



اندیشه‌ی انتقادی

(گفتارهایی برای مخاطبان رادیو زمانه)

محمد رضا نیکفر



فهرست

صفحه	عنوان
۲.....	برنامه ۱ منطق دنیای بسته.....
۴.....	برنامه ۲ عقل خود را به کار بینداز.....
۶.....	برنامه ۳ ارزش‌های پایه در اندیشه‌ی انتقادی.....
۸.....	برنامه ۴ گفتار در روش.....
۱۰.....	برنامه ۵ تفکر تحلیلی.....
۱۲.....	برنامه ۶ انصاف.....
۱۴.....	برنامه ۷ سنت "نقد".....
۱۷.....	برنامه ۸ ایراد و کَریتکا.....
۱۹.....	برنامه ۹ آغاز انتقاد مدرن.....
۲۱.....	برنامه ۱۰ ترجمه و تجاوز.....
۲۳.....	برنامه ۱۱ سنت و مدرنیت.....
۲۵.....	برنامه ۱۲ مجمع‌الجزایر لیوتار.....
۲۷.....	برنامه ۱۳ بازی فرهنگ.....
۳۰.....	برنامه ۱۴ نسیت‌باوری.....
۳۳.....	برنامه ۱۵ فهم و تفاهم.....
۳۶.....	برنامه ۱۶ مرکز و حاشیه‌ی فرهنگ.....
۳۸.....	برنامه ۱۷ تعیین‌ناپذیری فرهنگ.....

- برنامه ۱۸ مقایسه و انتقاد..... ۴۰
- برنامه ۱۹ داخل و خارج..... ۴۲
- برنامه ۲۰ قطعیت و ناپیکارچگی..... ۴۴
- برنامه ۲۱ یکپارچگی استبداد..... ۴۶
- برنامه ۲۲ قاعده و استثنا..... ۴۸
- برنامه ۲۳ واقعیت و عقلانیت فرافرهنگی..... ۵۰
- برنامه ۲۴ جانبداری و نگرش انتقادی..... ۵۲
- برنامه ۲۵ جانبداری و همه‌جانبگی..... ۵۴
- برنامه ۲۶ در نقد پوزیتیویسم..... ۵۶
- برنامه ۲۷ دانایی و بسیاردانی..... ۵۸
- برنامه ۲۸ دانایی و داوری..... ۶۰
- برنامه ۲۹ حماقت چیست؟..... ۶۲
- برنامه ۳۰ ساده‌لوحی و حماقت..... ۶۴
- برنامه ۳۱ حماقت جمعی..... ۶۶
- برنامه ۳۲ اندیشه‌ی انتقادی خردمندانه..... ۶۸
- برنامه ۳۳ توپیکا در جایگاه بحث..... ۷۰
- برنامه ۳۴ دیالکتیک و کژخُلقی..... ۷۲
- برنامه ۳۵ دیالکتیک موقعیت و آزادی..... ۷۴
- برنامه ۳۶ آداب بحث..... ۷۶

- برنامه ۳۷ مساعدت حق ۷۸
- برنامه ۳۸ تناقض منطقی و اجرائی ۸۰
- برنامه ۳۹ مفهوم گفتمان ۸۲
- برنامه ۴۰ گفتمان اخلاقی و اخلاق گفتمانی ۸۴
- برنامه ۴۱ روشنگری چیست؟ ۸۷
- برنامه ۴۲ در توضیح مفهوم روشنگری ۸۹
- برنامه ۴۳ نقد روشنگرانه‌ی پیش‌داوری‌ها ۹۲
- برنامه ۴۴ پرسش‌های روشنگرانه ۹۵
- برنامه ۴۵ در نقد جزم‌باوری ۹۸
- برنامه ۴۶ استفاده‌ی عمومی و خصوصی از خرد ۱۰۱
- برنامه ۴۷ دانش و استفاده‌ی عمومی از خرد ۱۰۳
- برنامه ۴۸ زرنگی ایرانی ۱۰۵
- برنامه ۴۹ ادبار و زبان‌بازی ۱۰۷
- برنامه ۵۰ توصیف بحران معناشناختی ۱۰۹
- برنامه ۵۱ بحران نشانه‌شناختی ۱۱۱
- برنامه ۵۲ ناتوانی در ایده‌پردازی ۱۱۶
- برنامه ۵۳ سربرآوردن اسطوره‌ها ۱۱۸
- برنامه ۵۴ نشانه‌های غلط‌انداز ۱۲۰
- بازبردها ۱۲۲

نمایه ۱۲۴

نمایه‌ی اشخاص، مکان‌ها، کتاب‌ها و... ۱۲۶

اندیشه‌ی انتقادی

(گفتارهایی برای مخاطبان رادیو زمانه)

محمد رضا نیکفر

<http://www.radiozamaneh.org/idea>

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱-

منطق دنیای بسته

یکی از رایجترین استدلالها در گفتار سیاسی ایرانی استدلال همسویی است. گفته می‌شود: چون "الف" و "ب" هر دو مخالف "پ" هستند، پس همسو هستند و این همسویی یا به آن دلیل است که هر دو از یک جنس‌اند یا یکی کارگزار دیگری است. به عنوان مثال بارها شنیده‌ایم که حکومت ایران منتقدان خود را آمریکایی می‌خواند، آن هم با این استدلال که آنان چون منتقد حکومت‌اند پس با ایالات متحده آمریکا همسویند و در اصل این همسویی است که آنان را به انتقاد از حکومت کشانده است. مضمون ثابت خطبه‌ها و خطابه‌های مقامات حکومت ایران و سرمقاله‌های روزنامه‌هایی چون کیهان و جمهوری اسلامی کشف همسویی و اتهام زدن و حکم صادر کردن بر این پایه است. در اپوزیسیون هم به استدلالی مشابه برمی‌خوریم: اگر بیابیم و از جریانی که خود را محور و آلترناتیو می‌داند، انتقاد کنیم، بلافاصله متهم می‌شویم که با رژیم همسو شده‌ایم. در اینجا نیز همسویی به معنای همدستی است.

شبه استدلال "همسویی" از کجا می‌آید؟ علت رواج فراوان آن در گفتار سیاسی ما چیست؟ هر استدلالی جهانی را ترسیم می‌کند. فرض می‌کنیم شکل کله خصلتهای آدمی را تعیین کند و جهان انسانی، آنسان که در نمایشنامه‌ای از برتولت برشت می‌بینیم، از کله‌گردها و کله‌تیزها تشکیل شده باشد. در چنین جهانی هر چیزی در درجه‌ی اول به شکل کله برگردانده می‌شود، یعنی به این که آدمی به کدام نژاد، جبهه یا اردوگاه تعلق دارد. ممکن است پیش آید که در میان کله‌تیزها یکی حرفی در انتقاد به خودیها بزند. او در این حال به آن متهم می‌شود که کله‌اش به اندازه‌ی کافی تیز نیست، از اصل خود دور شده، فاسد شده و با کله‌گردها همسو گشته است. ممکن است او را محاکمه و مجازات کنند و در دادگاه برای اثبات جرمش چنین استدلال کنند: او به ما انتقاد می‌کند؛ چون به ما انتقاد می‌کند، همسوی دشمنان ماست؛ کسی که از ماست و با ماست با دشمنان همسو نمی‌شود، پس او با ما نیست؛ ظاهرش شبیه ماست، اما در واقع کارگزار اجنبی است؛ عامل دشمن است. مشخصه‌ی اصلی جهانی که خصلت حرکات در آن با همسویی و ناهمسویی تبیین می‌شود، تنگ بودن و بسته بودن آن است. هر چه جهان ما کوچکتر و زاویه‌ی نگاه ما بسته‌تر باشد، گرایش ما به استدلال همسویی بیشتر است.

همسویی یک شگرد استدلالی است. کار شبه استدلالهایی نظر آن کشیدن مرزهای ذهنی است. در پس آنها نه منطق، بلکه زور و تهدید عمل می‌کند. گاهی از منطق چنین استدلالهایی سخن می‌رود، مثلاً در جایی که می‌گویند باید منطق آنها را بشناسیم. در اینجا منظور آن است که دریابیم بی‌منطقی آنها در کجاست. تعبیر دیگری که می‌توان داشت این است که آنها را به راستی دارای منطق بدانیم و در جستجوی آن برآییم که بفهمیم این منطق در چه جهانی صدق می‌کند. استدلال

همسویی منطقی ضعیفی دارد و بعید نیست که فکر را به طور کامل از فهم واقعیت دور کند. در عین حال، همچنان که پیشتر ذکر شد، می‌شود گفت که این استدلال منطق خودش را دارد. این منطق، منطق محاسبات ذهنی در جهانی است بسته، جهانی که عناصر اصلی سازنده‌ی آن بسیار محدودند و به شکلی افراطی در تقابل با هم پنداشته می‌شوند.

جهان ما به زبان ما شکل می‌دهد، در عین حال بایستی بدانیم که جهان ما به توسط زبان ما شکل می‌یابد. اگر زبان خود را نقد کنیم، جهان را خود نقد کرده‌ایم و آنجایی که به انتقاد از زبان خود می‌نشینیم، داریم از جهان خود انتقاد می‌کنیم. وجه مهمی از اندیشه‌ی انتقادی، انتقاد از سخنوری‌هایی است که تهدید می‌کنند و یا تشویق می‌کنند و ترغیب می‌کنند تا ما در یک چارچوب معین درجا زنیم و سیر تصور و تفکر ذهن ما در درون مرزهایی خاص بماند، مرزهایی که توسط یک قدرت تعیین می‌شود.

ما بر آن سریم که در بخش "اندیشه‌ی زمانه" مجموعه‌ای را به تفکر انتقادی اختصاص دهیم. در این مجموعه کوشش می‌کنیم عناصر سنخ‌ورانه و شبه‌استدلالاتی گفتار ایدئولوژیک ایرانی را بشکافیم و از این راه زبان خود و جهان خود را نقد کنیم. منظور از گفتار ایدئولوژیک، گفتاری است که ارتباطی زنده با جهان ندارد و به جای آن که متعهد به بازنمون واقعیت و تفاهم در جهانی مشترک باشد، در قید باورهایی ایدئولوژیک است که گاه صراحت دارند و گاه به مثابه کلیشه‌ها و قفل‌هایی ذهنی، به صورتی پوشیده عمل می‌کنند و عملکردشان معمولاً موضوع فکر و بررسی قرار نمی‌گیرد. تفکر انتقادی به شناسایی این کلیشه و قفل‌ها فرامی‌خواند و راه کنار گذاشتن و گشودنشان را می‌نماید. با سخنی طنزآمیز و پرمایه از فرانسویس پیکایا، نقاش و نویسنده‌ی فرانسوی، نخستین گفتار انتقادی خود را پایان می‌بریم: "کله‌ی ما از آن رو زاویه ندارد که فکر ما بتواند در هر جهتی سیر کند." منظور از تفکر انتقادی به عنوان پیشی آموختنی، آموختن شیوه‌های برداشتن مانع‌های سیر آزاد اندیشه است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲-

عقل خود را به کار بینداز

ابن خلدون، مورخ نامدار تونس‌ی است که در قرن هشتم هجری می‌زیسته است. کتاب بزرگ تاریخ او کتاب العبر است که عمدتاً تاریخ ممالک اسلامی شمال آفریقا و حکومت‌های اسلامی در اندولس است. او دیباچه‌ای بر این کتاب نگاشته که به مقدمه‌ی ابن خلدون شهرت دارد. این مقدمه‌ی مفصل به‌عنوان کتاب مستقلی خوانده می‌شود و شهرت آن از خود کتاب العبر بیشتر است. موضوع آن شناخت جوامع و بنیادهای تاریخ آنهاست. ابن خلدون در بخش‌های آغازین آن به روش‌شناسی شناخت در حوزه‌ی اجتماع می‌پردازد.

رویکرد ابن خلدون در این مبحث انتقادی است. آنچه او در نقد شایعات و افسانه‌ها و اخبار سست می‌نویسد هنوز هم بروز است. از میان مثال‌های متعدد او در این باب، به سه تایشان، که ساده و مختصرند، اشاره می‌کنیم: از قول مسعودی مورخ، صاحب کتاب مروج الذهب، می‌نویسد که در شهر رم (روم‌ة المکرمة) مجسمه‌ی ساری بوده که "سارها در روز معینی از سال در پیرامون آن گرد می‌آمده‌اند و حامل زیتون بوده‌اند و مردم از آن زیتونها روغن مصرفی خود را تهیه می‌کرده‌اند" (ترجمه‌ی فارسی مقدمه، ص. ۶۷). اظهار نظر ابن خلدون در مورد این داستان چنین است: "خواننده می‌تواند بیندیشد که گرفتن زیتون بدینسان تا چه حد از مجرای طبیعی دور است!" رویکرد انتقادی ابن خلدون در این موضوع را می‌توانیم این گونه خلاصه کنیم: مجرای طبیعی امور را بشناس و عقل خود را به کار بینداز تا دریابی خبری که نقل می‌شود، موافق طبیعت است یا خلاف آن؛ اگر خلاف طبیعت است بدان باور مکن!

ابن خلدون در ادامه‌ی این مثال از قول نویسنده‌ای دیگر به نام ابو عبید بکری (قرن پنجم هجری) در مورد شهری به نام ذات الابواب نقل می‌کند که محیط این شهر "بیش از سی بارانداز و مشتمل بر ده هزار دروازه بوده است". او چنین چیزی را ممکن نمی‌داند، زیرا چنین وضعی با مفهوم متعارف و معقولی که از شهر در زمانه‌ی او وجود داشته نمی‌خوانده است: "بشر شهر را برای متحصن شدن و پناهگاه خویش برگزیده است، و این شهر از وضعی که بتوان آن را نگهداری کرد خارج شده است، زیرا برای حفاظت شایستگی نداشته است." پس به نظر ابن خلدون علاوه بر طبیعت، جامعه و پدیداری از آن را که شهر است باید بشناسیم و عقل خود را به کار اندازیم، تا دریابیم خبری را که در مورد یک اجتماع می‌شنویم، معقول است یا نه. او در مثال سومی که در ادامه می‌آورد، از درک بخردانه‌ای که هم از طبیعت و هم از جامعه دارد، بهره می‌گیرد تا افسانه‌ی دیگری را باطل اعلام کند. افسانه‌ای که ناقل آن باز مسعودی است، حاکی از آن است که شهری در صحرای سلجماسه (واقع در مغرب) وجود دارد که همه‌ی ساختمان‌های آن از مس است. ابن خلدون در این مورد می‌نویسد: "این گفتار محال از خرافات داستان‌سرایان است، چه بسی از کاروانیان و راهشناسان صحرای سلجماسه را پیموده و بر چنین شهری آگاه نشده‌اند. گذشته از این کلیه‌ی کیفیاتی را که درباره‌ی این شهر یاد کرده‌اند، محال است و بر حسب عادت با امور طبیعی بنیان‌گذاری شهرها

منافات دارد. بعلاوه حداکثر مقدار موجود معادن به میزانی است که از آنها ظروف و اثاث خانه می‌سازند، ولی بنیان نهادن شهری از فلزات چنان که می‌بینیم از محالات و دور از عقل است."

تفکر انتقادی ابن خلدون بر اساس سنجش خیرها با عقل است. اگر خبری با عقل جور در نیاید، باید در صحت آن شک کنیم. ابن خلدون ستاینده‌ی عقل سلیم است، یعنی آن عقلی که در کار طبیعت و اجتماع بشری اندیشه کرده، در وجود آنها تناسب و توازن دیده، آنان را قانونمند یافته و نگاه می‌کند که آیا خبری که می‌شنود، از درک متوازن و بهنجاری که از پدیده‌ها وجود دارد، دور می‌شود یا نه. اگر دور می‌شود، آن را نمی‌پذیرد.

بسیار اندک بوده‌اند کسانی که در روزگار ابن خلدون، چون او، به شرحی که آمد، خردمندان و انتقادی بیندیشند. از روزگار ابن خلدون به عصر کنونی بازمی‌گردیم. نزدیک هفت قرن از آن روزگار گذشته، اما وضع چندان بهتر نشده است. دست کم می‌توانیم بگوییم کسانی که ادراکی خلاف عقل دارند و به سادگی گول سخنها و خیرهای بی‌پایه و دروغ را می‌خورند، فراوانند، خاصه در خطه‌ی فرهنگی ما. مثالی ساده: در اوج تب و تاب جهانی اخیر در مورد آنفلوآنزای مرغی (زمستان ۱۳۸۴) هفته‌نامه‌ی "پرتو سخن" چاپ قم با تیتراژی مدعی شد که ماکیان ایران را خطر ابتلا به آنفلوآنزای مرغی تهدید نمی‌کند، زیرا دستی غیبی پرندگان مهاجر مبتلا را از ایران دور می‌کند و به سوی اروپا می‌راند. در ایران مدام از این گونه ادعاها می‌شنویم. کار ثابت دستگاه ایدئولوژی دولت تولید این گونه داستانهاست. لابد هنوز نصیحت ابن خلدون را گوش نکرده‌ایم که عقل خود را به کار اندازیم، وگرنه این کارخانه‌ی ایدئولوژیک بازاری برای فرآورده‌های خود نداشت. اما عکس قضیه نیز صادق است: دستگاه ایدئولوژیک کاری می‌کند تا مردم فکر نکنند. عقل خود را که به کار نینداختند، آنگاه به همه‌ی خبرهای ساختگی باور خواهند کرد. اگر می‌خواهیم چوب لای چرخ این دستگاه بگذاریم، بهترین کار این است که انتقادی بیندیشیم و انتقادی اندیشیدن را ترویج کنیم.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳-

ارزشهای پایه در اندیشه انتقادی

تفکر انتقادی اندیشیدن سنجشگرانه بر مضمون حرفهایی است که می‌شنویم و می‌خوانیم و بررسی دقیق استدلالهایی است که آن حرفها به کمک آنها خود را استوار جلوه می‌دهند. انتقاد به معنای سنجیدن است نه ایراد گرفتن. زیر عنوان انتقاد نباید غرغر کردن و بهانه گرفتن و عیب‌جویی به دلیل بدخویی را فهمید.

روشن اندیشی

تفکر انتقادی در هنگام سنجشگری از ارزشهای فکری خاصی حرکت می‌کند. متنی را می‌خوانیم که موضوع در آن چنان بیچانده شده که هیچ نمی‌توان از آن سر درآورد، در حالی که اصل قضیه ساده است و ما باید آن را با آگاهی و دقتی متعارف درک کنیم. در این جا به نویسنده‌ی آن انتقاد می‌کنیم که نه روشن‌اندیش، بلکه تاریک‌اندیش است. پس روشنی یک ارزش در تفکر انتقادی است. ما می‌خواهیم به روشنی برسیم. می‌پرسیم و می‌پرسیم، و با این کار گویی نقب‌زینم تا از پهنه‌ای تاریک به روشنایی گام بگذاریم.

به نویسنده انتقاد می‌کنیم که مفهوما و گزاره‌هایش دقت ندارند. دقت نیز یک ارزش مهم در تفکر انتقادی است. مفهوم یا تعریف دقیق مثل یک ابزار دقیق است، چنگ می‌زند و آن بخش از واقعیت را که می‌خواهد بگیرد، می‌گیرد. ابزار نادقیق به هدف نمی‌خورد و بعید نیست که موضوع کار را خراب کند. مته را کج می‌زنیم و پیچ مسیر غلطی را می‌رود. مفهوم نادقیق نیز ذهن را به جایی نامربوط می‌کشاند.

واضح و مبرهن است که...

ارزشی دیگر در تفکر انتقادی بدهت است. آنچه بدهی است وضوحی شهودی دارد، یعنی ما بنابر تجربه مستقیم خودمان یا خردورزی‌مان می‌دانیم که درست است، انگار ما در ذهن یا در واقعیت در کمال آگاهی شاهد آن هستیم.

اگر ما از امور بدهی حرکت کنیم و با شیوه‌ی سنجیده‌ای در ترکیب، اطلاعات خود را از آنها درهم‌آمیزیم، به آگاهی پیچیده‌ای می‌رسیم که چون ریشه در امور بدهی دارد، احتمال می‌رود که درست باشد. می‌گوییم احتمال می‌رود، چون همیشه ممکن است در ترکیب اطلاعات اشتباه صورت گیرد. وقتی متنی را با دید انتقادی می‌خوانیم، توجه داریم که آیا گزاره‌های آن با بدهیات تجربی و عقلی همخوان هستند یا نه. البته از مفهوم بدهی چه بسا سوءاستفاده هم می‌شود. در متنهای بسیاری به عبارت "بدهی است که..." برمی‌خوریم. در اینجا بایستی فوراً بایستیم و بینیم واقعا این چیزی که نویسنده می‌گوید بدهی است.

از عبارتهایی چون "واضح و مبرهن است" نیز به همین سوءاستفاده می‌شود. می‌نویسند: "واضح است که..." ما باید مکث کنیم و بپرسیم: واقعا واضح است؟ یا می‌نویسند: "مبرهن است که..." یعنی در مورد موضوع برهان عقلی آورده‌اند. باید بپرسیم: واقعا موضوع مستدل است؟ عبارتهایی مثل "بدیهی است که..." و "واضح و مبرهن است که..." ما را دعوت می‌کنند که ادعایی را که به دنبال آنها می‌آید، بی هیچ اندیشه‌ای بپذیریم. تفکر انتقادی به ما می‌آموزد که در اینجا باید درست رفتار معکوسی داشته باشیم، یعنی دقت و رزیم که آیا ادعا به راستی پذیرفتنی است.

نعلین اش جلو پایش جفت می شود

ارزشی دیگر در اندیشه‌ی انتقادی همخوانی است. سر و ته یک متن یا سخن باید با هم بخوانند. اگر نویسنده و گوینده دچار تناقض شود، یا این که اینجا از این اصل حرکت کند و آنجا که موردی مشابه در وضعیتی مشابه است از اصلی دیگر، بر پایه‌ی این ارزش به او انتقاد می‌کنیم.

کشف تناقض همیشه ساده نیست. ما باید متن یا سخن را تجزیه و تحلیل کنیم تا ساختار آن برآید روشن شود، تا بتوانیم بینیم آیا دچار تناقض شده است یا نه. در بسیاری اوقات با خبری مواجه می‌شویم که خود به خود حاوی تناقضی نیست و حرفی کوتاه است که سر و ته آن با هم می‌خوانند. در اینجا آن را باید در متن زندگی و واقعیت قرار دهیم تا بطلان آن را دریابیم.

در ایران بسیار شنیده‌ایم که بگویند فلان کس که از مشایخ است، معجزه دارد. نعلینش جلوی پایش جفت می‌شود. این خبر را باید در متن بزرگتری گذاشت تا پوچیش را دریافت. باید مثلا پرسید جفت کردن نعلین که کار ساده‌ای است، چرا از دست معجزه کارهای بزرگتری بر نمی‌آید، مثلا بی نیاز کردن شیخ ما به نعلین از این طریق که به او بالی برای پرواز داده شود. و می‌شود گفت که چرا از میان مجموعه‌ی کارهای ساده در جهان این قدر جفت شدن نعلین در ذهن جادوزده ما اهمیت ویژه‌ای دارد.

منطقی باش!

ارزش دیگری که در اینجا لازم است از آن یاد کنیم استدلال متین و استوار است. تفکر انتقادی استدلال سست را نمی‌پذیرد. استدلال باید پایه‌های محکمی داشته باشد یعنی از مقدماتی درست حرکت کند و آنها را به صورتی منطقی با یکدیگر ترکیب کرده و به نتیجه برساند. تفکر انتقادی تفکر منطقی است. منطق شیوه و اصول سنجیده‌ی تعریف و استدلال است. وقتی به کسی می‌گوییم "منطقی باش!"، از او می‌خواهیم سنجیده فکر کند، مقدماتی را که حکم اطلاعات پایه را دارند بسنجد، از آنها درست نتیجه‌گیری کند و نتایجی را نیز در نظر گیرد که آن نتیجه در جهان به بار می‌آورد.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴-

گفتار در روش

وضوح و دقت و انتظام منطقی از ارزشهای پایه‌ای تفکر انتقادی است. انسان فکور منتقد می‌پرسد که آیا متنی که می‌خواند یا حرفی که می‌شنود از مفهومیها و گزاره‌ها و استدلالهای روشنی بهره می‌گیرد، آیا آنها دقیق اند، آیا تعریف‌ها و دسته‌بندی‌ها و استدلالها انتظام منطقی درستی دارند .

تفکر انتقادی تفکر تحلیلی است

این شیوه‌ی رویکرد به موضوعات را با صفت تحلیلی هم توصیف می‌کنند. تفکر انتقادی تفکر تحلیلی است، یعنی موضوع را می‌شکافد، اجزای آن را دانه‌دانه می‌سجد و در ادامه شیوه‌ی ترکیب آنها را واری می‌کند. در دوران باستان ارسطو استاد این کار بوده است. شگرد تفکر ارسطو را نادیده گرفته‌اند. آنچه از ارسطو در قرون وسطی به مانع تفکر بدل می‌گردد، برخی آموزه‌های او بوده است. محتوای کار او مانع شناخت درست صورت و شیوه‌ی کار او شده است.

در آستانه‌ی عصر جدید فلسوفی به نام رنه دکارت سر برمی‌آورد که به اندیشه‌ی تحلیلی جان تازه‌ای می‌دهد. اندیشه‌ی انتقادی تحلیلی او بنای فکر قرون وسطایی را ویران می‌کند. این اندیشه چیز پیچیده‌ای نیست. با مبانی آن می‌توان آشنا شد در کتاب کم‌حجمی از دکارت به نام "گفتار در روش راه بردن عقل" که عنوان اختصاری آن "گفتار در روش" است. این کتاب به قلم توانای محمدعلی فروغی ترجمه شده و به صورت ضمیمه‌ی جلد اول کتاب پرآوازه‌ی وی با عنوان "سیر حکمت در اروپا" منتشر شده است .

کتاب فروغی اولین کتابی است که به قصد آشنا کردن ایرانیان با تاریخ فلسفه‌ی اروپایی نوشته شده است. هنوز هم یکی از مهمترین و خواندنی‌ترین کتابها در این زمینه است، بویژه به خاطر فارسی خوب آن و نقش بنیانگذارانه و راهگشایانه‌ی آن.

اهمیت دکارت در تحول فکر غربی

فروغی با انتخاب "گفتار در روش" برای ترجمه با نیت آشنا کردن ایرانیان با اساس تحول فکر اروپایی در عصر جدید انتخاب بسیار درستی کرده است. هنوز هم هر آن کسی که می‌خواهد معنای فکر جدید را دریابد و بفهمد چه شد که به قول معروف "غرب پیش رفت و ما عقب ماندیم" باید "گفتار در روش" دکارت را بخواند. خواندن این کتاب را ما به همه‌ی علاقه‌مندان فلسفه توصیه می‌کنیم .

اکنون گروهی از جوانان در ایران علاقه‌ی چشمگیری به فلسفه از خود نشان می‌دهند. برخی از آنان به سراغ کتابهایی می‌روند که هم به خاطر مضمونشان و همه ترجمه‌ی بدشان ناروشن و رازآلودند و تفکر را به خواننده نمی‌آموزند. به این جوانان باید پیشنهاد کرد "گفتار در روش" و کتابهای مشابه آن را بخوانند، تا به آن دانسته‌هایی مجهز شوند که بتوانند با کمک آنها آثار دیگر را تجزیه و تحلیل کنند و از این طریق نقادانه بخوانند.

نقد روش کاربرد عقل است

شرط انتقاد، تجزیه و تحلیل است. بدون تجزیه و تحلیل نمی‌توان اجزا و ساختمان فکری را بازشناخت و کلیت آن را سنجید. "گفتار در روش" ما را با شروع اندیشه بر این شیوه در آستانه‌ی عصر جدید آشنا می‌کند. اهمیت این اندیشه تأکید بر شیوه است. توجه می‌کنیم به طرح این موضوع در آغاز کتاب دکارت .

دکارت می‌نویسد: "قوه‌ی درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب، یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است، و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند، بلکه از آن است که فکر خود را به روشهای مختلف به کار می‌برند." او پس از این تأکید بر برابری استعداد همه‌ی انسانها در خردورزی و وارد کردن مفهوم روش در بحث می‌گوید: "ذهن نیکو داشتن کافی نیست، بلکه اصل آن است که ذهن را درست به کار برند."

در فضیلت آهستگی

او ذهنهای تیزهوش و پراطلاع را نیز از خطا مصون نمی‌داند و حتّاً معتقد است خطای آنها ممکن است بسیار پردامنه باشد زیرا "نفوس هر چه بزرگوارتر باشند، همچنان که به فضایل بزرگ راه می‌توانند یافت، به خطاهای فاحش نیز گرفتار می‌توانند شد، و کسانی که آهسته می‌روند، اگر همواره در راه راست قدم زنند، از آنان که می‌شتابند و از راه راست دور می‌شوند، بسی بیشتر می‌روند".

عادات خود را مسلمات نپنداریم

دکارت در ادامه کمی از زندگی خویش، دانش جوییش و تلاشش برای دستیابی به یقین حکایت می‌کند و آنگاه به نکته‌ای دست می‌گذارد که از اصول تفکر انتقادی است و آن درافتادن با عاداتهای فکری است و هر آنچه که انسان از محیط خویش بی‌هیچ اندیشه‌ای برگرفته است:

در جهان و در میان مردمان مختلف که می‌گشتم "بسیار چیزها می‌دیدم که پیش ما سخیف و رکیک است، ولی اقوام بزرگ دیگر آنها را می‌پذیرند و معمول می‌دارند. و از این رو عبرت می‌گرفتم، که عقاید و ملکاتی را که فقط از راه انس و عادت پیدا کرده‌ام، چندان مسلم نپندارم، و از این راه کم‌کم بسیاری از اشتباهات را از خود دور می‌کردم که روشنی طبیعی ذهن را مایه‌ی تیرگی است و مانع از آن است که شخص به درستی تعقل نماید."

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۵-

تفکر تحلیلی

تفکر برای این که انتقادی باشد، یعنی بیازماید و بسنجد و واری کند، بایستی تحلیلی باشد، یعنی بتواند موضوع بررسی را بشکافد، اجزای آن را بازشناسد، ساختمان ترکیب آن را کشف کند و به رابطه‌ی آن با دیگر سازه‌های متنی که بر آن نشسته است، آگاهی یابد. تفکر تحلیلی عصر جدید با دکارت آغاز می‌شود. خدمت بزرگ دکارت به اندیشه‌ی بشری بازنمودن اهمیت روش در بررسی است.

یکی از کتابهای مهم دکارت به نام "گفتار در روش" به تمامی به این موضوع اختصاص دارد. برای این که بدانیم جهش بزرگ علمی اروپاییان در عصر جدید بر چه ایده‌ای استوار بود و چه شد که اروپا قرون وسطای خود را پشت سر نهاد، بایستی حتما این کتاب را بخوانیم.

روش تحلیلی دکارت

دکارت روش تحلیلی خود را در چهار دستور خلاصه می‌کند:

دستور اول این است که هیچ چیزی را نباید حقیقت پنداشت، مگر آن که حقیقت آن بدیهی باشد. دکارت می‌نویسد: منظور من از پیروی شخصی‌ام از این دستور این بوده است که "از شتاب‌زدگی و سبق ذهن سخت بپرهیزم، و چیزی را به تصدیق نپذیرم، مگر این که در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچ گونه شکی باقی نماند".

دستور دوم توصیه به تجزیه‌ی موضوع است، به زبان خود دکارت دستور روش‌شناختی به این است که "هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه درمی‌آورم، تا می‌توانم و به اندازه‌ای که برای تسهیل حل آن لازم است، تقسیم به اجزا نمایم".

دستور سوم دستور به نظم‌دهی درست و هدفمند آگاهی‌هاست. دکارت این دستور را نیز از سر متانتی روشی خطاب به خود گرفته و می‌گوید، بر مبنای آن بایستی "افکار خویش را به ترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آنها آسانتر باشد، آغاز کرده، کم‌کم به معرفت مرکبات برسم".

تجزیه که می‌کنیم، ممکن است در جریان آن چیزی از دست برود یا در میان اجزای مختلف پدیده گم شود. در هنگام ترکیب نیز ممکن است چیزی فراموش شود. بنابر این من به عنوان پژوهشگر بایستی "در هر مقام شماره‌ی امور و استقصا [=کاوش و تحقیق] را چنان کامل نمایم، و بازدید مسائل را به اندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است." این تأکید، مضمون دستور روش‌شناختی چهارم است.

تفکر انتقادی شک روشمند است

این دستورها دستورهای روشی هستند، یعنی ارکان روشی هستند برای دستیابی به حقیقت موضوعی معین. روش به معنای رفتن و شیوه‌ی رفتن است. آن چه حرکت درست به سمت حقیقت را ممکن می‌کند، شک است. تفکر انتقادی تفکر شکاک است، شک که می‌ورزد به خاطر شک نیست، بلکه برای تشخیص درست از نادرست است، به این اعتبار شک روشی است. شک دکارتی را شک روشی یا دستوری می‌نامند.

دکارت در کتاب "تأملات" خود این شک را چنان بی‌پروا به کار می‌بندد که به وجود خود نیز شک می‌کند. شیوه‌ی خروج از این شک بسیار مشهور است. می‌گوید که شک می‌کند، اما به این نمی‌تواند شک کند که شک می‌کند، شک می‌کند پس می‌اندیشد. این جاست که جمله‌ی مشهور او زاده می‌شود: "می‌اندیشم، پس هستم".

ابتدا وجود اندیشنده ثابت و تثبیت می‌شود، آنگاه راه برای کشف حقیقت در حوزه‌های مختلف هستی ادامه می‌یابد. آن وجود اندیشنده، آن من دکارتی، منی است که خود را از همه‌ی باورهای رایج رها نیده و فقط امور بدیهی و واضح و مستدل را به عنوان حقیقت می‌پذیرد. او آزاد شده و چون آزاد است می‌تواند حقیقت جو باشد.

بدون آزادی استقلال فکر میسر نیست

تفکر انتقادی تفکر آزاد است. تفکر آزاد تفکر مستقل است. بدون آزادی فردی، استقلال فکری میسر نیست. تفکر انتقادی در ایران از آن رو ضعیف است، که در آن آزادی فردی و استقلال فکری افراد بودن نیافته است. محصلان ما هنوز جرأت نمی‌کنند که بگویند "من"، معمولا می‌گویند "ما". دانش‌آموز اما بایستی بتواند "من" بگوید، تشویق شود که نظر خود را داشته باشد، با دیگران از جمله با آموزگار خویش بحث کند و نترسد از آنچه حقیقتش می‌داند، دفاع کند.

"می‌اندیشم، پس هستم!" بدا به حال مردمانی که در میان آنان عکس این سخن صادق باشد: هستم، چون نمی‌اندیشم!

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۶-

انصاف

کسی که با تفکر انتقادی متنی را می‌خواند یا سخنی را می‌شنود، نوشته یا گفته را با مجموعه‌ای از ارزشها می‌سنجد که از جمله‌ی آنهاست وضوح و دقت و بداهت و مستدل بودن. این ارزشها معطوف هستند به رابطه‌ی موضوع، آن گونه که می‌پنداریم هست، با آن گونه‌ای که به بیان درآمده است.

تکلیف خود نویسنده یا گوینده چیست؟ چه نحوه‌ی نگرشی به وی را می‌توانیم ارزشی بدانیم که به نقد راه می‌دهد، اما خود نیز می‌تواند از دل یک نقد سربلند درآید؟ آن ارزش انصاف است.

در مورد متنی که می‌خوانیم و حرفی که می‌شنویم بایستی منصفانه قضاوت کنیم. وقتی به انصاف فرامی‌خوانیم، از خواننده و شنیده فراتر می‌رویم و به خود نویسنده یا گوینده می‌نگریم. می‌خواهیم نشان دهیم که جایگاه او را در جهان درک می‌کنیم، امتیازهای او را، محدودیت‌های او را، رابطه‌ی او را با پیرامونش، همتیانش، گذشتگانش، معاصرانش. معمولاً از بررسی انتقادی انتظار دارند که تند و عتاب‌آلود و منفی‌باف باشد. این درکی غلط است. بررسی انتقادی خوب، بررسی منصفانه است.

چهار دستور عقلانی دکارت

دکارت در "گفتار در روش" برای آن که شیوه‌ی رسیدن به حقیقت را نشان دهد، چهار دستور عقلانی پیش نهاده است:

- این که هیچ چیز عادت شده و از پیش برگرفته و بی‌اندیشه آموخته‌شده را حقیقت ندانیم و حقیقت را در آغاز فقط ارزشی ویژه‌ی امور بدیهی بدانیم،
- این که موضوع پیچیده را تجزیه کنیم تا به اجزای ساده و واضح برسیم،
- این که به آگاهی‌های خود نظمی هدفمند دهیم
- و سرانجام این که چه در تجزیه و چه در ترکیب توجه کنیم که چیزی از قلم نیفتد.

او به انصاف توصیه نکرده است. علت این امر شاید آن باشد که فقط به علوم طبیعی توجه داشته و از نمونه‌ی ریاضیات سرمشق می‌گرفته است. امروزه حتا در آنجایی که فقط به طبیعت نظر می‌دوزیم، نباید انصاف را از یاد ببریم، انصاف در قبال

کل جهانیان، انصاف در قبال آیندگان، انصاف در قبال همه‌ی موجودهای زنده، نگرش متعادل به خود طبیعت به قصد حفظ تعادل طبیعی آن.

هم تو حق داری هم من حق دارم

انصاف عدالت است. تعادلی که آماج عدالت است، در انصاف صورت مشخص نصف-نصف را می‌گیرد، نه به صورت ساده‌ی ۵۰-۵۰، بلکه به صورت تأکید عادلانه‌ی نصفانصاف هم بر پرسش، هم بر پاسخ، هم بر این که تو حق داری، و هم بر این که من نیز حق دارم، هم بر این که تو آزادی، هم بر این که من نیز باید آزاد باشم و آزاد بمانم، هم بر این که تو حق داری سیر باشی، هم بر این که من نیز نبایستی گرسنگی بکشم، هم بر این که تو محدودیتهای خودت را داری، هم بر این که من نیز محدودیتهای خودم را دارم، از جمله در هنگام نقد، زیرا من ممکن است بسیار چیزها را ندانم و بر همه‌ی سویه‌های موضوع آگاهی نداشته باشم.

آنچه به انصاف معنا می‌دهد، تعلق جهان به همگان است. جهان، جهان مشترک است. من در برابر تو ایستاده‌ام و با تو حرف می‌زنم، نصفی از جهان از آن توست و نصفی از آن، در پهنه‌ی دید من است. انصاف به این معناست که من بایست آن نصفه‌ی تو را در نظر گیرم، تو چیزهایی را می‌بینی که من نمی‌بینم، تو مشکلات و محدودیتهایی داری که من ندارم اما بایستی بکوشم تا به آنها واقف باشم.

اگر ناراضیان نبودند انسان هنوز در غار می بود

تفکر انتقادی توجه ویژه‌ای دارد به کسانی که جهان به آنان نیز تعلق دارد، آنان اما از سهم خود محروم شده‌اند. تفکر تحلیلی انتقادی کلاسیک می‌گوید که چیزی را نپذیریم که به بداهتهای تجربی و عقلی برنگردد. به این بداهتها باید بداهت اخلاقی را نیز اضافه کرد، نباید اندیشه‌ای را بپذیریم که نتیجه‌ی آن ایجاد شکاف در جهان مشترک انسانی باشد. نابرابری و ستم به هیچ شکل توجیه‌پذیر نیست. تفکر انتقادی سخت حساس است که پنداری یا کرداری در خدمت توجیه و تحکیم ستم نباشد.

انتقاد بیان نارضایتی از وضع جهان است. نابسامانی جهان در متنی یا سخنی که موضوع انتقاد است بازتاب می‌یابد و اندیشه‌ی انتقادی را برمی‌انگیزد. وضع می‌تواند و باید بهتر باشد. تفکر انتقادی این خوش‌بینی را دارد. ناراضیان نقش مهمی در تاریخ دارند. اگر ناراضیان نبودند، انسانها هنوز در غار زندگی می‌کردند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۷-

سنت "نقد"

نقد در لغت به همان معنایی است که از عبارتِ رایج "پول نقد" می‌شناسیم. در لغت‌نامه‌ی دهخدا در مقابل آن نوشته شده: "آن چه در حال داده شود"، "خلاف نسیه"، "مال حاضر"، "پول حاضر و آماده" و چیزهای دیگری در همین ردیف. به فعل مرکب "نقد کردن" نیز برمی‌خوریم که دهخدا سه معنا برای آن برمی‌شمرد: "متاعی را فروختن و بهایش را فی‌الحال پول نقد دریافت کردن"، جدا کردن سره را از ناسره" (یعنی خالص را از ناخالص) و "خوب و بدِ کلامی را آشکار ساختن". نقد در این معنای سوم توانایی‌ای بوده است برای تشخیصِ مثلاً شعرِ خوب از شعرِ بد.

نقد ادبی سنتی، فاقد سویی‌ی نقد اجتماعی و فرهنگی بوده است، چیزی که در نقد ادبی جدید حضور پررنگی دارد. مسعود سعد سلمان و خاقانی شروانی دو شاعر نامدار پارسی‌گو هستند که تجربه‌ی زندان داشته‌اند. در دسته‌بندی مضمونی در ادبیات کلاسیک فارسی آن نوعی از شعر را که تجربه‌ی حبس را بازگو می‌کند، حبسیات می‌گویند. نمونه‌ی عالی حبسیات "ناله از حصار نای" است، شعری جانسوز که مسعود سعد سلمان آن را در زندانی به نام نای سروده است:

نالم زدل چو نای من اندر حصار نای /

پستی گرفت همت من زین بلند جای //

آرد هوای نای مرا ناله‌های زار /

جز ناله‌های زار چه آرد هوای نای... //

و خاقانی در شکایت از حبس و بند می‌گوید:

راحت از راه دل چنان برخاست /

که دل اکنون ز بند جان برخاست //

نفسی در میان میانجی بود /

آن میانجی هم از میان برخاست //

سایه‌ای مانده بود؛ هم گم شد /

وز همه عالم نشان برخاست //

چار دیوار خانه روزن شد /

بام بنشست و آستان برخاست... //

حبسیات خاقانی به پای حبسیات مسعود سعد سلمان نمی‌رسند. نقد ادبی سنتی برتری حبسیات این شاعر به آن شاعر را می‌بیند و از این رو کار سعد سلمان را به‌عنوان عالی‌ترین نمونه‌ی شعر زندان معرفی می‌کند. این تشخیص صرفاً صوری است، نگاه آن به قدرت کلام است و جانسوزی اثر. کسی پا در قلمرو این بحث نمی‌گذارد که کدام یک به زمینه‌ی اجتماعی موضوع نزدیکتر شده، یا توانسته شکایت خود را چنان بیان کند که به شکایت‌نامه‌ای علیه هر زندان و زندانبانی تبدیل شود.

شکایت از تقدیر و ندیدن نظم ستمزا

در حبسیات شکایت رو به تقدیر دارد و آنگاه که بیان مشخصتری می‌یابد، از دست حسودان و بدخواهان و احیاناً امیر یا وزیر ستمگر می‌نالند. از آن نظمی که به زندان نیاز دارد، شکایت نمی‌شود. در گفتار اندیشه‌ورز نیز برای نظم ستمزا مفهومی وجود ندارد تا چه برسد به گفتار ادبی و روزمره، و می‌دانیم که اگر برای چیزی مفهومی نداشته باشیم، نمی‌توانیم بدان بیندیشیم.

ای سرد و گرم دهر کشیده /

شیرین و تلخ دهر چشیده //

اندر هزار بادیه گشته /

بر تو هزار باد وزیده //

بی حد بنای آرز کشفته /

بی مَر لباس صبر دریده //

در چند کارزار فُتاده /

در چند مَرغزار چریده //

اقلیمها به نام سپرده /

در دشتها به وهم دویده //

در بحرهای چو ابر گذشته /

در دشتها چو باد تنیده//

در سُمجهای حبس نشسته/

با حلقه‌های بند خمیده...

مسعود سعد سلمان در این قصیده از تجربیات خویش سخن می‌گوید. این تجربیات با همه‌ی عمق و وسعتشان این اندیشه را در ذهن او نمی‌پروراندند که اصولاً چرا باید سامان جهان انسانی چنان باشد که کارش بی‌حس و بند پیش نرود. تجربیاتش در نهایت به او می‌گویند که همواره چنین بوده و در آینده نیز چنین خواهد ماند. او در بهترین حالت می‌تواند امید به نجات فردی خود داشته باشد. در جهانی که افق تجربه در آن این چنین محدود است، انتقاد وجود ندارد. اندیشه آنگاه نقاد می‌شود، که درک شود می‌توان جهانی دیگر داشت با تجربه‌هایی دیگر. نقد و اراده به تغییر همزادند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۸-

ایراد و کَریتکا

در عصر پیشامدرن نیز نارضایتی از وضع موجود به نحوی ایرادگیرانه بروز می‌کرده است. تفاوت ایرادگیری سنتی با انتقاد مدرن در این است که با این درک و اراده همراه نیست که می‌توان طرح جهان دیگری را ریخت که ایرادهای فعلی را نداشته باشد. ایرادگیری سنتی متوجه اشخاص و اصناف خاصی است، شکایت از روزگار است و در نهایت توصیه می‌کند به جهان پشت کنیم و عافیت را در عالمی دیگر بجویم.

آغاز انتقاد مدرن

جهان سنتی در یک گفتار سنتی مفهوم می‌شده است. در آستانه‌ی عصر جدید، بحران جامعه‌ی سنتی که آغاز می‌شود، پدیده‌هایی بروز می‌کنند که دیگر در زبان سنت تبیین‌شدنی نیستند. عباس میرزا در جستجوی علل شکست از قوای روس به دنبال توضیحاتی است که آنها را در نزد منشیان و ملایان و شاعران و مورخان نمی‌تواند پیدا کند. گفتار سنتی در نهایت می‌توانست به او مدح و ثنا، رجزخوانی و اوراد و لاطائلات تحویل دهد.

انتقاد به بی‌کفایتی و عقب‌ماندگی آغاز می‌شود، اما هنوز دور از آن است که انتقاد مدرن خوانده شود، زیرا در گذشته نیز بوده‌اند امیران و وزیرانی که از بی‌کفایتی و بی‌سر و سامانی پیشینیان خود ایراد گرفته باشند. انتقاد مدرن نه با انتقاد مستقیم از وضع موجود، بلکه با انتقاد از گفتمان سنتی، که ناتوان از تبیین وضعیت است، آغاز می‌شود.

انتقاد مدرن گفتمانی است درباره‌ی گفتمان، سخن گفتن است درباره‌ی آن سخن گفتنی که دیگر جهان در آن به فهم در نمی‌آید. انتقاد مدرن زبانی است که بر فراز زبان دیگری قرار می‌گیرد و درباره‌ی آن قضاوت می‌کند. به این اعتبار آن را دارای جایگاهی ابرگفتمانی می‌دانیم. تفاوت آن با نقد ادبی سنتی در این است که مسئله‌اش نه صورت زبان، بلکه روایتی است که از جهان به دست می‌دهد.

پیشگام نقد مدرن در ایران

پیشگام نقد مدرن در ایران میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۵۷-۱۱۹۰ هـ.ش) است. او همچون بسیاری دیگر از همعصران خود در قفقاز با اندیشه‌های مدرن آشنا شد. انتقادگری او با مقاله‌ای آغاز شد که در نقد کتاب تاریخ روضه‌الصفای ناصری نوشت. این کتاب اثر رضا قلی خان هدایت مورخ دربار ناصرالدین شاه بود.

آخوندزاده در رساله‌ی انتقادی خود از شیوه‌ی بیان این مورخ که خواسته بود در طریق مورخ قرن نهم خواندمیر پیش رود و بیگانگی خود را با جهان تاریخی را با درازگویی و صنایع کهنه‌ی ادبی پوشانده بود، ایراد می‌گیرد و این ایرادگیری را آگاهانه "ایراد" می‌نامد و نیز "قرتیکا" یا "کرتیکا". او کرتیکا را راهگشای آگاهی مدرن می‌داند و می‌نویسد، اگر این رویکرد که در اروپا متداول است، در ایران نیز رواج یابد، موجب "ترقی" نسلهای آینده خواهد شد.

تقدس‌زدایی

آخوندزاده در هنگام معرفی کرتیکا در درجه‌ی اول میان آن با نصیحت‌گری اخلاقی سنتی فرق می‌گذارد. همین فرق‌گذاری نشان دهنده‌ی فاصله‌گیری زبان مدرن انتقادی از زبان سنتی است. این فاصله‌گیری چون نمی‌تواند به صورت تقابل مطلق باشد، از پدیده‌ای آشنا در خود زبان سنتی می‌آغازد که عیب‌گیری و سرزنش و استهزا است. به نظر آخوندزاده "کرتیکا بی عیب‌گیری و بی سرزنش و بی استهزا و بی تمسخر نوشته نمی‌شود... حقی که نه به رسم کرتیکا، بلکه به رسم موعظه و نصیحت و مشفقانه و پدرانه نوشته شود در طبایع بشریه بعد از عادت انسان به بدکاری هرگز تاثیر نخواهد داشت، بلکه طبیعت بشریه همیشه از خواندن و شنیدن مواعظ و نصایح تنفر دارد. اما طبایع به خواندن کرتیکا حریص است".

آخوندزاده نصیحت‌گری سنتی را بیهوده می‌داند: "اگر نصایح و مواعظ موثر می‌شد گلستان و بوستان شیخ سعدی رحمت الله، من اوله الی آخره وعظ و نصیحت است. پس چرا اهل ایران در مدت ششصد سال هرگز ملتفت مواعظ و نصایح او نمی‌باشند؟" گرایش او به استهزا بازتاب گرایش انتقاد مدرن به تقدس‌زدایی است. او می‌گوید برای باطل کردن باور به کیمیاگری بحث عقلانی کفایت نمی‌کند، باید این باور سنتی را استهزا کرد تا طبایع بشری از آن دور شوند.

مضمون و الفاظ

یکی از انتقادهای مشهور آخوندزاده کرتیکایی است که درباره‌ی مولوی نوشته است. او مولوی را به پریشان‌گویی متهم می‌کند. معتقد است که "اکثر مطالبش، به غیر از حکمت و افسانه‌های با مزه، کهنه و مندرس و بی لذت است، و بلکه اقوال بی معنایی است که با تکرارهای کسالت‌انگیز به قلم آمده است". او در نقدهای ادبی خود دو معیار برای قضاوت پیش می‌گذارد: "حسن مضمون و حسن الفاظ". منظور از مضمون بازتابی است که جهان در الفاظ پیدا می‌کند. این بازتاب بایستی ایرادگیرانه باشد و جهان را چنان تبیین کند که آگاهی بر تغییر ترقی‌خواهانه‌ی آن را میسر گرداند. با چنین درکی است که انتقادگری مدرن و زبان بایسته‌ی آن تأسیس می‌شود.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۹-

آغاز انتقاد مدرن

انتقاد مدرن نه با انتقاد مستقیم از جهان و بی‌سامانی آن، بلکه با انتقاد از زبان و معرفتی که جهان را تبیین می‌کند، آغاز می‌شود.

در ایران، آغازگر انتقادگری در این معنا، میرزا فتحعلی آخوندزاده است. او در نقدی که بر مثنوی مولوی نوشته، می‌گوید: "در مورد عقل و شعور و ذوق ملای رومی هیچ حرفی نیست. اما به اندازه ای جلف و سبک است که ماها در مقابل او اشخاص موقر و با تمکینی هستیم." او "به درجه ای بی‌عبار و دراز نفس است که از سخنانش حوصله خواننده سر می‌آید، و اکثر مطالبش، به غیر از حکمت و افسانه‌های بامزه، کهنه و مندرس و بی‌لذت است، و بلکه اقوال بی‌معنایی است که با تکرارهای کسالت‌انگیز به قلم آمده است. ترجمه آن به زبان‌های دیگر عدیم‌الامکان است زیرا مطلب معین نیست، سخنان جسته‌گریخته است که با الفاظ تازه‌ای تکرار می‌شود. هر کلامی که به زبانهای دیگر به ترجمه نیاید بدون شک فاقد مضمون است."

از مضمون این انتقاد درمی‌گذریم و تمرکز می‌جوئیم روی نکته‌ای مهم در نظر آخوندزاده که موضوع ترجمه‌پذیری مثنوی است. این که سخن آخوندزاده در این باب خام است، بحثی دیگر است، بحث اصلی بر سر این است که چه شده است که آخوندزاده به قصد انتقاد از منظر زبانی بیگانه به بیان مولوی می‌نگرد. نکته‌ی کاملاً تازه در سخن آخوندزاده این است، و گرنه در گذشته نیز این امکان وجود داشت که کسی بیاید و شاعری را که نمی‌پسندد پریشانگو بخواند.

آشنایی‌زدایی

این نگاه بیرونی، آشنایی‌زدایی است، کنار گذاشتن عادت‌های کهنه است، ترک شیوه‌های معهود و معمول در اندیشه و سخنوری است. با این نوع نگاه است که تازه پدیده را می‌شناسیم، می‌شناسیم به این اعتبار که اکنون قادریم تصور کنیم که پدیده می‌توانسته است چیزی دیگر باشد و ممکن است چیزی دیگر جای آن را بگیرد. تقدیری در کار نیست. محکوم نیستیم به آنچه هست گردن بگذاریم و با بد و خوب وضع موجود بسازیم.

پیش از عصر جدید نیز پیش می‌آمده که متفکری آثار پیشینیان خود را انتقادی بخواند و بر آنها نقد بنویسد. مثال: غزالی از ابن سینا انتقاد کرده و بر خود وی از سوی ابن رشد انتقاد شده است. در هر دو مورد مبنای انتقاد سنتی است که وجود دارد، مثنهایی است که نقش کانونی را دارند. دعوا در این نمونه بر سر روا بودن فلسفه در فکر اسلامی است.

غزالی معتقد است که فلسفه به ضلال یعنی گمراهی منجر می‌شود، ابن رشد او را به بدفهمی متهم می‌کند و با جدا کردن مقال فلسفی از مقال شرعی راهی برای تداوم فکر فلسفی پیدا می‌کند. در این میان هیچ کس سنت‌شکن نیست، نه غزالی نه

ابن‌رشد. هر یک گرایش را نمایندگی می‌کند و آن را پیش می‌برد. ابن رشد هم اگر به دست فراموشی سپرده نمی‌شد، تا زمانی که روحیه‌ی انتقادگری غلبه نمی‌کرد، نمی‌شد از نوشته‌هایش تفسیری سنت‌شکنانه داشت.

عصر انتقادهای ریشه‌ای

در انتقاد معمول و سنتی، از منظر بخشی از یک سیستم نظری به بخش دیگر می‌نگریم و با همان ارزشهای پایه‌ای سیستم، نقصهایی را یادآور می‌شویم، مهمی را غیر مهم و احیانا غیرمهمی را مهم می‌خوانیم. عصر جدید عصر انتقاد ریشه‌ای است. در این عصر به گفته‌ی مارکس "همه‌ی روابط خشک و منجمد، همراه با پیشداوریها و عقاید از دیرباز محترم وابسته به آنها، به حاشیه رانده می‌شوند و تمامی روابط تازه شکل گرفته، پیش از آنکه ثبوت یابند، منسوخ می‌شوند. هر آنچه استوار است و به گروههای ثابت اجتماعی برمی‌گردد، بر باد می‌رود. هر آنچه مقدس است دنیوی می‌شود، و دست آخر آدمیان ناچار می‌شوند [از خماری به درآمده] و به وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با هموعان خویش، با چشمانی بیدار بنگرند".

سنت و انتقاد مدرن

جامعه‌ی شرقی ما در برخورد با جهانی که پا به عصر جدید خود گذاشته، بحران زده می‌شود. این نیاز نیز در ما پدید می‌آید که "وضعیت واقعی زندگی" خود را دریابیم. ولی ادراک و تبیین واقعیت در چارچوب سنت ممکن نمی‌شود. آنگاه که حس می‌کنیم با شیوه‌ی سخنگویی سنتی نمی‌توان واقعیات جهان بحران‌زده‌ی خود را بیان کنیم، عصر جدید ما نیز آغاز می‌شود.

پیش از آنکه آخوندزاده به متنی سنتی از منظر یک زبان بیگانه بنگرد، سنت بیگانگی خود را با جهان آشکار کرده بوده است. آگاهی انتقادی جدید پا می‌گیرد؛ که نخست این مشخصه را دارد که بایستی جهان را به گونه‌ای دیگر دید. شرط دیدن آن به گونه‌ای دیگر، درگیر شدن با شیوه‌های معمول نگرش به جهان است. این درگیری نمی‌تواند به شیوه‌ی معمولی، یعنی در عین تعهد به جهان بینی سنتی پیش رود. نگاهی از بیرون لازم است، نگاهی خارج از سیستم پنداری و گفتاری حاکم.

این نگاه از بیرون را آخوندزاده به صورت ترجمه‌ی متن آشنا به زبان بیگانه بیان می‌کند. انتقاد مدرن، همچون ابر-گفتاری رخ می‌نماید که در فراسوی گفتار معمول نشسته و درباره‌ی آن داوری می‌کند. یک بار که در فرهنگی چنین گفتاری شکل گرفت، سنت دیگر باید بپذیرد که دیگر نه داور، بلکه موضوع داوری است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۰-

ترجمه و تجاوز

میرزا فتحعلی آخوندزاده نخستین کسی است که در خطه‌ی فرهنگی ما برای ترویج مفهوم مدرن "انتقاد"، که خود آن را "کریتکا" و نیز "ایراد" می‌نامد، تلاش می‌کند. او مفهوم انتقاد را با نه با پیشنهاد انتقاد مستقیم از وضعیت سیاسی-اجتماعی، بلکه با انتقاد از گفتار سنتی در بیگانگی آن با واقعیت جهان بحران‌زده می‌آغازد. این انتقاد به‌عنوان انتقاد ادبی شروع می‌شود؛ تفاوتش با انتقاد ادبی سنتی در این است که افزون بر صورت موضوع، نحوه‌ی متعین شدن جهان را در کلام به پرسش می‌کشد. او با این کار شهامت آن را پیدا می‌کند که از چهره‌های مقتدر سنت نترسد. مثلاً نقدی می‌نویسد بر مثنوی مولوی و کل این کتاب را پریشانگویی می‌خواند. او در این نقد، برای اثبات نظر منفی خویش، ادعا می‌کند که مثنوی به یک زبان دیگر ترجمه‌پذیر نیست. بحث ترجمه دلالت بر آن دارد که ارزشهای سنتی دیگر به‌عنوان داور نهایی پذیرفته نمی‌شوند و از دیدگاهی بیگانه با آنها درباره‌ی خود آنها داوری می‌شود.

ترجمه و تحریف

پرسیدنی است که آیا نگاه کردن از منظر یک بیگانه به سنت آشنا باعث تحریف آن نمی‌شود؟ آیا می‌شود واقعیتی را با نگاه از بیرون درک کرد؟ آیا انتقادی که از منظری بیرونی صورت گیرد، در ذات خود مخرب نیست و این گونه نیست که انتقاد به‌ریشه‌زنده‌ی مدرن با خرابکاری خویش سرانجام فقط ویرانه‌ای را به جا می‌گذارد؟ آیا جهانی متشکل از ویرانه‌ها جای سکونت است؟

اروپامرکزینی

پرسشی دیگر: آنگاه که آخوندزاده با هدف انتقاد و نشان دادن مهمل بودن یک متن سنتی از ترجمه‌ی آن به زبان دیگر سخن می‌گفت، کدام زبان را در نظر داشت؟ منظور او یک زبان شرقی نبوده است. او به احتمال بسیار به روسی و فرانسه نظر داشته است. از این نظر می‌توانیم او را متهم به اروپامرکزینی کنیم.

اروپامرکزینی به این معناست که فرهنگ اروپایی فرهنگ محوری در جهان است، ارزشهای پایه برای قضاوت درباره‌ی فرهنگهای دیگر از درون آن صادر می‌شوند و این که فرهنگهای حاشیه بایستی برای بقا خود را متحول کرده و پندار و کردار اروپایی را سرمشق قرار دهند. اگر چنین باشد، آیا نبایستی مدعی شد که انتقادگری مدرن از خویی اروپامرکزینانه برخاسته است؟ آیا انتقادگری مدرن خصلتی "امپریالیستی" ندارد؟ آیا تجاوزگر نیست؟

چنین نظرانی داده شده، آن هم نخست نه در "حاشیه"، بلکه در "مرکز". انتقاد از جهان مدرن از خود جهان مدرن آغاز شده است.

لیوتار و همستیزی گفتمان‌ها

پرسیدیم که آیا انتقاد به مثابه ترجمه‌ی یک متن آشنا به یک زبان بیگانه نوعی تخریب و تجاوز نیست. یکی از نظریه‌پردازان نامدار معاصر در پهنه‌ای که با چنین پرسشی در آن گام گذاردیم، فیلسوف فرانسوی ژان فرانسوا لیوتار (Jean-François Lyotard 1924-1998) است. او کسی است که در رواج مفهوم پست‌مدرن نقش اصلی را ایفا کرده است. او کتابی دارد به نام "همستیزی" (تعارض (Le Différend) که در آن به مسئله‌ی پیش روی ما پرداخته است.

منظور او از همستیزی یا تعارض دعوایی است که از جنس حقوقی نیست و نمی‌توان بر اساس حق در مورد آن قضاوت کرد. در این دعوا برنده و بازنده در معنای دادگاهی رایج وجود ندارد، آن چه هست متجاوز و قربانی است، ستمگر و ستمکش است. لیوتار اگر با آخوندزاده رو در رو می‌شد به او می‌گفت: انتقادی را که تو به مولوی داری و می‌خواهی آن را از طریق ترجمه‌ی مثنوی به یک زبان بیگانه اثبات کنی، انتقادی نیست که بتوان در مورد آن داوری کرد که حق با تو است یا نیست، چون موضوع مطرح نه حق، بلکه زور است. تو با ترجمه برنده‌ی یک دعوای حقوقی نمی‌شوی، پا در مسابقه‌ای می‌گذاری که قدرت و نفوذ سرانجام آن را تعیین می‌کند. کار تو نه اعمال حق، بلکه اعمال زور است. تو به متن ستم می‌کنی، به آن تجاوز می‌کنی و آن زبان بیگانه را به وسیله‌ی ستمگری و تجاوز بدل می‌سازی.

قدرت و گفتمان

بحث لیوتار و خطوط فکری مشابه آن را در زمینه‌های مختلفی بسط داده‌اند. یکی از زمینه‌های بسط این فکر در مباحث فمینیستی است. گفتار بیگانه‌ای که می‌آید بر فراز گفتارهای دیگر می‌نشیند و می‌خواهد همه خود را با او انطباق دهند و ارزشهای درونی او را بپذیرند، از جنس و کیفیت منش مردانه است. مرد در طول تاریخ حکمران زبان بوده است. قلم در دست او چرخیده است، فرمانده او بوده است. تمامی زبان، تمامی ادبیات متأثر از نقش مسلط اوست. زبان مردانه متجاوز است، خاصه در آن هنگام که می‌خواهد جنس دیگر را توصیف کند.

لیوتار نظم گفتارهای مختلف بیگانه با هم را همچون یک مجمع‌الجزایر می‌بیند. زبان مشترکی میان ساکنان جزایر مختلف وجود ندارد. بهترین حالت آن است که آنان به قلمرو هم تجاوز نکنند. ایده‌آل تفاهم رؤیایی بیش نیست. در چنین جهانی رابطه‌ی انتقادی میان گفتارهای مختلف از جنس اعمال قدرت است. آیا توصیف لیوتار از جهان و کیفیت رابطه‌ی گفتارهای آن با هم توصیف درستی است؟ راستی و ناراستی آن در کجاست؟

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۱-

سنت و مدرنیت

انتقاد مدرن در جامعه و فرهنگ ما بایستی مدام در مورد حقانیت خود توضیح دهد و بدین منظور طبعاً بایستی به خود نیز رو کند و در مورد رویکردهای خویش به نحوی انتقادی اندیشه ورزد. رودرویی انتقادی بینش مدرن با بینش سنتی به دلیل ارزشها و ادعاهای خود اندیشه‌ی مدرن، نبایستی خودبخودی و به‌عنوان پیشامد، یعنی چیزی که به هر حال پیش می‌آید، پیش رود، زیرا در این بینش یک ارزش پایه‌ای این است که بایستی سنجیده بوده و برای هر گامش توضیح و توجیهی خردمندانه داشته باشد.

همستیزی

ژان فرانسوا لیوتار، فیلسوف فرانسوی، کتابی دارد به نام "همستیزی" که در آن رویارویی گفتارهای ناهمجنس ستیزنده با هم را بررسی می‌کند. از آموزه‌های این کتاب می‌توان این برداشت را داشت که ستیز گفتار مدرن و گفتار سنتی از نوع ستیز حقوقی نیست، یعنی دعوای آن دو با هم بر سر حق نیست. اختلاف، اختلاف بر سر قدرت است.

مثلاً در ایران مدرنیستها می‌خواهند قدرت را از سنت‌گرایان بگیرند و سنت‌گرایان می‌خواهند قدرت را حفظ کرده و تجددخواهان را در موضع ضعف نگاه دارند. (البته ما تماماً از عنوان سنت‌گرا استفاده می‌کنیم و می‌دانیم که سنت‌گرایان ما در شیوه‌های اعمال اقتدار، آوازه‌گری و پیش‌راندن مناسبات سرمایه‌داری از بسیاری جهات مدرن هستند.) بنابر این پای حق در میان نیست و چون پای حق در میان نیست، انتقادی که بینش مدرن از بینش سنتی می‌کند، پی‌جوی هیچ حقیقتی نیست، به حقیقتی نمی‌رسد و نمی‌تواند هیچ‌رازی از سنت را بازگشاید.

می‌توان بر همین روال پیش رفت، تا جایی که میان بینش مدرن با جهان سنتی دیوار نفوذناپذیری کشید و گفت: هر تصویری که بینش مدرن از سنت عرضه می‌کند، من‌درآوردی و تحریف شده است. بینش مدرن انتقاد نمی‌کند، تجاوز می‌کند، بیان نمی‌کند، ستم می‌کند.

بینش سنتی تشویش‌های بینش مدرن را ندارد

نکته‌ای که در اینجا بایستی به آن توجه کنیم این است که این دغدغه‌ها، دغدغه‌های بینش مدرن هستند. بینش سنتی چنین تشویش‌هایی ندارد. او قضاوت‌های قاطعی دارد و روی آنها می‌ماند: متجددان، دهری‌اند، بریده از دین و اخلاق‌اند، کفرزده‌اند و به‌عنوان مرتد تکلیفشان از پیش روشن است.

سید قطب مرجع فکری اصلی اخوان المسلمین مصر کتاب پرآوازه‌ای دارد که جزو کتابهای بالینی سنت‌گرایان ایرانی نیز هست. عنوان آن "جاهلیت قرن بیستم" است. به کمک آن می‌توان با خطوط کلی جهان‌بینی سنت‌گرایان در نگرششان به عصر جدید آشنا شد. در کتاب قطب، جهان مدرن به منزله‌ی دنیای جاهلیت تصیف می‌شود، یعنی دنیایی که به پیش از اسلام برگشته و یکسر از دین بیگانه شده است. سنت‌گرایانی چون قطب بینش مدرن را نسخه‌ای از بینش جاهلی می‌دانند. با این مقوله‌بندی تکلیف پیشاپیش معلوم است.

همستیزی سنت و مدرنیت

لیوتار معتقد است که سنت روایتی از جهان دارد و مدرنیت (مدرنیت) روایتی دیگر. این دو با هم نمی‌خوانند. میان این دو نمی‌توان زبان مشترکی یافت، و چون زبان مشترکی وجود ندارد، بحث آنها را نمی‌توان چونان دعوایی حقوقی یعنی اختلافی بر سر حق یا حقیقت تلقی کرد. دعوا بر سر قدرت است. یکی می‌خواهد دیگری را خاموش کند و اصولاً گوش نمی‌دهد که وی چه حکایت می‌کند؛ گوش هم که بدهد، نمی‌تواند بفهمد.

لیوتار می‌گوید که در مورد دعوی سنت و مدرنیت نمی‌توان قضاوت حقوقی کرد، اما خود او می‌کند، دست کم تا این حد که آن دعوا را می‌سنجد و می‌گوید از جنسی حقوقی نیست. این سنجش ولی خود جنسی حقوقی دارد، یعنی در آن مسئله‌ی حق مطرح است.

ما نیز در مورد لیوتار قضاوت می‌کنیم و مثلاً این پرسش انتقادی را درمی‌افکنیم که در رویارویی سنت و مدرنیت آیا واقعاً دو جهان با هم مواجه هستند که هیچ چیزی میان آنها مشترک نیست و آنها یکسر از هم بیگانه‌اند. قضاوت ما درباره‌ی لیوتار قضاوتی است درباره‌ی قضاوت و قضاوت لیوتار نیز درباره‌ی قضاوت بینش انتقادی مدرن در مورد سنت قضاوتی است که موضوع آن قضاوتی دیگر است. قضاوت درباره‌ی قضاوت در این موردها و موردهای مشابه خصلت بازتابی بینش مدرن را باز می‌نمایاند. انتقاد مدرن می‌تواند از خود نیز انتقاد کند. سنت ولی از خود انتقاد نمی‌کند.

حقانیت انتقادگری مدرن

در خصلت بازتابی انتقاد مدرن، می‌توانیم تضمینی برای حق‌خواهی و حقیقت‌جویی آن پیدا کنیم. این تضمین طبعاً آن‌گاه واقعی است که ناشی از خودشیفتگی نباشد. ولی دست کم این است که ما بر خطر خودشیفتگی واقف هستیم. در مقابل، بینش سنتی قادر نیست خودشیفتگی خویش را به موضوعی برای بررسی و انتقاد تبدیل کند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۲-

مجمع الجزایر لیوتار

ژان فرانسوا لیوتار، فیلسوف معاصر فرانسوی، منکر یکپارچگی جهان ماست و معتقد است جهان انسانی در آن جایی که به بیان درمی‌آید، از مجموعه‌ای از گفتمانهای مجزا تشکیل شده است. هر گفتمان بازی زبانی‌ای است با هدف بردن. مثلا هر ایدئولوژی‌ای تشکیل شده از مجموعه‌ای از مفهوما و گزاره‌ها که به گونه‌ای کنار هم چیده می‌شوند که بتوانند در برابر بیرون آتشیاری کنند یا به موقع خود را ببندند و در درون به پیرو خود احساس امنیت دهند و این گمان را در او تقویت کنند که خارج از دایره‌ی تأثیر آن گفتمان اندیشه و زندگی نامطمئن خواهد داشت و بعید نیست که وجودش تباہ شود.

چرخش فرهنگی

شکافهای موجود در جهان ادامه‌ی شکافهای پیش‌اند. در دوره‌ی قبل این شکافها عمدتا به مثابه شکاف میان فقر و ثروت توضیح داده می‌شدند. ریشه‌ی درد در اقتصاد سیاسی جستجو می‌شد و هر راه حلی که پیش گذاشته می‌شد، در نهایت می‌بایست به تحولی اقتصادی راه برد. از اواخر دهه ۱۹۷۰ شاهد یک چرخش فرهنگی در توضیح شکافهای جهانی هستیم. نابرابری‌ها و دشمنی‌ها دیگر عمدتا تبیینی فرهنگی می‌یابند تا اقتصادی. در گذشته زبان اقتصاد به‌عنوان زبانی جهانی تلقی می‌شد که مشکل نابرابری را در هر جایی که باشد تشخیص می‌دهد و تقریری از آن عرضه می‌کند که برای همگان مفهوم باشد. اکنون مشکلات را به فرهنگ برمی‌گردانند و شکافهای جهانی را ناشی از شکاف میان فرهنگها می‌دانند. در این میان این گرایش قوی است که هر فرهنگی همچون جهانی در بسته تصور شود.

درک لیوتار از رابطه‌ی فرهنگها

جهان انسانی، متشکل از مجموعه‌ای از فرهنگهایی است که به روی یکدیگر بسته‌اند و دست کم می‌توان گفت میان برخی از آنها هیچ زبان مشترکی وجود ندارد. در جهانی که تصویری این چنین از آن به دست می‌دهند، اندیشه‌هایی چون اندیشه‌ی لیوتار رواج بسیاری می‌یابند. جهان در اندیشه‌ی لیوتار همچون یک مجمع‌الجزایر است. ساکنان این جزیره حرفهای ساکنان جزیره‌ی کناری خود را نمی‌فهمند. مراوده‌ی میان جزیره‌ها می‌تواند در حد چیزی چون مبادله‌ی کالا باشد. حالت ایده‌آل دست‌یافتنی نه تفاهم، بلکه مبادلات و رفت و آمدهایی در فضایی صلح‌آمیز است.

می‌توانیم پیشتر رویم و بگوییم چنین وضعی، که لیوتار توصیفش می‌کند، فقط بیان رابطه‌ی میان فرهنگها و ملتها به‌عنوان جزیره‌های مجزا از هم نیست. در درون هر جامعه‌ای نیز دیوارکشی شده است. جامعه‌ی ایران را بنگرید: می‌شود گفت که سنت‌گرایان و تجددخواهان در دو جزیره‌ی مجزا زندگی می‌کنند و مطلقا حرف یکدیگر را نمی‌فهمند. از وجود یک دیوار

می‌توان سخن گفت که دو جنس را از هم جدا می‌کند، و از دیواری مشابه که میان نسلها کشیده شده است؛ به همین سان می‌توانیم قومه‌ها و گروه‌های زبانی را به طور کامل از هم جدا تصور کنیم.

اگر جهان تکه‌تکه باشد و هر تکه از قطعه‌هایی متشکل باشد، که فقط ارتباطی بیرونی با هم دارند، در این صورت کل بحث ما، که موضوع آن اندیشه‌ی انتقادی است، بی‌معنا می‌شود، زیرا انتقاد اجتماعی به فهم مشترک انسانها رجوع می‌کند و چیزهایی را مبنا می‌گذارد که نزد همگان به‌عنوان واقعیت یا ارزش پذیرفته هستند. بنابراین بایستی بایستیم و از درک مجمع‌الجزایری انتقاد کنیم. این انتقاد تضمین‌کننده‌ی وجود زمینه برای نفس انتقاد است.

انتقاد از مفهوم بسته‌ی فرهنگ

در اینجا، از میان مجموعه‌ی نکاتی که در این رابطه مطرح توانند بود، بر یک نکته‌ی محوری انگشت می‌گذاریم: درک از فرهنگ به مثابه واحدی رو به بیرون بسته. از زمان چرخش فرهنگی در تحلیل اوضاع جهان، که گفتیم با برداشتن تأکید از روی اقتصاد سیاسی و گذاشتن آن روی اختلاف‌های فرهنگی آغاز می‌شود، این گرایش قوی شده است که هر فرهنگی همچون دنیایی بسته تلقی شود. این تصور با واقعیت هیچ فرهنگی نمی‌خواند. هر فرهنگی در نابترین جلوه‌ی تاریخی خویش نیز وامدار فرهنگ‌های دیگر و وام‌دهنده به فرهنگ‌های دیگر بوده است. آنچه به‌عنوان فرهنگ ایرانی می‌شناسیم، بخشی از ابرفرهنگ اُراسیایی است، آن فرهنگ مادری که اروپا و آسیای غربی و مصر و بخش‌های دیگری از شمال افریقا سازه‌ها و به‌اعتباری ساخته‌های آن هستند. یونان را نمی‌توانیم در جامعیتش بفهمیم، مگر آن که آن را در متن فرهنگ اُراسیا بگذاریم. این به معنای لزوم توجه به آن چیزهایی است که یونان از مصر و بابل و ایران گرفته است. اسلام نیز در متن چنین فرهنگی رشد کرده است. فرهنگ اسلامی بسی "غربی" تر یعنی یونانی‌تر از فرهنگ‌های شرق آسیاست و فرهنگ یونانی بسی "شرقی" تر از فرهنگ رمی است.

برابری ارج همه‌ی انسانها

اختلاف فرهنگی واقعیت است و این نیز واقعیت است که دستاوردهای فرهنگی در همه‌ی نقاط دنیا یکسان نیستند. اختلاف در جغرافیا و شیوه‌ی معیشت در درازمدت تأثیرات عمیقی به جا می‌گذارد. این طبیعی است که طرز زندگی یک اسکیمو با یک اروپایی فرق داشته باشد و این طبیعی است که دستاوردهای فرهنگی آنها یکسان نباشد. این امر ارج انسانی یکی را برتر از دیگری نمی‌کند. ارج انسانی، ارجی است که انسان بر خود می‌نهد و این ارج اساساً ارزشی است که از ارج‌گذاری دیگری و ارج‌گذاری بر دیگری می‌گیرد. اگر شأن انسانی را در خود آگاهی مبتنی بر دیگر آگاهی بدانیم، که یک نتیجه‌ی آن این است که ارجی که من بر خود می‌نهم همبسته با ارجی است که بر دیگران می‌نهم، هیچ تفاوتی در شأن انسانها نیست

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۳-

بازی فرهنگ

برای توضیح شکافهای موجود در جهان به مفهومی اجتماعی نیاز داریم، به مفهومی که جامعه‌ی انسانی را در جامعیت خویش بازتاب دهند. به این جامعیت هم اقتصاد سیاسی تعلق می‌گیرد، هم فرهنگ. فرهنگ به تنهایی به‌عنوان هم‌تافته‌ای از ارزشها و الگوهای پنداری و رفتاری یک مفهوم انتزاعی است. مشخص، اجتماعی هستند با انسانهایی در رابطه‌ی کنشی-واکنشی دایمی با پیرامون خود و با نیازهایی که در همه جا هسته‌ی کیفی یکسانی دارند. فرهنگ آن زمانی یک مفهوم اجتماعی مشخص است، که بر زمینه‌ی کنش و واکنش انسانها با دنیای خویش دیده شود، دنیایی که شامل دنیاهای فراتر از فرهنگ خودی نیز می‌شود.

درک نشانه‌شناختی از فرهنگ

فرهنگ باز بودن انسانها به روی جهان است. در بسته‌ترین فرهنگ نیز می‌توان این گشودگی به روی جهان را دید، زیرا هیچ فرهنگی نفس تجربه کردن را ناروا نمی‌داند؛ بسته بودنش در هراس دایمی آن از چیز غیرمنتظره‌ای است که هر تجربه‌ای با خود دارد. و کدام فرهنگ است که چنین هراسی نداشته باشد؟

فرهنگ مجموعه‌ای از نشانه‌هاست. از آنجایی که نشانه نشان می‌دهد و نشان دادن از خود فراتر رفتن است، در ذات نشانه این است که از خود بگذرد، از خود فراتر رود. بر این قرار در بود هیچ فرهنگی نیست که بسته باشد و بسته بماند. هر فرهنگی از تعریفی که از خود کرده درمی‌گذرد.

فرهنگ شبکه‌ای از نشانه‌هاست. در نشانه چیزی به چیزی مربوط می‌شود. فرهنگ شبکه‌ای از مربوطیت‌هاست.

فرهنگ در میان‌گیرنده است، چون آن چیزی است که میان ماست، ما آن را در میان می‌نهیم و آن را در میان می‌نهیم، زیرا در میان آنیم. فرهنگها بیش از آن که یکدیگر را پس بزنند، این تمایل ذاتی را دارند که یکدیگر را در میان بگیرند.

ناخالص بودن همه‌ی فرهنگها

هر فرهنگی فرهنگ دیگر را برای خود تعریف می‌کند. کیفیت این تعریف بسته به آن است که فرهنگ تعریف‌کننده چه تعریف و برداشتی از خودش داشته باشد. فرهنگی که یک بار برای همیشه بتوان آن را تعریف کرد وجود ندارد. در تعریف فرهنگ از خود نیز هیچ ثبوتی دیده نمی‌شود.

هیچ فرهنگ ناب یکپارچه‌ای وجود ندارد، نه امروز وجود دارد و نه دیروز وجود داشته است. نه امروز وجود دارد که جهان از نظر گستردگی ارتباطها و تأثیرهای متقابل درونی، پاره‌ها و سازه‌های آنچنان در هم تنیده شده‌اند که آن را به دهکده‌ای تشبیه می‌کنند، و نه دیروز وجود داشته است که هر جامعه‌ای می‌توانست در انزوای نسبی به سر برد. هر چه در واقعیت بگردیم چیزی به نام فرهنگ ناب اسلامی، فرهنگ ناب ایرانی، فرهنگ ناب روسی و همانندهای اینها پیدا نمی‌کنیم.

دروغ و غلو در معرفی فرهنگ

عنوانهایی چون فرهنگ اسلامی و فرهنگ ایرانی تجریدهایی ذهنی‌اند و در دقت‌ترین معنای ممکن خود فقط گرایشی کلی را در میان مردمان ساکن در مرکزهای مناطق شناخته‌شده به نام این فرهنگها نام‌گذاری می‌کنند. آنها معنای اصلی‌شان را در مقایسه پیدا می‌کنند. مقایسه همواره مقایسه در آرامش و بدون پیش‌داوری مغرضانه، همه‌جانبه‌نگر و خردوروزانه نیست. مقایسه در اکثر اوقات هنگام تصادم و در فضایی خصمانه صورت می‌گیرد. در چنین فضایی آن تعریفی که از فرهنگ خودی و فرهنگ خصم عرضه می‌شود، با دروغ و غلو آمیخته است. تصادمهای میان اقوام پیش از عصر جدید به ندرت در روزگار خود آنچنان درک شده‌اند که امروز بتوانیم بگوییم آن درک، در کی ناشی از برخورد دو فرهنگ بوده است.

فرهنگ ملی

در گفتار روزمره، خاصه در پهنه‌ی سیاست، زیر عنوان فرهنگ روایتی از فرهنگ ملی فهمیده می‌شود. ارتباط این مفهوم با مفهوم علمی فرهنگ که مثلا به دست دادنی است از دیدگاه نشانه‌شناسی به عنوان شبکه‌ای از نشانه‌ها ضعیف است. بایستی سخت پرهیز کرد از این که از مفهوم سیاسی فرهنگ، که تابع مقتضیات روز است، برداشتهایی کرد و آنها را به فرهنگ به مثابه برساخته و برسازنده‌ی یک تاریخ درازمدت تسری داد. باید به دقت مرز کشید میان مفهوم سیاسی فعلیت‌مند فرهنگ و فرهنگ در معناهایی تاریخی و مردم‌شناسانه و فرهنگ‌شناسانه. فرهنگ، در مفهومی که مثلا در مردم‌شناسی تعریف و تحلیل می‌شود، چیزی است که کشف می‌شود. فرهنگ ملی ولی چیزی است اختراع شده. اختراع آن به جنبشهای ملی عصر جدید برمی‌گردد. ما امروز سعدی را یک افتخار فرهنگی خود می‌دانیم. با غرور می‌گوییم که سعدی ایرانی بوده است. اما اگر ممکن می‌شد با یک ماشین زمان با همین ذهنیت فعلی به عصر سعدی بازگشتیم و به او گفتیم که تو ایرانی هستی و باید به نژادت افتخار کنی و ما آمده‌ایم که به جناب عالی مفتخر بودن خود را به وجود شما اعلام کنیم، سخت باعث تعجب او می‌شدیم. او از زبان ما می‌شنید که ایرانی است. بیشتر خودش فقط از این امر خبر می‌داشته، که شیرازی است، زبانش فارسی است و دینش اسلام است.

دردشناسی فرهنگ

مفهوم متداول فرهنگ، مفهومی است دردشناسانه. هر جا مدام از فرهنگ در ترکیبهایی چون برخورد فرهنگها، از خودبیگانگی فرهنگی و تهاجم فرهنگی سخن می‌رود، بحران وجود دارد. فرهنگ بیمار، اصرار ویژه‌ای دارد که تعظیم و تکریمش کنند. در مقابل فرهنگ سالم، فرهنگ زندگی است؛ و زندگی مرز نمی‌شناسد. هر چه بخواهد از هر کجا که بخواهد برمی‌گیرد. اصالت و اصولیت و مفهومی از این دست واژگان یک فرهنگ سرزنده نیستند. زنده و سالم که باشیم، می‌رقصیم، به هر سازی که خوش‌نوا ترش یابیم. هر کس که در عمرش یک بار به طور جدی بازی کرده باشد، می‌داند که

بازی کن خوب جر نمی‌زند و مدام ادعا نمی‌کند که من بهترین بازی کن جهانم، اما دیگران به من فرصت نمی‌دهند؛ بازی کن خوب غرق بازی می‌شود و با تمام وجود بازی می‌کند. او یاوه‌گویی نمی‌کند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۴-

نسبیت باوری

پیش می‌آید که از نظر انتقادی‌ای که ما درباره‌ی جامعه و سیاست در ایران داریم، ایراد بگیرند که از یک دیدگاه متجددانه‌ی غربی انتقاد می‌کنیم و به ویژگی‌های جامعه‌ی سنتی توجه نداریم. مضمون این ایراد اگر در حد توجه دادن ما به ویژگی‌های جامعه‌ی ایران یا هر جامعه‌ی دیگری شبیه به آن باشد، نه برخوردی به نفس انتقاد ما، بلکه چند و چون آن است. آن را می‌توان پذیرفت، بدین سان که از پی ویژگی‌ها پرسید و آنها را در بررسی دخالت داد و آن را می‌توان مثلاً با این ادعا رد کرد که ما ویژگی‌ها را به حد کافی در نظر گرفته‌ایم. اختلاف اصولی می‌شود، وقتی مضمون این ایراد این باشد که در مورد یک جامعه‌ی سنتی فقط باید با معیارهای سنتی قضاوت کرد. ممکن است منظور از این محدود کردن حق قضاوت این باشد که جامعه‌ی ما تافته‌ی جدا بافته است و داور کردارهای ما تنها پندارهای خود ماست و بس.

معنای نسبیت باوری

با چنین دیدگاهی طبعاً نمی‌توان هیچ بحثی را پیش برد. این به این معنا نیست که آن را حقی است یا برای آن باید حقی در نظر گرفت. با شنیدن آن فقط وجود تعصبی کور در ذهن ثبت می‌شود نه حقی و حقیقتی. نظر، برای این که در حد این پندار یاوه نماند و بحث پذیر شود، باید تقریر عمومی تری یابد، مثلاً به این صورت: در مورد هر جامعه‌ای باید با ارزشهای مسلط بر فرهنگ آن قضاوت کرد. به این دیدگاه نسبیت باوری می‌گویند. بار معنایی مفهوم نسبیت را می‌توان از گزاره‌ای به این صورت درک کرد: معیار قضاوت درباره‌ی کردار ما نسبت آن با پندار ماست. یعنی شما آن را بر زمینه‌ی مناسبات دیگری قرار ندهید، آن را نسبت به کردار کسان دیگر نسنجید و فقط نظر ما را در این مورد جویا شوید که آیا آن را مناسب یا نامناسب می‌دانیم.

حقانیت نسبیت باوری

نسبیت باوری تا جایی که تنوع کردارها و پندارها در جهان را برجسته می‌کند و بر ویژگی‌های هر زمانه و جامعه و گروه و فردی دست می‌گذارد حقایقی را بازتاب می‌دهد و به این اعتبار حقانیت دارد. جهان دیدگان در این معنا نسبی اندیش هستند و با آوردن مثال از زمانهای دیگر و جامعه‌های دیگر به ما می‌آموزند که مطلق اندیش نباشیم، یعنی معیارها و سلیقه‌های خود را مطلق نپنداریم.

نسبیت باوری تجربی

نسبیت‌باوری توجه‌دهنده به تنوع تجربی معیارها و دیدگاهها و سلیقه‌های توصیف و توجیه‌کننده‌ی آنها را نسبت‌باوری تجربی یا توصیفی می‌گوییم. تجربه‌ی نسبیت‌ها ممکن است به شک سازنده‌ای راه برد و اندیشه‌ی انتقادی را بیدار کند. در باب برزویه‌ی طیب در کتاب کلیله و دمنه به نمونه‌ای از این بیداری برمی‌خوریم. برزویه در عرصه‌ی دین به جستجوی حقیقت برمی‌خیزد، اما با دیدن تنوع دیدگاهها در این زمینه دچار حیرت می‌شود. می‌بیند که همه خودخواه‌اند، خودی‌ها را درست‌کار و ناخودی‌ها را تبهکار می‌دانند. هر کسی می‌گوید که "من مُصِیْم و خصم من مُبْطِل و مُخْطِی" یعنی من درست‌اندیشم و دشمن من باطل‌اندیش و خطاکار است. به سراغ علمای قوم می‌رود، اما بر حیرتش افزوده می‌شود: "هر طایفه‌ای که دیدم، در ترجیح دین و تفضیل مذهب خویش سخنی می‌گفتند و گرد تقبیح ملت و نفی حجتِ مخالفان می‌گشتند." برزویه در ادامه‌ی این سخن می‌گوید: "به هیچ تأویل بر پی ایشان نتوانستم رفتن، و درد خویش را درمان نیافتم و روشن شد که بنای سخن ایشان بر هوی بود، و هیچ چیز نگشاد که ضمیر اهل خرد آن را قبول کردی." همچنان که می‌بینیم برزویه در تمام مدت جستجوی خود به "ضمیر اهل خرد" تکیه داشته، یعنی این گونه نیست که بگوید هیچ چیز عقلانی‌ای وجود ندارد، بلکه می‌گوید در نزد علمای دین چیزی را نمی‌یابد که بنای آن بر هوا نباشد و در آن بتوان یقین استواری یافت. او به این نتیجه می‌رسد که حوزه‌ی باورهای دینی حوزه‌ی نسبیت است، یعنی هر عقیده‌ای در این حوزه از دید گرونده به آن حقیقت دارد، در نفس خود اما حاوی هیچ حقیقتی نیست.

نسبیت‌باوری موضعی

به این اعتبار نسبی‌اندیشی برزویه نیز از جنس نسبی‌اندیشی موضعی است که می‌توان آن را عنوانی دیگر قلمداد کرد برای نسبیت‌باوری تجربی. چنین دیدگاهی هم به خرد انتقادی میدان می‌دهد و هم به رواداری. آنگاه که با تنوع دیدگاهها در یک حوزه آشنا شویم، درمی‌یابیم که بایستی در موضع‌گیری دقیق و سختگیر باشیم. از سوی دیگر اگر آن حوزه یک حوزه اجتماعی باشد، ممکن است و در بسیاری موارد پسندیده است که با دیدن تنوع دیدگاهها و سلیقه‌ها در آن به این نتیجه برسیم که نبایستی سختگیر بود، نبایستی بر سلیقه و دید خود پافشاری خودمحوارانه کرد و بایستی روا داشت هر کس نظر و سلیقه‌ی خود را داشته باشد.

نسبیت‌باوری اصولی

دیدیم که برزویه‌ی طیب در تمام مدت بررسی‌های انتقادی‌اش در جستجوی یقین، خردورزی و به سخن خودش تکیه بر "ضمیر اهل خرد" را فرونمی‌هد. اما اگر می‌آمد و می‌گفت به کار خرد نیز اعتباری نیست و ضمیر اهل خرد نیز چیزی است چون ضمیر پیروان این یا آن فرقه، نسبیت‌باوری توصیفی او تبدیل به نسبیت‌باوری اصولی می‌شد. در آغاز این گفتار آوردیم که گروهی معتقدند در مورد هر جامعه‌ای باید با ارزشهای مسلط بر فرهنگ آن قضاوت کرد. این نیز یک نسبیت‌باوری اصولی در نگرش به ارزشهاست. چنین نگرشی را نزد ژان فرانسوا لیوتار فیلسوف فرانسوی می‌بینیم. او جهان انسانی را نه همچون کلی با اجزای همبسته، بلکه به صورت یک مجمع‌الجزایر می‌بیند، مجموعه‌ی نامنسجمی از جزیره‌ها، که در آن ساکنان این تکه خاک، زبان ساکنان آن تکه‌ی مجاور را نمی‌فهمند.

نسبیت‌باوری جدلی بنیادگرایان

لیوتار با این توصیفش می‌خواهد وجود تنوع را شرح دهد، بر این پایه جستجوی یک زبان جهانی را بیهوده و حتا خطرناک می‌داند و در نهایت به رواداری فرامی‌خواند. همه اما چون او نیستند. بنیادگرایی که ارزشهایی را به‌عنوان ارزشهای سنتی خودی معرفی می‌کند و می‌گوید قضاوت درباره‌ی کردار و برنامه‌های او باید فقط برپایه‌ی این ارزشها باشد، فقط به نحوی جدلی از موضع نسبیت‌باور دفاع می‌کند. از دیگران می‌خواهد که در مورد او روادار باشند، خود او ولی روادار نیست. بنیادگرایی مطلق‌گرایی است. نسبیت‌باوری بنیادگرایانه نسبیت‌باوری جدلی و تاکتیکی است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۵-

فهم و تفاهم

انتقاد فرهنگی ممکن است با این اعتراض مواجه شود که از بیرون به موضوع انتقاد می‌نگرد و با آن بیگانه است. لازم است این اعتراض و جوانب و انگیزه‌های مختلف آن را بررسی کنیم. نخست بر این نکته انگشت می‌گذاریم که نگاه بیرونی، به خودی خود، مغرضانه یا تحریف‌کننده نیست. مثال: در میان جمعی اختلافی بروز می‌کند. کسی را فرامی‌خوانند، تا در میانشان داوری کند. تجربه‌ی زندگی می‌آموزد که داور بهتر است از "بیرون" بیاید. تنها آن هنگام که از بیرون ماجرا به ماجرا بنگرد می‌تواند همه‌ی سویه‌های آن را در نظر گیرد. طبعاً او در این حال بر کلیت فشار و شور و هیجان و رنگ آمیزی ماجرا وقوف ندارد. این اما نه ضعف او، بلکه نقطه‌ی قوت اوست، نقطه‌ی قوت اوست به شرط آن که به زمینه‌های عینی ماجرا آگاهی داشته باشد، انگیزه‌های ذهنی نقش آفرینان آن را در نظر گیرد، منصف باشد و به خود نیز انتقادی بنگرد، یعنی مدام پرسد که آیا همه‌ی اطلاعات لازم را فراهم آورده و آیا داوری‌اش از بررسی منصفانه‌ی واقعیت‌ها برخاسته یا آن که تمایلات شخصی‌اش به آن جهت داده.

خصلت بیرونی نگاه علمی

نگاه علمی نیز اساساً نگاه از بیرون است، زیرا غیرشخصی است. پاسخ علمی به یک پرسش با این ادعا همراه است که تابع نظر شخصی پاسخ‌دهنده نیست و هر کس که اصول کار علمی را رعایت کند، می‌تواند به شرط داشتن تخصص لازم درستی آن را دریابد. نگاه علمی چون بدین معنا عمومی است، تابع یک موقعیت ویژه نیست، موقعیت ویژه‌ای که مثلاً نقش آفرینان یک ماجرا اسیر آن اند.

ترجیح نگاه از بیرون

بنابر این دست کم در دو حالت نگاه بیرونی ترجیح دارد بر نگاه کسی که دخیل در ماجراست: در داوری حقوقی و در بررسی علمی. بر این مبنا دست کم در دو حالت می‌توانیم این اعتراض را نپذیریم که انتقاد از باوری، رسمی و پدیده‌ای در یک فرهنگ به دلیل فاصله‌ای که از موضوع انتقاد می‌گیرد، فاقد حقانیت است.

امکان فهمی بدون تفاهم

مبنای اعتراضی که به انتقاد از یک پدیده‌ی فرهنگی می‌شود و توجیه آن این است که آن انتقاد از بیرون به موضوع خویش می‌نگرد، می‌تواند این باشد که شرط انتقاد از یک پدیده فهمیدن آن است و فهم یک پدیده‌ی فرهنگی چه بسا در گرو

تفاهم با آن است. از این سخن می‌توان هرآینه عدم امکان انتقاد از یک پدیده‌ی فرهنگی فهمیده شده را نتیجه گرفت، زیرا از فهمیدنی که با تفاهم و همدلی همراه باشد، معمولاً نمی‌توان به انتقاد رسید. فهمیدن اما حتماً نبایستی با تفاهم همراه باشد. می‌شود رخدادی را فهمید، آن هم به این صورت که خود را در درون آن و همچون یکی از بازیگران آن تصور کرد، با وجود این نسبت به فرایند و پیامدهای آن هیچ تفاهمی نداشت. ما هنگام خواندن گزارش یک جنگ می‌توانیم تصور کنیم که در اتاق فرماندهی جنگی نشسته‌ایم و داریم برای یک کشتار توده‌ای تصمیم می‌گیریم. شرط این تصور تفاهم نیست، اما از طریق آن کوشش می‌کنیم رخدادی را بفهمیم، تا این حد که دریابیم در ذهن آن فرماندهی نظامی‌ای که فرمان کشتار را صادر می‌کند، چه می‌گذرد. ما برای فهم تصمیمات گرفته شده در اتاق فرماندهی، حتماً لازم نیست تئاتر آن را در ذهن خود بازی کنیم و در این بازی نقشی هم به خود بدهیم. ما آن اتاق را در متن جهان تصور می‌کنیم و آن را محصور می‌کنیم با فهمی که از جهان داریم، حتماً اگر جهان را در سامان مشخصی که دارد، نپسندیم و در آن احساس غربت کنیم.

فهم موقعیت

فهمیدن یک موقعیت انسانی منوط به وجود امکان مشخص بازیافتن خود در آن نیست. در مواردی این امکان برقرار است و ما برقرار بودن آن را شرط درست فهم یک رخداد می‌دانیم، مثلاً در هنگامی که از یک دوست خود می‌خواهیم خود را به جای ما بگذارد، تا دریابد چرا ما در فلان موقعیت بهمان واکنش را از خود نشان داده‌ایم. در بسیاری از موارد فقط یک ادراک کلی از موضوع وجود دارد، اما بر پایه‌ی آن نیز می‌توان فهمی درست و قضاوتی متین داشت.

جهت‌مندی فهم

این را نیز باید در نظر داشت که فهم همیشه جهت‌مند است. ما ممکن است موضوعی را از یک جهت بفهمیم، اما از جهتی دیگر خوب درک نکنیم. مثلاً دانشمندی دارد یک سلاح کشنده می‌سازد. ما چون متخصص کار نیستیم، نمی‌دانیم او در آزمایشگاهش دقیقاً چه می‌کند، با وجود این به لحاظ اخلاقی فهم و داوری صایی نسبت به کار او و پیامدهایش داریم. آن دانشمند نظر ما را می‌شود و به ما اعتراض می‌کند که ما نظر غلطی درباره‌ی او داریم، آن هم به این دلیل که اصولاً نمی‌دانیم او چه می‌کند؛ ما از صنف او نیستیم و به اصطلاح از بیرون به او می‌نگریم. آیا اعتراض او درست است؟ نه. ما فقط به اعتبار این که همدست او نیستیم، بیرون از جهان اویم، اما از بسیاری نظرهای دیگر با او در یک جهان به سر می‌بریم. او حق ندارد، از بیرون بودن ما از دایره‌ی همدستانش به این نتیجه برسد که ما در دو جهان مطلقاً جدا از هم به سر می‌بریم و بر این پایه انتقاد ما از کار او نارواست.

نسبیت درون و بیرون

ما در یک جهان هستیم، و در یک جهان نیستیم. ما به یکدیگر هم‌هنگام از درون و بیرون می‌نگریم. بنابر این حق نداریم درون‌بودگی و بیرون‌بودگی را مطلق در نظر بگیریم. هر فرهنگ انسانی‌ای را که در نظر بگیریم، هر چند هم برای ما غریب و عجیب باشد، به طور مطلق خارج از آن نیستیم، در عین حال ما در درون مطلق هیچ فرهنگی پا سفت نکرده‌ایم، آن هم به این دلیل ساده که چنین درون مطلق وجود ندارد. رواست به کسی ایراد بگیریم که روی موضوعی که از آن انتقاد می‌کند به

اندازه‌ی کافی بررسی نکرده، اما روا نیست به او بگوییم حق انتقاد ندارد، چون نیست یا نمی‌خواهد باشد اندرون موقعیتی، که آن موضوع یکی از نمودها و پدیده‌های آن است.

فهم هرمنوتیکی

با توجه به بحثی که شد، به لحاظ حقانیت ممکن‌نگاهی که مستقیماً درگیر یک موقعیت نیست، به دو مورد علمی و حقوقی، مورد دیگری را با ماهیتی تفسیری می‌افزاییم که در آن شرط لازم فهمندگی و فهمیدگی داشتن تفاهم نسبت به موضوع فهم نیست. این مورد چون فهم‌جویی تفسیرکننده است، از مقوله‌ی هرمنوتیکی است. هرمنوتیک، دانش هنرمندان‌هی تفسیر، یا به عبارت دیگری بر همین سیاق، هنر دانشوران‌هی تفسیر است. یک معنای هرمنوتیکی، به‌عنوان صفت، تفسیرآمیز بودن است. فهم فرهنگی، فهم هرمنوتیکی است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۶-

مرکز و حاشیه‌ی فرهنگ

نابه‌حق است پس زدن انتقادی به این بهانه که از بیرون به موضوع خویش می‌نگرد. نگاه از درون در همه حال بر نگاه از بیرون از نظر شناخت‌آوری برتری ندارد. مورد به مورد باید دید که کدام یک از دیگری شناخت‌آورتر است (یعنی از نظر شناختی بارآوری بیشتری دارد). افزون بر این، بایستی در هر مورد سنجید که آیا درون و بیرون در رابطه با موضوع بررسی مرزهایی واقعی را مشخص می‌کنند، آن گونه مرزهایی را که واقعیت را برش می‌دهند و از آن حوزه‌ها و افقهای شناختی مجزایی می‌سازند. یک فرهنگ یک حوزه‌ی شناختی خاص خود نیست که ورود به آن مستلزم آن باشد که نخست تعریف‌ها و اصلهایی را فراگیریم، با مقدمات آن آشنا شویم و مرحله به مرحله پیش رویم، تا از آن سر در آوریم. فرهنگ به یک زمین بازی بزرگ می‌ماند که ما اصولاً نمی‌فهمیم کی پا در آن گذاشته‌ایم. در حاشیه‌ی محو آن نیز در حال بازی هستیم. بازی کنان از بازی سردرمی‌آوریم و ظاهراً به سمت میانه‌ی میدان می‌رویم. اما همچنان که مرز مشخصی وجود ندارد، مرکز مشخصی نیز وجود ندارد.

فرهنگ نماینده ندارد

گاه فرهنگی را با آموزه‌ای، کتابی یا شخصیتی معرفی می‌کنند. آیا منظور آن است که آن آموزه، کتاب یا شخصیت در کانون آن فرهنگ نشسته است و چون آن را بشناسیم، جانمایه‌ی آن فرهنگ را شناخته‌ایم؟ نمی‌توان چنین گفت. می‌پذیریم که برای آگاهی بر فرهنگ یونان باستان شناختن سقراط مهمتر از شناخت دیگر معاصران اوست. از اینجا اما نمی‌توان به این نتیجه رسید که یونانیت یعنی سقراط. یونانیت اگر سقراط بود، آتنی‌ها او را به اتهام تشویش اذهان عمومی یعنی ایجاد بحران فرهنگی محکوم به نوشیدن جام شوکران نمی‌کردند. به نظر می‌رسد که سقراط بیشتر به حاشیه‌ی یونانیت تعلق دارد تا کانون آن. آنانی که نگران بحران فرهنگی در آتن بودند، ظاهراً آتنی‌تر از سقراط بوده‌اند، همان سقراطی که در تاریخ نام او به‌عنوان افتخار آتن ثبت شده است.

به همین سان می‌توان گفت که فلسفه معرفت یونانیت نیست. فلسفه اشتغال قشری نازک است، دستاورد فرهنگی بزرگی محسوب می‌شود اما اگر فرهنگ را در واقعیت گسترده‌ی آن در نظر بگیریم، نه چیزی که فرهیختگی قشری ممتاز را مشخص می‌کند، فلسفه را بایستی شاخص یک فرهنگ تصور کرد.

درون و بیرون پرده

مثالی دیگر: آیا حافظ معرف فرهنگ زمانه‌ی خویش در منطقه‌ی فارس است؟ نایستی چنین ادعایی را داشت. به نظر می‌رسد که در میان قشر ممتاز زمان او آنان که خاک را به نظر کیمیا می‌کردند و اسلامیتشان تا حدی بود که به گریه هم نماز خواندن می‌آموختند، به کانون فرهنگ نزدیکتر بوده‌اند. حافظ در اپوزیسیون است، در حاشیه است و خود این را بارها می‌گوید. او راز درون خویش را مخفی می‌کند و این یعنی گریختن از کانون، کانونی که با تعزیر مشخص می‌شود:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند؟

پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

او در غزلی که مطلعش این است، آشکارا خود را بیرون پرده می‌بیند و با وجود این گرفتار صد فریب:

ما، از برون پرده گرفتار صد فریب

تا خود درون پرده چه تدبیر می‌کنند

قطعیت پوشاننده‌ی عدم قطعیت

معمولاً شخصیتی برجسته را معرف یک فرهنگ می‌کنند. برجستگی اما خصلت کسی یا چیزی است که از پیرامون خود فاصله گرفته است. بر این قرار می‌توان گفت که هرگاه آموزه‌ای یا شخصیتی را در کانون فرهنگی قرار می‌دهند، آن را از اطرافیان دور می‌کنند، به سخنی دیگر به سمت حاشیه می‌رانند. این عدم قطعیت، یعنی قطعی نبودن جایگاه مرکز و جایگاه حاشیه، ذاتی هر فرهنگی است. در فرهنگ ملی، که پدیده‌ی ساختگی عصر جدید است، این عدم قطعیت را می‌پوشانند، می‌پوشانند با قطعیتی که آن را آموزش می‌دهند و مدام پیرامون آن تبلیغ می‌کنند. عده‌ای می‌شوند چهره‌های درجه‌ی یک ملی، عده‌ای درجه‌ی دوم و سوم می‌شوند. چیزهایی کانون را و چیزهایی حاشیه را مشخص می‌کنند. بیرون وجود متعینی دارد: فرهنگ بیگانه، زبان بیگانه، نژاد بیگانه. این قطعیت، برای نشان دادن قاطعیت خویش چه بسا به خشونت آشکار رو می‌آورد. کسانی که به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند، رنگ پوست دیگری دارند، و به لهجه و زبان دیگری سخن می‌گویند، سرکوب می‌شوند، تا کانون وجود قطعی خود را به اثبات برساند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۷-

تعیین ناپذیری فرهنگ

از هیچ فرهنگی نمی‌توان تصویری جامع داشت، زیرا تصویر جامع جمع تصویرهای نقش‌بسته در ذهن آحاد آن جمعیتی است که در آن زیسته یا به نوعی با آن برخورد داشته‌اند. در بهترین حالت تنها می‌شود در برشمردن جنبه‌های مهمی از هستی کنونی و تاریخی یک فرهنگ موفق بود. برای تفکیک مهم از غیر مهم می‌توان این معیار عینی را قرار داد که هر آن چیزی را برخوردار از صفت مهم دانست که توضیح دهنده‌ی پندار و رفتار گروه‌های بزرگتری باشد و واکنش جمعیت را در برشگاه‌های زمانی سرنوشت‌ساز بهتر توضیح دهد. جمع کردن آنچه مهم پنداشته می‌شود در ساختاری از جمله‌ها با پیوند معنایی و منطقی مستحکم نیز، اگر امکان‌پذیر نباشد، دست کم می‌توان گفت که بسیار مشکل است. مشکل بویژه آنگاه برطرف‌نشده می‌نماید، که بخواهیم در یک نفس هم رذایل و هم فضایل یک فرهنگ را بیان کنیم.

اصل عدم قطعیت

در فیزیک کوانتم قاعده‌ای وجود دارد که ورنر هایزنبرگ آن را تقریر کرده و به قاعده‌ی عدم قطعیت شهرت دارد. بر مبنای آن نمی‌توان هم‌هنگام جا و سرعت یک ذره‌ی بنیادی را با دقتی دلخواه تعیین کرد. دقت در تعیین مختصات مکانی یک الکترون به عدم دقت در تعیین رانشگری آن می‌انجامد و برعکس. در مورد فرهنگ با آمیزه‌ای از جدیت و طنز می‌توانیم اصلی را به این صورت تقریر کنیم: قطعیت در توصیف رذایل یک فرهنگ به غفلت از فضایل آن می‌انجامد و برعکس. نمی‌توان هر دو را با دقتی همسان توصیف کرد.

کلاً فرهنگ را نمی‌توان در پدیداری‌های خاصش به نحوی مکفی متعین کرد. مثلاً نمی‌توان تعریفی از فرهنگ ایرانی عرضه کرد که همه‌ی جلوه‌های این فرهنگ را پوشاند. از این نظر می‌توان گفت که هیچ فرد، کتاب، آموزه و آیینی نماینده‌ی تمام و کمال یک فرهنگ نیست.

عادی بودن کانون فرهنگ

فرهنگ، هر گاه به‌عنوان فرهنگی خاص متعین می‌شود، به صورتی نامتعین درمی‌آید، یعنی نمی‌توان با قطعیت مرزهای آن را تعیین کرد و پدیداری از آن را، که ممکن است آیینی، شخصیتی یا شخصیت‌هایی باشد، نشسته در کانون آن تلقی کرد. به صورتی نامتعین درمی‌آید، چون اگر چیزی را در آن برجسته کنیم، این برجسته کردن میان آن چیز و اطرافش فاصله ایجاد می‌کند، اما کانون بنا بر تعریف نقطه‌ای است که دیگر نقطه‌ها در مجموع نزدیکترین فاصله را با آن دارند. بر این قرار اگر

فرهنگی کانونی داشته باشد، آن کانون چیزی عادی است، چیزی است که چندان جلب نظر نمی‌کند، چیزی است که تعین خاصی ندارد.

کانون یک فرهنگ هیچ چیز عجیب و غریب و هیجان‌انگیزی نیست. اصل و قاعده همان چیزی است که نادیده می‌ماند؛ نادیده می‌ماند، چون عادی است. چیزی که عادی باشد و جلب نظر نکند، چیزی آشناست، چیزی است که ما آن را از فرهنگ خودمان نیز می‌شناسیم. اگر چنین باشد، بایستی بتوانیم مدعی شویم که آنچه رکن اصلی فرهنگهای بشری را می‌سازد، در همه‌ی فرهنگها همسرخ و همجنس است.

تعین از راه مقایسه

هرودوت را پدر تاریخ می‌گویند به خاطر تاریخهایش که ۹ کتاب اند و در آنها در باره‌ی تاریخ یونان و ایران و مصر گزارش شده است. در کتاب دوم در قضاوتی درباره‌ی مصریان می‌گوید، هر چه یونانیان می‌کنند، آنان چه بسا عکسش را می‌کنند. او مثالهایی نیز می‌آورد در مورد رابطه‌ی زن و مرد، آرایش، بهداشت، دستگاه دینی و همانندهای آنها. هرودوت فقط مورخ نیست، جهانگرد مردم‌شناس نیز هست. هر جهانگردی تجربه‌ی او را تکرار می‌کند که تجربه‌ی مقایسه است. در موطن فرهنگی خویش نیز که سفر می‌کنیم، مدام دست به مقایسه می‌زنیم: تهرانی‌ها این گونه‌اند شیرازی‌ها آن گونه، در تبریز چنین می‌کنند، در بوشهر چنان. تعین به مقایسه برمی‌گردد. در مقایسه است که تهرانی تهرانی می‌شود، تبریزی تبریزی و پاریسی پاریسی. مقایسه بر یک شناخت پیشین از مقایسه‌پذیری متکی است. با این شناخت پیشین هر فرهنگی چونان شبکه‌ای از نشانه‌ها درک می‌شود. نشانه نشان می‌دهد و با نشان دادن از خود درمی‌گذرد. به چیزی می‌رسد که آن نیز خود نشانه است. بر این گونه است که شبکه ساخته می‌شود. به‌عنوان بیگانه نیز درون شبکه قرار می‌گیریم و چون پا در درون آن می‌گذاریم، تعجب می‌کنیم از نشانه‌هایی که به گونه‌ای دیگر نشان می‌دهند و یا به گونه‌ای دیگر نشان می‌شوند. تعینی که با نگاه حاصل می‌شود، تعینی موضعی است، تعینی از یک موضع خاص است. آنچه نمی‌فهمیم، در هاله‌ای از چیزهایی است که می‌فهمشان، و گرنه اصولاً نمی‌توانستیم، آن را به عنوان چیزی که نمی‌فهمیم، مشخص کنیم.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۸-

مقایسه و انتقاد

فرهنگ به‌عنوان فرهنگی خاص متعین نیست، یعنی مرزهای کاملاً روشنی ندارد. فرهنگ در مقایسه متعین می‌شود و به صورت فرهنگ خاص درمی‌آید. تو بیگانه را تعریف می‌کنی و بیگانه تو را تعریف می‌کند. با این کار بیگانه آن می‌شود که هست و تو آن می‌شوی که هستی.

سفر و مقایسه

عصر جدید، عصر گسترش امکانهای مقایسه است. انسانها بیشتر سفر می‌کنند، بیشتر می‌خوانند، بیشتر از سرزمینها و آینهها و افکار دیگران باخبر می‌شوند. این اتفاقی نیست که برخی آثار انتقادی کلاسیک در قالب سفرنامه یا از قول مسافران نوشته شده است. از این دست‌اند نامه‌های ایرانی شارل دو مونتسکیو، که انتقاد از اوضاع فرانسه در آغاز قرن هژده از قول دو مسافر خیالی ایرانی است، و سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم بیگ به قلم حاجی زین العابدین مراغه‌ای.

سیاحت‌نامه‌ی مراغه‌ای شرح سیر و سیاحت‌های ابراهیم بیگ نامی است که پدرش در آستانه‌ی مرگ به او نصیحت کرده که تا سی سالگی گرد جهان بگردد، احوال مردمان را ببیند و همه چیز را یادداشت کند زیرا «وقتی می‌رسد که به کار آید». حاصل، سیاحت‌نامه می‌شود که توصیف تکان‌دهنده‌ای است از اوضاع ایران در دوره‌ی مشرف به انقلاب مشروطیت. احمد کسروی در تاریخ مشروطیت ایران در مورد کارآمدی این کتاب چنین می‌گوید: «ارج این کتاب را کسانی می‌دانند که آن روزها خوانده‌اند و تکانی را که در خواننده پدید می‌آورد، به یاد می‌دارند... انبوه ایرانیان از خوانندگان این کتاب تو گفتمی از خواب غفلت بیدار می‌شدند. بسیار کسان را توان پیدا کرد که از خواندن این کتاب بیدار شده و برای کوشیدن به نیکی کشور آماده گردیده و به کوشندگان دیگر پیوسته‌اند.»

پایان عصر بی‌خبری

در نامه‌های ایرانی مونتسکیو صحنه‌ای وجود دارد که گویی اعلام پایان عصر بی‌خبری از جهان است. یک فرانسوی، مسافر ایرانی نامه‌نگار را به دوستش معرفی می‌کند و می‌گوید: او ایرانی است. فرانسوی بی‌خبر از جهان سخت تعجب می‌کند و می‌گوید: شگفتا، چگونه چنین چیزی ممکن است؟! او تا آن هنگام بر این گمان بوده که همه‌ی جهانیان فرانسوی هستند. در مورد ناصرالدین‌شاه نیز به طنز از شگفتی مشابهی حکایت شده است. برایش درآورده‌اند که در سفر فرانسه وقتی دید که کودکان فرانسوی، فرانسوی حرف می‌زنند، بسیار تعجب کرد. گویا او تصور می‌کرده که آنان ابتدا فارسی حرف می‌زنند و بزرگ که شدند فرانسوی یاد می‌گیرند و از آن پس دیگر به لسان فرنگی تکلم می‌کنند.

در روزگار ما بر امکانهای خبرگیری از دور و نزدیک چنان افزوده شده که جهان را به دهکده‌ای تشبیه می‌کنند. مجمع‌الجزایر تشبیه درستی برای جهان ما نیست. در این تشبیه، که تبیین اندیشیده‌ای از آن به ژان فرانسوا لیوتار، فیلسوف فرانسوی، برمی‌گردد، بر گسست در جهان ما تأکید غلوآمیزی شده و در مقابل پیوستگی‌های آن نادیده گرفته می‌شود.

خودآگاهی در نگاه متقابل

در پیوستگی است که خودآگاهی تولد می‌یابد. گروهی، مثلاً در میان اگزیستانسیالیست‌ها، از این نکته غافل مانده و نگاه بیگانه را عامل از خودبیگانگی دانسته‌اند. این برداشتی یک‌جانبه از نگاه دیگری است. آن سوی قضیه را ندیده‌اند که من در برابر چشم دیگری است که به یک خود تبدیل می‌شوم. نگاه دیگری ممکن است تخریب کند، ممکن است باعث شود ما راه رفتن عادی خود را فراموش کنیم و در برابر چشم دیگری حرکاتی صورت دهیم که با تصور آن دیگری بخواند. وجه دیگر قضیه اما آن است که ما نیز نگاه می‌کنیم و تازه با نگاه به دیگری درمی‌یابیم که خود چه رفتاری داریم. منبع خودآگاهی نه نگاه به خویش در انزوای مطلق، بلکه نگرستن متقابل است.

اجتناب‌ناپذیری مقایسه و مشکل مفتیان

عصر جدید از یک‌سو با ایجاد فرهنگ ملی به سمت قطعیت بخشیدن به مرزهای تعیین فرهنگی حرکت می‌کند. از سوی دیگر چنان امکانهای مقایسه را گسترش می‌دهد که نگاه خودبه‌خود از چارچوب مرزهای ملی فراتر می‌رود و با آن طبیعی بودن و الزامی بودن از هر امر واقعی را می‌گیرد. هر چه را تا امروز طبیعی و بدیهی پنداشته‌ایم، ممکن است با آگاهی بر بدیل‌هایی که در جهان دارد، به یکباره نابهنجار بیاییم.

از مقایسه‌گریزی نیست. ما درباره‌ی جهانیان قضاوت می‌کنیم و جهانیان نیز درباره‌ی ما قضاوت می‌کنند. اکثر رهبران دینی مسلمانان هنوز به این نکته‌ی ساده پی نبرده‌اند. آنان به خود حق می‌دهند که درباره‌ی دیگران هر قضاوتی داشته باشند. اما مایل نیستند خودشان و آیینشان موضوع داوری قرار گیرند. واکنش تندی که اینان به سخنرانی اخیر پاپ بندیکت شانزدهم درباره‌ی دین و خشونت و طرح این موضوع در میان مسلمانان (در تاریخ ۱۴ سپتامبر ۲۰۰۶ در دانشگاه رگنزبورگ در آلمان) نشان دادند، ناشی از این مسئله است. مفتیان مسلمان تصور می‌کنند بر جهان فرمان می‌رانند و اگر در واقعیت فرمانشان روا نیست، به عوارضی برمی‌گردد که در ذات حقانیت فرمانروایی آنان تغییری نمی‌دهد. هر اندیشه‌ی اصلاحی در عالم آنان بایستی با طرد این دید و پذیرش برابری جهانی و حق‌همگانی در مقایسه و انتقاد همراه باشد.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۱۹-

داخل و خارج

هیچ فرهنگی نه مرز مشخصی دارد نه کانون مشخصی. متعین شدن فرهنگ به عنوان فرهنگی خاص پدیده‌ای ویژه‌ی عصر جدید است. حرکت به سمت تعین بخشی قاطع به خود، در زیر پوشش فرهنگ ملی صورت می‌گیرد. این حرکت با گرایش دیگری در عصر جدید در ستیز قرار می‌گیرد که روند جهانی شدن است. هویت‌جویی خودمحورانه، محلی‌گرایی است. محلی‌گرایی در برابر جهانی‌گردی در نهایت نقشی می‌یابد در حد مرزکشی‌های موضعی متغیر.

جهانی شدن

محلی‌گرایی شاید تا حدی می‌توانست نیروی جهانی‌گردی را خنثا کند، اگر جهانی شدن فقط به حوزه‌ی روابط بین‌الملل و اقتصاد بین‌الملل تعلق داشت. می‌شد منشی انزواجویانه پی گرفت و اقتصادی خودکفا داشت که دست کم کارکردی چون اقتصاد معیشتی کهن داشته باشد. جهانی‌گردی اما نیرویی است که از درون نیز عمل می‌کند و از این رو انزواجویی ممکن و موفق نمی‌شود. عصر جدید عصر تحرک است، تحرک در نقل مکان، در انتقال اطلاعات و در دگرگونی‌های اجتماعی. به محض آن که در عصر جدید امکان برای حضور در شبکه‌ی ارتباطی جهانی فراهم می‌شود، تنشهایی که از پیش در داخل موجود اند، پویش تازه‌ای می‌یابند و به صورت تنش میان گزینه‌های جهانی و گزینه‌های محلی و نیز میان گزینه‌های مختلف در هر یک از این دو قالب درمی‌آیند.

داخلی هم خارجی است

بر این قرار پویش اجتماعی و تنش بر سر انتخاب گزینه‌های مختلف در عصر جدید شکل تازه‌ای به خود می‌گیرند. از این رو دیگر با نگاه به یک جامعه‌ی معین همواره تعیین این که چه عاملهایی داخلی و چه عاملهایی خارجی هستند، ساده نیست. پیچیدگی سیاسی قضیه به بار مفهومهای داخلی و خارجی برمی‌گردد. خود این مفهوما برخوردار از معنای تازه‌ای هستند، که ملت‌گرایی عصر جدید بار آنها کرده است. کسی را که به صورت مؤکدی دم از اصالت و تقدم مطلق داخل می‌زند، می‌توان دچار این معضل کرد که گفت در بسیاری از جامعه‌ها خود همین مفهوما از راه ترجمه بار فعلی‌شان را یافته‌اند و در نهایت ریشه در همان چیزی دارند که تو بر آن «خارج» می‌گویی، بنابر این اساس اندیشه‌ی تو «خارجی» است؛ «داخلی» تو هم به نوعی «خارجی» است.

تنگنای دیگری که می‌توان اصالت‌جویان را بدان دچار کرد، این است که باز نمود آنچه خود آنان به عنوان سرچشمه‌ی اصالت می‌شناسند، ریشه در «خارج» دارد، یا دستخوش دگردیسی‌هایی شده است که از عاملهای خارجی تأثیر گرفته‌اند. بسیاری از مذہبها و آیین‌ها و رسم‌ها را می‌توان به سادگی وارداتی و تحمیلی خواند.

استفاده و سوءاستفاده

با توجه به این بحث بایستی تنها آن نوع گذشته‌گرایی را صادقانه دانست که به هیچ یک از مفاهیم رایج در روزگار و جهان کنونی توسل نجوید و بی هیچ آوازه‌گری به کنجی رود و گذشته را برای خود بازتولید کند. اختلاف‌های مبرم روزگار ما اما بر سر صداقت یا عدم صداقت نیست. وارد کردن این مفاهیم در بحث‌های انتقادی گرهی از مسئله نمی‌گشاید. مثلاً نمی‌توان معین کرد که کجا استفاده‌ی سیاسی از مذهب، صادقانه و کجا ناصادقانه است، به سخن دیگر هیچ مرز عینی‌ای میان استفاده و سوءاستفاده وجود ندارد. استفاده از مفاهیم‌های ارزش‌گذار «استفاده» و «سوءاستفاده» بستگی به انگیزه و هدف ارزش‌گذاری ما دارد.

تاریخیت مفاهیم

پس چه باید کرد؟ آیا نخست لازم است بحث را بر سر تاریخچه‌ی مفاهیم برد و به مخاطب خود گفت که مثلاً «خارجی» و «داخلی» مفاهیمی هستند که بر زمینه‌ی یک گفتمان جدید متولد شده‌اند و روا نیست که تو بر عصر جدید بشوری و در همان حال از مفاهیم‌های تولیدشده در این عصر استفاده کنی؟ این گونه تاختن به حریف در صورتی مؤثر است که او یا شنوندگان، تاریخی بودن مفاهیم را بپذیرند. اگر نپذیرند و اصولاً تربیت ذهنی‌شان چنان باشد که آماده نباشند که تاریخیت گفتمان‌ها را درک کنند، انتقاد ما تأثیرگذار نخواهد بود. با وجود این دخالت دادن تاریخ بیهوده نیست. همواره می‌توان اصالت‌جویان را در برابر این پرسش قرار داد که در چه هنگامی «داخل» بدون دخالت مؤثر «خارج» راه خود را پیش می‌برده، «اصیل» بوده و بر واقعیت آن دوران چه ارزشهایی حکم رانده و نیز می‌توان پرسید چگونه می‌خواهند آن دوران را احیا کنند، آن هم بدان گونه که اثری از «خارج» به جا نماند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۰-

قطعیت و ناپیکارچیگی

فرهنگها همچنان که و به دلیل آن که مرز و کانون مشخصی ندارند، یکپارچه نیز نیستند. می‌توان در درون آنها شکافهای کوچک و بزرگی دید. بافت فرهنگ بافتی موزاییکی است. از دور که به آن بنگریم، یکدست به نظر می‌آید، اما چون به آن نزدیک شویم، آن را آمیزه‌ای از عنصرهای مختلف می‌بینیم و هر چه در آن باریکتر بنگریم، بیشتر به ناپیکارچیگی آن پی می‌بریم. ناپیکارچیگی، حتا آن جامعه‌هایی که همه در آن به یک زبان سخن می‌گویند. همزبانی و همکیشی به معنای آشنایی و دوستی نیست.

ای بسا هندو و تُرک همزبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

ایران و ایرانستان

خطه‌ی فرهنگی خودمان را در نظر می‌گیریم. ایران از دور ایران است و از نزدیک ایرانستان. و این ایرانستان عربستان است و ترکستان و فارسستان و "استان"های دیگر؛ هم مسلمان است و هم نامسلمان و آن جایی که مسلمان است هفتاد و دو فرقه است، از جمله در میان فرقه‌ی غالب. آغازگاه هر تکه از تاریخش جایی است و هم اکنون در آن زمانهای تاریخی مختلفی می‌زمانند. برخی پس اند و برخی پیش. برخی با جهان معاصر همزمانند و برخی ساعتشان عقب است، سده‌ای یا که هزاره‌ای.

ایران اسلامی و اسلام ایرانی

گاه در توصیف فرهنگ ایران گفته می‌شود که اسلامی است. اسلام اما دین مردمان مختلفی است. در شمال آفریقا به آن برمی‌خوریم و در جنوب شرقی آسیا. از بسیاری نظرها می‌توان گفت که اسلامی واحد و از هر نظر مشخص نداریم. واقعیت تاریخی اسلام در وجود آن به‌عنوان اسلام‌هاست. بنابر این با گفتن این که فرهنگ ایران اسلامی است، آگاهی چندان مشخصی درباره‌ی مردمان ایران به دست نمی‌دهیم. گروهی به وجود دین-فرهنگی به نام اسلام ایرانی معتقد اند. این یک برساخته‌ی نظری جدید است برای توضیح گرایش دینی در ایران زمین. می‌توان آن را روا دانست، به شرط آن که با این ادعا همراه نباشد که توضیح‌دهنده‌ی تاریخ فرهنگ در این خطه است. چیزهای معینی را در جاها و زمانهای معینی توضیح می‌دهد و فراتر از آن، فاقد هرگونه سازندگی نظری است.

مجاورت و مشابهت

شبهه همین بحث را می‌توان درباره‌ی فرهنگ ایرانی به‌عنوان فرهنگی که سرچشمه‌ی باستانی آریایی دارد، کرد. تصور چنین چیزی فقط به‌عنوان برداشتی نظری از مجموعه‌ای از پدیده‌های تاریخی رواست، و نارواست اگر به‌عنوان ابزار تولید توضیح‌های تاریخی به کار گرفته شود. اگر بر پایه‌ی آن و همانند‌های آن، بکوشیم کلیتهای ممکن را پیش‌بینی کنیم، اگر به جای کاوش ریزریز یک رخداد تاریخی، ماجرا را به چنین عاملی برگردانیم و از عاملهای دیگر غافل شویم، از برداشت نظری کاری کشیده‌ایم که در توانش نیست.

به همین سان نایستی از همجواری یا همزمانی دو پدیده‌ی فرهنگی به این نتیجه برسیم که خصوصیات یکی در دیگری نیز پیدا شدنی است. سخنی روا گفته‌ایم اگر برنهمیم: بعید نیست که این دو پدیده شباهتهایی داشته باشند. همین و بس. از طرح یک گمان نایستی پیشتر رفت و تازه باید برای این گمان‌زنی هم دنبال دلیل مشخص گشت.

قطعیت‌باوری فرهنگی

اگر در مورد فرهنگ یک جامعه‌ی خاص معتقد به وجود بنیادهایی مشخص شویم، تصور کنیم آن بنیادها جهت‌دهنده به حرکت کل جامعه هستند و پدیده‌های فرهنگی حال و آینده را نیز تعیین می‌کنند و کلاً اگر در تحلیل‌هایمان فقط از عامل بنیادهای فرهنگی عزیمت کنیم و نقش خودبنیاد روابط اجتماعی و اقتصادی و ساختارهای قدرت را در نظر نگیریم، به موضعی گرویده‌ایم که می‌توان بر آن قطعیت‌باوری فرهنگی نام نهاد. در قطعیت‌باوری فرهنگی ارزشهایی را به مثابه بنیادهای فرهنگ در نظر می‌گیرند، پدیده‌های اجتماعی را برآمده از این ارزشها می‌دانند و عمل افرادی را که در این پدیده نقش دارند، یکسر از طریق باور آنان به آن ارزشها توضیح می‌دهند.

نقد کلی‌گویی‌های فرهنگی

یک مشخصه‌ی بارز قطعیت‌باوری فرهنگی تصور از فرهنگی خاص به مثابه یک سازه‌ی طبیعی منسجم و بی‌هیچ‌گونه شکاف و ترک و دارای مرزهای روشن با دیگر فرهنگهاست. این تصور از فرهنگ در کلی‌گویی‌هایی از این دست تبلور می‌یابد: همه‌ی ایرانیان چنین‌اند، همه‌ی اعراب چنان‌اند، همه‌ی آریایی‌ها این‌گونه‌اند، همه‌ی سامی‌ها آن‌گونه‌اند. بر این قرار همواره یکی از شیوه‌های نقد قطعیت‌باوری فرهنگی انتقاد از تصویری است که از فرهنگ داده می‌شود: فرهنگ به عنوان کلی منسجم و جامعه به مثابه کلی که در باورهای فرهنگی‌اش انسجام دارد. در برابر این باور این دید را می‌گذاریم که فرهنگ نامنسجم است و غلبه‌ی یک فرهنگ بر جامعه خودبه‌خود به معنای انسجام آن جامعه، از جمله یکپارچگی فرهنگی آن نیست.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۱

یکپارچگی و استبداد

تا دو-سه دهه پیش زیر تأثیر قدرتمند مارکسیسم قطعیت‌باوری اقتصادی گرایشی چشمگیر در علوم انسانی بود. همه‌ی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی را به شیوه‌ی تولید و روابط اقتصادی برمی‌گرداندند. در دهه‌های اخیر نگاهها متوجه فرهنگ شده و این امر به جریان قطعیت‌باوری فرهنگی (cultural determinism) میدان داده است. قطعیت‌باوری فرهنگی دوباره پررونق شده است. می‌گوییم دوباره، زیرا قطعیت‌باوری فرهنگی جریانی است باسابقه، که بویژه در اوایل قرن بیستم به وفور نوشته تولید کرده و در سیاست تأثیر گذاشته است.

مکتب قدیم قطعیت‌باوری فرهنگی

یک کتاب کلاسیک آن دوران «سقوط غرب» اثر اوسوالد اسپنگلر (Oswald Spengler 1880-1936) است که در آن فرهنگها بازی‌گران اصلی تاریخ‌اند. هدف کتاب، طرح یک ریخت‌شناسی فرهنگی است که ادعا می‌کند کاشف قانونمندی‌های ظهور و نبرد و سقوط فرهنگهاست. قطعیت‌باوری فرهنگی جدید تکرار کننده‌ی بسیاری از حرفهای مکتب قدیم است. دوگانگی‌هایی چون غرب و شرق، اسلام و مسیحیت، سامی و آریایی و تصور از فرهنگهای باستانی به مثابه کلهایی منسجم و اعتقاد ضمنی به این که هیچ فرهنگ تازه‌ای ایجاد نمی‌شود و ما امروزیان در واقع همان حرفهای دیروزیان را تکرار کرده و راه آنان را طی می‌کنیم، از بر ساخته‌های مکتب قدیم هستند. قطعیت‌باوری نژادی یکی از شکلهای افراطی قطعیت‌باوری فرهنگی قدیم است. فرهنگ را چون بسیار سخت و بسته بدانند، انسان که دیگر نخواهند و نتوانند آن را از جنس نرم آگاهی ببینند، آن را به جایی وصل می‌کنند که منعطف نباشد. این چیز نامنعطف، خاک و خون است و نژاد در تعبیری شبه‌علمی.

قطعیت‌باوری دینی

رونق الهیات سیاسی خاصه در روایت اسلامی آن، قطعیت‌باوری فرهنگی را به صورت قطعیت‌باوری دینی درآورده است. دین را در کانون فرهنگ قرار می‌دهند، جهان و تاریخ را صحنه‌ی جنگ فرهنگها و در واقع دینها می‌دانند و توانمندی و سلامت فرهنگ را در آن می‌بینند که به مبانی دینی خود وفادار بماند. گزاره‌های سیاسی اسلام قدرت‌مدار باید-نباید‌هایی هستند که طرز رفتار کل امت اسلامی را تعیین می‌کنند و کلی‌گویی‌هایی هستند درباره‌ی غیر مسلمانان. در ایران در خطبه‌های سیاسی مدام می‌شنویم که مثلاً: امت مسلمان اجازه‌ی بی‌بندوباری در عرصه‌ی فرهنگ را نمی‌دهد. این امت مسلمان موجود بی‌چهره‌ای است که پیوسته در جوش و خروش و امر و نهی است. هیچ‌گاه خطا نمی‌کند، هیچ‌گاه شکست نمی‌خورد، همه چیز را می‌داند، سرچشمه‌ی همه‌ی خیرات و برکات و نصیب‌برنده از آنهاست. کسی که پرس و جو کند، کسی که شک کند، کسی که انتقاد کند، کسی که بخواهد با عقل خودش تصمیم بگیرد، جزو این امت مسلمان نیست. راه را گم کرده و باید عقوبت ببیند.

دارالاسلام و دارالحرب

از دشمنان اسلام نام می‌برند، با همان قطعیت و اطمینانی که از امت مسلمان سخن می‌گویند. جهان تقسیم می‌شود به دارالاسلام و دارالحرب. جهان اسلام خانه‌ی صلح است، خارج از آن پهنه‌ی جنگ است. کل بخش بزرگی از سخنوری سیاسی واعظان مسلمان دولتمرد تشکیل شده از جمله‌هایی کلی در طرد و نفی هر آنچه خارج از حوزه‌ی اقتدار اسلام است. واعظان نیازی به شناختن ندارند. آمریکا و اروپا لفظی می‌شوند در یک کلیه‌ی موجب یا یک کلیه‌ی سالبه، یعنی در جمله‌ای کلی گو که می‌گوید چنین است یا چنین نیست.

ایدئولوژی و کلی‌بافی

وقتی می‌گویند «امت مسلمان چنین می‌خواهد»، منظورشان این است که «ما» چنین می‌خواهیم. شگردی معمولاً کارساز برای این که به معنای واقعی گزاره‌های ایدئولوژیک پی ببریم، این است که آن لفظ کلی‌ای را که یک گروه اجتماعی بزرگ را در مقام فرمانده می‌نشانند، کنار بگذاریم و به جای آن فرمانده یا فرماندهان مشخص را بنشانیم. وقتی که استالین از اراده‌ی «طبقه‌ی کارگر جهانی» به چیزی خاص سخن می‌گفت، می‌بایست این عبارت را کنار گذاشت و به جای آن واژه‌ی ساده‌ی «من» را نشانند تا منظور وی را دریافت: دیکتاتوری پرولتاریا یعنی دیکتاتوری حزب من، و حزب من یعنی پولیت بورو و پولیت بورو یعنی من.

پادزهر قاعده، استثنا است

بریان قرار می‌توان در بسیاری از موارد ایدئولوژی را آن دستگاه معنایی‌ای دانست که «ما» را به جای «من» می‌نشانند و «ما» را یک گروه اجتماعی بزرگ معرفی می‌کند که حامل یک اراده‌ی تاریخی مقدس است. هیچ ایدئولوژی‌ای نیست که در بنیادش جمله‌ای کلی درباره‌ی پدیده‌ی درشتی نباشد که منسجم و یکپارچه تصور می‌شود. گام اصلی در نقد ایدئولوژی معمولاً شک درباره‌ی وجود این پدیده‌ی کلان، رد تصور آن به مثابه‌ی چیزی یکپارچه و بازنمود این نکته‌ی مهم است که کسانی که مدام به این پدیده‌ی کلان ارجاع می‌دهند، منظورشان خودشان به مثابه گروهی با منافع مشخص است. استبداد روی تصور پدیده‌ی کلان یکپارچه و صدور احکامی قطعی به نفی یا اثبات در مورد آن بنا می‌شود. تن ندادن به استبداد در اکثر موارد به معنای گسستن زندان کلیت است: همه چنان نیستند، که شما می‌گویید، و گیرم که چنان باشد، من استثنایی هستم بر هر قاعده‌ای که شما می‌گذارید. پادزهر قاعده، استثنا است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۲

قاعده و استثنا

دیکتاتوری‌ها علاقه‌ی خاصی به لباس متحدالشکل دارند؛ دوست دارند همه یکسان رفتار کنند؛ دوست دارند رفتار همگان حساب شده، محاسبه‌شدنی، مطابق با انتظار مقامات و به دور از هر انحراف خلاف انتظاری باشد. علاقه‌ای خاصی هم به رژه رفتن سربازان خویش دارند، از جمله به این دلیل که در رژه همه هماهنگ حرکت می‌کنند؛ همه‌ی قدمها حساب شده اند؛ کسی از صف خارج نمی‌شود؛ حتّاً یک وجب پس و پیش شدن توی چشم می‌زند و نگاهها را به سوی فرد منحرف برمی‌گرداند.

تمامیت‌خواهی و هم‌رنگ‌خواهی

جماعت باید هم‌رنگ باشند. این حکمی به‌غایت مستبدانه است. دیکتاتوری‌ها چون بخواهند تمامی مردم را به یک رنگ درآورند، تمامیت‌خواه می‌شوند. در تلاش ویژه برای یکسان‌سازی و کنترل بر مبنای انطباق با حکم به یکسانی، تفاوت مهم دیکتاتوری‌های تمامیت‌خواه با دیکتاتوری‌های معمولی را می‌بینیم. با رفتار همسان عمدتاً در سه حوزه برمی‌خوریم: در ارتش، در کارگاه و در عبادتگاه. دیکتاتوری‌های تمامیت‌خواه هم بر سه نوع‌اند: نوعی ارتش را سرمشق قرار می‌دهند؛ در نوع کارگاهی می‌خواهند همه با لباس کار و فرمان‌پذیری کاری مشخص شوند و در نوع عبادتگاهی می‌خواهند همه در صف واحد مؤمنان قرار گیرند. جدایی جنسی در دو نوع ارتشی و عبادتگاهی بارزتر از نوع کارگاهی است. فاشیسم به الگوی ارتش نظر دارد. به جلوه‌های بارزی از تمامیت‌گرایی کارگاهی در سوسیالیسم اردوگاهی و چینی برمی‌خوریم. تمامیت‌گرایی مؤمنانه در امارت اسلامی افغانستان به سرکردگی طالبان و جمهوری اسلامی ایران نمودی بارز یافته است.

نظامی‌گری

یکی از شکلهای تمامیت‌خواهی را با گرایش ویژه‌ی آن به سرمشق نهادن متحدالشکل بودن و انضباط پادگانی مشخص کردیم. دو شکل دیگر نیز به سرمشق پادگان دل بسته‌اند. آنها نیز الگوی انضباط اکید را در پادگان نظامی می‌بینند. هیچ دیکتاتوری‌ای بدون نظامی‌گری دیکتاتوری نمی‌شود.

جادوی وحدت

موفقیت دیکتاتوری‌ها تابع آن است که جامعه تا چه حد پذیرای استبداد باشد. اگر در جماعتی هم‌رنگ بودن، یک هنجار پذیرفته باشد، مردم می‌پذیرند حکم آن حاکمی را که آماج حکومت خود را یکدست کردن و یکرنگ کردن قرار می‌دهد. در مواردی نیز که جامعه دستخوش هرج و مرج است یا تهدید به بی‌نظمی می‌شود و در دوره‌هایی که جهان بی‌ثبات جلوه می‌کند و تصور می‌شود داشتن جایگاهی در آن منوط به یکپارچگی جماعت خودی است، دعوت به تشکیل صف واحد مجذوب‌کننده است. همواره اندیشمندانی هم وجود دارند که در مورد ضرورت اتحاد و یکرنگی جماعت نظریه‌پردازی کنند و با نیت اجتماع نیروها علیه وضعیت نامطلوب یا برای دفاع از وضعیت مطلوب راه را بر آن تفکر انتقادی‌ای ببندند که

نگران دیکتاتوری قاعده‌هاست، به قاعده‌های بدیل می‌اندیشد و با سرکوب استثناها، که زیر عنوان مبارزه با انحراف پیش برده می‌شود، مخالف است.

حس خوب داشتن یک ایدئولوژی

حس خوبی به آدم دست می‌دهد وقتی تصور کند که در خدمت وحدت خلق است، دارد از اراده‌های پراکنده یک اراده‌ی آهنین می‌سازد و فکری دارد با قاعده‌های روشن، فکری که جهان را توضیح می‌دهد، مانع تزلزل آدمی می‌شود، برای هر پرسشی پاسخی دارد و جای هر چیزی را می‌داند. این حس افسون‌کننده است. تیزهوش‌ترین آدمها نیز چون به افسون آن دچار شوند، شاید دیگر فقط یک توفان عظیم یا سرخوردگی عمیق بیدارشان کند، حالتی که در برابر چشم آنان بیاورد که جهان آن گونه نیست که پنداشته‌اند و آنان در آن نه سازندگی، بلکه خرابکاری کرده‌اند.

شما چه نمی‌دانید؟

اگر به جزمی‌اندیشان و خشک‌مغزان برخورداریم، بدترین کار این است که نظرشان را در مورد این چیز و آن چیز بپرسیم. آنها بالای کرسی خطابه می‌روند، و دهان خود را و سر ما را به درد می‌آورند. شاید گاه بد نباشد بپرسیم که آیا پرسشی وجود دارد که آنان پاسخی برای آن نداشته باشند. خودمان نیز لازم است بنا بر توصیه‌ی برتولت برشت با چنین پرسشی درگیر شویم. او در داستانهای آقای کوینر با طعنه زدن به ایدئولوژی دولتی مارکسیسم-لنینیسم، می‌گوید که «در یافته‌ام که ما بسیار کسان را از آیینمان می‌ترسانیم، چون پاسخ هر پرسشی را می‌دانیم. نمی‌شود به خاطر تبلیغ هم که شده، فهرستی ترتیب دهیم از پرسشهایی که نمی‌توانیم به آنها پاسخ دهیم؟»

در ستایش پرسشهای بی‌پاسخ

پادزهر قاعده استثنا است و پادزهر آیینی که به همه چیز پاسخ می‌گوید، طرح پرسشهایی است که پاسخ ندارند یا پاسخی دیگرگونه می‌طلبند. برای آن که دچار سحر آیین تمامیت‌خواه پاسخ‌دهنده به تمام پرسشهای دنیا نشویم، بایستی پرسشهایمان را جدی بگیریم و هر جا از قاعده سخن می‌رود، وجود استثنا را گوشزد کنیم.

علیه تفکر پادگانی

شک به قاعده‌ها مخالفت با فکر قاعده‌مند نیست. قاعده‌مندی و انضباط خوب است، به شرطی که نظامی‌گری در فکر نباشد. انتقاد به نظامی‌گری چه در فکر چه در پهنه‌ی اجتماع یک عنصر ثابت اندیشه‌ی انتقادی است. حساسیت اصلی فکر انتقادی متوجه آن آیینی است که فکر و رفتار را نظامی می‌کند. در جامعه‌ای چون جامعه‌ی ما بزرگترین خطر یکی شدن یک‌رنگی ایمانی با یک‌رنگی پادگانی است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۳

واقعیت و عقلانیت فرافرهنگی

فرهنگ متجلی است در زبان و در دیگر شیوه‌های بیان، مثلاً در حرکتهای دست و صورت و بدن، در موسیقی و نقاشی و معماری، در نمادهای مختلف پیکریافته در چیزها و در مراسم دسته‌جمعی. بر این قرار هر فرهنگی را می‌توان یک بازی زبانی دانست.

بازی‌های زبانی و ناهمجسی آنها

هر بازی زبانی عقلانیت خاص خود را دارد، یعنی بر مبنای قاعده‌هایی درونی، مفهوماً و گزاره‌های آن به هم زنجیر شده و در آن مفهوماً و گزاره‌های تازه‌ای تولید می‌شوند. ژان فرانسوا لیوتار، فیلسوف معاصر فرانسوی، جهان را همچون مجموعه‌ای از بازی‌های زبانی ناهمجس می‌بیند، ناهمجس بدین معنا که نمی‌توان عقلانیت آنها را به هم برگرداند یا عقلانیت مهتری را یافت که این عقلانیتها نوعهای کهنتر آن باشند. به نظر او با تلاش و اراده نیز نمی‌توان چنین عقلانیتی را پیدا کرد یا ساخت، زیرا هیچ تلاشی ابتدا به ساکن و شروع کننده از نقطه‌ی صفری نیست که در آن مطلقاً پیش‌داوری وجود نداشته باشد. به نظر لیوتار ما سخن نمی‌گوییم، ما سخنی را ادامه می‌دهیم. ما مبتکر نیستیم، ادامه‌دهنده‌ایم و ادامه دادن به سخن، از نظر لیوتار، همچون شرکت کردن در بازی‌ای است که دیگران آن را شروع کرده‌اند. این بازی در جریان خویش قاعده‌های خاص خود را یافته است. قاعده‌گذاری ارادی و اندیشیده‌ای وجود ندارد.

سخن در متن جهان

درست است: ما سخنی را ادامه می‌دهیم. سخن ما به بیان دیگر نشسته در یک متن است، متنی که از جای نامعینی شروع شده و معلوم نیست که چگونه ادامه خواهد یافت. این متن در نهایت جهان است، جهان انسانی که در آن چیزها به نمادها تبدیل می‌شوند. این جهان با وجود شکافها و حصارهای درونی‌اش تکه‌تکه نیست و می‌توان از آن به‌عنوان جهان مشترک انسانی نام برد.

جهان مشترک

مشترک است این جهان، چون طبیعت بی‌مرزی دارد، و مشترک است، چون در همه جا ساختار مشابهی دارد، چون در همه جا تشکیل شده است از نشانه‌هایی که در شبکه‌های به‌هم‌پیوسته‌ی معنایی قرار گرفته‌اند. این جهان با وجود جنسیت نشانه‌ایش سخت است، مقاومتش را در همه جا به یکسان نشان می‌دهد: با دردی که برمی‌انگیزاند و با امتناعش از فرمان‌برداری از ما. سنگ، هر بار معنایی‌ای که در فرهنگهای مختلف داشته باشد، باز چون به پا خورد، درد برمی‌انگیزد و مقاومت نشان می‌دهد در برابر نیرویی که بر آن وارد می‌کنیم. جهان در همه جا جهان ممکن‌ها و جهان ناممکن‌هاست. درک از امکان و امتناع تفاوت می‌کند، اما جهان‌های مختلف فرهنگی از این نظر که چیزهایی در آنها ممکن‌اند و چیزهایی ناممکن، هیچ تفاوتی

ندارند. یک‌جنسی هستی‌شناختی جهان و ساختارِ نشانه‌شناختی یکسان آن در همه‌ی پاره‌ها و گوشه‌های آن، آن را فاقد مرزهایی می‌کند که نتوان از آنها عبور کرد.

رد وجود زبان خصوصی

مرزهای زبانی عبورپذیرند. یک زبان واحد جهانی وجود ندارد، اما ترجمه‌پذیری در ذات همه‌ی زبانهاست. فقط زبان مطلقاً خصوصی ترجمه‌ناپذیر است، اما از ویتگنشتاین آموخته‌ایم که چنین زبانی وجود ندارد، زبانی وجود ندارد که فقط یک نفر آن را بفهمد. به سخن ویتگنشتاین این نکته را می‌افزاییم که زبانی وجود ندارد که اختصاصی یک فرهنگ باشد و نتوان با عزیمت از یک زبان دیگر و با گوش دادن به آن از درون یک فرهنگ دیگر آن را فهمید.

عقلانیت ترجمه

یک عقلانیت فرافرهنگی وجود ندارد، اما عقلانیتی وجود دارد که در ترجمه متجلی می‌شود، می‌تواند پدیده‌ای را از زبان این فرهنگ به زبان آن فرهنگ برگرداند، از ترجمه‌های دیگر انتقاد کند و کار خود را نیز بسنجد. این همان عقلانیتی است که در درون هر فرهنگی خود را در جریان تفاهم نشان می‌دهد.

نفی وجود ابر‌خرد

لیوتار به درستی با انتقاد به عقلهایی از جنس عقل‌هنگلی که خود را ناظر بر کل تاریخ جهان جلوه می‌دهند، وجود یک ابرخرد را انکار می‌کند. حق با اوست: ابر خردی وجود ندارد، و هر که مدعی داشتن آن شود، به نام دین یا به نام عقلانیت روشنگری، در هر جایی که از محدوده‌ی موجه وجودی خود خارج شود، بر هر چیزی که از وی تمکین نکند، ستم می‌کند.

در نقد تصور مجمع‌الجزایری از جهان

جهان را لیوتار همچون یک مجمع‌الجزایر می‌بیند. جزیره‌های این مجمع به روی یکدیگر بسته‌اند و زبان همدیگر را نمی‌فهمند. استدلالی که لیوتار در این باب می‌آورد، استدلالی است برای پس زدن یک ابرخرد که گویا بر همه خرده‌هایی که کمتر می‌نمایند، مسلط است. این استدلال خودبه‌خود چیزی علیه امکان تفاهم نمی‌گوید. نه تنها نمی‌گوید، بلکه آن را تلویحاً فرض قرار می‌دهد. بدون تفاهم نمی‌توان از ترجمه‌ناپذیری سخن گفت. فهمی لازم است از دو زبان متفاوت، تا حکم کنیم که ترجمه‌ای از این به آن کمابیش موفق بوده، یا غلط و تحریف‌کننده بوده است. لیوتار همه‌ی ترجمه‌ها را شکست خورده می‌داند. این را اما به عنوان ادعایی عمومی مطرح می‌کند، نه ادعایی از دل فرهنگ فرانسوی و دارای اعتبار فقط برای فرانسویان. همین نگرستن از یک دیدگاه عمومی، دلالت می‌کند بر امکان فهمی که بر فهمهای موضعی انتقاد می‌کند. این فهم انتقادی، انگیزه و کارکردی تفاهمی دارد.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۴

جانبداری و نگرش انتقادی

اریک اشمیت (Eric Schmidt) رئیس شرکت نام‌آور گوگل، که یکی از مهمترین بازیگران صحنه‌ی اینترنت است، اخیراً (طبق خبر منتشر شده توسط خبرگزاری رویترز به تاریخ ۱۲ مهر ۱۳۸۵) ادعا کرده است که به زودی انتخاب‌کنندگان می‌توانند پیش از رأی دادن درستی یا نادرستی سخنان و وعده‌های سیاستمداران را دریابند. به پندار او در ظرف پنج سال آینده نرم‌افزاری تهیه خواهد شد که با فشار یک تکمه به ما خواهد گفت که به وعده‌های انتخاباتی یک حزب یا سیاستمدار باور کنیم یا نه. این نرم‌افزار برای قضاوت خود از دانسته‌های انباشته در اینترنت استفاده خواهد کرد.

برنامه‌ی دروغ‌سنج گوگل

آیا واقعا به زودی دارای چنین دستگاه دروغ‌سنجی خواهیم بود؟ آیا دیگر لازم نیست خودمان فکر کنیم و بسنجیم و برنامه‌ای وجود خواهد داشت که داده‌ها را سبک و سنگین خواهد کرد و در پایان به ما توصیه خواهد کرد چه کنیم؟ ببینیم نرم‌افزار حقیقت‌یاب چه خواهد کرد: مثل هر نرم‌افزار دیگر به آن اطلاعاتی خوراند می‌شود، نرم‌افزار به روالی برنامه‌ریزی شده آن اطلاعات را پرداخته می‌کند و سرانجام از خود داده‌ای برون می‌دهد که نحوه‌ی تفسیر آن نیز تا حد زیادی پیشاپیش برنامه‌ریزی شده است. ما مثلاً به برنامه این اطلاعات را می‌خورانیم: فلانی چهار سال پیش وعده داده بود که بیکاری در شهر ما را به میزان پنجاه درصد کاهش خواهد داد، انتخابش کردیم و او به مسؤلیت دادیم، میزان بیکاری اما بیشتر شده است. او اکنون وعده می‌دهد که برای نود درصد کارجویان کار خواهد یافت یا برایشان فرصت شغلی ایجاد خواهد کرد. حال به او دوباره اعتماد کنیم، یا نکنیم؟ برنامه‌ی دروغ‌سنج بر مبنای این اطلاعات و حساب و کتابی که در زبان تخصصی به آن الگوریتم (=خوارزمی) می‌گویند، سرانجام به ارزشی می‌رسد که بیان آن به زبان طبیعی مثلاً این می‌شود که این بار باید احتیاط کنیم و رأی خود را به کس دیگری بدهیم. پیش‌بینی اشمیت این است که چنین برنامه‌ای ابداع خواهد شد و این نرم‌افزار اطلاعاتی را که برای پردازش لازم دارد، خودکارانه از درون اینترنت فراهم خواهد کرد.

نرم‌افزار انتقادی

اگر این برنامه در سه مرحله دارای قوه‌ی تشخیص انتقادی باشد، کارکرد آن تناسب خواهد داشت با ادعایی که بر آن بار می‌شود: در مرحله‌ی جمع‌آوری و گزینش اطلاعات، در مرحله‌ی پردازش آنها و سرانجام در مرحله‌ی برون‌داد که باید سمت درستی دهد به تفسیری که ما از نتیجه‌ی کار می‌کنیم. اگر در هر یک از این مرحله‌ها با داده‌هایی از جنس اندازه کار شود و پردازش داده‌ها در نهایت مقایسه‌ی میان اندازه‌ها باشد، می‌توان انتظار داشت که برنامه‌ی دروغ‌سنج در حد برخی ابزارهای رایج در اینترنت کار خود را پیش ببرد. از جمله‌ی این ابزارها برنامه‌هایی هستند که جدولی ترتیب می‌دهند از قیمت فروش یک کالا در نزد عرضه‌کنندگان مختلف و به ما توصیه می‌کنند که از کجا می‌توانیم با پایینترین قیمت کالا را تهیه کنیم. اما کار به این سادگی نیست. داده‌ها همواره از جنس اندازه‌هایی نیستند که در جدول مقایسه‌ی کمی بگنجند. ما اغلب

در انتخاب سیاسی و در بسیاری از موردهای دیگر در زندگی اجتماعی با کیفیت‌ها و درجه‌ها و شدتهایی که بیان کیفی می‌یابند و به‌عنوان چونی یک پدیده یا وضعیت درک می‌شوند، مواجه هستیم. آنها کیفیتهایی پدیدار از یک موضع و بر یک موضع هستند.

جانبداری و نگرش همه‌جانبه

ما از یک موضع به وضعیت می‌نگریم و آن را همانند کسی دیگر که موضع دیگری دارد، درک نمی‌کنیم. معمولاً تصور می‌شود که داشتن موضع ما را یکجانبه‌نگر می‌کند. در موردهایی آشکارا چنین است. ولی راه تصحیح خطاهای ناشی از موضع داشتن، دعوت به بی‌موضع بودن نیست. تفکر بر خویش، شناخت موضع خود و پرورش توانایی نگرستن واقعی یا تصویری از دیدگاههای دیگر به موضوع است که ما را به درکی کاملتر از آن نزدیک می‌کند.

نقد توهم بی‌طرفی مطلق

در سیاست تفکر درست آن تفکری نیست که خود را فراجزبی و فراجناحی می‌خواند. کسی حق دارد ادعا کند منصف است، اما آنجایی که می‌گوید جانبدارانه قضاوت نمی‌کند یا به عبارت دیگر رها از هر ارزشی ارزش‌گذاری می‌کند، یا دچار توهم نشسته بودن بر فراز ابرهاست یا به‌عمد دروغ می‌گوید. به نظر می‌رسد که برنامه‌ی دروغ‌سنج آرزویی اریک اشمیت، رئیس گوگل، با توهم بی‌طرفی مطلق نوشته خواهد شد. اساس توهم آن در این است که می‌توان از سیاست گزارشی غیرسیاسی داد و به صورتی غیرسیاسی سیاست‌ورزی کرد، یعنی غیر حزبی بود، در عین حال حزبییت داشت.

جانبداری و نگرش انتقادی

کمیت‌های دامنه‌داری مثل تعداد و مقدار را می‌توان در محیطی که در مجموع نظارت‌پذیر باشد، بدون جانبداری تعیین کرد و با هم مقایسه کرد. چنین کاری معمولاً ممکن نیست در مورد کیفیتها و حالت‌هایی که درک آنها درک شدتی از یک موضع خاص است. اگر قرار باشد نرم‌افزار اریک اشمیت سیاسی شود، یعنی دارای موضع شود، سرانجام چند نوع برنامه وجود خواهد داشت. این که ما کدام برنامه را برگزینیم، بستگی به موضعمان دارد، بنابراین در نهایت به همین جایی می‌رسیم که در آن قرار داریم. الگوریتم یگانه‌ای پیدا نخواهد شد که داده‌ها را چنان برگزیند و پردازد که ما را از آن بی‌نیاز کند که خودمان انتقادی بیندیشیم. اگر موجودی متعالی وجود داشته باشد فرا و ورای همه‌ی موضع‌ها، آن موجود قادر به نگرش انتقادی به موضوع‌های مشخص نخواهد بود که همواره موضوع‌های موضع‌های مشخص‌اند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۵

جانبداری و همه‌جانگی

اخیراً اریک اشمیت، رئیس شرکت اینترنتی گوگل، که به ماشین جستجویش شهرت دارد، پیش‌بینی کرده است که به زودی نرم‌افزاری ابداع خواهد شد که با استفاده از آرشیو عظیم اینترنت مشتمل بر سیاستمداران دروغزن را باز خواهد کرد. اگر سیاستمداری ادعا کند که در روزگار صدارت او ۱۰۰۰ کیلومتر جاده‌ی آسفالته‌ی جدید کشیده شده است و برنامه‌ی دروغ‌سنج اشمیت آرشیوهای خبری را بکاود و دریابد در زمان کارگزاری وی نه ۱۰۰۰ کیلومتر بلکه فقط ۱۰۰ کیلومتر جاده ساخته شده است، می‌شود گفت که برنامه کمک خوبی به ما کرده، تا ادعاهای واقعی را از ادعاهای واهی تشخیص دهیم. اما اگر صحبت بر سر سنجش این ادعا باشد که "وضع بهتر شده"، در این صورت از دست برنامه‌ی دروغ‌سنج چه کاری ساخته است؟ آیا او می‌تواند ثابت کند که وضع نه تنها بهتر نشده، بلکه به مراتب بدتر هم شده است؟

سیاسی بودن موضع داشتن است

نرم‌افزار دروغ‌سنج برای سنجش این ادعا که "وضع بهتر شده" احتیاج به معیارهایی دارد. نحوه و دامنه‌ی گزینش این معیارها تابع این معیار پایه است که وضع برای چه کسانی بهتر یا بدتر شده است. وضعیت را با قید "برای" سنجیدن، یعنی قضاوت در این مورد که برای این کس یا این گروه چگونه است و برای آن کس یا آن گروه چگونه، هم‌معنا با موضع داشتن است. موضع داشتن سیاسی بودن است. سیاسی بودن موضع داشتن است.

جانبداری دموکراتیک

در سیاست ما از موضعی خاص خواست خود را بیان می‌کنیم. دارای موضع بودن منافاتی با دموکرات بودن ندارد که یکی از بایسته‌های آن در نظر گرفتن مصلحت عموم است. پی‌گیری خواست خود و پی‌گیری مصلحت عمومی این گونه با هم جمع‌شدنی هستند که من تبیینی از خواست خود به دست خود دهم که پی‌گیری آن به نفع مصلحت عمومی باشد، آن هم از این طریق که من در یک کنش متقابل آزاد با جمع قرار گیرم و همواره این چارچوب را حفظ کنم که چه خواست من پیش رود چه پیش نرود، من عرصه‌ی کنش متقابل آزاد را ترک نمی‌کنم و هیچ محدودیتی را ایجاد نمی‌کنم و نمی‌پذیرم که آن عرصه را برای خود یا برای دیگری محدود کند.

رابطه‌ی بهینه با جمع

جامعه اگر شرایطی را برای من فراهم کند که من بتوانم خواست خود را علناً بیان کنم، یعنی از عرصه‌ی عمومی استفاده کنم و بتوانم خواستم را به‌عنوان رکنی از مصلحت عمومی تقریر کنم، این امکان خجسته را به دست آورده‌ام که با جمع به

وحدت برسم، بی آن که با توهم یگانگی با جمع دچار دو آفت شوم: فقط خودم را بینم و بخواهم که جمع در خدمت من باشد، یا از خود بگذرم و خودم را قربانی آن چیزی کنم که می‌پندارم خواست جمع است.

نیروی داوری گسترده

این عزیمت از جزء و رسیدن به کل و در نظر گرفتن عمومی در جریان در نظر گرفتن امر ویژه آن نگرشی است که هانا آرنت با اتکا به کانت بدان «نیروی داوری گسترده» می‌گوید. انسان به‌عنوان موجود هوشمند اجتماعی، که هوشمندیش در رابطه‌ی تنگاتنگ با اجتماعی بودنش است، این استعداد را دارد که داوری خود را گسترش دهد. من می‌توانم تشخیص دهم که چه چیزی برای من زیباست و چه چیزی برای تو زیباست. من می‌توانم از یک پدیده‌ی مشخص زیبا عزیمت کنم و آن را زیبا در مفهومی عمومی دانم بی آن که مبنا را تعریفی عمومی برای زیبایی بگذارم، بخواهم در مورد مفهوم عمومی زیبایی حکم کنم و پیشاپیش سر ستیز داشته باشم با ادراک دیگری از زیبایی. هانا آرنت از بحث کانت در باره‌ی زیبایی به مفهوم سیاسی داوری گسترده رسیده است. درک او را از موضوع با مفهوم انصاف نیز می‌توانیم توضیح دهیم. ما می‌توانیم تشخیص دهیم که چه چیزی برای ما خوب است و چه چیزی برای دیگران خوب است. همواره این خطر وجود دارد که در این داوری خطا کنیم، اما اگر بلندنظر باشیم یعنی داوری ما گسترش‌پذیر باشد، می‌توانیم نزدیک شویم به درک حقیقت آن چیزی که دیگران برای خود خویش می‌دانند. این قضاوت گسترده همان چیزی است که بدان انصاف می‌گوییم.

هوشمندی منصفانه

انصاف خصلت یک هوشمندی منصفانه است، نه هوشمندی‌ای که نهایت هنرش مقایسه‌گری کمی است و برای این کار یک بار برای همیشه برنامه‌ریزی شده است. به این خاطر ممکن است از انصاف سیاسی دور افتیم، اگر تصمیم سیاسی خود را به دست نرم‌افزار آرزویی اریک اشمیت بسپاریم. دیدگان این نرم‌افزار، چه به اصطلاح بی‌موضع باشد و چه فقط بر پایه‌ی موضع ما شیوه‌ی پردازش داده‌ها توسط آن تنظیم شده باشد، آن قدر کمسو است که ما نمی‌توانیم آن را راهنمای خود در سیاست قرار دهیم. ممکن است از آن برای مقایسه‌ی میان داده‌های خاصی استفاده کنیم، اما روا نیست که عقل خود را به دست آن بسپاریم.

نقد عقل منفصل

عقل نقاد هیچ جانشینی ندارد. هر جانشینی در حکم عقل منفصل است، یعنی عقلی است جدا از ما و تصمیم‌گیرنده برای ما. از جنس عقل منفصل‌اند مراجع تقلید مختلف، مراجع تقلید در دین و سیاست و منش زندگی و حس و فکر. خوب است که انسان کسانی را داشته باشد که از آنان پرسد و بیاموزد، اما بد است اگر از خود حق قضاوت را سلب کند و خود را صغیر داند. صغیردانی خود تحقیر خود است. تحقیر داوطلبانه‌ی خویش به همان سان شنیع است که تحقیر شدن در چنبره‌ی قدرت خشونت‌بار دیگری. انسان در وضعیت عادی یعنی بدون اجبار خود را تحقیر نمی‌کند. تحقیر خود همواره ناشی از فشار درونی‌شده‌ی قدرتی است با ماهیتی سخت‌تحمیل‌گر و خشونت‌بار.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۶

در نقد پوزیتیویسم

به زودی نرم‌افزاری ابداع خواهد شد که با استفاده از اطلاعات انباشته در اینترنت به یاد ما خواهد آورد که این یا آن سیاستمدار به قصد گرفتن مسؤولیت سیاسی چه وعده‌هایی داده که به آنها عمل نکرده است. این موضوع را به تازگی اریک اشمیت، رئیس ماشین جستجو و آرشیو اینترنتی نام‌آور گوگل، اعلام کرده است. به پندار اشمیت این نرم‌افزار تحول بزرگی در دنیای سیاست ایجاد خواهد کرد. او معتقد است که سیاستمداران قدرت اینترنت را دست کم گرفته‌اند.

اطلاع پوزیتیو و تجربه‌ی زندگی

در این شکی نیست که اینترنت قدرت روزافزونی دارد و بر نگرش ما به اطلاع (information) تأثیر شگرفی خواهد نهاد و دید ما را "اطلاعی" تر از گذشته خواهد کرد. ما ولی برای حرکت در جهان تنها به اطلاع نیاز نداریم. برای آنکه بدانیم اطلاعی درست یا غلط است، همواره آن را فقط با اطلاعاتی نمی‌سنجیم که به ما می‌گویند آیا چیزی امر واقع است یا نه، و به بیانی مشروحتر واقعییتی ثبت‌شدنی و با معیارهای کمی سنجیدنی و به این اعتبار پوزیتیو (positiv) است، یا نه. ما آن را در ترازویی قرار می‌دهیم که تجربه‌ی زندگی ماست، دانایی ماست. و تجربه‌ی زندگی همواره تجربه در یک موضع، از یک موضع و در شکل بیان‌شدنی آن تبیین موضع‌مندانه‌ی آن چیزی است که تجربه کرده‌ایم، آن را از سر گذرانده‌ایم.

پوزیتیویسم

بر دیدگاهی که معرفت انسانی را به مجموعه‌ای از آگاهی‌ها بر امور واقع و قانونهای باهم‌باشی و باهم‌نباشی آنها فروکاهد، پوزیتیویسم می‌گویند که آن را به فارسی، از جمله، اثبات‌گرایی و اثبات‌باوری ترجمه کرده‌اند. در دیدگاه پوزیتیویستی دانایی فقط می‌تواند به‌عنوان انباشته‌ای از دانستنی‌ها درک شود. ثبت درست داده‌ها، سنجیدن داده‌ها، بررسی دقیق این که داده‌ای بر امر واقعی دلالت می‌کند یا نه، از بایسته‌های تفکر انتقادی علمی‌اند، اما تنها با این گونه چشم‌دوزی به امور ثبت‌شدنی و اثبات‌شدنی، آرمان ادراکی جامع از جهان و بودن خود در آن را برآورده نمی‌کنیم.

در نقد برداشت پوزیتیویستی از جهان

جهان برخلاف تصور پوزیتیویستی از آن مجموعه‌ای از امور واقع نیست. اگر تنها چنین چیزی بود و بس، خود آن و هر چه در آن است، بی‌معنا بود. جهان شبکه‌ای از مربوطیت‌هاست، مربوط بودن این به آن و آن به این. مربوطیت است که معنا ایجاد می‌کند. این مربوطیت صرفاً آنی نیست که در قانونهای فیزیکی بیان می‌شود که در آنها پدیده‌ای مربوطیتی تابعی به پدیده‌ای دیگر دارد. بنیاد مربوطیت معنابخش ربطی است که من به پیرامونم دارم و ارتباطی است که میان پدیده‌های مختلف آن می‌بینم. از آن جایی که انسان به‌عنوان موجودی معنابخش و معنایم در کانون ارتباطهای پدیده‌ها قرار دارد، شبکه‌ی ارتباطی معنایم می‌شود و به نوبه خود به مثابه جهان به پدیده‌هایی که در متن آن نشسته‌اند، معنا می‌بخشد. چون جهان یک شبکه‌ی

معنامندِ مربوطیتی است، در آن چیزهایی مهم می‌شوند، چیزهایی نامهم، چیزهایی عاجل می‌شوند، چیزهایی بدون قید فوریت، چیزهایی سنگین گام می‌شوند، چیزهایی سبک گام، چیزهایی سنگین و درهم‌شکننده می‌شوند، چیزهایی نرم و سبک، چیزهایی سرنوشت‌ساز می‌شوند، چیزهای پیش‌یافتاده. اینها مفهومیهای زندگی انسانی‌اند و با فیزیک توضیح‌پذیر نیستند. اینها را نمی‌توان به اطلاعاتی فروکاست که از وقوع امری در دنیایی تبیین‌پذیر با چندی‌ها خبر می‌دهند.

درک پوزیتیویستی از سیاست

به همین سان دنیای سیاست را نمی‌توان به اطلاعاتِ سیاسی فروکاست، اطلاعاتی مثلاً در این باره که فلان سیاستمدار در جریانِ مبارزه‌ی انتخاباتی چه وعده‌هایی داده و پس از پیروزی و گرفتنِ مسؤولیت به چه درصدی از آنها عمل کرده است. امید این که نرم‌افزاری ابداع شود که کارِ مقایسه‌ی داده‌های سیاسی را بر عهده گیرد و با ایفای چنین نقشی، به کنش‌گری عمده در دنیای سیاست تبدیل شود، از درکی پوزیتیویستی از سیاست ناشی می‌شود. سیاست در این درک چیزی چون یک تکنیک می‌شود که می‌توان آن را بابرنامه کرد، درون‌داد و برون‌دادِ محوطه‌اش را کنترل کرد، آن را بر این قرار به نظم درآورد و حرکتش را خودکار کرد. سیاست از این سان به یک ماشین تبدیل می‌شود.

تراژدی سیاست

به نظر می‌رسد که اگر چنین تحولی صورت گیرد، سیاست وجهِ تراژیک خود را از دست می‌دهد، آن وجهی که ما به‌عنوان ایرانی به خوبی با آن آشنایم. این همان چیزی در سیاست است که باعث می‌شود خون بدهیم، به زندان بیفتیم، راهی تبعید شویم و مدام شکست بخوریم یا خود را شکست‌خورده بدانیم. سیاستِ پسامدرن می‌شود جدولی از اطلاعات، می‌شود یک محاسبه که انجام آن را می‌توان به یک نرم‌افزار سپرد. دادنِ رأی را هم می‌توان به یک نرم‌افزار سپرد و بدین ترتیب تمام حوزه‌ی سیاست را بر عهده‌ی کامپیوتر نهاد و سوبه‌ی همگانی آن را تنها به این صورت حفظ کرد که گوشه‌ای از اینترنت به‌عنوان شبکه‌ی همگانی را به آن اختصاص داد. این تحولِ پوزیتیویستی اما خود تراژدی‌ای دیگر است، تراژدی از دست رفتنِ پهنه‌ی همگانی آن هم درست در آن هنگامی که این پهنه از امکانهایی عظیم برای تجلی خویش بهره‌مند شده است، امکانهایی چون اینترنت. و یک تعریف تراژدی این است: پدیداری شکست در اوج احساسِ پیروزی.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۷

دانایی و بسیاردانی

هراکلیت یکی از فیلسوفان پیشگام یونانی است. از او آموخته‌ایم که «بسیار دانی دانایی نیست». دانایی در نیروی داوری نمود می‌یابد، یعنی در قدرت تشخیص راست از ناراست و خوب از بد. لازمه‌ی آن، همچنان که از زبان هراکلیت شنیده‌ایم، بسیاردانی نیست، زیرا بوده‌اند بسیاردانانی که قضاوت‌های بسیار غلطی داشته‌اند و خطاهای بسیار وحشتناکی را مرتکب شده‌اند و در مقابل بوده‌اند کسانی در موقعیت مشابه، که معلومات فراوانی نداشته‌اند، اما در مورد موقعیت و نقش آفرینان آن به قضاوت درستی رسیده‌اند.

شبهت و اشتباه

بسیاردانانی که در تشخیص یک موقعیت خطا می‌کنند، پس از آن که خودشان به خطای خویش پی می‌برند، معمولاً این توضیح را می‌دهند که اشتباه کرده‌اند. اشتباه و شبهت واژگانی هم‌ریشه‌اند. شبهه هم یافتن و اشتباه کردن پدیدارهای معرفتی‌ای هستند همسان و همسایه‌ی هم. می‌گوییم: اشتباهاً این را به جای آن برداشتم، و منظورمان این است که: این را شبهه آن یافتم، و در نتیجه، هر چند مقصودم آن یکی بود، بر این یکی دست بردم. خطا گاهی حسی است، مثلاً به سبب تاریکی یا کمسویی چشمان مار و ریسمان سیاه و سفید را از هم تشخیص نمی‌دهیم؛ گاه جنباحسی (sensomotoric) است، یعنی وجود جسمانی ما در جنبش خود خطا می‌کند، از جمله به دلیل نداشتن تمرین و مهارت، مثلاً در هنگام کار دستی یا رقص و بازی؛ و گاه معرفتی در مفهوم آگاهی ما بر امور واقع است، مثلاً در جایی که نمی‌دانیم ممکن است سمی باشد ماری با فلان شکل و شمایل، که ما بی توجه از برابر آن می‌گذریم. حالتی هم وجود دارد که کل تجربه‌ی زندگی ما محک می‌خورد، بی آن که پای آگاهی ویژه‌ای در میان باشد. موضوع، قضیه‌ای است که حتا اگر از فاصله به آن بنگریم، ساده به نظر می‌رسد، با وجود این فرد در مورد آن اشتباه می‌کند، چون برای قضاوت در مورد آن معیارهایی را دخالت نداده و به صورت جزئی به معیارهایی چسبیده که بعدتر معلوم می‌شود، چندان اهمیتی نداشته‌اند یا در اصل نمی‌بایستی به‌عنوان معیار قضاوت به حساب می‌آمدند. در حالت اخیر برآورد غلط از یک جریان نیز ممکن است باعث شود از آن با خوش بینی یا بدبینی‌ای ارزیابی شود که در خور آن نیست: برانگیزاننده‌ی جریان و سمت آن، آنی نبوده که ما پنداشته‌ایم.

می‌دانم که نمی‌دانم

این حالت اخیر از نظر ما جالب است برای بررسی آن خردمندی‌ای که به میزان معلومات واکاستنی نیست. این همان دانایی‌ای است که نگرش ما را انتقادی می‌کند، انتقادی نه فقط در این حد که داده‌ها را با هم بسنجیم و با اتکا بر درستی این یکی نادرستی آن یکی را اثبات کنیم. سقراط را خردمندترین انسان آتن می‌دانستند. او منتقد فرهنگ بود. پرسشهایش از فرهیختگان زمان انتقادهایی ویرانگر بودند. راز دانایی او اما نه در دانسته‌های او، بلکه در این گفته‌ی او نهفته بود که: «می‌دانم که نمی‌دانم.» این گفته در بیتی منسوب به ابن سینا بدین صورت بازتاب یافته است:

تا بدانجا رسید دانش من / که بدانم همی که نادانم

جمع خردمندی سقراطی و کنفوسیوسی

کنفوسیوس خردمندی را در چندجانبه‌نگری میدانند. او می‌گوید: «دانا ندانید کسی را که نتواند به یک موضوع از هشت زاویه‌ی مختلف بنگرد».

اگر سخن سقراط و کنفوسیوس را با هم جمع کنیم، به این تعریف از دانایی می‌رسیم: دانایی آگاهی درونی شده و به صورتِ خصوصیت پایدار درآمده بر این موضوع است که همواره احتمال می‌رود پدیده‌ای که می‌پنداریم بر آن اشراف داریم، سویه‌ای داشته باشد که ما آن را نشناسیم.

فقط با بیشتر دانستن، دانا نمی‌شویم

این تعریف خوب است، خوبی آن در این است که ما را به همه‌جانبه‌نگری دعوت می‌کند و به ما تذکر می‌دهد که در اوج اطمینان به آگاهی خویش بایستی بدانیم که موضوع ممکن است سویه‌ی پنهانی داشته باشد. به ما می‌آموزد که دانش خود را بایستی همواره ناقص بدانم و برای تکمیل آن بکوشیم. به ما می‌آموزد که دانش کمال ندارد و هیچ موضوعی نیست که پدیداریش بر ما پدیداریش در تمامی جلوه‌های ممکن آن باشد. اشکال آن این است که باز ممکن است ما دانایی را مقوله‌ای دانیم که پنداری با بسیاردانی بودش می‌یابد، یعنی باز ممکن است تصور کنیم که ما به ایده‌ی آن نزدیک می‌شویم، اگر بیشتر بدانیم، این بار از سویه‌هایی دیگر. در آغاز این بحث اما میان بسیاردانی و دانایی فرق گذاشتیم. این تفاوت را همچنان در نظر می‌گیریم و موضوع را در ادامه بیشتر می‌کاویم.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۸

دانایی و داوری

بسیاردانی دانایی نیست «این معنا را از یکی از پیشگامان فلسفه در یونان باستان آموخته‌ایم، از هراکلیت. در آن فرق‌گذاری‌ای می‌بینیم که مبنای آن مطابق با درک و زبان فلسفه‌ی مدرن، تفاوت میان خرد به‌عنوان نیروی دانش‌اندوز و خرد به‌عنوان نیروی داوری‌کننده است. آنگاه که در می‌یابیم سبب بر زمین می‌افتد، یا فراتر از این، سبب به دلیل نیروی جاذبه بر زمین می‌افتد، نیروی معرفتی فهممان را به کار انداخته‌ایم. آنگاه که زنهاردنده قضاوت می‌کنیم «اگر ز باغ رعیت مَلک خورد سیبی، برآوردند غلامان او درخت از بیخ»، از خرد قضاوت‌گرمان بهره می‌گیریم.

نظر و قضاوت در سیاست

موردی دیگر: ماهیت و ساختار یک رژیم سیاسی را تحلیل می‌کنیم و بر پایه‌ی شناختمان از آن و آگاهی‌های نظری‌ای که با مطالعه‌ی نوشته‌هایی در مورد سیاست‌شناسی و نظریه‌ی دولت کسب کرده‌ایم، در باره‌ی آن یک طرح فکری پیش می‌نهم. در اینجا عقل نظری ما عمل می‌کند. در عرصه‌ی سیاست اما پیش می‌آید که نظر دهیم "مشارکت در این نظام رشوده و رشوه‌گیر بد است" یا "با رژیم مستبد موجود نباید هیچ‌گونه همکاری داشت". در اینجا خرد ما نیروی داوری خود را به کار انداخته است.

شناخت و موضع

اما همین مورد را که بکاویم درمی‌یابیم، نمی‌توان مرز از هر نظر جداسازی میان شناخت و قضاوت کشید. اطلاعاتی که در مورد یک موضوع جمع می‌کنیم، ای بسا تابع موضعی است که پیشاپیش در قبال موضوع گرفته‌ایم. در سیاست بسیار پیش می‌آید که بایستی تصمیمی گرفت سرنوشت‌ساز. تصمیم‌های خطیر تنها با سبک و سنگین کردن اطلاعات گرفته نمی‌شوند، موضعی دخالت می‌کند که آن موضع خود تصمیم‌گیرنده در این باب است که چه اطلاعاتی در نظر گرفته شوند و چه اطلاعاتی نه.

درهم‌تنیدگی شناخت و داوری

پس به نظر می‌رسد که در موردهایی قضاوت مقدم بر شناخت است. موردهایی هم وجود دارند که ابتدا نسبت به موضوع آگاهی به دست می‌آید و سپس درباره‌ی آن قضاوتی ارزشگذار صورت می‌گیرد. در واقعیت، شناخت و داوری درهم‌تنیده‌اند. جدایی‌ای که میان دو نیروی شناخت و داوری می‌افکنیم، ارزش و کارکرد تحلیلی دارد. تفاوت‌گذاری میان آنها یک تفاوت‌گذاری مدرن است که ریشه‌ی کهنی دارد. آن را می‌توان با ادراک عدالت هم‌بنیاد دانست، زیرا در دوران پیشامدرن نیز می‌بینیم، آنجایی عدالت معنایی برای خود می‌یابد، که کوشش می‌شود نگاه به واقعیت جانبدارانه نباشد، قضاوت پیشین درباره‌ی موضوع بر روند جمع‌آوری اطلاعات درباره‌ی آن تأثیر نگذارد و داوری نهایی تھی از پیش‌داوری باشد.

عدالت و آگاهی بازتابی

می‌توان ریشه‌ی شناختی این تلاش برای بی‌طرفی را در آگاهی‌ای دانست که ما بر روند آگاهی داریم و بنابر تجربه می‌دانیم که رویکرد آن به جهان همواره جانبدارانه است. چون می‌دانیم جانبداریم، آگاهانه کوشش می‌کنیم جانبدار نباشیم. این تلاش آگاهانه، چون از آگاهی بر روند آگاهی برخاسته، بازنمای ارتباط آگاهی بازتابی و عدالت است. آگاهی بازتابی بازتاب آگاهی در خویش است، آگاهی بر آگاهی است. یک بنیاد آن در آن است که نهاد آگاهی فردی در رابطه با نهادهای دیگر است. من آگاهم، در پیوندی که با آگاهی‌های دیگر دارم و به سبب پیوندی که با آنها دارم. به این پیوستگی، توانایی نگرستن از منظر آگاهی‌های دیگر به جهان تعلق دارد.

دانایی به تعبیر کنفوسیوس

توانایی نگرستن از منظر آگاهی‌های دیگر به جهان عین دانایی است. این توانایی از یک جنس است با توانایی همه‌جانبه‌نگری، همان توانایی‌ای که کنفوسیوس آن را مشخصه‌ی دانایی می‌داند، در آنجایی که می‌گوید: «دانا ندانید کسی را که نتواند به یک موضوع از هشت زاویه‌ی مختلف بنگرد.» سخن کنفوسیوس را می‌توان هم به‌عنوان یک توصیه‌ی روش‌شناسانه تفسیر کرد و هم توصیه به عدالت. این درک از عدالت پایه‌ای‌تر از مفهوم توزیعی آن یعنی توزیع بسزای کالاها و امکانات و فرصتها است. این، توانایی‌ای است برای اینکه خود را به جای دیگری بگذاری، جهان را درک کنی، و با این نگرستن از جانبی دیگر، جهان را بهتر دریابی.

انصاف

این گونه دانایی است که انتقاد را سنجیده و منصفانه می‌کند. سنجیده می‌کند، چون مبنایش را آن چندجانبه‌نگری قرار می‌دهد که منتقد را باز می‌دارد از این که درمورد دیگری سخنی عیب‌جویانه گوید، پیش از آن که بکوشد جهان او را دریابد و موقعیت و زاویه‌ی فهمش را درک کند. منصفانه می‌کند، چون خودمحرورانه قضاوت نمی‌کند و بنابر اصطلاح گویای فارسی تنها به (نزد) قاضی نمی‌رود.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۲۹

حماقت چیست؟

در پی مفهوم خردمندی هستیم. آن را در اینجا با دانایی یکی می‌انگاریم. «دانایی بسیاردانی نیست.» برپایه‌ی این حکمتی که از هراکلیت آموخته‌ایم، بی‌خردی و نادانی را مترادف با بی‌اطلاعی نمی‌گیریم. انسان می‌تواند بسیار بداند، یعنی در کاری یا کارهایی مهارت داشته و دانسته‌های فراوانی را در مغز خود گنجانده باشد، اما دست کم در موردی ویژه که در زمینه‌ی آن بسیار آموخته و حتا در مقام آموزگار آموزانده، مرتکب حماقت شود و قضاوتی کند از سر نادانی.

حماقت و جنایت

گفتیم "قضاوت" کند. پدیداری دانایی و نادانی و به اصطلاحی دیگر باخردی و بی‌خردی در حوزه‌ی قضاوت است، نه اطلاع. اگر کسی نداند بمب اتم چگونه ساخته می‌شود، احمق نیست. این موضوعی است که او درباره‌ی آن اطلاعی ندارد. اما اگر او دانشمندی باشد با تخصص فیزیک اتمی و به تصور مثلاً خدمت به میهن، دانش خود را در اختیار مستبدان حاکم گذارد، مرتکب حماقت شده، چون نتوانسته میان درست و نادرست، و خوب و بد فرق بگذارد. به سخن دیگر قضاوت صحیحی نداشته است. البته، از میان کسانی که هم‌رشته‌ی اویند، فقط او حماقت نمی‌کند. هر کس که در هر رژیم و با هر انگیزه‌ای بمب بسازد، احتمال می‌رود که بی‌خرد باشد. بی‌خرد است، اگر نتواند قضاوت کند که پیامدهای ممکن کارش چیست. اگر بداند چه می‌کند، جنایتکار است. جنایتکاران لزوماً احمق نیستند.

دانایی در پرسش

کانت هم تأکید کرده است که بی‌اطلاعی حماقت نیست. او در رساله‌ی «انسان‌شناسی از دیدگاه کاربردی» پس از آوردن این حکم حکایت می‌کند که یکبار در مجلسی دانشمندی پرسید که آیا اسبها در هنگام شب هم علف می‌خورند. بانویی در مورد او این نظر را داد که مگر آدم دانشمند هم می‌تواند این قدر احمق باشد. کانت با این قضاوت تند همراهی نمی‌کند، اما می‌افزاید که وقتی چیزی می‌پرسیم باید متوجه باشیم چه می‌گوییم. پرسش زیرکانه، بهترین نشانه‌ی زیرکی است. اما برای این زیرکی قریحه کافی نیست و بایستی برای دستیابی به آن، آموزش داشت. پرسیدن و جوای دلایل بودن خود یک هنر است. ارسطو در فصل چهارم از کتاب چهارم مابعدالطبیعه به کسانی که مدام می‌پرسند و پی‌جوی علت و سپس علت علت و سپس تر علت علت هستند، می‌تازد و می‌گوید این قدر مته به خشخاش گذاشتن ممکن است از بی‌آموزشی ناشی شده باشد. او می‌نویسد: «ندانستن اینکه برای چه چیزهایی باید جوای برهان بود و برای چه چیزهایی نباید، نشانه‌ی فقدان آموزش است؛ چون به طور کلی ممکن نیست که برای همه‌ی چیزها برهانی یافت شود؛ و اگر نه جریان تا به بی‌پایان کشیده می‌شود، چنانکه دیگر به این شیوه اصلاً برهان وجود نخواهد داشت.»

تعریف کانتی حماقت

کانت در همانجا میان حماقت و ساده‌اندیشی فرق می‌گذارد. او ساده‌اندیش را کسی می‌داند که توانایی اندیششی اندکی داشته باشد. اما با وجود این، اگر به قضاوت‌های وارونه نرسد، یعنی خوب و بد را از هم تشخیص دهد، احمق نیست. حماقت را کانت در «سنجش خرد ناب» چنین توصیف می‌کند: «فقدان نیروی داوری در حقیقت همان چیزی است که حماقت نامیده می‌شود و چنین چیزی را به هیچ رو علاجی نیست (A134)». او در ادامه می‌گوید که ممکن است احمق به درجه‌ی فضل نیز برسد و در زمره‌ی علامگان درآید، اما باز در بیش وی «فقدانی در زمینه‌ی نیروی داوری وجود خواهد داشت». به این جهت است که «غیرعادی نیست به مردانی بافضل برخورد کنیم که در کاربرد دانش خود، این فقدان نیروی داوری را که هرگز درمان‌پذیر نیست، مکرراً فاش می‌سازند». این مردان فاضل، به گفته‌ی طنزآمیز کانت، فقط بخشی از منطبق را می‌دانند. بخشی که نمی‌دانند آنی است که در روزگار کانت به زبان استعاره «دوم پطروس» خوانده می‌شده است. داستان از این قرار است که کتابی وجود داشته است در آموزش منطق از منطق‌دانی به نام پطروس راموس که در قرن شانزدهم میلادی می‌زیسته. بخش دوم کتاب پطروس پیرامون «قضاوت صحیح» بوده است. به این جهت در مورد کسی که نمی‌توانسته درست داوری کند، می‌گفته‌اند پطروس دوم مغزش پارسنگ می‌برد.

ترکیب بدمنشی و حماقت

ممکن است از سر شوخی در موردی وارونه قضاوت کنیم. مضمون بخش بزرگی از لطیفه‌ها داوری‌های غلط شگفت‌انگیز است. کانت این موضوع را در بند ۴۳ رساله‌ی «انسان‌شناسی از دیدگاه کاربردی» در نظر می‌گیرد و تعریفی را که در سنجش یکم آورده، تکمیل کرده و می‌گوید، فقدان نیروی داوری از نوع حماقت نیست، اگر فرد به قصد مطایبه خود را ناتوان از قضاوت صحیح بنماید. کسی که بدمنش باشد، ترشو است؛ کاش مبدا که چنین کسی احمق نیز باشد! کانت در برابر بدمنش احمق، خوش منش زیرک را می‌گذارد. دانایی در چنین شخصیتی تجسم می‌یابد.

دیدن جنبه‌ی کمیک جهان

با زیرکی در قضاوت به آستانه‌ی دانایی می‌رسیم. گام دیگری که باید برداریم، خوش‌منشی است. یک شرط خردمندی دیدن عنصر کمیک در روند جهان است. دیدن جنبه‌های بامزه و خنده‌آور ما را خوش‌منش می‌کند. ما با این منش هستی را تحمل می‌کنیم و قابل تحمل می‌شویم، جهان و وجود دیگران را تحمل می‌کنیم و کمتر در پی تحمیل خویش برمی‌آیم. سیاست دهشتبار قلمرو مردان بدمنش جنایتکار و پیروان احمق آنان است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۰

ساده‌لوحی و حماقت

ساده‌لوحی حماقت نیست و حماقت نادانی نیست. آنگاه که از چیزی سر در نمی‌آوریم، پیش می‌آید که تصورات خطایی درباره‌ی آن داشته باشیم برانگیزاننده‌ی رفتارهایی ناشایسته یا حتا ابلهانه. شاید پساتر پی بریم که اشتباه کرده‌ایم و دریابیم که باید در باره‌ی موضوع بیشتر بدانیم، تا در هنگام رویارویی با آن واکنش بهینه‌ای داشته باشیم. اشتباه از جنس حماقت نیست، آنگاه که موضوع شُبهه ارزشهای پایه‌ای نباشد، ارزشهایی از نوع خوب و بد، مفید و مضر. اگر ندانیم ابزاری چگونه کار می‌کند، دچار حماقت نیستیم؛ ناآگاهیم در ارتباطی مشخص. احمق کسی است که خوب و بد را تشخیص نمی‌دهد، در جایی که نشانه‌های صریحی دارند و بنابر تجربه‌ی پیشین، باید آنها را بازشناخت. بدین جهت است که ایمانوئل کانت حماقت را کمبود توان قضاوت تعریف می‌کند.

ساده‌لوحی و معصومیت اخلاقی

حال کسی را که از یک سوراخ یک‌بار گزیده می‌شود، می‌توان پیش از وقوع واقعه با واژه‌ی ناآگاه توصیف کرد، زیرا نمی‌دانسته است که در آن سوراخ ماری در کمین نشسته است. اگر از همان سوراخ دوبار یا بیشتر گزیده شود، می‌توان وی را به آن درجه احمق نامید، چون گویا قادر نیست بر پایه‌ی تجربه‌ی پیشین ارزشگذاری کند و تشخیص دهد که سوراخ خطرناک است. احمق است اما ساده‌لوح نیست؛ ساده‌لوح است اگر تصور کند ماری که یک بار بگذرد، با مشاهده‌ی رنج نیش‌خورده، از کرده‌ی خود پشیمان می‌شود و دست از مردم‌آزاری برمی‌دارد. مشاهده‌ی حماقتی که نمکین نباشد و در وضعیتی کم‌آزار، که خنده در آن مُجاز است، رخ ندهد، عصبانیت می‌آورد، آدم بر ساده‌لوح دل می‌سوزاند. ساده‌لوحی گاه از یک معصومیت اخلاقی برمی‌خیزد. انسانهای نیک-اخلاق معمولاً زودباور و خوش‌قلب اند و زودباوری و خوش‌قلبی ای بسا جلوه‌ای دارند چون ساده‌لوحی.

مگر می‌شود؟

نشان دادن تصور خود به جای واقعیت و ناتوانی در مرز گذاشتن میان ذهن و خارج از ذهن یکی از مشخصه‌های ثابت ساده‌لوحی است. ساده‌لوحی از جنس معصومیت اخلاقی می‌شود، آنگاه که جهان و همه‌ی بازیگران صحنه‌ی آن نیک دانسته شوند و بدی فقط به ندانستن و کم دانستن و نشناختن یکدیگر و سوء تفاهم برگردانده شود.

در واژه‌ی مرکب "ساده‌لوح" لوح به معنای نهاد و ضمیر است. نهادی که در تشخیص ساده‌بین باشد، نتواند پیچیدگی‌های واقعیت برنهاد را دریابد، کار جهان را ساده گیرد و پندارد نیت نیک نیکی می‌آورد، ساده‌طبع است. ساده‌لوح پیاپی شگفت‌زده می‌شود. هر بار می‌پرسد: مگر می‌شود؟ و ناباورانه می‌گوید که گویا شدنی است.

حماقت بی حد است

چون امکان شدن حدی ندارد، نشاید بر حماقت و ساده‌لوحی حد گذاشت. این نکته را می‌توان توضیح هستی‌شناسانه‌ی این سخن چارلز ساندرز پیرس (Charles Sanders Peirce) دانست: «به این نتیجه رسیده‌ام که تلاش بیهوده‌ای است یافتن حدی که حماقت انسانی از آن فراتر رفتن نتواند.» منطق اگر برای آن وضع شده باشد که بر حماقت و ساده‌لوحی حد بگذارد و آن را مهار کند، با انگیزه‌ی هوشمندانه‌ای پانگرفته است. منطق‌دانی مشکل ضعف در داوری‌های بنیادی را حل نمی‌کند. منطق حتا قادر نیست که ساده‌لوحی را به مفهوم درآورد. اومبرتو اکو در رمان آونگ فوکو مدعی شده است که کل تاریخ منطق را می‌توان تلاشی برای تعریف حماقت دانست. این سخن خطاست. اگر فرهنگ‌شناسی‌ای پا می‌گرفت که کارش برشردن خبطها و خطاهای تاریخی در شناخت و داوری بود، شاید می‌توانستیم به آن رجوع کنیم تا درک جامعتری از حماقت داشته باشیم.

اعتماد ساده‌لوحانه

ولتر در داستان ساده‌لوح (Candide) ساده‌لوحی را اعتماد به سازوکار جهان معرفی می‌کند و باور به این که حکمتی در جریان است که به یمن آن بد نیز در نهایت از سر نیکی پدید آمده و به نیکی راه می‌برد. بلا از پس بلا بر سر شخصیت ساده‌لوح داستان می‌آید، اما او هربار می‌پندارد که در زنجیره‌ی علت‌هایی که حاصلشان جهانی است بهتر از آن ناممکن، هر بلا خود نعمت است و سرانجام برکت می‌آورد. داستان در پایان خویش برای ساده‌لوحی مابعدالطبیعی این چاره را می‌یابد که انسان پنداربافی درباره‌ی حکمت جهان را کنار بگذارد و به کار خویش پردازد. «برویم دنبال کشت و کارمان»، رمان ساده‌لوح با این سپارش پایان می‌یابد.

بی‌پایانی سیاست

ساده‌لوحی سیاسی ضرورتاً ریشه در یک جهان‌بینی ساده‌لوحانه، شبیه به آن چیزی که ولتر تصویر کرده است، ندارد. جمله‌ی پایان داستان سیاست نیز معمولاً این نیست که سیاست را رها می‌کنم و از امروز فقط به باغچه‌ام می‌پردازم. شاید زمانی چنین شود و ای کاش چنین شود. اما در روزگار ما و در کشور ما چنین نیست. سیاست تمامیت‌خواه است. نوع گیاهان باغچه‌ات را نیز تعیین می‌کنند. باغبانی نیز نوعی سیاسی‌کاری است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۱

حماقت جمعی

آلمانی‌ها حکایت می‌کنند که در روزگارِ قدیم شهری در دیار آنها وجود داشته به نام شیلدا (Schilda). شهرت شیلدا به زیرکی شهروندان آن بوده است. دانایی شیلداییان آن چنان بوده که از سرتاسر جهان به نزد آنان می‌آمده‌اند تا نصیحت و پیشنهاد بشنوند و برای حل هر مسئله‌ای چاره‌ای بیابند. شهریاران در کشورهای مختلف می‌کوشیده‌اند حتماً مشاوره‌ی شیلدایی داشته باشند تا در هیچ مشکلی نمانند. شیلداییان دانا مدتی اندر زگو و مشکل‌گشای همه‌ی جهانیان بودند، اما کم‌کم حوصله‌ی شان سرآمد و چون بسیار زیرک بودند در صدد یافتن راه حل زیرکانه‌ای برآمدند تا دیگر کسی مزاحمشان نشود. فکر کردند که خود را به حماقت بزنند. چنین کردند و چنان نقش خود را خوب بازی کردند که دیری نگذشت که به‌راستی احمق شدند. علت رفت، عادت ماند. شیلدا که شهر دانایان بود، شد شهر نادانان.

از ماجراهای شهر احمق‌ها

از حکایتهای شیلدا یکی ماجرای ساختن شهرداری آن است. استاد معمار فراموش می‌کند که ساختمان به پنجره نیز نیاز دارد. کار که تمام می‌شود درمی‌یابند که درون ساختمان تاریک‌تاریک است. به فکر اهالی این می‌رسد که با سطل نور به داخل آن بریزند. نمونه‌ی دیگر از این دست ماجراها علف سبز شده در بالای دیوار است. اهالی با دیدن علف بالای دیوار این فکر بکر به سرشان می‌زند که گاوی را از دیوار بالا بکشند تا علف را بخورد. طنابی به گردن گاو می‌اندازند و با چه مشقتی او را بالا می‌کشند. او اما پیش از رسیدن به بالای دیوار خفه می‌شود. داستان شهر شیلدا نخست در قرن شانزدهم مکتوب شد. در قرن بیستم روایتی از آن را اریش کستتر (Erich Kästner)، نویسنده‌ی بنام آلمانی عرضه کرد. شیلداییان «Schildbürger» کستتر یکی از کتابهای محبوب بچه‌ها در آلمان است. بچه‌ها را می‌خنداند، به شگفتی می‌اندازد و به آنان نکته‌ی مهمی می‌آموزاند. نکته‌ی آموزشی نحوه‌ی شناسایی احمق‌هاست.

مشخصه‌ی اصلی احمق‌ها

کستتر به این موضوع در فصل پایانی کتاب خود می‌پردازد، فصلی که بازگو کننده‌ی داستان زوال شهر شیلداست. شیلداییان در ماجرای احمقانه‌ای از ترس یک گربه خانه‌های شهر را دانه‌دانه به آتش می‌کشند و دست آخر چون می‌بینند، دیگر چیزی از شهرشان باقی نمانده، در اطراف و اکناف عالم پراکنده می‌شوند. بنابر حکایت کستتر ما هنوز اینجا و آنجا به اعقاب آنان برمی‌خوریم. پرسش این است که چگونه آنان را بشناسیم، به عبارت دیگر مشخصه‌ی یک آدم احمق چیست. کستتر در این مورد خطاب به کوچک و بزرگ می‌نویسد: «با یک نشانی می‌توان احمق‌ها را تشخیص داد: از آنچه دارند به ندرت راضی‌اند، اما از خودشان همواره رضایت دارند. پس خوب توجه کنید! به دیگران. و دیگر به چه کسی؟ طبعاً به خودتان!»

حماقتهای موجوار

داستان شیلدا نمونه‌ی سنخ‌نمای حماقتی نیست که به یکباره تمام یک دیار را دربرمی‌گیرد. همه‌ی جامعه‌ها نادانی‌ها و بدمنشی‌های خود را دارند و نیز خودخواهی‌ها و زیاده‌خواهی‌های خاص خویش را. همه کمابیش دچار خرافه‌اند و از دیدگاه روشنگری به حماقت‌های تاریخی چسبیده‌اند. موضوع بر سر حماقت‌هایی است که یکباره بروز می‌کنند، فراگیر می‌شوند، هیجان برمی‌انگیزند و سرانجام خسران و حیرت و پشیمانی به جا می‌گذارند. داستان شیلدا از این گونه نیست. ماجرای آن جالب است از نظر توجهی که می‌دهد به آن زیرکی‌ای که به حماقت راه می‌برد. به تعبیر کسندر زیاده‌خواهی آمیخته با خودخواهی مفرط این تبدیل را ممکن می‌کند.

حماقت‌های توده‌ای

حماقت‌های جمعی همیشه وجود داشته‌اند. پدیده‌ی نو حماقت‌های توده‌ای است. توده‌ی بزرگ بی‌شکل و رسانه‌های توده‌ای که با آوازه‌گری شدید و یکباره و منظم خود آن را برمی‌انگیزانند، پدیده‌های عصر جدیدند. مجموعه‌ای از عقب‌ماندگی‌ها، نادانی‌ها، تعصب‌ها، هراس‌ها و اشتیاق‌ها در یک نقطه متمرکز می‌شوند، توده به حالتی افسون‌زده درمی‌آید، عده‌ای جلو می‌افتند و بقیه گله‌وار آنان را دنبال می‌کنند. مردم نیروی داوری خود را از دست می‌دهند. توده که به حرکت درآید، دیگر شاید فرصتی برای روشنگری نماند. شاید ساده‌لوحی باشد این گمان که می‌توان جهت حرکت توده‌ی بسیج‌شده را با فراخواندن مردم به قضاوت صحیح تغییر داد.

حماقت حق‌دهی به توده

توده همچون اهالی شیلدا با تصمیمی مشخص به حماقت نمی‌گردد. در هر مورد اما هرآینه یک تصمیم اصلی احمقانه وجود دارد که مجموعه‌ای از تصمیم‌های کوچکتر زمینه‌ساز آن شده‌اند. به همین جهت می‌بایست نسبت به تصمیم‌های کوچک حساس بود و در نقد آنها و روشنگری پیرامون آنها کوتاهی نکرد. احمقانه‌ترین فکری که ممکن است سد راه روشنگری شود این تصور است که توده حق دارد. روشنفکری که مردم‌دوستی‌اش در چنین سخنی متجلی شود، از روشنگری دست کشیده و از خود اختیار قضاوت را سلب کرده است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی - ۳۲

اندیشه‌ی انتقادی خردمندان

اندیشه‌ی آنگاه در عین انتقادی بودن در معنایی ویژه خردمندان است که بر پایه‌ی یک داوری گسترده باشد. داوری گسترده را مطابق با بحثهایی که پیشتر شد، آن قوه‌ی قضاوتی تعریف می‌کنیم که بتواند از دیدگاههای مختلف به جهان بنگرد. شرط این توانایی مداراست. بدون برخورداری از حداقلی از منش روادار نمی‌توانیم به جهان از دیدگاهی متفاوت بنگریم، از دیدگاهی متفاوت با آن نحوه‌ی نگرشی که بدان عادت کرده‌ایم.

زیرکی و خردمندی

خردمندی همواره با تحمل همراه است. حماقت بنا بر تعریف کانت به ضعف نیروی قضاوت برمی‌گردد. تشخیص درست، زیرکی است، اما زیرکی محض خودبه‌خود به معنای خردمندی نیست. خردمندی بینشی است که جهان را چنین می‌بیند: دگرگون‌شونده با سازوکاری که کمتر در اختیار ماست و هر لحظه ممکن است شگفتی آفریند. خردمند این جهان را یک خانه‌ی عمومی می‌بیند. ما نه به تنهایی، بلکه در پیوند با دیگران می‌زییم. شرط خردمندی، هوشیاری در پیوستن و گسستن است. هر افسوسی بر بی‌خردی یا افسوسی است بر ساده و یکرویه پنداشتن جهان یا افسوسی بر پیوندی که ایجاد شده یا پیوندی که گسسته شده.

سلاح انتقاد و انتقاد با سلاح

خردمندی در تحمل جهان است. اما آیا می‌توانیم هم‌هنگام جهان را در پدیداری‌های مختلف آن تحمل کنیم و انتقادی نیز باشیم؟ آری، جهان بایستی به‌عنوان شبکه‌ای ارتباطی حفظ شود، انتقاد ما بایستی شبکه را نپاشاند و در درجه‌ی نخست به آن چیزها و پدیده‌هایی برخورد که شبکه‌ی ارتباطی را می‌گسلند. مارکس که از پیشروان اندیشه‌ی انتقادی است در یکی از آثار دوره‌ی جوانی خود نوشته است: «سلاح انتقاد نمی‌تواند جای انتقاد [با] سلاح را بگیرد، [زیرا] قهر مادی باید با قهر مادی برافکنده شود.» چه هنگام این گذار موجه است؟ از موضع پاسیفیسم مطلق، چنین گذاری هیچگاه موجه نیست. ممکن است کل توانش ارتباطی جهان یا پاره‌ای از آن در خطر نابودی افتد، اگر دست و بالِ خشونتکار به فوریت بسته نشود. ما این واقعیت را می‌بینیم و با اذعان به اجتناب‌ناپذیری موضعی برخوردِ خشونت‌آمیز با خشونت، استثنایی می‌گذاریم که بازنمای قاعده است. قاعده این است: بر توانش ارتباطی جهان بایستی افزوده شود.

توانش ارتباطی

منظور از پتانسیل یا توانش ارتباطی چیست؟ از این اصطلاح عمدتاً به دو صورت استفاده می‌شود. گاهی از توانش ارتباطی مثلاً یک نقاشی یا متن سخن می‌رود و منظور این است که تابلو یا نوشته تا چه حد به روی مخاطب باز است و از در گفت‌وگو درمی‌آید. در جایی دیگر منظور از آن امکانهای گفت‌وگو در یک جمع انسانی است. آن را در این حالتی که

نگرنده به فرآیند و برآیند کنشهای ارتباطی است، به این صورت تعریف می‌کنیم: توانش ارتباطی در هر آن، مجموعه‌ی امکانه‌ی واقعی‌ای است که انسانها در ارتباط با یکدیگر دارند، برای ابراز وجود، بیان خواست خود و پیشبرد آن در شبکه‌ی ارتباطی‌ای که اساس آن گفت‌وگو است. در زندگی روزمره نیز به خوبی می‌توانیم کاهش و افزایش توانش ارتباطی در یک جمع را مشاهده کنیم. دو مثال: رئیس اداره‌ی مان عوض می‌شود و این بار می‌بینیم که مقرراتی وضع می‌شود که بر اثر آن به یکباره‌ی از کمیت و کیفیت ارتباطها میان کارمندان و میان پایین و بالا کاسته می‌شود. این رئیس را در مقایسه با رئیس قبلی خودرای و مستبد می‌نامیم. مثال دیگر: همسایه‌ای به جمع همسایگانمان اضافه می‌شود که اهل رابطه‌گیری است و یکباره باعث می‌شود کسانی که با هم به زور سلام‌علیکی داشتند، گاهی گرد هم جمع شوند و گپ زنند.

از "انتقاد فایده‌ای ندارد" تا ممنوعیت انتقاد در درودن

و اینک مثالی از عرصه‌ی سیاست: در ایران معاصر نیروهایی خود را پیشرو می‌خوانده‌اند و از نظر انتقاد از بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی و سیاسی به راستی پیشرو بوده‌اند. آنان اما چه پیش و چه پس از انقلاب با شتابزدگی انتقاد با سلاح را به جای سلاح انتقاد نشانده‌اند. برای آنان این مسئله مطرح نبوده است که آیا با این کار بر پتانسیل ارتباطی جامعه‌ی ما افزوده می‌شود یا نه. توانش ارتباطی کاسته شده، از جمله در درون خود گروههای مسلح. "حرف زدن فایده‌ای ندارد" به "ممنوعیت حرف" در درون خود آنها نیز راه برده است. انگار که به راستی عزیزتگاه نه آزادیخواهی و انتقاد از استبداد، بلکه ترجیح دادن نوعی از استبداد بر نوعی دیگر بوده است.

هدف اندیشه‌ی انتقادی: افزودن بر توانش ارتباطی جامعه

ارجحیت دموکراسی بر دیکتاتوری با استفاده از اصطلاح توانش ارتباطی بیان‌شدنی است. دموکراسی توانش ارتباطی جامعه را بالا می‌برد و دیکتاتوری آن را کاهش می‌دهد. اختناق به معنای سقوط توانش ارتباطی است. یک وجه علاقه‌ی دیکتاتوری‌ها به برگزاری مراسم استقبال و بازدیدهای پرشکوه و سان و رژه به نمایش گذاشتن تجمعاتی است فاقد توانش ارتباطی، اما گول‌زننده برای چشم، دست کم برای چشم خود مستبدان و دادن اطمینان خاطر به خود آنان.

اندیشه‌ی انتقادی در معنای نگرش سنجنده و دقیق ممکن است فقط معطوف به پیشبرد خواسته‌های شخصی و گروهی و الزامهای پژوهشی خاص باشد. بار اجتماعی پیشرو می‌یابد، آنگاه که با خردمندی‌ای همراه شود که شاخص آن را به دست دادیم: تلاش برای افزودن به توانش ارتباطی جامعه.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۳

توپیکا؛ در جایگاه بحث

اندیشه‌ی انتقادی اندیشه‌ی سنجنده و سنجیده است. سنجنده است به اعتبار نگرش سنجشگرش به موضوع و سنجیده است به اعتبار نگرش سنجشگرش به خود. نمودهایی از آن را در هوشمندی و خردمندی متجلی در فرهنگهای مختلف در طول تاریخ می‌بینیم. فلسفه از آغاز تجلی‌گاه بارز آن بوده است. از آن دور افتاده، هرگاه که مبنای خود را عقل نقادی نگرفته که می‌سنجد و در هر آن بر منطق سنجش خود نگرش دارد. ارسطوی اصیل یونانی مظهر چنین عقل نقادی است، او می‌سنجد و قانونهای سنجش درست را نیز به تقریر درمی‌آورد. منطق، دستاورد این خودسنجشگری است. منطق نماد خودفرمانی خرد است.

توپیکای ارسطو

جایی که خودفرمانی سنجشگرانه‌ی خرد در آثار ارسطو، بنیانگذار منطق، بارزترین جلوه را دارد کتاب «توپیکا» (طوبیقا) است، کتاب پنجم از مجموعه‌ی «ارغنون» که شامل شش کتاب منطق است: «مقوله‌ها»، «در پیرامون گزارش»، «تحلیل یکم»، «تحلیل دوم»، «جایگاههای بحث» که همان «توپیکا» است و سرانجام «در پیرامون ابطالهای سوفیستی». موضوع آن به تعریف خود ارسطو در آغاز کتاب یافتن روشی است که بدان وسیله بتوانیم برپایه‌ی گزاره‌های ظنی استدلال کنیم. ارسطو در آغاز کتاب فرق می‌گذارد میان گزاره‌هایی که بدیهی‌اند یعنی راستی‌شان را در خودشان دارند و گزاره‌هایی که درست تلقی می‌شوند چون پذیرفته‌ی همگان‌اند یا آن که به نگر فرزندگان اعتبار دارند. آموزه‌ی اساسی کتاب نگرش انتقادی به این گزاره‌هاست. با نگرش انتقادی می‌توان به گفته‌ی ارسطو در بیشتر موردها طبیعت دروغین آنها را برای کسانی که حتما ذکاوت بالایی ندارند، آشکار نمود.

کاوش دربارهی بحث

چهار کتاب نخست «ارغنون» موضوعهای منطقی خود را به لحاظ نظری می‌کاوند و کمتر به وجه عملی آن در روند دلیل‌آوری می‌پردازند؛ در دو کتاب آخر است که کاربرد عملی منطق در اجتماع انسانی مطرح می‌شود. «توپیکا» کاوش دربارهی بحث است، بحث استدلالی میان دو دیدگاه مخالف بر سر موضوعی خاص. نمونه‌ی درخشان چنین بحثی را در یونان باستان در همپرسه‌های سقراطی افلاطون می‌بینیم که بحثی را بازگو می‌کنند که یک طرف آن سقراط است. «توپیکا» محصول دموکراسی آتن است، محصول جامعه‌ای است که بحث و مشورت در آن ارج والایی دارد.

جایگاههای جدل

کتاب «توپیکا» دربرگیرنده‌ی بیش از سی صد توپوس (topos) است. معنای لغوی توپوس «جایگاه» است. «توپیکا» را به عربی «طوبیقا» و «الجدل» و «المواضع الجدلیه» خوانده‌اند. موضع یا جایگاه در نزد ارسطو به معنای مقام بحث است و آن

جایی است که دو عقیده به هم برمی‌خورند. پس جایگاه عرصه‌ی سنجش و داوری است. جایگاه موضع حمله نیز هست و اصولاً ارسطو با تصور از بحث به مثابه پیکاری که در یک عرصه‌ی مکانی رخ می‌دهد، به استفاده از چنین مفهومی رو آورده است. جایگاهها در مفهوم سنجه‌ی داوری قاعده‌هایی هستند که بحث‌کنندگان برای پیشبرد یک بحث خوب بایستی در نظر گیرند، تا دچار تناقض منطقی نشوند، قول رایج را به معنای حقیقت نگیرند و در جلا دادن به تعریفها و گزاره‌های خویش بکوشند. جایگاه در این معنا مقایسه‌پذیر است با موضع استراتژیک در پیکار زمینی. فصلهای ششم و هفتم از مجموع هشت فصل توپیکا به تعریف اختصاص دارد: تعریف صحیح چیست و ساختار صوری آن چگونه است. عنوان فصل هشتم ورزش دیالکتیک است. تمرین جدل، زمینه را برای ورود به عرصه‌ی موضوع کتاب آخر ارغنون آماده می‌کند که سفسطه‌گری است.

جامعه همچون جایگاه همه‌ی جایگاهها

جامعه در توپیکای ارسطو معنای مبحثی دارد، مبحث است، بدین معنا که جای بحث است. ارزشی وجود دارد فرق‌گذارنده میان گفت‌وگوی آگاهی‌جو با تحمیق و اعمال خشونت. هر بحثی با آگاهی بر این ارزش همراه است. ادعای هر بحثی این است که این ارزش را بازتولید می‌کند، یعنی دستاوردش تقویت‌کننده‌ی جامعه به‌عنوان مکانی صلح‌آمیز برای بحث و تصمیم‌گیری از راه متقاعد گرداندن است. ارسطو میان توپیکا با فلسفه فرق می‌گذارد. فلسفه گفت‌وگویی را پیش نمی‌رود، اما توپیکا گفت‌وگوست. با توصیفی که از جامعه کردیم به‌عنوان مبحث همه‌ی مبحثها یعنی جایی که همه‌ی بحثها در آن جاری است، این فرق‌گذاری را می‌توانیم این‌گونه بیان کنیم: در فلسفه حقیقت به‌عنوان حقیقت مطرح است، در توپیکا هنجار آن حقیقتی است که حافظ جامعه به‌عنوان فضای جامع گفت‌وگوست. گفت‌وگو می‌کنیم، در درجه‌ی اول برای این که گفت‌وگو کنیم، نه جنگ. امروزه فلسفه دیگر خود را با حقیقت مجرد معرفی نمی‌کند. فلسفه معنای توپیکایی یافته است. از این تعبیر با مفاهیمی چون گفت‌وگویی، هرمنوتیکی و فرهنگی نیز یاد می‌شود.

تعریف جایگاه‌شناسانه‌ی اندیشه‌ی انتقادی

با استفاده از مفهوم جایگاه یا موضع جدلی که آن را از توپیکای ارسطو برگرفته‌ایم، اندیشه‌ی انتقادی را چنین تعریف می‌کنیم: اندیشه‌ی انتقادی اندیشه‌ای است که شاخص آن، آن موضع جدلی است که به موضع خود و موضع مقابل انتقادی می‌نگرد و معیار اصلی آن در انتقاد این است که موضعی خاص آیا تقویت‌کننده‌ی پتانسیل ارتباطی جامعه به‌عنوان پهنه‌ی دربرگیرنده‌ی همه‌ی موضع‌های جدلی است یا تخریب‌کننده‌ی آن.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۴

دیالکتیک و کژ خلقی

روشنگری سقراطی بر استدلال متکی بوده است. سقراط در برابر سفسطه‌گران این خواست را برگذاشته که دلیل بیاورید، دلیلی که حقیقت را به اثبات رساند و زبان-بازی‌ای نباشد که آن را بپوشاند. سقراط دلیل را در گفت‌وگو عرضه می‌کرده است. دیالوگ پرورنده و بارآورنده‌ی دلیل در مکتب او دیالکتیک خوانده می‌شده است. دیوگنس لائرتیوس (Diogènes Laértios)، مورخ فلسفه‌ی یونان در دوره‌ی باستانی پسین، دیالکتیک را چنین تعریف می‌کند: «دیالکتیک آن نوع هنر گفت‌وگوست که از راه آن برپایه‌ی پرسشها و پاسخهای گفت‌وگو کنندگان نادرستی یا درستی چیزی اثبات می‌شود».

توپیکا، کتاب مباحثه

گفت‌وگوی دیالکتیکی چنان رواجی در روزگار ارسطو داشته که وی لازم ندیده در کتاب «توپیکا» تعریف روشن و جامعی از آن عرضه کند، در حالی که می‌دانیم خصلت ثابت کارهای ارسطو در آغاز هر بحثی روشن کردن مفهومهاست. مجموعه‌ی آثار منطقی ارسطو «ارغنون» نام دارد. «توپیکا» کتاب پنجم از شش کتاب «ارغنون» است. موضوع اصلی آن مباحثه است. هر نکته‌ی استدلالی در آن یک «توپوس» (یعنی جایگاه نامیده می‌شود. توپوس آن موضعی است که از آن، بحث‌کننده به حریف حمله می‌برد یا خود ممکن است در آن موضع از خود سستی نشان دهد. توپوس‌ها یعنی جایگاهها، مکانی را می‌سازند یا به سخن دیگر خودشان جایگاههای مکانی جامع‌اند که جامعه‌است در خردپذیری آن. جایگاه جامع، جامعه است، زیرا مکان همه‌ی مکانهای گفت‌وگو جامعه است، اما نه هر جامعه‌ای و نه جامعه در هر حالی. منظور جامعه‌ی خردپذیر است. خردپذیر در آغاز کتاب توپیکا به معنای پذیرفته‌ی همگان است، همگانی که با عقل مشخص می‌شود و گرنه شاخص همگان ممکن است حماقت همه‌گیر نیز باشد.

خرد تخصصی

درجایی به نظر می‌رسد که مفهوم توپیکایی جامعه در نزد ارسطو بسیار تخصصی باشد. گویا بسته به بحث جامعه به متخصصان موضوع آن بحث تقلیل می‌یابد، همان‌سان که در دفتر ششم توپیکا می‌گوید باید تعیین شود که کدام چیزها را باید مانند توده‌ی مردم نامید و کدام چیزها را نباید مانند ایشان نامید. او در پی، این مثال را می‌آورد: «تندرست به چیزی گفته می‌شود که ایجادکننده‌ی تندرستی است، چنانکه توده‌ی مردم می‌گویند؛ ولی درباره‌ی اینکه آیا این چیز پیشنهادی معین تندرستی می‌آورد یا نه، هرگز نباید مانند توده‌ی مردمان نامید، بلکه باید به شیوه‌ی پزشک خواند».

خرد عمومی

توپیکا و دیگر آثار منطقی ارسطو را می‌توان به‌عنوان پژوهشهایی زبان‌شناختی خواند. ارسطو به دنبال زیرساختار معقول زبان است. این ساختار بخردانه، یعنی همان چیزی که لوگوس یعنی نطق متجلی در منطق را می‌سازد، هم از طریق تحلیل پذیرای

زبان طبیعی روزمره و هم نقد آن آشکار می‌شود. این لوگوس، منطق صرفاً یک زبان تخصصی یعنی زبان فرهیختگان نیست. خود چیزی یگانه است و در همه جا یکی است، چه بحثی ساده در میان باشد چه گفت‌وگویی در سطحی بس بالا.

کژخلقی

جاری شدن بحث، چنان که ارسطو در توپیکا شرح می‌دهد، جاری شدن لوگوس یعنی خردی است که ساختار زبان را برپا نگه می‌دارد. جالب این است که ارسطو کسی را که الزامهای منطقی بحث را نمی‌پذیرد یعنی با لوگوس درمی‌افتد، نه احمق و نادان، بلکه کژخلق می‌نامد. او در دفتر هشتم این مورد را تشریح می‌کند: می‌خواهیم قاعده‌ای کلی را اثبات کنیم، نمونه‌های فراوانی را برمی‌شماریم، و برپایه‌ی آنها به آن قاعده می‌رسیم. حریفمان آن نمونه‌ها را آنچنان می‌بیند که ما می‌بینیم. با برداشت ما از آنها هیچ مخالفتی نمی‌کند. اما چون قاعده را پیش می‌نهیم، بی‌آنکه هیچ دلیلی برای مخالفت منطقی داشته باشد، از در مخالفت برمی‌آید. تا کنون آری گو بود، حالا دیگر فقط نه می‌گوید. به این می‌گوییم زیر حرف خود زدن، جر زدن، بی‌منطق بودن. این خصیصه‌ی رخ‌نموده را ارسطو کژخلقی می‌نامد. می‌نویسد که اگر کسی در هنگام بحث نتواند دست به ضد حمله زند یا دست کم مقاومت کند و بی‌آنکه دلیلی عرضه نماید، مخالف خوان شود، «آنگاه هویدا است که کژخلقی می‌کند».

تأمل‌ورزی

توپیکا حاوی هیچ توپوسی در مورد کژخلقی نیست. این طبیعی است، زیرا با کسی که الزامهای بحث را نمی‌پذیرد، نمی‌توان بحث کرد. ارسطو در عین حال نگفته است با آدم غیرمنطقی بایستی غیرمنطقی رفتار کرد. توصیه‌ی او در هر حال منش منطقی است. این بخردی دیگر بخردی محض استدلالی نیست، بلکه اندیشه بر موقعیتهای انسانی است. منش، تأمل‌ورزانه است، اگر از آن، رفتاری برخیزد که در گفت‌وگوی استدلالی، بی‌هیچ کژخلقی، موجه‌شدنی باشد.

دیالکتیک مرز نمی‌شناسد. خرد دیالکتیکی اعتباری جهان‌روا دارد. جهان‌روایی از توانایی تأمل‌ورزی یعنی از موقعیت خود فراتر رفتن و بر آن اندیشه ورزیدن، برمی‌خیزد.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۵

دیالکتیک موقعیت و آزادی

دیوگنس لائرتیوس (Diogènes Laértios)، مورخ فلسفه‌ی یونان در دوره‌ی باستانی پسین، دیالکتیک را چنین تعریف کرده است: «دیالکتیک آن نوع هنر گفت‌وگوست که از راه آن برپایه‌ی پرسشها و پاسخهای گفت‌وگوکنندگان نادرستی یا درستی چیزی اثبات می‌شود.» دیالکتیک در این معنا موضوع کتاب توپیکا اثر ارسطو است. توپیکا کتاب پنجم از شش کتاب جمع شده در «ارغنون» است. منطق در ارغنون ارسطو بنیاد شده است.

دیالکتیسین و کژخلق

انسان به تعبیر ارسطو در توپیکا یا دیالکتیسین است یا کژخلق. دیالکتیسین کسی است که با هنر دیالوگ استدلالی حقیقت‌جو آشناست و دست کم این است که به بایستگی‌های چنین گفتگویی گردن می‌گذارد. و کژخلق کسی است که به الزامهایی این مباحثه پایبند نیست. چنین آدمی مثلاً می‌پذیرد که نباید دچار تناقض شد، یعنی هم چیزی را گفت و هم خلاف آن را پیش گذاشت؛ او اما آن هنگام که بحث دارد از یک نقطه‌ی عطف می‌گذرد و به نتیجه‌ای می‌رسد، پذیرای این مشکل می‌شود که دچار تناقض شود و حرف یک لحظه‌ی پیش خود را نقض کند. او در عین حال با جسارت ادعا می‌کند که همیشه همین حرف کنونی را می‌زده است. ارسطو در دفتر هشتم توپیکا می‌گوید که هنگامی که مردمان کژخلق می‌شوند، بحثها از صورت دیالکتیکی درآمده و رقابت‌جویانه می‌شوند. مردم رقابت‌جو که شدند به تعبیر ارسطو بددهن و دشنامگو نیز می‌شوند. توصیه‌ی ارسطو این است که دیالکتیسین بمانید: «کسی که می‌خواهد نظر دیگری را عوض کند، باید این کار را به صورت دیالکتیکی انجام دهد نه ستیزه‌جویانه.» ارسطو پس از این توصیه این مثال را می‌زند: وقتی که بحث بر سر یک قضیه‌ی هندسی است، هندسه‌دان بایستی از راه هندسی پیش رود و به اصول دانش خود وفادار باشد، «خواه آنچه نتیجه می‌شود راست باشد، خواه دروغ». یعنی او نباید مطابق با نتیجه‌ای که مایل است بگیرد، از اصول کارش انحراف جوید.

پرسش و پاسخ

انسان عرصه‌ی حرکت وسیعی در اختیار دارد. این عرصه وسیعتر از عرصه‌ای است که منطق آن را می‌پوشاند. کژخلاقان به سادگی پا را از عرصه‌ی بایستگی‌های منطقی فراتر می‌گذارند. عرصه‌ی حرکت آدمی را چگونه می‌توان تعیین کرد؟ در دفتر هشتم توپیکا ارسطو بحث جذابی دارد درباره‌ی نقش پرسنده و نقش پاسخ‌دهنده در یک پرسش و پاسخ دیالکتیکی. پاسخ‌دهنده پاسخگوی نظری است که برنهاد. ارسطو می‌گوید که پرسش‌کننده باید بحث را چنان پیش برد که پاسخ‌دهنده ناپذیرفتنی‌ترین چیزهایی را بگوید که به ضرورت از برنهادی او حاصل می‌شوند. اما پاسخ‌دهنده: به نظر ارسطو کار درست او این است که نشان دهد اگر ایراد و سستی‌ای وجود دارد، نه در نظر او بلکه در موضوعی است که او فقط آن را، آنچنان که هست، بازنمایانده. این صحنه‌ی توپیکایی را می‌توانیم با اصطلاحات فلسفه‌ی عصر جدید چنین توصیف کنیم:

پرسش‌کننده می‌خواهد که پاسخ‌دهنده بپذیرد که "ذهنیت" است، پاسخ‌دهنده در عوض می‌کوشد ثابت کند که او "عینیتی" را بازمی‌نماید.

اراده و بی‌ارادگی

در دادگاه نیز با فضای مشابهی مواجه می‌شویم: دادستان به متهم می‌گوید که وی آزادانه و آگاهانه جرمی را مرتکب شده است، متهم یا وکیل او در مقابل می‌کوشند ثابت کنند زمینه‌ای برای ارتکاب جرم وجود داشته، یعنی نه یک "ذهنیت"، بلکه "عینیت" مقصر است. متهم می‌گوید: دست خودم نبود. دادستان می‌گوید: آنچه رخ داد به دست خود تو بود. ایده‌آل این است که در اینجا خرد قاضی خرد دیالکتیکی باشد، یعنی بتواند دیالوگ میان دادستان و متهم را در مسیری منطقی هدایت کند، در صدد یافتن پاسخ برای پرسشهای مطرح باشد و سرانجام توپوس یعنی موضعی را تعیین کند که از منظر آن عیار ترکیب اراده و بی‌ارادگی در ارتکاب جرم معین شود.

دلیل دیالکتیکی

ترکیبی از موقعیت و آزادی فضاها بین انسانی را می‌سازد. کل جهان ما برآمده از چنین ترکیبی است. آزادی واقعی در حرکت آزادانه بر اساس دلیل است، نه در حرکت بی‌دلیل. حرکت بی‌دلیل اسیر موقعیت می‌شود. در عینیت به مانع برمی‌خورد و در فضای انسانی کژخلقی بار می‌آورد. دیالکتیک بازی موقعیت و آزادی است. دلیل دیالکتیکی از دیالوگ انسانی برمی‌خیزد که گشاینده‌ی این فضا است. ارسطو معتقد است که حتا پژوهشگر تنها نیز دلایلش را در فضای دیالوگی می‌جوید. او در کتاب «درباره‌ی آسمان» در این مورد چنین می‌نویسد: «ما همه عادت داریم یک پژوهش را نه با نظر به موضوع، بلکه با نظر به کسی پیش بریم که دیدگاهی مخالف ما دارد. پژوهشگر تنها نیز آنقدر جستجو می‌کند، که دیگر خودش نتواند [علیه یافته‌ی خودش] ایرادی بگیرد. از این رو بایستی آن کس که می‌خواهد هدفمندانه پژوهش کند، توانایی آوردن دلیلهای مخالفی را داشته باشد که به موضوع کار او مربوط می‌شوند.»

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۶

آداب بحث

ارسطو در کتاب توپیکا، که کتابی است درباره‌ی منطق مباحثه، کسانی را که از آداب بحث استدلالی سرمی‌پیچند و چون درمی‌یابند کارشان با حجت پیش نمی‌رود، رگ گردن برآمده می‌کنند، کژخلق می‌نامد. کژخلقان ای بسا کار را به دشنامگویی و پرخاش و خشونت نیز می‌کشاند. صحنه‌ی جدل تبدیل می‌شود به چیزی چون فضاحت جدال سعدی با مدعی:

«دشنام داد، سَقَطش گفتم؛ گریبانم درید، زَنَخدانش گرفتم.

او در من و من در او فتاده /

خلق از پی ما دوان و خندان //

انگشت تعجب جهانی /

از گفت و شنید ما به دندان»

زبان مهد عقلانیت است

در فرهنگ‌ها حسی طبیعی وجود دارد برای تمیز دادن میان بحث عقلانی و ستیز زبانی رقابت‌جویانه. این همان حس صلح و آرامش است و جفت است با امکانی که زبان برای بهره‌وری یکسان در اختیار می‌گذارد: من می‌گویم: من، تو هم می‌گویی: من. من می‌گویم: دیدم، تو هم می‌گویی: دیدم. منظرهای مختلف مکمل هم می‌شوند، به توافق می‌رسند و یکی می‌شوند. حاصل کار عقلانیت است. مهد عقلانیت زبان است. اگر در زبان برای همه‌ی من‌ها یک لفظ یگانه‌ی "من" وجود نداشت و من‌های مختلف فعلها را به صورتهای مختلفی صرف می‌کردند، وجود نداشت چیزی هم‌تراز با آنچه اینک آن را عقلانیت می‌نامیم. قدرتمندان در تلاش خود برای آنکه من خود را چیزی بنامند متفاوت از بقیه (مثلاً "ما شاهنشاه")، موفق نشده‌اند. جا موفقیت موضعی یافته‌اند، عقلانیت را زایل کرده‌اند. چون توانستند "من" خود را از بقیه جدا کنند، برای خود لقبهای پرطمطراق درست کردند: اعلی‌حضرت، آیت‌الله العظمی، ظل‌الله، ظل‌السلطان، والاگهر.

طریق تعاون در بحث

حس طبیعی جدایی‌گفت‌و‌گویی عقلانی از مجادله و پرخاشگری چون تبیین آگاهانه یابد، به صورت هنجارهایی درمی‌آید که زیر عنوان «آداب بحث» جمع می‌شوند. در خطه‌ی فرهنگی ما ابن سینا و نصیرالدین طوسی در نوشته‌های منطقی خود به

این موضوع پرداخته‌اند (اولی عمدتاً در منطق «شفا» و دومی در «اساس الاقتباس»)، آن هم در چارچوب جدل یا مواضع جدلی که اقتباس از توپیکا است. هر دو، ادبِ بنیادی بحث را در این دیده‌اند که هر دو طرف بحث «مساعدت حق کنند»، در «طریق تعاون باشند» و هدفشان «چیزی جز حصول علم نباشد».

اندرزهای بودا

همه‌ی فرهنگها دارای آداب بحث‌اند. در یکی کمتر و در یکی بیشتر در این زمینه اندیشه‌ورزی شده است. یک چکامه‌ی کهن بودایی حاوی سپارشهایی ژرف درباره‌ی آداب بحث است. در این چکامه چنین آمده است:

«از ادب دور است: با خشم سخن گفتن، فخر فروختن و سرسخت بودن، توسل به راههای نانبیانه، جستن خطا نزد آن دیگری، و از اشتباهها، لغزشهای زبانی، گیجی و ناتوانی حریف کیف کردن.

آنگاه که خردمند می‌خواهد به سخن درآید، لختی تأمل می‌کند، سپس از حکمت سخن می‌گوید و از تطور مقدس حیات.

او سخن می‌گوید با روانی بی‌تزلزل، با افکاری که درهم‌نپیچیده‌اند، بدون بغض و بدون تکبر، بدون رشک و آشفتگی.

خردمند اندیشه‌کنان سخن می‌گوید، در آن حال بار هیچ حسادت بر دلش سنگینی نمی‌کند. او از سخنان نیکو شادمان می‌شود؛ یاوه را اما به سخره نمی‌گیرد.

با میل به سرکوب و سرزنش بیگانه است؛ لغزش دیگران را برجسته نمی‌کند، دچار انحراف نمی‌شود و عریده نمی‌کشد، حرف دروغ نمی‌زند.

سخن شرافتمندانه اعتماد ایجاد می‌کند، به آگاهی از حکمت ژرفا می‌دهد؛ نجیبان می‌دانند که بایستی چنین سخن گویند، و حکیمان می‌دانند که حکمت را بایستی چنین آموزش دهند.

و خردمند، با تأمل بر این نکته، حرفش را همواره بی‌تکبر می‌گوید».

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۷

مساعدت حق

ما مدام در حال صحبت با یکدیگریم. حتا در طول خواب نیز دست از سر هم بر نمی‌داریم. من خواب می‌بینم که به او این را گفتم و او به من آن را گفت. مضمون صحبت‌های ما فقط حقیقت نیست. کم پیش می‌آید که بحث کنیم و در بحث به راستی در جستجوی حقیقت باشیم. بحثها به ندرت پژوهشی هستند و بحثهای دسته‌بندی شده به‌عنوان پژوهشی نیز به ندرت به دور از خودنمایی و قدرت‌نمایی‌اند. با وجود همه‌ی اینها، توصیه‌هایی که در فرهنگهای مختلف درباره‌ی آداب بحث شده فقط اندرزهایی شیرین و یکسر دور از واقعیت نیستند. عزیمتگاه حکمت نهفته در پس آداب بحث این باور است که بحث حقیقت‌جویانه ممکن است. چنین بحثی مظهر عقلانیت است و دستاورد آن نیز عقلانیت است. افراد از چنین بحثی نه به صورت پیروز و شکست‌خورده، بلکه همگی به گونه‌ای فهمیده‌تر و آگاه‌تر بیرون می‌آیند. در تاریخ هیچگاه موردی این چنین ثبت نشده است: خردمندان به بحث کردند، پس از آن خون یکدیگر را ریختند. اما در یاد تاریخ مانده است که افراد بحث کردند و به صلح رسیدند.

اصل اساسی در آداب بحث

انسان با وجود همه‌ی پرخاشجویی و خردستیزی‌اش، تصویری از صلح و خردورزی دارد که با کمک آن می‌تواند وضع موجود را نقد کند. به همین دلیل است که بازخوانی و فراگیری آداب بحث، امری پسندیده و خردمندانه است. با ادراک حکمت آن می‌توان رقابت‌جویی‌ها و خودنمایی‌ها و سرکوبگری‌های آشکار و پنهان در بحثهای جاری را بهتر دریافت. اصل اساسی در آداب بحث این است که حقیقت‌آنی است که مدلل شود؛ آنچه مدلل نیست، بایستی در جریان بحث پس زده شود یا تصمیم درباره‌ی آن به بحثی دیگر واگذاشته شود.

تک‌گویی و هم‌گویی

بحث از دو یا چند تک‌گفتار جدا تشکیل نشده است. بحث خوب هم‌گویی‌ای است تجزیه‌نشدنی به چند تک‌گویی. خواجه نصیر طوسی زیر تأثیر آیین یونانی بحث در مقالاتی از «اساس الاقتباس» که اقتباسی از تویکای ارسطو زیر عنوان «جدل» است، می‌گوید که مباحثه بررسی موضوعی پیچیده است «به طریق تعاون». این «تعاون» یعنی همکاری دو طرف بحث از آن جایی می‌آید که هر دو در جستجوی حقیقت‌اند و به این خاطر «مساعدت حق» می‌کنند. «مساعدت حق» کردن یعنی کمک کردن به این که حقیقت رخ بنماید.

حق مساوی در اتهام‌زنی

حال گیریم که دو نفر بحث کنند و یکی به دیگری بگوید: تو «مساعدت حق» نمی‌کنی، بحث با تو بی‌فایده است. بعید است که فرد متهم این اتهام را بپذیرد. او در پاسخ تواند گفت که خود تو به دنبال حقیقت نیستی. بر پیشانی هیچ کس نوشته نشده

که حقیقت جو است یا نیست. بنابر این هر دو طرف به طور کلی و منتزع از انگیزه و آغاز و روند مناظره در اتهام‌زنی حق مساوی دارند. به طور کلی همان قدر که من حق دارم تو را متهم به عدم مساعدت حق در بحث کنم، تو هم حق داری به من ایراد گیری که در جستجوی حقیقت نیستم و شرطهای یک هم‌صحبتی حقیقت‌جویانه را برآورده نمی‌کنم.

پهنه و زبرپهنه‌ی بحث

از کسی که حریف خود را متهم می‌کند که در بحث حق‌جو نیست، می‌توان خواست که دلیل بیاورد. دلیلی که می‌آورد در ردیف دلایلی نیست که به موضوع بحث مربوط می‌شوند. این بار نه موضوع بحث بلکه خود بحث و سیر آن مضمون استدلال را می‌سازد. به سخنی دیگر ما پهنه‌ی بحث را ترک می‌کنیم و پا در پهنه‌ی زیرینی می‌گذاریم که نگرنده بر پهنه‌ی پیشین است. آن را به همین دلیل زبرپهنه می‌نامیم، یعنی پهنه‌ای که بالای پهنه‌ی دیگر قرار دارد. استدلال استاندارد در زبرپهنه این گونه است: تو چنین کردی، برای پیشبرد بحث خوب اما باید چنان کرد، پس تو خوب بحث نمی‌کنی. به نظر می‌رسد که در مورد کبرای این قیاس، یعنی جمله‌ی کلی " برای پیشبرد بحث خوب باید چنان کرد" توافقی وجود دارد یا فرض می‌شود در صورت وجود عقل و انصاف و تجربه توافقی وجود خواهد داشت.

تناقض خود کامگان

فرض می‌کنیم "الف" به "ب" بگوید بیا بحث کنیم و بدان که شرط بحث عاقلانه این است که تو بایستی هر چه من می‌گویم، تأیید کنی. "ب" در جواب می‌گوید که باشد، اما به شرطی که نخست در باره‌ی همین شرطی که گذاشته‌ای بحث کنیم. "ب" با این واکنش، دعوت به ورود به زبرپهنه می‌کند، یعنی بحث درباره‌ی بحث. "الف" یا می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. اگر نپذیرد، بایستی از اصل بحث چشم پوشد، و به این دلیل محق نیست که خود را در آن بحث به دلیل عدم شرکت "ب" پیروز بداند. اگر بپذیرد، اما در زبرپهنه نیز شرط خودخواهانه‌ی خود را جاری داند، در واقع دچار تناقض شده است: یعنی بحث درباره‌ی چیزی را پذیرفته که ادعا می‌کند بحث‌ناپذیر است. چاره فقط آن است که در زبرپهنه، خودخواهی خود را کنار بگذارد و بپذیرد که " گزاره‌ی حق با من است" نمی‌تواند بر خود ناظر باشد. یعنی او مجاز نیست که بگوید: «من حق دارم که همیشه بگویم حق دارم.» خود کامگان البته برای خود چنین حقی قابل‌اند. این نکته را اما می‌توانیم از این بحث بیاموزیم: آنان که به خود حق می‌دهند که همیشه حق داشته باشند، از خرد به دوراند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۸

تناقض منطقی و اجرایی

کسی می‌گوید: "من امروز مطلقاً حرف نخواهم زد". به این کس می‌توان گفت: با همین حرفی که زدی، نقض غرض کرده‌ای، چون اعلام این موضوع که مطلقاً حرف نخواهی زد، خودش حرف زدن است. نقض به معنای شکستن و باطل کردن است. نقض غرض کردن یعنی باطل کردن چیزی که ادعا یا به آن اراده شده است.

خودنقض‌گری

نقض کردن، رابطه‌ای است دو طرفه. چیزی باید چیزی را نقض کند. قراری می‌گذاریم و با قراری دیگر پیمان پیش را نقض می‌کنیم. پرسیدنی است که در جمله‌ای که در مقام مثالش آوردیم، چه چیزی نقض‌کننده‌ی چه چیزی است. این جمله محتوایی دارد که همان پیام یا خبر آن است. به اصطلاح، چیزی را پیش می‌نهد که محتوای پیشنهادی آن خواننده می‌شود. با این محتوا تقابل دارد نفس پیش نهادن آن، یعنی عمل اعلام آن. عمل حرف را نقض می‌کند، به بیانی فنی‌تر اجرا (performance) نقض‌کننده‌ی محتوای پیشنهادی (propositional content) است. "من امروز مطلقاً حرف نخواهم زد." محتوای این جمله چیزی را پیش می‌نهد درباره‌ی کسی که خود جمله را اعلام می‌کند. به دلیل این همان‌بودگی در اینجا نه از نقض‌گری محض، یعنی نقض شدن چیزی توسط چیزی، بلکه از خودنقض‌گری سخن می‌گوییم.

خودنقض‌گری در عمل

در یک جا من می‌گویم سیرم و بعد می‌گویم به شدت گرسنه‌ام. وقتی میان این دو جمله فاصله‌ی متعارفی نباشد، باید انتظار داشته باشم که به من بگویند بالاخره تکلیف چیست؟ نمی‌شود که هم سیر باشی و هم به شدت گرسنه. من اگر این دو جمله را بی فاصله‌ای متعارف بر زبان رانم، دچار تناقض منطقی شده‌ام، این جمله‌ی من آن جمله‌ی دیگر را نقض کرده است. در اینجا نیز پای خود نقض‌گری در میان است، زیرا خود من حرف خودم را با حرفی دیگر نقض کرده‌ام. در مورد جمله‌ی موضوع بحثمان چه توانیم گفت؟ کسی می‌گوید "من امروز مطلقاً حرف نخواهم زد"، عملش محتوای حرفش را نقض می‌کند. این نقض‌گری نیز از نوع خودنقض‌گری است، اما چون عمل و به سخن دیگر اجرا نقض‌کننده‌ی محتوای پیشنهادی حرف زده شده است، به آن خودنقض‌گری اجرایی می‌گوییم.

پهنه و زبرپهنه‌ی بحث

مثالی دیگر، که با آن از بخش پیشین آشناییم: فرض می‌کنیم "الف" به "ب" بگوید بیا بحث کنیم، بحثی عاقلانه، و شرط این بحث آن است که تو هر چه را که من می‌گویم، تأیید کنی. "ب" در جواب می‌خواهد که درباره‌ی همین شرط خودخواهانه بحث شود. هدف "ب" در اینجا این است که خودنقض‌گری اجرایی "الف" در دعوت آنچنانی‌اش به بحث را باز نماید. بحث پهنه‌ای دارد و اصولی. بحث بر سر خود اصول بحث نه در خود پهنه‌ی بحث، بلکه در سطحی بالاتر صورت می‌گیرد، که آن

را زبرپهنه می‌خوانیم. "ب" با دعوت به بحث بر سر شرط خودخواهانه‌ی "الف"، دعوت به ورود به زبرپهنه می‌کند. هر بحث عقلانی‌ای دارای این ادعاست که می‌توان پا در زبرپهنه‌ی آن نهاد و از آنجا اسلوب حاکم بر آن را بررسید. "الف" یا دعوت "ب" را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. اگر نپذیرد، بایستی از اصل بحث چشم پوشد یا دست کم از این ادعا که می‌خواهد بحثی عقلانی ترتیب دهد. اگر بپذیرد، پا روی خواست خود گذاشته، اما اگر در زبرپهنه نیز بر برقراری شرط خودخواهانه‌ی خود اصرار کند، دچار تناقض شده است: او بحث درباره‌ی چیزی را پذیرفته که آن را بحث‌ناپذیر می‌داند.

اجتناب‌ناپذیری شرطهای بحث عقلانی

بحث عقلانی شرطهایی دارد که الزامی و اجتناب‌ناپذیر هستند، شرطهایی دارد که به گفته‌ی کارل-اتو آپل (Karl-Otto Apel)، فیلسوف معاصر آلمانی، نمی‌توان آنها را دور زد و از سر وا کرد. کسی که به این بحث رو کند و در عین حال بخواهد خلاف بایستگی‌های بحث عمل کند، دستخوش تناقض اجرایی می‌شود و تناقض اجرایی، همچنان که در بالا تشریح شد، آن جایی رخ می‌نماید که حرفی یزنیم که با پیامی که عملمان دارد، آن را نقض کنیم.

حکمت انتقادی روزمره

یک شرط اساسی درستی سخن ما این است که تناقض نداشته باشد، یعنی جمله‌ای از آن جمله‌ای دیگر را نقض نکند، از بخشی از آن نتیجه‌ای حاصل نشود که با بقیه‌ی کلام نخواند. معمولاً اولین رویکرد انتقادی به یک سخن یا نوشته آن است که ببینیم حاوی تناقض منطقی است یا نه. بنابر تجربه به تناقض اجرایی نیز توجه داریم، شاید بی آن که با بحثهای نظری جدید در این باب آشنا باشیم. عقل سلیم روزمره اصل اجتناب از تناقض منطقی را این چنین بیان می‌کند: "سر و ته حرفمان بایستی با هم جور درآیند"، و اصل اجتناب از تناقض اجرایی یا به اصطلاحی دیگر خودنقض‌گرایی اجرایی را این چنین: "عملمان بایستی با حرفمان بخواند".

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۳۹

مفهوم گفتمان

چند سالی است که در زبان فارسی مفهوم تازه‌ای راه یافته است: مفهوم گفتمان. "گفتمان" را داریوش آشوری در برابر discourse گذاشته است.

رونق گفتمان

فارسی‌زبانان گفتمان را در متنها و معناهای مختلفی به کار می‌برند. معمولاً می‌توانند به جای آن به سادگی گفتار یا سخن یا بحث بگویند. مثلاً یکی می‌گوید که می‌خواهد با دیگری وارد گفتمان شود یا گفتمان کند یا به گفتمان بپردازد. کار را می‌تواند ساده کند و بگوید قصد صحبت یا بحث دارد. من از طریق ماشین جستجوی اینترنتی گوگل در اوایل دسامبر ۲۰۰۶ به جستجوی واژه‌ی "گفتمان" پرداختم و به ۵۴۷ هزار صفحه (البته به صورت ناخالص، یعنی شامل موردهای تکراری) رسیدم که حاوی این واژه بودند. کمتر واژه‌ی نوظهوری این سعادت را داشته که این چنین مقبولیت یابد، هم عنوان گپ‌سرای اینترنتی شود، هم شیوه‌ی بیان گرایشی یا گروهی خاص را مشخص کند - مثلاً "گفتمان دینی" یا "گفتمان چپ" - و هم به معنای بحث عقلانی باشد. لابد نیازی به تمایز باعث رواج این واژه شده است. پای مُد هم در میان است.

هابرماس و فوکو

دیسکورس‌فرنگی نیز معنایی چندگانه دارد. معنای عمومی آن بحث و گفتار بحث‌وار است. یورگن هابرماس از آن در معنای بحث عقلانی استفاده می‌کند. او آن بحثی را گفتمان می‌نامد که شاخص گردش آن مبادله‌ی استدلال باشد. میشل فوکو از مفهوم گفتمان در بررسی تاریخ نظامهای فکری بهره می‌برد. گفتمان، مجموعه‌ی گفتنی‌های یک دوره یا یک نظام فکری را مشخص می‌کند و قاعده‌هایی دارد برای این که مفهوماً را چگونه در پیوند یا در تقابل با یکدیگر قرار دهد. گفتنی‌ها حوزه‌ی ناگفتنی‌ها را نیز تعیین می‌کنند.

تحلیل انتقادی گفتمان

متأثر از اندیشه‌ی فوکو در باب گفتمان، این مفهوم به زبان‌شناسی نیز راه یافته و در آنجا فکر انتقادی درباره‌ی گفتمان‌ها را برانگیخته است. نکته‌ی اصلی در این فکر این است: به شیوه‌ی انتقادی برسیم چگونه واقعیت در گفتمان بازساخته و ساخته می‌شود، چگونه در آن و با آن مجاز و ممنوع از هم تفکیک می‌شوند، چگونه متنها بایگانی می‌شوند و تاریخ به یادمانده را می‌سازند و پشت سر همه‌ی کنشها و واکنشها برای بازساختن و ساختن واقعیت از راه گفتمان چه نیروهایی عمل می‌کنند.

یک جنسی شلاق و استدلال

نیرو به دلیل اجبارگری‌اش نیروست. هم شلاق مجبورکننده است، هم استدلال منطقی. یکی می‌پذیرد، چون شلاق می‌خورد و یکی می‌پذیرد چون با استدلالی قوی مواجه می‌شود. می‌گویند ارسطو کاشف قدرت مجبورکننده‌ی استدلال منطقی است. بهتر است بگوییم او نخستین کسی است که در این مورد به تفصیل و به روشنی اندیشه‌ورزی کرده، زیرا آگاهی بر قدرت نهفته در استدلال به طور ضمنی با نفس استدلال همراه است. آن کس که نخستین بار استدلال کرد، هم او کاشف قدرت استدلال نیز بوده است.

نایک‌جنسی شلاق و استدلال

شلاق و استدلال هر دو مجبورکننده‌اند، اما از یک جنس نیستند. تفاوت بنیادی آنهاست که در اصل به مفهوم انتقاد معنا می‌بخشد. تحلیل انتقادی گفتمانها به عنوان یک اسلوب در علوم انسانی نمی‌تواند از درکی هنجارگزار که میان نیروی اقناع زبانی با شکل‌های دیگر اعمال نفوذ فرق بگذارد، بی‌نیاز باشد. به دیگر سخن ما در استفاده‌ی انتقادی از اندیشه‌ی فوکو، به یک گفتمان اخلاقی و به سبب آن به یک اخلاق گفتمانی نیاز داریم و این همان چیزی است که هابرماس و کارل-تو آپل در فلسفه‌ی گفتمان خود عرضه کرده‌اند.

امتیاز گفتمان استدلالی

نکته‌ی کانونی در اخلاق گفتمانی این است که گفتمان استدلالی یک شکل صحبت در کنار شکل‌های دیگر نیست. امتیاز آن در این است که همه‌ی شکل‌های دیگر ارتباط انسانی برای توجیه خود به آن نیاز دارند. هر بیانی یک ادعاست و ادعای نسیه در آن جایی نقد می‌شود که با استدلال برحق‌بودگی خود را اثبات کند.

عقلانیت و آزادی

این نیاز به حقانیت گفتمانی، که گفتمان استدلالی را ممتاز می‌کند، نه امتیاز اجباری بر اجباری دیگر، بلکه امتیاز آزادی است. گفتمان استدلالی به عنوان مظهر عقلانیت از آن رو مظهر آزادی نیز هست، که اصول و اسلوب حاکم بر آن از طریق خود آن حقانیت می‌یابد. این موضوع آنگاه جلوه‌ی بارزی دارد که بحث می‌کنیم و چون به اشکالی در روال گفتگو برمی‌خوریم، پهنه‌ی بحث را موقتاً ترک کرده و به بحث روی روال آن می‌پردازیم. به عبارت فنی‌تر از پهنه به زبرپهنه می‌رویم. بحثی عقلانی است که در زبرپهنه‌ی آن آزادی مطلق برقرار باشد، یعنی بنابر هنجار پایه‌ای عقلانیت، بر عقل هیچ چیزی جز خود عقل اعمال نیرو نکند. آزادی، این خودبنیادی است. بیان عقلانی این مشخصه را دارد که بری از تناقض منطقی است. نوعی دیگر از اجتناب از تناقض وجود دارد که اجتناب از تناقض اجرایی است. اگر مدعی باشیم در گفتمانی عقلانی شرکت جسته‌ایم، اما در گفتمان تکیه‌گاهی جز استدلال داشته باشیم، دچار خودنقض‌گری اجرایی شده‌ایم، یعنی در عمل پیام و ادعای شرکتیمان در گفتمان را نقض کرده‌ایم.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۰

گفتمان اخلاقی و اخلاق گفتمانی

اخلاق گفتمانی عنوان برنامه‌ی فلسفی‌ای است که یورگن هابرماس و کارل-آتو آپل، دو فیلسوف معاصر آلمانی، پیش گذاشته‌اند. صفت گفتمانی برای اخلاق از آن رو آمده است که طبق باور بنیادی این پروژه‌ی فلسفی هنجارهای اخلاقی را می‌توان به گفتمان عقلانی برگرداند، به آن چنان گفت‌وگویی که در آن نه زر و نه زور، بلکه فقط استدلال پیش‌برنده باشد.

ضرورت استدلال

در برابر خشونت و اعمال زور، تفاهم قرار دارد. تفاهم همواره از جنس گفتمان عقلانی نیست، اما بنا بر یک اندیشه‌ی بنیادی اخلاق گفتمانی به آن معطوف است، یعنی در خود حاوی این پیام یا ادعاست که می‌تواند خود را تا حد یک گفت‌وگویی خردورزانه فراکشد و راه و روند و ره‌آورد‌های خود را در یک گفتمان عقلانی موجه کند. هر گاه کسی ادعایی کند، بایستی آماده باشد آن را مستدل سازد. اگر از این کار سرباز زند، عقلانی رفتار نکرده است. ما نیز اگر بخواهیم ادعای او را پس زنیم، باید دلیل بیاوریم. در هر حال به ضرورت یک گفتمان استدلالی می‌رسیم. این که به این ضرورت گردن نمی‌نهمیم، مسئله‌ی دیگری است.

هنجار‌گذاری

بیان، خود یک کنش است و همچون هر کنش دیگر در متن یک موقعیت عملی قرار دارد. از دیدگاه اخلاق گفتمانی، بیان در حرف یا در عمل هنجارگذار است. انسان وقتی در موقعیتی خاص کاری می‌کند، نمی‌تواند خود را از دست این پرسش برهاند که آیا بایستی به راستی در این موقعیت چنین کرد. عقل داشتن در مفهوم اخص کلمه به معنای توانایی تعمیم و تخصیص است: حرکت از خصوصی به عمومی و از عمومی به خصوصی. کسی در موقعیتی کار خاصی کرده است. می‌گوییم: آدم که چنین نمی‌کند. یعنی: کنش‌گر با عمل خود الگویی عرضه کرده که پذیرفتنی نیست، چون در عمومیت خود نابهنجار است، یا این که از الگویی پیروی کرده و آن را در موقعیت خاص خویش به کار برده که نامناسب است، یا با موقعیت همخوان نیست یا این که اصولاً نابهنجار تلقی می‌شود.

مسئولیت و آزادی

هر عمل ما برآمده از یک ارزش‌گذاری است و خود ارزش‌گذار است. بر این قرار دیگران در برابر ما مسئول‌اند و ما در برابر دیگران مسئولیم. انسان در مسئولیت می‌زید. در اگزستانسیالیسم گفته می‌شود که ما در انتخاب آزادیم، اما بایستی بدانیم که

با هر انتخابی برای یک جهان انتخاب می‌کنیم. در اخلاق گفتمانی اساس پیوند درونی آزادی و مسئولیت در زبان با کارکرد تفاهمی‌اش دیده می‌شود.

زبان خدایگان و زبان بنده

شرط تفاهم توانایی دیدن جهان از منظر دیگران است. تعویض نقش در بود مکالمه است. خدایگان ولی از الفاظ و عباراتی استفاده می‌کند که بنده روا نیست نظیر آنها را به کار برد. بر این گونه با تعویض‌پذیری طبیعی نقش در زبان مقابله می‌شود. خدایگان از خود مثلاً با ضمیر "ما" نام می‌برد؛ آنگاه که می‌پرسد بازخواست می‌کند؛ او چون به فکر تفاهم نیست، به فهم نیز نیازی ندارد؛ او همه چیز را پیشاپیش می‌داند. خدایگان از بالا نگاه می‌کند، اشراف دارد، اما بنده از پایین به بالا می‌نگرد و زاویه‌ی دیدش همیشه بسته است. او بندگی‌اش را در سخنش بازتولید می‌کند. او نمی‌گوید "من"، بلکه در حضور ارباب می‌گوید "بنده"، "عبد"، "چاکر".

اخلاق مرسوم

اخلاق در نظام رب و عبد، اخلاق نیندیشیده‌ی روشن‌نگشته‌ی مرسوم است. سنتی وجود دارد که تقبیح بدی در آن تا حد تقبیح نابرابری مبنایی نظام و نادانی ذاتی آن پیش نمی‌رود. این سنت، اگر هم برخوردار از گفتمان اخلاقی باشد، اخلاق در آن به صورت اخلاق گفتمانی بررسی نمی‌شود، یعنی هنجارها حقانیت‌شان را در یک گفتمان آزاد خردورزانه نمی‌جویند؛ آنها به رسم و عادت و آیین متکی هستند.

در اخلاق مرسوم پاسخ به این پرسش که "چرا باید چنین کرد؟"، این است که رسم ما این است، سنت ما این است، دین ما چنین مقرر داشته است. ممکن است درباره‌ی خوبی و درستی هنجار دلیلی‌هایی هم بیاورند، ولی چون آن دلایل را به پرسش کشیم، در نهایت با پاسخی این چنین مواجه می‌شویم: همیشه این گونه بوده است، رسم پدران ما این است، خدا و رسول چنین گفته‌اند. در این گفتمان، عقل در کنار نقل و رسم، نقشی فرعی و توجیه‌کننده بازی می‌کند.

گفتمانی شدن اخلاق

یک مشخصه‌ی عمده‌ی عصر جدید گرایش به گفتمانی شدن اخلاق است. دوران بندگی و اطاعت بی‌چون و -چرا به سر می‌آید و پرسش از پی‌چونی و چرایی معمول می‌شود. اندیشه‌هایی آن‌سان که در اخلاق گفتمانی هابرماس و آپل می‌بینیم، ریشه در این گرایش مدرن دارند، ریشه در گرایشی دارند که در این سپارش‌روشنگرانه‌ی ایمانوئل کانت تقریر شده است: «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش»!

عقل انتقادی

پرسش و انتقاد همبنیاد اند. "چرا چنین است؟" معمولاً پرسشی انتقادی است. آنان که راضی‌اند و با وضعیت می‌سازند، سؤال هم نمی‌کنند. اخلاق گفتمانی می‌گوید: می‌توانید برسید و دلیل بخواهید. هنجار درست آن چیزی است که بتواند از یک گفت‌وگوی انتقادی استدلالی سربلند بیرون آید.

نظریه‌ی اخلاق گفتمانی آشکار کننده‌ی ارتباط درونی عقل با سنجشگری است. عقل، عقل انتقادی است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۱

روشنگری چیست؟

عصر جدید با شهامت پرسیدن و نقد کردن و طرح نو افکندن آغاز می‌شود. با بروز آن جدید و قدیم در فرهنگ بشری معنای بی‌سابقه‌ای می‌یابند. جدید آنی است که از فکر برخیزد، طرح شفافی داشته باشد، با فکر دفاع‌پذیر باشد و قدیم آنی است که از گذشته مانده و حیثیت آن از حیثیت یک سنت برخیزد. انسان به خود می‌آید، جهان را از نو کشف می‌کند و بر آن می‌شود که طرح آن را از نو ریزد. آن نوحواهی‌ای را که با اراده به طرح خردورزانه و آگاهانه‌ی جهان، جایگاه انسان در آن و تلاش برای نیک‌سامانی وی همراه است، روشنگری می‌نامیم. روشنگری به گفته‌ی یورگن هابرماس یک پروژه‌ی ناتمام است. تلاش برای پیشبرد آن ادامه دارد. این تلاش از قرن هجدهم آغاز شده است.

روشنگری کانتی

ایمانوئل کانت نوشته‌ی کوتاه پرآوازه‌ای دارد به نام «در پاسخ به پرسش "روشنگری چیست؟"». خوشبختانه این نوشته به فارسی برگردانده شده است (زیر عنوان «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟» در کتاب «روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمه‌ی سیروس آرین‌پور، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۷ - قولهایی که در ادامه نقل می‌شوند، از این ترجمه‌اند). با خواندن صفحه‌ی آغازین این نوشته دوره‌ی قدیم را دوره‌ای می‌یابیم که انسان در آن شجاعت ندارد خود نیروی فهم خویش را به کار گیرد. او به مثابه فرد نابالغی است که قیمی برایش تعیین کرده‌اند تا به جای او فکر کند و تصمیم بگیرد. دوره‌ی پیش‌از-روشنگری دوره‌ی قیمان است، دوره‌ی اولیاست، از جمله اولیای فقیه، زیر نامهایی چون پاپ، شیخ، مفتی، مرشد، کاهن و شَمَن.

نابالغی ناشی از کاهلی

به نظر کانت این «تن‌آسایی و ترسویی است که سبب می‌شود بخش بزرگی از آدمیان، با آنکه طبیعت آنان را دیرگاه است به بلوغ رسانیده و از هدایت غیر رهایی بخشیده، با رغبت همه‌ی عمر نابالغ بمانند، و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیم ایشان برکشاند».

کانت در توضیح این نظرش که نابالغی از آسودگی خواهی برمی‌خیزد، می‌گوید: «تا کتابی هست که برایم اسباب فهم است، تا کشیش غمگساری هست که در حکم وجدان من است و تا پزشکی هست که می‌گوید چه باید خورد و چه نباید خورد و ... دیگر چرا خود را به زحمت اندازم؟»

کاربرد عقل در امور همگانی

پس دعوت به روشنگری دعوت به شجاعت است برای اندیشیدن، نه اندیشیدن حسابگرانه برای پیشبرد منافع خویش، بلکه به گفته‌ی کانت در همانجا «کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال». منظور از «امور همگانی» امور اجتماعی است. امروزه بر اثر پیشرفت آگاهی و دانش و رخنه‌ی علم و فناوری در زیست‌جهان، حتا فقیهان نیز با دانش‌اندوزی صرف مخالفتی ندارند. کاریست سودآور دانش برای فرد خود و برای نظام به شدت تشویق می‌شود. آنچه برای اولیا وحشت‌انگیز است، نه کاربرد ساده‌ی عقل، بلکه کاربرد آن در امور همگانی است. در زمان کانت با این کار مخالفت می‌کردند، امروز نیز می‌کنند. کانت پس از فراخواندن به کاربرد آزادانه‌ی عقل در جامعه می‌نویسد: «اما از همه سو می‌شنوم که فریاد برمی‌دارند که عقل نورزید! نظامی می‌گوید: عقل نورزید! مشق بکنید! مدیر مالیه می‌گوید: عقل نورزید! پول بسلفید! کشیش می‌گوید: عقل نورزید! ایمان بیاورید!»

روشنگری و روشن‌نگری

به کانت می‌شود انتقاد کرد که درست نیست که نابالغی فکری انسانها را فقط به تبلی فکری و آسایش‌طلبی آنان برگردانیم؛ نظامهای سلطه‌ایجاب می‌کرده‌اند که انسانها هم در فکر و هم در عمل پیرو و فرمانبردار باشند؛ اولیا در این که توده‌ی عوام در نابالغی فکری به سر برند، منافع داشته و دارند. بر این قرار ممکن است این تصور پدید آید که درک کانت از روشنگری محتاطانه است، محتاطانه است به این معنا که او زیر مفهوم روشنگری روشن‌نگری فردی را می‌فهمد. کانت ولی، همچنان که اشاره شد، آرمان روشنگری را در «آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال» می‌بیند. او در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» با حمله به مقامهای لشکری و کشوری و حکومتی و دینی به‌عنوان مانع‌های آگاهی و آزادی نشان می‌دهد از این مسئله غافل نیست که یک نظام سلطه‌پشتیبان و نگاهبان نادانی و صغارت مردم و بهره‌گیرنده از آن است.

تقصیر ما

کانت چون به آزادی انسان معتقد است، همه چیز را به نظام برنمی‌گرداند. او معتقد است که نظام حماقت‌پرور در نهایت ریشه در حماقت خود ما دارد، یعنی به اصطلاح «خلاق هر چه لایق». به همین جهت است که از نظر او کسی که منتقد وضعیت است و ادعای روشنگری دارد، باید پیشتر خود روشن‌نگر باشد.

انقلاب مترقی و انقلاب ارتجاعی

انقلاب به خودی خود مترقی نیست؛ ممکن است ارتجاعی نیز باشد. در عصر روشنگری انقلاب پیشرو انقلاب توأم با روشنگری است. به گفته‌ی کانت «با یک انقلاب شاید براندازی خودکامگی فردی و زورگویی آزمندانه و یا قدرت‌پرستانه به دست آید. اما اصلاح واقعی شیوه‌ی تفکر از آن برنمی‌آید و خام‌دآوری‌های تازه در کنار خام‌دآوری‌های کهن افزارِ راهبری توده‌ی عظیم اندیشه‌باختگان می‌شود».

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۲

در توضیح مفهوم روشنگری

«روشنگری» معنای مختلفی دارد. این عنوان نخست برای مشخص کردنِ بینشی به کار رفت که یک گرانیکاه عمده‌ی تاریخِ رواج آن قرن هجدهم در اروپای میانه و غربی است. روشنگری اما پیش از تجلی بارزش در قرنِ روشنگری با خودِ عصر جدید آغاز می‌شود و پیشقراولانی چون گالیله، دکارت و مونتینی داشته است.

خودآگاهی روشنگران

کانت و روشنگرانِ همعصرِ او خود می‌دانستند که روشنگرند. این عنوان بعدها بر آنان گذاشته نشد. نوشته‌های آنان نشان می‌دهد که بر تاریخ گذشته‌ی خویش اشراف دارند، آگاهند که نگرش دیگری به جهان و تاریخ آن دارند و آینده‌ای که می‌خواهند، فرقی با گذشته نیست. آنان خودآگاهی‌ای را به جهان اندیشه عرضه کردند که با صفتِ تأملی یا بازتابی مشخص می‌شود. این صفت، توانایی خودنگری از جمله خودنگری انتقادی را توصیف می‌کند.

دشمنان و منتقدان روشنگری

روشنگری دشمنان فراوانی دارد، که از بیرون به آن حمله می‌کنند، اما منتقدی ندارد که از بیرون به آن بنگرد و بی هیچ بهره‌گیری‌ای از بینش روشنگری آن را نقد کند. منتقدانی چون آدورنو، هورکهایمر و لیوتار خود ریشه در جهان اندیشگی روشنگری دارند.

بینش و منش روشنگرانه

روشنگری نخست یک بینش و منش بود و سپس عنوان یک دوره‌ی تاریخی شد. بینش و منشِ روشنگرانه از عصر روشنگری فراتر رفت و جهانگیر شد. از این عنوان اکنون برای مشخص کردن دوره‌های تاریخی دیگری جز سده‌ی هجدهم نیز استفاده می‌شود. گاه به کسان دیگری نیز که از فرهنگهای دیگر و در دوره‌های تاریخی دیگری بوده اما بینش و منشی آن گونه داشته‌اند که با روشنگری اروپایی قرن هجدهم تجلی بارزی می‌یابد، روشنگر گفته می‌شود. مثال: از دوران پریکلز در یونان می‌توانیم به عنوان روشنگری یونانی نام ببریم. پریکلز به دموکراسی آتن تحکیم بخشید و نماد سیاست‌ورزی خوب از راه آگاهی و استدلال شد. عصر او عصر پاسداشت قانون و آگاهی است. از پیشینیان ما محمد زکریای رازی شایسته‌ی عنوان روشنگر است. او منتقد دین بوده است. آگاهی او بر رابطه‌ی دین با جنگ و خشونت در مقام آگاهی روشنگران است. او یک مانع صلح را دسته‌بندی‌های مذهبی می‌دانسته است.

انتقاد از دین

بینش روشنگری، بینش انتقادی است. سوبه‌ی مهمی از انتقاد روشنگرانه، انتقاد از دین است. فرهنگی که در آن انتقاد از دین جای شایسته‌ی خود را پیدا نکرده باشد، هنوز در عصر پیش-از-روشنگری به سر می‌برد. این هیچ ربطی به آن ندارد که در آن مدرنیزاسیون تا چه حد پیشرفته باشد. دین در هر جامعه‌ای انبان اصلی پیش‌داوری‌ها، خرافه‌ها و بطور مشخص باورهای است که میان دو جنس به لحاظ جنسیتشان و افراد به لحاظ اعتقادهایشان و بعضاً به‌خاطر نژاد یا شأن اجتماعی‌شان تبعیض ایجاد می‌کنند.

رواداری روشنگرانه

روشنگری در برابر ستیزگری دینی، لزوم رواداری را گذاشت و بر ضرورت جدایی دین از حکومت تأکید کرد تا قدرت و دامنه‌ی خشونت‌ورزی رؤسا و تشکیلات دین محدود شود و از حکومتها نیز این امکان گرفته شود که سرکوبگری‌های خود را با وعظ و خطابه و نوحه‌خوانی دینی پیش برند. دینیهایی که الهیات آنها به الهیات سیاسی تبدیل شده است یا در اصل خمیره‌ای سیاسی دارد، هیچ‌گاه خودانگیخته به رواداری نمی‌رسند. رواداری آموزه‌ی روشنگران است. روشن‌اندیشان خوش‌قلب پیش-از-روشنگری به ضرورت آن می‌رسند. اما در روشنگری مدرن است که این هنجار به صورت آموزه درمی‌آید. بایستی روشنگری را سپاس گوئیم و از نفوذ کلام روشنگرانه ابراز خرسندی کنیم، هرگاه بینیم گروهی از واعظان دینی نیز از رواداری و حقوق بشر سخن گویند. معاصر بودن یک دین با جهان با حد گشودگی آن به روی آموزه‌های روشنگرانه سنجیده می‌شود.

خرافه‌ستیزی

سوبه‌ی دیگری از مقابله‌ی روشنگرانه با دین، دفاع از خرد و دانش در برابر خرافه و باورهای غلط سنتی بود. ماجرای گالیله یکی از اولین برخوردهای بزرگ عصر جدید میان روشنگری تازه‌پا با یک نهاد دینی کهن است. کلیسا گالیله را به محاکمه کشید چون او به این نظر علمی رسیده بود که زمین به دور خورشید می‌چرخد. روشنگری گام به گام خرافه‌زدایی کرد. به این خاطر بود که در اروپا دین مجبور شد قلمرو خود را از نو تعریف کند. بدون روشنگری، دین در همه‌ی امور دخالت می‌کرد، از پزشکی گرفته تا نجوم، از امور خصوصی گرفته تا امور عمومی.

روشنگری عمومی و حوزه‌ای

روند روشنگری را هم حرکتی عمومی یعنی در کل اجتماع در نظر می‌گیرند و هم در حوزه‌ای معین. در ایران، به‌عنوان نمونه، می‌توانیم حوزه‌ای چون پزشکی و بهداشت را در نظر گیریم و با خرسندی از روشن‌گشتگی عموم در این حوزه سخن گوئیم. مالاها هم دیگر به دستاوردهای روشنگری بهداشتی و پزشکی ارج می‌نهند. آیت‌الله‌ها وقتی مرخص می‌شوند به جای بستن خود به ضریح حضرت، به بهترین بیمارستانهای لندن متوسل می‌شوند.

روشنگران حوزه‌های دیگر موفقیت پزشکان را نداشته‌اند. هر چه به موضوع سلطه برخورد، با مقاومت بیشتری مواجه می‌شود.

روشنگری در رابطه‌ی دو جنس به کنندی پیش می‌رود، چون در این حوزه یکی از دیرپاترین و سخت‌جان‌ترین شکل‌های سلطه برقرار است .

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۳

نقد روشنگرانه‌ی پیشداوری‌ها

روشنگری عنوان یک دوره‌ی تاریخی در اروپاست که شاخص آن برآمد اندیشه‌ی انتقادی است. فکر سنجشگر دوره‌ی روشنگری، که گرانگه تاریخی‌اش در قرن هجدهم است، بهترین تجلی خود را در آثار کانت داشته است. کانت در نوشته‌ای با عنوان «روشنگری چیست؟» روشنگری را بیداری از خواب غفلتی تعبیر می‌کند که انسان به تقصیر خود در آن فرو می‌رود. او در دوره‌ی غفلت به جای فکر کردن توکل می‌کند. به کودکی می‌ماند که سرپرستی می‌شود و کسی یا کسانی قیم‌وار به جای او و برای او تصمیم می‌گیرند. از همین جا برمی‌آید که روشنگری افزون بر این که یک دوره و تداوم فکر آن را مشخص می‌کند، یک بینش و منش نیز هست. روشنگر به لحاظ بینشی خردورز و انتقادی و به لحاظ منشی استقلال‌جو و آزادی‌خواه است.

عصر انتقاد

عصری را که به طور مشخص عنوان عصر روشنگری را بر خود دارد، عصر انتقاد نیز می‌نامند. اتفاقی نیست که سنجش و انتقاد از واژه‌های محبوب این عصر اند. در عنوان سه کتاب مهم کانت، که حاوی سه بخش اساسی فلسفه‌ی او هستند، مفهوم سنجش راه یافته است: «سنجش خرد ناب»، «سنجش خرد عملی»، «سنجش نیروی داور». آنچه کارل مارکس، که در فضای روشنگری پرورش یافته است، نوشته، نه یک اقتصاد سیاسی، بلکه نقد اقتصاد سیاسی بوده است. «نقد اقتصاد سیاسی» عنوان دوم کتاب «سرمایه» است. آموزه‌ی مارکس منجمد شد، آنگاه که از خاستگاه نقاد خود دور شد و به صورت یک آموزه‌ی تثبیت‌شده‌ی تثبیت‌کننده‌ی قدرت حزبی و دولتی درآمد.

نقد عقل منفصل

مارکسیستی که با ادعای روشنگری می‌آغازد، از منش روشنگری دور می‌افتد، آنگاه که عقلش عقل منفصل می‌شود، یعنی آنگاه که خود فکر نمی‌کند، فکر را به یک قطب جهانی، به پولیت‌بور و به بی‌فکری حرکت‌های پوپولیستی می‌سپارد و شور و ایمان و غریزه را در مرتبه‌ای بالاتر از شعور می‌نشاند. انفصال عقل، نقض هنجار اصلی روشنگری است، هنجاری که بحث کانت درباره‌ی روشنگری با تشریح آن آغاز می‌شود. نخستین سپارش روشنگرانه‌ی کانت این است که «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش!» منظور این است که شجاعت داشته باش که با مغز خودت فکر کنی، روشن بنگر و روشن بیندیش.

نقد پیش‌داوری‌ها

شرط نخست روشن‌نگری کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها و جزئیات سنتی است، کنار گذاشتن همه‌ی آن چیزهایی است که فرانسویس بیکن از پیشاهنگان روشن‌نگری بر آنها نام «بُت» نهاده بود. بتها چهار دسته‌اند: بتهای طایفه‌ای، که نوع بشر به آنها گرایش دارد و از کاهلی عمومی فکری و شتابزدگی در نتیجه‌گیری برمی‌آیند، بتهای شخصی که در خصلت فردی ریشه دارند و مانع تفکر می‌شوند، اگر به خود نگرش انتقادی نداشته باشیم، بتهای بازار، که در جریان رابطه‌های انسانی و بر بستر زبان به‌عنوان وسیله‌ی اصلی ارتباط در جامعه شکل گرفته و قداست می‌یابند و سر انجام بتهای نمایشی، که خاستگاه و پرورشگاه آنها صحنه‌های بازی سنتهای جهان‌بینی است.

پیش‌داوری‌های روشن‌نگری

همین استفاده از عنوان «بت» برای مشخص کردن پیش‌داوری‌ها نشان می‌دهد که روشن‌نگران خود در آغاز اسیر برخی پیش‌داوری‌های دارای خاستگاه دینی بوده، به دین حقیقی می‌اندیشیدند، میان آن با خرافه مرز قاطعی می‌کشیدند و حقیقت را همچون خدای کوه طور و پیش‌داوری‌های خط‌آور را همچون گوساله‌ی سامری می‌پنداشتند. گروهی از روشن‌نگران در آغاز به یک الهیات استدلالی گرایش داشتند و در یک مذهب عقل، که آن را در برابر مذهب نقل و سنت می‌گذاشتند، مذهب حقیقی را متجلی می‌دیدند. کانت یک هدف خویش را از نوشتن کتاب «سنجش خرد ناب» این اعلام کرده بود که حد و مرز علم را مشخص کند تا جا برای ایمان باز شود. او این سخن را از سر ملاحظه‌کاری نوشته و واقعا به آن اعتقاد داشته است. کتاب کانت کمکی به دینداران نکرد. یک نتیجه‌ی مستقیم کار او پایان کار هر گونه الهیات استدلالی بود. کانت الهیات را آنگونه فرو افکند، که انقلاب فرانسه رژیم کهنه‌ی سلطنتی را سرنگون کرده بود. هاینریش هاینه، شاعر نامدار آلمانی، در نوشته‌ای با عنوان «درباره‌ی تاریخ دین و فلسفه در آلمان» کار کانت را با کار روبسپیر مقایسه می‌کند. او کار کانت را کارستان و انقلاب کانتی در فلسفه را به‌ریشه‌زننده‌تر از انقلابی‌گری ژاکوبینیستی می‌داند.

نقد اسطوره‌ی طبیعت حقیقی

نگاه مذهبی به حقیقت در این پیش‌داوری کهن ریشه داشت که که انسان بایستی به طبیعت حقیقی خود بازگردد تا بتواند به حقیقت دست یابد. اکثر روشن‌نگران نخست به چیزی چون طبیعت حقیقی انسانی اعتقاد داشتند، طبیعتی که غیر جسمانی پنداشته می‌شد. از این اعتقاد به تدریج انتقاد شد. از نیمه‌ی دوم قرن هجدهم انسان‌شناسی‌ای شکل گرفت که در صدد ادراک کل طبیعت بشری بود. قلمرو حس و جسم و ماده به تدریج ارج خود را یافتند. روشن‌نگری گام به گام بر دوگانه‌پنداری خود چیره شد.

امتیاز روشن‌نگری

موضوعی که بدان اشاره شد، نمونه‌ی است بیانگر این که روشن‌نگری، درست است که منتقد پیش‌داوری‌ها بوده، اما خود نیز از یک نقطه‌ی صفر بی‌پیش‌داوری آغاز نکرده است. هر چه تاریخی است و در تاریخ است، فاقد نقطه‌ی صفر آغاز است،

یعنی با پیشداوری شروع می‌شود. امتیاز روشنگری در اندیشه‌ی دلیر آن برای ادراک این واقعیت و توانایی نگرش انتقادی به خود است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۴

پرسش‌های روشنگرانه

روشنگری آن تلاش تاریخی‌ای است که حاصل آن روشن‌نگری افراد به خود، به اطرافیان، به جامعه و به جهان است. روشن‌نگر می‌پرسد: چرا چنین است؟ او به پاسخ‌هایی از نوع "همواره چنین بوده است"، "مقدر است که چنین باشد"، "این خواست خداست"، "در کتاب چنین آمده است" و "فطرت ما ایجاب می‌کند" خرسند نمی‌شود.

حقیقت‌جویی روشنگرانه

شاخص روشن‌نگری نه تصاحب حقیقت، بلکه جستجوی حقیقت است. لسینگ (Gotthold Ephraim Lessing) از روشنگران نامدار سده‌ی هجدهم، در اثری به نام "پاسخ دوم"، که رساله‌ای علیه جزم‌اندیشی است، حقیقت‌جویی روشنگرانه را این چنین توصیف می‌کند:

«نه حقیقتی که انسانی آن را در تصرف خود دارد یا خیال می‌کند که بدان دست یافته است، بلکه تلاش صادقانه‌ای که به کار می‌برد، برای آن که به پس آن حقیقت معرفت یابد، ارزش انسان را می‌سازد، زیرا انسان نه از راه تصاحب حقیقت، بلکه از راه پی‌جویی آن است که توانمند می‌شود و مسیر تکامل را می‌پیماید. دارندگی به تنهایی، انسان را بی‌تحرك، کاهل و مغرور می‌کند.

اگر خدا در سمت راست خود کل حقیقت را بنشانند و در سمت چپش انگیزه‌ی پایدار حقیقت‌جویی را، با این افزوده که حقیقت‌جو در تلاشش همواره دچار خطا خواهد شد، و به من بگوید که "برگزین!" با احترام رو به چپ می‌کنم و می‌گویم: "ای پدر، این یکی را به من بده! حقیقت ناب تنها سزاوار خودت است!"»

پرسشهای روشنگرانه در حوزه‌های مختلف

حوزه‌هایی که روشنگری تاریخی نگرش روشن در آنها را برانگیخته، متنوع‌اند. برخی از آنها را نام می‌بریم و پرسشهای کانونی روشنگرانه در مورد آنها را ذکر می‌کنیم:

-حوزه‌ی الهیات، دین و تشکیلات دینی: سرچشمه‌ی این تصورها، آیین‌ها و سازمانها چیست؟ چه سیر و سرنوشتی داشته‌اند؟ چه نقش اجتماعی‌ای ایفا کرده‌اند؟ محتوای معرفتیشان چه بوده است و اینک چیست؟

-حوزه‌ی امور جنسی: سکس‌آلیته چیست، باید-نبایدهای این حوزه از کجا آمده‌اند، چه سیر تاریخی‌ای داشته‌اند و چه ربطی به دیگر امر و نهی‌های اجتماعی دارند؟

-حوزه‌ی طبیعت: آیا طبیعت در خدمت انسان است؟ آیا غایتی دارد؟ یا آن که حوزه‌ی مستقلی است فراسوی ارزشها و غایت‌گذاری‌های انسانی؟ قانونهای آن کدامند؟

-حوزه‌ی امور اجتماعی: نظم موجود از کجا آمده است؟ بایستی چنین باشد؟

-حوزه‌ی امور سیاسی: مبنای قدرت سیاسی چیست؟ نظم بهینه‌ی سیاسی کدام است؟

-حوزه‌ی انسان‌شناسی: آیا انسان سرشت ثابتی دارد؟ آیا ذاتاً نیک یا ذاتاً شرور است؟ آیا آزاد است؟ آیا مقرر است که در نابرابری بزید؟

-حوزه‌ی ارزشها: انسان، ارزشها و باورهای راهنمایش را از کجا می‌آورد؟ آیا این ارزشها ثابت‌اند؟

-حوزه‌ی موقعیت زیستی انسان: به دنیا آمدن چیست؟ مرگ چیست؟ انسان تا کجا جزئی از طبیعت است و چرا و چگونه از دیگر موجودهای زنده متمایز می‌شود؟

-حوزه‌ی تقدیر و تاریخ: آیا مقدر است که همواره خشونت ورزیم و خشونت ببینیم؟ آیا مقدر است که تاریخ را، آن گونه که بوده است، ادامه دهیم؟ چگونه می‌توانیم سرنوشت خود را تغییر دهیم؟

-حوزه‌ی زیبایی‌شناسی: پسندیدگی پسندیده و ناپسندیدگی ناپسندیده در چیست؟ آن چه زیبایش می‌پنداریم، از چه رو زیباست؟ آیا زشتی و زیبایی ارزشهایی مطلق‌اند؟

رویکرد روشنگرانه

رویکرد روشنگرانه به موضوع در همه‌ی این حوزه‌ها را می‌توان با پرسشهایی از این دست مشخص کرد:

-منظور از این مفهومی که در این عرصه به کار می‌روند، چیست؟

-آیا آنها معناهای ثابتی دارند؟ پیشتر از آنها چه برداشتهایی کرده‌اند؟

-منابع اطلاع ما کدام‌اند؟ آیا می‌توان به آنها اعتماد کرد؟ آیا می‌توان به همان دلیل که به آنها اعتماد می‌کنیم، به موردهای مشابه آنها نیز اعتماد کنیم؟

- آیا از اطلاعات برداشته‌های درستی صورت گرفته است؟

- نظر مطرح چگونه مستدل می‌شود؟

- آیا نمی‌توان موضوع را به گونه‌ای دیگر توضیح داد؟

- امتیاز این توضیح بر دیگر توضیحات چیست؟

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۵

در نقد جزم‌باوری

روشنگری منتقد پیشداوری‌های جزمی است. جزمی (دگماتیك) صفت آن باوری است که ما با تعصب از آن پیروی می‌کنیم و حاضر نیستیم چیزی متفاوت با آن بشنویم. پیرو یک آموزه‌ی جزمی منشی بنده‌وار دارد. او کورکورانه اطاعت می‌کند. او اعتقاد را برتر از شناخت می‌داند.

تفاوت روشن‌نگر و جزمی‌اندیش

روشن‌نگر و جزمی‌اندیش یک متن را به دو شکل متفاوت می‌خوانند. روشن‌نگر می‌پرسد:

-منظور از این مفهومی که در این جا به کار رفته، چیست؟

-آیا آنها معناهای ثابتی دارند؟ تاریخ این مفهوما چیست؟

-منابع اطلاع ما کدام‌اند؟ آیا می‌توان به آنها اعتماد کرد؟

-آیا از اطلاع‌ها برداشتهای درستی صورت گرفته است؟

-نظر مطرح چگونه مستدل می‌شود؟

-آیا نمی‌توان موضوع را به گونه‌ای دیگر توضیح داد؟

-امتیاز این توضیح بر دیگر توضیحا چیست؟

جزم‌باور با این شیوه‌ی خوانش انتقادی بیگانه است. از دید او متنها دو دسته‌اند: یا باور جزمی او را تقویت می‌کنند، یا به آن آسیب می‌رسانند. متنهاى دسته‌ی اول را بی‌اندیشه می‌خواند و حظ می‌برد و متنهاى دسته‌ی دوم را، اگر بخواند، بی‌اندیشه و با برآشفتگی می‌خواند.

دو پادزهر جزمی‌گرایی

دو چیز پادزهر جزم‌باوری هستند: یکی آگاهی به این که مفهوما و ارزشها متغیر اند، دارای تاریخ‌اند، پیشتر باری دیگری داشته‌اند و در آینده به گونه‌ای دیگر مطرح خواهند بود و دوم این که هر موضوعی را همواره می‌توان به شکل‌های مختلفی بررسید. از دیدگاه جزمی‌طرحی بر طرح دیگر برتری دارد که بیشترین انطباق را با جزمیات آیینی داشته باشد. طرحی اما بر طرح دیگر ارجحیت روشن‌نگرانه دارد که بتوان ثابت کرد دارای بنیادهای منطقی است، تجربه‌هایی را که تا کنون داشته‌ایم در یک نظام توضیحی بهینه می‌گنجانند و راه را برای تجربه‌های بیشتر می‌گشاید. مرجع اثبات، جمع انسانی است. در این جمع نیاستی زر و زور به کار افتد. در آن، آن سخنی به کرسی می‌نشیند که پرمایه‌تر و مستدلتر باشد. دیدگاه جزمی به مرجع اثبات و تفسیر نظر این گونه نمی‌نگرد. مرجع فکری جزم‌باوران، مقدس است. همان گونه که در مورد اعتبار جزمیات نباید شک کرد، در مورد اعتبار مرجع نیز نباید شک و پرسشی داشت. جزم‌باور مقلد است.

برداشت جزم‌باورانه از شکست و خطا

جزم‌باور چون مقلد است، مشکلاتی یک آزاداندیش را ندارد. نه لازم است جستجو کند، نه لازم است آزمون و خطا کند. او به پندار خودش اشتباه نمی‌کند، زیرا از آنچه عقل سلیم اشتباهش می‌نامد، ارزیابی دیگری دارد. او شکست را به گردن نیروهای اهریمنی و خطا را به گردن تقدیر می‌اندازد و اگر آن را به خود برگرداند، ناشی از ضعف ایمان خویش، عدم درک درست آیین و کمبود تعبد می‌پندارد.

گریز از آزادی

انسان نیاز چندانی به فکر کردن ندارد، اگر بتواند با چند اصل و قاعده دنیا را توضیح دهد و شاه‌کلیدی در جیب داشته باشد که با آن هر قفلی را بگشاید. جزم‌باوری گریز از آزادی است. جایی که آزاداندیشی و تفکر انتقادی گسترش نیافته، ایدئولوژی‌های جزمی بدیل یکدیگر می‌شوند. از این ایدئولوژی‌ها می‌شویم و به دام آن ایدئولوژی می‌افتیم. این ایدئولوژی را در برابر آن ایدئولوژی می‌گذاریم.

کارکرد ایدئولوژی

ایدئولوژی کارکردی چون دستگاه اتومات دارد. از این طرف مسئله را به آن می‌خورانیم و از آن طرف پاسخ آن را دریافت می‌کنیم. انسان ایدئولوژی‌زده پاسخهایش را از بر می‌کند. برای این کار زحمت چندانی نمی‌کشد، زیرا ایدئولوژی‌ها این قابلیت را دارند که برای ایدئولوژی‌ها پاسخهای صریح و ساده‌ای مهیا کنند. ایدئولوژی‌ها، به این خاطر، ایدئولوژی هستند.

معنای دعوت به روشن‌نگری

طبیعی است که انسان نمی‌تواند بدون قالبهای حاضر و آماده‌ی ذهنی، در جهان حرکت کند. ما نمی‌توانیم همه چیز را کشف کنیم، با بینش انتقادی بررسی کنیم و هیچ چیزی را نپذیریم مگر آن که ادراک روشن و سنجیده‌ای از آن داشته باشیم. اگر

دکارت وار بخواهیم جهان را با شکی دستوری بازبینی کنیم، باز عمرمان کفاف نمی‌دهد که به هیچ باوری نگرسیم، مگر آن که خود آن را از هر نظر واکاویده باشیم. موضوع در دعوت به روشن‌نگری نه گرویدن به شکاکیتی بنیادین و فراگیر، بلکه داشتن آمادگی ذهنی برای آن است که چون مثلاً متنی را می‌خوانیم فقط به این نیندیشیم که با دیدگاه من چه زاویه‌ای دارد، بلکه بکوشیم دریابیم چه می‌گوید، داده‌هایش را از کجا آورده است و چگونه استدلال کرده است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۶

استفاده‌ی عمومی و خصوصی از خرد

کانت در مقاله‌ی "پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟" میان استفاده‌ی عمومی و خصوصی از خرد فرق گذاشته است: «منظور من از کاربرد عقل در امور عمومی آن بهره‌ای است که یک انسان فرهیخته از عقل خویش در برابر کل خوانندگانش می‌برد. استفاده‌ی خصوصی را اما آن بهره‌ای می‌دانم که کسی مجاز باشد از عقل خویش بگیرد، در مقام مدنی یا اداری‌ای که به وی سپرده شده است.» بنابر این تعریف اگر یک اقتصاددان در مقام مدیر وظایف محوله را به خوبی انجام دهد و با زیرکی کار خویش را پیش برد، از عقل خویش استفاده‌ی خصوصی کرده است، اما اگر مثلاً مقاله‌ای بنویسد و در مورد وضعیت کلی اقتصاد کشور یا گوشه‌ای از آن توضیح دهد، در یک امر عمومی خرد خویش را به کار بسته است.

استفاده‌ی خصوصی از خرد

استفاده‌ی عمومی از خرد را قدرتمندان نمی‌پسندند، آنان در مقابل چه بسا کاربست خصوصی هوش و حواس را تشویق می‌کنند. خردورز خصوصی، آنگاه که کارگزار قدرت است، با کار مغزی خویش بر اقتدار دستگاه می‌افزاید. به این خاطر ممکن است در ارتش، در اداره‌ی مالیه، در معبد و در دربار، به خردورزی دعوت کنند، اما در شکل خصوصی آن، در شکل محدود کنترل‌شده‌ی آن. کانت خود به ما یادآور می‌شود که به سرباز می‌گویند: عقلت را به کار بینداز، اما گوش به فرمان باش! در معبد می‌گویند: عقلت را به کار بینداز، اما تا آن حد که در ایمانت سستی پدید نیاید! مأمور دولت می‌گوید: روزی ما را برسان و هر چه می‌خواهی فکر کن! و سرانجام سلطان می‌گوید: فکر کن، به شرط آن که همواره مطیع باشی!

خرد بازجو

در کشوری چون ایران دانشجوی سیاسی را که دستگیر می‌کنند، پس از آن که کتکش زدند و به او صدها توهین کردند، شروع به نصیحت او می‌کنند. به او معمولاً می‌گویند: "آخر حیف از تو نیست، با این همه هوش و سواد؟ بهتر نیست که درس بخوانی، به مملکت خدمت کنی و به خودت و خانواده‌ات خدمت برسانی؟ راه ترقی برای تو باز است، دولت دانشگاه در اختیار تو گذاشته تا تو دانش بیاموزی و پیشرفت کنی، پس چرا ناشکر هستی و در اموری دخالت می‌کنی که به تو مربوط نیستند؟" و نیز شاید در ادامه به او بگویند: "سیاست چیز کثیفی است، بین این بازجوی بیسواد چقدر به تو توهین کرد! البته ما ادبش می‌کنیم، اما تو هم باید عزت و احترام خودت را حفظ کنی. برو درس بخوان و ترقی کن! اصلاً تو چرا نمی‌روی دانشمند بشوی! دانشمند شدن بهتر است یا کتک خوردن؟"

خرد پیشوا

مضمون این نصحیتها چیست؟ استفاده‌ی خصوصی از خرد مجاز است، اما وای به روزی که کسی بخواهد در کشور استبدادزده در امور عمومی خردورزی کند. ستایشی که از خرد سلطان می‌کنند، در همین راستاست: پیشوا می‌اندیشد، شما دیگر لازم نیست بیندیشید؛ او به همه‌ی امور اشراف دارد.

علم‌دوستی استبداد

تفکیک مفهومی میان استفاده‌ی عمومی و خصوصی از خرد اهمیت فراوانی دارد، بویژه در کشورهای استبدادزده، زیرا گاه خردستیزی استبداد به خاطر علم‌دوستی اقتدارجویان در پرده می‌ماند. استبداد خودبه‌خود به معنای مخالفت با علم نیست. در روزگار ما بدون علم و فن چرخ دستگاه هیچ دولتی نمی‌چرخد.

فرق دولت خوب و دولت بد

تشویق به درس خواندن و فراهم کردن امکانات آن، هیچ امتیاز خاصی را نصیب هیچ دولتی نمی‌کند. آنچه دولت خوب را از دولت بد متمایز می‌سازد این است که یکی استفاده‌ی عمومی از خرد را برمی‌تابد و دیگری نه. یکی می‌پذیرد که همگان حق دارند در مورد امور همگانی بیندیشند، دیگری اما می‌گوید این کار را سلطان خردمند ما و شمس وزیر و قمر وزیرش به خوبی انجام می‌دهند.

معنای استفاده‌ی عمومی از خرد

استفاده‌ی عمومی از خرد یعنی کاربست خرد در آزادی برای تأسیس، چیزی را در حوزه‌ی عمومی آغاز کردن، با خرد جمعی، که تحقق آن در بحث آزاد است، پیش بردن و در هر گام بر اقتدار حوزه‌ی عمومی افزودن، زیرا انسان حق دارد حاکم بر سرنوشت خود باشد، جهان را خانه‌ی خود داند، رو به جهان سخن گوید و جهان زمان خود را با دست خویش به آیندگان بسپارد تا آنان در آن بازیابانند و امکان آغاز کردن را پاس دارند.

آزادی برای تأسیس

صرف آزادی بیان شاخص آزادی در استفاده‌ی عمومی از خرد نیست. آزادی در عرصه‌ی عمومی یعنی آزادی در تأسیس. تأسیس یعنی چیزی را بنیان گذاشتن، روزنامه‌ای را، انجمنی را، حزبی را. بیان اندیشه آنگاه آزاد است که فکر بتواند در پهنه‌ی عمومی زندگی کند. زندگی فکر بحث است، ایجاد انجمن است، تظاهرات است، دعوت به تغییر است. قانون اساسی‌ای دموکراتیک است که به مردم حق تأسیس دهد. تصویب قانون اساسی خود یک اقدام تأسیسی است. تأسیس روح عصر جدید است. سنت، آنگاه وامانده و فسیل شده است، که حق تأسیس را برنشناسد.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۷

دانش و استفاده‌ی عمومی از خرد

از نظر ایمانوئل کانت در مقاله‌ی "پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟" از خرد به دو شکل می‌توان بهره برد: به شکل عمومی و به شکل خصوصی. کانت می‌نویسد: «منظور من از کاربرد عقل در امور عمومی آن بهره‌ای است که یک انسان فرهیخته از عقل خویش در برابر کل خوانندگانش می‌برد. استفاده‌ی خصوصی را اما آن بهره‌ای می‌دانم که کسی مجاز باشد از عقل خویش بگیرد، در مقام مدنی یا اداری‌ای که به وی سپرده شده است.» منظور کانت را می‌توان با چنین مثالی روشن کرد: اگر یک اقتصاددان از علم خویش بهره‌گیرد برای آنکه در بازی بورس برنده شود یا در مقام مدیر وظایف محوله را به خوبی انجام دهد و با زیرکی کار خویش را پیش برد، از عقل خویش استفاده‌ی خصوصی کرده است، اما اگر مثلاً مقاله‌ای بنویسد و به مردم در مورد وضعیت کلی اقتصاد کشور یا گوشه‌ای از آن توضیح دهد، و فراتر از آن اگر بر آن شود با طرح انتقاد خود از وضعیت موجود حرکتی را برانگیزد، مثلاً حزبی تأسیس کند، تا بلکه با جنبشی مردمی سیاست اقتصادی بهبود یابد، خرد خویش را در پهنه‌ی عمومی به کار بسته است.

شرط پیشرفت دانش

در نوشته‌ی کانت رابطه‌ی پیشرفت دانش با استفاده‌ی عمومی از خرد مستقیماً بررسی نشده است، اما از ارتباطی که در نوشته میان آزادی و خردورزی روشنگرانه برقرار می‌شود، به سادگی می‌توان به این نظر رسید که از دید کانت هیچ جامعه‌ای بدون آنکه کاربست خرد در پهنه‌ی همگانی آن آزاد باشد، جامعه‌ای دانشور نمی‌شود. شاید تنی چند دانشمند در آن پیدا شوند، آن هم از این جهت که به گفته‌ی کانت در هر اجتماعی به هر حال چند نفر سر برمی‌آورند که فکر مستقلی داشته باشند، در به کار بستن فهم خویش دلیر باشند و از پیشداوری‌های رایج بگسلند.

پداگوژی استبدادی

پرسیدنی است که چرا نبود آزادی برای کاربست عمومی خرد مانع پیشرفت دانش می‌شود؟ شرط دانشمندی داشتن افق دید گسترده است، توانایی درافتادن با همه‌ی پیشداوری‌هاست، توانایی انتقاد از سنت‌هاست، شجاعت در افکندن طرح است. در جامعه‌ی استبدادزده از همان هنگامی که کودک سخن گفتن می‌آموزد، احتیاط‌کاری را نیز می‌آموزد، می‌آموزد که در مورد چیزهایی نباید بپرسد، می‌آموزد که بایستی چیزهایی را طوطی‌وار تکرار کند. نظام تعلیم و تربیت استبدادی قالبهای ذهنی و الگوهای رفتاری را سخت به جبن و دورویی می‌آلاید. فقدان وسعت دید مانع بلندپروازی می‌شود، چیزی که دانش

بدون آن پا در عرصه‌های نو نمی‌گذارد. دانش برای رشد و جهش، قوه‌ی تخیل می‌خواهد که شرط پرورش آن همان زمینه‌ی آزادی است که هنر و ادبیات را رشد می‌دهد.

دانشمندی به سبک ایرانی

در استبداد، دانشمندی یا یک علامگی سطحی و بی‌مایه است یا تسلط فنی به رشته‌ای خاص. در کشوری چون ایران نایستی تعجب کنیم که از زبان استاد دانشگاه نیز سخیفترین خرافه‌ها را بشنویم. بدون ادبیات آزاد شاید مهندس خوب داشته باشیم، اما فیزیکدان خوب نخواهیم داشت. بدون هنر و فلسفه‌ی آزاد و جسور، شاید جراح خوب داشته باشیم، اما زیست‌شناس خوب نخواهیم داشت.

دانش و تعهد اخلاقی

تنها آنجایی که عرصه‌ی عمومی به روی خردورزی باز باشد، این امکان فراهم خواهد شد که دانش با تعهد اخلاقی همراه باشد. اخلاق با سیاست یعنی با امر عمومی در نمی‌آمیزد، مگر آنکه امر عموم به عموم وانهاده شود، یعنی در مورد آن نظارت عمومی برقرار باشد. سیاست اخلاقی، سیاست علنی است. حقانیت در علنیت است. آنچه بحق است، باکی از علنی شدن و پذیرای نظارت عمومی شدن، ندارد. این که دانش در عرصه‌ای بسته و تنگ، اخلاقی شود، امری اتفاقی و شخصی است. قاعده این است که نهاد دانش در عرصه‌ی عمومی تعهد اخلاقی یابد.

لزوم بیداری اندیشه‌ی انتقادی

در کشورهای آزاد نیز دانشمند را می‌خرند، در آزمایشگاهی می‌نشانند و به کار طراحی اسلحه می‌گمارند. در عرصه‌ی عمومی است که می‌توان به او برخورد و گفت که جنایتکار است. تا زمانی که عرصه‌ی عمومی از یک آزادی نسبی برخوردار است، به تمام و کمال فاسد شده نیست و اندیشه‌ی انتقادی در آن بیدار است، این امید می‌رود که بتوان مانع دور افتادن دانش از اخلاق شد. اگر عرصه بسته شود، دیگر همه چیز به وجدان شخصی بستگی دارد. زمینه‌ی رشد وجدان شخصی اما وجود یک وجدان جمعی است که در جامعه‌ی مدرن فقط به یک شکل پرورش می‌یابد: در یک عرصه‌ی عمومی باز یا در تلاشی منزله کننده برای باز کردن این عرصه.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۸

زرنگی ایرانی

بی آنکه بخواهیم قاعده‌ای جهان‌روا وضع کنیم، می‌توانیم مدعی شویم هرگاه مردمی از خردورزی در پهنه‌ی عمومی منع شوند، یعنی نتوانند در مورد اموری که به عموم آنان مربوط می‌شود بیندیشند، نظر دهند و برای بهبود آنها دست به تأسیس و تغییر زنند، محتملاً در حیطه‌ی خردورزی خصوصی نیز چندان دستاوردی نخواهند داشت.

خردورزی خصوصی و عمومی

تفکیک میان خردورزی خصوصی و عمومی به کانت برمی‌گردد. پیشتر منظور وی را از این تفکیک با این مثال روشن کردیم: اگر یک اقتصاددان از علم خویش بهره‌گیرد برای آنکه در بازی بورس برنده شود یا در مقام یک مدیر از سرِ جاه‌طلبی و ظایف محوله را به خوبی انجام دهد و با زیرکی کار خویش را پیش برد، از عقل خویش استفاده‌ی خصوصی کرده است، اما اگر مثلاً مقاله‌ای بنویسد و به مردم در مورد وضعیت کلی اقتصاد کشور یا گوشه‌ای از آن توضیح دهد، فراتر از آن اگر بر آن شود با طرح انتقاد خود به وضعیت موجود حرکتی را برانگیزد، مثلاً حزبی تأسیس کند، تا بلکه با جنبشی مردمی سیاست اقتصادی بهبود یابد، خرد خویش را در پهنه‌ی عمومی به کار بسته است.

اختناق پداگوژیک

با نظر به جامعه‌ی ایران به سادگی می‌توان پی برد چرا و چگونه محدودیت در خردورزی عمومی به سستی در خردورزی خصوصی می‌انجامد. به یکی از عاملها اشاره می‌کنیم: تعلیم و تربیت در ایران، چه در پهنه‌ی خانواده، چه در مدرسه چه در پهنه‌ی عمومی اجتماعی تابع وضعیت سیاسی است. اختناق سیاسی و فرهنگی باعث اختناق پداگوژیک می‌شود. فرد، مستقل، متکی به نفس، سربلند، جسور، دارای فهم و زبان و منطقی روشن و برخوردار از فانتزی و ویزیون نمی‌شود. او حرفش را مستقیم نمی‌زند، نظری را که دارد پی نمی‌گیرد، خودش را و دیگران را جدی نمی‌گیرد، دشنام می‌دهد، اما انتقاد نمی‌کند، می‌آموزد که چیزی را تصرف کند، اما نمی‌آموزد که مسئول چیزی باشد، به او این حس القا نمی‌شود که برای جهان مهم است که او کیست و چه می‌اندیشد. او فقط برای خودش انتخاب می‌کند، نه برای یک جامعه، نه برای یک جهان. او آب زیر گاه می‌شود. از داستان زمانه این را درمی‌یابد که زبان سرخ چگونه سر سبز را بر باد می‌دهد. او دورو می‌شود. او وقتی موفق می‌شود که در مفهوم ایرانی کلمه "زرنگ" باشد. در هیچ کلمه‌ای چون "زرنگی" رذایل ملی ما متبلور نشده است.

متناقض‌نمایی زرنگی ایرانی

زرنگی تلاش برای بقاست، تلاش برای روی آب ماندن است، تلاش برای بالا کشیدن خود است. زرنگی ایرانی پدیده‌ای متناقض‌نماست، زیرا تلاش برای پیشبرد کاری یا رسیدن به هدفی با کمترین تلاش است. زرنگ ایرانی بی‌غرضه و ساده‌لوح

می‌نامد کسی را که درستکار باشد، در صف نوبت مانند، رعایت دیگران را کند، زحمت کشد و بر خود چیزی را روا نداند که بر دیگران می‌داند و برعکس بر خود چیزی را منع نکند، که بر دیگران می‌کند.

فرصت طلبی

اختناق و نکبت استبداد مشوق دورویی و زرنگ‌بازی است، بقای استبداد هم به نوبه‌ی خود تا حد بسیاری به فرصت طلبی زرنگ‌های ایرانی برمی‌گردد. با زرنگی همه چیز قابل تحمل می‌شود. می‌شود گلیم خود را از آب کشید، موفق و راضی بود، آنجایی که لازم باشد با زرنگی از وضع موجود اعلام حمایت کرد و در جایی دیگر خود را مخالف نشان داد.

زرنگی نظام و شکاف در نظام زرنگی

رژیم هم زرنگی‌های خود را دارد. همه با زرنگی سر یکدیگر کلاه می‌گذارند و این وضعیت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که جا برای همه‌ی زرنگ‌ها نماند. امکان زرنگ‌بازی تمام می‌شود. زرنگی نظام به پایان خود می‌رسد و نظام زرنگی شکاف برمی‌دارد.

زرنگی به‌عنوان فضیلت

نمی‌توان در یک نفس هم از فضایل ملت گفت هم از رذایل آن. از این یکی که بگوییم از آن دیگری غافل می‌شویم. زرنگی ایرانی بر این قاعده یک استثنا می‌گذارد، زیرا این صفت هم فشرده‌ی رذایل است هم فشرده‌ی فضایل.

«من این مُرَّعِ پشمینه بهر آن دارم

که زیر خرقه کشم می، کسی گمان نبرد»

می کشیدن در زیر مرقع پشمینه زرنگی‌ای است سخت ستودنی. آفرین بر این "حافظ زرنگ ما باد! این وجه دیگر از متناقض‌نمایی زرنگی ایرانی، یعنی این که هم فضیلت است هم رذیلت، شاید در روزگاری برآیندی مثبت داشته است. اما در روزگار ما که فضیلت در روشن‌بینی و صراحت و شجاعت مدنی است، به تباهی بیشتر می‌انجامد.

ایمان و تکنیک

در جامعه‌ی زرنگ‌ها استعدادها خشک می‌شوند، زیرا هیچ نوعی به مرتبه‌ی زرنگی نمی‌رسد. آنان که تلاش می‌کنند، سرانجام درمی‌یابند، موفقیت نه با زحمت بلکه با زرنگی به دست می‌آید. با زرنگی البته نمی‌توان هنرمند شد، دانشمند شد، فعال جامعه‌ی مدنی شد. با زرنگی نمی‌توان کتاب خوب نوشت. دانش و اخلاق و مدنیت با زرنگی به دست نمی‌آید. اگر همه زرنگ باشند و نظام هم با زرنگی کار خود را پیش برد، در بهترین حالت فقط مدرنیزاسیون مصرفی پیش خواهد رفت. آنگاه جمهوری اسلامی نماد زرنگی ایرانی برای ترکیب ایمان و تکنیک خواهد شد.

پرسش کانونی در ایران این است: از این باتلاق با کدام زرنگی می‌توان خود را بیرون کشید؟

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۴۹

ادبار و زبان بازی

ابن مقفع در "باب برزویه‌ی طیب" کتاب "کلیله و دمنه" تصویر تکان‌دهنده‌ای عرضه می‌کند از روزگار تیره‌ای که «خیرات بر اطلاق روی به تراجم نهاد است و همت مردمان از تقدیم حسنات قاصر گشته». این تصویر در ترجمه‌ی نصرالله منشی چنین بازتاب یافته است:

«می‌بینم که کارهای زمانه میل به ادبار دارد و چنانستی که خیرات مردمان را وداع کرده است و افعال ستوده و احوال پسندیده مدروس گشته، و راه راست بسته و طریق ضلالت گشاده، و عدل ناپیدا و جور ظالم و علم متروک و جهل مطلوب، و لؤم و دنائت مستولی و کرم و مروّت متواری، و دوستی‌ها ضعیف و عداوت‌ها قوی، و نیک‌مردان رنجور و مستذل و شیریان فارغ و محترم، و مکر و خدیعت بیدار و وفا و حریت در خواب، و دروغ مؤثر و مضمّن و راستی مهجور و مردود، و حق منهزم و باطل مظفر، و متابعت هوی سستی متبوع و ضایع گردانیدن احکام خرد طریقتی مشروع، و مظلوم محق ذلیل و ظالم مبطل عزیز، و حرص غالب و قناعت مغلوب، و عالم غدار بدین معانی شادمان و به حصول این ابواب تازه‌روی و خندان.»

اعجاز "شولم شولم"

ابن مقفع پیش از این توصیف جاندار، مشکل برزویه‌ی طیب و در واقع مشکل خود را با ستیزهای میان فرقه‌های مختلف و تهی بودن چنته‌ی فکری و اخلاقی آنها شرح می‌دهد و باور به گفته‌های آنان را همسان با نادانی آن دزد در باور به اعجاز «شولم شولم» می‌داند. داستان آن دزد چنین آغاز می‌شود:

«گویند دزدی شیبی به خانه‌ی توانگری با یاران خود به دزدی رفت. خداوند خانه به حرکت ایشان بیدار گشت و دانست که بر بام دزدان اند، زن را آهسته بیدار کرد و معلوم گردانید که حال چیست. و فرمود که من خود را خفته سازم و چنانکه آواز تو بشنوند با من در سخن آی و پس از من بپرس به الحاحی تمام که: این چندین مال از کجا به دست آوردی؟ و هرچند دفع بیش تر کنم تو مبالغت بیشتر کن.»

زن چنین می‌کند و مرد بالاخره به اصرار او تسلیم می‌شود و ظاهراً راز توانگری خود را فاش می‌سازد:

«این مال از دزدی جمع شده است که در آن استاد بودم و افسونی داشتم که شب‌های مُقَمَر پیش دیوارهای توانگران بایستادمی و هفت بار بگفتمی 'شولم شولم' و دست در روشنایی مهتاب زدمی و به یک حرکت به بام رسیدمی.»

و به همین سان ادامه می‌دهد و معجزه‌های "شولم شولم" را برمی‌شمرد. دزدان راز را می‌شنوند:

«دزدان به شنودن این ماجرا و به آموختن افسون شاد شدند و ساعتی توقّف نمودند. چون ظنّ افتاد که اهل خانه را خواب دربرود، مقدّم دزدان هفت بار بگفت 'شولم شولم'، و پای در روزن نهادن همان بود و بر گردن افتادن همان.»

مشخصه‌ی میل به ادبار

ادامه‌ی داستان خود معلوم است. از آن اما چه برمی‌آید؟ ربط آن به توصیف نقل شده در بالا از آن زمانه‌ی «میل به ادبار» داشته چیست؟ آیا منظور ابن مقفع این نیست که یکی از مشخصه‌های ادبار رواج «شولم شولم» و باور به اعجاز آن است؟ «شولم شولم» سخن مُهمل است؛ سخن بی‌معناست. پشتِ سرِ آن هیچ چیزی نیست؛ باد هواست؛ اما از آن بسی انتظاریها می‌رود. می‌توان بر زبانش راند و دست در مهتاب کرد و بر فراز شد. دزد نادان گمان می‌کند که این سخن بسی پرمایه است، پرمایه‌ترین سخن است، چون می‌پندارد بر مهتاب نیز کارگر است. این سخن رازناک است، و این باور رواج داشته و هنوز رواج دارد که سخن هر چه رازناکتر باشد، پرمایه‌تر است. این سخن غلوآمیز است، دروغی است بزرگ و گویا مشخصه‌ی دوره‌های ادبار رواج دروغ‌های بزرگ است.

گرامی شود کژی و کاستی

فردوسی نیز در نامه‌ی رستم فرخزاد، آخرین سپهسالار ساسانیان، به برادرش، توصیف مشابهی از زمانه‌ی ادبار عرضه کرده است، از زمانه‌ای که در آن:

«ز پیمان بگردند و از راستی

گرامی شود کژی و کاستی.»

سخن‌ها به کردار بازی بود

مشخصه‌ی مهم این زمانه این است که در آن: «سخن‌ها به کردار بازی بود». معمولاً این برداشت می‌شود که فردوسی در اینجا غم از دست رفتن زبان سره‌ی پارسی را دارد و متأسف است که زبانی به جای آن نشسته که «نه دهقان، نه تُرک و نه تازی بُود». مضمون اصلی گفته‌ی حکیم طوس فراتر از این حرف‌هاست. او نیز می‌خواهد چون ابن مقفع به ما بیاموزد که پیامد ادبار یا نمود ادبار تبدیل زبان به بازی‌ای پوچ است، تبدیل زبان به زبان‌بازی است، تبدیل آن به «شولم شولم» است. این وراگشت، بحران معناساختی اجتماعی است. با بحران معناساختی واژه‌ها عمق و حیطه‌ی معنایی معمولی خود را از دست می‌دهند. ما منظور همدیگر را نمی‌فهمیم. نمی‌توانیم از نشانه‌ها تعبیر درستی دهیم. راست و ناراست از هم تشخیص‌دانی نیستند. قول‌ها قول نیستند، صددرصد صددرصد نیست، نمی‌شود نمی‌شود نیست، می‌شود می‌شود نیست. گفتار ایرانی، دست‌خوش چنین بحرانی است.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۵۰

توصیف بحرانِ معناشناختی

بحران معناشناختی بحران در انتقال معناست. بحران که بروز کند، منظورها در پرده‌ی ابهام می‌روند. مفهوما معنای روشنی ندارند، چندپهلویند؛ می‌توان آنها را این گونه یا آن گونه تعبیر کرد. ظاهراً خودِ گوینده نیز نمی‌داند چه می‌گوید؛ امروز این را می‌گوید و فردا آن را. هر کسی از ظنّ خود یار دیگری است. رابطه‌ها روشن نیستند. آن که لبخند به لب با دستی دست تو را می‌فشارد، شاید در پشت با دستی دیگر قبضه‌ی خنجرش را لمس می‌کند. مفهوما چه بسا در معناهایی به کار برده می‌شوند که در تضاد آشکار با معناهای اصلی تثبیت شده در عرف زبانی‌اند.

از دست رفتن جهان مشترک

بحران معناشناختی بی‌معنا شدن گفته‌هاست. تبدیل گفته به نقاب است. نمی‌توان پی برد که پشت پرده‌ی سخن چه پنهان است. معلوم نیست چه کسی راست می‌گوید، چه کسی دروغ.

بحران معناشناختی نبود واگشتگاهی است که با واگشت به آن بتوان راست و دروغ را از هم تمیز داد. جهان مشترک از دست می‌رود. ما در کنار همیم، اما به دو جهان مختلف تعلق داریم. با هم حرف می‌زنیم، اما حرف یکدیگر را نمی‌فهمیم.

همه چیز کشکی و الله‌بختکی است

زبان فاسد می‌شود. این امر امکان نامحدودی برای حرف مُفت زدن ایجاد می‌کند. هیچ حرفی مالیات ندارد. هر چه دلت می‌خواهد بگو؛ کسی از تو بازخواست نخواهد کرد، اما مهمنگام این امکان وجود دارد که صدها مدعی بر سرت بریزند و از تو بازخواست کنند. آزادی مطلق و اجبار مطلق. ممکن است سرت بر باد رود و به همان اندازه ممکن است تاج بر سرت بگذارند. اگر به محاکمات کشند، ممکن است تبرئه شوی؛ در محکمه‌ای که چهار قدم آنسوتر تشکیل می‌شود، ممکن است فنا گردی. همه چیز کشکی و الله‌بختکی است. باید "خوش اقبال" باشی. همه چیز به بخت و اقبال بستگی دارد. پس غره مباش، همین فردا ممکن است ستاره‌ی بخت اُفول کند! و نیز ناامید مباش، همین فردا ممکن است جهان به کام تو گردد!

گنده‌گویی

یا خوب خوب یا بد بد، یا پایین پایین یا بالای بالا. سایه‌روشن وجود ندارد، یا سیاه یا سفید، خاکستری وجود ندارد. اما اگر بگویند سیاه شاید منظورشان سیاه نباشد. باید بخواهی منظورشان را روشن کنند. خواهند گفت سیاه سیاه. هنوز باید باید شک داشت. خواهند گفت سیاه سیاه سیاه، سه بار سیاه. واقعاً منظورشان سیاه است؟ می‌گویند چهار بار، پنج بار، ده بار، صد بار سیاه. باز هم جای شک هست. و چون جای شک هست، همه غلو می‌کنند. آدم گاه باید خودش را خفه کند تا دیگری حرفش را باور کند. کیفیتها رنگ می‌بازند و کمیت میداندار می‌شود. رقمها یا بسیار کوچک‌اند یا بسیار درشت‌اند، اگر این

چنین نباشند باور کردنی نیستند، و چون این چنین اند باور کردنی نیستند. یک یک نیست، دو دو نیست، هزار هزار نیست. هزار ممکن است ده باشد و ممکن است میلیون باشد. کسی نمی‌داند. همه چیز بی‌ارزش می‌شود. اگر بگویی یکی مُرد، به نظرت می‌رسد که کافی نیست. می‌گویی ده نفر مُردند. و باز حس می‌کنی که فاجعه باید بزرگتر باشد. می‌گویی صد نفر، می‌گویی هزار نفر. حتّاً در همدلی با قربانیان از ارزش آنان می‌کاهی.

بحران در رابطه‌های اجتماعی

بحران معناشناختی جلوه‌ای از بحران در رابطه‌های اجتماعی است، و شاید هم قضیه برعکس باشد. معلوم نیست که چه کسی مسئول است و چه کسی مسئول نیست. معلوم نیست تصمیم‌گیرنده چه کسی است. در جایی که چنین بحرانی حاکم است به وعده وفا نمی‌شود. قراردادهای به‌سادگی زیر پا گذاشته می‌شوند. نمی‌شود روی حرف کسی حساب کرد. به هیچ چیزی اطمینانی نیست. تو روی زمین سفت پا نمی‌گذاری. هر آن ممکن است چاله‌ای دهان بگشاید و تو را به کام خود بکشد. نمی‌توان برنامه‌ریزی کرد. نمی‌توان برای فردا طرح ریخت.

تورم بی‌معنایی

بحران معناشناختی بحران سلطه است. شاید به سبب سلطه یا شاید علی‌رغم سلطه بروز کند. این بحران با تورم همراه است. شاید بحران معناشناختی ناشی از تورم اقتصادی باشد، یا شاید برعکس. شاید تورم اقتصادی جلوه‌ای از تورم همه‌جانبه‌ی بی‌معنایی‌ها باشد.

خطرناکی بحران معناشناختی

بحران معناشناختی مانع گفتگوست. کار به خشونت می‌کشد، چون فقط خشونت زبان روشنی دارد. وقتی با حرف چیزی را نتوانی ثابت کنی، چاقو می‌کشی. و نیز چاقو می‌کشی، وقتی به ندای کمک‌خواهی‌ات پاسخ ندهند، وقتی خواهشت را نشوند، وقتی منظورت را نتوانی بیان کنی. همه چنین می‌شوند.

بحران معناشناختی خطرناک است، بسیار خطرناک است، بسیار بسیار خطرناک است، بسیار بسیار بسیار خطرناک است...

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۵۱

بحران نشانه‌شناختی

معناشناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است. کار آن کاوش معنای نشانه‌ها و زنجیره‌های نشانه‌ای زبان است. هر نشانه‌ای را معنا یا معنایی است. رابطه‌ی معنا و نشانه رابطه‌ای است بسیار پیچیده، که شایسته نیست به رابطه‌ای خطی و یک‌به‌یک و ایستا فروکاسته شود. معنا در متن تحقق می‌یابد و هر متنی نشسته در متن دیگری است، که ممکن است آشکار یا نهان باشد.

بحران معناشناختی

بحران معناشناختی، اختلالی است که در رابطه‌ی تاریخی نشانه و معنا پیش می‌آید و بر اثر آن نشانه سرگشته شده، بی‌معنا شده یا باربر معناهای کناری یا انتقالی‌ای می‌شود که مرادوه را آشفته می‌کنند.

نشانه‌شناسی

معمول شده است که معناشناسی را بخشی از رشته‌ی فراگیر نشانه‌شناسی بدانند. نشانه‌شناسی به نشانه‌ها و نمادها، نظام ارتباطی آنها و پویای آنها می‌پردازد. بحران معناشناختی را می‌توانیم به‌عنوان بحران نشانه‌شناختی نیز تعبیر کنیم، بویژه در جایی که بحران به رابطه‌ی بحرانی میان نشانه و مصداق برمی‌گردد و وضعیتی پیش می‌آید که منظور نشانه گم می‌شود، یعنی معلوم نیست نشانه چه چیزی را نشان می‌دهد.

آزمایش گربه‌ی سرگشته

رفتارشناسان در مورد این رابطه‌ی بحرانی آزمایشی کرده‌اند که مقامی کلاسیک یافته است: گربه‌ای درمی‌یابد که هرگاه در گوشه‌ای از محفظه‌ی او چراغی روشن شود، این به آن "معنا"ست که در آن گوشه برای او غذایی مهیاست. گربه بارها بارها این "تجربه" را کرده و دیگر نور را همچون نشانه‌ی غذا "تعبیر" می‌کند. پس از این که این انعکاس شرطی تثبیت شد، یک بار که گربه با روشن شدن چراغ با اطمینان به سوی غذایی که بایستی پیامد نور باشد می‌رود، در سر راه با یک ضربه‌ی ناگهانی مواجه می‌شود. ماجرا چند بار دیگر تکرار می‌شود. این نیز پیش می‌آید که گاهی ضربه‌ای در کار نباشد. سرانجام گربه درمی‌ماند که نور نشانه‌ی چیست: نشانه‌ای خوب است یا بد، پیش‌درآمد مزه است یا پیش‌درآمد درد. نور در او اضطراب شدیدی ایجاد می‌کند. گربه دچار بحران می‌شود.

چشم گرگ جاودان‌گرسنه

در این شعر فریدون مشیری بحران نشانه‌ها نمود آشکاری دارد:

«ای ستاره‌ای که پیش دیده‌ی منی

باورت نمی شود که در زمین
 هر کجا ، به هر که می رسی ،
 خنجری میان مشت خود نهفته است
 پشت هر شکوفه‌ی تبسمی
 خار جانگزای حيله‌ای شکفته است
 آنکه با تو می زند صلاى مهر ،
 جز به فکر غارت دل تو نیست
 گر چراغ روشنی به راه توست
 چشم گرگ جاودان گرسنه‌ای است
 ای ستاره ، ما سلام مان بهانه است
 عشقمان دروغ جاودانه است!

نه چشم اختر است این، چشم گرگ است

به نماد نوری که معلوم نیست "چراغ روشنی" است یا "چشم گرگ جاودان گرسنه‌ای" است، در سخن معاصر فارسی مدام برمی‌خوریم. در شعری از فروغ فرخزاد آمده است:

«نه چراغی است در آن پایان

هر چه از دور نمایان است

شاید آن نقطه نورانی

چشم گرگان بیابان است»

نمونه‌ای دیگر، در شعری از اخوان ثالث:

«مبادا چشم خود برهم گذاری!

نه چشم اخترست این؛ چشم گرگ است»

که جهان همه تیفوسی اند...

و این نمونه برگرفته از یک وبلاگ است: «شاید اون نقطه نورانی چشم گرگ بیابون باشه . ولی شاید . آگه نبود من به نور رسیدم . ولی آگه چشم گرگ بیابون بود . منو می دره و تیکه تیکم می کنه و همه چی تموم می شه».

در وبلاگهای مختلفی به این شعر برمی خوریم:

«نفریدت در این شب

نفریدت در این راه

نور ستاره این نیست!

این چشم گرگ هار است

این چشم گرگ بیمار»...

و در شعری عنوان «مسموم» تعبیری دیگر از چشم گرگ می یابیم:

«دست در حدقه های مومیایی چشمانت کن

وبه جای آن

دو خفاش خوابیده

چشم گرگ بگذار و بین

که جهان همه تیفوسی اند

و پشت شیشه عینک های ماهواری شان

مردمک ها

دو هسته ی آتشینند

که بر ظلمت سگ سایه های هار

تمرکز کرده‌اند

و برای قطعه قطعه کردن تو

ساطور تیز می‌کنند

مسموم، هوای تازه تو را می‌کند»

خونریزی روح

شعر «مسموم»، که تکه‌ای از آن در بالا آمد، از آن عزیز کلهر است، شاعری که در وبلاگش، خود را چنین معرفی می‌کند:

«عزیز کلهر

شاعر بیچاره و تهیدست

ملت ایران است

که سالهاست

شبانه

در مخوف ترین گورستانهای

این مملکت

شعرش را نوشته است

و

به خون‌ریزی روح دچار است»

شاید خون‌ریزی روح استعاره‌ی مناسبی برای بحران معنایی ما باشد.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۵۲

ناتوانی در ایده‌پردازی

دگرگشتهای معنایی و جابه‌جایی‌های معناشناختی پدیده‌هایی عادی در گفتار و نوشتار اند و پویایی نشانه‌ها و معناها را می‌رسانند. عرضی تعریفهای تازه، طرح پرسشی چون «منظورتان چیست؟» و تلاش برای روشن کردن «منظور» چاره‌هایی برای اطمینان به هم‌زمانی‌ای به‌نجار است.

بحران تحول

گاه در پهنه‌ای از زبان بحران معناشناختی‌ای پدید می‌آید که نوید هم‌زمانی بهتری را در آینده می‌دهد. در آستانه‌ی بروز انقلابی در اندیشه‌ی پهنه‌ی معینی از دانش و در جریان آن معمولاً شاهد چنین بحرانی هستیم. گاه در رابطه‌ی تنگاتنگ انسانها نیز بحرانی معناشناختی بروز می‌کند. در این حال دو نفری که تا دیروز تفاهم داشتند، دیگر منظور هم را نمی‌فهمند. بسیاری اتفاق می‌افتد که پدر و مادر نسبت به فرزندان نوجوان و فرزندان نسبت به آنها چنین احساسی بیابند، احساس نفهمیده شدن یا بدفهمی. پیش می‌آید که حزبی سیاسی ایده‌های بنیادی خود را کنار نهد. آستانه‌ی این تحول با بحرانی معناشناختی همراه است. کسانی که تا دیروز همدیگر را خوب می‌فهمیدند، دیگر به سختی به تفاهم می‌رسند. حساسیتها بالا می‌رود، هر حرکتی ممکن است 'بد' یا 'غلط' تعبیر شود، از کاه کوه و از کوه کاه ساخته می‌شود. در حالت غلبه‌ی 'بدفهمی' نشانه‌ها معناهای تثبیت‌شده‌ی پیشینشان را ندارند. ممکن است شما نیز تجربه کرده باشید که هنگامی که بحران بدفهمی در رابطه‌ی دو نفر چیره است، چه تعبیرهایی از کنشهای حتماً عادی می‌شود: "امروز به من سلام کرد و لبخند زد، نمی‌دانم چه نقشه‌ای در سر دارد!"

ادبار به مثابه اختلال در ایده‌پردازی

در روند ارتباط گروههای اجتماعی و در کل جامعه نیز ممکن است بحران معناشناختی رخ نماید. این امر به‌ویژه در دوره‌های گذار از ساختاری سیاسی و اجتماعی به ساختاری دیگر پیش می‌آید و ای بسا نه نشانه‌ی ادبار، بلکه نشانه‌ی زایش اندیشه‌ها و منش‌های نو و بهینه باشد. ادبار آنجایی است که بحران معناشناختی برخاسته از اختلالی در توانایی ایده‌پردازی (ideation) یعنی توانایی تبیین معقول واقعیت است، که بایسته برای آن انتزاع و مقایسه و سنجش، برقراری پیوند میان معناها به‌مثابه ایده‌های اندیشیده و سامان‌دهی به نشانه‌هاست.

انحطاط گفتار انقلاب دینی

ایده‌پردازی در زبان رایج زمانه صورت می‌گیرد. وقتی گفتار زمانه دچار بحران شود و چشم‌انداز آنکه مرجع گفتاری تازه‌ای پا گیرد، پدیدار نیست، ایده‌پردازی سخت یا ناممکن می‌شود. در ایران امروز با این مشکل مواجه هستیم. گفتار انقلاب دینی منحنی شده و طبقه‌ی جدیدی غالب شده که سخنش مظهر ادبار است. این طبقه با وجود گرایش قدرت‌طلبانه‌اش به مدرنیزاسیون، ناتوان از عرضه‌ی گفتاری است که در خور جامعه‌ی مدرن باشد. قشرهایی که ریشه در مناسبات مدرن داشته‌اند، در فرهنگ‌سازی با مانع مواجه هستند. نتیجه آنکه ترکیبی ایجاد شده است از یک گفتار سنتی منحنی و گفتار مدرنی که توانایی بیانی‌اش فقط در حوزه‌ی مصرف است.

ادبار در گفتار روزمره‌ی ایرانی

در ایران امروز بسیاری از مفهومی‌های مثبت با واکنش منفی مواجه می‌شوند. وقتی می‌گویی دوستی، پاسخ می‌شنوی که "کدام دوستی؟ هر کس به فکر خودش است!"، وقتی می‌گویی آزادی، پاسخ می‌شنوی که "ما را به دردسر نینداز!"، وقتی می‌گویی سیاست، می‌شنوی "همه‌اش کلک است" و وقتی می‌گویی عشق، باید ممنون باشی که با مشت‌های کلمات رکیک مواجه نشوی. دین را به سخره می‌گیرند، بی آنکه آزاداندیش باشند؛ به نابرابری می‌تازند، بی آنکه عدالتخواه باشند؛ از نبود آزادی انتقاد می‌کنند، بی آنکه آزادیخواه باشند، به مدرنیته می‌تازند، بی آنکه سنتی باشند؛ به سنت می‌تازند، بی آنکه مدرن باشند. بحران معنایی در این عبارات جلوه‌ی بارزی دارند: "ولش کن بابا!"، "دلت خوش است!؟"، "همه به فکر خودشان‌اند"، "دم را غنیمت شمار!"، "اینها همه‌اش حرف است!"، "فایده‌ای ندارد!"

تمرکز دروغ

ارجحی که به کلمات می‌گذارند، بر بحران معناشناختی دلالت دارد: کمتر کسی روی قول خود می‌ماند، غلو می‌کنند، تعارف می‌کنند و در غیبت مخاطب خوش‌آمدگویی‌ها، بدترین دشنامها را به او می‌دهند. یک لحظه حس می‌کنی که از ایرانی مهربانتر در جهان کسی نیست، و لحظه‌ای دیگر به این نتیجه می‌رسی که این ملت بی‌ادب‌ترین، مزورترین و دروغگوترین ملت دنیاست. و راستی را که در کمتر جایی در جهان است که این قدر دروغ بشنوی، این قدر با خُلف وعده مواجه شوی، این قدر ریاکاری بر روی هم انباشته شده باشد.

در گفتار آمیخته با غلو، دروغ و ریاکاری، ایده‌پردازی راه برنده به حقیقت ممکن نیست. ایده‌هایی هم اگر وجود داشته باشند، زیر توده‌ای از عبارات پوچ و دروغ، خفه می‌شوند.

اندیشه‌ی انتقادی (گفتارهایی برای مخاطبان زمانه)، برنامه‌ی ۵۳

سربر آوردن اسطوره‌ها

یکی از پیامدهای مهم و بارز انحطاط معناشناختی، اختلال در توانایی ایده‌پردازی (ideation) است و نمود این اختلال آن است که در گفتار یک گروه اجتماعی یا کل گفتار یک زمانه، توانایی تبیین معقول واقعیت از دست برود که بایسته برای آن انتزاع و مقایسه و سنجش، برقراری پیوند میان معناها به مثابه ایده‌های اندیشیده و تمیز مفهومی آنهاست.

زبان‌پریشی، کردارپریشی و ادراک‌پریشی

بحران معناشناختی‌ای که در کلام اجتماعی پدید می‌آید مقایسه‌شدنی است با بیماری‌های روانی و روان-تنی زبان‌پریشی (aphasia)، کردارپریشی (apraxia) و ادراک‌پریشی (agnosia).

برخی دردشانه‌های زبان‌پریشی، که گونه‌ها و درجه‌های مختلفی از نظر شدت دارد، چنین‌اند: ناتوانی در نام بردن چیزها در هنگام برخورد با آنها، فراموش کردن نامها، ناتوانی در فهم معناهای واژه‌های شنیده شده، تکلم همراه با فشار و تقلا، احساس ناکامی، بی‌قراری و افسردگی به سبب ناتوانی در تبیین خواسته‌ها و درک خواسته‌های دیگران، تکرار مداوم برخی واژه‌ها و عبارتها که توجیهی در موقعیت فعلیت‌مند ندارند (گفتار کلیشه‌ای)، از دست رفتن نیروی دریافت، داشتن نیروی دریافت اما ناتوانی در تبیین دریافتها، عادی بودن فهم شفاهی اما از دست رفتن توانایی خواندن و نمودهای دیگری از این دست.

کردارپریشی اختلال در طرح‌ریزی کردارهاست و نوعی از آن که کردارپریشی یادزدایشی (amnesic apraxia) نام دارد، دردشانه‌ای چون زبان‌پریشی دارد: فرد نمی‌تواند حرکتی را که خواسته‌ی دیگران است انجام دهد، هرچند که از توانایی انجام آن حرکت برخوردار است.

ادراک‌پریشی ناتوانی در ادراک نمادهای غیرزبانی است. فرد مبتلا به آن قادر نیست که شکل و موقعیت چیزها یا برخی چیزها، از جمله موقعیت بدن خود و رابطه‌ی اندامهای حرکتی آن نسبت به همدیگر یا نسبت به محیط را تشخیص دهد.

محدودیت معناشناختی

به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم که بیماران مبتلا به زبان‌پریشی، کردارپریشی یا ادراک‌پریشی توانایی واکنش نرمش‌آمیز در موقعیتهای مشخص زیستی را از دست می‌دهند. کردار کمابیش فروبسته می‌شود، زیرا فرد در آن موقعیتهای تنها چشم‌اندازهای

معنایی محدودی در اختیار دارد. محدودیت معناشناختی، محدودیت در ادراک و در تبیین است. آسیبهای توانش ایده‌پردازی به نقصانهای رفتاری می‌انجامد.

اختلال در نمادپردازی

ایده‌پردازی همواره نمادین است یعنی با نماد و نشانه صورت می‌گیرد. ارنست کاسیرر، یکی از بزرگترین فیلسوفان آلمانی در نیمه‌ی اول قرن بیستم، در فصلی از جلد سوم کتاب «فلسفه‌ی صورتهای نمادین»، که عنوان آن «اندر آسیب‌شناسی نمادآگاهی» است، به تفصیل با بهره‌گیری از دستاوردهای روانشناسی و روانپزشکی زمانه‌ی خود این بیماری‌ها را بررسی کرده است. او در این بررسی به این نتیجه رسیده است که همه‌ی آنها را می‌توان اختلالی در توانایی نمادپردازی، یعنی درک معناهای نشانه‌ها، بیان معنا از طریق نشانه‌ها و سنجش به معنا رهنده‌ی نشانه‌ها دانست.

کاسیرر و اسطوره‌ی دولت

کاسیرر معتقد است که آسیبهای روانی مشابهی در روان جمعی نیز بروز می‌کنند. او خود در کتاب «اسطوره‌ی دولت»، که تلاشی است برای تبیین دیرینه‌شناسانه و دردشناسانه‌ی فاشیسم، اندیشه‌های طرح‌شده در کتاب «فلسفه‌ی صورتهای نمادین» درباره‌ی «آسیب‌شناسی نمادآگاهی» را از سطح روانشناسی فردی به سطح روانشناسی جمعی گسترش داده و طرحی از یک آسیب‌شناسی اجتماعی ایده‌پردازی نمادین عرضه کرده است. او در این کتاب (که خوشبختانه به فارسی ترجمه شده است، ترجمه‌ی یدالله موقن، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷) نشان می‌دهد که چگونه و چرا انسانها در یک وضعیت تاریخی ناتوان از پردازش نرمش‌پذیر و همه‌سویه‌نگر ایده‌هایند. توانایی تفسیر نمادین سستی می‌گیرد، انرژی‌های اسطوره‌ای جلودار می‌شوند و دیگر صورتها و امکانهای تفسیری را پس می‌زنند. سمبل‌سازی فرهیخته شکست می‌خورد و اسطوره امکان آن را می‌یابد که بی‌میانجی تأثیرگذار شود.

ویرانگری انرژی اسطوره‌ای

واگشت در فرهنگ با تقویت بینش اسطوره‌ای همراه است. به نظر کاسیرر اسطوره‌ها نمی‌میرند. اگر انرژی اسطوره‌ی هدایت نشود و مثلاً در هنر جلوه نیابد، اگر فرهنگ بر آن مهار نزنند ممکن است بتوفد و جهان انسانی را ویران کند. کاسیرر می‌گوید: «نیروهای برتر جلو قدرت‌های اسطوره‌ای را گرفته‌اند و آن‌ها را رام و مطیع ساخته‌اند. تا وقتی که این نیروهای برتر یعنی نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری با همه‌ی توان خود وجود دارند اسطوره رام و مطیع است. اما همین که این نیروهای برتر سستی گیرند آشفتگی و آشوب دوباره برمی‌گردد و اندیشه‌ی اسطوره‌ای خیزش می‌کند و بر همه‌ی شکل‌های حیات فرهنگی و اجتماعی بشر چیره می‌شود».

اندیشه انتقادی، برنامه‌ی ۵۴

نشانه‌های غلط انداز

دو تعریف کلاسیک انسان، این که ناطق است و این که اجتماعی است، می‌توانند حقیقت خود را در تعریف جامع‌تری فروریزند: این که انسان موجودی است نشانه‌ورز. این بدان معناست که این موجود مدام در حال درک و تبادل نشانه‌هاست؛ سخن می‌گوید یعنی نشانه می‌فرستد و نشانه می‌ستاند و اجتماعی است یعنی در مجموعه‌ای به سر می‌برد که بودنش شرط این تبادل است و این تبادل نحوه‌ی بودنش آن بودن.

نشانه و نماد

چون نشانه‌هایی که مبادله می‌شوند، تاریخ و سنت دارند، از آنها ترجیحا به عنوان نماد یا سمبل نام می‌بریم. از نشانه زیر عنوان نماد یاد می‌کنیم وقتی بخواهیم تأکید کنیم بر پیوندی که نشانه با متنی از پیش موجود و متشکل از مجموعه‌ای از نشانه‌های همسنخ خود دارد.

در ابتدا نشانه بود

دانش پردازنده به نشانه را نشانه‌شناسی می‌نامند. نشانه‌شناسی ریشه در فلسفه‌ی یونان باستان دارد. بنیانگذار نشانه‌شناسی مدرن فیلسوف آمریکایی، چارلز ساندرس پیرس (Charles Sanders Peirce) ۱۸۳۹-۱۹۱۴، است. پیرس روند معرفت را نشانه‌ای می‌داند. در جایی گفته است: «در آغاز نشانه وجود دارد»، بر سخن او می‌توان افزود که در پایان نیز نشانه وجود دارد. پیرس برای نشانه دو نقش قائل است: نشان دادن و شناساندن. مثال: با علامتهای راهنمایی راه و بیراه را نشان می‌دهند، علائم جسمانی خاصی چون تب و لرز مبنای شناسایی ابتلا به بیماری‌های خاصی می‌شوند. دگرگونی و پیشرفت فرهنگی را می‌توان همچون دگرگون شدن و ساده شدن و همهنگام پیچیده شدن نشانه‌ها در نظر گرفت و پیشرفت دانش را همچون درک و تفسیر بهتر نشانه‌ها و توانایی دخالت دادن نشانه‌های بیشتر در ادراک هر پدیده.

پیوند نشانه‌ها

نشانه‌ها در پیوند با یکدیگرند. هیچ نشانه‌ای مجرد نیست. این نشانه نشانه‌ی دیگری و آن نشانه نشانه‌ی دیگری را نشان می‌دهد. یا این که موضوع به این صورت است که متنی وجود دارد که نشانه نشسته بر آن معنای خود را می‌یابد. آن متن مجموعه‌ای از نشانه‌هاست. وقتی معنای یک نشانه‌ی زبانی یعنی یک لغت را می‌پرسیم، در پاسخ به لغت دیگری اشاره می‌شود و چون معنای آن لغت را پرسیم، ما را به لغت دیگری حواله می‌دهند. همه‌ی آنها در متن یک زبان نشسته‌اند، با هم همسایه‌اند، به هم گرایش دارند، از هم گریزان‌اند و به هر حال در مناسبتی اشاره‌کننده به یکدیگر قرار گرفته‌اند.

فرهنگ همچون مجموعه‌ای از نشانه‌ها

فرهنگ مجموعه‌ای از نشانه‌هاست: زبان، طرز حرف زدن، میمیک صورت، حرکات بدن، رقص، شیوه‌ی نشان دادن خشنودی و ناخشنودی، معماری، آداب جشن و سوگواری، سنگ قبرها همه و همه سازه‌های این جهان نشانه‌ای هستند. نشانه‌ها دسته دسته اند. مثلاً دسته‌ای از نشانه‌ها نشانه‌های مشخص دینی‌اند، دسته‌ای از نشانه‌ها شاخص رابطه‌ی میان رعایا و سلطان هستند.

نشانه‌ی غلط‌افکن

اگر جاده‌ای به یک دره منتهی شود، این انتظار را داریم که علامتی وجود داشته باشد که به ما در این مورد هشدار دهد. اما اگر علامتی در مسیر باشد که جاده‌ی ممتدی را برساند و حتا بگوید که ما مجازیم یا بایستی بر سرعتمان بیفزاییم، چه می‌شود؟ به احتمال بسیار به دره خواهیم افتاد. این نشانه غلط‌افکن است، چون ما را به دره می‌افکند. از این گونه نشانه‌ها بسیارند. فرهنگ پر است از نشانه‌های غلط‌افکن و غلط‌انداز.

بسته‌های نشانه

نشانه‌هایی وجود دارند که انسانها را در نسلهای پیاپی گول می‌زنند، با وجود این عده‌ی کمی به این نتیجه می‌رسند که بایستی آنها را خطرناک اعلام کرد. انسانهایی وجود دارند که در حوزه‌های کاری خاصی بسیار تیزبین‌اند، با وجود این آنان نیز گول نشانه‌های غلط‌افکن را می‌خورند و حتا آن نشانه‌ها را بر علم و کتل خویش نقش می‌کنند. چرا چنین است؟ پاسخ به این موضوع را پیشتر داده‌ایم: نشانه‌ها دسته‌دسته و چه بسا بسته‌بسته‌اند. انسان معمولاً نه گول یک نشانه، بلکه گول یک بسته از نشانه‌ها را می‌خورد. در مثال جاده‌ی منتهی به دره ما قبل از این که گول نشانه‌ی معینی را بخوریم، به مجموعه‌ی علائم راهنمایی آن دیار اعتماد کرده‌ایم و این اعتماد کلی است که منجر به اعتماد به آن نشانه‌ی غلط‌افکن شده است.

دین همچون دسته‌ای از نشانه‌ها

مثال خوب دیگری در این زمینه مذهب است. کسی به خاطر کاهنان به مذهب نمی‌گردد، اما چون گروید معمولاً به کاهنان نیز اعتماد کند، به کاهنان چون نشانه‌های دیانت. کسی نشانه‌ای از امید و اتکا می‌بیند و بدین خاطر به کل بسته‌ی نشانه‌ای دینی اعتماد می‌کند. کسانی هستند که گول یک خرافه‌ی مجرد را نمی‌خورند، اما چون آن خرافه در بسته‌ی بزرگتری بدانان عرضه شود ممکن است آن را بپذیرند و مثل عده‌ای از دانشمندان دینی حتا در توجیه علمی آن خرافه نیز بکوشند.

وظیفه‌ی اندیشه‌ی انتقادی

یک وظیفه‌ی ثابت اندیشه‌ی انتقادی گشودن بند بسته‌هاست تا کسی غافل نشود از غلط‌اندازی یک نشانه به دلیل اعتماد به یک نشانه‌ی خاص یا مجموعه‌ای از آنها در بسته‌ای از نشانه‌ها.

بازبردها (مراجع)

- ابن خلدون، عبدالرحمان؛ "مقدمه"؛ ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، دو جلد. (یکی از نشرهای متعدد کتاب)
- آخوندزاده، میرزا فتح‌علی؛ "؟؟؟"؛ به کوشش باقر مؤمنی، تهران، انتشارات ؟؟؟، ۱۳۵۱.
- ارسطو؛ "توپیکا (طوبیقا)"؛ ترجمه‌ی پرخیده ملکی، اهواز، انتشارات دانشگاه شهیدچمران اهواز، ۱۳۷۸، ۲۳۸ صفحه.
- ارسطو؛ "آنالیتیکا (آنالوطیقا)"؛ بخشی از کتاب منطق ارسطو (أرگانون)، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، ؟؟؟.
- برزویه‌ی طبیب؛ "کلیله و دمنه"؛ ترجمه‌ی ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح مجتبا مینوی تهرانی، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۵، ۴۵۱ صفحه.
- دکارت، رنه؛ گفتار در روش به کار بردن عقل؛ ترجمه‌ی محمدعلی فرواغی، تهران، بهارستان، انتشارات بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه، ۱۳۱۷، به عنوان ضمیمه‌ی بخش اول "سیر حکمت در اروپا"، ۹۱ صفحه. (یکی از نشرها)
- سعدی، مصلح ابن عبدالله؛ "گلستان"؛ تهران، انتشارات پیک فرهنگ، ۱۳۷۷، ۱۶۶ صفحه، فارسی-انگلیسی. (یکی از نشرهای متعدد این کتاب)
- سعدی، مصلح ابن عبدالله؛ "بوستان"؛ مصحح مهدی معینیان، تهران، انتشارات گنجینه، ۱۳۸۲، ۳۶۹ صفحه. (یکی از نشرهای متعدد این کتاب)
- فروغی، محمدعلی؛ "سیر حکمت در اروپا"؛ تهران، شهر کتاب، انتشارات هرمس، ۱۳۸۰، ۹۰۰ صفحه. (یکی از نشرها)
- قطب، سید محمد؛ "جاهلیت قرن بیستم"؛ ترجمه‌ی صدرالدین بلاغی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۶، ۴۰۰ صفحه.
- کسروی تبریزی، احمد؛ "تاریخ مشروطه‌ی ایران"؛ تهران، انتشارات میلاد، ۱۳۸۵، ۹۸۴ صفحه.
- لیوتار، ژان فرانسوا؛ "همستیزی"؛ ؟؟؟.
- مراغه‌ای، زین العابدین؛ "سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم بیگ"، تهران، انتشارات محور، ۱۳۷۸، ۲۹۳ صفحه.
- ؟؟؟؛ "نامه‌های ایرانی شارل دومنتسکیو"؛ ؟؟؟
- مولوی، جلال‌الدین محمد؛ "مثنوی معنوی"؛ تصحیح ؟؟؟ (از روی نسخه‌ی نیکلسون)، تهران، انتشارات جاویدان، ؟؟؟ (یکی از نشرهای متعدد این کتاب)

نمایه

۳۱	ضمیر اهل خرد	حماقت	پیش‌داوری ۲۰، ۲۸	۲۶	ابر فرهنگ
۱۳	عدالت	حماقت جمعی	تاریخ فلسفه‌ی اروپائی ۸	۲۰	ابر - گفتار
۳۸، ۳۷	عدم قطعیت	خردورزی ۹، ۲۸	تاریک‌اندیش ۶	۱۷	ابرگفتمان
۴۲	عصر تحرک	خودآگاهی ۴۱	تجاوز ۲۱، ۲۲	۳۷	اپوزسیون
۱۷	عقب‌ماندگی	داوری ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۴۱	تجزیه و تحلیل ۹	۱۶	اراده به تغییر
۵	عقل سلیم	دردشناسی ۲۸	تحریف ۲۱	۲۱	ارزش‌های پایه
۳۷	فرهنگ بیگانه	روابط بین‌الملل ۴۲	ترجمه‌پذیری ۱۹، ۲۱	۲۱	اروپامرکزینی
۲۱	فرهنگ حاشیه	رواداری ۳۲	ترقی ۱۸	۱۳، ۱۱	آزادی
۲۸	فرهنگ‌شناسانه	روحیه‌ی انتقادگری ۲۰	ترقی خواهی ۱۸	۴۱، ۲۸	از خود بیگانگی
۲۱	فرهنگ محوری	روش تحلیلی ۱۰	تشویش ۲۳	۲	استدلال همسوئی
۲۸	فرهنگ ملی	روش‌شناسی ۴، ۱۰	تعیین‌ناپذیری ۳۸	۱۹	آشنائی‌زدائی
۲۸	فرهنگ ناب	روشن‌اندیشی ۶	تفکر انتقادی ۷، ۸، ۱۲	۱۶	افق تجربه
۱۹	فکر اسلامی	زبان بیگانه ۱۹، ۲۰، ۲۲	تفکر تحلیلی ۸، ۱۰، ۱۳	۲۷	اقتصاد سیاسی
۳۴	فهم موقعیت	زبان مشترک ۲۲، ۲۴	تفکر شکاک ۱۱	۱۹	انتقاد ریشه‌ای
۴۱، ۳۴، ۲۴	قضاوت	ساختمان فکری ۹	تقدس‌زدائی ۱۸	۱۷، ۱۹، ۲۴، ۲۳، ۲۱	انتقاد مدرن
۴۴، ۳۸، ۳۷	قطعیت	سفرنامه ۴۰	تهاجم فرهنگی ۲۸	۲۶	انتقاد اجتماعی
۲۱، ۱۸، ۱۷	کریکا	سنت ۱۴، ۲۴	جهان بحران‌زده ۲۰، ۲۱	۲۱	انتقاد ادبی
۴۳	گذشته‌گرایی	سنت‌شکنی ۲۰	جهانی‌شدن ۴۲،	۴۱	انزوای مطلق
۴۱	گسست	سنجشگرانه ۶	جامعه‌ی شرقی ۲۰	۱۲	انصاف
۳	گفتار ایدئولوژیک	سیاحت‌نامه ۴۰	چرخش فرهنگی ۲۵	۳	ایدئولوژیک
۸	گفتار در روش	سیر آزاد اندیشه ۳	حبسیات ۱۴	۱۷، ۱۸، ۲۱	ایراد
۲	گفتار سیاسی	سیستم نظری ۱۹	حقانیت ۳۰، ۴۱	۲۷	بازی فرهنگ
ناهمجنس ستیزنده ۲۳	گفتارهای	شبه استدلال ۲	حقیقت‌جو ۱۱	۳۱، ۳۲	بنیادگرایی
۲۲، ۱۷	گفتمان	شک‌روشمند ۱۱		۱۷	پیشامدرن

هویت جوئی	نسبیت‌باوری جدلی ۳۱	ملت‌گرایی ۴۲	متعین شدن ۲۱، ۳۸، ۴۰، ۴۲
خودمحو‌رانه ۴۲	نسبیت‌باوری موضوعی ۳۱	مقایسه‌پذیری ۳۹	مجمع‌الجزایر، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۳، ۴۱
یونانیت ۳۶	نشانه‌شناسی ۲۷، ۲۸، ۳۹	منطق دنیای بسته ۲	محلی‌گرایی ۴۲
	نقد ادبی ۱۴	منطق محاسبات ذهنی ۳	مدرنیته ۲۴
	هرمنوتیک ۳۵	نسبیت‌باوری ۳۰، ۳۱	مردم‌شناسی ۲۸، ۳۹
	همخوانی ۷	نسبیت‌باوری اصولی ۳۱	مرزکشی ۴۲
	همستیزی ۲۲، ۲۳	نسبیت‌باوری تجربی ۳۱	مرزهای ذهنی ۲

نمایه‌ی اشخاص، مکان‌ها، کتاب‌ها و...

ابن خلدون ۴	پرتوسخن ۵	رم ۴	لیوتار، ژان فرانسوا ۲۲، ۴۱، ۳۱، ۲۵، ۲۴، ۲۳
ابن رشد ۱۹	پست مدرن ۲۲	رومۃ المکرمة ۴	کلیله و دمنه (برزویه‌ی طیب) ۳۱
ابن سینا ۱۹	پیکانیا، فرانسیس ۳	زندان نای ۱۴	مارکس ۲۰ متجدد ۲۳
ابوعبید بکری ۴	تاریخ روضه‌الصفای ناصری (رضاقلی خان	سقراط ۳۶	مثنوی معنوی (مولوی) ۲۲، ۲۱
آتن ۳۶	هدایت) ۱۷	سلجماسه ۴	مدرنیست‌ها ۲۳
اخوان المسلمین ۲۴	تأملات (دکارت) ۱۱	سنت گرایان ۲۳، ۲۴	مروج الذهب () ۴
آخوندزاده، فتح‌علی ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲	تجددخواه ۲۳، ۲۵	سید قطب، ۲۴	مسعود سعد سلمان ۱۴ مسعودی ۴
آراسیایی ۲۶	جاهلیت قرن بیستم (سید قطب) ۲۴	سیرحکمت در اروپا (فروغی) ۸	مقدمه (ابن خلدون) ۴ ملای روم ۱۹
ارسطو ۸	حافظ ۳۷	عباس میرزا ۱۷	مولوی ۱۸، ۲۱، ۲۲
العبر (ابن خلدون) ۴	خاقانی شروانی ۱۴	غزالی ۱۹	ناصرالدین شاه ۱۷، ۴۰ هابرماس
امپریالیسم ۲۱	خواندمیر ۱۸	فروغی، محمدعلی ۸	هایزنبرگ ۳۸ هرودوت ۳۹
اندولس ۴	دکارت، رنه ۸، ۱۰	فمینیسم ۲۲	هم‌ستیزی (لیوتار) ۲۲، ۲۳
برزویه‌ی طیب ۳۱	ذات‌الابواب ۴	قرون وسطی ۸	یونان ۳۹
یرشت، برتولت ۲	رضاقلی خان هدایت	گفتار در روش راه‌بردن عقل (دکارت) ۸، ۱۰	
بوستان (سعدی) ۱۸	۱۷	گلستان (سعدی) ۱۸	