در نشست «تأملی بر تاریخ پرسش ما کیستیم در ایران معاصر، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی» مطرح شد

جلال می‌خواست ما را به خودمان برگرداند

بازگشت به خویشتن که جلال از آن دم می‌زند همچنان در جامعه امروز در حادترین شکل خودش نمود دارد

فرهیختگان نشست «تاملی بر تاریخ پرسش ما کیستیم در ایران معاصر، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی» به مناسبت زادروز جلال آل‌احمد، با حضور مهدی بنایی جهرمی و حسین صافی از اساتید عضو هیئت‌علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در این پژوهشگاه برگزار شد. بنایی جهرمی پرسش از امر غایب را مهم‌ترین امر در رویکرد به تاریخ می‌داند که نگاه به امر حاضر در مواجهه ما با غرب از جنگ چالدران به این سو بر آن استیلا داشته و حسین صافی با ارجاع به داستان‌های جلال با محتوای اگزیستانسیالیستی، سرگردانی و در نوسان بودن جلال را در آن نگاه منفی در منفی وی و یافتن راهی در میانه دو شیوه تفکر می‌داند که همان بازگشت به خویشتن است.

فاطمه طاهرخانی، دبیر نشست

مشروطه رویدادی برای حل مسائل درونی جامعه ایران از طریق کاربست روشی بیرون بود که رشد و نمو کرد و آن شیوه ابتدای امر به اضطرار پذیرفته شد. با گذشت زمان و جلوتر رفتن کاربست اقتضائات نظری مشروطه پیچیده‌تر شد و جامعه ایرانی با مسائل بغرنج بیشتری روبه‌رو شد. در دهه ۳۰، مدرنیزاسیون و نوسازی بسیار جدی در کشور دنبال شد که رادیکالیسمی را به‌همراه داشت و نتیجه آن در جامعه نوعی میل به رجعت به درون و سنت بود که خود را در جریان اندیشه آن چند دهه نشان داد. این میل را مشخصاً می‌توان نوعی بحران هویت دانست که تا انقلاب اسلامی این وضعیت تداوم پیدا کرد. انقلاب اسلامی را نمی‌توان رجعت کامل به سنت دانست و به‌نوعی به سنت در حین حفظ روش بیرونی هم بود و نمی‌توان آن را کاملاً خالص و بنیادگرایانه دانست. در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ هر اندازه فضای سیاسی متناسب با نوسازی بسته‌تر می‌شد و انسداد سیاسی را بیشتر می‌کرد، اما می‌توان گفت عمل سیاسی به حاشیه رانده شد که دیگر در متن فضای سیاسی نیست اما وارد فضای فرهنگی می‌شود، یعنی این متن است که محل بروز و زایش قدرت سیاسی می‌شود. انواع متون ادبی مانند آثار آل‌احمد، متون فقهی که از سوی اهالی حوزه علمیه نوشته شد و نیز ژورنال‌هایی مثل «زن روز» که شاید بسیار عامیانه به‌نظر می‌رسیدند، محل گفت‌وگو و تولید قدرت سیاسی و داد و ستد اندیشه‌ها شد که بعدها در انقلاب اسلامی بروز و ظهور آن را می‌بینیم. پس متن این دوره این‌گونه برای مخاطبان جذاب می‌شود تا به بررسی و نقد و بیان نظر بپردازند. جلال ازجمله پیشروان این فضا است.

انتخاب جلال برای بحث یک وجه نمادین دارد، وجه دیگر هم صورت‌بندی تئوریک جلال با مفهوم «غربزدگی» است. به‌نظر می‌رسد بخش بزرگی از مسائلی که ما آن روز داشتیم تا اکنون همچنان حل‌نشده باقی مانده است؛ اینکه چطور آن صورت‌بندی در حال حاضر می‌تواند مورد بازخوانی انتقادی قرار گیرد و آیا اصلاً می‌تواند برای امروز ما پاسخی را دربر داشته باشد، موضوعاتی‌اند که در این نشست به آن پرداخته می‌شود.

مهدی بنایی جهرمی
تفکر در غیاب تاریخ

جلال یک بهانه است و ما می‌خواهیم وضع تفکر خودمان در دوره معاصر را مورد توجه و تعمق قرار دهیم. مقدمه‌ای عرض می‌کنم که چرا عنوان تفکر در غیاب تاریخ را انتخاب کردم تا وجه این گزینش آشکارتر شود. آشکار شدن این وجه گام‌هایی در طرق تفکر است که از بحث ما جدا نیست. همه شنیده‌ایم فلسفه در باب وجود می‌اندیشد. این حرف بسیار سترگی است. اینکه فلسفه به وجود اشیا می‌پردازد یعنی چه؟ نمی‌خواهم این را معنا کنم و فقط می‌خواهم بگویم توجه به وجود چه پیش‌زمینه‌ای برای یک فیلسوف دارد و از چه خاستگاهی این توجه برمی‌خیزد و جدیت پیدا می‌کند. شاید بشود وجوه متعددی برای آن ذکر کرد و یکی از وجوه عمده، بنیادین و تعیین‌کننده این است که کسی از میان آدمیان قادر می‌شود به وجود توجه کند که مواجهه‌ای با عدن داشته باشد، یعنی هستی خودش را در معرض طوفان عدم ببیند و این بسیار هم هولناک است. فقط اشاره‌ای می‌کنم که توجه کنید بسیاری از متفکران، وقتی به آستانه تجربه این طوفان رسیدند هستی خودشان را از میان برداشتند و نتوانستند تاب بیاورند. بسیار دشوار است. من از فلسفه سخن می‌گویم، نه از علم و رشته فلسفه که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود و بحث می‌شود. این‌ها منظورم نیست. از فلسفه به‌مثابه تفکر، فلسفه به‌مثابه درد سخن می‌گویم. این حاصل مواجهه یک فرد و یک متفکر با عدم است. این را گفتم تا توجیهی بیاورم که چرا برای توزین وضعیت تفکر معاصر و برای این که بیابیم و بفهمیم که در چه وضعیت فکری‌ایم، در این عنوان مستقیماً سراغ چیزی که نیست رفتیم، به نیستی فکر کردیم و به غیاب تاریخ پرداختیم و می‌کوشم آن را معنا کنم.

یکی از راه‌هایی که با فلسفه گشوده می‌شود توجه به کاستی‌ها، اقلیم‌های فراموش‌شده و دورافتاده از دسترس توجه و آگاهی و تأمل ماست. این کار فلسفه است. فلسفه به ما می‌گوید که چه راه‌هایی را نرفته‌ایم و این حرف بسیار بزرگی است. براساس تجاربی که در بررسی وضعیت تفکر معاصر از سر گذراندم، بزرگ‌ترین اقلیم مغفول ما در این دوره خود تاریخ است؛ سعی می‌کنم توضیح بدهم. این کمبود تاریخ معاصر اندیشه ماست، به هرچه پرداختیم نتوانستیم به تاریخ تورق پیدا کنیم و تاریخ هنوز مغفول است. خود این عنوان دووجهی است و دو معنا دارد. وقتی می‌گوییم تفکر در غیاب تاریخ، معنای مثبت اول آن این است که ما می‌خواهیم در غیاب تاریخ تفکر کنیم. غیاب تاریخ خودش موضوع است. این یک گام است. تفکر در غیاب تاریخ، یعنی غیاب خودش موضوع تفکر است، مثل تفکر درباره آسمان، تفکر درباره هنر، تفکر درباره علم و تأسیس آن؛ ما همه این‌ها را کنار می‌گذاریم و می‌کوشیم در غیاب تاریخ و درخصوص یک رخداد بزرگ با عنوان غیاب تاریخ که حتی می‌توان گفت قریب به غیاب خداوند است صحبت کنیم. کما اینکه فیلسوفی مثل نیچه درباره غیاب خداوند می‌اندیشد. ما در این فرصت می‌کوشیم درباره غیاب تاریخ بیندیشیم و این یک‌وجه است که وجه مثبت عنوان انتخاب‌شده سخنرانی من است. اما وجه سلبی آن هم باید موردتوجه قرار گیرد و آن این است که ما تفکر را نه در غیاب تاریخ، بلکه درباره خود تفکر موضوع می‌کنیم و اینجا تفکر خود موضوع می‌شود. کدام تفکر؟ تفکری که از حضور تاریخ محروم مانده و تفکر رنجور، افسرده و نحیف است که در وضع بی‌تاریخی است. این هر دو معنا در مسیر ما اتخاذ شده و می‌کوشیم درخصوص غیاب تاریخ و وضع تفکر سخن بگوییم و بیندیشیم.

مقدمه سوم این است که ما جنس کارمان و نوع تأملی که می‌کوشیم به آن بپردازیم از نوع سلوک در طرق رفتن به‌سمت اندیشه بالادست است، یعنی ما اندیشه‌ای فرودست داریم که تقریباً می‌توانیم بگوییم اندیشه منهای اندیشه است و اندیشه در حد نام است و اندیشه‌ای بالادست هم داریم. در این گفت‌وگو، نوع گفت‌وگو و رفتن به‌سمت اندیشه بالادست است. پشت‌صحنه این سخن این است که ما از بالا گویی داوری را هم انجام می‌دهیم که اندیشه معاصر ما همیشه مبتلا به زیردستی و اسارت بوده که این محصول و نتیجه غیاب تاریخ است، یعنی غیاب تاریخ، اندیشه ما را به اسارت می‌گیرد. بعداً خواهیم گفت اندیشه را دچار فریب‌خوردگی و مکر تاریخ می‌کند.

آنچه می‌کوشم به اجمال و با اشاره‌هایی محو به آن بپردازم و در حد یک تذکر است، بارقه‌هایی است که ما را متوجه امر عظیمی می‌کند؛ پدیدارشناسانه است. آنچه ارائه می‌کنم طرحی است از نوعی سلوک به کشف اقلیم‌هایی ناپیدا که اینجا اقلیم تاریخ است که اندیشه در یوغ ناپیدایی‌شان بس نحیف و رنجور خواهد ماند. ما در مجال این طرح سخن و در مقام تأمل در آن، آهنگ سلوک در طریقتی داریم که روی به آن صدارت و بالادستی اندیشه دارد. آخرین گام مقدمه را عرض کنم که جنس سخن ما از نوع تحلیل یا نقد تاریخ‌نگاری‌ها نیست. فرض کنید تاریخ‌نگاری‌های معاصر ما هیچ نقصی ندارد. در حد اعلا تاریخ‌نگاری انجام شده و ما به‌مدد تاریخ‌نگاری‌ها تصویر روشنی از تمام اتفاق‌هایی داریم که در دوره معاصر خیلی قبل‌تر از مشروطه شروع شده است. معاصر یعنی از زمانی که چیز تازه‌ای محور اندیشه قرار گرفته و هنوز هم هست. آن چیز از چه زمانی محور تازه اندیشه قرار گرفته است؟ از مشروطه نبوده، مشروطه حاصل آن توجه بوده، یعنی از جنگ چالدران و بیش از پنج قرن؛ جنگ چالدران براساس محور تاریخ و جغرافیایمان بر زمین اندیشه کوبیده شده که اصلاً به چه باید بیندیشیم. شاه‌اسماعیل یک لحظه در نگاه باید بیاید و یک لحظه خودمان را جای او قرار دهیم. این کاری پدیدارشناسانه است. این ما را متفکر می‌کند. زمانی را تصور کنید که ۴۰ هزار نفر از لشکر او تارومار شده‌اند و او به چیزی فراتر از مرگ ۴۰ هزار نفر می‌اندیشید و مجبور است بیندیشد، یعنی تفکر ما را دعوت نمی‌کند و بر ما آوار می‌شود. تفکر این‌گونه سراغ ما نمی‌آید که ما را آگاهانه دعوت کند که فکر کنیم. همان‌گونه که بحث عدم را گفتم فیلسوف در اثر عدم و طوفان آن پناه به اندیشه می‌برد. در جنگ چالدران تفکر بر شاه‌اسماعیل آوار می‌شود به چیزی که فراتر از تارومار شدن لشکر است باید بیندیشد و آن این است که این از کجا آمد؟ این سلاح‌های جدید از کجا آمده و خاستگاه آنها کجاست؟ خاستگاهشان تاریخ است. همان چیزی که ما نتوانستیم کشفش کنیم. خاستگاه این سلاح‌ها تاریخ تجدد است و این غیر از آن چیزی است که تاریخ‌نگاران می‌نویسند و به صحنه می‌آورند. این‌ها را گفتم تا مقداری آماده شویم و این توفیق را بیابیم تا با همدلی بیشتر شما بحث را پیش‌ببریم.

بحث را با این پرسش ادامه می‌دهم که چگونه می‌توان با رواج انبوهی از تاریخ‌نگاری‌هایی که اکنون در صحنه وجود دارد، سخن از کشف تاریخ یا غیاب تاریخ بگوییم؟ این چگونه با هم جمع می‌شود؟ آلتوسر می‌گوید قاره ناشناخته ریاضیات را طالس یونانی کشف کرد. قاره فیزیک را گالیله کشف کرد. بعد از اینها، قاره‌ای دیگر هنوز باقی مانده است. قاره تاریخ را در غرب چه کسی کشف می‌کند؟ آلتوسر می‌گوید: مارکس! آلتوسر مارکسیست است و توجه زیادی به مارکس دارد. البته که باید پذیرفت اگر هگل نبود، مارکس این کار را نمی‌کرد. مارکس از پی هگل آمد و نخستین بار یک کهکشان تازه با هگل بر روی بشر گشوده شد. در کهکشان اندیشه هگل است که کل تاریخ بازیافت و بازاندیشیده می‌شود و به معرض دید می‌آید و سپس این مارکس است که در رابطه با تفکر هگل سخن می‌گوید. می‌خواهم بگویم چرا با وجود آن همه تاریخ‌نگاری‌ها، آلتوسر به خودش اجازه می‌دهد که از کشف قاره تاریخ بگوید و در واقع از کشف جهان تاریخ سخن بگوید. برای تقرب به پاسخ یا در مقام آن، سخن هایدگر در باب نیچه را باید عرض کنم که او در کتاب «چیست آنچه تفکر می‌خوانندش» حرفی را در مورد نیچه می‌زند که ندیده‌ام در مورد کسی دیگر گفته باشد.

می‌گوید: اندیشه نیچه مانند قله‌هایی است که فرورفته در و فرارفته از ابرها. یعنی پایه‌های آن پیداست، اما آن قله‌ها پنهان است. آن بخشی که پیدا است مهم است یا بخشی که پنهان است؟ به گفته مولوی که می‌گوید: «ما همه شیریم شیران علم/ حمله‌مان از باد باشد دم به دم/ شیر پیدا هست و پنهان است باد / جان فدای آن که ناپیداست باد»؛ چرا آن که ناپیداست همه‌چیز است و مهم است؟ آن قسمت پنهان اندیشه نیچه مهم‌تر از بخشی است که آشکار است و ما برای نیل به آن نیاز به اندیشه بالادست داریم. اندیشه پنهان را با اندیشه بالادست می‌شود کشف کرد. همین نشستن و تماشا کردن نیست. یک عقبه است. باید از عقبات بالاتر رفت و این ایمان‌ورزی‌های معمولی کفایت نمی‌کند. آن بخش بالا، وجه آسمان اندیشه آن کجا و آن وجه پایین آن کجا؟ پایین چیزی است که در دسترس ما است و در دسترس آن را آسان می‌یابیم. حالا بیاییم سراغ تاریخ؛ دقیقاً تاریخ چنین وضعی دارد؛ وجه آسان تاریخ که در دسترس است و چشم تاریخ‌نگاران آن را می‌نویسد و بر ما روایت می‌کند؛ اما هرچه در این وجه پایین رخ می‌دهد از آن بالا می‌آید و هر چه آن بالاست، صورتی در زیر دارد. یعنی چیزی که در بالاست را باید بیابی، آن است که غایب است و بخش غایب آن است. یعنی ابر حجاب ظواهر و امر توقف و اسارت ما در حوزه حجاب‌های ظواهر اجازه نمی‌دهد به آن بخش رویین و آسمانی و بالادست تاریخ بیندیشیم. آن بخش است که پنهان است و آن بخش است که با درد تفکر و با پروای تاریخ داشتن آشکار می‌شود. حالا که اینها را نشان دادیم که چرا به رغم این همه تاریخ‌نگاری‌ها، موجه است از غیاب تاریخ سخن بگوییم، حالا می‌کوشم که مقداری در خصوص دشواری سلوک در کشف آن تاریخ بالادست سخن بگویم. آن تاریخ بالادست چیست؟ همه این چیزی که تا اینجا گفتیم شرح همین یک وجه از آن تاریخ بالادست بود. یعنی وجه گفته شده این بود که آنچه در تاریخ پایین‌دست رخ می‌دهد از آن بالا می‌آید. اساس آنجاست و تا آن کشف نشود، این هم اصلاً نمی‌شود.

ما وقتی می‌پرسیم غرب چیست، غرب بالادست را به‌مثابه تاریخ بالادست داریم پرسش می‌کنیم یا این غرب روشن دیده‌شده از قرن شانزده و جنگ چالدران تا الان را؟ غرب یک وجه روشنی دارد که با زبان‌های مختلف با ما حرف زده و کل جهان را درگیر خودش کرده است. وقتی می‌پرسیم غرب چیست، ناظر به چه چیزی داریم صحبت می‌کنیم؟ جهت پرسش ما به کدام سمت است؟ آیا منظور همین وجه روشن غرب است؟ آیا داریم از کوهپایه سوال می‌کنیم؟ یا نه، فراتر داریم می‌رویم و چیزی را دنبال می‌کنیم؟ ما در تاریخ روشنفکری‌مان نتوانستیم حتی از آن وجه بالادست تاریخ غربی پرسش کنیم. با این نگاه، کتاب «غربزدگی» جلال آل احمد را باید بخوانیم. داوری آن با خود شما؛ کتاب بسیار تأثیرگذار و مهم است. اما داوری آن فقط در این سطح است. کتاب «غربزدگی» ناظر به کدام وجه غرب است؟ غرب به‌مثابه تاریخ؟ بله؛ غرب به‌مثابه تاریخی که در فرهنگ ظهور کرده؟ بله؛ اما کدام تاریخ و کدام فرهنگ؟ تاریخ تابع و فرهنگ تابع. آن تاریخ متبوع و آن تاریخ سابق و آن تاریخ بالادست و آن فرهنگ متبوع و بالادست در حوزه تفکر ما وارد نشده و فیلسوفان ما کوشیده‌اند آن وجه سابق و بالادست را به عرصه تفکر ما وارد کنند. این اتفاق رخ نداده است و وقتی متفکری در خصوص عظمت تاریخ غرب سخن می‌گوید، ما او را یک غربزده می‌دانیم و البته که غربزده هست، همه ما غربزده‌ایم؛ اما غربزده سطحی فرهنگی دم‌دستی فرق دارد با کسی که در سطح تفکر استیلای غرب را می‌یابد. این نکته بسیار مهم است که غرب را حادثه و رخدادی در بیرون از هستی انسان نمی‌بینیم. این را باید توضیح بدهم که یک روزنی به تاریخ بالادست پیدا کنیم که از چه جنسی است. تاریخ زمینه تکوین هستی انسان جدید است. تغییر تاریخ وقتی رخ می‌دهد که ما با یک هستی تازه مواجه شویم. یک صفحه از «غربزدگی» را که بخوانید می‌بینید که نیازی به استناد نیست و تمام مواردی که آل‌احمد به آن پرداخته در این حوزه است. از همان آغاز کتاب که او غربزدگی را یک بیماری می‌بیند، این مشخص است. البته این نکته را هم می‌گوید که غربزدگی به صورت پنهان هم می‌توانند ما را درگیر کند و این نکته بصیرت مهمی به ما می‌دهد. می‌خواهم بگویم این کتاب «غربزدگی» به رغم تمام اهمیتش، راه به قله تاریخ و فرهنگ غرب نمی‌برد و قله فرهنگ و تاریخ غرب، تقریباً می‌توان گفت بدون معارض مانده است. همه معارضه‌ها و مقابله‌ها در حوزه همین فرهنگ ظاهری است و ما داریم با آن می‌جنگیم. چرا غرب بدون معارض مانده است؟ چون آن نیاز به سمت بالا رفتن از عقبات تفکر دارد. ما به‌محض اینکه زبان سنگین شود، می‌ایستیم. کتاب «پدیدارشناسی روح هگل» را که باز می‌کنید، می‌بندید، چون دشوار حرف می‌زند؛ مثل این که ما قسم خورده‌ایم چیزی را که آسان است بخوانیم. این یعنی ما در کوهپایه می‌مانیم و حالا حالاها مانده‌ایم. تا زمانی که دشواری زبان حجاب و مانع کار است، می‌مانیم. یکی از دلایل غیاب تاریخ، توقف ما در مقابل دشواری زبان است. زبان دشوار پیام دارد. فیلسوفان دشوار سخن می‌گویند، چون تفکر اهمیت دارد و نه نتایج؛ شما باید بیندیشید. زبانی که بدون اندیشه در دسترس باشد تا به نتایج بپردازی، فرایند تفکر را از تو می‌گیرد. باید هم سخن فلسفی دشوار باشد. این دشواری منشاء تفکر ماست. ولی ما در مقابل این دشواری می‌ایستیم.

ما وقتی بدون تفکر به‌سراغ چیزی برویم و مثلاً سراغ خدا، دین و تاریخ برویم، دچار مکر آن امر خطیر می‌شویم. در قرآن آمده: «اتقوا الله»؛ یعنی پروا کنید. آخرین درخواست در مناجات شعبانیه آمده است: «خدایا مرا از کسانی قرار نده که امر تو را سبک بگیرند». باید با خشیت سراغ امر خطیر رفت. باید با پروا سراغ تاریخ رفت. باید تفکر در زبان دشوار را برعهده گرفت. باید زبان دشوار را به رسمیت شناخت و برای آن آغوش باز کرد تا بتوانیم به آن قله‌ها راه پیدا کنیم. دچار مکر آن امر خطیر می‌شویم. تاریخ مکر دارد. وقتی ما را با همین ظواهر مشغول و قانع می‌کند، وقتی تاریخ تفکر ما را می‌بندد که ما بدون آنکه بدانیم و بپرسیم این امور از کجا آمد، با آنچه آمده سرگرم شویم و با آن مبارزه یا مقابله کنیم یا آن را اخذ کنیم. این همه یعنی فقر تفکر، اگر نپرسیم از کجا آمده است. پرسش «غرب چیست» به‌مثابه کشف آن تاریخ غایب، آن قله‌ای که به آشکارگی نیامده، آن تاریخ باطنی و آن تاریخ متبوع می‌تواند ما را از این فقر تاریخی بیرون بیاورد.

حسین صافی
جدال خودآگاهی و بی‌خویشتنی در داستان‌های جلال

همه صحبت من در مورد نوع این تفکری است که دکتر بنایی در مورد آن صحبت کردند و دریدا از آن تحت عنوان «متافیزیک حضور» نام برده است. ولی صحبتم در مورد حضور و امر حاضر درباره اینکه این سنت تفکر غربی با تبعیضی که درباره حضور گفته و وانمود کرده که امر حاضر در دسترس است، اما چیزی که نگفته این است که این امر حاضر در تقابل با غیاب معنی می‌دهد. همان چیزی که دکتر بنایی فرمودند و این سنت تفکر «تقابل‌بنیاد» است. یعنی اگر یک چیزی هست، غیابش نیست و اینها با همدیگر تضاد تکمیلی دارند. درباره همین نوع تفکر می‌خواهم صحبت کنم. من صحبت‌هایم را از این گفته دکتر بنایی آغاز می‌کنم که گفتند ما نمی‌توانیم از حضور صحبت کنیم مگر اینکه از غیاب صحبت کنیم.

به نام خدایی که فرمود: «کل نفس ذائقه الموت»، یعنی از نیستی و عدم و مرگ آغاز می‌کند. کسی نیست که بالاخره طعم مرگ را نچشد. هایدگر به این حکم قاطع خداوند یک عبارت تعریضی اضافه می‌کند که: «کل نفس ذائقه الموت». هایدگر از مرگ استفاده می‌کند که چیز دیگری را بگوید، یعنی همه طعم مرگ را خواهند چشید، اما به‌تنهایی و نوبت‌به‌نوبت، یعنی هرکس در تنهایی محض خودش و این قابل پیش‌بینی است. اگر کسی طعم مرگ را چشیده باشد هرگز نمی‌تواند درباره آن صحبت کند و مرگ را با دیگران در میان بگذارد، یعنی کسی که درباره مرگ صحبت می‌کند، منطقا طعم مرگ را هنوز نچشیده و اینجا یک تقابل بین مرگ و زندگی وجود دارد. اما این تقابل و این نگاه صفر و یک را که دوسویه طرفین تقابل مانعه‌الجمعند، می‌توانیم به هر تجربه زیسته‌ای غیر از مرگ تعمیم بدهیم. براساس تقابل بین بی‌خویشی و خداآگاهی به این معنا که ما وقتی در موضع تجربه کردنیم بی‌خویشیم و وقتی که داریم تجربه‌های گذشته‌مان را نقد می‌کنیم در موضع خودآگاهی‌ایم و در غیاب تجربه و در غیاب خود امر واقع و تجربه داریم به آن فکر می‌کنیم، یعنی یک‌جور تقابل داریم. تقابل نوع اول تقابل فهم‌پذیری و تجربه است، یعنی تجربه هست من نیستم و وقتی که من هستم و حضور ذهنی دارم، دیگر مجال تجربه بسته شده است. خوب اینجا به آن حکم ضدکوگیتویی می‌رسیم که من می‌اندیشم پس نیستم. دکارت گفته بود من می‌اندیشم پس هستم.

ادامه در صفحه ۱۵

ادامه از صفحه ۱۴

اما این‌ها می‌گویند وقتی هستم که نمی‌اندیشم، پس ببینید آن تضاد، آن نگاه صفر و یکی و آن همه یا هیچ اینجا به هر نوع تجربه دیگری تعمیم پیدا می‌کند. خوب سؤال این است که هیچ‌راهی وجود ندارد برای این که ما مرگ یا هر تجربه دیگری را با دیگران در میان بگذاریم و سهیم شویم؟ پس چه جوری این همه درباره تجربه‌هایمان صحبت می‌کنیم؟ والتر بنیامین در پاسخ این پرسش می‌گوید قصه‌گویی! او می‌گوید درست است که ما خود مرگ یا هر تجربه دیگری را عیناً نمی‌توانیم بازیابی کنیم و باید همیشه با فاصله به آن نگاه کنیم و تأثیراتی که از آن پدیده می‌گیریم، فقط ممکن است در بهترین حالتش عایدمان شود. او می‌گوید قصه‌گویی اگرچه خود تجربه را در میان نمی‌گذارد، اما منبع گرمایی است که از مجرای تجربه مرگ دیگران به مخاطب منتقل می‌شود. بعد به ژان پل سارتر می‌رسیم که در برابر این نگاه موضع می‌گیرد و اول یک مثال می‌زند و می‌گوید قصه‌گویی که بنیامین دارد در مورد آن صحبت می‌کند، اصلاً چه هست؟ او می‌گوید نمونه اعلای قصه گویی را در کارهای گی دو موپاسان می‌توانیم ببینیم و در کتاب «ادبیات چیست» او می‌گوید: در هیچ کجا، این شیوه قصه‌گویی آنچنان آشکار نیست که در داستان‌های موپاسان؛ سازمان داستان‌های او تقریباً تغییرناپذیر است. نخست شنوندگان جمع می‌شوند که معمولاً جمعی از اعیان خوش محضر عالی منصبند که به صرف شام در تالاری گرد آمده‌اند. شب است، شب که همه‌چیز را محو و متفرق می‌کند، هم خستگی‌ها و هم شهوات را. ستم‌کشان خفته‌اند و سرکشان نیز؛ جهان مدفون شده است و قصه جان می‌گیرد. تنها در حبابی از نور که محصور به نیستی است همین جمع نخبگان حضور دارند که شب زنده‌داری می‌کنند و به اجرای تشریفات خاص خود می‌پردازند. اگر میان آنان دسیسه‌ها و زدوبندهایی هم باشد در این باره دم نمی‌زنند. وانگهی، خواهش‌ها و خشم‌ها خاموش شده‌اند. این مردان و این زنان مشغولند تا فرهنگ خود را حفظ کنند و خود را در اجرای آداب معاشرت بازشناسند. ایشان تصویری از نظم و انضباط را در مطبوع‌ترین صور خود نمایان می‌سازند. آرامش شب و خاموشی شهوات همه دست‌به‌دست هم داده‌اند تا بورژوازی تثبیت شده آخر آن قرن (قرن نوزدهم) را که می‌پندارد در هیچ‌واقعه‌ای در جهان روی نخواهد داد و به جاودانگی سازمان سرمایه‌داری ایمان دارد، ممثل و مجسم کند. در اینجا راوی وارد صحنه می‌شود؛ مردی است مسن که بسیار دیده و بسیار خوانده و بسیار به‌خاطر سپرده است. تجربه اندوز نظامی ست؛ پزشک یا هنرمند یا زنباره دون ژوان به آن لحظه از زندگی رسیده که آدمی از پایبندی به شهوات به درآمده است و به شهوات گذشته با غمض عین می‌نگرد. دلش شب آرام است. با نقل سرگذشتی که از آن حکایت می‌کند از رنج آن می‌رهد. اگر از آن رنج برده باشد، از رنج به گنج رسیده؛ پس به این رنج بازمی‌گردد و آن را در حقیقتش نظاره می‌کند، یعنی از دیدگاه جاودانگی، البته آن آشوب گذشته، اما دیرزمانی است فراموش شده است. بازیگران مرده‌اند یا ازدواج کرده‌اند یا تسلی یافته‌اند. بدین‌گونه، واقعه منقول بی‌نظمی کوتاه‌مدتی بوده که معدوم شده و اینک از دیدگاه تجربه و حکمت روایت می‌شود و از دیدگاه سمع قبول می‌افتد. نظم پیروز می‌شود. نظم موجود درباره بی‌نظمی بسیار کهنه معدوم به غور می‌پردازد. چنانکه گویی آب راکد تابستانی یاد چین‌هایی را که بر سطحش گذشته است حفظ کرده باشد.» این شیوه قصه‌گویی اعلا از نظر سارتر است که درست هم هست. قصه‌گویی به ما این امکان را می‌دهد که به تجربه‌ای که از دستمان لغزیده و گذشته و دیگر در دسترس و بازیافتنی نیست، یک‌بار دیگر از فاصله نگاه کنیم و گرمای آن و تاثیراتش را احساس کنیم. اما سارتر به خود قالب قصه‌گویی اعتراض می‌کند و می‌گوید قصه‌گویی فاصله‌اش از آن بخاری که استخوان دیگران در آن می‌سوزد، زیاد است. برای انسان امروز، برای انسانی که به تقدیر گردن نمی‌گذارد، قصه‌گویی مال دوران پیشامدرن است. دورانی است که انسان تقدیرباور است، یعنی می‌گوید تجربه‌های یگانه منحصر به‌فرد خارق‌العاده‌ای را که در گذشته‌اند می‌توانم از یک فاصله زمانی به آن‌ها نگاه کنم و دیگر کاری نمی‌توانم کنم، یعنی آن‌ها یک بار اتفاق افتاده‌اند و ما هیچ چون‌وچرایی نمی‌توانیم در مورد آن‌ها داشته باشیم و فقط می‌توانیم از آن‌ها پند بگیریم. مثل اینکه نظام سرمایه‌داری بر دنیای پیشامدرن یک واقعیت مطلق و لایتغیر است و باید بر جبر تاریخ گردن نهاد. اما سارتر می‌گوید انسان دوران صنعتی یک‌جور دیگر از قصه‌گویی را می‌خواهد که آن داستان‌پردازی امروزی رئالیستی است. انسان صنعتی دیگر با وقایع خارق‌العاده به وجد نمی‌آید و برایش جالب نیست. باورپذیری برای این انسان مهم است. او تقدیرباور نیست و تقدیرگریز و اراده‌گراست. انسان پساصنعتی دوست دارد خرده‌روایت‌های دنیای پیشامدرن را جمع کرده که آخرین بار در زندگی روستایی تمام شد و سرهم‌بندی و تکه‌دوزی کند و بعد با آن‌ها داستان پست مدرن ایجاد کند.

سارتر در مورد رئالیسم صحبت می‌کند. بعد رئالیسمی را پیشنهاد می‌کند که بنیانگذارش خود سارتر است و آن رئالیسم اگزیستانسیالیستی است، یعنی تجربه مرده را می‌خواهد در این قالب احیا کند، در قالب رئالیسم اگزیستانسیال؛ اعتراض او به قصه‌گویی سنتی مبتنی بر روح زمانه است که این نوع قصه‌گویی را دیگر نمی‌پذیرد و منقضی شده است. حالا داریم به جلال نزدیک می‌شویم. این‌ها مقدمه‌هایی است که باید درباره ملاحظات فلسفی گفت. من می‌خواهم از داستان‌های جلال کمک بگیرم. چون غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران راهی به تاریخ نمی‌برد، چون قالبشان داستان‌گویی نیست. من می‌خواهم از داستان‌های جلال کمک بگیرم که بگویم این نگاه تقابل بنیاد که حتی در نگاه سارتر هم همچنان هست و او می‌گوید که مدیوم را باید عوض کرد نه نگاه را، یعنی داستان‌پردازی رئالیستی در این دوره زمانه جواب می‌دهد. کریستوف بالایی در کتاب «پیدایش رمان فارسی» همین‌ها را دقیقاً تأیید کرده و گفته اعجاب و شگفتی در روزگار ما محو می‌شود و جای خود را به تصور و واقعیت می‌سپارد. تصوری که اساساً بر توصیف زندگی روزمره استوار است؛ همین توصیف وقایع و جزئیات ریز در صحنه. زمان به مقیاس عالم صغری اختصار می‌یابد. زمان حال کمال مطلوب، زیرا آینده‌ای آرمانی را مجسم می‌کند. تأکید بر زمان حال در مکتب اگزیستانسیالیسم است، یعنی تأکید بر حضور به طور ایجابی؛ آن‌ها همان حضور را دوباره می‌خواهند بر کرسی بنشانند، اما این بار با تبعیض مثبتی که به نفع حضور قائل می‌شوند در برابر آن تبعیض منفی که در برابر غیاب قبلاً تعریف می‌شد و تجربه را در برابر مرگ تعریف می‌کردند. اما باز دوباره اصالت را حضور می‌دادند. اما اینجا در مفهوم حالیت، خود تجربه را می‌خواهند توصیف کنند. او ادامه می‌دهد و درباره فارسی می‌گوید. در متن اصلاحات و تحولات سیاسی و اجتماعی است که شکل‌های جدید ادبی و در درجه اول رمان رشد می‌کند و در درجه اول شکل‌های قدیمی مورد انکار قرار می‌گیرند و این نکته بسیار پرمعناست، زیرا این ادبیات همگی در از سنت‌های پابرجا برخوردارند، فارسی مثلاً. او تأکیدش روی فارسی است که سنت‌های ریشه‌داری دارد و نمی‌شود به این راحتی کنار گذاشت و ادبیات رئالیستی آن هم از نوع اگزیستانسیالش را ترجیح داد. او می‌گوید زمان زاده بحران است؛ بحرانی که بین شکل‌های خلق‌شده برای دنیای در شرف فروپاشی و نابودی و شکل‌های تازه‌ای که برای پاسخگویی به یک وضع جدید پدید می‌آید. در تمام موارد، از همان ابتدا رمان روال مشابهی را درپی می‌گیرد. در وهله نخست، رمان می‌خواهد تا روایتی دوباره از شکل‌های سنتی، یعنی حکایت، قصه و امثال این‌ها در داستان‌های تاریخی یا داستان‌های عاشقانه‌ای باشد که اغلب خصلت داستان‌های کهن را حفظ کرده است. سپس، رمان تاریخی به وجود می‌آید و در تمام موارد تنها چند صباحی پس از آن، گرایش‌های گوناگون رمان گسترش می‌یابد و در ادبیات نوین ایران نیز رمان تحت‌تأثیر همین شرایط و به همین دلایل ظهور می‌کند. مخالفت سارتر و ادبیات رئالیستی اگزیستانسیالیستی با قصه‌گویی سنتی که محصول زمانه بود هم دوباره برای خود معارضینی دارد، مثلاً رولان بارت از یک نگاه نکوهشگر می‌گوید اگزیستانسیالیسم می‌خواهد انسان را غرقه در روزمرگی نشان دهد. او می‌گوید در دوره و زمانه ما از ارجاعات مفرد به امر انضمامی مثلاً در ادبیات و علوم انسانی و گفتار روزمره مانند چماقی بر سر معنا استفاده می‌شود که پنداری وجود و بازنمود حکماً نافی یکدیگرند. بارت بلافاصله می‌افزاید بازنمایی امر واقع در امر داستانی چندان دشوار نیست. گزارش واقعیت در این‌گونه آثار آنقدر که فهم‌پذیر باشد کافی است اما همین واقعیت در روایت‌های تاریخی باید عیناً بازنمایی شود. اینجاست که مشکل است. چنان که فرایند فهم‌پذیر و تجربه‌پذیر هم باشد اما مشکل این است که فهم‌پذیری و تجربه‌پذیری مانعه الجمع‌اند.

می‌خواهم تأکید کنم آن نگاه تقابل بنیاد و آن نگاه سنتی در تفکر غربی که تقابل بنیاد است، در تمام این اعتراض‌ها و تحولات همچنان پابرجاست. منتقدان آمده‌اند و خود اگزیستانسیالیسم را به جرم اینکه انسان را غرقه در روزمرگی می‌خواهد و به جرم اینکه با این نوع نگاه حافظه تاریخی، فهم سیاسی و درنتیجه کنش اجتماعی را مختل می‌کند. برای این انسان دیگر حافظه تاریخی باقی نمی‌ماند و به این اتهام می‌گویند رئالیسم اگزیستانسیالیستی ضداجتماعی است. یکی از این منتقدان بوریس ساوینکوف است. او می‌گوید رئالیسم بورژوا اساساً دلبسته وضع موجود است، یعنی همین امور روزمره انضمامی منحصر به‌فرد و تلقی سرمایه‌داری را شکل طبیعی تکامل اجتماعی می‌پندارد، یعنی همان اتهامی را که خود سارتر به قصه گویی و تقدیرباوری می‌زد، اینجا به خود او وارد می‌شود و می‌گوید هیچ کوششی برای مطالعه زندگی و تغییر و تحولاتش به خرج نمی‌دهد. ساوینکوف به این رئالیسم بورژوا می‌گوید و از سارتر، کامو و سلینجر اسم می‌برد و می‌گوید رئالیسم بورژوا بیشتر متکی به فلسفه اگزیستانسیالیسم است و از ویژگی‌های بارز آن، گسستگی از تحلیل اجتماعی است. سارتر، کامو و سلینجر را باید رئالیست‌های بورژوای اگزیستانسیالیسم نام برد که ضداجتماعی‌اند، یعنی اگر تقدیرباوری انسان را در مقابل زندگی رها می‌کرد، از این طرف این نوع رئالیسم هم به‌زعم کسانی مثل ساوینکوف انسان را غرق در روزمرگی و تجربه‌های زیسته جزئی می‌کند که او را بی‌خویش و بی‌تاریخ می‌کند و از کنش اجتماعی عقیم می‌کند. منتقدانی در ایران در همین پرده دوباره اعتراض کرده‌اند و نواخته‌اند و یکی از این نویسندگان اگزیستانسیالیست جلال است و نمونه‌ای بهتر از آن نمی‌توان پیدا کرد. جلال هم اگزیستانسیالیست و هم ضداجتماعی است. مثلاً در «در خدمت و خیانت روشنفکران» خود جلال به صراحت تأکید می‌کند و روشنفکران را در یک فصل به دو قسمت تقسیم می‌کند و می‌گوید ما روشنفکران نویسنده دوگونه هستیم. یکی نویسنده‌ای که کمپرادور است، یعنی همپالگی حکومت‌هاست. حکومت‌هایی که خودشان همدست سرمایه‌داری جهانی هستند، سرمایه‌داری جهانی که منابع طبیعی ما انسان جنوب‌نشین را همواره در خام‌ترین حالت آن می‌خواهد و منابع انسانی ما را همواره در پخته‌ترین حالت می‌خواهد. این روشنفکر کمپرادور می‌شود، یعنی نویسنده‌ای که همدست نظام سرمایه‌داری جهانی‌اند.

جلال از طرف دیگر می‌گوید ما روشنفکرانی داریم که خودی هستند و من از این خودی‌ها هستم. یعنی من هم جزء آنها هستم. آن روشنفکری که همدستی نمی‌کند و می‌خواهد حقوق ضعفا را بگیرد و در واقع دم از رهایی‌بخشی در ادبیات می‌زند و می‌گوید ادبیات متعهد، ادبیاتی است که حقوق ستمدیدگان را استیفا کند. یعنی او یک نگاه اوتوپیایی دارد و دقیقاً همین انگ بی‌کنش بودن و منفعل بودن به خود جلال نیز وارد می‌شود از دیدگاه منتقدانی که اتفاقاً رئالیسم اگزیستانسیالیستی را نقد می‌کنند. یک نمونه از این منتقدان دکتر علی تقوی است که در کتاب «رئالیسم در ادبیات داستانی ایران» می‌گوید رئالیسم اگزیستانسیالیستی یک پناهگاه برای آل‌احمد شد. مفهوم تعهد ادبی را او از سارتر گرفت و جانشین رسالت ادبی کرد. این یک اتهام است و اتهامی است که باید یا در بست آن را بپذیریم و یا دربست با استناد به غربزدگی و حرف‌های خود جلال بگوییم این اتهامات به جلال نمی‌چسبد. همان‌طور که سی چهل سال است این بحث را داریم. یعنی باقی مانده‌ای از جلال برجاست که نه این‌وری‌ها می‌توانند هضمش کنند و نه آن‌وری‌ها؛ این بحث دائماً روی دور می‌افتد که جلال اگزیستانسیالیست است، پس ضداجتماعی و ضدتاریخ است و تخدیر می‌کند. از آن سو نیز می‌گویند جلال یک متافیزیسین است که ایدئولوگ دینی، مذهبی و قشری است و اینها دائم ادامه دارد. یعنی با استناد به صحبت‌های خود جلال نمی‌توان از او دفاع کرد. باید ببینیم چه کار کرده است. در داستان‌هایش چه کرده و برای دیدن آن باید نگاهی غیر از نقد زندگی‌نامه‌ای به آن پرداخت. نقدهایی که ما می‌بینیم بیشتر زندگی‌نامه‌ای است و آن چیزهایی که خود فرد گفته را می‌آورند و می‌گویند اینگونه بوده است. این که دیگر نقد نمی‌شود. این روخوانی است.

یک نوع نگاه دیگری می‌خواهد که فلوروسکوپی به آن می‌گویند؛ یعنی تمام دیدگاه‌های ادبی فلسفی را ببینید و اما در ته داستان اگر نور بتابانید و بتواند آن نگاه فلسفی را در خود داستان ببیند، می‌توانیم حرف داشته باشیم. فلوروسکوپی ادبی-داستانی پرده‌برداری از نقش نویسنده در القای اسطوره حضور با الگوبرداری از سنت متافیزیکی غرب است. در توضیح طرح القای توهم حضور در فلوروسکوپی، می‌توانیم این پاره روایت زیر را از رمان «رذل» آندره ژید بخوانیم که این فلوروسکوپی پالمسیس آن را دیده. یعنی متن اصلی انگار چرک‌نویسی بر آن اصل متن است که آن زیر مانده است و پالمسیس (نسخه‌شناسی) از آن فلوروسکوپی استفاده می‌کند. شخصیت اصلی در رمان «رذل» خیلی لحن و فحوای حرفش شبیه جلال است. می‌گوید: «آدم گناهکاری بودم رانده از بهشت؛ همه چیز در اطرافم از دفتر و معلم گرفته تا خانواده و حتی خود خودم چندان لایه به لایه بر من آوار شده بود که هر چند دشوار و دشوارتر می‌شد، آن من پیش از تباهی‌ام را از پس این همه رونوشت به جا آورد، بایستگی و ارزش بازخوانی‌اش در نظرم افزون می‌شد تا جایی که دیگر از آن وجود عادت‌زده غرقه در بحر تحصیل به تنگ آمدم. دیگر باید تمام آن لای و لرد را از خودم می‌زدودم. خودم را به چشم مشعوف یک باستان‌شناس، نسخه‌ای بسیار نفیسی از یک متن کهن می‌دیدم که بر آن چندین نسخه دیگر چرک‌نویس شده است. اما آن نسخه پیش‌نویس نخستین چه می‌توانست بود؟ و خود آیا نمی‌بایست از زیر این لایه‌های دیگر کشف و بازخوانی شود.» در پی این سوال بود که جلال حریم امن خودش را ترک کرد و آن نگاه سنتی متحجر به قول خودش و آن خانواده را جای گذاشت و خطر کرد و رفت و از آن ور بوم که نزدیک بود بیفتد و از تحجر به سمت تحزب رفت و از تحزب برگشت و راه میانه‌ای به اسم بازگشت به خویشتن که همین نگاه پالمسیستی است را به خود گرفت و این در داستان‌های جلال و البته نه در رویه آنها نمودار است. یک نمونه خیلی گل درشت آن را مثلاً از «نفرین زمین» می‌خوانیم: «آن شب، شب دیگری بود؛ آسمان به قدری نزدیک بود که به طالع‌بینان حق می‌دادم و درد پلنگ‌ها را فهمیدم و نیز درد عاشقان را؛ از چنان آسمانی هر چه می‌گفتی برمی‌آمد، اگر به زیارت رفته بودم و به نماز حاجت برخاسته، فردا به راحتی چو می‌انداختم که آسمان نورباران شده بود. اما اینجا مدرسه ده بود. انگار چیزی به چهار چشم از جام خالی درها و از درون تاریکی کلاس‌ها مرا می‌پایید. این تازه‌وارد بی‌خویش شده چراغ به‌دست را، که دنیای سکوت و ابدیت شبانه یک قبرستان را می‌آلود و ترس سایه‌ای گذرا را بر خاطرم افکند. همچون گذر سایه یک گنجشک دیرکرده نیمروز تابستان در دشتی بایر. اما حضور نامرئی ده و آن آسمان عمیق و بلند و آن ستاره‌های در دسترس آویخته و این گورستان تحول‌یافته و سگی که رانده بودمش...» ببینید همه‌اش حس است. یعنی جلال می‌خواهد ما را در آن تجربه و آن خلسه‌ای که به آن راوی دست داده راه بدهد: «و سگی که رانده بودمش، چنان به هم نزدیک بودند و چنان تنگ هم نشسته بودند که هیچ جایی برای ترس نبود.» یعنی این تجربه بی‌درز و ترک است. «برای ترس این معلم غریبه چراغ به‌دست و هیچ درزی، هیچ گوشه فراموش شده‌ای، هیچ سوراخی، همه جا پر بود؛ پر از چیزی ورای قبرستان و مدرسه، پر از چیزی برتر از مقایسه‌ها و غم‌ها و دردسرها و چه تسلایی! و چنان عظیم که خجالت کشیدم به دستاویز طلایی و زرد چرکین یک فتیله نفتی بیاویزم. چراغ را کشتم و در نور ستارگان به استحاله‌ای تن دادم که از قبرستانی مدرسه‌ای می‌سازد و از ستاره‌ای شعری و از درویشی معلمی.» این همان شعرگونگی‌ای است که هایدگر خیلی دنبال آن بود که آدم را در خودش غرق می‌کند.

جلال دو کار کرده است که منفی در منفی و نفی دوگانه‌ای است: اینکه تجربه‌های واژگانی شیء‌واره را که ما دیگر به آن فکر نمی‌کنیم، مثلاً به آن می‌گوییم عشق، گویی همه می‌دانیم عشق چیست و مثلاً می‌گوییم ترس، خشم، تنفر و... همه این عواطف را چون واژگانی شده‌اند و چون داد و ستد می‌شوند در این معناها، باید شیء‌واره شوند. آنها به قدری شیء‌واره می‌شوند که حتی در بازار به‌عنوان کالا و مثل کالای مادی خرید و فروش می‌شوند. مثلاً مهماندار باید لبخند بزند. یا یک بانکدار مثلاً احساس و تجربه زیسته‌اش را باید به کارفرما بفروشد و مهم نیست که آن لحظه چه فکر می‌کند و باید مثل چرتکه عمل کند و نشان بدهد وظیفه‌شناس و جدی است. خود ما نمی‌توانیم پژوهش را به زمانی موکول کنیم که حال پژوهش کردن را داشته باشیم. چون سر ماه به ما پول نمی‌دهند. ما حس‌مان و عواطفمان و امکان تجربه اصیل حضور در واقعیت را فروخته‌ایم در ازای حقوقی که گرفته‌ایم. پس واقعیت شیء‌واره شده است. جلال در یک حرکت این مفاهیم شیء‌واره شدن را که در جامعه کالایی و داد و ستد می‌شوند و پول در ازای آنها پرداخت می‌شود را اول در توصیف‌هایی که برایتان خواندم خرد می‌کند و آنها را به حواس تجزیه می‌کند و بعد که این کار را کرد و آشنایی‌زدایی کرد، دوباره آنها را در قالب تمثیل به یک تعریف و فهم تازه‌ای از خود برمی‌گرداند. یعنی آنها را بازیابی می‌کند و بعد به آن نگاه تقابل‌بنیاد برمی‌گردد و جلال باید بین دو طرف تقابل و بین طرفین باید به‌جای نگاه صفر و یکی، یک پیوستاری بین شور و شعف و دلمردگی از طرف دیگر برقرار کند و یک پیوستار مدرجی از تفاوت‌های جزئی که این دو سر طیف را به همدیگر وصل کند. یک نگاه کم‌وبیشی اعمال می‌کند. یعنی تجزیه تجربه‌ها به اتم‌هایشان این اجازه را می‌دهد که بین دو طرف تقابل در آن تفکر تضادبنیاد و سیاه و سفید، یک طیف ایجاد کنیم و بعد احساسات را طیف‌شناسی کنیم و بعد بتوانیم آنها را دوباره سرهم‌بندی کرده و به فهم جدیدی از خویشتن برسیم. اینجاست که کل نفس ذائقه الموت می‌آید و بعد می‌گوید: ثم الینا ترجعون. یعنی کسی که مرگ را عمیقاً چشیده باشد می‌تواند به سمت ما باز گردد. این بازگشت به خویشتنی که جلال دائم از آن دم می‌زند و همچنان در همین جامعه امروز ما در حادترین شکل خودش نه تنها فیصله پیدا نکرده، بلکه نمودهای آن را داریم می‌بینیم. یعنی از قبل از جلال تا الان، ما داریم بحث می‌کنیم که بالاخره این نگاه ماتریالیستی یعنی غرب‌گرایی درست است یا آن نگاه متافیزیکی درست است؟ این نگاه کم‌وبیشی را اگر می‌خواهید ببینید، باید داستان‌های جلال را فلوروسکوپی کنیم.

کاش فرصت بیشتر بود تا یکی دو نمونه از آن فروختن روح به کارفرما را مثال بزنیم. مثلاً کسی به اسم زیره‌چی می‌گوید نمی‌دانم چرا هر وقت تفنگ می‌بینم به خلسه می‌روم و از خود بی‌خود می‌شوم! نمی‌دانم این چه حالی است. او اول سوال مطرح می‌کند. اسم داستان هم «سودای قدرت» است. او مثلاً در خیابان یک سرباز را که می‌بیند میخکوب سر جایش می‌ایستد. می‌گوید این چه حسی است و بعد کم‌کم در این احساسات خودش غور می‌کند و جلال او را دستمایه احساسات خود قرار می‌دهد که بگوید این احساس، احساس شیفتگی به قدرت است که تفنگ نماد آن است. بعد آن فرد را به جرم اینکه می‌خواسته اسلحه بدزدد دستگیر می‌کنند و به زندان می‌اندازند و بعد که آزاد می‌شود می‌گوید من آرزوی داشتن یک تفنگ دارم و یک سرنیزه به من ارث رسیده که آن را در صندوقچه اسرار نهان خودم در زیرزمین قایمش کرده‌ام و می‌رود آنجا دنبالش بگردد که نکند آنجا نباشد. زیره‌چی می‌رود و می‌بیند سرنیزه او را برده‌اند. یعنی سرنیزه‌ای را که شیء‌واره‌شده آن حس قدرت‌طلبی انسان است. ببینید چطور از خرد کردن احساساتی که همه ما با آن آشنا هستیم، یک تعریف مجدد از خود ارائه می‌کند. جالب است که جلال رمان نمی‌نویسد؛ داستان کوتاه و یا داستان بلند می‌نویسد؛ رمانی که طبق دستور آشپزی سارتر، نمونه اصلی اگزیستانسیالیسم را در آن قالب می‌توان گنجاند. او داستان کوتاه می‌نویسد که نواده قصه است. داستان بلند می‌نویسد که در آن اصلاً قالب قصه دارد؛ مثلاً «نون والقلم» و «سرگذشت کندوها» را اصلاً از «یکی بود یکی نبود» شروع می‌کند. یعنی می‌داند که بار قصه روی ذهن و روی نوع تفکر انسان ایرانی، ریشه‌دارتر از این است که بتوان از خیرش به‌راحتی گذشت. جلال از آن قالب استفاده می‌کند، ولی محتوای اگزیستانسیالیستی را در آن جای می‌دهد، نه برای اینکه کنش‌گریز باشد و ما را به خلسه ببرد؛ برای اینکه به خودمان برگرداند، یعنی خودش را برگرداند. آن سرگشتگی جلال تا آخر عمر، مانع شده تا ما او را در یک قالب بگنجانیم که تماماً به آن قالب تن بدهد، از همان سرگشتگی بود و از سوال‌هایی بود که از خودش داشت و تا آخر عمر هم دنبال آنها دوید. یعنی برای آن برگذشتن از طریق راه سوم به خویشتن در نوسان بود. ثم الینا ترجعون؛ یعنی او دائما در نوسان بود.

آگهی مزایده عمومی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایذه در نظر دارد ساختمان بوفه خدماتی و دانشجویی سایت آموزشی نورآباد را از طریق مزایده عمومی به متقاضیان واجد شرایط به صورت اجاره یکساله واگذار نماید. لذا از کلیه متقاضیان حقیقی و حقوقی، شرکت‌های تعاونی و... دعوت می‌شود جهت خرید اسناد مزایده در وقت اداری به نشانی زیر مراجعه نمایند.
خوزستان ایذه - میدان دانشجو دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایذه امور اداری واحد یا شماره تلفن ۰۶۱۴۳۶۲۴۰۴۰ و ۰۶۱۴۳۶۲۲۰۴۰ تماس حاصل نمایید.
میزان سپرده شرکت در مزایده مبلغ ۳۰٬۰۰۰٬۰۰۰ ریال و به صورت ضمانتنامه بانکی یا فیش واریز نقدی به حساب دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایذه می‌باشد که باید با مراجعه به حوزه مالی دانشگاه و دریافت شناسه پرداخت اقدام لازم صورت گیرد. هزینه خرید اسناد مبلغ ۲٬۰۰۰٬۰۰۰ ریال می‌باشد که می‌بایست در زمان خرید اسناد با مراجعه به حوزه مالی دانشگاه و دریافت شناسه پرداخت و واریز مبلغ مذکور در وجه دانشگاه آزاد ایذه، برای خرید اسناد به امور اداری دانشگاه تحویل داده شود.
حداکثر زمان فروش اسناد: ده روز اداری پس از تاریخ درج آگهی
حداکثر زمان عودت اسناد: سه روز پس از آخرین روز فروش اسناد
هزینه خرید اسناد مزایده به هیچ‌وجه مسترد نمی‌گردد.
دانشگاه در رد یا قبول پیشنهادات و انتقادات مختار است و کلیه پیشنهادات مبهم و مشروط مردود خواهد بود. شرکت در مزایده و دادن پیشنهاد به منزله قبول اختیارات و تکالیف دستگاه مزایده‌گذار است.
آدرس: ایذه جاده نورآباد دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایذه
روابط عمومی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایذه

آگهی موضوع ماده ۳ قانون تعیین تکلیف اراضی و ساختمان های فاقد سند مالکیت
برابر آرای هیات قانون صدرالاشاره تصرفات مالکانه خانم الهام کرمی فرزند ناصر نسبت به ششدانگ یک قطعه زمین مزروعی به مساحت ۲۰۲۷٫۶۹ متر مربع تحت پلاک ۴۵۰ اصلی روستای والارود بخش ۷ زنجان خریداری از آقای محرمعلی سلطانی به شرح ذیل محرز گردید.
لذا به‌منظور اطلاع عموم مراتب در دونوبت به فاصله ۱۵ روز آگهی می‌شود در صورتی که اشخاص نسبت به صدور سند مالکیت متقاضی اعتراضی داشته باشند می توانند از تاریخ انتشار اولین آگهی به مدت دو ماه اعتراض خود را به این اداره تسلیم و پس از اخذ رسید ظرف مدت یک‌ماه از تاریخ تسلیم اعتراض دادخواست خود را به مراجع قضایی تقدیم نمایند. بدیهی است در صورت عدم وصول اعتراض در مهلت مقرر طبق مقررات سند مالکیت صادر خواهد شد.
شناسه آگهی ۱۸۴۳۲۷۲
تاریخ انتشار نوبت اول: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹ - تاریخ انتشار نوبت دوم: ۱۴۰۳/۱۰/۰۴
علیرضا حسن‌زاده - رئیس ثبت اسناد و املاک شهرستان زنجان

مدرک موقت: خانم مریم معزز کندری فرزند: حسین دارای شماره شناسنامه ۲۷۷ و کدملی: ۰۹۰۱۳۲۸۹۹۵ صادره: کاشمر رشته: تربیت بدنی کارشناسی ناپیوسته صادره از دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشمر به شماره گواهی موقت ۲۱۲۰۰۴۴۷۸ مفقود گردیده و فاقد اعتبار است. از یابنده تقاضا می‌شود گواهینامه مذکور را به آدرس: خراسان رضوی شهرستان کاشمر دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشمر به صندوق پستی ۱۶۱ ارسال نماید.

آگهی فقدان مدرک تحصیلی
مدرک فارغ‌التحصیلی اینجانب فرخنده زارعی فرزند حسن به شماره شناسنامه/کدملی ۵۸۶۰۱۲۴۲۹۵ صادره از بشاگرد در مقطع کارشناسی رشته روانشناسی صادره از واحد دانشگاهی بندرجاسک با شماره ۱۰۸۶۶۶۷۰۰۴ و تاریخ ۱۴۰۱/۱۰/۱۳ مفقود گردیده است، از یابنده تقاضا میگردد اصل مدرک را به دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرجاسک به نشانی: استان هرمزگان شهرستان جاسک دانشگاه آزاد اسلامی ارسال نماید.

مجری انحصاری تبلیغات دانشگاه آزاد اسلامی
کانون تبلیغاتی سپهر جوان
۰۹۳۹۸۸۸۸۶۹۹

صدای نخبگان، نگاه جوانان
WWW.FDN.IR
روزنامه فرهیختگان
farhikhteganonline
FARHIKHTEGAN