌شود. گفتمان شهرسازی ایران مدرن در واقع داستان یک «هندسه‌ی نفی‌های اجتماعی - فضایی» است که در آن مکان‌ها و افراد معینی به دلیل ابژه شدن دانش‌های جدید، از مکان‌های عادی جامعه طرد می‌شوند. بدین ترتیب توان گفت جغرافیاهای موسوم به حاشیه، هویتی است که دانش‌های گوناگون در خلق آن دست دارند. شبیه آن چه سعید آنها را «امپراطوری متنی» می‌نامد؛ همان‌گونه که غرب به واسطه دانش‌های خاص خود، توانست امپراطوری‌های خود را بر اذهان جهانیان بگستراند. گفتمان شهر

مدرن، علاوه بر تسخیر فضاها و جغرافیاهای قبل از خود، «حقیقت» را نیز در تملک خود درمی آورد؛ گفتمان است که با دانش‌ها، نهادها و قوانین خود ساخته تشخیص می‌دهد که چه کسی شهری است و چه کسی در حاشیه بماند. بدون شک یکی از مهم‌ترین آثار امپراطوری متنی، آن چیزی است که «آشفته‌گی شناختی» می‌نامم. آشفته‌گی شناختی عبارت است از اختلاط و آمیختگی میان «ذات» و «عرض» ابژه‌ها در ذهن سوژه است. شناختی که در آن «ویژگی‌های دیگری» و «پیامدهای دیگر بودگی» چنان به هم آمیخته شده‌اند که تفکیک آنها از همدیگر بسیار سخت می‌نماید. مثلاً بیکاری، پرخاش‌گری، بی‌سوادی و... به عنوان «ویژگی» محلات به اصطلاح حاشیه ذکر می‌شوند، غافل از این که آنها «پیامد» و «نتیجه‌ی» در حاشیه ماندن است. عدم تمایز میان ویژگی‌های ذاتی محلات به اصطلاح حاشیه و پیامدهای در حاشیه ماندن آنها، موجب شکل‌گیری شناختی آشفته، مبهم و البته منفی از واقعیت آن محلات می‌شود. شناختی که به موجب آن، تصور ما از جغرافیای قابل شکل می‌گیرد. و دانسته یا نادانسته، محلات به اصطلاح حاشیه را در جرگه دشمنان بالقوه و تهدید بالفعل متصور می‌شویم. امروزه کمتر ذهنی نسبت مناطق به اصطلاح حاشیه، تصویری مثبت و یا حداقل خنثی و بی‌طرف دارد. البته که نوشته‌ها، مطالعات و تصورات خصمانه‌تر، تحقیرآمیزتر و غیرانسانی‌تر زیادی هستند که منتشر نمی‌شوند، و تنها در جلسات بسیار خاص و پشت درهای بسته مسئولین مطرح می‌شوند. که اتفاقاً بنا به چنین تصوراتی، تصمیمات اتخاذ می‌شوند؛ بنا به آن شناخت آشفته است که تصمیم گرفته می‌شود از عین دو، گلدشت، ملاشیه و سالانه چند کودک غرق شوند، روزانه چند ساعت برق داشته باشند، و چند درصد از آن ساکنین زمین‌گیر انواع بیماری‌ها، بدبختی‌ها و فلاکت‌ها شوند. جلساتی که هدف از برگزاری آنها، بیش از این که ارائه‌ی راهکارهایی برای حل مشکلات محلات باشد، برای سنجش «آستانه‌ی تحمل تحقیر و شرم‌ساری» ساکنین شکل می‌گیرند.

خاتمه

همان‌طور که قدرتی که به جغرافیای شرم‌ساری انجامید از نوع ذهنی است، - لذا - مقاومت با آن هم ذهنی خواهد بود. مقاومت گفتمان به نظرم در دو بعد فردی و اجتماعی باید صورت پذیرد:

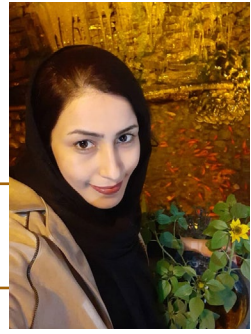
الف) بعد فردی؛ هویت‌گریزی را باید تمرین کرد؛ نباید به گفتمان اجازه داد که از جانب ما سخن بگوید، ما را معرفی کند، و یا هویت‌مان را توصیف کند. نمایندگی هیچ گفتمانی را نباید قبول کرد و همیشه نسبت به افراد و نهادهایی که ما را نمایندگی کنند مظنون باشیم. «حیوه» صفت باشیم تا آن جا که کسی نتواند ما را مالک شود یا بر ما برچسب بزند. خلاصه به قول آن بزرگ وار: «خود باشیم».

ب) بعد اجتماعی؛ بالفطره تبارشناس باشیم؛ باید با دانش و آگاهی رایج لجاجت کرد؛ این امر تنها به واسطه‌ی «ساختار شکنی مفاهیم» به ظاهر صلب و استوار، و «تبارشناسی دانش» های به ظاهر خنثی و علمی میسر می‌شود. نسبت به هر مفهوم و دانشی باید مشکوک شد و از به محک زدن آن‌ها نهراسیم. با مفاهیم خودمان سخن برانیم، و نقشه‌های خودمان را عرضه کنیم.

منابع اساسی:

- سعید، ادوارد (۱۳۷۷)، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۱)، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه اکبر افسری، —: انتشارات توس.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰) باید از جامعه دفاع کرد؛ ترجمه رضا نجف‌زاده، انتشارات رخ داد نو، چاپ اول، تهران.
- فوکو، میشل (۱۳۹۴) تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر هرمس، چاپ دوازدهم، تهران.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳) انضباط و تنبیه؛ ترجمه نیکو سرخوش و جهان دیده، نشر نی، چاپ دوازدهم، تهران.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳) تئاتر فلسفه؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، چاپ چهارم، تهران.
- فوکو، میشل (۱۳۹۴) اراده به دانستن؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، چاپ دهم، تهران.





سوژه و نقد در عصر تکنولوژیک

آنتوانت رووروی

ترجمه: فاطمه سواعدی

دور از اعمال انضباطات و با اعطای کامل آزادی همراه است.

این مقاله ترجمه‌ی بخش‌هایی از مقاله‌ی آنتوانت رووروی است که نویسنده درباره‌ی سوژه و کارکرد نقد در حکومت الگوریتمیک بحث کرده است. هدف نویسنده نه رد و انکار تکنولوژی است نه احیای سوژه‌ی عقلانی، ثابت و ازپیش‌تعیین شده؛ بلکه ایجاد زمینه‌ای است برای نقد حکومت جدید و بررسی سوژگی^۶ فوکویی به‌عنوان پدیده‌ای مستمر با قابلیت مقاومت و خودبازسازی جهت کشف و نقد امور جاری.

عملیات جمع‌آوری، پردازش و ساخت داده‌ها به‌منظور داده‌کاوی^۷ و پروفایل‌بندی، کمک به افراد و سازمان‌ها برای مقابله با احتمالات یا رهاسازیشان از بار تعبیر و تفسیر حوادث و تصمیم‌گیری در شرایط روتین و بدیهی، امری مهم در فعالیت‌های عمومی و خصوصی انگاشته می‌شود که در حوزه‌های جلوگیری از جرم‌وجنایت، مدیریت سلامت، بازاریابی و حتی تفریحات به کار گرفته می‌شود.

دسترس‌پذیری ابزار فناوری اطلاعات و ارتباطات^۸ موجود در پروفایل‌های الگوریتمیک که درباره‌ی فرد و رفتارهای جمعی، داده فراهم می‌آورد، امری آینده‌نگرانه جهت مواجهه با پیچیدگی‌های جهان تلقی می‌شود که جبران‌کننده‌ی معضلات حکمرانی توسط قانون است. باور ضمنی توأم با رشد «کلان‌داده»^۹ این است که در صورت دسترس به مقادیر کلان‌داده‌ی خام، باید قادر به پیش‌بینی اغلب پدیده‌های (از جمله رفتارهای انسانی) جهان فیزیکی و دیجیتالی بود. این عمل با کمک الگوریتم‌های نسبتاً ساده و آمارمحور صورت می‌گیرد تا الگوهای از رفتارها بدون در نظر گرفتن منشا یا مقصد ساخته شود.

با رشد و پیشرفت تکنولوژی در دهه‌های اخیر، رابطه‌ی انسان با اشیاء و جهان تغییر یافته است. علی‌رغم تفاوت میزان سلطه‌ی تکنولوژی در جوامع گوناگون، می‌توان این سلطه را جهانی و فراگیر نامید. امروزه، انسان با اشیاء نه به مثابه اشیاء که به مثابه شبکه‌ای از داده‌ها مواجه می‌شود. مشخصه‌ی بارز این نوع سیستم‌ها، پایان بخشیدن به حریم شخصی انسان و تغییر او به مجموعه داده‌ی مستعد کنترل و نظارت مستمر است. با ابداع اصطلاح «حکومت‌مندی الگوریتمیک» آنتوانت رووروی^۵، پژوهشگر بلژیکی، حکومت جدیدی را توصیف می‌کند که مبتنی بر داده، اطلاعات و الگوریتم است و فرق آن با حکومت نئولیبرالی را در این می‌داند که نئولیبرالیسم، انسان را منبع اصلی جامعه (جهت آموزش، تولید و غیره) می‌داند در حالی که حکومت الگوریتمیک، مبتنی بر داده



است. این نوع حکومت جدید، کنترلی است و نه انضباطی؛ به این معنا که جامعه‌ی انضباطی، با در نظر گرفتن انسان‌ها به‌عنوان افراد دارای بدن و ذهن، و جامعه‌ی کنترلی از طریق داده و ماشین، مقررات خود را پیش می‌برد. کنترل این نوع حکومت به‌طور غیرمستقیم، بی‌طرفانه،

Subjectivation .۶

Datamining .۷

ICT .۸

Big data.۹

Antoinette Rouvroy .۵



این امر را می‌توان «رفتارگرایی داده‌ای»^{۱۰} نامید؛

رفتارهای ترجیحی آینده که به‌جای در نظر گرفتن انگیزه‌های روانی، گفتار یا روایت‌های سوژه، متکی بر داده است. ابزارهای فعال در چنین منطق الگوریتمی‌ایی، کنشگران انسانی را از مسئولیت رونویسی، تفسیر و ارزیابی حوادث جهان معاف و فرآیندهای بازنمایی، نهادسازی، قاعده‌سازی و نمادسازی را از آن‌ها دریغ می‌کند.

هر برهه‌ای از تاریخ، به راه و روش‌های خاصی به جهان معنا می‌بخشد. همان‌گونه که پی‌یر لوزاندر^{۱۱} می‌گوید، جهان در اختیار انسان قرار داده نشده است و انسان تنها از طریق واسطه‌گری زبان است که می‌تواند به جهان دسترسی پیدا کند. فاصله‌ی بین «جهان» و «واقعیت»، این «بخش ناشناخته‌ی عدم قطعیت» همیشه چالشی برای موسسات و در عین حال پیش‌شرطی برای احتمال نقد است، اگر همچون فوکو مقصود ما از نقد، چنین باشد: فضیلت موجود در به چالش کشیدن مقوله‌ها که از طریق آن، فرد مستعد درک و سنجش مردم و موقعیت‌های جهان است، نه این‌که صرفاً آن‌ها را بر حسب این مقوله‌ها داوری کند. نقد به تعلیق در آوردن داوری است و فرصتی برای ایجاد ارزش‌های نو به‌وسیله‌ی تعلیق امور جاری. از این منظر، نقد، نشانه گرفتن ساختار بستری از مقولات بسته است نه فرض گرفتن موردی مشخص و پیش‌ساخته از یک مقوله.

داده‌کاوی و پروفایل‌سازی، با نظر به دسترس‌پذیری حجم عظیمی از داده‌های خام دیجیتال، مولد «رژیم واقعیت»ی است که آن را می‌توان «رفتارگرایی داده‌ای» نامید که ایجادکننده‌ی وسیع‌ترین حوزه‌ی عدم تمایز بین واقعیت و جهان و تباهی «بخش نامعلوم عدم قطعیت» است. نتیجه‌ی این امر، محدود شدن قلمروی نقد است. نتیجه‌ی نیاز مبرم به

اتومات سازی فرآیندهای گذر از داده‌ی خام به دانش، کشف «آنچه حقیقی می‌نماید» است در انبار گسترده‌ی داده که به مثابه نسخه‌ی دیجیتالی جهان انگاشته می‌شود. این «واقعیت ناب» همان پروفایل‌های تولید شده است؛ یعنی مسخ کیفیت تکین در کمیت قابل اندازه‌گیری که به‌موجب آن، در دام حلقه‌ای می‌افتیم که در آن باور به این تصاویر عددی جایگزین ارتباط با واقعیت می‌شود. به‌کارگیری داده‌کاوی و پروفایل‌سازی معمولاً با افزایش عقلانیت توجیه می‌شود. محاسبات ریاضی به مثابه غلبه‌ی تفکر عقلانی بر ادراک حسی، سیاسی و نژادی انسان پدیدار می‌شود. با فضای محاسباتی، مسلماً نوع ارتباط ما با دانش تغییر می‌کند.

داده، اطلاعات و دانش کمابیش اموری هم‌ارز تعبیر می‌شوند. بنابراین، چنین «دانشی» نه به عنوان «تولیدات ذهن» با تمام جوانب ساختگی، شناختی و عاطفی دال بر تولیدات ذهنی و فکری بلکه به عنوان امر از پیش‌داده‌شده و درون‌ماندگار جهانی ظاهر می‌شود که در آن همه‌ی امور از خلال عملیات الگوریتمی پیش می‌رود نه عملیات ذهنی و مبتنی بر سوژه. بنابراین، مسیر محاسباتی با استنتاج آماری اجرا شده بر اساس همبستگی‌ها^{۱۲} گواه بر آفول تفسیر است زیرا همه‌ی امور در حدی بدیهی بازنمایی می‌شوند که به تفسیر یا تعبیر نیازی نخواهند یافت. اعتبار الگوها یا پروفایل‌ها از طریق نوعی «عملکرد رو به عقب» به‌وجود می‌آید: هر چیزی که رخ می‌دهد و ثبت می‌شود؛ با صرف‌نظر از این‌که متناسب با الگو یا پروفایل پیشین باشد، در اصلاح و بهبودی «بدن آماری» مشارکت می‌کند و به روش‌های تفسیر یا همبستگی اتوماتیک (خودکار) مورد نظر اعتبار می‌بخشد. این امر به این معنا نیست که این سیستم‌ها هرگز بررسی یا نظارت نمی‌شوند بلکه به این معناست که این‌گونه بررسی‌ها و آزمایشات محدود به واریاسی عملیاتی است. عملکرد و شکل‌پذیری

۱۰. Data behaviorism

۱۱. Pierre Legendre موسس اکولوژی عددی

۱۲. Correlations



«عقل الگوریتمیک»^{۱۳} با گسیختگی، فاصله و تعلق‌هایی که پیش‌شرط سنجش انتقادی هرگونه دانش تولیدشده‌ای باشد، در تضاد است. اگر «داده‌کاوی پیش‌گویانه» واقعیت را بازنمایی نکند به این دلیل است که تصمیمات به‌طور عمده بر اساس پروفایل‌ها اتخاذ می‌شود، عملکرد نسبی این پروفایل‌ها منجر به عدم تمایز بین «واقعیت» الگوریتمی و «جهان»ی می‌شود که از آن نشأت می‌گیرد در حالی که تمایز، عدم انطباق اشیاء و بازنمایی‌هایشان لازم است فضای نقد را باز بگذارند.

حکومت الگوریتمیک با حکومت نئولیبرالی که سوژه‌ی مورد نیازش را تولید می‌کند متفاوت است. نئولیبرالیسم از بیشینه‌سازی عملکرد (تولید) و لذت (مصرف)، «فرا سوژه»^{۱۴}هایی می‌سازد که هنجارگونه، پروژه‌ی مستمر «خودشدگی»^{۱۵} را دارد و مشتاقانه درگیر «خودکنترلی»، «خود-کارآفرینی» و «خود-ارزیابی» است. اما حکومت‌مندی الگوریتمیک هیچ‌گونه سوژه‌ای نمی‌سازد و بدون لحاظ کردن مردم در تمام موقعیت‌های جرم‌وجنایت، شیادی، فریب، مصرف و غیره اثر می‌گذارد؛ موقعیت‌هایی که از آن‌ها درخواست هیچ «تولید»ی و به تبع آن درخواست سوژه شدن^{۱۶} نمی‌شود. در عوض، حکومت‌مندی الگوریتمیک از آگاهی و بازتابندگی گذر می‌کند و بر اساس هشدارها^{۱۷} و بازتاب‌ها (رفلکس) عمل می‌کند.

در سیستم قانونی لیبرال، یکپارچگی هنجارها مبتنی بر قابلیت واکنش سوژه‌ها و موازنه‌ی درد و لذت‌های ناشی از پذیرش یا نقض قوانین است. این عاملیت بالقوه یا به تعبیر آگامبن «توانایی»^{۱۸}، چیزی است که برای بودن نیازی به بالفعل شدن ندارد اما در صورت

بالفعل شدن هم از بین نمی‌رود. این امر برای تعریف چیستی سوژگی^{۱۹} حائز اهمیت است. از دهه‌های شصت و هفتاد میلادی به این سو، «سوژه» دیگر نه با امکان خود-موضع‌یابی^{۲۰} بلکه با قابلیت کشف مستمر «واقعیت» به روش‌های مناسب تعریف می‌شود؛ قابلیت حضور در واقعیت، یعنی در حین این که سوژه خود را در معرض واقعیت قرار می‌دهد، خود را به‌مثابه «خود»^{۲۱} حفظ می‌کند؛ این پروژه‌ی خودشدگی است و همان «نهفتگی»^{۲۲} سوژه. ویژگی حکومت‌مندی الگوریتمیک این است که اغلب در سطح پیش‌آگاه^{۲۳} عمل می‌کند و سنجش خودکار و پیش‌بینانه‌ای انجام می‌دهد مبنی بر این که چه بدن‌هایی قابلیت انجام چه کاری دارند (پتانسیل) نه این که چه افرادی واقعا در حال انجام چه کاری هستند. در واقع، پروفایل‌سازی انسان‌ها را از عاملیت محروم می‌کند و فرصتی برای «سوژه» شدن نمی‌دهد. حکومت‌مندی الگوریتمیک مجال ایجاد روند سوژگی نمی‌دهد زیرا با سوژه به مثابه عامل اخلاقی برخورد نمی‌کند و اهداف، انگیزه‌ها و عملکردشان را در نظر نمی‌گیرد بلکه محیط فیزیکی و اطلاعاتی‌شان را بر حسب پیش‌بینی‌های موجود در بدن آماری تنظیم می‌کند. تنها سوژه‌ی مورد نیاز حکومت الگوریتمیک، بدن آماری منحصربه‌فرد، فرافردی^{۲۴} و بازتنظیم‌شده‌ای است که از نشان‌های دیجیتالی فروفردی^{۲۵}، جنبه‌های غیرشخصی، متفاوت و بخش‌پذیر^{۲۶} ساخته شده است. این بدن آماری فرو یا فرافردی حامل نوعی «حافظه‌ی آینده» است در حالی که استراتژی حکومت‌مندی الگوریتمیک شامل تضمین یا جلوگیری از واقعی شدن آن است.

Subjectivity .۱۹

Self-positioning .۲۰

Self .۲۱

Virtuality .۲۲

Pre-conscious .۲۳

Supra-individual .۲۴

Infra-individual .۲۵

Dividualized .۲۶

Algorithmic reason .۱۳

Hyper-subject .۱۴

Becoming themselves .۱۵

Subjectivation .۱۶

Alerts .۱۷

Faculty .۱۸



حکومت‌مندی الگوریتمیک نه نیازی به مهار کردن واقعیت‌ها و رفتارها دارد و نه تولید سوژه‌های رام. می‌توان گفت که برخلاف جامعه‌ی انضباطی، حکومت الگوریتمیک، خطر هم‌نوایی پیش‌نگرانه‌ی رفتارها یا اثرات مرتبط با انضباط فراگیر را کاهش می‌دهد. علت این امر این است که برخلاف انضباط قابل مشاهده و مولد هنجارها که با افراد و رفتارهایشان سخت در ارتباط است، حکومت‌مندی الگوریتمیک از هرگونه مواجهه‌ی مستقیم با افراد دارای گوشت و خون پرهیز می‌کند. این نوع حکومت افراد بدن‌مند را نادیده می‌گیرد و بدن داده‌ای را در نظر می‌گیرد؛ اهداف و انگیزه‌های شخصی افراد فاقد اهمیت است؛ هر آن‌چه مهم است اطلاعات یا داده در مورد افراد است که از طریق همبستگی‌های آماری معنا پیدا می‌کند. با وجود این، چگونه ما راهی به بیرون بیابیم و فضایی از هنجارشکنی بسازیم که از طریق

آن قدرت کافی برای تمرین نقد داشته باشیم؟ به‌جای احیای رویکردهای فردی بی‌اثر و بی‌اساس، باید بدانیم که شرط اساسی مقدم بر سوژه و جامعه‌جویی که فراتر از واقعیت الگوریتمیک است، امر «مشترک»ی است که ما همگی در آن یکدیگر را مورد خطاب قرار می‌دهیم. این نوع از خطاب که همه‌ی ما را به هم متصل می‌سازد، اساساً خطابی زبان‌شناختی است. زبان، صورت چندآوایی بودنمان با هم است، صورت تجسم‌صیوریت‌مان و با این زبان است که ما راهی برای تداوم فرآیند سوژگی و نقد می‌یابیم و می‌توانیم به عنوان سوژه خود را تعریف کنیم، فضای موجود را به نقد بکشیم، در برابر جهان داده‌ها منفعل نماییم و بستر جاری را واقعیت بدیهی و مسلم ندانیم.

ترجمه پارا‌های از مقاله

The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process.

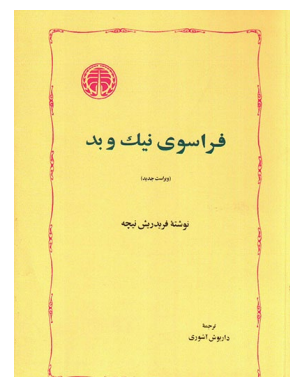
نوشته‌ی Antoinette Rouvroy



تحلیلی انتقادی از برخی پیش‌داوری‌ها درباره‌ی فلسفه‌ی نیچه: به‌طور خاص کتاب «فراسوی نیک و بد» افشین پورموسوی

مقدمه: اول

پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی نیچه و آثار او وجود دارد که همگی از آنها باخبر و آگاهی‌م. کدام یک از ما تا کنون بارها نیچه را فیلسوفی شرور و نژادپرست و زن‌ستیز در نظر نیآورده است؟ شاید آنان که بی‌هیچ درنگی وارد «متن» آثار او شده‌اند بتوانند در این‌باره تردید کنند. البته در این جستار کتاب فراسوی نیک و بد مدنظر است که به‌طور محوری در افق آن کلیت اندیشه‌ی نیچه در برابر کژفهمی‌ها یا سوءتفاهم‌ها مورد واکاوی قرار می‌گیرد. تلاش کرده‌ام تا از دل روش فلسفیدن او و نگاه چندبعدی‌اش، خوانشی استوار بر متن ارایه کنم. به هر حال بر من ببخشاید که باید عرض کنم، بسیاری از این پیش‌داوری‌ها، بدفهمی‌ها و چه‌بسا، نفهمی‌های شارحان، منتقدان و دانشورانی بوده است که حتی زحمت خوانش‌های مقدماتی به خود نداده‌اند. نیچه‌ی فراسوی نیک و بد - چراکه چندین نیچه داریم - ناسیونالیست نیست. زن‌ستیز نیست. ضداخلاق نیز نیست - اگر اخلاق را اخلاق مذهبی و نوادگان مذهب یعنی سرمایه‌داری و پوپولیسم بشماریم. نیچه‌ی فراسوی نیک و بد آن قدر از ایدئولوژی نازیستی دور است که می‌توان آنها را از دو سیاره‌ی متفاوت دانست. اما نیچه‌ی فراسوی نیک و بد،



رادیکال است و این وجه فلسفه‌ی او باعث می‌شود، آن دو سیاره در مداری با جاذبه‌ی شدید گرد هم بگردند و گاه همدیگر را جذب خود کنند.

دوم

یکی از مشهورترین انگاره‌ها درباره‌ی فلسفه‌ی نیچه، ناهمگونی و بی‌قاعدگی و غیرنظام‌مندی روش فلسفه‌ی اوست. این انگاره اگرچه از اساس غلط‌درغلط نیست، اما سعی خواهم کرد تا از طریق مراجعه به متن کتاب و بازخوانی مفصل‌بندی‌های اصلی این اثر، نشان دهم چگونه او سعی می‌کند نظمی درونی و روشی شخصی برای فلسفه‌ی خود ساز کند. یکی از تفاوت‌های نیچه با فلاسفه‌ی پیش از خود روش شدت شخصی او در سبک اثر است. او مدام از روای اول‌شخص استفاده می‌کند، گویی خود در میان مهلکه ایستاده‌است و از تجارب و مشاهدات خود بهره می‌برد تا نشان دهد فلسفه‌ی او تجربی و معطوف بر زندگی شخصی و درونی اوست و نه چیزی پادرها که فقط مدعای متافیزیکی دارد. این حالت ویژه و شخصی، حال‌وهوای مطالعات کیفی علوم انسانی دانشگاهی در قرن بیستم را الهام بخشیده است. از جمله آثار فوکو، دلوز و جامعه‌ی دانشگاهی موسوم به جنبش کیفی. نیچه بدرستی فهمیده‌است، مفاهیمی چون قدرت، عشق و زن در نزد او جور منحصر‌بفردی ادراک می‌شوند و از این طریق بی‌هیچ ترسی همانگونه که خود آن ایده‌ها را درک و تجربه کرده‌است، بیان‌شان می‌کند. و هیچ پروای این را ندارد که آنها را نیز تفسیرهای شخصی خود معرفی کند و نه بُت‌واره‌های حقیقت والا. حال‌وهوای شخصی فراسوی نیک و بد باعث می‌شود گاهی بنظر مجموعه‌ی منظمی از یادداشت‌های روزانه و گاهی دفتری از سلسله‌نقدها بنظرها برسد. اما نیچه واقف است که همه‌چیز تفسیر است و هیچ‌چیز «حقیقت‌آسمانی» نیست.

فصل اول: درباره‌ی پیش‌داوری‌های فیلسوفان

اگر حقیقت - زن باشد چه؟ (۱)

کتاب با این جمله‌ی استثنایی آغاز می‌شود. اگرچه بازی زبانی‌ای که او در آلمانی با واژه‌ی حقیقت انجام می‌دهد در زبان فارسی به درستی نمی‌درخشد، اما باز شوخ‌طبعی و سرزندگی و مهم‌تر از آن نگاه تکین او را نشان می‌دهد. درک او از حقیقت چه بود؟ با اطمینان نمی‌توان گفت. اما او خود به ما می‌گوید، حقیقت به جزم‌اندیشی‌های فلاسفه‌ی پیشانیچه‌ای روی‌خوش نشان نداده‌است. هم‌چون زنی که در هاله‌ای از راز پیچیده شده‌است، حقیقت در نظر بازی و چرخیدنِ گرد راز متجلی می‌شود. حقیقت توسط قدرتِ غصب می‌شود و به تملک در می‌آید. حقیقت کشف نمی‌شود بلکه تقریر می‌شود.

اما چرا جزم‌اندیشی؟ و کدام جزم‌اندیشی؟ کدام جزم‌اندیشی، افلاطون، ارسطو و هگل و کانت و دکارت را زمین‌گیر کرده‌است که نیچه انگشت روی آن گذاشته‌است؟ نیچه جبروت آثار این خدایان فلسفه را با همی طمطراق‌شان پیش‌پا افتاده و سطحی می‌داند: تمام جزم‌پردازی‌ها در فلسفه، هرچند هم که خود را با جبروت و غایی و نهایی جلوه دهند، چیزی نبوده‌اند جز کودک‌منشی و نوآموختگی‌عالی جنابانه. (۱)

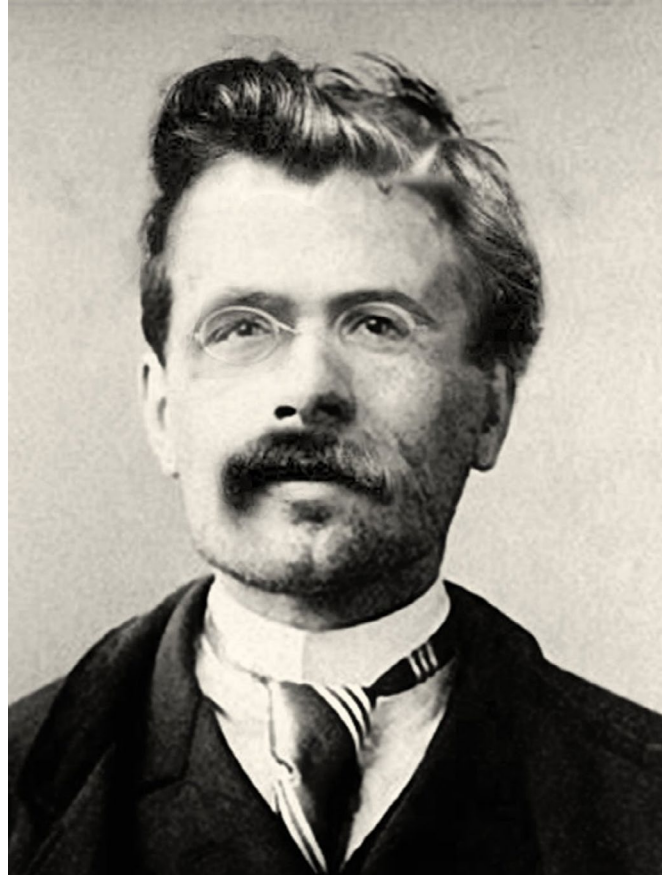
مساله‌ی نیچه از همان ابتدا مساله‌ی روش‌شناختی است. او نشان می‌دهد که فیلو-سوفی یا در آلمان *der wille zur wahrheit* [۱] یا آن‌چنان که ما می‌گوییم حقیقت‌خواهی و دانش‌دوستی انسان قایم به خود نیست. انسان حقیقت را می‌خواهد اما نه چون انسان این‌گونه است. «می‌توانیم دریابیم فلاسفه‌ی اسلامی مساله‌ی فطرت را از کجا استخراج کرده‌اند.» نیچه با تبارشناسی زیرکانه‌ی این خواست و میل به حقیقت در می‌یابد در پس این نقاب حقیقت‌دوستی، اراده و میل دیگری خفته‌است که نه تنها حقیقت‌خواهی، بلکه باقی افعال آدمی را پوشش می‌دهد و

آن میل و رانه‌ی قدرتمندی‌ست که تمام ارگانسیم موجود زنده است: اراده‌ی معطوف به قدرت. میل انسان به چیرگی بر نشناخته‌ها و هولناک‌ها، رو در رویی با هر آنچه که انسان را از هم می‌درد یا هر آنچه انسان را دچار تهدید می‌کند، نوع بشر را وادار به شناختن می‌کند. میل به شناختن زاینده‌ی شرایط محتوم زنده‌بودن است. موجودی که زنده نیست، نیازی به شناختن ندارد. چرا که برای زندگی کردن نیازی به جنگیدن و نزاع برای باقی ماندن ندارد: همان‌سان من باور ندارم «رانه‌ی شناخت» پدر فلسفه بوده‌است. این جا نیز، هم‌چون جاهای دیگر، رانه‌های دیگری در کار است که شناخت و -شناخت نادرست! را هم‌چون ابزار بکار می‌گیرد. (۱) تنها برای روشن شدن بحث اجازه بدهید یادآوری کنیم چه بسیار استدلال‌ها و نظام‌های دقیق که با همین ایده‌ی انسان حقیقت‌جو ساخته نشده‌اند. در حالی که حتی خویشتن را نسنجیده‌اند با یقینی اعظم از روش خود گزافه‌گویی کرده‌اند. آن‌چنان که نیچه درباره‌ی آن «ایقان» برتر فلسفه‌هایشان گفته‌است:

Adventavit asinus, pulcher et fortissimus

«خر رسید، زیبا و قوی» (۱)

این ضربه‌ی سنگین نیچه به فلسفه‌های پیش از خود، هنوز به درستی هضم و جذب نشده‌است. او نه تنها صورت‌مندی حقیقت را در هیأت یک بُت‌واره‌ی ایستا، یک تمثال از خداوند، خرد می‌کند، بلکه حقیقت را به صورت ابزاری در راه خواست و میل قدرت و چیرگی معرفی می‌کند. او نشان می‌دهد در روند معنادهی به جهان از طریق کسب شناخت، انسان حقیقت را می‌تراشد و هر بار به روش خود و از طریق درک و دریافت‌های شخصی خود این فعل را به انجام می‌رساند: «آن‌چه روزگاری بر رواقیان رفت، امروز بر دیگران می‌رود و آن هنگامی‌ست که فلسفه‌ای آغاز ایمان آوردن به خویش می‌کند. چنین فلسفه‌ای همواره جهان را به گمان خویش



فلسفه‌ها از پیش ارزش‌های اخلاقی را
پیش‌فرض می‌گیرند؟

این «اپوخه» (۲ ص. ۱۰۱) ماهرانه نیچه است که بار دیگر اخلاق را در ساحت انسانی بررسی می‌کند. او پیشنهاد می‌دهد تمامی باورهایمان درباره‌ی اخلاق و ارزش‌ها را به حالت تعلیق درآوریم تا تشخیص دهیم کدامین بخش‌های اخلاق از نیازهای روان انسان زاییده شده‌اند. تا تشخیص دهیم کدام منابع قدرت، اخلاق را ابزاری برای سازمان دادن به وضعیت حیات جوامع بدل کرده‌اند. اپوخه‌ی نیچه، بازی گربه با کاموا نیست. آن‌طور که دکارت ادعا می‌کرد همه دانش و شناخت‌اش را از ظرف خارج خواهد کرد تا ببیند «واقعا» چه چیز جوهره‌ی تجربه‌ی هستی اوست. اشاره‌ی نیچه به کوگیتوی دکارت و رسواسازی این خودگول‌زنی بی‌پایان یعنی: وقتی از قبل مقصود را در نظر داریم و به دنبال راه‌هایی عقلانی برای توجیه آن هستیم - که در فلسفه‌ی اسلامی نیز به وفور یافت می‌شود - جوهر انتقادی فلسفه‌ی نیچه را عیان می‌کند: فیلسوف باید به خود بگوید: در تحلیل رویدادی که در عبارت «من می‌اندیشم» بازگو شده‌است به سلسله‌ای از تصدیق‌های ناسنجیده بر می‌خورم که اثبات آنها نه تنها دشوار بلکه محال است. (۱) اساساً بدون این سوییچ انتقادی، یک بازوی فلسفه‌ی نیچه قطع می‌شود. تنها در گفت‌وگو با فلسفه‌های دیگر است که زایش ایده در فراسوی نیک و بد اتفاق می‌افتد: این نکته که من‌ام که می‌اندیشم؛ که چیزی یا کسی می‌باید باشد تا بیندیشد و اندیشیدن فعلی‌ست و کرداری از سوی باشنده‌ای که علت آن به‌شمار می‌آید؛ که یک «من» در کار است؛ و سرانجام این که هم اکنون بی‌چند و چون می‌دانیم مراد از اندیشیدن چیست که من می‌دانم اندیشیدن چیست (این‌ها همه از درست‌انگاری‌های نسنجیده‌اند. زیرا اگر من پیشاپیش نزد خود برنهادم باشم که اندیشیدن چیست، با کدام سنجه خواهم دانست که آن‌چه هم‌اکنون

می‌آفریند و جز این چاره‌ای ندارد. فلسفه، همین انگیزه‌ی درونی استبدادگرانه است، یعنی معنوی‌ترین نوع خواست قدرت، خواست «آفریدن جهان» خواست علت نخستین بودن: «خدا بودن». (۱)

فصل دوم: جان‌آزاده

{کتاب‌هایی که برای همه‌ی عالم نوشته می‌شوند، همیشه بوی گند می‌دهند. بوی مردم کوچک به آن‌ها چسبیده} (۱ ص. ۷۵) کدام کتاب‌ها برای تمام عالم نوشته شده‌اند؟ آن‌ها که حقیقت را به ضرب زور و مهمل‌بافی یکه و تکین نشان می‌دهند و راه چون و چرا را می‌بندند؟ آن کتاب‌ها که مدعای «شناخت بی‌میانجی» می‌کنند و نمی‌دانند همین عبارت خطای منطقی است، چرا که هرشناختی، فاعلی دارد و ادراک‌کننده خود نقش میانجی را بازی می‌کند: با فرهنگ‌اش، زبان‌اش، نیازها و آرزومندی‌هایش!

نیچه با کنایه به فلاسفه‌ای که خود را نگهبانان حقیقت می‌پندارند، انگشت بر زخمی عمیق می‌گذارد و آن زخم هم‌چنان باز مانده است و عفونتش جاری‌ست: چگونه می‌توان تشخیص داد چه چیز والاست یا باارزش، وقتی همه‌ی

در «درون‌من» روی می‌دهد چه بسا نامش «خواستن» نباشد یا «احساس کردن»؟^(۱) ظرافت او در عیان‌کردن این موضوع ما را به مرحله‌ی دیگر از اندیشه‌ورزی او سوق می‌دهد. روش تبارشناسی او در انگیزه‌ها و رانه‌های شناختی فلاسفه‌ی پیش از او، نیچه را یاری می‌کند که فراسو را به نبردگاهی مفصل و تمام‌عیار بین او و فلاسفه‌ی کلاسیک تبدیل کند. جای‌جای جان‌آزاده، صحنه‌ی نبرد نیچه با فلاسفه است.

نیچه در می‌یابد حقیقت‌خواهی آلوده به پیش‌فرض‌های غلط اخلاقی هم‌چون: همسایه را هم‌چون خود دوست بدار از مسیح، یا چنان عمل کن که می‌خواهی با تو عمل کنند از کانت، -خود جز عملی اخلاقی و کارخیری بیش نیستند. آغشته‌اند به نیت‌مندی دینی، به غصب حقیقت دل‌بخوایی و جعل دوباره‌ی آن به عنوان نتیجه‌ی جست‌وجو: ای ولتر! ای بشریت! ای بلاه! در باب حقیقت و جست‌وجوی حقیقت نکته‌ای هست: اگر انسان این کار را بسی انسانی انجام دهد - یعنی «حقیقت را جز برای آن نجوید که کار خیر کند» شرط می‌بندم که هیچ نخواهد یافت. (۱ ص. ۸۲)

نیچه در تبارشناسی ارزش، به سه دوره اشاره می‌کند:

۱. دوران «پیش‌از تاریخ» که ارزشمندی یا بی‌ارزشی یک کردار براساس پی‌آمد آن سنجیده می‌شد. پیروزی یا شکست یک کردار، راهنمای انسان برای خوب یا بد نامیدن آن بود. وی این دوره را دوره‌ی پیش‌اخلاقی نام‌گذاری می‌کند. دوره‌ای که انسان هنوز متوجه اثر ناآگاه ضمیر خویش بر افعالش نیست.

۲. اما اندک‌اندک انسان به آنجا رسید که دیگر نه پی‌آمد کردار که خاستگاه آن «یعنی نیت» را اساس ارزش آن شمارد. (۱ ص. صفحه ۷۷) این چرخش، اهمیت ویژه‌ای در سرنوشت بشر دارد. چراکه او تلاش کرد تا خود را

بشناسد. «خودت را بشناس معروف»^[۲]. در این مرحله، معیار انسان برای ارزش ظریف‌تر و دستیابی به آن نیازمند روان‌شناسی بیشتر و البته عینیت کمتر است: خاستگاه به‌جای پی‌آمد. چشم‌انداز وارونه می‌شود. (۱ ص. همان) نیچه بر این باور بود که خرافه‌ای ظریف نیز همراه با این چرخش در باور عمومی شکل گرفت، یعنی: «نیت‌دانستن و بدان‌گرویدن که ارزش هر کردار بسته به ارزش نیت آن است.» (۱ ص. همان) این پیش‌فرض تباهی‌آور چنان که می‌دانیم - می‌توانیم بانی‌تی نیک، اشخاص بسیاری را در گورستان‌های دسته‌جمعی بریزیم - با اصالت‌بخشیدن بر نیت‌شخص، تمامی روش‌اندیشیدن، ستایش و نکوهش و جهت‌نقد را بر مبنای اخلاق قرار می‌دهد. و در این دوران حقیقت چیزیست که اخلاقی باشد. آنچه برقرار باشد توسط ارزشی از پیش بناشده، شناخته‌شده، توجیه‌شده بر پایه‌ای یکسره مفروض و نه فراچنگ‌آمده یا آفریده‌شده.

۳. سومین مرحله از تاریخ ارزش، بخشی است که نیچه به‌عنوان فیلسوفی که دیده بر افق دارد، به آن اشاره می‌کند: آینده. یعنی تاریخی که می‌تواند نوشته‌شود. حتی اگر توسط کسی نوشته نشده باشد در سطرهای او حضور پیدا کرده و به معنایی آغاز شده است. به این دلیل او فیلسوف زمانه‌ساز است که خود خط‌تعیین آغاز دوران‌گذار است. مرحله‌ی فرااخلاقی، دورانی که در آن، نیت سنجه‌ی یک کردار نیست. نیت نیز، هم‌چون سایر عوامل حاضر در صحنه‌ی جرم انتخاب و ازگانم را بر من ببخشید - نشانه‌ایست که باید تفسیر شود. و اتفاقاً بسیار پر معنا و گویاست. اما به‌خودی‌خود هیچ معنایی ندارد: آنچه در یک کردار به نیت آن باز می‌گردد، آنچه در آن دیده‌شدنی و دانسته و «آگاهانه» است، متعلق به رویه و پوست آن است و مانند هر پوست دیگری چیزی را آشکار می‌کند اما بیش از آنچه عریان می‌کند، می‌پوشاند. (۱ ص. صفحه ۷۸)

{برگذشتن از اخلاق} به یک معنا وظیفه‌ایست که نیچه آن را بر عهده‌ی جان‌های آزاده می‌گذارد. آنان که از این پیش‌داوری و شتاب‌کاری پردامنه

چیزی از این دست‌اید، شما آیندگان، شما فیلسوفان نو! (۱ ص. ۹۲، همان)

فصل سوم: سرشت دینی

اگر جان آزاده آن باشد که از پیش‌داوری‌های نسنجیده برگزیده است، «برده» نسبتی نزدیک با او دارد. نه این که مطلقاً برده‌ی آن باشد که در این پیش‌داوری‌ها دست و پا می‌زند. چرا که اندیشه و واژگان نیچه کمتر ارتباط دیالکتیکی با هم برقرار می‌کنند. (۳ ص. صفحه ۳۶) [۳] اما برده، جان آزاد نیست. برده از خویش و پیش‌فرض‌های خود برنگزیده است. برده با ارزش‌هایی که بعنوان بُت برای او ساخته‌اند زندگی می‌کند. او فرمان‌بردار است. یکی از بدفهمی‌ها از فلسفه‌ی نیچه همین واژگان شدیداً دو پهلو هستند. برخی «برده»، در فلسفه‌ی نیچه را در هیأت «کارگر»ی خسته و یا یک دهقان با چپقی در دست تصویر کرده‌اند. برده در فلسفه‌ی نیچه آن است که در ارزش‌های خویش چون و چرا نکرده است. پرستش می‌کند خداهای بسیاری را. جان‌آزاد، انقلابی است. چرا که زندگی و اصولش را می‌آفریند. زندگی‌اش صحنه‌ی هنر آفرینش‌اوست. او تنها به‌خود باور دارد. برده اما در هر هیأت و لباسی، حافظ نظم موجود است. مراقب است تا هیچ چیز باژگونه نشود. درست در همین نقطه است که نیچه با پدیدارشناسی روح مسیحی و سرشت دینی، نشان می‌دهد چه بسا مذهب سازوکار و ابزاری است که به‌کار گرفته می‌شود تا بردگی را نهادینه کند. اما نیچه حتی در بحث تبارشناسی سرشت دینی دست به کلی‌بافی‌های رایج نمی‌زند: مسیحیت دو‌گونه‌ی کلی دارد: پاسکالی - جنوبی و لوتر - کرامولی شمالی. (۱ ص. صفحه ۹۶) او با این تقسیم‌بندی از ابتدا وضعیت خود را درباره‌ی پدیده‌ی دین روشن می‌کند. او توانسته است که از ورای خوب و بد، دست به تفسیر و تحلیل مسیحیت بزند. به همین جهت نگاه او خالی از تعصب‌های رایج است. نگاهی ست تجربی و درعین حال محققانه و سرشار از کنجکاوی. نیچه با تاختن به مسیحیت شمالی و پیش‌فرض‌های آن، در واقع پی‌آمدها و دست‌آوردهای آن برای روح

و طولانی عبور می‌کنند که چیزی ست در حد نجوم قدیم و کیمیاگری و به ساحت تازه‌ای وارد می‌شوند که در آن: نیت و پی‌آمد و نیاز و رانه و قدرت عواملی هستند که در کنار یکدیگر معنا می‌یابند. جان آزاده چنین می‌کند: یعنی با برگزیدن از اخلاقی که خود بر شتابکاری بنا شده و مخدوش است، عملی جسورانه و اخلاقی انجام می‌دهد: این وظیفه‌ی فیلسوف است که بدگمان باشد و از درون هر مغاک شک، از گوشه‌ی چشم، کژکژ بنگرد. (۱ ص. صفحه ۸۱) این‌گونه است که انسان آزاده در جهان فلسفی نیچه پا بر عرصه می‌گذارد. نخست با دلیری عبور از پیش‌انگاره‌ها که نیچه آنان را «دوستانان تازه‌ی حقیقت» (۱ ص. همان، صفحه ۸۹) می‌نامد. کسانی که اهل جزمیت نخواهند بود - اما نه به معنای یک باشنده‌ی نسبی‌گرا - و حقیقت‌شان نیز حقیقتی نخواهد بود برای همگان. یک کلام؛ فیلسوف آزاده خواهد گفت: {حکم‌من، حکم‌من است: دیگری را به آسانی حق دستیابی بدان نیست.} (۱ ص. همان صفحه ۸۹) همین عبور و گذار است که اولین نشانه‌های ورود انسان غیرگله‌ای در فلسفه‌ی نیچه را ارائه می‌کند. از پس این گذار، انسان یکه و بالانشین او - نه‌قلدر یا سرمایه‌دار - زاده می‌شود تا با حکم‌های آفریده‌ی خود بازی کند. انسان ضد قاعده‌ی گله و نه‌انسان بی‌قاعده! «چرا که قاعده‌ی او آفریدن ارزش‌های خویش است و نه فقط ویران کردن ارزش‌های دیگران» هیچ عجیب نیست در بیانیه‌ی انسان آزاده‌ی او فهرستی از خصوصت‌هایی جا گرفته‌است که به شکل ژرفی، پیش‌بینی زیستی توأم با تنهایی و آفرینش را به‌دنبال دارد: کنجکاوی تا پای رذالت. پژوهنده تا پای سنگدلی، انگشتانی بی‌باک برای فراچنگ آوردن به‌چنگ نیامدنی، آماده برای دست‌ورزی که هوش و چابکی بطلبد. آماده برای هر حادثه، آزادی اراده‌ی سرشارخویش، باپهنه‌ای در فرایش و پهنه‌ای در فرایش. فروپوشیده‌درردای نور، صرفه‌جو در آموختن و فراموش کردن. بوف‌شب‌کار در تنهایی. (۱ ص. ۹۲)

آری! ما چنین کسانی‌م، ما آزاده‌جانان و چه بسا

اروپایی را به نقد می‌کشد: ایمان مسیحی از آغاز قربانی می‌طلبد. قربانی کردن آزادی و هم‌چنین به بردگیگردن نهادن است. (۱ ص. صفحه ۹۷) مسیحیت از آن رو - امر مطلق - را نشانه می‌رود که برده تنها خواهان مطلق است. برده، زبان استبداد را می‌فهمد. چراکه تمام زندگی‌اش در فضای استبداد اندیشه‌اش مانده است. زبان او جز میت است. او نمی‌تواند چیزی جز امر مطلق را طلب کند؛ چراکه مدام با امر مطلق و قطعی نشئه شده است. مسیحیت نیز این میل را سیراب می‌کند. مسیحیت با سرشت دینی ارتباط برقرار می‌کند و آن را با آنچه شخص تخدیری به آن نیاز دارد، خوراک می‌دهد: امرغایی و نهایی. نیچه با طرح روان‌نژندی دینی عملاً اعلام می‌کند که سرشت دینی انسان به قدری آلوده است که به بیماری روحی بدل شده است: روان‌نژندی دینی با سه پرهیزانه‌ی خطرناک هم‌پسته است: کناره‌جویی، روزه‌داری و پرهیزجنسی. (۱) و با پی‌گیری این میل به پرهیز به موضوع جنجالی قدیسیت می‌رسد: این موضوع یعنی یک‌باره جایگزین شدن اضداد؛ جایگزین شدن حالت‌های روانی‌ای که از نظر اخلاق ضد یکدیگر انگاشته می‌شوند: اکنون به چشم می‌بینند که ناگهان یک‌انسان «بد» به یک «قدیس» یک آدم‌خوب بدل می‌شود. (۱ ص. صفحه ۹۹) نیچه بر این باور بود که کشتی روان‌شناسی از فهم موضوع درمانده است؛ چراکه روان‌شناسی نیز با پیش‌فرض خوب و بد سراغ فهم مساله رفته است. اما او روش دیگری را امتحان کرد: او دریافت تمام موضوع معجزه ممکن است کم‌بود آشنایی با زبان‌شناسی باشد. یعنی عدم فهم متون مذهبی. زندگی در «پناه خدا» والاترین و واپسین زاده‌ی ترس از حقیقت است. (۱ ص. صفحه ۱۱۰) همین جمله ما را راهنمایی می‌کند تا باز با مفهوم برده بیشتر و بیشتر آشنا شویم. ترس، در تمام پیش‌فرض‌های نسنجیده به صورت تفکری آرزومندانه لانه کرده است. تاکنون وسیله‌ای کارآمدتر از دین‌داری در کار نبوده است: از این راه انسان می‌تواند چندان هنر و رویه و آب و رنگ و حسن به‌دست آورد که دیدارش تاب‌آور دنی شود. (۱ ص. صفحه ۱۱۱)

در نگاه نیچه، دین به‌مانند سیاست و اقتصاد، زمینه‌ای برای درک پدیده‌هاست. و نیز وسیله‌ای که از آن می‌توان به یک «خواست» تحقق بخشید. دین هم‌چون رشته‌ای است که فرمان‌روایان و فرمان‌گزاران را به هم بسته می‌دارد. وجدان فرمان‌گزاران را - یعنی باطنی‌ترین جنبه‌ی آنان را - که همان میل سرکشی‌ست به فرمان‌روایان آشکار می‌کند و عنان‌اش را دست ایشان می‌سپارد (۱ ص. صفحه ۱۱۲). تنها همین نکته نشان می‌دهد برده، چگونه و به کمک کدامین عوامل برده می‌ماند. چگونه در میان پیش‌داوری‌هایش محصور و در بند می‌ماند و کدام اراده و خواست او را به بند می‌کشد. تار عنکبوت کجا به دور برده تنیده می‌شود و چگونه بردگی، به وضعیتی تبدیل می‌شود که جایگاه برده را محکم‌تر و جایگاه صاحبش را تحکیم می‌کند.

او در جادوی تفسیر سیاسی خود از دین اعلام می‌کند: دین، به پاره‌ای از فرمان‌گزاران این رهنمود و فرصت را می‌دهد که خود را برای سروری و فرماندهی در آینده آماده کنند. (۱ ص. همان) و در تفسیر خود از روان‌شناسی سرشت دینی عوام چنین می‌گوید: دین برای اکثریت بزرگی که وجودشان تا همین جا بس باد - یعنی مردم‌عادی - خرسندی بی‌پایانی از وضع و نوعشان فراهم می‌کند و آرامش خاطر می‌بخشد؛ مایه‌ی شادی و غمی همگانی میان ایشان و همگان‌شان می‌شود. مایه‌ی «نورانی» شدن و زیبایی‌شان می‌شود و روآشماری تمامی کوتاه‌بینی، تمامی پستی و تمامی بی‌نوایی نیمه‌حیوانی‌شان. (۱ ص. صفحه ۱۱۳) نیچه زنده نبود تا حکومت‌های دینی و شیوه‌ی فرمانروایی‌شان را ببیند. اما تجربه‌ی آسیایی از سیاست و دین، این خوانش‌ها را می‌طلبد و رابطه‌ی محکمی با آن‌ها برقرار می‌کند. خرسندی بی‌پایان، زاینده‌ی آن نوع نگاهی‌ست که همه در برابر خداوند یک‌سان و یک‌اندازه می‌شمارد - حتی اگر همه‌شان تنها رمه‌ای باشند و بس - و آرامش خاطر از چند جهت: این‌که نیازی به خلق کردن هیچ ارزش و در نتیجه معنایی برای خویش نیستند. تنها علف

(۱ ص. صفحه ۱۱۶) اجازه بدهید من هم اضافه کنم، یعنی آن انسانی که برای شرقی امروز، غایت بشر است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. خواست و میل به حقیقت
۲. خودت را بشناس عبارتی به انگلیسی: knowthyself عبارتی ست در معبد دلفی یونان. این معبد از آن جهت برای یونانیان مقدس بود که باور داشتند محل آن را زئوس خود شخصا انتخاب کرده است. سقراط فیلسوف یونانی نیز بر این باور بود که مقدمه‌ی فلسفیدن خودشناسی است.
۳. نقل شده از نیچه و فلسفه، ژیل دلوز، ترجمه‌ی عادل مشایخی، نشرنی منابع:
 ۱. نیچه، فردریش (۱۳۹۶) فراسوی نیک و بد، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
 ۲. پودلایی، حسین (۱۳۹۸) روش تحقیق پدیدارشناسی، تهران: اندیشه‌ی احسان.
 ۳. دلوز، ژیل (۱۳۹۵) نیچه و فلسفه، ترجمه‌ی عادل مشایخی، تهران: نشرنی.

می‌ماند برای جویدن. و دیگر آن معلوم‌الحالی جاودانه است که تمامی گذشته و آینده را برای آن‌ها روشن کرده است: داستان هبوط تا قیامت. تکلیف همه‌چیز مشخص است. رمه تنها باید علف بی‌جود و سربه‌زیر بماند چرا که قلمروی خداوند برپا خواهد شد و نیز از طریق چنگ‌زدن به ارزش‌هایی مسلط و از پیش استوار، همه‌ی وضعیت موجود تایید می‌شود: یعنی بردگی و حیوانیتی سخیف. سرشت دینی بشریت امروز، همه‌ی خواست‌های پیروزمندانه برای شناخت و چیرگی را نفی می‌کند. سروری خواهی، طغیان و ایستادن در برابر سرنوشت محتوم را لگام می‌زند و نقش‌روانی خود را با عقیم‌کردن تمامی میل به قدرت ایفا می‌کند: چنین مردمانی با اصل «برابری در پیشگاه خدا» تاکنون بر سرنوشت اروپا فرمان رانده‌اند تا آن که سرانجام چیزی پست، گونه‌ای کمابیش خنده‌آور، جانوری گله‌ای، چیزی خیرخواه و بیمارناک و میان‌مایه از این میان برآمده است؛ یعنی: اروپایی امروز.



جریان‌های سازوارانه درمدرسه‌ی

فلسفه اسکندریه

(قسمت اول)

قاسم حزباوی

مقدمه:

اگر چه از همان بدو تاسیس، مدرسه‌ی فلسفه اسکندریه، شکل و شمایل یونانی به خود گرفت، ولی باین حال اصالت، تمایز و بستری دگر داشته است و اصولاً گرایش افزون‌تری نسبت به میراث شرقی داشته تا به فلسفه یونانی. این مکتب در ویژگی و آموزه‌های فلسفه‌ی موجود در جریان‌های آن، با آنچه در فلسفه‌ی یونانی و مکاتب آن رایج بوده کاملاً متفاوت است: «فزونی و برتری این دوره در آن است که اندیشه‌ی یونانی با روح شرق درآمیخته می‌شود. آن‌چنان که ادوارد مایر درباره‌ی آن می‌گوید تمدن هلنی تا حد امکان ملت‌ها و استقلال آن‌ها را نادیده می‌انگارد و به‌جای آن انسانیت می‌نهد. برابری بر آن حاکم و از فرهنگی یکسان توان می‌گیرد این فرهنگ اگرچه بر پایه‌ی فرهنگ ملی یونانی بنا نهاده شده است، لیکن ملی رابه کناری می‌نهد و بنادارده جای آن عامه انسانیت ستایش شود. (ابوالفتح: ۲۰۰۴ ص ۲۴) شهر اسکندریه پس از برپایی به مکانی برای دادوستد آرا و برخورد اندیشه‌ها، علوم، فرهنگ و ادیان گوناگون مبدل شد و در رویاروشدن با فلسفه یونانی، جریان‌های مختلفی از جمله جریان‌های سازوارانه دینی (یهودی و مسیحی) فلسفه پدید آمدند. و نوعی از آمیختگی عقلانیت یونانی با میراث شرقی شکل گرفت که یک بال آن هلنیسم یونانی و بال دیگر آن عرفان و صوفی‌گرایی شرقی بود. موضوعی که باعث شد تا این فلسفه در میان شرقیان از نفوذ بیشتری برخوردار باشد.

آموزه‌های فلسفه مدرسه اسکندریه، از میراث کهن شرق بسیار بهره برد و نقشی تاثیرگذار در این مکتب ایفا نمود. آموزه‌های تمدن‌های مصر، بابل، هند، آشور و ایرانی با فلسفه‌ی یونانی

آمیخته شد و بنیان نظری این مدرسه فلسفی را شکل داد. برخی بر این گمان هستند که این آمیختگی ناشی از کشورگشایی‌های اسکندر و تشکیل امپراتوری چندملیتی است که با توجه به گستردگی امپراتوری و سازه چندفرهنگی آن، بنیاد علمی به فرهنگ هلنیستی محدود و محصور نماند. رومی‌ها پس از پیروزی در جنگ اکتیوم در سال ۳۱۳ ق.م، فلسفه یونانی را بسط و مذاهب افلاطونی، مشایی، رواقی و اپیکوری را رواج دادند. یهودیان در قرن دوم پیش از میلاد از بزرگترین جوامع موجود در اسکندریه بودند اگر چه تاریخ آن‌ها در مصر کهن به یوسف پیامبر برمی‌گشت ولی دوره‌ی شکوفایی و اعتلای آنان در این شهر از قرن ششم پیش از میلاد، و با ترجمه‌ی کتاب مقدس در آن قرن، به وسیله‌ی ۷۲ تن از عالمان یهود تحت عنوان ترجمه‌ی هفتاد تن آغاز می‌شود. برخی از یهودیان در اسکندریه، با بی‌دینان و جهان‌وطنی‌ها دارای تعامل بوده و از آن‌ها تاثیر و تأثر می‌پذیرفتند و برخی دیگر نیز به دانش، فرهنگ و فلسفه اهتمام جدی داشتند. از جمله کسان جریان دینی و فلسفی که نام برجسته‌ای دارد فیلون یهودی است. او افزون بر شرح تورات به نگاشتن کتاب‌های فلسفی در باب آفرینش و دوام جهان همت‌گماری داشت فیلون روش تاویل استعاره‌ای و نمادین را برگزید. هویدایی مکتب مسیحی نیز از قرن دوم میلادی توسط مرقس که انجیل رابه یونانی ترجمه کرد پدیدار می‌شود که برای تبلیغ مسیحیت به اسکندریه آمده و در منطقه یهودیان اقامت گزیده بود.

سیر اندیشه در اسکندریه

لازمه‌ی پژوهش درباره‌ی یک مکتب فکری، شناخت زمان و مکان آن است تا به مدد استفاده از تاریخ و داده‌های آن، از شخصیت‌ها و بستر اندیشه آن آگاهی یابیم. حال اگر این موضوع در ارتباط با مدرسه‌ی فلسفه اسکندریه باشد اهمیت آن دو چندان است؛ چراکه میان مورخان نسبت به این مدرسه



اختلاف نظر وجود دارد. چه، بسیاری از آنها بر این اعتقادند که اصولاً این مدرسه وجود نداشته و فلاسفه‌ای که در این شهر ظهور کرده‌اند وابسته به فلسفه‌ی یونانی هستند و ترجیح می‌دهند تا این مدرسه و مکتب فلسفی را به افلاطون منسوب کنند. آنچه را که باعث گشته تا این باور میان این دسته از مورخان شکل گیرد آن است که اسکندر به شهری است که توسط اسکندر مقدونی ساخته شده و بسیاری از یونانیان در آن ساکن شدند. اینکه هدف اسکندر از برپایی این شهر چه بود بنابراین نظر مورخان این احتمال وجود دارد که اسکندر پس از تسلط بر بندر صور در شرق مدیترانه که بزرگترین بندر آن زمان بود در پی آن درآمد تا بندری را تاسیس نماید که با یک صبغه‌ی یونانی، مرکزیت بازرگانی را از دیگر بندرگاه‌ها برپاید به ویژه آن‌که، مصر در آن زمان فاقد یک بندر مهم در سواحل مدیترانه بود.» (النشار: ۱۹۹۵ ص ۱۴) این که ساخت شهر اسکندریه به دستور اسکندر بوده شک و تردیدی وجود ندارد ولی سازنده‌ی حقیقی آن بطلمیوس بود پس از پایان ساخت، این شهر به پایتختی بطلمیوسی و سپس به یک جهان شهر تبدیل شد. ساکنان اسکندریه در سال ۲۰۰ ق م طیف‌های مختلفی را شامل می‌شدند. ویل دورانت جمعیت آن را در حدود ۴۰۰ تا ۵۰۰ هزار نفر برآورد کرده است که بیشتر از مصریان، مقدونی‌ها، یونانی‌ها و افزون بر آن، یهودیان، سوری‌ها، عرب‌ها، هندی‌ها و ایرانی‌ها را شامل می‌شد. به نظرمی‌رسد یهودیان نیز در اسکندریه دارای جوامعی بودند که بسان مقدونی‌ها، دارای حقوق شهروندی کاملی نبودند آن‌ها مجمعی داشتند که از ۷۰ نفر تشکیل یافته بود. ایرانی‌ها نیز، از دیگر عناصر تشکیل دهنده آن جامعه بودند که در رتبه دوم پس از یهودیان قرار داشتند که در زمان دوره فرمانروایی اسکندر و بطلمیوسی و در پی فرصت‌های پیش آمده برای مهاجران توانمند و شایسته، رهسپار آن شدند. (ابوالحرف: ۲۰۰۴ ص ۲۲) البته چه بسا یونانیان و یهودیان پیش از آن،

دمسازی‌هایی با یکدیگر داشته‌اند ولی این همدمی، به تحسین و هم‌آوری همدیگر منجر نشده بود. یهودیان یک پنجم ساکنان را شامل می‌شدند که مورخان عوامل عدیده‌ای را بر شمرند از جمله اینکه «این شهر یک جهان شهر بوده و یهودیان در فلسطین سکنی داشتند که بخشی از قلمرو بطلمیوسی بودند همچنین از قرن هفتم پیش از میلاد در مصراقامت داشته و پس از حمله ایرانی‌ها به این کشور، بازرگانان یهودی هم با مهاجرت به این کشور در آن به زندگی پرداختند. افزون بر آن نیز اسکندر و بطلمیوس با دعوت از یهودیان و ثروتمندانشان و ارائه حقوقی برابر در سیاست و اقتصاد برای آن‌ها در اسکندریه، آنان را برای مهاجرت به اسکندریه برای تجارت و بازرگانی ترغیب کردند.» (النشار: ۱۹۹۵، ص ۱۷)

این مهاجرت یهودیان، برای بطلمیوسیان قرین آرامش نبود و بسیاری ناآرامی‌ها را ایجاد کرد چه یونانی‌ها در تلاش برای همسان سازی، نتوانستند آنان را به صبغه یونانی در آورند البته همچنان اکثریت ساکنان اسکندریه در تمام امور شرقی بودن خویش را حفظ کردند. اما درایت یهودیان در امور بازرگانی و اقتصادی و افزون بر آن عنصر دینداری، باعث شد تا مصریان و یونانیان از جای پای سنگین یهودیان در این امور به اکراه بنگرند و از برتری یهودیان در امور اقتصادی ناراضی شوند. یهودیان با درک این وضعیت و زیانهای این کشاکش، شروع به کاستن از شدت وحدت آن نموده و با درآمدن از عزلت اجتماعی در پی آن شدند تا از میزان نارضایتی‌ها از موفقیت‌های مالی و اقتصادی‌شان بکاهند. پس، در عین پایبندی به دین خود، زبان یونانی را فرا گرفته و بکار بستند و با غور در ادبیات یونانی آغاز به نگاشتن باین زبان کردند و تورات را در زمانه بطلمیوس دوم از عبری به یونانی ترجمه نمودند. مصریان نخست در برابر تفوق و برتری یهودیان در بازرگانی و اقتصادی به سمت یونانیان گرایش پیدا کردند ولی در برابر یونانی کردن مصر که تهدید و خطری به مراتب گسترده‌تر

بوده سوی یهودیان روی آوردند، تهدیدی که باعث شد تا مصریان علاوه بر پذیرفتن سلطه یونانی گری با یهودیان در برابر این تهدید ائتلاف نمایند. آنچنان که ویل دورانت اظهار می دارد در پایان این صبغه یونانی نیست که چیره می شود بلکه تمام ابعاد فرهنگی و فکری و حتی سیاسی رنگ و روی مصری به خود می گیرد. ویلز در کتاب «نشانه‌های تاریخ بشری» می نویسد: «صواب آن است که باید گفت که این مصریان بودند که بر بطلمیوسیان چیره شدند و آنها را در خود جذب نمودند.» (ویلز، ۱۹۷۹، ص ۴۵۴) چه به جای آن که دولت رنگ و صبغه هلنیستی به خود بگیرد اندیشه سیاسی مصریان بر آن مستولی شد و بطلمیوس همان فرعون پادشاه ربانی شد و نظام اداری نیز ادامه همان سنت‌های کهن مصریان برآمده از دوره بیبی، تحت‌مس، زمیس و نخاو شد.

ویژگی‌های مکتب فلسفی اسکندریه

شناخت ویژگی‌های مدرسه اسکندریه باعث می شود تا به فضای اندیشه‌گی و فیلسوفان این مکتب آگاه گشته و فلسفه این مکتب با دقت بیشتری مورد امعان نظر قرار گیرد:

۱- آمیختگی علم و عرفان

از میانه‌های قرن دوم پیش از میلاد در اسکندریه یک مکتب طبی ظهور کرد در درمان بیماری‌ها اهتمام چندانی به اصول علمی نداشت. «از اواخر این قرن، آموزش پزشکی و علمی به ویژه از فلسفه رواقی متأثر شد و طیبیان به مبدأ روح بازگشتند موضوعی که در فلسفه رواقی، به اندیشه حضور الهی در جهان و پراکنش آن در تمام افراد عالم اشاره دارد. این روح همان است که بدن را زنده می گرداند و اندام آن را یکتا می کند بر همین اساس در اسکندریه مکتب طبی پدید آمد که میان آموزش‌های علمی و بنیادهای فلسفی متافیزیک پیوندی برقرار می کرد.» (بلد ی: ۱۹۶۲، ص ۴۵-۴۶) اینجاست که برای شناخت سرشت انسان از روح مدد گرفته می شود و

پس از آن فرایند علمی با روح عرفانی، برآمده از سرشت شرقی اسکندریه و آموزه‌های رواقی، که دارای جان مایه‌های شرقی بودند، در آمیخته شد بسیاری از عناصر اندیشه رواقی در اصل شرقی و برخی از آنها نیز سامی ناب بوده و رواقی‌گرایی در اصل چیزی جز یک مرحله از پیروزی شرق بر تمدن هلنی نبود. البته این آمیختگی تنها به طب محدود نشد و «زمینه‌های دیگری چون شیمی رانیز شامل شد شیمی با گرایش فلسفی و دینی بهم آمیخته شد و آموزش‌های آن بر بنیاد متافیزیک ناشناخته‌ها، سحر و جادو متمایل می شود.» (همان، ص ۵۰)

۲- حاکمیت نگرش سازوارانه

در بررسی ساخت اندیشه و مکتب فلسفی اسکندریه به وضوح ملاحظه می شود که تلاش‌هایی برای ایجاد سازواری میان ناسازگاری‌ها انجام گرفت. سازواری میان ادیان شرقی و یونانی، میان دین یهودی و فلسفه یونانی، میان مسیحیت و فلسفه. البته این تلاش‌های سازوارانه نه تنها از جانب مصریان، بلکه از سوی یونانی‌های ساکن در اسکندریه نیز پی گرفته شد. نوافلاطونیان و نوفیثاغوریان از جمله اینان بودند که مکاتب فلسفی سازوارانه‌ای را میان نو و کهن عرضه داشتند. مثلاً نوفیثاغوریان فلسفه‌ای را ارائه کردند که افزون بر «آرای قدیمی فیثاغورس، از اندیشه‌های افلاطون، ارسطو و رواقی نیز بهره گرفته بودند. پیوند این اندیشه‌ها با باورهای دیانت اورفه‌ای باعث شد تا نسبت به ضرورت نظارت بر نفس و منزه ساختن آن برای آماده شدن در این جهان جهت زندگی ابدی ایمان داشته باشند.» (همان، ص ۳۸) پلوتارک از نوفیثاغوریان، با تاثیر گرفتن از دودویی زرتشتی اهورامزدا و اهریمن، گرایش بی دینی اپیکوران را رد کرد.

۳- گرایش دینی و غلبه روح شرقی

گرایش سازوارانه‌ای که در سپهر اندیشه‌گی

دینی و روح شرقی حکم فرما شود. «نخست آن که دانشمندان اسکندریه به استقلال علم و فلسفه از دین، باوری شبه تامه داشتند این موضوع به ویژه در ریاضیات و پزشکی شدیدتر بود ولی، اندک اندک انتقاداتی شکل گرفتند که این دانش‌ها را باعث دوری جستن انسان از خداوند و فاصله گرفتن از پرهیزگاری تلقی می‌کردند موضوعی که باعث شد تا مسیر استقلال طلبی علم دچار تغییر شود» (بلدی: ۱۹۶۲ ص ۱۰۰) به طور مثال طب تحت تاثیر باورهای دینی و برخی اصول فلسفی رواقی، به سمت وسوی طبابت عوامانه و تجویزهای ساحرانه می‌گراید. این اعتقاد بر دیگر علوم از جمله علوم فلکی و شیمی، تسری پیدا کرد. این دگرگونی‌ها در حوزه علوم مختلف نشان از آن دارد که روح شرقی با سرشتی دینی و عرفانی، بر روح علمی که از بدو برپایی اسکندریه در شکوفایی و جریان بود، چیره می‌شود.

جریان‌های فلسفی مدرسه اسکندریه

جریان‌های متعددی به ویژه طی سه قرن نخست میلادی در اسکندریه پدیدار شدند که دو عامل مهم در این دوره در محیط فکری مدرسه اسکندریه ایفای نقش کردند: «نخست پیدایش مسیحیت و دوم شکوفایی اندیشه یهودی.» (النشار: ۱۹۹۵، ص ۴۹) جریان سازواره یهودی که در پی ایجاد سازگاری میان عقیده یهود و فلسفه یونانی بود، و امدار فیلون اسکندری است همچنین جریان سازواره مسیحی بوسیله کلمنت اسکندری و اورینگن نشو و نما یافت. در این زمانه نیز جریان فلسفی شکل می‌گیرد و به رقیبی برای جریان‌های دینی تبدیل می‌شود. مهم‌ترین چهره این جریان آمونیوس ساکاس است که نخست مسیحی بود و پس از آن از دین رویگردان می‌شود. او فلسفه تاویلی سازواره ای را ارائه می‌دهد که دارای ویژگی دینی عرفانی است. فلوطین در محضر ساکاس تلمذ کرد و او، عرضه داشت فلسفه تاویلی سازواره خود، بر این اعتقاد

بود که رهایی فردی نه از راه دینی محض که از راه تاویل عقل گرا و بدون پایبندی به بنیادهای ایمان دینی امکان‌پذیر است. افزون بر آن در این دوره جریان هرمسی نمایان می‌شود که پیروانش در پی آن بودند تا با کشف، قاعده سازی و بازتفسیر آثار و متون کهن هرمسی مصری، آن را رونق دهند. برخی بر این اعتقادند که تلاش‌های پیروان هرمسی در این رابطه، برای رویارویی با جریان‌های دینی یهودی و مسیحی بود تا با معرفی ادیان کهن عنوان طریقتی برای رهایی فردی، فلسفه و دین را در زمینه رهایی فرد را به چالش بکشانند. بی تردید رونق و نوسازی سنت‌های آیین هرمسی و متون آن، تاثیر بسیاری بر جریان‌های فلسفی و دینی اسکندریه نهاد. در این چشم انداز، در اسکندریه می‌توان، ویژگی‌های اساسی جریان‌های دینی، هرمسی و فلسفی را تبیین کرد.

جریان سازواره یهودی

یهودیان از بدو تاسیس نهادهای علمی و فکری در اسکندریه، فعالیت چشمگیری داشتند. با وجود اکثریت در این شهر، مخالفت‌های بسیاری با آنان شد. بر همین اساس بادرک شرایط و اوضاع موجود، نیاز به ایجاد یک فهم مشترک با یونانیان را احساس کردند در نخستین گام، آنان از بطلمیوس دوم ترجمه کتاب مقدس را خواستار شدند تا یهودیانی را که توانایی خواندن به عبری را ندارند بتوانند با میراث یهودی آشنا شوند. بطلمیوس دوم با پذیرفتن این درخواست، فرستاده‌ای را به الیعازر جد بزرگ یهودیان در بیت المقدس گسیل کرد و از او خواست تا این کار را به انجام رساند. الیعازر این خواسته را، با فرستادن نسخ چرمی کتاب مقدس به همراه ۷۲ نفر، به انجام رساند. این ۷۲ نفر در مدت ۷۲ روز کتاب مقدس را از عبری به یونانی ترجمه کردند. البته سارتون بر این اعتقاد است که: «این روایت افسانه است چرا که ترجمه ارائه شده از تورات، ترجمه ای ضعیف، سست و باگوش یونانی-یهودی

بوده و بیشتر به گویش مصریان نزدیک است تافلسطینی ها. (سارتون: ۱۹۷۰، ص ۳۷۷)

بهر روی این ترجمه بدان لحاظ اهمیت دارد که به نوعی خاستگاه ظهور اندیشه یهودی در گستره اسکندریه است چه، پس از آن بود که یونانی‌ها در ارتباط با تورات و تاویل‌های نمادین سازوارانه با سنت شرقی، و پیوند آن با فلسفه یونان به واکاوی پرداختند و از سوی دیگر نیز «یهودان دور از موطن اصلی شان طبیعتاً بیشتر تمایل به قبول تاثیر یوننتی بودند، و این آشکارا در کوشش برای سازگار کردن فلسفه یونانی با الهیات یهودی به چشم می خورد، کوششی که از یکسو به انتخاب آن عناصری در تفکر یونانی که بهتر با دین یهودی هماهنگی داشت و از سوی دیگر به عمل تمثیل آیات کتاب مقدس یهودی و تفسیر آنها به نحوی که با فکر یونانی هماهنگ شود رهنمون شد.» (کاپلسون: ۱۳۹۱، ص ۴۴-۴۵) بی تردید فیلون مهم‌ترین نشان فلسفی یهودیان در اسکندریه و پیش‌آهنگ جریان سازوارانه یهودی بود. اگر چه سازگاری میان یهودیت با فلسفه پیشتر از فیلون و آریستوپولس سابقه داشت ولی اقدامات فیلون و آریستوپولس در تاویل سمبلیک استعاره‌ای از ژرفای فلسفی بیشتری از پیشینیان که تنها برمفاهیم روحانی تاکید داشتند، برخوردار است.

آریستوپولس اسکندری

به طور دقیق تاریخ زندگانی آریستوپولس مشخص نیست ولی برخی منابع زیست اورا، در اسکندریه در سال ۱۵۰ ق م و در دوره حکمرانی بطلمیوس ششم می‌دانند. او یهودی مشایی بود و بر همین اساس بر پایه همان اصولی که فیلون بکار می‌بندد، شریعت را تفسیر می‌کند. با این وجود او تفاوت‌هایی با فیلون دارد از جمله اینکه، در تاویل خویش از تجسم یا تشبیه ابا دارد و حضرت موسی را استاد فلسفه یونانی می‌داند. آریستوپولس در تاویل خود «از ترجمه پیشینیان بسیار بهره برد لیکن او نخستین کسی است که از بعد مذهبی، حضرت موسی را با فلسفه

یونانی پیوند داد.» (النشار، ۱۹۹۵، ص ۵۵)

جورج سارتون می‌نویسد «آریستوپولس نخستین کسی بود که ادعا کرد هومیروس شاعر، هزیود، فیثاغورس، افلاطون و ارسطو از سنت و میراث عبری اقتباس کردند.» (سارتون، ۱۹۷۰، ص ۵۸) این ادعا اغراق آمیز است یعنی به طور ضمنی «بر این اعتقاد استوار است که تورات عبری بسیار کهن بوده و از طریق هومیروس به زبان یونانی راه یافته است. در حالی که آنانی که در علوم و حکمت از یونانیان پیشی گرفته بودند نه یهودیان، که مصریان و بابلیان بودند و این حقیقتی است که در ادعای آریستوپولس نادیده گرفته شده است.» (همان، ص ۵۹) باتمام این اوصاف او نخستین فردی است که به این گرایش عقلایی در میان یهودیان رو آورد. از آرای او چنین برداشت می‌شود که تلاش‌های آریستوپولس نخستین تلاش‌های عقلانیت سامی در پذیرش اندیشه و منطق یونانی بود. او با دوری‌گزینی از تفسیر واژگانی در شرح و تفسیر کتاب مقدس، از تاویل عقلی و توصیف مدد گرفت. بر پایه داده‌های موجود، تلاش‌های آریستوپولس اسکندری جای شک و تردیدی باقی نمی‌گذارد که کوشش‌های او آغازی بود برای زیرپوشش قرارداددن یهودیان به زیرسنت عقلی. اگر چه این پی‌جویی‌های سازوارانه ابتدایی است. لیکن راه را برای فیلون اسکندری هموار کرد تا میان اندیشه فلسفی یونانی و اندیشه یهودی شرقی، سازواری ایجاد نماید.

فیلون اسکندری

فیلون باتوجه به اینکه پیشگام تلاش‌های سازوارانه سنت شرقی و فلسفه یونانی است جایگاه ویژه‌ای در مدرسه اسکندریه دارد. او با اعتقاد و ایمانی راسخ به یهودیت در پی صیانت از آیین و سنت‌های دینی مردمان خود بود و کنش‌های فلسفی خود را معطوف به شرح شریعت یهود کرد. «فیلون گرچه متأثر از فرهنگ یونانی بود، درباره برتری و حقانیت دینش کاملاً متقاعد شده بود. اگر او به زبان فلسفی پناه برد، تنها به خاطر بیان منفتح تر الهیات

وانتقال دینش بود او به دین و جامعه‌اش اعتقاد داشت» (گندمی نصرآبادی: ۱۳۹۲، ص ۴۸) قصدونیت او این نبود که «بنیادگرایی یهودی را خراب کند و یا کنار بگذارد بلکه بیشترین بود که آن را با فلسفه سازش دهد درعین حال آیین و رسم قانون شرع را دست نخورده حفظ کند» (کاپلسون، ۱۳۹۱، ص ۵۲۸) با این وصف، ارتباط اندیشه و باورهای فلسفی و دینی فیلون با شریعت یهودیک ارتباط نمادین بوده چراکه دارای ارزش‌های جهانی است. البته بنا به نظر برخی از نویسندگان نظیر ریچارد بیر، همت‌گماری نخست فیلون، «پدید آوردن یک فلسفه نوین نیست بلکه هدف او، تفسیر کتاب مقدس بابکار بردن واژگان و مقولات فلسفی است تا سبک و سیاق بهتری برای بیان حقایق دینی بیافریند.» (النشار، ۱۹۹۵، ص ۵۸) پیش درآمد فیلون، یکتایی حقیقت روشمندانه فلسفی، که در نوشته‌های افلاطون به ویژه در گفت و گوهای تیمائوس بازتاب یافته است و حقیقت دینی برآمده از تورات است. در اختلاف میان متون دینی و فلسفی به روش تاویل پناه می‌برد تا در پرتو عقل، و دوری گزیدن از وانهادن به معنای ظاهری آیاتی که در تناقض با فلسفه هستند، به حقایق راه یابد. (فخری: ۱۹۹۱، ص ۱۸۶) در باور فیلون، گمارش فلاسفه، در این خلاصه می‌شود که حقیقت، در کتاب مقدس و در فلسفه، بایکدیگر همخوان است. منشایکتایی خداوند- دارند. و این دو، به سوی شناخت خداوند هم‌آواز می‌خوانند. «یهود خداوند را از مخلوقات جدا دانسته بین آنها نسبت صانع و مصنوع قائل است. از این رو فیلون در پی آن بود بین این عقاید سازگاری دهد از این رو تنها نام او، در ملت قدیم یهودیه داشتن فلسفه و حکمت شهرت یافته است.» (فلسفه فلوطین، ص ۲۴)

فیلون از تعالیم رواقیان و کلیبان متأثر بود افزون بر آن هم «تحت تاثیر افلاطون به ثنویت صریح نفس و یا ثنویت عناصر عقلی و حسی در انسان معتقد بود، و بر ضرورت آزادسازی انسان خویشتن را از نیروی حسی، پا فشاری می‌کرد.» (کاپلسون، ۱۳۹۱، ص ۵۳۱) البته فیلون

«برخلاف افلاطون و ارسطو که نامتناهی را نقص، و متناهی را کمال می‌دانستند، نامتناهی را کمال می‌دانست و بر نامتناهی بودن خدا تاکید می‌کرد وی از این جهت پیشقراول متفکرانی همچون دکارت و دانزاسکوتوس به شمار می‌آید.» (گندمی نصرآبادی: ۱۳۹۲، ص ۲۱) او فیلسوف حقیقی را کسی می‌داند که در راه شناخت عرفانی پروردگار سیر می‌کند چراکه خداوند، یکتا و تنها ملک العرش بوده و فلسفه راهی است که ما را به سوی او رهنمون می‌کند. فلسفه کوشش حماسی است برای درک حقیقت واپسین خداوند.

از نظر فیلون «فیلسوف یهودی واقعی، کسی است که یک دوره کامل فلسفه، فرهنگ و ادبیات بیگانه را خوانده باشد و پس از ورزیدگی بتواند به فهم حکمت عالی مندرج در تورات باریابد.» (همان: ص ۵۴) «فیلون می‌گوید: در کتب عبری که از آسمان نازل شده اسرار و رموزی است که تمام تعالیم طبقه یونانیان را شامل است و در تورات فلسفه ای بهتر و قدیمی‌تر از فلسفه یونان موجود است بلکه معتقد بود که فلسفه یونانی از تعالیم عبری گرفته شده.» (کتابآبادی: ۱۳۶۰، ص ۲۳). فیلون کلام حضرت موسی مبنی بر آنکه از میان تمام موجودات، انسان بیشترین شباهت را به خداوند دارد، را چنین تاویل می‌کند: «هیچ کس گمان نبرد که این همانندی به جسم است خداوند موجودی بسان انسان نیست که ظاهری چون او داشته باشد و جسم انسان نیز به سیمای خداوندی شباهتی ندارد اما این همانندی، به مهم‌ترین عنصر نفس یعنی عقل اشاره دارد» (ماجد فخری: ۱۹۹۱، ص ۱۸۸) افزون بر آن فلوطین، به آفرینش انسان از خاک، تاویلی افلاطونی می‌بخشاند و در این باره، سخن حضرت موسی را گواه می‌گیرد که خداوند پاره گلی از زمین برداشته و نسیم زندگی را در او دمید تا میان انسان عاقل آفریده برفضل، و پنداره خداوندی فسادناپذیر، و ماده‌ای که جز به عقل دریا بنده نمی‌شود، تفاوت ایجاد نماید. (همان: ص ۱۸۹) بر همین اساس او با بهره‌جویی از فیلسوفان و مکاتب

فلسفی یونانی بسیاری از موضوعات کتاب مقدس را با مسائل فلسفی در آمیخت «مسائلی همچون منشأ جهان، ساختار و قوانین حکم بر جهان، وجود مثل، ماهیت نفس و قلمرو موجودات زنده، مسائل مربوط به شناخت انسان، درک او از وجود و ذات خدا و مسائل مربوط به رفتار فردی و جمعی انسان» (گندمی نصرآبادی: ۱۳۹۲، ص ۴۳) به نظر فیلون «والا ترین حیات نوعی تامل و اندیشه است که شخص حضور خداوند را در آن تجربه می کند خداوند فی نفسه موجودی کاملاً متعالی است که از طریق لوگوس یا کلمه خویش» خود را به افراد می شناساند. (اسمارت: ۱۳۸۳، ص ۳۲) با این روش سازوارانه، فیلون در پی پیوستگی دین و فلسفه برآمد و نقش فیلسوف، با عارف دینی یا سالک صوفی که برای درک حقیقت خداوندی کوشاست، همانندی بیشتری پیدا می کند.

«شیوه فیلون یک شیوه نمادین متعارف در آن عصر بود. فیلون می گوید: کائنی که افلاطون از آن سخن گفته، همان خدایی است که موسی بدان بشارت داده است، و آن فوق جوهر و فکر و خارج از زمان و مکان است. دارای هیچ کیفیتی نیست، و هیچ عقلی را توان آن نیست. او مثال است و خالق هر موجودی است. ولی او جهان را بدون واسطه خلق نکرده بلکه در آن میان واسطه هایی است که فیلون آن ها را قوی و مثل و ملائکه و شیاطین نامیده است او به شکل عجیبی میان دو مفهوم متناقض: مفهوم مثل (که در عقل الهی موجود است). مفهوم ملائکه یعنی قوایی که خداوند بکار می گیرد خلط می کند.» (الفاخوری: ۱۳۸۱، ص ۸۳)

بر این اساس در اینجا آشکار می شود که تا چه میزان فیلون توانسته است در تلاش های خود در تاویل تورات از روش فلسفی مدد گیرد؟ و تا چه میزان در باب آفرینش جهان و دودویی نفس و جسم، و آفرینش زمان و افزون بر آن دوگانه جهان عقلی و جهان حسی که آفرینش شان در دو مرحله پیاپی بوده انداز مذهب افلاطونی متاثر است؟ می توان گفت که فیلون توانست عقیده سامی را متأله

کند و دری را بر روی مسیحیان و مسلمانان پس از خویش بگشاید که چاره ای جز در رجوع، و مدد گرفتن از فلسفه تیمائوس افلاطون، نیافتند که به طور آشکاری نشانه های نظریه های بعدی در باب آفرینش زمان و جهان در آن ترسیم شده است. (ماجد فخری: ۱۹۹۱، ص ۱۹۰) شرایط فکری و فلسفی پدید آورنده مدرسه اسکندریه، برای میراث دینی، در عصر فیلون، توشه پرثمیری را بوجود آورد تا اندیشه و فلسفه بارورتر شده و اجتماعات و فرقه های یهودی با تاویل تورات، و یا تاویل نمادین متون، در پی برگیری مفاهیم افلاطونی از آنها باشند. و بر آن اعتقاد شدند که افلاطون همان حضرت موسی است که به زبان یونانی سخن می گوید. یهودیان تنها به خواندن تورات و تفسیرهای یونانی آن بسنده نکردند بلکه بسیاری از آنان فلسفه یونانی را فرا گرفتند. امری که باعث شد تا از جایگاه ارزنده ای در دوره هلنیستی متاخر برخوردار شوند. (ابوالقحف: ۲۰۰۴، ص ۷۹) بهر روی، فیلون «در پی آن بود تا پیشینه ای از کتاب مقدس در زمینه تجربیات انبیا از عرفان تاملی بیابد به نظر فیلون شور و شعف آنان، مطابق بود با شهود درونی {حقیقت} نامخلوقی که موضوع کاوش های دینی او بود (اسمارت: ۱۳۸۳، ص ۳۳)

جریان سازوارانه مسیحی

اگرچه در اسکندریه وطی همان سده های نخست میلادی، در آن جریان های متعددی در تکاپو بودند لیکن از زمان ظهور مسیحیت، این شهر پذیرای دین جدید بود. معهدا ایمان در اسکندریه، یک ایمان فطری و فلسفی بود که به دین مشخصی پیوند نمی خورد. عقلانیت رایج در اسکندریه آن زمان، یک عقلانیت فلسفی و علمی بود و برای مسیحیت این الزام را بوجود آورد تا کسوت فلسفه برتن بپوشاند تا باریافته مردم آن روزگار باشد. بر همین اساس، جریان سازوارانه مسیحی در این شهر توسط گنوسی های مسیحی و واعظان و پیروان این دین شکل می گیر

گنوسی‌های اسکندری

«کسی که نامحسوس را به صورت مجسم می‌انگارد و آنگاه با قراردادن مجسم در برابر مجسم، منکر و اقعیت جهان می‌شود گنوسی است.» (یاسپرس: ۱۳۸۸، ص ۱۱۵) گنوسی‌ها همزمان با مسیحیت در اسکندریه پدیدار شدند و در کسوت این دین به رقیبی قدرتمند برای آن مبدل شد. و در طی چهار قرن به یک تهدید جدی برای مسیحیت مبدل شد. «گنوسیس به معنای شناخت عرفانی یاتاملی وجود الهی بود که برای کسانی که به این جریان می‌پیوستند امکان‌پذیر می‌شد این اندیشه‌ها که به عنوان تفسیر صحیح، اما مرموز، عقاید مسیحی رواج یافت از عرفان یونانی‌گری و نیز فرقه اسن های یهودی سرچشمه گرفته بود، در میان این منابع {فکری} تاثیرهای زرتشتی نیز وجود داشت. (اسمارت: ۱۳۸۳، ص ۱۰۶) «نویسندگان آیین گنوسی عبارات عهد جدید را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که خشم رهبران مسیحی را برانگیخت و پرسش‌هایی درباره شکل صحیح تفسیر کتاب مقدس مطرح کرد.» (مک‌گراث: ۱۳۹۲، ص ۶۰) گنوسیان هرگز مدعی پیوستگی با کلیسای اولیه نبوده اند آن‌ها تنها اندیشه‌های نوابداع کردند و به شکلی نادرست، مدعی بودند که این اندیشه‌ها، مسیحی است. مکتب گنوسی والهیات مسیحی با این اندیشه که جهان آفریده شده و روزی نابود خواهد شد، هستی را به محدودیت زمانی تنزل داده و از این راه با نظریه ابدیت ماده و ابدیت جهان مبارزه کرده‌اند. (یاسپرس: ۱۳۸۸، ص ۹۴) شکوفایی گنوسیسیم مسیحی در اسکندریه میانه قرن دوم میلادی و توسط سه نفر از مشاهیر آن یعنی باسیلیدس، والتینوس و مرقیون بود. باسیلیدس در نیمه نخست قرن دوم میلادی در اسکندریه به شهرت رسید برخی در وهله نخست، او را یک واعظ اخلاقی دانسته که اندیشه خود را بر محوریت معضل شر، و تبیین لطف خداوندی قراردادده است. به نظر می‌رسد «با سیلیدس در مقوله خیر و شر و بازگشادن آن، متاثر از زرتشت باشد. افزون بر آن باسیلیدس

در بسیاری از اندیشه‌هایش از افلاطون تاثیر پذیرفته است او همانند دیگر گنوسیان مسیحی، عقاید و باورهای مسیحیت را به یک دوالیسم محول می‌کند. که ناشی از تاثیرگذاری زرتشت و افلاطون است.» (النشار: ۱۹۹۵، ص ۸۱) این دوالیسم گنوسیان باعث شد تا ادعا نمایند که تورات و انجیل با همدیگر ناسازگارند. آنان بر این اعتقاد شدند که «تورات از خداوند، یک پنداشت خشن مجسم می‌کند در حالی که انجیل از یک خداوند فروتن، بردبار و بی‌نهایت نیک، رومی‌گشاید. بر همین اساس باسیلیدس در تفسیر خود از خداوند عهد قدیم، او را پیشوای فرشتگان اهریمنی توصیف می‌کند. (همان، ص ۸۲) اطلاعاتی که درباره والتینوس وجود دارد بیش از باسیلیدس است. او اگر چه متأثر از باسیلیدس بوده ولی، در برخی از اندیشه‌های خود به ویژه در بحث چگونگی نشأت یافتن موجودات از خداوند، با او اختلاف نظر دارد. والتینوس باور دارد که وجود الهی به صورت واحد نبوده و نشأتی دوگانه دارد او راه خود را از افلاطون و باسیلیدس در موضوع بنیاد پلیدی در جهان جدا می‌کند والتینوس با کاوش در خاستگاه انسان، «دوگانه جسم و روح را می‌پذیرد ولی آن را یک کشاکش دوگانه ژرفایی می‌داند که از یکسو آفریدگار این جهان است که بوسیله فرشتگانش محافظت می‌شود و نخستین کتاب عهد عتیق، از آن سخن می‌گوید و از سوی دیگر میان خداوند برتر یا پروردگار خوبی و نیکویی است.» (همان، ص ۸۳) والتینوس داستان آفرینش را از دید مسیحیتی می‌نگرد که، آمیخته با باورهای شرقی و یهودی، و حتی فلسفی الحادی است. انسان، آفرینش خداوند نیست بلکه، فرشتگان است پس خداوند بر آن شدتاً بشریت را از پلیدی‌ها برهاند و عیسی مسیح را، به سیمایی غیر خدایی- غیرمادی از آسمان فرورستاد، همانند اینکه در میانه‌ی موجودات آسمانی و بشری باشد. او پیدایی مسیح در چنین سیمایی- غیر خدایی / غیر بشری- را ناشی از اعتقاد خویش به تباهی ماده تفسیر کرد. این بازشناسی سرسختانه

میان جهان خدایی و حیات الهی/جهان زمینی و موجودات مادی دراصل یک فلسفه دینی باریشه‌های شرقی است که والتینوس و دیگر پیروان گنوسی مسیحی تلاش کردند تا پلیدی در جهان زمینی را با آن تفسیر نمایند مرقیون پس از والتینوس از مشهورترین گنوسیان است او از یک خانواده ثروتمند بود که با سفر به روم، بر آن شد تا با فراگیری اندیشه‌های که پولس آغازیده، مسیحیت را از یهودیت برهاند. مرقیون «با وجود آنکه همانند گنوسی‌ها، دلبستگی چندانی به عرفان نداشت اما در برابر شریعت موجود در متون مقدس عبری، به شدت واکنش نشان داد از نظر او عشق مهم‌ترین چیز بود... از نظر مرقیون، یهوه همان جهان آفرین شریر بود خدمت عیسی منوط به سرنگونی این موجود اهریمنی بود دراعتقاد او خدای عیسی، خدای متعال عشق بود و در این ویژگی با جهان آفرین واضع شریعت، بسیار تفاوت داشت. (اسمارت: ۱۳۸۳، ص ۱۰۸)

بنابر نظر مرقیون «انجیل پدر مسیح را خداوند بخشایشگر آمرزنده می‌داند در حالی که بنابر توصیف عهد قدیم، یهوه خداوند جنگ است و سخت گیر و خشن و مستبد؛ و غیرممکن است که این یهوه، پدر عیسی مسیح امانتدار باشد» (النشار ۱۹۹۵، ص ۸۴). اومی گوید: این کدام خداوند نیکی است که تمام انسان‌ها را به بهانه خوردن سیب توسط اجداد نخستین شان و بواسطه دوست داشتن زنی، با بی‌رحمی از میان بردارد. یهوه همان خالق جهان است و گوشت و استخوان انسان را از ماده آفرید و روح انسان را در بند، در کالبدی از پلیدی و اهریمنی (جسم انسان) رها کرد. خداوند مهتری از یهوه، اراده کرد تا این روح را از آن زندان برهاند پس فرزند خود، عیسی مسیح، را به زمین فرستاد. مرقیون معتقد است که «نیکان، کسانی هستند که بسان پولس عمل می‌کنند و یهوه و شریعت یهود را به کناری نهاده و از تقرب به تابوهای مقدس عبری، ازدواج ولذت جنسی پرهیز کنند» (همان، ص ۸۴) در بررسی باورها و آرای مرقیون ملاحظه می‌شود

که او راه گنوسیان مسیحی را در باورپذیری به دوالیسم تعارض گونه میان تورات و انجیل ادامه داد.

کلمنت اسکندری

کلمنت به مدرسه‌ای وابستگی داشت که در قرن دوم میلادی به واعظان شهرت داشت و کارکرد آن دفاع از دین بود. در باور مورخان، این مدرسه نخستین نهاد علمی بزرگ برای آموزش الهیات مسیحی به شمار می‌رود که بیانگذاران آن برای بنیان‌سازی الهیات مسیحی وهم چنین نهادن تفسیر، شرح و تعریف برای مسیحیت ارتودوکس، بکار بستند. کلمنت در ایام جوانی از فلسطین، سوریه، یونان و ایتالیا دیدار و در محضر مشاهیر آن روزگار، شاگردی نمود و با اندیشه‌های فلسفی ولادینی آشنا گشت. پس از آن به افلاطون گرایش پیدا کرد در افلاطون نیز آمال روحانی خود را پیدا نکرد زین پس به مسیحیت گرایید. کلمنت در پی آن بود تا نشان دهد «یک مسیحی بدون اینکه یک بدعتکار باشد، می‌تواند پرسش‌های فلسفی و عقلانی را مورد بررسی قرار دهد.» (لین: ۱۳۹۰، ص ۲۸) او کتاب‌های عدیده‌ای را تألیف کرد وی معتقد است که راهنمای آسمانی، لوگوس، هنگامی که مردم را به رهایی می‌خواند هدایت کننده خوانده می‌شود و زمانی که جان رادمان می‌کند و می‌پیراید، مؤدب نامیده می‌شود و به هنگامی که وحی را می‌آموزاند، معلم است. و این طریقت آرمانی است که لوگوس برای رهایی ما در پی می‌گیرد.

بنابراین کلمنت با در پیش گرفتن این طبقه بندی، تألیف خود را با نگاشت کتابی تحت عنوان هدایت کننده می‌آغازد و در آن بر بی دینان تاخته و آن‌ها را به ایمان به مسیحیت فرامی‌خواند. کتاب دیگر خود را نیز با عنوان مؤدب یا معلم می‌نگارد که در آن معلم مسیحیان، همان فرزند خداوند، که در سیمای یک انسان است. الگوی برتری که باید بدان اقتدا نمود. آنچه را که از نوشته‌های کلمنت برمی‌آید او نخستین فرد مسیحی است که

در پی سازگاری دین با فلسفه برآمد او در زمانه خود، در اقتباس از هر روش شناخت خداوند در آموزه‌های فیثاغوری یا افلاطونی هیچ‌گونه تردیدی به خود راه نمی‌دهد. بر همین اساس این موضوع را در سلسله گفتارهای او درباره چگونگی دستیابی شناخت همبستگی خالصانه مشاهده می‌کنیم که در آن همان شیوه‌هایی که در چکیده افلاطونی البینوس در ارتباط با خداوند دریافت شده است را به کار می‌بندد و می‌نویسد: خداوند جنس، نوع، بشر، عدد و یا عرض و موضوع نبوده و نیست (ابوالقحف: ۲۰۰۴، ص ۱۰۳) کلمنت اولین اندیشمند مسیحیت است که شوق بالایی به فلسفه داشت و با وجود دفاع سرسختانه از دین، آموزش فلسفه را تشویق می‌کرد. او از اندیشه هلنی تقسیم‌بندی مسیحیان به دو طبقه مسیحی راستین و گنوسی، را به عاریت گرفت ولی شکل ساده لوحانه توهمی آن را که در میان بدعت‌گرایان و گنوسی‌ها رایج و روا بود را رد کرد (عطیتو: ۱۹۹۲، ص ۲۹۵)

این شوق کلمنت به فلسفه بی‌دلیل نبود و به نوعی می‌توان آن را واکنشی در برابر کلیسا و مسیحیانی دانست که فلسفه را بدعت شیطان برای زهرآلود ساختن زندگی بشری دانسته و آن را محکوم می‌کردند. بکارگیری گنوسی توسط کلمنت از آن جهت است که او بر آن بود تا نشان دهد که نوعی از گنوسی مسیحی وجود دارد که بسیار برتر از گنوسی ملحدانه است. گنوسی حقیقی در باور آن است که پیشاپیش عقیده کلیسا، پاپ و وحی مقدس را پذیرا باشد. (همان: ص ۲۹۳) کلمنت در برابر این حمله‌ها نسبت به فلسفه ایستاد، و کوشش کرد تا مانند سقراط با جهل بستیزد چرا که آن را بزرگترین گناه تلقی می‌کرد. «هدف کلمنت این بود که شکلی اندیشه‌مندانه و از نظر عقلانی بسنده و کارآمد از راست دینی ارائه دهد... از نظر او، همانگونه که عهد عتیق یهودیان را برای پذیرفتن عیسی مسیح آماده ساخته بود، فلسفه نیز یونانیان را برای پذیرش او آماده کرده بود.» (لین: ۱۳۹۰، ص ۲۹) او فلسفه را حربه‌ای

ضروری برای مرییان کلیسا در برابر دشمنان برای دفاع از عقیده می‌دانست. با برشمردن فلسفه به عنوان راه پیشبرد مسیحیت با تن پوش علمی عقلانی می‌گوید: فلسفه ارمغان خداوند است چرا که جهان الحاد با معرفت حقه مسیح و مسیحیت آگاه می‌شود. فلسفه به مثابه معلم و یا مودب برای عقلانیت یونانی بود همان سان که شریعت برای یهود بود فلسفه نیز به مثابه همتایی است که راه را برای انسان هموار می‌کند تا کمال خود را در مسیحیت پی‌جویی کند.

کلمنت بدون در نظر گرفتن منشأ حقیقت، در صورتی که با عقیده مسیحی او سازوار باشد آن را می‌ستاید از این رو اندیشه‌های افلاطون را که بسیاری از آنها با آنچه خداوند فرو فرستاده مطابقت دارد را ستایش می‌کند. او افزون بر آن فلسفه رواقی را به ویژه در باب تحلیل فضیلت‌ها و پلیدی‌ها تحسین می‌کند. کلمنت اسکندری نسبت به زندگی اخلاقی، پاکی روح و رسیدن به خداوند همت گمارد. او یک مسیحی کاملی بود که زندگی خود را وابسته به مسیح می‌دانست. «در باورهای اخلاقی نیز از برخی مذاهب یونانی تأثیر پذیرفت از افلاطون در باور به اینکه دانش، فضیلت و نادانی فرومایگی است، متأثر شد و تأکید می‌کند که فضیلت از راه نظم و پیروی از نیکی به دست می‌آید و فرومایگی از بی‌نظمی و متابعت از راه شر. و از ارسطو هم در باور عدل تأثیر گرفت که عدل را میانه‌روی و افراط و تفریط را پستی می‌پندارد همچنین تحت تأثیر رواقیان در تحلیل موشکافانه آن‌ها در باب فضیلت‌ها و پستی‌ها بود» (عطیتو: ۱۹۹۲، ص ۲۹۴) او با وجود انتقاداتی که از فلسفه یونانی داشت اما جهد بسیار کرد تا این فلسفه را به مسیحیت پیوند دهد و این دین را در چهارچوب آموزش فلسفی یونانی بگنجاند. مهم‌ترین ویژگی خداوند در نگاه کلمنت وحدانیت آن است او با دوالیسم گنوسی مخالف بود. او می‌خواست «در قبال گنوسی‌ها تصدیق کند که گنوسیس (معرفت و آگاهی) غایت حقیقی انسان است، اما کمالی

است که شخص تنها از طریق پذیرش مسیح به عنوان راهنما و تمعید به منزله شرط لازم آن، بدان نایل می شود. (اسمارت: ۱۳۸۳، ص ۱۱۵) کلمنت سقراط و مسیح را در قربانی کردن لذت‌ها و مهیا شدن برای جاودانگی راهموزن می‌داند. حضرت مسیح ثمره زندگی ابدی را به دست آورد و عجیب نیست که لذت‌ها از بزرگترین بازدارنده‌های زندگی ابدی هستند. لذت‌ها نفس را در بدن فرو برده و بدان می‌چسباند آنچنان‌که که میخ‌ها در جسد مسیح فرورفته و آن رابه صلیب چسباند. (ابوالقحف: ۲۰۰۴، ص ۱۰۴)

اورینگن اسکندری

اورینگن شاگرد کلمنت بود و نقش پررنگی را در مدرسه واعظان ایفا نمود تا جایی که اورینگن را بنیانگذار حقیقی آن می‌دانند مسیحیت به مدد او و با اتکای به عقل تبدیل به فلسفه‌ای شد که ستون آن، کتاب مقدس بود. اورینگن برتری فلسفی چندانی بر کلمنت ندارد آرای شاگرد و استاد در ارتباط با ارسطو، رواقیان و اپیکور هماهنگ است شاید برتری اورینگن بر کلمنت، شناخت بیشتر ارسطو باشد این عامل نیز ناشی از تاثیرپذیری از آمونیوس ساکاس است که چندی را اورینگن شاگردی او کرد. و دلمشغولی او در این دوره سازواری اندیشه‌های افلاطون و ارسطو بود. وی اساس محکمی برای تحولات تفکر مسیحی در شرق بوجود آورد این تحول در دو حوزه نمود داشت: نخست «در حوزه تفسیر کتاب مقدس؛ وی مفهوم تفسیر تمثیلی را مطرح کرد و استدلال می‌کرد که باید به معنای ظاهری کتاب مقدس و معنای معنوی عمیق تر آن فرق نهاد. در زمینه مسیح شناسی، پایه‌گذار سنت تفکیک میان الوهیت کامل پدر، والوهیت پایین‌تر پسر بود. اورینگن همچنین به گرمی اندیشه رحمت عام را پذیرفت که براساس آن، هر مخلوقی - حتی انسان و شیطان نیز - نجات خواهند یافت.» (مک گراث: ۱۳۹۲، ص ۵۴) اورینگن از کودکی افزون بر آشنایی با کتاب مقدس، با فرهنگ و فلسفه

یونانی، هندسه، ریاضیات و موسیقی و بلاغت شناخت پیدا کرد و از فلاسفه فیثاغوریان و رواقیان بینش کامل پیدا کرد. برخی از تالیفات بی‌شمار او یاد کرده‌اند و آن را بالغ بر شش هزار تالیف دانستند از این تعداد تنها یک سوم باقی مانده که بیشتر شرح کتاب مقدس است. «پیش فرض الهیات اورینگن طرح افلاطونی - گنوسی سیر نزولی و سیر صعودی بودی و نیز جدایی کامل مثال ازلی و تجلی ناسوتی است. (کونگ: ۱۳۹۰، ص ۶۱) اما مهم‌ترین کتاب فلسفی او «مبادی اولیه» است که نخستین اثر منسجم در عقیده مسیحی است این کتاب نتیجه پنج سال گوش سپاری به آموزه‌های آمونیوس ساکاس است. این کتاب یک تامل فلسفی درباره عقاید است. مراد از مبادی، حقیقت‌های بنیادین و هم‌چنین آغازگاه‌ها و خاستگاه‌ها اشیا است به نوعی این کتاب روایت الهی از نشأت یافتن موجودات از خداوند، روی گرداندن از آن، فرود آمدن و بازگشت بدان را بازگو می‌کند. اورینگن بسان کلمنت، عقیده را اصل و فلسفه را در خدمت آن می‌داند و کار بست عقل رامرهون زمانی می‌داند که نص روشن و صریحی در عقیده که، مبنای کنش قرار گیرد وجود ندارد اگر چنین نص روشن صریحی باشد باید نقش عقل به ارائه برهان بر درستی اعتقاد و اراده در نص و بیان اصول عقلی آن، محدود شود. اورینگن به هنگامی که از عدالت خداوند سخن می‌گوید از افلاطون تبعیت می‌کند و یادآور می‌شود که عدالت خداوند فراتر از هر شبهه‌ای است و برخورد پروردگار با ما براساس سزاواری و شایستگی است. باور اورینگن همانند افلاطون، یافتن پاسخ این مساله است که چگونه می‌توان بدون لطمه زدن به عدالت خداوند، روح‌های ناهم‌تراز را تفسیر کرد؟ او معتقد است که ارواح پیش از تولد، سرنوشت خود را انتخاب می‌کنند. (ابوالقحف: ۲۰۰۴، ص ۱۰۶) او تلاش کرد سازه عقیدتی‌ای بر پا دارد که با آنچه فلاسفه بیان می‌کنند همخوان باشد در حالی که، در همان

متباین بود را رد می‌کرد. از این رو از آرا، اندیشه‌ها و برهان‌ها، آنچه را که به مدد عقیده او می‌آمد بازستاند و غیر از آن را نپذیرفت. اورینگن فهم کتاب مقدس را وظیفه تمام انسان‌ها می‌داند و از سوی دیگر بر این اعتقاد است که تمام انسان‌ها نیز توانا به فهم جوهره عقاید نیستند. از این رو تفسیر کتاب مقدس برعهده عالمان است چرا که برخلاف مومنان ساده که به پیدای نص و واژگان آن توجه دارند عالمان، به مفاهیم نهان در آن رخنه و نفوذ می‌کنند. «اورینگن می‌پنداشت که بدون توسل به تمثیل نمی‌توان کتاب مقدس را به درستی درک کرد. در نظر او بسیاری از قسمت‌های عهد عتیق اگر کلمه به کلمه در نظر گرفته شود؛ غیر قابل فهم و باعث لغزش است. این قسمت‌ها به این منظور در کتاب مقدس وجود دارد تا ما نیاز به یافتن معنایی پنهان و عمیق‌تر را درک کنیم؛ استفاده از تمثیل، درک این معانی پنهان را ممکن می‌سازد» (لین ۱۳۹۰: ص ۳۴) آن چنان که اورینگن می‌پندارد «هر چیزی در کتاب مقدس دارای معنایی معنوی است و به هیچ وجه معنایی تاریخی ندارد درست همان‌طور که عالم و خود انسان دارای سه سطح بدن، نفس و روح است اصولاً متون مقدس نیز معنای سه‌گانه دارد معنای جسمانی - لفظی - تاریخی» (کونگ: ۱۳۹۰، ص ۶۶) او برای اشیا دو نمود قائل شد نمود مادی و دیگری خردمندانه. این تقسیم بندی باعث شد تا میان دو گروه از مسیحیان تمایز ایجاد کند. توده مردم، که به صلیب کشاندن حضرت مسیح قناعت ورزیده و گروه دیگر برگزیدگان که برای پیوستگی با پدر به آسمان می‌روند. او جهان مادی را کاملاً شرمنه‌ی داند چرا که، جهان مادی نه بوسیله نیروهای اهریمنی، که توسط خداوند آفریده شده است. (عطیتو: ۱۹۹۲، ص ۲۹۸)

از دید اورینگن، کتاب مقدس دو مفهوم دارد: نخست که نهان و واژگانی است و دیگر، ژرف و روحانی. عوام برنخست درنگ می‌کنند و عالمان و عارفان در دیگری غور می‌کنند. سوگیری او به تاویل استعاره‌ای است

او با رد تفسیر واژگانی و تردید در نتایج آن بر تاویل عقلی که به تفسیر استعاره‌ای نمادین استناد می‌کند، اتکا کرد. به رغم تلاش‌های سازوارانه اورینگن برای ایجاد سازگاری میان عقیده دینی و آنچه را که از آرای رواقی، افلاطونی و فیثاغوری متأثر بود با این وجود در چهارچوب مسیحی باورهای خود را مطرح کرد و برای اعتلای مسحیت ثابت قدم باقی ماند هرچند برخی اساقفه او را از مخالفان عقیده ناب مسیحی برشمردند. با این حال پس از پولس هیچ احدی به اندازه اورینگن تاثیر آشکاری بر الهیات مسیحی ننهاده است. از این روست که «آبا شناس فرانسوی شارل کانتزیسریه درستی می‌گوید او برای این نوع مالهیات و نظریه روش شناختی‌ای که نیاز داشت شیوه مناسبی ابداع کرد شگفتی انسان تنها هنگامی است که ابداع یک پارادایم نوین همواره مستلزم همان ابداعات فراوانی باشد که ذهن خلاق اورینگن اقتضای کرد.» (کونگ: ۱۳۹۰، ص ۵۹)

منابع فارسی:

۱. اسمارت، نینیان: تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، انتشارات سمت، چاپ اول، تهران ۱۳۸۳
۲. آلیستر مک گراث: الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، ج اول، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۲
۳. تابنده گنابادی، سلطان حسین: فلسفه فلوطین، چاپ سوم، رودکی ۱۳۶۰
۴. تونی لین: تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، نشر فرزانه، چاپ چهارم، تهران ۱۳۹۰
۵. حنا الفاخوری، خلیل جر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم، تهران ۱۳۸۱.
۶. رزماری اوانز گیلیان: فلسفه و الهیات در سده‌های میانه، ترجمه بهنام اکبری، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم ۱۳۹۲
۷. رضا گندمی نصرآبادی: فیلون اسکندرانی موسس فلسفه دینی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم ۱۳۹۲

منابع عربی:

۸. سیدمحمدحکاک، محمدرضا موحدی نجف آبادی: تاثیرپذیری فلوطین از ارسطو در مسئله‌ی صدور، فلسفه دین، دوره ۱۱، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۱۹
۹. فردریک چارلز کاپلسون: تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نهم، تهران ۱۳۹۱
۱۰. فورلی دیوید: تاریخ فلسفه راتلج از ارسطو تا آگوستین، ترجمه علی معظمی، انتشارات دالاهو، چاپ اول، تهران ۱۳۹۲
۱۱. کریم مجتهدی: افلاطونیان متاخر از ادریوس تا ویکتورکوزن، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، تهران ۱۳۹۴
۱۲. کورین هانری: تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جوادطباطبایی، جلد اول، انتشارات کویر، تهران ۱۳۷۰
۱۳. کونگ هانس: متفکران بزرگ مسیحی، ترجمه گروه مترجمان، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم، قم ۱۳۹۰
۱۴. یاسپرس، کارل: فلوطین، ترجمه محمدحسین لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۸
۱. جورج سارتون: تاریخ العلم، الجزء الرابع، ترجمه: لئيف من العلماء، نشر دار المعارف بالقاهره ۱۹۷۰.
۲. حربی عطیتو: ملامح الفكرالفلسفی و الدینی فی مدرسه الاسکندریه القديمه، ط الاولى، بیروت، دارالعلوم العربیه للطباعه و النشر ۱۹۹۲
۳. زیعورعلی: الفلسفات الهندیه، دارالاندلس، ط ۲، بیروت ۱۹۸۳
۴. ماجد فخری: تاریخ الفلسفه اليونانیه من طاليس الی افلوطين و برفلس، دارالعلم للملایین، ط ۱، بیروت ۱۹۹۱
۵. محمد محمود عبدالحمید ابوقحف: مدرسه الاسکندریه الفلسفیه، التاریخ الحضاری و الحوارالتقافی النشر، ط ۱، الاسکندریه ۲۰۰۴
۷. مصطفى النشار: مدرسه الاسکندریه الفلسفیه بین التراث الشرقی و الفلسفه اليونانیه، دارالمعارف، القاهره، ط الاولى ۱۹۹۵.
۸. نجیب بلدی: تمهید لتاریخ مدرسه الاسکندریه، دارالمعارف بالقاهره، ۱۹۶۲
۹. ه ج ویلز: معالم الانسانیه، المجلدالثانی، الکتاب الخامس، ترجمه عبدالعزیز توفیق جاوید، مطبعه لجنه التالیف و الترجمه و النشر، ط ۳، ۱۹۷۹
۱۰. هیردوت: هیردوت يتحدث عن مصر، ترجمه: محمد صقرخفاجه، دارالقلم ۱۹۶۶

هل ما نكتبه بالفارسية يُعد أدبًا أهوازيًا؟

(قراءة نقدية في هوية الأدب المكتوب بالفارسية)

القسم الأول: النظرية

سعيد إسماعيل

المَدخل

التي رسمها على الصخور وفي الكهوف، ثم تطور الأمر إلى الخط المسماري، الذي أبدعته الشعوب السامية فانتقل إلى العالم، ثم الهيروغليفية وتلاها اختراع الأبجديات، وهكذا استمرت الصيرورة حتى نشوء اللغات وتفرعاتها من بعضها البعض. وعندما بلغ الإنسان مبلغه من التطور الحضاري؛ صارت اللغة الركيزة الأهم للتعرف بين الشعوب. وعند اختراع آلة الطباعة أخذت الكتابة تنمو وتتطور بوتيرة سريعة. عندما استطاع الإنسان أن يؤسس الأنظمة السياسية الحديثة بدأ موضوع الهيمنة اللغوية يطفو على السطح، فاللغة التي تعتمد عليها الدولة المعينة تُعَمَّم على جميع المناطق التي تحت السيطرة بشكل أو بآخر، وإن لم يكن الأمر مخطط له، فالاقتصاد اللغوي ولغة السياسة تفرضان هذه الهيمنة على مستوى القيمة اللغوية في عصر معين. لكن في الأنظمة السياسية المعاصرة تغيرت كثيرًا سياسة الهيمنة اللغوية. حيث أصبحت ممنهجة، ومخطط لها سياسيًا، وثقافيًا، واقتصاديًا وتربويًا. كما أن الهيمنة العنيفة ألغت رداءها وارتدت ثوب الهيمنة الناعمة.

الكتابة بلغة الأخرى أن يعتمد الكاتب على لغة غير لغته القومية، وقد تكون هذه اللغة اختيار شخصي وحالات فردية إثر تهاقف وتأثير محدودين، وقد تشمل المجتمع بأكمله، وهذه الحالة الثانية لا يمكن أن تحدث إثر تهاقف طبيعي، بل في الأغلب تُعزى إلى الهيمنة اللغوية أو الهيمنة الشاملة. كما أن بعض المجتمعات عانت وتعاني من الهيمنة اللغوية، وأثيرت حول هذه المسألة كثير من النقاشات الثقافية في البلدان التي عانت الهيمنة اللغوية، حيث «إن الكتابة المستعارة (..) مسألة كثيرا ما يحتدم حولها الجدل في الساحة الأدبية المغاربية، وفي الجزائر على الخصوص، باعتبار اللغة عنصرًا مهمًا من عناصر تشكل الهوية الوطنية» (١). هذه المسألة كانت من أشد المعارك الفكرية، والهوية، في المغرب العربي، ومستمرة إلى اليوم أيضًا. جاك دريدا الفيلسوف التفكيكي المتفرنس

قبل الولوج في صلب الموضوع ينبغي الحديث عن اللغة، بما أنها أهم ركيزة في الهوية الثقافية وهي مادة الأدب أيضًا؛ فلا ينبغي التفریط بها وإحلال لغة أخرى مكانها تمثل الوجود الحضاري لمجتمع من المجتمعات، والتي بالنسبة لنا «نحن» الأهوازيون اللغة الأخرى أو لغة «الأخر» هي اللغة الفارسية، وهذا طبيعي بسبب السياسة اللغوية المفروضة في الأهواز لطمس الأدب الأهوازي وتغييبه من الساحة الثقافية من خلال فرض اللغة الفارسية عبر المؤسسات الرسمية وغير الرسمية المرتبطة بها بشكل أو بآخر. أما الاقتصاد اللغوي؛ ممنهج تمامًا لصالح اللغة الفارسية، حيث أن السوق اللغوية تصب لصالحها بصورة لا يمكن منازعتها، وهذا بسبب السياسة اللغوية التي تنتهجها الحكومات المتعاقبة منذ بداية الربع الثاني من القرن العشرين (بداية الدولة الحديثه في إيران بقيادة رضا شاه)؛ فنشأ جيل أهوازي حادته به الظروف أن يختار لغة غير لغته للكتابة الأدبية؛ سواء كان موضوع النص الأدبي هو اجس الإنسان الأهوازي وتطلعاته أو غيرها.

هذه القراءة لا تتبغى القضايا الفنية للنص الأدبي المكتوب بالفارسية الذي كتبه الأهوازيون، بل تتبغى موضوع هوية هذا الأدب الذي نشأ جزاء السياسة اللغوية ما بعد الربع الأول من القرن العشرين إلى اليوم، أي إن هذا الأدب لم يولد إثر تهاقف طبيعي أو اختيار فردي بل كان إثر صيرورة سياسية تظهر لنا أعتى صور الغالب والمغلوب. وكذلك يبرز سيرورة الاستلاب اللغوي والثقافي دون أي فعل أورد فعل من هذا الأدب الطارئ تجاه هذا الاستلاب بل كان همه بالدرجة الأولى أن يحصل على بطاقة قبول من الثقافة الغالبة ورؤاها.

الكتابة بلغة «الأخر».. «الغير»

الكتابة فعلٌ حضاريٌّ قام به الإنسان بعد أن تطور بصورة ملحوظة، وهي المرحلة التي جعلت الحياة الحضارية أن تتغير بسرعة هائلة بالنسبة لعمر حياة الإنسان. عبّر الإنسان القديم عن مكنونه بالصور

[الفرانكفوني] الأحادي اللغة يطرح تساؤلات كثيرة حول الانتماء الحقيقي، فالمرجم لخص هذه التساؤلات التي كانت الهاجس الأكبر بالنسبة لجاك دريدا في كتابه أحادية الآخر اللغوية، فيقول: «هل الانتماء الحقيقي للأرض، أم للدولة، أم للديانة، أم أنه لا هذا ولا ذلك لأن الانتماء الحقيقي والأصيل يكون للغة التي نتحدث بها ونبدع بها وفيها»(٢).

القصيدة من الأرض لدى دريدا هي الوطن الأم «الجزائر» وأما الدولة فهي فرنسا وأما الديانة فاليهودية التي كان يدين بها، لكن اللغة؛ هي التي محل اهتمامه الأكبر، كانت اللغة صراعه الوجودي الذي خسره! فقد كان يناور حول مقولته الشهيرة: «نعم، أنا لا أملك إلا لغة واحدة. ومع ذلك فهي ليست لغتي»(٣). دريدا يمتلك لغة واحدة وهي الفرنسية، وهي ليست لغته الأصلية، بل لغة المستعمر الذي فرضها عليه. دريدا يعي أن اللغة الفرنسية ليست لغته وهذا ليس بسبب الوعي الذاتي بهذه المسألة، وإنما «الآخر» الفرنسي الذي لم يشعر دريدا بأخريته أصلاً لا يقبله فرنسيًا خالصًا، إنما مواطنًا «فرانكفونيًا» وهكذا تتم تسميته من قبل الفرنسيين ذاتهم، برغم أنه خسر هويته العربية أو العبرية لصالح الهوية الفرنسية المتمثلة بلغتها. وفي السياق ذاته يشير محمود قاسم «فهو ينظرون إليه كمهاجر ليس أبداً من أبناء الوطن. وهو في المقام الأول أيضاً مثقف «فرانكفوني» ولم تتعامل الأوساط الفرنسية أبداً معهم على أنهم فرنسيون حتى لو حصلوا على الجنسية الفرنسية»(٤). فالكاتب الفرانكفوني يظلّ عائماً بين جذوره والتربة الجديدة، لكن في نهاية المطاف لا الجذور تتقبله كما تتقبل الكاتب التي يكتب بلغة الجذور ولا أبناء اللغة التربة الجديدة لا يتقبلونه تماماً، لأنه يظلّ مهاجراً وتسميته بـ«الفرانكفوني» هي خير دليل لهذا المدعى.

الفرانكفونية، الأنجلوسكسونية، المستفرسين

الفرانكفونية هي الحالة التي تهيمن على فرد أو جماعة أو شعب يعتمد على اللغة الفرنسية برغم أنها ليست لغته القومية أو الوطنية؛ سواء كان بفعل القوة القاهرة أو الهيمنة الثقافية والسياسية، وأول من أطلق مصطلح الفرانكفونية؛ هو الجغرافي الفرنسي ريكلوس (١٨٣٧-١٩١٦)(٥). والأنجلوسكسونية هي هيمنة اللغة الإنجليزية على فرد أو جماعة أو شعب برغم أنها ليست

لغته القومية أو الوطنية. وهذا الواقع الثقافي واللغوي لم يكن حصيلة طبيعية، إنما إثر هيمنة سياسية وثقافية. لكن لكل من الفرانكفونية والأنجلوسكسونية أسلوبهما في الهيمنة. فاللغة الإنجليزية «تبتعد عن الحسم والقطع والجزم وتميل إلى الشك والحذر والتحفظ مثل قولهم: أظن، أعتقد، ربما، أتصور (...) وبالطبع فإن هذا الأسلوب في التفكير والتعبير وهذا الاتزان في الأحكام، انعكس في نظرتهم وسلوكهم الاستعماري، فنجد اهتمامهم بالتجارة والمردود المادي أساساً ثم الجانب الثقافي واللغوي والفكري وغيره بعد ذلك. فهم لا يفرضون لغتهم بقوة القانون والقوة المادية العسكرية، وإنما ينشرونها بأساليب مختلفة فيها إغراء ومراوغة»(٦). لكن المؤلف يرى أن العقلية الفرنسية تنطلق من الإحساس بالتفوق والتضخم، الأمر الذي كوّن ما يمكن أن يُسمّى «مزاج العنف»(..) فهو لا يكتفي بالاستغلال وامتصاص العرق والدم، ولكنه يعمل على ابتلاع شخصية الشعوب التي احتلها، يبتلع ثقافتها، تاريخها، لغتها، كيائها وذاتيتها»(٧). بعد هذه المقارنة الموجزة يمكن أن نستشرف الفرق بين سياسة القوتين العالميتين آنذاك. وإن انتهت هيمنتها؛ إلا أن التأثير مازال يلقي بظلاله على تلك الشعوب. واليوم تقوم الفرانكفونية كمؤسسة ومنظمة بدعم اللغة الفرنسية وثقافتها عبر العالم، كما أنها تعبر عن التزام أيديولوجي بمعايير ومفاهيم معينة»(٨). وكذلك هي الحال بالنسبة للأشخاص والدول الأنجلوسكسونية.

يرى الروائي الجزائري كاتب ياسين (١٩٨٩-١٩٢٩) «إن الفرانكفونية آلة سياسية تصنع الاستعمار الجديد حتى تستمر تبعيتنا، ولكن استخدام اللغة الفرنسية لا يعني أن من يستعملها هو عيون من أعوان السلطة الفرنسية. إنني أكتب باللسان الفرنسي كي أقول للفرنسيين إنني لست فرنسيًا». هذا الرأي أثار نقاشاً ثقافياً بين المثقفين والكتّاب في الجزائر؛ بين مؤيدٍ ورافضٍ وبين من يبدي رؤية توفيقية. ويضيف كاتب ياسين أن «ما اللغة الفرنسية إلا غنيمة من غنائم الحرب ظفر بها الجزائريون بعد انتصارهم على عدوهم»(٩). غير أن كاتباً جزائرياً آخر وهو مالك حداد يصرّح «إن اللغة الفرنسية منفاي». وفي هذا الأمر أنها منفي وجودياً وثقافياً ولغوياً؛ يقتلع الإنسان من محيطه اللغوي والثقافي الحقيقي. أما رؤية كاتب ياسين حول الغنيمة اللغوية غير منطقية؛ فاللغة الفرنسية من بقايا الهيمنة

ولا يمكن عدّها غنيمة، بل هي تظهر استمرارية الهيمنة الثقافية للغة الفرنسية. واستمرار الكاتب الجزائري بالكتابة بالفرنسية؛ سيكون لصالح الرصيد الحضاري للغة الفرنسية وليس للأدب العربي ولا للجزائر. ورؤية الكاتب المكسيكي كارلوس فوينتس القائلة: «لقد أخذ الفاتحون الإسبان ذهبنا، لكنهم تركوا لنا ذهيمهم، تركوا لنا كلماتهم». لا تختلف عن رؤية كاتب ياسين الجزائري؛ كلاهما يتحدثان عن الغنيمة اللغوية. فالإسبان سرقوا ثروات المكسيكيين وخلفوا لهم الأُسْبَنَة التي ستكون نقطة ضعف المكسيكيين أمام الثقافة الإسبانية التي تعد مصدر هذه اللغة.

لم تشهد الساحة الأدبية والثقافية الأهوازية حوارًا ثقافيًا ونقديًا جادًا حول تحديد هوية الأدب المكتوب باللغة الفارسية بأيدي أهوازية، بل ظلّ من المواضيع المسكوت عنها طوال العقود الماضية؛ حتى على الصعيد النخبوي. ورغم أن النشاط الثقافي المستقل يدعم الأدب الأهوازي، لكن إمكانات هذا النشاط أقل مما تمكّنه من إحداث تغيير ثقافي ملموس على مستوى المجتمع الأهوازي بأكمله. وما زالت الكتابة باللغة العربية في الأهواز يقتصر على شريحة معينة وفي حقول محددة مثل الأدب. ولم تتمكن من إبراز صوتها في الأماكن الثقافية مثل المكتبات العامة، والجامعات والمؤسسات الثقافية. بل كل هذه الإمكانيات هي لصالح اللغة الفارسية وأدبها. وكفي القول لفهم الوضع اللغوي أن الأدب الأهوازي لا يتم إدخاله في المكتبات العامة. ويتم التعامل معه على أساس غير مرغوب فيه وهذا بحد ذاته إبادة ثقافية تدريجية.

العنصر المُشكّل لهوية العمل الأدبي

موضوع هوية/جنسية العمل الأدبي من المواضيع الثقافية الساخنة في بعض البلدان التي فيها صراعٌ لغوي، كما هي الحال في الجزائر والمغرب. بعض النقاد والمثقفين يرون أن اللغة هي التي تحدد جنسية الأدب، فهوية أي عمل أدبي هي لغة ذلك العمل الأدبي، ولا أهمية لمضمون العمل الأدبي ولو كان ملتصقًا بمجتمع الكاتب الذي اعتمد على لغة «الأخر». وهناك رؤية مغايرة ترى أن المضمون هو الذي يحدد جنسية الأعمال الأدبية، ولا أهمية للغة المعتمدة في العمل الأدبي.

لفت انتباهي مقال للناقد الأردني كايد هاشم عنوانه: «الأدب العربي المكتوب بالفرنسية: قضية لغة أم

مضمون؟» (١٠). لا أعرف كيف جمع الناقد هذا التناقض السافر في عنوان مقاله، فكيف يكون الأدب المكتوب باللغة الفرنسية أدبًا عربيًا؟! فلو قال أدب الجزائريين المكتوب بالفرنسية، ربما أبعد عنوان مقاله من التناقض الذي وقع فيه، لكنه استعار عنوان المقال من كتاب «الأدب العربي المكتوب بالفرنسية» للمترجم والكاتب المصري محمود قاسم؛ إذ يقول في مستهل الكتاب أنه «قد أوضحنا في هذا الكتاب، وفي خلال فصولة العديدة أن الأدب «العربي» المكتوب باللغة الفرنسية ليس أبدًا أدبًا فرنسيًا. رغم أنه منشور في دور النشر الفرنسية، ورغم أنه مكتوب باللغة الفرنسية، لكن اللغة لم تصنع أبدًا هوية قومية مختلفة للكاتب الذي ولد عربيًا. ولكن الظروف نشأتها وتعليمه جعلته يتقن اللغة الفرنسية التي اعتبرت بالنسبة له لغة كتابة أولى. لكنها لم تطمس أبدًا فيه هويته العربية» (١١). عدة إشكالات واردة على هذه الرؤية التي يقدمها محمود قاسم، فتقبل الأدب المكتوب بالفرنسية يمكن الحصول عليه من الثقافات والتعددية ومصطلحات قريبة أخرى، لكن هنا يبرر الكاتب أن الأديب المتفرنس ولو كرّس إبداعه باللغة الفرنسية؛ فهو يبقى عربيًا، وكأن النقاش القائم يختص بهوية الكاتب وليس المكتوب! ثم الإشكالية الأخرى هي أن رؤيته تعترف بالعرق دون لغة العرق. كأن الانتماء القومي مكتوب على جباه الناس دون اللغة التي تمثل الوجود.

أما الحوار حول العنصر المشكل لهوية الأدب في الأهواز غير جاد، وحتى الكُتّاب باللغتين؛ العربية والفارسية لم تثير انتباههم هذه المسألة المهمة. ولو أن الحراك الثقافي الأهوازي بصورة عامة يرى أن اللغة العربية هي لغة الهوية والوجود. ومع هذا فإن السؤال يبقى يطرح نفسه ثقافيًا؛ هل الأدب الذي كُتب بالفارسية يُعد أدبًا أهوازيًا، وهل يمثل الهوية الثقافية والحضارية للمجتمع الأهوازي أم يحسب للأدب الفارسي لسبب مقولة «إن اللغة تُحدد جنسية الأدب» حتى إن كان يصطبغ بمفاهيم أهوازية وبشيء من معاناة المجتمع الأهوازي وهو جسد؛ لأن الأدب تابع للغة التي يُكتب بها.

وجهة نظر الأدب المقارن

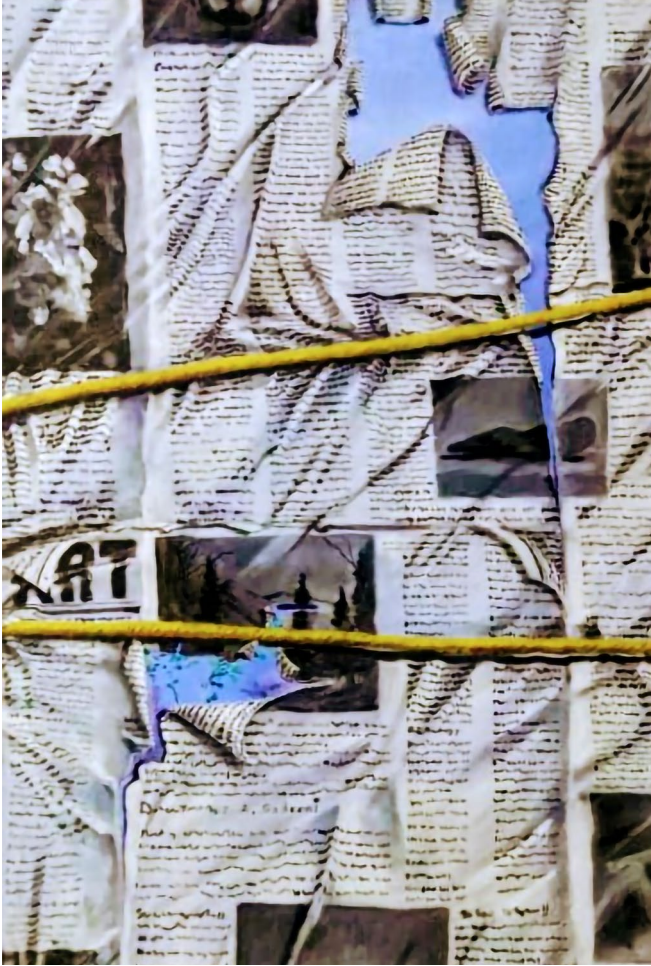
يمكن للأدب المقارن أن يساهم في مسألة تحديد هوية الأدب، إذ إن المقارنة تحصل بين أدبيين متغايرين لغويًا؛ بمعنى أن الأدب المقارن يحدد هوية الأدب من خلال لغة

العمل الأدبي، والأدب المقارن العربي يقرب هذا المبدأ، إذ يرى مؤسس الأدب المقارن العربي الحديث، محمد غنيمي هلال أن «الحدود الفاصلة بين تلك الآداب هي اللغات، فالكاتب أو الشاعر إذا كتب كلاهما بالعربية عددنا أدبه عربياً مهما كان جنسه البشري الذي انحدر منه، فلغات الآداب هي ما يعتد به في الأدب المقارن، في دراسة التأثير والتأثر المتبادلين بينهما» (١٢). هذه الرؤية التي يقربها غنيمي هلال تحدد هوية الأدب داخل إطار لغة الأدب الذي اعتمدها العمل الأدبي. فجنسية الكاتب أو قوميته لا تلعب دوراً كبيراً في تحديد هوية العمل الأدبي بقدر اللغة المعتمد عليها. فالأعمال الأدبية التي كتبها الفرس في العصر الذهبي العربي لا تنتمي للأدب الفارسي، إنما هي رصيّد حضاريّ للغة العربية. لأن «الأدب، مثلاً، قد تصفه بأنه أدب عربي، أو فرنسي، أو إنجليزي. ونحن، بهذا الوصف، إنما نشير إلى لغة تخفي وراءها خصوصية ثقافية، تجعل الأدب العربي، مثلاً، يختلف عن الأدب الفرنسي، وعن الإنجليزي» (١٣). يستشف من هذا الرأي أن هوية الآداب تابعة للغات التي مكتوبة بها، وكذلك «إن الأدب المقارن، مهما أوغل في عالميته، فهو يحمل داخله مفهوماً قومياً؛ لأنه ليس فلسفة تتعامل مع الإنسان كإنسان، ولكنه في نشأته الأولى ينطلق من نصوص أدبية، كتبت بلغة خاصة، وتحمل وجهة نظر خاصة وتعكس وجدانا خاصاً» (١٤). كما يلاحظ أن عالمية الأدب المقارن لا تتنافى مع أسسه القومية التي نشأ لأجلها هذا الحقل في فرنسا، والمقارنة تحدث بين أدبين مختلفين لغة؛ بينما الموازنة تكون بين عمليتين أدبيين ضمن اللغة الواحدة.

ثنائية اللغة في الكتابة أم أحادية اللغة

الثنائية اللغوية في الكتابة الأدبية كانت موجودة منذ زمن غير قريب، وتاريخ الأدب يعج بالأسماء التي كتبت أعمالها بلغتين أو ثلاثة وأحياناً قليلة بأربع لغات، وبالمقابل هنالك كتّاب أحادي اللغة ولا شك أن الغالبية يكتبون بلغة واحدة؛ على الأقل بما يخص الكتابة الأدبية، وينبغي أن نميز بين الثنائية اللغوية في الحديث اليومي وبين الثنائية اللغوية في الكتابة. وهنا، التركيز ينصب على الثنائية اللغوية في الكتابة.

يمكن الإشارة إلى كتّاب كتبوا بلغات أخرى إلى جانب الكتابة باللغة القومية أو الوطنية؛ منهم الكاتب الروسي فلاديمير نابوكوف الذي كان ثلاثي اللغات



في الكتابة، وقد كتب أعمالاً أدبية بلغته الأصلية- الروسية- ثم تحول إلى الكتابة باللغة الإنجليزية. وكذلك جوزيف كونراد البولندي الذي عاش في بولندا حتى سن السادسة عشرة، ثم انتقل إلى فرنسا لمدة أربع سنوات وأصبح يجيد الفرنسية، لكنه بعد أن انضم إلى الأسطول التجاري الإنجليزي وتعلم التحدث والكتابة بالإنجليزية؛ كتب رواياته بهذه اللغة برغم إجادته لغته الأولى- البولندية- أو الفرنسية التي يجيد الكتابة بها. هنا جوزيف كونراد أحادي اللغة في الكتابة، لأنه لم يؤلف بلغته الأصلية البولندية ولا لغته الثانية وهي الفرنسية. وتجدر الإشارة إلى الكاتب والروائي اللبناني أمين معلوف الذي كتب أعماله بالعربية والفرنسية والإنجليزية؛ مع غلبة التأثير الفرنسي في أعماله (١٥).

كل هؤلاء الكُتّاب وغيرهم ممن كتبوا بلغات عدة غير لغاتهم القومية؛ لأسباب شخصية، لا يمكن مقارنتهم مع الكُتّاب الأهوازيين الذين كتبوا أعمالهم باللغة الفارسية، إذ إن الكاتب الأهوازي خضع ويخضع

لهذه اللهجة المصطنعة، فعندما يريد الكاتب أن يصور الحوار بين الشخصيات بدل توظيف اللهجة العامية الأهوازية؛ يوظف اللهجة المصطنعة وهي لا تمثل اللهجة العامية نهائياً ولا الثقافة الأهوازية. بل الإنسان الأهوازي لا يعترف بهذه اللهجة إلا فرعاً من اللهجات الفارسية الوافدة قسراً، وهكذا كان الكاتب الأهوازي يزيّف هوية المجتمع اللغوية؛ بوعي أو دون وعي منه. وهذا التوظيف الخاطئ ترك تأثيره الثقافي على جيلين من قراء الأدب الفارسي، بل انتقل إلى الإعلام وصناعة السينما. أما الأدب الأهوازي لم يعترف قط بهذه الظاهرة اللغوية والثقافية، بل يفسرها على أنها إسفاف وسوقية لا أكثر برغم الدعم الذي تتلقاه هذه اللهجة-إعلامياً وثقافياً من قبل المؤسسات الرسمية طوال عقود من الغياب للأدب الأهوازي، أي أنها لم تتحول إلى ثقافة عليا في المجتمع الأهوازي، بل غير مرغوب فيها، وقد اقتصر على المدينة ذاتها وسبب بقاء هذه اللهجة هو بقاء العمالة الممنهجة.

الجيل الأول ممن كتبوا الأدب بالفارسية

الجيل الأول من الأدباء الأهوازيين كان منزوع السلاح أمام اللغة والأدب الفارسيين، وهذا كله بعد الربع الأول من القرن العشرين، ولم تكن محاولات أولية منهم؛ لاستمرار أدب أهوازي معاصر، عدا بعض الأدباء أمثال عبد الحسين الحويزي، وضياء الدين الخاقاني، وجبار العثمان، وعباس الطائي، وآخرين ممن كتبوا باللغة العربية.

صحيح أن الوضع كان صعباً للغاية إبان الحكم الملكي البائد، وأن اللغة العربية والأدب الأهوازي؛ تعرّضا لتعتيم صارم بل يمكن القول إن الحصار الثقافي كان يُفرض على الإنسان الأهوازي منذ ولادته. أما الآن فالوضع لم يتغير سوى أن الشبكة العنكبوتية والفضائيات هدّما هذا الجدار الذي فصلنا لعدة عقود عن المنطقة والعالم.

ساهم الجيل الأول من الكتّاب الأهوازيين في الأدب الفارسي بتأسيس ما يُسمى «أدبيات الجنوب» وفي الأغلب يحمل هوية تختلف عن هوية الأدب الفارسي، لكنه لا يحمل هوية أهوازية أيضاً، بل أحياناً اصطبغ برؤية «الأخر» تجاه الهوية الأهوازية. أي النظرة من الخارج تجاه الهوية الأهوازية. وهذا المصطلح-أدب الجنوب-لم يخلق وعياً لدى قارئ الأدب الفارسي أن

لظروف مختلفة، فالظروف التاريخية، والسياسية، والاجتماعية، والأهم من ذلك؛ الوضع التعليمي، جعل الكاتب الأهوازي في ظرف خاص من الصعب مقارنته مع حالات أخرى في عالم الكتابة.

يمكن القول أن جُلّ الأهوازيين الذين كتبوا باللغة الفارسية كانوا أحاديو اللغة كتابةً وأحياناً أحاديو الثقافة أيضاً، برغم أن اللغة القومية بالنسبة إليهم هي العربية. لكن هل يصح أن نصفهم بالأحادية اللغوية الكتابية؟ نعم. لأن أغلب هؤلاء كتبوا باللغة الفارسية فقط، ما عدا كاتب أو كاتبين استخدموا العربية للكتابة أيضاً في نطاق ضيق جداً، بل لا يكاد يُذكر مقارنة بما كتبه بالفارسية.

بصورة عامة أن الثنائية اللغوية في الكتابة غير موجودة بين الكتّاب الأهوازيين الذين كتبوا بالفارسية.

هنالك فئتين أهوازيين من الكتّاب؛ فئة كتبت باللغة الفارسية وفئة كتبت باللغة العربية، وأما الذين كتبوا الشعر العربي العامي؛ يعدّ أدهم ضمن الكتابة العربية وهذه الحالة هي الازدواجية اللغوية في الكتابة. وكلا الفئتين هم أحاديو اللغة في الكتابة.

موضوع اللهجة المصطنعة في حوار الشخصيات اقصصية اللافت للنظر في موضوع أدب الكتّاب الأهوازيين المكتوب بالفارسية هو اللهجة المصطنعة إعلامياً وأدبياً والتي تُنسب إلى مدينة عبّادان، أو ما عُرفت باسم لهجة عبّادان. وقع في فخ هذه اللهجة المصطنعة جلُّ كتّاب الجيل الأول.

تشكلت هذه اللهجة المصطنعة مع الهجرة العمالية والسكنية الممنهجة في عهد شاه محمد رضا، إذ إن مدينة عبّادان شهدت موجات عمالية مستمرة. وبما أن السكان الأصليين مهمشين؛ لذا مركز المدينة صار للمهاجرين، وقد أشار المؤرخ الأرمني يرواند أبراهاميان كتبه إلى صراع السكان الأصليين في مدينة عبّادان مع العمالة المنظمة؛ الوافدة إلى هذه المدينة، وكذلك يصور صراع الأهالي مع «حزب تودة» إذ إنهم كانوا يرونها ضد وجودهم القومي، لكن من الغريب أن نرى جميع الكتّاب من الجيل الأول ممن كتبوا بالفارسية كانوا ينتمون إلى اليسار السياسي أو الشيوعية، أو حتى مرتبطين بـ«حزب تودة» بصورة مباشرة.

الشخصيات القصصية في أدب الجيل الأول تحاور

تمثل الامتداد لهذا المحيط ولوطريقة جدلية أونقدية. وكُتَاب الجيل الثاني هم: حبيب ساجد باوي، هادي هبالي، رزاق راشدي، دجلة دحيمي، سهام سجيرات، توفيق بني جميل، سهام حمادي، عبدالله مُحيسن، شيماء عرشيان، محمد أمين خضيراوي، خالد لويحي، عباس ألبوغبيش، أحمد دريس، خديجة آل خميس. أما مستويات الوعي الأدبي تختلف من كاتب لآخر. غير أنه بصورة عامة أن الجيل الثاني هو جيل اللرسالة في الأدب. أو بتعبير آخر إن هذا الجيل لم يهتم بالقضايا الكبرى بالنسبة للإنسان الأهوازي وطلعاته ورؤيته تجاه ذاته و«الأخر» والعالم.

المصادر والهوامش:

١. بوبكرين عبد السلام، د. جلال خشاب. الكتابة السردية بلغة الأخر، هل هي خطيئة في حق الهوية؟ جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي. مجلة إشكالات في اللغة والأدب. ٢٠١٩م، ص ١٣٢.
٢. جاك دريدا، أحادية الأخر اللغوية: أو في الترميم الأصلي. ترجمة وتقديم: د. عمر مهيبل. الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون. ط ٢٠٠٨م. ص ١١.
٣. المصدر نفسه، ص ٢٤.
٤. الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية، محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م. ص ٩.
٥. الفرنكفونية مشرقا ومغربا، الدكتور عبد الله ركيبي، الجزائر: دار الكتاب العربي، ١٩٩١م. ص ٣٨.
٦. المصدر نفسه، ص ١٩.
٧. المصدر نفسه، ص ٢٠.
٨. الفرنكفونية: أيديولوجيا، سياسات، تحدي ثقافي-لغوي. حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى، بيروت أيار/مايو ٢٠١١. ص ١٠.
٩. مقال للناقد الأردني كايد هاشم عنوانه: «الأدب العربي المكتوب بالفرنسية: قضية لغة أم مضمون. يرى كايد هاشم في مقاله أن المضمون الأدبي هو الذي يشكل هوية الأدب دون اللغة، بل لا يرى اللغة -بصفتها حامل بمفاهيم وثقافة محددة- ركيزة هوية على أساسها تتشكل الآداب وتنقسم.
١٠. الهوية العربية والأمن اللغوي: دراسة وتوثيق، عبد السلام المسدي. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الطبعة الأولى بيروت تموز/يوليو ٢٠١٤.
١١. بوبكرين عبد السلام، د. جلال خشاب. الكتابة السردية بلغة الأخر، هل هي خطيئة في حق الهوية؟ جامعة العربي بن مهيدي-أم

موضوعه البيئة الأهوازية وهويتها العربية. بل خلق هوية هجينة لدى متلقي الأدب الفارسي؛ لا تصب لصالح التنمية الحضارية للهوية الأهوازية. تأثر الجيل الأول بالحركات السياسية وقتئذ ومنها الحركات اليسار السياسي والشيوعية، دون تأثر ملحوظ بالحراك الأهوازي آنذاك إلا بعد ثورة عام ١٩٧٩م التي أطاحت بالملكية والأحداث التي وقعت بعدها. وأكثر رواد الجيل الأول كانوا بعيدون عن المجتمع الأهوازي وطلعاته؛ فكراً وتعايشاً. فالإنسان الذي يصورونه في الأغلب ليس هو الإنسان الأهوازي كما هو، بل الإنسان الذي يراه «الأخر» أو ما صنعتة المؤسسات الرسمية والإعلام المصاحب لها في أذهانهم.

وهذا الجيل يتكون من عدد قليل من الكُتَاب وهم: عدنان غريفي، ومسعود ميناوي، ويوسف عزيزي(١٦)، وقاضي ربيحاوي(١٧). وهؤلاء يعدون من الجيل الأول الذي بدأ بكتابة الأدب باللغة الفارسية من بين الأهوازيين. هذا الجيل تأثر بحركة اليسار السياسي والشيوعية بنسختيها الفارسيتين، ونشاطهم الأدبي لم يؤسس لفكرة تجاه الاضطهاد القومي والثقافي واللغوي أو حتى الطبقي آنذاك. بصورة عامة لم يخرج الجيل الأول من الصندوق إلا بعد النكسات الكبيرة التي شهدوها من هذه الحركات بنسختها الفارسية، برغم أن هذه الحركات كان لها اعتداءات كثيرة ضد المجتمع الأهوازي قبل ظهور الجيل الأول حتى، لكن تطلب الأمر وقتاً طويلاً لابتعاد هذا الجيل من هذه الحركات، لكن الألوان قد فات، وما أصبح ما لدى هذا الجيل من وعي هو وعي مُفوّت لا يواكب الحاضر.

الجيل الثاني ممن كتبوا الأدب بالفارسية برز الجيل الثاني ممن كتبوا الأدب بالفارسية بعد فشل الأيديولوجيات السياسية الكبرى، والدارس لهذا الجيل يلاحظ أن الإنتاجات الأدبية لم تتطور كثيراً بموازات التطور الذي طرأ على المجتمع من حيث الوعي الاجتماعي والثقافي والسياسي بل حتى أغلب هذه الإنتاجات تفتقد العناصر الفلسفية المؤسسة لوظيفة الأدب، ولا تحمل حمولة ثقافية أو أدبية غير إعادة إنتاج الحياة اليومية التقليدية وهو بدوره متأثر برؤية «الأخر» الملتبسة تجاه المجتمع الأهوازي. وهذا يصدق لمن كان موضوع أدبه المجتمع الأهوازي، لأن بعض الإنتاجات مواضعها بعيدة عن المحيط الثقافي أوركزت على قضايا ذهنية لا يظهر فيها تأثير المحيط عليها ولا هي

البواقي. مجلة إشكالات في اللغة والأدب. ٢٠١٩ م، ص ١٣٣.
١٢. د. عبد الحميد إبراهيم. الأدبُ المقارن من منظور الأدب
العربي: مقدمة وتطبيق. القاهرة، دار الشروق. ط ١٩٩٧ م.
ص ٩.

١٣. المصدر نفسه، ص ٩.

١٤. ينظر في كتاب «ثنائيو اللغة» للكاتب فرانسوا جروجون،
ترجمة: زينب عاطف. الناشر مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧ م.
١٥. يوسف عزيزي كتب باللغتين العربية والفارسية، ولديه
مجموعة قصصية كتبها باللغة الفارسية ثم أعاد كتابتها باللغة
العربية في العام ٢٠٠٦ م، يبدو أن هذا التحول اللغوي كان متأثراً
بالحراك الثقافي والسياسي الذي بلغ ذروته في الأعوام ٢٠٠٠ م إلى
٢٠٠٥ م.

١٦. حاور قاضي ربيحاوي، المخرج حبيب باوي ساجد، وقد قال
له ربيحاوي أثناء الحوار، «أني لم أكن أعلم بأني عربي، وها أنت
ذكرتي، وعموماً أن هذا لا يهم، أنه لا يهم». هذا الابتعاد أو الهروب
من الذات لحد أن الإنسان ينسى أو يتناسى جذوره؛ أسوأ استلاب
ممكن أن يحدث للإنسان. أمثال قاضي ربيحاوي غير قليل في
المجتمعات المستلبة، وهذا يتطلب دراسات عميقة وجادة تناقش
هذه الأزمة الثقافية بغية معالجتها.



نوابت NAWABET

مجله نوابت

شماره ی چهارم با محوریت نقد

اهواز / مهر ۱۳۹۹ / سپتامبر ۲۰۲۰

ملاحظات
(یادداشت‌ها)
عربی



تقييم التجربة الفكرية للموسوعة القرآنية عاشور صياحي

فكرية نظرية وتطبيقية حتى يكون بإمكانها التأسيس الفكري وإنتاج معارف عن المجتمع والثقافة والسياسة. ولأن التصور أو الفهم السائد كان ينطوي على أن الواقع الأهوازي عربي بمجمعه وثقافته وتاريخه وانتماءاته، والبعد الهوي الأهوآزي بحاجة لتأكيد الذات العربية فالنخبة الفكرية الأهوازية لجأت في الأعم الأغلب إلى قراءة الفكر الذي ينتج في العالم العربي والاقتباس منه لسد حاجتها للمرجعية الفكرية وتأسيس خصوصية فكرية أهوازية. والموسوعة شأنها شأن سائر المجموعات الأخرى والنخبة المعنية بهذا الأمر تهافتت على قراءة الفكر العربي وإلقاء محاضرات، محاولة إنتاج أعمال فكرية في سبيل المشاركة في تأسيس فكر أهوازي. و في الحقيقة أن إنتاج أعمال فكرية أو خطاب فكري أهوازي وأن يصبح بعض أعضاء الموسوعة مفكرين أصبح هاجساً وطموحاً لمؤسسيها. ولكن كيف تعامل أعضاء الموسوعة مع هذا الأمر وهل نجحوا في تحقيق شيء من طموحهم الفكري المتعلق بالمشاركة في إنتاج معرفة فكرية أهوازية تبحث في الواقع العربي الأهوازي ومشاكله ومسائله وتطرح موضوعات ذات صلة به وتبني نظريات عنه أو أطروحات تطبيقية لاختبار النظريات والفرضيات مرتبطة به؟

الإجابة على هذا السؤال تستلزم قبل كل شيء أن نشرح موضوعين منهجيين بديهيين يمثلان أساسين لإنتاج فكر خاص بواقع مجتمعي أو ثقافي وسياسي ما. أولاً، القيام بأعمال فكرية أو دراسات عن الثقافة والمجتمع والسياسة يتطلب التسليح والتخصص بفروع معرفية/علمية مرتبطة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، أي من يريد أن يصبح مفكراً في أحوال الثقافة والسياسة والاجتماع على المستوى الفردي والجماعي، يجب عليه أن يحدد ميدان نشاطه الفكري الرئيسي ويمتحن الدراسة ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية ويصبح مختصاً بها ويتعمق في مناهجها ونظرياتها بسبر أغوارها. لا أقصد بالاختصاص هنا أن يحدد المرء قراءته أو نشاطه المعرفي بفرع واحد فقط، بل ما أعنيه هو أن التوسع في القراءة يجب أن يضع في الاعتبار التركيز المعرفي منهجياً ونظرياً وموضوعياً حتى يكون بالإمكان تحديد المشاكل/الموضوعات التي تجب دراستها لإنتاج أعمال فكرية مكتوبة. فمطالعة موضوعات الفروع المختلفة المرتبطة لازمة بشرط أن تصب معارفها في النهاية في إنتاج معرفي محدد من حيث الموضوع والنظرية والنتيجة.

سأتناول في هذه المقالة التجربة الفكرية التي تكونت في الموسوعة القرآنية منذ أن تأسست حتى لحظة خروجي منها. في الحقيقية، ما أهدف إليه هنا، هو ممارسة نوع نقد ذاتي للنشاط الفكري الذي كانت تمارسه الموسوعة وفقاً لأهدافها الفكرية ولن أتطرق لذلك الجانب من نشاطها التنفيذي الذي تمثل بإقامة الندوات الأدبية والنقدية والاحتفالات لأن ثمة من هو أقدر وأجدر مني ليقوم بهذه المهمة.

لا شك في أن ظهور الموسوعة كان نتاج الظروف التاريخية الأهوازية وتقييم نشاطها يجب أن يخضع لتلك الظروف ويأخذ بالحسبان العوامل الثقافية والسياسية المؤثرة في تأسيسها مثل أي مؤسسة أخرى، ومن غير الصحيح تحميلها أكثر مما كانت تتحمل أو نسقط عليها معارف حاضرننا و تجارينا المستجدة، وللموسوعة إسهامات جديرة بالاهتمام في النشاط الثقافي الأهوازي لا يمكن غض الطرف عنها إلا أن هذا لا يمنع من أن نقيم نشاطها الفكري ونتناوله بالنقد بالنظر إلى قضايا الواقع الأهوازي ومسائله وحاجته الفكرية لإنتاج المعرفة وإمكان الفهم والتفسير واقتراح حلول ما.

زامن تأسيس الموسوعة صعود نجم تيار الإصلاحات في إيران الذي تميز إلى حد ما بالانفتاح السياسي وهو ما أدى إلى إمكان زيادة زخم النشاط السياسي والثقافي العربي وظهور مؤسسات ثقافية و سياسية عربية تمكنت من المشاركة والعمل ومتابعة مشاريعها. كان الوعي الفكري في تلك الأونة قد أخذ يتعمق وقد أدركت النخبة الأهوازية ومنها النخبة الفكرية للموسوعة أن المجتمع الأهوازي وثقافته بحاجة إلى إنتاج فكري يختص به لدراسة مشاكله الثقافية والسياسية والاجتماعية. ومع أن الوعي الأهوازي بلغ إدراك ضرورة بناء خصوصية فكرية لإنتاج معارف تناسب المجتمع الأهوازي إلا أنه كانت تنقصه مصادرو أعمال فكرية مكتوبة ولهذا فإن النخبة الفكرية كانت بحاجة لمرجعية فكرية أو أسس

إلى قضية عربية، أي تكونت على أساس الانتماء المشترك للقضية ولأن أساس تأسيسها كان الانتماء فكان بمقدور أي شخص يمتلك هذا الانتماء أن ينضم إلى الموسوعة بصرف النظر عن كيفية ونوعية فكره ودراسته واختصاصه المعرفي أو الجامعي. فمن الطبيعي أن تتكون الموسوعة من أعضاء ذوي اختصاصات وفروع جامعية مختلفة كثير منها كان فروعاً من العلوم الطبيعية وقليلها كان فروعاً من العلوم الإنسانية أو الاجتماعية. وهذه الجماعة المختلطة من أعضاء ذوي فروع معرفية أو جامعية مختلفة قد بدأت بالمعرفة اللغوية والأدبية بدافع البعد الهوي ثم أخذت ترسم أهدافاً لأن تصبح جماعة فكرية تعنى بإنتاج فكر في الثقافة و الاجتماع والسياسة الأهوازية، فمارست في البداية قراءة الشعر وحفظه ودرست القواعد العربية النحوية والصرفية ثم شرعت في قراءة مختلف الموضوعات الفكرية في الفلسفة والاجتماع والثقافة فضلاً عن قراءة الفكر العربي الإسلامي، وأغفلت أن اختصاصات معظم الأعضاء لا تناسب بناء طموحات أدبية وفكرية فضلاً عن أنه لم يكن ثمة إدارك أو وعي منهجي بضرورة الاهتمام بالاختصاص المعرفي و التركيز على فرع أو فروع في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية. ذلك أن ما حدث فعلاً هو الخلط والتشتت في المطالعة/القراءة والقفز من فرع معرفي إلى آخر وفقدان التركيز المعرفي الذي تعزز بعدم ارتباط كثير من الاختصاصات والفروع الجامعية للأعضاء بالطموحات الأدبية والفكرية. فممارسة الأدب والفكر على هذا النحو، جزأت الوعي المعرفي وبعثرت الجهود والمساعي المتعلقة بكيفية المطالعة/القراءة وأدت في نهاية المطاف إلى السطحية المعرفية واستحالة إنتاج أعمال أدبية وفكرية على مستوى الطموح والأهداف التي رسمها مؤسسو الموسوعة. وإني، بوصفي عضواً من الأعضاء المؤسسين للموسوعة، مثال بارز على ذلك الخلط المعرفي والتبعثر الفكري. فأنا كنت من الأعضاء الذين لم يكن اختصاصهم الجامعي مرتبطاً بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية ولا بالأدب العربي. بدايتي كانت أدبية تمثلت في قراءة الشعر وحفظه وكتابته والاهتمام البالغ في العروض، ثم أخذت أقرأ الفلسفة وشتى مناحي الفكر لا سيما الفكر العربي والإسلامي، وأنتقل بينها دون أن أعي (كزملائي في الموسوعة) ضرورة التركيز المعرفي والموضوعي وأن التوسع في القراءة يجب أن يصب في

ثانياً، يجب الأخذ بعين الاعتبار علاقة الفكر بالواقع أعني بهذه العلاقة أن محاولة إنتاج فكر عن مجتمع ما ينبغي أن تنطلق من الواقع العيني المجسد بعلاقاته البنوية التي تحدد الذوات الفاعلة وتتحدد بها، أي باحث أو مفكراً إذا هو أراد أن ينتج فكراً أو معرفة عن مجتمع ما يجب عليه أن يمارس الواقع العيني لهذا المجتمع معرفياً وفكرياً بكل عوامله وتعقيداته وعلاقاته المتغيرة. إن هذا يعني بالضرورة تحديد مشاكل/موضوعات/اشكاليات الواقع العيني المفكر فيه أو المدروس بدقة والتدرج إلى تبيان تفاصيله لكشف علاقات أجزائه وتحليلها وتفسيرها بغية فهمها، كما أنه يعني أيضاً صقل المفاهيم والنظريات المقتبسة أو المستوردة بالواقع الملموس وتبيئتها في سبيل إنتاج خصوصية فكرية تمارس الواقع المفكر فيه وتساهم في إعادة إنتاجه. فالطريقة الصحيحة في هذه الحالة، هي أن ينتج النظام الفكري إشكالياته أو براديجماته النظرية بممارسة الواقع العيني وتحديداته الدقيقة. بتعبير آخر، إذا المثقف المفكر أراد إنتاج خصوصية فكرية عن مجتمعه يجب أن يمارس فكراً ومعرفياً مفاهيم ونظريات تناسب علاقات واقعه المجتمعي ويصوغ مشاكله/إشكالياته وفقاً لهذا الإطار الفكري النظري والمعرفي وأن يحاول صقل المفاهيم والنظريات بما يتمخض عن تحليل واقع مجتمعه العيني المفكر فيه أو المدروس بكل تحديداته وتفصيله، لأن يفكر في مشاكل/موضوعات/اشكاليات واقع آخر لا ترتبط بواقعه المجتمعي نظرياً ومعرفياً ليقع في مفارقة عدم العلاقة السليمة بين الفكر والواقع الذي يراد دراسة ظواهره، وتنفصل ممارسته الفكرية عن واقعه المجتمعي الذي ينبغي أن يكون هو موضوع بحثه ودراساته.

فلنقيم الآن وفقاً للبيهيتين السابقتين، نشاط الموسوعة الفكري ومدى تحقق أهدافها و طموحها الفكري

لا شك في أن تأسيس الموسوعة كان نتيجة من نتائج تنامي الوعي في مسائل الأهوازية هويياً وثقافياً وسياسياً، فضلاً عن الحاجة إلى تأكيد الذات والمحافظة على الهوية والثقافة العربيةتين. يمكن القول أن السمة البارزة المحفزة لتكوين الموسوعة كانت الشعور بالانتماء الهوي والثقافي العربي الذي كان بحاجة إلى المحافظة والتعزيز والتوسع. ولهذا تكونت الموسوعة من شباب متحمسين كان يجمعهم انتماءهم المشترك

منهل معرفي يؤدي إلى التعمق في ميدان أو ميادين فكرية يمكن من الإنتاج العيني العميق والغزير. حتى بعد خروجي من الموسوعة، مع أي أدركت وجوب تغيير فرعي معرفي الجامعي وغيرت، إلا أنني لم أستطع التخلص مما ورثته منها ولم أزل مبعثراً مشتتاً أتقل في قراءتي بين الفروع الأدبية والفكرية (الاجتماعية والسياسية) ولما أستطع تركيز جهودي واهتماماتي المعرفية في سبيل تحديد وإنجاز دراسات وبحوث على المستوى المطلوب والمتوقع مني لا في الشعر والنقد الأدبي ولا في ميدان الفكر.

فإذا كان النشاط الفكري في الموسوعة عانى منهجياً من التشتت والتبعثر في عملية القراءة/المطالعة وعدم الإدراك اللازم لأهمية الاختصاص والاهتمام المعرفي المركز، فهو كان أيضاً منفصلاً نسبياً عن الواقع نظرياً وإشكالياً. لأن القراءة التي كانت تراكم المعرفة في الموسوعة لم تناسب في الأغلب طموح مؤسسها الفكري المتمثل بإنتاج خصوصية فكرية كونها غير مرتبطة بالواقع العيني فضلاً عن عدم محاولة صقل المفاهيم والنظريات المقروءة بالواقع المجتمعي الأهوازي لتقاربه نظرياً وتطبيقياً. فكان ثمة عموماً مفارقة منهجية انطوى عليها النشاط الفكري للموسوعة تمثل بانفصال ممارسة الأعضاء الفكرية عن الواقع المجتمعي الذي أرادوا التأسيس المعرفي له مفهوماً ونظرياً وتطبيقياً فكأنهم كانوا يفكرون بإشكاليات أو لإشكاليات واقع آخر هو في الأعم الأغلب واقع بلدان العالم العربي ويخوضون في مفاهيم ونظريات صيغت له ولدراسة مشاكله التي تختلف عادة عن مشاكل المجتمع الأهوازي السياسية والثقافية المرتبطة عضوياً بالواقع المجتمعي الإيراني ولم تكن ثمة محاولات منهجية ونظرية جادة وجديرة لفهم وتفسير الواقع الأهوازي سياسياً وثقافياً وتاريخياً لأن تراكم القراءة الفكرية الذي حصل لم يكن مرتبطاً بالضرورة بظواهره أو منطلقاً عنه وعن تحديداته وتفصيله، ولهذا فما كان يقارب مشاكل/موضوعات الواقع الأهوازي المطلوب دراستها ولم يكن بالإمكان إنتاج أعمال فكرية مكتوبة عنها. فقرأنا عن الهوية ولم نرح حد مفاهيمها المجردة ولم نقارب الواقع الهويي الأهوازي وعلاقته بالمجتمع الإيراني وثقافته الرسمية المهيمنة ولم ندرس تغييرات الهوية الأهوازية على ضوء نظريات تناسبها، وقرأنا عن التراث ولم نتجاوز تحديده المفهومي ولم نفهم مكانته في المجتمع،

وقرأنا عن الحداثة وما بعد الحداثة ولم نتجاوز التعاريف وبعض الرؤى النظرية وما تعلمنا توظيف مفاهيمهما ونظريتهما في دراسة تغييرات المجتمع الأهوازي التي سببتها عملية التحديث التي نفذتها الدولة الإيرانية الحديثة، وقرأنا عن الفكر العربي والإسلامي وما أدركنا أن هذا الفكر صيغ أساساً لفهم وتفسير واقع آخر ولدراسة إشكاليات/مشاكل تخص بلدان العالم العربي أكثر مما تخصنا، وقرأنا عن مفهوم العقل الذي تناوله بعض المفكرين العرب كموضوع أساسي لدراسة الواقع العربي، وتوسعنا في تعاريفه دون أن نعي ضرورة قراءتنا له ودون أن نعرف مدى علاقته بمشاكل أو مسائل التخلف الأهوازي ثقافياً وسياسياً، وقرأنا أعمال المفكرين العرب أمثال الجابري وأركون والعروري وغيرهم بشغف ولم ندرك حق الإدراك أن فكر هؤلاء المفكرين هو نتاج ظروفهم المجتمعية وكان استجابة لمشاكل واقعتهم وإشكالياتهم النظرية تختلف بالضرورة عن الإشكاليات التي كان ينبغي أن نصوصها عن واقعنا الثقافي والسياسي وهكذا أغفلنا أن نأخذ الجذر المعرفي في قراءتنا لفكرهم وأغفلنا أن نعرض نصوصهم على واقعنا المجتمعي عرضاً منهجياً ونظرياً أو نحيد عن قراءة فكرهم لقراءة فكر ذي مفاهيم ونظريات وموضوعات تقارب مشاكلنا وظواهرنا.

إن طموح إنتاج فكر أهوازي كان يجب أن ينطلق من الواقع وتحديداته وتعقيداته وبأخذ بالاعتبار منهجياً أن المجتمع الأهوازي تابع للدولة الإيرانية سياسياً واقتصادياً وثقافته مسيطر عليها بفعل سيطرة الثقافة الفارسية الرسمية ولا يمكن إنجاز أعمال فكرية سليمة دون القبول المنهجي والواقعي لنوعية العلاقة بين المجتمع الأهوازي والدولة الإيرانية وأن القراءة الفكرية كان ينبغي أن تولي أهمية قصوى لهذه العلاقة لضمان تحقيق الواقعية المنهجية وإمكان تحديد مشاكل/موضوعات الدراسات والبحوث تحديداً دقيقاً وفقاً للحاجات المعرفية التي يملها الواقع الأهوازي. وعلى هذا الأساس كان ينبغي أن تنتج أعمال فكرية على سبيل المثال عن العائلة الأهوازية وتطورها من الممتدة إلى النووية، أو عن القبيلة والقبليّة وتقييم المجتمع الأهوازي إن كان قبلياً أولاً، أو عن المسئلة الأهوازية السياسية وتحولاتها في الوعي الجماهيري، أو عن الفكر الإنثي/القومي في إيران وعلاقاته بالشعب الأهوازي، أو عن الوعي القومي في الأهواز، أو عن علاقة الأهوازيين

بالآخري غير العربي وقس على هذا. إذن يمكن القول إن الموسوعة مع أنها استطاعت تربية كوادر في النشاط الثقافي والسياسي وتركت أثراً في النشاط الثقافي الأهوازي إلا أنها لما استطعت تحقيق طموحها الفكري ولا حتى الأدبي بسبب التبعض المعرفي في الاختصاص والقراءة وعدم التركيز الموضوعي وانفصال الممارسة الفكرية عن الواقع المجتمعي الأهوازي المطلوب دراسته وإنتاج أعمال فكرية عنه. ولكن يجب التذكير بأن تجربة الموسوعة الفكرية التي شرحتها، ما هي إلا وليدة محددات المستوى الفكري الأهوازي المتأثرة من الأوضاع الثقافية والمجتمعية المحكومة بعلاقات السيطرة وما كان يمكن أن يحصل أفضل مما حصل لتلك التجربة وغيرها (وما يحصل عموماً للنخبة الأهوازية ومحاولتها الفاشلة لإنتاج الفكر والمعرفة) لأن الذات الأهوازية الفاعلة لم تستطع تجاوز أو تحطيم الحواجز البنيوية السياسية والاقتصادية والثقافية التي تعيق أو تؤخر تكوين الذات المفكرة والمؤسسة المنتجة للفكر والعلم.



النقد النسوي: قراءة في التطرف النسوي الأهوازي

سرور ناصر

قبل الغوص في أهمية الموضوع المختار فلابد لنا من توضيح بعض الأخطاء المهمة التي تقع فيها المرأة صريعة ضعف الوعي الذي عانت منه المرأة الأهوازية منذ عقود حُرمت إرادياً أو قسرياً من أهم معطيات الحياة وهي؛ الحرية ونعني هنا بالحرية المسالمة، «والحرية المعنية هنا ليست مجرد أن يتحرر الإنسان من قيود العالم الخارجي (أو ما سعى [يُسمى] الحرية السلبية)، ولكنها الحرية الإيجابية يهدف بها الإنسان لتحقيق ذاته من خلال العمل المنتج الذي يحبه، والذي عن طريقه يستعيد روابطه بالعالم الخارجي»^[1] تلك التي تساهم في تطور المجتمع لا بتسمم العقليات واجترار العداء بين الجنسين لمتاهات تضيق مسيرة عملية التطوير البناء التي نحاول امتداداً لمحاولات الذين سبقونا في هذه العملية لنمو ثقافة أهوازية بعيدة عن التخلف سواء كان قَبلياً أو تبعات ضرر سيادة الأخر علينا.

النسوية الأهوازية والتطرف الراديكالي التحرري

مع نشأة نواة الحركة النسوية الأهوازية تحديداً من تاريخ ٢٠٢٠/٦/١٧ من الضروري الإشارة إلى التيار النسوي الذي اتخذته النسوية الأهوازية السابقة عمداً أو جهلاً ليمثل أهدافها النسوية كي لا يتكرر الخطأ ذاته مع الحركة النسوية الأهوازية الحديثة كي يثمر الحراك ثمراً إيجابياً لازماً للتقدم المطلوب. وقبل البدء بمقارنة الجهتين سيقدم هذا المقال تعريفاً مختصراً عن التيار الراديكالي ومطالبه المشهورة رغم قلة مناصريه:

برز التيار النسوي الراديكالي في أمريكا في الستينات القرن العشرين وبعد التيار الليبرالي والاشتراكي تحديداً «بتأثير من التغييرات الثورية الراديكالية (...)» وانبثق من داخل الحركة الطلابية واليسار الجديد والحقوق المدنية وأغلب مؤيديه من الفتيات والنساء البيض من الطبقة الوسطى الأمريكية وأغلبهن ممن حصلن على التعليم الجامعي، ولهذا السبب وبسبب انتقادات هذه الفئة للتيارات السابقة، اعتبرت النسوية الراديكالية

أحياناً حركةً نخبويةً أمريكيةً اتخذت موقفاً مضاداً للنسوية الأوروبية»^[2]. في معمة القرن العشرين واشتداد الفلسفة النسوية تمخضت حركة نسوية عن التيارات السابقة؛ «إن نسوية القرن العشرين عموماً أرادت أن تكون أعمق في نسويتها من قرينتها في القرن التاسع عشر، أعمق أو أشمل من أن تكون ليبرالية أو اشتراكية، أرادت أن تكون نسوية راديكالية أي جذرية، لا ترجع وضع الأنثى إلى أي متغيرات معينة كاستبدال الإقطاع أو الملكية والاستغلال بل أرجعته فقط أو أساساً إلى أنوثة المرأة»^[3]. طبعاً أن سبب اضطهاد المرأة يختلف في ما بين الراديكاليون فالبعض ذهب إلى أن سبب ظلم المرأة هو سمتها البيولوجية والبعض سرح أن البنية الجنسية؛ أي الأنوثة هي السبب. وهكذا نرى أن الآراء حول سببية الاضطهاد تختلف عند الراديكاليين. انشطر هذا التيار بدوره إلى تيارين مختلفين عن بعض من حيث الشعارات والميولات الفكرية والمطالبات أيضاً مثل كل الاتجاهات الفكرية التي تتفق حول الأصوليات وتختلف حول الفرعيات؛ الراديكالية التحررية والراديكالية الثقافية، وقد كانت وما زالت الحركة الأولى أشد تطرفاً وحادّة من الأخرى؛ أي الراديكالية التحررية. وسيكون التركيز هنا حول الراديكالية التحررية التي طالبت بقطيعة الأسرة؛ «ذهبت جوليت ميشل إلى أن الأسرة وضعية ثقافية وليست طبيعية، ووظيفة الأيديولوجيا الذكورية السائدة أن تقدمها على أنها طبيعية»^[4] وشولاميت فايرستون في كتابها الجنس البشري «تطلعت إلى وضع تحرر فيه المرأة من الحمل والانجاب عن طريق تقنيات الانجاب الحديثة»^[5]. سنتقل إلى النشاط النسوي الذي ساد في السنوات الأخيرة في الأهواز ولا أقصد هنا أي حركة ثابتة إنما مجرد نشاط ولو كان ضئيلاً جداً ولكنه يؤخذ بالحسبان. كما أن هذا النشاط قد ترأسته بعض النسويات والقصد منه ليس جميع الناشطات النسويات الأهوازيات بل ما طغى على النشاط النسوي المسالم آنذاك. إن النسوية دخلت النشاط النسوي بذهنية حقودة رافضة وجود الرجل في دائرتها وكأنها تحاول رد الصاع بالصاع؛ أي تفعل ما فعله معها الرجل بدل أن تبحث عن حلول جذرية تأخذ فيها حقوقها سواء كان من الرجل أو المرأة ذاتها بشكل خاص، أو القبيلة والمجتمع بشكل عام. وبما أن النشاط الخاطئ لم يضع لنفسه معايير واضحة إلا أني أستنتج بعض ما وضح لي من خلال متابعتي للنشاط

طيل السنوات السابقة؛ أي ما قبل وجود نواة الحركة.

النسوية الأهوازية الحديثة

ويطراً سؤالٌ ملحٌ لمن تابع وشاهد النشاط عن كتب قد ينج بنا بسُبل التيه والتأخر إذا ما أولنا الإجابة لأنفسنا بانفعالية ناشئة عن العاطفة الخداعة لا عن الموضوعية والعقلانية، والقصد منه هو: هل حرية المرأة تعني معاداة الرجل؟

فقد نجد الإجابات تكثرت بالنعم نظرًا لما نشطت النسوية السابقة وهذا ما يتركنا نقع في البؤرة الخاطئة، إذ إن معاداة الرجل اضطهادًا آخرًا صنعته المرأة لنفسها نتيجة لانفعالها؛ دائرة ضيقة أخرى تشغلها عن أهدافها الذاتية. فعلينا أن نذكر أن الحق وحده لا يكفي لإثبات الاضطهاد إنما الورقة الفائزة بيد من تسليح بالعلم أكثر من الآخر. لذا ومازلنا نرى النقص الظاهر بتقدم المرأة الأهوازية. سأقوم بطرح سؤال آخر موجهاً للنشاط النسوي السابق؛ فإذا انشغلت المرأة بشن الحرب ضد الرجل فمتى يحين لها الوقت لتنهض بذاتها علميًا وثقافيًا واقتصاديًا؟ ومتى يحين لها إنجاز ذاتها الفاعلة؟ إن اكتساب الحرية لا يرتبط بمعاداة جنس الأخرى أي شكل من الأشكال إذا ما اقتضت الضرورة للدفاع عن النفس ومع ذلك فهذا لا يعد تعميم حالة خاصة على جميع الرجال دون نظرة إحصائية شاملة. «بالإضافة للخطأ الشائع الذي تقع فيه العديد من النسويات المتمثل في فرض الخاص على العام، كأن تمر إحداهن بتجربة شخصية سيئة فتعمم هذه التجربة على المجتمع كافة» [6] ويعد هذا الأمر نوعًا من الشخصية أي بمعنى اتهام جميع الرجال بمجرد المرور من تجربة سيئة شخصية قد مرت منها الناشطة. إن المرأة المتحررة هي من تتخلص من العادات والتقاليد الخاطئة المتجذرة بمجتمعها وثقافتها، «عندما نقول المجتمع، لا نعني الرجل وحده، بل والمرأة نفسها، خاصة تلك النساء اللواتي ارتضين فكرة القمع الرجولي لهن، وفكرة العمل ضمن دائرة البيت_الأولاد، والعلاقة الزوجية» [7] وقد تكون هذه العادات الخاطئة لا تسبب الإعاقة لها إنما للرجل بحد ذاته، إذ إن مسيرة التقدم تحتاج إلى الاثنان دونما حذف أحد الجنسين، أي إن التقدم في شتى المجالات يحتاج إلى تضافر الجهود بين كلا الجنسين، وهذا الخيار هو الخيار العقلاني والعاقل في أي تقدم نشده، وهو الخيار الذي أبعدته الثقافة القبلية في

مجتمعنا طوال قرون مضت، لكن في الوقت الراهن ومع نشأة نواة الحركة النسوية الأهوازية ستتزلزل هذه الثقافة الذكورية شيئًا فشيئًا لصالح الحراك الثقافي الأهوازي الواعي.

حسنًا هذا ما عانت منه المرأة منذ قرون مضت، مسببة التأخر لنفسها بيدها! وفيما تكون المرأة منشغلة بالمعاداة -فهي- تركت الساحة العلمية والأدبية خاوية من وجودها ليكون الرجل من جديد سيدها! فهذا المقال لا يطلب من المرأة الرجوع خانعة، مهزومة، لسيادة الرجل إنما يحثها على اقتحام المجالات التي مُنعت منها نتيجة لجهلها أو غصبتها من قبل السيادة الأبوية والقبلية. عندما تثبت المرأة وجودها بالمجالات الاقتصادية، والثقافية والعلمية والأدبية والسياسية وقتنئذ ستكون حرة، فإرضة نفسها فيما تأخرت منه. فالتنافس وحده لا يعني الوجود بل أن يكون لك رأيًا في مكان تتنفسين تحت سماءه.

ملأت أذاننا لكثير ما سمعنا مفاهيم صحيحة لكن مستخدمة في غير محلها نتيجة للفكر الذي انتشر بسبب النسوية المنفعلة ويحصل هذا جراء الجهل في تأويل النص المقروء، ومن جديد يكون الجهل نشر سيادته علينا بشكل آخر! فنحن نقرأ لنغذي عقولنا ولنطبق الصحيح في حياتنا لكن ماذا يحصل لو أولنا النص حسب هوانا؟ ظانين أننا كسبنا معرفة! فنعم ما أولنا لأنفسنا جهلاً وليس علمًا! وهذه هي الطامة الكبرى إذ إن العقل يخفق بتأويل النص على واقعه!

وإذا وددت ضرب مثالاً فلا أجد أفضل من جملة: «التسير خلف الرجل» مثلاً لكثرت أدولها خطأً أو صحيحًا بين النسويات الأهوازيات عامة. ما القصد من هذه الجملة في النص الصحيح أو التأويل الصحيح؟ فالتسير خلف الرجل تعني تقبل التقاليد والأراء الذكورية من قبل المرأة بحد ذاتها؛ أي إن المرأة تتلذذ بالأغلال الموضوعية في عنقها. «والمرأة أيضًا أصبحت تحب قيودها، وليس ذلك للفروق التشريحية بينها وبين الرجل، ولكن بسبب القهر الاجتماعي الطويل، وخوفها الدفين الآن من أية حركة أو حرية» [8]، نوع من المازوخية البحثية في لا وعيها وتكون نتيجة للبيئة أو الأسرة التي تربت فيها لا فطريًا، لأن «الناس الذين ولدوا مغلولي الأعناق، وقد تغذوا ونشأوا في العبودية من دون أن ينظروا إلى أبعد من ذلك، يقنعون بالعيش كما ولدوا، ولا يخطر على بالهم أبدًا أن يروا خيرًا أو حقا

حول شعارين دون أن تطلقهما بل تركز نشاطها حول التخلف العدائي لم ولن تحصد نتيجة إيجابية. إذ إن القطيعة لا تحصل على الأرض الواقع إنما على الورق فقط وفي عدد لا بأس به من المنشورات المدوية ولأجل لفت الانتباه! إذن ألا نرى أن النسوية الأهوازية في ضلالة الراديكالية.

المصادر والمراجع:

١. نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، دارهنداوي، ٢٠١٧، ص ١٨٥.
٢. فمميزم: الحركة النسوية، نرجس رودكر، بيروت لبنان: العتبة العباسية المقدسة، عام ٢٠١٩، ص ١٠٢.
٣. النسوية وفلسفة العلم، يمني طريف الخولي، هندواوي، عام ٢٠١٧، ص ٢٩.
٤. المصدر ذاته، ص ٣٠.
٥. المصدر ذاته، ص ٣٠.
٦. مصطفى الأعصر، تطرف النسويات بين الجهل والمراهقة، موقع www.ultrasawat.com، عام ٢٠١٦.
٧. بلقيس حميد حسن، حرية المرأة حرية للرجل، www.ibn-rushd.org/forum/balqis2.htm، عام ١٩٩٦.
٨. نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، دارهنداوي، ٢٠١٧، ص ١٢٢.
٩. إتيان دولابوسي، العبودية المختارة، دارالساق، عام ٢٠١٦، ص ٤٥.
١٠. الجندر: المنشأ، المدلول، الأثر، مثنى أمين، ص ١٠.

أخر غير ما وجدوا أنفسهم عليه، ويعتبرون الوضع الذي ولدوا فيه شأنًا طبيعيًا^٥. وهذا لا يعني معاداة الرجل إذ هو جاهل بدوره نتيجة لاضطهاده لعقود طويلة دونما يشعر أو حتى يقرب ذلك؛ فالجهل نوع من الاضطهاد! إنما أشد من الاضطهاد عندما يكون الإنسان ضد ذاته دون أن يعي ذلك.

أما التأويل الخطأ الشائع بيننا هو أن المرأة النسوية تظن أو تتوهم أن وجود رجل بحياتها أو في حياة أترابها يعني تسيرًا خلفه! ومن جديد أشم رائحة الجهل ثم الجهل في هذه المقولة! إذ إن بعض الرجال مناصرين للمرأة أكثر منها لجنسها، أو إذا ما توغلنا بالموضوع وتماشينا مع هذه المقولة الخاطئة التي تدل على قطع العلاقات الحياتية مع ما يسمى «الرجل» فوقعنا في جادة التطرف التي طالبت به النسوية الراديكالية في العقود الأخيرة إذ «إن النسوية الراديكالية تعتبر حركة فكرية وسياسية واجتماعية متطرفة، تسعى إلى تغيير بناء العلاقات بين الجنسين وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدف استراتيجي، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعاً للمنطلقات المعرفية التي تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرف والشذوذ، وتتبنى صراع الجنسين وعداءهما»^٩ والتركيز هنا سيكون على سلبيات الحركة لا إيجابياتها مع وجود الظاهرتين في كل تيار سبق وأن سُجل في تاريخ النسوية. فالشذوذ والعداء يجعل المرأة منهمكة في دوامة الانشغال بدل السير إلى الأمام والمساهمة في تقدم الثقافة الأهوازية. وإذا حصرنا الشذوذ في دائرة ضيقة لتحليله فمن المنطقي أن نخمن نهاية الحضارة البشرية بعد توقف مسار طبيعة الجنس الصحيح. فالناشطة النسوية غير الواعية بعد ما تمحور نشاطها



إشكالية غياب النص السردي سعيد سوارى

النص السردي بالفن والإبداع، ويضم السمة الفنية الأدبية حيث «السرد هو الوسيلة لبناء العنصر الفني، ومن ثمّ فهو مادة هذا الفن، ووسيلة البناء فيه، وعليه يكون العنصر السردي بهذا المفهوم هو المسؤول الأول عن التحول من الحكائي إلى الجمالي، فالحكاية المجردة من جماليات السرد لا يمكن لها أن تدخل ضمن إطار الفن، فالحكاية بكل بساطة يمكن نقلها بأي واسطة، أمّا السرد فهو الذي يوظف اللغة جمالياً لتحويل الحكاية إلى فن لغوي خالص»^[٤]

هذا وإنّ العلاقة الثنائية في السرد تقوم على الحركة والخطاب، وقد يمكن القول إن الحركة عنصر فني يرمي إلى جمالية السرد بمختلف عناصره القصصية وتنتمي الزمن في العمل السردي تلك الزمن الذي يترب وفق تسلسل الأحداث وارتباطها معاً، والخطاب عنصر دلالي يهدف إلى أيديولوجية المرسل، وذلك من أجل تفاعل المرسل إليه معه كما أنّ سمة أدبية النص السردي بحاجة إلى الخطاب والحركة تلويحاً ومباشراً. ونستنتج من المقولة أننا بالسرد أمام صلة فنية وأدبية، وأنّ إخضاع النص إلى السمة السردية بحاجة إلى الحركة التي تتسوّى في الزمن مرتكزاً على لغة الأفعال ونوعية صياغتها في النص السردي، وإلى الخطاب بحيث إن النص السردي بنية دينامية وفاعلة بين المرسل والمرسل إليه تبت الخطاب تلويحاً ومباشراً من أجل إيصال الرسالة. وبناء على هذا لا يمكن وصف النص بالسرد إلا عبر الحركة والخطاب بمختلف آلياتها بالإضافة إلى تكوين تسلسل الأحداث القصصية باعتبار الزمن انطلاقاً من لغة الأفعال بصياغتها وترتيبها التسلسلي.

المصادر

١. كحال، بوعلی، (٢٠٠٢)، معجم مصطلحات السرد، الجزائر، ط١، ص ٦١.
٢. حكيمة، بوقرومة، (٢٠١١)، منطق السرد، الجزائر، ط١، ص ٢٠.
٣. إبراهيم، عبدالله، (١٩٩٢)، السردية العربية، بيروت، ص ٩.
٤. شبانة، ناصر جابر، (٢٠٠٧)، أنماط السرد في تراثنا العربي، فلسطين، ص ٢١.

تحمل النصوص الأدبية في ثناياها الرسالة، تلك الرسالة القائمة على البنية، كما أن السرد لا ينضوي إلا تحت بنية منسجمة ومتسقة من حيث جميع العناصر السردية من شخصية وحدث وحوار وزمكان وإلى غير ذلك من العناصر القصصية التي تساهم في بناء النص السردي، بمختلف أجزاءها. وهذا يعني أن على البنية السردية خلق الخطاب، والمساعدة على بثه، وإيجاد العلاقة لتفاعل المرسل إليه معه لأن الخطاب نتيجة علائقية وضرورية للسرد. فهناك علاقات سردية بما فيها الخطاب والانسجام السردي والحركة حيث تتمخض عن سلسلة الأحداث «في تتابع زمني يخضع لرؤية الراوي الخاصة ولأطر السردية فيكون من نتيجة ذلك نصاً سردياً»^[١] على أن قد يعود تكوين النص السردي من حيث الإبداع الفني إلى الحركة، بالإضافة إلى استحضارها في العناصر السردية الأخرى كما أنّ تعالق العناصر القصصية معاً ضروري.

فالحركة والخطاب بنيتان ضروريتان من أجل إنشاء النص السردي ولا بُدّ من ضخهما في السرد لتتسوّى عملية ثنائية بحيث «ينتج عن هذه العملية النص القصصي المشتمل على الخطاب القصصي»^[٢] وذلك في نهاية المطاف لفهم القراءة السردية واستيعاب دلالتها باعتبار الخطاب انطلاقاً من حيوية النص السردي وبث الخطاب فيه إذ لا يمكن خلق السرد من حيث الإبداع الفني القصصي إلا في حشر الحركة بناءً على الزمن، متخذاً من الأفعال بصياغتها ركيزة لإنشاء الحركة في النص السردي، وإذا حشرنا استحضار الحركة في العناصر القصصية فيخلق السرد كما «أن جوهر العملية السردية يقوم على إعادة تشكيل الواقع الحقيقي، أو الخيالي، والطريقة التي تمّ بها وصف الأفعال، بعلاقاتها المختلفة، وتشعباتها، فتقع مهمة انتقاء الآليات والتقنيات في توصيف الأفعال، وتوصيلها إلى المتلقي على عاتق السارد، الذي يحدد من خلال إدراكه الحكاية، والكيفية التي يتم بها النقل أو السرد»^[٣]

وفي الحقيقة إن السرد يرصد الأحداث في نظام متسلسل متوال وذلك عند متابعة المتلقي متناسياً مع الخطاب الذي يقصده المرسل، من أجل أن يتسم





نوابت NAWABET

مجله نوابت

شماره‌ی چهارم با محوریت نقد

اهواز / مهر ۱۳۹۹ / سپتامبر ۲۰۲۰

سینما

فارسی



مصاحبه با عبدالله سلامی

به کوشش سید هادی

آلبوشوکه

اگر نیت یک ساله دارید بکنید
اگر نیت ده ساله دارید درخت بکارید
اگر نیت صد ساله دارید آدم تربیت کنید
سینما توگراف آدم تربیت می‌کند

ناصرالدین شاه آکتور سینما

محسن مخملباف

دیالوگ عکاس باشی

جناب سلامی

سلام

هامون، حمید هامون مهرجوئی یک جائی می‌گه:

ای علی عابدینی، ای بچه محل صمیمی، استاد من، آقای من، چرا باز غیبت زد؟ کی بودش؟ هشت سال پیش بود یا شاید ده سال پیش بود که یهو غیبت زد نمی‌دونم واسه چی؟ اولین سوال و مهم‌ترین سوال من این است:

چرا دیگر فیلم نساختی؟

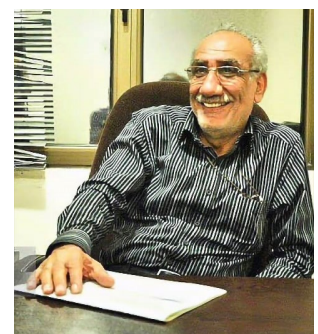
واضح است، برای اینکه فیلمساز نبودم، راستش در دوره نوجوانی و جوانی به هنرهای تجسمی و نمایشی بسیار علاقه مند بودم. باور احساس و عقیده‌ام این بود که آنچه انسان را خیلی خوب می‌توانست از سایر موجودات زنده، متمایز نگاه دارد و جدا بسازد، خلاقیت‌های سمعی و بصری اوست. در واقع کار آمدی این دو حس معجزه‌گر اسباب آن شده تا پشتوانه و میراثی بنام هنر برای لذت بردن و سرگرمی انسان‌ها، فراهم و تاریخی شود.

داشتم عرض می‌کردم، علاقه به فراگیری

هنرهای سمعی و بصری مرا به طرف نقاشی، عکاسی و فیلمسازی تجربی کشانده بود. اما هرگز مایل نبودم به صورت حرفه‌ای آن‌ها را دنبال کنم تا به سرانجام برسانم، ظهور نسل علاقه‌مند به مقوله‌ی هنرهای تجسمی و نمایشی و ادبیات به فضای فرهنگی دوره قبل از پیروزی انقلاب رونق چشمگیری بخشیده بود، به ویژه در دهه پنجاه هنر و ادبیات از رشد و توسعه‌ی چشمگیر و ارزنده‌ای برخوردار شده بود، بخشی از سینمای ایران نیز با الفبای ساخت فیلم‌های قاعده‌مند خوب آشنا شده بود و قواعد آن را بدرستی رعایت می‌کرد، به موازات وقوع چنین رخدادی، شکل‌گیری قشر مخاطب هنرهای تجسمی و نمایشی اثر بخش، ظهور قابل توجهی پیدا کرده بود.

از بچه‌های محل شما اسکندر عامری پور سوار بر کشتی کوئین مری شده و رفت تا دستیار جان فورد شود و عشق سینما را با خود از محله‌ی عامری اهواز قدیم تا هالیوود لوس آنجلس برد، آیا چنین فکری، وسوسه، رویائی در درون شما داشته؟

از دهه سی هجری شمسی بعد از تهرانی‌ها نوبت علاقه‌مندی به پدیده‌ی سینما و تماشای فیلم، به خوزستانی‌ها رسیده بود، آن زمان در شهرهای آبادان، اهواز و حتی مسجد سلیمان چندین سالن سینما دایر شده بود در حالیکه شهرهای بزرگ سایر استان‌ها، حتی از وجود یک سالن سینما، بهره مند نبودند، بله درسته، اولین قشر علاقه‌مند به سینما و تماشای فیلم در اهواز به بچه‌های اهواز قدیم محله عامری نسبت داده می‌شد، بچه‌های اهواز قدیم محله عامری لباس خوب و شیک به تن می‌کردند و خود را با عطرهای خوشبو و گران معطر می‌کردند و بخشی از وقت خود را با رفتن به سینما و تماشای فیلم، می‌گذراندند، جالب است بدانید در آن برهه از زمان اولین نسل مهاجرت به امریکا و کم و بیش به اروپا با





ری، جان استرجس، جان فورد، هاوارد هکس، دیوید لین، ویلیام وایلر و ... بقول معروف، دست و پا می شکستند. از جمله خودم. اما در پاسخ به قسمت دوم سوال جنابعالی باید عرض کنم، بله بعد از اخذ دیپلم و پایان خدمت سربازی، در سال ۱۳۵۶، با دریافت پذیرش از دانشگاه آموزش رشته سینما واقع در شهر کازانس سیتی ایالت میسوری آهنگ سفر به آمریکا برای تحصیل در رشته سینما را نواخته بودم. از کنسولگری آمریکا در شیراز، ویزا گرفتم و همچنین از آژانس مسافرت هوایی مهاجران واقع در خیابان ۲۴ متری سابق، بلیط سفر تهیه کرده بودم، اما با شنیدن نوای سحر آمیز انقلاب سال ۵۷، وسوسه ماندن و نرفتن به آمریکای جهانخوار در وجودم تحریک شد و از رفتن به آمریکا منصرفم کرد، سرانجام ماندم و به انقلابی‌ها پیوستم.

اگر روزی به عشق دوربین می خواستید به ناکجا آباد بروید کجا می رفتید؟

در ابتدای گفتگو عرض کرده بودم، گرایش

هدف کسب تحصیل و یا اشتغال به کار، به تعدادی از بچه‌های اهواز قدیم اختصاص داشت، بطوریکه آمار افزایش سفر به آمریکا از آن زمان تا پایان اواخر سال‌های دهه پنجاه به ده‌ها نفر در سال، ادامه پیدا کرده بود. بله، درست‌ه اسکندر عامری پور از اولین قشر جوانان سفر به آمریکا بود به گمانم نامبرده در اواخر دهه سی، ساز سفر به دیار غرب را نواخت و از راه سفر دریایی به آمریکا مهاجرت کرد، بعدها با گذشت سال‌ها اقامت در آمریکا، جوانان اهواز قدیم علاقه‌مند به سینما، اطلاع حاصل کرده بودند که اسکندر عامری پور به دستگیری جان فورد فیلمساز صاحب سبک آمریکا و هالیوود، گمارده شده و به تولید چندین حلقه فیلم گزارشی نیز دست زده بود. علاقه‌مندی بچه‌های اهواز قدیم به سینما و تماشای فیلم به حدی بود که عده‌ی کثیری از آن‌ها با نام استودیوهای تولید فیلم هالیوودی، همچنین با نام کارگردانان، هنرپیشگان و نام فیلم‌های مطرح خارجی، آشنایی کامل پیدا کرده بودند و برای تماشای فیلم‌های سینمایی کارگردانان بزرگی چون رابرت وایز، نیکلاس

بنده به هنرهای تجسمی و نمایشی صرفا با انگیزه‌های تجربی بوده و هرگز دغدغه‌ی اینکه تلاش کنم تا در جایگاه نقاش، عکاس یا فیلمساز حرفه‌ای قرار بگیریم، نداشتم و در وجود خود حساس نمی‌کردم، بلکه میل داشتم تنها در جایگاه و مقام یک علاقمند و مخاطب پر و پا قرص و حرفه‌ای برای تماشای آثار جهانی هنرهای تجسمی و نمایشی برای همیشه قرار بگیرم. عشق ناکجا آبادم، همواره لذت بردن از هنر است.

یکبار در جلسه‌ای از رویا پردازی‌های اصلاح طلبانه مان به ایوب گفتید. قلم موی من خشکیده است. چرا؟

فکر می‌کنم برای پاسخ به این سوال ابتدا به یک مقدمه چینی نیاز باشد. جامعه‌ی جهانی غرب بعد از گذراندن و پایان دو جنگ جهانی اول و دوم، بطور جدی با ظهور و شروع جنبش‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و فکری، مواجه شده بود. شاید منشاء عمده رخداد جنبش‌های مورد ذکر پی گیری تاثیر فرضیات فروید، داروین، مارکس و انیشتین بر جامعه جهانی وقت بوده است. به تدریج تاثیر جنبش‌هایی سیاسی و اجتماعی غرب دامن شرق را فرا گرفت. در واقع پیدایش، رشد و فرآیند توسعه سریع سبک‌ها و مکاتب هنری و ادبی در حوزه گستره فرهنگی جامعه ی شرقی و استقبال از فرآیند آن، از یک سو به وجود رکود و عدم خلاقیت‌های هنری و از سوی دیگر مرهون ترجمه آثار مربوط به تاریخ وقایع جنبش‌های هنری و ادبی غرب در جوامع شرقی بستگی داشته است، بدون تردید می‌توان اذعان نمود، روند تعمیم سازی هنرهای تجسمی از جمله نقاشی در حوزه عمومی، محصول تاثیرات جنبش برخاسته از ایده‌های مدرن غرب بوده است. تدریس نقاشی در مقاطع آموزش دروس سواد آموزی ابتدایی و توجه به خلاقیت‌های حسی

و بصری آن، کمک کرده بود تا قشر نقاشان و مخاطبین متأثر از دوره رنسانس هنر تجسمی و نمایشی غرب در شرق، شکل بگیرد. بنده از کودکی با نگاه به ابرها و سایه روشن های محیط و حتی اشکالی که بر اثر ریختن اب بر سطح زمین شکل می‌گرفت، لذت می‌بردم، خیلی زود در دوره آموزش ابتدایی به نقاشی کردن علاقه‌مند شده بودم، خوب بیاد دارم زمانی که سطح خیابان لیاقت اهواز قدیم که محل خانه پدری در آن واقع شده بود لایه آسفالت تاره ریخته بودند، روی سطح سیاه آسفالت با گچ نقاشی می‌کردم تا نظر عابرین را به کار خود جلب کنم. از اینکه عابرین توقف می‌کردند و با لذت به نقاشی‌هایم چشم می‌دوختند، حساسی ذوق زده می‌شدم. تا قبل از شروع انقلاب بطور خود آموز و تجربی نقاشی رنگ و روغن روی بوم را ادامه دادم و در تابلوهای خود از تکنیک نقاشان امپرسیونیسم الهام می‌گرفتم، سرانجام با وقوع پدیده ی جذاب انقلاب سال ۵۷ و سرگرم شدن با فرآیند پیروزی حوادث آن، نقاشی را برای همیشه کنار گذاشتم. در واقع جذابیت‌های انقلاب تمام اندوخته‌ها و تجارب دوران قبل از انقلاب را از دست نسل علاقه‌مند به وقوع آن، گرفت و به دست سرگرمی‌های حوادث انقلاب سپرد.

دلیم برای نقاشی کنار کتابخانه تان. همان که کیسوانش زنجیر بود. سوخت، راستی موضوع ان تابلو چه بود؟

موضوع نقاشی تابلوی مورد اشاره شما به بافت سناریوی ساخت یک فیلم کوتاه، مربوط می‌شد، راستش سال ۶۳ علاقه‌مند شده بودم تا به ساخت یک فیلم کوتاه دست بزنم، سال ۶۳ کار مطالعه و تصویب سناریو و صدور مجوز برای ساخت فیلم‌های کوتاه، به سازمانی بنام حوزه هنری که دفتر کار آن در تهران مستقر بود، مربوط می‌شد. به آنجا

مراجعه کردم و جهت مطالعه و تصویب و همچنین کسب مجوز جهت ساخت فیلم کوتاه یک نسخه از سناریو را به حوزه هنری ارایه دادم. واحد بررسی سناریوی ساخت فیلم‌های کوتاه، سناریو را رد کرد و آنرا نپذیرفت، بعد از گفتگو با اعضای واحد بررسی سناریوی فیلم‌های کوتاه به این نتیجه رسیده بودم، هنوز گفتمان انقلاب در حوزه هنری و ادبی به یک تعریف و تکلیف معین و جامع نرسیده بود و تنها به موضوعاتی که به نمادها و آنچه به وقوع پدیده انقلاب ۵۷ مربوط می‌شود، روی خوش نشان داده می‌شد.

چه چیزی ، کدام تصادف یا اتفاق ، پای شما را به جشن بزرگ تصویر و نور و صدا کشانده؟

در آستانه‌ی ورود فرآورده‌های انقلاب صنعتی قرن نوزدهم اروپا بمناسبت انجام عملیات اکتشاف و استخراج نفت، خوزستان بصورت منحصر بفرد از وجود رهاورد همه جانبه‌ی پدیده مدرنیته شکل دیگری بخود گرفت. در واقع نزدیکی و آشنایی با دست‌آورد‌های صنایع نفتی، خوزستانی‌ها را از سایر اقشار جامعه ایران متمایز ساخت و تحت تاثیر فرایند تحول خواه خود قرار داده بود، وقوع چنین رخدادی هنوز در هیچ ایالت یا ولایتی از کشوری که آن موقع آنرا بنام بلاد محروسه می‌خواندند، رخ نداده بود.

مقارن با این رخداد بی نظیر ۹۵ در صد بافت اجتماعی کشور به اقشار روستایی بی‌سواد و کم سواد و سنتی اختصاص داشت و جامعه‌ی کشور با یک ساختار نظام سنتی و فئودالی اداره می‌شد. مدرنیته انقلاب صنعتی غرب، بر پایی تاسیسات صنعتی، احداث ساختمان‌های مسکونی با استانداردهای غیر بومی با استفاده از مصالح مقاوم، ایجاد خیابان بندی با کف آسفالت خط‌کشی شده، همراه با نصب تابلوهای راهنمایی و رانندگی، راه اندازی بیمارستان‌ها و اماکن تفریحی مانند باشگاه ، سالن

سینما، میادین ورزشی، دایر کردن فروشگاه‌های عرضه‌ی کالای مصرفی وارداتی و آغاز کرد و بتدریج چهره خوزستان را از سایر مناطق کشور، کاملاً متفاوت و متمایز ساخت. بدرستی علت اینکه زمانی ۶ عضو از تیم ملی فوتبال ایران اهل خوزستان بودند و تنی چند از نویسندگان و شاعران شعر موج نو و همچنین فیلمسازان مطرح کشور از خطه‌ی خوزستان برخاسته شده بودند، معلول علت بزرگی بنام ورود پدیده‌های مدرنیته از دروازه ای بنام خوزستان بوده است. سینما و گرایش به تماشای فیلم، مطالعه جراید روز، کسب تجارب ادبی و هنری، نزد خوزستانی‌ها از اعتبار و اعتنای قابل توجهی برخوردار شده بودند. بنده نیز خود از نسل سوم اهالی تاثیر گرفته و تسخیر شده‌ی پدیده فرآورده‌های فرهنگی مدرنیته انقلاب صنعتی اروپا در خوزستان، می‌شمارم. نقاشی، پیکره تراشی، عکاسی، ترجمه آثار ادبی، مطالعه تاریخ هنر، ساخت و تماشای فیلم و نمایشنامه، گرایش به جراید روز و مطالعه‌ی آثار ادبی جهان گوش فرا دادن و آشنا شدن با موسیقی و ترانه‌های غربی و تمرین و آموزش نواختن سازهای غربی مانند گیتار و .. اسباب آن شده بود تا اقشار و مخاطبین مقوله‌ی فرهنگی در میان جامعه‌ی سنتی خوزستانی، ظهور پیدا کند و سامان و توسعه داده شود، به راستی و درستی هرچه داشتیم محصول دمیدن روح مدرنیته اروپایی در کالبد جامعه‌ی نیازمند شرقی با مفهوم لغوی استعمار بوده است . قبل از آن از وجود استیلای امپراطوری سنتی عثمانی، منطقه از هیچ‌گونه عایدی تحول خواهانه، برخوردار نبود.

انسان ، عکاسی را که اختراع کرد زمان را متوقف کرد در لحظه‌ی گرفتن عکس تا .. روزی عکسی از خانواده‌ی در احوال قدیم برایتان فرستاده بودم . گفتید این عکس را شما از خانواده‌ی غافلزاده گرفته‌اید . البته اگر حافظه ام خیانت نکند در نقل نام‌ها



ان دوربین عکاسی در محله ی عامری و اهواز از ان دوربین برایمان بگویید؟ از کجا آمد و دوربین های دیگر بگویید از عکاسی ها و عکس خانه ها و تاریکخانه های شهرمان؟ بگویید از مولن روژ، شهر فرنگ، آپادانا، دنیا و... سینماهای اهواز، فیلم های وسترن، فیلم های فرید الاطرش و اسمهان، فیلم های هندی!

بخشی از منشاء و فعال شدن حس خود پسندی و خود شیفتگی انسان اولیه درست به زمانی که چهره ی خود را روی سطوح شفاف طبیعت مشاهده می کرد باز می گردد، سرانجام در برهه ای از زمان توجه به حس نارسیستی انسان، اسباب ان گردید تا ابزار عکاسی با انگیزه ی عکس انداختن و مشاهده ی محصول سوژه آن فراهم و ساخته شود و تکوین پیدا کند، معمولاً نقطه ی آغاز علاقه به عکاسی با تهیه یک دوربین آغاز می شود و قبل از هر چیز، پی بردن به جذابیت جادویی عکس موقعی که چشم از مجرای دریچه داخلی دوربین سوژه را در یک کادر معین محصور و مشاهده کرد، احساس و دریافت شده بود، بله، در کنار پرداختن به نقاشی، سال ۴۵ با خرید یک دوربین رفلکس مستعمل بنام لایکا که آنرا از دست یک مهندس پاکستانی خریداری کرده بودم، عکاسی را بصورت یک امر سرگرم کننده با عکس گرفتن از سوژه های مختلف محیط پیرامون آغاز کرده بودم، دوربین لایکا ساخت آلمان غربی بود و نام ان از نام اولین ماده سگی که روس ها برای یک سفر فضایی سوار بر سفینه کرده بودند، اخذ شده بود، بله کار عکاسی کردن را با عکس گرفتن از اشیاء زنده و بی جان محیط اهواز قدیم آغاز کرده بودم، از مادر بزرگم و مادر و پدرم و اهالی محل... عکس می گرفتم و بی درنگ آنها را ظاهر و چاپ می کردم. بله، عکس ثبت و متوقف کردن یا فیکس شدن لحظه ها در حرکت زمان است.

بله، اولین سالن های اختصاصی نمایش فیلم ابتدا در اماکن و مستغلات سازمانی شرکت ملی نفت ایران و انگلیس در شهرهای آبادان، مسجد سلیمان، هفت گل و نفت سفید و با فاصله ی گذشت چند سال در اهواز احداث و دایر شده بودند، تماشای فیلم در سالن سینماهای شرکت نفت به کارکنان ان شرکت اختصاص داشت و از ورود عموم جلوگیری بعمل می آمد و خوداری می شد به نقل از نسل اول سینما روهای اهوازی، در اواخر دهه ی بیست اولین سالن اکران عمومی فیلم های تجاری در خیابان پهلوی سابق اهواز بنام سینمای پارس که بعدها بنام سینما آپادانا تغییر نام پیدا کرد، دایر شده بود، در دهه سی بدلیل اینکه تولید فیلم های داخلی بسیار اندک بود، آن تعداد از سالن های معدود احداث شده، تنها به نمایش فیلم های خارجی از جمله نمایش فیلم های موزیکال مصری که با زبان اصلی و زیر نویس فارسی به نمایش در می آمدند، اختصاص پیدا می کرد، جالب است بدانید، در ابتدای امر رفتن به سینما نزد عوام قبیح و مذموم می شد، رفتن به سینما فقط برای نوجوانان و جوانان، تجویز می شد و مانعی نداشت، سرانجام از اواخر دهه بیست تا اواخر دهه پنجاه و کمی قبل از شروع انقلاب سال ۵۷، بعد از تهران، خوزستان از بیشترین تعداد سالن های سینما برای اکران عمومی فیلم های تجاری داخلی و خارجی برخوردار شده بود، ۹۵ در صد اهالی ان بویژه در اهواز و آبادان از اقشار علاقه مند به سینما، بشمار می رفتند. سالن های سینماهای احداث شده در اهواز به ترتیب قدمت زمان ساخت، عبارتند از سینما پارس، میهن، ایران، دنیا، کارون، سعدی، مولن روژ، شهر فرنگ و اوکسین را می توان نام برد. بعلت اینکه تراکم جمعیت شهری در ضلع شرقی شط کارون سکونت داشت به استثنای سینما سعدی در منطقه کیلو و سینما آزادی در سوسنگرد، تمام سینماهای نام برده شده در منطقه ی شرقی شط کارون احداث و دایر شده بودند.

یادم می آید نزدیکی های انقلاب ۵۷ در سینمایی فیلم ابی فوق الشجره عبدالحمید حافظا اکران شده بود. برایمان از تاریخ این سینماها. از فیلم هایشان. از کارکنانشان. بگویید:

با پیدایش طبقه متمکن بورژوازی ملی ایران که با پشتوانه فروش نفت، حیات پیدا کرده و موجودیت یافته بود، سرمایه گذاری در بخش تولید فیلم های سینمایی داخلی و همچنین خرید فیلم های خارجی تولید آمریکا و اروپا که اکران جهانی آنها هم زمان روی پرده سینماهای تهران و خوزستان مقارن می شد، رونق و رواج چشم گیری یافته بود، متعاقب آن خرید و نمایش فیلم های هندی، مصری و ترکی نیز مورد توجه سرمایه گذاران تجارت فیلم واقع شده بود، رشد و توسعه ادبیات نقد فیلم با انتشار مجلات حرفه ای نیز به استقبال از تماشای فیلم های سینمایی دامن زده و به آن کمک مضاعفی بخشیده بود. رخداد عصر طلایی هالیوود در دو دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی با تولید و درخشش فیلم های اثر بخش که اغلب آنها حاوی مضامین انسانی اقتباس شده از آثار ادبی شناخته شده جهان که ترجمه می به فارسی آنها در کشور به چاپ و انتشار رسیده بود، به محبوبیت و جذابیت فرهنگی سینما نزد مخاطبین تماشای فیلم افزوده بود این فرآیند سمعی و بصری بی نظیر و تازه فرهنگی در کشور ایران نسبت به سایر کشورهای خاور میانه و منطقه از الویت و مرتبه ای قابل توجهی برخوردار بود در واقع ایران از وارد کنندگان و عرضه کنندگان عمده نمایش فیلم های خارجی بدلیل ظرفیت بالای تقاضا، در آمده بود، به درستی می توان اذعان نمود عرضه ای فیلم های تجاری برای تقاضای جمعیت ۳۰ الی ۳۵ میلیون نفری ایران که ۸۰ درصد آن اهل رفتن به سینما بودند، در منطقه، کم نظیر بود. جایگاه سینما در خوزستان بصورت یک فرهنگ اثر بخش پر طرفدار در آمده بود،

جوانان با تهیه و خرید کارت پستال و عکس های با ابعاد متنوع از چهره هنرپیشگان محبوب زن و مرد خود و چسباندن آنها بر دیوار اتاقها و مغازه ها به لذت و سرگرمی های فرهنگی خود می افزودند، بیاد دارم مرگ جمیز دین هنرپیشه ای جوان و جذاب امریکایی که در سال ۱۹۵۵ که بر اثر سانحه اتوموبیل رخ داده بود، نسل وقت اهالی رفتن به سینما را بسیار متاثر ساخته بود.

سینما بلاهایی بر سر آدمها می آورد. ممد رینگو. ممد ویجی. آدم ها که بعد از دیدن یک فیلم مسخ شخصیت ان می شدند و حتی مثل او لباس می پوشیدند و حرف می زدند و راه می رفتند من ممد ویجی را می شناسم بعد از دیدن فیلم شعله ی هندی عاشق امیتا باچان شد. هنوز با همان پازلفی و با همات تیپ. چهل سال گذشت. فکر کنم زیبایی هما مالینی او را جن زده کرد. از بودن ایت آدمها در دوره ی شما چه خاطره ای به یادگار دارید؟

سینما به لحاظ طبقاتی، بدون شک عمومی ترین پدیده صنعتی و هنری سرگرم کننده اقشار متنوع جامعه ای جهان مدرن بوده و کماکان هست، رفتن به سینما برای تماشای فیلم، برای تمام اقشار جامعه جذاب و سرگرم کننده بود، آن دسته از لپن های جامعه که مورد بی مهری اجتماعی واقع و طرد می شدند، در پاره ای موارد به سینما پناه می بردند و آنرا معبود و تابوی خود می پنداشتند، هنرپیشگان را می پرستیدند و از رفتار و بازی آنها دیوانه وار تقلید می کردند و ادای بازی آنها در می آوردند، فریدون آواره آسمان جل اهواز معابر اهواز، سخت تحت تاثیر بازی برت لنکستر هنرپیشه امریکایی عصر طلایی دو دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی قرار گرفته بود و در معابر عمومی با تقلید از فیگورهای هنرپیشگان محبوبش نظر عابری را به خود جلب می کرد. تاثیر سینما بر رفتارهای

فردی و اجتماع و حتی اخلاقی اقشار علاقه مند به آن، بسیار محسوس و مشهود بود، آرایش موی سر، انتخاب لباس، تقلید صدا، فیگورهای رفتاری از جمله موارد اثر بخش سینما بود، تماشای فیلم‌های بروس لی بازیگر جود کار آمریکایی هنگ کنگی تبار، تماشاگران را به فراگیری ورزش‌های رزمی انفرادی آشنا و علاقه‌مند ساخته بود. فیلم قیصر نیز روی رفتار جامعه علاقه‌مند به سینما و قشر لمپن آن تاثیر بسزایی داشت، آرایش مو به سبک موهای سر قیصر، خوابیدن پاشنه کفش حین راه رفتن، همچنین استفاده از ادبیات فیلم قیصر در محاوره‌ها از جمله تاثیرات فرهنگی فیلم بر بخشی از اقشار نسل سینما رو‌های وقت. می‌توان شمرد. سالن سینمای پارس گاه به اکران سه فیلم در یک سانس اقدام می‌کرد، لمپن‌های سینما رو وعده خورد و خوراک را همراه خود می‌بردند تا برای مدت نزدیک به شش ساعت به تماشای فیلم روی صندلی سالن تاریک و پرده نقره‌ای سینما، بنشینند و فیلم تماشا کنند و لذت ببرند. سینما در پیدایش قشر لمپن‌های جامعه‌ی شهری، نقش بسزایی ایفا کرده بود.

وقتی سینما آمد و حسابی هم کرد و خاک می‌کرد، ما عرب‌های اهواز، واکنش مان چه بود؟ هم زمان با شهر نشینی و دردسرهايش و کم رنگ شدن حضور ما در روستا و قبيله به خاطر کارگری و کارمندی و مشعله و دغدغدهای زندگی جدید چه اتفاقی افتاده؟

پدیده صنعت نفت برخاسته از انقلاب صنعتی غرب، در اواخر قرن نوزده میلادی، سفر صنعتی خود را به منظور کشف مخازن نفت و سایر معادن زیر زمینی متوجه خاورمیانه ساخته بود، امپراتوری سنتی عثمانی آخرین نفسهای خود را در منطقه کشیده بود و امپراتوری مدرن و تازه نفس، پای خود را

محکم جای پای امپراطور سنتی گذاشته بود. عملیات اکتشاف نفت بعد از مطالعه و حفاری بی نتیجه در مناطق غرب کشور، گمانه زنی و کار عملیات کشف نفت را به مناطق جنوبی کشور معطوف ساخت، شرکت نفت ایران و انگلیس ابتدا عملیات اکتشاف و حفاری نفت را از نواحی شرقی و کوه پایه ای استان آغاز نمود، آنجا محل سکونت و قشلاق عشایر لر بختیاری بود بخش فلات و دشت جنوب و غرب جلگه ی استان نیز به ماوا و سکونت عشایر عرب تعلق داشت. با حفاری در مسجد سلیمان و کشف نفت و سپس فوران آن از دهانه اولین چاه نفت در خاور میانه، آهنگ تغییر همه جانبه چهره استان خوزستان نواخته شد. حفر چاه نفت شماره یک در مسجد سلیمان و احداث تاسیسات پالایشگاه نفت در آبادان، اسباب آن شد تا کم کم بخشی از حرفه های سنتی ترک شوند و به فراگیری حرفه‌های جدید که رهاورد صنعت نفت بود رو آورده شود. عرب‌ها در آبادان و لرها در مسجد سلیمان مقام اولین نسل کارگر صنعتی خاورمیانه که کارل مارکس آنرا پرولتر می‌نامید از آن خود ساخته بودند، در واقع، پدیده مدرنیته نفتی همراه با دست آوردهای جنبی خود، ابتدا دامن عرب‌ها و لرها را در ایران گرفت و زندگی آنها را بشدت و سریع تحت تاثیر فرایند خود قرار داده بود. عرب‌ها و لرها لباس و کفش مخصوص کار صنعتی به تن کردند کارگران لر و عرب در محل کار کلاه نمدی و چفیه را از سر بر داشتند و کلاه ایمنی کاسکت بر سر نهادند، داشداشه و چوقا را از تن در آوردند و بولرسوت لباس کار بر تن کردند، کم کم با زبان انگلیسی آشنا شده بودند، نجف دریا بندری کارگر پالایشگاه آبادان با فراگیری سواد زبان انگلیسی، کار ترجمه آثار ادبی از زبان انگلیسی به زبان فارسی با تشویق ابراهیم گلستان نویسنده و مستند ساز فیلم‌های گزارشی صنعت نفت، آغاز و دنبال کرده بود. ابراهیم گلستان نیز با

تهیه عکس و گزارش مصور از عملیات صنعت نفت، با کار مستند سازی تهیه فیلم و کسب مهارت‌های فن سینما، خیلی خوب آشنا شده بود.

مضافاً به گمانم، حتی آنچه ضرورت تشکیل حزب توده را فراهم ساخته بود، از یک سو آثار ظهور قشر کارگران صنایع عمده (پرولتاریا) و از سوی دیگر آثار پیدایش قشر بورژوازی ملی ایران ناشی از فروش نفت و سرمایه‌گذاری در فرایند تولید آن در دهه بیست، بود.

تلویزیون، جعبه جادو هم آمد و ما به خاطر نزدیکی با عراق و کویت، برنامه آنها را هم می‌دیدیم، چه تاثیری بر ما گذاشت؟ قبل از آن رادیو بو و نوای سحرانگیز ترانه‌های عربی در خانه‌ها، آه، اگر نفت نبود این سیال سیاه لعنتی، من شما الان مقام دشت را با صدای زهور حسین گوش می‌دادیم، بدون دلهره توافق امارات و اسرائیل و داو جونز و برنت دریای شمال... بگذریم، بگویید که این دو جعبه پر سر و صدا و تصویر ارمغانشان چه بود؟

صنعت‌گران، هنرمندان و سرمایه‌گذاران حوزه تولید فرآورده‌های فرهنگی در صدد آن بر آمدند و تلاش کردند تا نمایش فیلم و همچنین شنیدن اخبار و گوش دادن به پخش صوتی ترانه از دست رادیو و سینما گرفته شود و به دست یک جعبه پرتابل خانگی و خصوصی بنام تلویزیون سپرده شود. بله، سرانجام تلویزیون به حریم خصوصی و خانگی اقشار جامعه راه پیدا کرد و از جایگاه و منزلت قابل توجهی برخوردار شد، رادیو تسلیم و منزوی شد و کار سینما از رونق سابق افتاد، با آمدن تلویزیون شیوه تولید فیلم در صنعت سینما نیز دستخوش تغییرات تکنیکی و فنی زیادی قرار گرفت. از سوی دیگر تولید فیلم‌های کوتاه زیر زمینی که با استفاده از

ابزار مختصر و ساده و با صرف هزینه‌های کم ساخته می‌شدند، کنار تلویزیون موقعیت تولید فیلم‌های حرفه‌ای و بلند تجاری را بشدت به مخاطره انداخت. عملاً با پایان دو دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی هالیوود فروغ عصر طلایی خود را از دست داد و اغلب استودیوهای تولید فیلم سینمایی، تعطیل و اعلام ورشکستگی کردند. سرانجام در دهه ۷۰ میلادی چهار کارگردان امریکایی آقایان فرانسیس فورد کاپولا، جورج لوکاس، استیون اسپیلبرگ و مارتین اسکورسیزی با اجرای تهیه چند فیلم اثر بخش، در بقایای کالبد نیم جان عصر طلایی سینما جان تازه دمیدند و دوباره تماشاگران فیلم را از پای میز تلویزیون به سالن و دیدن پرده نقره ای سینما کشاندند، اسپیلبرگ با ساخت پروژه فیلم آرواره کوسه، جورج لوکاس با ساخت فیلم جنگ ستارگان، کاپولا با ساخت فیلم پدر خوانده و اسکورسیزی نیز با ساخت فیلم راننده تاکسی، به رونق از دست رفته سینما حیات دوباره بخشیدند. هم‌زمان در ایران نیز تمام پروژه‌های تولید فیلم فارسی با عدم استقبال مواجه شده و طعم شکست را چشیدند. تلویزیون نیز برای سرگرم کردن اقشار جامعه در خانه هایشان، جا خوش کرده بود، سرانجام با شروع کار فیلمسازی مسعود کیمیایی، داریوش مهرجویی، بهرام بیضایی و ناصر تقوایی، تماشاگران سینما از ادامه‌ی نشستن پای تلویزون بر خاستند و دوباره پا در سالن سینماها گذاشتند، کیمیایی فیلم قیصر را ساخت، مهرجویی فیلم گاو را عرضه کرد، بیضایی فیلم رگبار را کارگردانی کرد و تقوایی فیلم آرامش در حضور دیگران را به تماشاگران افسترده سینما تقدیم کرد، از آن پس سینمای فیلم فارسی با کسب تجربه و فضای غیر متعارف، عصر نوینی را آغاز نمود.

سینمای عامه پسند، سینمای متعهد، این تعاریف و تقابل از کجا شروع شد؟ روشن فکران ایرانی که عموماً از گذرگاه

اندیشه های مارکسیستی می گذشتند و البته بسیاری از آنان را این اندیشه منزگاه می شد . چه تاثیری در تولد سینمای متعهد و سیاسی داشتند؟

لحن فرآیند خود، جلب کند، در واقع درک مضامین آن تنها در حوزه روشنفکران و نخبه گان جامعه، معطل مانده بود. سرانجام سینمای متعهد به آندسته از فیلم‌هایی که با لحن و بیان انتقادی شرایط جاری جامعه و کشور را به چالش می کشاندند و مورد اعتنای تماشاگر خاص قرار می گرفتند به بنام فیلم‌های سینمای متعهدگرا، شناخته شدند.

آن عکس . شما . امیر زرگان و کیانوش عیاری . از ان عکستان در سینمای آزاد اهواز بگویید ؟ از فیلم‌هایی که ساختید . چهار فیلم .. قصه شان را روایت کنید . لطفا :

با بالا رفتن هزینه‌های تولید فیلم بلند در اروپا و آمریکا، جنبش تولید و تهیه فیلم‌های کوتاه سینمایی، با صرف هزینه‌های اندک و بکار بستن تجهیزات و تمهیدات کم و ساده، با رسالت تجربی و آماتور، رونق یافت و سامان گرفت، در فرایند تولید فیلم‌های کوتاه سینمایی، عنصر تهیه کننده و سرمایه گذار که در پروژه چگونگی تولید فیلم‌های بلند و حرفه‌ای نقش تعیین کننده داشت، در سیاست تولید فیلم کوتاه، کاملاً حذف شده بود و آزادی عمل برای تولید فیلم کوتاه سینمایی بسیار خود مختار و دور از هرگونه ممیزی و سوداگری تجاری، شروع شده بود، توجه جشنواره و فستیوال‌های بین المللی نمایش فیلم از فلسفه وجودی و همچنین رسالت و سیاست تولید آثار فیلم‌های سینمایی کوتاه، استقبال کرد، سینما تک فرانسه اولین پشتیبان و مشوق جنبش تولید فیلم‌های کوتاه و آماتور سینمایی بود. محل کار سینما تک در پاریس واقع شده و وظیفه اصلی آن بایگانی و حفظ آثار سینمایی مطرح جهان بوده و هست، از سوی دیگر جشنواره‌ها و فستیوال‌های بین المللی و معروف نمایش و عرضه کننده فیلم‌های بخش مسابقه که در آن به فیلم‌های برنده جایزه و هدایا اعطا می شد، در بخش مسابقه جایگاهی برای نمایش فیلم‌های کوتاه تجربی

قبلا در گفتگو با روزنامه محلی بهار، پیرامون سینمای قشری و عامه پسند و همچنین سینمای متعهد و با محتوی، بطور مفصل صحبت کرده بودم. در اوایل دهه چهل که بنام دوره رخوت از آن یاد می شد، فضای روشنفکری و دانشجویی کشور را سخت سیاست زده و ناراضی ساخته بود با احساس چنین شرایطی در یک اقدام نابهنگام، ابراهیم گلستان، فرخ غفاری، و فریدون رهنما با تاثیر از شرایط سیاسی / اجتماعی جامعه و کشور، فضای سینمای متعارف ایران را با لحن و بیان غیر متعارف و تازه مواجه ساختند، اما ظرفیت و قابلیت قشر تماشاگر سینمای دهه چهل، استطاعت دریافت و درک بیان فیلم خشت و آینه ابراهیم گلستان، فیلم شب قوزی فرخ غفاری و فیلم سیاوش در تخت جمشید فریدون رهنما را نداشت. اما بر عکس، فیلم‌های مورد اشاره در محافل سینمایی خارج از کشور با تحسین و تقدیر، روبرو شده بودند. رشد ادبیات داستانی و انتقاد امیز متأثر از جنبش ادبی و فرهنگی جهان سوسیالیسم که در برخی از آثار سینمایی دو دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی امریکا و اروپا به چشم می خورد، فضای زیر پوستی سینمای ایران را تحت تاثیر قرار داده بود، فیلم آمریکایی در بار انداز ساخته ی الیلا کازان کارگردان امریکایی ترک تبار که مورد سرزنش و انتقاد کمیته‌ی تفتیش عقاید جوزف مک کارتی نماینده دست راستی کنگره آمریکا واقع شده بود از جمله فیلم‌های اثر بخش محافل سینمایی ایران دهه چهل بشمار می رفت، دانشجویان نیز در محافل هنری دانشگاه به اکران اختصاصی و زیر زمینی فیلم‌های سرگئی ایزنشتاین کارگردان پسا انقلاب اکتبر روسیه مبادرت می کردند، اما تمام این فعالیت‌های، نتوانست تماشاگر قشر گرای سینمای فیلم فارسی را به سمت فهم

و آماتور، در نظر گرفتند، در واقع فلسفه وجودی فستیوالهای بین المللی نمایش فیلم مانند جشنواره کن، ونیز، برلین و ... بمنظور تجلیل هنری از آثار تجربی، بدیع و ارزنده فیلم‌های بلند و کوتاه سینمایی، از دیرباز راه اندازی شده بودند. در اواخر دهه چهل، جنبش تولید فیلم‌های سینمایی کوتاه با قطع ۱۶ و ۸ میلی متر با همت تنی چند از علاقه مندان تولید فیلم‌های تجربی کوتاه با گرایش مستند و داستانی، در ایران سر و سامان گرفت، در تهران بصیر نصیبی، بهنام جعفری و حسن بنی هاشم بصورت اجرایی و عملیاتی کانون تولید فیلم‌های کوتاه و تجربی با قطع ۸ میلی‌متر تحت عنوان سینمای آزاد را پایه‌گذاری کردند و متعاقب آن در اهواز نیز با کوشش و تلاش کیانوش عیاری، کاظم بغدادی، رحمان توابی و فریدون کشمش زاده دفتر کار سینمای آزاد در خیابان ۲۴ متری سابق اهواز دایر گردید. تامین بودجه جاری و همچنین تهیه تجهیزات و ادوات تولید فیلم‌های کوتاه سوپر ۸ به عهده سازمان تلویزیون ملی ایران واگذار شده بود، آن‌زمان فراخوان تولید فیلم کوتاه سوپر هشت در کشور با استقبال چشم‌گیری مواجه شده بود، اوایل دهه پنجاه دفاتر سینمای آزاد در شهرهای تهران، اصفهان، شیراز، اهواز، آبادان، بندر عباس، تبریز، همدان، مشهد و خرم‌آباد دایر شد و اعضای علاقه‌مند بسیاری جهت آموزش و تولید فیلم کوتاه، جذب کرده بودند، بطوریکه آمار سرانه تولید فیلم کوتاه در شهرستان‌هایی که دفاتر سینمای آزاد در آنها دایر شده بود به صدها حلقه فیلم کوتاه سوپر هشت می‌رسید. بعد از تهران، آمار اعضای فیلمسازان سینمای اهواز به ده‌ها نفر می‌رسید و سالانه صدها سناریو به دفاتر سینمای آزاد اهواز برای تولید فیلم ارسال و مورد بررسی واقع می‌شدند، همچنین صدها حلقه فیلم کوتاه در واحد کارگاه سینمای آزاد اهواز تولید و در برگزاری سالانه جشنواره‌های سراسری نمایش فیلم کوتاه در شهرستان‌هایی

که دفاتر سینمای آزاد در آنها دایر بود به نمایش عمومی در می‌آمدند، محتوی اغلب سناریوها ارایه شده و همچنین بیان بیشتر فیلم‌های کوتاه ساخته شده از مضامین انسانی بسیار غنی و البته انتقاد آمیز و بدیع تبعیت می‌کردند، در دهه ۵۰ از فرصت آزادی نسبی سیاسی که حزب دموکرات امریکا بر شاه وقت ایران تحمیل کرده بود، روی انتخاب مضامین سیاسی سوژه فیلم‌های سینمای آزاد، تاثیر بسزایی گذاشته بود، بطوریکه اکثر فیلمسازان سینمای آزاد در سراسر کشور به طرح موضوعات با لحن انتقاد آمیز در قالب مستند و نیمه مستند و داستانی روی آورده و از مخاطب و تماشاگر قابل توجه‌ای نیز برخوردار شده بودند، قشر جوان و دانشجوی بیشترین مخاطب تماشای فیلم‌های کوتاه و تجربی سینمای آزاد را به خود اختصاص داده بود، به همین مناسبت سازمان‌های نظارتی و امنیتی از کمیت و کیفیت مخاطب فیلم‌های سینمای آزاد ناخشنود و نگران بودند و در برگزاری مراسم جشنواره نمایش فیلم‌های کوتاه سینمای آزاد نظارت‌های غیر محسوس به عمل می‌آوردند، یادم هست در برگزاری دومین جشنواره‌ی نمایش فیلم سینمای آزاد اهواز که در سالن شهرداری برگزار شده بود، نیروهای امنیتی دو نفر از بازیگران فیلم رود زهر کیانوش عیاری که در دانشگاه جندی شاپور وقت درس می‌خواندند در شب برگزاری جشنواره بازداشت کرده و با خود برده بودند، در پایان نمایش فیلم‌ها، میزگرد بحث و گفتگو پیرامون فیلم‌های اکران شده بخش مسابقه برگزار می‌شد و نقد و بررسی فیلم‌ها، اغلب با استفاده از ادبیات سیاسی که بسیار مورد توجه و علاقه‌ی مخاطبین فیلم‌های سینمای آزاد بود، برگزار می‌شد، سینمای آزاد در کنار تولید فیلم، به کارهای جنبی، راه اندازی کارگاه آموزش عکاسی، فیلمبرداری، مونتاژ فیلم، تدوین و دکوپاژ سناریو و انتشار بولتن‌های خبری حاوی تحلیل و نقد فیلم‌های حرفه‌ای

و آماتور، می پرداخت، ادامه عمر و روزگار ارزنده و اثر بخش فرهنگی و هنری سینمای آزاد ده سال به طول انجامید و با شروع انقلاب بساط آن کاملاً جمع گردید. بله، اشاره شما به عکسی که کیانوش عیاری، امیر زرگان، سید سعید عدنانی و عبدالله سلامی در آن مشاهده می‌شدند به گمانم قدمت آن به سال ۵۳ باز می‌گردد و در دفتر سینمای آزاد انداخته شده بود.

فیلم‌هایی که دوست دارید ببینید کدامند؟

از آنجایی که خود را از نسل تماشاگران و علاقه‌مندان فیلم‌های کلاسیک دوره عصر طلایی دو دهه ۵۰ و ۶۰ سینمای جهان، می‌دانم، بنابراین حس باز بینی و تماشای مجدد فیلم‌های مربوط به آن عصر، می‌تواند برایم جالب و دیدنی باشند، تماشای مجدد آثار سینمایی کارگردانان امریکایی و اروپایی از جمله، نیکلاس ری، ایلیا کازان، جان استرجس، رابرت وایز، جان فورد، اکیرو کورو ساوا، هاوارد هکس، هنری هاتاوی، رابرت آلدریچ، ویلیام وایلر، ژان رنوار، رنه کلمان، رونه کلر، ژان پیر ملویل، آلفرد هیچکاک، اورسن ولز، سرگی ایزنشتاین، جان بورمن، فرد زنمان، آرتور پکن، کن راسل، جرالد اسپنسر چاپلین، اینگمار برگمن، روبر برسون، دیوید لین، فرانسوا ترفو، ژان لوک گدار، لوکینو ویسکوتی، ویتوریو دسیکا، جوزف لوزی، پیرو جرمی فدریکو فلینی، پیر پائلو پازولینی، لوئیس بونوئل، سام پکن پا و همچنین دیدن فیلم‌های ساختار شکنانه محصول دهه هفتاد از کارگردانانی چون، استانی کوبریک، فرانسیس فورد کاپولا، مارتین اسکورسیزی، رومن پولانسکی، جورج لوکاس، اولیور استون و استیون اسپیلبرگ. می‌تواند برایم خاطره انگیز و جالب باشند.

کدام سکانس از کدام فیلم یا فیلم‌ها، شما را در کدام مرحله از زندگی به وجد می‌آورد؟

خوشبختانه تاریخ جهان سینما، از وجود فیلم‌های قابل اعتنا و دیدنی سرشار است و تاکنون به اندازه‌ی موه‌های سر آدم، فیلم درخشان و تماشایی ساخته شده و به اکران عمومی در آمده و به چندین نسل از مخاطبین عرضه شده است، امروز میراث سمعی و بصری فیلم‌های تاثیرگذار، از جمله اندوخته و سرمایه‌های فرهنگ جهانی بشمار می‌آیند. زیرا سینما از مجموعه‌ی ده‌ها هنر پیوسته ساخته شده و آن‌ها را در بر گرفته و به خدمت فرایند جادوگرانه‌ی خود در آورده است. از راه پرداختن به سینما، کسب تجارب عملی مقارن از چندین کار هنری امکان پذیر می‌شود، ظرفیت و قابلیت چنین فرایندی در هیچ یک از پدیده‌های فرهنگی و رسانه‌ای وجود ندارد و مورد بهره‌برداری و استثمار واقع نمی‌شود. در واقع سینما، جایگاه منحصر بفرد تجلی مجموعه‌ای از هنرهاست. برگردیم به سوال مشخص حضرت‌عالی، همواره از دیدن فیلم‌های بلند حرفه‌ای با روش درام و ملودرام حاوی مضامین انسانی و تکنیک قوی، لذت برده‌ام و همچنین از تماشای فیلم‌های کوتاه تجربی و مستند که بیان و تکنیک جدید و بدیعی به مخاطب عرضه کرده اند، استقبال و با میل کافی به تماشای آنها نشسته و اعتنا کرده‌ام.

انقلاب شد، انقلاب پیروز شد، جنگ شد، جنگ پایان یافت. سال ۵۷ تا ۶۷ علاوه بر انقلاب و جنگ، نگرانی‌های هنری شما به عنوان نقاش و سینماگر چه بودند؟

سه سال مانده به پایان دهه پنجاه، فراهم شدن مقدمات وقوع انقلاب سال ۵۷ بصورت یک امر اجتناب ناپذیر در آمده بود و تمام اقشار جامعه شهری کشور به استقبال آغاز فصل انقلاب، رفته بودند، اقشار نسل اول شروع انقلاب از تمام دل‌بستگی و وابستگی‌های دوره ۵۰ ساله ستم شاهی، عملاً دست کشیده و شرکت در فراهم نمودن اسباب و تحولات

بد باز مانده از نظام سیاسی سابق، به چنگ انقلابی‌ها افتاده بود. سالن سینماها و سایر اماکن تفریحی و سرگرم کننده به آتش کشیده و یا تخریب گردید و یا بصورت متروکه در آمد. روکردهای جدید انقلاب هر چه بود، بصورت تابو و معبود اقشار جامعه انقلاب در آمد، بعد از پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی، تکلیف هنر و ادبیات آزاد برای همیشه روشن نشد و بخشی از آن بصورت ابزار برای رشد و توسعه دست آوردهای فرهنگی انقلاب ۵۷ در آمد، بنده نیز مانند همه انقلاب زده‌ها از تمام اندوخته‌های سابق خود دست کشیدم و به انقلاب و جنگ پیوستم و به استقرار جمهوری اسلامی رای مثبت دادم، والسلام، نامه تمام.

پدیده انقلاب را برای ادامه حیات خود، انتخاب کرده بودند. سیاست، اقتصاد، فرهنگ، قوانین و روابط اجتماعی سابق، همه و همه دچار بحران شده و استقرار سابق خود را به پاس وقوع انقلاب از دست دادند، ضوابط، ارزش‌ها و جذابیت‌های متعارف فرهنگی رنگ و روی خود را باختند، شعر و ادبیات، موسیقی، هنرهای تجسمی و نمایشی و سایر وسایل ارتباط جمعی رواج و رونق سابق خود را از دست دادند و آخرین فرآورده‌های خود را زیر چرخ انقلاب ریختند. استقبال از وقوع انقلاب همه چیز را تحت شعاع قرار داده بود، حتی طبیعت ترجیح داده بود تا تصویر رهبر انقلاب را روی بوم ماه نقاشی کند. سرانجام انقلاب پیروز شد و تمام مقدرات میراث، اندوخته‌ها و دارایی‌های خوب و



سکوی پرتاب به قعر انسانیت:

نقدی بر فیلم سکو (پلتفرم)

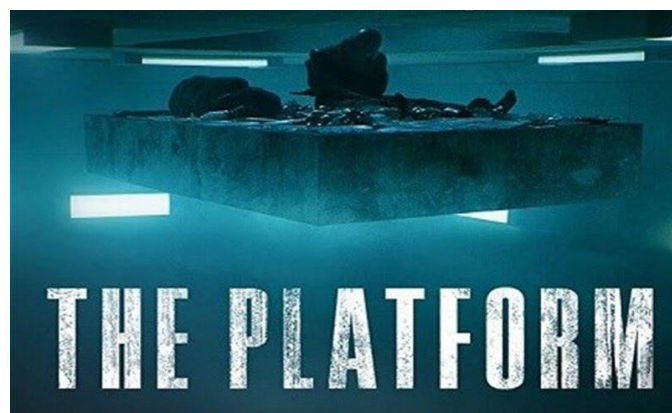
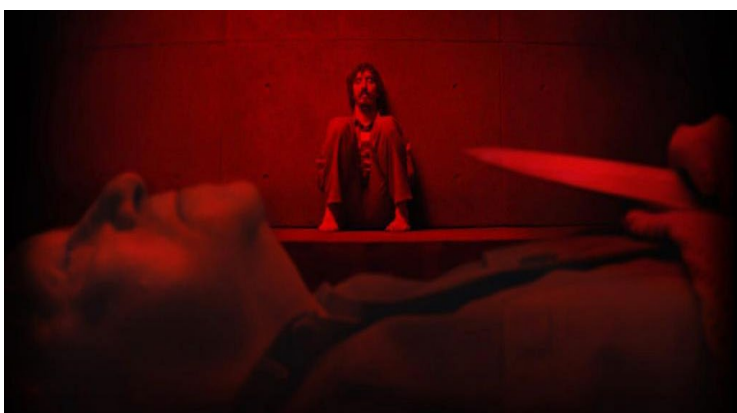
(با نگاهی به کتاب تئوری انتخاب از ویلیام گلسر [۱])

ابراهیم زهیری

- از طبقه اول شروع به حرکت می‌کند. این سکو لحظاتی در طبقات توقف می‌کند و هم‌سلولی‌ها می‌توانند هر مقدار که بخواهند از روی غذای موجود بر روی سکو بخورند. در حقیقت نکته کلیدی فیلم در اینجا مستتر است؛ نزاع برای بقا و تاثیر آن بر اخلاق و نوع واکنش انسانها به این نیاز اساسی. در این نقد فارغ از نظرگاه‌های فلسفی، اجتماعی، مدیریتی و سیاسی که بر فیلم مرتب است صرفاً از جنبه تطبیقی با نظریه تئوری انتخاب [۲] ویلیام گلسر مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد.

گورنگ که نشانه‌هایی از افسردگی را دارد بر اساس اصل روانشناسی کنترل بیرونی [۳] (گلسر، ۱۳۹۹: ۲۸) داوطلبانه جهت ترک سیگار (به عنوان عملی خلاف تصویر (دنیای) مطلوب [۴] ذهنیش) به این زندان قدم می‌گذارد. هر زندانی می‌تواند یک وسیله همراه خود داشته باشد گورنگ با کتاب دنکیشوت

در ایام قرنطینه اجباری توسط دولت‌ها حاصل از بیماری کرونا فیلم اسپانیایی EL HOYE که این روزها به نام The Platform ۲۰۱۹ ترجمه و ارائه شده است به شدت مورد تحسین منتقدین قرار گرفته و به یکی از پرمخاطب‌ترین فیلم‌های روز جهان تبدیل شده است. فیلم سکو (حفره) روایت سازهی مخوفی را به تصویر می‌کشد که تعداد زیادی انسان در



در دست هم سلولی تریماگاسی می‌شود؛ کسی که چاقوی بزرگی به همراه خود دارد. تریماگاسی که تجربه بیشتری را در این حفره دارد نسبت به اصلی‌ترین نیاز انسان که همانا بقاست [۵] کاملاً آگاه است. شدت این نیاز فضای دوستانه و همبستگی در بین هم‌سلولی‌ها و کل زندانیان را کاملاً از بین برده است.

تریماگاسی به جرم پرت کردن تلویزیون از پنجره و افتادن بر روی سر یک مهاجر و کشته شدن مهاجر به زندان افتاده است. کارگردان در همین دیالوگ کوتاه در معرفی تریماگاسی

آن زندانی هستند. در پایان فیلم به این امر پی می‌بریم این سازه دارای ۳۳۳ طبقه است که به صورت عمودی روی هم قرار گرفته‌اند. در هر سلول (طبقه) دو زندانی به صورت داوطلبانه یا به دلیل محکومیت مجبورند دوران مشخصی (محکومیت) را در آن سپری کنند. سکونت در طبقات به صورت ماهانه و تصادفی جابه‌جا می‌شود و همسلولی‌ها تا وقتی یکی از آنها از بین نرود، با هم می‌مانند. سکویی برای رساندن غذا - که بر اساس ذائقه و سفارش اولیه زندانیان در قبل از ورود به زندان انتخاب و با وسواس پخته می‌شود

و اختیار و تخریب روابط عمل میکنند که پس از مشاهده لحظاتی از فیلم به این امر پی می‌بریم. این تئوری این واقعیت را برملا می‌سازد که باور به کنترل بیرونی به همه افراد حتی طبقه قدرتمندان آسیب می‌رساند (گلسر، ۱۳۹۹: ۸۲) و در نیمه‌های فیلم حضور زنی از کادر زندان (طبقه قدرتمندان) در سلول گورنگ بر این امر صحنه می‌گذارد.

با هوشمندی گریزی به عارضه مهاجرت در کشورهای غربی، نقش رسانه در فرهنگ مصرف‌گرایی از سوئی و ورژن خوردن محصولات تولیدی با تغییر اندک جهت شارژ فروش بیشتر به هر قیمتی و بمباران انسان‌ها با این تبلیغات جهت خرید چیزهای بی‌مصرف می‌زند. این زندان همانند همه‌ی زندان‌ها بر مبنای



در ابتدای ورود گورنگ با توجه به انتخاب نوع شخصیت توسط کارگردان به عنوان قشر روشنفکر جامعه به دلیل انتخاب کتاب و استفاده از الفاظ محترمانه در هنگام صحبت با تریماگاسی از خوردن غذای از روی سکو به دلیل استفاده توسط زندانیان طبقات بالا امتناع می‌کند ولی پس از چند روز به علت ضرورت برآوردن مهم‌ترین نیاز از سلسله نیازهای تئوری انتخاب که همان بقا و زنده ماندن است شروع به غذا خوردن می‌کند. عمل بر خلاف جهان مطلوب گورنگ به عنوان قشر روشنفکر جامعه او را به مرحله خشم و استیصال می‌رساند، در واقع بر اساس تئوری گلسر خشم یا عصبانی کردن خود، به عنوان دستورالعملی ژنتیکی برای بقا به

باورهای روانشناسی کنترل بیرونی جهت تغییر رفتار زندانیان و تنبیه قانون‌شکنان ساخته شده است و زندانیان طبقات بالاتر به پایینی‌ها زور می‌گویند و به فضای غیرعادلانه و نابرابر زندان دامن می‌زنند، تضاد طبقاتی جامعه در این زندان نیز حکمفرماست و گویی هیچ روزن‌امیدی برای گفتگو بین زندانیان طبقات و یا تقسیم مناسب غذا به طوریکه به همه زندانیان برسد نمی‌توان تصور کرد. در سکانس تلاش مرد سیاهپوست در بالارفتن به طبقه بالاتر و همچنین عدم توجه زندانیان پایین به نصیحت‌های زن، این موضوع به وضوح نشان داده شده است.

گلسر نظریه‌پرداز تئوری انتخاب معتقد است که کنترل بیرونی با از بین بردن آزادی

بیرونی قادر به انجام آن نبودند. او قبلاً همه تلاشش را برای برقراری عدالت از راه گفتگو و آموزش‌های سوسیالیستی به منظور ایجاد همبستگی امتحان کرده بود. در پایان فیلم گورنگ با خشنودی؛ که غایت هستی است، پسرک را سوار بر سکو می‌کند و از طبقه ۳۳۳ (نماد شیطان) به جهان بالا که همانا آزادی و نور است رهنمون می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. گلسر، ویلیام (۱۳۹۹) تئوری انتخاب، ترجمه‌ی علی صاحبی، —: نشر سایه‌ی سخن.
۲. Choice theory: می‌گیرد؛ در این تئوری صحبت بر این است رفتارهای هر انسان بیش از آنکه بر اساس محرک‌های بیرونی باشد، از عوامل درونی نشأت می‌گیرد.
۳. External Control Psychology؛ فرضیه عملیاتی که روانشناسی کنترل بیرونی در جهان به کار می‌گیرد این است: افرادی را که کار خطایی انجام می‌دهند، تنبیه کنید، آنگاه آنها کاری را می‌کنند که ما می‌گوییم درست است.
۴. Quality World
۵. Survival
۶. بقا/عشق و احساس تعلق/قدرت و پیشرفت/آزادی/تفریح
۷. Love
۸. Freedom
۹. یکی از شیوه‌های مطلوب بکارگیری تئوری انتخاب برای حل مشکلات، این است که توافق کنید که رابطه را درون دایره‌ی بزرگی که آن را دایره حل اختلاف می‌نامند، تجسم کنند.

افسردگی او منجر می‌شود و در واقع افسردگی کردن نوعی کمک‌خواهی بدون التماس است. (گلسر، ۱۵۱:۱۳۹۹) پس از چندی می‌بینیم که این نیاز آنقدر پررنگ و تعیین کننده می‌شود که گورنگ مرتکب قتل می‌شود و حتی حاضر می‌شود که گوشت هم سلولی خود را نیز بخورد، در واقع این نیاز جرم‌خیزترین نیاز بشر است. در این فیلم می‌توان شدت قوت نیازهای تئوری انتخاب را در تک تک کاراکترهای این فیلم دید [۶]. گورنگ در سکانسی از فیلم می‌گوید که هر شخص خودش مسئول رفتار و نتایج عملکردش است و اینکه تغییر خود به خود ایجاد نمی‌شود، در حقیقت تئوری انتخاب گلسر دقیقاً بر همین امر مبتنی است.

گورنگ با دیدن مادری که به دلیل فقدان فرزند (نیاز به عشق و احساس تعلق [۷]) عقل از کف داده است به دنبال اقداماتی جدی برای نجات خویش و بقیه زندانیان است (میل به آزادی و اختیار [۸]) و در نهایت با مردی سیاهپوست که جهان مطلوب خویش را که همان نیاز به آزادی را در رسیدن به بالاترین طبقه (نیاز عشق که می‌تواند استعاره از خدا = زندانبان باشد) به وسیله‌ی طناب جستجو می‌کند به توافق می‌رسد تا به جای جستجوی حقیقت در بالا در پی آن به پایین برود.

گورنگ (نماد طبقه‌ی روشنفکر) با این مرد سیاهپوست که نمایشی از طبقه دین‌مدار جامعه است بر مبنای واقعیت درمانی (گلسر: ۲۰۵:۱۳۹۹) در تئوری انتخاب به منظور اصلاح و بهبود رفتار و روابط زندانیان از سویی و از سویی دیگر بر طرف نمودن نیاز بقا و آزادی خود به توافق می‌رسد و دن کیشوت وار شمشیر به دست سوار بر سکو می‌شود و این سکو را به عنوان دایره‌ی حل اختلاف [۹] با استفاده از فن اقناع و مذاکره و حتی جبر به منظور رساندن غذا و تغییر رفتار جهت کمک به حفظ بقا کل زندانیان انتخاب می‌کند. عملی که مسئولین زندان با استفاده از تئوری کنترل



نوابت NAWABET

مجله نوابت

شماره ی چهارم با محوریت نقد

اهواز / مهر ۱۳۹۹ / سپتامبر ۲۰۲۰

بررسی کتاب
عربی-فارسی

النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة تلخيص وقراءة في كتاب الدكتور إبراهيم الحيدري ابتسام فاخر



عن الكاتب:

الدكتور إبراهيم الحيدري، باحث وعالم الاجتماع العراقي، بعد حصوله على شهادة البكالوريوس في قسم الاجتماع من جامعة بغداد، مارس دراسته العليا في ألمانيا وحصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة برلين.

الحيدري ألف كتب ومقالات عديدة باللغتين العربية والألمانية. من أهم مؤلفاته:

١. الفتوة بين التراث والمعاصرة

٢. اثنولوجيا الفنون التقليدية-دراسة سوسيولوجية لفنون وصناعات وفولكلور المجتمعات التقليدية

٣. صورة الشرق في عيون الغرب

٤. النظام الأبوي واشكالية الجنس عند العرب

٥. سوسيولوجيا العنف والإرهاب

٦. النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة

عن الكتاب:

كتاب «النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة»، يحتوي على سبعة فصول، يتكلم الكاتب فهن عن سير التطور الفكري النقدي منذ انطلاقه من الفلسفة الإغريقية حتى عصر النهضة الذي ظهر بعد الحركة التنويرية من بعد تخطي العصور الوسطى، إلى ممارسة خطه الفكري من بعد الثورة الصناعية وظهور التفكير الحدائي وبلبه ما بعد الحدائي.

ايضاً يتكلم الكاتب، عن النهضة الفكرية النقدية عند العرب والاسلام وكيفية ظهورها وتأثيرها على الفكر الأوروبي، من ثم ضعفه وبعده تحديثه في عصرنا هذا.

هذا الكتاب صدر عن دار الساقى، الطبعة الأولى في عام ٢٠١٢ الميلادي، في لبنان.

أما الكاتب والعالم الاجتماع العراقي، الدكتور إبراهيم الحيدري يذكر في كتابه، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، نقلاً عن فولفجانج فريتز هاوج، أستاذ الفلسفة في جامعة برلين الحرة، بأن جاءت كلمة النقد لأول مرة في اللغة الإغريقية بمعنى الإختبار أو الحكم، الذي يعتبر أهم المقدرات عند الإنسان التي تحفظه من الخطأ أو الخديعة، وبصورة خاصة، في ما يخص الشخص ذاته، وهو ما أطلق عليه "النقد الذاتي"، وفي الوقت ذاته دلت كلمة "نقد" على نوع من الجدل العقلي أو النشاط المتميز العقل من أجل الوصول إلى معرفة أخرى.

الحيدري بعد ما يذكر مفهوم النقد عند أفلاطون وسقراط، يكتب بأن النقد، هو "فن الحكم"، أي الفصل بين الأشياء والحقائق التي يُختلف عليها ووضعها موقع التساؤل. ثم يذكر في باب النقد الإيجابي الذي يعرف بالنقد البناء والنقد السلبي أي الهدام، تعبير السفسطة والذي قد يكون أول فكر نقدي سالب. ثم ينطلق إلى علم الكلام وظهوره في المجتمع العربي أي بدايات الحركة التنويرية، والتي بدأت من البصرة بسبب تفجر الصراعات السياسية والدينية حتى يصل إلى الاعتزال، أي أول فلسفة تنويرية في الإسلام. فهؤلاء ناقشوا الكثير من القضايا الاجتماعية من الاتجاه الفلسفي. ثم ظهر الشك كحركة نقدية استهدفت الجدل المنطقي والفلسفي. هذه الأحداث تقارن العصور الوسطى والأحداث التي سببت الانتقال إلى عصر جديد والذي سمي بعصر النهضة في أوروبا. يكتب الحيدري، مع أن أغلب الأراء والمبادئ العلمية التي ظهرت في هذه المرحلة لم تطبق في الواقع ولم تستخدم في العلوم، لأن أغلب هؤلاء العلماء والمفكرين



ظلوا متأرجحين بين منهج القياس والإستقراء، فقد انفصل العلم والمعرفة عن الكنيسة، وتغيرت النظرة التشاؤمية التي طبعت الفكر الاجتماعي في العصور الوسطى إلى نظرة تفاؤلية، وازدهرت الحياة العقلية والفكرية، وتطورت العلوم

والفنون والآداب وكوّنت بداية لهضة أوروبية سميت في ما بعد بعصر النهضة.

ففي العصر النهضة الأوروبية التي شاهدت تطورات كثيرة وعميقة من حيث الاقتصادي والاجتماعي والتي ساعدت

Critic او النقد في اللغة هو فحص الشيء وتقييمه. في عرف اللغة غالباً يستخدم في تبين وكشف العيوب والنقوص. أما النقد لديه وجه آخر، علمي وأكاديمي، الذي يتداول مابين المثقفين وأهل العلم وهو دراسة نقاط الإيجابية والسلبية (أو نقاط القوة والضعف) لأثر ما، من ثم الحكم عليه حسب معايير وموازن معينة. جاء في المعجم الوسيط، النقد في اللغة أنه اختبار الشيء وتمييز جيده من رديئه، ويقال: النقد في التمييز بين الأنواع الأدبية النثرية منها والشعرية على حدٍ سواء، وتمييز جيدها من رديئها وإظهار ما فيهما من عيب أو حسن.١

النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة



إبراهيم الحيدري

الساقى



والتزمت بمنهج جدلي نقدي يربط النظرية بالممارسة [الفعل الاجتماعي].

يقوم الحيدري بمقارنة الفلسفة النقدية مع الفلسفة التقليدية ويقول: تطورت النظرية النقدية إلى فلسفة اجتماعية كما في عصر التنوير، من أجل توحيد الفكر النقدي، مرة أخرى، مع فلسفة اجتماعية نقدية تحرر نفسها من أي ادعاء تسلطي أو طوباوي.. وتعلو على الفلسفة التقليدية لتدرس الضعف الإنساني والعنف السياسي.. وعفوية الجماهير..

الدكتور إبراهيم الحيدري يعد لنا في فصل الرابع من كتابه، رواد مدرسة فرانكفورت. ويبدأ بماكس هوركهايمر، مؤسس النظرية النقدية، ثم تيودور أدورنو الفيلسوف القرن العشرين، وبعده هيربرت ماركوزه الذي اشتهر بفلسفة الرفض، ثم إريك فروم الذي وجه انتقاداته إلى الفرويدية بينما كان أغلب أعضاء مدرسة فرانكفورت من المدرسة الفرويدية. فروم ربط مدرسة فرانكفورت بالتحليل النفسي حيث قارن بين العلاقات الإنسانية، بالمعنى الفرويدي، كما وقف فروم ضد تشاؤمية فرويد و ضد مفهومه لغريزة الموت. فالتر بنيامين، الذي اشتهر بخطاب الحدائة الفنية، كان عضواً آخر لمدرسة فرانكفورت. ثم، يورغن هابرماس الألماني، من أهم الفلاسفة النقديين المعاصرين، ومن ألمع رواد مدرسة فرانكفورت، حاول إخضاع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت للتعديل وإعادة صياغتها من جديد. وقد استطاع هابرماس أن ينتقل إلى مرحلة متقدمة في تكوين اتجاهه النقدي الخاص حول دور العلم والتقنية في مجتمع ما بعد الحدائة. وهكذا كونت إسهامات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تياراً فلسفياً جديداً داخل منظومة الفكر الأوروبي المعاصر.

بعد تطور الجذري للنظرية النقدية، يرى هابرماس أن على الفلسفة أن تبقى مرتبطة بالمشكلة الاجتماعية بحيث تكون نقداً جذرياً يكتسب محتوى اجتماعياً وسياسياً. كان هوركهايمر وأدورنو أول من طرح موضوع الحدائة للنقد عندما ناقشا العلاقة الجدلية بين أفكار عصر التنوير وتطبيقاتها العملية في الواقع الاجتماعي. فالحدائة لا تستمد قوتها من طوباويتها الوضعية، وإنما من وظيفتها النقدية التي تحتفظ بها بمدى ما بقي مقاومة الماضي. ويبقى هذا الفكر النقدي يجمع فكرة التقدم بفكرة التسامح.

قد خصص الحيدري قسم كبير من الفصل الخامس لفردريك نيتشه، أحد أشهر فلاسفة الألمان، والذي بوصفه بادرباؤل بيان "لما بعد الحدائة". في الوقت الذي ما

على تطور الأفكار العلمية والفلسفية، ظهرت المدرسة الرومانسية، أي الوعي التاريخي من بعد عتمة العصور الوسطى والتي كانت تمهيد ومقدمة لظهور الفلسفة التنويرية وأهمها الفلسفة الماركسية. أما هدف الرئيسي في عصر التنوير، تكوين الفلسفة الجماهيرية بدلاً عن الفلسفة الأرستقراطية ومشاركة الجمهور في مشروع التقدم الإنساني لتغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية لصالح الإنسان ومجتمعه. في عصر التنوير أي عصر انتصار الفكر الاجتماعي والفلسفي الحر، ظهر في فرنسا وفي إنكلترا وفي إيطاليا وفي ألمانيا مفكرون عظام أمثال، فولتير وروسو وهيوم وجونسون وميكافيلي وغوته وغيرهم.

بعد الثورة الفرنسية وايضاً الثورة الصناعية في قرن الثامن عشر، ظهرت الفلسفة الماركسية التي قامت بنقد الأوضاع الاقتصادية الرأسمالية المرهونة والتي كانت أرضية لإنشاء مدرسة فرانكفورت النقدية. نظرية فرانكفورت قامت بنقد المجتمع والأنظمة الحاكمة لكن بهدف ايضاح ماهية المجتمع. في حين كانت النظرية الماركسية البدوية تهتم أكثر بالاقتصاد، ركزت المدرسة النقدية الجديدة على المستوى الثقافي وواقع المجتمع الرأسمالي الحديث. وبعبارة أخرى، النظرية النقدية الجديدة المنبعثة من فلسفة ماركس، سلطت الضوء من ناحية الاقتصاد إلى المجال الثقافي. ٣

أثارت مدرسة فرانكفورت النقدية كثيراً من الجدل والسجال وفي شتى ميادين المعرفة الإنسانية، لأنها كانت المشروع النقد الأول لأسس الحدائة الغربية، الذي قام على مبادئ التنوير والعقلانية والتقدم الاجتماعي وأولوية الانسان.

كان هدف مدرسة فرانكفورت هو دراسة العلاقات الاجتماعية المعقدة في النظريات الاجتماعية التقليدية والاتجاهات الفلسفية وكذلك الحركات العمالية في أوروبا. فميزت النظرية النقدية نفسها بقوة عن الفلسفة التقليدية وعلم الاجتماع الوضعي والمنهج الإمبريقي،



أما خلال العقدين الأخيرين بدأ تيار نقدي بالنمو وأخذ يعبر عن خصائص التفكير الاجتماعي والفلسفي المعاصر المتمثل في نقد البنى الفكرية والمجتمعية وخاصة نقد العقل العربي. فنحن بحاجة إلى مشروع نقد أدبي وثقافي واجتماعي وسياسي مهمته ممارسة نقد جذري يبرئ الوعي بأهميته وفاعليته وأثره في عملية التواصل والتفاهم والحوار، ينقلنا من نقد الفكر إلى نقد المجتمع، أي نقد الثقافة والسلطة ونظام الحكم والأيدولوجيا التي تختفي وراءه.

في نهاية الكلام، يؤشر الحيدري إلى حاجة المجتمع العربي لمثقف فاعل، مبدع ومبتكر، وليس مقلداً محاكياً، بل مثقف يسعى إلى معرفة الحقيقة من دون أن يدعي امتلاكها، لا كالكائد السياسي، وإنما يتحدد دوره بمقدار مشاركته في عملية التواصل والتفاعل والحوار والتناقص والتثقيف وتغيير المنظومة الذهنية والقيمة التقليدية القديمة التي تقف عائقاً أمام التطور والتقدم الاجتماعي والثقافي والسياسي وتساعد على تغير منظومة القيم الأبوية التي تساعد على تنصيب قادة في المجتمع وجعلهم أصناماً يجبرون الناس على عبادتهم.

المصادر:

١. مجمع اللغة العربية (٢٠٠٤)، المعجم الوسيط (الطبعة الرابعة)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، صفحة ٩٤٤. بتصرف.
٢. جورج ريتزر، نظريات علم الاجتماع المعاصرة. ترجمة: محسن ثلاثي. دار نشر علمي، طهران، إيران. الطبعة الرابعة عشر، عام ١٣٨٨ شمسي. صفحة ٢٠٢. بتصرف.
٣. إبراهيم الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساق، ١٩٩٦، صفحة ١٢.

زال فيه العالم يراوح على عتبات الحداثة، يدخل العالم (الغربي) تيار "ما بعد الحداثة": مشروع تحرر فكري وعملي من مشروع الحداثة الذي لم يكتمل ووضعه ضمن الاتجاه التشاؤمي الذي يعود في أصوله إلى فلسفة نيتشه العدمية؛ والذي يمثل نهاية عصر الحداثة. التنوع والتعدّد والإختلاف والتفكيك واللاتحديد من سمات عصر ما بعد الحداثة، الذي يسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة. وهذا فإن مفهوم ما بعد الحداثة يشمل خطابات متنوّعة ومتعدّدة تلتقي كلها حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة. إذا كانت الحداثة تربط التقدم بالثقافة، فإن ما بعد الحداثة تفصل ما ارتبط وتفككه. فهذا المفهوم (ما بعد الحداثة) ما زال بشكل أو بآخر ضبابياً، لإرتباطه بمفهوم الحداثة الذي ما زال ساري المفعول.

في نهاية الفصل الخامس، الحيدري يشير إلى مواضيع ظهرت تحت إطار مفهوم ما بعد الحداثة، منهن العولمة وحوار الحضارات اللاتي يرتبطا بالتقدم العلمي والفكري، والتي جعلت من العالم "قرية كونية"، يتجنب فيها الإنسان الصراعات الدموية والمشاكل المستعصية، ويتعلم أن يكون متحضراً.

الدكتور إبراهيم الحيدري يخصّص الفصلين الأخيرين من كتابه للحداثة في الإسلام والخطاب النقدي عند العرب. حدث نهضة فكرية واجتماعية بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلادي أي الثالث حتى السابع الهجري، وظهرت قوى عقلانية منوّرة، والذي أدّى إلى تطور، وتجديد وإزدهار ملحوظ في كثير من عناصر الحضارة المادية والمعنوية، وخاصة في المدن الإسلامية الكبرى ولا سيما في العراق وإيران.

يكتب الحيدري في كتابه الأخر، صورة الشرق في عيون الغرب، أن كان العرب والمسلمون يشكلون مرجعية ثقافية لمفكري أوروبا حتى عصر النهضة، حيث انعقدت علاقات ثقافية مباشرة. وكانت حصيلة تلك العلاقات الثقافية نقل كثير من الأعمال الفلسفية والعلمية إلى اللغة اللاتينية.

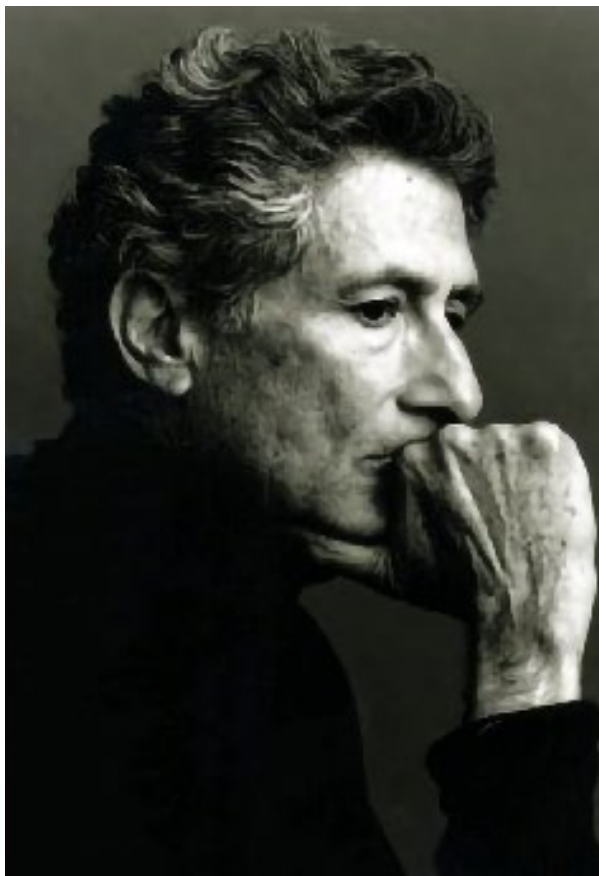
من أهم أسباب فشل مشروع النهضة، البنى الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، ففي العالم العربي عكس الطبقة البرجوازية في أوروبا، لم تستطع الطبقة التجارية النامية أن تزدهر وتتقدم، وسرعان ما ذبلت. وهذا ما يتجلى في إشكالية العقل العربي ومفهوم الدولة وروح المواطنة والنظام الأبوي البطريكي والنزعة الاستبدادية المنبثقة عنه وإشكالية الإصلاح والتحديث والتنمية المستدامة.



متن و نقش منتقد از دیدگاه ادوارد سعید

گردآوری و ترجمه: مائده ساکی

که همان تولید فرهنگی یا کنش فرهنگی اثر ادبی است و از روابط بین قدرت، یا همان شرایطی که از آن برخاسته است به وجود می‌آید. چالش واقعی برای سعید گفت‌وگو و مذاکره بین دو نگرش به متن است که به روش‌های مختلف این‌که چگونه متن‌ها در دنیا وجود دارند می‌توانند ناقص نمایش دهند. برای مثال یک کلاسیک-رنالیست (۴) متن را به مثابه چیزی که به دنیای آن بیرون اشاره دارد می‌پندارد. این دیدگاه در به کار بردن روش‌هایی که در آنها زبان با شکل دادن روش‌شناسی‌هایی، مشخص می‌کند چه چیزی در دنیا دیده شود شکست خورد. از سوی دیگر یک ساختارگرا، جهان و ماهیت وجودی‌ای را می‌پندارد که کاملاً توسط متن ساخته شده است. در نتیجه این دیدگاه اجازه‌ی تجربه‌ی غیرمتنی از جهان و تجربه هر دنیایی خارج از متن را به مخاطب نمی‌دهد.

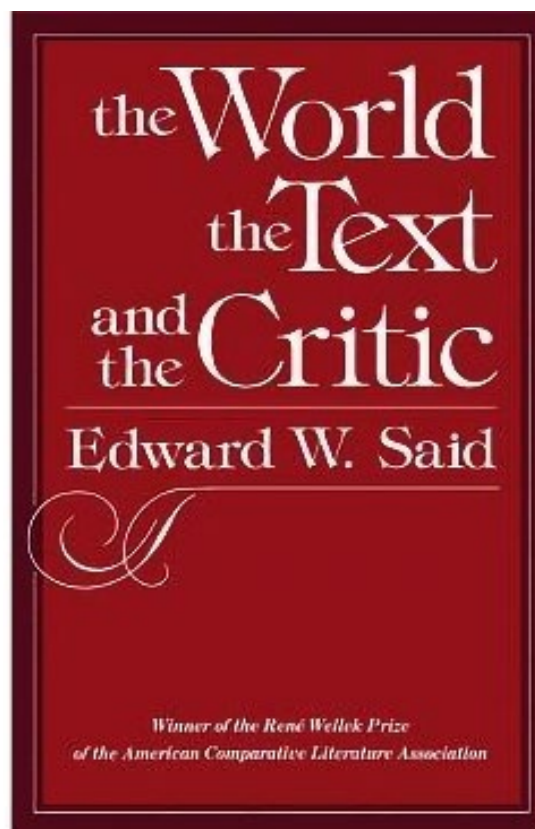


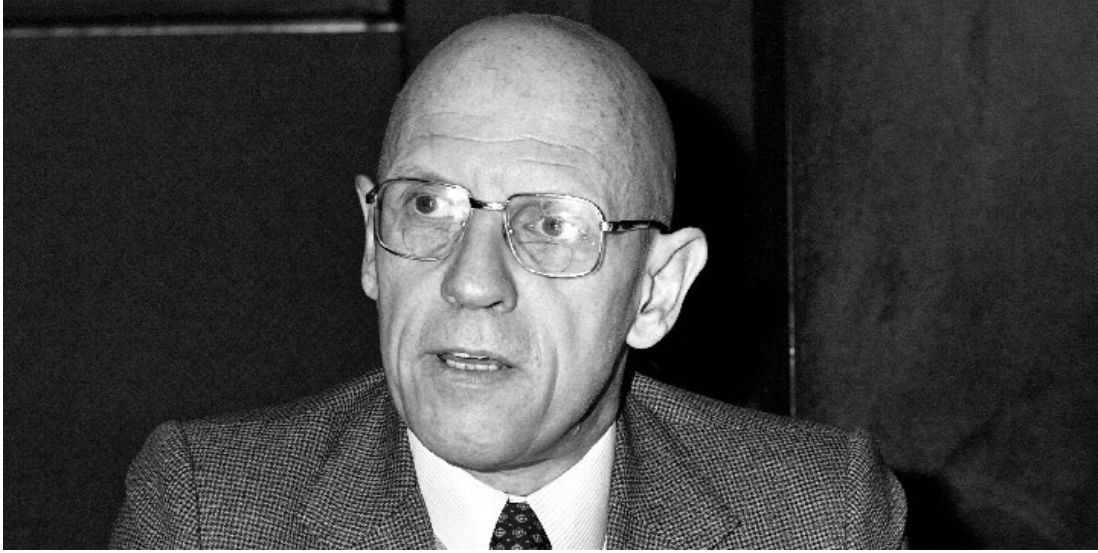
اثر جهان، متن و نقد شاه‌کار ادوارد سعید است که نقش کلیدی او را در تئوری نقد معاصر به خوبی بیان می‌کند. این اثر ضرورت اسلوب‌شناسی که سعید در آثارش همواره به آن می‌پرداخته را به خوبی نشان می‌دهد. زمانی که با دقت به این اثر سعید نگاه بیندازیم ادوارد سعید ماده‌باور (۱) بیش از سعید شرق‌شناسی ظهور می‌کند و مسائلی را که در آثار سعید برجسته هستند و هویت انتقادی وی را از تئوری‌های گفتمان استعماری تمایز می‌دهند به راحتی در این کتاب می‌بینیم. سعید موافق نقد غیرمذهبی یا سکولار است و منظور وی از نقد سکولار، نقدی جدا از محدودیت‌های تخصصی روشنفکر است. او همیشه حامی و طرفدار آماتوریزم (۲) در زندگی حرفه‌ای خود بود و تنها به یادگیری بیشتر در تخصص خود که ادبیات انگلیسی بوده اکتفا نکرده است.

از نظر سعید مشکل نقد معاصر، فرم‌گرایی افراطی آن است که بیشتر به فعالیت‌های رسمی متن توجه می‌شود و در مقابل توجه ناچیزی به داده و اطلاعات متن می‌شود. موضوع محتوابودگی (۳) در واقع همان مسئله‌ی موقعیت خود نویسنده در جهان است؛ زیرا که هر متنی برساخته از بسیاری گفتمان‌های موجود است. چنان‌که نویسندگان [و موضوعیت و محتوای مسائلشان] نیز می‌تواند برآمده از آنها باشد. سعید بر این باور است که مخاطب بایستی در مقابل این مفهوم پیش‌فرض که ادبیات بی‌جان و خنثی است مقاومت کند و نیز اضافه می‌کند که پنداشتن ادبیات به عنوان یک ساختار منفعل در نهایت باعث می‌شود که حقیقت مهمی را از دست بدهیم؛ حقیقتی

نقش منتقد و روشنفکر ملی، همواره دل‌مشغولی سعید در تمام دوران حرفه‌ای وی بوده است. تناقض موقعیت سعید، مسئله‌ای است که حرفه‌اش را شکل داده است. جهان و ارتباطش با متن و منتقد برای ادراک ارزش اثر روشنفکری برای سعید از اهمیت بسزایی برخوردار است. او بر این باور است که نقش منتقد آن است که به تخصص‌گرایی‌ای که در نقد آکادمیک وجود دارد به طور رادیکالی یورش برد و از واقعیت‌های سیاسی جامعه‌ی معاصر آن را بزاید. سعید نقد را امری بسیار جدی می‌پندارد. به طوری که باور دارد حتی در میان مبارزه‌ای که دو طرف بدون هیچ اشتباهی در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند، حتی آن جا نیز نقد بایستی حضور یابد؛ زیرا که مسائل، مشکلات، ارزش‌ها و حتی آرمان‌هایی وجود دارند که ارزش مبارزه را دارند. به طور خلاصه این توضیحات عملکرد یک روشنفکر مردمی است.

برای سعید نقد اولویت کلیدی یک روشنفکر این است که دلواپس و مشتاق است. فعالیت غایی چنین فردی ترفیع تئوری‌های تخصصی و پیچیده نیست، بلکه سخن گفتن از حقیقت در مقابل قدرت است. با این که اندیشه‌های برابری و عدالت بیشتر شده‌اند اما هنوز در بخش‌هایی از دنیا بی‌عدالتی ادامه دارد و وظیفه‌ی روشنفکر این است که این مفاهیم را در موقعیت‌های واقعی به کار ببرد. روشنفکران مانند متونی که خلق می‌کنند ماشین‌های تئوری نیستند، بلکه دائماً به خاطر پیچیدگی وجودی موجود در جهان متغیر هستند. این تجربه و پختگی است که به اثر یک روشنفکر جدیت و اهمیت می‌بخشد. نقش روشنفکران پسااستعماری این است که به عنوان یک یادآور به استعمار و تأثیرات مدام آن کنش نشان دهند و به علاوه فضایی که جوامع استعمارشده بتوانند در آن خود را نشان دهند گسترش و بسط دهند. تبعید برای سعید وضعیتی دوگانه‌ی عمیقی است که تقریباً برای ماهیت وجودی نقد حقیقی، حالتی ضروری نیز می‌باشد. از نظر سعید تبعید می‌تواند وضعیتی باشد که فرد در آن به قدرتی برای خلاق بودن عمیقی دست یابد. همان‌طور که ویلیام هارت (۵) گفته است، سعید در دیار پسااستعمارها و پست‌مدرن‌ها همواره بسان اسب تروا بوده است؛ زیرا که او همواره سؤزن خود را به کسانی که خود را پسااستعمارگرا و یا پست‌مدرن می‌خوانند تردید خود را ابراز می‌کرده است. سعید خود نه پسااستعمارگرا بود و نه پست‌مدرن، بلکه روشنفکری مدرنیست بود. از نظر سعید، دریدا و فوکو از دوباره موضوع‌های سکولار را در دسته‌هایی مثل قدرت و دیفرانس [تفاوت] (۷) حبس نمودند و آنها را از سکولار بودن خارج کردند. از نظر وی تغییراتی که دانش‌زبانی در فلسفه و تئوری به وجود آورده برگرفته





معانی بسیار بودن، چنان‌که نتوانیم هیچ‌گاه به معنای نهایی و نیت‌های مؤلفان و ساختارهایی که در جهت‌دهی به این نیت‌ها نقش دارند برسیم. به ما اجازه نمی‌دهد تا در اخلاق و سیاست به تشخیص و تمیز دادن برسیم. نقد سعید به متن دریدایی مانند نقد دیگرش به مفهوم قدرت فوکویی است.

از نظر او نقد قدرتمند و نیز در عین حال ضعیف است و برای جلوگیری از اهداف استعماری امپریالیسم و به خصوص استثمار، نیروی بسیار موثری است؛ زیرا توانایی و میل به مواجه شدن و به دقت بررسی کردن مسائل سیاسی را ندارد و به ماندن در حالت فقط متنی در موضع‌گیری خود رضایت می‌دهد. از نظر سعید منتقدین ادبی و اساتید دانشگاهی به‌طور خفت‌باری درباره‌ی جامعه، تاریخ و سیاست سکوت می‌کنند. این افراد نمی‌توانند متون را با مسائل و مشکلات ضروری و مبرم دنیای مدرن مرتبط کنند تا به این شکل این مسائل و مشکلات را تشریح کنند. در نتیجه سیاست مداخله نکردن و منفعل بودن را اجرا و پیاد سازی می‌کنند. وی تأکید می‌کند که ما همگی بایستی رابطه‌ی متقابل بین متن و واقعیت‌های وجودی زندگی انسان، سیاست‌ها، جوامع و وقایع را بپذیریم. هم‌چنین بایستی حوزه‌ی متونی را که تدریس و نقد می‌کنیم را بسط داده و به رسمیت بشناسیم تا ارتباط تنگاتنگ ادبیات با دیگر انواع نوشتاری خود را آشکار کند. سعید بیشتر اصرار دارد

از سلطه‌ی مفهوم متن است. از دیدگاه وی متن محوری، انکار تاریخ و فرارکردن از شواهد مبنی بر قرائن است. متن محوری برابر نهاد و جانشین تاریخ است.

تئوری متن را از شرایط موجود و حواس فیزیکی جدا کرده و آن را به چیزی قابل درک که نتیجه‌ی اثر انسان است تقلیل داده است. در مقابل حقیقت سکولار و مادی، فرم‌هایی از فن نقد را می‌سازد که پیش‌زمینه‌ای را برای شرایطی فراهم می‌سازند که در آن افراد، متون و ساختارهای معنی را تولید کنند. به‌طور خلاصه نقد سکولار بر تاریخ تأکید می‌کند. سعید بین نگرش مادی‌باورانه‌ی نقد سکولار و مادی‌باوری پساساختارگراها و پست‌مدرن‌ها که تناقض‌های باورنکردنی در متونشان خود را آشکار می‌سازند به نوعی تمایز قائل می‌شود. گر بخواهیم مانند سعید بیان‌دیشیم و متن محوری را مشکل بینداریم پس رویکرد ماده‌باور می‌تواند راه حل آن باشد. ماده‌باوری به‌طور کلی معنایی بسان واقعیت و تاریخ دارد. هم‌چنین محدودیت‌هایی بر تأویل و مرجع می‌گذارد. سعید این مفهوم را با ادعای «تفسیر بی‌نهایت است» مقایسه می‌کند و به نظرش نقدی سکولار است که از پیروی کورکورانه از فرهنگ و دیگر عناصر مادی سیستم اجتناب بورزد. این نظر ما را به فوکو و دریدا متصل می‌کند. موضع سعید در برابر دریدا و فوکو بیشتر منفی است؛ زیرا او بر این باور است که خصیصه‌ی مشکوک بودن متن [یا دارای

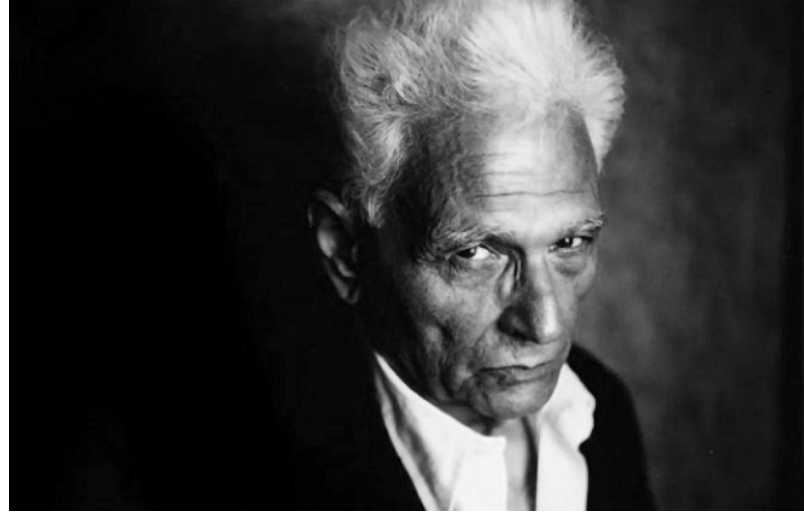
که هوشیاری انتقادی را بایستی حمایت کنیم. این هوشیاری انتقادی نسبت به محدودیت‌های خود مردد، سکولار و آگاه است و همواره تلاش می‌کند به این تفکر دست یابد که ارزش‌های سیاسی، اجتماعی و انسانی تا چه اندازه مستلزم خواندن، نوشتن و انتقال هر متن است.

متن و گفتمان‌های حاکم بر متن

سعید بر فرمی از نقد صحیح تاکید می‌کند که اساساً با فرهنگ برتر مسلط در جامعه مخالفت می‌ورزد. وی بر این عقیده است که منتقد وظیفه دارد تا فرهنگ به چالش کشیدن هژمونی (۸) برتر جامعه را به وجود آورد و هژمونی برتر را با نقد خود به چالش بکشد. منظور سعید در این جا به نقد کشیدن جامعه از جایگاه حاشیه‌نشینان است. از نظر سعید تمامی متون، جهان‌شمول هستند و به موقعیت‌های خاص تاریخی زمانه‌ی خود می‌پردازند. او مصرانه بر جهان‌شمول بودن متن‌ها و رابطه‌ی متن با زمینه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی زمانه‌ای که به قلم آمده اند، پافشاری می‌کند. سعید بر این باور است که سبک خاص نویسنده، جهان‌شمول بودن متن را خنثی می‌کند و عمداً متن را بی‌علاقه به بینامتنی شدن نشان می‌دهد و این چنین کاملاً تئوری نقد جدید (۹) را رد می‌کند. برخلاف منتقدین ادبی تازه ظهور، سعید معتقد است که متن پدیده‌ای کاملاً تاریخی است و همانند بنای یادبودی سیاسی و اجتماعی از زمانه‌ی نوشته شدن خود حکایت می‌کند و متن را پدیده‌ای وابسته به تاریخ و سیاست زمانه‌ای که در آن زاده شده می‌داند و نظریه‌ی محاوره‌ی متنی باختین را کاملاً رد می‌کند. وی برخلاف باختین، متن را چندصدایی و یا هتروگلاسیک (۱۰) نمی‌پندارد، بلکه از نظر سعید متن‌ها همگی دارای روابط نابرابر استعمارگران با مستعمره‌ها هستند و

بسیاری متون نیز میل به قدرت را در خود به خوبی نمایش می‌دهند. از نظر سعید، قدرت خودپندار استعمارگر به راحتی می‌تواند صدای دیگران را در متن سرکوب کند. استعمارگر در دنیای متن به مانند دنیای فیزیکی، دیدگاه و نظریات شخصی خود را به دیگران تحمیل می‌کند و همین اثباتی است بر این که هر متنی متأثر از شرایط زمانه‌ی خود است. سعید، دریدا و فوکو را برای روش‌های شالوده‌شکنی (۱۱) در نقد متن که در آنها تاکید بر بی‌طرفی متن دارند نقد کرده و از دید وی روش شالوده‌شکنی قصد نویسنده را در تحمیل کردن عقاید خود در متن ادبی ناچیز و بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. هم‌چنین نقش منتقد را که بایستی ایدئولوژی‌های فرهنگی قدرت برتر متن را به چالش بکشد تضعیف می‌کند. نقد بایستی فضای بالقوه‌ای را برای به نمایش گذاشتن کنش‌های دیگر، و آن هم به قصد سرنگونی انحصارطلبی طبقه‌ی حاکم بر هر جامعه فراهم نماید و با به وجود آوردن تفکر و بینش ضد تک‌کانونی در مقابل مرکزیت بایستد و بدین طریق به پدید آوردن و شنیده شدن صداها‌ی به حاشیه رانده شده یاری برساند. از منظر سعید، نقدی که از دیدگاه حاشیه و نه مرکز مطرح شود همیشه نقد صحیحی است و آن روش نقدی را پیشنهاد می‌دهد که از دیدگاه حاشیه‌ی جامعه مطرح شود و متن را هم از منظر سیاسی و هم از منظر تاریخی مسئول بداند. سعید در تقابل با تمام تئوری‌های نقد مانند شالوده‌شکنی و نقد جدید، نقد مستقل از هژمونی مرکز را نقد اصیل می‌داند.

سعید اشاره می‌کند که گفتمان نقد مدرن به‌طور موثری با تئوری‌های دریدا و فوکو قدرتمند شده است و کاملاً تحت تاثیر مارکسیسم، ساختارگرایی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی و هم‌چنین ضد ساختارگرایی است. اگر چه روش‌ها و مکاتب مختلف



نقد تاثیر مخربی را بر مقوله‌ی نقد گذاشته‌اند؛ زیرا که تمام اهدافشان آن بوده که آثار ادبی الزامات لازم را برای مطابقت با یک تئوری و سیستم فکری داشته باشد و در این مسیر از پیوستگی‌های پیچیده‌ی متون با دنیایی که از آن برخاسته‌اند غافل می‌شوند. منتقد به باور سعید بایستی از نظام‌های تفکر برترو غالب و نیز از عقاید افراطی فرهنگ غالب فاصله بگیرد تا بتواند نقدی اصیل بر اثر داشته باشد. سعید حامی آزادی، آگاهی و پاسخ‌دهی به تاریخ، ضرورت متن، ارزش‌های انسانی، اجتماعی و سیاسی و غیر یکسان‌سازی تجربیات زندگی بشری است. ویژگی‌هایی که سعید در نقد بسیار بر آنها تاکید دارد را کاملاً می‌توان در نقدهای وی بر آثار نویسندگان صاحب‌نام مشاهده نمود.

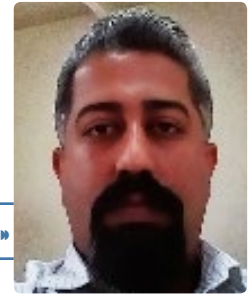
پی‌نوشت‌ها و ارجاعات:

این متن ترجمه‌ای است از دو متن ذیل:

[https:// HYPERLINK "https://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/110090/10603"](https://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/110090/10603) HYPERLINK "<https://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/110090/10603>"
The Ambivalence of Colonial Discourse_ Situating Edward Said in the Postcolonial Studies
the world, the text and the critic
[https:// HYPERLINK "https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674961876"](https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674961876)
HYPERLINK "<https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674961876>"

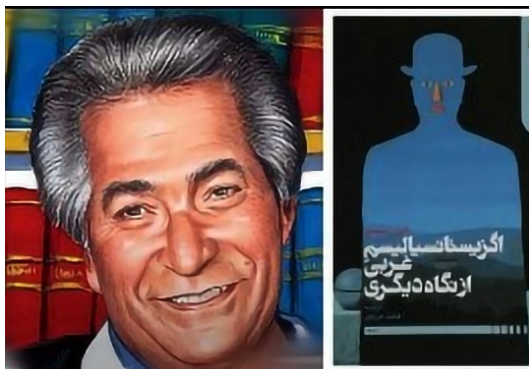
1. Materialist
2. Amateurism
3. Worldliness
4. Classic Realist
5. William D Hart
ویلیام هارت استاد دانشگاه در دانشگاه پرینستون و پرفسور مطالعات دینی و مطالعات آمریکایی‌های آفریقایی تبار است. اثر معروف هارت به نام ادوارد سعی و تاثیرات دینی بر فرهنگ است که در سال ۲۰۰۰ در انتشارات دانشگاه کمبریج به چاپ رسیده است.
6. Michel Foucault and Jacques Derrida
7. Difference
8. Hegemony
9. New Criticism
10. Heteroglossia
11. Deconstruction





**گفت و گوی نوابت با هادی
حزباوی با محوریت ترجمه‌ی کتاب
«اگزیتانسیالیسم از نگاه دیگری»
نوشته‌ی انیس منصور**

ایران فقط به ترجمه‌ی متون اصیل فلاسفه‌ی اگزیتانسیالیسم نظیر سارتر و اوانامونو، اکتفا شد. تا این که در دهه‌ی ۸۰ قرن حاضر شمسی، آقای سیاوش جمادی آثار مارتین هایدگر را به فارسی ترجمه کردند. لیک در این میان یک تفاوت کیفی را در جهان عرب در این رابطه شاهدیم و به‌طور مشخص در کشورهای پیرامون مدیترانه یک همراهی و تکاپو نسبت به بسط اندیشه‌ی اگزیتانسیالیسم بسیار فعال و گزیده عمل کردند؛ به گونه‌ای که در جهان عرب، عبدالرحمن بدوی را به عنوان هایدگر عرب می‌شناسند. عبدالرحمن بدوی، انیس منصور، خانم سعاد حرب و تا حدودی حسن حنفی را می‌توان در شمار بسط دهندگان این باور فلسفی در جهان عرب معرفی نمود هم‌چنین رمان بابا سارتر از علی بدر نویسنده‌ی عراقی در این میان قابل توجه و تقدیر است. آنها سعی کردند که در زبانی و پویایی این اندیشه سهم باشند و ایفای نقش کنند.



در ایران، سیداحمد فردید که خود از مریدان هایدگر بود و بعد از او هم دکتر داوری اردکانی و بسیاری دیگر از فردیدی‌های ایران، در بسط اندیشه‌ی هایدگر کوشیدند؛ چگونه بسط و تلفیق اندیشه‌های هایدگر با محی‌الدین ابن عربی را به عنوان پویایی این تفکر در ایران در نظر نمی‌گیرید؟

البته باید در نظر داشت که خود آقای دکتر اردکانی، حدود یک دهه پیش، ابراز داشتند که

گزارش نوابت، انیس منصور (نویسنده و روزنامه‌نگار مشهور مصری) در مجموعه‌ی آثار پیش از مرگ خود، کتابی تحت عنوان «الوجودیه» به یادگار گذاشته که توسط هادی حزباوی به فارسی برگردانده شده و نشر دنیای اقتصاد نیز آن را منتشر کرده است. این اثر که با عنوان فارسی «اگزیتانسیالیسم از نگاه دیگری» منتشر شده، به نقد و بازپروری اگزیتانسیالیسم به مفهوم سارتری قضیه پرداخته و سوییهای اسلامی و تا حدی ایرانی در این موضوع را در بحث اصالت وجود برجسته‌سازی می‌کند.

هادی حزباوی که خود دانش‌آموخته علوم سیاسی است، در حوزه‌ی ترجمه آثار فلسفی در سالیان گذشته و نگارش مقالاتی از قبیل «فرزند ناخلف فلسفه‌ی دکارت؛ فلسفه‌ی تحلیلی»، «ایرانی بر سر ۳ راهی»، «عمل سیاسی فیلسوف اگزیتانسیالیست اسپانیایی؛ اوانامونو» را در کارنامه‌ی نگارشی خود دارد. او در گفت‌وگوی پیش رو از تفاوت دیدگاه انیس منصور با غربی‌ها در رابطه با اگزیتانسیالیسم می‌گوید.

چه نیازی به ترجمه‌ی اثر الوجودیه به زبان فارسی وجود داشت و چرا با اسم «اگزیتانسیالیسم غربی از نگاه دیگری» این اثر را ترجمه کردید؟

در پاسخ شما می‌توان فلسفه اگزیتانسیالیسم را به این شکل تعبیر کرد که، به عنوان یک فلسفه‌ی متاخر اروپایی، تأثیرات شایان توجهی در جهان سوم و به ویژه کشورهای خاورمیانه بر جای گذاشته است. که در

از تفکرات هایدگری فاصله گرفته‌اند. به هر روی؛ می‌توانیم بگوییم که هایدگری‌های ایران به ویژه احمد فردید و اعوانش، اگر نگوئیم به دنبال اسلامی‌سازی اندیشه‌های هایدگر، دست‌کم با یک رویکرد شبه‌اسلامی به دنبال به کارگیری مفاهیمی نظیر شهود هایدگری و هم‌چنین غرب‌ستیزی (که نمود بارزش را در نوشته غربزدگی آل احمد می‌بینیم) و این رویکرد را برای ضدیت با خرد دکارتی به‌کار گرفتند و شما می‌بینید که این رویکرد گرفته‌برداری شده است؛ اما در امتداد این اندیشه‌ی فردید آقایان مددپور، فرهادپور و امثال این بزرگواران را داریم که اندیشه‌ی انتقادی خاصی را پیشه‌ی خودشان قرار دادند.

هایدگر معتقد بود که باید تاریخ اندیشه‌ی یونان را دقیقاً در جهت عکس در پیش گرفت و این حرف بسیار به مذاق ایرانیان ضدهلنی خوشایند بود، هم‌چنین ملاصدرا در دوران پیش از سارتر از اصالت الوجود حرف زد با این حال شما معتقدید که در ایران امکان رشد فلسفه‌ی اگزیستانس وجود ندارد؟

حتی اگر بگوییم زمینه‌های رشد در گذشته وجود داشت، به دلیل بروز پاره‌ای از مسائل سیاسی و اتفاقات زمانه و تغییرات فرهنگی و اجتماعی در ایران، این زمینه بسیار تضعیف شده است و در دوره اخیر امکان بالندگی آن در این بخش از زمین و زمانه‌ی کنونی سخت می‌نماید. پروژه‌ای که امثال آقای فردید شروع کرده بودند، امروزه در فضای فکری ایران به تعلیق کشیده شده و ما نمی‌دانیم که دقیقاً به کجا کشیده شد. یک تصویر نسبتاً سیاسی عاید ما شده، و می‌شود این‌گونه فهم کرد که انقلاب اسلامی ایران نیاز به یک ساحت اندیشگی نیز داشت و بهترین مابه‌ازای اندیشگی را آقای فردید فراهم کرد که در واقع در ستیز با کوژیتو (خرد محض) دکارتی قرار داشت. بنابر این نیاز بود که از

بنیاد تئوریک هایدگری وام بگیریم ولی این وام گرفتن، در یک تعلیق عجیبی گرفتار مانده و فضای اندیشه ایران را با خودش وارد چنین تعلیقی کرده است. ما حتی در مصاحبه‌های آقایان داوری اردکانی و داریوش آشوری هم به کرات به پریشان‌گویی و مغلق سخن گفتن فردید همواره صحنه گذاشته می‌شود و اذعان دارند که در مباحث نمی‌دانستیم که ایشان در این لحظه که در حال سخن گفتن است دقیقاً درباره‌ی چه چیز سخن می‌گوید. البته آقای داوری اردکانی پروژه‌ی فکری خودشان را داشتند و در همین راستا هم دست به تالیف کتب گوناگون زده‌اند ولی به‌طور کلی، پروژه‌ی فردیدی‌ها و به عبارتی همان هایدگری‌های ایران، فرجام مشخصی نداشت.

به کتاب انیس منصور برگردیم. تا چه میزان این رویکرد منصور در بحث الوجودیه، رویکردی مشابه ادوارد سعید در مباحث مرتبط با شرق‌شناسی دارد؟

جان‌مایه کلام انیس منصور این است که کسی نباید فکر کند که نگاه اگزیستانسیالیستی به انسان، فقط مختص یک جغرافیای غربی است و به درد شرق نمی‌خورد! البته انیس منصور، این مدعا که علوم انسانی سکولار و غربی است و ما باید علوم انسانی اسلامی مختص خودمان را داشته باشیم! ورود نمی‌کند. ادوارد سعید هم شرق‌شناس اگزیستانس هست ولی یکسری تفاوت‌های بنیادین میان تفکرات سعید و منصور وجود دارد. در امتداد نگاه شرق‌شناسانه‌ی ادوارد سعید یک بدبینی غلیظی وجود دارد و شرق‌شناسی سعید در واقع پیرامون مباحث مرتبط با استعمار می‌گردد.

یعنی، منصور به دنبال دیگری‌گزینی است و سعید به دنبال دیگری‌ستیزی؟

در «دیگری» که منصور در رابطه با آن صحبت



«دیگری» مدنظر منصور، عرب را دربرمی‌گیرد یا به‌طور کلی جهان اسلام را مدنظر دارد؟

جهان اسلام هم ایران و هم عرب‌ها را با هم دربرمی‌گیرد و در نهایت ایرانیان و عرب‌ها در محل تلاقی خاصی به نام اسلام، با یکدیگر به مجموعه‌ای از تفاهمات نظری می‌رسند. منصور در این اثر، با استفاده از عبارتی از سارتر نظیر: «دوزخ همانا نگاه دیگری است»، به بطن آیاتی که از دل قرآن می‌آیند، گریز می‌زند و با اشاره به بحث حضرت یوسف (ع) و زلیخا، در لحظه‌ای که زلیخا پارچه‌ای را بر روی بت مورد نظرش می‌اندازد که آن بت نگاه زلیخا را نبیند، آنجا به یک نگاه دیگری اشاره می‌کند که راه را بر آزادی می‌بندد.

انیس منصور هم‌چون عبدالرحمن بدوی، به دنبال بسط دادن نگاه اگزیستانس در جوامع خودشان، بدون تمایل به دیدگاه‌های ناسیونالیستی و شعارهای مدعی تعالی‌بخشی قومی بودند و این پروژه را در تمامی آثار خود بازنمایی می‌کنند.

در پایان: آیا اثر جدیدی را در آینده مدنظر دارید و یا اصولاً در همین بحث اگزیستانسیالیسم؟

بله، کتابی است از عبدالرحمن بدوی فیلسوف پرآوازه‌ی مصری با نام «اومانیسیم و اگزیستانسیالیسم در اندیشه عربی» که قرار است در پاییز سال جاری از نشر گام نور روانه بازار شود که از حیث آنچه مربوط به بحث و گفت‌وگوی کلی در این مجال است باید بگویم که عبدالرحمن بدوی نه تنها به دنبال ترسیخ و وانموده ساختن اگزیستانسیالیسم غربی است بلکه به دنبال برجسته ساختن و معرفی اگزیستانسیالیسم عربی خویش است.

می‌کند، ضدیتی یافت نمی‌شود بلکه در رابطه با بنیادشناسی نظری عربی و اسلامی تامل را مجال بروز می‌دهد، در حالی که مفهوم دیگری منبعث از تأملات شرق‌شناسی سعید مجموعه‌ای از تأکیدات بدبینانه در رابطه با غرب تاریخی است. بنابر این به این مسئله می‌رسیم که نگاه سعید به دیگری که در غرب بازتولید می‌شود منفی‌بافی است؛ این در حالی است که انیس منصور بسیار رویکرد خوش‌بینانه‌ای دارد.

این رویکرد تا چه میزان با متون اگزیستانس و شبه اگزیستانس ایرانی مثل عقل سرخ سهروردی و نظریه یحرکت جوهری ملاصدرا شباهت دارد؟

می‌توانیم بگوییم که یک تفاوت هم در این‌جا وجود دارد. در نظریه‌ی وحدت وجودی ملاصدرا، باور به یک جوهر اصلی به نام خدا یا خالق وجود دارد، در حالی که فلسفه اگزیستانس، چنین مقوله‌ای را برنمی‌تابد. می‌دانیم که فلسفه‌ی اگزیستانس و خاصاً سارتریسیم تنه به تنه ماتریالیست‌ها می‌زند و وجود را بر ماهیت مقدم می‌شمارد.

یعنی اصالت را به‌جای وجود غیرفیزیکی، فقط به ماده می‌دهد؟

البته در جاهایی باهم گره می‌خورند ولی در بحث ملاصدرا، یک نگاه متعال باور به انسان وجود دارد، در حالی که در نگاه اگزیستانسیالیست‌ها با تسامحی خاص، تقدم را فقط به خود انسان می‌دهد. جایی که سارتر به نقل از داستایوفسکی، می‌گوید: هنگامی که خدا غایب است، همه‌ی امور جایز هستند؛ جواز عبور از تمام خطوط را به انسان می‌دهد و این در شرایطی است که در نظریه‌ی ملاصدرا، امور را با معیار و سنجهی الهی سنجیده می‌شود.

مجله نوابت

چگونه در نوابت بنویسیم؟

۱. مطالب ارسالی در تحت یکی از عناوین کلی ذیل اعم از اندیشه‌گانی یا نقد و بررسی ایده‌های ادبی و هنری باشند.
 ۲. مطالب ارسالی منتشر نشده باشند.
 ۳. مطالب از هر نوع جهت‌گیری سیاسی به دور باشند و له یا علیه یک گروه یا حزب نباشند و در صورت داشتن مطالب سیاسی، نویسندگان تنها می‌توانند به تحلیل و بازنمایی ایده و مفهوم موجود در رخ داده‌ها بدون هیچ گونه ارزش‌گذاری اخلاقی و عرفی بپردازند.
 ۴. لازم است نویسندگان رعایت امانت کرده و در صورت داشتن مطالبی که متعلق به منابعی غیر از تفکرات نویسنده است آن منبع را ذکر کنند.
 ۵. مطالب ارسالی می‌توانند حداقل ۵۰۰ کلمه و حداکثر ۵۵۰۰ کلمه باشند.
 ۶. برای هر شماره‌ی گاه‌نامه یک موضوع محوری از سوی هیئت تحریریه در نظر گرفته می‌شود تا هر کدام از نویسندگان به آن نسبت تخصص و روال مطالعاتی‌شان به آن بپردازند. لازم به ذکر است مطالبی که دارای مضمونی غیر از موضوع محوری آن شماره باشند نیز پس از بررسی در خود سایت و یا به انضمام گاه‌نامه منتشر خواهند شد.
 ۷. مطالب می‌توانند به سبک و سیاق‌های مختلف اعم از خبر (خبرها و روی داده‌های فرهنگی، ادبی و هنری)، گزارش، مصاحبه، مقاله و یادداشت تهیه شوند.
۸. مطالب جهت بررسی به ایمیل و یا شماره‌ی واتساپ سردبیر فرستاده شوند: ایمیل: Nawabetmag@gmail.com واتساپ: ۰۹۳۹۵۷۳۵۶۴۶
 ۹. مطالب فرستاده شده پس از بررسی و در صورت تایید و صلاح دید سردبیر و اعضای هیئت تحریریه انتشار پیدا خواهند کرد.
 ۱۰. نشریه حق انتقاد را برای مخاطبان اهل قلم، در صورت بودن مطالب مناقشه‌برانگیزی که در سایت یا در هر شماره‌ی گاه‌نامه مطرح می‌شوند، قائل است. انتقادات طبق روال و قواعد مقرر برای مطالب به صورت یادداشت یا مقاله انتشار پیدا خواهند کرد.
 ۱۱. مطالبی که در سایت و گاه‌نامه منتشر می‌شوند نمایان‌گر رویکرد شخصی نویسندگان آن‌ها است و نه رویکرد مجله و دست‌اندرکاران آن به طور کلی.
 ۱۲. مطالب منتشر شده در سایت مجله و گاه‌نامه متعلق به نام این مجله می‌باشند و بر هر مخاطب و یا نویسنده‌ای لازم است در صورت استفاده از آن‌ها در هر نوشتار دیگری، نام سایت یا گاه‌نامه و تاریخ انتشار مطلب استفاده شده را ذکر کرده و طبق قواعد مرسوم در ذکر منابع به آن ارجاع دهد.
 ۱۳. مطالب ارسالی می‌توانند به یکی از دو زبان فارسی یا عربی نوشته شوند.
 ۱۴. هر شماره‌ی گاه‌نامه نیز به شکل فایل PDF منتشر می‌شود و هم‌زمان فایل اصلی و کلیه‌ی مطالب به طور الکترونیکی بر روی سایت بازگذاری می‌شوند.

