

فکرک های فیس بوکی

آرش نراقی

۱. ختنه نوزادان (۶ آگوست ۲۰۱۲)

به نظرم وقتی باید بجد به مسأله ختنه نوزادان پسر هم توجه شود. بدن نوزاد به او تعلق دارد نه به والدین او، و والدین حق ندارند صرفاً به اعتبار باورهای دینی خود تغییر یا "نقص" عضو دائمی در بدن نوزاد ایجاد کنند. این کار تعرض آشکار به حق کودک نسبت به بدن خود است. در فقه سنتی کودک جزو مایملک پدر بشمار می‌رود و تصرف بی‌اذن در بدن طفل نقض حق کودک نسبت به بدنش بشمار نمی‌رود. این پیش‌فرض باید بجد مورد تجدیدنظر قرار بگیرد. والدین در بهترین حالت وکلای مشفق و خیرخواه طفل هستند و تا پیش از بلوغ طفل مسئولیت اخلاقی و حقوقی در حراست از حقوق و بهروزی طفل را دارند. اما این وکالت مطلقاً به ایشان اجازه نمی‌دهد که صرفاً بر مبنای باورهای دینی شخصی خود در بدن طفل تصرفات برگشت‌ناپذیری کنند که جز دلایل دینی توجیه و مصلحت دیگری برای آن نمی‌توان فرض کرد. به نظرم سنت ختنه را باید تا سن بلوغ فکری کودک به تعویق انداخت. به نظرم این کار نه منع عقلی دارد و نه مایه فوت مصلحتی دینی می‌شود. پس از بلوغ اگر فرد مایل به اجرای این سنت دینی بود البته حق دارد به اجرای آن تن دهد. در هر حال به نظرم سنت ختنه در شکل کنونی آن تعرض به حق کودک نسبت به بدنش است، و در حدی که من می‌فهمم هیچ مصلحت عقلی یا دینی بر آن مترتب نیست.

توضیحات:

۱. اگر معلوم شود که ختنه برای سلامت کودک ضروری است، در آن صورت به این دلیل، و نه دلایل دینی، والدین حق انجام آن را به نیابت از طفل دارند. یعنی در آن صورت این کاری است مثل واکسیناسیون. اما اگر بنا باشد این کار صرفاً بر مبنای دینی صورت بگیرد، در آن صورت به نظرم باید انجام آن را تا سن بلوغ فکری و عقلی طفل به تعویق بیندازند.

۲. شرم (۲۲ آگوست ۲۰۱۲)

آقای دکتر سروش در بعضی از سخنرانی‌ها و نوشته‌های اخیرشان (مثلاً "وجدان شرمگین") می‌کوشند تا مفهوم شرم را به عنوان مکملی برای اخلاق حقوق محور مطرح و به نظام اخلاقی و حقوقی معاصر وارد کنند. ظاهراً ایشان دو مدعای اصلی دارند: اول آنکه، اگر روابط فردی و اجتماعی ما تماماً بر مفهوم حق و رعایت حقوق انسانها بنا شود حاصل کار لزوماً یک زندگی اخلاقی و شریف نخواهد بود؛ و دوم آنکه، چاره این مشکل در آن است که پای مفهوم "شرم" یا "وجدان شرمگین" را به قلمرو اخلاق (و احیاناً حقوق) باز کنیم یا دست کم بر منزلت آن در این حوزه‌ها تأکید بیشتری بورزیم.

به نظر من ادعای اول ایشان درست به نظر می‌رسد. اخلاق حقوق محور نهایتاً نوعی اخلاق عدالت است، و زندگی اخلاقی به کمال نمی‌رسد مگر آنکه ما در کنار اخلاق عدالت اخلاق شفقت را هم برسمیت بشناسیم. برای مثال، فرض کنید که شما پولی از من وام گرفته‌اید و قول داده‌اید که آن را ده روز دیگر به من بازگردانید. اما در روز مقرر شما سخت به آن پول نیاز دارید (مثلاً فرزندان دچار بیماری شدیدی شده‌اند و شما باید آن پول را صرف درمان او کنید). در این شرایط من حق دارم که در روز موعود پول خود را مطالبه کنم (حتی اگر خود هیچ نیازی به آن پول نداشته باشم)، و شما هم مکلف هستید که آن وام را ادا کنید (حتی اگر سخت به آن محتاجید). در اینجا من با مطالبه طلب خود هیچ حقی از شما ضایع نکرده‌ام، اما کاملاً روشن است که یک انسان شریف نباید در این شرایط پول خود را مطالبه کند. به بیان دیگر، من با مطالبه پولم ظاهراً کاری خلاف عدالت نکرده‌ام، اما قطعاً کاری خلاف شفقت و انسانیت مرتکب شده‌ام. ظاهراً دکتر سروش برای پر کردن این فاصله است که پای شرم را به میان می‌آورد: انسانی که وجدان شرمگین داشته باشد در این شرایط ولو آنکه حق مطالبه پول خود را دارد اما از انجام آن کار حیا می‌کند (یا باید حیا بکند).

اما حقیقت این است که من مطمئن نیستم شرم (برخلاف نظر دکتر سروش و تصور بسیاری از اخلاقیون گذشته ما اعم از عارفان و فقیهان) از حیث اخلاقی (و حقوقی) عاطفه مثبت و سازنده‌ای باشد. بلکه برعکس به نظرم ورود شرم به نظام اخلاقی (خصوصاً در مقام تعلیم و تربیت کودکان) و نیز نظام حقوقی کاری کاملاً ناروا و خطرناک است. در حدی که من می‌فهمم شرم واکنش روح ما به تجربه قصور است. یعنی (۱) من تصویری از یک من آرمانی و ایده‌آل در ذهن دارم؛ (۲) حال جاری و وضعیت کنونی خود را با آن وضعیت آرمانی مقایسه می‌کنم؛ (۳) درمی‌یابم که با آن وضعیت آرمانی فاصله زیادی دارم؛ و (۴) در نتیجه آگاهی نسبت به این قصور عاطفه منفی‌ای در من بیدار می‌شود که آن را "شرم" می‌نامیم. فرض بر این است که گزندگی تجربه شرم تازیانۀ‌ای بر کرده "من" قاصر و ناقص می‌کشد تا بلکه از جای خود بپرد و ولو اندکی ارتفاع بگیرد و به آن وضعیت آرمانی نزدیکتر شود. اما من نمی‌فهمم که چرا باید - خصوصاً در مقام تربیت کودکان - از تازیانۀ چنان خشونت‌مندی و گزنده‌ای استفاده کرد. چرا من روح بی‌دفاع فرزندم را به زهر این عاطفه منفی مجروح کنم به این امید که از سر درد و جراحت عزم بالا کند و در کمال خود بکوشد؟ آیا بهتر نیست به جای آنکه نظام تربیتی خود را بر مبنای این گونه عواطف منفی و خشونت بار بنا کنیم بکوشیم از قدرت عواطف مثبت و شکوفاننده برای تعالی بخشیدن به شخصیت انسانها (خصوصاً فرزندان ما) استفاده کنیم؟ برای مثال، آیا بهتر نیست به جای شرمگین کردن کودک عشق و احترام به خود را در او بی‌پروانیم تا او بواسطه احترامی که برای خود قائل است از سر مهری که به خود می‌ورزد در کمال و تعالی خویشتن بکوشد و به آن "من آرمانی" نزدیکتر شود؟ عاطفه شرم علی‌رغم ظاهر معصومش یکی از خشونت بارترین عواطفی است که سنت ما برای تحکیم اخلاق و تثبیت نظم حقوقی و از همه بدتر تربیت کودکان به استخدام گرفته است. به نظرم بهتر است فاصله میان اخلاق عدالت و اخلاق شفقت را با عشق و احترام به خود و دیگری پر کنیم نه با خشونت ویرانگری که در تجربه شرم نهفته است. به نظرم حتماً باید ارزش مزعوم "شرم" را به عنوان عاطفه‌ای اخلاقی مورد تجدیدنظر جدی قرار داد. "وجدان شرمگین" بیشتر از آنکه

از يك وضعيت اخلاقي مثبت حكايه كند تصوير روح رميده و بي دفاعي است كه زير ضرب تازيانه خشونت‌ي خفي و دروني شده در گوشه اي كز کرده و سرخ و كبود شده است.

توضیحات:

۱. خوبست تأکید کنم كه به نظر من عاطفه شرم با گناه كاملا متفاوت است، و به نظر من حس گناه از جمله عواطف اخلاقاً موجه است. البته احساس گناه در اینجا لزوماً فحواي ديني ندارد. گناه واكنش روح ما به تجربه تقصير است نه قصور. يعني در تجربه گناه فرد مرزي را كه نبايد درمي نوردد، براي مثال ظلمي در حق ديگري روا مي دارد يا آسيب ناموجهي بر كسي وارد مي كند، و واكنش روحي او نسبت به نقض آن اصل يا قاعده اخلاقي احساس گناه است (البته ما احساس گناه بيمارگونه و اخلاقاً ناموجه هم داريم و آن وقتي است كه مرزي كه فرد زير پا نهاده از منظر اخلاقي به خطا ممنوعه يا ناروا فرض شده است). بنا بر اين، شرم حس عاطفي ناشي از تجربه نقض است (يعني خود را در قياس با ايده آل ناقص ديدن). اما گناه حس عاطفي ما ناشي از تجربه نقض است (يعني نقض اصل يا ارزشي اخلاقاً موجه). و به نظر من يك انسان شريف اگر فعل اخلاقاً ناروايي انجام دهد و مثلاً به ناروا حقي را از كسي ضايع كند، بايد از كرده خود احساس گناه كند در غير اين صورت حس اخلاقي او ضعيف است و بايد در شخصيت اخلاقي خود ترديد كند (البته حس گناه با حس پشيماني لزوماً يكي نيست گرچه در غالب موارد اين دو حس با هم همعنان است- اين حس پشيماني است كه اگر زياده تداوم يابد- به تعبير مولانا- خود قضاي ديگر است. يعني آفتي است كه بايد چاره شود).

اما مفهوم شرم را به هيچ وجه نبايد با وجدان اخلاقي يكي دانست. وجدان اخلاقي ما آميزه اي از مجموعه عواطف و باورهاست كه در کنار هم حس و حساسيت اخلاقي و تاحدي قوه تميز ما را در قلمرو اخلاق شكل مي بخشد و مطلقاً به يك عاطفه واحد قابل تحويل نيست. بعيد مي دانم كه آقاي دكتور سروش هم مقصودشان از شرم صرف وجدان باشد، كه اگر بود صفت شرمگين در تعبير "وجدان شرمگين" حشو و زائد بود. مفهوم "شرم" در نظام اخلاق و حقوق گذشتگان شناخته شده بود و غزالي ظهور آن را در كودك نشانه ظهور عقل و كاميابي تعليم و تربيت والدين مي داند. البته اين قول غزالي كه ظاهراً مبتني بر حديثي نبوي هم باشد درست است كه "شرم ثمره يا نشانه عقل است". اما از اين گزاره صادق نتيجه نمي شود كه پس شرم از منظر اخلاقي و حقوقي هم امر خوب و مطلوبي است. شرم ثمره يا نشانه عقل است براي آنكه شكل گيري و تجربه آن مستلزم نگاه مرتبه دوم من به خويشتن است، يعني فرد بايد قادر شود كه از رفتار و منش خود فاصله بگيرد و خويشتن را موضوع مراقبه و مداخله قرار دهد. شرم و بسياري از عواطف ديگر انسان ناشي از اين معرفت مرتبه دوم است كه انسان نسبت به خويشتن و احوالاتش مي يابد و ظاهراً اين ويژگي (يعني خود خود را موضوع كاوش و سنجش قرار دادن) منحصر به انسان و بهترين نشانه تولد عقل در اوست. اما البته بسياري از عواطف منفي هم به اين معنا فرزند اين نوع معرفت مرتبه دوم نسبت به خويشتن است. اصولاً عواطف به اصطلاح انساني (يعني عواطف كه عمدتاً در ميان انسانها ديده مي شود) مستقيم يا غير مستقيم فرزند يا نشانه عقل انسان و آن نگاه و شناخت مرتبه دوم است- امروز تقريباً تمام كساني كه در روانشناسي اخلاقي كار مي كنند "باور" را جزء مقوم هر عاطفه اي مي دانند، و دست كم اين بخش اعتقادي عاطفه فرزند عقل است. اما اين ويژگي بخودي خود عاطفه را از منظر اخلاقي هم موجه و مقبول نمي كند.

۲. اين را هم در پرانتز بگويم كه در سنت اخلاقي ما زنان بزرگترين قربانيان عاطفه منفي شرم بوده اند. تعليم و تربيت مبتني بر شرم عميقاً روح زنان و خصوصاً قدرت خلاقيت آزاد ايشان را از طريق محدود كردن بدن شان به بند كشيده است.

۳. یاد معلم (۲۱ سپتامبر ۲۰۱۲)

انسانها مي آیند و مي روند ولي ردياي آنها تاحد زيادي بر روح ما مي ماند. يکي از کساني که عميقا بر روح من نقش ماندگار زد معلم ادبيات فارسي دو سال آخر دبیرستانم بود: مصطفي دروديان. مردی کاملاً استثنایی. کلاسهای درس اش بغایت جذاب و آموزنده بود. يادم مي آيد که بچه هاي شلوغ و درس گريز چندان مجذوب او و درسهايش مي شدند که به مدتي کوتاه خوره کتاب مي شدند و شکايت معلمهاي ديگر بلند مي شد که اين بچه سر کلاس درس آنها هم پنهاني و زير ميز کتابهاي ادبيات فارسي مي خوانند. علاقه من به عرفان و خواندن جدي منابع عرفاني وامدار او بود. يادم است که بعد از مدرسه با ما قرار مي گذاشت تا با هم به کتابفروشيهاي جلوي دانشگاه تهران برويم. يك يك کتابفروشيها را با ما مي آمد، به ما ياد مي داد که کدام نويسنده، مترجم يا ناشر کارهاي معتبر از کار درمي آورد. وقتي که پول خريد کتاب نداشتيم از جيب خود به ما وام مي داد تا هروقت که داشتيم به او برگردانيم. رفته رفته امين بچه ها شده بود. از ريز و درشت مسائل خصوصي زندگي مان را با او مي گفتيم. در ساعات بعد از مدرسه در پارک کناري مدرسه با ما ساعتهاي متمادي قدم مي زد. از زندگي مان از بحرانها و دغدغه هاي نوجواني مان مي گفتيم، و او گوش مي داد و راهنمايي مي کرد. معمولاً ساعت دو بعد از ظهر از مدرسه تعطيل مي شديم، اما به گمانم هيچوقت زودتر از ساعت هشت يا نه شب به خانه نمي رسيد. يادم است که با کمک او تقريباً تمام بچه هاي کلاس براي خودشان کتابخانه اي در خانه درست کرده بودند. به ما ياد داد که با پولهاي توجيبي مان يك صندوق مشترک درست کنيم تا به کمک مالي همديگر بتوانيم کتابهاي تازه بخريم. و خودش هم به صندوق کمک مي کرد. رفته رفته همه ما کتاب شناسهاي حرفه اي شديم. به خودمان مي گفتيم شکارچي کتاب، و کتاب خريدن براي مان تبديل شد به شکار کتاب! تشويق مان مي کرد که آنچه را مي خوانيم خلاصه کنيم و در اختيار بقيه بچه ها قرار دهيم. بعد از مدتي تشويق مان کرد که درباره يك موضوع خاص تحقيق کنيم (خودش شيوه هاي تحقيق مثل فيش برداري و غيره را يادمان مي داد)، بعد حاصل پژوهش مان را به صورت سخنراني يا در کلاس مي گفتيم يا خودمان روي نوار ضبط مي کرديم و نگه مي داشتيم. در کنار کتابخانه اي که داشتيم، هر کدام مان مجموعه اي "سخنراني" هم درباره موضوعات مورد علاقه مان فراهم کرده بوديم و با هم رد و بدل مي کرديم. رفته رفته تمام شاگردانش در يك موضوع اصلي و يك موضوع فرعي به عنوان زمينه پژوهش کار مي کردند، يعني کتابخانه ها و مطالعات تخصصي تر شد. وقتي هم که فيلمهاي سينما روي ويدئو آمد، ديدن فيلمهاي خوب ايراني و خارجي هم به مجموعه کارهاي مان افزوده شد. تقريباً با تمام ما تک تک درباره آنچه مي خوانديم و مي آموختيم بحث مي کرد. ساعتهاي قدم زدن با او پس از مدرسه از ساعات خوش ما بود. مرد بسيار شوخ طبع و خوش مشربي هم بود. کلاسها و حضورش مفرح و سرشار از سبکباري و سرزندگي بود. اما هيچکس هم کارهاي او را سبک نمي گرفت. عميقاً دوستش داشتيم اما از او حساب هم مي برديم. دوستي ما بعد از دبیرستان هم ادامه داشت. گاهي که به ديدنش مي رفتيم همچنان در پارک کنار مدرسه دور حوض بزرگ آن با يك دو دانش آموز در حال قدم زدن و گرم گفت و گو بود و گاهي از توي کيفش که هميشه زير بغل مي گرفت کتابي يا نواري به ايشان مي داد يا از ايشان مي گرفت. رفته رفته جريان زندگي ما را از هم دور کرد و کمتر و کمتر ميديدمش اما هنوز هم مي شنيديم که همان معلم هميشگي براي دانش آموزان تازه اش است. وقتي شنيدم که اداره آموزش و پرورش باخبر شده بود که او به دانش آموزانش علاوه بر مواد درسي رسمي ادبيات معاصر ايران و اروپا و آمريکا مي آموزد و احيانا با بچه ها فيلمهايي ردوبدل مي کند که از منظر حکومت مجاز تلقي نمي شود. ظاهراً خيلي اذيتش کردند. تلاش کردند که ميانه او و بچه ها فاصله بيندازند. اما علي رغم همه اين مشکلات کار خودش را بي سروصدا ادامه مي داد. هنوز هم تصويرش در ذهنم زنده است: با آن کيف قهوه اي رنگ و رفته زير بغلش، عينک قاب درشتش، و سرپايين و پشت تعمداً قوز کرده اش، انگار که مي خواست کسي نبيندش. آرام و سر به زير راه مي رفت و دانش آموز شيفته اي در کنارش قدم مي زد تا با هم در ته خيابان گم مي شدند. امروز دوستي زنگ زد و گفت آقای دروديان مرد. در سن پنجاه و هفت سالگي. صدای آرامش هنوز در گوشم است که در خيابانهاي

اطراف مدرسه با من از کیمیای سعادت غزالی می گفت. دلم فشرده می شود وقتی که می خواهم بگویم روانش شاد.

۴. اتانازی و ارزش ذاتی حیات (۷ دسامبر ۲۰۱۲)

در گفت و گوی برنامه پرگار درباره اتانازی، استدلال من در دفاع از اتانازی مبتنی بر جواز اخلاقی "خودکشی معقول" بود- به توضیحی که در آن برنامه آورده ام. اما برخی از دوستان ظاهراً برداشت شان این بود که من از مطلق "خودکشی" دفاع کرده ام. حقیقت این است که هر "خودکشی" ای را نمی توان مصداق "خودکشی معقول" و لذا اخلاقاً روا دانست. این استدلال که فرد صاحب جان خود است و لذا حق دارد هر وقت که مایل بود جان خود را بستاند، به نظرم نادرست است. جان انسان، به نظرم، واجد دو نوع ارزش متمایز است که هر دو باید برسمیت شناخته شود: نوع اول ارزشی است که جان فرد برای خود او دارد. برای مثال، جان من برای من ارزشمند است، چرا که (از جمله) به من مجال می دهد از خوبی ها، لذتها، و نعمات زندگی (ناشی از زنده بودن) بهره مند شوم. البته به این اعتبار دیگران حق ندارند به قتل من اقدام کنند، چرا که کشتن من توسط دیگران مرا از بهره مندی از منافع و نعمات زنده بودن محروم می کند، و بنابراین ناقض حق من نسبت به حیات است. اما اگر ارزش جان من در ارزشی شخصی آن برای من منحصر باشد، در آن صورت من حق دارم که خود جان خود را بستانم، چرا که به نظر می رسد فرد صاحب حق حق دارد که به هر دلیلی از حق خود چشم پوشی کند، لذا کشتن من به دست خودم، اگر با رضایت قلبی باشد، ناقض حق من نسبت به حیاتم نیست، و لذا اخلاقاً موجه به نظر می رسد (البته مشروط بر آنکه خودکشی من ناقض حقوق دیگران نباشد، برای مثال، اگر من فرزندان کوچکی دارم که مسؤولیت پروراندن آنها با من است، خودکشی من می تواند ناقض حق ایشان و به این اعتبار ناروا باشد). اما جان من علاوه بر ارزش آن برای من واجد ارزشی ذاتی هم هست (به تعبیر دینی "مقدس" است). به بیان دیگر، جان من صرفنظر از هرگونه ارزشی که ممکن است برای من داشته باشد، در ذات خود ارزشمند است، جان من به عنوان یک شخص (به تعبیر دورکین) محصول فرآیند فوق العاده شگفت انگیز و خلاقانه ای است (خواه فرآیند تکامل خواه فرآیند خلقت)، و انتظام شگفت انگیز و زیباشناسانه آن واجد ارزشی ذاتی است. اگر جان انسان را واجد این نوع ارزش ذاتی بدانیم، در آن صورت نه فقط دیگران، که خود من هم حق کشتن خود را ندارم. بگذارید مثالی بزنم. فرض کنید که من تابلوی "البخند ژوکوند" داونچی را از اجداد خود به میراث برده ام، و این شاهکار هنری برای من واجد ارزش مادی و معنوی عظیم است. اما فرض کنید بعد از مدتی به هر دلیلی از این تابلو زده می شوم، و اعلام می کنم که قصد سوزاندن آن تابلو را دارم. آیا به نظر شما من به این کار مجاز هستم؟ آیا در این شرایط حق دارم ادعا کنم که چون من مالک این شاهکار هنری هستم، بنابراین، حق دارم که این تابلو را نابود کنم؟ به احتمال زیاد، غالب ما خواهیم گفت که در این شرایط مالکیت من بر این اثر هنری به من اجازه نمی دهد که این اثر هنری را نابود کنم، چرا که این اثر هنری علاوه بر ارزشهایی که برای شخص من دارد، واجد ارزشی ذاتی هم هست. خلاقیت یگانه و عظیمی که در آفرینش این اثر هنری به کار رفته است، برای آن ارزشی ویژه و منحصر به خود آفریده است که از حد منافع و مصالح شخصی من فراتر می رود. بر همین قیاس، فرد می تواند استدلال کند که جان شخص انسان از حیث پیچیدگی شگفت انگیز و خلاقانه ای که در آن نهاده شده است، واجد ارزشی ذاتی است، و فرد حق ندارد صرفاً به این اعتبار که مالک جان خود است، تحت هر شرایطی خودکشی (یعنی نابود کردن این جان شریف) را مجاز بداند. به بیان دیگر، حق حیات جزو "حقوق سلب ناشدنی" است، یعنی خود فرد هم نمی تواند آن را از خود سلب کند، چه رسد به دیگران. بنابراین، اختلاف نظر من با جناب آقای دکتر کدیور در تقدس یا ارزش ذاتی جان شریف نیست. از سوی دیگر، ایشان و من هر دو اتفاق نظر داریم که هرچند حق حیات به معنای یاد شده مقدس یا سلب ناشدنی است، اما در پاره ای موارد، برخی ملاحظات اخلاقاً مربوط می تواند ارزش ذاتی جان شریف انسان را تحت الشعاع قرار دهد، و کشتن نفس انسانی را موجه کند. به بیان دیگر، تقدس ذاتی جان انسان مطلقاً به این معنا نیست که تحت هیچ شرایطی خود فرد یا دیگران حق ندارند که جان فرد را بستانند. برای مثال، در مقام دفاع

از خود ما معتقدیم که ارزش ذاتی جان فرد مهاجم تحت الشعاع ضرورتی دیگر (یعنی ضرورت دفاع فرد قربانی از جان خود) قرار می گیرد. اختلاف نظر اصلی ایشان و من در اینجاست که آیا اتانازی مصداق چنان شرایطی هست یا نه. پاسخ من به این پرسش برخلاف جناب آقای دکتر کدیور مثبت است. در اینجا این نکته را هم بیفزایم که بحث درباره جواز اتانازی در گام نخست بحثی اخلاقی و در گام بعدی بحثی حقوقی است، و به گمان من پزشکان از آن حیث که پزشک هستند مطلقاً صلاحیت ویژه ای برای داوری درباره این پدیده را ندارند، نظر کارشناسی پزشکان فقط در مقام تشخیص موضوع حجیت دارد نه مقام تشخیص حکم.

توضیحات:

۱. در حدی که من می فهمم تصدیق ارزش ذاتی حیات بر مبنای پیچیدگی شگفت انگیز و خلاقانه آن کاملاً بر مبنای نظریه تکامل قابل قبول است، و من هیچ دلیلی نمی بینم که این ارزش ذاتی را به جان انسان منحصر بدانیم. اما مایلم به این نکته هم اشاره کنم که استدلال من در دفاع از اتانازی "بر مبنای" موجه بودن "خودکشی معقول" بوده است، اما خطاست اگر کسی این دو مقوله را یکی فرض کند. استدلالی که من در برنامه پرگار ارائه کردم این بود که اگر "خودکشی معقول" را از منظر اخلاقی روا بدانیم، در آن صورت در شرایطی که فرد دچار بیماری سخت و درمان ناپذیری است و کیفیت زندگی او چندان تنزل کرده است که ناقض کرامت اوست، این فرد حق دارد که خود را بکشد، و این خودکشی مصداق "خودکشی معقول" است. در این شرایط، یعنی در شرایطی که خودکشی فرد تحت این شرایط خاص خودکشی معقول محسوب می شود، اگر شخص خود نتواند به حیات خود خاتمه دهد، و اگر روشن شود که مرگ بواقع به مصلحت فرد بیمار است، و درخواست مکرر بیمار کاملاً آگاهانه و مختارانه است، و مرگ او ناقض حقوق دیگران نیست، در آن صورت شخص دوم حق دارد به نیابت از بیمار او را در فرآیند مرگ یاری دهد. این شق اخیر است که "اتانازی" تلقی می شود، و اگرچه غیر از "خودکشی معقول" است، اما بر مبنای فرض جواز اخلاقی "خودکشی معقول" توجیه می شود.

۲. نکته اول- به نظرم در این بحث باید میان دو مفهوم تمایز نهاد: "انسان به عنوان یک ارگانیسم" و "انسان به عنوان یک شخص- یعنی موجود واجد آگاهی". از حیث فیزیولوژیک قسمتهای فوقانی مغز مسؤول شکل بخشیدن به "انسان به عنوان یک شخص" است، و ساقه مغز مسؤول شکل بخشیدن به "انسان به مثابه یک ارگانیسم". روشن است که اگر حیات ارگانیک انسان از میان برود، حیات آگاهانه او هم از میان می رود (به فرض عدم اعتقاد به خلود نفس). اما از این امر بر نمی آید که حیات ارگانیک انسان و حیات آگاهانه او یکی است. کاملاً ممکن است که بخش فوقانی مغز انسان از کار بیفتد اما ساقه مغز او به فعالیت ادامه دهد، در این صورت انسان به عنوان یک ارگانیسم زنده باقی است، اما انسان به مثابه یک شخص مرده است. به نظر من انسانی که بخش فوقانی مغز او به نحو برگشت ناپذیری از کار افتاده است، بواقع مرده است حتی اگر ساقه مغز او همچنان فعال باشد و دستگاه تنفس و گردش خون او به فعالیت خود ادامه دهند. بنابراین، من شخصاً معتقدم که در بحث اتانازی "انسان به عنوان شخص" مهم است نه "انسان به عنوان یک ارگانیسم". و بنابراین، پرسش از ارزش حیات را از منظر "انسان به عنوان شخص" مطرح می کنم نه "انسان به عنوان یک ارگانیسم". از سوی دیگر، از این مقدمه درست که با مرگ "انسان به عنوان ارگانیسم"، "انسان به عنوان شخص" هم از میان می رود، نمی توان نتیجه گرفت که ارزش اولی از دومی بیشتر است. برای مثال، وجود سنگ مرمر برای وجود مجسمه ونوس ضروری است، اما از این نتیجه برنمی آید که ارزش سنگ مرمر از مجسمه ونوس بیشتر است یا با آن هم ارز است.

نکته دوم- وقتی از ارزش حیات انسان سخن می گوئیم، باید روشن کنیم که نظرمان به "حیات ارگانیک" اوست یا "حیات آگاهانه" او. کسانی مانند دورکین که ارزش ذاتی را بر مبنای پیچیدگی شگفت انگیز و خلاقانه پدیده و میزان انرژی و توان خلاقانه ای که صرف آن پدیده شده تبیین می کنند، علی الاصول باید هر دو شکل حیات را مدنظر داشته باشند. (البته کسانی هم هستند که بر مبنایی مشابه ارزش ذاتی حیات را به حیات انسانها (خواه

حیات ارگانیک خواه حیات آگاهانه) منحصر نمی کنند، و معتقدند که تمام اشکال حیات، به میزان پیچیدگی و خلاقیتی که در آنها مشاهده می شود، واجد ارزش ذاتی است). اما حقیقت این است که در بحث من در خصوص اتانازی تفاوتی نمی کند که ارزش ذاتی را فقط به حیات انسان (خواه حیات ارگانیک، خواه حیات آگاهانه، خواه هر دو) نسبت دهیم، یا به حیات در تمام اشکال آن خواه در انسان و خواه در غیر انسان. چراکه استدلال نهایی من این است که حتی اگر ما برای حیات (در هر شکل آن) ارزش ذاتی و تقدس هم قائل باشیم، این پیش فرض به نفی اتانازی نمی انجامد.

نکته سوم- بنابراین، کسانی که انتساب ارزش ذاتی به حیات انسان را (خواه حیات ارگانیک او خواه حیات آگاهانه اش) مورد تردید قرار می دهند، در تصدیق اتانازی مشکلی ندارند. اما سخن من این است که حتی کسانی (مانند من) هم که برای حیات به طور عام و حیات انسان به طور خاص نوعی ارزش ذاتی یا تقدس قائلند، همچنان مبنای اخلاقاً موجهی برای تصدیق اتانازی دارند.

نکته چهارم- اما صرفنظر از بحث اتانازی، آیا انتساب ارزش ذاتی به پدیده الف فقط در شرایطی ممکن است که (الف) آن پدیده منحصر به فرد باشد و (ب) شمار زیادی از مردم آن را مهم بشمارند؟ نخست آنکه تمام پدیده های جهان به معنای بسیار پیش پا افتاده ای منحصر به فرد هستند. هیچ انسانی با انسان دیگری نیست، هیچ درختی با درخت دیگری نیست. به این اعتبار تمام پدیده های جهان منحصر به فرد هستند. اما به معنای غیرپیش پا افتاده هم بسیاری پدیده های جهان منحصر به فرد هستند اما ما به آنها ارزش ذاتی نسبت نمی دهیم. برای مثال، نقاشی های کودک خردسال من همه منحصر به فرد است. آیا معنایش این است که این نقاشی ها هم مانند نقاشی داوینچی ارزش ذاتی دارد؟ از سوی دیگر، آیا اقبال گسترده انسانها ارزش ذاتی می آفریند؟ شمار زیادی از مردم دنیا به جاستین بی بر خواننده پاپ نوجوان اقبال دارند. آیا این اقبال ارزش ذاتی برای کار او می آفریند؟ به نظر من، انتظام و پیچیدگی شگفت انگیز و خلاقانه پدیده ها مبنای مناسبتری برای توضیح ارزش ذاتی است تا منحصر به فرد بودن یا اقبال عمومی. یعنی آنچه اثر داوینچی را ارزش ویژه و ممتاز می بخشد ویژگیهای خود اثر است، نه منحصر به فرد بودن آن یا اقبال عمومی نسبت به آن. کاملاً می توان اثر منحصر به فردی را فرض کرد که مورد اقبال عمومی است اما ارزش ممتاز و ویژه (یا ذاتی) ندارد. ارزش اثر داوینچی در منحصر به فرد بودن یا اقبال عمومی نیست (یا دست کم ارزش آن در آن وجه منحصر نیست)، بیشتر در ساختار درونی خود اثر هست. به بیان دیگر، ارزش ذاتی اثر یا پدیده را باید بر مبنای ویژگیهای درونی آن و نه عوامل بیرونی تعیین کرد.

۵. «اتاق خواب» ونگوگ (۱۰ فوریه ۲۰۱۳)

کارهای ونگوگ برای من راهی به دیدار امر مقدس است. اما «اتاق خواب» او را به دلیل دیگری دوست دارم. به عناصر اتاق نگاه کنید. تقریباً همه چیز اتاق جفت است: دو بالش بر تخت، دو تابلو بر یک دیوار و دو تابلو بر دیواری دیگر، دو لنگه پنجره، دو صندلی، و ... انگار این عناصر دوتایی تنهایی هنرمند و نیز شوق ناکام اش را به یافتن "آن دیگری" محبوب برملا می کند. اتاق ونگوگ یکباره تجسد تنهایی ما می شود، و شوق ناکام انسان به یافتن آن نیمه گمشده.

حقیقت این است که ونگوگ وقتی که اتاق خواب (Bedroom) را می کشید مشتاقانه در انتظار دوستش گوگن بود. و شوق و امید دیدار نزدیک آن دوست در رنگهای اثر نمود یافته است (رنگهای نارنجی و آبی در کارهای ونگوگ بیشتر برای القای شورمندی و امید است). علاوه بر شوق دیدار دوست دو نقاشی روی دیوار (سمت بالا) تصاویر دو دوست نزدیک اوست. اصل نقاشی ها معروف اند به "شاعر" و "عاشق". انتخاب این دو نقاشی بر دیوار هم فضایی عاطفی شوق دیدار یا حضور "دوست" را القا می کند. اما اتاق به یک معنا به جهان ما تعلق ندارد. کامپوزیشن اتاق نامتعارف است. از زاویه ای که ما به صحنه نگاه می کنیم اشیاء به نحو غیرواقعی بزرگ شده یا بیرون از جای خود و در هر حال اندکی متفاوت از آن چیزی به نظر می آیند که ما در شرایط متعارف می بینیم یا انتظار داریم. یعنی به اصطلاح اتاق از زاویه کیفیات پدیداری (phenomenal qualities) اش دیده شده است نه کیفیات قابلی (dispositional qualities)، و این عمدتاً ویژگی تجربه های ما در حالت رؤیا یا در حین خیالپردازی است. بنابراین، گویی این شوق و امید به حضور دوست از دنیای واقعی به جهان رؤیاها و آرزوهای هنرمند منتقل شده است. ولی آنچه بیش از همه در بستر این عناصر برای من تداعیگر شوق (ناکام) به آن دیگری محبوب است تکرار دوتایی هاست که در این تصویر آشکارا نقاش بر آن تأکید دارد. به دیوار سمت راست نگاه کنید: دو تابلو در بالا کنار هم و دو تابلو در پایین کنار هم. در دیوار روبرو هم تابلو و آینه تقارن دوتایی را آفریده اند. درب سمت راست و درب سمت چپ تماماً کناره های تصویر را قاب می گیرند. حتی "پارچه" های آویخته در اتاق هم چهار است، یعنی دو-دو. تأکید بر دو آشکار است. و در بستر نشانه های اثر به نظرم می توان آن را آشکارگی حس لحظه او به آن دیگری، به دوست تجربه کرد. در هر حال، رابطه عاطفی من با اثر با این نشانه ها شکل یافته است.

توضیحات:

۱. به نظرم در قلمرو کارهای فلسفی درباره هنر مدرن یکی از بصیرت آمیزترین کارها نوشته ها و تأملات هایدگر متأخر است. هایدگر البته از رابطه هنرمدرن و آشکارگی وجود مطلق می گوید. ولی بسیاری کسان از جمله تیلیش تفسیری الهیاتی از کار او عرضه کرده اند که در جای خود بسیار تأمل انگیز است. هایدگر متأخر مستقیماً تفسیری بر کارهای ونگوگ و سزان دارد که عمیقاً با تجربه شخصی من از کارهای این دو هنرمند همخوان و مهربان است. درخصوص معنویت در هنر مدرن علاوه بر کارهای هایدگر و تیلیش، پیشنهاد می کنم کار کلاسیک واسیلی کاندینسکی را تحت عنوان "درباره امر معنوی در هنر" بخوانید. البته کاندینسکی طبیعتاً بر هنر نقاشی متمرکز است.

۶. مسجد آلن تون (۱۵ فوریه ۲۰۱۳)

جمعه گذشته گروهی از دانشجویان کلاس درس اسلام ام را به مسجد شهر بردم تا از نزدیک با مراسم نماز جمعه آشنا شوند و فرصتی بیابند تا با جماعت مسلمان شهر از نزدیک گفت و گو کنند. حقیقت این است که از این کار پشیمانم. امام مسجد در خطبه چهل دقیقه ای اش بدون اغراق دست کم یک ربع برای جماعت روایت خواند درباره سن پیامبران که نوح هزار سالش بود، داوود صدسالش بود، و چطور بر سر طول عمر بیشتر با خدا چانه می زدند و سر هم کلاه می گذاشتند! غوغایی از عوامیت، خرافاتی گری، تلقی قشری از دین، و اعتماد به نفسی عظیم و کاذب. خطبه کاملاً اسکیزوفرنیک و بی معنا بود. و جماعت انگار الان از روستایی در خراسان به مسجد آمده بودند. مدام از خودم می پرسیدم که ربط من با این جماعت و این اسلام (که اسلام غالب در جهان اسلام است) واقعاً چیست. هیچ احساس تعلقی به آنچه در آنجا می گذشت نداشتم. نماز را که خواندم بیرون زدم!

۷. درباره مسأله اقلیتهای جنسی (۱۸ فوریه ۲۰۱۳)

در این روزهای اخیر دوباره موج تازه ای از نقدها را درباره مواضع ام در خصوص همجنس گرایی و تا حدی خودارضایی، خصوصاً از سوی دوستان دین دار، دریافت می کنم. این پدیده به نظرم در مجموع مثبت است. اما اگر بناست این بحثها به نتایج روشنگری برسد باید طرفین بحث تصوّر روشنی از ساختار بحث و استدلال یکدیگر داشته باشند. آنچه بیش از همه برای من جالب توجه است این است که غالب منتقدان طرح و راهبرد روشن و اندیشیده ای برای ورود به بحث ندارند. بنابراین، در اینجا مایلیم به منتقدان دین باورم سه استراتژی را برای نقد نظراتم پیشنهاد کنم، شاید به این ترتیب بحث دقت و غنای بیشتری بیابد.

استراتژی اول- می توان از طریق اثبات قبح اخلاقی این رفتارها، عدم جواز دینی آنها را استنتاج کرد. صورت کلی استدلال به قرار زیر است:

(1) اگر امر الف اخلاقاً قبیح باشد، آنگاه امر الف از منظر دینی هم نارواست.

(2) رفتارهای همجنس گرایانه یا عمل خودارضایی اخلاقاً قبیح است.

(3) بنابراین، این رفتارها از منظر دینی هم نارواست.

گزاره (1) دست کم از نظر من درست است. به بیان دیگر، شرط اخلاقی بودن دین این است که دین هیچ واجب اخلاقی را مباح یا حرام اعلام نکند، و هیچ حرام اخلاقی را هم مباح یا واجب تلقی نکند. بنابراین، کافی است که منتقدان دلایلی برای قبح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه یا عمل خودارضایی ارائه کنند، و نتیجه مطلوب را استنتاج کنند. این استراتژی ای بوده است که غالب منتقدان دینی تاکنون بر وفق آن عمل می کرده اند. اما به نظر من مشکل آن در این است که اثبات گزاره (2) کار کارستانی است. دست کم در مورد رفتارهای همجنس گرایانه من در مقاله "درباره اقلیتهای جنسی" به تفصیل توضیح داده ام که این تلاش ناکام بوده است. بنابراین، منتقدان باید نشان دهند که (الف) یا استدلالهای من در آن مقاله نادرست و عقیم بوده است؛ (ب) یا استدلالهای مورد نقد من (یعنی استدلالهایی که برای تقبیح آن رفتارها اقامه شده) را می توان به نحوی بازسازی کرد که به انتقادات من در آن مقاله ایمن باشد؛ (ج) یا استدلالهای دیگری برای اثبات قبح این رفتارها وجود دارد که از چشم من پوشیده مانده، و آن استدلالها می توانند به نحو عقلاً قانع کننده ای نتیجه مطلوب (یعنی قبح اخلاقی آن رفتارها) را ثابت کنند.

استراتژی دوم- می توان از طریق اثبات نوعی نظریه حکم الهی حجیت دلایل صرفاً عقلی در تشخیص حکم اخلاقی یک رفتار را منتفی کرد. صورت کلی استدلال به قرار زیر است:

(1) عقل مستقل از دین نمی تواند حکم اخلاقی رفتارهای انسان (یا دست کم پاره ای از آن رفتارها) را تعیین کند.

(2) در مواردی که عقل مستقل نمی تواند حکم اخلاقی رفتارهای انسان را تعیین کند، حکم اخلاقی آن رفتارها را فرمان خداوند یا حکم شرع تعیین می کند.

(3) رفتارهای همجنس گرایانه یا عمل خودارضایی از جمله رفتارهایی هستند که تعیین حکم اخلاقی آنها توسط عقل مستقل ممکن نیست.

(4) بنابراین، تشخیص حکم اخلاقی این رفتارها برعهده شرع یا شارع است.

(5) حکم شرع تقبیح این رفتارهاست.

(6) بنابراین، این رفتارها اخلاقاً (و البته لزوماً شرعاً) نارواست.

به نظرم این استراتژی ای است که جناب آقای دکتر کدیور به آن متمایل باشند. من البته در مقاله "آیا اخلاق متکی به دین است؟" استدلال کرده ام که نظریه حکم الهی (یعنی نظریه ای که تشخیص حکم اخلاقی یک پدیده را تابع تشخیص دین یا شرع می کند) در همه اشکال آن غیرقابل دفاع است. بنابراین، منتقدان در پاسخ باید نشان دهند که (الف) انتقادات وارد بر نظریه حکم الهی را می توان پاسخ داد (و به آنها پاسخ دهند)؛ و (ب) اگر معتقدند که حکم شرع در مقام تشخیص حکم اخلاقی رفتارها فقط در پاره ای موارد حجیت دارد، معیار این تمییز چیست، و آیا

این معیار عقلی است یا نقلی است، یا آمیزه ای از این دو، و بر کدام مبنای عقلی می توان تعیین حدود عقل را به شرع سپرد.

استراتژی سوّم- می توان میان حکم دینی و حکم اخلاقی تمایز نهاد، و رفتارهای همجنس گرایانه را اخلاقاً مجاز اما از منظر دینی نامجاز دانست. صورت کلّی این استدلال به قرار زیر است:

(1) عدم قبح اخلاقی یک رفتار شرط کافی برای جواز دینی آن نیست. به بیان دیگر، می توان فرض کرد که یک رفتار اخلاقاً مجاز اما شرعاً نامجاز باشد.

(2) بنابراین، حتی اگر معلوم شود که رفتارهای همجنس گرایانه یا خودارضایی از منظر اخلاقی رواست، از آن نتیجه نمی شود که این رفتارها از منظر دینی هم لزوماً باید روا تلقی شود.

به نظر من گزاره اوّل درست است. شرط اخلاقی بودن دین صرفاً این است که دین هیچ واجب اخلاقی را مباح یا حرام نکند، و هیچ حرام اخلاقی را مباح یا واجب نکند. اما دین می تواند امور اخلاقاً مجاز را بنابه دلایل درون دینی و نا-اخلاقی نامجاز بداند. اصولاً و به عنوان یک قاعده کلّی ما اخلاقاً حق داریم که (تحت شرایطی) امور اخلاقاً مجاز را بنا به دلایل نا-اخلاقی نامجاز بدانیم. به بیان دیگر، از این که امری اخلاقاً مجاز است نتیجه نمی شود که ما به انجام آن امر مکلف هستیم، و انجام ندادن آن کاری اخلاقاً نارواست. برای مثال، فرض کنید که حداکثر سرعت رانندگی در اتوبان 65 مایل در ساعت است. اگر در این شرایط شما اتومبیل خود را با سرعت 68 مایل در ساعت برانید از منظر اخلاقی کار ناروایی انجام نداده اید. یعنی رانندگی با سرعت 68 مایل در ساعت اخلاقاً رواست، هرچند که قانون آن امر اخلاقاً مجاز را بنابه دلایلی نا-اخلاقی نامجاز اعلام کرده است. برای قیاس، می توان فرض کرد که رفتارهای همجنس گرایانه یا عمل خودارضایی اخلاقاً رواست، اما دین این رفتارها را بنابه دلایلی نا-اخلاقی نامجاز اعلام کرده است.

به نظر من از میان سه استراتژی فوق، استراتژی سوّم بیش از سایر گزینه ها امکان موفقیت دارد، و لازمه آن بیشتر بحثی درون دینی است. اما البته این استراتژی لوازمی دارد که قائلان آن باید به آن آگاه باشند. به فرض آنکه ایشان بتوانند بر این مبنا نتیجه موردنظر خود، یعنی عدم جواز دینی این رفتارها، را به دست آورند، باید توجه کنند که در این مدل، حکم دینی، شأن اخلاقی رفتارهای مورد بحث را تغییر نمی دهد. یعنی این رفتارها همچنان اخلاقاً مجاز است، و اگر کسی، حتی دین داران، مرتکب آن شوند، مرتکب هیچ کار خلاف اخلاقی نشده اند، بلکه صرفاً حکمی دینی را نقض کرده اند. بنابراین، حکم دین در این موارد فقط برای کسانی حجیت دارد که غایت دین را غایت خود می دانند. و بر این مبنا، تحمیل این احکام بر کسانی که بیرون از دایره دین هستند (مثلاً وضع قوانینی که حقوق انسانی و اجتماعی عاملان این رفتارها را محدود کند) خلاف عدالت و لذا اخلاقاً قبیح است. و اگر ایشان معتقد باشد که امر اخلاقاً قبیح از منظر دینی هم قبیح است، در آن صورت تحمیل آن احکام دینی بر بیرون قلمرو دین را باید از منظر دینی هم ناروا بشمارند. به بیان دیگر، از جمع میان این استراتژی و این اصل که "عدم قبح اخلاقی شرط لازم جواز دینی است"، اصل مدارا، یعنی اصل برسمیت شناختن حق ناحق بودن نتیجه می شود. به نظرم این کمابیش رویکردی است که جناب آقای یوسفی اشکوری در گفت و گوی مان در برنامه پרגار اختیار کردند.

من البته استراتژی سوّم را هم در خصوص رفتارهای همجنس گرایان و عمل خودارضایی ناکام می دانم. اما حتی اگر هم در این خصوص برخطا باشم، به گمانم این استراتژی از منظر اخلاق اجتماعی سالمتر است، و دین دارانی که به آن قائلند می توانند در عین آنکه عاملان آن رفتارها را حیث دینی ناحق می دانند، به نحوی سازگار کرامت و حقوق انسانی و شهروندی ایشان را محترم بشمارند.

توضیحات:

۱. در استراتژی سوم برای توجیه نامجاز بودن دینی رفتاری اخلاقاً مجاز به دو نوع دلیل می توان متوسل شد: دلیل نقلی و دلیل عقلی. در مورد دلیل نقلی، همانطور که در مقاله "قرآن و مسأله حقوق اقلیتهای جنسی" آورده ام، دلایل قرآنی قاطعی در این خصوص وجود ندارد. و تازه اگر معلوم شود که همجنس گرایی به معنای امروزی ما موضوعاً غیر از عمل لواط است (رأیی که برای آن در همان مقاله استدلال کرده ام) در آن صورت تمام منقولات دینی ناظر به لواط اطلاق خود را بر مقوله همجنس گرایی از دست می دهد. از قضا در نوشته های اخیر آقای دکتر کدیور این احتمال جدی تلقی شده است. اما اگر دلایل عقلی باشد، در آن صورت منتقدان باید نشان دهند کدام مصالح دینی- نااخلاقی ایجاب می کند که همجنس گرایان را به صرف همجنس گرایی از دایره مؤمنان بیرون بنهیم. در حدی که من می فهمم مطلقاً هیچ مصلحت جلی ای در این خصوص وجود ندارد. تنها راه حل این است که به مصالح خفیه متوسل شویم که در آن صورت دلیل مان در واقع دلیلی نقلی خواهد بود نه عقلی، چراکه عقل بنابه تعریف از تشخیص مصالح خفیه ناتوان است و تشخیص آن را باید از نقل طلبید. و حکم دلایل نقلی هم پیشتر معلوم شد. به بیان دیگر، یا دلیل عقلی است و مصلحت لاجرم جلی، یا مصلحت خفی است و دلیل لاجرم نقلی. این البته صورت بسیار مختصر ماجراست.

۸. رنگ و خط در نقاشی (۶ مارچ ۲۰۱۳)

من با نقاشیهایی که در آنها رنگ بر خط غلبه می کند رابطه خوشتری دارم. خط نگاه را حد می گذارد تا واقعیتی بیرونی را تجسد بخشد. اما واقعیت درونی از خط بری است. این رنگ است که ترجمان حالت درونی می شود. نقاشی خط محور نگاه را به بیرون می کشاند تا واقعیت آفاقی را تجسد بخشد- تجربه مرز می پذیرد تا بیان شود. اما در نقاشی رنگ محور نگاه به درون می چرخد تا واقعیت انفسی را بازنماید؛ تجربه بیان می شود بی آنکه مرز بپذیرد. برای من امر مقدس رنگ است تا خط.

۹. حقوق معلولان ذهنی (۱۷ مارچ ۲۰۱۳)

يکي از زيباترين و مهمترين درسهاي اخلاقي که از زندگي در غرب آموختم، شفقت و احترامی است که جامعه نسبت به کسانی می ورزد که از لحاظ جسمی یا ذهنی با دشواری روبرو هستند و به کمکهای ویژه نیاز دارند. خصوصاً این را از آمارتیا سن و مارتانوسباوم آموختم که عدالت در جامعه تحقق نمی یابد مگر آنکه جامعه بکوشد شرایطی را فراهم آورد که این اعضای جامعه به سطحی برآیند که امکان استفاده از فرصتهای اجتماعی را بیابند. اما زیباترین بخش این دغدغه شریف و اخلاقی آنجاست که جامعه می کوشد این افراد را مشفقانه در متن مناسبات انسانی و اجتماعی خود بپذیرد. یادم است که در سانتاباربارا بیشتر روزها برای کار بر روی پایان نامه ام به کافی شاپ کتابفروشی بزرگی می رفتم که در نزدیکی مرکزی برای حمایت از کودکان و نوجوانانی با چالشهای ذهنی بود. هر روز صبح يك گروه ده دوازده نفر از این کودکان و نوجوانان به همراه مربی هایشان به کتابفروشی می آمدند تا بخشی از روزشان را در میان مردم بگذارند. بچه هایی بغایت مهربان و دوست داشتني. و تمام کسانی که در کتابفروشی بودند از کارمندان و مشتریان با آغوش باز این بچه ها را در میان خود می پذیرفتند. و بچه ها با چه لذتی در دوستی با مردم عادی شکفته می شدند و روزشان خوش می شد، و با خنده ها و مهربانی های شیرین شان روز همه ما را خوش می کردند.

۱۰. کابوس شبانه و نت های موسیقی (۲۵ مارچ ۲۰۱۳)

شبها، لبه ي مرزخواب و بيداري، براي من اقليم وحشت و مکاشفه است. وقتي از لبه مرز خواب رد مي شوم، حساسيت دردآلودي در من بيدار مي شود که ابعاد ذره اي عاطفه را غول آسا مي کند. در تاريخاي عمق وجود ما هسته هاي متراکمي از عاطفه در دل خاطره هاي کوچک و فراموش شده پنهان است، و تا خودآگاهي در سرآشيبني خواب سر مي خورد و محو مي شود، حبابهاي کوچک صدها خاطره گنگ و فراموش شده از ژرفاي تاريخي به سطح هجوم مي آورد و مي ترکد. مفهومي نيست تا به کمک آن اين توفان درهم آشفته عواطف را مهار کني. فقط حس دردناک زمان از کف رفته است. هيولاي سياهي که در ژرفاي سياهي بي تابانه مي لولد. و من نوميدانه دستم را دراز مي کنم شايد ته رشته خودآگاهي را بگيرم، شايد ته مانده مفهومي را بيابم که بر آن بياويزم تا غرق نشوم، تا خفه نشوم. چيزي بي تابانه از من بيان مي طلبد، من دهانم را باز مي کنم اما از بيان آن، از هرگونه بياني، ناتوانم. مثل غريقي که زير آبهاي سبز وحشت زده براي بلعيدن هوا دهان باز مي کند.

اما تازگيها کشف جالبي کرده ام: شبها با موسيقي مي خوابم. تا از لبه مرز خواب رد مي شوم و حبابهاي خاطره با هسته هاي متراکم عواطف شان به سطح هجوم مي آورند، اتفاق جالبي مي افتد: عواطف بي نام با نتهاي موسيقي جفت مي شوند، و يکباره نام مي پذيرند، گنگي شان گويا مي شود. کاري را که در بيداري خودآگاهانه به کمک مفاهيم مي کنم، در خواب ناخودآگاهانه و وراي مفاهيم، نت هاي موسيقي براي من مي کنند. حالا هيولاي سياه محتاطانه از شولاي تاريخي بيرون مي خزد و کنار شعله هاي موسيقي لم مي دهد و مي گذارد که نوازشش کنم. حالا ديگر از خوابهايم نمي ترسم، ديگر خفه نمي شوم.

۱۱. تنهایی یا تنها بودن؟ (۱ آوریل ۲۰۱۳)

من از تنها بودن عمیقاً لذت می برم، از تنهایی است که می ترسم. تنها بودن خلوت خودخواسته است، مجالی است تا صدای درون خود را بشنوی، با او همسخنی و همنشینی کنی، و بر فاصله ای که در عمق وجود توست فائق آیی. خلوت برآمده از تنها بودن مرهم است، جراحتهی عمیق را در تو التیام می بخشد. اما تنهایی زخم است. رفتن عزیز است بی آنکه رشته ای او را به بازگشت برانگیزد. درک سوگناک این واقعیت است که هیچ رشته ای میان تو و او چندان استوار نیست که او را به تو بازگرداند. آن کس که رفت شاید هرگز بازنگردد. تنهایی درک تنهابودن ناگزیر و مقدر من است. کشف تنهایی وجود است.

مرد بر کرانه دریا غروب خورشید را نگاه می کند و در فراخنای سکوت لحظه به سوی افقهای دوردست سر می خورد. مرد از تنهابودنش لذت می برد. مرد بر کرانه دریا غروب خورشید را نگاه می کند، و در تنگنای خاطره به یاد می آورد که محبوبش هرگز باز نخواهد گشت، که هیچ محبوبی باز نمی گردد. مرد از تنهایی اش رنج می برد.

تنهابودن زورقی بر تالاب اشراق است، تنهایی سقوط آزاد در چاه وحشت.

۱۲. مرزهای تن (۲ آوریل ۲۰۱۳)

تن در مرزهای فیزیکی اش به پایان نمی رسد. بدن تا شعاعی پس از پایان یافتن مرزهای فیزیکی اش در هاله ای غلیظ از حرارت و بو تداوم می یابد. انگار تن صلب یکباره رقیق و نامرئی می شود تا رفته رفته در مرزی ناپیدا محو شود. حریم جسم از حدود آن هاله غلیظ بو و حرارت است که آغاز می شود نه از مرزهای صلب آن. و فاصله میان مرزهای آن هاله و حدود صلب بدن، حریم محرمیت است، فاصله اروتیک است. محرمیت از آنجا آغاز می شود که دیگری آرام از مرزهای هاله پیرامون تن ات می گذرد، تن ات را می ساید بی آنکه به مرزهای صلب تن ات ساییده باشد. سرگل مغازله در این فاصله اروتیک دست می دهد، یعنی در آنجا که شوق چندان است که از مرز بگذری، و شرم چندان که از حد نگذری. لحظه مغازله وقتی است که هاله بو و حرارت دیگری از مرزهای تن نامریی ات می گذرد، با آن درمی آمیزد، و تو در لرزشی خوش و خفیف درمی یابی که در آغوش گرفته است، بی آنکه لمس ات کرده باشد. این فضای تنگ نامتناهی اقلیم شکفتگی و آفرینشگری است. اگر شیخ بودم فتوا می دادم که خدا را در این فاصله بجویید!

۱۳. مادر بزرگ مادری (۵ آوریل ۲۰۱۳)

چهار یا پنج سالم بود. به گمانم برای اولین بار سوار قطار می شدم- قطار تهران به گرگان. با مادرم به دیدار مادر بزرگ مادری ام می رفتیم. پیرزن در خانه قدیمی اش تنها زندگی می کند. پدر بزرگم سالها پیش درگذشته بود، و فرزندان خانه هر کدام از پی زندگی خود به سویی رفته بودند. اتاقهای خالی خانه سرشار از خاطرات روزهای پرهیاهوی یک خانه شلوغ بود. تنها خاطره ای که از خانه دارم حیاط بزرگ خانه بود که تقریباً متروک شده بود. مادرم روزهایی را به یاد می آورد که "خانم" در باغچه های بزرگ حیاط خانه سبزیجات می کاشت یا گلهای بزرگ کوکب می پروراند. و عطر بهارنارنج که حیاط را مست می کرد. در گوشه حیاط متروک ماشین اسباب بازی پلاستیکی بزرگ قراضه ای افتاده بود که تقریباً چیز زیادی از آن نمانده بود. نمی دانم از کجا آمده بود. چند روزی را پیش خانم ماندیم. وقت بازگشت رسید. بعد از ظهر بود. بوسیدیمش. و ما را تا دم در حیاط بدرقه کرد. به ایستگاه راه آهن رسیدیم. قطار گرگان به تهران رسید. در قطار که نشستیم از پنجره بیرون را نگاه کردم. یکباره خانم را دیدم که چادر به سر در کنار سکوی راه آهن نشسته بود و برای ما دست تکان می داد. طاقت نیاورده بود. پشت سر ما سوار تاکسی شده بود و خودش را به ایستگاه رسانده بود. چادر خانگی اش را به سر داشت و اندام کوچکش در حالت چمباتمه کوچکتر شده بود. قطار به راه افتاد. با مادرم کنار پنجره ایستادیم و برایش دست تکان دادیم. همچنان که نشسته بود، گوشه چشم اش را پاک کرد و برایمان دست تکان داد. و یواش یواش دور شد و دور شد و دور شد. آخرین باری بود که دیدمش.

۱۴. مقصد (۸ آوریل ۲۰۱۳)

چویدستی ام را برداشتم و بیرون زدم. آفتاب بعدازظهر ولرم است، و بوی بهار می آید. کوره راه جنگلی از رخوت زمستانی بیدار شده است. آواز پرنده ها بازگشته است. و گه گاه در لابلای انبوه درختان چشمان درشت آهوئی می درخشد که سرچرخانده خیره می پایدم. سنجابهای بازیگوش دوباره جست و خیز کنان به جنگل بازگشته اند و از درختی به درختی می پرند. تا پایم را در کوره راه جنگلی می گذارم، نسبت ام با زمان و مکان تغییر می کند. انگار خودآگاهی ام به تعلیق درمی آید. به خلسه ای شیرین فرومی روم. و تمام حس هایم بیدار می شود. صداهای دور، بو جنگل مرطوب و چوب سوخته، غوغای رنگها، و نوازش نسیم بر گونه هایم را حس می کنم بی آنکه درباره شان بیندیشم. نفس عمیق می کشم و بهار را به ریه هایم فرومی فرستم. چقدر سبک ام امروز! کوچکترین انقباضی در بدنم نیست. احساس آرامش و امنیت می کنم، مثل جنینی که در گرمای رحم مادر غوطه می خورد. دیگر هروله ای برای رسیدن به ایستگاه بعدی نیست. مقصد همین جاست. با خودم می گویم، "از این بهتر نمی شود. تمام زندگی برای همین یک لحظه است."

۱۵. خداوند و پاهایم (۹ آوریل ۲۰۱۳)

من با پاهایم رابطه عاطفی خیلی خوبی دارم. انگار که دماسنج روح من اند. خستگی و اضطراب روحی ام نخست در پاهایم ظاهر می شود، و حس عمیق آرامش روحی را هم نخست در پاهایم حس می کنم. عمیقترین لذت حسانی من وقتی است که کسی آرام بر روی پوست پایم و عروق متورم آن دست می کشد- تقریباً بی درنگ از فرط لذت حسی به مرز بی خودی می رسم! عمیقترین تجربه های آرامش بخش معنوی را هم در پاهایم حس می کنم. گاهی که وقتم خوش است در میانه شب پاهایم در چنان آرامشی غوطه می خورد که بی اختیار دستهایم را دراز می کنم و فضای اطرافم را چنگ می زنم. انگار روح من در پاهایم متجسد شده است. برای همین است که شورمندانه ترین لذت های اروتیک و ژرفترین لذت های معنوی را از طریق پاهایم تجربه می کنم. پای من حسانی ترین تجربه های جسمانی ام را با ژرفترین تجربه های معنوی ام درمی آمیزد- برای من ملتقای امر مقدس و امر اروتیک است!

۱۶. پیری، زمان، مکان (۱۱ آوریل ۲۰۱۳)

به نظرم هرچه از جوانی دورتر و به پیری نزدیکتر می شوم نسبت ام با زمان و مکان تغییر می کند. در جوانی هستی ما خیزی جسورانه به سوی آینده است. هویت ما بیشتر از آنکه در اکنون باشد در آینده نهفته است. تجربه انضمامی من از زمان همین "خیز وجودی به سوی آینده" بود، خیزی که به نظرم نام دیگرش "امید" است. رؤیاهای من هم بیشتر از جنس آینده بود- بیشترشان برآمده از تخیلی بود که اکنون را به آینده می برد یا آینده را به اکنون می آورد.

اما اکنون که رفته رفته میانسالی را پشت سرمی گذارم، زمان برایم از آینده به گذشته می چرخد. هویت ام که وقتی در آینده انتظارم را می کشید، اکنون در پشت سرم برایم دست تکان می دهد. یعنی برای یافتن اش باید سر به عقب بچرخانم. این روزها تجربه انضمامی من از زمان همین "چرخاندن سر به عقب" است. چرخشی که شاید نام دیگرش "حسرت" باشد- حسرتی همراه با تنبّه. رؤیاهای من هم بیشتر از جنس گذشته شده است- بیشترشان برآمده از حافظه اند که اکنون را به گذشته و گذشته را به اکنون می آورد.

اما عجیب تر از آن تغییر نسبت من با مکان است. در جوانی جهان واقعی غالباً همین جهان صلب و بیرونی است که جهان مشترک ماست و کمابیش به زبان ریاضی بیان پذیر و تابع قوانین فیزیکی است. حواس جوان هم که دروازه های او به سوی این جهان فیزیکی است، تیز و گشوده است: خوب می بیند، خوب می شنود، خوب می مزد، و مهمتر از همه شور حیات او را به سوی دیگری و دیگران می کشاند. عشق می رسد، فرزندان می آیند، و هزار و یک رشته او را به این جهان پیوند می دهد، و او را در متن آن استوار نگه می دارد.

اما با دررسیدن پیری رفته رفته پنجره های ما به روی جهان خارج کدر می شود. چشم خوب نمی بیند، گوش خوب نمی شنود، نوبت عاشقی سرمی رسد، عزیزان یک به یک می روند، و دیگر کمتر چیزی تو را به آن جهان صلب پیوند می دهد. اینجاست که فرد رفته رفته از جهان بیرون فاصله می گیرد و به جهان درون و خصوصاً به دنیای خاطرات فرو می رود. انگار ناخودآگاه فرد صدای گامهای مرگ را دورادور می شنود، و تنها رشته ای که می تواند به آن بیاویزد هویتی است که در حافظه مانده است- هویتی که در گذشته جا مانده است. به همان میزان که فرد با گذر عمر نشانه های هویتش را در جهان بیرون از دست می دهد، به سوی نشانه های هویت اش در جهان درون- در اقلیم خاطره ها- پناه می برد. و جهان فرد رفته رفته از آن جهان صلب تابع منطق فیزیک و ریاضی به جهان لغزنده و گریزپای رؤیاها و خاطرات بدل می شود.

این تغییر جهان را حکیم نهیلیستی مانند بکت احتمالاً تغییر موقف وجودی ما در تماس با عدم می داند- عقب کشیدن ناگهانی وجود در رویارویی با شبیح مرگ (مالون می میرد)، و حکیم عارفی مانند مولانا هم شاید آن را برزخی میان دو اقلیم بداند- وقتی که از اسب پیاده می شوی تا پا در قایق بگذاری.

۱۷. به احترام آهوها (۱۲ آوریل ۲۰۱۳)

نم بارانی زده بود و خاک نمناک بود. از خم کوره راه که گذشتم در فاصله چند آهو در میانه راه ایستاده بودند و مرا خیره می پاییدند. بی حرکت ایستادم، به چویدستی تکیه زدم، و نگاهشان کردم. چند لحظه بعد چند دوچرخه سوار از راه رسیدند. مرا دیدند که با چویدستی ام در میانه کوره راه خیره ایستاده ام. تعجب کردند. اما تا آهوها را دیدند، فهمیدند. آرام از دوچرخه هایشان پایین آمدند، و در سکوت به انتظار ایستادند. آهوها کمی نگاه مان کردند، و بعد خرامان خرامان به دل انبوهی جنگل زدند. به روی هم لبخندی زدیم، و به راه افتادیم.

۱۸. صدای درون (۱۳ آوریل ۲۰۱۳)

در درون ما جریان سیال صدایی همیشه جاری است. سکوت تنهایی مجال می دهد که با آن صدای همیشه جاری ارتباط یابیم. تقریباً در تمام ساعات خواب و بیداری نوعی گفت و گوی درونی وفقه ناپذیر در من جاری است. صدای درونی زبان و منطق خاص خود را دارد. برای من اقلیم شهود و حکمت گرم است- حکمتی که از دل گداخته های عاطفه بیرون می تراود. گاهی طنین این صدا شبها بیش از هروقت دیگر قوت می گیرد- مثل سیلابی که بر ضمیرم هجوم می آورد. و چه لذت ژرف معنابخشی است! انگار باد ملسی می وزد و مه های روی تالاب را کنار می زند، و یکباره عکس ماه روشن، شفاف، برهنه بر آب می درخشد. ابهام تاریکی در روشنای رازآلود مهتاب به حاشیه ها می لغزد. و با خودم می گویم: "به! همین بود!... چرا تا به حال ندیده بودمش؟! در اقلیم درون آن صدا بی خش و گویاست و حکمتش رازگشاست. اما صدا در آن اقلیم گرفتار است، مثل ناله ای در دل کابوس شبانه است که نومیدانه به خود می پیچد بی آنکه به بیرون بترآورد. گاهی شتابزده دست و پا می زنم، به بیرون می پریم، و در گنجی برزخ دو عالم، رازگشوده را می قاپم در بغل می گیرم، عجلانه برکاغذ می نویسمش که به پایش بندی بسته باشم که نگریزد. اما وقتی که چشم باز می کنم و می خوانمش، انگار که قرنهاست که گریخته است: حکمت به بلاهت بدل شده است! صدای درونی ناز دارد، به منطق تناظر یک به یک ترجمه تن نمی دهد. نمی توانی بندی به گردنش بیاویزی و از آن عالم به این عالم بکشانی اش. مثل خواب است که وقتی در آن هستی از هر واقعیتی مسلم تر و بدیهی تر است، اما تا از آن برمی خیزی و بیانش می کنی، از آن چیزی جز روایتی از هم گسیخته و بی معنا نمانده است. معنای ژرف صدای درونی تا جامه زبان می پوشد محو می شود. و این وضعیت نفس گیری است که بی تاب و مستأصلم می کند. کسی باید این صدا را بشنود، وگرنه از سنگینی بار آن خواهم مرد. اما آن صدا تا فاصله نفس را طی می کند، یعنی از درون به بیرون می خزد، مسخ می شود، بیگانه ای می شود که دیگر نمی شناسمش. فقط گاهی، گاهی، گاهی در لحظات نادری آن صدای درون از پنهانی ضمیر به بیرون می تراود و خجولانه خود را نه در محتوای کلام که در آرایش واژگان، یا لرزش صدا، یا لحن و آهنگ کلام- نه خود کلام، لحن و آهنگ آن- نشان می دهد. برای یک لحظه، فقط یک لحظه نادر، در فاصله سکوت دو کلام می درخشد و می گریزد- و درست در این یک لحظه است که تو مرا بی آنکه سخنی گفته باشم، یا سخن تازه ای گفته باشم، بروشنی روز می بینی. انگار یکباره در دل ابرهای سیاه کلام برقی می درخشد، و در روشنای آن می بینی که من آنچه می گفتم نبودم- تمام آنچه بودم که نمی گفتم. تمام آن گفتن ها برای این نگفتنی بوده است. این لحظه اشراق است. این لحظه شهود است. این چراغ رابطه است که روشن می شود.

توضیحات:

۱. به نظرم اینها تجربه های بسیار شایع و متعارفی است که همه ما کمابیش داریم. و علاوه بر آن من بیشتر مایلم فکر کنم که تجربه های عرفانی کمابیش در فضاهای مشابهی رخ می دهد- یعنی تجربه های متعارفی است در سپهر امور عادی و هرروزینه ما. مشاهده سویه الهی جهان بخشی از تجربه هر انسانی است و باید باشد- تفاوت ما با عارفان این است که آنها با حساسیت روحی بیشتری این لحظات را شکار می کنند، و به تعبیر شما به نحوی به آن صورت خارجی می بخشند- یعنی آن صدا از درونشان به جهان بیرون راه می یابد، و از چنان قوتی برخوردار است که ما و جهان ما مخاطبان را- یا به تعبیری که این روزها بیشتر ترجیح می دهم- "موقف وجودی" ما مخاطبان را تبدیل و جابجا می کند.

۱۹. لذت شنیده شدن (۱۵ آوریل ۲۰۱۳)

گفتن راهی به روشنایی و وضوح است- چهره بخشیدن به اشباحی است که درهم می لولند، و سنگینی حضور نامریی شان را روی پوست تن ات حس می کنی. گفتن راهی برای آفریدن فاصله است، و فاصله شرط شناخت است. با گفتن میان خود و خودت فاصله می گذاری تا خودت را ببینی. مراقبه و خودشناسی بدون فاصله نمی شود. اما آنچه برای من رهایی می آورد "گفتن" نیست، "شنیده شدن" است. "گفتن" در اصل تک گویی است. با گفتن به اشباح ام صورت زبانی می بخشم، و آنها را به سوی دیگری که شاید در آن سوی تاریکی نشسته باشد، پرتاب می کنم. "گفتن" تلاش برای فراتر رفتن از خود است، بی آنکه لزوماً از خود فراتر بروی. اما گاهی در لحظاتی نادر "گفتن" یکباره سبک ات می کند. انگار دودهای تیره و سنگینی که به قول مولانا خانه درون ات را انباشته، یکباره روزنی به بیرون می یابد و "دود تلخ از خانه ات کم می شود"- اینجاست که درمی یابی "گفتن" تو با "شنیده شدن" او همراه شده است. دیگری تو را می شنود، و این معجزه ای است که تحقق اش را در آینه احوال خودت، با نگاه کردن به درون خودت، تحقیق می کنی. وقتی که یکباره دود سنگین درون ات به بیرون مکیده شد، و جریان هوای تازه ریه هایت را پر کرد، در می یابی که کسی جایی تو را شنیده است. گوش تو پنجره ای در وجود من می شود، و من یکباره از راه گوش تو از خودم فراتر می روم، مرزهایم را پشت سرمی گذارم. "گفتن" تلاشی برای حفره کردن زندان است، "شنیده شدن" راه جستن به آن سوی حصار است. تو با شنیدن ات فقط اندوه مرا تسکین نمی دهی، پنجره ای در زندان وجودم می شوی، مرا بسط می دهی، مرا به افقهای فراختر پیوند می دهی. ما برای گفتن نمی گوییم، برای شنیده شدن است که می گوییم.

۲۰. دموکراسی و بستر معاشقه (۱۷ آوریل ۲۰۱۳)

بستر معاشقه مهمترین جایی است که افراد با اساس شخصیت خود حاضر می شوند. بستر معاشقه زمینه ای برای رها شدن وجه بدوی و غریزی سرشت ماست. از همین روست که کسانی مدعی شده اند که معاشقه هرچه رهاتر و غریزی تر باشد، کامیاب تر و لذت بخش تر است. عادات جنسی ما آینه تمام نمای شخصیت پنهان ماست. اکتاویو پاز می گفت که "مردانگی" در دو جا ظاهر می شود: میدان جنگ، و بستر معاشقه. از منظر "مردانه" رابطه عمیقی میان جنگ و سکس است. در هر دو میدان "مردانگی" ربط عمیقی با ژرفترین غرایز سرکوب شده جنس نر دارد: غریزه کشتن و غریزه تجاوز. البته در مناسبات تمدنی متعارف این غرایز به صورتهای تصعید یا تلطیف شده تغییر شکل می دهند. اما همچنان در میدان جنگ و بستر معاشقه مجال ظهور عریان تری می یابند. رابطه عمیق جنگ و سکس (کشتن و تجاوز) در تجربه "مردانه" همچنان در زبان جنسی ما حاضر است. هنوز هم فاعلیت "مردانه" در عمل جنسی خود را در افعال "تصاحب کردن" (از جانب مرد) یا "تسلیم شدن" (از جانب زن) - و بسیاری تعبیر مشابه- نشان می دهد- تعبیری که آشکارا از حوزه زبانی مربوط به جنگ وام گرفته شده است. به بیان دیگر، به نظر می رسد که از نگاه "مردانه"، مهمترین مدل برای فهم و تنظیم مناسبات انسانی- در بدوی ترین و غریزی ترین سطح آن- مدل عمودی قدرت، یعنی مدل "سلطه گر- سلطه پذیر" است- مدلی که اوج کامیابی را در تصاحب کردن (از جانب مرد) یا تسلیم شدن (از جانب زن) می داند. اما به نظر می رسد که بستر معاشقه فقط مکانی برای تشفی تمناهای جنسی نیست. تماس عاطفی دو بدن یکی از مهمترین و مؤثرترین راههای مفاهمه در قلمرو مناسبات بشری است. معاشقه فهم دیگری از طریق بدن، خصوصاً از طریق پوست، یعنی بزرگترین عضو حسی بدن- است. اما به نظر می رسد که مدل جنگی "سلطه گر- سلطه پذیر" که بر رابطه عمودی قدرت بناشده است، بیشتر به نوعی تک گویی می ماند- یک طرف (یعنی سلطه گر) می گوید و طرف دیگر (یعنی سلطه پذیر) می شنود. در حالی که معاشقه به مثابه مفاهمه بر مبنای الگوی کاملاً متفاوتی امکان پذیر است- مدلی مبتنی بر رابطه افقی و برابر میان طرفین مناسبات جنسی. به بیان دیگر، معاشقه راهی برای مفاهمه نخواهد بود مگر آنکه مدل جنگی "سلطه گر- سلطه پذیر" به مدل تفهّمی "گفت و گو" بدل شود. به نظرم بستر معاشقه بیش از هر جای دیگری در مناسبات انسانی در برابر منطق گفت و گو مقاومت می کند. شاید یکی از مهمترین دلایلی این باشد که مدل جنگی چندان در ژرفای ذهن و روان ما ریشه دوانده است، که مردان و زنان فقط وقتی در قالب این مدل نقشهای جنسی خود را ایفا می کنند، مناسبات جنسی را عمیقاً لذت بخش و برانگیزاننده می یابند. شاید باید آموختن منطق گفت و گو و تمرین دموکراسی را از بستر معاشقه آغاز کنیم.

۲۱. پس زمینه سفید زندگی (۱۸ آوریل ۲۰۱۳)

انبوهی از هیاهو تقریباً در تمام ساعات روز (وحتی شب) در پس زمینه زندگی ما جاری است. این هیاهوی پس زمینه ای بی آنکه شنیده شود مثل سیلی بی وقفه به درون ما سرریز می شود و فضای عاطفی ما را عمیقاً تحت تأثیر قرار می دهد. ما نسبت به تغییراتی که در متن محیط زندگی مان رخ می دهد حساس و آگاهیم، اما به سرعت از تغییراتی که در پس زمینه زندگی مان رخ می دهد غافل می شویم. برای مثال، کمتر توجه می کنیم که تغییر زندگی روستایی به شهری از جمله صداهای پس زمینه ای زندگی ما را نیز تغییر می دهد. در زندگی روستایی صداهای پس زمینه ای با طبیعت نزدیکی بیشتری دارد: صدای باد در شاخ و برگ درختان، صدای ناله های جغدی در دوردست، ترانه خوانی پرنده ای سحرخیز، زمزمه رودخانه ای که از پای تپه می گذرد، صدای زنگوله گله تازه از چرا بازگشته، و اما تا به شهر می آییم صداهای پس زمینه تغییر می کند: بوق ماشینها در خیابان، صدای گاه به گاه زنگ مخصوص تلفن همراه که خبر از رسیدن ایمیلی تازه می دهد، صدای هوهوی دستگاه تهویه مطبوع، صدای مداوم موتور وسایل برقی خانه، آژیر آمبولانس که از دوردست می گذرد، و به نظرم نوع صداهای سفید پس زمینه نقش بسیار مهمی در احوال عمیق روحی و وجودی ما دارد. بخش مهمی از واردات وجود ما از پس زمینه سفید زندگی مان مستقیماً به ژرفای ناخودآگاه مان می خزد، و ساختار ژرف روان ما را شکل می دهد. برای مثال، من هرچه صداهای سفید پس زمینه ای ام از صداهای طبیعت دورتر می شود، احساس غریبگی و اضطراب بیشتری می کنم، و وقتی که به آغوش طبیعت می روم و صداهای سفید پس زمینه ای ام از متن طبیعت برمی خیزد، احساس آرامش و قرار بیشتری می کنم. یا هرچه صداهای سفید پس زمینه ای ام در هم و آشفته تر باشد، روح و ضمیرم آشفته تر می شود، و هرچه صدای سفید پس زمینه ای ام آهنگین تر و موزون تر باشد، فضای ذهنی و روانی ام بسامان تر و روشن تر می شود. برای همین است که وقتی با دانشجویانم قرار ملاقات دارم، غالباً موسیقی بسیار ملایمی با صدای کم در پس زمینه می گذارم، در اتاقم عود می سوزانم، و تنها منبع روشنایی اتاقم نور بسیار ملایمی است که از پنجره به درون می تابد. این فضای نیمه تاریک و لمیده در نوای ملایم موسیقی و عطر رازآلود عود یکباره حال دانشجویم را تغییر می دهد، آرام اش می کند، شتاب فضای روانی اش را آهسته می کند، و بی آنکه خود توجه کند با آرامش و تمرکز بیشتری درگیر گفت و گو می شود، و غالباً گفت و گو را در سطحی شخصی تر و وجودی تر می فهمد و تجربه می کند. به نظرم مراقبت از پس زمینه سفید زندگی بخش مهمی از بهداشت روانی و مراقبه معنوی است.

۲۲. مهاجرت (۲۰ آوریل ۲۰۱۳)

مهاجرت تجربه سنگینی وجود است. وقتی که در وطن هستی برگرده شبکه عظیم و درهم تنیده ای از روابط آشنا و مألوف نشسته ای- شبکه ای که وزن وجودت را توزیع و تحمل پذیر می کند. اما در موقعیت مهاجرت این شبکه حمایت کننده از دست می رود، و یکباره تمام وزن وجودت به پاهای خودت منتقل می شود، و سبکی تحمل پذیر وجود یکباره به سنگینی گاه تحمل ناپذیری بدل می شود. به این معنا مهاجرت خصلت معرفت بخش دارد- یعنی فرد برای نخستین بار وزن خود را مستقیماً تجربه می کند، و امکان تازه ای برای خودشناسی می یابد. اما سنگینی وجود، موقعیت تهدید آمیزی است- وقتی که تمام سنگینی وجود یکباره بر دوش خودت می افتد، زیر بار آن به سمت فروپاشی می روی، و این زنگ خطر تمام وجودت را به وضعیت تدافعی می برد- مثل خاریشتی که در رویارویی با خطر به خود می پیچید. اما وقتی که فرد به آستانه فروپاشی می رود، یعنی رشته های صلب وجودش سست می شود، امکان بازآرایی و بازآفرینی هم بر او گشوده تر می شود. می توانی در این موقعیت تازه آرایش وجودت را تاحدی تغییر دهی. درست است که در جهان بیگانه فقدان شانه های حمایتگر عزیزان حس عمیق ناامنی را در ما دامن می زند، اما فقدان چشمهای کنجکاو و قضاوت پیشه آشنایان فضای تازه ای برای تغییر و بازآفرینی خودی تازه فراهم می آورد. هویت ما تاحدّ زیادی در گرو نگاه دیگران است. وقتی که آن "دیگران" را پشت سر می گذاریم، گویی بخش مهمی از هویت مان را پشت سر نهاده ایم. اما این غیبت "دیگران" و به تبع تعلیق هویت در جهان تازه به ما امکان می دهد که در برزخ میان رفتن "دیگران" قدیم و هنوز-نیامدن "دیگران" تازه دوباره در ساختار وجودمان تأمل کنیم، و از این فرصت میان پرده ای برای تغییر ساختار و حدود خود بهره بجوییم. یعنی موقعیت تهدید (تهدید هویت قدیم) را به موقعیت امکان (امکان آفریدن هویتی تازه) بدل کنیم. مهاجرت به این معنا "موقعیتی مرزی" است، برزخ نه این و نه آن است، فضای تعلیق و بی تعلقی است. و همین آن را به مجالی برای تغییر حدود "من" بدل می کند. و شاید این از جمله عواملی بوده است که سنت هجرت و سفر را برای سالکان طریق تجربه ای دردناک اما غالباً شکوفاننده می کرد.

۲۳. خانم ادهم (۲۱ آوریل ۲۰۱۳)

کلاس دوم راهنمایی بودم. مدرسه مان مختلط بود. تا جایی که یادم می آید همیشه دانش آموز درس خوان و سربه راهی بودم. در خانه اما در سایه خواهر و برادر بزرگترم کمتر به چشم می آمدم (هرچند که می دانستم در خفا فرزند محبوب مادرم هستم!) به گمانم درخشش تحصیلی برایم راهی برای ابراز وجود و از سایه درآمدن بود. در این مدرسه تازه برای اولین بار شاگرد ممتاز بودن امتیاز دیگری هم برایم داشت: محبوب دختران کلاس شده بودم! اما به نظرم مهمترین اتفاقی که در آن مدرسه برایم رخ داد در کلاس درس ریاضی بود. عاشق هندسه بودم (هرچند برخلاف توصیف فروغ هیچ وقت از این بابت احساس تنهایی نکردم!) معلم ریاضی زنی پرجذبه و جدی بود، و در کارش مسلط و ماهر: خانم ادهم. میانه مان بسیار خوب بود. یادم می آید که زنگ آخر بود، و خانم ادهم یکی از قضایای مشکل هندسه را درس می داد، و من در طول کلاس از دل درد به خودم می پیچیدم، و مطلقاً چیزی از درس نمی فهمیدم. برایم مثل فاجعه بود که درس را نمی فهمم. بغض کرده بودم و سرم پایین بود. کلاس که تمام شد، همه رفتند، خانم ادهم مرا دید که با حال زار روی صندلی نشسته ام. پرسید: "نراقی چی شده؟" ("نراقی" را همیشه با کسر "ن" تلفظ می کرد!) با بغض و گریه گفتم که درس امروز را نفهمیده ام. کیفش را دوباره روی میز گذاشت و به جلوی تخته سیاه برگشت، و دوباره تمام درس را از ابتدا تا انتها برایم گفت. این بار مطلب را فهمیدم. گل از گلم شکفت. خداحافظی کردم و رفتم. روز بعد زنگ اول ریاضی داشتیم. خانم ادهم وارد شد. همه پیش پایش برخاستیم. به انتهای کلاس رفت و میان دو ردیف نشست، و همان اول کار اسم من را صدا کرد که برو پای تخته و قضیه دیروز را اثبات کند. من هم رفتم و با شور و حرارت مشغول اثبات قضیه شدم. در همین بین شنیدم که به دانش آموزانی که در اطرافش نشسته بودند به آرامی گفت که "از این پسر یاد بگیرید!" کسی نام دانش آموز دیگری را برد که او هم خوب است. خانم ادهم محکم و قاطع جواب داد: "اما نراقی (به کسر "نون") یه چیز دیگه اس!" خودم را به نشنیدن زدم، اما قند توی دلم آب شد. یکباره با شگفتی احساس کردم که انگار برای نخستین بار خودم را از بیرون و از چشم دیگری دیدم: حس عجیب نوعی آگاهی درجه دوم- حس آگاهی نسبت به خود. تا جایی که به یاد دارم، برای اولین بار در زندگی ام بود که چنان حس و تجربه غریب و شیرینی داشتم. انگار برای اولین بار خودم را در آینه کلام پرعطوفت او دیدم و پذیرفتم. احساس شادی ناشی از ستایش مهربانه او با حس اعجاب ناشی از یک آگاهی تازه درآمیخت. این اولین لحظه خودآگاهی عمیق من بود. سال بعد مدرسه تماماً دخترانه شد، و پسرها هر کدام به مدرسه ای رفتند. خانم ادهم را اما یکبار دیگر در خیابان شریعتی نزدیک ایستگاه یخچال دیدم. از مدرسه برمی گشتم که با اتومبیلش از کنارم گذشت. تا من را دید بسرعت کناری کشید و ایستاد. با شوق به سوییچ رفتم. دلم برایش تنگ شده بود. سلام کردم. در نهایت محبت احوال را پرسید. گپ کوتاهی زدیم و رفت. دیگر هرگز ندیدمش. اما آن جمله عطوفت آمیزش و لحظه انکشاف ناشی از آن هرگز از خاطرم نرفت.

۲۴. سفر به کرانه موراکامی (۲۳ آوریل ۲۰۱۳)

کتابی از موراکامی می خواندم: مرد جوان در انبوهی جنگل وحشی راه گم کرده بود، و یکباره در کناره رودخانه شبخ دورنمای دهکده ای را دید. پرستار نامم را به صدای بلند خواند. برخاستم و به دنبالش به درون اتاق کوچک خون گیری رفتم. بازویم را گرفت و به رگ متورم دستم چندبار ضربه زد و نوار پلاستیکی را سفت به دور بازویم بست. سرم را برگرداندم. تیزی سوزن را برای لحظه ای احساس کردم. چشمانم را بستم و نفس عمیق کشیدم. دشوار می توانستم از میانه جنگل راه بیابم. هوا دم کرده و گرم بود و دلم اندکی آشوب بود. دهکده را در دوردست می دیدم. کلبه های سفید و تمیز به ردیف در کناره رودخانه صف کشیده بودند. اما نشان از کسی نبود. انگار تمام اهالی از بلایی آسمانی گریخته باشند. همه چیز دست نخورده مانده بود. احساس آرامش عمیقی می کردم. انگار تمام خستگی عالم را از دوش ام برداشته باشند. هرچه نزدیکتر می شدم دهکده محوتر می شد. انگار زورقی بودم که بر آب سینه می کشید تا در غلیظی مه ای که نرم بر تالاب نشسته بود ناپدید شود. انگار سنگی در تالاب آرام افتاده بود، و وجود من موجی بود که از کانون به حاشیه ها سینه می کشید تا آرام آرام محو شود. کسی از دوردست نامم را صدا می کرد. نمی خواستم سربرگردانم. آرامش مه آلود پیش رو مرا به خود وسوسه می کرد. اما صدا سماجت می کرد. یکباره نسیمی خیس و خنک پوست گداخته صورتم را نوازش کرد. نفس عمیقی کشیدم. صدای سمج آشکارتر شد که نامم را می پرسید. انگار قلبی بود که مرا به پس می کشید. در نهایت سستی چشمانم را نیمه باز کردم. پرستار مضطرب مدام به صورتم آب می پاشید، و پزشک سپیدپوش جوانی مرتب تکانم می داد، و نام و تاریخ تولدم را با سماجت می پرسید. سست و بی رمق پاسخش را دادم. از جنگل موراکامی به اتاق خونگیری بازگشته بودم. از خودم پرسیدم: "آیا مردن به همین آسانی و شیرینی است؟"

۲۴. من، اینجا، اکنون، عشق (۲۶ آوریل ۲۰۱۳)

درک ما از زمان و مکان تاحدّ زیادی تابع درک ما از خودمان است. مبنای درک من از زمان، "اکنون" است. یعنی "اکنون" اصل قرار می گیرد و بر مبنای آن "گذشته" و "آینده" تعریف و درک می شود. مبنای درک من از مکان، "اینجا" است. یعنی "اینجا" اصل قرار می گیرد، و مکانهای دیگر در نسبت با "اینجا" تعریف و درک می شود- بعضی مکانها دورند (یعنی از "اینجا" دورند)، و بعضی مکانها نزدیکند (یعنی به "اینجا" نزدیکند). اما کاملاً روشن است که مبنای "اکنون" و "اینجا" چیزی نیست جز "من". "اکنون" عبارتست از این لحظه که "من" در آن قرار گرفته ام. و "اینجا" عبارتست از این مکانی که "من" در آن واقع ام و از منظرش به جهان نظر می کنم. ضمیر اشاره "این" و "آن" هم نهایتاً بر مبنای "من" تعریف می شود. آنچه به من نزدیک است "این" است، و آنچه از من دور است "آن" است. "من" مرکز جهان است و درک و تجربه ما را از زمان و مکان شکل می بخشد. و زمان و مکان ستون فقرات "واقعیت"، یا آنچه ما به عنوان "واقعیت" می آزمایشیم، است. و از این راه است که "من" به "واقعیت" صورت و تحقق می بخشد. سیمای واقعیت (که ستون فقراتش تلاقی زمان و مکان است) تا حدّ زیادی ناشی از "من" است، و بر این مبنا هر تحوّل مهمی که در "من" رخ دهد می تواند تجربه ما را از "زمان" و "مکان" به نحو عمیقی متحوّل کند، و به تبع سیمای "واقعیت" را به نحوی بنیادین تغییر دهد. به نظرم بر مبنای این تحلیل ساده بهتر می توان فهمید که چرا تجربه عاشقانه نه فقط ما که جهان ما را هم مبدّل می کند. رخداد عشق در اصل نوعی تغییر مرکز ثقل هستی از "من" به "دیگری" است. یعنی "من" که پیشتر در کانون هستی و هسته مرکزی واقعیت است، جای خود را به "دیگری"، یعنی "محبوب"، می دهد. تا فرد از پشت پنجره خود به پشت پنجره دیگری می رود، درک او از "اکنون" و "اینجا" عوض می شود. در تجربه عاشقی، "اینجا" جایی است که معشوق نشسته است نه "من"، و "اکنون" لحظه ای است که او در آن نفس می کشد نه "من". و تا تجربه وجودی ما از "اکنون" و "اینجا" عوض می شود، درک ما از زمان و مکان تغییر می کند و به تبع واقعیت چهره تازه ای بر ما می نماید- جهان پویست می اندازد. تجربه عاشقی به این معنا نوعی تغییر موقف وجودی است، تغییری که یکباره ما را در متن جهانی یکسره تازه می نشاند. عشق فقط عاشق را نو نمی کند، جهان را هم نو می کند- کرم ابریشمی است که مدام اطلس نو می بافتد!

۲۵. روایت مقدّس، روایت رؤیا (۲۸ آوریل ۲۰۱۳)

(الف) روایت متن مقدّس در اساس روایت رؤیاست. و روایت رؤیا مهمترین راهی است که "راز" از ورای آن به جهان ما می تراود. از منظر عالم بیداری روایت رؤیا بر منطق "چنانکه گویی" استوار است: الف چنان به نظر می رسد که گویی ب است. اما در جهان رؤیا "چنانکه گویی" محو می شود، "چنانکه گویی" تبدیل به "واقعیت" می شود: الف دیگر چنان نیست که گویی ب است؛ الف ب است.

(ب) روایت رؤیا بر "نشانه" استوار است. در جهان رؤیا "واقعۀ" وجود ندارد، واقعۀ "نشانه" است، "آیه" است، یعنی ناظر به خود نیست به چیزی ورای خود، به امری پنهان، اشاره می کند. در روایت رؤیا آنچه بر صحنه پدیدار می شود نشانه آن چیزی است که در پس صحنه پنهان است. نشانه ها پرتو می افشانند، اما آنچه در پرتو ایشان آشکار می شود خود واقعیت نیست، اشارتی به واقعیت پنهان است- واقعیتی که موجودیتش عین اختفاست، و اگر برهنه به نور درآید مسخ و نابود می شود. پوست او را فقط از ورای حریر نشانه ها می توان لمس کرد. خانه اش نیمه تاریک ماه است، و فقط از ورای منطق اشارت است که گاه رخ می نماید و در نقاب می رود.

(ج) روایت رؤیا گزینشی و گسسته است. واقعیت پنهان را نمی توان مستقیماً روایت کرد، تکه های پراکنده ای از آن در قالب نشانه ها بر صحنه ظاهر می شود، و این مخاطب است که از این تکه های پراکنده طرح و تصویری از واقعیت پنهان می آفریند- واقعیت مقدّس محصول تخیل است.

(د) روایت قرآن هم خصوصاً در نقل داستانها یا شرح وقایع آخرالزمانی از جنس روایت رؤیاست. داستانها "گویی" از عالم رؤیا به جهان ما تراویده است. صحنه های آخرالزمان "گویی" از ژرفای ضمیر ناخودآگاه فوران کرده است. اما تمام "گویی" ها در متن حذف شده است. واقعیت مقدّس با حذف این "گویی" ها متولد می شود.

(ه) شاید در روزگار ما کسی بهتر از کافکا راز روایت مقدّس را کشف نکرده باشد. کتاب "قصر" کافکا به نظرم مهمترین اثری است که بر الگوی روایت مقدّس آفریده شده است، و به سبک روایت کتابهای مقدّس دست ما را بر پوست کشیده راز می کشاند. جهان کافکایی بر مبنای همان منطقی آفریده شده است که جهان پیامبران بنی اسرائیل در قرآن و عهد عتیق!

توضیحات:

۱. این نکته که وجودی که عین اختفاست به ظهور در نمی آید، نزد عارفان این گونه تعبیر می شده است که اصل وجود (یا به تعبیر دینی خداوند) از فرط ظهور قابل ادراک نیست. یعنی شدت ظهور او حجاب رؤیت اوست. چیزی که گاه از آن به "نور سیاه" یاد می کردند، از منظر مولانا هم پدیدارشناسی تجربه خداوند و عدم یکی است. در زبان مولانا غالباً "عدم" نام دیگری برای خداوند است. شاید این تجربه متناقض نما را به نحو دیگری هم بتوان صورتبندی کرد. اگر امر الف چنان باشد که به چنگ حواس بیرونی ما درنیاید، حتی اگر حاضر باشد، برای ما غایب است. برای مثال، گوش ما از ادراک فرکانسهای خیلی بالا ناتوان است، بنابراین، حضور آن در فضا به ظهور آن بر ما نمی انجامد، و اگر به فرض ما آن را از طریق ارتعاشات یک دستگاه حساس ضبط کنیم، آنچه بر ما ظاهر می شود آن فرکانس نیست، ردّ یا نشانه ای از آن است. اگر وجود/موجودی در این عالم باشد که دستگاه ادراکی ما برای تشخیص آن طراحی نشده باشد، آن وجود/موجود برای ما عین اختفا است، و هر تلاشی که برای ظاهر کردن آن انجام شود در بهترین حالت تنها نشانه ای از آن را به دست ما می دهد، و اگر به فرض محال آن را در قوالب مفهومی خاص خود هم بگنجانیم آنچه از آن می ماند صورتی ممسوخ و معوج است که دیگر آن اصل نیست.

۲۶. علم خداوند به جزئیات (۳ می ۲۰۱۳)

به گمانم یکی از مهمترین خطاهایی که در الهیات اسلامی رخ داد پذیرفتن این ایده افلاطونی بود که خداوند (یا امری که در حدّ اعلاّی کمال است) تأثرناپذیر و وراي تغییر است. این ایده مبتنی بر درک خاصی از ماهیت تغییر و زمان است که بعید می دانم از حیث فلسفی دفاع پذیر باشد. الهیات مبتنی بر این پیش فرض، نهایتاً خداوند را از قلمرو زندگی شخصی انسانها بیرون می راند و او را نه حضوری گرم و تپنده در قلب زندگی هرروزینه ما که موجودی انتزاعی، سرد، و دور از دسترس تصویر می کند. به نظرم باید دوباره به مناقشه غزالی و ابن سینا درباره علم خداوند به جزئیات برگردیم، و این پرسش فلسفی را دوباره مطرح کنیم که آیا خداوند از طریق جزئیات به جزئیات علم دارد یا نه. این پرسش سرنوشت سازی است که پاسخ آن می توان تلقی ما را از خداوند و نسبتش با فرد انسانی از اساس تحوّل بخشد. خدای محبوب من به خدای غزالی نزدیکتر است تا ابن سینا- خدای محبوب من از طریق جزئیات نسبت به جزئیات علم دارد!

توضیحات:

۱. اصل مطلب مورد اشاره من این است که ابن سینا به تبع ارسطو معتقد بود که خداوند نسبت به امور جزئی مثل من و شما علم ندارد. البته ارسطو معتقد بود که محرك اول جز به خود مطلقاً به هیچ چیز دیگری علم ندارد، اما ابن سینا (مثلاً در کتاب نجات) استدلال می کند که خداوند به جزئیات از طریق جزئیات و به همان نحوی که ما به امور جزئی علم می یابیم، علم نمی یابد، اما چون نسبت به خود به عنوان علت اولی و اصل و سرچشمه تمام مخلوقات علم دارد به طریق کلی نسبت به امور جزئی علم می یابد- مثل علم به نتیجه که در دل علم به مقدمات یک برهان معتبر مندرج است. اما مهمترین دلیلی که ابن سینا به تبع ارسطو برای امتناع علم خداوند به جزئیات از طریق جزئیات اقامه می کرد این بود که این امر مستلزم تغییر در علم خدا یا واجب الوجود است، و تغییر به هیچ وجه در خداوند راه ندارد. بنابراین، ریشه اصلی امتناع علم خداوند به جزئیات از طریق جزئیات به امتناع تغییر در واجب الوجود بازمی گشت. غزالی هم البته در این اصل با ابن سینا شریک است، اما برای آنکه علم خداوند را محدود نکند و مجبور نباشد که بگوید خداوند به جزئیات از طریق جزئیات علم ندارد و یا به جزئیات در حین تغییر در متن زمان علم ندارد (و لذا از این حیث علم باری محدود است)، تلقی خود را از مفهوم علم تغییر داد- یعنی ماهیت علم را نوعی "نسبت" یا "رابطه" میان عالم و معلوم دانست. پیشنهاد من در اینجا این است که نتیجه گیری غزالی درست است اما راهی که برای آن اختیار کرد لزوماً بهترین راه نیست. پیشنهاد من این است که ما مفهوم افلاطونی- ارسطویی "تغییر" را که در چارچوب فلسفه ارسطویی- افلاطونی نشانه نقص و زمینه ساز زوال است مورد تجدید نظر دهیم، و در پرتو تحلیل تازه ای که از زمان، علیت، و به تبع تغییر پیشنهاد می کنیم شاید بتوانیم به نحو معناداری از تغییر پذیری و تأثرپذیری خداوند دفاع کنیم. در این صورت ما به درکی از خداوند می رسیم که می تواند در عین تصدیق استعلای خداوند، درون ماندگار ی او، یعنی تجربه مستقیم و دست اول از جهان زمانی و مکانی ما موجودات جزئی، را هم برای وجود خداوند تصدیق و تضمین کند.

۲. اگر خداوند از طریق جزئیات نسبت به جزئیات علم داشته باشد، یعنی بتواند رابطه ای مستقیم با جهان زمانی و مکانی ما داشته باشد، نسبتش با مسأله شر هم از اساس تغییر خواهد کرد. برای مثال، کاملاً ممکن است که در رنج انسانها مستقیماً سهیم شود!

۳. فرض ابن سینا و غزالی این بود که می کوشند تصویر قرآنی از خداوند را بدرستی فهم کنند. به نظر من تلقی غزالی به تصویر قرآنی از خداوند نزدیکتر است. خدای قرآن تاریخی است، یعنی در متن تاریخ و بطن زندگی هرروزینه بشر وارد می شود، حال آنکه تلقی فیلسوفانه از خداوند، خداوند را بیرون از سپهر تاریخ، که اقلیم محصور در چارچوب زمان و مکان است، محدود می کند.

۲۶. جنسیت و مکان (۶ می ۲۰۱۳)

هویت جنسی ما خود را تاحدی در نحوه اشغال فضای اطراف مان نشان می دهد. "مردانگی" خود را از طریق هجوم به فضای اطراف و تسخیر حجم گسترده تری از آن آشکار می کند. برای مثال، مردی که بر صندلی می نشیند، پاهایش را از هم باز می کند، دستانش را از دو سو می گشاید، و ناخودآگاه بیشترین حجم فضای ممکن را اشغال می کند. اما "زنانگی" خود را در گریز از هجوم فضای اطراف و فشردگی بدن نشان می دهد. برای مثال، زنی که بر صندلی می نشیند، پاهایش را تا حد امکان به هم می فشارد، و دستهایش را در نزدیکترین فاصله نسبت به بدن نگه می دارد- گویی فضای اطراف او را می فشارد تا هرچه ممکن است فضای کمتری اشغال کند. نحوه اشغال فضای اطراف نهایتاً از فرهنگ و روحیاتی حکایت می کند که تحت عنوان "زنانه" و "مردانه" بر ساخته شده است، و در سطوح مختلف روابط فردی و اجتماعی انسانها سرریز می شود. مادام که مردان بیشترین فضای اطراف خود را اشغال می کنند، و زنان از فشار فضای اطراف خود فشرده می شوند، ترازوی عدالت جنسیتی میزان نیست! وقتی که گفته می شود زنان باید "فضای بیشتری را در اجتماع اشغال کنند، به گمانم آن را باید به معنای کاملاً تحت اللفظی آن هم فهمید!

توضیحات:

۱. به نظرم يك راه مهم براي آنكه زنان بتوانند رابطه بدن شان را با فضا دوباره و به نحو مؤثرتری تنظیم کنند، این است که دختران مان را از کودکی به ورزش تشویق کنیم. به نظرم یکی از مهمترین عوامل استمراربخش تبعیض جنسیتی در جامعه ما محروم کردن دختران و زنان از میدانهای ورزشی است. دختری که از سنین کم با ورزشهایی مثل بسکتبال، فوتبال، والیبال، جودو، کاراته، دو میدانی، و امثال آن بزرگ می شود، قدرت تحرك و اعتماد به نفس بدني اش بالا می رود، و خودش را مرعوب فضاي اطراف حس نمی کند و به طورطبیعی مثل يك پسر که کمابیش به همین شیوه ها حس اعتماد به نفس بدني میابد، فضاي اطراف را اشغال می کند. ما غالباً فراموش می کنیم که برابری جنسیتی بدون رها کردن جسم زنان از قید و بندهای فیزیکی (مثل نوع پوشش دست و پا گیر) و عاطفی (مثل "شرم" و "حیای" زنانه") امکان پذیر نیست. به نظرم گسترش فرهنگ ورزش در میان زنان از شرایط ضروری و مهم تحقق این نوع برابری است.

۲۷. امر اروتیک، امر مقدّس (۶ می ۲۰۱۳)

رابطه امر جنسی و امر مقدّس پدیده ای شناخته شده در تاریخ اندیشه و عرفان بوده است. پل تیلیک اشاره می کند که واژه لاتین gnosis (به معنای معرفت باطنی که ریشه واژه gnosticism است) و واژه لاتین gonas (به معنای اندام جنسی که برای مثال در واژه انگلیسی gonadotropin یا هورمون جنسی به عنوان پیشوند به کار رفته است) از یک ریشه واحدند و این امر احتمالاً از رابطه میان امرجنسی و امر مقدّس در ذهنیت گذشتگان حکایت می کرده است. اما ماهیت این رابطه را به شیوه های گوناگون می توان تحلیل کرد. به نظرم یکی از مهمترین ویژگیهای حضور امر جنسی، نامتقارن کردن فضا است. فرض کنید که وارد اتاقی می شوید و تا چشم می گردانید فردی جذّاب را در گوشه اتاقی می بینید. اگر این فرد از حیث جنسی برای شما برانگیزاننده باشد، یکباره تمام وجود شما متوجه و متمرکز بر آن گوشه اتاق می شود. حتّی وقتی که سربرمی گردانید، از "آن گوشه" است که سربرمی گردانید- انگار تمام تلاش تان این است که تمرکز و انحنای وجودتان را به سوی آن گوشه پنهان سازید. حضور جاذبه جنسی در آن کنج اتاق فضای اتاق را به سوی آن فرد منحنی می کند. حضور جاذبه جنسی نه فقط ژرفترین عواطف ما را برمی انگیزد، بلکه مهمتر از آن به آن عواطف "جهت" می دهد، مجموعه بردارهای وجود ما یکباره در حوزه مغناطیس آن جاذبه جنسی به سوی فرد جذّاب می چرخد- وجودمان یکباره "جهت-دار" می شود. "جهت جنسی" یا sexual orientation از مهمترین مقوّمات هویت انسانی ماست. "جهت جنسی" فرد بر مبنای جنس و نوع موضوعی تعریف می شود که بردارهای پراکنده عواطف و غرایز ما را به سوی خود می کشاند. برای مثال، اگر شما مردی ناهمجنس گرا باشید، حضور یک زن زیبا و جذّاب می تواند وجود شما را به سوی خود بکشد، و به بردار آن جهت ویژه ببخشد، و اگر مردی همجنس گرا باشید، حضور یک مرد زیبا و جذّاب آن نقش را برای تان ایفا می کند. اما "جهت جنسی" امری صرفاً درونی و روانی نیست. جهت درونی ترجمان فیزیکی دارد- یعنی در عالم خارج حضور جاذبه جنسی در یک فضا یا مکان معین، یکبار ساختار همگن آن فضا را ناهمگن می کند، یعنی فضای پیرامون فرد جذّاب جاذبه سنگین تری می یابد و تجربه شما را از آن فضا یکسره دگرگون می کند. در این شرایط، فضای پیرامون شما به سوی آن فرد جذّاب انحنای می یابد، و شور و عواطف شما در آن شیب به سوی آن فرد جذّاب روانه می شود. از سوی دیگر، برای مثال از نظر دورکیم، این پدیده، یعنی ناهمگن شدن فضای متقارن، ستون فقرات پدیدارشناسی امر مقدّس است. ما با نامتقارن کردن فضا، حضور امر مقدّس را می آفرینیم یا محسوس می کنیم. تولّد امر مقدّس، یا مکانی شدن آن حضور، محصول عدم تقارنی است که در فضا رخ می دهد. فضای پیرامون "امر مقدّس" تبدیل به حریم یا حرم می شود، و مؤمنان می کوشند به شیوه های گوناگون فضای آن حضور را از سایر فضاها متمایز کنند. مثلاً آن حریم را در فضای درون معابد از چشم نامحرمان پنهان می کنند، به هرکس اذن درآمدن به آن حریم را نمی دهند مگر آنکه پیشتر آداب را به جا آورد و به اصطلاح "پاک" شود، و غیره. برای یک مسلمان مؤمن فضای داخل مسجدالحرام مصداقی از حریم مقدّس است- فضایی است که برای او از سایر فضاها عالم متمایز است. فرد مؤمن با ورود به حریم کعبه یکباره خود را در فضایی یکسره متفاوت از دنیای هرروزینه تجربه می کند- فضایی که آشکارا به سوی بنای کعبه منحنی شده است. یکی از زیباترین و تکان دهنده ترین تجربه های زندگی من وقتی بود که برای نخستین بار از در مسجد الحرام وارد حرم شدم و یکباره کعبه را در پیش رویم دیدم- دلم سخت به تپش افتاد، خون به چهره ام دوید، و حس عمیق حیرت و هیبت مسحورم کرد. این خصلت فضای مقدّس است که به نحوی از سایر فضاها متمایز شده است. اما نکته مورد نظرم این است: حضور امر مقدّس در اساس همان کاری را با ما می کند که حضور امر جذّاب جنسی. شاید تنها چیزی در این عالم که در مقام تسخیر ژرفای وجود ما با حسّ دینی رقابت می کند، میل جنسی است. و شاید از همین روست که در بسیاری از سنت های دینی- عرفانی رقابتی آشکار یا پنهان میان معشوق آسمانی و معشوق زمینی وجود داشته است. اما صرفنظر از این رقابت واقعی یا ظاهری، به نظر می رسد که سازکار مشابهی در هر دو جا نهفته باشد: هر دو تجربه، وجود پریشان ما را حول یک کانون جمع می کند و آن را

به سوی قبله ای خاص معطوف و متمرکز می سازد- هر دو به تمامت وجود ما جهت و قبله می بخشد. هر دو حضور ما را جهت دار و فضای زیست ما را نامتقارن می کند. در تجربه های جنسی چیزی از حضور مقدس است، و در تجربه های عرفانی وجهی اروتیک حاضر است.

توضیحات:

۱. عدم تقارن فضا در سیاق مورد بحث امری فیزیکی به معنای عینی یا خارجی است، اما لزوماً امری فیزیکی به معنای موضوع علم فیزیک نیست. در اینجا عامل عدم تقارن فضا، غلظت و تراکم عواطف و تمایلات ما و نیز آگاهی درجه دوم ما نسبت به تغییر فضا است. در اینجا آن چیزی که فضا را منحنی و نامتقارن می کند رابطه خاصی است که میان فضا و "من" برقرار می شود. این عدم تقارن "عینی" است به این معنا که در جهان خارج رخ داده است. اما "فیزیکی" (به معنای موضوع علم فیزیک) نیست، زیرا عنصری از خودآگاهی در کنه آن نهفته است. در اینجا "آگاهی" یا به تعبیر دقیقتر، "خودآگاهی" است که فضا را آبستن می کند. به این اعتبار، تجربه انسانی از ناهمگنی فضا از انواع دیگر عدم تقارن فضا متمایز است.

۲۸. تن و امید (۱۰ می ۲۰۱۳)

تن خانه ما در این جهان است. تماس من با جهان بیرون و از جمله تو جز از طریق تن امکان پذیر نیست. هویت ما هم با تن مان به هم پیوسته است: وقتی که فرد (مثلاً) با تن مرد به دنیا می آید، این تن اوست که به نوع نگاه و رابطه دیگران با او شکل می بخشد، و مثلاً به او می گوید که عاشق که شود یا به که عشق بورزد. تن ترجمان خارجی روان من هم هست. وقتی که غمگین ام، اندوهم را در چهره گرفته یا چشمان اشکبارم می خوانی؛ وقتی که نومیدم، نومیدی ام را در بی فروغی نگاهم یا شانه های فروافتاده ام می بینی. اما مهمتر از همه، تن پل من به توست. رابطه من با تو جز از طریق تن امکان پذیر نیست. بخش مهمی از مفاهیم ما بواسطه تن انجام می شود. و بنابراین، حضور کامل من در رابطه جز با تن ام ممکن نیست. حذف تن از رابطه آن را گنگ می کند. وقتی که تن ات در رابطه نیست، چگونه تو را ببینم، چگونه تو را بخوانم؟ همین جاست که پیوند میان "تن" و "امید" هم آشکار می شود: امیدبخش ترین وقایع زندگی ما در متن روابط انسانی دست می دهد. وقتی که تو را در متن رابطه "می بینم"، حضورت پنجره ای در حصار تنگ وجودم می شود. و از ورای پنجره حضور توست که وجودم به افقهای فراختر آینده پیوند می خورد. این پیوند با افقهای گشوده است که وجود من را "خیزی به سوی آینده" می کند، آن را به سوی آینده می گشاید- یعنی به من امید می بخشد. اما تو را بدون تن ات چگونه ببینم؟ بدون تن محرمیت دست نمی دهد، و بدون محرمیت امید شکل نمی گیرد. امید ملتقای زمان و مکان است- پیوند تن است با زمان آینده.

۲۹. منطق ترجیح بد بر بدتر (۱۵ می ۲۰۱۳)

"باید میان بد و بدتر، بد را برگزید." به نظرم در پس این حکم منطق خطرناکی نهفته است که باید مراقب آن بود. از قضا در پاره ای موارد، کار درست آن است که از میان بد و بدتر، بدتر را برگزینیم. دو جهان ممکن (1) و (2) را در نظر بگیرید که از همه حیث شبیه هم اند جز یک چیز: در جهان (1) وضعیت امور الف محقق شده است: "یک نفر جان خود را باخته است، و در عوض پنج نفر جان شان از مرگ حتمی نجات یافته است." و در جهان (2) وضعیت امور ب محقق شده است: "یک نفر جاننش محفوظ مانده، و در عوض پنج نفر جان باخته اند." به نظر می رسد که بشرط یکسان بودن جمیع جوانب دیگر، جهان (2) از جهان (1) بدتر است. در این صورت حکم ترجیح بد به بدتر می گوید که اگر من با انتخاب میان جهان (1) (جهان بد) و جهان (2) (جهان بدتر) روبرو شوم، کار درست آن است که جهان (2) را اختیار کنم. حال فرض کنیم که پزشکی پنج بیمار روبه مرگ با گروه خونی بسیار کمیاب دارد که تنها راه نجاتشان پیوند برخی اعضای حیاتی تازه به بدنشان است. اما به علت گروه خونی خاص شان هیچ عضو مناسبی برای شان یافت نمی شود. از قضا فردی با آن گروه خونی کمیاب برای درمان یک بیماری جزئی به این پزشک مراجعه می کند. پزشک ناگهان خود را با این دو گزینه روبرو می بیند: می تواند این مرد سالم را بکشد و اعضای بدن او را به پنج بیمار پیوند بزند و جان آن پنج نفر را به قیمت جان این یک فرد نجات دهد، یا می تواند این فرد را مداوا کند و به دنبال کاروبارش بفرستد، و در نتیجه آن پنج بیمارشان جان خود را از دست بدهند. منطق ترجیح بد بر بدتر، ظاهراً در اینجا به پزشک توصیه می کند که آن فرد سالم را برای نجات جان آن پنج نفر قربانی کند. اما شهود اخلاقی ما در اینجا وضعیت "بدتر" را بر وضعیت "بد" ترجیح می دهد. به بیان دیگر، شهود اخلاقی ما به ما می گوید که تصمیمهای اخلاقی ما نباید صرفاً بر ملاحظات فایده گراییانه و کم و زیاد بودن سود و زیان مبتنی باشد. برای مثال، حرمت پاره ای حقوق انسانی (مثل، حق حیات انسانهای بیگناه) تحت هیچ شرایطی نباید تحت الشعاع مصلحت سنجی های فایده گراییانه قرار گیرد. ترجیح فایده گراییانه بد بر بدتر مهمترین ابزار توجیه جنایت در تاریخ بشر، خصوصاً در قلمرو سیاست، بوده است. سیاستمداران همیشه می توانند برای توجیه عظیم ترین جنایات خود شرع عظیم تری بیابند که جنایات ایشان را توجیه کند: اگر آن بمب را بر سر مردم بیگناه نمی انداختم، افراد بیگناه بیشتری کشته می شدند، اگر مردم بیگناه را در خیابان به تیر نمی بستم، شیرازه کشور از هم می پاشید و خونهای بیشتری می ریخت، و

پس آیا به جای منطق ترجیح بد بر بدتر باید به سوی این منطق برویم که "کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم؟" مطمئن نیستم که پاسخ مثبت باشد. ترک مطلق کار بد در غالب موارد به نوعی تنزه طلبی اخلاقی می انجامد که می تواند به اندازه فایده گرایی لگام گسیخته فاجعه بار باشد. به نظرم در شرایط خاصی، منطق ترجیح بد بر بدتر اخلاقاً درست است، و از شرافت اخلاقی فرد حکایت می کند. فرض کنید که یک گروه نظامی تندرو بیست نفر انسان بیگناه را به گروگان گرفته اند و می خواهند آنها را برای ایجاد رعب در دل جامعه اعدام کنند. و فرض کنید که رهبر این گروه یکبارہ شما را که ناظری بی گناه هستید از میان جمعیت بی پناه و ترس خورده برمی گزیند و اسلحه ای به دست تان می دهد و می گوید اگر یک نفر از این افراد را بکشی من بقیه را آزاد خواهم کرد، وگرنه هر بیست نفر را خود خواهم کشت. فرض کنید که شما قرائن قطعی دارید که او به وعده اش عمل خواهد کرد، و هیچ گزینه سوئی هم بر شما گشوده نیست. کار درست در این شرایط چیست؟ مسلّم است که شما قتل یک انسان بیگناه را فاجعه می دانید. اما اگر مرگ یک انسان بیگناه فاجعه است، مرگ بیست انسان بیگناه فاجعه ای به مراتب بزرگتر است. در این شرایط، ظاهراً مهمترین دلیلی که من را از کشتن یک انسان بیگناه و نجات نوزده انسان بیگناه دیگر باز می دارد، این است که نمی خواهم دستهایم آلوده شود. درست است که کشتن آن فرد به رهایی سایر اسیران می انجامد، اما آن کس که می کشد "من" هستم. اگر من از انجام این کار سرباز زنم، هر بیست انسان بیگناه کشته خواهند شد، اما دست کم قاتل آن انسانهای بیگناه "من" نیستم، خون آنها بر دستهای "من" نیست. آیا در این شرایط من حق دارم برای پاک ماندن دستهای خودم از قتل آن انسانهای بیگناه پیشگیری

نکنم؟ آیا پاکیزگی دستهای من به جان آن انسانهای بیگناه می‌ارزد؟ دشواری این وضعیت در آن است که اگر نقض حق حیات یک انسان کاری قبیح باشد (که قطعاً هست)، پس چرا من به نقض حیات بیست انسان بیگناه رضایت می‌دهم که به مراتب قبیح‌تر است؟ در اینجا، بسیاری (از جمله من) معتقدند که کار مسئولانه ترجیح بد بر بدتر است. اما انسان شریفی که این انتخاب را می‌کند نباید فراموش کند که دستهایش آلوده شده است، و زندگی او هرگز مانند گذشته نخواهد بود. کابوس این انتخاب هرگز او را رها نخواهد کرد، و نباید بکند. البته او نباید از کاری که کرده است احساس گناه یا پشیمانی کند (چرا که از منظر اخلاقی کاری درست - ولو بد و فاجعه‌آمیز - کرده است)، اما باید تا پایان عمر افسوس بخورد که چرا از بد حادثه در چنان موقعیتی واقع شد که ناگزیر پاکیزگی دستهایش را برای حفظ شرافتش در باخت. در بسیاری موارد، سیاستمداران شریف خود را با چنین گزینه‌ای روبرو می‌بینند. من همیشه احساس می‌کنم که سید محمد خاتمی در عالم سیاست و مدیریت کلان خود را در چنین وضعیت دشواری می‌یافته است. گریه‌ها و "می‌ترسم" های او بیشتر از حساسیت و شرافت اخلاقی او حکایت می‌کند تا چیز دیگر.

زندگی واقعی، از جمله عرصه سیاست، در غالب موارد عرصه انتخاب میان بد و بدتر است. اگر تنها معیار ما برای این انتخاب ملاحظات صرفاً فایده‌گرایانه باشد، در آن صورت منطق ترجیح بد بر بدتر دیر یا زود به فاجعه می‌انجامد. نظریه ولایت مطلقه فقیه در جامعه ما بر مبنای همین نوع منطق ترجیح بد بر بدتر به فاجعه انجامیده است. اما اگر ملاحظات فایده‌گرایانه به قید احترام به حقوق اساسی انسانها مقید باشد، در آن صورت، منطق ترجیح بد بر بدتر می‌تواند معیاری برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در جهانی باشد که منابع مطلوب در آن کمیاب است، و همه منافع و حقوق انسانها را نمی‌توان با هم تحقق بخشید، و رهبران سیاسی و اجتماعی برای خیر عمومی ناگزیر باید دست به اولویت‌بندی و گزینشهای دشوار بزنند و از میان گزینه‌های نامطلوب موجود آن را اختیار کنند که کمترین آسیب را به کمترین شمار شهروندان می‌زند.

۳۰. تلخ ترین لحظه عاشقی (۲۶ آوریل ۲۰۱۳)

تلخ ترین لحظه عاشقی وقتی است که محبوب ات را در آغوش می گیری اما نمی یابی اش، تن اش در حلقه بازوان تو مانده اما خودش رفته است. تنگتر می فشاریش تا در آنچه از او مانده عصاره ای از حضورش به تن ات بتراود، اما هرچه بیشتر می فشاریش کمتر می یابیش. در پیش ات از پیش ات رفته است، و خالی حضورش حفره ای در حلقه بازوان ات برجا نهاده که پر نمی شود. در کنار توست اما با تو نیست، کانون توجه اش از تو چرخیده است. انگار با کسی سخن می گویی که غرق روزنامه خواندن یا تماشای یک فیلم است: پاسخ ات را می دهد اما حواسش با تو نیست. این "حواس پرتی" مهمترین نشانه آن "غیبت در حضور" است. وجودش به تو پشت کرده است، و از پشت می بینی اش که از تو دورتر و دورتر می شود. پیش از آنکه بفهمی رشته گسسته است. در آغوش توست اما پیشتر ترک ات کرده است؛ در آغوش توست اما دیگر تنهایی.

۳۱. مهندسی خوشبختی (۳۰ می ۲۰۱۳)

در یک نگاه ساده شده، احساس خوشبختی ما در زندگی با دو عامل اصلی مربوط است: هر چقدر شمار بیشتری از خواسته های مهم زندگی ما برآورده شود، احساس خوشبختی ما بیشتر می شود؛ و نیز هر چقدر که شمار خواسته های ما کمتر شود، احساس خوشبختی ما بیشتر خواهد شد. بنابراین، فرض کنید که "سطح احساس خوشبختی" را با H ، "میزان برآورده شدن خواسته ها" را با P ، و "شمار خواسته ها" را با D نمایش بدهیم، در این صورت فرمول "مهندسی خوشبختی" به قرار زیر خواهد بود:

$$H=P/D$$

در سنتهای اخلاقی و معنوی غالباً کار مهندسی خوشبختی را از عنصر درونی (D) آغاز می کنند- مهمترین راه به خوشبختی کنترل خواسته های فرد است. مثلاً در سلوک اپیکوری یا بودایی ریشه رنج و ناخرسندی در این عالم "خواستن" است. و بنابراین، راز خوشبختی آن است که "خواسته" های خود را به صفر نزدیک کنیم. تن را رها کنیم تا محتاج پیرهن نشویم. با نخواستن، یعنی کوچک کردن مخرج کسر خوشبختی، میزان رضایت و احساس خوشبختی را بالا می بریم.

اما در روزگار مدرن به نظرم دست کم دو اتفاق مهم رویکرد ما را در مهندسی خوشبختی تغییر داده است: پیشرفت تکنولوژی قدرت تصرف ما را در جهان به نحو شگفت انگیزی افزوده و به تبع ما را از ناظران منفعل به فاعلان متصرف تبدیل کرده است؛ و از سوی دیگر، روانشناسی هایی از نوع فرویدی هم به ما تعلیم می دهند که سلامت و احساس رضایت و خوشبختی را نه در سرکوب تمایلات که در رها کردن و برآوردن آنها بجویم. در نتیجه این تحولات، رویکرد ما نسبت به مهندسی خوشبختی هم تغییر کرده است: ما کار مهندسی خوشبختی را بیشتر از عنصر بیرونی (P) آغاز می کنیم- مهمترین راه به خوشبختی برای ما غالباً تصرف در جهان بیرون است به نحوی که به خواسته های ما پاسخ دهد و آنها را برآورده سازد.

رویکرد سنتی شاید به واسطه ناتوانی بشر در تغییر جهان بیرون، خوشبختی را در جهان درون می جست، و در رویکرد مدرن گویی سرچشمه های درونی خوشبختی کمتر مورد تأکید و توجه است و برعکس توانایی در تغییر جهان بیرون است که به ما نوید خوشبختی می دهد. البته ظاهراً در شرایط ایده آل باید میان این دو عامل تعادل برقرار کنیم. اما این تعادل را به دو نحو می توانیم برقرار کنیم: شیوه اول این است که تغییر جهان بیرون را برای برآوردن خواسته هایمان اصل بگیریم، و نهایت تلاش مان را در این جهت بورزیم، اما وقتی در این راه به موانع جدی برخوردیم و به نحو معقولی دریافتیم که فلان خواسته مان برنیامدنی است، به جهان درون بازگردیم و با تعدیل خواسته ها و تمایلات مان احساس خوشبختی آسیب دیده را ترمیم کنیم. در شیوه دوم، اصل را بر کنترل و تعدیل جهان درون می گذاریم و می کوشیم میزان خواسته های مان را به حداقل ممکن و ضروری برسانیم، و بعد می کوشیم جهان خارج را به قدر توان مان چنان تغییر دهیم که آن خواسته های حداقلی را برآورده سازد. تفاوت این دو شیوه یا نحوه زیست البته از زمین تا آسمان است.

توضیحات:

۱. رابطه میان احساس خوشبختی و خوشبختی بستگی به تلقی ما از خوشبختی دارد. در تلقی به اصطلاح ذهنی که خوشبختی حول حالت روانی مثبت "خوشی" یا لذت شکل می گیرد، البته تفاوتی میان خوشبختی و احساس خوشبختی نیست، همانطور که تمایزی میان درد و احساس درد نیست. اما در تلقی عینی از خوشبختی، خوشبختی دیگر خوش-بختی نیست، نیک-بختی است. در این صورت احساس نیکبختی لزوماً به معنای نیکبخت بودن نیست. مثل احساس سلامت که لزوماً به معنای سالم بودن نیست. اما فرمول یادشده در متن را می توان چنان تفسیر کرد که با هر دو تلقی سازگار درآید. یعنی تفاوت این دو رویکرد به تفاوت آنها به نوع خواسته ها، و مهمتر از آن، نوع ارزش منسوب به آن خواسته ها خواهد بود.

۲. این درست است که توجه به درون نباید دستمایه کاهلی شود، و این درست است که فرد نباید در برخورد با مشکلات و دشواری های تغییر مطلوب جهان زود تن به تسلیم بسپارد و خودفریبی کند. اما در عین حال یکی از مهمترین نشانه های حکمت عملی در زندگی و یکی از مهمترین سرچشمه های خوشبختی و رضایت از زندگی این است که فرد حدود توانایی های خود را واقع بینانه تشخیص دهد و سودای محال نپرواند. انسان فقط در صورتی می تواند حدود توانایی هایش را گسترش دهد که از محدوده امکاناتش ارزیابی واقع بینانه ای داشته باشد. انسان حکیم پیش و بیش از هر چیز باید حدود توانایی هایش را تشخیص دهد و برسمیت بشناسد، و جهد و تلاش خود را در شعاع ممکنات سامان دهد. تفاوت "امید" و "امل" در همین جاست. "امید" در محدوده ممکنات و در بستر برنامه ریزی معقول و سنجیده می شکفتد، اما "امل" خیال بافی و آرزواندیشی است، یعنی فرد بدون تمهید مقدمات خیال اندیشانه سودای محال می پزد، و چشم به حصول نتیجه دارد. امید شرط لازم خوشبختی و امل ویرانگر آن است.

۳۲. فضیلت آهستگی (۱۰ جون ۲۰۱۳)

تکنولوژی مدرن به ما امکان می دهد که فواصل بسیار طولانی را در زمانی بسیار کوتاه طی کنیم. و این یعنی سرعت سرسام آور. تجربه وجودی من از تکنولوژی مدرن همین سرعت سرسام آور است. سرعت سرسام آور تجربه ما را از زمان و مکان از اساس تحوّل می بخشد و "من" تازه ای می آفریند. "آهستگی" به من مجال مشاهده و تأمل در جزئیات را می دهد. وقتی که آرام در کوره راه جنگلی قدم می زنم، می توانم گلهای زرد و بنفش کنار راه تماشا کنم، خرگوشها و آهوهای را که از این سو به آن سو می جهند، ببینم، عطر مست کننده بوته های یاس و محبوبه شب را که در کنار کوره راه صف کشیده اند ببویم، و غوغای رنگارنگ پرنده های آبی و سینه سرخ را در لابلای انبوهی سبز درختان شکار کنم. آهستگی گستره مشاهده را تنگ اما ژرفای آن را فراخ می کند. اما سرعت لاجرم نگاه من را از جزئیات خاص و منحصر به فرد به الگوهای عام و تکرارپذیر معطوف می کند. سرعت از عمق مشاهده کم می کند هرچند که به وسعت آن می افزاید. آهستگی با تأمل در جزئیات همراه است، و تأمل مجالی است تا "من" نسبت جزئیات را با خودم دریابم. وقتی که آرام از کنار بوته های وحشی یاس می گذرم، درنگ می کنم، نفس عمیق می کشم، و حس خوشایندی را که در من برمی انگیزد مزه مزه می کنم. آهستگی نگاه من را به درون می کشاند- نسبت چیزها را با خودم می سنجم، بازتاب آنها را بر درون ام می بینم، و مهمتر از آن، بازتاب درون ام را بر جهان پیرامون، در جزئیات خرد آن، می پایم. جهت اشیاء در نسبت با درون من شکل می گیرد. اما "سرعت"، نگاه من را به بیرون پرتاب می کند. تغییر در جزئیات چندان پرشتاب است که برای تعیین جهت و موقعیت مدام باید از جزئیات بگذرم و بر ساختارهای کلی یا الگوهای تکرارپذیر پدیده های اطراف متمرکز شوم. وضعیت وجودی سرعت وضعیت "تأمل" نیست، وضعیت "واکنش" است. تو باید در کوتاهترین زمان ممکن نسبت به تغییرات شتابناک اطراف ات مناسبترین واکنش را نشان دهی. مغالزه با جزئیات جایش را به کشف الگوها می دهد. زندگی پرشتاب مدرن مسابقه نفس گیری است که خط پایانش نقطه شروع مسابقه ای تازه است. اما زندگی معنوی آهسته است، مغالزه با جزئیات خرد زندگی است. انگار ریشه بحران زیست معنوی را در روزگار ما باید در همین جا جست: در زندگی مدرن سرعت فضیلت است و آهستگی نماد تنبلی. آیا در روزگاری که مهمترین ویژگیش سرعت است جایی برای آهستگی، آهسته زیستن، مانده است؟

۳۳. آن پیرمرد تنها (۲۱ جون ۲۰۱۳)

مادر بزرگ پدری ام را عمیقاً دوست داشتم. هنوز هم به خوابهایم می آید. تن استخوانی اش را تنگ در آغوش می گیرم. حس حضورش چندان واقعی است که باور نمی کنم سالها پیش رفته است. با خودم می گویم حس عمیق و واقعی این لحظه را فراموش نکن که وقتی از خواب برخیزی برای همیشه از دست رفته است. این روزها هم که کنار مادرم می نشینم از اندوه تکرار آن حسرت دلم فشرده می شود. لحظه های زندگی عزیز است اما آسان تلف می شود. درد حسرت را نمی توان چاره کرد. سالها بعد لحظه های خوش در غبار خاطره می نشیند، و پیرمرد با حسرت آنها را یک به یک از صندوقخانه درمی آورد، گردگیری می کند، و سرجایشان می گذارد، و می داند که آنچه رفته باز نمی گردد. این روزها لحظه ها، آدمها، رنگها، بوها، چشم اندازها، صداها، زندگی را با ولع می بلعم. انگار در ساحل زندگی گوش ماهی های خاطره جمع می کنم- گوش ماهی هایی برای آن پیرمرد تنها که تنها سهم اش از دنیا گوشه آسمانی است که در قاب پنجره جامانده.

۳۴. درباره تزئین (۲۸ جون ۲۰۱۳)

خانه خالی و عریان در من حسّ تنهایی و وحشت برمی انگیزد، اما خانه ای که به دست خودم تزئین اش کرده ام، رنگی از من دارد که برایم آرامش و قرار می آورد. انگار قاعده ای عام در کار است: واقعیت عریان با ما بیگانه است، نقشی از ما ندارد، و این بیگانگی وحشت می آفریند. برای همین است که دوست داریم صورت خود را به جهان پیرامون ببخشیم، جهان را آینه ای کنیم که در آن عکس خودمان را ببینیم، و با نگاه به این چهره آشنا اندکی آرام بگیریم. "تزئین" کردن، وحشت زدایی از جهان بیگانه است. اساس "تزئین" دروغ است، وانمودن جهان است چنان که نیست. انگار سرّ قرار ما در این جهان بی قرار دست آویختن به دامن دروغ است. و ما این دروغ را به جان می خریم- چرا که رنج زیستن در دل واقعیت عریان را تاب نمی آوریم. قرآن به ما هشدار می دهد که خدا و شیطان هریک به انگیزه ای جهان را در چشم ما می آریند تا حقیقت دنیا را نبینیم و فریفته آن چیزی شویم که بواقع نیست. تمام سنت های معنوی با چشم دوختن در چشمان تیره واقعیت عریان و مخالفت با شگرد "تزئین" آغاز می شود. اما دل نازک خسته من تاب جهان عریان را نمی آورد- بگذار اسب لاجوردی گوشه اتاقم خالی تنهایی خانه ام را با آرامش لاجوردی اش بیاراید- و من چشمانم را بر عریانی این دیوارهای خالی ببندم، بر پشت بخواهم و در آبی گلدانی که آن گوشه کاشته ام شناور شوم. بگذار واقعیت عریان در آن سوی پنجره ها هر چه می خواهد روزه بکشد.

۳۵. هنر نگاه ورزیدن (۳۰ جون ۲۰۱۳)

"نگاه کردن" تصرف از راه دور است. "نگاه" بدون لمس کردن دیگری در او لذت می آفریند، درد می انگیزد، شرم می آورد، خشمگین می کند، حریم می درد. می توانی از راه دور با نگاه ات با او رابطه برقرار کنی، خودت را در نگاه ات بریزی و به سوی او روانه کنی، یا آهوی نگاه اش را که بی خیال می خرامد به یک خیز تیز شکار کنی. نگاه، دام شکار دل است.

نگاه روح ما را عریان می کند، و ما، خصوصاً در روابط متعارف اجتماعی، به عریانی خو نداریم. در روابط اجتماعی، نگاه باید "پوشیده" باشد، مؤدب باشد، از حدود تجاوز نکند. تنها در غلبه شور، یعنی لحظه های محرمیت و هیجان، است که نگاه لباسهایش را به دور می ریزد، برهنه می شود و پرده در می کند. نگاه کردن هنر است، هنری که غالباً خوب نمی دانیمش- در روابط اجتماعی غالباً کورکورانه به فرمان هنجارهای متعارف نگاه می کنیم، و در روابط خصوصی زمام نگاه را زود از کف می دهیم. نگاه بیانگر است، اما اگر هنر بیانگری آن را خوب ندانیم، آسان سرچشمه سوء تفاهم می شود. برای همین است که تلاقی تصادفی دو نگاه را غالباً خوش نمی داریم. انگار کسی بی خبر در اتاق را باز کرده و ما را برهنه غافلگیر کرده است!

ناشی گری در نگاه ورزی البته مزایای خودش را دارد: نگاه ورز ناشی زود خودش را لو می دهد- از چشمانش سرّ ضمیرش را آسان می خوانی. برای همین است که غالباً از نگاه هم گریزانیم، نگاه مان را پایین می اندازیم یا می چرخانیم تا از پرده بیرون نیفتیم؛ یا در چشمان هم خیره می شویم تا به چشم خود ببینیم که آیا دیگری راست می گوید یا دروغ.

"در نگاه هم خیره شدن" از وضعیت های بشری پیچیده است: گاهی نشانه تهدید است، گاهی نشانه عشق است، گاهی جستجوی گمشده است، گاهی لحظه آرامش در حضور دیگری است. ما با خیره شدن در نگاه هم دنیای مشترک می آفرینیم و گاه آن دنیای مشترک را ویران می کنیم.

نگاه ورزی فعل مختارانه است، و بنابراین، مشمول داورى اخلاقى است. ما مسؤول نگاه کردن هایمان هستیم: آیا با نگاه ام با تو خشونت ورزیدم؟ آیا با نگاه ام به حریم بدن ات تعرض کردم؟ آیا با نگاه ام با تو دروغ گفتم؟ آیا نگاه ام تو را به یک شیء فروکاست؟ آیا با نگاه ام رازت را برملا کردم؟ آیا آنجا که نمی باید در نگاه ام عریان شدم؟ کجا باید نگاه ام را عریان کنم؟ کجا باید آن را بپوشانم؟

رابطه انسانی با لمس نگاه آغاز می شود، و این نگاه اول سرشت و سرنوشت رابطه را رقم می زند. هنر نگاه ورزیدن را بیاموزیم، و مسؤولانه نگاه کنیم!

توضیحات:

۱. سخن من بیشتر توصیف پدیدارشناسانه از نقش نگاه در روابط بیناشخصی است. و از این حیث تفاوت اصولی میان نقش نگاه در میان زنان و مردان نیست. البته در ساختار جامعه مردسالار نگاه مردانه در بسیاری موارد مهاجم است و حریم زنان را مورد تعرض قرار می دهد، و نقش خشونت آمیز آشکارتری ایفا می کند. مسؤولیت پذیری در نگاه شامل مرد و زن هر دو است، هرچند که در ساخت اجتماعی مردسالار بار مسؤولیت اخلاقی مردان سنگین تر است. اما از اثبات مسؤولیت اخلاقی در مناسبات بیناشخصی نمی توان نتیجه گرفت که پس دولت حق یا وظیفه دارد که برای تنظیم و کنترل این امور، خصوصاً با توسل به قوه قهریه، دخالت کند. آموزش این مسؤولیت پذیری اخلاقی با خانواده ها و نهادهای مدنی است نه دولت. دولت البته موظف است که از "نقض" آزادی های مدنی جلوگیری کند، اما "نگاه" کردن بخودی خود- دست کم در شرایط متعارف- نمی تواند به معنای حقوقی و قانونی کلمه "ناقص" آزادی های مدنی باشد. تضمین آزادی های مدنی از تأثیر منفی "نگاه" را باید از طریق تصحیح فرهنگ عمومی انجام داد نه دخالت دولت.

۳۶. خطاب (۳ جولای ۲۰۱۳)

وقتی که به آتش نزدیک شد، ندا برآمد که "ای موسی!" - کسی او را به نام خواند. اما وقتی موسی از او پرسید: "نام تو چیست؟" پاسخ آمد: "من آنم که هستم." با پنهان کردن نامش به ژرفای مه آلود راز خزید. تجربه "خطاب" خواندن است به نام. وقتی که من را به نام می خوانی "خطاب" ام کرده ای. اما "نام" من واژه ای در اوراق کهنه یک دفتر نیست، "من" هستم آنچنان که بواقع هستم. آن کس که نام من را بداند، حقیقت من را می داند - حقیقتی که در ژرفای غارهای توپرتوی روان ناخودآگاه من به خواب اصحاب کهف رفته است. "خطاب"، اصابت نام است به حقیقت. وقتی خطاب ام می کنی، آن زیبای خفته از پهلویی به پهلویی می گردد، پژواک نامش را در توپرتوهای غار چندباره می شنود، نفس عمیق می کشد، و چشم می گشاید. وقتی که مرا می خوانی زنده می شوم - باز هم از پشت نفس های گل ابریشم صدایم کن، "همچنان آهو که جفتش را".

۳۷. سکس‌زدگی (۵ جولای ۲۰۱۳)

در تلقی رایج، عمل جنسی عملی است که با اندامهای جنسی مربوط است. اما حقیقت این است که عمل جنسی لزوماً ربطی به اندامهای جنسی ندارد:

نخست آنکه، بسیاری اعمال مربوط به اندامهای جنسی اساساً ربطی به "امر جنسی" ندارد. برای مثال، زنی که رحم خود را برای پروراندن نطفه زوجی دیگر اجاره می‌دهد، کارش مستقیماً به اندامهای جنسی او مربوط است، ولی عملش خصلت "جنسی" ندارد.

دوم آنکه، بسیاری اعمال که هیچ ربطی به اندامهای جنسی ندارد، قطعاً و بدون تردید مصداق "امر جنسی" است. برای مثال، گاهی نوازش آرام گونه‌های محبوب با پشت سرانگشتان دست می‌تواند رفتاری کاملاً جنسی باشد. سوم آنکه، حتی امر دخول جنسی هم که مصداق بارز عمل جنسی تلقی می‌شود، می‌تواند واقع شود بی آنکه خصلت جنسی داشته باشد. برای مثال، فرض کنید که کسی دو نفر را جداً تهدید به قتل می‌کند مگر آنکه با هم بیامیزند، و آن دو فرد برای نجات جانیشان ناگزیر تن به دخول جنسی می‌دهند. در این شرایط، کاملاً می‌توان تصور کرد که عمل دخول جنسی برای طرفین این رابطه فاقد خصلت "جنسی" است.

بنابراین، "امر یا عمل جنسی" بیش از آنکه به عمل خاص اندامهای جنسی مربوط باشد، برساخته زمینه یا بستری است که عمل در متن آن تفسیر می‌شود. "امر جنسی" بیش از آنکه عملی فیزیکی باشد رفتاری انسانی است، و ماهیت آن بیشتر برآمده از نوع تفسیری است که زمینه ذهنی و اجتماعی عمل بر آن بار می‌کند. یک عمل واحد در یک زمینه خاص می‌تواند کاملاً جنسی تلقی شود، و همان عمل در زمینه‌ای دیگر عملی کاملاً غیرجنسی. گاهی نوازش گونه محبوب یک عمل جنسی بسیار شورمندانه است، و گاهی همان عمل مطلقاً فحوائی جنسی ندارد و صرفاً (برای مثال) برای ابراز دلجویی است.

این همه را گفتم تا بگویم که جنسی بودن یا نبودن رفتارهای ما بیشتر برآمده از تفسیری است که از زمینه ذهنی و اجتماعی عمل برمی‌خیزد. بنابراین، می‌توان جامعه‌ای را فرض کرد که (مثلاً) "برهنگی" در آن شایع است اما جامعه سکس‌زده نیست، و جامعه‌ای را می‌توان فرض کرد که "پوشیدگی" از در و دیوار آن می‌بارد اما سکس‌زده است. بسیاری از دانشجویان دختر من با لباسهای باز برسر کلاس می‌آیند، اما عمل آنها هیچ فحوائی جنسی ندارد. اما در جامعه ایرانی کاکل موی یک زن که از زیر روسری اش بیرون زده، می‌تواند فحوائی کاملاً جنسی بیابد. بر این مبنا، جامعه بسته‌ای مانند عربستان سعودی به مراتب سکس‌زده‌تر از جامعه‌ای باز مانند آمریکا است- چرا که بستر ذهنی و اجتماعی آن جامعه بسته به بسیاری از اعمال "عادی" فحوائی جنسی می‌بخشد و آن رفتارها را به "عمل جنسی" بدل می‌کند، اما بستر ذهنی و اجتماعی در آن جامعه باز در غالب موارد تفسیر متفاوتی بر آن اعمال حمل می‌کند، و همان رفتارها (و چه بسا رفتارهای بسیار "بی‌پروا تر") را تبدیل به رفتارهای عادی و غیرجنسی می‌کند.

سکس‌زدگی یک جامعه را نمی‌توان بر مبنای رفتارهای ظاهری رایج در آن جامعه ارزیابی کرد.

۳۸. ادب جدایی (۹ جولای ۲۰۱۳)

انگار هنر عاشقی بیشتر آداب دانی و نکته سنجی در مقام پیوستن است، که باید دل محبوب را به دست آورد. هنر عاشقی شکل تعالی یافته هنر شکار است، اما شکار دل. عاشق بر گرد محبوبش می چرخد، می رقصد، پر می کشاید، نغمه سرمی دهد تا جلوه زیبایی هایش نظر محبوب را جلب کند، و او را به پاسخ متقابل و متقارن برانگیزد. ظاهراً شیوه دلربایی انسانها و سایر حیوانات تفاوت ساختاری بنیادینی ندارد. تفاوت اما در اخلاق عاشقی است. در قلمرو ما انسانها شکار دل محبوب به هر شیوه ای روا نیست، شیوه انسانی، عشق ورزی در قلمرو اخلاق است- یا باید باشد. اما به نظرم مهمترین ویژگی عشق ورزی انسانی، یعنی عشق ورزی در قلمرو اخلاق، رعایت آداب پیوستن نیست، آداب دانی در مقام گسستن است. ما در مقام شکار دل محبوب سراپا هوشیار و مراقب ایم و هزار و یک دقیقه ظریف را رعایت می کنیم، اما در مقام گسستن غالباً زمخت، بی ملاحظه و بی ادب می شویم- انگار نه انگار که مسؤولیت عاشقی به مقام وصل منحصر نیست، در هنگام فصل هم هست. همه ما کمابیش می دانیم که تجربه عاشقی در غالب موارد باران بهاری است- تند می بارد و زود سرمی آید. اما زخمهای عشق همیشه با ما می ماند. غالب زخمهایی که عشق بر روح ما حک می کند نه از اصل جدایی که از نحوه جدایی است. در رابطه عاشقانه افراد باروهای قلعه وجودشان را به روی هم می گشایند تا به عمق وجود هم درآیند. اما این گشودگی دل انگیز عمیقاً آسیب پذیرشان هم می کنند- قلعه ای که باروهایش گشوده است در برابر تیرهای آتشین حریف بی دفاع تر هم می ماند. این آسیب پذیری مفرط عشق را خطرخیز می کند، و در لحظه جدایی زخمهای عمیق تری بر عمق جان فرد برجای می گذارد. به نظرم مهمترین ادب جدایی در رابطه عاشقانه این است که هیچ یک از طرفین، رابطه را بی خبر و یکسویه قطع نکند. جدایی باید گام به گام و با آگاهی و توافق طرفین رخ دهد. طرفین باید به هم فرصت و امکان تحلیل، ارزیابی، و تلاش برای ترمیم رابطه را بدهند، و اگر این همه به جایی نرسید، بکوشند رفته رفته آمادگی های روانی لازم را برای جدایی در طرف مقابل فراهم آورند. و از آنجا که عاشقی نوعی اعتیاد است، در پاره ای موارد آن کس که در رابطه "ترک می شود" باید به کمک روانشناس و حلقه دوستان مراحل ترک اعتیاد از محبوبش را از سر بگذراند تا زخم جدایی به شریانهای حیاتی روح اش نرسد. عاشق خوب آن نیست که می داند چطور دل محبوبش را شکار کند، عاشق خوب آن است که بداند چطور دل محبوبش را نشکند- حتی در وقت جدایی. عشق انسانی بیش از آنکه هنر دلبری باشد، هنر دلداری است.

۳۹. بازی دنیا (۱۲ جولای ۲۰۱۳)

قرآن زندگی دنیا را به "بازی" تشبیه می کند تا بر پوچی و عبث بودن آن تأکید کند. اما کمتر به این نکته توجه می شود که تعبیر قرآنی به طور ضمنی اذعان می کند که این بازی، مادام که گرم آن هستی، مفرح و معنادار هم هست. "بازی" را از دو زاویه می تواند دید: برای کسی که گرم بازی است، تمام حرکات و رفتارها معطوف به غایت از پیش تعریف شده ای است- برای مثال، تمام تلاش ات باید معطوف به آن باشد که توپ را به دروازه حریف بزنی- و این غایت مندی، به معنای مهمی به رفتارهای بازیگران معنا می بخشد. اما کسی که از بازی کنار می نشیند، عرقش خشک می شود، و بازی را از بیرون نگاه می کند، چه بسا از خود بپرسد که این همه برای چیست؟ چه معنا دارد که گروهی انسان بالغ این طور غافلانه به دنبال یک توپ از این سوی میدان به سوی دیگر می دوند، و این طور هیجان زده و پرشور فریاد می کشند و عرق می ریزند؟ نگاه از بیرون، ناظر را با پرسش معنا روبرو می کند. اما یافتن غایتی برای بازی و رای خود بازی کار دشواری است، و اگر فرد نتواند آن غایت فرا- بازی را بیابد، خود را با بحران بی معنایی روبرو می بیند، و بازی را به معنای مهمی عبث می یابد. نگاه پوچ انگارانه ادبیات دینی نسبت به دنیا بیشتر ناشی از این نگاه کنار گود است- نخستین کار نبی آن است که ما را از گرماگرم بازی به جایگاه تماشاچی بکشاند، و پرسش از معنای بازی را در پیش روی ما بگذارد، و وقتی که از پاسخ درماندیم، پاسخ خودش را که پیام استعلایی دین است، به گوش مان زمزمه کند. اما خواه آن پیام را بپذیریم، خواه نه، کسی که از گرماگرم بازی در میانه میدان به کنار گود کشیده می شود و بازی را از بیرون تماشا می کند، دیگر نمی تواند بازی را جدی بگیرد. کشف "جدی نبودن" بازی یعنی تماس با چهره "عبث" بازی. اما این کشف رویه دیگری هم دارد که به همان اندازه مهم است: اگر بازی را زیاده جدی نگیریم، بازی کردن به مراتب دل انگیزتر می شود!

۴۰. مادر بزرگ پدری (۱۷ جولای ۲۰۱۳)

در سکوت محض اشک به پهنای صورتم می بارید. پیش از آنکه مادر بزرگم را به درون سالن نیمه تاریک ببرند تا بدنش را بشویند، کسی صدا زده بود که محرمی هم به همراه او به داخل برود، و من به اطراف نگاه کردم- تنها من بودم و او. و اکنون در اتاقک نیمه تاریک چند زن قلچماق با سرعت و بی مبالات پیکره برهنه و نحیف اش را از این سو به آن سو می کشیدند و می چرخاندند، و من از پشت شیشه ها نگاه اش می کردم و در سکوت محض به پهنای صورتم اشک می ریختم. این اولین و نزدیکترین تجربه من از مرگ بود. وقتی که به خانه ما می آمد شبها در اتاق من می خوابید، و نیمه های شب پیچ پیچ نمازهای طولانی اش برزخ مه آلود خواب و بیداری ام را شیرین می کرد. همیشه با دو دست استخوانی اش صورتم را سفت در میان می گرفت و گونه هایم را محکم می بوسید و از عمر طولانی اش می نالید. نسبت به سن اش تن سالمی داشت، اما خسته شده بود. زندگی برایش چیز تازه ای نداشت. گله می کرد که چرا عزرائیل به سراغش نمی آید- انگاری که از یادش برده باشد! و بالاخره یک روز صبح زود نوبتش رسید. به پدرم گفت که دارد می میرد. رو به قبله شد و مرد. به همین راحتی. وقتی که بالای سرش رسیدم یک دو ساعتی بود که رفته بود. و حالا در دستان این زنهای قلچماق مثل پر کاه این سو و آن سو می شد و من به پهنای صورتم اشک می ریختم. خانم محترمی به سوی ام آمد، و مادرانه دلداریم داد که نگاه نکن پسر! و آرام آرام من را به بیرون سالن نیمه تاریک برد. تا بیرون آمدم حس کردم که او هم آنجا نماند، با من آمد- با پیچ پیچ های نماز شب اش، با دستهای چروکیده و استخوانی اش، با دو گیس همیشه بافته اش، با چادرش که همیشه بوی خاص تن اش را می داد، با انگشتر عقیق اش که همیشه بر انگشت دارم.... تن چروکیده اش را آنجا گذاشت، حریر نازک خاطره تن کرد، و با من آمد.

۴۱. ملال (۲۱ جولای ۲۰۱۳)

زمان وزن دارد. و برای گریختن از سنگینی آن باید دوید، یعنی "سرعت"، زمان را سبک می کند. و به میزانی که از سرعت زندگی کاسته می شود، بر وزن زمان افزوده می شود. "ملال" تجربه سنگینی زمان است. برای همین است که ما مدام می دویم، مدام از کاری به کاری می پریم، مبادا ملول شویم. اما تا ابد نمی توان دوید. لاجرم وقتی خسته می شویم، نفس مان به شماره می افتد، قدم هایمان کند می شود- و آن وقت است که سنگینی هیولای زمان رفته رفته بر دوش مان می نشیند. گریز از ملال مثل گریختن از سایه خود است: از عقب می آید، اما جا نمی ماند. اما چرا از ملال می ترسیم؟ چرا سنگینی زمان را تاب نمی آوریم؟ شاید یک دلیلش این باشد که ملال تجربه گذر آهسته زمان است، و آهستگی زمان موقف وجودی ما را تغییر می دهد: وقتی که زمان آهسته می شود، من ناگزیر از پنجره دیگری به وجودم، به زندگی زیسته ام، نگاه می کنم- یعنی لاجرم آن را از بیرون و بالا می بینم. و این تغییر موقف من را با پرسش مهیب معنای زندگی روبرو می کند: آیا زندگی زیسته ام ارزش زیستن داشته است؟ آیا داستانی که با نوع زندگی ام در صفحات سفید عمرم آفریده ام، ارزش خواندن دارد؟ در غالب موارد، پاسخ این پرسشها نومید کننده است. ما از ملال می ترسیم برای آنکه نسبت به ارزش زندگی مان تردید داریم. هراس ما از ملال غالباً هراس از پوچی زندگی است. و برای همین است که برای بسیاری از ما سرعت تنها چاره سبکی تحمل ناپذیر زندگی است.

۴۲. آفت زیبانویسی (۲۲ جولای ۲۰۱۳)

بیان زیبا و قلم خوش همیشه خوب نیست، و بلکه در بسیاری موارد، خصوصاً در عرصه علم و سیاست، بیش از آنکه خیر برساند مایه شرّ است. افراد شیرین سخن و خوش قلم مستعدند که آسانگیر شوند و به جای آنکه رنج جانکاه کشف حقیقت و بیان آن را به جان بخرند، سحر کلام را دام قلوب خلاق کنند. سالهاست که سختگیرانه به دانشجویانم می آموزم که در برابر وسوسه "زیبانویسی" مقاومت کنند، و اجازه ندهند زیبایی کلام توجه مخاطب را از اصل مدعا و استدلال ایشان منحرف کند. حقیقت محتوا را نباید فدای زیبایی ظاهر کلام کرد. در قلمرو کار علمی ساده و روشن نویسی مصداق زیبانویسی است. متأسفانه در سنت نثرنویسی ما فرهنگ "زیبانویسی" تا حدّ زیادی جای فرهنگ ساده و روشن نویسی را گرفته است. ساده نویسی کار دشواری است، و بیش از هرچیز بازتاب ذهن روشن نویسنده و فروتنی علمی و اخلاقی اوست. کسی که ساده می نویسد، خود را فروتنانه با مخاطبش در یک رتبه می نشاند، و به او این امکان برابر را می دهد که مدعای او را بفهمد، و به نقد آن برخیزد. قلمی که تا حدّ امکان ساده و روشن می نویسد تعهد خود را به حقیقت به نمایش می گذارد. به تجربه آموخته ام که در عالم علم و سیاست باید بیان زیبا و قلم خوش را به دیده تردید نگریست: قاعده کلی (دست کم برای من) این است: "زیبایی های پرطمطراق در کلام گفتاری و نوشتاری برای پوشاندن حقیقت یا ضعف استدلال است، مگر آنکه خلافتش ثابت شود!"

۴۳. فضای میان انسانها (۲۵ جولای ۲۰۱۳)

فضای میان انسانها خصلتی متناقض نما دارد: فاصله نزدیکی می آفریند، و نزدیکی فاصله. شاید یکی از دلایل این پدیده ماهیت "فاصله" ای باشد که ما انسانها را از هم جدا می کند. وقتی که انسانها از هم دورند، تجربه شان از فضای میانه، فاصله ای درنوردیدنی است. یعنی وقتی که از دور به دیگری نگاه می کنی، با خود می گویی که از فاصله میانه می توان گذشت- و در این فضای میانه پا می نهی و فاصله ها را کمتر و کمتر می کنی و به آن دیگری نزدیکتر و نزدیکتر می شوی. اما وقتی که به نزدیکترین حد ممکن به دیگری رسیدی، یکباره فضای رابطه چهره دیگری را از خود نشان می دهد: یکباره با دیواری سینه به سینه می شوی که به تو راه نمی دهد، فاصله ای در میانه ظاهر می شود که از فراز ورطه اش نمی توان گذشت. کشف این فاصله دوم فقط در نزدیکی و حریمیت ممکن است. فقط وقتی که فاصله های درنوردیدنی را درمی نوردی و به نزدیکترین فاصله ممکن با دیگری می رسی، آن فاصله عبورناپذیر مثل کوهی یکباره از دل گسل سربرمی آورد. برای همین است که انسان عمیقترین حس تنهایی را در آغوش برهنه محبوبش می آزماید.

۴۴. سفر حجمی (۲۷ جولای ۲۰۱۳)

تا آنجا که ما می دانیم تمام حیوانات به جز انسان تقریباً در زمان حال زندگی می کنند، و دست بالا حسّی بسیار گنگ از زمان گذشته و آینده نزدیک دارند. اما انسان از طریق "خاطره" هستی خود را به گذشته پیوند می دهد، و از طریق "تخیل" فراخنای وجودش را به سوی افقهای آینده می گستراند. جمع خاطره و تخیل هستی نقطه ای ما را خطی می کند، و آن را حتّی در گستره ای فراتر از تولّد و مرگ می گستراند- یعنی آن را به تاریخ پیش از تولّد و افق امکانات پس از مرگ پیوند می دهد. بنابراین، دایره وجود ما بسی فراختر از حیوانات دیگر است. اما در عین حال، ظاهراً ما انسانها تنها حیواناتی هستیم که در این جهان احساس تنگی و تنگنا می کنیم. یعنی دیوارهای جهان گاه چنان سخت بر ما هجوم می آورد که نفس مان می گیرد- انگار که دنیا برای مان زندان می شود. خاطره و تخیل به وجود نقطه ای ما امکان سفر خطی می دهد، اما انگار از جایی به بعد روح انسان در پیرهن تنگ زمان نمی گنجد، بی تاب می کند، آن را آبستن می کند، به این امید که پرده آن را بدر و از حصارهای مألوف فراتر رود- تمام وجودش شوق شکستن حصار "زندان" می شود. یعنی سفر خطی ملولش می کند، و وجودش تمنّای سفری حجمی می شود. اما این "سفر حجمی" چیست و تمنّای آن از کجا می آید؟ به نظرم مهمترین ویژگی "سفر خطی" کمّی بودن آن است. سفر خطی کمابیش به معنای گسترده شدن بیشتر وجود ما در محور زمان و مکان مألوف است- نوعی رشد کمّی در ساختار وجودی ماست. اما سفر حجمی، اگر رخ دهد، پدیده ای کیفی است، تبدّل وجود است؛ از نظم مألوف، از پس پنجره زمان و مکان متعارف، فراتر رفتن است. سفر حجمی، رفتن از پشت پنجره این اتاق به پشت پنجره دیگر همین اتاق نیست، رفتن به طبقه بالاتر این بنا و نظر کردن به ساحت وجود از منظر و ارتفاعی دیگرست. و به نظرم همین سودای محال اندیشانه است که روح بی تاب ما را به زورق هنر و عرفان می نشاند، و سالکان سفرحجمی در خط خشک زمان می کند.

۴۵. نوستالگیا (۳۰ جولای ۲۰۱۳)

برای من فیلمهای آندره تارکوفسکی پنجره ای مستقیم به جهان ماوراست، و "استاکر" او محبوبترین فیلم من است. اما به نظرم زیباترین صحنه در سراسر آثار تارکوفسکی نمای آخر فیلم نوستالگیاست. نوستالگیا تصویر انسان آواره و سرگشته ای است که راه "خانه" را می جوید، و در این سفر ادیسه وار رفته رفته با پرسش بنیادی تری روبرو می شود: اصلاً "خانه" کجاست؟ تارکوفسکی پاسخ این پویه دردناک را در نمای آخر می دهد. آندری شعله لرزان شمع را مؤمنانه به مقصد می رساند، و جهان را با مرگ پوچ اما قدیس وارث "نجات" می دهد. جهانی که نجات می یابد، در واقع "خانه" گم شده است. او با مرگ آیینی اش از زمان می رهد، به کودکی بازمی گردد، و از آستانه خانه کودکی به "خانه" اصلی راه می یابد. و اینجا است که یکباره نمای آخر نمایان می شود: آندری به همراه سگ اش در کناره برکه آبی نشسته است، خانه روستایی دوران کودکی اش در پس زمینه است. نما آرام آرام باز می شود تا دریابیم که دیوارهای عظیم یک بنای باشکوه اما نیمه ویران خانه کودکی، مرد، سگ، و برکه آب را دربرگرفته است. باران باریدن می گیرد. و نما تا پایان ثابت می ماند.

اما "خانه" کجاست؟ به نظرم "خانه" درست پیش چشم ما در کانون نماست: خانه همان برکه ای است که آینه آسا همه چیز را در دل خود بازمی تابد. مرد تنها و سگ آواره سرانجام در کناره برکه است که قرار می یابند. به درون برکه بنگرید: مرد تنها، سگ، خانه دوران کودکی، ستونهای عظیم بنای نیمه ویران، و مهمتر از همه دو پنجره به سوی نور و آسمان- همه- در برکه ی آینه آسا بازتابیده اند. "خانه" آندری جهان آینه آسایی ست که صورتهای ناب را در زلالی خود نهان دارد. روح آن غریب سرگردان سرانجام در کناره ی آینه ی برکه آرام می گیرد.

۴۶. حس بویایی (۳۱ جولای ۲۰۱۳)

عجیب است که ما درباره نقش مهم بو و حس بویایی در مناسبات انسانی کمتر تأمل می کنیم. هر کس بوی طبیعی خاص خود را دارد، و ما غالباً از این نکته غافلیم که کشش در روابط نزدیک انسانی با حس بویایی آغاز می شود. ما در تماس نزدیک، ناخودآگاه ابتدا طرف مقابل را می بوییم، و اگر بوی اش بر شامه مان خوش نشست، به سویی کشیده می شویم، و اگر بوی اش را خوش نداشتیم، از او رمیده می شویم. در بستر معاشقه هم این بوی طبیعی بدن هاست که آتش تمنای افراد را شعله ور می کند یا می کشد. صنعت عطرسازی در روزگار ما البته از یک حیث به ما خدمت کرده است، یعنی فضای عمومی جامعه را که در آن بدن‌ها لاجرم تنگ هم می تپند، مطبوعتر کرده است. اما از سوی دیگر، سازوکار طبیعی و غریزی بدن را برای جفت یابی و کشف تناسبهای جسمانی تاحدّ زیادی مختل کرده است. عطر خوب آن است که بوی طبیعی بدن را با لطافت بارز کند. اما بسیاری از عطرها موجود بوی طبیعی بدن را زیر پرده ای از بوهای بیگانه و فریبنده می پوشاند و از تیررس شامه دیگری دور می کند. در این شرایط، حس شامه گیج و سرگشته می شود، و در تشخیص کشش ها و تناسبها به خطا می رود- مثل شامه سگی شکاری که در ازدحام بوهای اضافی و انحرافی گیج و گمراه می شود. من یک فرضیه کاملاً بدون پشتوانه دارم: صنعت عطرسازی مدرن از جمله عوامل طلاق در روزگار ماست!

۴۷. زخمه (۵ آگوست ۲۰۱۳)

انگار زخمه ای از غیب ناگهان تار پنهانی را در ژرفای روح ام به ترنگ آورد! موجی از ناکجای دلم سینه کشید، بالا آمد، و چشمهایم را آبستن کرد. پرده برآماسیده اشک تا لب پلکهایم خیز برداشت، اما لرزان در آستانه ایستاد. و او به نجوا گفت: "چشمهایت را گشاده نگه دار، مبادا فشار پلکهایت عصاره آن احساس گرم گنگ را از آستانه هل دهد و راز را بر پرتگاه گونه هایت فریاد کند!"

۴۸. نگاه دیگران (۶ آگوست ۲۰۱۳)

آیا فرد می تواند به چیزی باور داشته باشد در عین آنکه آن چیز را واقعاً باطل می داند؟ ظاهراً پاسخ منفی است. وقتی که من مثلاً باور دارم "تو آدم خوبی هستی" به طور ضمنی تصدیق کرده ام که خوب بودن تو حقیقت دارد، مدعای باطلی نیست. اگر واقعاً معتقد بودم که تو آدم خوبی نیستی، چطور می توانستم به خوب بودن تو معتقد شوم! البته این قاعده عام استثناء هم دارد. برای مثال، گاهی فرد در وضعیتهای روحی بحرانی به چیزی باور می آورد که می داند باطل است. مادری را در نظر بگیرید که خبر مرگ فرزند جوانش را می شنود: می داند که فرزندش جوانمرگ شده است، اما برای ناهارش غذا می پزد! اما اگر از این استثنائات بگذریم، قاعده همان است که باورمندی به یک گزاره با اعتقاد به باطل بودن آن جمع نمی شود. پس وقتی من باوری دارم، به طور ضمنی معتقدم که آن باور صادق است. اما "صدق" امری بیرونی و عینی است، یعنی باید آن را با کاوش در عالم واقعیت تحقیق کرد.

اگر این اصل را در فرآیند "خودشناسی" به کار ببریم، به نظرم نتیجه جالبی حاصل می شود: خودشناسی را نمی توان در "مکتب زانو" آموخت، خودشناسی از نگاه و داوری دیگران می گذرد. خودشناسی یعنی رسیدن به باورهای درست یا صادق درباره خود. اما ارزیابی صدق یک باور، امری ذهنی و درونی نیست، فرآیندی جمعی و بیرونی است. ما برای کشف صدق باورهای ناظر به "خود" از جمله حالات درونی مان به میزان و محکی بیرونی نیاز داریم، و آن معیار "نگاه دیگران" است. به همین دلیل است که "نگاه" دیگران ما را می ترساند. نگاه دیگران، تصویری از ما می دهد که در بسیاری موارد با تصویر برساخته ذهنی مان متفاوت است. در غالب موارد، تصویر ذهنی من از خودم زیاده آرمانی است- حتی وقتی که به قول مولانا "کم زنی" یا شکسته نفسی می کنم! این "نگاه دیگران" است که پای من را به زمین می آورد. اما "نگاه دیگران" آفت خیز هم هست. فشار "نگاه دیگران" می تواند شیوه شکوفایی شخصیت من را معوج کند، و از من چیزی را بسازد که خود می خواهد. در اینجا است که "نگاه دیگران" یا به تعبیر هایدگر "آنها"، می تواند بودن من را تقلیدی و غیراصیل کند. احیاناً برای همین بوده است که سالکان از نام می گریختند تا در دام نیفتند.

اما اگر حقیقت "من" در نگاه دیگران شکل می گیرد، هستی اصیل مستقل از نگاه دیگران چه معنا دارد؟ در اینجا است که به نظرم "خود شناسی و خودآفرینی" با فرآیند آفرینش هنری شباهت معناداری می یابد: هنرمند خلاق در بستر معیارهای زمانه اش اثر خود را می آفریند، و تا دیگران او را به هنرمندی نشناسند، به صرف ادعای خودش، هنرمند نیست. "نگاه دیگران" هم در مقام آفرینش اثر او و هم در مقام ارزیابی آن حاضر است. اما اثر هنری اصیل از نردبام سنت بالا می رود تا افق های تازه بگشاید؛ در بستر سنت می نشیند تا واقعیتهای نو و اصیل بیافریند. "خود شناسی و خودآفرینی" اصیل، حذف "نگاه دیگران" نیست، استعلا گرفتن از آن است. "نگاه دیگران" را باید پاس داشت، اما اسیر آن نباید شد، باید خلاقانه از آن درگذشت.

۴۹. «شاعر» نوجوان (۸ آگوست ۲۰۱۳)

دوازده سالم بود که اولین شعرم را سرودم! روزهای پرشور پس از انقلاب بود، و من در مدرسه از هواداران پرشور سازمان چریکهای فدایی خلق، شاخه اقلیت، بودم (!؟)، و به نظرم از تنگ شدن تدریجی فضای آزادیهای اجتماعی و سیاسی دل نگران. شعرم که لحن و مضمونی حماسی داشت اما بیشتر دستمایه شوخی و خنده اطرافیان شد! و منتقدان سختگیر، و در صدرشان ابوی محترم، در نشر این شعر و شاد کردن دل فامیل هیچ کم نگذاشتند! البته بعدها بعضی از اشعار همان منتقدان منتشر شد، و معلوم شد که طبع شعر آنها هم چندان بهتر از من در آن سالها نبوده است! باری، شادی بیش از حد اطرافیان سرچشمه شعسرایی ام را خشکاند، و خاطره آن شعر کذا را حتی از لوح ضمیر ناخودآگاه ام زدود! اولین شعرم آخرین اش شد. اما عجیب است که این روزها یک بیت از آن شعر نسبتاً بلند دوباره از ته لزج خاطرات فراموش شده بالا آمده است، و گاه بی اختیار زمزمه اش می کنم و لبخند می زنم. برای تبرک این یک بیت را که از بقایای ویرانه آن شعر است، برای تان می نویسم (باید آن را به صدای بلند، و با لحن حماسی- سوزناک بخوانید):

"من چه گویم که لطف کلام سلیس مان مرده/ و طبع لرزان آزادگان ما واخورده!!"

۵۰. شرم برگمان (۱۰ آگوست ۲۰۱۳)

"شرم" از بهترین فیلمهای برگمان است. داستان انسانهایی است که در حدود امن زندگی، شریف و نیک سیرت اند، اما ناگهان به قلب موقعیتی مرزی پرتاب می شوند و انسانیت شکننده شان را درمی بازند- هیولا می شوند. داستانی که به آسانی می توانست داستان هریک از ما باشد.

شخصیت ما "شخصیت شرایط متعارف" است: در طول سالها اندک اندک به تناسب محیط مألوف قالب می پذیرد، و به تجربه می آموزد که چگونه نشانه های محیط را بخواند، و چگونه نسبت به آنها واکنش درخور نشان دهد. ما در این قالب جا خوش می کنیم، و یکدیگر را در قاب این پنجره می بینیم، و بر مبنای آن مناسبات انسانی مان را سامان می دهیم.

اما تا محیط زندگی دستخوش تحوّل بنیادین می شود، تناسبها بر هم می خورد. شخصیت متعارف در وضعیت نامتعارف سرگشته و آشفته می شود: نشانه ها را گنگ می یابد، و واکنشهایش سرآسیمه و نامتناسب می شود. فرد که خود را در موقعیت خطر می یابد، ناخودآگاه به سوی بدوی ترین سطح وجودش چنگ می زند تا به شامه غریزه راهی برای بقا در دل تاریکی این جنگل خطرناک بیابد. و در اینجا است که چهره هایی از خود را در خود می یابد که برای او هم به اندازه دیگران شگفت انگیز و گاه وحشت افزاست. جنگ، مهاجرت، مرگ عزیز، فقر استخوانسوز، و عشق سودایی از جمله موقعیتهای مرزی است که می تواند وجود ما را مضطرب و شخصیت متعارف مان را زمین گیر کند.

شخصیت واقعی ما را برآیند دو چیز است: آنچه (در شرایط امن متعارف) بواقع انجام می دهیم، و آنچه (در شرایط ناامن مرزی) قادر به انجام آن هستیم.

۵۱. «آن» (۱۵ آگوست ۲۰۱۳)

از منظر فیزیکی، "آن" همان "لحظه" است: کوچکترین واحد زمان. اما پدیدارشناسی تجربه ما از "آن" و "لحظه" عمیقاً متفاوت است. "آن" لحظه درخشان است- کوچکترین واحد زمان است که یکباره می درخشد، مثل حشره ای شب تاب که در اوج یک دم می تابد و می میرد. درخشش "آن" مثل اتاق ویلسون است که ابرهایش از گذرنامرئی ذره های بنیادی باردار می شود، یا مثل پرده حریری است که در آستانه پنجره تاب می خورد و از حضور ناپیدای باد پرده برمی دارد.

گاهی مثلاً از ورای قاب لحظه نگاه می کنی و تصویر نوزادی را می بینی که در آغوش مادرش شیرین خفته است. در اینجا آنچه هست همان است که هست: نوزاد، نوزاد است و مادر، مادر. اما گاهی تصویر خفته یکباره در قاب لحظه جان می گیرد، و نوزاد و مادر این بار به چیزی ژرفتر در ورای خود اشارت می کنند- به عشق، زندگی، امید، خانه. اینجاست که "لحظه" به "آن" بدل می شود. "آن" لحظه باردار است- پنجره ای است که ابدیت از ورای آن سرک می کشد، شهود ابدیت است در کوچکترین واحد زمان.

دیده جان بین و چشم زیبانگر نگاهی است که در گودال حقیر زمان، مرواید "آن" را صید می کند. شکار "آن" فصل مشترک عرفان اصیل و هنر والاست.

۵۲. زیارت (۱۶ آگوست ۲۰۱۳)

دیوارهای ستبر زیست- مکان مألوف چندان تنگی می کرد که روح در آستانه خفگی به سوی پنجره و هوای تازه می دوید- بی تاب به جست و جوی "مکان مقدّس" می شتافت: زن و فرزند، خانه و دیار، دوست و خویشاوند را یکسره رها می کرد، پشت سر می نهاد، و راه بیابانهای وحشت را در پیش می گرفت، بیم راهزنان، هول شبهای تاریک، حیوانات درّنده، بیماری، فقر را به جان می خرید، و با پای پیاده به سوی مقصدی چندان دوردست می شتافت که امید بازگشت آرزویی دور و گاه واهی می نمود- به شوق کعبه قدم در ببابان می نهاد. "مکان مقدّس" مقصد آرمانی بود، و سفر مقصد واقعی. مکان مقدّس به شاکله سفر شکل می داد و سفر به شاکله فرد- او در محور مکان به سوی خدا می رفت تا در متن سفر خود را بیابد. "زیارت" تجلّی ایمان بود در محور مکان- "زیارت" ! آه این تجربه عظیم فراموش شده!

۵۳. لذت سالخوردگی (۱۹ آگوست ۲۰۱۳)

زنان در طول تاریخ از مهمترین قربانیان جوان سالاری بوده اند، اما در روزگار مدرن تقریباً همه ما به نحوی قربانی این آفت شده ایم. "جوان سالاری" ویژگیهای جوانی را تبدیل به ارزشهای غالب زندگی در عرصه فردی و جمعی می کند، و شرایطی فراهم می کند که فرد ارزش خود و زندگی اش را یکسره بر مبنای دوری یا نزدیکی با نظام ارزشی "جوانانه" می سنجد- ارزشهایی مثل تناسب اندام، زیبایی و طراوت ظاهر، انرژی زیاد، سرعت، قدرت و تمایل جنسی، طغیان علیه سنت، تمایل به خلاقیت و نوآوری و امثال آن. البته صرف ارج نهادن این امور "جوان سالاری" نیست. "جوان سالاری" نوعی ایدئولوژی یا نظام سلطه است که این ارزشها را تنها میزان ارزشگذاری معرفی می کند و می کوشد ارزشهای بدیل یا متفاوت را یکسره به حاشیه براند. از جمله پیامدهای منفی "جوان سالاری" هراس از پیری است. در نظام ارزشی جوان سالار، پیری فقط مصیبت نیست، ردیلت هم هست. در نتیجه افراد سالخورده احساس می کنند که برای حفظ ارزش خود مجبورند که نشانه های پیری را به شیوه های مختلف پنهان کنند یا در رسیدن آنها را تا حد امکان به تأخیر بیندازند. البته این که سالخوردگان مراقب سلامت و زیبایی خود باشند خوب است، اما خطر آنجاست که ارزش خود را خودآگاه یا ناخودآگاه بر مبنای میزان دوری یا نزدیکی شان به ارزشهای نظام جوان سالار بسنجند. اما پیری نه مصیبت است و نه ردیلت. دوران پیری زیبایی ها و ارزشهای اصیل خاص خودش را دارد. این روزها که رفته رفته از میانه میانسال می گذرم و چشم انداز سالخوردگی را در افق می بینم، طعم شیرین تغییرات دل انگیزی را می مزم، از جمله آنکه تجربه ام از زمان رفته رفته تغییر می کند، زمان برایم با طمأنینه بیشتر می گذرد، در پوستم خوش می نشینم، و در این قرار وجودی به هر طرف که نگاه می کنم پدیده های عادی در قاب نگاهم جان می گیرد، به جنبش می آید، وجد می شود، "لحظه" بدرنگی "آن" می شود. این آرامش شادی بخش از مواهب سالخوردگی است. مبادا سلطه جوان سالاری ما را از تجربه دل انگیز سالخوردگی بازدارد!

توضیحات:

۱. دوستی پیشنهاد کردند که به جای تعبیر "جوان گرایی" از تعبیر "جوانی گرایی" استفاده کنیم. به نظرم تعبیر ایشان دقیقتر باشد.

۵۴. فروتنی و خود کم زنی (۲۳ آگوست ۲۰۱۳)

به نظرم میان "فروتنی" و "خودکم زنی" فرق است. فروتنی مبتنی بر شناخت است. فرد واقع بینانه کاستی هایش را می شناسد، به آنها اذعان می کند، و در مقام عمل و نظر از حدود توانش فراتر نمی رود- به بیش از آنچه هست، تظاهر نمی کند. اما "کم زنی" نوعی تکبر پنهان است: فرد خود را بهتر از آنچه بواقع هست می پندارد، به زبان از کاستی هایش می گوید، بی آنکه در دل به آنها باور داشته باشد- بر آنها اصرار می کند تا دیگران انکارش کنند. کم زنی نشانه فقدان اعتماد به نفس است یا تصویر نادرستی که فرد از خود دارد. بی جهت نباید کسی را به حسنی که ندارد ستود؛ اما اگر کسی در ما حسنی دید و آن را بی مبالغه ستود، به نظرم بی جهت نباید خودکم زنی کرد- ستایش را باید فروتنانه پذیرفت و شاکر آن حسن بود.

۵۵. خشونت صوفیانه (۲۵ آگوست ۲۰۱۳)

نوجوان بودم که شیفته ادبیات صوفیانه شدم. اما خشونت ادبیات صوفیانه زخمی بر روحم نهاد که جایش همچنان باقی است. سلوک عرفانی بر بنیان نوعی جنگ و خصومت درونی بنا شده است. در طریق معنوی، گام نخست اعلام جنگ به خود است. یکباره پاره‌هایی از وجودت به اردوگاه دشمن می‌پیوندد، و تو چندان دشمنانه به خود می‌تازی که گویی حیات و شکوفایی‌ات در گرو ریختن خون این خود است. صحنه‌های خونبار جنگ میان صوفی و نفس‌اش هنوز هم از کابوس‌های شبانه من است.

اما این روزها عرفان را صلح‌آمیز می‌فهمم- بنیانش نه خصومت خونبار با خویشتن، که شفقت ورزیدن بر خود است. نفس، اسب سرکشی نیست که به سرتازیانه رام شود، کودک معصوم و لجوجی است که باید در آغوش‌اش کشید، و با مهر و شفقت به او ادب آموخت. تصوّف سنتی خشونت‌خانه و اجتماع را به عمق روان ما برد. دشمن بیرونی را خانگی کرد. رابطه من با من را دشمنانه و خشونت‌بار کرد. اصل اساسی‌اش این بود که بر خود سخت بگیر تا بر دیگران آسان‌گیری! شفقت در مناسبات انسانی را بر پایه خشونت بر خود بنا کرد. اما به گمانم نخستین گام برای خشونت زدایی از مناسبات انسانی در همین جاست: در آشتی کردن با خود است، با خود مهربان و با ادب بودن است. شاید در فرهنگ عرفانی ما هیچ کس بخوبی پیرفرزانه میهنه این دقیقه را ندید.

توضیحات:

۱. بوسعید جوان، مطابق نقل تذکره نویسانش، اهل ریاضت‌های خیلی سخت بود، در چشمش نمک می‌پاشید تا بیدار بماند، خودش را در چاه سروته می‌آویخت و شب تا سحر در این حالت ختم قرآن می‌کرد و غیره. اما ابوسعید پیر نگاهش به امر سلوک تغییر کرد. عبوسی و سخت‌گیری‌های خشونت‌آمیز روزگار جوانی را نمی‌پسندید، و به کاستی‌ها و نقایص سرشت و شخصیت انسانها به چشم شفقت می‌نگریست نه خشونت. مقایسه احوال دوران جوانی و پیری از این منظر در خور تأمل است.

۵۶. نشانه (۲۹ آگوست ۲۰۱۳)

ما در غالب موارد راه را در پرتو نشانه ها می یابیم. هر نشانه مثل تیر چراغ برق است که میدانی را در اطرافش روشن می کند. مکانی که در شعاع نشانه درمی آید "آشنا"ست، و مکانی که از آن بیرون می ماند، "ناآشنا". خط نور نشانه ها را می گیریم تا ذره ذره در دل تاریکی راه را بیابیم. اما گاهی تا به خود می آییم درمی یابیم که "چیز" ها دیگر "نشانه" نیست. چراغها خاموش شده است. مکان بیگانه و همگن است. دیگر نمی توانیم شمال را از جنوب، و شرق را از غرب بازشناسیم. راه را گم کرده ایم برای آنکه "جهت" را نمی یابیم. نشانه که نباشد، فضا همگن می شود، و فضا که همگن می شود، "جهت" گم می شود، و جهت که گم می شود، ما گم شده ایم. اما آدمها بیش از یک جور "گم" می شوند. ما گاهی در مکان آشنا گم می شویم. مثلاً گاهی برای قدم زدن به کوچه پس کوچه های اطراف خانه مان می رویم. غرق اندیشه قدم می زنیم. یکباره سربلند می کنیم و با حیرت خود را در جایی کاملاً غریبه می یابیم. بی اختیار از خودمان می پرسیم: "من کجا هستم؟" چند لحظه ای طول می شد تا دریابیم که در انتهای کوچه خودمان هستیم! کوچه همان کوچه است، نشانه ها همان نشانه هاست، اما ما آنها را باز نمی شناسیم. در کوچه خودمان گم شده ایم! آدمها در این دنیا غالباً در کوچه خودشان گم می شوند!

۵۷. معنای زندگی (۲۹ آگوست ۲۰۱۳)

زندگی معناپذیر است اما بخودی خود معنا ندارد. باید به آن معنا بخشید. مثل یک بیت نیمه تمام است، اما هر واژه ای در آن خوش نمی نشیند. کشف معنای زندگی از جنس آفرینش هنری است: برآیند شناخت و خلاقیت است- نخست باید ساختار ناتمام بیت را شناخت، تا بعد خلاقانه گل واژه ای برایش یافت- گل واژه ای که تا در جایش نشست، در جایش خوش بنشیند، و آهنگ و معنای ناتمام بیت را کمال بخشد. اما گل واژه ای که در تن ناتمام بیت من خوش می نشیند، چه بسا بر تن ناتمام بیت تو زار بزند. آنچه برای من معنابخش است، چه بسا برای تو بی معنا باشد. معنای زندگی برای همه یکسان نیست.

توضیحات:

۱. از نظر نیچه هیچ معنای مقدر و عینی در بیرون ما وجود ندارد- "کشف" معنای زندگی بی معناست. معنا یکسره مخلوق خلاقیت ماست. اما هایدگر به واقع بودگی و تاریخت ما توجه عمیقتری دارد، و بنابراین، فرآیند خلاقیت در مقام معناآفرینی را به قیودی مقید می داند. و گاه به نظر می رسد که برای زندگی ما به نوعی معنای عینی مقدر قائل است که در انتظار کشف شدن نشسته است.

۵۸. بوی فاجعه (۳۰ اگوست ۲۰۱۳)

مدتها بود که از او بی خبر بودم. وقتی که از آن سوی خط گوشی را برداشت با خنده ای بلند سلامش کردم. پاسخم را اما به گرمی که انتظار داشتم نداد. از پله ها پایین می آمدم که پرسیدم: "احوال تان خوب است؟" صدای گرمش یکباره زیاده آرام شد. دلم فرو ریخت- این صدا را می شناختم، صدای فاجعه بود. در میانه راه پله ایستادم، دوباره، اما این بار مضطرب پرسیدم: "احوال تان خوب است؟" و صدای فاجعه از آن سوی جهان به قلب ام تراوید: "اتفاق بدی برای مان افتاده است، آرش جان!" و آرام شروع کرد- روایت اش را از دورترین فاصله ممکن از فاجعه شروع کرد، و تا به قلب حادثه رسید خیزابهای حق حق کلماتش را شست و با خود برد. هوا کم شد. بی اختیار نشستم. با مشت به پاهایم می کوبیدم، و بی تابانه سرم را بالا می کشیدم تا شاید اندک هوای مانده را ببیلم- مثل ماهی ای که بر خاک می تپد. مادر و خواهرم وحشت زده به سوی ام هجوم آوردند. زبانم بند بود. آخرین نفس را فروبلعیدم: "بچه هایش را کشتند... دزد... بچه هایش را کشتند!"

هنوز هم پس از سالها که به آن روز بازمی گردم هوا کم می شود.

۵۹. انتظار (۱ سپتامبر ۲۰۱۳)

و گاه کشتی به ناگاه به گل می نشیند. و مردگان بر نیمکت باغ پاییزی به انتظارت آغوش می گشایند. آه! کجاست آن نسیم روح القدس که تن خسته بادبان را به بوسه ای باردار کند؟ -بادهای باران کجا خفته اند؟

۶۰. در جستجوی زمان از دست رفته (۵ سپتامبر ۲۰۱۳)

رمان "در جستجوی زمان از دست رفته" با یک تجربه ساده آغاز می شود: راوی جرعه ای چای و تکه ای شیرینی بر دهان می گذارد، و یکباره وجودش "تبدل" می یابد.

در فضای این تجربه ساده اما استحالیه بخش است که پروست به تجربه مینوی دین "ابتدایی" جان انگاری (Animism) اشاره می کند: ارواح مردگان در حصار اشیاء، گیاهان، یا حیوانات پیرامون ما گرفتار می آیند، از زندگی ما ناپدید می شوند، و از یادها می روند. اما صبورانه در دامگه خود به انتظار می نشینند تا از کنارشان بگذریم. تا حضور ما را در کنار خود درمی یابند به لرزه می افتند، بی تابانه صدای مان می کنند- شاید که صدای شان را بشنویم. و تا خطابشان را باز می شناسیم، طلسم شان شکسته می شود، از دام می رهند، بر مرگ چیره می شوند، و به زندگی باز می گردند.

"در جستجوی زمان از دست رفته" سفر معنوی پروست است برای بازیافتن ارواحی که در دل خاطرات گرفتار و فراموش شده اند. او تک تک خاطرات را به ظرافت سرانگشتان یک میناگر برمی گیرد، نوازش می کند، تپش آن را لمس می کند، صدایشان را می شنود، خطاب شان را باز می شناسد، و آنها را یک به یک از اسارت و مرگ می رها کند. کتاب پروست مهمترین اثر معنوی روزگار مدرن است، عارفی فارغ از ادیان رسمی از عمیقترین تجربه های معنوی خود پرده برمی دارد.

اما برای این عارف، امر مقدس موجودی استعلایی در اقلیم ماورای حس نیست. امر مینوی در دل ساده ترین اشیای پیرامون ما نهفته است. "خدا" اسم یک موجود واقعی نیست، صفت واقعی یک موقعیت است.

توضیحات:

۱. این تلقی از "خدا" و بازتاب آن در کار پروست موضوع سخنرانی بود که امروز در جمع همکاران دانشگاهی ام در موراوین داشتم. به نظرم در تجربه پروستی درک بسیار عمیقی از الوهیت نهفته است که ما را به مدل تازه ای از "خدا" راهنمایی می کند. اما البته این مدل، دست کم آنچنانکه من می فهم اش، می تواند با مدل ادیان ابراهیمی از خدا (یعنی خدای شخص وار) سازگار باشد، هرچند که هم زمان با چندین مدل بدیل دیگر هم می تواند سازگار افتد. امیدوارم که بزودی صورت تفصیل یافته آن سخنرانی را به فارسی منتشر کنم تا اصل ایده روشنتر و نقد و ارزیابی آن آسانتر شود.

۲. مطابق این مدل محتوای تجربه های ما چیزی جز صفات الهی نیست. اگر شما در عین حال به متافیزیک دوگانه انگاری در ماده این عالم هم باور داشته باشید، ممکن است که برای تبیین این مجموعه "صفات الهی"، وجود "موجودی" مستقل و احیاناً شخص وار را (مثلاً واری عالم حس) استنتاج کنید. یعنی خدای شخص وار ادیان ابراهیمی یک مدل برای تبیین محتوای این تجربه هاست. اما اگر چنان متافیزیکی نداشته باشید، ممکن است تنها به دوگانه انگاری تحویل ناپذیر در صفات (در اینجا صفات "الهی" در مقابل سایر صفات مانند اخلاقی، روانشناختی، ذهنی، و فیزیکی) بسنده کنید. در این صورت کاربرد "خدا" (به عنوان اسم) نادرست خواهد بود، و باید در عوض از "الهی" (به عنوان) صفت استفاده کنید. نظیر این موقعیت را مثلاً در مورد "ذهن" داریم. محتوای تجربه ما "صفات ذهنی" است. اگر شما به ثنویت دکارتی باور داشته باشید می توانید این صفات را به یک موجود مستقل یعنی "ذهن" (به عنوان اسم) نسبت دهید، و اگر به ثنویت در ماده دکارتی باور نداشته باشید تنها از "ذهنی" (به عنوان صفت) سخن بگویید. ربط این مدل با مکاشفات گذشتگان قدری پیچیده است. پیش زمینه دینی تجربه معنوی پروستی ادیان توحیدی و ابراهیمی نیست، همانطور که در متن هم آورده ام، او تجربه هایش را در پس زمینه ادیان بدوی، خصوصاً جان انگاری می فهمد و تعبیر می کند. در این حالت شما می توانید میان محتوای تجربه عرفانی (خواه آفاقی یا انفسی) و تعبیر آن محتوا تمایز بگذارید و شباهت تجربه یک عارف به

اصطلاح بي دين يا سڪولار با يك عارف موحد مسلمان را در محتوای تجربه و نه در تعبير آن بدانيد. اما البته در اين باره بايد بسي بيش از اينها گفت تا اصل مدعا و نقاط ضعف و قوت آن آشكار شود.

۶۱. تربیت دینی کودکان (۷ سپتامبر ۲۰۱۳)

به نظرم شیوه تربیت دینی کودکان از جمله اموری است که باید مورد تجدیدنظر اساسی قرار بگیرد. در تفکر دینی سنتی کودک هویت حقوقی مستقل ندارد و بخشی از مایملک پدر بشمار می رود. و والدین (خصوصاً پدر) حق و بلکه تکلیف دارند که آموزه های دینی خود را (که غالباً میراثی تقلیدی از والدین شان است) در ذهن و روان کودکان خود حک کنند.

تربیت دینی در غالب موارد تلقین یا تحمیل باورها و هنجارهای دینی والدین به تن و روان کودکان است. به نظر من این شیوه تعلیم دینی نقض آشکار حقوق انسانی کودک است. فرزندان ابزار تحقق بخشیدن به امال و ارزشهای دینی و ایدئولوژیک والدین نیستند. تربیت دینی باید در قلمرو اخلاق باشد، و شرط اخلاق این است که نظام تربیت دینی اصل آزادی اندیشه و انتخاب را برسمیت بشناسد. معنای این سخن این نیست که والدین در تربیت دینی کودکان خود کوشا نباشند. از قضا تربیت دینی صحیح در دوران کودکی می تواند ضامن سعادت کودک در بزرگسالی باشد. اما تربیت دینی اخلاقی را نباید به معنای تلقین آموزه ها بر روان کودک و تحمیل مناسک بر تن او دانست.

به نظرم تربیت دینی اخلاقی بیش از هر چیز آموختن ارزشهای عام و والای انسانی به کودک، پروراندن حساسیتهای معنوی در او، و نیز آموزش دانش موثق درباره ادیان مهم دنیا و شخصیتهای دینی و معنوی برجسته تاریخ است. البته تماس بیشتر کودک با دین والدین به طور طبیعی او را با فضای عقیدتی و ایمانی والدین اش بیشتر آشنا و مأنوس می کند، و به احتمال زیاد کودک در دراز مدت تجربه های معنوی خود را در متن همان سنتی می آزماید و تفسیر می کند که از والدین اش به میراث برده است. اما در تربیت دینی اخلاقی، والدین همواره فضایی را برای خلاقیت و جولان آزادانه ذهن کودک گشوده می گذارند. بیش از آنکه به او آموزه های یک دین خاص را تلقین یا تحمیل کنند، به او حساسیت نسبت به سویه های معنوی عالم، و روشهای فهم و ارزیابی عالمانه و همدلانه معارف دینی را می آموزند. و البته در محیط خانواده هم به او این امکان را می دهند که در فضای زندگی معنوی و دینی والدین تجربه ای دست اول از زیست دینی و معنوی در متن یک دین خاص را بیازماید. به این ترتیب والدین به جای آنکه از کودکان شان نسخه دوم خود را بسازند، و آنها را تا ابد بر سر سفره نان بیات خود بنشانند، به آنها دانش و مهارتهایی را می آموزند که خود خلاقانه و آگاهانه به دریای خطرناک عالم معنا درآیند و نهنک خود را تازه تازه از آب شکار کنند.

توضیحات:

۱. حساسیت معنوی از بسیاری جهات شبیه و مبتنی بر حساسیت اخلاقی و حساسیت زیباشناسانه است. به نظرم مصاحبت مهمترین نقش را در پروراندن حساسیتهای معنوی دارد. یعنی فرد از طریق نگاه کردن به الگوها و نمونه های شاخص زندگی معنوی، از طریق زیستن با آنها یا خواندن درباره شان رفته رفته درک روشنتری از سویه های معنوی عالم می یابد. از طریق نگاه آنها یاد می گیرد که سویه های معنوی وضعیت های امور خاص را چگونه باید شکار کرد و دید. برای همین است که در سنتهای دینی "تذکره" ها نقش بسیار مهمی ایفا می کرده اند. البته حساسیت معنوی مبتنی بر حساسیت اخلاقی و زیباشناسانه هم هست. یعنی حساسیت معنوی، اخلاقی و زیباشناسانه است (اما عکس آن لزوماً صادق نیست). بنابراین، پروراندن "حسّ اخلاقی" و "حسّ زیباشناسانه" در کودک شروط لازم شکل گیری "حسّ معنوی" را در او فراهم می کند. البته در این مورد باید بسی بیش از اینها گفت. ولی به نظرم مقایسه حساسیت معنوی با حساسیت اخلاقی و زیباشناسانه (خصوصاً در بستر درک ارسطویی از اخلاق و آموزش اخلاقی) می تواند شروع خوبی برای فهم بهتر مسأله باشد.

۲. بحث اخلاقی درباره تربیت کودکان با بحث حقوقی در این باره متفاوت است. (و در اینجا مقصود من از "حقوق" کودک، حقوق اخلاقی اوست که مقدم بر حقوق قانونی او تعریف می شود). از اینکه غیبت اخلاقا بد است نمی توان

نتیجه گرفت که پس باید قانونی وضع کنیم تا هر کس هر کجا غیبت کرد مجازات شود. بنابراین، از سخن من در اینجا نمی‌توان لزوماً نتیجه گرفت که پس حکومت باید به حکم قانون در امور خانواده‌ها و نحوه تربیت کودکان شان دخالت و تصرف کند (البته در پاره‌ای موارد قانون می‌تواند و می‌باید دخالت کند- اما مدعی من در اینجا از جمله آن موارد نیست). اما البته می‌توان همین پرسش را که من در سطح خانواده و رابطه کودک و والدین مطرح کردم، در سطح مدرسه و رابطه شاگرد و معلم مطرح کرد. در آن صورت به نظرم قانون می‌تواند و می‌باید، دست کم در مدارس دولتی، درباره نحوه تعلیم دینی کودکان نظارت کند. در مدارس خصوصی هم پاره‌ای تعالیم مربوط به اخلاق، حقوق، و تکالیف شهروندی باید بخش اجباری از برنامه آموزشی باشد.

۳. توجه به حقوق کودکان قطعاً کاری نیست که سرعت و طی یک نسل به سرانجام برسد. این توجهات و بحث درباره آنها باید بخشی از فرهنگ عمومی جامعه شود تا رفته رفته در ذهنیت خانواده‌ها رسوخ کند و در نحوه رفتار آنها با کودکان شان بازتاب یابد. خانواده‌های سنتی نسل پدربزرگ و مادربزرگهای ما شدیداً مردسالار بودند، اما نسل جوان ما از این جهت پیشرفتهایی کرده است و مردان جوان نسبت به حقوق همسران شان حساسیت بیشتری یافته‌اند. یا شیوه رفتار یک پدر و مادر جوان با فرزندشان بسیار متفاوت از شیوه تربیتی دو سه نسل قبل است. در مورد تربیت دینی هم به نظرم پیشرفتهای نسبتاً خوبی در خانواده‌های مذهبی شهری و طبقه متوسط حاصل شده است، اما به نظرم مبنای تعلیم و تربیت کودکان در جامعه ما هنوز با حساسیت کافی نسبت به روانشناسی کودک و نیز حقوق او به عنوان یک انسان مستقل شکل نگرفته است.

۶۲. مرگ عزیز (۹ سپتامبر ۲۰۱۳)

مرگ عزیز فقط از دست دادن "دیگری" نیست. هر عزیزی که می رود پاره ای از وجود ما را با خود می برد. وجود ما تجربه های زیسته ماست، و ما این تجربه ها را فقط با شمار اندکی از نزدیکان شریک ایم. کودکی من را فقط افراد انگشت شماری با من زیسته اند. با رفتن آنها، آن بخش از زندگی من برای همیشه گم می شود. تنهایی دوران پیری فقط از دست دادن دوستان و نزدیکان نیست، گم شدن بخشهایی از وجود ماست که در حافظه آنها، و فقط در حافظه آنها، زنده است. و سرانجام وقتی می رسد که دیگر هیچ کس شیرینی های کودکی ات را ندیده است، هیچ کس شور جوانی ات را به یاد ندارد. و تو تنها با خودت در خلوت مه آلود حافظه ات می نشینی، و به کورسوی ته مانده شمعی خیره می شوی که به وزش هر نسیم تا مرز تاریکی خم می شود. ما با مرگ عزیزان مان اندک اندک کم می شویم- رفته رفته گم می شویم.

۶۳. آغوش (۲۱ سپتامبر ۲۰۱۳)

دل رمیده در آغوش است که آرام می گیرد. "آغوش" خانه ای از جنس تن است. وقتی که بازوهای ات را به دورم می پیچی، تن ات خانه ام می شود- سرپناهی که گرمای تپنده اش یخ های دلم را آب می کند. دستم را بر شعله های داغ تن ات می کشم، و چشمان ام به خلسه می رود- در اینجا خیال سرما هم راه ندارد. آغوش ات خانه تنانه من است، معنای زندگی است که اینک حریر تن به تن کرده است.

۶۴. قبله (۲۵ سپتامبر ۲۰۱۳)

در متن ادیان غربی، سلوک یا راه رفتن مقدس، حرکت در جهت قبله است. و قبله "مکان مقدس" است. و مکان مقدس جایی است که فضا با حضور درمی آمیزد- نسیم ناپیدای حضور به بطن مکان می خزد، مکان را باردار می کند تا در انحنای آن خود را آشکار کند. مکان مقدس فضای باردار از حضور است. و انحنای این فضا روح سرگردان انسان را به کمند جاذبه اش به سوی خود می کشد. صلاهی حضور که در بطن مکان می پیچد، راه های جهان متمایز می شود، و راهی که به مقصد می رسد، "طریق" می شود. و تا روح سرگردان به طریق گام می نهد، پرسیه اش سلوک می شود، هویتش سالک می شود، و ادب اش مراقبه- باید نشانه ها را هوشیارانه بیاید، مبدا راه را گم کند.

اما در متن ادیان شرقی، سلوک یا راه رفتن مقدس، حرکت فارغ از قبله است. رفتن، برای رسیدن نیست، برای گم شدن است. راه رفتن مقدس، "سفر در راه" نیست، "پرسیه در بیراهه ها" است. راه رفتن مقدس رفتن بی تمناست. رفتن محض است. "محض" شدن است. لمس تمایز مقدس نیست، درگذشتن از تمایز است. یک قبله شدن نیست، بی قبله شدن است. یافتن نیست، رهایی است.

توضیحات:

۱. اساس مدعای من در بخش اول (یعنی فقره مربوط به ادیان غربی) بر مفهوم "عدم تقارن یا ناهمگنی فضا" استوار است که مبنای تحلیل دورکیمی از شکل گیری "مقدس" در برابر "غیرمقدس" است. یعنی حضور امر مقدس (به تعبیر دینی) در ساحت فضا از طریق ایجاد عدم تقارن یا ناهمگنی در فضا (به تعبیر دورکیم) تحقق می پذیرد. اما بحث زیادی در این باره است که فضا چگونه ناهمگن و به تبع نامتقارن می شود. در اینجا یکی از نظریه های جالب همان است که در متن اشاره کردم: درآمیختن حضور با مکان. اساس این نظریه بسیار ساده است: فرض کنید که شما عاشق کسی هستید و هر روز که از پارک رد می شوید او را بر نیمکت خاصی در فلان گوشه پارک می بینید که نشسته است. بعد از مدتی تداوم آن حضور آن بخش از پارک یا آن نیمکت خاص را برای شما از سایر نقاط پارک متمایز می کند- یعنی حضور آن محبوب در آن محل خاص، آن کنج خاص را "باردار" یا "منحني" (یا به تعبیر دورکیمی، ناهمگن) می کند. و تجربه وجودی شما در برابر این انحنای جذب شدگی و التفات است. یعنی هر بار که از آن پارک می گذرید، حتی وقتی که او در آنجا نیست، جسم و ذهن شما خود را معطوف به آن کنج خاص می یابید. و در این حالت، البته کوره راه های داخل پارک در نسبت با آن کنج خاص از هم متمایز می شود: بعضی به آن زاویه می انجامد، و بعضی به آن زاویه نمی رسد. یعنی ناهمگنی فضا در آن کنج، بعضی راه های درون پارک، یعنی آنها را که به آن کنج می انجامد، ویژه می کند. سفری که شما در آن راه ویژه می کنید تجربه وجودی ای کاملاً متفاوت از سفری است که در راه های غیرویزه می کنید- سفر در راه ویژه همان مفهوم سلوک یا زیارت یا "راه رفتن مقدس" است. امیدوارم این توضیحات مختصر تا حدی روشنگر باشد.

۲. بحث من در اینجا درباره برتری یکی از این دو شیوه بر دیگری نبود. این دو شیوه اساس دو نظام سلوکی و معنوی بسیار مهم در تاریخ فرهنگ بشر بوده است. در یکی امر مقدس نهایتاً در قالب یک موجود مشخص (خدا) تصویر می شده است، و در دیگری، امر مقدس به صورت نوعی آگاهی کیهانی و محض. هر کدام از این دو تلقی هم مدل خاصی از زندگی را به پیروان خود می آموزد. من هیچ دلیل قاطع و عینی برای ترجیح یکی بر دیگری نمی یابم. احتمالاً عناصر فرهنگی و شخصیتی در ترجیح یکی بر دیگری نقش بسیار مهمی بازی می کند.

۳. دست کم مطابق تعالیم آیین بودا ریشه رنج انسانی در این عالم "تمنا" است، و نهایت سلوک در این آیین رسیدن به مقام "بی خواهشی" است. (نشانه هایی از این تعلیم بودایی را در طریقت صوفیه هم می تواند یافت). از سوی دیگر، در این آیین "امر الوهی" بر مبنایی کاملاً متفاوت از ادیان غربی مدل سازی می شود. در اینجا "امر الوهی" نوعی آگاهی نامتشخص و بی تمایز و منتشر است- نوعی آگاهی محض. و نهایت سلوک، یعنی مقام بی

خواهشی، با محض یا ناب شدن آگاهی یا درگذشتن از هر نوع تمایز ملازم است. در چارچوب این تلقی، البته سلوک رفتن برای رسیدن نیست- چرا که این نوع پویه ذهنیت فرد را به صورتی خاص شکل می بخشد، و در او تمنّایی خاص، یعنی رسیدن به یک مقصد خاص، را روشن نگه می دارد. نهایت سلوک در اینجا فرد را از جنس آگاهی محض می کند. و رسیدن به این مرتبه او را از چرخه رنج می رهااند، و این رهایی غایت نهایی این نظام سلوکی است. البته این تصویر بسیار کلی و زیاده ساده شده است.

۶۵. تماس با جهان (۳۰ سپتامبر ۲۰۱۳)

ما هرگز با جهان مستقیم رودرو نمی شویم، همیشه آن را گزینشی و از ورای قاب می بینیم. جهان هر کس به قامت قاب اوست. قاب را که عوض کنی، جهان عوض می شود. اما قاب پنجره اتاق من دریچه من به جهان بیرون نیست. وقتی که از پنجره اتاق ام به پدیده های جهان و گذرشان نگاه می کنم، در واقع به تصاویر ذهنی خودم خیره می شوم- مثل وقتی که از پنجره اتوبوس بیرون را تماشا می کنی: چشمهای ات بر گذر شتابناک مناظر خیره است، اما نگاه ات خیال ها و خاطرات خودت را مرور می کند. برای همین است که سالها از یک خیابان می گذرم، اما درختهای آن را نمی شناسم. من جهان را نه در قاب پنجره اتاق ام که در آینه تصویرپردازی های یک رمان یا صورت سازی های یک تابلو نقاشی نگاه می کنم. جهان واقعی برای من دنیای بیرون قاب پنجره اتاق ام نیست- جهانی است که از قاب نگاه آن نقاش یا داستان سرا به تاریکخانه من می تراود. جهان را می بینم- بی آنکه نگاه اش کنم!

۶۶. موقعیت اتیزم وجودی (۳ اکتبر ۲۰۱۳)

یکی از انواع مهم موقعیت اتیزم (Autism) وقتی است که فرد ساختار و محتوای ذهنی بسیار پیچیده و پیشرفته ای دارد اما مکانیسم های مفاهمه و مبادله اش تا حد زیادی مختل شده است. فرد پشت پنجره چشمهایش جهان بیرون را می بیند، بسیاری از جنبه های آن را بخوبی می فهمد و تحلیل می کند، اما نمی تواند میان جهان درون و جهان بیرون پل بزند. فرد در جهان درون خودش زندانی است. اتیزم موقعیت حاد و پیشرفته حالتی است که بسیاری از ما در زندگی خود کم یا بیش تجربه می کنیم. برای مثال، موقعیت مهاجرت، خصوصاً در سنین بالا، تاحدی شبیه موقعیت اتیزم است- فرد جهان درونی پیچیده و پیشرفته ای دارد، اما امکانات زبانی و فرهنگی اش برای مبادله کارآمد آن جهان با جهان بیرون کارایی ندارد. به نظرم زندگی عارف صاحب تجربه هم تاحدی شبیه موقعیت اتیزم بوده است- تجربه های درونی عارف برای او چندان غنی و یکه می نماید که زبان کشیدن بار آن را نمی تواند. فرد پشت دیوارهای بلند جهان درون اش گرفتار می شود، و هرچه بر دیوارهای آن مشت می کوبد صدایی برنمی خیزد- انگار که در دل کابوس شبانه دهان به فریاد می گشایی اما نفس از گلوگاه ات برنمی آید.

۶۷. نصیحت! (۴ اکتبر ۲۰۱۳)

گاهی پیامهای بسیار مهر آمیزی از دوستانی نادیده دریافت می کنم که غالباً بر تصویر نادرست و مبالغه آمیزی از من شکل گرفته است. می دانم که تعارف بخشی از فرهنگ ماست، و می دانم که نویسندگان غالباً جوان این پیامهای لطف آمیز به سائقه شور آرمان گرای جوانی مستعدند که از آدمها هویت‌های آرمانی در ذهن بپردازند. اما این مسأله نگرانم می کند. من خودم فرد آرمان گرا و آرمان پردازی بوده ام، و می دانم که این ذهنیت چگونه تصویرسازی می کند و شیفتگی می آفریند. اما حقیقت این است که در غالب موارد، انسانهایی که سخت می ستاییم، در واقع بسیار معمولی تر از آن چیزی هستند که گمان می کنیم. یک نویسنده با بهترین چهره اش در عرصه عمومی ظاهر می شود. مخاطب با ناب ترین لحظه های او انس می گیرد، و بر مبنای آن لحظه هاست که از او تصویری در ذهن می پروراند، و در نهایت دل شیفته اش می شود. اما واقعیت این است که بیشتر لحظه های زندگی بیشتر ما بسیار پیش پا افتاده و ملال آور است. ممکن است که یک نویسنده در لحظه های ناب و خلاق اش فردی جذاب باشد، اما همین فرد چه بسا در متن زندگی روزانه فردی غالباً کم حوصله، زود رنج، پرتوقع، متکبر، و "مرکز عالم خلقت" باشد. برای همین است که در غالب موارد آشنایی نزدیک با چهره های صاحب نام مایه سرخوردگی است. توصیه من به جوانترها این است که در تصویرسازی از آدمهای صاحب نام مبالغه نکنند، یا اگر روحیه آرمان گرای شان سرکشی می کند، دست کم به چهره های محبوب و آرمانی شان زیاده نزدیک نشوند: یا واقع بین باشیم، یا فاصله ها را حفظ کنیم!

۶۸. نظام آموزشی شغل محور (۷ اکتبر ۲۰۱۳)

نظام آموزشی ما روز به روز شغل محورتر می شود. انگار غایت اصلی تعلیم و تربیت چیزی نیست جز آموزش دانش و مهارت‌های شغلی. جوانها به دانشگاه می آیند تا آینده شغلی بهتری بیابند، و استادان تمام تلاش شان این است که کارشناسان زبده تر بپرورانند که از عهده مشکلات فنی جامعه به نحو کارآمد تری برآیند. اما این تلقی از نظام آموزشی به نظرم نادرست است. من به شیوه کلاسیک ها همچنان معتقدم که غایت اصلی نظام آموزشی باید تعلیم دانش ها و هنرهایی باشد که نهایتاً به سعادت انسان کمک می کند. غایت نظام تعلیم و تربیت باید سعادت انسان باشد، نه صرفاً تربیت نیروهای کارشناس در امور فنی و تخصصی. انسان مدرن در سه حوزه متمایز اما مربوط زندگی می کند: محل کار (زندگی شغلی)، خیابان (زندگی اجتماعی یا مدنی)، و خانه (زندگی شخصی). سعادت ما در گرو آموختن دانش ها و مهارتهایی است که ما را در این سه سطح یاری می کند. نظام آموزشی مدرن تا حدّ زیادی بر زندگی شغلی ما متمرکز است، یعنی اهتمام آن تا حدّ زیادی پروراندن کارشناسان فنی است. اما در این نظام وظیفه تربیت شهروندان مسؤول و آگاه به وظایف مدنی تبدیل به امری حاشیه ای شده است، و بدتر از آن آموزش دانشها و مهارتهای لازم برای یک زندگی شخصی متعادل و سعادت‌مند تقریباً یکسره فراموش شده است. ما هیچ بلد نیستیم که چطور در محیط خانه همسران یا والدین خوبی باشیم. بخش عمده دانش و مهارتهای ما در قلمرو "خانه" خانگی است، یعنی محصول تعالیم ابتر والدین یا تجربه های خام و ناسنجیده خودمان است. غافل از آنکه "خانه" مهمترین رکن یک زندگی سعادت‌مندانه است، و سعادت و رضایت در محیط خانه به دانش و مهارتهایی نیاز دارد که به شیوه های ذوقی و آزمون و خطای تصادفی بر روی اعضای خانواده به دست نمی آید. یک نظام آموزشی سالم و متعادل باید به خانه و خیابان (دست کم) همان قدر اهمیت بدهد که به محل کار.

۶۹. رفیق مراقبه (۸ اکتبر ۲۰۱۳)

در فرهنگ سلوک عرفانی ما ادب مراقبه غالباً با ادب محاسبه همراه است. یعنی فرد رفت و آمد احوالات درون اش را مدام می‌پایید (مراقبه) و مدام ارزیابی می‌کند (محاسبه). اساساً در این سیاق پاییدن برای ارزش‌گذاری است. اما فرآیند ارزش‌گذاری بار عاطفی سنگین دارد. یعنی اگر حال ناخوشی در درون فرد سر برزند، محتسب مراقب آذیرهای خطر را به صدا درمی‌آورد، و تمام روان فرد به حالت تدافعی و آماده باش می‌رود تا تکلیف این حال ناخوش با شتاب تمام روشن شود. این حساسیت و سواس گونه برای زدودن ناپاکی‌ها و پالایش مدام صافی چشمه درون در اصل حساسیت مبارکی است. اما فشار عاطفی این فرآیند گاه و سواس گونه می‌تواند به همان اندازه فرساینده باشد. دوقلوی مراقبه- محاسبه روان فرد را همیشه در نوعی اضطراب و فشار دائم نگه می‌دارد، و این اضطراب و فشار دائم در انواع حالات روحی فرساینده مانند احساس گناه، احساس پشیمانی، احساس قصور و کم‌کاری، احساس نگرانی مدام، احساس و سواس و امثال آن ترجمان عاطفی می‌یابد. و هجوم این احساسات روان فرد را لگدکوب می‌کند. روان ما تمام روز لگدکوب انواع خیالات و عواطف است که با شتاب سراسیم‌آور در چهارراه "من" می‌آیند و می‌روند، و در پایان روز "من" را لهیده و خراب در میانه چهارراه رها می‌کنند. و سواس محاسبه این بار را گران‌تر می‌کند.

مراقبه می‌تواند ما را ارتفاع بخشد، یعنی ما را از کف خیابان جمع‌کند، و بر پشت بام ببرد تا از آن ارتفاع تردد خیالات و عواطف را بپاییم بی‌آنکه لگدکوب شویم. و این ارتفاع منظر رهایی بخش است، یعنی فرد را از کوران تردد کور خیالات و عواطف برمی‌کشد و تاحدی می‌رهاند. اما رفیق محاسبه که درمی‌رسد دوباره از آن بام به کف خیابان و به زیر سم خیل خیالات و عواطف لگام گسیخته پرتاب می‌شویم.

من با رفیق مراقبه خوبم، اما با همراه محاسبه اش، دست کم در این شکل آن، میانه‌ای ندارم. به نظرم ما پیش از آنکه بخواهیم حالات درون خود را محاسبه کنیم، باید بیاموزیم که چگونه آنها را مدیریت و ضبط و ربط کنیم. یعنی پیش از آنکه بر سر چهارراه برای تفتیش هر رهگذر ایست بازرسی بگذاریم، بهتر است که ابتدا در این چهارراه آشفته نظم برقرار کنیم: چراغی بر سر چهارراه بگذاریم، خیابان را خط‌کشی کنیم، و پلیسی بگذاریم که به تردد این سواران وحشی نظم و سامانی بدهد.

بالتر از آن، "مراقبت" فقط پاییدن نیست، شفقت هم هست. مراقبه‌ی نفس شفقت بر او و تیمار زخمهای او هم هست. رفیق مراقبه را باید برای سامان بخشیدن به درون آشفته و تیمار زخمهای روح لگدکوب شده مان به یاری بگیریم، نه حساب‌کشی محتسب مآبانه از آن کس که پیشاپیش خراب هزاران زخم است. در بستر یک روان متعادل، بسامان، و سالم خارخار حالات ناخوش را هم البته بهتر می‌توان چاره کرد.

۷۰. بیماری و گناه (۱۲ اکتبر ۲۰۱۳)

در فرهنگ گذشتگان رابطه عمیقی میان "بیماری" و "گناه" وجود داشت. برای مثال، در ادبیات دینی "بیماری" از مصادیق عذاب یا امتحان الهی بوده است- نشانه اراده ای ماورایی که به تناسب ناپاکی های درون بر فرد نازل می شد. در چشم بسیاری از گذشتگان، ریشه بیماری را غالباً باید در درون خود و در شیوه زندگی اخلاقی مان می جستیم.

این تلقی از "بیماری" همچنان با ماست. البته علم پزشکی مدرن تا حدّ زیادی تلقی ما را از بیماری عرفی کرده است، اما برای بسیاری از ما بیماری همچنان با نوعی احساس شرم یا گناه پنهان همراه است. در بسیاری موارد، می کوشیم بیماری مان را از چشم دیگران بپوشانیم- انگار که ننگی را. و وقتی که به بیماری سخت و درمان ناپذیری مبتلا می شویم، بی اختیار از خود می پرسیم: "چرا من؟ چرا من؟" انگار که بیماری مان تاوان گناهی است. و اگر خود را بی گناه بدانیم، بر عدل خداوند خرده می گیریم- انگار که اراده الهی در حقّ مان جفا کرده است. برای بسیاری از ما، بیماری همچنان با قلمرو خدایان مربوط است.

توضیحات:

۱. سخن من ناظر به مواردی است که افراد بیماری را "بلایی" می دانند که از جانب خداوند برای مجازات ایشان نازل شده است. این تلقی از بیماری متضمن هیچ معنای مثبت و شکوفانده ای دز زندگی فرد نیست. این درست است که از منظر دینی فرد دین دار در پس مصائب جهان حکمتی را فرض می کند، ولو آنکه خود به فهم آن قادر نباشد، و حقّ دارد که این منطق را از جمله به بیماری های خود هم تعمیم دهد، اما هیچ کس از منظر دینی نمی تواند (و حقّ ندارد) فلان بیماری خاص را مصداق عذاب یا مجازات الهی برای خود یا دیگری بداند. شاید حداکثر بتواند آن را آزمونی برای شکیبایی و شکر گزاری خود تلقی کند. همچنین از اینکه در متن دینی پاره ای از بیماری ها مصداق عذاب یا ابتلا یا امتحان بوده است، نمی توان نتیجه گرفت که بیماری را به طور کلی باید بر این نهج تفسیر کرد. این تفسیر بیش از آنکه معنا ببخشد، بر مبنای درک نادرست از بیماری فرد را دچار وسواس بیمارگونه ای می کند، که بیشتر روح کش است تا روح پرور. البته سخن من در اینجا بیشتر جنبه توصیفی دارد. یعنی ظاهراً در ذهنیت ما چنان رابطه ای میان مفهوم "بیماری" و "گناه" بواقع برقرار است- خواه آن را مفید بدانیم، خواه نه. البته من این نوع تعیین مصادیق را هم نادرست و هم زیانبار می دانم، و معتقدم که رابطه میان این دو مفهوم را باید برید که نه قابل دفاع است و نه سودمند.

۲. تا آنجا که من اطلاع دارم این نوع رابطه میان بیماری و گناه و عذاب منحصر به فرهنگ ایرانی- اسلامی نیست. برای مثال، در فرهنگ مسیحی قرون وسطی بیماران جذامی مغضوبان خدا تلقی می شدند و زنده زنده در گور شان می گذاشتند و برای شان مراسم ترحیم برگزار می کردند که گویی مرده اند، و بعد برای همیشه از جامعه طردشان می کردند. در همین روزگار ما هم بیماری ایدز را عذاب الهی برای همجنس گرایان تلقی می کردند!

۷۱. از کرسی نشینی تا کامپیوترهای تک نفره (۱۴ اکتبر ۲۰۱۳)

روزگار کرسی نشینی روزگار رابطه های دایره ای بود- همه دور کرسی می نشستند و دایره کامل می ساختند- چهره به چهره، رو به رو. اما در روزگار تلویزیون بینی رابطه ها نیم دایره ای شد- همه در نیم دایره در کنار هم رو به سوی قبله تلویزیون می نشستند، و صفحه تلویزیون نیمه گم شده آن دایره شکسته را بند می زد. اما در روزگار ما انگار رابطه ها نقطه ای شده است- فرد در برابر یک دستگاه تک نفره می نشیند، و به تنهایی به صفحه ای خیره می شود که دیگر بخشی از حریم خصوصی اوست، و اگر دیگری به آن سرک بکشد به حریم شخصی او تعرض کرده است. نسل تازه دستگاه های الکترونیکی مثل آی پد، آی پاد، آی فون، یا سایر کامپیوترهای کوچک تک نفره ابعاد فضای درونی ما و نیز الگوی رابطه ما را با دیگران تغییر داده است. این وسایل تازه تک نفره به دنیای ذهنی و شخصی ما امتدادی فیزیکی بخشیده است. پیشترها دنیای ذهنی و شخصی ما کاملاً درونی بود- فرد با اندیشه ها و خیالاتش خلوت می کرد، در خودش فرو می رفت، بی آنکه دیگری به آن جهان دسترسی داشته باشد. اما کامپیوترهای تک نفره فضای ذهنی و خصوصی ما را به بیرون مرزهای بدنی ما گسترش داده است: در اتوبوس یا قطار یا اتاق ات می نشینی و به صفحه ای کوچک خیره می شوی که جز تو کسی نمی بیند و نباید ببیند، و گوشی به گوش ساعتها به انواع موسیقی ها گوش می دهی، خبر می خوانی، فیلم می بینی، بدون آنکه فرد کناردست ات صدای بال مگسی از تو بشنود. به تنهایی می خندی، می گری، هیجان زده می شوی، و هزار و یک رنگ عاطفه بر پرده چهره ات می گذرد، و فرد کناردستی ات یکسره از آنچه در جهان تو می گذرد بی خبر می ماند. هر کس گوشی به گوش به صفحه تک نفره اش خیره است. این کامپیوترهای تک نفره به جهان ذهنی و خصوصی ما امتداد فیزیکی و بیرونی بخشیده است، و از یک حیث بر غنا و پیچیدگی آن افزوده است. اما از سوی دیگر، زمام جهان ذهنی و خصوصی ما را هم از انحصار ما بیرون کشیده است. کسانی به انواع شیوه های پیچیده و اندیشیده می کوشند که زمام ذهن تو را به این یا آن سوی خاص بکشند، و تو ناگزیر منفعلانه به کمندشان از این سو به آن سو می شوی. اکنون آنچه بر صفحه تک نفره می بینی یا در گوشی تک نفره می شنوی تا حد زیادی فضای ذهنی و شخصی تو را رنگ و بوی می زند. این کامپیوترهای تک نفره جهان درونی ما را فراخ کرده است، اما آیا لزوماً آن را عمیقتر و خلاقانه تر هم کرده است؟ آیا مات زدگی طولانی ما در برابر این صفحه تک نفره از کنش گری خلاق ما کم و بر کنش پذیری منفعلانه ما نمی افزاید؟ آیا غرق شدن در مدار رابطه ای که از من به این دستگاه تک نفره و از آن به من ختم می شود، بر ماهیت رابطه من با فرد کناردستی ام تأثیر منفی نمی گذارد؟ البته این دستگاههای تک نفره می تواند در محیط های غریبه عزیزان دوردست را به فضای خصوصی ما درآورد. مثلاً در سالن فرودگاه که در خیل مسافران ناآشنا به انتظار نشسته ای، می توانی با عزیزی که در اتاقش نشسته است، هم نشین شوی. اما بر سر اتاق نشیمن چه می آید؟ آیا من و فرد کناردستی ام رفته رفته دنیای مشترک مان را از دست نمی دهیم، و به عوض با کسان دیگری که از جهان ما غایب اند، دنیای مشترک نمی سازیم؟ پیشتر ما شبکه های رابطه مان را لاجرم با کسانی برقرار می کردیم که در حریم محیط فیزیکی ما دسترس پذیر بودند. مثلاً در اتاق نشیمن، افراد خانواده انواع روابط متقاطع و توپرتو را با یکدیگر به طور همزمان برقرار می کردند. اما امروز در اتاق نشیمن ارتباط من با افراد حاضر در اتاق تقریباً قطع است و در عوض هر کدام با مرکز یا شخصی رابطه داریم که از حریم فیزیکی محیط ما غایب است. کلاف درهم پیچیده رشته های داخل اتاق نشیمن یک به یک از هم گشوده می شود، و به رشته هایی موازی تبدیل می شود که از درون اتاق به افقهای ناپیدا امتداد می یابد. آیا ما رفته رفته از انسانهای واقعی اتاق نشیمن دور می شویم تا به موجودات مجازی یک اتاق مجازی نزدیک شویم؟

توضیحات:

۱. من نگرانم که اساساً "در معماری های آینده" "اتاق نشیمن" که محل گردآمدن اعضای خانواده و گپ و گفت های خانوادگی است، یا حذف شود یا تغییرات اساسی کند!

۲. من البته رویگردانی از تکنولوژی را تجویز نمی‌کنم. اساساً گمان نمی‌کنم با توجه به اقتضائات زندگی امروزین ما چنان تجویزی واقع بینانه باشد. اما به نظرم باید در کنار نقاط قوت این تکنولوژی‌ها و استفاده بهینه از آن جنبه‌ها، هوشیار باشیم که این دستگاه‌های تازه چه طور نوع زندگی و روابط ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و اگر برخی از این تأثیرات زیان بار است، شاید باید درباره این آفات بیشتر و هوشیارانه تر تأمل کنیم و برای شان از حالا راه حلّی بیندیشیم. من خودم در هفته دست کم یک روز روزه تکنولوژیک (یعنی امساک در استفاده از اینترنت و دستگاه‌های الکترونیکی از سحر تا غروب) را تجویز می‌کنم!

۳. به نظرم جذابیت‌های سرگرم کننده جهان کامپیوتری به مراتب بیشتر از عالم کتاب و کتاب خوانی است، و توان تأثیرگذاری آن به مراتب گسترده تر و عامتر است. برای مثال، کودکان بسیار خردسال می‌توانند براحتهای ساعتها با کامپیوتر عمیقاً سرگرم و مشغول شوند. اما کتاب نمی‌تواند، دست کم در آن سنین چنان نقشی را برای شان ایفا کند. کامپیوترهای تک نفره ترکیبی بسیار متنوع از انواع شیوه‌های جذابیت را با هم به کار می‌گیرند- کاری که کتاب از انجام آن ناتوان است. امکاناتی که کامپیوتر عرضه می‌کند تلفیقی از امکانات تلویزیون، سینما، رادیو، ضبط صوت، نقاشی، کتاب، و غیره است. به نظرم می‌توان این ادعا را با یک آزمون ساده سنجید: فکر می‌کنید آیا حجم ساعاتی که ما صرف وبگردی و اتلاف وقت در اینترنت و پای کامپیوتر می‌کنیم با حجم ساعاتی که کتاب می‌خوانیم قابل مقایسه است؟ البته به نظرم اگر از این تکنولوژی بدرستی استفاده شود، قطعاً امکانات عظیمی برای خلاقیت ذهنی در خود دارد که با امکانات گذشته قابل قیاس نیست. اما اکثریت ما غالباً از سطحی ترین امکانات آن به نحوی افراطی استفاده می‌کنیم.

۷۲. بیکاری (۱۸ اکتبر ۲۰۱۳)

در گذشته ارزش و منزلت افراد بیشتر بر حسب نسب شان تعیین می شد. برای شناخت فرد، نخستین پرسش این بود که پدرش کیست یا از کدام طایفه است. اما در جوامع مدرن هویت یابی برحسب نسب تا حد زیادی به محاق رفته است. امروزه برای شناخت فرد، نخستین پرسش غالباً این است که طرف چه کاره است. یعنی نوع کار یا شغل اوست که به او هویت و ارزش و منزلت می بخشد. اگر این تحلیل کمابیش درست باشد، در آن صورت مشکل بیکاری در جامعه، خصوصاً برای مردان در ساخت یک جامعه مردسالار، فقط بحران اقتصادی نمی آفریند، بلکه به بحران هویتی هم می انجامد. مردی که بی کار است، یعنی شغلی ندارد، یا شغل اش را در خور شأن خود نمی یابد، عمیقاً جریحه دار است، اعتماد به نفس اش عمیقاً آسیب دیده است. جامعه هم آشکارا یا پنهان او را به دیده تحقیر نگاه می کند. "بی کاری" نشانه بیعاری و هویت فرودست فرد تلقی می شود. و این نگاه تحقیرآمیز (و بدتر از آن، ترحم آمیز) فرد را در هم می شکند، یا دست کم بسیار آسیب پذیر و شکننده می کند. در بسیاری موارد، افراد برای آنکه هویت شکسته خود را بند بزنند، و دیگران را وادارند که هویت آنها را برغم "بی کاری" شان برسمیت بشناسند، می کوشند نگاه دیگران را ولو به زور خاضع کنند، یعنی دست به خشونت می زنند. این یورش خشونت آمیز دیگران را بیشتر می ماند، و قربانی را منزوی تر می کند. فرد احساس می کند که برای حفظ کرامت اش ناگزیر باید از دیگران کناره بگیرد، و در پيله تنهایی اش، در جهان شخصی ذهنی اش، بیشتر و بیشتر فرو رود. بحران بیکاری در جامعه معضلی صرفاً اقتصادی نیست، بلکه بیش از هر چیز به بحرانی هویتی در فرد دامن می زند که فشار آن به مراتب از فشارهای اقتصادی ویرانگرتر است. همه ما در محیط اطراف مان جوانانی را می شناسیم که "ننگ" بیکاری مثل خوره به جان شان افتاده است، شادابی و خلاقیت شان را ذره ذره بلعیده است، و از ایشان رفته رفته جز تفاله ای پژمرده و افسرده برجا نگذاشته است. اما در جامعه ای که ساختار ناسالم اقتصادی مهمترین عامل بیکاری است، چرا باید بیکاری با ننگ بیعاری همراه شود؟ آیا این ظلمی مضاعف در حق شهروندانی نیست که به واسطه بی کاری از امنیت اقتصادی محروم شده اند، و اکنون باید علاوه بر آن، بار ننگی گران را هم بر دوش بکشند که اساساً ربطی به هویت و شخصیت انسانی آنها ندارد؟ آیا اخلاق حکم نمی کند در جامعه ای که بیکاری معضله ای اجتماعی ناشی از ساختارهای اقتصادی و سیاسی ناسالم است (و نه گزینش مختارانه افراد)، از "بیکاری" ننگ زدایی و از "بیکاران" اعاده حیثیت شود؟ اساساً چرا و بر کدام مبنا هویت فرد و ارزش و منزلت انسانی او باید با شغل او پیوند یابد؟

۷۳. سنت ختنه (۲۶ اکتبر ۲۰۱۳)

اخيراً دوستى مقاله خوبى در خصوص سنت ختنه منتشر کرده اند، و در آن از جمله نقل کرده اند که "عده اى از فیلسوفان اخلاق و روشنفکران (دینى) عمل ختنه (چه در مردان و چه زنان) را ناقض حقوق اولیه آدمیان و بالمره غیراخلاقى دانسته اند و به همین سبب فرونهادنى." و در پانویشت رأى من را در خصوص ختنه مصداقى از این حکم کلى دانسته اند، یعنى ادعا کرده اند که من سنت ختنه را ناقض حقوق اولیه آدمیان و بالمره غیراخلاقى مى دانم. در پایان مقاله هم نویسنده در مقام جمع بندى رأى مختار خود از جمله آورده اند که "در جغرافیایى که ضرورتى برای انجام ختنه وجود ندارد، والدین مى توانند انجام این امر را به فرزندان شان بسپارند تا وقتى به قدرت تصمیم گیرى برسند خود در این باره دست به انتخاب بزنند."

حقیقت این است که تقریرى که در این مقاله از رأى من آمده است متأسفانه غیردقیق و نادرست است. من در یادداشتى که در همین صفحه فیس بوک آورده ام و در آن مقاله مورد استناد بوده است، تصریح کرده ام که "والدین حق ندارند صرفاً به اعتبار باورهای دینى خود تغییر یا نقص عضو دائمى در بدن نوزاد ایجاد کنند." والدین وکلای مشفق و خیرخواه کودک هستند. "اما این وکالت مطلقاً به ایشان اجازه نمى دهد که صرفاً بر مبنای باورهای دینى شخصى خود در بدن طفل تصرفات برگشت ناپذیرى کنند که جز دلایل دینى توجیه و مصلحت دیگرى برای آن نمى توان فرض کرد." بنابراین، "سنت ختنه را باید تا سن بلوغ فکرى کودک به تعویق انداخت. به نظرم این کار نه منع عقلى دارد و نه مایه فوت مصلحتى دینى مى شود. پس از بلوغ اگر فرد مایل به اجرای این سنت دینى بود البته حق دارد به اجرای آن تن بدهد."

بنابراین، رأى من مطلقاً این نبوده است که سنت ختنه تحت هر شرایطى و "بالمره" غیراخلاقى است. سخن من این بوده است که اگر برای سنت ختنه هیچ مصلحتى جز دلایل دینى وجود نداشته باشد، در آن صورت انجام این سنت را باید تا سن بلوغ عقلى کودک به تعویق انداخت و تصمیم گیرى درباره آن را به خود او و انهاد. و اگر والدین چنین نکنند، حق کودک را نسبت به بدنش نقض کرده اند، و عمل شان (یعنى ختنه کودک) غیراخلاقى خواهد بود. اما اگر معلوم شود که ختنه برای سلامت کودک ضرورى است (مثل عمل واکسیناسیون که در همان یادداشت به آن اشاره کرده ام)، یا فرد پس از رسیدن به سن بلوغ عقلى خود مختارانه تصمیم به پیروى از این سنت بگیرد، در آن صورت عمل ختنه البته از منظر اخلاقى کاملاً بدون اشکال خواهد بود.

توضیحات:

۱. در حدی که اطلاعات من اجازه مى دهد، بحث درباره مزایا و مضار ختنه پسران در میان پزشکان متخصص مربوطه بحثى گشوده است. گروهى آن را زیانبار و گروهى مفید مى دانند. اما موضع جامعه پزشکی هرچه باشد، سخن من مستقل از آن است. یعنى اگر معلوم شود که ختنه فواید مهمى برای سلامت کودک دارد و به تعویق انداختن آن برای او زیانبار است، در آن صورت به این دلیل و نه به دلایل دینى، انجام آن بر روى کودک مجاز خواهد بود- از این حیث مورد ختنه شبیه مثلاً واکسیناسیون مى شود. سخن من این است که انجام این کار در مورد کودکان بر مبنای دلایل یکسره دینى اخلاقاً نارواست. از منظر دینى هم هیچ ضرورتى ندارد که این عمل در سن خاصى انجام شود. اگر انجام ختنه فواید عاجل و مبرمى برای سلامت کودک ندارد، مى توان آن را تا زمانى که کودک به سن تشخیص عقلى مى رسد به تعویق انداخت، و تصمیم گیرى در این باره را به او وا گذاشت.

۲. مورد سوراخ کردن گوش از زاویه مورد نظر من در بحث ختنه متفاوت است. اول آنکه، سوراخ کردن گوش از منظر دینى هیچ وجوب یا استحبابى ندارد- برخلاف ختنه که سنتى دینى محسوب مى شود. و بنابراین، در این مورد تنشى میان داورى اخلاقى و حکم دینى وجود ندارد. دوم آنکه، مطمئن نیستم که فضاي عاطفى ملازم با سوراخ کردن گوش با ختنه یکى باشد. یعنى احتمالاً فشار عاطفى ناشى از ختنه، خصوصاً اگر در سنین سه چهارسالگى به بعد باشد به مراتب بیشتر از سوراخ کردن گوش است که بسيارى از دخترکان ما مشتاق آن هستند.

سوم آنکه، در زندگي آینده كودك رابطه هویت پسر با اندام تناسلي اش به مراتب پیچیده تر و درهم تنیده تر از رابطه يك دختر با گوش اش به نظر مي رسد. اما در هر حال، در مورد سوراخ كردن گوش دختران هم به نظرم اين كار خصوصا در دوران نوزادي آنها ناموجه است. اما اگر كودك در سنين بالاتر خود مشتاق انجام آن باشد، و والدين اين عمل را براي سلامت كودك زيانبار ندانند، و روشهاي انجام آن عمل بي درد و بهداشتي باشد، به نظرم نبايد از منظر اخلاقي منعي بر آن باشد، هرچند كه من شخصا آن را نمي پسندم، يعني اخلاقا به اصطلاح مكروه مي دانم. اما مايلم باز هم تأكيد كنم كه نکته اصلي من در بحث ختنه اين بود كه ما نمي بايد بر مبنايي صرفا ديني تغييرات مهم و برگشت ناپذير بر بدن كودكان مان وارد كنيم، كه اگر كرديم حق او را نسبت به بدن اش نقض کرده ایم. اين اصل در مورد سوراخ كردن گوش اساسا موضوعيت ندارد، براي آنكه تا آنجا كه من مي دانم از منظر ديني اين كار وجوب يا استحبابي ندارد، و مردم اين كار را بنا به دلايل و دواعي ديني انجام نمي دهند.

۷۴. مردان و نظام مردسالاری (۳۱ اکتبر ۲۰۱۳)

اندیشمندان فمینیست بحق از جور جامعه مردسالار بر زنان سخن ها گفته اند، اما جامعه مردسالار فقط بر زنان جور نمی کند- مردان هم قربانیان این نظم اجتماعی اند. نظام مردسالار عمدتاً بر مبنای تصویر "نر آلفا" (Alpha Male) شکل گرفته است. و ارزشهای "مردانه" غالباً صفاتی است که در "ابر مرد" یا "نر آلفا" یافت می شود، صفاتی مانند قدرت جسمی و جنسی بالا، ظرفیت زیاد برای خشونت ورزی، روحیه رقابت پیشگی، اعتماد به نفس بالا، قدرت رهبری، سلطه جویی، بی رحمی، خودمهوری، و امثال آنها. و همین ارزشهاست که رفته رفته به "جاذبه های مردانه" (خصوصاً در چشم زنان) تبدیل می شود، و زنان را به کمند خود به سوی مردان می کشاند.

اما حقیقت این است که بسیاری از مردان "نر آلفا" نیستند. یعنی بسیاری از آن ویژگیهای "مردانه" را ندارند یا در سطح رقیقتری بازمی نمایند. در اینجا است که تصویر "نر آلفا" مردان را به دو گروه "قوی" و "ضعیف" تقسیم می کند. مردان قوی صفات "مردانه" را با شدت بسیار بیشتری از مردان ضعیف بروز می دهند. و در نتیجه در هرم قدرت مردان ضعیف در مرتبه ای فروتر و نزدیکتر به جایگاه زنان قرار می گیرند. و این منزلت فروتر به آسانی می تواند دستمایه تحقیر یا سرکوب این مردان شود- خصوصاً که زنان هم غالباً در این فرآیند سرکوب به یاری مردان آلفا می آیند. به همین دلیل است که مردان غالباً سخت می کوشند که ولو برای حفظ "ابرو" به داشتن صفات "نر آلفا" تظاهر کنند. این چهره بیرونی اما نمی تواند حقیقت درونی مرد را بپوشاند. و در نتیجه به نوعی احساس حقارت یا شرم بسیار عمیق و درونی در بسیاری از مردان می انجامد. برای مثال، آمارها نشان می دهد که بسیاری از مردان در دوران کودکی یا نوجوانی مورد آزار یا سوء استفاده جنسی قرار گرفته اند. اما برای این مردان بسیار دشوار و کشنده است که درباره این تجربه های دردناک دوران کودکی سخن بگویند، و در نتیجه زخم عمیق این تجربه ها غالباً خون چکان در کنه روان شان پنهان می ماند. یا بسیاری از مردان همجنس گرا، خصوصاً مردانی که رفتارهای به اصطلاح "زنانه" دارند، مهمترین هدف تحقیر "نرهای آلفا" (و شرکای مؤنث شان) هستند. حتی مردان غیرآلفا هم معمولاً این مردان "زنانه" را محمل خویی برای تحقیر و اثبات "مردانگی" خود می یابند.

اما این ساختار مردسالارانه به مردان آلفا هم آسیب می رساند. مردان آلفا غالباً از بیان احساسات خود ناتوان هستند، ارزش بسیاری از جنبه های زندگی را که معمولاً ذیل صفات "زنانه" تعریف می شود، در نمی یابند، و از تجربه آنها ناتوان اند. و به محض آنکه شرایط زندگی به نحوی تغییر می کند که روحیات آلفا کارایی خود را از دست می دهد (مثلاً در شرایطی که قدرت جسمانی یا قدرت اعمال خشونت نقش تعیین کننده ای در پیروزی در رقابتها ندارد، یا ساختار نهادها نه بر مبنای رقابت که بر مبنای شفقت و همکاری متقابل بنا می شود)، مردان آلفا امتیازات برتری بخش خود را از دست می دهند، و چه بسا دشوارتر از مردان غیرآلفا بتوانند با اقتضائات شرایط تازه سازگار شوند.

صنعت پورنوگرافی از جمله عوامل مهمی است که مدل "نر آلفا" را خصوصاً در ذهنیت پسران نوجوان شکل می بخشد. آمارها نشان می دهد که حدود هفتاد درصد نوجوانان پسر نگاه و الگوهای جنسی خود را از فیلمهای پورنو می آموزند. در این فیلمها مردان غالباً در نقش "نرهای آلفا" ظاهر می شوند. و اوج لذت جنسی با تصاحب قاهرانه شریک جنسی دست می دهد. این فیلمها ذوق جنسی خاصی را در نوجوان می پروراند، و تصویر خاصی از یک مناسبات جنسی "موفق" و یک "مرد واقعی" در ذهن او می نشاند که بعدها در متن زندگی خانوادگی اش به انواع بحرانهای روحی و عاطفی می انجامد.

نقد ساختار اجتماعی مردسالار به مردان هم کمک می کند که درک عمیقتر و واقع بینانه تری از "مردانگی" داشته باشند، و ناخودآگاه قربانی سیطره الگوی "نر آلفا" نشوند. نقد نظام مردسالار فقط به رهایی زنان نمی انجامد، مردان را هم از اسارت می رهاند.

توضیحات:

۱. ظاهراً نر آلفا ویژگیهای بیولوژیک خاصی دارد، برای مثال، تحقیقات نشان می دهد که میزان تستوسترون بدن آنها بالا و میزان کورتیزول بدن شان پایین است. و قطعاً نر آلفا نقش مهمی در سیر تکاملی بشر ایفا کرده است. مطالعاتی هم که در میان پاره ای از انواع میمونها انجام شده نشان می دهد که نر آلفا در اجتماعات آنها هم نقش مهمی انجام می دهد. در یک تحقیق جالب در مورد بوزینه ها، اجتماع خاصی از آنها را یافتند که در آن الگو و ساختار رفتاری نر آلفا حاکم نبود. معلوم شد که ظاهراً نرهای آلفا به علت نوعی مسمومیت غذایی مرده بودند و در نتیجه نرهای غیرآلفا امکان ابراز وجود و جفت گیری یافته بودند، و این نرها به جای آنکه مانند نرهای آلفا با خشونت و رقابت با ماده ها و نرهای دیگر رفتار کنند، نوعی رابطه مبتنی بر همکاری متقابل شکل داده بودند. و جالب این بود که نرهای تازه ای که به گروه می پیوستند و در ابتدا مایل بودند رفتارهای سلطه جویانه آلفا از خود نشان دهند بسرعت توسط گروه تأدیب می شدند و رفته رفته به الگوی رفتاری تازه خو می گرفتند! بنابراین، به نظر می رسد که امکان تغییر این الگوها حتی در گونه های غیرانسانی هم فراهم باشد. این امکانات البته در انسان بیشتر است. انسان از جمله معدود حیواناتی است که آموخته چگونه رفته رفته از چنگ سلطه رفتارهای یکسره غریزی- تکاملی فاصله بگیرد، یا این رفتارها را در جهت های تازه ای هدایت کند.

۲. میزان بالای هورمون تستوسترون قابلیت خطرپذیری و تصمیمات سریع و پرمخاطره را بالا می برد و میزان پایین کورتیزول میزان اضطراب و تشویش فرد را در هنگام انجام کارهای مخاطره آمیز پایین می آورد. بنابراین، نرهای آلفا از این حیث که اصولاً کمتر در معرض اضطراب هستند و احتمال پیروزی و موفقیت بیشتری در رقابت بر سر مطلوبات کمیاب دارند، در موقعیت روانی بهتری قرار می گیرند. اما سلامت روانی آنها ممکن است از جهات دیگری در معرض مخاطره باشد، مثلاً ناتوانی آنها در بیان احساسات شان می تواند تأثیرات منفی بر سلامت روانی شان برجا بگذارد.

۷۵. پنجره ای رو به خیابان (۲ نوامبر ۲۰۱۳)

دسته‌هایش را از زیر بازوان او لغزاند و تن برهنه اش را تنگ به عریانی نمناک تن اش فشرد. بوی ناب تن اش را فروبلعید، و با لبهای تب دارش- آمیزه شور و شگفتی- نرمی گوش اش را چشید، و به نجوایش گفت: "تن ات امتداد تن من است- انگار که خودم را در آغوش کشیده ام!"

آن تن تنهایی که دل اش تنگ آغوش است باید پنجره ای رو به خیابان داشته باشد.

۷۶. بی معنایی مرگ (۵ نوامبر ۲۰۱۳)

پرسش اصلی فلسفه سقراط این بود که چگونه باید زندگی کنیم، و پرسش اصلی فلسفه کامو این بود که چرا نباید خودکشی کنیم. برای سقراط اصل زیستن به دلیل نیاز نداشت، اما از منظر کامو بار "بودن" چندان گران و عبث می نمود که فرد برای توجیه اش باید بهانه ای می جست.

اما به نظرم مهمترین بحران زندگی مدرن بی معنا شدن زندگی نیست، بی معنا شدن مرگ است. در نگاه غایت انگارانه ی جهان پیشامدرن، مرگ بخشی از فرآیند طبیعی زندگی بود: میوه بر شاخسار چندان پخته می شد که آرام آرام شاخه را سست می گرفت و از بند شاخسار رها می شد. مرگ معنا داشت، سفر از یک ساحت هستی به ساحتی دیگر بود. فرد از پری سنگینی می کرد و به سوی خاک می شتافت. اما در روزگار مدرن دشوار بتوان واقعه مرگ را معنا بخشید. مردن بیشتر به "سقط" شدن می ماند، واقعه ای بغایت تصادفی و عبث. ما به سوی عبث مرگ می شتابیم تا از عبث زندگی بگریزیم.

ابوحامد غزالی زندگی اش را چنان سرشار می یافت که به وقت مرگ آرام به سوی قبله چرخید و به آرامی مرد. اما صادق هدایت زندگی اش را چندان تهی می یافت که آرام شیر گاز را گشود و به آرامی مرد. ما شوق مرگ غزالی وار داریم، اما انگار مرگ هدایتی در انتظار ماست!

توضیحات:

۱. البته نمونه هایی از هر دو نوع تجربه را می توان در عصرهای مختلف یافت. اما مطمئن نیستم که وجه غالب روزگار گذشته تجربه خیامی و وجه غالب روزگار ما تجربه غزالی وار باشد. یکی از مهمترین عوامل (یا نشانه ها؟) این جابجایی، همانطور که خصوصا مورخان علم گفته اند، این است که علل غایی جایی خود را به علل فاعلی داد. یعنی تصویری از جهان پدید آمد که با تصویر غایت مند از عالم به رقابت پرداخت و سلطه آن را به محاق برد. به نظرم به محاق رفتن علت غایی در درک ما از عالم و آدم از جمله عواملی است که به بحران بی معنایی به معنای مدرن آن (از جمله بی معنا شدن مرگ) انجامیده است.

۷۷. محبت به مثابه ابزار خشونت (۱۲ نوامبر ۲۰۱۳)

"تحقیر" شکلی از رابطه قدرت است: نوعی تحمیل سلطه است، به تسلیم واداشتن دیگری است برغم میل اش. فرد می کوشد بر دیگری پا بگذارد تا در هرم قدرت پله ای بالاتر آید. "تحقیر" تلاشی است برای برکشیدن "خود" از طریق فروکشیدن "دیگری". گوهر "تحقیر" تلاش برای شکل بخشیدن به نوعی رابطه سادیستی-مازوخیستی است. آشکارترین راه تحقیر خشونت است، تسلیم کردن دیگری به ضرب زور است- قربانی را به عجز رساندن است، اراده او را به ضرب زور درهم شکستن است.

اما به نظرم ویرانگرترین نوع تحقیر از راه خشونت نیست، از راه محبت است. "تحقیر از راه خشونت" آشکار است- ناظران بیرونی هم می توانند وقوع آن را دریابند. اما "تحقیر از راه محبت" پنهان است- فرد سلطه جو قربانی خود را برمی گزیند، نقاط ضعف او را شناسایی می کند، و آرام آرام تارهای لطیف و نامرئی خود را به دورش می تند تا راه هر گریزی را بر او ببندد. در غالب موارد، حتی قربانی هم جرأت ندارد به اسارتش اذعان کند مبادا به نمک خوردن و نمکدان شکستن متهم شود. ساده ترین شکل "تحقیر از راه محبت" این است که در حق دیگری محبت کنیم، و بعد مدام آن محبت را به یادش بیاوریم تا احساس دین ناگزیرش کند که به خواست و اراده ما تسلیم شود. اما شاید سخت ترین نوع تحقیر وقتی باشد که به دیگری محبت می کنیم، بر او منت نمی گذاریم، اما سخت مراقب ایم که مبادا فرصتی برای جبران محبت مان بیابد. تمام فرصت های جبران محبت را از او می ستانیم. وقتی که فرصت جبران از قربانی ربوده شد، چاره ای نمی بیند جز آنکه برای جبران محبت، اراده ما را بر اراده خود مقدم بدارد- یعنی "آدم ما بشود"، سلطه اراده ما را بپذیرد. در اینجا تارهای عنکبوتی محبت چندان ظریف می تند که قربانی مجال آه هم ندارد- بارزترین مصداق سر بریدن است با پنبه!

۷۸. شأن وجودی لباس (۱۶ نوامبر ۲۰۱۳)

مطابق بند 25 اعلامیه جهانی حقوق بشر، داشتن لباس مناسب و کافی از جمله مصادیق حقوق بشر است. ظاهراً در اینجا مقصود از "لباس مناسب و کافی" حداًقلی از پوشش است که برای صیانت از جان و نیز کرامت انسان ضروری است. اما حفاظت از جان و آبرو کمترین نقشی است که "لباس" در زندگی ما ایفا می کند. لباس فقط ما را از تیررس سرما، گرما، و برهنگی ایمن نمی دارد، بلکه علاوه بر آن، شأنی "وجودی" هم دارد.

ما با نوع لباسی که برمی گزینیم، خود را بیان می کنیم، و به هویت مان شکل می بخشیم. لباس به ما کمک می کند تا تصویری از ظاهر خود بسازیم که به تصویر آرمانی ما از بدن ایده آل نزدیکتر است: مثلاً برخی برآمدگی ها را پنهان می کنیم و برخی برجستگی ها را آشکارتر. بالاتر از آن، ما با نوع پوششی که برمی گزینیم، می کوشیم تصویر خاصی از شخصیت خود را به ظرافت به دیگران القاء کنیم: مثلاً، با انتخاب لباسهای تیره و سنگین القای وقار کنیم، و با پوشیدن لباسهای رنگین و سبک القای سبکباری. فرد امیدوار است که دیگران با نگاه به لباس او تصویری از شخصیت او بیابند که به تصویر آرمانی او از هویت ارزشی اش نزدیکتر است.

نوع لباس ما از ارزشهای اجتماعی و سیاسی مورد پسند ما هم خبر می دهد. ما با نوع لباسی که برمی گزینیم، ارزشهای مورد پسند خود را در سطح زندگی اجتماعی و سیاسی بیان می کنیم. برای مثال، روسری نیم بند در تهران یا برقع در پاریس تجلی بیرونی کشمکشی پنهان در نظام ارزشهای اجتماعی است.

اما به نظرم، لباس بیش از هر چیز بیانگر فردیت ماست. لباس امتداد بدن ما شده است، و ما از طریق آن ظاهر خود را نقاشی می کنیم. خلاقیت و ذوق خود را در آرایه های پوششی که برمی گزینیم، آشکار می کنیم. "لباس خوب" پوششی است که صادقانه و هنرمندانه هویت من را باز می تاباند، و به تو کمک می کند که درک بهتری از من (یا دست کم تصویر محبوب و آرمانی من از خودم) بیابی. لباس خوب حس حضور ما را برای یکدیگر دلیلی می کند. لباس خوب امتداد هویت ما می شود.

به نظرم همین شأن وجودی لباس یعنی رابطه تنگاتنگ آن با هویت فردی ماست که لباس را در نظامهای خودکامه به امری سیاسی بدل می کند. آزادی پوشش تا حد زیادی برسمیت شناختن هویت فردی ما با تمام سرکشی های خلاقانه و اقتدار گریزانه آن است. برای همین است که نظام خودکامه می کوشد از طریق کنترل لباس هویت ما را به زیر سیطره خود درآورد. آنجا که خلاقیت و آزادی فردی خطر می انگیزد، لباسها به یونیفرم بدل می شود.

توضیحات:

۱. رابطه میان لباس و هویت به نظرم روشن باشد. ما نوع لباس را به تناسب تصویری که از هویت خود داریم، برمی گزینیم، و نیز نوع لباس می تواند در تصویر ما از هویت مان تأثیر بگذارد. بهترین جایی که این رابطه آشکار می شود وقتی است که نوع لباس با هویت ما سازگار نباشد. برای مثال، بسیار بعید است که شما به عنوان یک مرد مایل باشید که در ملاء عام لباس زنانه بر تن کنید. یک دلیل مهم این امر آن است که میان لباس و هویت جنسیتی تان رابطه ای عمیق می یابید، و بنابراین، مایلید لباسی را بر تن کنید که با تصویر شما از هویت جنسیتی تان سازگار باشد. از این مثالها بسیار می توان یافت.

۷۹. رقص (۱۷ نوامبر ۲۰۱۳)

"- ادب آن است که کس جز در غلبه شوق در میانه به رقص نآید."
و او از آستانه درآمد، و جماعت جمله به رقص خاست.

۸۰. خوابیدن (۲۸ نوامبر ۲۰۱۳)

گاهی شبها لمیده بر تخت در حال کتاب خواندن چشمهایم سنگین می شود و به خواب می روم- هوشیاری ام ناپدید می شود. "به خواب رفتن" واکنش غیراختیاری بدن است به خستگی مفرط.

اما به گمانم تفاوت فاحشی است میان "به خواب رفتن" و "خوابیدن". "خوابیدن" برای من یک فعل اختیاری است که رفته رفته به نوعی رفتار آیینی مقدس بدل می شود. گاهی شبها به جای آنکه به خواب روم، "می خوابم": نور اتاقم را از ساعتها پیش کم می کنم، عود آتش می زنم، دوش آب داغ می گیرم، بر بستر دراز می کشم، پاهایم را با روغنی به عطر دریاها می مالم، صدای جیرجیرک ها را با ناله دوردست جفدی در دل جنگل می آمیزم، و چشمهایم را بر هم می گذارم: تخت خوابم در دل انبوهی تاریک جنگلی نمناک است. آسمان نزدیک است، ماه تمام به زردی می زند، و ستاره ها در دست رس می تابند. در حلقه محاصره حضوری ام که تن اش با تاریکی یکی است، اما هر از گاهی جرقه ای از کنج پلکیدن اش آنجا-بودن اش را برملا می کند. اما جایم امن است: در دل حبایی نشسته ام که نامریی اما نفوذ ناپذیر است و مرا از تیررس هر خطری ایمن می دارد. زیبایی های وحشی در سکوت شب بر گردم خش خش کنان می خزند بی آنکه حس عمیق امنیت ام را مخدوش کنند. و در کجاوه این زهدان امن است که نرم نرم به جهان آن سو می سُرَم....

"به خواب رفتن" خاموش کردن آگاهی است، اما "خوابیدن" به ژرفای آگاهی رفتن است. این شبها "خوابیدن" برایم مثل زیارت است، سفری آیینی است: فرا رفتن از یک ساحت وجود است به ساحتی دیگر.

۸۱. در انتظار گودو (۲۹ نوامبر ۲۰۱۳)

روز گذشته برای اولین بار "در انتظار گودو" را در نیویورک بر روی صحنه دیدم- با بازی درخشان این مک کلن (Ian McKellen) و پاتریک استوارت (Patrick Stewart). نمایشنامه را پیشتر بارها خوانده بودم و حتی چند بار به مناسبت‌هایی در کلاس‌هایم درس گفته بودم. اما "واقعۀ" بر روی آن صحنه بود که یکبارۀ در یک قدمی ام تپیدن گرفت و بر پا خاست. بازیگران سراپا مسخر "واقعۀ" شدند، و "واقعۀ" مثل اردهایی که از خفا بیرون می خزد، از سراپای موقعیت صحنه به میان ما تراوید، و اجازه داد که بر پوست سردش دست بکشیم. به نظرم قلب واقعۀ چهره مک کلن بود که در همان ابتدا که از انتهای صحنه سینه کش بالا آمد، "گوگو" بود- خود خود "گوگو" بود. و ما با چشمان شگفت زده چیزی بیان ناپذیر از خودمان را برای نخستین بار بر روی آن صحنه دیدیم- نمایش "واقعۀ" درک ما را از کنه گریزنده "واقعیت" عمیق تر کرد.

"در انتظار گودو" هروله بی تاب و عبث ماست در تنگنای قفسی که انگار دیگر تقدیر ما شده است. آدمها از جایی گم- نام می آیند، و نیامده بی تاب رفتن اند- اما بی حرکت بر جای شان می مانند، و مات زده به افق های نا-کجا خیره می شوند. وضعیت شان خنده پوچ می انگیزد- خنده ای که به دور هیچ می پیچد، خنده ای برای کشتن وقت، خنده ای که تا ته می کشد، طعم گس اندوهی عمیقتر را برجا می گذارد.

۸۲. حضور (۱ دسامبر ۲۰۱۳)

بعضی انسانها "حضور" دارند- وقتی که به جمع وارد می شوند، فضای جمع را تغییر می دهند، انگار که یکباره آهnbرای حضورشان براده های ذهن و روان حاضران را مجذوب می کند و شکل و سامان ویژه می بخشد. به نظرم مهمترین ویژگی "حضور" این است که فرد صاحب حضور می تواند موقف وجودی خود را که گوهرش ساختار عاطفی اوست، به حاضران منتقل کند. فرد صاحب حضور ساختار عاطفی پیچیده، غنی، و سامان مندی دارد، و تا درمی رسد عواطف اش از او می تابد و به روان حاضران می تراود، و حاضران، هریک به فراخور، روایتی از آن ساختار عاطفی را در روان خود بازسازی و بازآزمایی می کند. فرد صاحب حضور "برمی انگیزد"، یعنی خفته گنگی را در ما بیدار و گویا می کند. موقعیتی برای ما می آفریند تا جهان را از پشت پنجره او (ولو لحظه ای) ببینیم. این جابجایی در منظر وجود است که افقهای تازه بر ما می گشاید، جهان ما را فراخ می کند، و برای مان فضای تنفس می آفریند. در پرتو وضوحی که از روح صاحب حضور بر ما می تابد، سایه های درون مان یکباره می گریزد، و آن گنگ عاصی که در کنج درون مان بی تابی می کرد، یکباره می خندد. تجربه "حضور" تجربه "اشراق" است- در آمدن از تاریکی است. تجربه "حضور" تجربه "بیداری" است- برآمدن از خفتگی است. تجربه "حضور" تجربه "گویا" شدن است- رها شدن از گنگی است.

اما "حضور" با "بدن" در هم تنیده است. فرد صاحب حضور در طنین گرم صدایش، در حلقه اشکی که در چشمانش موج می زند، در خطوط مواج سیمایش، در بی تابی دستان پرشورش، و در پیچ و تاب اندامش که گویی هر دم بر پای روح گریزپای اش بند می نهد- در موقعیت فیزیکی جسم اش- امر مجرد را متجسد می کند.

ما دشوار بتوانیم جز از راه تن حضور را درک کنیم. و شاید این ویژگی در بدوی ترین تجربه های دوران نوزادی ما ریشه دارد که عاطفه را در خطوط چهره مادرمان و گرمای آغوش اش آموختیم. دیدن چهره، شنیدن صدا، بسودن پوست، بوییدن تن، بنیادی ترین راههایی است که ما را به جهان درون دیگری می رساند. این تجربه ای است که ما از دوران نوزادی و در رابطه با مادرمان آموخته و اندوخته ایم.

برای همین است که حضور پنهان در یک متن را فقط یک انسان است که می تواند صورت ببخشد و از خفا درآورد. خواندن شعر حافظ از دیوان او یک چیز است، شنیدن آن در آواز شجریان چیز دیگری است. این صدای انسانی است که آن متن را به حضور بدل می کند. و آیا این از جمله دلایلی نیست که مؤمنان را به قرائت قرآن خوانده اند؟ آیا قرائت متن مقدس به صدای خوش چشیدن تجربه حضور پنهان در آن متن نیست؟ تراژدی زیست معنوی در جهان اسلام تبدیل حضور به متن بود. و چالش امروز ما تبدیل متن است به حضور.

توضیحات:

۱. به نظرم آنچه ما را در این جهان مستقر می کند- یعنی ریشه های ما در خاک این عالم- از جنس عاطفه است. بنیادی ترین و استوارترین رشته ارتباط ما با جهان و انسانهای دیگر غالباً و رای مفاهیم و از طریق عواطف است. برای مثال، مهمترین کسانی که شما را به زندگی وصل می کنند، کسانی هستند که با آنها به رشته عاطفه و نه عاقله محض وصل شده اید- مثلاً فرزندان. به همین دلیل است که به نظرم هسته اصلی "موقف وجودی" یا "جایگاه ما در جهان" رابطه عمیقی با ساختار عاطفی ما دارد- یعنی نوع عواطف ما و آرایش آن عواطف در کنار یکدیگر. "حضور" در واقع و عمدتاً انتقال این "بسته عاطفی" از فرد صاحب حضور به فرد حاضر است- به نحوی که فرد حاضر روایتی از آن بسته را در روان اش بازآزمایی کند. "انگیختگی" که نتیجه مستقیم تجربه حضور است، در اساس نوعی تجربه عاطفی است که وجه ممیز آن در بسیار موارد نوعی "شورمندی" است. فرد صاحب حضور هم شورمند است و هم شور می انگیزد. و "شور" (passion) آمیزه پیچیده ای از مجموعه عواطف است. در رابطه میان انسان و خدا هم مهمترین تجربه عارف از حضور عمیقاً شورمندانه است تا آنجا که از آن به "عشق" آن هم نوعی عشق سودایی و شوریده وار تعبیر می کنند. تجربه عاشقانه هم عمدتاً در قلمرو عاطفه است. البته

عاطفی بودن منافعی وجه شناختاری تجربه حضور نیست- اما هسته مرکزی تجربه، به نظرم نهایتاً از سنخ عاطفه باشد.

۲. در میان صوفیه سنت دیرپایی در تحقیر جسمانیت وجود داشته است. این تحقیر را نزد بسیاری از حکیمان مسلمان (مثلاً شیخ اشراق) هم می بینیم. احیاناً سنت نوافلاطونی در تحکیم و گسترش این نگاه در میان مسلمانان بی تأثیر نبوده است. حساسیت به تن و لذت‌های تنانه در سنت‌های عرفانی سابقه بلند دارد. ارسطو هم فضیلت خویشتن داری را در نگاه داشت حد اعتدال در لذت‌های حس بساوایی (یعنی خوردن و آمیزش جنسی) می دانست. در پاره ای حلقه های صوفیانه این بدبینی به خصوصیت و دشمنی با تن می انجامید. اما پاره ای از صوفیان ما هم در دوران پختگی شان با تن مهربان می شدند و از شدت سختگیری بر آن می کاستند. در میان صوفیان متشرع البته رهبانیت که نهایت خشونت با تن بود مذموم تلقی می شد، و صوفیان به سنت نکاح ترغیب می شدند. اگر تفسیری فرویدی از این سرکوب خواهشهای جسمانی به دست دهیم، در واقع این کار شیوه ای برای تصعید شور برآمده از لذت‌های حس لامسه (یعنی ولع به خوراک و شور جنسی) به نوع متعالی تری از شورمندی بوده است. (فروید سرچشمه بسیاری از خلاقیتها و آفرینشهای هنری را هم سرکوب میل جنسی می داند.) سنت زهد در روایت اصیل آن، برآمده از درک عمیق زیبایی های عالم حس و لذت‌های برآمده از آن بود: روحیه ای که جاذبه شگرف این لذتها را درمی یافتند از هراس آن که مبادا با فشار این سیلاب شسته و روبیده شوند، در موقعیت دفاعی قرار می گرفتند، و با تنانگی دشمنی می کردند. اما دیری نپایید که عبوس زهد راه درک هرگونه زیبایی را بر روح زاهد تندخو بست. اما اگر نظر من را می خواهید، ما در عین آنکه باید حکمت این سنت را بدرستی و همدلانه درک کنیم، قطعاً باید تلقی صوفیانه دشمنی با تن و تنانگی را مورد نقد و اصلاح قرار دهیم.

۳. نکته اول آنکه، تجربه "حضور" (دست کم مطابق تحلیل پیشنهادی من) یک یا حتی مجموعه ای از عواطف مثل عشق یا محبوبیت نیست، انتقال مؤثر ساختار عاطفی فرد صاحب حضور به فرد حاضر است. البته نوع عواطف انتقال یافته و ساختار آنها، به تجربه فرد حاضر رنگ و محتوای ویژه می بخشد، و با تغییر اولی دومی هم تغییر می کند. من البته در اینجا "حضور" را به عنوان یک اصطلاح مثبت تلقی کردم، و به این اعتبار آن را به معنای انتقال عواطف مثبت می دانم. اما کاملاً می توان این معنا را بسط داد و از حضور به معنای منفی هم سخن گفت. برخی افراد واقعاً حضور منفی دارند، یعنی ساختار عاطفی وجودشان متشکل از مجموعه درهم تنیده ای از عواطف منفی است، و "حضور" ایشان به معنای انتقال مؤثر این "بسته عاطفی" به حاضران است. همین است که مولانا حدیث منسوب به پیامبر بزرگوار اسلام ("از بادهای بهاری بهره بجوید، و از بادهای پاییزی تن بپوشانید") را به این معنا می گیرد که بادهای بهاری کنایه از نفس و حضور اولیای پاک است، که حضورشان روح پژمرده ما را زنده و شاداب می کند، و بادهای خزان کنایه از نفس و حضور انسانهای پلید و ناپاک است که مثل باد سموم پاییزی به باغ روح ما می زند و خشکی و پژمردگی به بار می آورد. نکته دوم آنکه، البته در تجربه حضور همه چیز به فاعلیت فاعل (یعنی فرد صاحب حضور) ختم نمی شود، قابلیت قابل (یعنی حاضران) هم شرط است. کسی که ذوق و لطافت روحی یا حداقلی از همدلی را با فرد صاحب حضور ندارد، بعید است که تجربه "حضور" را در محضر آن فرد بیازماید. شاید روزی او در جای دیگری مقدر باشد. نکته سوم، با شما موافقم که امکان تبدیل حضور به متن و متن به حضور همیشه وجود دارد. اما تحقق آن امکان همیشه در دسترس ما نیست. چه بسا فرد فرهیخته ای سالهای شعری از حافظ را بخواند، و به یک معنا معنای آن را هم نیک دریابد، اما در یک لحظه بسیار خاص، یکباره انگار شعر برای او زنده می شود، و آنچه را که پیشتر مبهما و علماً می دانست، این بار بروشنی و شهوداً می آزماید.

۸۳. دلتنگی (۹ دسامبر ۲۰۱۳)

دلتنگی آمیزه حسرت و وحشت است: حسرت از غیبت عزیز، و وحشت از آنکه مبادا دیگر باز نیاید. اما گاهی هم دلتنگ عزیز حاضر می شویم. کنارمان نشسته است، نگاهش می کنیم و دل مان سخت فشرده می شود- که می دانیم که رفتنی است. از دلتنگی چاره ای نیست. کدام عزیزی است در این دنیا که رفتنی نباشد؟

۸۴. ده کتاب (۱۳ دسامبر ۲۰۱۳)

دوستان عزیزم از من خواسته اند که نام ده کتاب را که "بیشتر تکانم دادند" بنویسم. البته کار سختی است. کتابهایی را که نام می برم، کتابهایی است که تا حدود سن بیست و یک یا دوسالگی خواندم و عمیقاً بر من تأثیر نهادند. بعد از پایان دهه بیست زندگی ام، کتابهای خوب کم نخوانده ام، اما به گمانم هیچ کدام به اندازه این کتابها در شکل بخشی به شاکله فکری و عاطفی ام مؤثر نبوده است. این هم فهرست ده کتاب (تقریباً به ترتیب میزان تأثیرشان!):

۱. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر- محمد بن منور
۲. کیمیای سعادت- ابوحامد غزالی، تصحیح حسین خدیوچم
۳. مثنوی معنوی- جلال الدین محمد بلخی
۴. علم و دین- ایان باربور، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی
۵. اوصاف پارسایان- عبدالکریم سروش
۶. سرگشته راه حق- نیکوس کازانتزاکیس، ترجمه منیر جزنی
۷. جنایت و مکافات- داستایفسکی، ترجمه مهری آهی
۸. فرار از مدرسه- عبدالحسین زرین کوب
۹. قدیس مانویل نیکوکار شهید- میگل د اونامونو- ترجمه بهاءالدین خرمشاهی
۱۰. مالون می میرد- سامویل بکت (متأسفانه نام مترجم را به یاد نمی آورم).

۸۵. هرگز (۱۵ دسامبر ۲۰۱۳)

«هرگز» ترکیب «سایه عدم» و «درازنای ابدیت» است- تجربه عدم را به فراخنای ابدیت می گسترانند. و وقتی که به «محبوب» می پیوندند به «فقدان ابدی» بدل می شود. «هرگز» در مرگ عزیز جان می یابد، و اندوه فقدان او را در ابدیت ضرب می کند. «هرگز» سایه نارونی است که تا ابدیت جاری است- قلب سرشت سوگناک زندگی ماست.

۸۶. باز هم هرگز (۱۶ دسامبر ۲۰۱۳)

گاهی این نوشته های فیس بوکی بیشتر برای دل خود نویسنده و ثبت تجربه های بسیار شخصی اوست. انگار که تجربه ای را با خودش مزه مزه می کند، و آن را گوشه ای می نویسد که یادش نرود. از دوستان عزیز عذر می خواهم که گاهی نوشته های این صفحه زیاده شخصی و مبهم می شود. یادداشت قبلی ام در باره «هرگز» انگار از این دست بود، و برای بعضی دوستان پرسش انگیز شد. بگذارید به احترام این دوستان توضیح کوتاهی بدهم: من سالهاست که رابطه عاطفی دردناکی با تجربه ای دارم که در واژه "هرگز" صورت زبانی پذیرفته است. و در ذهن ام تلاش می کنم این تجربه را از طریق تحلیل تعبیر زبانی آن، یعنی "هرگز"، بفهمم. بگذارید مثالی بزنم. من دوستان و خویشاوندانی در ایران دارم که سالهاست ایشان را ندیده ام. این تجربه البته من را غمگین می کند- و از جمله اندوه های تجربه مهاجرت است. این اندوه مثل یک درد ملایم در پس زمینه ذهن ام می لولد- همیشه هست، اما تحمل پذیر است. اما به محض آنکه فکر می کنم بسیاری از ایشان را "هرگز" نخواهم دید، قلبم عمیقاً فشرده می شود. یعنی افزودن "هرگز" اندوه فراق را یکباره در بی نهایت ضرب می کند. به نظرم تحلیل واژه "هرگز" می تواند به فهم این تجربه کمک کند. "هرگز" جمع دو چیز است: یک علامت نفی ("نه")، و یک قید زمان ("همیشه"). یعنی جمع "نه" و "همیشه" مفهوم "هرگز" را به دست می دهد. "نه" که صورت زبانی «عدم» است بنیان تجربه اندوه در زندگی ماست. مهمترین سرچشمه دلتنگی ها و غم های ما نداشتن آن چیزهایی است که محبوب ماست. اما اندوه تراژدی یا مصیبت نیست. «تراژدی» یا «مصیبت» از جایی آغاز می شود که «عدم» جاودانه شود- یعنی حتی امید وصال به محبوب هم در پس مه ها محو شود. «نداشتن» یا «نیافتن» محبوب تلخ و گران است، اما رنج این فقدان با امید وصال تلطیف می شود. اما وقتی که معلوم می شود این فقدان همیشگی است، یعنی «وصال» خیال حوصله بحر پختن و مصداق محال اندیشی است، تجربه «عدم» به «تراژدی» بدل می شود. به نظرم برای همین است که افزودن واژه «هرگز» به گزاره ای که ناظر به فقدان محبوب است، نسبت وجودی ما را با تجربه فقدان یا غیبت تغییر می دهد. برای مثال، وقتی که فرزندان برای تحصیل به سفری دور و دراز می رود، غیبت او برای شما اندوه آور است، اما مصیبت یا تراژدی نیست. اما اگر خدایی ناکرده این عزیز از دنیا برود، غیبت او برای شما فقط اندوه نیست، مصیبت است. یا وقتی که من می گویم: «سالهاست که پدرم را ندیده ام.» این تجربه ای غم انگیز است. اما تا بگویم: «هرگز او را نخواهم دید.» این تجربه به تراژدی تبدیل می شود. به همین دلیل است که به نظرم بنیان سرشت سوگناک زندگی ما انسانها در این عالم در واژه «هرگز» صورت زبانی می پذیرد: عدمی که به درازنای ابدیت دامن می گستراند- فراقی بی امید وصال. یا به تعبیر شاعرانه و دل انگیز سپهری، سایه نارونی که تا ابدیت جاری است. امیدوارم این توضیحات تا حدی روشنگر باشد.

۸۷. اندیشیدن در برابر اندیشیدن (۲۸ دسامبر ۲۰۱۳)

گاهی تفکر علیه تفکر است. یعنی نوع خاصی از اندیشیدن ما را از نوع دیگری از اندیشیدن باز می‌دارد. اندیشه پرده اندیشه می‌شود. گاهی می‌شود که اندیشمندی توانا سالها گذارش به ساحت اندیشه نمی‌افتد- بی آنکه ساعتی از اندیشیدن بازمانده باشد. برای فهم این تعارض، به نظرم باید دست کم میان دو نوع اندیشیدن تمایز بگذاریم: «اندیشیدن درباره»، و «اندیشیدن در». اندیشیدن درباره یک چیز مستلزم فاصله از آن چیز است. فرد در موضع ناظر می‌نشیند، و با فاصله موضوع اندیشه اش را می‌کاود. اما اندیشیدن در یک چیز مستلزم درنوردیدن فاصله است- فرد با موضوع اندیشه اش درآمیخته است، و از دل این درآمیختگی است که آن چیز را می‌شناسد. تقابل این دو نوع اندیشیدن را وقتی بهتر درمی‌یابیم که موضوع اندیشه خود فرد باشد. فرد برای آنکه «درباره» خود بیندیشد ناگزیر از خود فاصله می‌گیرد، و با فاصله و از چشم ناظری بیرونی خود را موضوع شناخت قرار می‌دهد. اما اندیشیدن «در» خود، شناخت خود در متن درآمیختگی با خود است. فرد بدون فاصله تب و تابها و افت و خیزهایش را لمس می‌کند. اندیشیدن درباره خود مثل شناختی است که یک پزشک یا روانشناس از تو می‌یابد، اما اندیشیدن در خود مثل شناختی است که معشوق ات در معاشقه ای گرم در لمس پوست تپنده ات از تو می‌یابد. اولی شناخت با چشم است دوّمی شناخت با پوست. اما استغراق در «اندیشیدن درباره خود» می‌تواند رفته رفته فاصله میان فرد و خود را استخوانی کند. فرد در این کار لاجرم همیشه خود را از فاصله می‌بیند، و رفته رفته به این فاصله خو می‌کند، و از درنوردیدن آن درمی‌ماند. یعنی امکان «اندیشیدن در خود» را از کف می‌دهد. چه بسا روزها بگذرد و فرد غرق اندیشه درباره خود باشد بی آنکه لحظه ای در خود بیندیشد. شاید تلخ ترین نوع بی اندیشگی همین باشد که اندیشیدن درباره خود ما را از اندیشیدن در خود باز بدارد.

۸۸. مراقبه سیّار (۲۹ دسامبر ۲۰۱۳)

قدم زدن در کوره راه های جنگل برای من نوعی مراقبه است، مراقبه سیّار. قدم به کوره راه جنگل گذاشته به حالت تعلیق می روم- نیمه هوشیار. انگار که در لبه خفتن: آنقدر هوشیارم که جنبش اطراف ام را دریابم، و آنقدر ناهوشیار که پروای تمرکز بر پرکاهی را نداشته باشم. و آگاهی ام رها می شود- وسوسه تمرکز را رها می کند. ماده سگ شیردهی می شود که به پهلویله داده است، آرام آسمان را می پاید، و بی خیال پستانهای پرشیرش را به انبوه توله هایی می سپارد که از سر و کول هم بالا می روند تا قطره ای شیر بنوشند. آگاهی ام یله می شود. رنگها می آیند و می روند. صداها می آیند و می روند. بوها می آیند و می روند. چیزها می جنبند و ساکن می شوند. و من همه چیز را می بینم بی آنکه به هیچ چیز نگاه کنم. می آیند و می روند. آگاهی هست، اما حیثیت التفاتی آن نیست. و در این خلسه دل انگیز است که راه را با غریزه پنهان چویدستی ام می جویم. وقتی که از آن سوی جنگل سربرمی آورم، انگار که از خوابی شیرین برخاسته ام. انگار که روح ام باران خورده است. انگار که محرمیت یافته ام. انگار که در خود اندیشیده ام.

۸۹. خدایی که در این نزدیکی است (۳۰ دسامبر ۲۰۱۳)

بخش چشمگیری از نقاشی های هنری تنر (Henry Tanner) روایت وقایع کتاب مقدس است از چشمان یک راوی مدرن. نقاشی های او سرشارست از حضور مرئی و نامرئی موجودات قدسی. فرشتگان حریم زمان و مکان جهان را می شکنند و از میان این پنجره های شکسته به جهان این سو می خزند. نقاش حضور امر مقدس را در برابر چشمان ما چنان می نهد که ساکنان جهان رازآمیز کتاب مقدس می آزمودند. از این حیث تنر من را به یاد فرشچیان می اندازد که در نقاشی های او هم فرشتگان در آمد و رفت اند. اما جهان این آثار جهان اثیری رازآلودی است که با جهان رازدایی شده ما فاصله دارد. جهان آثار تنر برای یک مسیحی آشنا با کتاب مقدس، و جهان فرشچیان برای یک مسلمان مأنوس با قرآن و فرهنگ اسطوره ای شیعی آشنا و عمیقاً برانگیزاننده است. اما جهان این آثار جهان ما نیست. جهان رازآلود امر مقدس در درون قاب نقاشی و جهان رازدایی شده من در بیرون قاب نقاشی می ماند. ما در برابر هم می ایستیم، دستهایمان را به سوی هم دراز می کنیم اما به هم نمی رسیم- مثل من در برابر تصویرم در آن سوی آینه. در کارهای تنر و فرشچیان می توان حضور امر مقدس را دید- چشمان هنرمند در برابر ما پنجره ای از جنس رؤیا به سوی جهان ماورا می گشاید. اما آن حضور در جهانی پرگشوده است که دیگر به ما تعلق ندارد. در آن «جهان دیگر» که دیگر از آن ما نیست، امر مقدس واقعه ای «نامتعارف» است، صاعقه وار دل آسمان را می شکافد خود را بر زمین ما آدمیان می کوبد، می لرزاند و می سوزاند. و تو یکباره در برابر عظمت کوبنده حضوری که صاعقه وار پنجره زمان و مکان را درهم می شکند، به خشیت می افتی. نقاشی تنر و فرشچیان آن لحظات عظیم را که خدا و فرشتگان اش بر ساکنان آن «جهان دیگر» در می آیند، در پیش چشمان ما می نشاند، و ما را عمیقاً تکان می دهد. اما ریشه ما از آن واقعه بازآزمایی تجربه جهانی است که دیگر از آن ما نیست. تنر و فرشچیان شاهدان و راویان خدای پیش از نیچه اند. دیدن آثار آنها ورق زدن آلبوم عکسهای قدیمی سالهای دور است- دیدن عکسهای سیاه و سفید عزیزانی است که رو به دوربین می خندد، و خنده شان اشک بر چشمان مان می نشاند که بسیاری از آن عزیزان رفته اند، که دیگر نیستند.

اما خدای من دیگر آن موجود نامتعارفی نیست که حضورش شیشه شکننده زمان و مکان را درهم می شکند و صاعقه وار آسمان و زمین را به هم می دوزد. خدای من خدای پدیده های خارق العاده و نامتعارف نیست. خدای من «خدای متعارف» است. خدای وقایع خرد و پیش پا افتاده است. خدای ابدیت نیست، خدای لحظه است. در فراخنای تاریخ بشریت رخ نمی نماید، در دل «آن» ی فرومی نشیند که از آن یک دل خاص است. خدای من این بار در دل من و در فاصله میان من و تو بالهایش را می گشاید. برای همین است که خدای من در اثر تنر یا فرشچیان رخ نمی نماید، در آثار ونگوگ است که پرده از خود برمی گیرد: شب است. در کافه ای غمگین نشسته ای. ساعت دیواری بالای درگاه ده دقیقه بعد از نیمه شب را نشان می دهد. دو مرد نیمه مست در میز کناری ات سرفرو انداخته اند. مردی بر روی میز بلیارد میانه کافه بازی می کند. زن و مردی در انتهای کافه سردرگریان هم فروکرده اند، بخاری ای در کناره می سوزد. و یکباره بی آنکه چیزی در جهان تو تکان بخورد، در انتهای درگاه روبروی ات، در آن ته ته درگاه، سر سبز-آبی خداوند به درون کافه سرک می کشد! همه چیز آرام است. همه چیز مثل همیشه است- و خدا مثل رهگذری در پایان یک روز سرد و سخت و تیره به داخل کافه پا می گذارد تا در کنار گرمای مهربان بخاری سنگی پیکی بزند، تا بار سنگین هستی را برای یک لحظه زمین بگذارد.

۹۰. صورت انسان (۱۰ ژانویه ۲۰۱۴)

صورت انسان حدود ۴۳ عضله دارد، و این عضلات مهمترین پلی است که عواطف ما را به جهان خارج می پیوند. انقباض هر عضله مثل نتی است که به سرپنجه اعصاب به ترنگ می آید، و در هماهنگی پیچیده این نتهاست که انواع حالات عاطفی بر چهره ما ترجمان بیرونی می یابد. در غالب موارد، سمفونی عواطف، ناخودآگاه بر چهره ما نواخته می شود- مثل سرودی که باد در پیچ و خم دالان های کوه سر می دهد. اما عضله های صورت می تواند در سرپنجه های یک بازیگر توانا به امر هنری بدل شود. بازیگر توانا مثل یک رهبر ارکستر نت- عضله های صورتش را به فرمان می گیرد، و با بازآفرینی و بازآرایی خلاقانه عواطف، نیمه پنهان وجود ما را به صورت می آورد.

اما چهره انسان فرهیخته در فاصله میان «بیان طبیعی» باد آسا و «بیان هنرمندانه» سمفونی وار صورت است. انسان فرهیخته در حرکات صورتش آداب دان است، یعنی ادب مقام را می شناسد و نیز می داند که چگونه اقتضای مقام را در بسط و قبض عضلات صورتش ترجمان بخشد.

سلامت روحی و روانی ما در نسبت میان صورت و احساس است- هر چه فاصله میان احساس و سیمای فرد کمتر باشد، شخصیت او سالم تر و بی گره تر است. صداقت صورتی است که احساس را بی هراس بازمی تاباند. انسان پخته و سرد و گرم چشیده آن است که هنر صورت خوانی را می آموزد- به چهره نظر می کند، و در چم و خم چین و شکنهای ظریف آن هزار و یک احساس پنهان شده را بازمی خواند.

برای همین است که هر نوع اختلال در صورت می تواند به نوعی سوء تفاهم و حتی بحران هویت بینجامد. اگر عضلات صورت از فرمان فرد سرکشی کند، فرد به صورت سخنی می گوید که مرادش نیست، یا دیگری در صورت او سخنی می خواند که مقصود او نیست. صورت فرد به هویت او خیانت می کند- یعنی تصویری از درون او به بیرون می افکند که با حقیقت او یکی نیست.

این نکته را چندین سال پیش به تجربه دریافتم- صبح از خواب برخاستم و نیمه چپ صورتم از حرکت بازمانده بود. یادم است که تا مدتها در جلسه اول کلاسهایم از دانشجویان ام پوزش می خواستم که نمی توانم به روی شان لبخند بزنم، و برای شان توضیح می دادم که برغم آن فرد عبوس و نامهربانی نیستم!

اما نوع دیگری از فلج عضلات صورت داریم که به گمانم برای سلامت هویت فرد به مراتب ویرانگرتر است: این نوع فلج عضلانی نوعی عارضه اجتماعی است که جامعه خصوصاً بر دختران و زنان تحمیل می کند. نظام تعلیم و تربیت دختران از همان دوران کودکی به ایشان می آموزد که برخی از عضلات صورت خود را (خصوصاً در فضاهای عمومی) فلج کنند تا احساسات شان ترجمان بیرونی نیابد. این فلج عضلانی نهایتاً به نوعی فلج یا سرکوب عواطف می انجامد. عضلات صورت پسران ما در فضاهای عمومی غالباً بی پروا تر و در بیان احساسات گویاتر است، اما دختران ما در غالب موارد، برای حفظ احترام و امنیت اجتماعی شان ناگزیرند که به این فلج عضلانی تن دهند. به نظرم بسیاری از آزادی های اجتماعی و مدنی از آزادی تن آغاز می شود، و نخستین گام برای خود بودن کم کردن فاصله میان صورت و احساس است. عضلات صورت مهم است، نقش سیاسی و اجتماعی آنها را دست کم نگیریم

۹۱. خداوند و حریم خصوصی انسان (۱۳ ژانویه ۲۰۱۴)

در ادبیات دینی وقتی می‌گوییم خداوند قادر مطلق است، معنایش این نیست که خداوند تمام کارها را می‌کند، معنایش این است که خداوند می‌تواند هرکاری را بکند (مشروط بر آنکه انجام آن کار منطقاً محال نباشد). بر همین قیاس، به نظر من، وقتی می‌گوییم خداوند عالم مطلق است، معنایش این نیست که خداوند تمام چیزها را می‌داند، معنایش این است که خداوند می‌تواند هر چیزی را بداند (مشروط بر آنکه آن چیز منطقاً دانستنی باشد). یعنی در پاره‌ای موارد، خداوند تصمیم می‌گیرد که پاره‌ای چیزها را نداند - اگر می‌خواست می‌توانست بداند، اما تصمیم می‌گیرد که نداند.

در زندگی انسان لحظه‌هایی است که فقط مال خود اوست - دلش نمی‌خواهد کسی را به آن راه بدهد. می‌خواهد تمام لحظه از آن خودش باشد، و هیچ کس حتی خداوند از آن باخبر نباشد. آیا این توقع نامعقولی است که از خداوند بخواهیم حریم خصوصی ما را رعایت کند؟ یعنی به حرمت این لحظه‌های بسیار شخصی و خصوصی خود تصمیم بگیرد که آن لحظه‌ها را نداند؟ به نظرم خدای اخلاقی حریم خصوصی انسانها را رعایت می‌کند!

توضیحات:

۱. در اینجا بحث بر سر تعریف یا ماهیت "علم" نیست، بحث درباره تعریف "مطلقیت" علم است. مطلقیت علم، مطابق تحلیل مورد اشاره من، به این معنا نیست که خداوند همه چیز را می‌داند، به این معناست که "می‌تواند" همه چیز را بداند. (و از این حیث "مطلقیت" را در اینجا به همان معنا به کار می‌بریم که درباره قدرت خداوند). من در این تعریف هیچ تناقضی نمی‌بینم. یعنی به نظرم براحتی می‌توان تصور کرد که کسی بتواند چیزی را بداند اما تصمیم بگیرد که آن را نداند. برای مثال، فرض کنید که من می‌توانم پنهانی به گفت و گوی شما و شخص دیگری گوش بدهم و از مضمون سخنان تان آگاه شوم، اما برغم آنکه می‌توانم، این کار را نمی‌کنم. برخی از فیلسوفان دین در بحث مربوط به رابطه علم سابق خداوند و اختیار انسان همین راه حل را پیشنهاد کرده‌اند، یعنی کسانی در پاسخ به این اشکال مشهور که "می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست/ گر می‌نخورم علم خدا جهل بود"، گفته‌اند که اگر علم مطلق خداوند را (که علم سابق او زیرمجموعه آن است) به معنای مورد اشاره در اینجا بگیریم، مشکل حل می‌شود: خداوند می‌تواند "می‌خوردن من" را از ازل بداند. اما اگر بداند، در آن صورت اختیار من منتفی خواهد شد، اما چون حکمت او بر مختار بودن من قرار گرفته است، برای رعایت اختیار من تصمیم می‌گیرد که تصمیمات مختارانه من را نداند. بنابراین، خداوند همچنان عالم مطلق است (برای اینکه اگر می‌خواست می‌توانست بداند که من "می‌می‌خورم" یا نه)، و اختیار من نیز محفوظ است، چراکه خداوند تصمیم گرفت نسبت به تصمیم من علم نیابد.

۲. تصور من از خداوند خدای متشخص است، یعنی خدایی که می‌تواند از طریق زبان با انسان وارد رابطه بیناشخصی شود. البته به نظر من تشخیص مندی خداوند صرفاً یک مدل است برای فهم خداوند و رابطه او با جهان. به بیان دیگر، اصل وجود خداوند نه متشخص است نه نامتشخص، هم متشخص است و هم نامتشخص. از این حیث تشخیص مندی یا عدم تشخیص خداوند مثل موج بودن یا ذره ای بودن نور است. نور تحت شرایطی موج است و تحت شرایطی ذره. بنابراین، به یک اعتبار هم موج است و هم ذره، و به یک اعتبار نه موج است و نه ذره. موج وارگی و ذره وارگی دو مدل است که برای توضیح و تبیین رفتار نور توسط ما و به تناسب تجربه‌های ما ابداع شده است. اما در هر حال، اینکه نور تحت شرایطی رفتار موجی دارد و تحت شرایطی رفتار ذره ای از جمله صفات خود نور است. در حدی که من می‌فهمم، خدای ادیان توحیدی، یعنی خدایی که مثلاً در قرآن معرفی شده است، خدای متشخص است، یعنی واجد این «قابلیت» یا «استعداد» است که از طریق زبان با ما رابطه‌ای بیناشخصی برقرار کند.

۳. من در اینجا دو ادعای اصلی را مطرح کرده ام: (اول آنکه) فرض خدایی که حریمی خصوصی را برای انسان پاس می دارد، منطقاً ممکن است و در چارچوب مفروضات الهیات توحیدی هم می توان جایی برای آن گشود. (دوم آنکه) این تلقی از خدا، یعنی خدایی که گاه به حرمت لحظه هایی خاص از حیات بنده اش تصمیم می گیرد که چیزی را نداند تا دل بنده اش و حریم آن لحظه را پاس بدارد، تصویر اخلاقی دلکشی از خداوند است.

۴. البته معنایی که من در ذهن دارم فراتر از گناه یا ترک اولی است. اما بگذارید یک مثال از حوزه تجربه های میان انسانها بزنم. فرض کنید که من در خلوت نسبت به شما ترک اولی ای کرده ام، و شما می دانید که می توانید بدانید که من چه کرده ام- مثلاً می توانید در اتاق را باز کنید و داخل شوید. در این حالت، شما می توانید دست کم به دو نحو واکنش نشان دهید: (اول) در را باز کنید، ببینید که من چه می کنم، و بعد من را ببخشید. (دوم) از همان راه که آمده اید بازگردید، مبدا که اگر بدانید من چه کرده ام، علم شما و بخشش تان مایه شرمساری من شود. بنابراین، شما برای آنکه مبدا بار شرمساری را بر دوش من بنهید، تصمیم می گیرید که ندانید من در اتاق چه می کنم.

به نظر شما کدام رفتار کریمانه تر است؟ بدانید و بعد ببخشید، یا تصمیم بگیرید که ندانید مبدا من را به شرمساری ناشی از دانستن و بعد بخشش مبتلا کنید؟

به نظر من این راه اخیر به مراتب کریمانه و شفقت آمیزتر است. من هیچ دلیلی نمی بینم که باب این نوع کرم و رحمانیت بر خداوند بسته باشد.

البته همانطور که گفتم به نظرم مسأله به مراتب فراتر از گناه یا ترک اولی است، و هزار و یک لطیفه دیگر در دل دارد. اما این مثال را صرفاً برای تقریب به ذهن آوردم. دست کم آن است که نشان می دهد گاهی ندانستن کریمانه تر از دانستن و بخشیدن است.

۵. اگر خداوند را قادر مطلق بدانیم (یعنی او را قادر به انجام هر کار منطقاً ممکن بدانیم)، در آن صورت من هیچ دلیلی نمی بینم که خداوند نتواند تصمیم بگیرد که چیزی را نداند. مگر آنکه معتقد باشیم اتخاذ چنان تصمیمی از جانب خداوند منطقاً محال است، که به نظر من پیش فرض درستی نیست. بنابراین، پیش فرض بحث من این است که خداوند اگر بخواهد، می تواند تصمیم بگیرد که نداند. و این امر هیچ نقصانی بر مطلقیت علم او نیست.

۹۲. آیا خداوند می تواند اراده کند که نداند؟ (۱۵ ژانویه ۲۰۱۴)

یادداشت پیشین من پرسشهایی برانگیخت که گمان می کنم خبست یک بار دیگر صورت مسأله را با هم مرور کنیم.

به نظرم در بحث پیشین دو پرسش مهم و محوری مطرح بود:

(نخست آنکه) آیا خداوند می تواند اگر بخواهد چیزی را نداند؟

(دوم آنکه) آیا می توان شرایطی را فرض کرد که در آن ندانستن متضمن حکمتی باشد که خداوند به اقتضای آن اراده به ندانستن بکند؟

پاسخ من به هر دو پرسش مثبت است. یعنی:

(اولاً) به نظر من اگر حکمت باری اقتضا کند که امری را نداند، می تواند اراده کند که آن امر را نداند. در حدی که من می فهمم این مدعا منطقاً ممکن است، و اگر خداوند را قادر مطلق بدانیم، یعنی بپذیریم که می تواند هر امر ممکن را انجام دهد، در آن صورت اگر حکمت اش اقتضا کند، می تواند اراده کند که امری را نداند.

اگر تحلیل فوق را بپذیریم، در آن صورت مطلقیت علم خداوند نمی تواند به این معنا باشد که خداوند بالفعل همه چیز را می داند، چرا که اگر مطلقیت علم خداوند را به این معنا بگیریم، در آن صورت، به محض آنکه خداوند اراده کند چیزی را نداند دیگر عالم مطلق نخواهد بود. در چارچوب تحلیل فوق، "علم مطلق" خداوند را باید به این معنا تلقی کرد که خداوند "می تواند" همه چیز را بداند (مادام که دانستن آن چیز منطقاً ممکن باشد). یعنی اگر اراده خداوند به دانستن امری تعلق گرفت که منطقاً دانستنی است، در آن صورت هیچ چیز نمی تواند مانع دانستن او شود. جهان به این معنا برای او عین شهادت است، یعنی خداوند به محض آن که بگوید: «دانسته شوی!» آن چیز دانسته می شود.

قید "مادام که دانستن آن چیز منطقاً ممکن باشد" را قطعاً باید افزود، چراکه گزاره "خداوند همه چیز را می داند" یا "خداوند می تواند همه چیز را بداند" بدون آن قید به نتایج نامعقول و خردستیزی می انجامد که فرد دین باور نمی تواند به کلام حق نسبت دهد. برای مثال، محال است که خداوند نسبت به گزاره های کاذب علم داشته باشد، یعنی این گزاره که "خداوند می داند که 2+2 مساوی 5 است" بالضروره کاذب است، صرفاً به این دلیل که تعلق علم به گزاره های کاذب منطقاً محال است.

این تحلیل در واقع بر وفق تلقی ما از تعریف "قدرت مطلق" خداوند بازسازی شده است. وقتی که می گوئیم خداوند "قادر مطلق" است، معنایش این نیست که خداوند بالفعل همه کار می کند! بلکه معنایش این است که "می تواند" هر کاری را که اراده اش به آن تعلق بگیرد انجام دهد (مادام که انجام آن کار منطقاً ممکن باشد). یعنی به محض آن که بگوید "باش!" آن چیز می شود!

در اینجا هم باید قید "مادام که انجام آن کار منطقاً ممکن باشد" را افزود، در غیر این صورت این مدعا که "خداوند می تواند هر کاری را بکند" به نتایج نامعقولی می انجامد که فرد دین باور نمی تواند به کلام حق نسبت دهد. مثلاً "پارادوکس سنگ" یکی از مشکلات چنان تعریفی خواهد بود: "آیا خداوند می تواند سنگی بیافریند که خود از بلند کردنش ناتوان است؟!"

البته خداوند در قلمرو امور منطقاً ممکن آن اموری را انجام می دهد که اقتضای حکمت اوست. برای مثال، خداوند می تواند نیکوکاران را به دوزخ و بدکاران را بهشت بفرستد- یعنی انجام این کار برای او منطقاً ممکن است، اما او چنان نمی کند برای آنکه اقتضای حکمت اش به عنوان یک فاعل اخلاقی خیر و خیرخواه این است که بدکاران را مجازات کند و نیکوکاران را پاداش دهد. بنابراین، برخلاف نظر معتزله، به نظر من، خداوند به جبر ضرورت کار خوب نمی کند، خداوند انجام کار خوب را «اراده» می کند، و برخلاف اشاعره خداوند انجام آن کاری را که خوب است اراده می کند، نه آنکه هرچه او کند همان خوب است. بنابراین، اراده خداوند فقط بر نکردن کارهای منطقاً ممکن قرار می گیرد که اقتضای حکمت او به عنوان یک فاعل اخلاقی خیر و خیرخواه است.

و بر همین قیاس، اراده خداوند فقط بر ندانستن امور منطقاً دانستنی قرار می گیرد که اقتضای حکمت او به عنوان یک فاعل اخلاقی خیر و خیرخواه است.

(ثانیا) بنابراین، مطابق تحلیل بالا، اگر بپذیریم که خداوند اگر بخواهد می تواند اراده کند که چیزی را نداند، در آن صورت خداوند این کار را فقط در شرایطی می کند که حکمت اش اقتضا کند. به نظر من می توان شرایطی را فرض کرد که در آن شرایط، خداوند رحمان و رحیم به اقتضای حکمت اش اراده کند که چیزی را نداند. برای مثال، می توان شرایطی را فرض کرد که در آن "ندانستن" یک امر به مراتب کریمانه تر و شفقت آمیزتر از مثلاً "دانستن و بخشیدن" یا حتی "دانستن و چشم پوشیدن" باشد. اما فرض کنید که ما اصولاً نتوانیم حکمتی را تصور کنیم که خداوند به اقتضای آن اراده کند که امری را نداند. اما از اینکه چنان حکمتی به ذهن و مخیله ما نیامده است، نمی توان نتیجه گرفت که از منظر خداوند هم چنان حکمتی وجود ندارد. یعنی مخالفان نمی توانند بگویند: "چون ما نمی توانیم حکمتی برای این کار تصور کنیم، بنابراین، از منظر خداوند هم چنان حکمتی وجود ندارد."

منتقدان مدعیات فوق باید در مقابل دست کم یکی از دو کار زیر را انجام دهند:

(نخست آنکه) باید نشان دهند خداوند بالضروره نسبت به همه چیز علم بالفعل دارد (همان طور که مثلاً برخی حکیمان مشاء مثل ابن سینا استدلال می کردند- هرچند که ایشان علم خداوند به جزئیات از طریق جزئیات را محال می دانستند)، و این گزاره که "گزاره الف صادق است، و خداوند الف را نمی داند" نه فقط کاذب که بالضروره کاذب است. در این صورت چون ندانستن گزاره الف منطقاً محال است، این گزاره که "خداوند نمی تواند گزاره الف را نداند" نقصانی بر قدرت مطلق او نخواهد بود. اما اگر این گزاره که "گزاره الف صادق است، و خداوند الف را نمی داند" بالضروره کاذب نباشد، در آن صورت کسانی که مدعی اند خداوند چاره ای ندارد جز آنکه گزاره الف را بداند، در واقع ادعا کرده اند که خداوند قادر مطلق نیست.

(دوم آنکه) ممکن است مخالفان بپذیرند که خداوند به عنوان قادر مطلق می تواند هر کاری را که منطقاً ممکن است انجام دهد، اما به شرط آنکه حکمت او اقتضای انجام آن کار را داشته باشد. بنابراین، خداوند می تواند اراده کند که امری را نداند، اما هیچ حکمتی بر انجام این کار متصور نیست- بر همان قیاس که خداوند می تواند به انجام کار بد اراده کند، اما حکمت او به عنوان یک فاعل اخلاقی خیر و خیرخواه هرگز اقتضا نمی کند که اراده اش به انجام کار بد تعلق بگیرد. در اینجا اما، همان طور که پیشتر بیان کردم، مخالفان نمی توانند صرفاً به این ادعا بسنده کنند که چنان حکمتی (از منظر ایشان) وجود ندارد، بلکه باید برای این ادعای قوی تر استدلال کنند که علی الاصول محال است که (از منظر خداوند) چنان حکمتی وجود داشته باشد.

به نظرم پاسخ منتقدان کاملاً معقول است، اما تا آنجا که من می فهمم، اثبات آنها کار بسیار دشواری است. به هر حال، صورت مسئله از نظر من کمابیش از این قرار است.

توضیحات:

۱. به نظرم می توان جهان ممکنی را فرض کرد که در آن خدا نباشد، اما خلق آن جهان برای خداوند ناممکن است. یعنی از این که جهان الف ممکن است، نتیجه نمی شود که خلق آن توسط خداوند هم لزوماً ممکن است. اگر خلق یک جهان ممکن توسط خداوند متضمن تناقض باشد، در آن صورت گرچه آن جهان ممکن است، اما خلق آن برای خداوند ناممکن است. به نظرم جهان ممکن بدون خدا از جمله آن جهانهاست.

۲. یکی از دلایل اراده خداوند به ندانستن امری خاص از امور بشری می تواند رعایت اقتضائات اخلاق باشد. مثل گاه اقتضای کرم یا رحمانیت اش این باشد که اراده کند امری از امور بنده اش را نداند. یا ممکن است که خداوند برای بشر حریمی ویژه او قائل شود و خود را اخلاقاً مکلف کند که به آن حریم درنیاید- مثل آنکه خداوند برای بشر حریم اختیار را قائل شده است، و خود بر خود فرض کرده است که به آن حریم درنیاید.

۳. وقتی که می‌گوییم خداوند به اقتضای حکمت اش چنین یا چنان می‌کند، مقصودمان این است که دلایل موجه و شایسته‌ای برای کارش دارد. و البته حق با شماست که این دلایل از جنس علم است. اما مطمئن نیستیم که این امر چه اشکالی دارد؟ خداوند علیم به اعتبار علم اش تشخیص می‌دهد که در نسبت به پاره‌ای امور خاص علم نیابد. مثل این که شما به عنوان یک فرد فهیم و آگاه به اخلاق تصمیم می‌گیرید که مثلاً به گفت و گوی خصوصی دو نفر گوش ندهید تا از مضمون سخنان شان آگاه نشوید. اما در مورد نکته دوم، هیچ چیز در سخن من منافای این نیست که خداوند ناظر و حاضر بر اعمال ماست، و هرچه را که بخواهد، می‌تواند درباره ما بداند.

۴. به نظر می‌رسد معتقدند که «اگر فاعل الف اراده کند که امر ب را ندادند، در آن صورت امر ب را می‌داند.» یعنی پیشنهاد این است که اول شما باید بدانید که ب چیست تا بعد تصمیم بگیرید که آن را ندانید. اما اگر می‌دانید که ب چیست، دیگر دیر شده است که تصمیم بگیرید آن را ندانید. به نظرم اگر فرض کنیم که الف یک انسان باشد این گزاره کاذب است. اما فرض کنیم که الف خداوند است. چه اشکالی دارد خداوند مثلاً بگوید که من اراده می‌کنم نتیجه تصمیمهای مختارانه انسانها را مادام که آن تصمیمهای مختارانه گرفته نشده است، ندانم. در اینجا، هر وقت که فاعل مختار اراده می‌کند که میان گزینه یک و دو یکی را انتخاب کند، خداوند اراده می‌کند که نتیجه را تا بعد از اتخاذ تصمیم نداند.

۵. صفاتی که من به خداوند نسبت می‌دهم همان صفاتی است که در ادبیات دینی به خداوند نسبت می‌دهند. یعنی من نمی‌گویم خداوند از سر «شرم» تصمیم می‌گیرد که امری را نداند، بلکه می‌گویم از سر کرم و رحمانیت چنین می‌کند.

۶. به نظرم به دست دادن تقریری روشن و سازگار از محتوای این نظریه مطلقاً کار آسانی نیست. اما نکته‌ای که مایلیم در اینجا به آن اشاره کنم این است که به نظرم نظریه‌های الهیاتی را باید مدل تلقی کرد. می‌دانید که ما دست کم سه مدل اصلی برای فهم امر الوهی داریم: مدل تشخیص مندی (ادیان ابراهیمی)، مدل آگاهی محض بدون حیثیت التفاتی (هندوئیسم، جین، بودیسم)، و مدل ظهور (دائوئیسم و آیین کنفوسیوس). در تحلیل نهایی به نظرم تمام این سه مدل کاستی‌ها و امتیازات خاص خود را دارند. بنابراین، شاید از حیث معنوی مفیدتر آن باشد که فرد ببیند تجربه شخصی اش با کدام یک از آن مدلها سازگارتر است، یعنی تجربه امر الوهی بر این فرد خاص در قالب کدام یک از این سه مدل ترجمان بهتری می‌یابد، و یا کدام مدل با ویژگی‌های فردی روحی معنوی او و ویژگیهای فرهنگی تاریخی‌ای که در آن بالیده است تناسب بیشتری دارد. از حیث فلسفی هم به نظرم مفیدتر آن است که فرد بپرسد آیا می‌تواند از معقولیت مدل مختارش دفاع کند یا خیر. در تحلیل نهایی مطمئن نیستیم که بتوان از حیث فلسفی نشان داد یکی از این سه مدل بر مدل‌های دیگر برتری و مزیت قطعی دارد. اما به عنوان یک مسلمان می‌توانم اذعان کنم که مدل خدای متشخص (۱) با تجربه‌های شخصی-تاریخی این من خاص در متن این تاریخ و فرهنگ خاص تناسب بیشتری دارد؛ (۲) در شکوفایی معنوی این من تاریخی خاص کاملاً کارآمد بوده است؛ (۳) از معقولیت آن هم بخوبی می‌توان دفاع کرد. در این صورت این من که در قالب این مدل خاص بالیده، آزموده، و آزموده‌هایش را معنا بخشیده است، دلیلی نمی‌بیند که مدل خدای متشخص را به نفع مدل‌های بدیل رها کند. خداوند برای او در این چارچوب تجلی روشن و دلنشین یافته است. بنابراین، این فرد می‌تواند از موضع و موقف ویژه خود مدل مختارش را حق بداند و آن را بر مدل‌های بدیل رجحان بخشد بی آنکه لزوماً حکم کند که مدل‌های دیگر راهی به حقیقت نمی‌برند. (این را هم در پرانتز بگویم که من نظریه پلورالیسم دینی را دست کم در قرائت هیکی آن نادرست می‌دانم- یعنی در اینجا در کار دفاع از نظریه کثرت‌گرایی دینی نیستیم). البته اینها همه طرح مدعاست. درباره معنای دقیق و دلایل هر یک به نظرم باید وقتی گفت و گوی تفصیلی شود.

۷. می‌توان فهمید: خداوند درباره همه جزییات عالم ضرورتاً علم بالفعل دارد؛ یا خداوند درباره همه جزییات عالم ضرورتاً می‌تواند علم بالفعل داشته باشد. (در هر دو حال فرض این است که درباره امور منطقی دانستنی سخن می‌گوییم). از باب تمثیل این مثل آن می‌ماند که مثلاً کسی مسئول کنترل زندان است، و می‌تواند تمام گوشه و

کنار زندان را از طریق دوربین هایش ببیند. به این معنا تمام زوایای این زندان بر این فرد آشکار و عیان است. اما این عیان بودن را می توان به دو معنا گرفت: یکی آنکه تمام دوربینها در تمام بیست و چهار ساعت روشن است و شما تمام صفحات مانیتور را در تمام آن لحظات مراقبت می کنید. و معنای دیگر آن است که تمام دوربینها در کار است، و شما هر وقت که مایل باشید و ضرورت بدانید می توانید دوربینی را فعال یا غیرفعال کنید، به مانیتوری نگاه کنید یا از آن به مانیتوری دیگر تغییر منظر بدهید. در هر دو حال، فضای زندان کاملاً تحت نظارت و اشراف شماست.

۸. تصویر مفروض من از خداوند با تصویر ارسطویی متفاوت است. مهمترین تفاوت هم به نظرم در این است که حکیمان یونان و خصوصاً ارسطو (و به تبع آنها، فیلسوفان مسلمان) خداوند را وری تغییر می دانستند، و به عنصر ضرورت نقش برجسته تری از اراده می بخشیدند. حقیقت این است که من دلایل ایشان را در این خصوص چندان بی خلل نمی دانم. اما این حکایت مفصل دیگری است. بگذارید پاسخ نکته سنجی شما را این گونه بدهم: حکیمان ما در تعریف قدرت مطلق خداوند هرگز مدعی نبودند که خداوند بالفعل هرکاری را می کند، بلکه در تعریف این صفت خداوند از مودالیه "امکان" استفاده می کردند، یعنی می گفتند که معنای قدرت مطلق باری این است که "می تواند" هر کاری را که می خواهد بکند (مشروط بر آنکه انجام آن کار منطقی ممکن باشد). اگر مودالیه امکان را بتوان درباره قدرت خداوند به کار برد چرا نتوان آن را درباره علم خداوند هم به کار گرفت. البته اگر از چارچوب مفروضات سنت تنزیم بیاییم، قطعاً باید بحث را به سطح مفروضات بنیادین تر، مثلاً تصور ما از ماهیت خداوند و رابطه او با عالم خلق، ببریم. این شق اخیر در اینجا مقصود من نبوده است.

۹. سخن من مطلقاً این نیست که «خداوند می تواند قادر مطلق باشد.» سخن من این است که خداوند لزوماً و بالفعل قادر مطلق است. اما وقتی از حکیم می پرسیم که مقصود از «قدرت مطلق» چیست، پاسخ می دهد یعنی آنکه «می تواند هرچه را که می خواهد انجام دهد.» وقتی می گوییم که خداوند می تواند هر کاری را بکند، معنایش این نیست که او بالفعل همه کاری می کند. برای مثال، خداوند می توانست ناپلئون را در جنگ واترلو پیروز کند، اما به اقتضای حکمت اش این کار را نکرد. اما این امر نقصانی بر قدرت مطلق خداوند بشمار نمی آید. برای آنکه مطلقیت قدرت او بر مبنای «توان» او به انجام هر کاری تعریف می شود نه انجام بالفعل هر کاری. یعنی اگر می خواست می توانست بکند، اما نخواست و نکرد. بر همین قیاس، پیشنهاد من این است که خداوند لزوماً و بالفعل عالم مطلق است. و اگر بپرسید مقصود از «علم مطلق» چیست، می گویم یعنی آنکه «می تواند هرچه را که می خواهد بداند.» اما وقتی می گوییم که خداوند می تواند همه چیز را بداند، معنایش این نیست که او لزوماً بالفعل همه چیز را می داند، ممکن است گاهی به اقتضای حکمتش اراده کند که چیزی را نداند. اما این امر، به فرض وقوع، نقصانی بر علم مطلق او بشمار نخواهد آمد. برای آنکه مطلقیت علم او بر مبنای «توان» او به دانستن هر چیزی تعریف می شود نه دانستن بالفعل هر چیزی. در آن موارد فرضی که او به اقتضای حکمت اش اراده کرد که چیزی را نداند، اگر می خواست می توانست بداند، اما نخواست و ندانست. اگر شما آن تحلیل را برای «قدرت مطلق» خداوند بپذیرید، در آن صورت من دلیلی نمی بینم که چرا این تحلیل را برای «علم مطلق» خداوند نتوانید بپذیرید.

۹۳. نازکی (۱۷ ژانویه ۲۰۱۴)

گاهی فرد «نازک» می شود- مثل پرده ای حریر در پیچاپیچ عاشقانه تن باد. سبک، لطیف، سرشار، تپنده.

ما در بیشتر لحظه های زندگی مان ستبر و زمخت ایم. و این زمختی، به نظرم، ترجمان عاطفی این واقعیت است که غالباً غالب خوبی های مان را با هم نداریم. یعنی اگر صد خوبی داشته باشیم، در هر لحظه شمار اندکی از آن خوبی ها را در خود می یابیم: گاهی مهربان ایم اما بی نشاط، گاهی خوش ذوق ایم اما بد خلق ...

اما در لحظه نادر «نازکی» تمام خوبی های مان یکباره با هم خوش می نشینند: مهربان ایم و بانشاط، خوش ذوق ایم و خوش خلق! من ستبر، حریری می شود. و تو برای یک لحظه «خود آرمانی» ات می شوی- بهترینی که می توانی.

«نازکی» لحظه اشراق است- چیزها پس خویش را پیش می نهد. و تو آرام در سکر شفافیت سرخ فام چیزها تصعید می شوی.