



حسن قادرمیری

نیارزاد

تبار آزادی

نوشته:

حسن قادرمرزی (رامین گارا)

Ancestry of freedom

تبار آزادی

قادرمرزی، حسن

محتوا:

- ۱- ایدئولوژی ۲- دیالکتیک
- ۳- سیاست ۴- روانکاوی
- ۵- آزادی ۶- راه و روش
- ۷- حقیقت ۸- فیزیک و جامعه‌شناسی

ویرایش، صفحه‌آرایی و طرح جلد: حسن قادرمرزی
انتشارات: مرکز نشر آزادی - ۱۳۹۵ ه.ش/ ۳۷۸ ص
چاپ یکم پائیز ۱۳۹۵ - ۲۰۱۶ / چاپخانه آزادی
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

فهرست

۷	یادداشت مؤلف
۹	مقدمه
۲۷	سیاست
۵۷	ایدئولوژی
۹۷	دیالکتیک
۱۱۵	هستی
۱۳۹	روش آزادی
۱۹۳	شناخت
۲۴۹	حقیقت
۳۰۹	روانکاوی و واقعیت
۳۹۱	فیزیک و جامعه‌شناسی

یادداشت مؤلف

در کتاب حاضر به تفسیر موشکافانه موضوعاتی پرداخته شده که در قرن بیست و یکم از اینکه تعبیراتی صحیح در آن زمینه‌ها ارایه و بتوان با توسل به تئوری‌ها و عمل ناشی از آنها ادعای حصول آزادی و خوشبختی را برای انسانیت داشت، تردید وجود دارد. ایدئولوژی‌ها و پارادایم‌های ناقص و یا مملو از اشتباهات بنیان‌برانداز شرقی و غربی که چه بسا همه به نوعی گرفتار یوغ کشنده سرمایه‌داری هستند، بسیار بعید است جوامع را به حقیقت واصل نمایند. این است که در این تألیف سعی شده بر کلان‌موضوعاتی انگشت گذاشته شود که جهان امروزی در گرداب‌های بلعنده آن در اوج ناآگاهی، دست‌وپا می‌زند. علمی که پایه بوده و اسکلت اندیشه بشری را تشکیل می‌دهند، باید از امراض ناشی از ارتجاع و تجدد همزمان عصر، نجات داده شوند.

تلاش وافر بر این است که مدرن‌ترین اندیشه انسانی در کنار اندیشه‌های کلاسیکی تفسیر گردد. کلاسیک‌هایی که هم حاوی آیات نجات‌دهنده و هم نابود کننده هستند. این اندیشه مدرن، فلسفه اوجالانی است. لذا غرض از این قیاس، عنوان کردن این فلسفه در قالب یک مکتب قالب‌گرا و یا جریان دگم نیست که همچو گذشته در برابر دیگر اندیشه‌ها و یا مکاتب در مقام قیاس قرار داده شود. این فلسفه نه ضدیت دارد و نه همزاد کلاسیک‌ها است. به قول خود اوجالان، صرفاً تفسیر می‌کند. دایره گسترده موضوعات بکر این فلسفه در تمامی علوم، کار را در درک و فهم آن دشوارتر می‌کند، لذا بایستی از اطلاعات پایه‌ای و جامع برای درک اندیشه اوجالانی برخوردار بود. هریک از موضوعات بخش‌های تألیف حاضر هم این امکان را در اکثر موارد جهت این ادراک فراهم می‌سازد. البته نباید آن را پرداختن به اصول مقدماتی فلسفه اوجالانی دانست، زیرا موضوعات ثقیل معنایی را در دست تفسیر قرار داده و سعی شده برخی مفاهیم دیگر برای درک بهتر

تشریح گردد. ناگفته نماند که برخی موضوعات صرفاً مربوط به مؤلف است و اگر تفاوتی به لحاظ موضوعی داشته باشد نه معنایی، نباید به حساب دیگر اندیشه‌های رایج اندیشمندان گذاشت، بویژه مسئله «دوگانه‌ها، نگاه به طرح هستی، روش، آزادی و روانکاوی». در همه بخش‌ها سعی شده گامی برداشته شود که از سنخ کلاسیک بوده و صبغه اوجالانی آن غالب‌تر باشد. موضوع اساسی دیگر این است که بخاطر تعدد موضوعات، نباید این تألیف در چارچوب اندیشه التقاطی تصور گردد. زیرا التقاط کامل، رد است و در هر اندیشه‌ای در معاصر گمان به صحت حقایق زیاد است. اگر بنای اصلی بر اندیشه اوجالانی گذاشته شده، به این دلیل است که از نظر مؤلف خالی از گمان است و دلیل آن، دیالکتیک بودنش می‌باشد که حقیقتاً می‌توان آن را اولین فلسفه‌ای دانست که از دگماتیسم مبرا است.

کل تفسیرها جهت حصول روشی منطقی برای یافتن راه آزادی اندیشه و به قصد شیرازه‌بندی ذهنیت دموکراتیک است.

حسن قادرمرزی (ر. گارا)

دی ۱۳۹۴

مقدمه

وضعیت ذهنیت جوامع بشری در قرن ۲۱ بدتر از دوران انگیزاسیون^۱ قرون وسطی، بویژه در خاورمیانه است. در آن دوران اروپا با تقلا در منجلباب تحجر ذهنیتی کمر همت به رهایی از فرهنگی داشت که واپس گرایی کم کم نابودش می کرد، لذا به علوم و فرهنگ یونانی و شرقی پناه آورد و با تحقق رنسانس خود، موفق گردید ایدئولوژی برتری به ارمغان آورد که نشأت گرفته از علم و دانش دوران قرون دوم و سوم ملت‌های خاورمیانه و اسلامی بود. امروزه هم وضعیت ذهنیتی خاورمیانه تقریباً مشابه دوران قرون وسطی است با این تفاوت که خاورمیانه که به مثابه مهد ذهنیتی شرق، امانت علمی - دانشی و ذهنیتی خود را از غرب بازپس گرفته و با بهره‌گیری دیالکتیک^۲ از آن، ایدئولوژی‌ای به مراتب نیرومندتر و مدرن‌تر به ارمغان می‌آورد. چه بسا ایدئولوژی متکبرانه غرب در برابر ایدئولوژی واپس‌گرای دولت‌های خاورمیانه‌ای شرق در جدالی سرنوشت‌ساز بوده و دولت‌های خاورمیانه در هیأت تروریسم ناشی از محافظه‌کاری در

^۱تفیش عقاید

^۲گفتگو، تضاد و تناقض در مفاهیم، تغیر

اروپا و آمریکا شکست مفتضحانه می‌خورند و نیز دولت‌های غرب در هیأت هیولای دولت — ملت مدرنیته سرمایه‌داری در شرق به زوال خود نزدیک می‌شوند. در این میان، کردستان و کردها در سایه ظهور عظیم حزب کارگران کردستان و عبدالله اوجلان، خط سومی هستند که متمایز از اروپا و خاورمیانه، دقیقاً بانی همان ایدئولوژی برتر دیالکتیک و کوانتومی هستند که منجی است و می‌رود ذهنیتی چنان دموکراتیک شکل دهد که با اولین تمدن دموکراتیک آغازگر اولین دوره تاریخی مدرن پس از ده هزاره بحرانی تمدن دولتی باشد. تغییر ذهنیت تنها آمال و آماج این جنبش است که همگان را به تفکر دوباره و خودسازی وامی‌دارد تا در رکاب انقلاب پرهیاهو و جنجال‌برانگیز آن رخس سرکش قلم بدوانند.

برای اینکه این جنبش اندیشگی تاریخ معاصر شرق نقش مادری خود را برای زایش و رنسانس نوین ایفا کند، بازاندیشی در مفاهیم ذهنیتی چون آزادی، حقیقت، سیاست، روش و دیگر حوزه‌های فکری گریزناپذیر است. عدم بازاندیشی تشکل‌های سیاسی و اجتماعی به معنای نابودی آنهاست. چه بسا بهار خلق‌ها در خاورمیانه عنوان همان بازاندیشی است که ذهنیتی نوین را می‌تراود و بهار عربی هم‌عنوان نابودی تشکل‌ها و دولت — ملت‌هایی است که از در ضدیت با بازاندیشی در آمده‌اند. بهار کردی همان زایش و رنسانس ذهنیتی است که سرلوحه‌اش خودسازی انسانی — اجتماعی با تغییر سیاست، دولت و علوم بنیادین است و جنبه جهانی و کیهان‌شمول دارد. آینده، اجتماع‌خواهی، ایدئولوژی، اکولوژی، ژنولوژی^۱ و تمدنیات خاورمیانه بستگی به میزان موفقیت در این رنسانس و زایش کیهانی دارد. این جملات، غلو و اغراق در تعریف حسنیات این تمدن پرشکوه که در شرف زایش است، نیست.

انگشت‌نهادن بر نقاط نقصان ذهنیت و تمدن امروزی کار آسانی نیست، اما فلسفه آپوئیستی آن کار را کرده است. معتقدیم که این ادعا که دیگر ذهنیت و تشکل سوسیالیسم علمی پس از انقلاب اکتبر، زوال یافته و دیگر آفتاب مدرنیته سرمایه‌داری تا

^۱ زن‌شناسی

ابد تلاًو دارد، بزرگترین تحریف حقیقت و در جهت تشویش اذهان است. این ادعا بدان معنا است که در کل کیهان تنها یک نیرو و یا جمعی از نیروهای مشابه گویا سرمایه‌داری، بدون داشتن اضرارشان تا قام قیمت ترک تازی خواهند کرد. خوشبختانه دیالکتیک کوانتومی به ما می‌گوید نباید در انقلاب‌ها و مبارزاتمان بر ضد نیروهای مستبد مطلق‌گرا باشیم، زیرا قانون اصلی هستی پدیده‌ها در کیهان، وجود اضرار است. پس دیگر مطمئنیم که سرمایه‌داری هم نمی‌تواند بر خلاف ادعای صاحبان آن نیروی ضد نداشته باشد. این تعبیر، همان مفهوم منطقی ناب تئوری دیالکتیک است که انسان، بویژه اقشار ستم‌دیده را به مبارزه امیدوار می‌سازد. گذشته از این، یکی دیگر از دلایل مستحکم حقیقت سوسیالیسم این است که سرمایه‌داری ابدالوجود نیست و صرفاً یک «پارادایم منفی» است که حتی می‌توانست در تاریخ ۴۰۰ ساله گذشته بصورت خاص شکل نگیرد. تازه، سوسیالیسم علمی، اولین و یا آخرین شکل ذهنیتی نیست که در یک برهه زمانی از تاریخ ظهور کرده، به اوج رسیده و نابود شود. سرمایه‌داری می‌تواند اینگونه باشد، اما سوسیالیسم نابود نمی‌گردد، بلکه تغییر می‌یابد، نوزا می‌شود و زایش دیالکتیک دارد. این تنها سرنوشت «سوسیالیسم» است که در کنار «ذهنیت» بسیار شبیه مسئله «هستی و زمان» است. تا وقتی که سوسیالیسم باشد، ذهنیت نیز هست، تاهنگامی که هستی هست، زمان هم وجود دارد؛ لذا این پدیده اجتماعی — فکری جوامع انسانی، بصورت علمی اثبات می‌کند که ایدئولوژی که همان قالب و ظرفیت ذهنیت است، خاص جوامع انسانی است و «تا وقتی که انسان هست، ایدئولوژی هست». یک ایدئولوژی شاید در برهه‌های مختلف تاریخی در قالب پارادایم‌های متنوع مثبت و منفی شکل گیرد، اما هیچگاه منفی بودن به معنای نیستی آن نیست.

فرهنگ خواص - عوام

کیهان و جوامع انسانی مملو از دو گانه‌های مفهومی است که در مبارزه دیالکتیک با یکدیگرند و انسان و هستی بدون وجود این دو گانه‌ها با اضدادشان نمی‌توانند به موجودیت خود ادامه دهند. انسان، تا وقتی که یکی از دو گانه‌ها منع وجودی نشود، قدر آن را نمی‌داند، مانند دو گانه‌های شب و روز، خوبی و بدی. این دو گانه‌ها، ارزش آزادی — بردگی را به انسان تفهیم می‌کنند. لذا مشکل جامعه قرن بیست و یکمی ما نبرد برای رهایی از برخی دو گانه‌های منفی است که بصورت مفهومی ساخته شده‌اند، ولی ضدانسانی هستند. کماکان مبدل کردن دو گانه مدیریت — مردم به دولت — مردم بزرگترین دو گانه‌سازی مخرب است که هنوز جوامع، بویژه کردستان و خاورمیانه آن را از سرنگذرانده‌اند. کل مردم به نحوی از انحاء گرفتار این دو گانه‌های ساختگی که منع آزادی است، می‌باشند. معتقدیم که جوامع امروزی در تجربه دو گانه‌ها شکست خورده‌اند و صرفاً برخی تشکل‌های انقلابی به مبارزه ادامه می‌دهند.

بطور کلی نفی آزادی در جهان امروز بخاطر مناسبات دو گانه «خواص - عوام» سلب شده و همه ملت‌ها با توسل به دموکراسی و سوسیالیسم در صدد نجات از دست سیستم هیولایی آن هستند. امروزه طبقه‌گرایی «خواص — عوام» بزرگترین سرطان زیر یوغ ستم پدیده «دولت — ملت» است که مدرنیته سرمایه‌داری را به اوج قدرت‌طلبی رسانده است. انگار کشورها در نظر ندارند مردمانشان را از این دو گانه که طبقه‌گرایی ترویج بردگی مدرن است، برهانند. در فرهنگ‌های سیاسی همیشه دولت‌ها سعی می‌کنند شیوه‌های پریهاو و جنجالی مفهوم خاص‌گرایی شایسته‌سالارانه را که بشدت دولت محور است، ترویج دهند تا زمینه حاکمیت قطب خواص بر عوام را هموار سازند. مدام صفت‌های مثبت، باشکوه، عاقل پر قدرت، شایسته، سرآمد و لایزال را به طبقه خاص که دولت و خواص هستند، نسبت داده و صفت‌های خام، ضعیفه، ناتوان، پر آشوب، نادان، غیر سیاسی و نامدیر را به عوام که همانا مردم هستند برچسب زده‌اند. تاریخ جوامع در نبرد میان این

فرهنگ دوقطبی^۱ خاص — عام گذشته است. این طبقه‌گرایی و فرهنگ خواص — عوام بصورت شبکه‌ای در تمامی مراتب و عرصه‌های زندگی بشری از اقصای روستایی و کشاورز گرفته تا شهر — دولتی، به‌مثابه نمودهای سلطه مشاهده می‌شود و بخاطر عادت دادن جوامع، دیگر تقریباً بصورت خودکار عمل می‌کند. هرچه خاص و دولتی است را خوب و هرچه عام و مردمی را خام و بد جلوه می‌دهند و ادعا دارند که مدیریت دولتی لاجرم برای عوام‌الناس گریزناپذیر و جبری است. این ذهنیت دولتی، مطلق‌گردانده شده است. این روند ذهنیت‌سازی از دولت کاهنی سومر تا به امروز از سوی مکاتب سیاسی و فلسفی بر بشریت مقید گردانده شده و خاص‌و عام‌گرایی ضمن سلب آزادی، جنگ‌های خونین براه انداخته است. در واقع شرارت دولت بر ایدئولوژی‌ها تحمیل گردید.

قطع یقین، فرهنگ سیاسی — اجتماعی امروزی چنان تنظیم شده که با تعالیم خود مدام به تولید عناصر خاص و عام می‌پردازد و دولت‌ها بر همین خواص خودی نام پرمطنن «نخبگان» نهاده‌اند که لگام جامعه باید بدست آنها باشد. دولت‌های اسلامی به تناسب ذهنیت خاص‌تر خود این قشر نخبه را «اوتاد» می‌نامند که چیزی مثل ولایت فقیه و مجتهدان امروزی است که گویا رتق و فتق امورات جهان بدست این نگهدارنده‌ها است. همه اینها جوامع را به بردگی خودخواسته می‌کشاند. در کردستان در طول تاریخ، امیران و آغاها و در معاصر هم «خاندان احزاب» از قبیل بارزانی‌ها خود را از جنس خواص می‌دانند. خاص و شایسته‌سالاری از سوی افلاطون و فلسفه سیاسی وی به طرز وحشتناکی ترویج داده شد که بازتاب امروزی آن را هم اکنون بر سیستم سرمایه‌داری غرب اروپا می‌بینیم که چگونه در دانشگاه‌های‌شان نخبه‌ها را برای آماج و امیال سلطه خود، پخته می‌کنند. نوعی الیتسم^۲ مدرن که دیگر آخرین آوردگاه ذهنیتی جلوه داده می‌شود و ادعا می‌کنند آوردگاهی پس از آن ممکن نیست. اشرافیت و عوامیت امروزه در کانون همه

^۱ دایکومی

^۲ گروه کوچکی در رأس قدرت و جامعه

خانواده‌ها هم خزیده که نوعی طبقه‌بندی اجباری را برهمگان تحمیل می‌کند. قدرت، ثروت و شهوت سه گانه‌ای برای میزان ارزش‌دهی به این ذهنیت است. حتی علم را هم از پی قدرت و ثروت می‌دوانند. حال، ارزش‌گذاری در این سیستم‌های دولت‌های جهان چگونه است؟ ارزش‌های هر دولت - جامعه‌ای به تبع گرایش‌های ایدئولوژیک قشر ایت دولت مربوطه کشورها تعیین و تحمیل می‌گردد. بعنوان مثال شیوه ارزش‌گذاری در نظام جمهوری اسلامی بر پایه شریعت سیاسی و ولایت فقیه و خواص دولت‌مرد آن صورت گرفته و تحمیل می‌شود که نیروی خاص آن هم بسیج و پاسدار است.

ارزش‌های خاص و عام در طول تاریخ، برخلاف ادعاهای تحقیرکننده، در قبایل آزادانه‌تر از ارزش‌های دولتی امروزه است. در قبایل گذشته هر ارزشی حتی اگر از سوی رئیس و یا معتمد طرح می‌شد، عام می‌گشت و عام‌المنفعه بود، اما امروزه اگر چه در فرهنگ شهری - دولتی ارزش‌ها عام‌گردانده می‌شود، اما بخاطر طرح آن از سوی خواص دولتی، عام‌المنفعه نیست. حتی فراتر از مرز یک دولت، هژمونی‌های جهانی هم همه ارزش‌های سیاسی ملت‌ها را قربانی منافع سلطه خود می‌کنند و صریحا می‌بینیم که سازمان ملل و اعلامیه جهانی حقوق بشر صرفا شعاری محدود به کاغذ هستند. در هر مناسبات سیاسی‌ای، در اولین گام، اعلامیه حقوق بشر زیر پا گذاشته می‌شود. در چنین دنیایی بحث از آزادی انسانیت کار مشکلی است. تمامی این تخریبات از سوی سرمایه‌داری به حساب کارکرد سیاسی - اجتماعی ایدئولوژی‌ها گذاشته شد. کارکردهای ایدئولوژیک را زیر سوال بردند تا بهانه‌ای برای منفی جلوه‌دادن آن بیابند و این کار را کردند که به اعلام پایان ایدئولوژی‌ها از سوی آنها منجر شد. دولت اینکار را کرده در حالی که منفی و منفورترین ایدئولوژی و دوگانه تخریب‌گر است. ایدئولوژی مثبت - منفی را رواج داد. ایدئولوژی‌های منفی در واقع اولین قانونشان رد ایدئولوژی است. با این ترفند، علم و ابزار علمی برای لورفتن چهره طبقه خاص دولت را از میان می‌برند. ایدئولوژی، علم به انسان است و لذا علم را با نابودی ایدئولوژی در پی قدرت و ثروت سرمایه‌داری دواندند. این بیماری حتی کل سیستم‌های ضدسرمایه‌داری چون کوبا، چین، روسیه و ایران اسلامی را مبتلا ساخت.

ما از آزادی سخن می‌گوییم و چگونگی رسیدن به آن. اعلامیه جهانی حقوق بشر هم در همین راستا نوشته شده است. دولت — ملت‌ها ادعا می‌کنند که با تبعیت از این اعلامیه، می‌خواهند حقوق را عام گردانند، طوری که عموم مردم و ملت‌ها از آن بهره‌مند شوند. در حالی که دولت‌ها چنان خصیصه‌ای دارند که هیچگاه نمی‌توانند حقوق مشروع را عام سازند. این شعاری بیش نیست. زیرا شرط عام کردن حقوق و مزایا، حذف پدیده دولت است. آنچه از سوی دولت — ملت‌ها عام گردانده می‌شود، حتی حقوق هم نیست، قوانین خواص‌المنفعه است برای حفظ حاکمیت‌ها و رژیم‌ها. قوانین دولت‌ها در واقع همیشه دارای متمم‌ها و تبصره‌های زیاد در راستای ارضای میل قدرت‌خواهی خواص دولت‌مرد است که صدامت‌دورزدن حقوق طبیعی عوام‌الناس است. وجود چنین سیستم‌های حاکمیتی در کل کشورهای جهان چگونه می‌تواند نقش اعلامیه جهانی حقوق بشر را توجیه کند؟! همه این دولت‌ها نماینده‌ای در دولت بزرگ سازمان ملل برای جهت‌دهی قوانین جهانی خود دارند تا اعلامیه را مدام منسوخ سازند. پس بحث از آزادی جهان‌شمول در نظام‌ها و ذهنیت‌های امروزی محال است. کل مفاهیم نیاز به بازتعریف دارند و لازم است تمدنی دیگر آغاز شود. ارزش‌های پارتیکولار (خاص منطقه‌ای) و یونیورسال (عام جهان‌شمول) بخاطر وجود دولت — ملت‌ها از شکل دوگانه دارای تضاد افتاده‌اند. ضدونقیض‌ها از آنها حذف شده تا مطالبات سیاسی بنا به خواست مردم طرح نشود، بلکه دولت‌های مجری آن را سمت و سو دهند. حال آنکه برای انجام انقلاب نیاز به وجود تضاد جهت نضج مبارزه و نبرد داریم تا تغییری حاصل شود. چنان نیست که مفهوم ایدئولوژی با اعلامیه حقوق بشر در مغایرت مطلق باشد و لذا هر دو تفاوت‌شان در این باشد که ایدئولوژی‌ها از عامه‌گرداندن حقوق جلوگیری کنند. اینطور نیست که مطلقاً ایدئولوژی به خواص خدمت می‌کند، ولی اعلامیه حقوق بشر به مردم. در اینکه اعلامیه مردمی است، شکی نیست، ولی ایدئولوژی را ضد آن دانستن بزرگ‌ترین تحریف است. زیرا اعلامیه جهانی حقوق بشر خود نوعی ایدئولوژی است. خود اعلامیه، حقوق جهان‌شمولی — مفرد (خاص) را برای ملت‌ها و اعتقادات پذیرفته است. پس ایدئولوژی‌های

دموکراتیک برای دموکراتیک کردن اعلامیه جهانشمول ضروری هستند. لذا باید به حسب همین کارکرد، میزان آزادی خواهی ایدئولوژی‌ها را سنجید. چهار دولت حاکم بر کردستان و دولت اقلیم جنوب کردستان در معنای اصلی فلسفه سیاسی حقیقت‌گرایانه، کاملاً بر ضد آزادی عام‌گرایی مردمی هستند و محوریت ذهنیت ترویجی آنها، خاص‌گرایی و الیت (دسته، گروه) است. تا وقتی که خاص‌گرایی دولتی از میان نرود، حقوق اجتماعی حاصل نمی‌شود. حتی کمونیست‌ها که ادعا می‌کنند آخرین مرحله پیشرفته سوسیالیسم هستند، اگر از مدار قدرت و خاص‌گرایی آن خارج نشوند، نمی‌توانند ادعای آزادیخواهی داشته باشند و بگویند ما حقوق را از حالت فردی — لیبرالی خارج و عامه می‌گردانیم. امروزه غیر از حزب کارگران کردستان، هیچ تشکل و حزبی کردستانی — جهانی نتوانسته از خاص‌گرایی دولت‌محور که در تباری با آزادی است، رهایی یابد. هر حزب اعضایی را برای خود دست و پا کرده و علی‌رغم نفی مبانی ایدئولوژیک‌شان، نوعی خاص‌گرایی و الیگارشی را در زمینه انقلاب کردستان به وجود آورده‌اند که آخر سر، سر خود آنها را هم خواهد خورد. فراموش نکنیم که همین خاص‌گرایی جریان‌ات انقلابی موجب شکست انقلابات سوسیالیستی روسیه، چین و کوبا شد و مسلماً سرنوشتی غیر از این هم در انتظار جریان‌ات کردستانی نخواهد بود. اگر این روند ادامه یابد، جوامع وحشتناک‌تری شکل خواهند گرفت که مدام بخاطر سیستم خاص — عام‌گرایی طبقاتی، مناسبات شبان — رمگی را دامن خواهند زد. مبحث کلام ما، ادراک شیوه‌های آزادی سیاسی - اجتماعی است که نباید مدام از سوی هر جریان خامی نشخوار شود.

تمامی مجامع از فرد و جامعه تشکیل شده‌اند. این دو مقوله ارتباطی با طبقه‌بندی خاص — عام دولتی ندارد، ولی لیبرالیست‌ها به نوعی با طرح حقوق لیبرالی، حقوق فردی را تضييع و قوانین خود را محترم‌تر از اجتماع‌گرایی سوسیالیستی عنوان می‌کنند. لیبرالیسم، فرد دوستی و حفظ حقوق فردی را رایج نمی‌سازد، بلکه خواص دوستی و ترویج حقوق خاص‌گرایی را دامن می‌زند. در دولت‌های لیبرالیستی سعی می‌شود هر فرد به یک خاص بریده از دیگر افراد مبدل شود و از میان این خواص، خاص‌های خاص‌تری شکل دهند

که نظام حاکمیتی لیبرالیستی را اداره کند و در رأس هرم و دولت قرار گیرد. لیبرالیسم، خاص‌گرایی مدرن است که بدتر از آریستوکراسی^۱ افلاطونی می‌باشد. به لحاظ معنایی و فلسفی، فرد و جامعه لازم و ملزوم یکدیگرند، اما خاص و عوام نه. زیرا خاص‌گرایی با فرددوستی طبیعی منافات دارد و همانطور عام‌گرایی هم با جامعه‌مردمی. دوگانه طبقاتی خواص — عوام نامتوازن، انحرافی و حاصل تمدن هفت هزار ساله مردم‌محور است. فردمداری طبیعی با جامعه‌گرایی منافات ندارد، ولی لیبرالیسم و ایندیویجوالیسم (فردپرستی افراطی) با سوسیالیسم ضدیت قطعی دارند. همه ادعای حفظ حقوق آزادانه فرد را دارند، اما لیبرالیسم فریبکارانه است. اعلامیه جهانی حقوق بشر اگر ادعا می‌شود فردمدار است، به این خاطر است که حقوق همه افراد را مغتنم می‌شمارد، اما به معنای لیبرالیستی و یا ایندیویجوالیستی بودنش نیست. برعکس بخاطر خصیصه سوسیالیستی‌اش است.

آنچه موجب می‌شود که روابط شبان — رمگی از سوی فرهنگ و ذهنیت خواص - عوام دولتی به اوج برسد، وجود اندیشه‌ها و حقیقت‌گرایی‌های مطلق است. کل خسران‌های این ذهنیت برده‌وار به حساب ایدئولوژی گذاشته شده است. آن هم ذهنیت‌هایی که کثرت‌گرایی دیالکتیک را طرد و تعیین‌گرایی یا جبر‌گرایی و وحدانیت سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک را بر عوام تحمیل می‌کنند. همه این ایدئولوژی‌های کلاسیک، مغل آزادای و یا محدودکننده آن هستند. آنها صرفاً یک راه مطلق بشدت انتزاعی و مجرد را ارایه می‌دهند، همانند نظام جمهوری اسلامی ایران. آزادی در چنین جوامعی به لحاظ ایدئولوژیک نقض و سلب می‌شود. این نوع ایدئولوژی جهانی، بویژه خاورمیانه‌ای است. اما در قطب مخالف آن، وحدت‌گرایی مطلق که تنها یک رویه را ارایه می‌دهد و آن را سرمشق زندگی مردم می‌سازند، کثرت‌گرایی بی‌حد و مرز آزادی هست که خاص جوامع لیبرالی غرب است. اندیشه غربی پس از سربر آوردن قارچ‌گونه جریان‌های مدرنیته سرمایه‌داری بر بنیان لیبرالیسم، در واقع تعریفی دیگر از آزادی با لعاب

^۱ شایسته‌سالاری

کثرت‌گرایی ارایه داد که سرمشق آن تعریف، تعریف آیزایا برلین^۱ از آزادی است. او آزادی را در قالب دو مفهوم مثبت و منفی در حوزه سیاسی تعریف کرد. در حالی که در عصر او جدال لیبرالیسم و ماتریالیسم یا مارکسیسم به اوج رسیده بود. محافل فکری لیبرال غرب مقالات چهارگانه آیزایا برلین در مورد آزادی و سمت و سوی آن را شاهکار فلسفی قرن بیست عنوان کرده و بر طبل جنجال و تبلیغات خود کوبیدند که «این، نهایت تعریف جامع آزادی است». تعاریف متعدد و مشوش برلین از آزادی هرچند با دو عنوان مثبت و منفی بزرگترین تحریف است، اما با ترفندهای لیبرالیستی بر کرسی نشانداده شد و می‌توان ادعا کرد که در واقع این مقالات برلین بودند که به عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر پذیرفته شدند، نه اعلامیه رسمی سازمان ملل، اگرچه رگه‌هایی از مفاهیم برلینی از آزادی در آن دیده می‌شود. اینکه این ذهنیت لیبرالیستی اختاپوس‌وار بر کل کره زمین بال‌گسترده، ناشی از پشتوانه دستگاه هژمونی انگلیس — آمریکا از آن بود. با تبیین علمی این ذهنیت می‌توان اثبات کرد که نوع آزادی تبلیغ‌شده در دولت — ملت‌های کشورهای جهان، عمیقاً نفی آزادی و سرگردانی نسل‌های بشر بدنبال سراب پوچ آن است.

ارایه ۲۰۰ تعریف از آزادی از سوی برلین، در واقع نمودی از شکل‌گیری قریب ۲۰۰ کشور و دولت — ملت لیبرالیستی در جهان است که دریای بیکران مفهوم آزادی را گل‌آلود و با خیال آسوده از آن ماهی اذهان صید می‌کنند.

برلین جمله بسیار مشهوری دارد که در واقع به وجود دو انسان اندیشمند در طول تاریخ بشریت اشاره می‌کند. هژمونی جهانی هم این جمله را طلایی جلوه و رواج داده تا ورد زبان همگان شود. زیرا آماج سیاسی آنها را برآورده می‌ساخت. برلین می‌گوید دو نوع انسان اندیشمند داشته‌ایم «یکی همانند روباه و دیگری همچو خارپشت». نظر او این است که «روباه چیزهای بسیاری می‌داند، اما خارپشت یک چیز بزرگ» و خارپشت تنها به یک سیستم واحد تکیه می‌کند که تمامی تینات جهانی خود را مطابق ویژگیهای آن سیستم انجام می‌دهد. این دسته، ایدئولوژی‌گرا هستند و از نظر برلین با دسته روباهان که

^۱ تئوریسین بریتانیایی مدافع لیبرالیسم (۶ ژوئن ۱۹۰۹ - ۵ نوامبر ۱۹۹۷)

«عقل و خردگرا» هستند، قطب مخالف می‌باشند. او می‌خواهد ادعا کند که چپ‌گرایان سوسیالیستی به‌مثابه خارپشت هستند که مطلق‌گرا می‌باشند و حقیقت و اخلاق را ارایه می‌دهند، اما راست‌گرایان لیبرالیست همچو روباه که سمبل کثرت‌گرایی می‌باشد و البته منظور او نسبی‌گرایی^۱ این دسته نیست. برلین با این طبقه‌بندی سمبلیک، هر کوتاه‌فکری را فریب داد. چه بسا او، آفرینش نسلی از انسانهای لیبرال کثرت‌گرا، ولی بدون قاعده و قید و شرط بود که هدف خاصی را دنبال نکنند تا در دستگاه هژمونی لیبرالی دست و پاگیر نشوند. مفهوم کثرت‌گرایی برلین که آزادی بی‌قید و شرط است و با مفهوم بدیل کثرت‌گرایی فلسفی فاصله‌ها دارد، افشاکننده مقاصد سیاسی او در برابر واحد‌گرایی و اپس‌گرای ایدئولوژی‌های کلاسیک است که هر دو رویه در شرق و غرب جهان فجاج زیادی به بار آورده‌اند. سرمشق این ذهنیت لیبرالی «هرچه را بخواهم، هرچه را انجام دهم و هرچه را بگویم» می‌باشد که البته چنین آزادی مطلق در کیهان وجود ندارد و حتی خود برلین بر آن واقف است، اما بدان اقرار نمی‌کند. این است که آزادی را مثبت و منفی تعریف می‌کند که خود اقراری ضمنی است. منظور او از کثرت و تنوع‌گرایی، شکل‌گیری رفتار لیبرالیستی در فرد است، نه اصلاح ذهنیت. در لیبرالیسم، دیگر همه همانند روباه مکار، هر آنچه متناسب منفعت و میل‌شان باشد، انجام می‌دهند. این میل زیاده‌خواهی بعنوان الگوی رفتاری در حتی ایدئولوژی‌ها و سیستم‌های ضدلیبرالیستی چون شوروی، ایران و چین هم نفوذ کرد، چون سیستم سیاسی دولت — ملت‌ها آن را همراه خود نفوذ دادند و پس از تبدیل شاهنشاهی‌های استبدادی به جمهوری‌ها، فراگیر شد. فرد لیبرالیست در برابر طوفان‌های پرتلاطم بی‌قیدوبند کثرت‌گرایی قرار گرفت تا هر لحظه همچو بیدی در برابر هر بادی بلرزد و قالبی ثابت نداشته باشد که مانع از تبعیت او از سیستم سلطه لیبرالی^۲ در مدرنیته سرمایه‌داری شود.

^۱ نسبی‌گرایی نام آموزه‌ای واحد نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از دیدگاه‌هایی را شامل می‌شود که رأی اصلی در آن‌ها این است که بعد محوری تفکر، تجربه، ارزیابی و حتی واقعیت وابسته به چیزی دیگر است.

^۲ در این کتاب به معنای قدرت منفی است.

این سیستم با تعریف لیبرالیسم به مثابه آخرین مرحله از آزادی بشریت، فرد را چنان تنها می‌کند که گرفتار ایندیویجوالیسم یا تفرد و حشمتناک سازد. تفردی که فرد را به نهیلیسم و پوچی می‌رساند که مدام احساس کند پا در هوا و تنها و بریده از زمین و زمان است. فردی که به طرزی هراسناک خود را تنها می‌داند. حتی تئورسین‌های خود لیبرالیسم با طرح پیش‌بینی‌های مغرضانه خود می‌گویند چنین فردی در سال ۲۰۵۰ شکل خواهد گرفت که دیگر هیچ اعتقاد و باوری نخواهد داشت. پوچ پوچ و تفرد محض. از هم‌اکنون ملت‌ها را به این آینده شوم عادت می‌دهند و قانع می‌سازند.

حال که ربع اول قرن بیست‌ویکم را پشت سر گذاشته‌ایم، مبرهن و عیان است که با چه طوفان‌هایی رودررو هستیم و الگوهای آزادی چگونه به انحراف کشیده و مفاهیم آن تحریف گشته‌اند. لذا تعریف مفاهیم آزادی و بازگشت به تبار اصیل آن، شرط طی طریق آزادیخواهی است. تألیف حاضر سعی در به چالش کشیدن مفاهیمی دارد که سرمایه‌دارانه و لیبرالیستی هستند و ادعا می‌شود که «آفتاب آن هیچگاه غروب نخواهد کرد». در قرن گذشته ادعا شد که آفتاب استعمار غروب نمی‌کند، ولی طلوع و غروب آن از انگلیس به آمریکا جابه‌جا شد و میراث‌دار برلین انگلیسی هم، خواص آمریکایی هستند. از یاد نبریم که خورشید مبارزات دموکراتیک — مردمی هم هیچگاه غروب نکرده و پاینده است، اما در کردستان.

در بخش اول کتاب حاضر به بررسی این مفهوم اساسی در مورد «سیاست» پرداخته می‌شود و تبیین می‌گردد که «سیاست در نقاب، ولی چهره عریان است». سعی می‌شود اثبات گردد که سیاست همیشه دارای یک متن استراتژیک است که مدام بنا به دستورالعمل فوق‌الذکر در انحصار می‌باشد. تا به امروز تعاریف سیاست، کلاسیک بوده است. در واقع پیچیدگی سیاست آنگونه نیست که عامه‌مآبانه تصور می‌شود. «سیاست سلطه، همیشه چهره در نقاب دارد و تا هژمونی جهانی پیش می‌رود». مخلص کلام اینکه پدیده دولت یک فریب بزرگ و خود دولت، نقابی برای هسته انحصارگر سیاست است. روسای جمهوری‌ها و کابینه‌های دولت‌ها همه، خیمه‌شب‌باز هستند، زیرا سیاست به دست

عناصر پنهان پشت پرده می‌باشد. این روند به سنت دیرینه دولت مبدل شده است و «هسته انحصار» تمامی انقلاب‌ها را پس از رسیدن به اوج و حاکمیت، می‌بلعد. تری که طرح می‌کنیم برای اثبات این مدعاست «این فرد نیست که حکم می‌راند، بلکه سیستم است. اراده فرد و جمع هر دو از میان رفته و اراده الیگارشیک دست قدر می‌یابد». این سنت از زیگورات‌ها تا به امروز تداوم یافته و باید با نابودی آن به ده هزاره از حاکمیت دولتی پایان داد.

در **بخش دوم** یعنی «ایدئولوژی» به تعبیری نوین و دموکراتیک بر ریل دیالکتیک رفتار سیاسی — اجتماعی پرداخته می‌شود. طوری که از مفاهیم خام و پاک ایدئولوژی دفاع شود و معانی ثقیل و بغرنج دستکاری شده دولتی هم حذف گردند. این اقدام برای تصفیه گرایش‌های ایدئولوژی است که در قالب دولت، دیالکتیک تغیر و تحول را در جوامع آشفته ساخته‌اند. سعی بر این است که تفهیم گردد که ایدئولوژی همان سازوکار گفتار، پندار و کردار است که ارزشمندی آن به دیالکتیک بودن است، لذا ایدئولوژی را نمی‌توان رد کرد. زیرا سرنوشت جهان و بشریت به مثابه تشکل‌های اجتماعی بسته به وجود ایدئولوژی و پیشبرد آن است نه حذف و نابودی. جهان هیچگاه خالی از ایدئولوژی نبوده و نیست. ایدئولوژی‌های ناقص با تعاریف سست و غیرجهانشمول و دولتی قطعا نابود خواهند شد، اما ایدئولوژی مفهومی و خام اصیل، خیر. ارزش ایدئولوژی به اندازه هستی و وجود توأم با زمان است.

در **بخش سوم** مسئله «دیالکتیک» که به معنای «حرکت» در وجود کل مفاهیم و هستی‌ها است، طرح و نوع سیستمانه مدرن و پویای آن تشریح می‌گردد. مفهومی که روح جهان و پایداری آن است. در طی تمدن انسانی ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌ها هر کدام به تبیین و تأویل ناقص و یا انحرافی مفهوم دیالکتیک پرداخته‌اند که سعی می‌شود نموده‌های بارز دیالکتیک کوانتومی اوجالانی در برابر نموده‌های کلاسیک و دُمده به گفتار درآورده شود. توجه به دیالکتیک می‌تواند به تقویت ایدئولوژی برای سامان حیات جوامع در گذر پدیده زمان بیانجامد و بر پایه استدلال منطقی از دوگانه‌های عالم و آدم از

تخریبات اندیشه انسانی جلوگیری نماید. دیالکتیک کوانتومی تمامی مناسبات و روابط علوم در طول تاریخ را منسوخ و از حالت اضداد مخرب به صورت اضداد همگرای پیشرفت‌دهنده تغیر شکل می‌دهد. این اتفاق در فلسفه عبدالله اوجالان افتاده و مناسبات پدیده‌ها و دوگانه‌ها به شیوه‌ای اعجاب‌انگیز سامان یافته است. در این فلسفه، جدالهای قدیم و جدید بشری به‌مثابه تزی بی‌بدیل به مبارزه ناب دیالکتیکی که همیشه مولد است نه نابودگر، جلوه می‌کند.

بخش چهارم، بخش شرح مدرن از هستی است که در آن، مقولات ماتریالیسم و متافیزیک به‌مثابه دوگانه‌های نامأنوس مفهومی مورد گذار قرار گرفته و در هیأت سنتزی اوجالانی تعالی داده می‌شوند. کل کیهان در قالب ماده - انرژی، انسان - ایده، هستی - خلأ، مفرد - کیهانی و معنا - ماده تعریف و نوع برخورد منعطف ضدجبر گرایانه رد می‌گردد. تسلط بر دوگانه‌های هستی که انسان بصورت فیزیکی و اندیشگی مدام در حدفاصل پر هول‌وولای آنها قرار دارد، هنری است که اوجالان توانسته پیشبرد دهد. خروج موفق از امتحان دوگانه‌ها، تضمین‌کننده حیات است و این مقال سعی می‌کند تشریح نماید که لغزیدن به جانب یک قطب دوگانه‌ها خطایی مرگبار است. زندگی‌ای که دچار این لغزش‌ها شود، ضایع می‌گردد، زیرا هستی، تجردبردار نیست و عاری از آن می‌باشد. کل مناسبات دوگانه‌ها، روابط اجتماعی را شکل می‌دهند. پس جامعه‌ای موفق است که از فازهای مختلف هستی به شکلی معنایی - فیزیکی گذار کند و وارد حوزه دوگانه بعدی شود. لذا نوع نگرش به هستی مهم است نه پی‌بردن صرف به ماهیت آن. درک روابط آن حیات را نجات می‌دهد. در این بخش به تبیین روابط دوگانه‌ها می‌پردازیم که مسلماً گذاری از تعاریف فلاسفه با توجه به گرایش‌های مکتبی آنهاست.

در بخش پنجم، تعریف صحیح آزادی و روش دستیابی جوامع به آن، طرح موضوع اصلی را شکل داده است. لذا سعی شده تعاریف مشوش و غامض کنار گذاشته شده و ضمن رد برخوردهای مثبت و منفی گرایانه نسبت به مفهوم آزادی، روش منطقی

خارج از استدلال‌های قیاسی^۱ و استقرایی^۲ صرف بی‌بنیان بدست داده شود. همچنین توازنی میان آزادیهای فردی و اجتماعی برقرار و نقش قدرت در تضییع آن افشا گردد. اوجالان ۱۲ مسئله اجتماعی پایه‌ای را برشمرده که تاکنون بشریت موفق به گذار از آن نشده و مدام موجب تکرار سیستم‌های سلطه و ظالمانه گشته‌اند. روش آزادی، روش گذار معنایی و عملی از این مسایل دوازده گانه است که باید با انقلاب پارادایمی تحقق یابد. بکار انداختن موتور هوش جمعی در برابر هوش یک گروه خاص سلطه‌گر که حکومت را قبضه کرده‌اند، کار انقلابی‌ای است که تنها با ارتش و جنگ ممکن نمی‌گردد و نیاز به تحول ذهنیتی دارد. تنها راه نجات، توسعه سیاسی شناخت مردمی در برابر تعریف گمراه‌کننده سیستم سیاسی لیبرالیسم است که تمدن مدرنیته سرمایه‌داری را به تمدن دموکراتیک تغییر می‌دهد. صحیح‌ترین روش، عمل به فرمول دیالکتیک تز، آنتی‌تز و سنتز، آن هم فراتر از تأویل‌های مارکسیستی، هگلی و لیبرالیستی است.

بخش ششم، تفسیر نوین از معنای «شناخت» است. مسئله‌ای که با سربر آوردن پست‌مدرنیسم آشفته‌تر و عواقب آن دامنگیر جوامع شده است. هربار که شناختی کسب شود، انقلابی ذهنیتی شکل می‌گیرد. الگوهای دینی، علمی و سیاسی، از جمله الگوهای خاص ترویج داده در حوزه شناخت هستند که تخریبات بشری از آنها ناشی می‌شود. در این میان، علم با منش خردگرایی بیشترین خسارات را وارد آورده است. روش‌های تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی در مصاف تاریخی خود علیه یکدیگر تباهی به بار آوردند و نسبی و مطلق‌گرایی در شناخت را هم آخر سر روشن‌ساختند. منطق کوانتومی در این اثناء بر جدال جریانات فکری افزوده و تشمت فکری عامل فلج‌ذهنی در دوران حیات ماشینی شده است. زبان ریاضی بر بنیان فلسفه مکانیکی ناشی از این نوع حیات، قاعده بازی معنایی را به بازی ابزاری تغییر داده و راه از چاه تشخیص داده نمی‌شود. حقیقت و دانایی بعنوان دو مفهوم در تئوری شناخت در این مقال تفسیر شده و وضعیت دانایی

^۱ گواه آوردن و استدلال بصورت برآورد.

^۲ ادراک عینی و تجربی

بشری به سمت وسویی شفاف جهت‌دهی گشته است. بزرگترین شناخت، شناخت اجتماعی برای جبران ناشناختگی کیهان عنوان گشته. شناخت بر این پایه، ارزشمند تلقی و تئوری آن وضع شده است.

در **بخش هفتم** به جدال‌های بیهوده بر سر بود و نبود حقیقت و انکار سیاسی آن پایان داده می‌شود. کشف حقیقت اجتماعی با توسل به شهود حسی و عقلانی و تشریح سامانه نظام‌مند تفکر بشری برای ادراک خود و جهان در قالب یک جهان‌بینی نسبی‌گرایانه که میرا از هرگونه جبرگرایی است، بهترین برخورد با قضیه دانسته شده است. صدور احکام قاطع و نیز رد و نگرش‌های سوسیالیستی که فرد و جامعه را از حقیقت‌های کاذب لیبرالیستی برهاند، ترویج داده شده است. اثبات می‌شود که حقیقت ریشه‌ای تاریخی دارد و شاخه‌های سبز آن ثمری برای آینده است که انسان را از چاله سیاه مسیر معرفت نجات داده و نگاه او را به سپیده و افق بازمی‌کند. برخی مهندسی‌های اجتماعی، مخرب حقیقت‌ها هستند و بیشتر برخورد سیاسی است که نامعلوم است. طبیعت بصورت دست‌نخورده، ناب‌ترین حقیقت است و شناخت و عدم شناخت آن برای ما مسئله است نه کیهان و چون آزادی و معنا برای نوع بشر مهم است، حقیقت هم ارزش جستجو می‌یابد. ضدیت با حقیقت تنها ترویج حقیقت‌های منفی بر ضد حقیقت‌های مثبت است. راهکارهای وصال به حقیقت ماهیت آن را می‌نمایاند. حقیقت از نیچه تا معاصر با آشوب و سرگردانی رویارو گردانده شده و باید حقیقتی دیگر پیش پا گذاشته شود.

در **بخش هشتم** شرح جوانب «روانکاوانه» ذهنیت اجتماعی است. روانکاوی صرفاً محدود به هوش و توان مغزی نیست که رفتارهای مختلف شخص را در واکنش با جهان خارج شکل دهد، بلکه اساساً این ارتباط آن با مقوله منطبق است که روحیات حساس وی نسبت به جهان پیرامونش را تنظیم و واکنش‌های متنوع فرد را موجب می‌گردد. مسئله اساسی، نگرش پدیداری صرف گسسته از کل در روانکاوی است. لذا بیماری «واقعیت - شناخت» جریان پست‌مدرنیسم و مدرنیسم به روانکاوی و نظریات آن سرایت کرده است. در این بخش سعی می‌گردد نشان داده شود که فاکتورهای عملی اثبات شده ناشی از

رفتارهای مدرن تر که در فلسفه عملی اوجالانی شیرازه گرفته‌اند، در واقع فروپاشی بخش زیادی از سازوکار روانکاوی است. این شیوه، خاص شرقی است و دلیل اساسی آن هم تفاوت فرهنگی — جهان‌بینی و رفتار حیاتی می‌باشد. در این شیوه، اجتماع به غایت کلی است که فرد را در برمی‌گیرد و تعالی می‌بخشد، لذا محوریت صرف فرد معضل‌دار را در روند شناخت حذف نمی‌کند، اما در اولویت‌های خاص خود حتی اگر ثانوی باشد، قرار می‌دهد. پرهیز از نوعی علم روانکاوی که سرمشق ندارد و خود نیز غامض و مبهم باشد، اصل اساسی تفسیر حاضر است. این رویه غیر علمی روانکاوی، منطبق را فروپاشیده و برخوردار از اسطوره‌های مدرن‌مآب دارد که باید ترک شود. بیماری‌های روانی به دلیل منطق و نگرش خاص روانکاوی از وجود فرد بیمار خارج گردانده و در اجتماع تزریق می‌شود که اقدامی در حد جنایت است. مسئله دیگر، هسته قراردادن انرژی فیزیکی - فکری در نگرش به همه چیز است. روانکاوی نباید چه آگاهانه و چه غیر آگاهانه بیمار را در جایگاه ابژه قرار دهد و شبیه ابزار لابراتوار سازد، بلکه باید به اراده او اعتقاد داشته باشد. روانکاوی اوجالانی، عظیم‌ترین روانکاوی عملی است که تفسیربردار است.

بخش نهم که بخش پایانی است، مربوط به توضیح رابطه میان انسان و طبیعت و گریز از پرداخت‌های ابژه‌گرایانه^۱ نسبت به یک «فرد هستی» است. جهان اجتماع، عالمی فراتر از کیهان است که همین امر موجب غرور و تکبر نوع بشر نسبت به دیگر موجودات و طبیعت شده است. استعمار طبیعت و موجودات غیرانسان پس از مبدل شدن به فرهنگ، تبعاتش متوجه جامعه گردانده شده و روح مالامال سوسیالیسم در درندشت لیبرالیسم تنها حیوانی وحشی می‌شود که شکار می‌کند و یا شکار می‌شود. در این بخش به دلایل تاریخی و معاصر این بیماری پرداخته و تفسیرپردازی مقرون به شناخت دیالکتیک ارایه می‌گردد. اقتباس بدون تغییر تم‌های طبیعت و بکارگیری آن در حوزه جامعه انسانی امروزه در حد جنایت انجام شده و هدف اساسی، طرح تئوری گریز از محور این شرارت است. اصول کوانتوم اگر بصورت نسبی‌گرایی منطقی و روشمند در سامان دادن ذهنیت و حیات

^۱ عین‌گرایی

بشری مورد استفاده قرار گیرد، می‌تواند به عصر پوزیتیویسم پایان و دوره‌ای طلایی از شکوفایی ذهن و کیهان را پیشبرد دهد.

فصل اول

سیاست

سیاست politics دانشی است که از polis= «شهر» و مناسبات عرفی «شهروندی» بحث می‌کند. چه بسا فرایند تصمیمی جمعی را سیاست می‌گویند. سیاست، فعالیت و کارهایی است که برای رسیدن به آزادی صورت می‌گیرد اما نه بر اساس قانون بلکه اخلاق. چرا که مدیریت قانون، سیاست نیست، اداره کردن است. سیاست و سوسیالیسم از اداره‌گی و بروکراتیسم بدور می‌باشند. هکذا سیاست یک فعالیت اجتماعی- کمونی است و در حیطه فردی محض، محلی از اعراب ندارد. برخلاف تعریف آنارشیست‌ها و لیبرالها، سیاست به معنای رقابت اجتماعی با اتکای به زور نیست؛ زیرا این مفهوم خارج از نظام‌مندی دموکراسی است و با آن تعارض معنایی دارد. برخلاف نظر غربی‌های اروپا محور مفاهیم آزادی، فلسفه و سیاست، برآورده اندیشه‌گی ناب یونانیان نیست. گرچه واژه سیاست در زبان‌های اروپایی – یونانی به پلیس یا دولت- شهر گفته می‌شد، اما هنر و علمش صرف یونانی نیست. حتی از نظر تاریخی هم یک نوآوری یونانی نیست. باید سیاست از نو تلفظ و تعریف شود. می‌توان ادعا کرد که سیاست، هم به لحاظ معنا و هم به لحاظ روند انحراف یافتگی از یونان شروع نشده. حتی می‌توان گفت که بدعت یونان در بسط انحراف و نظام دوگانه معنایی— عملی آن بوده است. به بسط این نظریه پردازیم:

همانطور که می‌دانیم سیاست معادل واژه politics می‌باشد که این واژه خود برگرفته از polis = «شهر» است. واژه سیاست عربی است و از «سئیس» به معنای غیرسیاسی «رام کردن اسب» است. پس حول معنای اصطلاح شهر — پلیس امروزی چه نظامی دور می‌زند؟! تا زمان یونانیان، بویژه تا پایان یافتن هنگامه دولت-شهرها، بویژه نسل دولت‌شهرهای یونان (همانند آتن و اسپارت) هر امر «سیاسی» در تعارض با «فردیت» و «خصوصی بودن» و چه بسا مترادف با «اشتراک» و «عمومیت» بود. در بطن این اشتراک و اجماع بود که سیاست معنا می‌یافت؛ ولی در آخرین نسل دولت‌شهرها، یعنی آتن و اسپارت، به تدریج امر سیاسی در رویارویی و جدال با مفهوم همگرایی قرار گرفت؛ زیرا پیشتر گروه‌های سیاسی، منافع و مصالح عمومی گروه مقابل را رعایت می‌کردند، اما در یونان، مفهوم رعایت — که بیشتر در قبیله‌ها و روستاها غالب بود — جایش را به «رقابت» یعنی چیرگی گروهی بر گروه دیگر داد؛ یعنی «رام کردن جامعه». از این پس politics که همان سیاست بود، در برابر «دموس» که ریشه دموکراسی می‌باشد، قرار گرفت. بانی چنین روشی از شهرداری یا کشورداری که امروزه هنوز به لحاظ فلسفه سیاسی به آن پی برده نشده، خود افلاطون است. افلاطون بزرگترین «انحراف» را در علم و عمل سیاست به وجود آورد. تمامی این مناسبات نوعی نظام آموزشی فوق سختگیرانه و برده‌ساز بود. این نوع انحراف، و رسیونی از پروتوتیپ نظام سیاسی زیگورات-سومری بود. شکل پیشرفته‌تر و پیچیده‌تری از انحراف سیاسی شد. در زهدان دولت — شهر یونانی قدرت‌مداری شهرگرایانه حول محور بازار تولد یافت. مرحله‌ای نوین از «سیاست، قدرت» در رستنگاه آتن — یونان ظهور گرفت. مصالح عمومی، جایش را به منافع خصوصی داد. البته منظور، منافع خصوصی صرف فردی نه بلکه منافع «یک» گروه و عامل قدرت است. نظم دولت بلوغ می‌یابد و عرصه سیاست انسانی متهوع‌تر می‌گردد. کی می‌تواند از اهرم‌های فلسفه‌بافی افلاطون و ارسطو حاشا کند. آریستوکراسی افلاطون مرحله‌ای پیچیده‌تر از این بغرنج‌سازی سیستماتیک سیاسی شد. مفهوم سیاست را زنان آفریدند اما توسط سومریان، ساسانیان و یونانیان در دو دوره زمانی متفاوت، غصب و تحریف شد. چه بسا دشمنی

بی‌محابا و سرسختانهٔ سومری با عشتار و اعدام و تکه‌تکه کردن ساپور (زن شاعر یونانی) توسط یونانیان، روایت این سرنوشت اندوهبار قتل «سیاست و زن» می‌باشد، آنچه یادی از آن نمی‌شود!! پس از این دوران بود که سیاست— که به معنای تعامل با دیگران بود— به حوزه صرف قدرت و حکومت تقلیل داده شد و حتی آن را به «مؤاخذة و تنبیه» معنی کردند. چه زیرکانه است: پلیس یعنی شهر و پلیس شهر را تنبیه می‌کند، شکنجه می‌دهد و می‌آزارد!! از دوره سومریان و آغاز هیرارشی به بعد تا معاصر در حوزه سیاست، تنها یک متن استراتژیک بر مفهوم معنا— عمل سیاست بال گسترده است. در زیگورات، سیاست یعنی رابطه بردگی؛ در یونان، از نظر افلاطون تسلط آریستوکراسی است؛ در اسلام غزالی فتوا می‌دهد: سیاست یعنی دروغ؛ در معاصر، سیاست یعنی اراده به قدرت با اتکای به بازوی رقابتی زورمداری در پشت پرده کاپیتالیسم. این، متن استراتژیک حاکم است. واقعیت این است که «سیاست در نقاب، ولی چهره عریان» است. متن استراتژیک فوق‌الذکر، دستورالعمل انحصار سیاست است. تمامی مرزهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، هنری و غیره برداشته شد و عرصه‌ای نمانده که از گزند این عامل هولناک در امان باشد. کانون توجه را «دولت» قرار داده‌اند که پدیده‌ای کاملاً انحرافی است. این کانون، مواد و داده‌های ویژه و خاص خود را دارد. در حقیقت: عامل سیاست‌گذار در پشت پرده قرار دارد و عامل سیاست‌مدار بر روی صحنه، عیان. نمایشی کاملاً ماهرانه و ساحرانه. دماغ‌کوژی این دو عامل، بقای جامعه مطلوب مردم است!! سر فروردن در طناب خشوع و خضوع مقدس‌مابانه سیاست، بهایی است که همه مردم باید در زندگی خود به این لویاتان بپردازند. انگار شخصیت‌های ضحاک— ازدهاک بر روی صحنه به بازی می‌پردازند! دیگر نمی‌توان گفت که ناآگاهی سیاسی موجب تباه کشور می‌شود؛ بلکه باید گفت که ناآگاهی در خصوص عامل سیاسی موجب تباهیست. خلع سلاح ذهن جامعه، توسط دولت. سیاست متعارف کنونی دوچهره است. چهره‌ای در نقاب و چهره‌ای در انظار. حتی می‌توان داعیه این را داشت که چهره در انظار بی‌نقاب است، اما چهره پشت پرده در عین حال نقاب‌دار هم هست، ما این را «سیستم» می‌نامیم. در غرب، خدای

دو چهره ژانوس مظهر قدرت بوده. دو پهلویی، دورویی و دو آتشگی از خصایص ماهیتی سیستم سیاسی کنونی می‌باشد. باید توجه داشت که با این بیانه وارد عرصه مفاهیم فلسفه می‌شویم. در حوزه فلسفه سیاسی، ماهیت راستین سیاست چیست؟!

پس از ماکیاوولی، سیاست، هنر بهتر و آسان‌تر زیستن است و بر بنیانی اخلاقی، یعنی اخلاق در ستکار و نیک‌زیستن استوار نیست. اوج این نوع سیاست، فلسفه سیاسی پراگماتیسم^۱ است که جهت آسان‌تر زیستن تنها به منفعت فکر می‌کند و برای منافع خود تمامی اصول، مبدأها و قواعد را از میان برمی‌دارد.

بازی سیاسی معاصر، از صحنه‌ای جهانی برخوردار است. پرده‌ها برافتاده‌اند و شعبده‌بازی شعبده‌بازان در خیمه‌شبگاه لیبرال‌ها پرزیم و رزم است. در خیمه‌شب‌بازی، پشت پرده مات است و سناریونویس رو در نقاب دارد. پنجه‌های قانون و حقوقش بسیار ظریف در رمه‌گاه، عروسکان را به بازی وامی‌دارد. بر صحنه سیاسی جهان، نیروهای مرموز گلوبالیست حکمران بی‌چون و چرا هستند. معتقدیم که فرمول فلسفی نوینی برای برانداختن نقاب‌ها لازم است. آنچه فوکو و امثال والرشتاین در خصوص فلسفه قدرت و سیاست به قلم صنع در آورده‌اند، انگار عظیم اما ناکافی است. «حکومت ظالمانه دولت بر مردم» تعریفی بسیار کلاسیک و مبتدی است. تعریف نوین باید مطابق پیچیدگی بغرنج سیستم سیاسی باشد. فرمول نوین این است: این سیستم است که حاکم و فرمانروای مطلق است، نه فرد.

در بسط و تشریح این فرمول تلاش می‌کنیم. وقتی در دولتی همانند آمریکا رئیس‌جمهوری انتخاب می‌شود، آن، همان فرد نوعی نیست که ضمام امور را در دست دارد. در حیطه قدرت و سیاست، این فرد نیست که حکم می‌راند، بلکه «سیستم» است، این او یا ما نیست که گرداننده است، بلکه سیستم است. رابطه نیروهای سیاسی در این سیستم به لحاظ فردی—جمعی فروپاشیده و رفتار سیاسی نشأت گرفته از اراده فرد نیست، از سیستم است. رابطه طبیعی کیهانی فردانیت—کیهانیت برهم زده شده است. هیچ وقت به

^۱ عمل‌باوری منفعت‌پرستانه، نگرش یک‌بعدی به عمل

این اقتناع عینی فریبنده نرسیدیم که کارگذار اصلی اوپاما است. اوپاما، آن عروسک خیمه‌شب‌بازی تنها نقاب سیاست‌مدار را بر رو دارد، پس سیاست‌گذار کیست؟ جواب: سیستم. الیگارش‌ی^۱ که مهر غضب مردانه را بر خود دارد، عامل اصلی سیاست‌گذاری است. در زیگورات خدای یگانه یا پادشاه صرفاً یک نماد نمایشی بود. حاکمیت خود زیگورات دارای خصوصیت الیگارشیک است. شکل‌گیری و ظهور دولت—شهر آن هم حول بازار و زیگورات الیگارشیک است. عبارتی حکومت گروه پنهان با دولت پنهان. این، ماهیت سیستم است. اما در کلان‌شهرهای دولت—ملت امروزی، الیگارش‌ی، در هیات کلان‌شرکت‌ها و کلان‌نهاد‌های سیاسی است که تمامی رفتارها و کردارهای سیاسی را تنظیم می‌نماید. بویژه عمر تقریباً ۴۰۰ ساله کاپیتالیسم با توسل به چنین نیرویی چرخ‌هایش را به چرخش درمی‌آورد. وقتی که بطور کاملاً دورویانه ادعا می‌شود که لیبرالیسم، فرد را به ذروه رسانده، هنگامه‌ای است که فرد مرده است. انگار لیبرالیسم محشر و قیامت فرد می‌باشد. هیاهوی میشل فوکو در مرثیه مرگ انسان معاصر بی‌جهت نیست. دیگر نه فرد و نه انسان حکم نمی‌راند، بلکه سیستم سیاسی فرهنگی حاکم مطلق است. فرد به‌مثابه یک مترسک بی‌جان در بوستان کاپیتالیسم به قیام واداشته شد، صرفاً جهت ترساندن گنجشک‌های دشمن. در این فرهنگ، مفهومی به نام «دوست و دوست» وجود ندارد. مفهوم «دوست و دشمن» نیروی محرک اصلی است. در الیگارش‌ی آریستوکراتیک افلاطون، شاید گروهی فرد—انسان حاکمیت داشتند، اما امروزه نه تنها فرد بلکه انسان هم نقش عامل را ندارد. صرفاً ابزار است. شاید مضحک به نظر برسد که بگویم اوپاما یک ابزار—مترسک است در بوستان فرهنگ کاپیتالیستی. البته که روح کاپیتالیسم، همان فرهنگ لیبرالی است. نه در آمریکا، نه در ایران و نه در تمام جهان حتی در گروه القاعده هم عامل انسان آزاد توانسته بر عامل فرهنگ سیاسی چیره شود. همه محصول تمدن هستند. چه بسا، تمدن ماشینی است که انسان و جامعه را می‌بلعد و به‌مثابه ابزاری بی‌روح در دنیای منجمد خود قی می‌کند. وقتی در اصطلاح «مدرنیته کاپیتالیستی» غور کنیم،

^۱ حکومت گروهی کوچک و فاسد در برابر توده مردم

درمی‌یابیم که مقصود از تمدن‌سالاری چیست؟! خیلی روی این مسئله تأمل و تعمق کردیم تا دریابیم که چرا علی‌رغم آن همه جنجال تبلیغاتی لیبرالها، انسان آزاد وجود ندارد؟! قناعت طبع آزادیخواهی جامعه‌شناختی به این امر رهنمونمان ساخت که در جهان مدرنیته کاپیتالیستی اشتباه بوده که بدنبال یافتن فرد آزاد بوده‌اند. چرا که فردی آزاد وجود نداشته! معیار آزادی فرد را مسلماً نمی‌توان هنگفتی و فراوانی پول و مقام قرار داد! این یک برخورد فلسفی است. آنچه قدرت و سرمایه به‌مثابه سه عامل اصلی سلطه در چنته دارند: پول، زور و مقام است، اما معیار آزادگی نیست. انگار هیولایی ساخته شده که نامرئی است: تمدن. در واقع این تمدن دارای فرهنگ دست‌ساخت خود است (این فرهنگ با فرهنگ ملت‌ها متفاوت و سیاسی می‌باشد). این مفهوم اصطلاحی، تمام هستی تاریخ تمدن را در وجودش قایم کرده. به نظر، خواست اراده به قدرت، یک اغراق دوپهلوی و مبهم فوکویی نیچهای است. اگر میل نظری ما بر این بنیان استوار گردد که «فرد انسانی» عامل اصلی است، آنگاه نظریه اراده به قدرت درست است، اما نه بطور مطلق؛ ولی اگر عامل اصلی را تمدن و فرهنگ روابط دست‌ساخته بدانیم، آنگاه است که کلید را یافته‌ایم.

حال، مفهوم تمدن را بسط دهیم. تمامی دوره‌های زمانی و سیستم‌های حاکم، فراتر از فردانیت است. بطور مثال وقتی می‌گوییم «مدرنیته کاپیتالیستی»، ناچار از یک روابط فرهنگی ساخته و پرداخته غیرطبیعی بحث کرده‌ایم و فرد خاص در آن از بس ناچیز است که خواسته و ناخواسته غرق می‌گردد. بسیار سطحی‌نگری است که ناپلئون را در دیروز و اوباما را در بستر دوره‌های امروز، تنها عامل حاکم قاطع بنامیم. تمدن فرای فردانیت است و گسترده. تمدن و روابط فرهنگی زیگورات، فرهنگ روم قیصری، فرهنگ قرون وسطایی، فرهنگ مدرنیته کاپیتالیستی^۱ همه و همه بسط زمانی — دوره‌های آن نوع فرهنگ می‌باشند. حتی می‌توانیم در مورد ادیان تعریفی نوین‌تر از سیستم آن با توجه به اصطلاح فرهنگ ساختگی داشته باشیم. برعکس آنچه داعیه می‌شود، این یک خدا و یک پیغمبر نیست که حکم می‌رانند، واضع‌تر بگوییم حکم عامل فرد پس از حکم فرهنگ می‌آید. حتی از

عامل اول که پادشاه یا پیامبر باشد گرفته تا رعیت و بنده، همه محصول و مخلوق یک نوع فرهنگ هستند. این تعریفی نوین از فرهنگ منفی است. اذعان این نکته حایز اهمیت است که آنچه در یهودیت، مسیحیت، اسلامیت و پوزیتیویسم^۱ کاپیتالستی سلطه بلامنازع داشته، فرهنگ‌های خاص آنان بوده. مسلماً آن مسیحیتی که به امروزه رسیده بسیار فراتر از توانایی‌های درک عیسی است. بحث بر سر تباهی سیستم‌ها نیست، بلکه ماهیت است. فرهنگ توحیدی محمدی، بدون وجود فرهنگ عیسی و موسی شانس موجودیت کمتری می‌داشت. یک رابطه دوگانه متقابل میان انسان و فرهنگ وجود دارد. یک فرد در زمینه فرهنگ‌سازی— حتی فرهنگ خاص— نقشی نسبی دارد؛ حتی احاطه می‌تواند نسبی باشد. اینجا مثلاً نقش عیسی را به نسبی‌گرایی تقلیل نمی‌دهیم اما به نظر، هویتی که امروزه مسیحیت به‌مثابه یک هستی، دارد، فراتر از تعاریف عیسی است. اگر امروزه، عیسی ظهور کند، مسلماً توان آن را ندارد که بر کل مفاهیم ۲۰۰۰ ساله مسیحیت احاطه یابد. تغیر و گسترش، خصوصیت مفاهیم فرهنگی و هستی‌های آن است. فرمول مثلی: همه چیز را همگان دانند، اذعان تاریخی به وجود همین امر است. گاهی ابتدال فرهنگ ناپلئونی تا جایی بسط می‌یابد که مسلماً خود ناپلئون از آن به حیرت می‌افتد و گاهی هم شکوه فرهنگ آزادیخواهی اسپار تاکوس و کاوه آهنگر آنچنان رشد می‌یابد که خود در مقابل پیچیدگی آن فروتنانه به زانو در بیایند. لذا می‌توان گفت فرهنگ، روح جهانی سیستم است. در سیستم این فرد نیست که تصمیم می‌گیرد؛ این رئیس‌جمهور نیست که اهمیت هستی‌شناسانه سیاسی دارد. اجزاء هستی فرهنگ، متشکل از تعدد توانایی مغزهاست. تعدد چند مغز متفکر و آفرینش‌گر، بسیار باشکوه‌تر از مغز فردی است. حتی مفهوم سیاست وقتی زاده می‌شود که دو فرد در کنار یکدیگر به‌مثابه دو عامل کنشگر قرار گیرند، وقتی دو فرد از یکدیگر ببرند، حوزه سیاسی خودبخود محو می‌شود. پس کنش و رابطه مجموع افراد یعنی یک یا چند گروه است که موجب هستندگی سیاست می‌گردد. تمامی مفاهیم کلان انسانی، متعلق به حوزه جامعه می‌باشند و جامعه هستی‌ای گسترده‌تر از

^۱ اثبات‌گرایی و تحصیل بر اساس تجربه حسی

فردیت است که فردانیت را دربرمی گیرد. البته این برخورد ما، هیچ‌انگاری فرد نیست، چه‌بسا فرد وقتی در عرصه فرهنگ جامعه پا می‌گذارد، تمامی نیروها و استعدادهایش شکوه خود را اثبات می‌نماید، اما نوع فرهنگ بستگی به خود سیستم دربرگیرنده دارد. در سیستم‌های منفی، فرهنگ‌ها مثل خوره بجان خود می‌افتند. همانند لویاتان با نیش زدن به دم خود، مرگ خود را ممکن می‌سازند و این جنبه خطرناک این نوع فرهنگ‌ها است.

مرگ انسان و خدا؛ تولد سیستم

قبل از همه چیز باید هستی انسان تا حد یک ابزار کارا برای سیستم سقوط داده شود تا سیستم به قدرت خود ادامه دهد. اما ماهیت این سیستم که هم‌اکنون جهانی شده فراتر از این است؛ محال است بدون یک ایدئولوژی، یک سیستم زاده شود، محال است. آنکه انسان را منجر به مرگ کرده، سیستم است و اهرم سیستم، اهرم فشار است بر روی انسان. ایدئولوژی، همان اهرم فشاری است که انسان را به زوال و تباهی کشانده. ایدئولوژی که اهرم فشار سرمایه‌داری است، همان ارباب مطلق است، لذا ارباب حاکم، بوش و یا اوباما نیستند، بلکه ایدئولوژی سیستم است. از واژه ایدئولوژی استفاده نمی‌شود زیرا قصد لیبرال کردن را دارند و آن را پایان یافته اعلام کرده‌اند. می‌ماند سیستم، یعنی ارباب مطلق. علم، ابزار نیرومندی است که بوسیله آن می‌توان همه کس و همه چیز را به ابزاری تبدیل کرده و بکار بست. همان ابزاری که اول از همه اوباما و بن‌لادن را به مخرب‌ترین میکروب تبدیل نمود. حوزه کاری آن جهانی است. امروزه دیگر دو اصطلاح ایدئولوژی و علم مختلط شده و دین سیانتیسم از آن حصول شده. از این پس واژه علم ناخودآگاه، ایدئولوژی را در ذهن تداعی می‌کند. علم و دانش توسط فاعل انسان فعلیت می‌یابد، این در حالی است که این انسان سوژه^۱، همان ابژه‌ای گشته که علم فراتر از هستی آن است و علم بر انسان احاطه دارد. علم، منجر به شکست و مرگ انسان شده. تمامی سربازخانه‌ها، بیمارستانها، مجالس کشوری فعل سربازی، درمان و سیاستگذاری را خالی از «کلام» و

^۱ موجود دارای تجربه و ناطق که ابژه را مشاهده می‌کند، فاعل

«هستی» سوژه انسان کرده‌اند و علی‌رغم دمیدن وحشیانه در زُرنا‌ی دموکراسی و انتخابات، تاکنون هیچ عصری دیده نشده که چنان دهشتناک، سیاست از فاعل انسانی تهی گردانده شود. روابط انسانها حتی از سطح کلامی—زبانی به سطح بی‌کلامی و گسستن انسان از انسان سقوط کرده است. دیگر این سیاست‌مدار نیست که با انسان رابطه دارد، بلکه قانون‌های تجویزی مهروموم شده است. این پزشک نیست که با بیمار ارتباط معنوی—کلامی دارد، بلکه دوا و درمان و ابزارهای پیچیده لابراتوار هستند که بیمار را در چنگ خود می‌فشارند. این بازاری و خریدار نیستند که اقتصاد را می‌سازند، بلکه قواعد و مناسبات سود و سرمایه است که نظم بازار را رباط‌گونه کرده است. این دیگر معلم نیست که با آن همه چهره‌های متفاوت دانش‌آموختگان روابط کلامی دارد، بلکه نظم عمومی آموزشی است که کتاب هم به ابزاری برای تبلیغ آن مبدل شده. می‌بینیم که چگونه آنها تنوع و کثرت را دچار یکنواختی و همسان‌سازی کرده‌اند. انگار باید افراد جامعه، هم‌قد، هم‌مصرف، یک‌ایدئولوژیک، یک‌سیستم یعنی یک پادشاه را در این پرستش توحیدی سرمایه‌داری داشته باشند. نقطه بارز سیستم سرمایه‌داری این است که انسانی بدون آرمان، هدف و انگیزه می‌آفریند، آن هم با قد و قامت و وزن و رنگ یکدست. سیستم، با ارایه استراتژی خود یعنی گلوبالیسم دو عامل بازار و نیروی کار را یگانه عرصه ارتباطات انسانی و زوال آنها ساخته است. خود سیستم از طریق مجلس نمایندگان، نهاد ریاست‌جمهوری و وزیران، وزارت اقتصاد، سیاست، آموزش و غیره تمامی قواعد و قوانین را پی‌ریزی و بصورت بسته‌هایی تبلیغاتی ارایه می‌دهد تا دیگر هیچ‌فردی مطابق میل آزادیخواهیش به این وسوسه نیافتد که به خود زحمت دهد که: فکر کند (فلسفه)، بنویسد (روشنگری)، تولید کند (اقتصاد) و ... یعنی خلاصه زندگی کند. زحمت طرح تمام مدل‌های اقتصادی، معیشتی و رفتاری را خود می‌کشد و از طریق بوق‌های تبلیغاتی خود یعنی رسانه‌ها آن را به سمع و نظر ابژه‌های خود می‌رساند. ابژگی به مراتب نازل‌تر از بردگی است. از هویت و معنا تهی گردانده شده. تمامی مدل‌های خوردن و گفتن و خندیدن و گریستن همه در بازار مرکزی کوک و تنظیم گشته‌اند. خود آقای

رئیس‌جمهور با آن‌کت و شلووار شق‌ورقش کریه‌ترین عروسک خیمه‌شب‌بازی میدان مرکزی بازار مکاره است. سیستم چنان حیات انسان را بصورت بی‌هویتی تنظیم می‌کند که همه یک‌قد و یک‌وزن، آدرس گمشده‌شان بازار مرکزی است. بیش از همه، خود دکتر و معلم بیمار و نادانند.

انسان دیروزین دچار تعصب در خصوص عقایدش بود، اما انسان امروزی دچار لاادری‌گری «نمی‌دانم چیست؟» است. در دنیای سرمایه‌داری، جامعه مصرفی مورد تهاجم آشکار کالاها برای مصرف است. اشتیاق بورژوا و انسان مصرفی به هر کالا و دستیازی به آن، نوعی رضایت در او به وجود می‌آورد، اما «رضایت» پدیده‌ای دوپهلوی برای سرمایه‌داری است یک‌روی آن رضایت نسبت به وجود سیستم سرمایه‌داری است، که به آن مشروعیت و محبوبیت می‌بخشد؛ ولی روی دیگر آن، عطش و میل سیری‌ناپذیر مصرف‌کننده است که بیشتر می‌طلبد و این جنبه از محبوبیت سیستم می‌کاهد، چراکه آن رضایت و رضای نخستین کم‌کم رخت‌برمی‌بندد و در صورت وجود کالای نوین است که می‌توان آن را ترمیم کرد. لذا سیستم هم بحران می‌آفریند که به موجودیت خود ادامه دهد. نه بحران پایان می‌یابد و نه میل عطشناک جامعه مصرفی سیری‌پذیر می‌گردد. نیازمندیهای کاذب و تحمیلی توسط سیستم ایجاد می‌شوند که خود آقای رئیس‌جمهور هم در رأس ناچار لای چرخ‌های مهییش گیر می‌افتد و بدان خدمت می‌کند. این روند، سیر تداوم موجودیت سرمایه‌داری است. جامعه از حالت نرمال به حالت اعتیاد و بیماری دچار گردانده می‌شود. یک انسان و یک جامعه سالم هیچ‌گاه بدرد سرمایه‌داری نمی‌خورند و برایش مشکل آفرینند. سیری‌ناپذیری سوژه انسانی در مدل سرمایه‌داری، دیگر با کالای فراوان برطرف نمی‌شود، بلکه هر بار با یک کالای نوین برای مدت کوتاهی راضی گردانده می‌شود. مدپرستی فاجعه‌ای است که نتیجه همین رابطه انسان—سیستم است. ماشین سرمایه‌دار با روان انسانها سروکار دارد تا ذهنیت را مورد هدف قرار دهد و تباه سازد؛ چگونه؟ با ایجاد لذتهای کاذب؛ هر لذت کاذبی، رضایتی موقتی را موجب می‌شود و در سایه هر لذتی سرمایه‌داری هم چند صبحی سرپا می‌ماند. اما شگرد سیستم

در این است که شیوه او در توزیع کالاها، اطلاعات و نیازها عادلانه نیست. اگر توزیع بر اساس اصل عدالت صورت گیرد، حرص و آرزوی برمی بندد. این سرازیر کردن نوع کالا و مدل‌ها در واقع هجوم به جامعه، انسان و به سیستم‌های ضد است. خرد، هیچ‌گاه در سیستم سرمایه‌داری سالم نیست، مدام دچار توهم نیازهایش نسبت به: کالا، مدل و مد است؛ حال فرقی نمی‌کند که این کالا از نوع اقتصادی باشد یا داده‌های آموزشی. بازار و نیروی کار دو ابزار تغذیه سیستم می‌باشند و مسئله اساسی این است که فرد را با تخریب درون پشت سر گذاشت و کل جامعه و جهان گلوبال مقصد او است. و این مرحله با شروع استعمار بطور کلی آغاز و در سال ۱۹۸۰ با استراتژی گلوبالیسم به فراگیرترین سطح خود رسیده. در سایه چنین سیستمی چقدر مسخره و مضحک است که در بوق و کرناهای تبلیغاتی دمیده شود که او با ما دارد می‌آید! چرا که او نه دست قدرتمندی دارد، نه حق انتخاب فردانی و نه آزادی عمل، او غلام حلقه‌بگوش و تاج‌به‌سر سیستم است.

بر اساس اصطلاح «غلام تاج‌به‌سر» می‌توان این‌تر را توضیح داد که سیاستمداری وجود ندارد، اما غلام وجود دارد. سیاستمدار، هویتی ناهویت فردی است که غلام‌پاره است. سیستم در حکم دکتری است که باید فرد را بیمار یا بیکار نماید. می‌توان ادعا کرد که سوژه‌های انسانی در میان نمانده، بلکه تمامی افراد ابژه گشته‌اند و سوژه اصلی وجود سیستم است. سیستم‌های یهودیت، فراماسونری، سرمایه‌داری و توحیدی بزرگترین سیستم‌های معاصر می‌باشند. انسان بدون وجود پدیده سیستم محال است به تداوم اجتماعی انبوه خود پردازد. آزادی هم سیستم خاص خود را دارد. در مقابل سیستم‌های تباه و «امر انبوه» است که وجود سیستم را ضروری می‌گرداند. سیستم دموکراتیک هم با متن استراتژیک کمونالیسم، صورت مقابل سرمایه‌داری است. این ضرورت آزادی است، ولی اجباری در انتخاب آن نیست. گرایش‌ها آزاد هستند، اما معلوم است که هر گرایشی به کدام سیستم ختم می‌شود. لذا در طول تاریخ تعصب به الهه، خدای یگانه، پیغمبر و رهبر همیشه جنبه روانی بازتاب وجود نمادین سیستم در انسان و جامعه بوده است. مهم نیست که سوژه‌های انتخابی از این قبیل خوب بوده‌اند یا بد، مهم روش‌گرایی است که

ماهیت می‌بخشد. باید کل تاریخ را تفسیر نمود تا این مفاهیم متدیگ را متحول ساخت و به سیستم سالمی رسید. عبدالله او جالان هم اکنون یکی از آخرین رهبرانی است که این بازتاب پرستشی نمادها را حل کرد و از انسان می‌خواهد که نه او را خدا فرض کنند، نه پیامبر و نه رهبری اجباری، بلکه فردی آزادی‌خواه که به «تفسیر آزادانه» می‌پردازد. نخستین سیاست‌مداری که نقاب از چهره خدایان و سیستم‌ها برداشته است. کار او بازگرداندن انسان ابزار گشته به قالب ماهیتی حقیقی آزاد خود یعنی سوژه فاعل و توانا است.

در سیستم‌ها، تمامی مفاهیم و پدیده‌ها فرافردی شده‌اند و مسلماً فرد نابود شده است. این سیستم است که فکر می‌کند، تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند؛ ابزار کار آن نیروی کار انسانی برده است. شبان‌رمگی روایت همین سیستم‌ها است. خیلی وقت‌ها به این امر فکر کردیم که چرا بسیاری اندیشمندان «مرگ انسان» معاصر را اذعان داشته‌اند و به این اصطلاح واضح‌تر دست یازیدیم که در واقع انسان به «مرگ فرد» دچار شده و همین مرگ است که جنبه اجتماعی انسان را هم رو به انقراض هستی او سوق می‌دهد. هم‌اکنون در این سرآشویی قرار داریم؛ دو نوع ابزار خطرناک برای نابودی وجود دارد: ۱- بمب اتمی. ۲- ذهنیت که هردو را سیستم براحی در درست دارد. اما بمب اتمی بدون چاشنی کار نمی‌کند و ذهنیت تباه شده سرمایه‌داری حکم همان چاشنی را دارد. تمامی محصولات فکری انسان توسط سیستم، ابزاری می‌شوند. جنبه‌های انبوه و تنوع هستی جامعه‌های امروزی، انبوه و تنوع ابزارهای نابودی را در دو گانه خود دارد. «انسان موجودی اجتماعی است و محصول سیستم». این فرمول، ما را به شکلی نوین تر بیدار می‌سازد. سهل‌ترین راه حاکمیت سیستم، همگون‌کردن نیازهای افراد و جوامع است؛ یعنی همگون‌کردن لذت‌ها و دردها. اما باید توجه داشت که خطرناک‌ترین افیونی است که می‌تواند همانند فرزندی ناباب به قتل پدر خود یعنی سیستم سرمایه‌داری دست زند. نقطه اوج بحران در اینجاست. سیستم برای تعدیل این خطر، نیاز به بحران نوین تری دارد، چراکه طی آن بحران نوین، نیازهای کاذب نوین تری می‌سازد تا فرد و جامعه را محتاج به

وجود خود کند. فرد بیمار برای این مهم مناسب‌ترین «غلام حلقه به گوش» است و رئیس‌جمهور مناسب‌ترین «غلام تاج‌دار» گمارده است. عوامل فاعلی سیستم همه هویت یک گماشته صرف را دارند. همه هم یک بیمار پسیکوز و روان‌پزشند. افراد تسلیم‌شده از این وضعیت در دایره بحران خارج نیستند.

سیاست به مثابه علم

اینکه برخی از اندیشمندان معاصر از تبدیل شدن سیاست به علم اعتراض نموده‌اند، در واقع امری نادرست می‌نماید. زیرا اندیشه سیاسی به حوزه تمام علوم بسط می‌یابد و ارتباط تنگاتنگی دارد. بویژه پس از رنسانس و تلاشهای ماکیاولی در اروپا و امام‌محمد غزالی در شرق، سیاست به نوعی علم تبدیل شد، اما علمی دور از دسترس عامه. چه بسا سیاست، تخصصی شد. مقوله‌ای که باید مورد انتقاد شدید قرار گیرد، همین امر تخصصی‌شدن سیاست است. این امر براحتی فضایی محرمه میان سیاست و عامه مردم به وجود آورد تا مدیریت تحت نام دولت، دور از انظار خلق‌ها به سهولت فرضیات قدرت و سلطه را به اجرا درآورد. این روند، سبب شکل‌گیری نوع سیستمی شد کاملاً جداگانه‌تر از نوع قدیمی آن. تخصصی‌شدن تنها ضامن شکل‌گیری یک سیستم کاملاً نوین بود. این سیستم در واقع همان نظام جهانی است که زمینه گلوبالیزاسیون آن در دهه ۸۰ در نقطه اوجش مهیا شد و به استراتژی هژمونیک مبدل گردید. عملکرد این سیستم کاملاً بدور از بنیان‌های اخلاقی بوده. هرگونه قاعده‌ای اخلاقی از تخصصی‌شدن جلوگیری می‌کرد و مردمی‌شدن را ترویج می‌بخشید، لذا با هر معیار اخلاقی‌ای تحت هر عنوانی مخالفت شد و اینگونه، سیاست پوزیتیویستی ریشه‌های خود را بسط داد. از این پس، آرمان متافیزیکی پوزیتیویسم تخصصی‌شدن بوده بجای مردمی و عمومی‌شدن سیاست. تخصصی‌شدن که محصول پدیده دولت است، بر ستون اقتصاد منفعتی پراگماتیستی غیراخلاقی استوار است و مردمی‌بودن بر ستون اخلاق ایدئولوژیکی. اولی؛ صرفاً آسانی زندگی را مدنظر دارد که تنها با منفعت‌پرستی ممکن می‌گردد و دومی؛ نه تنها به اقتصاد غیردولتی، بلکه بر اخلاق

عملی که همانا سیاست کنش‌گرایانه و دیالکتیک است، تأکید دارد. آکادمیزه کردن سیاست به معنی تخصصی کردن و قبضه کردن آن در دست عده‌ای مدیر الیگارشیست است که اقتصاد و قدرت را در رکاب دارند. هیچ رسانه‌ای به‌مثابه یک نهاد نظام‌مند نمی‌تواند موفق به انعطاف‌پذیر ساختن این سیستم شود. همزادی دانش و منفعت با ظهور این سیستم نوین آغاز شد. علم سیاست مساوی شد با قدرت. دور ساختن سیاست از اخلاق و تخصصی نمودن آن همانا فروپاشی ارتباط و کنش سیاسی میان افراد و انسانها شد و اینگونه، فرد نوین که ادعای لیبرالیسم بود، زادن گرفت. فرد نوین برخلاف تمامی تبلیغات جنجالی مدرنیته کاپیتالیستی هیچ‌گاه به سیاست و اخلاق به معنای اجتماعی و آزادانه دسترسی نداشته و برعکس از او سلب شده است.

انبوهی از این نوع فرد، جامعه‌ای ساختگی خاص را به وجود آوردند به نام جامعه بورژوازی. در واقع چنین جامعه‌ای وجود ندارد زیرا دست‌ساخته است. ضابطه‌های این جامعه همان ادعاهای راسیونالیستی مدرنیته کاپیتالیستی است. تمامی ادعاهای آزادی‌بیان، عقیده و غیره در حوزه عمل همین راسیونالیسم^۱ شیرازه بخشیده شده بودند. تمامی تأویلهای و خوانش‌ها، بر ریشه همین معیارها رویانیده شد. سرمایه‌داری طی این روند، هیچ پروایی در مشروعیت‌بخشی به موجودیت سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک خود ندارد.

فلسفه سیاسی

تمامی تمایز فلسفه سیاسی از رنسانس تا به امروزه به تمایز میان آراء هگل و عبدالله اوجالان ختم می‌شود. این دو اندیشه، جامع تمامی اندیشه‌های پیش و پس خود هستند. آنچه هگل به‌مثابه قانون دیالکتیک بیان کرده را اوجالان هم می‌پذیرد، منتها آنچه هگل در فلسفه سیاسی با قانون خود درافتاد، در دیالکتیک کوانتومی در خوانش عملکرد نیروهای سیاسی و انسانی تصحیح شده است. اشتباه هگل در توسل او به شرح قانون دیالکتیک با مناسبات ارتباطی دولت و سیاست بود. او به مدح دولت پرداخت، ولی

^۱خرد‌گرایی، مکتب اصالت عقل

اوجالان به ذم آن همت گمارد. دولت، پدیده‌ای است که هگل، در سایه پذیرش آن، باخت و لنین هم به بن‌بست رسید. دولت، در واقع در تضاد با روح کیهانی (Geist) هگل بود، ولی هگل تسلیم آن شد. اما اوجالان علی‌رغم اذعان به قانون دیالکتیک و روح کیهانی که به «دیالکتیک کوانتومی» و ایده «حیات زنده» خود بسیار شبیه می‌داند، به آسیب‌شناسی فلسفه سیاسی در قالب آن قواعد هگلی پرداخت و فلسفه نوین سیاسی را بر بنیادهای واقعی خود قرار داد. کل فلسفه هگل، رابطه قدرت، انسان و دیالکتیک را به فروپاشی دچار ساخته بود که فوکو با تمام توان با روابط قدرت‌مداری آن درافتاد، اما به لحاظ هستی‌تاریخی مقوله قدرت نقض داشت و اوجالان با ایده «بازنمود تاریخ پنهان شده در فرد معاصر و بازتاب فرد در تاریخ» آن را به کل تاریخ کیهانی بسط داد و این اولین اقدام در فلسفه سیاسی است که هم قانون دیالکتیک و هم روح کیهانی هگل را به درستی بیان می‌نماید، اما نه به آن شیوه که خود هگل بیان داشت و به خطا رفت.

چه بسا سیاست تخصصی، با ارایه فردیتی ناقص و متناقض با روح و تاریخ کیهانی، با تاریخ به ضدیت پرداخت. سیستمی که هم‌اکنون تحت عنوان سرمایه‌داری، حاکمیت هژمونیک را در دست دارد، در واقع با روح کیهانی هگل و حیات‌آزاد مدنظر اوجالان از در دشمنی درآمده است. مدرنیته دموکراتیک که تفسیری نوین از مدرنیسم است، قالب فلسفه سیاسی اوجالان را تشکیل می‌دهد که مدرنیته کاپیتالیستی را به نبرد سیاست اخلاقی و غیراخلاقی فرامی‌خواند.

سیاست عین اخلاق و دموکراسی‌ست

در تمامی مراحل تاریخی، سیاست به‌مثابه یک مقوله حیاتی چنان بازتاب داده شده که در بطن آن فقط حاکمیت و دولت قرار دارد و حقیقتاً جامعه و خلق‌ها از آن حذف شده‌اند. بویژه از رنسانس به بعد و بطور شدیدتر از دوران روشنگری تا به امروز، سیستمی که نام برده‌ایم مشکل از «اداره کردن (بروکراتیسم)» و «حقوق» بوده است. بروکراتیسم اسکلت اصلی بورژوازی است که به جای «سیاست» نشسته و نیز حقوق روی بازتاب یافته

آن به شکل معناها و متدهای دست‌ساز بورژواها است بطور خشک و خشن بجای «اخلاق» که بسیار انعطاف‌پذیر و دیالکتیکی است؛ کل این ساختار اداره‌گرایی — حقوق محوری، ماهیت دموکراسی سیستم بورژوا — کاپیتالیستی است. انبوه قراردادهای دولت و قدرت را حقوق می‌نامند که به جامعه ربطی ندارد و در مقابل، انبوه قراردادهای و روش‌های زنده همبستگی و تعامل، جامعه اخلاقی نامیده می‌شود. حقوق، فرزند بروکراتیسم است و خمیرمایه سیستم و آن فردی که در بوق و کرنای لیبرالیسم در مورد او، می‌دمند، همان فرد ناسیاست و نااخلاق است که جز مشت‌تفاله، هیچی از او باقی نمانده. ادارگی، ارادگی را از او سلب نموده. همانطور که ادارگی بروکراتیسم سیاست را از بین می‌برد و حقوق، اخلاق را، همان‌گونه نیز بروکراتیسم، شهرگرایی افراطی و مصرفی — سرطانی را ترویج می‌بخشد و روستائینی تولیدی را نابود می‌گرداند. هر شهر دیگر مانند ظرفی تنگ است که انبوهی فرد را در آن انداخته‌اند که مدام وول می‌خورد. آنهایی که تحت عنوان دولت لیبرالی و بورژوایی به نمایندگی خلق و جامعه می‌پردازند، فرسنگ‌ها از اجتماع فاصله دارند و هیچ همخونی با آن ندارند. خلاصه عنوان چنین ماهیتی، مدرنیته کاپیتالیستی است که بر بنیان فلسفه سیاسی و اقتصاد سیاسی به نبرد وحشیانه با تمام گروه‌های جامعه می‌رود. فلسفه سیاسی، تئوری قدرت را در نسخه‌هایی برای بازار می‌پیچد و اقتصاد سیاسی تئوری سود را؛ اینگونه، هر دو یک نظام را تشکیل می‌دهند که آخرین حمله اجرایی آن، گلوبالیسم می‌باشد. سود بیشتر لازمه «بیوقدرت» است که با نیازهای انسانی هیچ سنخیتی ندارد. نوعی اخلاق اقتصادی، مدام بر اساس «تولید برای رفع نیازهای انسانی» عمل می‌کند نه بر بنیان «تولید برای سود بیشتر». در آرمان «سود بیشتر» فرد محو و گم می‌شود و آنچه اهمیت بارز دارد، سیستم است چرا که عطش سود فزاینده، به نیروی فرای نیروی فرد احتیاج دارد. توان فردی و فرد آزاد، جوابگوی ترویج سیستم نمی‌باشد، زیرا اگر مدرنیته کاپیتالیستی به نیروی فرد آزاد متکی گردد، آنگاه اقتصاد سیستم به درجه اقتصاد یک قبیله سقوط می‌نماید که در آن فرد برای جامعه قبیله و جامعه برای فرد خود را فدا می‌نمودند و حد واسط سود و تولید فراتر از رفع نیازها نمی‌رفت و این خلاف عرف

و قواعد سیستم کاپیتالیستی است. اخلاق گلوبالی سرمایه‌داری، امروزه برضد اخلاق قبیله‌ای و کمونالی است. قبیله هم دارای یک سیستم بود و سرمایه‌داری هم، اما فرد لیبرالی و بورژوازی محو گشته دارای ماهیتی بارها تباه گشته است. آن فرد لیبرالی که تبلیغاتی داغ برای آن می‌شود، همان «نیروی کاری» است که در زنجیر گلوبالیسم گرفتار آمده و جز مشت‌برده، هیچ سیمایی شبیه فرد آزاد ندارند. سیاه‌لشکری از «نیروی کار» که اجازه عدول و خروج از مرزهای سیستم‌های دولتی را ندارد. آن همه کلان شرکت‌ها و کلان‌شهرها، بدون این سیاهی‌لشکر نمی‌توانند برای یک لحظه سرپا بمانند. این لشکر مطیع همانند گذشته‌ها به میدان جنگ برای تاراج نمی‌رود، بلکه در «مکان قدرت» یعنی محیط کارخانه، به نبرد با بازار برمی‌خیزد و آن را تارومار و چپاول می‌کند، منتها با این تفاوت که حق تصاحب هیچ غنیمی را ندارد. چه بسا ارزش کار انسانی، با میزان «دستمزد» رسمی تعیین می‌گردد. تا وقتی که چنین سیستم وحشیانه‌ای هست، فرد در غبار خفقان آن چه محلی از اعراب دارد. در سیستم، فرد و سود هر دو در خدمت ایجاد هژمونی هستند. چه بسا میلیاردی بودن به معنی حرص هژمونی است نه حق داشتن ثروت. هیچ شناختی چنان آگاهانه و زیرکانه صورت نگرفته.

در دوران سومریان، قدرت با فرمول متفاوت از امروز تعریف ماهیت یافت: بازتاب خدایان در نیروی آسمانی یعنی خدا؛ و تاریخ در فلسفه مدرن، ماهیت دیگر بدان بخشید: بازتاب بازگشته نیروی خدا بر روی زمین که هگل، آن زیرک‌ترین کاهن عصر آن را ابراز داشت و امروزه، مهمترین رسالت، رهایی از زنجیر این دو خدا است که منشا قدرتند. در چنین رژیم‌هایی همیشه اقتصاد در راستای قدرت بوده. آنچه مهم است، آگاهانه بودن تمدن است. عملی آگاهانه که در حوزه دیالکتیک شناخت انسانی است، اما صرفاً نوع آن از جنبه کارکردی و ساختاری منفی بود که در جدال با نیروهای آزادیخواه تاریخ پیروزی و قدرت بیشتری کسب نمود و چنان می‌نماید که انگار دیگر نه آزادی ممکن می‌گردد و نه شناخت نیروهای آزادیخواه. تقریباً پدیده‌های آزادی و شناخت چنان آشفته گردانده شده‌اند که عدم را نتیجه می‌دهد. این را همچو یک مشت غبار

مرگ بر تمامی ذهنیت‌ها پاشیده‌اند و قدرمطلق گشته. معجون سحرانگیز و افسون‌گر سیستم هم همین می‌باشد.

بحران محدود به فرد نمی‌گردد و جهان را در پوشش دارد. این جهان اجماع جوامع جهانی و ملت‌هاست. خودواژه جهان و بارمعنایی آن، کلی فراتر و بزرگتر از فرد است. لذا اگر فرد آزاد، آرمان لیبرالیسم است، پس چرا با این همه زیرکی فریبنده، جهان (جهانی‌شدن) را در ضدیت با فرد، تحت نام دوستی پیشبرد می‌دهند. خود استراتژی گلوبالیسم آمریکا به معنی خسته‌شدن از دست آن فرد بدردنخور و انزجار از آن است. در گلوبالیسم کاپیتالیستی—آمریکایی، فرد دیگر محو و نابود شده، قرن‌هاست که مرده، اما بدان اعتراف نمی‌شود. شناختن چنین سیستم و نظامی بسیار آسان است، اما هر روز در گوش افراد خوانده می‌شود که شناختن، امری ناشدنی است، همه چیز پایان گرفته! پایان ایدئولوژی این معنی را در خود پنهان دارد: با آن کاری نداشته باش. تازمانی که در این دنیا پدیده‌ای وجود داشته باشد، شناخت هم لازم و گریزناپذیر است. در ادوار پیشامدرن هر انسان ستم‌دیده‌ای که میل آزادی داشت را «بربر و بربریت» می‌خواندند؛ امروزه، هم هر آنکه خواست شناخت کند، نادان و عقل‌پرستش می‌خوانند.

صاحبان واقعی شناخت، زنان، کارگران، کشاورزان، صنعت‌گران، پیشه‌وران، رنجبران، مبدعان، مخترعان و کاشفان هستند. اما در تاریخ مکتوب نامی از اینها برده نشده. هر دقیقه از رنج مادر به امید آینده فرزندانش، این نوا را در گوشمان می‌دمد که شناختی و حقیقتی وجود دارد. حقیقت و شناخت، جز عشق به بودن و آزادی چیز دیگری نیست، پس آن را غامض و غریب نسازید! بی‌نهایت، نمونه یک زندگی شناختی و آزادانه در تاریخ یافت می‌شود، مرگ یک مادر، جان دادن یک برده، فریاد آزادیخواهی یک انقلابی در پای چوبه‌دار و غیره همه و همه حکایت از نوعی شناخت دارد که تا کنون در مورد آن نوشته، نگفته و اذعان نداشته‌اند. تمامی این میل شناختن که تنها ذره‌ای از آن را به گفتار آوردیم، توسط یک سیستم سلطه و قدرت تباه گشته است. کشتن و رنج‌دادن هر یک از آن افراد بالا، نابودی فرد انسان و ساختن فردی دروغین لیبرالی است. جنگ

تاریخ، جدال میان این دو می‌باشد. بزرگترین کتاب مرجع، تاریخ است که کسی آن را نوشته. «کتاب تاریخ» آن است که امکان دارد با «کتاب اشخاص» به مخالفت برخیزد، چراکه کتاب اشخاص، از آن آن دسته است که با توسل صرف به تأویل خود و غرض و میل فرد گریانه و قدرت طلبانه‌شان آن را نوشته‌اند. کار تا بجایی رسیده که نسلی از اشخاص سر برآورند که فراتر از هر چیز، همه تاریخ را احتساب نکردند، این نسل، از فو کو گرفته تا شکاکان و نئولبرالهای امروزی همه چیز را و حتی تاریخ را «یک لحظه حال» می‌نامند؛ هستی را یک پدیده کنونی و وجودی، نه به گذشته و نه به آینده کاری ندارند. ماهی‌ای را از شناخت و تاریخ و کیهان خلق کرده‌اند که نه دم دارد و نه سر، اما سرگردان، بدون هیچ آرمانی در اقیانوس بیکران گل آلود شده شنا می‌کند. چنان سیستمی از حیات در اقیانوس حاکم است که حتی این ماهی بی‌نظیر، علی‌رغم آنکه شناخت و آگاهی‌ای برای آن منظور نشده، باید متوجه باشد که: از جانب هزاران درنده دریازی و هشت پایان خونخوار بلعیده نشود، به قلاب مرگ بار ماهی گیر نیافتد، امواج متلاطم او را به مکان‌های پرخطر پرت نکند و طبیعت دریا و آب را بداند، اینها و هزار و یک مورد احتیاطی، اگر فریاد بلند آوای بودن و آزادزیستن و شناختن نیست پس چیست؟ آیا باید هر موجودی زیر ذره‌بین‌های تیز چشم یک لابراتوار قرار گیرد تا بداند که چه چیست؟ تمامی طبیعت که امروزه آن را وحشی می‌پندارند، مملو و مشحون از شناخت و بودن است. نباید اجازه دهیم آنانکه بر اریکه قدرت سرمست شده‌اند مدام فقدان آزادی را در گوشمان ساحرانه زمزمه کنند.

بی‌خبر از پس پرده‌ها/ ماهیت تاریخی سیستم

سیستم، به قول عبدالله او جالان، همان ماشین تمدن است. در بطن تمدن سه شکل نظام تمدنی سر برآورده‌اند که بنیانهای سیستم می‌باشند و برعکس آنچه تصور می‌شود، فرد، در آن بی‌حیات بوده و به‌مثابه مرگ انسان است؛ این سه خاندان، خانواده و شرکت مدرنیته است (او جالان). این سه مقوله، در ضدیت با قبیله و در بطن خود آن سر برآورده‌اند.

قبیله‌ستیز و به عبارت بهتر، کمون‌ستیز می‌باشند. سیستمی که به‌مثابه یک قالب ماهیتی تمدن از آن بحث می‌کنیم، در ضدیت با حیات کمونی کلان-قبیله ظهور یافت و تاکنون ادامه دارد. سرآغاز شکل‌گیری سیستم و نطفه آن، خاندان است که بیشتر در کلان و قبیله وجود نداشت. فرد و مناسبات افراد در کلان قبیله، آزاد و برابر بود. شکل خاندانی، اولین تمایز و تبعیض میان دو فرد و بصورت کلی میان انسانها شد. کنش ارتباطی و روابط متقابل افراد روبه ضایع شدن نهاد و اوج آن به لحاظ تبعیض و حشیانه سیاه در نظام برده‌داری و از منظر تبعیض سفید در مدرنیته کاپیتالیستی بود. خانواده به‌مثابه یک نهاد می‌تواند سالم و آزاد باشد، اما سیستمی حاکم است که از این روند حیات جلوگیری می‌کند. هر خانواده‌ای بعد از لحظه تشکیل، گرفتار سیستم می‌شود. مراتب قدرت در تاریخ کیهانی تمدن را می‌توان در نهادهای مفرد از کیهان یعنی خانواده، خاندان و شرکت مدرنیته‌ای بویژه در خاورمیانه یافت. بحث از فرد آزاد در این سیستم سه‌محور، پیهوده است. نهادهای قدرت‌امروزی یا از خانواده و خاندان ریشه می‌گیرند و یا از گروه‌های الیگارشیک خاندانی. شناساندن گروه‌های الیگارشیک خاندانی در ابتدا، ضروری می‌نماید. نمونه جالب و بارز آن را می‌توان در تاریخ معاصر ایران یافت: پهلوی و آیت‌اللهی. نظام پهلوی، نمونه آشکار یک خاندان پهلوی رضاشاهی است که قدرت را بصورت سلسله مراتب از خانواده پهلوی تا خاندان پهلوی و شرکت‌های مالکیتی تصاحبی ملی می‌کند. اما نمونه آیت‌اللهی بعد از انقلاب، بصورت نظام جمهوری ایرانی متفاوت از نوع جمهوری فرانسه سربرآورد که در این نمونه، خاندان خمینی در مراتب تشریفاتی قدرت موجودیت خود را حفظ می‌کند، ولی قدرت اساسی در قبضه گروه فرادست آیت‌الله‌ها است. در این نمونه، بجای فرزند خمینی، یک مرجع دینی-سیاسی عضو گروه الیگارشی دینی بر مسند می‌نشیند، اما بازهم نوعی خاندان است. قابل ذکر است که حتی در دوران باستان هم خاندانهای اصیل، افراد خارج از خاندان و خانواده خود را بعنوان وزیر و صدراعظم در عضویت خاندان خود پذیرفته‌اند. هر دو نمونه حتی در کردستان کنونی بصورت مختلط و تمام عیار بویژه در جنوب کردستان مشاهده می‌گردد. خاندان

بارزانی‌ها نمونه قابل ذکر است. هر سه محور خاندان، خانواده و شرکت مدرنیته‌ای بخوبی عیان است. طوری که خاندان و خانواده بارزانی بعنوان یک نظام ضدحیات و فرد آزاد و برابر در حیطه قدرت دولتی غیر از قدرت سیاسی—ایدئولوژیک، قدرت سیاسی را با انحصار سرچشمه‌ها و منسایهای اقتصادی و شرکت‌ها، غصب می‌نمایند. در این میان ماهیت حیات آزاد چنان است که علی‌رغم مقتدر بودن در سیستم حاکم، حتی مقتدرترین فرد خاندان، آزاد نیست؛ زیرا بزرگترین خصیصه این شکل و نظام اقتدارگرا، در گرو بودن کل حیات فرد مقتدر است، آن هم در دست سیستم‌های هژمونی جهانی. هم خانواده، هم خاندان و هم شرکت‌ها و عمل ارتباطی—تجاری آنها زیر کنترل شدید ید قدرت و هژمونی جهانی به وجود آورنده آن است. در جهان کنونی هیچ شرکتی نمی‌تواند خود را از تاثیر ویرانگر کلان‌شرکت‌های سیستم هژمونی جهانی مدرنیته کاپیتالیستی برهاند. خاندان صدام، مبارک و طالبان بزرگترین نمونه‌های عبرت‌آموز آن می‌باشند. تغذیه این سیستم‌ها هم از لحاظ ایدئولوژیک (ایدئولوژی یعنی اینکه هیچ جامعه‌ای انسانی، بدون ذهنیت و اعتقاد نمی‌توانسته وجود داشته باشد (اوجالان))، سیاسی و اقتصادی از جانب مدرنیته کاپیتالیستی صورت می‌گیرد که سرآغاز شکل‌گیری آن، ظهور خاندان در ضدیت با اشکال حیات کلان و قبیله بود. امروزه چندین سازماندهی و نیروی خارج از سیستم حاکم وجود دارند که بر ضد سه محور فوق برخاسته‌اند: سازمانهای فمینیستی، اکولوژیک و تاحدودی هم آنارشویست‌ها^۱ و طرفداران انقلاب سبز و سازمانهای مدنی.

نظام خاندانی، خود، محصول نظام طبقاتی هیرارشیک است. در این نظام هیچ فردی یافت نمی‌شود که آزاد و مختار باشد. هیچ کس از وابستگی حتی در مراتب قدرت، رهایی ندارد. سیستم حاکم یعنی کنترل ذهنیت و اعتقاد فرد و تنظیم نمودن آن مطابق خواست خود. فرد باید چنان منعطف گردانده شود تا براحتمی پذیرای هضم خوراک کلان‌شرکت‌های لویاتان شود. در باستان هر خاندان نورسیده نمادی از هویت اجتماعش،

^۱ بدون دولت و طبقه، مخالف با اقتدار

یعنی بت‌خدایی ساخت. بعدها با گذر زمان و تحکیم نظام هیرارشیک، چندین قبیله خاندانی با هم متحد شده، ولی در این حال ضروریست که خدایانشان هم متحد و یکی گردانده شوند، لذا گروه پانتئون^۱ شکل می‌گیرد؛ مطابق طبیعت و سرشت حس قدرت‌طلبی فرادستی خاندان بردیگری و رقابت قدرت‌طلبانه و اصیل بودن خاندانی و نژادی حکم می‌کند که یکی از خدایان که خدای خاندان برتر و نجیب است، به‌مثابه خدای خدایان برگزیده شود، اینگونه، یگانگی قدرت و سیستم از آن زمان شکل می‌گیرد. چه‌بسا ماهیت سیستم‌های هژمونی امروزی بازباب همان فرهنگ اقتدارگرایی و سلسله مراتب آن است. یگانه‌بودن یک خدا یعنی زیردست ساختن و برده نمودن فرد. بازم اثبات می‌شود که سیستم چیره‌تر از فرد است، اما فرد آزاد تنها سهمی از مقاومت و دفاع و جنگ کیان برایش باقی مانده و لذا حماسه تاریخ آزادیخواهی را شیرازه بسته است. تاریخ واقعی‌ای که نوشته نشده، تاریخ «شناخت» است.

تاریخ‌نویسی - سیستم

اگر بخوبی در متدهای تاریخ‌نویسی رسمی مذاقه کنیم و آن را مورد بررسی موشکافانه ساختاری و کارکردی قرار دهیم، متوجه می‌گردیم که سیستم و یا سیستم‌ها چگونه شکل گرفته‌اند. روش‌های تاریخ‌نویسی رسمی دولت‌ها و هژمون‌گرایان، مدام توجه اصلی را به وقایع و رویدادهای رسمی دولتی مبذول داشته‌اند نه اجتماعی. بر این روش متکی بوده‌اند، زیرا جنبه تبلیغاتی‌شان مگر آنگونه ممکن گردد. لذا زحمات، دردها و آلام و جانباختن‌های دهشتناک خلق‌های ستم‌دیده، زیر این لایه رسمی دولتی مدفون گردانده شده است. در طول تاریخ پدیده انقلاب از دو بخش تشکیل شده: ۱- نیروهای مردمی. ۲- رهبران و گردانندگان انقلاب که توده‌ای گروهی محدود هستند. انحرافات در انقلاب‌ها به سبب تصاحب دسترنج و عمل انقلابی نیروهای مردمی به میان آمده. تنه انقلاب را خلق‌ها تشکیل می‌دهند، ولی تمامی پیروزیها از آن گردانندگان ضدانقلاب بوده است.

^۱ مجموعه خدایان

این امر به خاطر حاکمیت نیروهای هژمونی است که رهبریت انقلابات را تصاحب نموده و انقلابها را بر پل «ضدانقلابی» عمدا گذر داده‌اند. این سنت دیرینه در انقلاب‌های امروزی نیز استمرار دارد، اگر بخوبی توجه کنیم، امروزه در سطح جهان در بنیان وسایل رسانهای و ارتباطات جمعی، مرجع اصلی تبلیغات و آگاهیهها، به تمامی دولتی و رسمی است. تنها به اخبار و گزاره‌های منتشر شده رسمی از جانب دولت‌ها، استناد می‌شود و دیگر «منبع باورها» بیانات رسمی است. این امر سبب گشته که در ثبت وقایع و رویدادهای تحول دیالکتیکی، انحرافات تا درجه دماغوژی، اوج گیرد و تمامی رنج‌های خلق‌ها و توده‌های جانباز زیر این لایه‌های گنبدیده، اما به ظاهر خوش‌نما، پوشانده و دفن گردد. اوضاع رسانه‌ای امروزی در سطح جهان، گلوبالیزه‌شدن این متد رسمی را بسط و ترویج می‌دهد. نبض رویدادها و پدیده‌ها و نحوه شکل‌گیری و جهت دهی آنها به تمامی در دست نیروهای هژمونی رسمی است. در چنین ساختاری از سیستم، کارکرد دستگاه‌ها و نهادها به تمامی مطابق گزاره‌های رسمی دولتی به‌مثابه یک دستورالعمل مطلق و قطعی، می‌باشد. لذا به خاطر همین امر است که باید گفت: قبل از اینکه آرمانی اقتصادی را در اولویت قرار دهند، آرمان ایدئولوژیک و سیاسی را مدنظر دارند. این تاریخ‌نویسی رسمی و دولتی است نه جامعه‌شناسانه. اینکه امروزه با بی‌شرمی تمام، انقلاب رنسانس و مراحل بعد از آن یعنی رفرماسیون^۱ و روشنگری را محصول و رهاورد کاپیتالیسم می‌دانند، برخاسته از همین متد عملکردی تاریخ‌نویسی است. در این تاریخ، هستی و کیان دو صاحب اصلی انقلاب یعنی فرد و اجتماع حذف شده‌اند. ماهیت عوامل و نیروهای هژمونی را بصورت دقیق و آشکار می‌توانیم در این نوع تاریخ‌باخوانی کنیم. تمامی انقلابات استقلال‌طلبی و رهایی بخش بویژه در قرن نوزده و بیست به چنین عاقبتی گرفتار شده‌اند.

این سیستم نوین بعد از رنسانس، شدیداً طبقاتی است، اما با این تفاوت که طبقه بورژوا در سیستم کاپیتالیسم، دچار نوسان و تغیر پایگاه طبقاتی سریع‌تری در مدت زمانی کوتاه‌مدت با کمک سرمایه و سود است. تغیر پایگاه طبقاتی سریع‌تر گشته، اما هیچ‌گاه از

^۱ اصلاح‌گرایی، تشکل

میان نرفته. فرد در عطش دست‌یازیدن به سرمایه و سود بیشتر مدام به این در و آن دیوار کوبیده‌می‌شود و این تاختن و تازیدن مرگبار اگر یک لحظه زمانی متوقف گردد، هستی و موقعیت فرد روبه مسکینی نهاده و به خطر می‌افتد، زیرا اینگونه تنظیمش کرده‌اند. تنزل و سقوط از پایگاه طبقاتی فرادستی به پایگاه فرودستی توسط سرمایه و سود تنظیم می‌گردد. فرد چنان وابسته و نیازمند بدان گردانده می‌شود که گریز از آن برایش خطر امحای موجودیت و طردش را به دنبال دارد. در حقیقت، گرفتار یک ماشین خودکار به نام سیستم است. سیستم چنان کوک گشته که حفظ موقعیت برتر طبقه‌ای صرفاً با انحصار سرمایه و سود طی یک رقابت شدید میان افراد صورت می‌گیرد. هیچ هژمونی‌ای بدون انحصار ممکن نمی‌گردد.

بحران یعنی چه؟ وقتی که یک نیروی هژمون‌گرا با توسل به صنعت‌گرایی سرمایه‌داری، تمامی عرصه‌های اقتصادی کسب سود بیشتر و ارزش افزوده را با هدف قرار دادن ذهنیت افراد با استفاده از هژمونی ایدئولوژیکی، به سود خود تنظیم می‌نماید و نیازهای اساسی جامعه را در وظایف خود حذف می‌کند و در نتیجه فرد، جامعه و محیط‌زیست هم قربانی این میل عطشناک سود بیشتر می‌شوند، در این حال، بحران روی می‌دهد. ماهیت اساسی سیستم اینگونه بر ما آشکار می‌گردد. حذف برآوردن نیازهای جامعه از دستور کار، تمامی اصول دموکراسی را به ستیزه می‌خواند و روپوشی تقلبی و ظاهر‌سازانه بر آن می‌پوشد. جامعه و فرد در قالب نیروی کار، برده شده و محیط‌زیست هم در قالب مواد اولیه قربانی ولع‌های این سیستم می‌شوند. تمامی جوامع امروزی که دولتی شده‌اند، جامعه جنگی می‌باشند. در هیچ قاره‌ای دولتی یافت نمی‌شود که دولت آشتی باشد، چنین دولتی وجود خارجی ندارد، زیرا دولت یعنی جنگ و میان دو دولت هیچ‌گاه صلح و آشتی برقرار نیست و هرآن احتمال جنگ فیزیکی وجود دارد.

در خصوص مسئله ارزش‌گذاری کالا و انسان و ارزش افزوده و نیز تعیین ارزش کار انجام گرفته، اوجالان از مارکس، ژیزک^۱ و لکان^۲ گذار کرده. آنها اندیشه بت‌وارگی کالا را بر ملا و رسوا ساختند، اما انگار خود را ناچار می‌دیدند که ارزشی برابر برای دو کالا تعیین کنند و در رابطه میان کار و دستمزد حدی را معین سازند که بقول اوجالان هیچ اندیشه‌ای توان آن را ندارد که ارزش محدود را در قالب مفهوم یک قیمت تعیین شده، برای یک روز عرق ریختن تعیین کند؛ زیرا هر نوع تعیینی به‌مثابه ابزارسازی انسان و بت‌کردن کالای ارزشی است و ارزش افزوده هم در این میان بعنوان عارضه‌ای به حوزه روابط تبدیل می‌شود، یعنی روابط را بخاطر کالا ایجاد می‌کند نه ارزش رابطه‌ی انسان. رابطه بخاطر کالا نه انسان. هر نوع تعیین ارزش با کمک قیمت، موجب سقوط روابط دو انسان به صورت دیگر رابطه غیرانسانی یعنی نفع‌نفسانی است. هر کس برای نفع‌نفسانی خود می‌کوشد. لذا این مهم موجب شکل‌گیری فرهنگ داد و ستد می‌شود. از اینجا به بعد انسان حاکم نیست، بلکه آن فرهنگ داد و ستد است که بر روابط حاکم است و گرداننده آن یک سیستم خاص به نام سرمایه‌داری است. پس سرمایه، یعنی مفهوم وارونه‌سازی روابط و مناسبات نه مطابق انسان، بلکه مطابق میزان پول. پول محور است نه انسان. پول دیگر بت است. سرمایه و بازار به واسطه برجسته ساختن شیء مانند پول بر انسان حاکم می‌گردند و دیگر این سوژه انسانی بقای خود را در گرو سپردن خود به مناسبات تعیین و تنظیم شده بازار می‌داند و لذا تسلیم آن فرهنگ می‌شود. پول به حلقه و پل ارتباطی میان انسان-بازار و سرمایه‌داری تبدیل می‌شود. حال آنکه می‌بایست این انسان می‌بود که به حلقه و پل ارتباطی میان پول، بازار و سرمایه‌داری تبدیل می‌شد. کل این شاکله را سیستم می‌نامیم. حال تجسم کنیم که پدیده آینه‌ای بودن هر کدام از آنها برای دیگری، چگونه «من» دیگری را در آینه خود بازتاب می‌دهد. در واقع، من فتیشی بازتاب داده می‌شود نه من حقیقی. اینگونه، بازار مرگ انسان را منجر شده است. وقتی که کارگر

^۱ فیلسوف و روانکاو اهل اسلوانی

^۲ روانکاو فرانسوی

طی داد و ستد و برای رفع نیازهای خود به آینه سرمایه‌دار رجوع می‌کند، آن را به مثابه یک کالای منفعتی می‌بیند و برعکس نگاه سرمایه‌دار به کارگر هم همینگونه است. تفاوت ماقبل سرمایه‌داری با سرمایه‌داری در این است که در ماقبل سرمایه‌داری، فتیش‌انگاری عارضه‌ای بود که در حوزه باورها و روابط عقیدتی انسان‌ها قرار داشت، اما در دوران سرمایه‌داری به حوزه اقتصاد هم سرایت کرد و تولید طبیعی به تولید منفعتی مبدل گردید. پیشتر هدف از تولید، تولید برای انسان بود، نه برای بازار. پیشتر تولید برای دو انسان، رابطه و مناسبات و دادوستد بدون واسطه بود. در سرمایه‌داری میان دو انسان، به تعدد و گستردگی پول، بازار و سرمایه‌دار، واسطه وجود دارد و این یعنی ایجاد شکاف میان انسان‌ها و ظهور فاصله‌ای عظیم و بیگانگی. لذا وقتی دو انسان از هم دورگردانده شدند، مسلماً اجتماع و جامعه‌ای در کار نمی‌ماند و براحتی به ذم سوسیالیسم می‌پردازند. اگر مطابق چنین سیستم غول‌آسایی داوری کنیم، می‌بینیم که مفاهیم آزادی چنان فروپاشی شده و در آن آینه‌های دروغگو بازتاب داده می‌شود که هر سرمایه‌دار حق خود را می‌داند که پایان ایدئولوژی را اعلام کند. جای انسان و کالا عوض شده است و تمام ویژگی‌های انسان غصب و به عنوان صفت ارزشی به کالا اختصاص داده شده است و این شکل‌گیری تعریف ایدئولوژیک سرمایه‌داری از کالا و انسان و روابط آنها و ارزش هستی‌شان است.

بورژوازی، طبقه‌ای است که بجای تمامی بشریت قرار داده شده است و قانون سرمایه و سرمایه‌دار بجای حقوق بشر. دو پدیده طبقه و قانون مذکور به معنای پایان ایدئولوژی نیست، بلکه به معنای آغاز یک ایدئولوژی نوین با ساختار منحصر به فرد است. به میمنت طبقه بورژوازی و قانون سرمایه‌داری، تمامی مناسبات نیروی کار، کار، بازار، مراودات پولی، تقاضا، عرضه، سیاست و اجتماع مطابق آن دو تنظیم می‌گردند. سیستم قدرت‌مدار و هژمونی با پدیده دولت تمامی رفتارها را تحت کنترل دارد.

ناپایداری

آنکه قانون اساسی را به خواست خود تنظیم می‌نماید ولی قانونی نانوشته فرای آن را پیروی می‌کند و سپس مطابق آن، هنگام نیاز بحران می‌سازد و موقتی هم رفع می‌کند، بنیان سیستم است؛ بنیان سیستم هم متشکل از گروه‌ها و نهادهای الیگارش‌ی بروکرات هست که هر مرزی را بدلخواه تعیین و در عین حال از آن نیز تجاوز می‌کنند. اساساً قانونهای اساسی دولتی، صورت محسوس این پدیده پنهانی سیستم است، اما روی راستین آن نانوشته است. سیاست الیگارهای بروکرات بر بنیان «بهره‌مندسازی» و «محرومیت» است؛ آنها مزدوران و کمپرادورهاى خود را به آسانی از ثروت و قدرت کنترل شده بهره‌مند می‌سازند و از طرف دیگر، نارضایان و به قول خود مزاحمان را محروم می‌سازند. این عملکرد آگاهانه سبب می‌شود که لایه‌های اخلاقی و سیاسی حقیقت اجتماعی فروریزد. محرومیت توده‌های ستمدیده هم‌زمان به معنای محرومیت از اخلاق و سیاست است که عقوبت آن، دچار شدن به بی‌حقیقتی است. عملکرد این نیروهای هژمونی چنان مرموز و ساحرانه است که تشخیص صحیح از نادرست را آنچنان آشفته می‌نماید که کماکان ناممکن می‌گردد و تشویش اذهان هم اوج بحران می‌باشد که در آن بی‌حقیقتی و بی‌هویتی در حد ذروه است. این سیستم مرموز، بجای اقتصاد و ارزش کاربردی، اقتصاد کاربردی مورد قبول است که ارزش کاربردی را در مقابل سود حداکثری جایگزین می‌نماید که مطابق رفع نیازهای معیشتی جامعه عمل می‌کند، ارزش سود حداکثر را جایگزین نموده‌اند و روش عملکرد چنان است که بجای رقابت سالم، جنگ را جایگزین کرده‌اند، زیرا جنگ شیوه‌ای است که طی آن طرف سودپرست مطلقاً سرمایه‌ها را بدست می‌آورد. جنگ نوعی رقابت نه تنها ناسالم بلکه کشنده است.

نگهدارنده سیستم

تنه سیستم بطور کلی متشکل از کابینه دولت، ارتش منظم، ادارات منظم بروکراتیک و شرکت‌های کلان است با زیرمجموعه‌های وزین‌شان. این تشکل نگه‌دارنده، تمامی مقاومت‌های حفظ موجودیت سیستم را به عهده دارد و کل عرصه قدرت را تشکیل می‌دهند. اما بطور کلی، روح سیستم و اسکلت آن، «قانون» است. بدون قانون، نه قدرت و نه سرمایه و آخر سر نه خود سیستم نمی‌توانند حتی برای یک لحظه کوتاه دوام بیاورند. قانون، دستورالعمل مشروعیت بخشی به سیستم است؛ بدان ماهیت ویژه می‌بخشد. هم‌اکنون سرمایه‌داری از طریق استراتژی گلوبالیسم، قانون‌های ویژه خود را جهانی می‌کند. اگر چیزی به نام قانون وجود نداشته باشد، نمی‌توانیم بگوییم سیستمی وجود دارد و اگر قانون سرآمد نباشد، نمی‌توانیم بگوییم سیستم سرآمد است. لذا اگر قانون با آن ماهیت امروزش وجود نداشته باشد، آنگاه انسان سرآمد می‌گردد. قانون یعنی انکار و حذف اراده. یعنی تعیین سرنوشت انسان بدست سیستم نه خود او. آنچه از قانون ترشح می‌شود، «حکم» است و قدرت از بطن قانون زاده می‌شود. قانون را با اصطلاح فریبنده «حقوق» تفسیر و تمجید می‌کنند و با این جلادهی و لاپوشانی، عقلیتی سحرانگیز می‌آفرینند. سیستم از راه گلوبالیسم قانون و قانون گلوبالیسم به تحکیم قدرت خود می‌پردازد، اما از سوی دیگر با ترویج نسبی‌گرایی پوزیتیویستی که شدیداً علم‌گرا و پدیده‌گرا است، انسان را در عرصه عمل و مقاومت ضعیف می‌سازد که بقول عبدالله اوجالان: «نسبی‌گرایی: حالت دورگردانیده‌شدن کامل انسان تحقیر شده را از «قاعده، راه و روش» بیان می‌نماید». همچنانکه می‌دانیم پراگماتیسم، اساسی‌ترین شکل فلسفی است که پیروی می‌کنند. پراگماتیسم یعنی منفعت‌پرستی و انکار قاعده، مبدأ و اصول. تنها منفعت را در چشم‌انداز دارد. تبلیغ اساسی آن این است که بی‌نهایت روش و قاعده حصول به آرمان را ارایه می‌نماید، اما در بنیان خود گزاره بی‌نهایت یعنی عدم پابندی به یک روش در فرایند منفعت‌طلبی. زیرا به گفته آنها، قاعده و روش خاص انسان را از رسیدن به نفع

مورد نظر، سود بیشتر و قدرت تثبیت شده باز می‌دارند و اخلاق و وجدان را تحمیل می‌نمایند. و اخلاق و وجدان هم مستلزم گذشتن از امیال و منافع خود به سود دیگری در بسیاری موارد است. پراگماتیسم می‌گوید که هر کسی قانون مخصوص خود را دارد و اینگونه هوس رقابت ناسالم را عطشناک می‌سازند.

خدای سرمایه

در سیستم، آنچه حکم حاکم ابدی و ازلی دارد، سرمایه است نه سرمایه‌دار، زیرا این سرمایه فینانس^۱ است که پایگاه طبقاتی فرد را مشخص می‌سازد. برخورداری از سرمایه یعنی سوژه بودن و عدم برخورداری یعنی ابژه بودن. چرا امروزه پایگاه طبقاتی فرد بسیار سریع تغییر می‌کند؟ امروزه کیفیت تشکل طبقاتی تفاوت بسیار با کیفیت دیروزین دارد. در گذشته پایگاه طبقاتی فرد و مراتب آریستوکراسی—برده‌داری در قالب سوژه—ابژه ثابت بود؛ اما امروزه سرمایه فینانس این امر را با تحولی لرزان روبرو ساخته است. در سیستم گلوبالیسم اقتصادی سرمایه‌دار صرفاً از پایگاهی سوژگی برخوردار است، اما حرف اول را نمی‌زند، حرف اول از آن سیستم قانونی—اداری است که خود سرمایه‌دار در لای چرخهای غول‌پیکر مدام گردان آن، اسیر است. هرچند برده در مدت زمانی کوتاه می‌تواند پایگاه طبقاتی خود را تغییر دهد، اما اساس مسئله این است که این تغییر، سقوط از ابژگی به سوژگی است که مقوله‌ای متفاوت‌تر از ابژگی نیست، در این امر هم نفی حیات صورت می‌گیرد. بعبارت واضح‌تر، موقعیت سوژه (سرمایه‌دار) را همیشه سرمایه و قدرت تعیین می‌کنند (اوجالان). کل جهان و در راس آن آمریکا، توسط کلان‌شرکت‌ها اداره می‌شوند که بر بنیان رابطه غالب و مغلوب صورت می‌گیرد. روابط از نوع غالب—مغلوبیت، برآورنده سرمایه و قدرت است. هیچ‌گاه معلوم نیست که یک سوژه سرمایه دار کی و چگونه غالب و کی و چگونه مغلوب می‌گردد. «کسب سود و ورشکستگی» دو لبه تیز نابودگر سیستم می‌باشند. سرمایه و قدرت دو نماد بنیادین در سیستم هستند که انسان

^۱ تأمین منابع مالی

مدام اسیر آنهاست. در این میان، انسان و روابطش دچار کالاشدگی و شیء‌وارگی می‌گردد. وقتی که سرمایه و قدرت متکثر می‌شوند، در آن صورت این سیستم است که سرآمد است نه علم، زیرا کلیت علوم را دچار انشعاب و دورشدن از یکدیگر می‌کنند. اولین تجزیه علوم با سربر آوردن سرمایه‌داری به میان آمد. فاصله گرفتن علم از اجتماع به معنای فاصله گرفتن انسان از اراده‌مندی سیاسی است، لذا انسان، حذف و سیستم جای آن را می‌گیرد، نوعی آریستوکراسی به میان می‌آید که آریستوکرات اساسی سیستم اداره و مدیریت یعنی ایدئولوژی سرمایه سرمایه‌داری است. اینگونه، علم بصورت سرمایه در می‌آید و آرمان آن ایجاد سیستم و در نهایت قدرت است. سیستم، علم را وسیله‌ای برای دویدن در پی مزد و سرمایه تبدیل نمود. به همان اندازه که نهادهای سیاسی و وزارت‌خانه‌ها، پایه‌های قدرت را تثبیت ساختند، مراکز آموزشی هم بنیان سرمایه‌یابی را ترویج بخشیدند. مدرک‌گرایی، محرکی است که مدام انسان را در پی سیستم می‌دواند. مسلماً این وجدان و رابطه جمعی جامعه است که حصول حقیقت را تعیین می‌نماید.

فصل دوم

ایدئولوژی

واژه ایدئولوژی برای نخستین بار توسط «آنتونی دستوت دوترسی» (۱۷۵۴ - ۱۸۳۶) فیلسوف اشراف‌زاده فرانسوی در دوران روشنگری قرن ۱۸ وضع و تعریف شد. وی آن را علم «ایده‌ها» نامید و گفت ایدئولوژی می‌تواند نادرست و گمراه‌کننده و یا روشنگر باشد.

بعدها تعاریف ایدئولوژی با توجه به این تعریف دوترسی بصورت مختلف و حتی ضدهم ارایه شدند. واقعیت امر، امروزه بخوبی درک می‌گردد. با توجه به اینکه کل دوران اندیشه فلسفی انسان از دوران یونان تاکنون با جدال میان متافیزیک^۱ و ماتریالیسم سپری شد، این گرایش‌های فلسفی بیش از ۲۷۰۰ سال گذشته، تعاریف ایدئولوژی را تحت تأثیر نظام‌مند خود قرار داده و به انحراف کشانده‌اند. با ظهور فلسفه عبدالله اوجالان، می‌توان گفت که به این دوره تاریخی پایان داده شده است. زیرا هم مفاهیم متافیزیک و نیز ماتریالیستی که دارای قالب سه دوره تاریخی میتولوژی، دین و پوزیتیویسم است، تعدیل و از انحراف نجات داده شد و هم مفهوم ایدئولوژی متأثر از این رویکرد مدرن فلسفی، با توجه به دیالکتیک کوانتومی اندیشه اوجالانی، تعریفی صحیح و کیهان‌شمول

^۱ مابعدالطبیعه، شاخه‌ای از فلسفه که به پژوهش در باره چیستی و کنه وجود، زندگی و جهان بعنوان یک کل، می‌پردازد.

یافت. باید به این نکته هم اشاره کرد که هر تعریف ایدئولوژیک تا قرن ۲۱ و دقیق‌تر بگویم تا سال ۱۹۹۹ که مرحله اندیشگی او جالان در امرالی است، صرفاً خصوصی‌تنگ‌نظرانه، جانبدارانه، ضدنسبیت و غیرکیهان‌شمولی داشتند. حتی فراتر از آن، می‌توان قاطعانه گفت که تاریخ‌شمول هم نبودند. لذا تفاوت تعریف آپوئیستی با دیگر تعاریف این است که: ۱- نخست، برپایه اندیشه دیالکتیک کوانتومی برای اولین بار در تاریخ ارایه شد. ۲- دوم اینکه «کیهان‌شمول» و «تاریخ‌شمول» است.

تعریف جامع ایدئولوژی این است: درست‌فکر کردن بر بنیان منطق در تمامی حوزه‌های حیات انسانی در گستره کل کیهان. لذا در جهان انسانی حتی یک ذره هم نمی‌تواند یک آن بدون ایدئولوژی بسر برد. عمل اندیشگی انسان به معنای وضع ایدئولوژی بصورت مستمر برای بقا است. ایدئولوژی، تمامی عرصه‌های حیات انسان را در احاطه دارد. در کل دوران تاریخ کیهانی انسان ۶ دوره را پشت سر گذاشته است: ماقبل تاریخ، جامعه طبیعی و کمونی، تمدن مرکز‌گرا (برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری) و تمدن دموکراتیک. «دوره تاریخی او جالانی» با به ارمغان آوردن «تمدن دموکراتیک» پایان دوره سرمایه‌داری را رقم زده است. هرچند واقعیات کیهانی خصوصیت نسبی بودن دارند، اما با توجه به تقسیمات تاریخی، می‌توان به جرأت گفت که این دوره، دوره پایان ادوار تاریخی و شروع به نوعی دیگر است. زیرا منطق کلاسیک انسانی در سایه دیالکتیک کوانتومی او جالانی فروپاشید و همانگونه که انفجار بزرگ در حیات کیهانی یک واقعه عظیم است، انفجار اندیشه او جالانی هم به همان اندازه شکوهمند می‌باشد. خصوصیت این دوره تاریخی، برخلاف دیگر ادوار این است که برای نخستین بار در طول تاریخ انسانی، مقوله «دموکراسی» بر مقوله «ایدئولوژی» در حوزه مدیریت اجتماع که از نظر او جالان «طبیعت دوم» است، اولویت می‌یابد. البته باید هوشیار بود که اولویت در اینجا به معنای «برتری» نیست و نباید چنان تصور شود. دیالکتیک کوانتومی او جالان این شانس بزرگ را به اندیشه و منطق ایشان داد که این «متد کیهانی ایدئولوژیک» را برگزیند. به تفسیر اندیشه او جالانی پس از در آمدی بر ایدئولوژی در تاریخ، خواهیم پرداخت.

مسئله ایدئولوژی در دوران معاصر به یک معضل بزرگ مبدل شده است. طوری که دیگر تمامی رژیم‌های «حقیقت» و «آزادی» بر طبق نوع آن و یا بود و نبودش مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. اعلام پایان ایدئولوژی از سوی لیبرالیسم و حوزه‌های هژمونی پراگماتیستی دیگر چنان منطقی را ترویج داده که ایدئولوژی‌ها اساساً خوره جامعه هستند. در حالی که هیچ انسانی بدون آن قوام حیات ندارد. اجتماعی بودن انسان مساوی است با ایدئولوژیک بودن. همانگونه که انسان بدون اکسیژن می‌میرد، جوامع هم بدون ایدئولوژی حتی یک لحظه هم دوام نمی‌آورند. پس مسئله، نبودن ایدئولوژی نیست، بلکه نوع آن، مطلق یا نسبی بودن و پارادایمیک و دیالکتیک بودنش است. تعریف کلی ایدئولوژی این است «افکاری مخصوص در زمینه‌های معین بصورت قواعد تئوری و عملی. ایدئولوژی تمامی عرصه‌ها و حوزه‌های حیات را دربرمی‌گیرد و هرآنچه به مثابه علم و عمل انسانی است، از اشکال آن می‌باشند. از ادبیات شفاهی دوران میتولوژی گرفته تا فلسفه و علم امروزی، همه اشکال ایدئولوژی می‌باشند.»

خصوصیات اساسی یک ایدئولوژی چنین است: ۱- مطلق نیست و نسبی است. ۲- دیالکتیک است نه دگماتیک. ۳- پارادایمی است. ۴- دارای رژیم‌های حقیقت‌جویی بوده و آزادی افق آن می‌باشد.

با توجه به قواعد تغیر و تحول در طبیعت و کیهان، تمامی پدیده‌ها بصورت مستمر و لاینقطع در حال تغیر هستند. دیالکتیک موتور متحرک پدیده‌هاست و استمرار تغیر به نسبت زمان و مکان، دلیل اساسی نسبی بودن کل پدیده‌ها از جزء تا کل است. کاراکتر تمامی پدیده‌های کیهانی بنا به اصل نسبیت، نسبی است و همین امر موجب می‌شود که تمایز میان سوژه — ابژه مطلق نباشد و هیچ آگاهی‌ای که به کشف حقیقت منجر می‌شود، مطلق نمی‌باشد. وقتی که این روابط را میان انسان و طبیعت و انسان و انسان در نظر بگیریم، متوجه می‌گردیم که نظم طبیعی آن در طول تاریخ تمدن از سوی نظامهای قدرت‌مدار برهم زده شده است.

مفهوم خام ایدئولوژی

ایدئولوژی ابزار کنش تاریخ است. بدون ایدئولوژی، انسان نمی‌تواند کیهان را بشناسد و آن را تغییر دهد که چه بسا ایدئولوژی‌های غیردیالکتیک و تفسیرناپذیر موجب بازماندن جوامع از تغییر و پیشرفت می‌شوند. کیهان هیچگاه از تغییر و تحول باز نمی‌ماند، اما جامعه بخاطر ایدئولوژی‌های ضددیالکتیک و محافظه‌کار دچار دوران‌های رکود و سکون می‌شود. ایدئولوژی‌های دیالکتیک بر مبنای دیالکتیک کوانتومی جوامع را در مسیر تحول تاریخی قرار می‌دهند. وقتی که ایدئولوژی با منافع سلطه یک فرد و یا گروهی مرتبط شود، آنگاه از کنش تاریخی بازمی‌ماند و مورد استثمار آنهایی که بدنبال بهتر ساختن موقعیت سلطه خود هستند، قرار می‌گیرد. انسانهای یک جامعه خواسته‌ها و نیازهایشان را در قالب یک طرح ایدئولوژیک قابل تفسیر، بیان می‌دارند که این روند مرتباً ارزشهایی نوین می‌سازد که همان نوگرایی و تغییر مستمر است.

انسان نمی‌تواند حتی یک لحظه را بدون آرمان، امید و ایده بگذراند. پس ایدئولوژی همیشه با انسان بوده و هست. در دوران انسان‌های اولیه، ایدئولوژی بصورت «مفاهیم خام» وجود داشت که انسان‌ها و جوامع برای درک حیات خود آن را از درون ذهن خود با تأسی از دیالکتیک کیهان و طبیعت استخراج کردند، اما بدلیل اینکه انسان بیش از ۹۸ درصد از حیات تاریخی خود را بدون علوم دقیق، صنایع و ابزارهای مدرن در قالب دوران تمدن، سپری کرد، توسل وی به هوش عاطفی بیش از هوش تحلیلیگر که خاص عصر ماقبل اسطوره است، اجازه نداد که فرایندی دگماتیک^۱ وی را در مغاک جامعه‌ای محافظه‌کار و پیچیده دراندازد. پس از این دوره، در دوران باستان که پیش‌زمینه تمدن بود، مفاهیم خام ایدئولوژیک به مثابه ابزار قدرت و سلطه بکار گرفته شدند و آن روال سیال دوران اولیه جامعه طبیعی را دچار کج‌اندیشی و تعصبات قدرت محور کردند. در دوران اولیه، فرهنگ الهگی مادر اجازه نداد که دگم‌ها موجب انحراف پدیده‌ها

^۱ قالب‌گرا و تعصبی

در جوامع کلان شوند، در دوران باستان و میتولوژی^۱ آن دوره هم، قالب و شکل ایدئولوژیک ادبیات که نسبت به دیگر اشکال ایدئولوژی همچو فلسفه و علم سیال و رهاتر از دگماتیسم است، رواج بیشتری داشت و مانع از سلطه قدرت فردی — گروهی بر فرد یا گروه‌های دیگر شد. ژانر حماسه در دوران‌های نوین‌تر باستان هم نشأت گرفته از این فرهنگ اسطوره‌ای بود که فراتر از ادبیات و شیوه زندگی معاصر که گرفتار تراژدی است، شیوه جستجوی هویت خویش بدون دغدغه‌ها و ملال‌های غم‌انگیز معاصر بود. در این نوع ایدئولوژی، معنای حیات جستجو می‌شد و قهرمانان روایت‌ها صرفاً امیدوارانه بدنبال کسب حتمی پیروزی و آزادی بودند. این معنویت جستجوی ایدئولوژی بعدها در دوران تمدن پا به عرصه تراژدی و یأس محوری گذاشت که تحولی محسوس در تاریخ بشریت است. این روند تاریخی از ژانر حماسه که محتوای آن امید بود به ژانر رمان که خصیصه آن تراژدی‌های جانگداز است، ختم شد. لذا مفاهیم خام ایدئولوژیک که تنها خاستگاه آن درک حیات بود به جای رسیدن به اوج معناها، به پایان ایدئولوژی که فرجامی ناهق است، رسانده شد.

وقتی که جستجوی حیات بشری با سربر آوردن نهادهای قدرت «مفاهیم دین، مذهب و سیاست» را در دوران تمدن بجای مفاهیم خام دیالکتیک ایدئولوژی جامعه طبیعی وارد بازار کرد، به دلیل این دستکاری منفعت‌طلبانه مفاهیم خام، دیگر نه تنها از تمامی ایده‌ها، بلکه از خود انسان هم بعنوان ابزار سلطه استفاده شد. در جامعه طبیعی، ایدئولوژی‌ها که هنوز به مثابه مفاهیم خام استخراج شده از طبیعت بودند، حوزه‌های فردی و عمومی زندگی کلان‌ها را با پیشاهنگی مادر سامان می‌بخشیدند. در حالی که در دوران تمدن و سلطه، این سیستم قدرت است که باید‌ها و نبایدهای یک ایدئولوژی را تعیین و تمامی حوزه‌های جوامع را مطابق میل به سلطه خود تنظیم می‌کند. برقراری هیچ نظمی در جوامع انسانی بدون ایدئولوژی ممکن نمی‌گردد، غایت ایدئولوژی در جامعه طبیعی بخاطر اینکه مفاهیم خام ایدئولوژیک بدون واسطه از طبیعت استخراج می‌شدند، آزادی بود. اما غایت

^۱ اسطوره‌شناسی

ایدئولوژی در دوران تمدن به دلیل دخالت واسطه‌ها که همانا نهادهای قدرت هستند، ضمن دستکاری مفاهیم استخراج شده به مفاهیم دست‌ساز و ساخته و پرداخته، سلطه می‌باشد. دلیل اینکه در دوران مدرنیته سرمایه‌داری «پایان ایدئولوژی» اعلام شد، همین است و از منظر آنها صحیح می‌باشد، زیرا با دخالت‌ها و دستکاری‌های خود، هویتی برای معناها و اشکال ایدئولوژیک طبیعی باقی نگذاشتند و دیگر همه پدیده‌های عرضه شده را از شکل ایدئولوژیک انداخته‌اند. این فروپاشی مفاهیم ایدئولوژی برای تشکل‌های مدرنیته سرمایه‌داری صدق می‌کند، زیرا تمامی داده‌های ایدئولوژیک و آگاهی‌ها، کاذب و دست‌ساز هستند. از شکل و معنا انداختن مفاهیم خام ایدئولوژیک به لحاظ معنایی و تئوریک، مسلماً موجب بروز نقاط بحرانی پی‌درپی می‌شود که تلاطم شدید آن سقوط‌های مداوم جوامع را به دنبال می‌آورد. سیستم‌های دخالت‌گر در مفاهیم ایدئولوژیک وقتی به نقطه اوج دستکاری معناها که مانع درک آزادی می‌شوند، رسیدند، خود نیز چه بخواهند چه نخواهند، در نقطه اوج بحران — سقوط قرار می‌گیرند و نطفه می‌شوند. فروپاشی نظام‌های سلطه در طول تاریخ هم با این واقعیت درارتباط است. نظام‌ها و ایدئولوژی‌های ساختگی به پایان رسیده و از بین می‌روند، اما مفاهیم خام ایدئولوژیک، هرگز. به همین دلیل است که پس از پایان یک دوره تاریخ و جوامع بشری، جوامع نوپا ظهور می‌یابند. ایدئولوژی، تصور از انسان و جهان است. به بیراهه رفتن تصورات انسانی بنا به قانون دیالکتیک مسلماً به پایانی ناگوار می‌رسد. بی‌دلیل نیست که درست در نقطه اوج بحران ایدئولوژی غرب که جنگ جهانی دوم و زمان فروپاشی ایدئولوژی‌های فاشیسم و نازیسم بود، «ایده پایان ایدئولوژی» هم شکل گرفت. حتی پس از آن، با فروپاشی سوسیالیسم رئال، پایان ایدئولوژی اعلام شد. سوسیالیسم علمی معاصر برای دوری از دگماتیسم و فروپاشی جوامع، منش اولویت دموکراسی را که حذف‌گرایش سلطه در اهداف و غایات راهپیمایی جوامع است در بر گرفته و جهان‌شمول‌تر می‌گردد. چالش‌های ایدئولوژیک نشأت گرفته از گرایش‌های سیاسی نظام‌های مدیریت هستند. وقتی نظام‌های مدیریت جایشان از سوی نهادهای قدرت تنگ شد، این چالش ایجاد

می‌گردد. نهادهای قدرت جوامع را مجبور به دست‌کشیدن از آرمانها و ارزش‌های آزادینخواهی می‌کنند و این امر در معاصر در شرق و غرب روی داد.

حیات انسانی اساساً با «مفاهیم خام ایدئولوژیک» آغاز می‌گردد. رابطه انسان با ایدئولوژی به مثابه «هستی و زمان» است. هر هستنده‌ای تا وقتی که موجود باشد، زمان دارد. هر یک بدون دیگری نمی‌تواند موجودیت یابد. نسبت انسان و ایدئولوژی هم همانگونه است. زیرا انسان متفکر است و هر اندیشنده‌ای رها از مفاهیم ایدئولوژیک نیست. همانطور که تصور آغاز و پایان یا آغاز و بی‌نهایت بودن برای هستی و زمان از سوی انسان ممکن نیست و چنان ادعایی بیهوده است، این تصور که ایدئولوژی آغاز و پایان دارد، بسیار اشتباه و ساده‌لوحانه می‌نماید. ایده آغاز و پایان ایدئولوژی در قرن نوزدهم به میان آمد. زیرا با تقسیم‌بندی ایدئولوژی‌ها به «سوسیالیسم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری» هیأت ایدئولوژی بیش از دیگر ادوار تاریخی ظاهر شد و محسوس گردید که حاصل جدال خود ایدئولوژی‌هاست. تئورسین‌های دست‌پرورده لیبرالیسم برای ضدیت با جبهه سوسیالیستی، پایان ایدئولوژی‌ها را اعلام کردند. این بود که بسیاری به این فکر افتادند که با شکست سوسیالیسم رئال، این ایده قطعی می‌گردد و برای هر ایدئولوژی، تاریخ‌مصرف تعیین کردند. گفتند از آنجایی که ایدئولوژی آغازی داشت، این بینش که پایانی هم دارد، دور از واقعیت نیست. خواستند با بیان این مانیفست، نابودی سوسیالیسم علمی را اعلام کنند که هر چند به لحاظ علمی موفق نشدند، اما در حوزه سیاسی موفقیت‌های زیادی کسب کردند. اقدام بنیان‌برانداز دیگر لیبرالیسم این بود که ایدئولوژی را «ایده‌های صرف انتزاعی»^۱ تعریف نمود که اداره کردن دنیا با توسل به آن، ناممکن است و تغییری حاصل نمی‌شود. در حالی که انتزاعیت بدون مادیت هیچ است. این دوگانگی خصلت کیهانی مفاهیم شکل گرفته در بطن جهان مادی است. فراتر از آن، انتزاع‌گرایی و مادیت‌گرایی را در قالب اندیشه‌های ایدئالیستی و ماتریالیستی بعنوان دو ضد به جنگ و جدال هم واداشتند. اینگونه، در حوزه سیاسی توانستند انسان دوگانه‌محور

^۱ مجرد ذهنی، فشرده‌سازی و جداساخته

ایدئالیستی — ماتریالیستی را تک‌محور ساخته و مجبورش ساختند تنها یکی از این دو گانه‌ها را بعنوان افق حیات خود انتخاب کند تا بتواند فرد در جامعه را به ابژه و ابزار مبدل سازند. اینگونه، تمایز وحشتناک سوژه - ابژه بر بنیان پست‌ترین ایدئولوژی که پایان ایدئولوژی‌ها را تبلیغ می‌کند، شکل گرفت. بدون این کار، پایه‌گذاری «سیستم» یا همان «دولت — ملت ایدئولوژیک» برایشان مقدور نمی‌گشت. نتیجه منفی دیگر این اقدام لیبرالیسم این است که نحوه کارکردهای اجتماعی را که همانند «قوانین طبیعت» بر مبنای دو گانه‌ها عادلانه بود و قابل درک هستند، مبهم ساختند و برای اینکه وجود انسان آگاه برای آن سیستم مضر بود، با «تغییر نحوه کارکردهای جامعه»، در وحله نخست انسان و جامعه را از «یکدیگر» و در مرحله دوم از «طبیعت» جدا و بیگانه ساختند. هدف از این گام سیاسی این بود که وحدت اضداد و دو گانه‌ها بر مبنای اصول قوانین دیالکتیک کیهانی در قالب «انتزاعیت — مادیت» شکل نگیرد. چه بسا منشأ طرز فکر تغییر دنیا خیلی وقت پیش یعنی در عصر روشنگری (قرن ۱۸) شکل گرفته و لیبرالیسم باید راهی برای قبولاندن و تحمیل اندیشه خاص خود می‌یافت. سلطه مدرنیته سرمایه‌داری چنان جوامعی پرورش داد که فرد در جامعه، بویژه فرد روشنفکر به تنها چیزی که فکر نکند، تغییر دنیا و ایدئولوژی باشد و تا حد زیادی موفق شد. عصر گلوبالیسم هم پس از تحمیل طرز فکر خاص لیبرالیسم بر جهانیان و اشاعه آن، آغاز شد. این شد که تمامی سیستم‌های دولت - ملت‌ها بجای فکر کردن به پیشبرد ایدئولوژی، صرفاً به منافع اقتصادی فکر کردند و این روند را «واقع‌نگری» در برابر «انتزاع‌گرایی» ایدئولوژی‌ها عنوان کرده و به خورد ابژه‌های خود دادند.

مسئله حایز اهمیت دیگر این است که هر انسان برای هر عمل خود به یک «ایده» نیاز دارد. چپش منظم هر ایده هم با توجه به قاعده‌های تغییر و تحول کیهانی، بر طبق روند «تزو، آنتی‌تزو و سنتز» است. این روند در طول کل تاریخ متأثر از پنداره‌های تک‌بعدی‌گرانه‌ی متافیزیکی — ماتریالیستی سه شیوه را پشت سر گذاشت که با توجه به نحوه عملکرد آنها، می‌توان گفت مدام به ایده صحیح یا نزدیک به رژیم حقیقت آسیب

جدی وارد شده است. در دوره ماقبل مارکس، نوعی وحدانیت خلقت بر اندیشه انسان حاکم بود که فرایند تز، آنتی تز و سنتز هم در راستای یک خالق واحد زاده شده و از بین می‌روند تا در دنیایی دیگر به معبود واحد یا واجب‌الوجود پیوندند. ریشه این نوع تفکر به «پارمانیدس» فیلسوف یونانی برمی‌گردد که توحیدگرایی را بشدت بنیان گذاشت. پس از هزاران سال از او هم فرایندی دیگر از تز تا سنتز در قالب اندیشه هگل رواج یافت و طی آن، وحدانیت بطور فلسفی حذف نشد، اما روند تز، آنتی تز و سنتز رویکردی صحیح یافت و نه تنها آنتی تز، تز را از بین نبرد، بلکه در وجود سنتز به موجودیت خود ادامه داد. فرایند دیگر، فرایند مارکسی است که با ادعای دیکتاتوری پرولتاریا و اجباری دانستن حیث وجودی تاریخ سرمایه‌داری، روند صحیح هگلی را فروپاشید. جنبه منفی اندیشه هگل این بود که دولت را خدای نهایی عنوان کرد و مارکس هم چنین تصویری از خدا بودن «دیکتاتوری پرولتاریا» یافت. هر دو نتوانستند از ایده پارمانیدس رهایی یابند. اما اوجالان ضمن انتقاد از ایده‌های پارمانیدس و مارکس، به تصحیح و پیشبرد بیشتر ایده هگلی پرداخت، ولی هیچگاه «ایده» فرد را بر دیگر ایده‌ها برتری نداد. لذا ایدئولوژی را برتر از دموکراسی ندانست و این مهم، تفاوت متد اوجالان با پارمانیدس، هگل و مارکس است. این یک تحول تاریخی در تعریف مفهوم ایدئولوژی است که مسیر تاریخ را عوض کرده است. بعبارت دیگر سدهی بزرگ پیشاروی دیکتاتوریت ایجاد کرده است. اما در هزارتوهای تاریخ تمدن، یک لویاتان خونخوار سربرآورد که بنا به منافع قدرت‌طلبی خود، متفاوت‌تر از همه ایده‌ها، پایان ایدئولوژی را اعلام کرد و آن، علم پوزیتیویسم در دوره سرمایه‌داری است. در واقع می‌توان گفت که پس از مارکس و فروپاشی سوسیالیسم رئال، دیگر این پندار اشاعه یافت که جبهه سوسیالیسم نابود شده و سرمایه‌داری در دوران طلایی بسر می‌برد. جوامع هم کماکان به این شکست تن در دادند. این حکم قاطع رواج یافت که تنها امید و افق روشن انسانیت، سرمایه‌داری و لیبرالیسم است و پس از آن دوره تاریخ جدیدی نخواهد آمد. ولی در مهد تمدن، کردستان، پیام‌آوری دیگر ظهور کرد که به سوء تبلیغات «پایان تاریخ و ایدئولوژی» هیچگونه توجهی نکرد و فراتر از آن، نه تنها

دوره تاریخی «تمدن دموکراتیک» را آغاز نمود، بلکه به دوره‌های کیهانی ماقبل خود پایان داد و با سنتزی متشکل از آنها، دوره کیهانی نوینی را آغاز کرد. همچنین «بحران ایدئولوژی» را در رأس تمامی بحرانها بالاخص بحران اقتصاد، قرار داد.

لیبرالیسم، بحران ایدئولوژی را مخفی می‌کرد و تئوری مارکس مبنی بر زیربنابودن اقتصاد هم به اشاعه این پندار موهوم سرمایه‌داری کمک کرد. اوجالان این ایده را مطرح ساخت که هرچند زیربنا، اقتصاد است، اما وقتی که بحث بر سر وجود بحران و کائوس باشد، دیگر، اقتصاد در درجه دوم قرار می‌گیرد و زیربنای اصلی، ایدئولوژی است. اثبات کردند که باور برعکس مارکسیسم و سوسیالیسم رئال در این زمینه دلیل اصلی شکست آنها و اعلام پایان ایدئولوژی از سوی سرمایه‌داری بود. چراکه لیبرالیسم و سرمایه‌داری بدون حذف کارکرد ایدئولوژی در حوزه‌های اقتصاد و سیاست در اجتماع و حتی حوزه‌های هنر، ادبیات، دین، علم و غیره، نمی‌توانستند به اهداف قدرت‌مدارانه جهان‌گستر خود برسند. هر اجتماع برای نجات خود از بحران‌ها به کنش فکری و ایدئولوژیک نیاز دارد تا بصورت فعل سیاسی منظم و سازماندهی شده به آزادی برسد. این روند، روند انقلابی نام دارد. پس لیبرالیسم با نابودی تمامی «ایده‌ها» از شکل‌گیری هرگونه «کنش» ضد خود جلوگیری می‌کند و برای مشوش ساختن مفاهیم آزادی هم مدام بحران فکری ایجاد می‌کند تا بحران اقتصادی از شکم آن زادن گیرد و فرد انقلابی فرصت ظهور نداشته باشد. این درحالی است که لیبرالیسم، هرچند ادعا دارد که ایدئولوژی پایان یافته، ولی خود، تمامی استانداردها را برای ارزیابی هر جامعه‌ای وضع و ارایه می‌دهد. اساساً به مهندسی اجتماع می‌پردازد. ایدئولوژی «یک برنامه منسجم برای کنش انسانی است»، اما لیبرالیسم، تدوین و ارایه این برنامه را به انحصار خود درآورده است که عاقبت این منش در تمامی حوزه‌های اجتماع به جنگ ختم می‌گردد. پس می‌توان گفت که سرمایه‌داری حتی به انحصار ایدئولوژی هم دست زده است. با ایجاد هویت‌های خاص لیبرالی و تبدیل انسان به سوژه و ابژه، مسیرهای زندگی یکایک افراد اجتماع را خود تعیین می‌کند. این

مسیرها نیز در دوره پوزیتیویسم سرمایه‌داری به جنگ‌های ویرانگر جهانی اول و دوم منجر شد و جنگ سوم آن هم در خاورمیانه در جریان است.

ایدئولوژی از ادیان تا پوزیتیویسم

ادیان توحیدی همزمان با ظهور، تک‌خدایی را شعار خود قرار دادند. همانگونه نیز امروزه مدرنیته سرمایه‌داری که دین آن پوزیتیویسم است، دولت — ملت را خدای خود قرار داده است که نشأت گرفته از روابط بسیار متمرکز قدرت و ایدئولوژی است. هژمونی ایدئولوژی ادیان تک‌خدایی در برهه «تمدن» شکل گرفت. قبل از دوران تمدن، میتولوژی و دین بیشتر و اساساً هژمونی ستیز هستند، اما وقتی شاخه‌هایی از آنها با قدرت در آمیخته شد، نوع مرکز قدرت طلبانه برای خود ایجاد کردند و لذا دو نوع دین شکل می‌گیرد. نخست؛ دین مقاومت طلب در برابر هژمونی حاکم است که خدا را بجای تقدس‌های مطلق هژمونی دنیوی امپراطوری‌ها و پادشاهی‌ها قرار می‌دهد و دوم اینکه دینی مطلق‌گرا و الوهیت‌بخش ظهور می‌یابد که هژمونیک است و تمامی مناسبات آن با توسل به مفهوم قدرت تنظیم می‌گردد. کل تاریخ ادیان اینگونه گذشته است. بدون ایدئولوژی یا هژمونی ایدئولوژیک، حتی نمی‌توانسته‌اند یک گام بردارند. دین پوزیتیویسم سرمایه‌داری امروزی هم برخلاف ادعاهایش مبنی بر پایان ایدئولوژی، چنین است و تمامی قوانین انسانی دولت‌ها و تنظیمات حقوق دولتی آنها، متن استراتژیک ایدئولوژی آنها در دولت — ملت‌هایشان می‌باشد. تمامی هژمونی‌های ایدئولوژیک با مقاومت مردمی روبرو شده‌اند، زیرا این هژمونی‌ها مدام می‌خواهند «قدرت را نهادینه سازند»، ولی مردم پیوسته علیه آنها مخالفت و مقاومت کرده‌اند. هژمونی ایدئولوژیک وقتی که بر جبهه مقاومت مردمی پیروز شد، «دولت را سرآمد و حاکم بر مردم ساخت». پس دولت، نتیجه موفقیت و غالب‌شدن ایدئولوژی هژمومی بر مردم است. برخلاف آنچه ادعا می‌شود، جامعه‌ای هموزن و تک‌تیپ از سوی ایدئولوژی دولت — ملت ایجاد شده است.

هرچند عرصه جدال متافیزیک و ماتریالیسم در ادوار تاریخی میتولوژی و دین به اوج رسید، اما با سربر آوردن فراگیر پوزیتیویسم به این جدال بیهوده پایان داده شد و دورانی از ایدئولوژی پوزیتیویسم با حاکمیت سرمایه‌داری و لیبرالیسم آغاز شد که در چارچوب آن، تمامی جدالها به جدال میان «سوژه و ابژه» ختم شد. پیش از آن، در جدالهای قدیم، یعنی دوران متافیزیک - ماتریالیسم خشن، تمامی جدالها بر سر برتری ماده یا فکر بود که به ماهیت «سوژه - ابژه» بر ریل سود و سرمایه به دوره‌ای بنیان‌برافکن پا نهاد.

بر خلاف آنچه ادعا می‌شود، اروپا با تکیه بر ایدئولوژی مسیحیت نبود که به پیشرفتی بسیار دست‌یافت و هژمونی جهانی شد، بلکه در سایه «رنسانس، فرم و روشنگری» موقعیتی نوین ایجاد کرد که بر تمام جهان برتری داشته باشد و در واقع «ایدئولوژی» کاملاً «نوبنی» را ایجاد کرد که «پوزیتیویسم» نام دارد. انگلستان آن را آغاز و هم‌اکنون برای آمریکا به ارث رسیده است. اما نکته مهم این است که از پیشرفت‌های جهان سرآمد شرق در دوران قبل از رنسانس بهره گرفت نه مسیحیت. زیرا مسیحیت گرفتار دوران قرون وسطی و ارتجاعیت شده بود. چنین وضعیتی هم امروزه برای خاورمیانه پیش آمده و گریبانگیر کشورهای اسلامی شده است. باید متوجه باشیم که بهار عربی و بهار خلق‌ها در کشورهای اسلامی خاورمیانه و در اوج منازعات «شیعه - سنی - هژمونی جهانی» شکل گرفته است. این واقعیت اثبات می‌کند که رنسانسی دیگر در خاورمیانه در حال شکل‌گیری است که هژمونی کنونی غرب و هژمونی ایدئولوژیک آن که همانا دولت - ملت و پوزیتیویسم است را با توسل به ایدئولوژی مدرنیته و ملت دموکراتیک به چالش می‌کشد و در داخل هم موضعی مشابه در مقابله با هژمونی منسوخ مذهبی خاورمیانه‌ای دربر گرفته است. ظهور هژمونی شیعی ایرانی و هژمونی افراطی سنی با نمونه «القاعده و داعش» در واقع احتضار و مرگ آنها است. در مقابل هژمونی جهانی غرب و هژمونی منطقه‌ای کشورهای محافظه‌کار قرون وسطایی خاورمیانه، «خط سومی» شکل گرفته که ایدئولوژی نیرومندتر و حقیقت‌جویتری را به ارمغان آورده است .

در طول تاریخ هم هرگاه یک ایدئولوژی نوین ظهور گرفته، حال چه مثبت و چه منفی، به حاکمیت و هژمونی دست یافته است. خاورمیانه هم امروزه با مرکزیت کردستان و ایدئولوژی ملت دموکراتیک در برهه‌ای تاریخی مشابه برای تغییر و تحول بنیادین انقلابی قرار دارد. می‌رود که با توسل به ملت دموکراتیک و مدرنیته آن، به حاکمیت ۴۰۰ ساله ایدئولوژی مدرنیته کاپیتالیستی پایان داده شود. کردستان هم اکنون در سایه این ایدئولوژی، شانس موفقیت بیشتری از حتی کشورهای اروپایی و آمریکای لاتین دارد. اما برای اولین بار در تاریخ است که هزاره‌ای آغاز می‌شود که از شکل‌گیری «هژمونی دیگری» جلوگیری می‌شود و این وظیفه را کردها و ملت‌های تحت ستم برعهده گرفته‌اند. در تاریخ برای اولین بار است که جنبش کردی اجازه نمی‌دهد یک ایدئولوژی واحد و صرف هژمونی شود، بلکه همه ایدئولوژیها باید در قالب ملت دموکراتیک به یک اندازه ارزش دهی شوند و اصل «دموکراسی» در نظام مدیریتی ملت دموکراتیک در اولویت ایدئولوژیها قرار دارد. در طول تاریخ تمدن و در دوران‌های برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری، صرفاً یک ایدئولوژی هژمونیک شده و دموکراسی یا در درجه دوم قرار گرفته و یا نقص و رد شده است. اما شعار خط سوم رنسانس خاورمیانه‌ای معاصر این است که «راه رسیدن به جوامع ایدئولوژیک صلح‌طلب و حقیقت‌جو از دموکراسی می‌گذرد.»

اقتصاد و ایدئولوژی

هرچند ادعا می‌شود که تمامی جبهه‌های سوسیالیستی و محافظه‌کاری در جهان «منافع اقتصادی و سیاسی خود را قربانی تبلیغ ایدئولوژیک کرده‌اند» اما باید گفت که مدرنیته سرمایه‌داری برخلاف ادعاهایش نه تنها نتوانست ایدئولوژی را از برنامه‌ها و قوانین سیستم خود حذف کند، بلکه آن را بصورت کالای اقتصادی به جوامع عرضه کرد. اگر منافع اقتصادی — سیاسی «زیربنا» و ایدئولوژی «روبنا» است، پس دلیل آن همه بحران‌های مالی — اقتصادی در سیستم سرمایه‌داری چیست؟ دلیل اصلی آن، زیربنا قراردادن

ایدئولوژی است. «مارکسیسم، سرمایه‌داری و پست‌مدرنیسم» سه منهجی هستند که ایدئولوژی و تغییر و اصلاح ذهنیت را روبنا قرار نداده و به بحران دچار شدند. تجارب سوسیالیسم رئال و لیبرالیسم بیانگر تمامی این مدعاهاست. اصل درست این است که ایدئولوژی هیچگاه پایان نمی‌یابد و تحمیلی هم نیست. زیرا تحمیل ایدئولوژی قدر مسلم مایه شکست و فروپاشی سیستم آن در یک دوره زمانی که اوج بحران است، می‌گردد. گناه مدرنیته سرمایه‌داری این است که هم پایان را اعلام کرد و هم تحمیل نمود. قانون اصیل ایدئولوژی این است که نباید تحمیل گردد و یا فراتر از دموکراسی در اولویت قرار گیرد. چنین متدی هرچند بصورت جزئی در دورانهای تاریخی گاهی مشاهده شده، اما برای نخستین بار است در نهادینگی ذهنیتی جامعه، جنبه کارکردی عملی می‌یابد و بانی این رویکرد هم عبدالله اوچالان با رهاورد تمدن دموکراتیک است. وی بجای کاربرد قانون حذف و یا پایان ایدئولوژی، با حذر از تحمیل آن، این متد منطقی را دربرگرفت که ایدئولوژی را زیربنا قرار دهد، اما در عین حال در اولویت دوم و بعد از دموکراسی قرار گیرد. کنفدرالیسم همانند نخ یک تسییح است که دموکراسی محراب آن و انواع ایدئولوژی‌ها هم حکم دانه‌های تسییح را دارند که دموکراسی با قرار گرفتن در اولویت، از جنگ ایدئولوژی‌ها جلوگیری می‌کند. این، تنها راه رواداری، مسامحه و همگرایی جوامع است که به گفتگوی فرهنگ‌ها منجر می‌شود. شاید تغییر و اصلاح نوع ایدئولوژی‌ها ممکن باشد، اما نابودی و پایان مقوله ایدئولوژی در معنای خام، غیرممکن است. تمدن دموکراتیک اوچالانی این افق را در بر گرفته که ایدئولوژی‌ها توان تغییر دیالکتیک خود را برای زیبا ساختن جهان خویش داشته باشند.

مدل اقتصادی که جامعه صنعتی مدرنیته سرمایه‌داری با پایان ایدئولوژی ارابه داد، بجای تجارت طبیعی غیر سودمحور، سوداگری اقتصادی بر مبنای کسب سود بیشتر و سلطه را رواج داد. ایدئولوژی می‌بایست در جامعه بشدت صنعتی که انسان گرفتار مشاغل کشنده آن شده و رفاه ندارد، ایده‌ها و عقاید متنوع را به اهرم مناسب اجتماعی مبدل می‌ساخت تا در رویه سیستم‌های ثابت سود و سرمایه سرمایه‌داری که نیروی کار انسانی

مدام برده آن است، تغییر صورت گیرد، اما ایدئولوژی که زبان انسان است، از وی سلب شده و عقاید لیبرالیسم هم بر اصل منافع اقتصادی و سیاسی بر بحران‌های بزرگ در راه سلطه و قدرت متکی گشته است.

هژمونی ایدئولوژیک

مبحث کلی ما این است که «ایدئولوژی» مقوله‌ای منسوخ است یا خیر. در عصر سرمایه‌داری در نتیجه سیاست پراگماتیستی و در راستای اندیشه و شکل حیات لیبرالیستی، شایع شد که به دوره «پایان ایدئولوژی» رسیده‌ایم. این سیاست، متن اصلی و استراتژیک اندیشه سرمایه‌داری است که نباید فراموش کنیم که پست‌مدرنیسم با فروپاشی همه معناها و نفی آنها، از قبیل تئوری و معنا، خدمت بسیار بزرگی به سرمایه‌داری کرد. این درحالی است که پست‌مدرنیسم ادعا می‌کند که ضدسرمایه‌داری و اصول بنیادین آن است. ما اثبات می‌کنیم که نه تنها مقوله ایدئولوژی منسوخ نشد، بلکه فراتر از آن «هژمونی ایدئولوژیک» مطرح است که تمامی اعصار و ادوار تاریخی را دربر گرفته است. هیچ تشکیلی کیهانی از یک برگ درخت که در حال لرزیدن است تا برسد به خود سیستم غول‌آسای مدرنیته سرمایه‌داری، عاری از مفهوم و مقوله ایدئولوژی نیستند. حتی یک کلمه صرف در زبان و یا یک آمیب و تک‌سلولی یا یک موج — ذره در کیهان به دلیل «تعریف و شرح‌پذیری»، دارای تعریف ایدئولوژیک هستند. تصور نبود ایدئولوژی به معنای نیست‌انگاشتن است. همین گزاره که «چیزی به نام ایدئولوژی وجود ندارد» به دلیل اینکه یک اندیشه و دیدگاه است، بزرگترین مفهوم ایدئولوژیک است، البته با بار منفی. مسئله و بحران اساسی قرن ۲۱ این است که وجود مقوله ایدئولوژی رد و انکار می‌گردد، چه‌بسا با هیولایی‌ترین اندیشه یعنی «هژمونی ایدئولوژیک سرمایه‌داری» روبرو هستیم.

باید ادعا کرد که «خلاً ایدئولوژیک» غیرممکن است. زیرا «ایدئولوژی مثبت و منفی» به مثابه دو گانه «هستی و نیستی» هستند. مفهوم نیستی از تصور هستی مطلق و هستی هم از تصور نیستی مطلق بصورت دو بار متضاد جلوگیری می‌کنند. قضیه ایدئولوژی هم اینگونه

است. مسئله این است که در بطن جامعه انسانی کدام یک از دو گانه‌ها حرف خود را بر کرسی می‌نشانند. در فلسفه باستان هم «تقدیس حیات» همان تئوری اجتماعی با مفهوم خام ایدئولوژیک می‌باشد. در فلسفه یونان «تئوری» همان «ایدئولوژی» است. در فلسفه هگل هم منظور از «روح» همان «مقوله ایدئولوژیک» است. در فلسفه اسلامی «حیات ابدی» و در فلسفه مدرنیته سرمایه‌داری «لذت در لحظه زمان حال» که چه بسا بزرگترین دروغ است، همان رویکرد «ایدئولوژی» می‌باشد.

حال، هر اندیشه‌ای که از رژیم‌های حقیقت طبیعی «فیزیک، کیهان و اجتماع» به دور باشد، با توجه به دو گانه «ایدئولوژی مثبت و منفی» تعریف «ساختارین و معنایی» در دو مقوله «فلسفه - سفسطه» می‌یابد. هر اندیشه‌ای که در جهت مخالف حیات واقعی اجتماعی انسان حرکت کند، در ورطه سفسطه می‌افتد و عاقبت آن زوال است و این قانون طبیعت و کیهان است. این واقعه در تمامی کیهان‌ها و جهانها روی می‌دهد، حتی اگر به اوج اقتدار خود یعنی «هژمونی ایدئولوژیک» رسیده باشد. هر هژمونی بنا به قانون تغیر و تحول گریزناپذیر کیهانی، دارای «شروع، اوج و پایان» است. گاهی در برخی از این هژمونی‌ها، به دلیل رسیدن به نقطه اشباح بحران که «کائوس» نامیده می‌شود، همان «نقطه اوج» لحظه پایان عمر کیهانی آن مقوله و هژمونی می‌باشد. بارزترین مثال، مدرنیته سرمایه‌داری است که به دلیل خصوصیت «بحران‌سازی مداوم برای تداوم بقا» به اوج کائوس رسیده و خود بحران، آن را از نقطه اوج بسوی نقطه سقوط کله‌پا می‌کند و باید متوجه بود که هیچ راه گریزی هم ندارد. اوج کائوس سرمایه‌داری در سه زمینه روی می‌دهد: «اکولوژی، جامعه و زن». اوجالان این سه حوزه را طبیعت‌های اول، دوم و سوم می‌نامد. تمامی عرصه‌ها و حوزه‌های دیگر مدرنیته سرمایه‌داری هم از قبیل سیاست، اقتصاد، هنر و قدرت تحت تأثیر این سه «طبیعت ایدئولوژیک» قرار دارند. رسیدن به حد اشباع کائوس در این سه گانه، نقطه زوال و یا حفظ بقای یک سیستم حاکمیتی است. سیستم مدرنیته سرمایه‌داری هم از آن مستثنی نیست. هر سیستمی بخواهد در حوزه این سه گانه به حاکمیت برسد، ناچار است «هژمونی ایدئولوژیک» خود را برقرار سازد. هیچ هستنده‌ای نمی‌تواند حتی برای

یک آن از ایدئولوژی تهی باشد. هر موجودی دارای ابعاد وجودی «ساختاری — معنایی» است که بدون آن ابعاد، نیست است و چون همه ابعاد کیهانی در قالب لفظ و تعبیر تعریف پذیر هستند، پس ایدئولوژیک می‌باشند. کار انسان این نیست که بدون ایدئولوژی بزید، بلکه این است که «مفاهیم خام ایدئولوژیک» را معنامند گرداند که هدف غایی حیات انسانی است برای حفظ بقا. هر تشکل کیهانی که توان چنین فرایند عملی را نداشته باشد، محکوم به نابودی و خارج شدن از چرخه حیات خواهد شد و هر چند نیست نمی‌شود، اما ابعاد «ساختارین — معنایی» خود را از دست می‌دهد. موجود انسانی به دلیل ناطق بودن، بدون «عمل ایدئولوژیک» حتی یک لحظه هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. البته باید متوجه بود که این روند، مطلق نیست و هر فرد و گروه انسانی اختیار آن را دارند که دست از این فرایند بشویند که غایت آن، زوال خواهد بود. «نسبیت» هستی عالی‌ترین وزنه تعادل برای بقای انسان در میانه دو گانه‌های هستی — نیستی است. نسبی بودن به انسان این شانس را می‌دهد که به تفکر و موجودیت که فرایند ایدئولوژیک است، ادامه داده و بقایش را حفظ کند. هر فرد انسانی برای طی این طریق به «نیرو» برای انجام عمل ایدئولوژیک نیاز دارد که در طول تاریخ تمدن دیدیم چگونه این نیاز طبیعی در ورطه «سلطه و قدرت» که نقطه اوج کائوس است، غرق گردانده شده و یا در جوامع تحت ستم که همیشه بربر نامیده شده‌اند، بر ریل مقاومت و مبارزه که عمل آزادیخواهی ایدئولوژیک است از دوران‌های کائوتیک^۱ گذار صورت گرفته است.

«قانون اساسی» و «حقوق» بزرگترین ابزارهای ایدئولوژیک مدرنیته سرمایه‌داری در دولت — ملت‌های جهان می‌باشند. سرمایه‌داری از این ابزارها برای انجام عمل ایدئولوژیک، آن هم در راستای برقراری «هژمونی ایدئولوژیک» استفاده می‌کند. این هژمونی در ادعاهای تئوریک خود می‌گویند انسان به پایان تاریخ و ایدئولوژی رسیده، اما این صرفاً یک سفسطه و عوامفریبی محض است. وقتی که مدرنیته سرمایه‌داری در قرن ۱۶ سربرآورد، زیربنای جوامع را بنا به منافع خود، اقتصاد قرار داد و ایدئولوژی را نه تنها

^۱ هرج و مرج و بحران بزرگ

در اولویت دوم قرار نداد، بلکه پایان آن را اعلام کرد. مارکس هم با نوشتن اثر خود به نام «کاپیتال»، زیربنا را همانند سرمایه‌داری، اقتصاد دانست و با این کار، بزرگترین خدمت را به آن کرد. این درحالی است که در جریان عمل ایدئولوژیک، سه حوزه مبارزاتی «ایدئولوژیک، سیاسی و اقتصادی» می‌تواند ماهیت و اهداف یک سیستم را بر ملا سازد. وقتی کاپیتالیسم ظهور کرد، بخاطر عطش سیری‌ناپذیرش برای کسب «سود و سرمایه» اقتصاد را زیربنا اعلام کرد. ولی جنبش‌های اجتماعی مدام برای کسب «آزادی» همچنان بر زیربنا بودن «ایدئولوژی» اصرار ورزیدند. وقتی که مارکس و سوسیالیسم رئال هم با ارتکاب به اشتباه، اقتصاد را زیربنا قرار دادند، جدال میان سوسیالیسم رئال و سرمایه‌داری با شکست جبهه سوسیالیسم رئال پایان یافت.

هر شکل اجتماعی و هر سیستمی دارای رویکردهایی برای انجام عمل سیاسی - ایدئولوژیک و اقتصادی است. هر رویکردی هم دربردارنده «ایده و امر ایده‌آل» است. شکل‌های انسانی و سیستماتیک هم برای تحقق «ایده‌ها» و رسیدن به «ایده‌آل‌هایشان» نوعی خط مشی را دربرمی‌گیرند. لذا برخی مشی لیبرالی و بعضی‌ها هم سوسیالیستی را انتخاب می‌کنند. هر رویکردی وقتی لیبرالیستی و هژمونی شد، آنگاه بنا به خصلت هژمون‌گرایانه ایدئولوژیکش جامعه را «طبقاتی» می‌کند تا میدانی (بازار) برای رقابت جهت کسب «سود و سرمایه» ایجاد کند. پس طبقاتی‌بودن یکی از ویژگی‌های یک سیستم ایدئولوژیک هژمون‌گرای لیبرالیستی است.

هم‌اکنون لیبرالیسم با سرکردگی هژمونی آمریکا نمی‌تواند بدون توسل به رویکردهای ایده‌آلی ایدئولوژیک خود نه یک «جامعه طبقاتی» و نه یک «فرد لیبرال» بسازد. زیرا مجبور است رویکردی درخور سیاست‌ها و اهدافش به فرد و جامعه لیبرالی ارایه دهد. فقدان رویکرد برای یک شکل و سیستم هم به معنای زوال است. یک اجتماع بدون رویکرد، قادر نیست حتی یک لحظه هم بر سرپا بماند. هم‌اکنون رویکردهای ایدئولوژیک هژمونی غرب مبتنی بر «روش علمی بحران‌زا» و هژمونی‌های محافظه‌کار هم بر «روش دینی کائوتیک» که هر دو از اکثر لحاظ گرفتار گرداب پوزیتیویسم هستند،

می‌باشند. هر دو هژمونی هم به جامعه و فرد خود اجازه نمی‌دهد «رویکرد» ارایه دهد که همانا «آزادی بیان و اندیشه» است. این انحصار فکری در راستای ایجاد حاکمیت ذهنیتی انجام می‌گیرد. نتیجه آن است که رویکرد ایدئولوژیک نظام‌های پرادعای شرق و غرب مبتنی بر منطق «سوژه و ابژه» هستند که ابزارشدگی را به دنبال دارد. هر هژمونی ایدئولوژی سعی می‌کند «بیان حقیقت» به بهترین نحو را به خود نسبت دهد. تمامی رقابت‌های اقتصادی سرمایه‌داری جهانی بر ریل «سود و سرمایه» در واقع رقابت برای هژمونی ایدئولوژیک است. زیرا زیربنا، ایدئولوژی است، اما سرمایه‌داری با ظاهرسازی‌های خود، اقتصاد را زیربنا عنوان می‌کند تا از «مبارزه ایدئولوژیک» نیروهای مخالف جلوگیری کند. فقر و گرسنگی کنونی و بیکاری در سراسر جهان، ناشی از فقدان مواد غذایی کافی و یا رشد اقتصادی لازم نیست، بلکه ناشی از فقر ایدئولوژیک است. ظرفیت کره زمین به لحاظ مواد غذایی برای جوامع کنونی کافی است، اما به دلیل توزیع ناعادلانه ثروت که معضلی ایدئولوژیک است، کائوتیک شده است. پس راه اصلی حل معضلات اقتصادی از حوزه ایدئولوژی می‌گذرد. کشورهای اروپایی هم به اندازه آفریقا از این معضلات و بحرانها سهم برده‌اند. در کشورهای اروپایی در حالی که آن همه رفاه اقتصادی وجود دارد، بازمه جامعه با بحرانهای پی‌درپی دست و پنجه نرم می‌کند که ناشی از معضل ایدئولوژیک است. ایدئولوژی لیبرالی به این دلایل مسئله‌دار است.

تفاوت ایدئولوژی سرمایه‌داری با سوسیالیسم در این است که ایدئولوژی لیبرالی در سمت و سوی «سلطه و قدرت» دارای سه ویژگی است، بعبارت دیگر، «دولتی، ملی و طبقاتی» است. دولت — ملت خدای نظام‌های کنونی و ملی‌گرایی، دین کنونی آن است. ملی‌گرایی سرمایه‌داری بزرگترین ایدئولوژی طبقاتی است. در سرمایه‌داری یک فرد می‌تواند از عضویت دولت — ملتی به عضویت دولت — ملت دیگر درآید و یا پایگاه طبقاتی خود را تغییر دهد، اما سرمایه‌داری هیچگاه اجازه نمی‌دهد فرد بدون آن سه گانه بسر برد. اجازه‌دادن به این جابجایی هم بخاطر «گردش نیروی کار انسانی ارزان» همانند «گردش پول و سرمایه» است. نیروی کار ارزان تنها در صورت ابژه و برده‌شدن انسان

برای سرمایه‌داری حاصل می‌شود. این حکم سرمایه‌داری، حکم قاطع ایدئولوژیک است که مطلقیت دارد. سرپیچی از آن، تبانی علیه نظام محسوب می‌شود.

یکی از مسایل حاد تاریخی این است که تمدن‌های نوظهور تاریخ تا به امروز برخلاف ادعاهای لیبرالیسم که می‌گویند «ایدئولوژی نیست می‌شود»، «سعی کرده‌اند تمامی پارادایم‌ها را تحت هژمونی خود درآورند». این یک رویزیونیسم^۱ بزرگ است، زیرا پارادایم‌ها که مجموعه ایده‌های انسانی هستند، در قالب تئوریه‌ها سربرمی‌آورند و روح ایدئولوژی هستند. پارادایم به اندازه اکسیژن برای انسان حیاتی است. هدف لیبرالیسم از این کار هم این بوده و هست که «علم پراگماتیسم» را که پارادایم، تئوری، مبدأ، اصول و قواعد در آن حذف شده را جایگزین دین و فلسفه اعلام کند. درحالی که حقیقتاً خود، همه پارادایم‌ها را انحصاری کرده‌اند. پوزیتیویسم در واقع از این گذرگاه، هژمونی ایدئولوژیک لیبرالی شد. «ایدئولوژی آلمانی، اقتصاد انگلیس و سوسیالیسم فرانسه» هم تحت تأثیر جهان‌شمول این هژمونی قرار داده شدند. سوسیالیسم علمی نتوانست علی‌رغم علمی و انتقادی بودن، از این جهان ذهنیتی پراگماتیستی گذار کند و نه تنها ایدئولوژی پایان نیافت، بلکه باید اقرار کرد که لیبرالیسم به پیروزی ایدئولوژیک، تازه دست یافت.

متد و تغذیه ایدئولوژی

هر فرود، گروه و تشکل انسانی برای رسیدن به اهداف باید طی طریق کند. طی طریق هم به متد یا راه و روش خاص نیاز دارد. هیچ جامعه‌ای انسانی بدون استفاده از متد نمی‌تواند پایدار بماند و باید توجه داشته باشیم که متد، اصلی‌ترین ابزار ایدئولوژیکی است. این است که متدشناسی ما را بر اهمیت حیاتی ایدئولوژی واقف می‌سازد. بدون دربرگرفتن یک متد مناسب، رسیدن به آزادی ناممکن است، ولی باید توجه داشت که متد، هر آن با خطر محدودیت و گاه دگم‌بودن هم روبرو است. انسان با توسل به تئوری به تفسیر پدیده‌های جهان می‌پردازد. با استفاده از متدهای خاص هم به دنبال خواست‌ها و

^۱ بازنگرش‌گری، بیراه‌روی و سازش طبقاتی

اهداف خود می‌رود. اما چون توانایی انسان محدود است، بنا به گفته اوجالان، نیازی نیست در جامعه‌شناسختی او همه‌چیز بطور مطلق روشن‌سازی شود، بلکه تنها برخی موضوعات حیاتی باید روشن‌سازی گردند. هر متد انسانی هم توان روشن‌سازی برخی مقولات یا موضوعات موجود را دارد. این است که نظریه‌های اجتماعی همیشه متنوع و متناقض هستند. هر گاه در یک متد موضوعات اصلی از سوی گروه‌های انسانی «نادیده گرفته شده» و یا «بی‌اهمیت گردانده شوند» — کاری که مدرنیته سرمایه‌داری می‌کند — دیگر نمی‌توانند به «اهداف اساسی» انسانی کمک کنند. هر تشکیلی قدرت طلب بطور قطع گذشته از هژمونی اقتصادی به هژمونی ایدئولوژی نیاز دارد. بدون آن نمی‌تواند حتی یک گام بردارد. لذا مجبور است تمامی متدهای خود را با تحریف موضوعات دینی با این راهکار در قدرت در آمیخته و هژمونی گردد که مرحله اوج آنها یافتن هویت مدرنیته سرمایه‌داری است. همیشه خطر دگماها بخاطر خطر محدودیت، متدها را تهدید و به انحراف می‌کشاند. نمی‌توان ادعا کرد که برخی متدهای انسانی با چنین خطری روبرو نمی‌گردند و یا چنان خصیصه‌ای ندارند. حتی لیبرالیستی‌ترین متدها که داعیه ضدایدئولوژی دارند، از این خصیصه «متدها» رها نیستند. پس ضدایدئولوژی بودن نمی‌تواند برای انسان، فخر باشد. این وضعیت‌های معنایی و مفهومی به انسان ربط دارند، اگر نه پدیده‌های کیهانی، مسیر خود را می‌روند. مدرنیته سرمایه‌داری سعی می‌کند دیگر متدها و روش‌های مخالف خود را در زمینه «بیان واقعیت‌ها» چنان ناتوان گرداند تا کفه ترازوی قضاوت‌های جهانی به نفع او سنگینی کند. چه بسا در معاصر پس از فروپاشی سوسیالیسم رئال، تقریباً به تمامی جوامع این امر القا شد که متدهای سوسیالیستی دیگر همانگونه که اثبات شد، به اندازه متدهای سرمایه‌داری و لیبرالی توان بیان حقیقت را ندارند. اعلام پایان تاریخ و ایدئولوژی از سوی مدرنیته سرمایه‌داری در واقع ترفندی علیه سوسیالیسم علمی و توطئه‌ای برای منسوخ نمودن تمامی متدها و ایدئولوژی‌ها در طول تاریخ است تا لیبرالیسم را «یگانه‌ی» بلامنازع و بدون رقیب جلوه دهند.

حال باید بررسی کنیم که چرا متدها با خطر دگماتیسم روبرو گردانده می‌شوند. مسئله اساسی در این جمله او جالان نهفته است «همیشه این خطر وجود دارد که اصول و مبادی منجر به دگماتیسم شوند» هر متد دگماتیک هم بطور قطع پایه‌های یک ایدئولوژی تعریف شده است. دگم و یا آزادانه بودن یک متد را دو عامل «نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی» تعیین می‌کنند. هر اصول و مبادی که یکی از این دو عامل حیاتی را برگزیند، مسلماً موجب نتیجه‌بخشی «متد» بکار گرفته شده خواهد شد. رویکردهای دینی و مدرنیته سرمایه‌داری، مطلق‌گراترین اصولها و مبادی را دارا می‌باشند. حتی پراگماتیسم که علم ویژه مدرنیته سرمایه‌داری است و آن را سرآمد دیگر علوم برای خود می‌داند، مطلق‌گراترین ایدئولوژی پست است. درحالی که با منفوررین طرفدار ادعای ضدیت با مبانی، اصول و قواعد خاص را دارد. رویه ضد اصول‌بودن، پست‌ترین راهکار ایدئولوژیک دغلبازانه است. یک سیستم انسانی و اجتماعی تنها با اسلحه نسبی‌گرایی می‌تواند از خطرات دگماتیسم بکاهد. مطلق‌گرایی متدیک مدرنیته سرمایه‌داری به این خاطر است که به انسان‌های جامعه و تشکلات مخالف اجازه ندهد از سلاح نسبی‌گرایی متدشناختی برای تشخیص رابطه «سوژه — اژه» استفاده کنند. زیرا منجر به خودآگاهی و پی‌بردن انسان‌ها به وضعیت بردگی‌شان می‌گردد. در جوامعی که رام‌گردانده شده‌اند (همچو جوامع غربی) این رویکرد به حالت خشنی درآمد و دیگر خطری صاحبان هژمونی مطلق را تهدید نمی‌کند، اما وقتی که آگاهی ایدئولوژیک در جوامع حاصل شد، واکنش‌های ضدسرمایه‌داری و دینی آغاز می‌شود، لذا مرحله بعدی برای لیبرالیسم، تحمیل اصول و مبادی سیستم هژمونی است. این کنش‌ها و واکنش‌ها در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک به نقطه اشباح بحران و بحران‌زایی رسیده و زمینه فروپاشی سیستم را مهیا می‌گردانند. خصلت کنش — واکنش طبیعی جوامع زمینه انقلابات و تغییر را طبیعتاً تنظیم و فراهم می‌کند. هر جنبش و یا سیستم فکری چه سوسیالیستی، سرمایه‌داری و غیره، نمی‌تواند خارج از فرم‌های «متافیزیکی» و فرم‌های «مادی» باشند. تمامی اندیشه‌های انسانی با دربرگرفتن متدهای خاص یکی از فرم‌های مادی و یا غیرمادی

را انتخاب می‌کنند. متدهای یک اندیشه مثلا سوسیالیستی می‌تواند بطور همزمان بسوی فرم‌های مادی و فکری طی طریق کند تا به اهداف خود برسد، اما تمامی فرم‌های جوامع از سوی ذهن انسان ایجاد می‌شوند، چون متدیک هستند و هر متدی یعنی ایدئولوژیک بودن. تمامی سیستم‌های جوامع چه لیبرالیستی و سرمایه‌داری، متدهای اندیشگی را نهادینه و اصول و مبادی منحصر به فرد برای آن وضع می‌نمایند. هر تحولی فکری و متدیک به شکل‌گیری فرم‌های نوین تری منجر می‌گردد و سیستم موجود به شرط نسبی‌گرایی و دگم‌نبودن، منعطف می‌گردد. لذا تحمیلی نیست. هژمونی مطلق، فرم اصلی فکری مدرنیته سرمایه‌داری و سود و سرمایه هم پایه‌های اساسی فرم مادی آن می‌باشد. در تشکلات کیهانی، هیچ فرمی بدون متد حاصل نمی‌شود و هر متدی هم به معنای برخورداری از ایدئولوژی است. فرم‌های فکری و مادی در کیهان جدای‌ناپذیرند. متدشناسی به ما می‌گوید یک جامعه، سوسیالیستی نسبی‌گرا باشد بهتر است یا لیبرالیستی مطلق‌گرا. متدهای پراگماتیستی لیبرالیسم به هژمونی مطلق منتهی می‌شود و متدهای سوسیالیستی به جامعه باز و منعطف تکثرگرا. تمامی متدهای لیبرالیسم با مفهوم «دولت — ملت مطلق» و تمامی متدهای دینی هم با مفهوم «خدا یا الله» توجیه می‌گردند. برخی سیستم‌ها اصولگرا هستند. اصولگرایی خود امری منفی نیست، بلکه این، متدهای آن است که آن را به دگم‌بودن دچار ساخته و منفی و محافظه‌کار می‌گرداند. البته باید متوجه بود که اصول ایدئولوژی را نباید بر دموکراسی در جوامع متنوع به لحاظ مدیریت اجتماعی در درجه اولویت قرار داد. ایدئولوژی و دموکراسی در مناسبات درون گروهی یک گروه و جنبش ایدئولوژیک بر یکدیگر برتری ندارند و به لحاظ ارزشی مساوی و مکمل یکدیگرند، اما وقتی که یک گروه یا جنبش در کنار گروه‌ها و جنبش‌های دیگر قرار گرفت، باید در روابط خارجی خود اولویت را به دموکراسی بدهد. البته با لحاظ اصول انکارناپذیر و جاودان ایدئولوژیک برای جامعه. هر نگرشی اگر حکم قاطع صادر کند، بدان معناست که متدهای آن مطلق‌گرا است و به زورگویی و استثمار انسان با توجه به روابط سوژه - ایزه ختم می‌شود.

روش علمی پوزیتیویستی

روش سوژه - ابژه، فرم فکری و مادی پوزیتیویسم می‌باشد. این فرم ذهنیتی مطلق‌گرا برخلاف ادعاهای لیبرالیسم دربردارنده رابطه ارباب برده «سرمایه‌دار - نیروی کار» است. اطاعت برده‌وار نیروی کار از کارفرما و ابژه بودن طبیعت و استثمار آن از سوی انسان سوژه، مخرب‌ترین متد پوزیتیویسم است. در متدهای دینی پوزیتیویستی تمامی ایدآل‌ها متأثر از ایده‌های دگم، ابدی و پایدار اعلام شده‌اند که نماد و بیانگر تداوم قدرت هستند. متد دیالکتیک نسبی‌گرا، تنها متدی است که توانایی رقابت با دیگر متدهای میتولوژیک، دینی و پوزیتیویستی را دارد. البته باید گفت که متدهای میتولوژیک پایه تاریخی متدهای دیالکتیک می‌باشند با این تفاوت که متد دیالکتیک بیشتر گسترش داده شده است. هر سیستم با از میان بردن ذهنیت جامعه و جایگزین کردن ذهنیت خاص خود که عمل تحول ذهنیتی نام دارد، می‌تواند سر بر آورد. راهکار متدیک مدرنیته سرمایه‌داری هم تمایز سوژه - ابژه و مطلق‌گرایی احکام قاطع روش علمی پوزیتیویسم با توسل به علم جایگزین پراگماتیسم است. همان متدهای ابژکتیوی که دیروز موجب فروپاشی نسخه‌های سوسیالیسم رئال شد، امروزه بطور مضحکی زمینه زوال سیستم مدرنیته سرمایه‌داری را فراهم ساخته است. عدم تمایز سوژه - ابژه عامل اصلی فروپاشی هر دو است. هر دو نظام بجای اولویت‌دهی به دموکراسی و ارتقای ایدئولوژی، اقتصاد را بر ایدئولوژی آن هم با توسل به متد سوژه - ابژه ترجیح داده و مشکل اساسی عنوان کردند. انسان در هر کاری اول ایده‌پردازی دارد، بعد عمل می‌کند و ایده‌های دموکراتیک اولویت‌دارتر از راهکارهای اقتصاد هستند. به همین خاطر است که در حل یک بحران، ایدئولوژی زیربنا است و اقتصاد روبنا و در درجه دوم.

انتقاد از روش علمی

اوجالان با انتقاد از روش علمی عصر سرمایه‌داری، می‌گوید علم با نظام حاکم یکپارچه گشته است. علم بدان نظام مشروعیت بخشیده و آن را پاس می‌دارد. در این راستا می‌گوید: «روش علمی عصر سرمایه‌داری و علمی که بر پایه آن تشکیل شده‌اند، عامل و نیروی اساسی هستند که در زمینه پیدایش ساز و کار سودمحور نظام و پیامدهایش اعم از بروز جنگ‌ها، بحرانها، آلام، گرسنگی، بیکاری، تخریب محیط زیست و انفجار جمعیت که تمامی حلقه‌های بیرونی و درونی نظام را در بر گرفته، نقشی اساسی و بنیادین ایفا نموده‌اند. تعبیر «علم نیرو است» این واقعیت را به شکلی فخرفروشانه بیان می‌دارد». اوجالان تأکید می‌کند که روش علمی که اثبات‌گرایانه است، حتی موجب ناتوانی در تداوم حاکمیت خود سرمایه‌داری هم شده است.

امروزه ایدئولوژی بخاطر روش‌های خاص خود که قطب ضد «لادری‌گری - نمی‌دانم چیست» است، نفی می‌گردد. اوجالان در این باره می‌گوید: «ناچارم با تأکید بگویم که در نگرش (مبتنی بر) روش و قانون، همیشه جوهره‌ای جبرگرایانه وجود دارد و اصرار و ابرام بر این امر ممکن است خطر نفی توسعه و آزادی را در خود پیوراند». رویکرد ایدئولوژیک اوجالان در قبال متد مبتنی بر دیالکتیک کوانتومی است که نسبی‌گرایی را اساس کار قرار می‌دهد. زیرا یادآور می‌شود که نه می‌توان کاملاً تسلیم روشها شد و نه بطور کامل از آنها دوری گزید. حتی می‌گویند: «فکر نمی‌کنم کیهان‌های بدون روش و فاقد قوانین وجود داشته باشند». لذا برای برحذر داشتن روش‌ها از دگماتیسم، گزینش مکانیسم‌های مناسب را حیاتی می‌دانند.

انتقاد تفسیر پردازانه

اوجالان حکم قطعی ایدئولوژیک نداده و تحمیل نمی‌کند. لذا برخلاف کل ایدئولوژی‌های ماقبل خود، رویکرد «تفسیر‌پردازی» را برمی‌گزیند. «حیات آزاد» را در

افق اهداف ایدئولوژیک خود و تفاسیرش قرار داده و میگوید، متد باید ابزاری برای رسیدن به آن هدف باشد. رویکردی غیر از این را که در تضاد با تفسیرپردازی است، معناگریز می‌داند. چه بسا اعلام پایان ایدئولوژی از سوی سرمایه‌داری همانا در راستای راحت‌شدن از دست روش‌های ضد خود و تفاسیر نزدیک به حیات آزاد است، ولی او جلالان تفسیر خاص خود را با اصطلاح «رژیم حقیقت» می‌شناساند.

اساساً نیازی نیست که سرمایه‌داری پایان ایدئولوژی را اعلام کند، زیرا هر رویکردی که تک‌بعدی گرا بوده و گرفتار دوگانه‌های سوژه — ابژه، ایدآلیست — ماتریالیست، دیالکتیک — متافیزیک، فلسفی — علمی و میتولوژیک — دینی گردد، خود، پایانش را رقم زده است. زیرا اندیشه‌های امروزی بر مبنای روش ابژکتیو (روش تجربی) و اثبات‌گرایانه استوارند که اصطلاحاً «اندیشه یا فلسفه‌های تحلیلی» نامیده می‌شوند. این روش عموماً در جهان معاصر بر زمینه‌های منطق استقرایی و قیاسی جهان ریاضی رسته‌اند. مدام بر عینیت‌های قابل تجربه استوارند نه «شهود حسی». عینیت‌ها که همان ابژکتیویسم روش علمی سرمایه‌داری است، هوش تحلیلی‌گر صرف را مبنا قرار می‌دهند و از هوش عاطفی که «شهود حسی» حاصل می‌کند، دوری می‌کنند. چنین ایدئولوژی‌هایی وقتی که به نقطه اوج بزنگاه بحران می‌رسند، خود، کله‌پا می‌شوند. ایدئولوژی‌های ابژکتیویستی صرف به همین دلیل نابودگر هستند. از دیگر سو، ایدئولوژی‌های سوپژکتیویستی که احکام عقلی و تجربی را کاملاً رد می‌کنند هم به زوال می‌رسند. این دسته از ایدئولوژی‌ها که بیشتر دینی و یا افلاطونی هستند، حصول حقیقت را تنها از راه «شهود حسی» ممکن می‌دانند. در حالی که این تک‌بعدی‌گرایی، جمود فکری است. ایدئولوژی‌ها دو دسته‌اند: دسته‌ای در جهان غرب که انسان را نفی و تنها خالق انسان و سیستم یعنی «سرمایه‌دار» را اصالت می‌دانند؛ دسته دیگر در جهان شرق است که انسان را نفی و خالق آن یعنی سمبل الله را حقیقت می‌دانند. هر دو ایدئولوژی هم انسان را «ابژه» پنداشته و آن را نفی می‌کنند. خود ابژکتیویسم سرمایه‌داری انسان ابژه را نفی می‌کند. فردپرستی لیبرالیسم به همین دلیل بسیار دغلبازانه و بزرگترین سوژه‌گرایی است.

اندیشه تحلیلی سرمایه‌داری «روش» را تباه ساخت و تمامی ایدئولوژی‌ها را از میان برد و حتی خود لیبرالیسم را هم به پایان و زوال نزدیک ساخته است. کل جهان غرب به دنبال این تباهی، با تمام توان، سعی کرد جایگزینی بیابد، اما نهایتاً به پست‌مدرنیسم که آیه یأس و مرثیه نابودی روش است، انجامید. پست‌مدرنیسم راه‌حل نیست و نتوانست روشی نوین ابداع کند، همین امر موجب شد که کلا، روش و متد را نفی کند. اساساً پست‌مدرنیسم حاصل نابودی روش است. حتی تفسیرپردازی را نفی می‌کنند. دوره تاریخی رنسانس و روشنگری غرب به نفی روش ختم شد.

روش تجربی؛ روش ذهنی

کل سه هزاره آخر تاریخ انسانی، بویژه از دوران فلسفه یونان باستان تا به امروز، با جدال میان دو روش «ذهنی» و «تجربی» گذشته است. قالب اندیشه هر دو را هم دوگانه‌های ایده‌آلیسم — ماتریالیسم تشکیل می‌دهند. هر دو مدعی شدند که معرفت حقیقی را حاصل می‌کنند، اما این جدال آخر سر تمدن سرمایه‌داری را ظهور داد که منطق و روش آن متکی بر رهنمودهای منطق قیاسی ارسطو، علی‌رغم گذشت دو هزار سال و منطق استقرایی مطلق‌گرا است. روش ذهنی ادعا کرد که صرفاً با شهود حسی و باطنی می‌توان جهان و پدیده‌های آن را درک کرد و روش تجربی را مملو از خطا عنوان کرد. این روش گذشته از اینکه دستاوردهایی داشت، اما نتوانست فکر و ماده را آشتی داده و به سطح انرژی برساند. روش‌های افلاطونی غرب و دینی شرق در این زمینه به افراط‌گرایی دست زدند. روش تجربی معاصر هم چنان است که بر مبنای روابط سوژه - ابژگی، صرفاً در لابراتوارها دنبال کشف حقیقت است و تنها حقیقت قابل‌باور را نتایج تجربی می‌داند که از طریق آزمایش و خطا اکتساب و اثبات گردد. پوزیتیویسم با این روش‌های اثبات‌گرایانه خود، کل متافیزیک — ایدئالیسم را منسوخ اعلام کرد. اما او جالان با پایان دادن به جدال این دوگانه‌های ایدئالیستی — ماتریالیستی، با روش دیالکتیک تفسیرپردازی خود به هر دو ارزش بخشید و روش و منطق را پس از ارسطو مجدداً تعریف

نمود. منطق قیاسی ارسطویی و استقرایی پوزیتیویسم را به باد انتقاد گرفت و هویت معنایی آنها را که صرفاً به مرگ ایدئولوژی‌ها می‌انجامد و رژیم حقیقت‌نوین و کارایی ابداع نمی‌کنند، افشا ساخت. تأکید کرد که انسان دارای نیروهای بسیار قوی ادراک ذهنی و متافیزیکی است و اگر با قوه فاهمه تجربی متحد گردانده شود، اجازه نمی‌دهد تمایز سوژه — ابژه ایجاد و انسان را نفی کند. مسئله اساسی این است که نیروی ذهنی و متافیزیکی انسان هیچ ارتباطی با خصومت‌های ادیان و ضدادیان ندارد. اما مدرنیته سرمایه‌داری ادعا کرد که مسبب تمامی بدبختی‌های انسان ارتباط این نیروی ذهنی او با رویکردهای دینی متافیزیکی است. و با این ترفند، جدالی ساختگی ایجاد، دین را منسوخ اعلام و اساساً از فرد لیبرالی بعنوان الگوی تمدن خود، سلب نیرو کرد که هر آن می‌تواند به خود آگاهی انقلابی علیه او بیانجامد و بر او بشورد. سرمایه‌داری بدون حذف روش‌های مبتنی بر ذهن و رویکردهای متافیزیکی، نمی‌توانست انسان را به ابژه مبدل ساخته و استثمار کند. نفی ایدئولوژی را با هدف سلب قوه فاهمه و ادراکی، انجام داده است.

منطق قیاسی ارسطو، دگماتیسم سوژه‌گرایانه افلاطون، رویکرد سوژه — ابژگی دکارت، برنامه‌های سیاسی و اتمیستی ماکیاولی، دستورالعمل اقتصادی (کاپیتال) مارکس و نفی روش از سوی پست‌مدرنیسم، بزرگترین خدمت را به «روش تجربی — علمی» مدرنیته سرمایه‌داری کردند. تحمیل اصول تجربی و نفی اصول و مبادی دیگر از سوی سرمایه‌داری، افراطی‌ترین اصول‌گرایی است.

مکمل بودن ایده‌آل‌ها

مدرنیته سرمایه‌داری بر برخی اصول و قواعد استوار است که بدون آنها نمی‌تواند قوام یابد. از جمله این اصول اینهاست: هنجارهای نامتغیر، قوانین مطلق که باید همه از آن پیروی کنند، اولویت داشتن خدایان، قداست و جاودانگی دولت، مکمل بودن ایده‌آل‌ها، موقتی بودن پدیدارها، جوهر لایتغیر و فرار بودن شکل که البته همه اینها مفاهیمی هستند که از تمدن‌های ماقبل خود اقتباس و نهادینه‌تر شده‌اند. به گفته اوچالان، تمامی این اصول

با دیالکتیک تشکل کیهانی مغایرت دارد. در میان این اصول، اصل «مکمل بودن ایده‌آلها» بسیار جالب توجه است. زیرا اثبات می‌کند که تمامی ایده‌آلها و ایده‌های نظری و عملی مدرنیته سرمایه‌داری که بر پایه‌های خردگرایی استوار هستند، کامل و بی‌نقص هستند، به عبارت دیگر، ایدئولوژی کامل. زیربنای اصلی سیستم مدرنیته هم اقتصاد (سود و سرمایه) است که بر تمام ایده‌ها برتری دارد و البته ضد اقتصاد است. مناسبات سود و سرمایه، قواعد علم پراگماتیسم را تعیین می‌کنند، یعنی ایدئولوژی‌ای برای زیربنا که اقتصاد می‌باشد را وضع می‌کند. علم پراگماتیسم ایدئولوژی، اقتصاد و تجارت سرمایه‌داری است. این علم اساسا مبانی، اصول و قواعد را در ظاهر امر نفی و انکار می‌کند، اما در باطن قضیه ایده‌های خود را بصورت بسته‌های ایده‌آل مکمل عرضه و دستگاه قدرت سیاسی هم افراد خاطی به آن را مجازات می‌کند. تمامی سویه‌های ایده‌های پراگماتیستی ناچارا باید ایده‌آل‌های مکمل باشند، اگر نه روند کسب سود و سرمایه در راستای ارتقای قدرت با بی‌نظمی، بحران و سپس زوال و فروپاشی روبرو می‌گردد. وقتی مدرنیته سرمایه‌داری برای رد دیگر ایدئولوژی‌ها، پایان ایدئولوژی را اعلام کرد، نمی‌توانست ایدئولوژی دیگری جایگزین نماید، زیرا مجبور می‌شد اصول و قواعدی جدید وضع کند که البته موجب نابودی ایدئولوژی خود می‌شد. پست‌مدرن‌ها هم با نفی اصول، قواعد و ایدئولوژی‌ها نمی‌توانستند جایگزینی ارایه دهند و بشدت به خدمت سرمایه‌داری درآمدند.

از سوی دیگر، ایدئولوژی‌های موجود در غرب و شرق چنان افضاحی به بار آورده بودند که تنها گزینیه، رد و انکار آنها بود. اشخاصی چون فوکویاما هم پایان ایدئولوژی را اعلام کردند، ولی جایگزینی برای ارایه نداشتند. زیرا ایدئولوژی‌های خاص را می‌توان کنار گذاشت، اما ایدئولوژی به معنای عام و مفهومی را نه و خلأپذیر هم نیست. مدرنیته، هم ایدئولوژی‌های خاص و هم ایدئولوژی به معنای عام و مفهومی را نفی کرد. در حالی که ایدئولوژی مفهومی نفی‌پذیر نیست. زیرا نمی‌توان گفت: انسان فکر نکند، تئوری

^۱ مابعد تجدد، نوگرایی

وضع ننماید و راه و روش دربرنگیرد. هر کدام از اینها موجب ایجاد ایدئولوژی می‌شوند. اشکال کار در چه بود؟ اشکال اساسی این است که اندیشه طرفدار ایدئولوژی، آن را «تحمیل» کرده و در «اولویت» قرار دادند و اندیشه ضدایدئولوژی برای رفع تحمیل، آن را «نفی و انکار» کرد و «جایگزینی» هم ارایه نداد. مدرنیته سرمایه‌داری هر دو راه را رویکرد سیاسی خود قرار داد که پراگماتیستی و منفعتی است. پست‌مدرنیسم هم راهکار دوم را انتخاب کرد که البته تئوری‌های آنها شدیدترین ایدئولوژی است. اوجالان برای نخستین بار در تاریخ بشریت راهکار سومین را دربرگرفت. اصل تحمیل را نفی کرد، مکمل بودن ایده‌آلها را تابع اصل نسبیت ساخت و بجای نفی ایدئولوژی یا رفرم‌گرایی و رستوراسیون، بصورت رادیکال به خلق کل معنای آن پرداخت و این قانون را وضع کرد که زمان آن رسیده ایدئولوژی در درجه دوم اولویت قرار گیرد و دموکراسی در اولویت نخست. زیرا رویکرد تمامی تمدن‌های بشری تا زمان تمدن دموکراتیک آپوئیستی، این بود که «اقتصاد» بعنوان زیربنا و در اولویت نخست و «ایدئولوژی» بعنوان روبنا در اولویت بعدی قرار گیرد و یا اصلاً حذف گردد. پست‌مدرنیسم هم صرفاً توانست اولویت‌ها را فروپاشد و بی‌اولیتی را رایج سازد. این تغییر رویه تاریخی، بزرگترین انقلاب ذهنیتی در قرن ۲۱ و آغاز تمدنی نوین است، زیرا دیگر بشر می‌تواند جوری دیگر بیاندیشد و دگماها را کنار بگذارد. مهمترین عمل انقلابی اوجالان به لحاظ ایدئولوژیک این است که تجزیه و فروپاشی معناها در قالب دوگانگی‌هایی از قبیل: ماده - فکر، ماتریالیسم - ایده‌آلیسم، جسم - روح، دیالکتیک - دگماتیک و سوسیالیستی - سرمایه‌داری را نابودی انسان عنوان کرد و منطق دیالکتیک کوانتومی را برای تنظیم صحیح و مجدد این دوگانه‌ها به قصد متحد ساختنشان ارایه داد. تأکید کرد که جدال این دوگانه‌ها با این تصور اشتباه که ضد هم هستند، اشتباه، پایان‌ناپذیر و بی‌حاصل است. ستیزه میان دوگانه‌های ایدئولوژی را گمراه‌کننده دانست. قاطعانه گفت هر کدام از این دوگانه‌ها که خود را برتر می‌دانند، به منطق مبتنی بر تمایز سوژه - ابره راه می‌یابند. هر یک خود را سوژه و دیگران را ابره قابل تصرف و استثمار، تصور می‌کردند. مثلاً یکی از سوژه‌ها که بسیار معصوم جلوه کرد،

طبقه پرولتر مارکسیسم بود که سعی بر حاکم شدن بر دیگر طبقات را داشت. حاصل افکار و اعمال هر فرد، گروه یا سازمان و اجتماعی، بصورت ناگزیر، نوعی آفرینندگی یا تولید ایدئولوژیک است که موجودیت خود را با استفاده از آن آفریده‌ها سازماندهی می‌کنند. وقتی ایدئولوژی‌سستیزها پایان ایدئولوژی را اعلام کردند، گفتند تمامی افکار و ایدئولوژی‌های گذشته منسوخ هستند و اندیشه ضدایدئولوژی، مقوله‌ای بکر است. اوجالان اثبات می‌کند که چنین ادعایی خودفربیی و نشدنی است. می‌گوید «هیچ تمدنی بدست تنها یک خدا به منصفه ظهور نرسیده است». ایده ایشان چنین است که هر فکر و ایدئولوژی نوظهوری به ناچار از ایدئولوژی‌های ماقبل خود سود جسته است و تمدن سرمایه‌داری را مثال می‌آورد. پست‌مدرنها هم نتوانسته‌اند از دستاوردهای فکری و ایدئولوژیک بشر در طول تاریخ حاشا کنند و تمامی ادعاهایشان تنها در سطح حرف است. نیچه که پدر پست‌مدرن دانسته می‌شود، تاجایی پیشرفت که «حقیقت» را رد کرد و «دروغ» را عین حقیقت دانست، اما بخوبی می‌دانیم که دیوانه‌وار شیفته رژیم حقیقت و فلسفه زرتشت است.

اوجالان معتقد است که مدرنیته سرمایه‌داری نه تنها از ایدئولوژی نفرت ندارد، بلکه آن را در انحصار خود قرار داده است. حکایت شکل‌گیری ایدئولوژیک سرمایه‌داری با رواج اندیشه تجربی دکارت و بیکن بر مبنای تمایز سوژه — ابژه و رویارویی مدرنیته با جنبش‌های رنسانس، رفرماسیون و روشنگری را بخوبی بیان می‌کند. حقیقتاً طی ۴۰۰ سال گذشته، فعل سرمایه‌داری، تنها به انحصار درآوردن بوده است که با ایجاد «صنایع سودافزا» به انحصار اقتصادی؛ با «غصب انقلاب‌ها» به انحصار سیاسی و با ترویج «ملی‌گرایی و دولت — ملت» به انحصار ایدئولوژیک دست زد و فراتر از تمدن‌های ماقبل خود، حوزه انحصارگری سه‌گانه خویش را جهانی ساخت. این روند اثبات می‌کند که شعار ایدئولوژی‌ستیزی مدرنیته تا چه حد عوام‌فریبانه است. تمامی قدرت‌ها و تمدن‌های اسلامی و سوسیالیستی جهان هم ناچار به تسلیم شدن به این هیولای سرمایه شدند. ادعای کمونیست‌های چین، کوبا و روسیه و اسلام‌گرایان شیعی و سنی اعراب و ایران، همه

توخالی است. زیرا کار تمامی اینها برخلاف ادعاهای ضد سرمایه‌داری‌شان ناچاراً «تجدید پیمان» مکرر با نظام جهانی سرمایه و سرمایه‌داری است. امروزه هر قدرتی در هر سه عرصه انحصاری عرض اندام کند، توسط هژمونی ایدئولوژیک آمریکا — غرب نابود می‌گردد. سرنوشت نظام ایران هم غیر از این نخواهد بود. لائیسم^۱ بزرگترین سلاح ایدئولوژیک مدرنیته سرمایه‌داری برای شکست کاتولیک غرب و ادیان شرق و خاورمیانه است. مسئله جالب این است که ضعف و یا واپس‌گرایی ایدئولوژیک غرب و شرق، عامل بوجود آورنده سلاح لائیسم برای سیستم سرمایه‌داری شده‌اند. دموکراتیزه‌شدن جهان غرب و شرق به راحتی می‌تواند زمینه انهدام آن سلاح دروغین را فراهم سازد و از کارایی بیاندازد.

برچسب‌های ایدئولوژیک

امروزه تشکل‌های ایدئولوژیک در قالب احزاب و جریان‌های سیاسی، درصدد ایجاد جوامع خاص خود بنا به رویکردهای ایدئولوژیک خود هستند. تشکل‌های مارکسیستی جوامع را «جوامع سوسیالیستی»، تشکل‌های دینی «جوامع اسلامی» و بورژواها هم «جوامع سرمایه‌داری» می‌نامند که صد البته موجب نفرت و انزجار جوامع از این یکدست‌بودن ایدئولوژی‌ها شده و همین برچسب‌های (اتیکت‌ها) ایدئولوژیک است که وقتی مدرنیته سرمایه‌داری پایان ایدئولوژی‌ها را همراه با پست‌مدرن‌های خلف خود اعلام کردند، به راحتی از سوی دانشگاه‌ها و ملت‌ها هضم و پذیرفته شد. این درحالی است که رویکرد فلسفی عبدالله او جالان چنین است که در واقع چنان جوامعی اصلاً وجود ندارند و تأکید می‌کند که یک جامعه یکدست سوسیالیستی، دینی و یا لیبرالی هرگز وجود خارجی نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. لذا چنین عناوین و نامگذاری‌هایی را «برچسب‌های ایدئولوژیک» تشکل‌ها می‌داند و تصریح می‌کند که عنوان کردن جوامع به «جوامع اخلاقی، سیاسی و دموکراتیک» صحیح‌تر است. این رویکرد رادیکال او جالان بی‌نهایت با

^۱ غیردینی، سکولار

ارزش تر از رویکرد پایان ایدئولوژی از سوی مدرنیته سرمایه‌داری است. تشکل‌های دینی، لیبرالی و سوسیالیسم رئال به این خاطر به دنبال یکدست کردن جوامع و زدن برچسب بر آن هستند که بتوانند در چارچوب نظام دولت — ملت بخوبی حاکمیت مطلق خود را برقرار سازند و مهمتر از همه از سربر آوردن ایدئولوژی‌های رقیب جلوگیری کنند. اوجالان این اندیشه را بنیانی برای تحقق مدرنیته یا تمدن دموکراتیک قرار داده و تفسیر اساسی سوسیالیسم را هم تابع آن می‌گرداند.

کائوس ذهنیتی

عجیب است، درحالی که معضل اساسی انسان امروزی و جوامع «ذهنیتی (ایدئولوژیک)» است، چرا پایان ایدئولوژی را اعلام کرده‌اند. زیرا جهان هژمونی امروزی با سرکردگی آمریکا — اتحادیه اروپا و اسرائیل، جهانی قدرت‌طلب هستند که میدان جنگ آنها خاورمیانه است و بخاطر ویژگی قدرت، نمی‌توان «ایدئولوژیک، اقتصادگرا و سیاسی» نبود. آنها همه به ابزار قدرت مبدل شده‌اند. برخلاف ادعاهای «نابودی ایدئولوژی»، جنگ‌های قرن ۲۱ میان ایدئولوژی مدرنیته کاپیتالیستی غرب، ایدئولوژی صهیونیستی اسرائیل و ایدئولوژی محافظه‌کاری شرق است. ملی‌گرایی یهودی و دولت - ملت غرب خاستگاهی مشترک دارند و خاورمیانه را به میدان تاخت و تاز خود مبدل کرده‌اند. ایدئولوژی شیعه ایرانی و سلفی اعراب زمینه جنگ هسته‌ای را برای غرب و اسرائیل مهیا کرده‌اند. نه تنها ایدئولوژی‌ها نابود نشده‌اند، بلکه تازه می‌رود که جنگ ایدئولوژی‌ها با جنگ هسته‌ای به اوج برسد. این مسئله به لحاظ سیاسی در مسئله هسته‌ای ایران به حالت اشباع می‌رسد. این بحران ذهنیتی اثبات می‌کند که اقتصاد، روبنا و در اولویت دوم بعد از ایدئولوژی قرار می‌گیرد. تمامی بحران‌های اقتصادی، ایدئولوژیک و سیاسی نشأت گرفته از معضل ذهنیتی هستند. تولیدات کنونی جهانی می‌تواند دو برابر جمعیت عصر حاضر جهان را تغذیه کند، اما تقسیم نابرابر تولید و ثروت به دلیل بحران‌های اقتصادی است که صاحبان ایدئولوژی موجود آن هستند، لذا این بحران در

سال ۲۰۱۵ در مکانی جغرافیایی به حد انفجار می‌رسد. بدلیل کائوس ذهنیتی ناشی از جنگ‌های ایدئولوژیک شرق و غرب، مسلماً استفاده از سلاح هسته‌ای گریزناپذیر شده است. پس هنوز جنگ جهانی سوم در جریان است، بعنوان جنگ ایدئولوژی‌ها به پایان نرسیده و عملاً اثبات می‌کند همانگونه که در طول تاریخ هیچ جنگی بدون بنیان ایدئولوژیک نبوده، امروز هم نخواهد بود. ایدئولوژی «نیروی فرهنگ معنوی» است. یک جامعه فاقد ایدئولوژی یعنی جامعه بدون نیرو. لذا بیهوده نیست که توتالیترا^۱ترین ایدئولوژی جهان یعنی «مدرنیته سرمایه‌داری» پایان ایدئولوژی را همزمان با سربر آوردن هژمونی آمریکا و علم پراگماتیسم اعلام می‌کند. چه بسا در صدد محروم ساختن نیروی فرهنگ معنوی هستند که در شرق به مراتب قوی‌تر از جهان غرب است. سرمایه‌داری ذهنیت جوامع را مشوش می‌کند، زیرا هر ذهنیتی با ایدئولوژی‌ای خاص مرتبط می‌باشد. او جالان می‌گوید: «می‌توان از ذهنیت حیوانات، حتی نباتات و اتم‌ها نیز بحث کرد؛ اما ایدئولوژی یک امر مختص به جامعه انسانی است. وظیفه اساسی‌اش، سازماندهی و معنابخشی به زندگی است.»

جوامع همیشه با «تشکل‌های تیپیک ایدئولوژیک» روبرو می‌شوند: ایدئولوژی مدرنیته سرمایه‌داری با تیپ‌های لیبرالیسم، ملی‌گرایی و دولت‌گرایی؛ و ایدئولوژی‌های دینی نیز با صهیونیسم (ملی‌گرایی یهودی)، شیعه‌گرایی و سلفی‌گری؛ و نیز ایدئولوژی سوسیالیستی سر برمی‌آورند. این ایدئولوژی‌ها با گرایش‌های سیاسی «محافظه‌کارانه، رفرمیستی و رادیکال» در قرن ۲۱ قطب‌های اساسی جنگ ایدئولوژیک جهانی سوم را تشکیل داده‌اند. هر تشکلی خیال‌ها یا ایماژهای ایدئولوژیک خود را از هنگام ظهور خود تحت عنوان واقعیات به خورد مردمان تحت حاکمیت خود می‌دهند. ایماژ ایدئولوژیک تشکل خاندانی ملی‌گرایانه ابتدایی بارزانی‌ها در کردستان که نماینده ملی‌گرایی سفید گرد هستند، چنان جنسی دارد. غیر از جبهه سوسیالیسم علمی که در تشکل مثبت و

^۱ تمامیت‌خواه، فراگیر، مستبد

رادیکال پ.ک.ک. تبلور یافته، دیگر تشکل‌های ایدئولوژیک به علت عدم بازتاب صحیح مسایل حاد اجتماعی در ایده‌های تنوریک خود، با شکست روبرو شده‌اند.

بازتاب صحیح مسایل اجتماعی در ایدئولوژی خود برای رسیدن به حل، قانون تغییرناپذیر ایدئولوژی است. هر تشکلی در صورت شکست در این رویه ایدئولوژیکی، ناگزیر به ضدانقلاب مبدل می‌شود. بعنوان مثال، در قرن حاضر تشکل بارزانی ایماژ «دولت کردی» و «مبدل کردن هولیر به دبی کردستان» را در حالی به خورد جامعه می‌دهد که هیچ منشی رادیکالی در آن برای حل بحران‌های گریبانگیر جامعه کردی، دیده نمی‌شود. با این ایماژهای ایدئولوژیک — سیاسی درصددند جسم نیمه‌مرده جامعه کردی را سرپا نگاه دارند تا به افق‌های دروغینی دلخوش کند که غروب غم‌انگیز خورشید، حسرت آزادی است. این درحالی است که دولت بارزانی دهه‌هاست (از سال ۱۹۹۱) تشکیل شده است، ولی کردستان مستقل هنوز نه! نظام هژمونیک و ایدئولوژیک جهانی در قرن حاضر از تمامی ذخایر خود استفاده کرده و تنها مهماتی که برای آن باقی مانده، بمب اتمی است. بعید نیست که از این آخرین حربه خود برای حفظ بقای حاکمیتش استفاده نکند. نقطه‌ای که هم‌اکنون به آن رسیده، بزرگترین کاتوس است.

ایدئولوژی و اعمال قدرت

برخی آگاهی‌ها و منافع برای کل بشریت است نه یک گروه صرف و یا یک فرد. لذا ارایه یک آگاهی و مدل حیات به بشریت و افراد انسانی به معنای «اعمال قدرت» گروهی بر گروه دیگر نیست. گذشته از این، ایدئولوژی که باید آگاهی صحیح و برای منافع جمعی بشریت باشد، تحمیلی نیست. اینکه دستگاه‌های قدرت آگاهی‌های منفعت‌طلبانه خود را بر دیگران تحمیل می‌کنند درحالی که به نفع دیگران نیست و کاذب هم می‌باشد، به این معناست که کل مفهوم ایدئولوژی منفی بوده و از موضع قدرت برمی‌خیزد. از این منظر، شیوه انتقاد ما از ایدئولوژی همانند فو کو نخواهد بود. ایدئولوژی برای رهایی از قدرت است نه اعمال آن. ارایه ایدئولوژی مثبت به بشریت اگرچه گاهی

در تضاد با منافع خودخواسته آنها باشد، به معنای اعمال آن نیست که به قدرت ختم شود. زیرا اگر انسان از مسیر آگاهی به ایدئولوژی نرسد، دیگر اعمال آن هم فایده‌ای ندارد. چون اعمال و تحمیل درست نیست، به آن معنی نخواهد بود که هر فردی باب میل خود هر آگاهی ایدئولوژیک را نفی و طرد کند.

چون انسانها اجتماعی بوده و بنابراین دارای نظام اجتماعی با قواعد انعطاف‌پذیر هستند، پس دارای اهداف و منافع مشترک هم می‌باشند که برای رسیدن به این اهداف، درست نیست آگاهی‌های خود را که همان ایده‌هایشان است، بر اجتماعات دیگر تحمیل کنند. ولی باید تأکید کرد که هیچ نظام اجتماعی بدون ایدئولوژی نمی‌تواند قوام یابد و اگر یک ایدئولوژی از آگاهی‌ها و قوانین دیالکتیک برخوردار نباشد، مسلماً خود پس از یک دوره زمانی از آغاز تا اوج به سراشیبی زوال خواهد افتاد، زیرا با قوانین دیالکتیک درافتاده است. پس نباید نسبت به اعمال قدرت همیشگی یک ایدئولوژی کاذب دغدغه داشته باشیم. نباید همانند نیچه با استدلالی مطلق‌گرایانه گفت «همواره دانش در درون رابطه قدرت تولید می‌شود». این نظر، شبیه همان نظر مارکس در مورد جبر ظهور تاریخی سرمایه‌داری است. حتی مفهوم قدرت در چارچوب دوگانه‌های کیهان، مطلق نیست تا چنین حکمی در مورد آن صادر کنیم. تاکنون جریان‌های فکری — سیاسی به این خاطر ایدئولوژی را بطور کلی رد کرده‌اند که می‌گویند به قدرت و سلطه می‌انجامد. ارایه تفسیرهای ایدئولوژیک را «اعمال قدرت» تصور می‌کنند. که از نظر آنها به سلطه ختم می‌شود. یکی از اشتباهات این است که ارایه ایدئولوژی را قدرت‌گرایی می‌دانند. خود فوکو هم مجبور می‌شود به این نکته اقرار کند که قدرت، یکسره منفی نیست و سعی می‌کند با شرح تفاوت‌های آن با سلطه توجیهی برای آن بیابد. او هر چند اعتراف نمی‌کند که ارایه هر آگاهی‌ای منفی نیست، سعی می‌کند بگوید یکی دانستن قدرت و سلطه اشتباه است، اما متوجه نیست که منطقی‌وی در تبیین مسئله قدرت به مفاهیم خام ایدئولوژی ضربه می‌زند که برای اجتماعات آزادیخواه مضر است. حتی به جنبه‌های اجتماعی ایدئولوژی بعنوان منبع تغذیه توجهی نکرده و یا کم اهمیت بوده است.

آگاهی و معرفت برای انسان اوج آزادی است. حال، سلطه‌گر و تحت سلطه به یک اندازه در شکل‌گیری نظام سلطه سهیم هستند که فوکو هم به آن توجه کرده است، اما چون نگرش فوکو به مفاهیم خام و بکر ایدئولوژی صرفاً برای پی‌بردن به کنش و واکنش‌های سلطه‌گر و تحت سلطه است نه افق‌های آزادی با توسل به آگاهی، لذا به مسئله نقش آگاهی که همان ایدئولوژی است، توجهی نمی‌کند. سلطه‌گر آگاهانه ایدئولوژی کاذبش را تحمیل می‌کند و تحت سلطه هم ناآگاهانه تن به پذیرش آن می‌دهد. گاهی هم متوجه مسئله زورگویی سلطه‌گر است، اما آگاهی‌های او برای رهایی، کافی نیست. پس می‌توان گفت که اگر آگاهی واقعی که همان راهکار درست برای رهایی است، وجود داشته باشد، دیگر فرد یا گروه تحت سلطه اگر چه بصورت فیزیکی در بند باشند، اما روحا خود را آزاد ساخته‌اند. رهایی را مبارزه آنها به واسطه آگاهی ممکن می‌سازد. بدون آگاهی نمی‌توان متوجه اسارت خود شد. ایدئولوژی همانند انتخاب‌های طبیعی - احتمالی در فیزیک کوانتوم است که هم به تحت سلطه شانس رهایی می‌بخشد، هم از سلطه‌گر فرصت بقای مطلق را سلب می‌کند. آگاهی و عدم آگاهی سمت و سوهای رهایی در انتخاب طبیعی و دیالکتیکی نظام‌های اجتماعی را مشخص می‌سازند. ایدئولوژی وقتی منفی است که هدفش سلطه باشد. برخی ایدئولوژی‌ها هم هدفشان سلطه نیست، اما به دلیل در برداشتن نوع آگاهی‌های نادرست، لاجرم به سلطه می‌انجامند که ادیان نمونه بارز آن هستند.

خصیصه ایدئولوژی این است که تفسیرپردازی می‌کند و رهنمود ارائه می‌دهد. برخی تصور می‌کنند که تن در دادن به رهنمودها و نصایح هر ایدئولوژی یا هر متدی عملی، موجب می‌گردد که فرد انسانی تحت نظارت و لذا سلطه قرار گیرد. حتی برخی چون فوکو وجود جوهر و ذات درونی انسان را رد و چه بسا تاریخ گذشته او را حذف می‌کنند و می‌گویند نباید به آموزه‌های انسان‌سازی و کشف جوهر خود توجه کند، زیرا چنین جوهر و تاریخی وجود ندارد و کار فرد این است که به آفرینش خود از نوع مطلق بدون گذشته دست زند که البته آموزه‌ای ضد دیالکتیک کوانتومی است و تنها به بودن و

هستی در «لحظه اکنون» توجه می‌کند. آفرینش و اکنون را بی‌نیاز از ایدئولوژی می‌دانند که باید گفت چنین نگره‌ای بخاطر فویبای^۱ شدید آن انسانها از سلطه و نظارت ناشی می‌شود. هیچ انتخاب طبیعی و هیچ تکاملی بدون گذشته و بودن در ماضی، ممکن نمی‌گردد. حتی ذهن انسان قدرت تصور وجود چنین روند کیهانی را هم ندارد. پس بجای اینکه افراد بیشتر نگران نظارت ایدئولوژی‌ها باشند، باید خود توان گریز از نظارت‌ها را داشته باشند، اگر به این توان و آگاهی دست نیابند، نمی‌توانند آزاد باشند لذا به کمک دیگری و هم‌نوع خود نیاز دارند که همان رهبر است. ولی چون همه رهبران هم شخصیت و اهدافی مثبت ندارند، باز هم خطر نظارت منجر به سلطه، وجود دارد. پس تنها راه، تلاش فرد برای خودآگاهی و تولید ایدئولوژی است. رهبران خوب می‌توانند در این راه کمک بزرگی به شخص کنند. لذا در نظارتی که هنوز به سلطه نیانجامیده نباید واهمه داشت.

نتیجه می‌گیریم که چون تاکنون دانش، قدرت عنوان شده و نیز رابطه ایدئولوژی و قدرت را تنگاتنگ و منجر به سلطه دانسته‌اند، حکم نفی ایدئولوژی صادر شده است. اما باید بدانیم که ایدئولوژی می‌تواند از سلطه رها باشد، چون خود دانش است. پس دانش قدرت نیست، ایدئولوژی است. هر آگاهی ایدئولوژیک هم مطلقاً از درون رابطه‌ها و مناسبات قدرت بر نمی‌خیزد. زیرا اگر چنین باشد، نگره ما یکسویه و بدون پیوستگی، منتفی خواهد بود. این نیرو است که با سلطه تفاوت مفهومی دارد نه قدرت. زیرا اگر همانند فوکو قدرت و سلطه را متمایز سازیم و ابعادی مثبت به قدرت ببخشیم، در آن صورت به ماهیت ایدئولوژی آسیب می‌رسانیم و تمامی تفسیراتمان از مفهوم قدرت هم معیوب می‌گردد. هرچند متوجه هستیم که با کلمات کمی بازی می‌کنیم، اما مسلماً توانمندی با قدرت‌طلبی سیاسی تمایز معنایی زیادی دارد. اگر توانمندی را با سلطه یکی بدانیم، آنگاه ناخواسته ایدئولوژی را هم از موضع آن درک کرده و رد می‌کنیم. لذا باید تعریف خود از رابطه ایدئولوژی و قدرت (سلطه) را تصحیح نماییم.

^۱ فویبا: ترس

ایدئولوژی‌های قدرت‌مدار امروزی با کنترل پنهانی خود با استفاده از نهادهای سلطه، کاری کرده‌اند که دیگر خود فرد بر خویش نظارت کند. حال اگر هر ایدئولوژی‌ای آزادیخواهانه باشد، به دلیل دیالکتیک و غیرمطلق بودن، بطور قطع به فرد این اجازه را می‌دهد که از شانس نظارت بر خود برای تغییر مناسبات قدرت ایدئولوژی‌های منفی استفاده کند. به همین دلیل، در جوامع امروزی هر اندازه ایجاد نظارت سریع است، رهایی از آن هم سریع می‌باشد. آزادی انتخاب در هماهنگی با اجتماع، مبدأ اصلی اخلاق مدرنیته دموکراتیک در ضدیت با مدرنیته سرمایه‌داری است. هیچ تلاش ایدئولوژیکی ناگزیر به نظارت و سلطه مطلق بر انسان منجر نمی‌شود. تلاش‌های ایدئولوژیک مثبت اوجالان بصورت عملی تمامی تأویل‌های اینچینی روانکاوی، روانشناسی، فلسفه، منطق و علوم اجتماعی را فروپاشیده است. تا آن زمان همه تسلیم این نگرش شده بودند که فرد انسانی از مناسبات قدرت رهایی ندارد و فوکو هم در ترویج این نگره نقش بسزایی داشت. حتی لکان هم در عرصه روانکاوی فرد را ابژه‌ای می‌داند که از نظارت گریز ندارد. ولی اوجالان به میمنت نگرش بسیار مدرن و ناب خود عملاً اراده‌مندی انسان را فرای تمامی اراده‌های قدرت دانست و تمامی اندیشمندان را انگشت به دهن ساخت. طوری که این اندیشمندان ناچارند در طرح‌ریزی مجدد تئوریهای خود تجدیدنظر کنند. اوجالان اثبات کرد که همیشه یک فرد آگاه به واسطه آگاهی خود به سلطه بر فرد ناآگاه دست نمی‌زند. با این تعبیر، ویژگی «رهبر - انقلابی» را بیان کرد. لذا همانند فوکو از موضع ضعف و سلطه با مسئله برخورد مطلق یا یکسویه نکرد.

بخاطر وجود آزادی است که سلطه‌گران چیزی را از ما پنهان می‌دارند و آن، حقیقت است. یک سلطه‌طلب با کشف و بیان حقیقت نمی‌تواند به سلطه دست یابد. اگر حقیقتی ایدئولوژیک وجود نداشته باشد، نهادهای سلطه‌گر نمی‌توانند برای ما دروغ و توهم سرهم کنند. پس بدون وجود ایدئولوژی تمامی دروغ‌ها و توطئه‌ها بی‌معنا هستند، زیرا مجرد می‌مانند و اضداد مقابل ندارند تا با آن جدال کنند. آزادی و حقیقت قطب ضد و مخالف سلطه هستند و بدون آنها قدرت بی‌معنا می‌گردد. نمی‌توان با تناقض‌گویی گفت

دیالکتیک

دیالکتیک برای نخستین بار توسط هراکلیتوس به معنای تغییر و حرکت همواره عالم تعبیر شد. اما اساسا بنیان مفهوم دیالکتیک و طرح آن، در آیین میترائیسم^۱ و زرتشت بطور شگفت‌انگیزی پی‌ریزی شد و دانشمندان یونانی هم عصر فیثاغورث با سفر به کردستان و ایران در دوره هخامنشیان، آن آگاهی‌ها را گردآوری و برای یونان به ارث بردند. دیالکتیک زرتشتی که بصورت اخلاقی و علمی جدال میان اضداد نیکی و بدی، تاریکی و روشنی و نیز اهورامزدا - اهریمن را می‌نمایاند، کامل‌تر از دیالکتیک دوران تمدن ایونی است. زیرا معنای آن در دوران یونان مباحثه و جدل بود و به مسئله اضداد پرداخته نشد. دیالکتیک به زبان یونانی به معنای مباحثه است و اساسا درباره سرشت «منطق» می‌باشد. منطق یعنی درست فکر کردن و دیالکتیک روشهایی است که اشتباهات را رفع و زمینه و ذهنیت انسانی را برای رسیدن به حقیقت مستعد می‌سازد. سقراط از آن برای پیشبرد مباحثات فلسفی خود بهره جست. اساسا بطور جد، هگل از دیالکتیک در «روش و منطق» دیدگاه‌های فلسفی خود که چاشنی اساسی آن «وجود اضداد» است، استفاده کرد. وی با توجه به قوانین دیالکتیک، همه چیز را محدود و گذرا دانست که متضاد خود را دارند و

^۱ آئین مهر، خدای پیمان و تعهد آریایی‌ها

وقتی ضدی بر ضد خود غلبه کرد، تغییر روی می‌دهد. مارکس و انگلس هم اندیشه‌های فلسفی خود را تحت نام ماتریالیسم دیالکتیک و بر بنیان تز، آنتی تز و سنتز هگلی بنا نهند. جدال بین منطق قدیم که ارسطویی است و منطق جدید که دیالکتیکی می‌باشد، بر سر دست‌یافتن و یا عدم دست‌یازی به واقعیت و حقیقت یقینی است. در منطق قیاسی ارسطویی که بر پایه استدلال مداوم استوار است، اجماع نقیضین^۱ رد می‌شود، اما منطق دیالکتیک آن را پذیرفت. گذشته از این دو نوع، منطق‌های استوار بر استدلالات ریاضی و علم پراگماتیسم هم پس از رنسانس شکل گرفتند. از فرانسویس بیکن تا دکارت و نیوتون، ریاضی بعنوان «زبان طبیعت» در فلسفه مکانیکی^۲ تلقی شد و همراه با منطق پراگماتیسم که اولین قوانین منفعت‌طلبانه آن توسط ماکیاولی وضع شد، بر اساس روابط سوژه — ابژه جامعه و طبیعت استمار شد.

منطق ارسطویی مطلق‌گرا است، اما منطق دیالکتیک، نسبی‌گرا. دیالکتیک توانست وحدت اضداد برای انجام تغییر در فرایند «موضوع (تز)، ضد موضوع (آنتی تز) و ترکیب (سنتز)» را تفسیر کند. منطق کلاسیک روش فکر کردن را بصورت مطلق‌گرا می‌آموزد. منطق دیالکتیکی هگل برعکس آن، روش درست فکر کردن را مورد بی‌توجهی قرار داده و با توجه به اینکه شناخت را نسبی می‌داند، پیشرفت‌هایی در زمینه «روش» حاصل نمی‌کند. دیالکتیک این دانایی را حاصل کرد که حرکت بصورت دایره‌وار و دور باطل نیست، بلکه رو به جلو است که البته خطای آن این است که تنها حرکت مارپیچی رو به جلو را توجیه کرد، ولی کوانتوم آن را تصحیح نمود و گفت حرکت به همه جهات و ابعاد ممکن است. روش هگل استفاده از دیالکتیک ماهیت و حرکت درونی اشیاء، ذهن، طبیعت و جامعه است. در واقع دیالکتیک موتور انجام تغییر است که ایجاد حرکت در ابعاد مکانی، زمانی و مفهومی (ذهن) را مسبب می‌گردد.

^۱ جمع اضداد

^۲ می‌گوید گیتی به‌مثابه دستگاه مکانیکی عظیم است، متکی بر علت و معلول

اوجالان برای اینکه روند دیالکتیک را در مسیر اصلی خود قرار دهد، نخست به تعریف صحیح «روش و منطق» اهمیت زیادی داد. زیرا هگل هم از دیالکتیک برای پیشبرد روش و منطق استفاده کرده بود، اما به دلیل سنگین تر ساختن کفه ترازو به نفع «روش علمی» نتوانست از قالب‌ها و دگماهای منطق ایده‌آلیستی خود کاملاً گذار صورت دهد. اوجالان اولین کاری که کرد، روش را به سه نوع در کل تاریخ انسانی تقسیم کرد: روش میتولوژیک، دینی و علمی. گفت برخلاف ادعاهای مبالغه‌آمیز، میتولوژی دروغ و بی‌اساس نیست، بلکه به نسبت دیگر روش‌ها هم محیط‌زیست گرا هم بدور از تقدیرگرایی و جبرباوری بوده و هم بستر مناسبی برای آزادی دارد. گذشته از آن، اثبات کرد که روش‌های دینی و علمی با رویکردهای خاص خود، هر کدام به نوعی میتولوژیک هستند و تأکید کرد که با توجه به تخریباتی که انجام داده‌اند، دستیابی به حقیقت را بسیار دشوار و یا ناممکن ساخته‌اند. با تفسیری جامع‌تر گفت رویکردهای دینی و علمی غنای عظیم ذهنیتی انسان را که تجمع تمامی اذهان موجودات است، تنها به سطح ذهنیتی تحلیلی و ریاضی‌وار فرو کاسته‌اند و منطق انسان هم تا حد یک ماشین حساب سقوط داده شده است. اوجالان تأکید کرد که باید راه را بر روش‌های نوین معناشناسانه باز گذاشت تا از دگماها رهایی یابیم. رد درک جهان از طریق شهود حسی که به رویکرد میتولوژی تعلق دارد و ترویج نگرش‌های دگماتیک دینی — علمی با توسل به هوش تحلیلی صرف را مخرب عنوان کرد که به روند دیالکتیک دایکتومی^۱ یا دو قطبی و دوگانگی مسایل و جهان، ضربه مهلکی زده است. این جایگزینی روش درک جهان را اشغال ذهن عنوان کرد.

اساساً بردن حوزه درک جهان به ماورای طبیعت و جامعه در رویکرد دینی موجب حذف دیالکتیک و جایگزینی مطلق‌گرایی، جبرباوری و عدم تغییر و تحول شد. ادیان با بردن همه چیز حتی معناها به آسمانها و دست‌نیافتنی ساختن آنها، قوه فاعله انسان را فریفتند. این جزم‌گرایی دینی بر واقعیات اجتماعی تأثیر بسزایی داشت. دیالکتیک در

^۱ دو قطبی

کنترل کلام مقدس و فرمان خداوندی قرار داده شد. لذا دیالکتیک شبان - رمگی بصورت ثابت ایجاد شد. در جوامع دینی تحول‌ناپذیری جامعه و طبیعت بعنوان حکم قاطع و قانون ثابت در آمد که حتی طبیعت را به انجماد کشاند. روابط دیالکتیکی در دوران دین، طبیعی نبود، بلکه اجباری بود. قطب دگماتیسم علیه دیالکتیک شکل گرفت. تمامی تحولات دیالکتیکی بصورت طبیعی فرض نمی‌شد، بلکه بصورت تعیین شده از جانب خدای فرضی انجام می‌گرفت. در حالی که دیالکتیک در کیهان در بستر پدیده‌های ابژکتیو صورت می‌گیرد و مکمل تحول در پدیده‌های ذهنی هم هست، دین، حوزه ابژکتیو را کاملا حذف و عالم مثل افلاطونی و اخروی را جایگزین مطلق آن ساخت.

تنها جنبه مثبت دین این است که نوعی نبرد دیالکتیکی میان پدیده‌های جهان، مسایل ذهنی و معناها را تعریف می‌کند و آن، نبرد بین دو گانه‌های ضدهم است. بعنوان مثال نبرد شیطان — خدا، نیکی — بدی، روشن — تاریکی و غیره، اما بخاطر نگرش ماوراءالطبیعی یکسویه به این نبردها، دیالکتیک آن جبرگرایانه بوده و نتایج آن تنها در آخرت حصول می‌گردد. ادیان و فلسفه یونان روش دگماتیک را بر روش دیالکتیک چیره ساختند. روش علمی هم با پی‌ریزی روابط سوژه — ابژه، شیوه‌ای از نبرد دیالکتیک را ترویج داد که در آن، اضداد و دو گانه‌ها به مثابه غنای طبیعی برای رسیدن به پیشرفت‌های ارزشمندتر طبیعی و اجتماعی محسوب نمی‌شوند، بلکه از موضع قدرت و سلطه به آن نگریسته می‌شود که نتایج نبردهای آن باید به نفع قوی (سوژه) و نابودی ضعیف (ابژه) ختم شود که این نتایج در مغایرت با روند تز، آنتی تز و سنتز است. نابودی سلطه مطلق، همچو غایت روش علمی تبلیغ شده است که بنیان علم پراگماتیسم را پی‌می‌ریزد. در این گیرودار در زمینه روند دیالکتیک ذهنیتی — ذهنی، اخلاق و ثواب حذف می‌گردد و منفعت جایگزین آن می‌گردد. این روند دیالکتیکی دستکاری شده موجب می‌شود که انتخاب طبیعی در فرایند تکامل بشر و جامعه صورت نگیرد. زیرا تمامی انتخاب‌ها تحمیلی و اجباری است. بیش از حد به اندیشه تحلیلی و زبان ریاضی اهتمام داده می‌شود. در رویکرد دیالکتیکی دین، سوژه کتیوبه حاکم است، اما در رویکرد علمی، ابژکتیوبه افراطی. قوانین دیالکتیک

تنها به سنجش و ارزیابی پدیده‌ها تقلیل داده می‌شود که همه‌چیز را تجزیه و از شکل طبیعی می‌اندازد. انسان و طبیعت با استفاده از پدیده‌شناسی ابژکتیویته استثمار می‌گردند. روابط میان انسان و پدیده‌ها در دین، متافیزیکی، اما در روش علمی، مکانیکی است. مدرنیته سرمایه‌داری و پوزیتیویسم خواستند با این روش، دیالکتیک که روند تغیر و تحول است را تحت کنترل خود در آورند. دین، دیالکتیک را رد و حذف کرد، ولی پوزیتیویسم برای اولین بار در تاریخ، جسارت تولید دیالکتیک مصنوعی را یافت. منطق رویدادها را دستکاری کرد. فرد جدید، شهروند جدید و دولت - ملت جدید را هم ساخته و پرداخته کرد و متفاوت‌تر از ادوار میتولوژی و دین به جوامع انسانی عرضه کرد.

ابداعات مدرنیته سرمایه‌داری از این لحاظ بسیار فریبنده است. در نظام مدرنیته سرمایه‌داری به هیچ وجه جایی برای آشتی و صلح نیست، چرا؟ زیرا فرایند تز، آنتی‌تز و سنتز دستکاری شده است و سنتز تنها سلطه را تولید می‌کند و آنتی‌تز، تز را در خود نمی‌آمیزد، بلکه کاملاً نابود می‌کند و یا در صورت درآمیختن در خود از هویت می‌اندازد. «زبان ریاضی» و «قوانین یا روش‌های انتخابی» که در روش علمی دوران سرمایه‌داری بعنوان زبان و روش‌های طبیعت محسوب شده‌اند هم بزرگترین ضربه را به ذهنیت سالم و منطق درک رویدادها و جهان توسط انسان، زده‌اند. طبیعت و کیهان برای تغیر دست به انتخاب طبیعی می‌زند که به ساز و کارها و روش‌های خاص انسان و جامعه نیازمند نیست و تفاوت‌هایی با آن دارد. البته، انسان بطور کامل از روش‌های طبیعی هم بدور نیست. روش‌ها و قوانین انسانی برای انسان و جامعه ایجاد جبری نسبی می‌کنند، لذا انسان در تغیر و تحولات خود ممکن است به جبرهایی تن دردهد که گذار از آن مشکل گردد. شهود حسی انسان در جریان تغیر، مشکلی جدی برایش ایجاد نمی‌کند، اما هوش تحلیلی این خصلت را دارد. هوش حسی (عاطفی) و تحلیلی خاص انسان است و با ذکای طبیعت تفاوت دارد. قوانین و روش‌های انسان به این دلیل جوهره‌ای جبرگرایانه داشته و گاهی مشکل‌ساز هستند که: ۱- بقای انسان برایش مهم است. ۲- منافع مادی معنوی و سوسه‌اش می‌کنند. این دو، تفاوت عمده حوزه جامعه با حوزه فیزیک یا طبیعت است. هر دو،

جبرهایی ایجاد می‌کنند که باید خود انسان جسارت و درک گذار از آنها را داشته باشد. غلبه بر این دو می‌تواند روش‌ها و قوانین ما را از جبر نجات دهند و دیالکتیکی سازند. شیوه نگرش دگماتیکی به مسایل «بقا و منفعت» تعیین‌کننده قرار گرفتن انسان بر ریل و شریان دیالکتیک هستند. با فلسفه مکانیستی و زبان ریاضی صرف نمی‌توان از جبر در نگرش‌های مان‌رهایی یابیم. تنها با رهایی از معضل روش و قانون می‌توان وارد جریان دیالکتیک شد.

دوگانه متافیزیک - دیالکتیک

اوجالان تنها اندیشمندی است که گرفتار شدن در قالب دوگانه‌های ایدئولوژیکی، بویژه دوگانه «دیالکتیک - متافیزیک» را خطای متدیک می‌داند و می‌گوید این گرفتاری موجب بردگی و استثمار انسان از سوی نظام‌های حاکم شده است. تأکید می‌کند که این دوگانه‌ها، ذهنیت را درگیر خود می‌سازند. لذا مخالفت با دوگانه‌ها بدون جبهه‌گیری محض را تنها راهکار می‌داند.

اساساً درگیر ساختن مفهوم دیالکتیک با مفهوم متافیزیک موجب می‌گردد که روند سالم و طبیعی آزادانه دیالکتیک شکل نگیرد. دایکتومی دیالکتیک و متافیزیک انتخاب‌های جبرگرایانه را تحمیل می‌کنند. جبر و تحمیل مانع اساسی سیالیت دیالکتیک تغیر و پیشرفت است. نبرد میان دوگانه‌های ایدئولوژیک خواه‌ناخواه سلطه را منتج می‌گرداند. این نبرد موجب شکل‌گیری دو ذهنیت یکسویه و محض سوژکتیو یا ابژکتیو می‌گردد که هر دو روند تر، آنتی‌تر و سنتز را ناچاراً در راستای منافع سلطه خود دستکاری می‌کنند که به نفی دیالکتیک منجر می‌گردد. فیزیک کوانتومی اثبات کرد که منشأ دوگانه انرژی - ماده واحد است. دیالکتیک تغیر و حرکت در کیهان تنها با اندیشیدن به یکی از این دو و یا نفی یکی و پیشروی دیگری ممکن نمی‌گردد. هر دو هم هیچگاه نیست نمی‌شوند. انسان با محض ساختن دوگانه‌های دیالکتیک و متافیزیک تلاش کرد با اتکای بر سوژکتیویته‌ها و یا ابژکتیویته‌ها تغیر را ممکن سازد که چنین رویکردی مغایر با

قوانین طبیعت و جامعه است. از این منظر، جامعه و طبیعت وحدت معنا می‌یابند. اوجالان مفاهیم متافیزیک کلاسیک را تغییر داد و به دیالکتیک بسیار نزدیک ساخت. همانطور که انسان را تجمع صرف ماده ندانست، ماده را هم بطور کلی عاری از حس «زنده‌بودن» ندانست. چنین ادراکی را منبع متافیزیک قرار داد که در پی شناخت معنایی جهان است و در روند شناخت با دیالکتیک تباین ندارد.

دیالکتیک منطق تاریخ، زمان، موجودیت و تکامل و پیشرفت را تعدیل می‌کند. تاریخ حال بدون گذشته و آینده ناممکن است؛ زمان ماضی نیست نمی‌شود و در فراسوهای حال و آینده معنا دارد؛ تکامل هم بصورت داروین‌گرایی دگماتیک استوار بر نابودی مطلق نیست، بلکه غنا و کثرت را در افق خود دارد. پیشرفت هم به واسطه آن سه، بصورت حرکت در تمامی جهات صورت می‌گیرد. تنوع و تکامل، غریزه و تولید مثل جنسی، توسعه قوه فاهمه و حس‌های پنج‌گانه انسان، پتانسیل طبیعت و فرماسیون^۲ زنده آن، مرگ و زندگی، انسان بعنوان جهانی شگفت‌انگیز و در آخر، جامعه را نمی‌توانیم بدون توسل به قانون دیالکتیک مثبت توضیح دهیم. برای توضیح این پدیده‌ها و موجودیت‌ها هم باید از منطق نابودگری، نامتوازی، ناهمگونی، یکدستی و محض‌گرایی خود را برحذر داریم. زیرا این موارد دیالکتیک تغییر، توسعه و رشد را از حرکت و تداوم باز می‌دارند. قوانین بیولوژیکی^۳ هستی و فیزیک کوانتوم این امر را بخوبی متقن ساخته‌اند. دیالکتیک به ما می‌گوید تنها چیزی که تغییر نمی‌کند، خود تغییر است. تغییر هم در بستر زمان و مکان انجام می‌شود که تاریخ و زمان ماضی را هم دربرمی‌گیرد.

در طول تاریخ تنها کانون‌های قدرت و سلطه توانسته‌اند نظم دیالکتیک انسان و جامعه بر ریل تکامل را برهم بزنند. چه بسا اعلام پایان تاریخ و ایدئولوژی، گستاخی سرمایه‌داری برای متوقف ساختن فرایند دیالکتیک است. درحالی که به قول

^۱ درک خشن از طبیعت و تکامل

^۲ شکل و شکل‌واره

^۳ زیست‌شناسانه، مطالعه حیات

اوجالان: «واقعیات اجتماعی برساخته‌اند و واقعیات اجتماعی تغییرناپذیر و غیرقابل فروپاشی وجود ندارد.»

روش‌های ایدئولوژیک دارای ایده‌آلهایی خاص هستند که در سیر دیالکتیک بطور قطع بر شناخت متکی می‌باشند. شناخت برای صیوررت و شدن تکاملی، امر لازم برای دیالکتیک هستی انسان است. نفی شناخت، کوچک‌شمردن ذهن با پتانسیل‌های شگفت‌انگیز متافیزیکیش است.

دیالکتیک اجتماعی

اگر تعریفی نوین از متافیزیک به واسطه یکی از ویژگی‌های انسان انجام دهیم و آن را از حوزه صرف دین و ایده‌آلیسم مطلق‌گرایانه، جبری، تغییرناپذیر و تقدیری بودن تمامی پدیده‌ها خارج ساخته و به بطن جامعه و درون ذهنی — ذهنیتی انسان بازگردانیم، دیگر متوجه خواهیم شد که دیالکتیک اجتماعی روندی تکامل‌یافته‌تر با انتخاب آزادانه در جامعه در امتداد انتخاب طبیعی در فیزیک، خواهد یافت. اینجاست که دیالکتیک اجتماعی درست در بطن متافیزیک قرار می‌گیرد. چنین کاری را فقط اوجالان بسیار هنرمندانه و شگفت‌انگیز انجام داده است. با اینکار، انسان از حیوان‌گونه‌گی مکانیکی به موجودی اندیشمند اجتماعی مبدل می‌شود که توانایی اندیشندگی او مرزهای ماده را درمی‌نوردد و به حوزه انرژی که خصوصیتی متافیزیکی دارد، پا می‌نهد. در این متافیزیک، ویژگی‌ها هم تغییر می‌کند و با متافیزیک کلاسیک دینی متفاوت می‌گردد. زیرا در آن، اخلاق، هنر، دوری از اندیشه فرافیزیکی، سیاست، اجتماعی‌بودن، عمل ذهنیتی و مواردی از این دست ویژگی متافیزیک مدرن هستند که انسان مکانیکی برده را به انسانی آزاده و سیال مبدل می‌سازند. در اینجا دیگر تعبیر «فرافیزیکی» معنای قوه فاهمه ذهنی می‌یابد که اندیشیدن شگفتی آن است و خارج از فیزیک نیست، بلکه فراتر از ماده صرف است و وارد حوزه انرژی شده است. پس دیالکتیک صرفاً به حوزه فیزیک محدود نیست، بلکه به حوزه ذهن و انرژی هم تعلق دارد. چیزی که هگل سعی بر تعریف صحیح

آن را داشت، ولی شانس آن را نیافت و به این نتایج نرسید. او دیالکتیک اجتماعی را که خود وضع کرد، اما نامگذاری نکرده بود و نیز بسط و گسترش هم نداد، قبل از شکل دادن و تعریف، قربانی دولت - ملت، یعنی خدای متافیزیک ارتجاعی سرمایه‌داری کرد و هبوط خدا در هیأت ناپلئون بر روی زمین را ستود. لذا دیالکتیکی منفی با فرایند دولت - ملت را شکل داد. او جلالان نه می‌گذارد انسان محکوم به متافیزیک کلاسیک گردد و نه بطور کامل از نوع کوانتومی آن گسست یابد. وقتی دیالکتیک و متافیزیک مدرن در نقطه‌ای واحد به هم می‌رسند و دیالکتیک در عمق متافیزیک قرار می‌گیرد، هر دو از محض بودن و گسستگی نجات می‌یابند. در متافیزیک کلاسیک، خدای محض و مجرد محور اصلی است، اما در متافیزیک مدرن انسان آزاد شالوده آن می‌باشد. متافیزیک انسانی می‌گردد، زیرا دیالکتیک اجتماعی آن برای تغییر با هدف پیشرفت جهت رسیدن به «آزادی و حقیقت» وضع شده است. منطق دیالکتیک اجتماعی بر هنر تفسیر استوار است، آلترناتیوی ثابت و تغییرناپذیر ارایه نمی‌دهد، بلکه مدام بازتفسیر می‌کند و هر بار به معنای نوین دست می‌یابد. معنای قدیمی و معنای کنونی با هم تلفیق و معنای نوین را خلق می‌کنند. تمامی این معناها وحدت یافته و ذهنیت نوگرایی انسان را شکل می‌دهند که از جبر و سکون مرگبار رها است. این فرایند تمامی حوزه‌های ایدئولوژیکی، سیاست، اقتصاد و فرهنگ را از توتالیتاری و مطلق‌گرایی جبرمحور نجات داده و سیال می‌گرداند.

تفاوت یافتگی پدیدارها

دیالکتیک در فراسوی «تغییر - تکامل» و در بستر زمان - مکان روی می‌دهد. در حوزه‌های «فیزیک، بیولوژی و جامعه» بر بنیان فرایند «تز، آنتی‌تز و سنتز» پیشرفت‌های لازم را ممکن می‌سازد. بر بنیان انتخاب طبیعی برای تغییر، آزادی بدون مانع‌های «سلطه‌گرانه و نابودگر» حاصل می‌شود، اما به شرطی که در فرایند «تز، آنتی‌تز و سنتز» خللی ایجاد نگردد. حال کانون‌های قدرت و سلطه در طول تاریخ که خود هیچگاه از گزند طوفان

تغیر در امان نمانده‌اند، با ایجاد روابط مبتنی بر تمایز «خدا — بنده» و «سوژه — ابژه» و ناقص ساختن فرایند تز، آنتی تز و سنتز، در آن ایجاد اختلال کرده و حوزه جامعه را به نفی دیالکتیک و تغیر دچار ساخته‌اند که البته نباید فراموش کرد که رویکرد عالمان سلطه هم مطلق‌گرایی برای کسب حقیقت مطلق بوده است. این نوع حقیقت ادعایی، چون وجود ندارد، موجب بروز دگماهای نامتغیر می‌گردد. اگر نه، هر نوع بینش انسانی که دارای اصول و مبدأ هم هست، غیرممکن است بصورت صددرصد رها از دگماها باشد. پس دگماها بعنوان قطب مخالف دیالکتیک با مطلق تلقی کردنشان از سوی انسان‌ها و جوامع، دیالکتیک را تباه می‌کنند، اما این تباهی وقتی روی می‌دهد که دگماها مطلق و نامتغیر تلقی گردند. چه بسا دگماهای تغیرپذیر و قابل‌گذار بهانه‌ای وجودی برای سیال کردن روند دیالکتیک بعنوان ضد آن هستند. هر مورد دگمایی اگر مطلق فرض شود، فرایند، تز، آنتی تز و سنتز را فروپاشیده و یا منجمد می‌سازد. پس دگماها هم نمی‌توانند از نسبت گریز داشته باشند. کنش — واکنش دگماتیک و دیالکتیک در جریان تغیرهای متناسب و همگون، آزادی را حصول می‌نماید. اوجالان «وجود دگماها به شکل حقیقت‌های قاطع و تغیرناپذیر» را رد می‌کند.

دگماهای مطلق موجب گسست پیوند میان سوژه‌ها، جنبش‌ها و جریان‌ها با پیشرفت دیالکتیکی می‌گردند. پیشرفت دیالکتیکی هم در سایه تفاوت‌یافتگی پدیدارها در کیهان حاصل می‌شود. در واقع بدون تفاوت‌یافتگی پدیدارهای کیهان و جامعه، هیچ تغیری ایجاد نمی‌شود، زیرا تنوع و کثرت وجود ندارد تا تضاد را به کنش و برهم کنش وادارند تا منجر به تغیر گردند.

تجزیه‌ها و تمایزهایی که میان دوگانه‌هایی چون روح — جسم، متافیزیک — فیزیک، حیوان — انسان، جاندار — بی‌جان و آخر سر ماده — انرژی صورت گرفته، بزرگترین ضربه را در مقام سوژه — ابژه بر روند دیالکتیک زده است. البته در حوزه جامعه. اگر در «کل — جزء» و «مطلق — نسبی» بودن پدیدارهای مورد بررسی، افراط صورت گیرد، هم گرایش‌های افراطی کل‌گرایانه و هم جزء‌گرایانه که اولی مطلق‌گرایی و دومی

نسبی‌گرایی افراطی است، از «قاعده و روش» محروم خواهند شد. در این هنگامه است که تمامی معناها و پدیدارها محکوم به سکون و انجماد می‌گردند و دیالکتیک تباه می‌شود. لذا وقتی پدیدارها و معناها از قاعده و روش محروم گشتند، طبیعتا نامتغیر تلقی می‌شوند و لذا مسایلی چون «حرکت، تداوم و پیشروی» بصورت صرفا «خطی — ترتیبی» درک می‌گردد. چنین درکی تنها در اندیشه‌های جزم‌گرا حاصل می‌شود و در کیهان هیچ تغییری یکسویه و واحد نیست. پس حرکات بصورت خطی و دوری مطلق که بی‌نهایت محسوب می‌گردند، هر دو تغیر بصورت «تفاوت‌مندی، کثرت و پیشرفت» را بیهوده و سرگردان می‌سازند و یا از میان می‌برند و یک هدف صرف را نشان می‌دهند. درحالی که در دیالکتیک، تصور یک ازل و یا برعکس بی‌نهایت بودن (ابد) برای انسان غیرممکن است. دور باطل هم در کیهان وجود عینی - خارجی ندارد.

از نظر اوجالان تفسیر دیالکتیک بصورت «وحدت مخرب اضداد» و تصور وقوع آن «بدون اضداد» و نیز «گرایش مبتنی بر پیدایی و آفرینش آنی» اشتباه متدبیک است. اوجالان نگرش نخست را محض‌ترین نگرش می‌داند که کیهان را «بی‌قانون» می‌سازد و «کائوس مستمر» را بدنبال دارد. مسلما نگرشی که اضداد را حذف می‌کند موجب می‌گردد که حرکت در پدیدارها اتودینامیک^۱ نباشد؛ عبارت دیگر نیرویی خارجی باید آن را به حرکت درآورد و به قول اوجالان «خودپویا» نباشند. تصور «وحدت مخرب اضداد» در طول تاریخ تمدن موجب ایجاد سلطه و زور، جنگ و قتل‌عام و نابودگری شده است و در دوران مدرنیته سرمایه‌داری نقش خردگرایی و علم‌گرایی در این زمینه‌ها بسیار زیاد است. اندیشه و عمل خارج از حوزه دیالکتیک، همانطور که در تاریخ میتولوژی، دین و فلسفه مشاهده شده به متافیزیک محض می‌انجامد. زیرا حوزه خارج یعنی کیهان و جهان توهمی خارج از طبیعت. اوجالان چنین فرماسیونی را بیهوده‌ترین رویکرد می‌داند که به «استعمارگری ذهنی» ختم می‌شود.

^۱ خودپویا، خودکار

دال قدیم و جدید

برخی روشنفکران داعیه این را دارند که مدرنیته جنگ میان پدیده‌های «نوین» با پدیده‌ها و یا ایده‌های «کهنه» و «سنتی» است. این عقلیت محض‌گرای مغالطه‌آمیز سبب گشته که در تلاش کشیدن مرزی بنیادین میان ادوار قدیمی و جدید برای همیشه برآیند آن‌هم به نام رنسانس. می‌شود گفت: این بزرگترین اشتباه در گام اول رنسانس است. از همان اوان جدال میان قدیم و جدید عقلیتی ضد و فرای دیالکتیک شد. این عقلیت وقتی مهر خود را بر سده‌های چهاردهم و پانزدهم زد، سبب شد که تمامی پدیده‌های کهنه و ارتجاعی به نام متافیزیک، متولوژی و دین به‌مثابه هستنده‌های قدیمی ضدمدرن تلقی شوند. حتی تعریف اشتباه دیگری از رنسانس وجود دارد که می‌توان آن را دومین گام اشتباه برشمرد، آن؛ تلقی رنسانس به‌مثابه عصری است که هر امر ارتجاعی‌ای به مسیحیت تعلق دارد و لذا معانی فرهنگی قدیمی اما همچنان کارآمد را غیرمسیحی ولی یونانی-رومی می‌دانند. این نگرش مطلق‌گرای اومانستی که تمامی ارتجاعیت از جانب مسیحیت است و پیشامسیحی یونان- روم جدا از آن می‌باشند، دیالکتیک را نوعی جریان بر محور ترتیبی و خط مستقیم دانست. چه بسا جوهر عقلیتی این طرز نگرش و منطق قیاسی، نشأت گرفته از همان فکر افلاطونی و ارسطویی است که تا روزگار کنونی تداوم دارد و متعلق به دوره زمانی مدرنیسم است، اما فرای این اندیشه، اندیشه‌ای دیگر وجود دارد که متعلق به پست‌مدرنیسم است و بیشتر از آنچه شروع شده و اوج آن‌هم، در نظرات او غالب‌تر از متفکران دیگر است. اندیشه پست‌مدرنیسم معانی فرهنگی کارآمد دوره پیشافلسفه یونان- روم را با اصالت‌تر برمی‌شمرد. این اندیشمندان اندیشه‌های افلاطونی و ارسطویی را مخرب‌ترین عامل حیات انسانی تعریف می‌نمایند. نیچه افکار سقراط تا مدرنیسم را بنیان‌برانداز و حزن‌آور معرفی نموده و بر آن شورانگیزانه یورش می‌برد. او می‌گوید که خدایان سقراط، خدای شراب و مستی حیات انسانی پیشایونان را بر زمین خفت زده‌اند و

اینگونه عقل باوری بر بنیان اولین پرستش‌های آپولون^۱ و دیونوسوس^۲ را آغاز حزن‌انگیز شدن حیات جهان انسانی می‌داند. چراکه به قول او آنها جهان را واسطه دگماها و تعصب و عقل ساختند و خوشی‌های دوران مستی و شراب را پایان بخشیده‌اند. چه، یکی از اصول بنیادین و قواعد قاطع پست‌مدرنها، بازگشت به پیشامدرن و به عبارتی دوران باستان می‌دانند و سادگی و پیش‌پاافتادگی اما شورانگیزی حیاتی آن را بر عقل باوری دگماتیک دوران فلسفه یونان و مدرنیسم ترجیح می‌دهند. حتی یکی از عواملی که سبب ایجاد دوگانه‌های متافیزیک—پوزیتیویسم شده همین ترجیح‌دهی‌های قاطع و مصرانه دنیای فکری سمج آنها است. و اما در دوران مدرنیسم، خود پروتستانیسم^۳ نهضتی بر بنیان این عقلیت محض سده شانزدهمی است. ضدیت با دین و کلیسا خارج از احتساب نقش سرمایه و دولت به‌مثابه دو عامل اساسی تعیین‌کننده در ایجاد آفرینش‌های نظام و نظم ادوار، بزرگترین انحراف در پروسه مدرنیته است.

نکته حایز اهمیت این است که در دیالکتیک جهان‌جاندار، بازیهای زبانی کهنه و نو با عقلیت بدور انداختن امر کهنه و پذیرش امر نو به‌مثابه جایگزین مطلق، عقلیتی قدرت‌محور است. در این عقلیت و منطق، آنتی‌تزی، تزی را کاملا از میان می‌برد و سنتز ایجاد می‌شود. که تمامی اندیشه‌ها را آلوده ساخت. حتی دو نمونه هگل و مارکس که دو نوع دیالکتیک تعریف شده عکس هم هستند، تسلیم این عقلیت می‌باشند. اولی؛ هر چند از میان‌رفتن تزی را نمی‌پذیرد و باز نمود نقش آن را در آنتی‌تزی و سنتز حفظ شده می‌داند، اما تفاوت امر کهنه و نو و یا جدال قدیم و جدید را در تعریف دولت که پوستین قدرت است، به اشتباه محض دچار می‌سازد. اینگونه، دیالکتیک هگل تسلیم‌پذیری محض در مقابل دولت—قدرت است. در واقع کهنه و نو روی هم قرار می‌گیرند نه در کنار هم و لذا بر پیکر تزی، آنتی‌تزی و سنتز ضربه می‌زند. دومی؛ جدال قدیم و جدید، در قالب نفی

^۱ خدای خورشید

^۲ خدای شراب و شهوت

^۳ اعتراض علیه کلیسای کاتولیک

قدیم و سرآمدی جدید است. سرآمدی دیکتاتوری پرولتاریا در رویارویی با بورژوازی منطق دیالکتیک منفی مارکس را تشکیل می‌دهد. تنها می‌توان از نوع «دیالکتیک منفی» فیلسوفان سده چهاردهم تا بیست و یکم نامبرد و این است که تئودور آدرنو چنین اصطلاحی را بکار می‌گیرد؛ در حالی که در کیهان صرفاً یک نوع دیالکتیک وجود دارد که فرایند تز، آنتی تز و سنتز را تشکیل می‌دهد و لذا نام‌گذاری آن به‌مثابه منفی و مثبت در قالب کیهان و کوسموس امری اشتباه است. این دسته‌بندی، نشأت گرفته از واژه‌سازیه‌ها و بازیهای زبانی جامعه‌شناسی مدرنیته کاپیتالیستی است. وجود اضداد در پدیده‌ها به‌مثابه دو قطب محرک‌ساز به معنای ایجاد نفی نابودگرانه و مثبت‌گرایی محض جدا از هم نیست. حتی هیچ دیالکتیک کیهانی‌ای وجود ندارد که خارج از زمان و مکان باشد و لذا در قالب زمان و مکان هم نمی‌توان امر قدیمی را مطلقاً ارتجاعی و امر جدید و حادث را کاملاً پیشرفته تلقی کرد.

در فلسفه وجود و هستی، تاکنون چنین بحران معنایی‌ای دام‌نگیر تعریف دیالکتیک گذشته است. دیالکتیک هستی‌هستنده‌ها و پدیدارها، چه در قالب جزء و چه کل، جدالی میان جزء پیشین و جزء نو، کهنگی را لحاظ نمی‌کند. در انتزاع زبان می‌توان به کهنه و نو به‌مثابه دو خصلت فکر کرد. اما اساساً در ماده و معنای کیهانی، کهنه و نو مکانی از اعراب ندارند، ماده، ماده است و انرژی، انرژی. فراتر از آن عقلیت انسانی بر اساس کارکرد ماده و ساختار مطلوب است که منطق کهنه و نو را به‌مثابه دو خاصیت کهنه و نو لحاظ می‌کند. چه‌بسا این، جانب متافیزیکی پدیدارها و معناهاست. متافیزیک صرفاً مختص به عرصه معنایی جامعه‌شناختی انسانی است. در ماده کیهانی و معنایی کوسموس دسته‌بندی متافیزیکی و فیزیکی جایی ندارد چراکه هوش کیهانی علی‌رغم تنوع ماده و انرژی، چنین تقسیماتی را در خود ندارد. مغز انسان عالی‌ترین ماده است که سهم انسان شده است و تمامی واژه‌ها و معناهای چه انتزاعی و چه عینی از دو هستنده بنیادین کیهانی یعنی «ماده و انرژی» مشتق می‌شوند. ماده و انرژی وقتی در دسترس مغز انسان قرار گرفتند و به عرصه جامعه انسانی وارد شدند، سیالیت آن بسیار ظریف می‌گردد، لذا فقط انسان

است که براحتی آن را به متافیزیک- فیزیک؛ مادی- معنوی؛ انتزاع- عینی؛ کهنه- نو؛ جدید- قدیم و هزاران دو گانه اصطلاحی زبانی- معنایی تقسیم و تعریف می نماید. حال، انسان، دیالکتیک را چگونه تعبیر می کند. تعبیر کردن صرفاً مختص انسان است، «غلط و درست» دو نوع خصوصیت آن می باشد. در فرایند دیالکتیک کیهانی هم «غلط و درست» معنایی ندارد؛ اما انسان در تعابیر خود بدون این تقسیم بندیها غیر ممکن است که بتواند به تفکر بپردازد. پس مهم این نیست که امر تقسیم بندی جایز است یا نه؟! مهم این است که پارادایم قرائت هستنده ها باید چگونه باشد.

از ابتدای تاریخ انسانی به چندین ترتیب دیالکتیکی برمی خوریم که هر کدام قرائتی متفاوت می باشند. می توان آنها را پارادایم ها یا متن های (TEXT) استراتژیک نامید. این متن ها صرفاً مختص اعصار فلسفه نیست و یونان تنها مکان جغرافیایی آن. هر قرائتی یک پارادایم محسوب می شود و از ابتدای حادث شدن وجودی انسان، انواعی به خود دیده است. هر قرائتی، فلسفه ای هستی شناختی است. پیشرفت هوش (فکر) و زبان (هم اشاره ای و هم نمادین) در تکوین و ظهور هر قرائتی به مثابه یک متن دخیل بوده و می باشد. مغز و زبان دو ابزار زنده و هوشمند پرسیال می باشند. ماده و انرژی در هیأت دو امر انتزاع- عین دو گانه ای مکمل می باشند. با تفکر انسان در مورد امور، انواع دیالکتیک هم آفریده می شوند، اما این مهم صرفاً در حوزه جامعه شناختی انسانی شکل می گیرد. از همان اوان شکل گیری مولکول DNA این استعداد تفکر و ناطق بودن در وجود انسان نهفته شده است. «استعداد فیزیکی» اولین و ابتدایی ترین مرحله پیشرفت مفهوم خام دیالکتیک معنایی و معرفی است. اما شکوفایی جامعه شناختی دیالکتیک با مرحله زبان اشاره ای شکل گرفت. از این مرحله تا پایان دوره نئولیتیک^۱ و پیشرفت زبان نمادین و هوش آنالیتیک، مرحله ای بنیادین وجود دارد که طولانی ترین متن استراتژیک به لحاظ زمانی است. هر دو زبان اشاره ای و نمادین، مفهوم خام معنایی دیالکتیک را در قالب معرفت هایی میتولوژیکی ریختند و به تفسیر کیهان پرداختند. سالم ترین متنی است که دور از غوغای

کائوتیک دوران تمدن است. سنگ بنای این دوران زبان و هوش تحلیلگر می‌باشند، اما با یک کاراکتر خاص که متکی بر طبیعت است. زبان و هوش تحلیلگر انسان به طبیعت به‌مثابه هستی می‌نگرند و تعابیری أخذ می‌نمایند. دوران الهه—مادر و نیز تا حدی دوران فلاسفه طبیعی یونان از چنین ماهیتی عملی برخوردار است. هرچند ادیان توحیدی و فلسفه طبیعی دوران یونان دو عامل ویژه و دارای ماهیتی مختص و حتی متفاوت از نئولوتیک است، اما تا حد زیادی هم با مرحله پیش از خود سنخیت دارد. زیرا بسیار متأثر از آن است و هنوز بطور کامل در مغاک کائوتیک تمدنی نیافتاده است. هیچ مفهوم، اصطلاح و تعبیری برضد طبیعت در دوران نوسنگی ایجاد نمی‌شود و این انسان را با طبیعت یکی کرده است. این، دورانی است که هنوز تعابیر به آسمانها برده نشده است. هنوز چشم طالب رو به زمین است. انسان ضدیت‌ها و اضداد و موانع را هم در ماده و هم در معنا می‌بیند و همه‌چیز برایش پرسش می‌شود، اما تمام تقلایش برای این است که اینها را به‌مثابه‌ی پدیدارهایی تلقی نکند که او را از طبیعت دور می‌گردانند و طبیعت را وحشی می‌کنند. فهم آنها این است که اضداد وسیله ضروری تداوم هستی و تحرک آن می‌باشند. هستی را برخلاف دوران دگماتیک یونان، یونیترو و واحد نمی‌پندارند. معرفت دیالکتیکی، آنها را بسوی درک قدرت‌طلبانه و قدرت‌محورانه هستی انسانی و اجتماعی سوق نمی‌دهد. بیشترین وحدت‌گرایی و قدرت‌طلبی ادراک شده در دوران یونان ایجاد شد و این، در تضاد جنسیتی میان زن و مرد بخوبی دیده شد. در دوران تمدن عقل‌گرایی بسیار بیشتر از هوش عاطفی دوران نئولوتیک بود، پس چرا تا این حد ادراک‌های دیالکتیکی بسوی ادراک نفی و سلطه یعنی نابودی یکی و سرآمدی دیگری سوق یافت؟! زیرا در دوران دین و فلسفه تمامی ادراک را مجبور به انتخاب وحدانیت تمام هستی‌ها کردند. ابتدا میان زن و مرد، مرد یگانه مقتدر فرض شد؛ قدرت و فرّشاهی بر دموکراسی چیره شد و در ادراک فلسفی و جهان‌بینی جامعه، وحدت وجودی تنها دغدغه و آرزوی جامعه گشت. «وحدت وجود» به‌مثابه پرهیاهوترین اصطلاح بر اذهان تحمیل شد. در وحدت وجودی ایده‌آلیستی، تمامی نمونه‌ها به آسمانها برده می‌شوند و خصوصیتی روحانی

نامرئی می‌یابند. یگانه‌بودن مرد، شاه، راهب، کشیش، ملت و غیره از مفاهیم خاص دیالکتیکی انحرافی هستند که در ضدیت با طبیعت همه پدیده‌ها و هستنده‌هاست. از سومریان تا یونانیان، تاریخ دیالکتیک بیشتر لفظی و شفاهی است، ولی در دوران فلسفه خاص و نوشتاری یونان، دیگر دیالکتیک به مرحله‌ای بسیار جداگانه وارد می‌شود. تقدس خرد، مرد، شاه، فیلسوف و کشیش تا امروزه همچنان ادامه دارد. فلسفه وحدت‌وجودی قدرت‌مدار، هسته تمام آنها را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت که از یونان تا به امروز، یک متن استراتژیک به تشریح مفهوم دیالکتیک می‌پردازد و تمامی شیوه‌های ایده‌آلیستی و ماتریالیستی آن بر محور نفی و نفی‌در نفی حرکت می‌نماید. اگرچه تنها یک استثناء در اصلاح تنوریکی هگل دیده می‌شود و دیالکتیک را بشیوه‌ای صحیح تعریف می‌نماید، اما اساساً فلسفه هگل به‌مثابه یک کل همان منطق نفی را در کنه خود دارد و دیالکتیک را معیوب می‌سازد و آن هم تداوم همان مفاهیم یونانیترخواه و وحدانیت‌طلب یک‌بعدی و یکسویه چیرگی مرد، شاه، کشیش و بطور جدی‌تر دولت و تقدس آن، می‌باشد. کل متن استراتژیک هگل سوای تعریف او از دیالکتیک، نفی هستنده‌هاست. اشاره او به پدیده دولت و ناپلئون به‌مثابه خدای روی زمین، تفسیر او از دیالکتیک نفی است. وقتی که به تعریف مفهومی دیالکتیک می‌پردازد، تعریفی کوانتومی است ولی وقتی که به بسط فلسفه جامعه‌شناختی و سیاسی می‌پردازد، پرداختش خودبخود، نفی دیالکتیک است. نگرش پست‌مدرنی هرچند نفی دیالکتیک نیست، اما در فلسفه سیاسی و جامعه‌شناختی «تشویش دیالکتیک» است. مشوش و بغرنج ساختن دیالکتیک تنها فرق میان این متن با متن‌های قبلی می‌باشد.

فصل چهارم

هستی

اولین ظهور اندیشه هستی پس از شیرازه گرفتن دو فکر مجزای «هستی» و «فراهستی» یا بعبارت دیگر ماتریالیسم و متافیزیک به میان آمد. متافیزیک، گرچه با افلاطون در قالب «ایده» به اوج رسید، اما ریشه آن به نوعی به فیثاغورث و پارمانیدس می‌رسد. فیثاغورس با تقدس اعداد، بویژه «یک» و پارمانیدس با خلق مفهوم ایده‌آلی وحدت وجود و وحدانیت، اولین سنگ بناهای جنجال‌برانگیز مفاهیم و فرایندهای هستی‌شناسی را پایه‌گذارند و امروزه همچنان بصورتی عطشناک بزرگترین دغدغه فلسفه و علم است. حل معمای «هستی چیست!» در واقع بیان «حقیقت و معرفت» است. بزرگترین استاد این رویکرد متافیزیکی هستی، پارمانیدس است. آنچنان که به افلاطون اهمیت داده شده، به همان اندازه پارمانیدس از یاد رفته است! اگرچه افلاطون اوج متافیزیک و ایده‌آلیسم است، قریب دو هزاره است که بر فلسفه و حوزه اندیشه اروپا سیطره دارد، اما استاد اصلی پارمانیدس است که به تمامی مسیر فلسفه و عاقبت آن را تغییر داده و برای هزاران سال جهت داد. پارمانیدس یک نوع برهان متافیزیکی پدید آورد که مبتنی بر منطق است و تا زمان هگل ادامه یافت. او از فیثاغورث متأثر شد و هستی محسوس را وهم و فریبی بیش نمی‌دانست. «وحدت وجود» یا «وحدانیت» را نامتناهی و نامرئی دانست و وجود اضداد را

هم در کل هستی رد کرد. او تغییر را هم رد می‌کند زیرا می‌گوید تغییر موجب از میان رفتن پدیده‌ها و چیزها می‌شود.

تمامی مسئله حاد و دغدغه بنیادین فلسفه، «هستی» و بنابراین «حقیقت» شد. نمی‌توان گفت که پس از هبوط طالس و شکل‌گیری فلسفه مسئله هستی پایه‌ریزی شد؛ زیرا پیش‌تر هستی به‌مثابه بنیادی‌ترین مسئله انسان حتی در میتولوژی هم مطرح بوده و در قالب آن به دنبال حیات می‌گشتند. منتها مفهوم زبانی این اصل فرق می‌کرد و آن، اصل حقیقت بود، حقیقت چیست؟ در دوران میتولوژی، حقیقت یک طرح ساده پرسش از هستی در قالب جاودانگی انسان بود. آب حیات ممر جاودانگی بود و جاودانگی هم به مفهوم ماندگاری هستی در این جهان. ماندگاری در این جهان، اندیشه بودن در هستی مجرد را نمی‌پذیرفت و رفتن از این جهان هم اندیشه جهانی متافیزیکی دیگر را نمایان می‌ساخت. به این ترتیب، هستی واقعی در قالب آنیمیس^۱ اولین شکل ظهور در قالب و ساختار اندیشگی معین و ایدئولوژیکی است. قبل از اندیشه فلسفی یونانی، آنیمیس و تجسد و خلود روح به نوعی گزاره از مفاهیم شناخت‌هستی در پدیده روح بود. در واقع نوعی جهانی هستی نامعین، مبهم و آسمانی در روح جهان هستی و انسان پدیدار شد. اما این آنیمیس در بنیان خود استوار بر طبیعت و به اقتباس از نمادهای تقدس‌زای آن بود نه شکلی متافیزیکی افراطی. زیرا در میتولوژی جهان‌هستی بر ساخته شده از طبیعت به معنای این است که فیزیک انسان، جهان اول و روح، جهان دوم است و در تمامی هستی‌ها حلول می‌نماید. این نوع هستی آنیمیستی بسیار پیشرفته‌تر از وحدانیت پارمانیدس و ایده‌آلیت افلاطونی بوده. اولین نمود سیاسی آنیمیس انحراف یافته، در زیگورات‌های سومر مشاهده می‌شود. اساساً آن جستجوی انسانی و واکاوی‌های روح مقدس جهانی آنیمیستی با ظهور زیگورات به پایان و مرگ خود رسید. پایان دردناک میتولوژی طبیعی و آغاز هستی‌گرایی انحرافی که دیگر با چاشنی قدرت و سلطه تا امروز می‌تازد. در اصل، آریستوکراسی افلاطونی ریشه در مفاهیم این انحراف سیاسی زیگوراتی دارد که هزاران سال پیش در سومر آغازیدن

^۱جان‌گرایی

گرفته بود. آنچه پایان یافته و به مرگ محکوم شده بود، هستی‌شناسی و امر هستی بود که تا کنون این روند ادامه داشته و در مدرنیته کاپیتالیستی ملتهب‌تر شده، زیرا امر قدرت و سلطه پس از زیگورات و دولت شهرهای سومری، امروزه در کاخ‌ها و کلان‌شهرهای سرطانی محصول کاپیتالیسم، باز نمود یافته است. همچنان که هستی‌شناسی افلاطون بر بنیان زمان، مکان، مبدا و انسانیت استوار نیست، به همان شکل هستی‌شناسی در مدرنیته کاپیتالیستی نه تنها بر بنیان پدیده‌های زمان، مکان، مبدا و انسانیت استوار نمی‌باشد، بلکه انزار و مرگ انسان است. دیگر همانند دوران میتولوژی طبیعت گرا، جاودانگی سرمنزل مقصود نیست، بلکه فانی‌بودن و مرگ هر لحظه انسان موضوع بحث گشته، پایان ایدئولوژی و تاریخ را هم به همین منظور اعلام کرده‌اند.

هستی‌شناسی ارسطو

ارسطو با توسل به راهکارهای تجربی، متدی نوین‌تر از افلاطون را برای تشریح مسایل و مفاهیم دربرمی‌گیرد و بجای «مَثَل» آن را «صورت» می‌نامد. او، اینگونه، به هستی‌شناسی ضربه می‌زند و آن را با تقلیل‌گرایی و تقلیل‌دهی روابط محدود جسم - روح بغرنج می‌سازد. «مشکل اساسی ارسطو: این است که آنچه محسوس است را هم فانی می‌نامد و هم جاودان. برخی محسوسات را فانی و برخی را جاودان فرض می‌کند. او روح را جوهر می‌داند؛ اما طبق منطق قیاسی خود، آن را تغییرناپذیر و جاودان می‌داند. روند جاودانگی در نظر او، طی طریق مواد جزئی به صور کلی است. چه، فلسفه او بر ریل «جزء به کل» سیر می‌کند. بطور خلاصه، ارسطو، جسم را فانی می‌داند. اما صورت را جاودان که صورت، همان جوهر است؛ ولی با تقسیم‌بندی جوهر به سه گونه؛ یعنی: ۱- دسته‌ای که محسوس ولی فانی است. ۲- دسته‌ای که محسوس ولی فانی نیست. ۳- نه محسوس و نه فانی. هستی‌شناسی او بر بنیان جسم‌السافل و متعالی است. «دسته‌اول: گیاهانند؛ دسته‌دوم اجرام سماوی؛ دسته سوم نفس انسان و خدا.» این سه دسته و سه گونه جوهر هم تقسیم‌بندی بر اساس مفاهیم عینی و انتزاعی در مابعدالطبیعیه ارسطو می‌باشند

که تا حدود ۲۰۰۰ سال بنیان افکار هستی‌شناسی دینی و غیردینی را تسخیر نمودند. انتزاعیات در نظر او متعالی‌اند و تغیر نمی‌یابند، اما توانایی به حرکت درآوردن دارند و قوه و فعل در یکجا در وجود آن هم جمع است. این تفسیر، تفسیری به نوع دیگر و با روش‌های منطق قیاسی- تجربی بر مَثَل افلاطون است.

ارسطو، بسیار بی‌محابا هستی و جهان و انسان را، ارزش‌دهی می‌کند. برای همه چیز مرتبه‌ای بد و بدتر و خوب و خوب‌تر قایل می‌شود. اینگونه، جامعه‌ای کاملاً برده‌ساز را در افق دولت شهرها قرار می‌دهد. چه در فلسفه هستی‌شناسی و چه در فلسفه سیاسی او بخوبی می‌بینیم که مطابق منطق قیاسی خود قیمت هر جاندار و بی‌جان را تعیین می‌نماید. متعالی دانستن روح (صور) و پست دانستن جسم در فلسفه ماوراءالطبیعه همانقدر برده‌ساز است که فلسفه سیاسی او. برهان او در مورد «عَرَض» روشنگر می‌باشد. مثلاً می‌گوید عَرَض از دست، برداشتن است، ولی هنگامی که تن نباشد، دست هیچ است و این است که فرد را به‌مثابه یک غرض به وجود دولت مرتبط و متضمن می‌سازد، چنانچه اگر دولت نباشد، وجود فرد خنثی و بی‌معنی است.

مَثَل غار افلاطونی در واقع حذف صورت حقیقی این جهان هستی است و نوعی هستی مجرد مثالی و مبهم جایگزین آن می‌شود. هستی خلود یافته افلاطونی، گوهرش آشکار نیست. برپای انسان زنجیری بسته که نمی‌تواند شانس کشف داشته باشد. هم‌اکنون وظیفه ما این است که هستی مجرد ناآشکار را حذف و هستی آشکار را بعد از چند هزاره بازنماییم نه اینکه بیافرینیم، زیرا این نوع هستی وجود داشته و باید بازهم بدان متوجه شد و اولین نمونه آن وجود حی و حاضر خود ما می‌باشد. این می‌تواند اولین پیروزی ما در هستی‌شناسی تلقی شود. امروزه برخلاف این مهم نوعی هستی‌شناسی پوزیتیویستی رواج یافته که نمونه نوینی از هستی را ارائه می‌دهد و از همه انواع قبلی متفاوت‌تر است و آن هستی در قالب پدیدارشناسی می‌باشد، رویکردی که تمام هستی را چنان شرحه‌شرحه و جزء‌جزء می‌نماید که دیگر کل را غامض و از دست رفته می‌سازد. این بزرگترین گناه نسبی‌گرایی است که کیهان را به یک اتم تجزیه می‌کند و بنیان تمامی شناخت‌ها قرار

می‌دهد. این نوع، هم به مقابله با اندیشه ناندیشگی مدرنیته کاپیتالیستی برخاسته، هم نادانسته بدان خدمت نموده است. دوگانگی امر قدرت سیاسی که در سومر هویدا شد در وجود این نوع شکلی دوگانه یافت که در واقع نوین‌ترین متافیزیک دوگانه بعد از دوگانه افلاطون است. در پدیدارشناسی، خرد، محدود به یک جزء یا پدیده شد. هستی آن شد که حی حاضر است و می‌توان تجزیه نمود و جنبه هستی‌های سوپراکتیو حذف شد (البته همچنان متافیزیک پوزیتیویستی باقی مانده). ریشه انواع هستی‌شناسی‌های مدرنیته کاپیتالیستی و پوزیتیویسم به نوع هستی‌شناسی دکارتی بازمی‌گردد. در این نوع پدیده و یا پدیدار اصلی یا عبارت دیگر جزء مورد نظر را انسان محسوب می‌نماید. با ایده «من می‌اندیشم، پس هستم» انسان سوژه را محور هستی قرار داد و او مانسیم افراطی رنسانس بر ریشه‌های آن روئید. انسان جزئی است که هست و هر چه را بشناسد، هستی است اگر نه نیست. اینگونه، حوزه عملکرد خرد هم تعیین شد و مرزهایش مشخص گردید. فاعل یا سوژه شناسنده، تمامی حقیقت هستی را در «وجود» انسان قاب می‌کرد. تمامی هستی‌های دیگر دنباله انسان سوژه فرض شدند. «من می‌اندیشم» نوعی تعریف از هستی شد، بدین معنا که هر چه نیاندیشد هستی آن مشکوک است و یا نیست و آنکه می‌اندیشد انسان است و این سوژه اندیشگر حاکم بر تمام ابژه‌های ناندیشنده شد. این نوع قدرت و سلطه بسیار افراطی تر از نوع قدرت سیاسی زیگوراتی است. طبیعت را نه همزاد بلکه به زیر سلطه می‌کشاند و بی‌رحمانه بکار می‌گیرد. این را باید بخوبی درک کرد که نباید هستی را به «یک نفس، یک انسان و خود آگاهی» محدود کرد. جز انسان هم هستی است. آنچه درک حسی دارد، انسان است و هستی را نباید به درک حسی محدود نمود.

کل کیهان دارای یک کلیت است متشکل از ماده-انرژی. اما در طول تاریخ انسانیت سه بنیان فکری ایده‌آلیسم، ماتریالیسم و پوزیتیویسم این کلیت را به دو واحد ضد هم تجزیه نموده‌اند. ماده بدون انرژی و انرژی بدون ماده ممکن نیست که هستی و موجودیت داشته باشند، در حالی که در سه نظام حقیقت‌جویی فوق‌تمايزات و تجزیه‌هایی از قبیل روح-بدن (ایده‌آلیسم)، فکر و جسم (ماده و ماتریالیسم) و تجربی-نظری (پوزیتیویسم)

صورت گرفته؛ عملکرد آنها چنان است که یک کل را به دو نیمه تجزیه می‌نمایند که هر نیمه، نیمه دیگر را انکار می‌نماید. این بحران در هستی و شناخت، هزاران سال کل حقیقت و جستجوی آن را با انحراف روش‌شناسانه روبرو ساخته است که در نهایت به انکار حقیقت منجر شده است.

خلاء و هستی

هستی چیست؟ آنکه هست و چیزهایی را دارد و چیزهایی را نه؟ خلاء چیست؟ آنکه چیزی وجود ندارد؟ پس خلاء هستی ما را تشکیل نمی‌دهد؟ زیرا نیستی است جدای از مقوله دوگانگی هستی- نیستی؟ هستی یعنی اینکه چیزی داریم؟ نیستی یعنی چیزی نیست؟ خلاء یعنی چیزی نیستیم و باید هست شویم. فقدان یعنی چیزی نداریم و می‌خواهیم داشته باشیم. پس خلاء هستی نیست، زیرا هستی خلأپذیر نیست. و نیستی آن است که محض باشد و دوگانه نباشد. محض یعنی صرفاً یگانه نیستی وجود دارد و دوگانه یعنی نیستی و هستی دو ویژگی توأمان اجتماعی هستند. امر واقع لکانی تنها صورتی دارد و آن دست‌نیافتنی و شناخت ناشدنی است!

ما همیشه عادت کرده‌ایم که خلأ را «فضایی تهی» تصور کنیم. بگذریم از اینکه اکسیژن، باد و غیره را رؤیت نمی‌کنیم؛ اما آیا در دوگانه خلأ هستی می‌توان تصور کرد که سه مقوله «زمان، مکان و حرکت» وجود ندارد؟! به نظر، زمان چیزی است نه قابل دیدن است و نه قابل شمارش (البته نه شمارش مطابق نظر ارسطو). آیا ماهیت زمان، همان هستی مکان و حرکت نیست؟! آیا می‌توان ماهیت زمان و حرکت را در وجود دو هستنده یکی دانست که یکی در کره ماه و دیگری بر روی زمین؟! ما همیشه عادت کرده‌ایم که هستی را ماده صرف تلقی کنیم، در حالی که ماده بدون زمان، مکان و حرکت ممکن نیست. زمان را اجزایی تکه‌تکه شده متشکل از ثابته‌ها فرض می‌کنیم؛ چراکه عقل تا آن حد، قد می‌کشد. حال اگر سه مقوله زمان، مکان و حرکت هستی هستند، پس خلأ که در وجود هر کدام هست، چیست؟ آیا هستی محسوب می‌شود یا نه؟! اینجا ما نمی‌توانیم صرفاً مطابق

حواس پنج‌گانه حکم قطعی بدهیم، چرا که انتزاعیات امری کیهانی و رای حواس پنج‌گانه است، ولی مسلماً این حواس قدرت درک آن را (اگرچه نسبی باشد) دارند. عقل، امری انتزاعی است، اما به وجود مادیات پی می‌برد و حکم صادر می‌کند (اشتباه یا غلط فرقی نمی‌کند). زمان هم امری انتزاعی است و ساعت سمبل ناقص مادی آن. ولی زمان هم مانند عقل در حوزه متافیزیکی معناها و هستی جای می‌گیرد. انگار هیچ هستی مادی‌ای هم بدون دو‌گانه فیزیکی — متافیزیکی ممکن نمی‌گردد. البته باید مواظب باشیم که در ورطه دو‌گانه‌گرایی افراطی غرق نشویم، طوری که معنا در آن مبهم گردد. ضمن متوجه شدن به این امر، باید گفت: اگر حکم به این می‌کنیم که در دو‌گانه خلأ هستی، زمان و مکان حرکت توأمانند، این بدان معنی نیست که به نتیجه مطلق «وحدت وجود» ارسطو رسیده‌ایم و مرتکب همان اشتباه شده‌ایم. زیرا وحدت وجود مبرا از دوگانگی متکثر است و وحدانیت مطلق هستی را فرض می‌کند. در هستی، هیچ انرژی — ماده‌ای بدون زمان، مکان و حرکتی، تبدیل نمی‌شوند.

قائل شدن دو امر «قدیم و حادث»^۱ بیشترین گمراهی را در تفسیر هستی ایجاد نموده است. طوری که زمان را به اجزای شمارشی تقلیل داده و آغاز و پایان را برای آن منظور کرده. لذا به تأثیر از محدودیت زمان است که فلاسفه حکم به وجود و سپس امحای ماده داده‌اند جز هستی خدا. در واقع این حکم هستی‌شناسانه متافیزیکی، حکم به نابودی خود آن است. قدما حرکت را که سبب تغییر می‌شود، فرآیند طی طریق از هستی به نیستی می‌دانند، اما باید گفت که تغییر در صور (اشکال) سبب حلول این نظریه شده است. در حالی که صور ماده تغییر می‌کند و این تغییر همان تبدیل ماهیات است.

هستی و زمان

هستی (وجود) یا دازاین (dasein) با معنای وجودی همین زمانی (کنونی)، هستی در تاریخ و زمان را تقلیل می‌دهد. زمان گذشته و آینده در دازاین جای نمی‌گیرند. این

^۱ شدن، جدید

مهم متأثر از همان پدیدارشناسی هایدگر است که از هوسرل برگرفته و اهمیت بنیادین آن، تقلیل‌دهی هستی به حد یک جزء (پدیده) است، اما خارج از تمام هستی‌ها و هستنده‌ها (وجود و موجودات). پدیدارشناسی هایدگری اوج تجزیه علوم و معناها و بویژه خود هستی و وجود است. هستی هایدگری، صرف است یعنی صرف‌نظر از همه چیزها وقتی می‌گوید وجود معتبرتر از ماهیت است و مقدم بر آن، این یعنی تقلیل‌گرایی در هستی‌شناسی. تاکنون دو نوع فلسفه از یونان تا هایدگر ظهور نموده: ۱- فلسفه متافیزیکی از افلاطون تا نیچه. ۲- از نیچه تا هایدگر و پست‌مدرنیسم. در فلسفه متافیزیکی ماهیت، مقدم بر هستی وجود فرض شده. اما در فلسفه وجودی نیچه‌ای-هایدگری، وجود یا هستی، هم مقدم و هم معتبرتر از آن و خارج از آن و بدون آن مورد بررسی تحلیلی قرار می‌گیرد. این، همان تجزیه معنا در نتیجه دورساختن پدیده‌ها و گسستن آنها از یکدیگر است هم به لحاظ وجود و هم ماهیت. روابط و مناسبات پدیده‌ها، مفرد-کیهان را با تقلیل به یا مفرد و یا کیهان ارزیابی می‌کند. این در حالی است که خود هایدگر هر دوازین را یک وجود (پدیده) مستقل می‌داند که اجباراً در کنار دیگر دازاین یا پدیده‌ها قرار می‌گیرد و پی به وجود خود می‌برد و جهان را می‌شناسد.

منظور هایدگر از هستی و زمان، همانا دازاین (هستی‌کنونی) در قالب زمانی معین است؛ چه بسا این دازاین با تولد در زمان معینی از هستی جهان خارج گردانده می‌شود و با مرگ در زمان معین دیگری به اصل خود بازمی‌گردد. اما دازاین موجودی است هستنده که در این فاصله زمانی از پوستین هستی جهان خارج شده و خارج از آن بدان نگریسته و می‌شناسد و با مرگ دوباره بدان می‌پیوندد. چه، در طول این مدت، این دازاین معناهای نوینی آفریده است که همان معنابخشی و خودشناسی است. باید گفت که در هستی‌شناسی هایدگر، دازاین عاری از تاریخ است، زیرا تاریخ کلتی است که تمامی دازاین‌ها را دربرمی‌گیرد. این معناشناختی هستی هایدگر، جامعه را امری متافیزیکی فرض می‌کند. می‌توان پرسید که: آیا با توجه به آن، متافیزیک را ناهستی می‌دانی و جامعه را فراهستی‌های دازاین، آنوقت، چگونه می‌توان ضمن این هستی‌شناسی تجزیه‌گرایانه، علم

جامعه‌شناسی را ترویج بخشید؟ نیاز دازاین‌ها به یکدیگر مسلماً یک ضدارزش برای دازاین نیست، بلکه ظهور بخشیدن معناهای فرافیزیکی و فیزیکی از جانب خود آن است. هایدگر، نیاز دازاین به دیگران (دیگر دازاین‌ها) را اسارت بدست یکدیگر می‌داند و مرگ را تنها راه‌رهای هستی دازاین می‌داند. زمانیکه از گرفتاری و درافتادن دازاین‌ها در قیدوبند یکدیگر می‌گوید، انگار متوجه نیست که جامعه را معنایی خالی از متافیزیک می‌داند و آن رانفی می‌کند. جامعه خود، یک هستی یا دازاین بنیادین است. این، برای انسان با معناتر و پراهمیت‌تر از دازاین فردی یا مفرد است. در دازاین بنیادین (جامعه)، رابطه دوگانه هستی‌شناسانه مفرد—کیهانی اصل کار است. درحالی که در دازاین پدیدارشناسانه و در واقع نه هستی‌شناسانه هایدگر، مفردیت، بنیان هستی و فلسفه آزادی است. این درست است که انسان هسته‌ای است که از پوستین جهان خارج می‌شود و فرصت شناخت را از خارج آن پیدا می‌کند، اما در معنای جامعه‌شناختی انسان‌شناسانه، تازمانی که انسان از پوستین فردیت خود خارج نشود و در بستر جامعه به هستی خود ننگرد، نمی‌تواند شناختی معنوی و متافیزیکی فراماده‌بودن صرف پیدا کند. هستی بدون جنبه متافیزیکی (البته غیرایدآلیستی متعارف) غیرممکن است بتواند از ساحت شیء‌شدگی گذار کند و به ساحت سیالیت روحی معنوی—ذهنی پا بگذارد؛ حتی این امر سبب شد که هایدگر در پایان زندگی خود یک‌خورده و بخود بیاید. دو خصوصیت «اجتماعی‌بودن و ناطق (متفکر) بودن» انسان سبب شده که هستی او فوق‌العاده‌تر از موجودات دیگر باشد. هستی صرفاً ماده نیست، هوش جزیی از هستی است. اما آیا کسانی مثل هایدگر، هوش را جزیی از هستی می‌دانند آن هم در آن همه هیاهوی پدیدارشناسانه‌ای که هستی را امر صرف رها از همه انتزاعات می‌داند؟! چه، بارزترین نمونه هستی‌شناسی که در حد کیهانی، هستی را مورد موشکافی قرار می‌دهد، هستی‌شناسی هگلی است که عکس هایدگر به هوش مطلق کیهانی بسیار اهمیت می‌دهد و پدیدارشناسی روح را به خلوت‌گاه فلسفه خلود هوش در کیهان می‌برد. اگر نتوانیم

مقوله دیالکتیک را تفسیر کنیم، مسلماً هیچ اندیشه هستی‌شناختی‌ای نمی‌تواند تراوش کند.

خطاهای هایدگر، او را بر آن داشت که از ۱۹۳۰ به بعد به نوعی هستی‌شناسی دیگری فکر کند که بتواند با توسل به آن بنیان‌های متافیزیکی نوین را پی‌ریزی نماید. متافیزیک افلاطونی به موجودات (هستنده‌ها) اهمیت می‌دهد، اما هستی‌شناسی هایدگری به وجود (هستی). هر دو اندیشه در بطن خود، افراطی می‌باشند؛ یکی مملو می‌سازد و دیگری تهی. اقرار و اشاره نیهیلیسم نیچه‌ای از جانب هایدگر، نشأت گرفته از همین تهی‌گردانی افراطی دازاین است. دازاینی که لخت و عریان و عاری از معناهای کیهانی است و یک مشت پدیده صرف تلقی و فرض می‌شود.

هستی‌شناسی انسانی، بسته به اجتماعی بودن است که در آن، «من» به «دیگری» وابسته است. «من» دارای چند بعد است. بعد معنایی وجودی که تز—آنتی تز و ستر را در خود دارد و؛ بعد اجتماعی وجود که والدین—فرزند—نوه را در بر می‌گیرد و بعد فردی که رویارو با «من—دیگری» در قالب کیهان—مفرد است. این سه بعد هر یک بدون هستندگی مفاهیم سیاسی—ایدئولوژیک ممکن نمی‌گردند و بستر آن، «تاریخ» است. بدون مفاهیم زمان—مکان هم، من و دیگری نه هستی می‌یابند و نه از «تاریخ» برخوردار می‌شوند. اما عامل دیگری که در پیوند با هستی انسانی به این ابعاد «معنا» می‌بخشد و «تعریف» می‌نماید، «زبان» است. ادراک به این ابعاد هستی انسانی تنها در سایه «زبان» ممکن می‌گردد. شاید هوش انسانی اصلی‌ترین عامل باشد، اما هوش بدون زبان، به معنای فقدان ابزار کیهانی برای دریافت معناهاست. با توسل به هوش—زبان، «من» به تعریف و شناخت «دیگری» می‌پردازد. در مراتب هستی، دیگری در تداوم خط‌ترتیبی و مستقیم من قرار ندارد. بعبارتی دیگر زمان و مکان «من و دیگری» در هم تنیده و آمیخته است. غایت من و دیگری آزادی است، اما آزادی به معنای نهایت نیست. آزادی وابسته به هستی زمان و مکان است؛ وقتی زمان ایستا شود، دیگر زمان نیست و وقتی مکان نابود باشد، دیگر مکان نیست. لذا رکود و سکون آزادی بسته به بود و نبود زمان و مکان است. چه بسا می‌توان

تاریخ کیهانی را نیز آنگونه تعریف نمود. اسکلت اصلی تاریخ؛ زمان—مکان و آزادی است. تاریخ، زمان، مکان و حقیقت دارای پایان نیستند و سیالیت و زنده بودن آنها نیز برخاسته از این مهم است. من، بدون دیگری وجود نمی‌یابد. پس هر «من» یک مفرد است و کیهانی هم هست. اما نوع آزادی «دیگری» را نباید «من» تعیین کند، چرا که این دیگری است که به میزان نیاز از «من» أخذ می‌نماید. آنتی‌تر هیچ‌گاه منی تقلیدی و گپی شده از تر نیست. همانگونه که خاصیت سفت و سخت بودن ماده در انرژی نور، وجود ندارد، در آنتی‌تر هم جوانب اشتباه محلی از اعراب نمی‌یابند. اینکه فرزندان، مقلدان محض معیارهای آزادی والدینشان نیستند، به معنای عدم تکرار تاریخ است. تازمانی که تاریخ بدون تکرار رو به پیش می‌تازد، نوع آزادی هم تکراری نمی‌باشد. در فلسفه سیاسی، نسل کنونی که متشکل از «من»های در اجتماع می‌باشد، نوع آزادی‌های نسل‌های پیشین را تعیین نمی‌نماید. آزادی انتخاب اصل اساسی هستی آزادانه‌ای است بری از هرگونه بردگی و توتالیتری. لیبرالیسم، زمان و مکان و تاریخ و حقیقت را به واحدهای دارای پایان تقسیم و تعریف می‌نماید و تنها قیدوبند آن هم مفهوم «پایان» است؛ یعنی پایان همه‌چیز: هم معنا، هم حقیقت. چه بسا تا زمانی که پایانی برای مفاهیم و مقولات فرض نشود، قدرت و اقتدار ممکن نمی‌گردد. این تعریف لیبرالیسم، تعریف خاص او از هستندگی سیاسی—ایدئولوژیک است. نوع اخلاق هم بسته به ماهیت تعریف از هستی پدیده‌ها و معناهاست.

هر من از سه زمان «گذشته، حال و آینده» برخوردار است در مکانهای خاص خود. هر نوع اندیشه آزادیخواهی که نسبت به گذشته و آینده بی‌تفاوت و لاقید باشد، خود نفی دیالکتیک هستی است. چه بسا در این نوع آزادی آنتی‌تر به نفی کامل تر می‌پردازد و نسبت به سنتز بی‌مبالات است. همین نفی مجرد است که آزادی را تا حد مفهومی ناقص تجزیه می‌نماید. نوع «من» نیچه‌ای، هگلی و هایدگری، به ترتیب من‌های «دیوانه»، «دیکتاتور» و «نادیگری» هستند. این «من‌ها» بسیار ناقص‌تر از «من‌های شرقی هستند که «انال‌حق» و «نیروانا» لقب دارند. آغاز ابرانسان «نیچه» خود نیچه و پایان آن هیتلر است؛

آغاز من هگل، خود هگل و پایان آن ناپلئون؛ و آغاز من هایدگری، خود هایدگر و پایان آن هایدگر نادیگری. اما من «امانوئل^۱ لویناس» کاملتر و از سه شخصیت فوق گذار کرده و کیهانی تراست.

مفرد- کیهانی؛ معنا- ماده

تنهایی و مفرد بودن، یعنی واحد و مطلق بودن، که در عین حال در تقلای پرواز بسوی کیهانی بودن و حیاتی شدن است (از نوع حیات اجتماعی). یعنی یک به دو که مرتبه‌ای از کیهانی شدن است صعود می‌نماید یا اینکه عاشق و معشوق وصال می‌یابند. اما به خاطر اینکه مفردات مدام در تقلای رسیدن به مرتبه کیهانی شدگی هستند، لذا مدام در دایره دوگانگی قرار می‌گیرند. تا وقتی که این عقلیت رسیدن و وصال در ذات هر مفرد موجودی هستندگی دارد، دیالکتیک جریان حیات ادامه دارد و لذا محکوم به نسبیست است. لذا از حالت مجرد خارج است، ولی در عوض حیات می‌یابد. هرگاه این عقلیت در ذات شیء و پدیده‌ای مفرد و مجرد به حالت ایستا رسید و خواست وصال توقف یابد، خطر استحاله در مقابل کیهانی بودن و مفردات دیگر تهدیدش می‌کند و تبدیل هویت صورت می‌گیرد. اگر مقاومتی از جانب مفرد صورت نگیرد— یعنی از خواست کیهانی شدن دست بردارد— تبدیل هویت صورت می‌گیرد چرا که هستی‌های مفرد- کیهانی خلأپذیر نیستند. چه بسا وجود سیاه‌چاله‌ها در معیار و مقیاس بزرگ کیهانی این مسئله را اثبات می‌نمایند. بحث بر سر این نیست که نیروی بازدارندگی سیاه‌چاله‌ها بیشتر از دیگر هستنده‌های مقابلش است، بلکه بحث بر سر توقف مبارزه در هر هستنده‌ای است. تمامی مفردات بسوی کیهانی شدن شعله می‌کشند. اما چه چیزی به هستنده مفرد کمک می‌نماید که به مراتب کیهانی برسد در حالی که آن مرتبه محکوم به هستندگی حیاتی نسبی است؟ در جواب باید گفت که مدام میان مفردات و کیهانیت خصوصیات و معناهای مشترک وجود دارند اما این را باید گفت که هیچ‌گاه بصورت مطلق از خصوصیات و معناهای

^۱ فیلسوف فرانسوی لیتوانی‌الاصل؛ اخلاق را فلسفه اولی می‌دانست.

مشترک برخوردار نیستند و همیشه جوانب متغیری دارند که هر دو را از یکدیگر جدا می‌نماید.

اگر بخواهیم که این مسئله را بیشتر تشریح نماییم، باید به حوزه زنده «زبان» به عنوان سیال‌ترین هستنده رو کنیم. ابتدا باید اشاره کرد که در زبان، هیچ‌گاه کلمات مترادف وجود ندارند. یعنی، نمی‌توان دو کلمه را یافت که بصورت مطلق هم‌معنی باشند، بلکه اگر می‌گوییم مترادف، این بدان معناست که میان آن دو کلمه خصوصیتی و یا عبارتی دیگر معنایی مشترک وجود دارند که می‌توانیم آنها را هم‌معنی تعریف نماییم. این، یعنی وجود سویه‌های معنایی. چه بسا هستی، نیستی را و نیستی هستی را معنا و حیات می‌بخشد. لذا حیات در صورت وجود دوگانگی ممکن است. دو کلمه بدون یکدیگر موجودیت نمی‌یابند و در حالت مجرد، به تنهایی، معنای حیات و یا تشکل خاص آن را نمی‌یابند. حیات در ازل کلمه نیست، بلکه کلمه‌ها و یا مفرداتی است در رویارویی با کیهان جمله‌ها و بطور کلی زبان. لذا اصالت کلمه یک سیر مطلق‌گرایی و مجرد محض است. این مجرد محض یعنی نیستی مطلق. کلمه به تنهایی نه خدا است و نه ویژگی کیهانی. اما وقتی کلمات هستندگی یافتند، مطابق قواعد کیهانی و در دایره هستی‌های بی‌شمار، بر ریل دیالکتیک سیال کیهانی—حیاتی به حرکت در می‌آیند و خلأ هم ممکن نمی‌گردد. مجرد مطلق یعنی نیستی مطلق و در حوزه حیات قرار ندارد. حال، در هر مفردی که بسوی کیهانی شدن است، ژن‌هایی از حیات کیهان شانس فعالیت دارند که این مهم آن مفرد را از محض و مطلق بودن نجات می‌دهد. محض و مطلق بودن یعنی نداشتن شانس و یا نیرو و انرژی کافی جهت تعالی و صعود به حوزه هستندگی حیات، اما با حمل ویژگی‌های هویتی. هرگاه نیروی مفرد مذکور کفاف نبود، آنگاه بدلیل خلأ‌پذیری هستی—چون هستنده‌ای جای دیگری را می‌گیرد—ویژگی‌های هویتی حمل نمی‌شوند و در موجودیت‌های دیگر ادغام می‌گردد. پس، پیروزی، یعنی داشتن هویت خود. هر جامعه‌ای و هر مفرد کیهانی در پی داشتن هویت خود است، زیرا با دیگر مفردات و کیهان‌ها در عین داشتن خصوصیات مشترک، خصوصیات متفاوتی هم دارد که آن را به مثابه چهره‌ای

کیهانی و متنوع بارز می‌نماید و به نمایش می‌گذارد. جزء می‌تواند صرفاً برخی از ویژگی‌های کل را درک کند و تشریح نماید اما کل توان تشریح کامل جزء را دارد. از لحاظ فیزیکی هر جزئی‌ترن‌های مشترک میان خود و کل را دارد، اما جزءهای مادی با جزءهای معنایی به لحاظ کیفیت عمل‌کنندگی فرق فاحش دارند. سیر تحول هر دو به مرتبه کیهانی ممکن است، اما شباهت مطلق ندارند. لذا موارد انتزاعی را نمی‌توان مطابق قوانین فیزیکی تعریف و تشریح نمود، کاری که در زمینه هستی و حقیقت هر دو مکتب ایده‌آلیسم و ماتریالیسم انجام دادند، دچار همین اشتباه محرز بود.

تعاریف همیشه در حوزه کیهانی قرار دارند و دارای حیات هستند. اما کلمه در صورتی به‌مثابه یک مفرد در حوزه کیهانی قرار می‌گیرد که مجرد محض نباشد. یک کلمه یا حرف به لحاظ فیزیکی و لفظی می‌تواند مجرد تصور شود (یعنی آ—ب—ج و غیره) اما به لحاظ معنایی نسبی و در حوزه بیکران تعاریف معنایی قرار می‌گیرد (یعنی لفظ و تعبیر دو مقوله جداگانه و دوگانه هستند). یک کلمه از دوگانگی لفظ و معنا تشکیل می‌شود. لذا لفظ بدون معنا و معنای بدون لفظ ممکن نیست. اگر لفظ از معنا تهی شود، آنگاه محض بودن و نیستی مطلق بر آن فرض شده که امکان‌ناپذیر است. اگر چه فرد در لیبرالیسم از معنای اجتماع‌بودگی تهی گردانده شده، اما این امر همیشه با نسبی‌بودن همراه و در تعارض است. پس بحث از پیروزی کامل لیبرالیسم معنایی توهمی است؛ چرا که فاقد بار کیهانی بوده و در تضاد و تعارض با آن است.

قانون نظم و ترتیب کیهانی که حاکی از وجود حیات است، صرفاً در دوگانگی‌ها وجود دارند. لذا هر معنا و ماده و یا هر هستی و نیستی‌ای به تنهایی مجرد هستند و علی‌رغم هستی داشتن، هنوز در حوزه حیات قرار نگرفته‌اند. اما در عین حال باید گفت که اگر حالت مجرد هم وجود نداشته باشد، آنگاه هیچ مفردی نمی‌تواند به این شانس دست یازد که جهت درک کیهانی موقعیتی بیرونی یعنی نگاه از خارج به کیهان را استحصال نماید. نگاه هر مفردی از پایگاه بیرونی، یعنی بازدیدن ویژگی‌های هویتی خود در کیهان کل که بصورت نقطه‌ای ناچیز هویداست. این نگاه در عین حال نگاه فرد به

جامعه نیز می‌تواند تلقی شود. فرد به تنهایی شانس حیات ندارد و عاری از حیات کیهانی است. در صورت یکی‌شدن، برخورد دوگانگی‌ها صورت می‌گیرد و نزاع برای بقا نه بلکه نزاع برای حیات یافتن، خود دیالکتیک می‌گردد. در مجردات محض دیالکتیک ممکن نمی‌گردد. هر دوگانگی‌ای هم عاری از مجرد است. صرفاً یگانه‌های محض از مجرد محض برخوردارند و دوگانگی‌های کیهانی محض نیستند.

همانطور که کلمات کاملاً مشابه و یکدست وجود ندارند، حیات کاملاً مشابه و یکدست نیز وجود ندارد. حتی حیات مفردات و افراد هم بطور کامل و مطلق شبیه هم نیستند، اما از اشتراکات و تفاوت‌هایی برخوردارند. نگرش زبان‌شناسی بدین شیوه در کیهان‌گرایی بدین نبط، اثبات می‌کند که پرداخت مطلق‌گرایانه افلاطون در تعریف هستنده‌ها، در کجای امر می‌لنگد. مفرد بودن، کیهانی بودن را رد نمی‌نماید. اما در فلسفه هستی‌شناسانه افلاطون کیهانی بودن، مفرد بودن را رد می‌نماید. او می‌گوید که ایده و معنای صرف وجود دارند و ماده انعکاس فکر و عقل انسان است. می‌گوید که ایده از حقیقت، حقیقت‌تر است. ایده هر چیزی را مهم‌تر از خود آن چیز می‌داند و با توسل به اصطلاحات به زعم خود پر مطمئن، همه چیز را تشریح می‌نماید. نظریه مثل او همان ایده‌ای است که به مثابه کیهانی‌بودنی متافیزیکی، مفردبودگی را رد می‌نماید. در واقع بطور ضمنی به کیهانی بودن اعتقاد دارد، اما مفرد بودگی را هم رد می‌نماید. مثال او در مورد «انسان» چنین است: انسان، معنا و ایده عامی است که در ذهن وجود دارد و وجود خارجی آن به مثابه ماده، انعکاسی از آن است. ویژگی‌های هویتی فرد برای او اهمیت ندارد. نام‌های «احمد، محمود، فلان و بهمان» به مثابه جزء و مفردبودگی برایش بی‌اهمیت است زیرا این نامها را خاص و جزء تلقی می‌کند و کلمه و معنای «انسان» را عام و مطلق که همه را در بر می‌گیرد. فرد در نظر او معنایش را از دست می‌دهد. به همین خاطر کل‌هایی همانند دولت، آریستوکراسی و ایده، مطلق هستند. لذا مالکیت همه چیز را از آن دولت می‌داند. شاه در نظر او یک کیهان مطلق است. در واقع دوگانگی در فلسفه او نقض می‌گردد. مشترک بودن ویژگی‌های هویتی مفردها را که حکایت از کیهانی بودن همزمانی

است، رد و بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. با توسل به اصطلاح ایده، تمامی کیهان، حیات و جامعه را تحلیل می‌نماید و هزاران سال است که بر فکر و حیات اروپا تأثیر عمیق گذاشته است.

تنها با توجه به تحلیل فرد—جامعه و به تعبیر فلسفی مفرد—کیهانی به اقتضای تاریخ طولانی مدت می‌توان پی به مسئله قدرت—حقیقت برد. بعد از هیرارشی منفی که دیالکتیک معناهای منفی مجرد در دایره اجتماع شکل می‌گیرد، حقیقت دچار بغرنج گردانده می‌شود. صرفاً با توسل به دوگانه تاریخ—جامعه می‌توان حقیقت را تشریح نمود. نمی‌توان با اتکای صرف به تمدن ۴۰۰ ساله کاپیتالیستی و ذهنیت مشوش پست‌مدرنیستی این بغرنجی‌بودن را شفافیت بخشید. تاریخ، تمام داده‌ها و سرنخ‌ها را بدست می‌دهد جهت یافتن حقیقت گم‌گشته و بغرنج. جامعه‌شناختی تاریخ، در بستر کیهانی خود با مورد بازخواست قرارداد اصطلاحات «هیرارشی، دولت، امپراطوری، مردسالاری، خداگونگی، طبقات، دولت—ملت و لیبرالیسم» بدور از انتزاع‌گرایی صرف، حقیقت را حلول می‌دهد. با معنا بودن حیات فرد و جامعه به معنی تحقق خود حقیقت است و در مقابل، چیزی که حقیقت را تجزیه می‌کند، تقسیم‌بندی‌های اصطلاحی عاری از معنا است از قبیل: فرد لیبرالی—جامعه لیبرالی، فرد دولت‌گرا—جامعه دولت‌گرا؛ فرد و جامعه صرف سوسیالیستی؛ در حالی که چنین جوامعی به تنهایی وجود ندارند و نسبت بر جامعه حاکم است، مسئله تکثر و تنوع راه را بر این امر مسدود می‌نماید. مفرد—کیهانی سیمای دوگانه حقیقت است. دوگانه مادی—معنوی، اشکال حقیقت را در پوستین اصطلاحات «اقتصاد، سیاست، ایدئولوژی—ذهنیت و تمام مضامین خوراک، پوشاک، امنیت، نیاز، سلامت، محبوبیت، تعالی و غیره» برایمان رومی‌نماید؛ ولی جنگ، قدرت، شهرت، استثمار در بستر تمدن، صورت متفاوت‌تر و انحرافی به این اشکال می‌بخشند. مسلماً صورت و اشکال برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری و غیره اشکالی هستند که با دوره نئولوتیک در ضدیت دیالکتیک قرار می‌گیرند. میتولوژی، دین و پوزیتیویسم به‌مثابه سه ابزار در ید حاکمیت تمدن هستند که اساساً دوگانه مفرد—کیهانی را تجزیه نموده و

صورت قلب بدان‌ها می‌بخشند. عبارتی دو مقوله قدرت و حقیقت را دچار لاادری‌گری یا نمی‌دانم چیست؟ می‌کند. حتی امروزه پست‌مدرنیسم نیز در سیاه‌چاله تاریک قدرت و از پنجره دید آن، حقیقت را تعریف می‌نماید. در این موقعیت، لیبرالیسم به معنای نفس مفردات از دو گانه مفرد— کیهانی است. در سیاه‌چاله مذکور، ماده— انرژی، مادیت و معنویت، باز تعریفی قدرت گرایانه از حقیقت می‌گردند. حقیقت پس از تمدن دارای دو ویژگی «قطعیت و ارزشمندی» بوده، اما در دوران تمدن، آن دو را از دست می‌دهد و صرفاً بغرنج می‌گردد. ایده‌الیسم و ماتریالیسم دو نمط افراطی محض گرا هستند در این بغرنج‌سازی.

نگرش سیانتیستی^۱ به هستی

از جمله مباحثی که از سوی سیانتیست‌ها (علم‌گرایان) اثبات‌گرا مطرح و بشدت مورد دفاع قرار می‌گیرد، بحث درک و پذیرش هستی‌های عینی از قبیل ماده و انرژی و هستی‌های سوپرناتو از جمله خلود روح و وجود خدا است. حال، بگذریم از اینکه مسایل متافیزیکی دینی چون خدا و خلقت درست است یا غلط، ما به این امر کاری نداریم، اما وقتی این مسایل در تقابل با پدیده‌ها و هستی‌های عینی قرار می‌گیرند و میان اصحاب هر دو جریان مشاجره و جدل صورت می‌گیرد، ذهنیت و نوع نگرش‌های هر دو برایمان افشا می‌گردد. علم‌گرایان که بشدت به مذهب اثباتی چشم‌پنده‌اند، می‌گویند در علم چیز درست یا غلط نداریم، بلکه تئوریه‌ها یا ناکافی هستند یا متفاوت و دارای فازهای مختلف که هر کدام حیطة عملکردی و تأثیرگذاری متفاوت دارند. همچنین می‌گویند آنچه بصورت عملی و تجربی اثبات نگردد، قابل رد است. وقتی اینها را درگیر مسایل غیراثباتی چون «وجود خدا» کنیم، نگرش افراطی و تنگ‌نظرانه آنها به هستی بر ملا می‌گردد. با توجه به قانون اثباتی علم‌گرایان، هر پدیده‌ای باید چنان باشد که بتوان آن را مورد «مشاهده، آزمایش و تجربه (اثبات)» قرار داد. به همین دلیل براین خود را مطابق قوانین

^۱ علم‌پرستی، برتری علوم تجربی بر انسانی

فیزیکی خاص خود، رد مسایل سوپژکتیو، انتزاعی و شهودهای حسی — تحلیلی طرح می‌کنند. این نگرش اثباتی افراطی به پذیرش یا رد هستی در واقع با هم «شهود حسی» و هم «ذکای تحلیلی» سر ناسازگاری دارد. وقتی قاطعانه می‌گویند هر آنچه اثبات علمی نداشته باشد، هستی ندارد و رد شدنی است، به این معناست که تقسیم‌بندی ذکای حسی و تحلیلی را که قاعدتا دو پدیده مهم برای علم و علم‌گرایان است قبول ندارند. لذا به درستی و نادرستی فلسفه و تفلسف هم شک می‌کنند و چه بسا بسیاری هم ادعا کنند که زمان فلسفه سرآمده و به پایان رسیده است. چنین نگرشی هیچ تفاوتی با ماده‌گرایان خشن و افراطی قرن‌های گذشته ندارد. این در حالی است که مسایلی چون فکر، ذهن، احساس، لذت، شادی، نفرت، علقه‌ها، هنر، اخلاق و غیره هستی‌هایی هستند که درکشان نیاز به اثبات از طریق آزمایش ندارد و سوپژکتیو و متافیزیکی هستند. البته نوع متافیزیکی که در حوزه کیهان ما است نه متافیزیک دینی.

از جمله پدیده‌هایی که خصوصیت متافیزیکی آنها بیشتر بر خصوصیات فیزیکی آنها می‌چربد «فضا-زمان» هستند. همانطور که در تاریخ علم اثبات شده، راه درک پدیده‌های عینی — ذهنی از شهود حسی — تحلیلی می‌گذرد. هیچ سیانتیستی توان آن را ندارد بدون تفکر، احساس و برآوردهای اولیه اقدام به شناخت مسایل مادی کند. راه اثبات علمی - عینی هم نخست از این شهودها و ذکاها می‌گذرد. پس اثبات‌گرایان افراطی حق ندارند درک هستی را به درجه تجربه صرف بصورت خردگرایانه مطلق تقلیل دهند. بخاطر اینکه انسان نخست می‌اندیشد، بعد عمل و کشف می‌کند. پس می‌توان گفت که کار فلسفه به پایان نرسیده است. زیرا «ذکای حسی و ذکای تحلیلی» حکم می‌کنند که مشاهده‌گر که همان سیانتیست است، در طول تاریخ هم با همان کارکردهای متافیزیکی ذهن و باطن که طرق ذهنی بوده به نتایج اثباتی علم رسیده است. تقلیل دادن درک هستی به سطح اثبات یا عدم اثبات علمی در حکم نوعی نسل‌کشی ذهنیتی است که تلاش انسان برای فهم عالم خارج از خود را بسیار محدود می‌سازد.

سیانیتیست‌ها هر هستنده‌ای را که بتوان «موضوع علم» قرار داده و آزمایش کرد را پدیده علمی و وجودی می‌دانند. پدیده‌های انتزاعی، سوپرناتورال و متافیزیکی را بعنوان مقولات مورد مطالعه، حذف کرده و آزمایش بر روی حوزه‌های آنها را کار علم محسوب نمی‌کنند. در حالی که خود عالم یا سیانیتیست که مشاهده‌گر است، نخستین هستنده‌ای است که متافیزیک است، یعنی عمل تفکر در حین مشاهده را انجام می‌دهد و مجهز به تمامی ابزارهای متافیزیکی می‌باشد.

علوم تجربی به مطالعه ساختاری — کارکردی و روند تغییر و تحول در ماده و انرژی می‌پردازند. وقتی بحث اثبات‌گرایی به میان می‌آید، سیانیتیست‌ها بنا به اعتقادات خود نسبت به علم، با توسل به «واقع‌گرایی، موجبیت و تحویل‌گرایی»^۱ بازهم رویکردهای کلاسیکی علم را تحمیل می‌کنند و با نقض قوانین فیزیک کوانتومی که تعاریف و تعبیر آن به حقیقت هستی نزدیک‌تر است، از آن دور می‌گردند. لذا خاصیت‌های ساختاری - کارکردی پدیده‌ها را هم تغییر می‌دهند. این امر بخاطر ضدیت مطلق آنها با متافیزیک دینی و نیافتن متافیزیکی علمی بعنوان جایگزین برای آن است. اصول فیزیک نیوتونی جهت تعریف راحت هستی را برای خود بهتر می‌دانند. درحالی که اصول هستی‌شناسی کوانتومی در تعارض با سه فرض کلاسیک یعنی واقع‌گرایی، موجبیت و تحویل‌گرایی است. علم‌گرایان امروزی بویژه فیزیکدانان مدرن بخاطر اینکه در مراتب موج — ذره و ماده — انرژی سرو کار دارند و از زبان ریاضی که بسیار شمارشی و دقیق تصور می‌شود، استفاده می‌کنند از مسایل حیات، ذهن و هستی که مقولاتی بیشتر متافیزیکی هستند و ادراک غیراثباتی برای فهم آنها در درجه دوم است، دور می‌گردند. سیانیتیست‌ها تمامی مقولات اثباتی لابراتواری را سرمشق علوم انسانی قرار می‌دهند و سعی می‌کنند فلسفه را زیر سلطه این علم خود بکشانند. در هستی‌شناسی باید به قلمروهای مورد توجه خود دقت کرد. علم‌گرایان نمی‌توانند قلمرو مواد و انرژی‌ای را که در لابراتوارها مورد آزمایش قرار

^۱ تحویل‌گرایی: Reductionism به این معنا که برخی اشیاء، رویدادها، موقعیت‌ها و روندها یا خصوصیت‌ها با هم برابرند. مطابق آن، نظریات آن قابل تحویل به علوم دیگر است.

می‌دهند، غیرجاندار تصور کنند. زیرا حتی کوارک‌ها و اتم‌ها تا برسد به یاره‌ها و کهکشان‌ها همه دارای ماهیت و ارگانیزم زنده خاص خود هستند که نباید با نگرش علمی محض آنها را از حوزه متافیزیک مدرن حذف کنیم و رفتار و برخورد ذهنیتی - منطقی انسان نسبت به آنها را تغییر داده و متزلزل سازیم. هستی‌شناسی نخست از نوع رفتار مشاهده‌گر با مشاهده شونده، آغاز می‌شود. هر دو بر یکدیگر تأثیر گذارند و نتایج را هم می‌توانند تغییر دهند. به همین دلیل هستی‌شناسی مبتنی بر واقع‌گرایی صرف اثباتی از نظر علم فیزیک نسبی‌گرا مردود است. دیگر اثبات شده است که جهان مستقل از مشاهده‌گر نیست و در هم آمیخته‌اند. جنبه‌های فیزیک — متافیزیک هم مشاهده‌گر و هم مشاهده‌شونده در هم تنیده‌اند. این امر موجب می‌شود که نگرش ما به این نوع هستی بکلی تغییر کند و ذهنیت‌مان برای توضیح جهان، مختلطی از فیزیک - متافیزیک باشد. در هستی‌شناسی امروزی دیگر چارچوب‌های مطلق و گسسته از انسان وجود ندارد. در این هستی‌شناسی، زمان‌های گذشته، حال و آینده، مسایل جزء - کل و مشاهده‌گر - مشاهده شونده کیفیتی به هستنده‌ها می‌بخشد که تنها با اثبات‌گرایی لابراتواری نمی‌توان نسبت به آنها معرفت یافت. زبان ریاضی هم با شمارش‌گرایی دقیقه خود نمی‌تواند به توصیف کل هستی‌ها بپردازد و ادعا کند که ویژگی‌های عینی جهان موجود را کشف کرده است. چنان نیست که جهان هستی موجبتی بوده و قوانین آن تغییرناپذیر باشند. ما می‌توانیم صحیح‌ترین نوع شناخت را از هستی داشته باشیم، اما دقیق‌ترین را نه. همچنین نمی‌توانیم تصویری ماشینی — مکانیکی از هستی و پدیده‌های آن داشته باشیم و علوم دقیقه هم به کشف مطلق آن کمر بندند. ماشینی‌بودن هستی‌ها موجب می‌شود که ایستا و تغییرناپذیر شود که البته غیرممکن است.

محاسبه حرکات کل هستی‌های میکرو و ماکرو بسیار دشوار و پیچیده است. قوانین آماري زبان ریاضی در جریان شناخت هستی تنها برخی پیش‌بینی‌ها در مورد رفتار نسبی ماده — انرژی را برای ما ممکن می‌سازند. این امر موجب می‌شود که اصول مطلق هستی‌شناسی علم کلاسیک زیر سؤال برود. رابطه متقابل ذهن و پدیده چنان است که

نمی‌توان خط فاصلی دقیق میان انسان و عالم هستی ترسیم کرد. وقتی در حین مشاهده یک پدیده ما تماشاگر صرف نیستیم و بازیگریم، دیگر چگونه می‌توان ادعاهای اثبات‌گرایی در مورد حذف مطلق متافیزیک مفهومی را بپذیریم. زیرا مشاهده‌گر در جریان نظاره عالم هستی و هستنده‌ها، خود در داخل امور است نه خارج از آن و حضوری متافیزیکی دارد. زیرا ذهن او بر روند و نتایج پدیده‌های مورد مشاهده تأثیر گذار است. کنش‌ها و واکنش‌ها در جریان شناخت هستی متقابل است. گاهی در جریان یک آزمایش و مشاهده، کنش‌ها و واکنش‌های مشاهده‌گر و مشاهده شونده بر اساس آگاهی ذهنی و معرفتی نیست، پس چطور می‌توان هرگونه نتیجه‌ای اثباتی را بصورت مطلق حقیقت فرض کرد. زیرا برای اینکه کنش و واکنش بصورت آگاهانه صورت گیرد، شناخت کل هستی لازم است که تاکنون برای انسان حاصل نشده است. حتی انسان موفق به شناخت کامل هستی خود نگشته است. وقتی شناخت ما در وضعیت محدود قرار دارد، نمی‌توانیم قوانین و قالب‌های مطلق را بر هستی‌ها فرض کنیم. به همین خاطر، شناخت صحیح‌تر و حداکثرتر منطقی‌تر می‌باشد، نه شناخت مطلق اثباتی. اصل مکملیت کوانتومی این مقوله را بخوبی تبیین می‌کند. خود نظریات علم امروزی، تعبیرهای متفاوتی از کل‌های اثبات شده و نزدیک به اثبات‌شدن را دارند. در جریان کشف باید متوجه متغیرهای مکانی - زمانی هستی باشیم، زیرا اینها بصورت توأمان برای ما عینیت نمی‌یابند.

تاکنون برای شناخت «واقعیت‌ها (آنچه هست)» دوگانه‌هایی ضد هم در نظریه‌های معرفتی وضع شده‌اند. دوگانه‌های علمی چون روانشناسی «رفتاری — درونی»، زیست‌شناسی «مکانیستی — ارگانیکی»، فلسفه «جبر و اختیار» و یا «دین — علم» مدام در صدد بوده‌اند با لحاظ چالش‌های مصنوعی ایجاد شده از سوی انسان در مورد پدیدارهای هستی، مدل‌هایی نمادین ایجاد کنند تا با استفاده از آنها، دیگر مدل‌ها را منسوخ اعلام کنند. هزاران سال، جدایی میان ماتریالیسم و متافیزیک با این قالب‌های مدلی یک‌سویه‌نگر گذشت. دوگانه‌های فوق‌الذکر چنان کردند که واقعیت‌ها از دسترس دور شوند و ادعا شد که دانشمندان علوم واقعیت‌هایی نمادین و مصنوعی ارایه می‌دهند. واقعیت‌های هستی

کیهان به دو دسته تقسیم شدند: واقعیت‌های مستقل که در دسترس هستند، اما مجزا از وجود انسان می‌باشند و با انسان در آمیخته نیستند. دسته دوم هم واقعیت‌های غیرمستقل که از نوع کوانتومی بوده، در دسترس نیستند، اما در آن، مشاهده‌گر و مشاهده‌شونده در هم آمیخته‌اند، ولی نظریه‌های ما فقط واقعیت‌های نمادین را به ما ارایه می‌دهند نه واقعیت‌های بکر. لذا میان دو جهان هستی «ماکروبی فیزیک کلاسیک» و «میکروبی فیزیک کوانتومی» چنین فاصله‌ای انداختند.

اضدادی کیفیتی - کمیتی برای پدیده‌ها در علوم روانشناسی، زیست‌شناسی، فلسفه و علم و دین به وجود آورده شد و خواستند با برهم‌کنش میان آنها، نظریه‌های فکری خود در هستی‌شناسی را به کرسی بشانند. زنده و غیرزنده، تصنعی - واقعی و مجازی - حقیقی از جمله معنایی هستند که برای اضداد عنوان شدند. ولی شناخت هستی با چنین مدل‌های بیهوده نمی‌تواند با حصول آگاهی‌ای سالم فراتر از آگاهی‌های وهمی و کاذب ممکن گردد. هر هستی‌ای که بصورت واقعیت‌های نمادین بجای واقعی قلمداد شد، مسلماً دیگر قابل شناخت نخواهد بود. کل شکاکان افراطی پست‌مدرن هم به همین دلیل به چنین نتیجه‌ای رسیدند و شناخت را غیرممکن عنوان کردند. متافیزیک کلاسیک دینی شاید تفاوت‌هایی ماهوی با علم در زمینه شناخت پدیده‌های هستی داشته باشد و منشأ اضداد آن واحد نبوده و منطقی نیست، اما اضداد و دوگانه‌های متافیزیک علمی دیگر اینگونه نیستند و خارج از حوزه هستی کیهان فرض نمی‌شوند. این اضداد دارای وجود منطقی هستند. اضداد انسانی - خداوندی، اضدادی دینی هستند که منطقی نیستند. زیرا همیشه صفات خداوندی، پیروز مطلق فرض می‌شوند و سویه انسانی در طول آن قرار دارد نه در عرض و لذا هیچ رقابتی میان آنها نیست تا تغییری ایجاد گردد و یا مکمل یکدیگر باشند. دوگانه‌های متافیزیک کلاسیک مکمل یکدیگر نیستند، ولی دوگانه‌های متافیزیک علمی هم مکمل یکدیگرند هم برهم‌کنش آنها تغیر و پیشرفت ایجاد می‌کند و هم منطقی وجودی آنها به حکم نابودی یکی و بقای دیگری نیست. لذا چنین هستی‌هایی فرق ماهوی با یکدیگر دارند .

هستی در متافیزیک کلاسیک غیرقابل سنجش و آزمایش است، اما مدل علمی آن، دیالکتیک و منطقی است که انسان و ذهن انسانی در آن دخالت سازنده ساختاری - کارکردی دارند. انسان حق قضاوت در مورد آن را دارد. مشاهده گر در علم هستی‌شناسی مدرن، آزاد و صاحب اختیار است، اما در علم کلاسیک، بویژه دینی، بنده است. نوع سومی از جنس مشاهده گر علم اثبات‌گرایی هم وجود دارد که «برده» است و تابع متافیزیکی در هم آمیخته با قوانین مطلق خردگرایانه روش علمی مدرنیته سرمایه‌داری. این نوع مشاهده گر مستقل از تمامی کیهان و واقعیت‌ها است که به اصطلاح «فرد لیبرال» نامگذاری شده است. با توجه به اینکه فیزیک کوانتومی تأکید می‌کند که مشاهده گر و مشاهده شونده همنشین هم بوده و متأثر از یکدیگرند، پس نتیجه می‌گیریم که نوع فرد لیبرالی که ساخته و پرداخته نظریات غیرمکملی لیبرالیسم اروپایی است، اصلاً در هستی که واحد «مفرد - کیهانی» است، وجود خارجی ندارد. انسانی که افسار گسیخته، رها از تمامی پدیده‌ها بوده و باب میل خود رفتاری مطلق اختیاری داشته باشد، اصلاً وجود ندارد. چنین توصیفاتی که برای آن شده، مشتی تبلیغات صرف لیبرالیسم است. چرا که هستند و هستی بعنوان هویت‌های «مفرد - کیهانی» غیرممکن است خارج از قوانین نامنظم کیهان کوانتومی (به معنای بی‌نظمی کلاسیکی نیست) روابطی متقابل و درون اجتماعی با هم نداشته باشند. چنین پدیده و هستند مجردی با آن معیارهای آزادیخواهی و اختیارطلبی تاکنون در جوامع و کیهان‌ها یافت نشده است. پس وجود منطقی هستند‌ها در هر وضعیت هستی که مکمل دیگر وجودها باشد، اصل مهمی است.

گذشته از موارد فوق، بنا نیست که تمامی نظریات و فرضیه‌های مفید علمی در دیگر حوزه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از قبیل جامعه‌شناسی و متافیزیکی مدرن تعمیم داده شده و مفید به واقع فرض شوند. اثبات‌گرایان نمی‌توانند قوانین علمی را آنگونه که هست برای تداوم هستی طبیعت دوم یعنی جامعه بکار گرفته و یا تحمیل کنند. دو وجهی بودن دوگانه‌ها و تضاد به این معنا نیست که غیرنقادانه باشند و بصورت قیاس مع‌الفارق برای سنجش هستی‌ها و پدیده‌هایشان در جامعه و یا در خود کیهان، استنباط گردند. مثلاً

نباید دوگانگی‌های هستی را حمل بر تناقض ناموزون و اغراق‌شده کرد و دو نیروی دشمن به وجود آورد یا فرض کرد که باید یکی دیگری را از میان برد. حداقل چنین تناقضی که تضداد در دوگانه‌ها دارند، در مورد روابط نیروهای اجتماعی صدق نمی‌کند و مردود است. مثلاً دوگانگی موج — ذره هستی‌ها را نمی‌توان بطور کلی بعنوان مفهوم دشمنی بی‌پایان درک و برای پیاده کردن در اجتماع، اقتباس کرد. نباید از مفهوم تضداد هستی برای توجیه خصومت انسان‌ها و نیروها و روابطشان استفاده نمود. زیرا چنین هستی‌شناسی‌ای آخر سر منجر به نابودی هم طبیعت و هم انسان بخاطر رفتارهای ناهنجار می‌گردد. دوگانگی و تضداد به این معنا نیستند که انسان از کنکاش برای وحدت بخشیدن به نیروهای هستی و جامعه دست بردارد. ماده — انرژی و موج — ذره در هستی یک واحد سیال و پرخروش هستند که بصورت اشکال و رفتارهای متفاوت ظاهر می‌شوند. منشأ ماده و انرژی در هستی یکی است؛ یک ذره هم موج و هم ذره مطلق نیست، بلکه به قول فیزیکدانان «رفتار موج گونه و ذره‌وار» دارند. تصور از فرد در اجتماع هم چنین است.

فرد لیبرالی با رفتارهای خود بنا به اعتقادات سیاسی — ایدئولوژیک خود است که با دیگر افراد تفاوت می‌یابد، اما در اصل و نسل خود مجزا و گسسته از دیگر انسانها نیست و تعریف لیبرالیسم از فرد آزاد که در تباین با این ویژگی‌ها است، با معنای وجودی انسان بیگانه است. بقای انسان و طبیعت به رفتارهای انسان در بطن هستی و در مورد معناهای هستی وابسته است.

فصل پنجم

روش آزادی

مسئله آزادی امروزه از سوی علوم، بویژه علوم سیاسی لیبرالیستی دچار تعاریف متعدد و مبهم گردانده شده است. برخی چون تئوریسین‌های مدرنیته سرمایه‌داری آزادی را بصورت مطلق و افسارگسیخته، برخی چون عالمان دینی آن را مطلق و تحت کنترل قوانین مذهبی و برخی چون پست‌مدرن‌ها آن را جزو روایت‌های بزرگ قلمداد کرده و به بهانه نسبی‌گرایی افراطی آزادی را در ارتباط با مسایل جبر و اختیار و بی‌نظمی، دست‌نیافتنی دانسته‌اند. آیزایا برلین، تئوریسین سیاسی لیبرال انگلیسی حدود ۲۰۰ تعریف را برای آزادی ادعا کرده است. تمامی اینها موجب شده که تعریف شفافی از آزادی ارایه نگردد. بطور کلی، نقطه مشترک تمامی این نگرش‌ها، دو شاخصه می‌باشد: یکی اینکه «مانعی بر سر راه وجود نداشته باشد». دوم اینکه «توان انجام خواست شخص بصورت بی‌حدومرز» باشد. ولی واقعیت چیز دیگری است.

تقسیم کردن آزادی به آزادیهای فردی و اجتماعی تنها برای فهم زبانی مسایل تئوریک موضوع، صحیح است. اگر نه، هیچ گسستی میان این دو حوزه، طبیعتاً قابل تصور نیست. زیرا هر دو متأثر از یکدیگرند. یکی بدون دیگری ممکن نمی‌گردد. آزادی بی‌حد و حصر فردی که تبلیغ می‌شود، با مبانی طبیعت و هستی سازگار نیست. قبل از اینکه از آزادی مطلق فردی و لیبرالی دم زده شود، باید دانست که اساساً مشکل، پارادایمیک

است. نگرش مطلق به آزادی مربوط به پارادایم کلاسیک لیبرالیسم و پوزیتیویسم است. لذا از این پس، این، نسبی‌گرایی و وحدت معنای موضوعات آزادی است که مورد بحث در جهان معاصر می‌باشد. دو مقوله «وجود مانع» و «توانایی انجام کاری بدون مرز» اساسا مشکل مقوله آزادی نیست. این، فیلسوفان عصر روشنگری و لیبرالیست‌ها هستند که آن را مطرح ساخته‌اند. وجود موانع جزوی از ابعاد دوگانه عمل آزادی است که در حالت طبیعی برای انسان حکم معضل را ندارد، مگر خود انسان آن را دچار آن وضعیت گرداند. در این زمینه دیگر بحث از جبر و اختیار هم در مقابل اصل نسبییت و اصل عدم قطعیت رنگ باخته است. دیگر حتی زمان آن هم گذشته که در دوره‌ای بغرچ چون دوران پست‌مدرن‌ها از بود و نبود آزادی صحبت کنیم. دیگر شکی نیست که آزادی روح هستی و غایت آن است. همانطور که بردگی نشانه ارزشمندی آزادی است، آزادی هم نشان از پستی بردگی دارد.

حتی اگر ادعای هزاران تعریف گوناگون از آزادی داشته باشیم، باز هم باید بدانیم که همه برخاسته از یک اعتقاد و نگرش پارادایمی هستند. پس توجه به مقوله پارادایم بسیار مهم است. زیرا به ما می‌گوید که تعاریف ما تا چه اندازه به رژیم حقیقت نزدیک‌ترند. این پارادایم است که میزان سلامت گرایش‌های سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیکی و فرهنگی — اجتماعی را به ما نشان می‌دهد. مذهب، دین، ملیت، سیاست، آنارشیسم، لیبرالیسم و غیره همه اشکال آزادی عنوان شده‌اند و تعدد تعاریف هم به همین خاطر است. اما باید گفت تاکنون آزادی تحت تأثیر و کنترل تمامی این اشکال قرار داده شده است. در حالی که می‌بایست آزادی فرای تمامی اینها باشد. در فلسفه اوجالان، آزادی فرای تمامی مقولات و پدیده‌ها و آغازگر همه است. لذا هر آنچه از آزادی برخاسته و شروع شود، وزن آزادی دارد. این حوزه سیاست نیست که باید قواعد آزادی را تعیین کند و یا اخلاق نخست بروز نمی‌کند تا آزادی بدنبال آن حاصل شود، بلکه این نفس آزادی است که باید نخست حاصل شود تا سیاست، اخلاق، حقوق، مرام، نگرش و عقیده سالم بدنبال آن جاری و حاصل گردد. آزادی مفهومی است که کل تعاریف را در

درویش دارد. بدون تعریف صحیح و سالم مفهوم آزادی و روش‌های آن، نمی‌توانیم دیگر مفاهیم از قبیل سیاست، مذهب، اخلاق و غیره را تعریف و معیارهای‌شان را تعیین کنیم. زیرا تمامی تعاریف گنگ و مبهم از آب درخواهند آمد. باید در تعریف آزادی به جوانب ذهنی و عینی مصادیق آن توجه بیش از حد کرد. مصادیقی که در هر پارادایم متفاوت هستند. مصادیق و معیارهای تعریف در پارادایم «کلاسیک - دینی» با پارادایم «کوانتومی - علمی» تفاوت فاحش دارند. برخلاف ادعای آیزایا برلین، آزادی همان عقل، فضیلت، علم و اخلاق نیست، زیرا همانطور که گفتیم، این آزادی نیست که پس از این مفاهیم باید شکل گیرد، بلکه آنها هستند که باید با حصول آزادی، نظم و معنی داده شوند. مقید ساختن آزادی به این مفاهیم به معنای به زنجیر کشیدن آن است. در قرن بیستم که قرن مدرنیته سرمایه‌داری است، تمامی مفاهیم از میان برده شد. تنها دو مفهوم باقی ماند که آن را تاج سر مفهوم آزادی با هزاران تبلیغ عوام‌فریبانه، قراردادند و آن دو «فردگرایی» و «ملت‌گرایی (پرستی)» بود. این اقدام، انگلستان و آمریکا را به اوج هژمونی جهانی رساند و نتایج مخرب آن را هم به چشم خود می‌بینیم. حتی ادعا کردند که در قالب آن دو مفهوم دروغین مطلق‌گرایانه، عقل به پیروزی بی‌نظیر رسیده است که پست‌مدرنها بسیار رادیکالی بر آن شوریدند، اما نتوانستند آلترناتیو آن را ارائه دهند. لذا فاشیسم و نازیسم در اروپا منجر به مرگ آزادی شدند. عقل‌پرستی بجای عقل سلیم بعنوان گرایش ایدئولوژیک این فجایع را به بار آورد. قانون، روح آزادی و همذات آن قرار داده شد که دولت‌پرستی را تا اوج، مشروع ساخت. قانون دولتی و سرمایه‌داری که روح لیبرالیسم را تبلیغ و تحمیل کرد، با ماده‌های مطلق‌گرایانه خود، شیوه‌ها و روش‌های منحصر به فرد لیبرالیستی را به انسان‌های جوامع بعنوان دستورالعمل عرضه کرد و بردگی را در هیأت آزادی به انسانها فروخت. نوعی بردگی مدرن و خودکار که رابطه همه‌چیز با آزادی را قطع کرد تا دیگر انسان رام شده هیچگاه به آن نیاندیشد. سیاست، دموکراسی، علم، اخلاق و فرهنگ را هم مطابق آن تنظیم و بازتعریف نمود. درحالی که در مفهوم آزادی «تساوی مطلق» وجود ندارد و برای تداوم حیات هم ضروری نیست، حد و حدود

آزادی را به تساوی در مالکیت‌ها و حقوق مطلق فردی ربط دادند. تساوی در حق عیاشی و ارضای هوس‌های فردی به آخرین مرزهای ممکن خود رسید، ولی فرد عطشناک هیچگاه سیر گردانده نشد تا هوس او باقی بماند. این شبهه و شک را ایجاد کردند که آزادی فردی صحیح است یا جمعی؟ و فرد را مجبور ساختند که آزادی فردی را برگزیند. با این کار، تمامی مفاهیم سیاست، دموکراسی، اخلاق و معیارمندی و حتی اقتصاد را با شک و شبهه روبرو ساختند و ذهن فرد و جامعه مشوش گشت. نوعی آزادی صوری بجای واقعی بر ساخته و به جوامع عرضه شد. دموکراسی لیبرال و طبقه متوسط حد اعلاى آزادیخواهی عنوان گردید. در این نوع، قدرت فرد در جامعه کاملاً محدود، اما آزادیهای شخصی و غیرسیاسی او تماماً بی حد و مرز و افسارگسیخته شد. روح آزاد فرد آنگونه نیست که هیچ مانعی وجود نداشته باشد، دچار هیچ رنج و سختی نشود و آنچه هوس کند به آن برسد. معیار اصلی انسان آزاد اینها نیست. زیرا اصل مهم، توان عبور از مانع است که لیبرالیسم چنین اجازه‌ای نمی‌دهد؛ توان غالب آمدن بر رنج‌ها و سختی‌ها است که سرمایه‌داری مجال آن را نمی‌دهد تا از او بی‌نیاز نشوی و از قدرت او کم نگردد؛ لیبرالیسم و سرمایه‌داری برای عطشناک کردن فرد سیری‌ناپذیر اجازه چیره‌شدن عقلانی بر هوس‌های بنیان‌برانداز را نمی‌دهند. دیگر محق شده است که آزاده‌ی واقعی همان کسی است که بخاطر مفهوم آزادی در زندان است. امروزه آزادیها بدون دخالت خودسرانه کانون‌های قدرت، امکان تعریف نمی‌یابد. لیبرالیسم کاری می‌کند که افراد از آزادی وحشت پیدا کنند و بخاطر دغدغه آزادی به دامان او پناه برند، لذا دست از آزادی شسته و به گدایی امنیت و سرپنا نزد لیبرالیسم می‌روند. این آزادی منفی انسان‌ها را از داشتن جامعه محروم می‌گرداند.

در مسیر آزادی دو مسئله مهم است: ۱- روش گذار از موانع با ذهنیتی دیالکتیک. ۲- فاعلیت انسان و خواست اراده به کار. نمی‌توان با تعریف آیزایا برلین مبنی بر «فقدان موانع» بصورت مطلق موافقت کرد. زیرا مهم، روش دیالکتیکی صحیح برای گذار از موانع است نه خود موانع. کل هستی و قوانین آن طبیعتاً و ذاتاً در تضاد با انسان است. اگر

روشی برای گذار از موانع در خود طبیعت بصورت دیالکتیک وجود نداشت، نسل بشر از همان اوان منقرض می‌شد. پس باید روش‌های ایدئولوژیک را مورد انتقاد قرار داد. اگر قدرت‌سیاسی و نظام‌های سلطه مجال بدهند که انسان از فاعلیت برخوردار شود، قدرمسلم هیچ دربی به روی انسان بسته نخواهد شد و موانع قابل گذار هستند. دولت حقوق طبیعی و آزادیهای اجتماعی، حقوق سیاسی و آزادی‌های آن، حق مالکیت و کار یعنی آزادی اقتصادی و آزادی فکری و بیان را در قالب «حقوق و قانون دولتی» درهم ریخته و در انحصار خود قرار داده است. لذا امروزه تمامی آزادیها تحت تأثیر آزادی سیاسی قرار دارند. برای آزادی اجتماعی، اقتصادی و بیان باید نخست به آزادی سیاسی وصال یافت. از قضا تمامی قوانین و حقوق دولت‌ها هم در راستای تعریف انحرافی از آزادی و حقوق سیاسی تنظیم و تدوین شده‌اند. آزادی سیاسی در غرب، لیبرالی و جامعه‌ستیز و آزادی شرقی هم سیاست‌ستیز است. تعریف امام محمد غزالی از سیاست این است: «سیاست یعنی دروغ» و همین تعریف کلا ذهنیت را به حوزه جنگ‌طلبی دهشتناک می‌کشاند که در قرن بیست و یکم خاورمیانه را دچار ارتجاع سیاسی شبیه دوران قرون وسطی ساخته است. حریت و آزادی از حوزه ذهنیت شروع می‌شود که همانا قصد ما آزادی ایدئولوژیکی است. ایدئولوژی به معنای ارتجاع نیست، اما ایدئولوژی‌ها می‌توانند در مسیر آن بلغزند. هر آن این خطر ایدئولوژی‌ها را تهدید می‌کند. ایدئولوژی یعنی تعریف مفاهیم، لذا نمی‌توان مفاهیم سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را تعریف، اما ایدئولوژی را رد کرد. هرچند اقتصاد زیربنا است، ولی آزادی در حوزه ایدئولوژی ممکن می‌گردد. مرفه‌ترین جوامع، اقشار و اشخاص بخاطر بردگی ایدئولوژیکی از آزادی محروم هستند. حتی الیگارها که شریان اقتصاد و قدرت جهانی را در دست دارند، نمی‌توانند ادعای آزادگی کنند. ایدئولوژی‌ها، شرط بنیادین آزادی است که روش‌های گذار از موانع، بویژه مانع سلطه سیاسی را به ما ارایه می‌دهند. چون آزادی فردی تحت تأثیر کنش‌های اجتماعی قرار دارد، پس آزادی لیبرالی که مطلق تصور شده، وجود مفهومی — خارجی ندارد، صرفاً نوعی ادعای مغلطه‌انداز است. فاعلیت انسان در کارهایش هم نباید رهایی مطلق از رنج

دیگران و جامعه تصور شود، زیرا در غیر اینصورت هیچ فاعل دیگری حاضر نخواهد شد در راه آزادی دیگری از آرزوهای آزادیخواهی خود صرف نظر کند. آزادی بدون رسیدن به آگاهی (ایدئولوژی) حاصل نمی شود.

تعاریف آزادی در ارتباط با دو گانه «جبر — اختیار» همیشه گذشته از اینکه خود، بزرگترین مانع در راه رسیدن به آزادی بوده اند، موجب جنگ های خونین هم شده اند. حتی دیده ایم که در خاورمیانه پیروان یک دین در دو جبهه جبرگرایی و اختیارگرایی قرار گرفته اند. اشعریه و معتزله دو نمونه بارز در این اسلام هستند. جبر و اختیار در ایدئولوژی های لیبرالی، سوسیالیستی و دینی به معنای بسیار متفاوت تعبیر و تعریف شده اند. هر تعریف هم بنا به مقاصد سیاسی — سلطه ارایه شده است. اگر جبر را همان مفهوم «مانع» بدانیم که لیبرالها رد می کنند و اختیار را هم فقدان مفهوم «مانع»، درمی یابیم که دو طرف قضیه دو گانه و جبر در واقع به هم می رسند و دو گانه موجود از میان می رود که در مفهوم «آزادی بی حد و حصر» که اختیار مطلق فرض شده، وحدتی مطلق می یابند. در هستی و مناسبات آن، حتی در جوامع، چنین آزادی ای وجود ندارد. لیبرالیسم با اشتباه محرز در تعریف آغاز می شود و تا ثریا کج می رود. هر ایدئولوژی دو کار انجام می دهد: ۱- تعریف مفهوم آزادی. ۲- ارایه روش تحقق آن. در طول تاریخ، این دو هم اسیر منافع سلطه بوده است. در کدامیک از جوامع غربی و لیبرالی دیده ایم که انسان ها الزاما در نظام های سیاسی بطور برابر و یکسان مطلق از آزادی برخوردار شده اند؟! البته نمی توان گفت که در طول تاریخ چون آزادی یکسان حاصل نشده، پس جوامع و انسان ها ذاتا محکوم نوعی جبر تاریخی هستند. چنین تصور اشتباهی دامنگیر رئال سوسیالیسم شد و هیولای لیبرالیسم را پروراند. جبر تاریخی در تضاد با تکامل نوع بشر و روح آزادی است. نظام های سلطه می توانند مجاری و مسیر حرکت بسوی آزادی را تنگ و یا فراخ نمایند، اما بنا به قانون دیالکتیک، هیچگاه توان انسداد مطلق آن را ندارند و هر نظامی که قصد این عمل تباه را کرده، خود، موجب نابودی خویش شده است. اگر انسداد روی دهد،

یعنی همه چیز باید از بین برود. این هنگامه، هنگامه بحران — انفجار است، زیرا سلطه گری خود را به حد اشباع رسانده و موجبات سیر بسوی قهقرا را فراهم می آورد.

موانع موجود بر سر راه نسل بشر را نمی توان جبر عنوان کرد، زیرا جبر، مفهومی مطلق است، در غیر این صورت نمی توان نفس آزادی داشت. اگر جبر قابل گذار باشد، دیگر جبر نیست، یک مانع، تابع قوانین دیالکتیک است. هر مانعی نیازمند برنامه خاصی برای گذار است که روابط و قواعد آنارشی و بی نظم را بر نمی تابد. به همین دلیل است که آنارشیست ها توان ارابه آلترناتیو آزاد را از دست داده اند. هر اندازه قانون آزادی را در قفس تعاریف مبهم می کشانند، گرایش های آنارشی افراطی هم آزادی را دست نیافتنی می سازد. برخلاف عقیده برخی از اصحاب دانشگاهی، قانون، نمی تواند حدود و قیود آزادی را آن هم در قطب مخالف آنارشیسم تعیین کند. خود قانون و حقوق ابزارهای قیود دولتی هستند. آزادی وقتی آزادی راستین است که در طول و ادامه قانون و مناسبات حقوق دولتی قرار داده نشود. تمامی دولت - ملت های جهان امروز با مقید ساختن تعاریف و مفاهیم آزادی به مبانی حقوقی خود بوده که توانسته اند نظام سلطه خود را گسترش دهند. گذشته از آن، قانون ها چون همیشه در دولت — ملت ها تبلور حقوق یک گروه الیگارشی بوده و هستند، پس نمی توانند تبلور جمعی آزادی کل اقشار جامعه باشند. خود قوانین اساسی دولت ها مشارکت های جمعی را محدود می کنند و از دموکراسی فاصله می گیرند. این مناسبات در تمامی دستگاه های قضایی، قانونگذاری و اجرایی دولت - ملت ها بصورت وحشتناک وجود دارند و تمامی جوامع به آن عادت داده شده اند. تنها عبدالله اوچالان توانسته رژیم حقیقت خود را از این غل و زنجیرها نجات دهد. تمامی قواعد و اصول قضایی، قانونگذاری و اجرایی مورد نظر اوچالان بسیار نوین است و وقتی فرد با آن روبرو می شود، شوکه شده و چون بخاطر عادات قوانین دولتی دچار دشواری می شود، به زمان نیاز دارد که عملاً با آن مناسبات نوین خو گیرد و عجین شود. این قواعد و اصول، تمامی شیرازه جوامع دولتی امروزی را به هم می ریزد. «اراده جمعی و همگانی» اصل پایه ای این مناسبات است نه فردی که در هیأت قاضی و بویژه سیستم های قضایی و

دادگاه‌های کلاسیک همه چیز را تحت الشعاع زلزله‌های مهیب خود قرار می‌دهند. دیگر یک گروه و یا افرادی از قضات در حوزه قضایی، سرمایه‌دار در حوزه اقتصاد، ریاست کل در حوزه سیاست و غیره مجال یک‌تازی در حریم آزادیهای فردی و جمعی انسان‌ها و جوامع را نمی‌یابند. برای نخستین بار در تاریخ، اوجالان موفق به ارایه رژیم حقیقتی می‌شود که امکان خلق انسان آزاده را بدست می‌دهد. این، نمونه واقعی همان سیر عرفانی و صوفیگری بوده که در کل ادیان و آیین‌های تاریخ، انسان‌ها با توسل به آن درصدد رهایی از قید و بندهای برده‌ساز نظام‌های سلطه دینی و غیردینی بوده‌اند. این دو دسته همراه با انقلابیون اعصار و ادوار تاریخی، هیچگاه زیر بار سلطه قوانین و حقوق تحمیلی نظام‌ها نرفته‌اند. هرچند صوفیان و عرفا توانایی ارایه راهی برای حوزه جمعی نداشتند که جنبه ضعف آنها بود، ولی انقلابیون راه آنها را به شیوه اجتماعی ادامه داده و به امروز رسیده‌اند. آنها آزادی نفس خود را ممکن ساختند و انقلابیون هم آزادی اجتماعی را.

آزادی، مفهومی یگانه

در دنیای کلاسیک و معاصر، تئوریسن‌های لیبرال، آزادی را به انواع مختلف تقسیم کرده‌اند. از قبیل: آزادی منفی، آزادی مثبت و آزادی دموکراتیک. وجه تمایزاتی هم برای اینها قایل شده‌اند و نظام‌های سیاسی مختلفی برپایه‌های هر کدام بنا شده‌اند. در تمامی این اندیشه‌ها، مرزهایی میان آزادی فردی و جمعی ایجاد کرده‌اند که همانا تجزیه جامعه و فروپاشی آزادی جمعی است. اوجالان در اندیشه‌های خود سعی می‌کند این مرزهای ساختگی را که بیشتر در ذهنیت رسوخ کرده، از میان بردارد و معتقد است که آزادی فردی و جمعی در هم تنیده‌اند و نمی‌توان مجزا ساخت. در آزادی‌های لیبرالی تنها به فرد توجه می‌شود و قدرت و پتانسیل عمومی یا سوسیالیته رد شده است. جنبه مثبت این اندیشه این نیست که نقش دولت را بطور کلی رد کرده باشند، بلکه بنا به خصلت فردپرستی‌شان آن را کم‌رنگ کرده‌اند، ولی دولت همچنان قدرت سیاسی است.

اساساً آزادی مثبت و منفی بعنوان نوعی طبقه‌بندی دانشگاهی صحیح نیست. آزادی نمی‌تواند منفی و یا لیبرالیستی باشد. چنین آزادی‌ای تنها در سطح تبلیغات به وجود آورده شده است. آنگونه نیست که آزادی فردی بطور مطلق از آزادی کلکتیو و جمعی مجزا باشد تا آن را آزادی منفی نامگذاری کنیم که البته این نامگذاری از سوی تئوریسین‌های لیبرال صورت گرفته است. آزادی منفی یعنی ستم و اختیار فردی — گروهی خاص که آزادی‌های دیگر مجامع (کلکتیوئیت‌ها) و ملت‌ها را نقض کند. آزادی لیبرالی و صهیونیستی امروزی از زمره این نوع آزادی منفی دسته‌بندی شده است. انسان موجودی است که بدون دخالت، توانایی و قدرت جمعی نمی‌تواند بقای خود را حفظ کند. لذا اولاً آزادی فردی طبیعی با آزادی فردی که لیبرالیسم تبلیغ می‌کند، تفاوت ماهوی دارد و دوماً؛ آزادی، مفهومی یگانه است و وقتی صفت منفی به آن بخشیده شود، از حوزه معنای راستین خارج می‌گردد. حتی اگر نوعی آزادی خاص در سوسیالیسم هم تبلیغ گردد، باز هم مردود است و آزادی «پرولتر» تا حدی شبیه آزادی «لیبرالی» بود، زیرا دارای جنبه‌های محدودکننده و تقلیل‌دهی جمعی و معنایی بود. با اینکه جامعه‌شناسی واقعی آزادی را مارکس بنا نهاد، اما تمرکز بیش از حد بر طبقه صرف پرولتر، متدهای او را از حوزه سوسیالیسم خارج ساخت. چونکه دیگر طبقات جامعه تحت‌الشعاع آن قرار داده شدند. مفهوم آزادی، یگانه است، نمی‌توان آن را تجزیه و یا محدود گرداند و به لحاظ معنا و تعبیر آن را گرفتار تقلیل‌دهی ساخت. البته باید توجه داشت که تضاد و دوگانه‌ها در مفهوم یگانه آن جاری هستند.

پارادایم‌ها و اعتقادات همیشه تفسیرهای گوناگون و متفاوت از مسئله آزادی ارایه می‌دهند و مبارزات خود را بر روی آن بنا می‌نهند. لذا دستورالعمل‌های سیاسی و اجتماعی هم متغیر می‌گردند. شاید بتوان میان مفهوم لیبرالی آزادی و دیگر مفاهیم تفاوت قایل شد، زیرا اساساً آزادی لیبرالی، اشتباه محض است، اما نمی‌توان میان آزادی دموکراتیک و آزادی سوسیالیستی تفاوت قایل شد، زیرا راه سوسیالیسم از حوزه دموکراسی می‌گذرد و از میان اندیشمندان، تنها اوجالان بصورت رادیکال این اصل را پایه‌ای ساخته است.

جریان‌های لیبرال - دموکراسی اصلاً موفق به چنین کاری نشده‌اند و خود به صورت یکی از مذاهب لیبرالیسم در آمده‌اند. در لیبرالیسم، گریز از حاکمیت دولت و محدود کردن نقش آن در زندگی فردی، آزادی منفی عنوان شده است که مطلق‌گرایانه است. خود دولت، پدیده‌ای منفی است.

گاهی آزادی برخی گروه‌ها شکلی از ممنوعیت برای دیگر گروه‌ها می‌باشد. آزادیهای دینی از این دسته هستند. آزادی لیبرالی هم از این دست است که همه اینها «وفاق عمومی» را نیست می‌کنند و منجر به بزرگترین بحران اجتماعی می‌شوند. چه بسا قلمرو خصوصی افراد بصورت کاذب مقدس گردانده شده است، نه حقیقی. یک فرد تنها از حق تصمیم‌گیری فردی برخوردار نیست، بزرگترین حق یک فرد، مشارکت در تصمیم‌های عمومی است که تصمیم‌گیری فردی او را تضمین می‌کند. تعیین مرز میان این دو حق، بحران‌زا می‌گردد. کار لیبرالیسم خلق «فرد تنها» است و قدر مسلم افراط در آن موجب نفی آزادی می‌شود. فرایند آزادی زمانی شروع می‌شود که حقوق فرد در حوزه عمومی مطرح گردد.

نسبت دادن حقوق به حوزه لیبرالی و مجزا کردن آن از حقوق دموکراتیک و این اصل که گویا آزادی دموکراتیک به معنای برابری قدرت و اختیارات فرد است و از حقوق فردی بحثی نمی‌کند، تعریفی اشتباه است. حقوق فردی در حوزه آزادی دموکراتیک قرار دارد و مبانی حقوق فردی در لیبرالیسم تبلیغاتی و کاذب است. حتی آزادی دموکراتیک بسیار گسترده‌تر از آزادیهای لیبرالی است و حق بیان در آزادی دموکراتیک محفوظ است و بطور قطع برخلاف لیبرالیسم، در دموکراسی، بیان فرد، بخاطر عدم اعتقاد به آزادی منفی، مخرب نیست. در لیبرالیسم فرد چون عادت داده شده که تنها به مالکیت‌ها، اختیارات و حاکمیت‌های خود توجه کند و حقوق عمومی را مدنظر قرار ندهد، بیان به اصطلاح آزادانه او مخرب است و به حساسیت‌های عمومی توجه نمی‌کند. پس اگر بخوبی توجه کنیم، دموکراسی به بیان آزادانه فرد نظم طبیعی و صحیح‌تر می‌بخشد. حدود مرزهای آزادی فردی را معقول می‌گرداند. اصول آزادی

دموکراتیک و سوسیالیستی همدیگر را تغذیه می‌کنند. مبانی سوسیالیستی بنا به احترام به حقوق عمومی اجازه نمی‌دهد که گروهی خاص بر روند تصمیم‌گیری‌های دموکراتیک سیطره دلبخواه و منفعت‌طلبانه داشته باشند. سوسیالیسم برابرهای آزادیخواهانه را ارتقاء می‌بخشد، اما تساوی مطلق حق مالکیت را هم بصورت دگماتیک مبنا قرار نمی‌دهد و به رفع نیازها توجه تام دارد. این رویکرد، اقشار لیبرال سهم در تصمیم‌گیری‌های دموکراتیک را مهار می‌کند و از زیاده‌خواهی‌ها جلوگیری می‌نماید. آزادی تنها در این هنگامه است که نفسی نوین می‌ستاند. در لیبرالیسم نوعی رقابت ناسالم با هدف حذف دیگری از دایره حقوق جریان دارد. این نوع رقابت در تشکل‌های ناهمگون دموکراتیک جامعه چنانچه اصول دموکراسی نیرومند نباشد، تاحدی امکان بروز دارد، اما سوسیالیسم رقابت را کلاً حذف و همگرایی و تعاون را جایگزین آن قرار می‌دهد که برخی آن را رقابت سالم می‌نامند. اینگونه، آزادیهای فردی از تابوشدگی نجات می‌یابد. تا وقتی که این فرایند سوسیالیستی برقرار باشد، آزادی همچنان هست و جریان دارد، اما وقتی منع شد، از همین جاست که فرایند آزادیخواهی به دلیل نفی آزادی از سوی سلطه، شروع می‌شود. صنعت‌گرایی و لیبرالیسم مدرنیته سرمایه‌داری امروزه این روند را متلاشی ساخته است. در جریان فرایند آزادیخواهی و مبارزات آن، دیگر این ایدئولوژی است که زیربنا می‌باشد نه اقتصاد و مارکس در این زمینه دچار اشتباه شد. زیرا تولید به دست پرولتر و حاکمیت اقتصادی او بر روند و نتایج آن را تنها راهکار حل بحران سرمایه‌داری قرار داد. لذا کاری کرد که پرولتر بیشتر به امر تولید و مالکیت خود در برابر بورژوا فکر کند و ذهنیت را در درجه دوم اهمیت قرار دهد. مارکس، امتیازخواهی طبقاتی را تشدید کرد و طبقه پرولتر را برجسته‌تر از همه طبقات ساخت و در واقع برخلاف دستورالعمل خود برای سوسیالیسم، رقابت حذفی را ناخودآگاه رواج داد. بازار را میانجی‌گر قرار داد و گفت تولید و بازار، پرولتر را آزاد می‌سازند و جامعه را مرفه. البته در اینکه بازار بورژوازی را از میان می‌برد، شکی نیست و امری مثبت است.

آزادی سوسیالیستی چنان است که می‌توان آزادیهای فردی و دموکراتیک را در آن گنجانند، اما نمی‌توان به آزادیهای لیبرالی که با آزادی طبیعی فردی تفاوت فاحش دارد، جای داد. شاید دموکراسی به برابری توجه کند، اما سوسیالیسم گذشته از برابری به نوع دوستی هم نظر دارد و تفاوت سوسیالیسم علمی عبدالله اوچالان با دیگر اندیشه‌ها این است که دموکراسی را هم به توجه به نوع دوستی و اخلاق عادت می‌دهد. لذا پیوند مستحکمی میان آن دو برقرار می‌کند.

آزمون اوچالان در باب آزادی

اوچالان تمامی اندیشه‌های خود را در قالب دفاعیات قوی خود در باب آزادی طرح کرده است. مهمترین اثر ایشان مانیفست «آزمونی در باب جامعه‌شناسی آزادی» است. در این کتاب به طرح مسایل اساسی و پایه‌ای جامعه که دوازه مسئله است، پرداخته شده. اوچالان معتقد است که پارادایم کلاسیک توان حل ریشه‌ای این مسایل جامعه انسانی را ندارد و چه بسا خود به بزرگترین مانع بر سر راه آزادی مبدل شده است. مدرنیته سرمایه‌داری را عامل اصلی بحران‌زایی در اجتماعات عنوان کرده و گرایش لیبرالیسم را حوزه آنها می‌داند. معتقد است که اراهه راه‌حلی نوین در قالب مدرنیته دموکراتیک راهکار حقیقی است و آن را گامی در راه آزادی عنوان می‌کند که هر گام «آزمونی در باب آزادی» است. اوچالان تأکید می‌کند که تمامی نیروهای سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک در قالب احزاب، سازمان‌ها و مدیریت‌های محلی، منطقه‌ای و کشوری باید برای حل هر دوازه مسئله اجتماعی بکوشند تا بتوانند راه حصول آزادی را هموار سازند. آن دوازه مسئله چنین است: ۱- مسئله قدرت و دولت. ۲- جامعه و مسئله اخلاق و سیاست. ۳- مسائل ذهنیتی جامعه. ۴- مسائل اقتصادی جامعه. ۵- جامعه و مسئله صنعت‌گرایی. ۶- مسائل اکولوژیکی جامعه. ۷- مسئله جنسیت‌گرایی اجتماعی؛ خانواده، زن و جمعیت. ۸- جامعه و مسئله شهرنشینی. ۹- جامعه و مسئله طبقه و بروکراسی. ۱۰- مسائل آموزشی

بهداشتی جامعه. ۱۱- جامعه و مسئله ملتاریسم (ارتش سالاری). ۱۲- جامعه و مسئله صلح و دموکراسی.

تمامی این مسایل نشأت گرفته از ذهنیت انسانی می‌باشد که تاکنون با متدهای (روش) اشتباه از سطح بحران به کائوس سوق داده شده‌اند. اتخاذ روش صحیح برای حل مسایل و نواقص ذهنیتی که در حد انقلاب است، تضمین‌کننده آزادی است. او جالان سه روش بنیادین را در طول تاریخ جوامع برشمرده که شامل: میتولوژی، دین و پوزیتیویسم است. این سه، بخاطر اتخاذ روش‌های ناسالم، دچار شکست شده‌اند. اگر چه برخی از نظام‌ها نیاتی پاک هم داشته‌اند. آزادیهای سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک مدام در آن سه روش بیماری‌زا شده‌اند. زیرا میزان نسبی گرای - مطلق‌گرایی، سلطه - مدیریت، تئوری - عمل و نظم عمومی اجتماعی آنها تعیین‌کننده بوده است. از دوران برده‌داری تا معاصر، تمامی نظامها ادعای ارائه راه وصول به آزادی داشته‌اند و تمدن را ظهور بخشیده‌اند، اما مبارزات فرهنگی - سیاسی - ایدئولوژیک بردگان، انقلابیون، زحمتکشان، پیامبران و فیلسوفان همه بعنوان قطب مخالف تمدن رسمی، نمایندگی خط واقعی آزادیخواهی را برعهده داشته‌اند و در معاصر، مدرنیته سرمایه‌داری کمر به نابودی تمامی آنها بست. امروزه سرمشق تمامی مبارزات، مبارزه علیه مدرنیته سرمایه‌داری و احیای تمدن دموکراتیک است. او جالان این شیوه از تمدن را سرلوحه آزادیخواهی می‌داند.

آزادی از نظر او جالان چگونه است؟ ایشان جستجوی ژرف و دست‌نیافتنی در جوامع انسانی را ناقص می‌داند. در خود کیهان به دنبال آن می‌گردد و به آن ربط می‌دهد. تغیر آزادانه ماده به انرژی را اولین نفس آزادیخواهی کیهانی می‌داند و می‌گوید انرژی به معنای آزادی است. تأکید می‌کند که انسان هم باید به مثابه یک ذره انرژی توان آزادی و رهایی بیابد. به ذرات انرژی که کوانتاها هستند، بارمعنایی آزادیخواهی می‌بخشد. هر ذره آزاد شده، پرنده‌ای است که تازه از بند قفس گریخته است. همانگونه که غایت حرکت یا جنبش کوانتومیک آزادی و سرزندگی کیهان است، انسان هم باید به مثابه ذرات جامعه ایستا و راکد نباشد و جنبش و مبارزه داشته باشد. اینگونه، انسان هم صبغ‌های

کیهانی می‌یابد و در زمینه آزادی با آن درمی‌آمیزد. اوجالان با این توصیف‌ها به ما می‌گوید انسان که جزیی از این کیهان سیال و خروشان است، چگونه باید ساکن و مرگ‌زده شود؟! در هر حرکت، نفس آزادی هست. اوجالان حوزه آزادی را به تمامی اشیاء و حیوانات هم گسترش می‌دهد. تقلیل دادن این حوزه به انسان را خودپرستی عنوان می‌کند. لذا غایت ذره ذره اتم‌های کیهان، پرندگان و حیوانات را هم آزادی می‌داند. این مبحث را در بخش ذهنیت انسانی و اکولوژی پیش می‌کشد و مصرانه می‌گوید که ذهنیت خودپرست انسانی موجب ظهور نظام‌هایی شد که غیر از انسان تمامی ذرات هستی و موجودات ابزار قابل دخل و تصرف تصور شدند و جوامعی در بستر تمدن بشری به وجود آمدند که نفی آزادی بوده و هستند. «مفهوم آزادی» نزد اوجالان وسعتی به فراخنای کیهان دارد. گذشته از ذرات و موجودات، الوان و اصوات را سبب اندیشیدن به آزادی تعریف می‌کند. تمامی این تعاریف را مقدمه طرح «پرسیمان آزادی اجتماعی» قرار می‌دهد. زیرا انسان با شیوه و نوع اندیشیدنش به کیهان و موجودات آن است که ذهنیتش شکل می‌گیرد و روش‌های حرکت را برمی‌گزیند. هر روش اشتباه فجایع تاریخی به بار آورده است.

اوجالان با اصرار می‌گوید جامعه پدیده‌ای است که توان هوشمندی آن از خود انسان بیشتر و فراتر است، جمع کل هوش‌هاست. هوش اجتماعی، پیشرفته‌ترین بوده و قوی‌ترین هستند آزادیخواه است، می‌تواند همه چیز را بسازد و یا کاملاً نابود کند. جامعه را «حوزه متمرکز هوش» می‌داند که کاملاً نسبت به آزادی حساس است. لذا اوجالان جامعه‌ای را آزاد می‌داند که سه مقوله «هوش، فرهنگ و نیروی عقلانی» را افزایش داده است. می‌گوید جامعه‌ای که خود را از این سه محروم نماید، برده است. پس بررسی این مسئله که روش‌های میتولوژی، دین و پوزیتیویسم تا چه اندازه جامعه را از رسیدن به این سطح بازداشته‌اند، امری حیاتی است. تحت‌الشعاع قرارداد هوش، فرهنگ و نیروی عقلانی انسان‌ها به تابوها در میتولوژی، به ولایت‌مداری و احکام شریعت در ادیان و نظام‌های سلطه در پوزیتیویسم، همانا بی‌اراده ساختن رهرو آزادی، یعنی انسان است. در این سه

روش، نظام‌های حاکم حتی آرزوهای خدا—شاهان، پیامبران و روشنفکران را هم قربانی فزونی خواهی خود کرده‌اند. احیای آرزوهای الهه‌ها بجای شاهان مستبد دوران میتولوژی، سنت‌های پیامبران بجای والیان امر (ولایت فقیه) دینی امروزی و روشنفکران حقیقی بجای ثئوریسین‌های مدرنیته سرمایه‌داری، بزرگترین وظیفه آزادیخواهی است.

از جمله مقولات مهمی که اوجالان به آن توجه دارد، مسئله تمایز میان «من با دیگری» یا «ما و دیگران» است. این، خصلت جامعه طبقاتی است که حقوق را طبقه‌بندی کرده و هر طبقه‌ای را از برخی از حقوق برخوردار می‌گرداند. اوجالان می‌گوید باید تمامی انسان‌ها برابر بوده و از آزادی سهم برابر داشته باشند. این قانون شامل هم فرد است هم جمع و ملت‌ها. برابری حقوقی در زمینه‌های معنوی امری است واضح، اما تساوی در مالکیت‌های مادی، نباید مشکل‌ساز شود. تساوی مطلق در حق مالکیت از نظر اوجالان خصلت کیهان نیست. زیرا کیهان از تفاوت‌مندی‌ها تشکیل شده و چون پدیده حقوق رسمی به حوزه دولت — ملت تعلق دارد و سیر طبقاتی شدن و تغییر پایگاه طبقاتی در آن سریع است، به این تفاوت‌مندیها توجه ندارد. لذا اوجالان مبنای صحیح آزادی را در این زمینه چنان بیان می‌کند که باید بجای توجه به تساوی در سهم‌های مادی — مالکیت، به رفع نیازهای انسانی توجه شود. این تفاوت در سهم مادی نیست که نفی آزادی است، بلکه: ۱- عدم رفع نیازها. ۲- نابرابری در حقوق معنوی است. در زمینه مادی می‌توان مقدار حق برخورداری از پول را بنا به نیازها تعیین کرد، اما در حوزه معنوی نمی‌توان میزان دموکراسی برای مثلا دو گروه را بصورت کمی مشخص ساخت. دموکراسی برای همه حقی برابر است.

اوجالان نظام تمدن مرکزی را بر پایه مسئله آزادی، سه‌لایه عنوان می‌کند که بردگی را ترویج می‌دهد و منظور ایشان، سلسله مراتب هرمی است که در رأس آن بردگی ایدئولوژیک، در طبقه میانی بردگی سیاسی و در طبقه زیرین هم بردگی اجتماعی - اقتصادی است. پنج هزار سال است این مدل تغییر نیافته است. در یک روی سکه این مدل پیشرفت‌های کاذب و در روی دیگر آن هم فقر و بیکاری و بهره‌کشی از مردم، دیده

می‌شود. اوجالان در تبیین مفهوم آزادی، نظام‌های تمدنی - مدیریتی را که در طول تاریخ بوجود آمده و تا به امروز استمرار یافته‌اند، مدنظر قرار می‌دهد و رابطه سلطه و قدرت را بزرگترین عامل نفی آزادی عنوان می‌نماید. همانطور که هوش اجتماعی را بزرگترین نعمت برای جوامع بشری برمی‌شمارد، هوش گروهی تمدنی را که امروزه اصطلاحاً «الیگارشی» نامیده می‌شود، مخرب‌ترین عامل علیه مفهوم و پروسه آزادی می‌داند. لذا در شرح معنی آزادی، دو مقوله «تاریخ و نظام تمدنی» مهم‌ترین عامل هستند و تمامی مانیفست خود را صرف تلاش برای احیای صحیح هوش عمومی در برابر هوش سلطه یعنی دولت، کرده که توسط گروه‌های خاص اداره می‌گردد. اوجالان سربر آوردن هیولای گونه «دستگاه‌های سرمایه و قدرت» را جدی‌ترین عامل نفی آزادی می‌داند. سرشت چنین نظامی را دو گانه عنوان می‌کند که عامل بحرانی شدن مسئله آزادی شده است. آزادی کاذب و بردگی نوین دو روی سکه مدرنیته سرمایه‌داری هستند. در واقع سرمایه‌داری بدون ارایه آزادیهای کاذب و دروغین نمی‌تواند موجودیت خود و نظام بردگیش را مشروع جلوه داده و رنگ و لعاب بخشد. این دوگانگی چهره نظام‌های سلطه که امروزه در دولت - ملت‌ها در قالب مبانی «قانون و حقوق» رسمیت یافته، مسئله آزادی را بیش از دیگر ادوار تاریخ بغرنج ساخته است. طوری که فرد در گیرودار این دو چهرگی مسایل و معناها، قدرت تشخیص صحیح را از کف می‌دهد. هیچ نظامی به اندازه لیبرالیسم نتوانسته مرزهای میان آزادی و بردگی را درهم ریخته و آب را گل آلود کند.

اوجالان «شعور و پول» را رویاروی هم قرار می‌دهد و پول را مشابه ذره ماده‌ی ضدانرژی و شعور را با آزادی برابر می‌داند. این دو عامل مادی و معنوی در طی طریق آزادی تعیین‌کننده هستند. لذا، حاکمیت مطلق یک فرد، یک فکر و یک ملت و یک نگرش صرف بر مجموع دیگرها را رد و در تعریف آزادی «تکاثر، تنوع‌یابی و متفاوت‌شدگی» را اصل صحیح می‌داند. زیرا این سه اگر وجود داشته باشند، یک نظام و مدیریت را در جامعه خصلت آزادی می‌بخشند. نظام‌های سیاسی و مدل‌های مالکیتی و حقوقی را باید با توجه به بود و نبود این سه عامل، از نظر میزان آزادیخواهی سنجید.

اوجالان این سه عامل را موجبات انتخاب هوشمندانه تلقی می‌کند که در بطن کیهان و هستی وجود دارند و هوش جمعی را مبنا قرار می‌دهند. نظر اوجالان به این است که همیشه تکثر و هوش جمعی که خصلت دموکراسی هم هستند، از تک‌روی افراد سلطه‌جو و تمامیت‌خواه در جوامع جلوگیری می‌کنند و تداعی‌گر آزادی هستند. اینگونه، چهره نظام‌های دیکتاتوری، مونارشیک، تک‌محور، تمامیت‌خواه و سلطه‌طلب را افشا می‌نماید. چرا اوجالان «انسان را چکیده تاریخ جهان‌شمول» یعنی موجوی که کل هستی‌های تاریخی - کیهانی را یکجا در وجود خویش دارد، تلقی می‌نماید؟ زیرا می‌خواهد گوشزد کند که نظام‌های جوامع، مدیریت‌های آنها و برابری‌های حقوقی آنها باید مطابق این اصول حقیقی کیهان - انسان طرح‌ریزی شوند نه مطابق خواسته‌های افراد و گروه‌های انحصارطلب. مادام که انسان اندوخته‌ای از تمامی هوش‌های کیهانی بصورت یکجا است و تا این اندازه موجودی شایسته می‌باشد، آیا بایسته است یک فرد بعنوان دیکتاتور و یا رئیس‌جمهور بر او حکمرانی مطلق ظالمانه برقرار و آزادی‌هایش را نفی کند؟! هوش نیرویی است که انسان با استفاده از آن، خود و جامعه‌اش را می‌سازد. تنها هدف هوش هم حصول آزادی است. هوش کیهانی، مجموعه‌ای فراتر از حکمرانی یک فرد مقتدر است. یک دیکتاتور و ظالم هیچگاه توان استفاده یکجا از این مقدار هوش را ندارد. پس حس دیکتاتوری و حکم‌فرمایی، در انسان تا این حد کاذب و توهمی است. هوش غایت به آزادی است. تنها تشکلی همچو جامعه استعداد و توان استفاده از آن همه موهبت هوشی را دارد. رفتار انسانها و ملت‌ها مطابق این اصل کیهانی هم تعیین‌کننده میزان آزادیخواهی است. دموکراسی هم چون به هوش جمعی (کل مردم) بجای هوش فردی (دیکتاتور - ظالم) نظر دارد، بی‌نهایت باارزش است. درحالی که تصمیم‌گیریهای فردی هم جایگاهی والاتر از آنچه لیبرالیسم ارایه داده، می‌بخشد. لیبرالیسم برای هوش فردی و الیگارشیک ارزش قایل است، نه جامعه و این، نقض قانون آزادی در کیهان است. کل خواسته‌های فردی در انبوه همان هوش جمعی پربرتر می‌گردد و تحقق می‌یابد. به همین خاطر زندگی

اجتماعی و کلکتیو یک موهبت است و اجتماعاتی که از لیبرالیسم فاصله بگیرند، آزادترند.

همین هوش جمعی، عامل اساسی برای برقراری رابطه میان سیاست و آزادی است. این سیاست است که باید مطابق این نوع هوش، یعنی جمعی — اجتماعی خود را تنظیم و طرحریزی کند. از نظر او جالان، حال که «اجتماع و جمعیت» این همه نیرومند بوده و اهمیت دارند، پس باید سیاست اجتماعی و دموکراتیک بر سیاست کاذب لیبرالی ترجیح داده شود. در راستای آزادی همه چیز اجتماع از حوزه سیاسی شروع می شود. این سیاست است که به نظام مدیریت هويت می بخشد و مشخص می کند که در عرصه های اجتماعی، اقتصادی، فکری، هنری و غیره چگونه عمل کرد که مسلماً نوع ذهنیت و شیوه عمل در تمامی این عرصه ها است که به ما نشان می دهد گامی که بسوی آزادی برمی داریم صحیح است یا غلط. ما برای حصول آزادی، پارادایم وضع می کنیم و سیاست اولویت اساسی در چارچوب عملکردهای ایدئولوژیک آن دارد. به همین خاطر او جالان سیاست را هنر توصیف می کند. می گوید هر جامعه ای که از سیاست اجتماعی در قطب مخالف سیاست لیبرالی برخوردار نباشد، از آزادی محروم است.

عدم توسعه سیاسی عدم شناخت است. زیرا پای «هویت و وجدان جمعی» در میان است. پس به فکر وجدان خود باشید. این است که او جالان میان سیاست قدرت گرایانه و دولتی و سیاست اجتماعی — دموکراتیک تفاوت بسیاری قایل است. دولت را مساوی با بی سیاستی می داند و تأکید می کند که طلب آزادی بدون سیاست اجتماعی ناممکن است. حتی لیبرالها متوجه نقش مخرب و مانع ساز دولت شده اند. او جالان چون می گوید باید به وجدان خود توجه کرد، برای دوری سیاست از تباهی، اخلاق را بعنوان امر تعیین کننده در رابطه سیاست و آزادی که همانا حوزه ای دیگر از آزادی است، مهم قلمداد می کند. اخلاق برای فرد، توجه به منافع جمعی است نه معیارهای مبهم کلاسیک.

او جالان به دموکراسی هم بعنوان عاملی دیگر توجه زیادی می کند. وقتی روابط میان آزادی و دموکراسی را تحلیل و تعریف می نماید، سیاست اجتماعی را هم به آنها پیوند

می‌دهد. آن نوع سیاست را سیاست دموکراتیک می‌داند که بیش از دیگر انواع توان رساندن کل اندیشه‌ها و جوامع انسانی متکثر و متنوع به آزادی را دارد، حتی اگر اندیشه‌ها متفاوت باشند. لذا جامعه‌ای هر اندازه سیاسی شود، آزاد شده است. از نظر اوجالان سیاست، تنظیم‌کننده برابری‌ها و آزادیخواهی‌ها است. گاهی باید از آزادی به نفع تساوی تام کم کرد و گاهی هم از تساوی تام برای رسیدن به آزادی دست برداشت. گاهی آزادی و تساوی کامل بصورت توأمان حاصل می‌شوند. توجه به تفاوت‌ها در تقسیم حقوق بصورت تساوی، مسئله تساوی مطلق و تام را حل می‌کند و رفع نیازمندی اولویت می‌یابد. این، صحیح‌ترین روش آزادی است. اوجالان همچنین علیه نوع آزادی منفی طغیان می‌کند و ترویج آن را بزرگترین ضرر و خسارت به حوزه کلکتیویسم جامعه می‌داند. لذا جامعه لیبرالی را که آزادی منفی را تبلیغ می‌کند، جامعه متمیزه می‌نامد، چون کوچک گردانده شده تا توان مقابله با دستگاه‌های قدرت و سرمایه را نداشته باشد. «هر جامعه تا حد یک فرد لیبرال سقوط داده و متمیزه شده است». باید توجه داشت که روش‌های کلکتیویستی از نوع فرعون‌ی و رئال‌سوسیالیستی خود در حد روش‌های لیبرالیستی نابودگرند.

نوع آزادی

فرمول دیالکتیک چگونگی رفتن بسوی آزادی و حقیقت را تعیین می‌کند. اگر در فرمول مورد نظر ما رابطه تز، آنتی‌تز و سنتز درست توصیف شود، اما در روش عمل، اشتباه روی دهد، نتیجه شکستی از نوع هگلی خواهد بود که کل فلسفه و روش او ضدیت با فرمول دیالکتیکش بود. دیالکتیک، سه قاعده و شرط بنیادین دارد که تاکنون نقض شده: ۱- در کنار هم قرار گرفتن اضداد و وحدت آنها، از بین برنده نیست و نباید اینگونه تصور شود. ۲- هیچ تغییری بدون اضداد ممکن نمی‌گردد. ۳- هیچ تغیر و خلق هیچ هستی‌ای آنی و بدون تز به وجود نمی‌آید. به عبارت دیگر دیالکتیک آفرینش هستی صرفاً از دو مرحله آنتی‌تز و سنتز تشکیل نمی‌شود، زیرا هستی از نیستی به وجود نمی‌آید.

همچنانکه در ادیان می‌بینیم، مسئله ابدی و ازلی به این معناست که بدون اینکه هستی‌ای قبلی بعنوان زمینه وجود داشته باشد (یعنی تز) اندیشه خلق جهان به میان آمده (یعنی آنتی‌تز) و لذا این اندیشه که همان خالق است، هستی را آفریده (یعنی سنتز).

آزادی و روش مطلوب، به سالم بودن ذهنیت مطابق تفسیر فوق بستگی دارد. هراندازه از تفسیر فوق گسست یابیم، آب حقیقت و آزادی را گل آلود کرده و می‌کنیم. از ابتدای تاریخ تمدن انسانی گرفته تا کنون، در جوامع، مسئله انسان، روابط او و برخوردهایش با خود و محیطش، بگونه‌ای متضاد با فرمول فوق طرح شده و ذهنیت چنان بوده که وجود «من»، مستلزم نابودی «دیگری» است. لذا تمامی تبعیض‌ها و تمایزات طبقاتی و جنگ‌ها ریشه در روش حقیقت‌جویی و آزادخواهی ضددیالکتیک دارند. به عبارتی مدام در چگونگی رسیدن به آزادی و حقیقت، اختلال و عارضه ایجاد کرده‌اند. مدام نقصی وجود دارد که گاهی چنان تورم می‌یابد که سرطانی می‌شود و در چنین وضعیتی اجتماعی، بحث از آزادی و حقیقت مشکل و ناشدنی است. لذا چندان هم عجیب به نظر نمی‌رسد که حقیقت انکار می‌شود. ذهنیت ناچار به تبعیت از قواعد دیالکتیک است، اگر نه قوام و دوام جامعه ممکن نیست. چرخه تغیر را اشتباه می‌چرخانند. تاکنون جوامع در استفاده از قاعده دیالکتیک، خلل ایجاد نموده‌اند که این خلل به صورت «خصومت» میان پدیده‌ها بروز می‌نماید؛ حال ممکن است که دو طرف قضیه انسان و انسان باشند و یا انسان و اشیاء و یا اشیاء و اشیاء. می‌دانیم که ذهنیت استفاده از انرژی اتمی می‌تواند با خلل بمب اتمی هم انسان و اجتماع و هم طبیعت را از بین ببرد. گویی تمامی انواع خصومت‌های تمدن هزاران ساله بشری به یکجا در یک بمب هسته‌ای جمع شده و آزادی را تهدید می‌کند. این وضعیت مخاطره‌آمیز اجتماعات چنان کرده که امیدوی در میان نماند و در نتیجه خود آزادی و حقیقت پوچ و بیهوده تفسیر شود. بنیان‌های روانکاوای این تفسیرات در ذهنیت بشری تمدن نهفته است.

بدون توجه به قاعده دیالکتیک، بحث از هرگونه آزادی دینی، اجتماعی، انسانی، اکولوژیک و کیهانی بیهوده است. هیچ کالا و فکری را نمی‌توان به نام «آزادی» به بازار

اجتماعات عرضه کرد، اگر هم عرضه شود، نوعی تقلبی کوتاه مدت خواهد بود. آزادی چیزیست که هست، اما در دنیای امروزه مشکل اساسی این است که آزادی گروهی و برخی به قیمت بردگی گروه و افراد دیگر حصول می شود. این روش های آزادیخواهی است که با معضل مواجه می باشد نه اینکه آزادی وجود ندارد. بدون اصطلاح و شیوه حیات آزاد، ممکن نیست که اصطلاحات و مفاهیم ستم، استثمار و بردگی وجود داشته باشند. طبیعت هیچ گاه انسان را استثمار نمی کند، این انسان است که این مفاهیم را آفریده است. در صورتی می توانیم بگوئیم: همه چیز بی نظم، بی منطق، بی ماهیت، پوچ، مادی، غیرعقلانه و ... است که در کیهان و حیات مقابل آنها یعنی نظم، منطق، ماهیت، معنا، انرژی و فکر، خرد و غیره وجود داشته باشد. بدون آزادی، بردگی غیرممکن و بدون بردگی هم آزادی معنایی ندارد. معضل اساسی آزادی این است که برخی اندیشه های استثمار و برخی ذهنیت های افسارگسیخته، در قالب گروه و فرد، وقتی که در صدد برمی آیند از زیر بار آن همه ستم و استثمار پنج هزار ساله شانه خالی کنند، آزادی را چنان تعریف می کنند که در قید هیچ چیزی نباشد، یعنی فرد، هر نظمی دلش بخواهد، هر منطقی دوست ندارد، هر ماهیتی میل داشته باشد، هر گفته ای خوشش بیاید، هر راهی که آسان باشد و خلاصه هر طرز تفکر و ذهنیتی که خود بخواهد، داشته باشد. چنین آزادی ای در هستی و کیهان اصلا وجود ندارد، طوری که آن همه خصوصیت را یکجا داشته باشد و در کنار دیگر پدیده ها در آرامش و بی مبالاتی به حیات خود ادامه دهد. اگر ادعایی پوچ وجود داشته باشد، همین خواهد بود. وقتی که پدیده ای در کنار پدیده ای، شیء در کنار شیء و انسانی در کنار انسانی دیگر قرار گرفت، تمامی مناسبات فوق با انتخابی ظریف و محتاطانه روبرو می گردد. زیرا دیگر انتخاب به سادگی سادلوحانه فوق نیست. باید هزارویک مانع و تعارض را پشت سر گذراند، تا تصمیمی گرفته شود. نمی توان با بی تفاوتی و بی مبالاتی نسبت به همه چیز و همه کس دلبخواهانه عمل نمود. چنان زندگی ای، صرفا تبلیغی لیبرالی است، آن مدل آزادی ای که هیاهوی آزادی و فرد را براه انداخته، از بنیادی ترین دروغ ها و فریب های جهان انسانی است. لیبرالیسم تنها می تواند

یک نوع آزادی را به یک فرد هدیه کند، آن هم بردگی «دیگری» به نفع آن فرد است. چه بسا آن فردی که همچو بادکنک هوایی دروغین در او دمیده‌اند، برای دستیابی به آن نوع آزادی باید بسیار جان بکند و بدود تا یکی برده شود و او به اصطلاح آزاد. آزادی‌ای که با افسار گسیختگی فکری— عقیدتی و بر بنیان دویدن به دنبال سرمایه و قدرت، کسب گردد، چند صباحی بیشتر دوام نمی‌آورد و همچو حبابی بر بالای سر می‌ترکد. لیبرالیسم، کالای «آزادی و فرد» را چنان تبلیغ می‌کند که انگار در یک «کن فیکن» حصول می‌شود. آزادی به معنای بی‌قید و شرطی حیات نیست. اگر فرد به تنهایی در یک جنگل و بیابان به دور از انسان‌های دیگر زندگی کند، دیگر مسئله‌ای به نام آزادی برایش اهمیت و معنایی ندارد، اما همینکه فردی در کنار فرد و افراد دیگر قرار گرفت، آنگاه پروسه آزادی شروع شده است و آن فرد مجبور است که آزادی‌ها، تفکرات، روش‌ها، امیال و آرزوها، حقوق و نیازهای فرد دیگر را نیز هنگام انتخاب نوع حیات خود، لحاظ کند، اگر نه حیات مدام با خطر بحران و کائوس روبرو می‌شود و این، خاص انسان است که عواقب خطر ساز آن به محیط‌زیست و موجودات دیگر نیز سرایت کرده و زیانبار می‌گردد. پس معضل آزادی، معضلی کیهانی است که در صورت انتخاب‌های شایسته انسان، کل هستنده‌های کیهانی محفوظ و سودمند می‌شوند و در صورت انتخاب غلط، زیان‌مند.

اساساً خصلت آزادی و طعم و معنای آن در این است که مدام بر سر راه آن مانع و ضدیتی وجود داشته باشد، اما مانع و ضدیت بدین معنا نیست که وجود آزادی را ناممکن می‌سازد. اگر همیشه و هر گاه مانعی وجود داشته باشد، راهی برای گریز و دورزدن آن هم وجود دارد؛ کیهان، این عدالت و مساوات را در درون خود نهفته دارد. مشکل اساسی این نیست که بر سر راه آزادی مانع وجود دارد، مشکل نقص در روش پیمودن راه و برطرف‌سازی مانع است نه خود مانع. آزادی در صورتی بدست می‌آید که فرد با مانع به دشمنی برخورد نکند و انکار گرا نباشد، اگر چه مانع مورد نظر خطر سازترین مانع‌ها باشد. برای عمل و تلاش آزادی، ذهنیت و عقلیت مطلوب لازم است؛ لذا جنگ و لاقیدی یک روش جزیبی هستند نه همه روش‌ها. اینکه فردی روش لاقیدی را در آزادیخواهی خود

برمی‌گزینند، نهایت آزادی در انتخاب روش در کیهان است، اما مسئله اساسی انسان و اجتماع است که باید به اجبار از جانب آن فرد ملاحظه شود. در نوع حیات انسانی هر منی به دیگری وابسته است، خود را در دیگری بازمی‌یابد، حتی اگر دیگری فردی دشمن باشد. کماکان فرد دشمن را نیز می‌توان در راه آزادی به گام برداشتن واداشت که این هنر، نیازمند روش خاص است که به مسئله سیاست و حوزه آن مربوط می‌شود. سیاست، هنر مدیریت و پیشبرد روش، همزمان با رویارویی دشمن و ضدخود است. نهایت مراتب سیاست، تبدیل دشمن به دوست است که البته از مشکل‌ترین هنرهاست. اساسا این هنر هنری کوانتومی است. وقتی می‌گوییم تبدیل کردن دشمن به دوست، بی‌درنگ «دموکراسی» و روش‌های خاص آن به ذهن‌خطور می‌کند و چه بسا پی می‌بریم که این، یکی از مبداهای دموکراسی است. کار انسان، تنها مقابله با دشمن نیست، بلکه اصلاح آن هم هست، باید تحملش نمود و اصلاح دشمن، تحمل کردنش و انکار نکردن مطلق او، سه اصل از اصول دموکراسی می‌باشد. تنها در این صورت است که دموکراسی می‌تواند با امر آزادی معنا بیابد، اگر نه هیچ هنری جز جنگ در آن نیست. جنگ یعنی نداشتن هنر تبدیل دشمن به دوست و سر خود را بدرد نیاوردن. امروزه می‌بینیم که عکس این، سیستم‌های قدرت‌طلب، چنان موجی از انزجار و دشمنی میان افراد عضو جامعه ایجاد کرده‌اند که خود نیز دیگر یارای بازداشتن و مهار آن را ندارند. به نیرویی نیاز است که توان آن را داشته باشد. این آخرین وضعیت جامعه فلاکت‌زده لیبرالیسم است که زندگی‌ای سراب‌گونه را تبلیغ می‌کند.

آزادی‌ای که از دو گانه «برده‌ساز-برده»، صرفا برده را در امر آزادبخواهی مشارکت دهد، ناقص است؛ به این معنی است که نیمی از افراد را به حال خود رها نموده است. اگر سلول‌های سرطانی مهار و اصلاح نشوند، بیشتر تکثیر می‌یابند. باید در نظر داشت که در فرایند مهار، جنگ آخرین راه‌حل است، اما جنگ را نباید فراتر از حوزه‌های دفاع مشروع پرتنش ساخت، فراتر از آن، ترور و قتل‌عام است که در جامعه نیازی جبری به آن نیست. جنگ اگرچه تحمیلی باشد، اما روش‌ها و شیوه‌های آن جبری نیست. امروزه پسندیدن

لیبرالیسم از جانب فرد، به مثابه این است که یک گوسفند گروه گرگ‌ها را گوسفند بیندارد و بر این ادعای خود هم پافشاری بی‌شرمانه کند. شرط آزادی فردی این نیست که متفاوت از دیگران عمل کنی، اگر چه بدانی که برای دیگران ضرر دارد، شرط آزادی، پایمال نکردن حقوق فرد از جانب فرد مقابل است.

چالش در مسئله آزادی به آن حد رسیده که یک فرد فداکردن خود در راه مثلا آزادی یک ملت را آزادی حقیقی برمی‌شمرد و فرد لیبرال دیگری نیز در همان موضوع خیانت به ملت خود را آزادی حقیقی بشمارد. کدام ندا، آزادبخوانانه‌تر است، فرد سوسیالیست یا لیبرال که هوس‌های فردیش را متأثر از تبلیغات سیستم لیبرالیسم، حقیقی‌ترین آزادی می‌خواند! آن مثال نشستن چند نفر در یک قایق بسیار آموزنده است. یکی از چند نفر سوار بر قایق می‌خواهد با میخ کف قایق را سوراخ کند و دیگران از او ممانعت می‌کنند، اما او ادعا می‌کند که «اینجا جای من، حق من و میل و آزادی و اراده من است، شما را چه!» در صورتی که آن عمل سبب غرق همه می‌شود. این روایت، روایت وضعیت ذهنیت لیبرالی است.

آزادی انسان، برخلاف مدعاهای پوچ، بسته به وحشی بودن طبیعت نیست. در کیهان، تنها انسان می‌تواند آزادی‌های انسان را نقض نماید. لذا آزادی امری اجتماعی است و ملزوماتی که آن را ممکن می‌سازند هم پدیده‌ای اجتماعی می‌باشند. در رابطه میان دو فرد انسانی تنها دو مقوله «اخلاق» و «وجدان» حرف اول را می‌زنند. اخلاق مقوله‌ای است که روابط و پیوندهای میان انسان-انسان و انسان-طبیعت را سامان بخشیده و تعدیل می‌نماید. لذا امری ذاتی برای انسان است. طوری که اگر یک فرد به تنهایی زندگی کند، در برخورد با طبیعت و محیط خود به اخلاق نیاز دارد. اخلاق، وجدانی برخورد کردن است. بدون اخلاق نمی‌توان هیچ عملی را انسانی کرد. لیبرالیسم قواعد مذکور را برهم زده است، پدیده‌ای را که تنها در اجتماعیت انسان به دست می‌آید، می‌خواهد با فردگرایی مفرط حصول نماید. تاکنون تمامی فلسفه‌ها و ادیان شرقی بسیار به امر اخلاق اهمیت داده‌اند. اما امروزه سؤال اساسی این است که با کدام معیار؟ در یک موضوع ثابت چند

معیار متفاوت در هر جامعه‌ای وجود دارد. باید خاطر نشان ساخت که تنوع اخلاقیات و راهکارها، نقض اخلاقی نیست. مهم مسئله استثمار است. آنچه در حوزه سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی استثمار نامیده می‌شود، کاملاً مشخص است. دماغورژی دشمنان آن هم واضح می‌باشد. مبارزه برای آزادی به مبارزه در سه حوزه فوق احتیاج دارد که قصور در یکی، شکست در همه را بدنبال دارد. حوزه‌های ایدئولوژیک، سیاسی و اقتصادی در هم تنیده‌اند و تمامی فکر، علوم، ادبیات، هنر، مادیت و معنویت انسانی را در برمی‌گیرند. البته، پدیده اخلاق تمامی این حوزه‌ها را می‌پوشاند. نباید اخلاق را به حوزه تنگ باور و عقیده دینی محدود ساخت، زیرا این امر، محدودسازی پروسه آزادی است. آنچه طرف حساب «قدرت» است، اخلاق می‌باشد. دو گانه «اخلاق-قدرت» سلول بنیادین آزادی می‌باشند. حذف پدیده و کار و کنش سیاسی و سیاست در فرد، حذف ابزارهای رسیدن به آزادی است. مادامی که آزادی مقوله‌ای اجتماعی است، پس بدون سیاست، آزادی غیرممکن است. هر نوع برنامه و طرحی را نمی‌توان سیاست نامید و آنچه به حوزه قدرت تعلق دارد، یک طرح تاکتیکی-استراتژیک است نه یک کل سیاست. البته در حوزه سیاست دموکراتیک، بروکراتیسم مدیریتی محلی از اعراب ندارد. بروکراتیسم محل آزادی و اخلاق است. در واقع به چالش کشیدن سیاست و اخلاق است و در اصل رابطه اداره‌گرایانه حقوقی است در ضدیت با اخلاق. عامل عملی‌ساز سیاست و اخلاق، فرد و شهروند آزاد است، اما عامل اجراکننده بروکراتیسم، دولت و مأمور دولتی هستند. قانون هم صرفاً برای تحمیل اجرایی و مشروعیت این مناسبات بروکراتیکی وضع می‌شود. لیبرال‌ها که خود این تباهی‌ها را موجب شده‌اند، پی به مغل بودن دولت و بروکراتیسم در مقوله آزادی برده‌اند. سیاست دولتی، ضدسیاست اجتماعی است.

مشکل اساسی در جوامع و جمعیت‌ها وجود رأی‌ها و باورهای متفاوت و گاه نقیض هم می‌باشد. چگونه می‌توانیم در گیرودار چنین تفاوت‌ها و اختلافات پرشماری، تعادلی برقرار کنیم که هیچکدام از گروه‌ها و طرف‌ها حقوقشان ضایع نشود. در کنکاش برای یافتن بهترین راهبرد موفقیت‌آمیز، به یکی دیگر از ابزارها و اهرم‌های رسیدن به آزادی

می‌رسیم: دموکراسی. دموکراسی مجموعه قواعدی است که طرف‌ها طی آن به احترام متقابل یکدیگر تن دردهند. چون آزادی امری اجتماعی است و اجتماع هم بخاطر تنوعات زیادش، مملو از اختلافات فکری و سلیقه‌ای، بنابراین دموکراسی مهم‌ترین خمیرمایه ایجاد توازن و همزیستی است. دموکراسی، ستون برپاداشتن تاریخ تاکنون بوده. بدون آن، آزادی اجتماعی—انسانی متصور نمی‌شود. دموکراسی کارش ایجاد برابری و عدالت است، اما با لحاظ کردن تفاوت‌ها. دو نظم لیبرالی و سوسیالیستی تاکنون خوانشی حقوق‌محور از برابری داشته‌اند. آنها برابری را چنان تصور کرده‌اند که یک فرد هرچه داشته باشد، فرد دیگر هم باید آن را بی‌کم و کاست داشته باشد تا آزادی محقق گردد. در کیهان چنین آزادی‌ای بطور مطلق وجود ندارد. در امر مالکیت خللی نیست که دو فرد میزان مالی متساوی داشته باشند، اما جبر هم نیست که گاهی به لحاظ کمی تفاوت‌هایی هم داشته باشند. مسئله اساسی رفع نیاز است که به کمیت ربطی ندارد. دیگر مسئله برابری، تساوی و برادری چنان واضح گشته که اثبات گردیده که تنها دولت و مدیریت ستمکار است که مغل نخستین آزادی است. طبیعت و انسان می‌توانند بی‌نهایت و بسیار متنوع در قبال هم بخشنده باشند، اما این رابطه را دولت و قدرت برهم زده. دولت نابودکننده پدیده‌های ارزانی شده از جانب طبیعت و انسان یعنی: سیاست، اقتصاد، اخلاق، دموکراسی، اندیشه و غیره است. آزادی را نباید در چارچوب و ادعای برابری به سطح یک مالکیت اقتصادی صرف سقوط داد. نباید مقدار پول موجود، میزان آزادی را تعیین نماید.

گاهی وادار ساختن یک فرد به انجام رفتاری مشخص که هنجارمند بوده و به نفع همگان است، ضرورت آزادی می‌باشد. میل و هوس فردی نمی‌تواند معیار بنیادی تعیین رفتار آزادانه باشد. بهترین مثال در این مورد قتل عام «دیگری» است، زیرا میل به کشتن و لذت‌بردن از آن هم یک طلب شخصی است که در طول تاریخ بسیار روی داده و عمل نکردن بدان را با ادعایی پرهیاهو مغل آزادی دانسته‌اند. حتی صرف نظر از میلی که در صدد صرف یک وعده غذایی دلخواه است، نمی‌تواند مغل آزادی محسوب گردد. زیرا

آزادی امری چنان حقیر و رذل نیست. آنهایی که چنین مواردی مشابه را برای انسان نقض آزادی می‌دانند، هدفی جز تبلیغ گرایشات سودخواهی و قدرت‌طلبی خود ندارند. معیارهای آزادی مسایلی چون انجام رفتارهای شخص به میل خود، به هوس خود، به دلخواه خود و به عطش خود نیست. زیرا اثبات شده که در بسیاری موارد این رفتارها و خواسته‌ها محل آزادی خود و دیگران است و همیشه بسته به مورد، جزو آزادی محسوب نمی‌شوند. معیار آزادی تنها نفع فردی نیست، زیرا نفع جمعی ضروری‌تر است تا نفع فردی را محفوظ نماید، چه، در بسیاری موارد این منافع جمعی است که موجبات حفظ و ماندگاری منافع فردی را بجای می‌آورد و برعکس.

بحران روایت‌ها^۱

انکار روایت‌های بزرگ، مشروعیت خودها است: دیالکتیک روح، علم تفسیر برای رهایی، داعیه آزادی، حقیقت، شناخت، تاریخ کیهانی و بازی‌های زبانی از جمله روایت‌های بزرگند و علم، اخلاق، فلسفه، طبقات و فعالیت‌های اجتماعی را بازی زبانی می‌نامند.

بحران روایت‌ها در واقع بحران گفتمان‌ها و اندیشه‌های گسسته از هم و بیگانه از یکدیگر در پست‌مدرن است. عبارتی کشتن فلسفه است. در جهان پست‌مدرن، بود و نبود آزادی را به دوگانه «مدرن و پست‌مدرن» مرتبط داشته‌اند، چراکه دیروز دو گفتمان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم وجود داشت و امروزه جهانی مملو از بازی‌های زبانی^۲ «مدرن-پست‌مدرن». به نظر، غول تنومندی که بعد از دکارت‌ها، در معاصر بر دوگانه‌های «ایده‌آلیسم-ماتریالیسم و سوژه-ابژه» سایه افکند، دو گانه «مدرن-پست‌مدرن» می‌باشد. در جهان پست‌مدرن که در واقع چنین جهانی وجود ندارد، همانگونه که مدرن به‌مثابه طرف

^۱ آنچه به اهداف و آمال کلی، خردگرایانه و حقیقت‌جویی می‌پردازد.

^۲ طبق نظریه بازی‌های زبانی، زبان پدیده‌ای چندبعدی است، از این رو نمی‌توان آن را از دیدگاهی ذات‌گرایانه دریافت. فهم یک بازی زبانی مستلزم شرکت در آن شکل از زندگی است.

ضد، حذف و انکار می‌گردد، سوژه هم نابود شده تلقی می‌شود. پست‌مدرن با تئوری «روایت‌های بزرگ- کوچک» به جنگ مدرن و اجتماع می‌رود. تمامی مفاهیم دیالکتیک روح، علم تفسیر برای رهایی، داعیه آزادی، حقیقت، شناخت، غایت‌مندی تاریخ که آزادی است و بازی‌های زبانی یعنی فعالیت‌های اجتماعی را با برچسب «روایت بزرگ» محکوم می‌نماید. این مفاهیم را ضدپست‌مدرن می‌نامند و هرگونه تقلایی به نام «حرکت، مقاومت، تلاش و همتی» در این زمینه‌ها را عبث برمی‌شمارند. آنچه در حیطه این مفاهیم به فعالیت انسانی— اجتماعی بپردازد را صرفاً یک بازی زبانی می‌دانند که همه دروغی بیش نیستند. لذا بدلیل اینکه بدون مقولات اخلاق، سیاست، علم و فلسفه و مطرح کردن و پیشبرد این روایت‌های بزرگ نمی‌توان در جامعه پیاده‌شان نمود، این مقولات را هم رد و انکار می‌نمایند. پست‌مدرن تمامی این روایت‌ها و مقولات را همانند کالایی می‌داند که دیگر در جهان پست‌مدرن دُمده شده‌اند. آنها تمامی این مفاهیم را که رهایی و آزادی انسانیت و اجتماعات را در افق خود می‌پروراند یک جهان دروغین می‌پندارند و می‌گویند تنها یک جهان وجود دارد، آن هم پست‌مدرن است که در آن هر قرائتی از جانب افراد و هرگرایی یک روایت کوچک است که خواست قدرت و مشروعیت جهانگسترانه ندارد. چه‌بسا آزادی را روایتی بزرگ برمی‌شمارند که فراگیر (توتالیتار)، جهانگستر و کلیت‌گرایانه است، لذا داعیه این را دارند که هیچ فرد و شیئی محکوم به رسیدن به آزادی نیست، زیرا ناممکن است. آزادی را صرفاً داعیه مدرنیته برمی‌شمارند. این، محدود کردن و سقوط دادن مفهوم آزادی به ۴۰۰ سال جهان مدرنیته است. تمامی کیهان را به یک جامعه مدرن تقلیل داده‌اند. و آزادی را امواجی کوچک و بسیار نامنظم می‌دانند. می‌گویند: در این جهان پرتلاطم، همه چیز بی‌نظم، بی‌منطق، بی‌هدف، بی‌آرمان و بی‌هویت است. در عین حال همگرا نیستند. نباید یک کلیت محسوب شود. این جهان پست‌مدرنی، تمامی کلیت‌ها را قربانی مفاهیم جزئی با پیشوند «بی» و «نا» کرده‌اند. به همان اندازه که ماهیت روایت‌های بزرگ را مخدوش می‌دانند، همانقدر نیز ماهیت روایت‌های کوچک و محلی پست‌مدرن مجهول و مبهم است. برخی از پست‌مدرن‌ها

انسان را گرفتار و اسیر نمادها می‌دانند که به سبب آن، نه حقیقت و نه آزادی ممکن نمی‌گردند؛ اما باید گفت همین که انسان بر این امر وقوف یافته که اسیر چیزی به نام نمادهاست، خود آغاز شناخت نمادها و چیرگی بر آنهاست.

پست‌مدرن‌ها مقیاسی جهانی را برای روایت‌ها در نظر گرفته‌اند، و آن اینکه نباید با قید مقدار «بزرگ» بلکه «کوچک» بار شوند. ایجاد دو دستگی در قالب مدرن-پست‌مدرن، تمامی گفتمان‌ها را برهم می‌زند که دو نتیجه را در پی دارد: ۱- محدود کردن مفاهیم و مقولات و سقوط دادن آنها. ۲- تبدیل از جهان مدرن به جهان پست‌مدرن. تبدیل جهان‌ها، خود بزرگ‌ترین روایت و گفتمان جنجال‌برانگیز معاصر شده، زیرا قالب مد است. رسیدن به آزادی، تحت نام آزادی را مردود می‌شمارند درحالی که این امر، تنها فعل مدرنیته بود.

تئوری «روایت‌های بزرگ» بر بحران ذهنیت دامن‌زد و بیشترین خدمت را به لیبرالیسم نمود، زیرا با پیشبرد روایت‌های کوچک و محلی و فردی در مقابل روایت‌های بزرگ، اجتماعی و جمعی، فردگرایی را مشروعیت بیشتر بخشید. در واقع نوعی رفرم در لیبرالیسم ایجاد نمود، در حالی که خود، آن را به مثابه ستون مدرنیته رد می‌نمود. هر چند آزادی امری فرافردی و اجتماعی هم هست، آن را صرفاً به جزء‌گرایی و فرد محدود دانستند. چه‌بسا در حالی آزادی برای فرد معنا می‌یابد که فرد و افرادی دیگر در کنار او موجود باشند تا مسئله آزادی خلق شود و این یعنی اجتماع. مقولات کلیت و تضاد درونی نمی‌توانند بهانه مردود دانستن امر آزادی شوند. نمی‌توان تنها تلاش‌ها و فعالیت‌های شکست خورده گذشته را روایت آزادیخواهی نامید؛ زیرا تاریخ مملو از روایت‌های پیروزمندانه تلاشگری انسان‌ها هم هست. پست‌مدرن، فعالیت‌های فردی کوچک را طرف ستیزه‌خواه فعالیت‌های اجتماعی بزرگ برمی‌شمرد. فرد را در قالب «نسبیت و عدم قطعیت» افراطی قرار می‌دهند. خرد مدرن و متافیزیک دینی را عامل اصلی این روایت‌ها می‌دانند. اینگونه، پوزیتیویسم و دین را بنیان معناهای پرخطا می‌دانند که روایت‌های بزرگ از آنها منتج می‌شوند. لذا باید گفت که پست‌مدرن‌ها روش‌های خاص متافیزیک

دینی و پوزیتیویسم را روش خاص کل آزادی به حساب آورده‌اند، در حالی که آزادی مفهومی خارج از اینها و کیهانی است و حتی امری است که محدود به انسان نیست و کل هستنده‌ها را در برمی‌گیرد.

نهایتاً، پست‌مدرن تنها توانسته نوعی از آزادی را تعریف نماید که همه قراردادهای روابط را موقتی و جزئی بداند و بتواند براحتی از تمامی کلیت‌ها و تشکلهای فرافردی یعنی جمعی بگریزد. اینگونه، میل و خواست فردی را بسیار مبالغه نموده‌اند که خود بحران روایت‌ها را بیشتر متشنج می‌سازد. مسئله بازی‌های زبانی، به‌شيوه‌ای مطلق، منطق سیاه و سفید را پیروی می‌کند. طبق این تئوری همه‌چیز مشتت بازی زبانی است که هیچ‌گاه نمی‌توان دوبازی زبانی را با هم قیاس نمود، لذا هیچ‌گاه نمی‌توان دو چشم‌انداز متفاوت از جانب دو فرد را که بر سر یک موضوع دو دیدگاه متفاوت دارند، قیاس نمود، برای همین هم چشم‌انداز سومی را قبول ندارند. می‌گویند فرد و نگرش سوم نمی‌تواند در مورد دو چشم‌انداز متفاوت به قضاوت عادلانه و کلی بنشیند. این تئوری بازی‌های زبانی بدون اینکه راه‌حلی آلترناتیو را ارائه دهد، مسئله آزادی را به دو چشم‌انداز مخالف هم یعنی سیاه و سفید محدود می‌نماید و آزادی را امری می‌داند که در ذات خود در بن‌بست است. مقوله‌های چشم‌انداز نیچه و بازی‌زبانی ویتگنشتاین، بن‌بست را پایان راه همه فعالیت‌ها برمی‌شمارند و همه‌چیز را محکوم به این وضعیت می‌کنند که تمامی چشم‌اندازها مجبورند صرفاً در قید حیات و موجودیت بمانند بدون اینکه ادعای طی طریقی یا راه‌حلی را بکنند. روایت‌های کوچک آزادیخواهانه نیستند و گذشته از این اخلاقی، سیاسی، فلسفی، علمی و بخردانه هم نمی‌باشند، زیرا همه اینها مستلزم داشتن داعیه تلاش، هدف و برنامه هستند. پست‌مدرن‌ها معتقدند که راه‌حلی اخلاقی، سیاسی، فلسفی و علمی وجود ندارد تا هدایت افراد را به عهده گیرد، صرفاً چشم‌اندازها و مخالفت‌ها و گوناگونی وجود دارد و بس. کل آزادی را این می‌دانند. بهانه اساسی آنها هم این است که «قاعده‌ای کلی» برای قیاس، گفتمان و دیالکتیکی شدن اینها در قبال هم و باهم وجود ندارد و داعیه آن هم تاکنون امری پوچ و واهی بوده. خطای پست‌مدرن این

است که یکایک امورات اخلاقی، سیاسی، فلسفی، علمی و مناسبات اجتماعی را بطور مطلق به قانون ربط می‌دهد. آن هم قانونی که حاکم بر تمامی آنها باشد. غافل از این هستند که قانون جانب خشک و مخالف اخلاق است و هیچ‌گاه نمی‌تواند حاکمی کلی باشد بر تمامی آنها مگر با روش‌های پوزیتیویستی، دینی و لیبرالی. این امر مسلم را باید پذیرفت که تا دوران برده‌داری، معنویت حکم اساسی و اخلاق بود؛ اما از برده‌داری به بعد اخلاق، امری تباہ شد، زیرا با سربرآوردن «ظلم و ناعدالتی اجتماعی و فردی» یک مقوله اساسی به عنوان «ادعا» مطرح شد که «حقوق» نام دارد، حقوق فرزند ناعدالتی و سرکوب است. چه‌بسا کل این سلطه که از برده‌داری تا دوران امروز تداوم یافته را «قانون» نام نهادند، بدون قانون، نه حقوق زادن می‌گرفت و نه اخلاق و قدرت. قانون را سومری‌ها ابداع کرده‌اند. هکذا، مسئله بسیار پراهمیتی که می‌خواهیم بدان اذعان کنیم این است که مورد تمام اینها بویژه قانون، دولت است. دولت چارچوب و قالب این سیستم است. امروزه هم می‌بینیم که بدون قانون‌های اساسی دولتی و پارلمانی آن، هیچ قانون و اخلاقی قابل تصور نمی‌شوند. آنچه دولت بگوید، آن اخلاق است اگر نه هر حرف و سنتی خارج از سلطه این قانون و دولت نه مشروع است و نه انسانی. به جرات می‌توان گفت که حتی لیبرالیسم هم از این وضعیت سلطه و نفی آزادی به ستوه آمده و اعتراف می‌کند که باید نقش و موجودیت دولت کم‌رنگ‌تر گردد. گرچه این تنها اعتراف لیبرالیسم است، اما راستین می‌نماید. پست‌مدرن، این وضعیت تاریخی طولانی‌مدت را: ۱- ناقص درک کرده. ۲- آن را در چارچوب کلیت کیهان نه تنها قرار نمی‌دهد، بلکه از آن می‌بُرد. این امر، گسست ادراک‌کننده از کیهان و نفی آزادی است.

قانون یک اهرم فشار و دستاویز خاص دولت است و آزادی هیچ‌گاه بطور مطلوب با قانون حصول شدنی نیست. اگر بازی‌ای زبانی وجود داشته باشد، آن، قانون است اگر نه بازی‌ای زبانی مطرح نیست.

پست‌مدرن، تنوعات کیهانی و اجتماعی را خالی از همگنی می‌داند. اما امکان ندارد تنوع و تکثری غنی وجود داشته باشد، ولی همگنی نه. تنوع بدون همگنی قابل تصور

نیست بویژه در خصوص جوامع انسانی. هم‌نوعی چه به لحاظ مادی و چه معنوی، همگنی را ضروری می‌گرداند. هیچ تجمعی (کومه‌له) نمی‌تواند بدون همگنی موجودیت یابد. چرا که زبان را تنها همگنی جوامع و انسان‌ها و خواستگاه‌هایشان در نتیجه مساوات، با یکدیگر به وجود آورده‌اند، اگر نه زبان بروز نمی‌یافت. تمامی تنوعات غنی زبان در سایه همگنی اجزای آن که فرد را هم دربرمی‌گیرد، می‌توانند پیشرفت زبان را ممکن گردانند. اعتقاد به وجود بازی‌های زبانی بی‌شمار نمی‌تواند بیان مسئله کثرت در کیهان و اجتماعات باشد. این صرفاً یک شیوه کثرت‌باوری از جانب یک شخص است نه اینکه بطور کلی کثرت چنین است. اینکه مطلقیت در بازی زبانی و کثرت بودن تا چه حد و نسبت آن با نسیت چیست، مقوله‌ای جداگانه است. در نظریه زبانی پست‌مدرن، اصلاً راهی برای طی کردن وجود ندارد. آنها کنار هم قرار دادن دو چشم‌انداز و کنش را همانند کنار هم آمدن باروت و آتش می‌دانند که نتیجه آن جز تباهی و نابودی چیز دیگری نیست. پست‌مدرن‌ها می‌گویند که همه چیز صرفاً برای رقابت و پیشی گرفتن در کنار هم و در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، نه برای همگرایی و صلح و همخواهی، زیرا اگر به این قصد هم قرار گیرند، واهی و پوچ است و در حوزه روایت‌های بزرگ می‌لغزند. چطور ممکن است که رقابت و ستیز وجود داشته باشد، اما همگرایی و همگنی نه؟! آیا باید همه چیز را بازی‌ای زبانی دانست که محکوم به رقابت و ستیزه هستند و به این بهانه همگرایی و همگنی امری مردود است؟! البته که دو مقوله رقابت بازی‌های زبانی و ستیز آنها با یکدیگر در قالب ذهنیت‌های حاکم اعصار بوده که سبب مطرح شدن مسئله آزادی شده. پس خود رقابت و ستیزه در بسیاری موارد سبب ناعدالتی می‌شوند و لذا آزادی موضوع اساسی می‌گردد. اگر ظلم، رقابت ناسالم و ستیزه وجود نداشته باشند که نمی‌توان آزادی را هم تصور نمود. اما این، مشروع کردن این سه نیست. گذشته از اینها دو مقوله رقابت و ستیزه مدام و بطور مطلق که مثبت نیستند، چرا که رقابت و ستیزه ناسالم و ناعادلانه با صورت سالم و عادلانه آن تفاوت ماهوی و روش‌شناسانه دارد و تا این صورت‌ها مطرح باشند، آزادی هم مطرح است و آزادی هم جز با همگرایی، نوع‌دوستی و همگنی ممکن

نمی‌گردد. خطای دیگر پست‌مدرن این است که تمامی چشم‌اندازها را دارای ارزش برابر می‌داند. این مطلق‌گرایی پست‌مدرن بدون توجه به مثبت و منفی بودن امور و چشم‌اندازها صورت می‌گیرد. آیا می‌توان یک دیدگاه ملی‌پرستی فاشیستی را با یک چشم‌انداز دموکراتیک و مساوات‌طلب هم‌ارزش و هم‌سطح دانست؟! فرد تنها در قید جمع می‌تواند از چشم‌انداز برخوردار باشد، اگر نه نیازی به آن ندارد. لذا کثرت‌گرایی به این معنا نیست که باید همه‌چیز به یک میزان و یک سطح، ارزش داشته باشند. نمی‌توان اعمال قتل‌عام انفال و ژینوساید حلبجه صدام را به مثابه یک عمل با اعمال ضدصدامی انفال شده گان و حلبجه‌ای‌ها به لحاظ ارزش یکسان دانست و تنها این کار از دست شاهد برآید که آن را مشاهده کند و بس، اما در خصوص آن قضاوت اخلاقی—سیاسی نکند. تباهی آزادی و شناخت در این موضوع تا آن حد است که شاهد تنها می‌تواند به تمایزات دو عمل و ذهنیت پی‌ببرد، اما اجازه ندارد که فراتر از آن برسد و یا خوب‌بودن آنها به لحاظ انسانی تفسیرپردازی کند. روایت‌های بزرگ با آن همه نواقص و معایب خود حداقل دارای حد و ماهیتی از آزادی و شناخت هستند که مصرانه از آن دفاع نمایند، اما یک فرد پست‌مدرن حتی معیارها و مبداهای مقاومت و حفظ موجودیت را در میان بی‌کرانگی دیدگاه‌ها از میان برده‌است. این مهم حتی میزانی از نسیت‌باوری را هم باقی نگذاشته‌است. نسیت‌آنگونه که لیوتار در نظر دارد، فروپاشی و رد کلیت نیست. اگر جامعه یک کلیت نداشته باشد، آنگاه چطور ممکن است که اجزاء آن شکل گیرند. بدون استدلال نمی‌توان آزادی را آفرید، جامعه را پیش برد و حتی یک پست‌مدرن هم نمی‌تواند بدون استدلال و داعیه‌تئوریک، آنها را باور کند. اساساً حذف هرگونه تفسیر، استدلال، داعیه و آرمانی در وجود یک فرد، اضمحلال و لاقیدی و افسارگسیختگی دهشتناک و خطرناک‌ترین شیوه لیبرالیسم پست‌مدرنی است. چنان‌اندیشه‌ای به معنی بازگشودن درهای پست‌مدرن به روی لیبرالیسم است. نباید اضداد را به مثابه نیروهای نابودگر تلقی نمود که در نتیجه این روند نابودی، این حکم قطعی را هم صادر کرد که دیگر نه مساوات، نه تفاهم وجود دارد و نه همگرایی و همگنی. این پرسش حیرت‌برانگیزی است که چگونه نیروهای

ضددموکراتیک و فاشیستی موفق می‌شوند که جامعه‌ای هموژن جهت خواستگاه‌های قدرت خواهی خود بیافرینند، اما در ذات جامعه ممکن نباشد که دو فرد بدون ضدیت و ناهنجاری‌ای در کنار هم بزنند. نباید تمامی تخریبات و زیانهای پوزیتیویسم و مدرنیته کاپیتالیستی را به اهرمی استدلالی تبدیل نمود و مطابق آن حکم تئوریک «ناهمگنی و ضدیت جوامع (یعنی جامعه گرگ جامعه است)» را استخراج و صادر نمود. اشتباه ریشه‌ای پست‌مدرن این است که تنها دوره زمانی سرمایه‌داری و مدرنیته آن را مورد تفسیر قرار می‌دهند و با توجه به محدودیت‌ها و ویژگی‌های آن هم قضاوت و حکم تئوریک صادر می‌کنند. آزادی یعنی اینکه معضلی سر راه قرار می‌گیرد و با انتخاب روش و راه‌حلی مناسب از معضل گذار می‌کنی و به حوزه آزادی در آن خصوص وارد می‌شوی؛ در حالی که پست‌مدرن، هرگونه راه‌حل و روشی را به بهانه روایت بزرگ آرمان‌گرایی، مردود می‌داند. آنها می‌گویند صرفاً معضل و یا معضلاتی در میان هست و بس، راه‌حلی وجود ندارد. بخاطر تفاوت در دیدگاه‌ها، هرگونه چاره‌یابی‌ای را رد و بیهوده معرفی می‌نمایند. باید اذعان داشت که پدیده‌های انسان، جامعه، زبان، فرهنگ، تاریخ و بسیاری دیگر از این دست، در صورت وجود وجه مشترک میان انسان‌ها در عین داشتن دیدگاه‌های متفاوت به وجود آمده‌اند. ناچاریم اعتقاد داشته باشیم که انسان‌ها می‌توانند با هم همدردی کنند و یکدیگر را درک نمایند و با تفاهمی دوجانبه به همزیستی مشترک ادامه دهند.

معنا

به گمان پست‌مدرن‌های ساختارشکن، آزادی امری ناممکن و خیالی است، زیرا «معنا» چیزی گنگ و مبهم است. این مبهم و ناروشن بودن و انگاره‌ای بودن نامرئی زبان و معنا هم اثبات می‌نماید که هیچ اصطلاح و واژه‌ای تعریف‌پذیر نیست و در رأس همه «ساختارشکنی» تعریف‌ناپذیر است. آنها معنا را چیزی پیچیده و وابسته به عناصر مجهول و غایب و نیندیشیده ربط می‌دهند و خصیصه مهم معنا را «درک ناشدنی» آن می‌دانند.

متوجه هستیم که بدون شناخت، عمل ممکن نمی‌گردد و بدون عمل هم آزادی ممکن نمی‌گردد. چه بسا پست‌مدرن، معنا را فروپاشیده و پرهرج و مرج و بی‌ثبات و بی‌منطق ساخته و انجام هر تفسیری در سایه اینها را امکان‌ناپذیر می‌داند. هر چیزی هم که روشن نباشد و پرهرج و مرج و بی‌ثبات باشد، کلیت هم ندارد. چرا که کلیت باعث احاطه بر پدیده‌ها و نهایتاً شناخت آنها می‌شود. برخی منتقدین می‌گویند که کوشش ساختارشکن‌ها این بوده که این امر را به ما بفهمانند که فلسفه چیزی جز تلاش بیهوده برای کشف معنا نیست، در حالی که به نظر، ساختارشکن‌ها با بیهوده دانستن معنا و تهی‌بودن آن، نه تنها فلسفه بلکه کل تاریخ بشریت را که روایت تقلای رسیدن او به خواسته‌ها و نیازهایش بوده، عبث می‌شمارند. پست‌مدرن تمامی کیهان را با معیار «زبان و بازی‌های زبانی و قدرت» صرف می‌سنجد و درک معنا را با آشوب مواجه ساخته. به روند و روش دانایی ضربه زده و در حالی که مخالف هر گونه حکم قطعی است، خود هم این تئوری خود را بطور قطع ارایه می‌دهد. تمامی نگاه‌ها و توجهاتشان به کیهان متوجه فقط بارهای منفی است و جوانب منفی را خمیرمایه سنجدیدن همه هستی‌ها قرار می‌دهند. چیزی را نسبی و نسبییت می‌دانند که منفی، ضد، مشوش، بی‌ثبات و درک‌ناشدنی باشد. همه چیز را معلول و ناقص می‌دانند که هیچ‌گاه کامل نخواهد شد. تمامی خانه‌ها را ویران و بی‌معنا می‌کنند، اما توانایی و جسارت بنای مجدد آنها را ندارند، زیرا هر ادعایی را انکار نظریه‌های خود می‌دانند. در نظر پست‌مدرن‌ها، بازی‌زبانی بدان معناست که دو واژه مدام در ستیز با یکدیگرند و حتماً باید یکی بر دیگری پیروزی یابد زیرا این، خصلت آنهاست. یعنی دو فرد هم روابطشان چنان است که باید یکی قوی و دیگری ضعیف، یکی پیروز و دیگری شکست خورده باشد و در نتیجه این تضاد طرف‌ها است که آزادی هیچ‌گاه حاصل نمی‌شود و مسالمت‌آمیزی و تفاهم هم، ادعایی واهی است. این کار پست‌مدرن‌ها گریزاندن معنا از معنا و تعریف از تعریف است. اینکه همه چیز تعریف‌ناپذیر است، خود یک تعریف و تعریف کردن تعریف‌ناپذیری همه چیز است و این نشان می‌دهد که تعریف امری ناگزیر است. روش و دانایی ناقص پست‌مدرن، علی‌رغم

انتقادهایی گرانبها و روشنگر، رد هرگونه «کلیت و کل» است. هر تشکل و معنایی کلی و کلی‌گرا را رد می‌نمایند. چه بسا عکس فلسفه پیش از خود، رویکردی بسیار بدعت‌آورانه دارند: در فلسفه پیشین، بویژه از یونان گرفته تا مدرنیسم، رویکردها چنان بوده که فلاسفه یا از «جزء به کل» و یا از «کل به جزء» حرکت کرده‌اند. اما در پست‌مدرن، تمامی حرکت محدود به حوزه جزء است و کل را مردود می‌دانند. لذا تشکل هر پدیده‌ای را با اعتقاد به روایت بزرگ متشکل از جزء می‌دانند و در سایه این، نسبییت‌باوری را به این ویژگی و تعریف، ربط می‌دهند. یعنی همه چیز ناقص، بی‌منطق، بیهوده و بی‌ثبات است. چیزی به نام کاملیت وجود ندارد. تازه، حصول آزادی را هم به این امر ربط می‌دهند که گویا آزادی زمانی بدست می‌آید که پدیده مورد نظر کامل باشد که این ناممکن است، چرا که می‌بینیم همه چیز نسبی است و لذا آزادی ممکن نمی‌گردد. ختم کلامشان این است که بر این اساس، آزادی اگر هم وجود داشته باشد، دستیافتنی نیست. آخرین موضع‌گیری آنها این است که آزادی هست، اما دست‌یافتنی نیست و این طرز تفکر تمامی جهان افراد، رسانه‌ها و آکادمی‌ها را تسخیر نموده است. ناملایمات و ستم‌های جهانی هم تقبل این طرز تفکر را سهل‌تر کرده. این امر، جهانی نوین از ناامیدی را آفریده که خاص قرن بیست‌ویکم است و آن را نیهیلیسم می‌نامند، چیزی که مطابق یگانه اصل آن، هر ادعا، هر دفاعی و هر راهی واهی است. بدون «کتاب و کلمه» هم می‌توان این دنیا و حیات را داشت چرا که می‌توان اندیشید. کتاب و کلمه می‌توانند غنی‌تر سازند، اما خطر ترویج پوچی را هم به دنبال دارند.

اگر ساختارشکنی صرفاً فروپاشی منطق و زبان‌آوری محض باشد و در نهایت به تجدیدنظر و بازسازی نینجامد، آنگاه برای یک اجتماع هیچ ارزش کاربردی و عملی نخواهد داشت. منفی‌گرایی محض هیچ‌گاه سازنده نیست و گرایش اجتماعی ایجاد نمی‌کند و به طریق آزادی در نمی‌افتد. پست‌مدرن یک اندیشه انتقادی رادیکال بسیار قوی است که بخاطر مخالفتش با طرح مجدد هرگونه آلترناتیو و برنامه‌ای نوین، نهایت هر مقوله و امری را در عبث و بی‌معنایی غرق کرده است. نگرش یکسره منفی آنها اجازه

بروز هیچ آلترناتیوی را نمی‌دهد، لذا میدان خالی می‌ماند و نیروهای ضد و قدرت طلب هم فرصت طلبانه از این خلأ استفاده می‌کنند و طرح خود را بعنوان یگانه آلترناتیو اجرا می‌نمایند. خرد، هوش انسانی است. خردستیزی پست‌مدرن به لحاظ انتقادی بسیار رادیکال و تا در صدی هم درست است، اما محض و منفی تلقی کردن نظریاتشان، هرگونه صورت نوین خرد را رد می‌نماید، در حالی که این صورت انتقادی خرد بوده که تنها پشتیبان «انتقاداتشان» بوده. این نگرش بویژه حوزه سیاسی را برای فرصت طلبان و سلطه‌گران خالی کرده است. در حالی که در کیهان هیچ تفکری و پدیده‌ای نمی‌تواند در اندیشه انسان محض گردد، آنها اندیشه خود را محض تصور می‌کنند و در پوشش نسبیت هم می‌پیچانند. شاید تنها دلیل اساسی این امر بدنهادی بیش از حد پوزیتیویسم بوده باشد. نسبیت‌باوری در اصل دارای دو نیمه و دو وجه مثبت و منفی، عادلانه و ناعادلانه، خوب و بد، وجدانی و ظالمانه است؛ اما نسبیت بدان معنا نیست که بخاطر نفرت از خردگرایی پوزیتیویستی و از قهر آنها بر یک نیمه پافشرد و همه چیز را فقط بی‌ثبات، ناقص، منفی، ناعادلانه، بد و یا قدرت خواند. در ذات عقل و دانش این دو گانه‌ها وجود ندارند، این، صرفاً حالت کارکردی آن از جانب فاعل است. اگر همه چیز حتی دانش، قدرت باشد و منفی صرف، آنگاه همه چیز محض و مجرد می‌گردد و دیگر حتی نمی‌توان انتقاد هم کرد. چه بسا انتقاد نیمی از شناخت است، اما باید از انتقاد گذار کرد و به عرصه عمل پا گذاشت تا دانایی نظری با عمل یکی شوند و یک نتیجه و آزمون را بدست دهند. نسبیت‌باوری اروپایی از اتحاد دانایی — عمل جلوگیری می‌کند. پست‌مدرن صرفاً از تلباری از انتقاد تشکیل می‌شود، در حالی که این انتقاد هم صرفاً برای این است که اثبات کنند که همه چیز عین نادانی و شناختن است. در انتقاد تنها یک ادعا نهفته است: «من پست‌مدرن می‌دانم که خردگرایی چیست، پوزیتیویسم چیست». در رد روایت بزرگ چنان افراط صورت گرفته که حتی نیچه رد نیچه است و نمی‌توان از آن هم فراتر رفت. تنها یک چشم‌انداز وجود دارد و آن اینکه حقیقت وجود ندارد، حتی باید این گزاره که «حقیقت وجود ندارد» را هم رد کرد. در انتهای این طرز تفکر نیچه‌ای، آزادی وجود

ندارد، زیرا در ابتدای آن هیچی وجود ندارد. آزادی تنها در یک صورت می‌تواند وجود داشته باشد و آن اینکه عمل وجود داشته باشد، عمل هم در حین و پی انتقاد می‌آید که این مقوله را پست‌مدرن حذف کرده. دکارت خواست وجود خود را طی یک شکاکیت روانی رد کند، اما آخر سر بخاطر وجود اندیشه، به وجود خود اعتراف کرد، اما پست‌مدرن شک کرده، ولی هنوز اعتراف نکرده. انکار آزادی، شک به وجود وجود است. هر چه در وجود آید، لاجرم انتقادپذیر و آزادخواه است. در لاک انتقاد صرف فرورفتن به معنی حبس دانایی است. انتقاد حتی اگر درست هم باشد، اگر به مرحله عمل و آلترناتیو گذار نکند، چیزی جز نیهیلیسم نیست. نمی‌توان تمامی کیهان و شکوهش را مشتی بازی زبانی و قدرت دانست. این عمل، عمل پست‌کردن کیهان است. آن انتقادی که به بازسازی بی‌باور باشد، در آن صورت خود انتقاد را هم نابود کرده است. اینکه می‌توانیم تا این حد تفلسف و تأمل کنیم، اوج آزادی است. گفته می‌شود که این تنها ساختارشکنی است که ساختارشکنی نمی‌شود، در حالی که منفی‌گرایی محض، ساختارشکنی کامل ساختارشکنی است. در معاصر، بجای مسایل اساسی و بنیادین سنتی یعنی «وجود خدا و خلود روح»، مسئله‌ای دیگر به عنوان تنها دغدغه انسان جایگزین شده، آن، «نیهیلیسم» نام دارد که از مقوله خدا مسئله‌سازتر شده. چرا چنین شد؟ زیرا نیهیلیسم یعنی خالی کردن «انسان و کیهان» از دو وجه «هستی و نیستی». رد هستی و نیستی است. آنچه می‌ماند گزاره «هیچ» است. بخاطر اینکه نیستی را هم رد کرده‌اند، ناچارند اصطلاح «هیچ» را بکاربرند و فراتر از این نمی‌توان تاخت و بازی دیگری را آغاز کرد. نمی‌توان پست‌مدرنیسم را به تمامی نیهیلیسم دانست، زیرا حداقل مقوله «انتقاد» را باور دارند و به همین دلیل هم مسایلی روشنگر را موضوع بحث ساخته‌اند که روشنگرانه است و به همین خاطر هم بدون اینکه خود پیسنندند، آزادخواهانه هم هست (البته گذشته از معایب و نواقص موردی آن مسایل). هکذا ناخواسته کمک شایانی به نیهیلیسم و ترویج آن کرده‌اند. ما را ناچار به این تفسیرپردازی کرده‌اند، زیرا میان توهم و حقیقت تفاوتی باقی نگذاشته‌اند.

خود نسبیّت باوری چه پست مدرنی آن و چه غیرپست مدرنی، مقوله‌ای ضد نسبیّت است. چراکه نسبیّت مفهومی، به وجود کل اعتراف می‌کند تا کثرت را ممکن گرداند، اما نسبیّت باوری که یک گرایش و طرز فکر خاص مدرنیستی است، بی‌چون و چرا تمامی مقولات درست-نادرست، ظالمانه و عادلانه را هم‌ارزش و یکسان دانسته و رد می‌نماید.

بطور کلی حکم نهایی پست مدرن این است که هر چه در وجود آید، چه درست، چه نادرست، چه ظالمانه، چه عادلانه، چه صدامی و چه پیغمبرانه همه درست هستند، زیرا کسی نمی‌تواند ادعا کند که چه چیزی درست است یا نه! اگر آزادی و حقیقت را مطلق‌گرایی صرف بدانیم، باید گفت که چنین آزادی‌ای وجود ندارد؛ اگر برعکس آزادی و حقیقت را نسبی‌گرایی صرف بدانیم، باز هم چنین آزادی‌ای وجود ندارد. پست مدرن همه چیز را مطلق، بزرگ، آرمانی، فلسفی، اخلاقی و حقیقتی تصور می‌کند و بعد آن را رد می‌کند؛ درحالی که یک امر مثلاً فلسفی، اخلاقی و غیره می‌تواند نسبی هم باشد. این مسایل به متافیزیک سنتی ربط ندارد، این متافیزیک بوده که از آنها با متد نادرست استفاده کرده. به خیال آنها، پست مدرن آنجا شروع می‌شود و زادن می‌گیرد که متافیزیک به مرگ انجامیده باشد، در حالی که هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند از وجه متافیزیک بی‌بهره باشد. آنها مدرنیته حقیقی را با مدرنیته کاپیتالیستی در هم آمیخته‌اند. دسته‌بندی‌ای به نام «سنتی، مدرنیته‌ای و پست مدرنی» بطور ناهنجاری تمام ذهنیت کیهانی را در انسان دچار آشوب و تناقص کرده و با دوگانه «قدیمی و جدید» تفاوت ماهوی و روش‌شناسانه دارد. چراکه آنچه مدرن است، همان است که با امر پیشین به وجود آمده و در زمان امروزی به صورت و روشی دیگر تداوم می‌یابد با این تفاوت که روند پیش‌رفت، خطی و ترتیبی نیست. عبدالله او جالان با کاربرد اصطلاح «مدرنیته دموکراتیک» بجای پست مدرن این امر را تعدیل نموده است.

میتولوژی بر اساس شهود حسی (هوش عاطفی) استوار و متکی بر مضامین «افسانه؛ حماسه و قداست‌هاست»؛ با استثمار و قدرت در ارتباط است؛ بخشی از میتولوژی در دوران برده‌داری بود که بازداب‌دهنده منافع خدایان بر علیه برده است. دین هم بخاطر هیرارش و ایجاد طبقات، شکل گرفت؛ مناسبات شاه — بنده آن را آفرید؛ دگماتیک است؛ با استثمار و قدرت در ارتباط است؛ ضد اسطوره است؛ در آن حکم قاطع صادر می‌شود؛ اساس آن کلام است؛ تقدیرگرایانه و جبریاورانه است؛ تحول را رد می‌کند و انجماد در آن حاکم است؛ در جوهر آن، طبیعت، جامعه و انسان منفعل هستند؛ این نگرش، قرون اولیه و وسطی را مدیریت کرد؛ اخلاق بعنوان جنبه‌ای مثبت در آن قوی است؛ این روش، سوژه‌گرایانه و شرقی است.

روش علمی هم ابژه — سوژه‌گرایانه است؛ روش دگماتیک دینی و اخلاق در آن اهمیت‌شان را از دست دادند؛ شیوه آن، شیوه استثمار سرمایه‌داری است؛ در آن به ابژکتیو اهتمام داده شده و انسان و طبیعت ابژه شدند؛ تفکر تحلیلی در همه‌چیز دخل و تصرف می‌کند؛ همه‌چیز ابژه و مکانیکی فرض می‌شود؛ روش علمی بزرگترین ابزار تفکیک طبقاتی است؛ علم با نظام حاکم یکی دانسته و یکپارچه گردانده شد؛ نیرو و تولید یکی شده و انسان را معناگریز می‌کنند؛ ریاضیات و قوانین دو عامل ناسالم هستند؛ قدرت‌ها با سوء استفاده از دوگانه‌ها به هوس‌های خود رسیده و آزادی و حقیقت را قربانی کردند؛ ابژه‌گرایانه و غربی است.

اینها از خصوصیات سه روش «میتولوژی، دین و روش علمی (پوزیتیویسم)» بود. در طول تاریخ، نظام‌های موجود بر بنیان نظام‌های دانایی خود ادراک هستی را با روش ایجاد دوگانه‌ها از قبیل نیکی — بدی، زشتی — زیبایی، تاریکی — روشنائی، خوب — بد، باید — نباید، ایده‌آلیسم — ماتریالیسم و غیره تجزیه و تقسیم کردند. در واقع جبهه‌هایی علیه هم تشکیل دادند. این نظام‌ها در ادوار تاریخ در چارچوب روش‌های میتولوژی، دین و علم (روش علمی) نزاع‌هایی را میان دوگانه‌های معنایی — مادی، ذهنی — عینی و مجازی — حقیقی به راه انداختند که کل تاریخ بشری را میدان تاخت و تاز خود قرار داد. وقتی در

بحبوحه این نزاع‌ها، کانون‌ها و عوامل سلطه و قدرت در بستر نظام‌های «هیرارشی - دولتی» یا به میدان کارزار گذاشتند و از درب سیاست وارد شدند، از طریق «عمل کنترل بر جامعه» با توسل به نهادهایشان به آزادی لطمه وارد ساختند. به تعبیر دیگر، با ایجاد جنجال‌هایی ساختگی و بدور از حقایق هستی بشری و کیهانی، در واقع «سطح آزادی» را سقوط دادند. هزاران سال از تاریخ بشریت بخاطر این هوس سلطه اینگونه گذشت و به هبافت. انسان رهرو حقیقت، راه آن را گم کرد.

قانون آزادی انسان تاکنون در طول تاریخ در حد و حدود سه حوزه ذهنیتی میتولوژی، دین و پوزیتیویسم تدوین و تحمیل شده است. هر سه نگرش متدیگ یا قواعد و اصول خود را بصورت «مطلق» به ما ارایه داده‌اند یا به شیوه «نسبی» کاملاً متافیزیکی بوده و یا کاملاً فیزیکی و ماده‌گرایانه؛ یا کاملاً کلی‌گرایانه بوده یا جزئی‌گرایانه؛ یا تماماً ازل‌گرایانه بوده یا ابدیت مطلق؛ یا خط مستقیم بی‌پایان بوده یا دور بی‌نهایت و حلقوی باطل؛ یا دنیوی مطلق بوده یا اخروی مبهم؛ یا لحظه‌ای بوده یا ورای زمان؛ یا بصورت تضاد مخرب تقسیم شده‌اند یا فاقد تضاد و پویایی. تاریخ بشریت با جدال میان این دو قطبی‌ها گذشت و هر کدام قواعد و اصولشان را در قالب «قانون مقدس» تغییرناپذیر جهانی ارایه داده‌اند. تمامی نظام‌های سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی با نهادهای اجرایی خود این اصول را بصورت افراطی و مقدس‌گرایانه در بطن جوامع پیاده کردند و هر فرد مطیع این قوانین را استثمار و مخاطبان به آن را هم به مجازات مرگ رساندند. هر دو طرف قطب‌های ذهنیتی، افراطی و ضدمتدیگ هستند که روح آزادی زندگی را فرسوده ساخته‌اند. تبلیغ اساسی نظام‌های حاکم مدام این بوده که این روش‌ها را از طبیعت اقتباس کرده‌اند. درحالی که این رویکردها در ضدیت کامل با روح طبیعت است. آزادی و گرایش‌های آزادیخواهی در حدفاصل دو طرف قطب‌ها بصورت دیالکتیک در این جهان هستی بروز می‌کنند. تبعیت صرف و افراطی از یک طرف دو گانه‌ها یا قطب‌های ذهنیتی - عملی با روح و قواعد آزادی سازگار نیست. اینکه در طول تاریخ طرفداران هر یک از طرف‌های دو گانه‌ها طرف مقابل خود را رد و طرد کرده‌اند، بسیار معضل‌ساز و اشتباه

بوده است. بویژه طرفداران دو ایده متافیزیکی — ماتریالیسم، هزاران سال در راه هوس‌های ایده‌گرایانه خود چه جنگ‌ها و کشتارهایی که به راه نینداختند. اینکه انسان تاکنون نتوانسته به آزادی مطلوب خود برسد، به این خاطر بوده که نتوانسته در هنر ایجاد تعادل میان گرایش‌هایش که دو قطب مخالف و متضاد مدام او را بسوی خود می‌کشند، موفق شود. در این کشاکش است که انسان باید با حفظ توازن بر مبنای قوانین دیالکتیک دوگانه‌ها، بیهوده به یک طرف کشیده نشود.

یکی از قوانین آزادی که بسیار در پوزیتیویسم مورد تبلیغ قرار می‌گیرد، «بی‌طرفی» و «استقلال مطلق» است. چنین انسانی اصلاً وجود ندارد. برای تبیین مسئله به تفسیر «واقع شدن انسان در میان دو طرف یا دو قطب دوگانه‌ها با اضدادشان» می‌پردازیم. امروزه مدرنیته سرمایه‌داری، مدل دولت — ملت را تحمیل و قانون‌های خشک و خشن جهان‌شمول و مطلق‌گرایانه را روح بی‌بدیل آن قرار داده است. کل قوانین اساسی دولت‌ها و نظام‌های سیاسی را اگر با توجه به منطق‌های قیاسی — استقرایی مرسوم در ارتباط با دوگانه‌ها مورد بررسی و مذاقه قرار دهیم، درمی‌یابیم که نه چنان قانون آزادیخواهی‌ای وجود خارجی دارد و نه چنان انسانی. مسئله دوگانه‌ها که آنها را در فوق برشمردیم، این است که با بررسی‌شان متوجه می‌شویم که شاکله کل نظام دانایی دولت — ملت‌های سرمایه‌داری امروزی اشتباه محض است و فراتر از آن، چهره لیبرالیسم (آزادیخواهی پوزیتیویستی) افشا می‌گردد. اگر دوگانه «مطلق‌گرایی — نسبی‌گرایی» را مورد موشکافی قرار دهیم، درمی‌یابیم که تاکنون گرایش افراطی هر یک از فلسفه‌ها و نظام‌های دانایی و سیاسی به جانب یکی از آنها که همانا قطب مخالف هم هستند، کاملاً در ضدیت با «روش (متد)» بوده است. مطلق‌گرایی که خصوصیت قوانین اساسی دولت‌ها و نظام‌های سیاسی سرمایه‌داری امروز است، کلاً روشی مقدس، بدون‌تغییر و مخالفت‌ناپذیر را ارایه می‌دهد که ضدیت با آن، تنبیه و مجازات را دربردارد. این روند در تمامی نهادهای دولتی از مدرسه گرفته تا بیمارستان‌ها و زندان‌ها، مراکز فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی ریشه دوانده است؛ لذا انسان را در چنگال ماده‌های متعدد و سرکوبگر قانونی خود گرفتار ساخته است.

انسان در این رویکرد هزاران فرسنگ از آزادی فاصله می‌گیرد. نسبی‌گرایی هم که بصورت افراطی از سوی پست‌مدرن‌ها و بصورت قانون‌های مجازی و کاذب دولت‌ها برای مهار جوامع، بعنوان رویکردی دیگر ارایه می‌شود، بطور کامل ضدیت با هرگونه «روش» و چه‌بسا اصول و قاعده است. هیچ هستنده‌ای در کیهان نمی‌تواند روشمند نباشد و به قول او جالان «وجود کیهان‌های بدون روش و قاعده، غیر قابل تصور است». در هر دو قطب مطلق — نسبی گسسته از همدیگر، اتحاد در عین تغییر و تفاوت، وجود ندارد. روش اساسی این است که هستنده‌ها بطور همزمان هم متفاوت باشند و هم تغییر بنیادین را حاصل کنند. روش‌های دربر گرفته باید چنان باشند که در میانه قطب‌های مخالف دوگانه‌ها هم اکنونیت و هم زمان بی‌نهایت؛ هم در عین دوری‌بودن، پیشرفت را حاصل نمایند. مهم‌تر اینکه ضمن داشتن تضاد، ضدیت میان دو گرایش به قطب‌ها مخرب نگردد که همانا جنگ‌های امروزی میان ایدئولوژی‌ها به همین دلیل است. باید دو انسان که یکی خود را مطلق‌گرا و دیگری نسبی‌گرا می‌دانند، تحت تأثیر نیروی جاذبه قطب‌های دوگانه‌ها به طرف یک قطب صرف نلغزند، بلکه باید در میانه دو قطب موجودیت خود را حفظ و ضدیت تضاد در دوگانه‌ها را با قدرت اندیشه خود که قوانین دیالکتیک طبیعت هم بسیار پشتیبان آن هستند به «سازگاری» مبدل سازند. ولی باید مواظب باشند که مشی میانه‌روی را برنگزینند. با کمال اطمینان می‌توانیم ادعا کنیم اگر انسان چنین نکند، نابودی خود را رقم می‌زند. انسان با تفسیرپردازی صحیح دیالکتیک در مورد دوگانه‌ها که گرایش‌هایش در زندگی را تعیین می‌کنند، می‌تواند این کار را انجام دهد. لذا مسلمانا تفسیرهای افراطی و ضد هم از قبیل: ایده‌آلیسم — ماتریالیسم، مطلق‌گرایی — نسبی‌گرایی، سوسیالیستی — لیبرالیستی و غیره تاکنون در طول تاریخ ناسالم بوده‌اند و اگر چه نیات و مقاصد برخی هم پاک بوده باشد، اما بخاطر اشتباهات و خطاهای متدیك و روشی، به شکست و ناکامی دچار شده‌اند.

کشاندن انسان بسوی یک قطب دوگانه‌ها بدست دو عامل انجام می‌شود: نخست، اینکه خود انسان با انتخاب نوع عقاید و باورهایش به سوی یک سمت آن می‌رود و دوم

اینکه یک عامل خارجی مثلا یک نظام سیاسی — دانایی او را به سوی یکی از سمت‌ها تشویق کرده و یا با توسل به زور سوقش می‌دهند. روش آزادیخواهی واقعی این نیست که حتی اگر به میل و دلخواه خودمان هم باشد، یکی از قطب‌های مخالف دوگانه‌ها را انتخاب و از آن بصورت متعصبانه و گاه خشن دفاع کنیم، بلکه این است که با تغییر ذهنیت و گرایش خود بپذیریم که «هر دو قطب واقعی بوده و موهبتی طبیعی هستند». به عبارت دیگر «هر دو قطب دوگانه‌ها را درهم‌تنیده بعنوان واقعیت طبیعی بدانیم». حال آنکه در تمامی نظام‌های دانایی از میتولوژی گرفته تا پوزیتیویسم «از هم گسسته» تصور شده‌اند. درهم‌تنیدگی قطب‌های دوگانه‌ها به ما می‌گوید که فرد انسان اگر یک قطب صرف را برگزیند و پرستش کند و تعاریف و تفاسیر بنیان‌برانداز از قطب‌ها داشته باشد، متدی کاملا اشتباه دربر گرفته است. بنا به این تفاسیر، انسان در طول تاریخ مرتکب دو اشتباه محرز شده است: ۱- گرایش صرف بسوی یک قطب. ۲- تفسیر غلط از قطب‌ها. با توجه به غلط‌بودن این دو روش و اینکه دوگانه‌ها در هم تنیده هستند و «انسان نمی‌تواند از یکی از آنها محروم شود» خودسازی انسان و ساختن مدل‌هایی از نوع انسان ایده‌آلیستی، ماتریالیستی، مطلق‌گرا، نسبی‌گرا، فلسفه‌گرا، علم‌پرست، خردگرا، دین‌گرا و غیره، همه یک اشتباه متدی یک محض و انسان از آن بی‌خبر بوده است. پس با توجه به تفاسیرمان از دوگانه‌ها و ایستار متدی یک انسان در حدفاصل قطب‌های آنها، اثبات می‌شود که واقعیات طبیعی به ما می‌گویند انسان «بدون ایدئولوژی، بی‌طرف، لیبرال، مستقل مطلق، مختار مطلق، نسبی‌گرای افراطی و خلاصه آزاد مطلق» وجود خارجی ندارد. بخصوص دولت — ملت‌ها که نظام‌های دانایی ساختگی را بر جوامع تحمیل می‌کنند، در سه عرصه سیاست، رسانه‌ها و سازمان‌های مدنی «بی‌طرفی، استقلال و آزادی مطلق» را تبلیغ می‌کنند. درحالی که گذشته از اینکه بی‌طرفی، استقلال و آزادی مطلق وجود ندارد، خود قوانین اساسی آنها به هیچ وجه اجازه نمی‌دهند انسان بی‌طرف و آزاد مطلق که به قول خودشان «لیبرال» است، سربرآورد. اینها، شعارها و بازی‌هایی زبانی است که خود آنها چون قادر به بیان آشکار آن نیستند، در لاف‌ها مواد قانونی آن را مقدس می‌گردانند.

در واقع چنین تصور و توهمی را در درون انسان ایجاد می‌کنند. کل نظام‌های سلطه وقتی که عملاً وارد حوزه قوانین آزادی انسان می‌شوند، این قوانین را بصورت زیر کانه تراشیده و به خورد جامعه می‌دهند.

مسئله دیگری که می‌توان در مورد دو گانه‌ها و ارتباط آن با آزادی بیان داشت، این است که چون دایکتومی‌ها یا دو قطبی‌ها و تضاد آنها در هم تنیده هستند، اجازه نمی‌دهند گرایش یک قطبی و مجرد صورت گیرد. پس امر جامعه‌پذیر بعنوان معنای مخالف لیبرالیسم کاملاً با روح قوانین دیالکتیک طبیعت سازگار است، لذا نوع فردی که لیبرالیسم تبلیغ می‌کند، بدور از موهبت‌های آزادی و محروم از روش‌ها است. یک لیبرال نمی‌تواند از موهبت دو گانه‌ها برخوردار شود، زیرا خلاف جریان آن شنا می‌کند. این مسئله، مفهوم آزادی را بیش از پیش برای ما شفاف و مبرهن می‌سازد. هر رویکرد دینی، میتولوژیک، فلسفی و علمی که با این مفاهیم دو گانه‌ها سر ناسازگاری داشته باشد، با قوانین آزادی گلاویز شده است. می‌توانیم با این قوانین نظام‌های میتولوژی، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و رئال‌سوسیالیسم را مورد بازخواست قرار دهیم و رژیم دانایی روشمند صحیح را طرح‌ریزی کنیم.

فرایند آزادی از ادراک انسانی شروع می‌شود، ادراک هم به دو صورت «شهود یا ادراک باطنی» بر بنیان هوش عاطفی و حس‌ها و نیز «ادراک تحلیلی» بر پایه خرد و عقل‌گرایی می‌باشد. پوزیتیویسم که روشی ناقص است، ادراک باطنی و نقش شهود حسی را حذف کرده است و تنها به اثبات‌گرایی آزمایشگاهی که بر دو ستون «خرد» و «زبان ریاضی» استوار شده، بسنده می‌کند. خرد و زبان ریاضی دو عامل اساسی برای درک طبیعت از سوی پوزیتیویسم عنوان شده‌اند. پس مبرهن است که ادراکیات انسان را دچار انشقاق و تجزیه ساختاری - کارکردی کرده است. حال، از دو گانه‌ها بحث کردیم. ویژگی دو گانه‌ها این است که در شناخت‌شناسی بر هر دو «شهود حسی (ادراک باطنی) و هوش تحلیل‌گر» متکی است. حذف هر یک از دو گانه‌ها، هم ادراک را ناقص می‌سازد و هم ایده‌های روشی را نابود می‌کند. روند آزادی هم درست در گیرودار این مخصصه

فجیع به بن بست می‌رسد. طوری که ذهنیت گرفتار قالب‌ها و دگماها می‌گردد و سیالیت اندیشه از میان می‌رود که در زمینه سیاسی به منع آزادی بیان می‌انجامد.

روش میتولوژیک به ادراک باطنی حسی متکی بود، لذا هر چند هوش تحلیلی اساس کار نبود و یا ضعیف بود، اما روشی کاملاً اشتباه نبود. روایت‌های میتولوژیک هم بخاطر رهاوردهای ادراک باطنی دروغ نیست. روش پوزیتیویسم هم بصورت استقرایی بر پایه ادراک تحلیلی بر محور ریاضی و آمارهای آن رشد داده شده که قطعاً نمی‌تواند فراتر از میتولوژی باشد. روش دینی هم در حد واسط ادراک‌ها، گرفتار دگماها شده است. این تباهی‌ها بطور قطع بخاطر وارد شدن یک بازیگر در صحنه، روی داده است. بازیگر اصلی، مرد مقتدر و فریبکار با نظام سیاسی — اداری هیرارشیک و دولتی. مرد سلطه‌گر در رأس هرم دولت و ارتفاعات آن همه چیز را زیر نظر دارد و شروع به وررفتن با دوگانه‌ها و دستکاری آنها می‌کند. هدف این است که ایجاد چالش و تنش نماید. صرفاً جانب یکی از دوگانه‌ها را بنا به رویکردی پارادایمیک می‌گیرد و تمامی امکانات را علیه قطب مخالف دوگانه بسیج می‌کند. این اقدام را در تمامی حوزه‌ها و عرصه‌های سیاسی - اداری، ایدئولوژیک، اقتصادی، اجتماعی، هنر و غیره انجام می‌دهد و پی در پی ایده تراوش می‌کند. ایده‌هایی دست ساخته و کاذب که لباس واقعیت بر آنها می‌پوشاند و عرضه می‌کند. وقتی این عامل سلطه سیاسی به چنین تجزیه‌ای دست می‌زند، امراض و ویروس‌های کوشنده آن بنا به اصل کنش — کنشگر به قطب مخالف که آزادیخواه تلقی می‌شود هم خواه‌ناخواه سرایت می‌کند. اگر برای مثال دو جبهه ایده‌آلیسم - ماتریالیسم را در نظر گیریم، متوجه می‌شویم که ایده‌آلیسم بر پایه ادراکات دگماتیک غیرقابل بازخواست و ماتریالیسم بر پایه ویروس سوژه — ابژه دو جبهه اندیشگی را به وجود می‌آورند. جنگ و جدال این دو در طول تاریخ و نتایج مخرب آن را بخوبی می‌دانیم. ما ریشه امراض و عیب کار را یافتیم. برخی نظامها از قبیل عناصر مدرنیته سرمایه‌داری به این جنگ با وقوف بر این امر، دامن زدند و خود را آلترناتیو و رفع‌کننده عیوب معرفی کردند؛ نظام‌هایی چون پست‌مدرن هم، چهره حاملان ویروس را افشا کردند، اما جرأت و

توان ارایه هیچ آلت‌رناتیوی را پیدا نکردند. زیرا یافتن راه‌حل معضلات به درک صحیح ماهیت دوگانه‌ها و تشخیص اختلالات مناسباتی آن بستگی دارد. سوسیالیسم رئال که ادعای دربرگرفتن بزرگترین روش عملی آزادی و رهایی از این منجلاب را داشت، اما از منظر نظری و ادراک صحیح از ماهیت دوگانه‌ها و تأثیرات آن بر ذهنیت، ناتوان ماند و در کمال بیچارگی شکست را پذیرفت. عناصر مدرنیته سرمایه‌داری بیشتر از سوسیالیست‌های رئال به کنه مسئله یعنی مناسبات دوگانه‌ها برای رسیدن به اهداف پلشت خود پی بردند. روابط سوژه — ابژه صورت ضایع تمامی دوگانه‌های مفهومی به لحاظ نظری و عملی است که شکل‌گیری آن، مبدأ تاریخ استثماری سرمایه‌داری است.

راز مسئله در این است که چون عامل تباهی، همان کنشگر سیاسی و نظام اداری آن است، پس در مبارزات انقلابی حل مسئله با اولویت حوزه سیاست، راه را برای حل در دیگر حوزه‌های اجتماعی — اقتصادی و غیره می‌گشاید، ولی چون برای برداشتن غده سرطانی، نخست به ایده روشمند نیازمندیم، پس استفاده از چاشنی ایدئولوژیک برای رفع معایب سیاسی، ناگزیرترین کار است. احزاب و سازمان‌های کلاسیک برای چنین عمل رادیکال انقلابی در قرن ۲۱ قطعاً از این منظر کنشگرانی معیوب هستند و عمل آنها به مثابه خاموش کردن آتش با بنزین است. هم‌اکنون در کردستان تنها حزب کارگران کردستان به میمنت برخورداری از پارادایم واقعی شایستگی جهانی برای عمل انقلابی یافته است. زیرا بر وزن یکسویه‌نگری در هیچ یک از دوگانه‌های کیهانی، شعر نمی‌سراید. به ماهیت دوگانه‌ها معرفت یافته و کنش آزادی را مطابق آن تنظیم کرده است. رهبری آزادی تا این حد گرانبها و حساس است. نظام‌های هیرارشیک و طبقاتی دو غده سرطانی هستند که بر اثر هوس‌های سلطه‌گرانه خود انسان در گلوگاه دوگانه‌های معنایی رشد داده شده و روابط عشق و حقیقت انسانی را برهم می‌زنند. موجودیت مدرنیته سرمایه‌داری بسته به این دو غده کشنده است. وقتی از نظام سیاسی بحث می‌کنیم، منظور، مبارزه علیه این کشنده‌ها می‌باشد. دولت عبارت از این دو غده سرطانی است و هیچ ربطی به آزادی ندارد. تلاش مستمر دولت این است که هیرارشی و سیستم طبقاتی را واقعیت‌هایی

اجتماعی جلوه دهد. دولت‌گرایی را ابژکتیویست‌ها تبلیغ کرده و ترویج می‌دهند، اما با تبیین صحیح دوگانه‌های مفهومی — معنایی اثبات کردیم که دنیای ابژکتیو صرف دیگر تقریباً وجود خارجی ندارد و نیست انگاشته می‌شود. تفکر تحلیلی تنها به درک ابژکتیو اهمیت می‌دهد که مبنای تمامی یافته‌های علمی اثبات‌گرا قرار داده شده است. دوگانه‌ها دارای چنان روابطی هستند که مدام در حال پیشرفت و جنبش هستند، لذا هیچگاه ایده‌آل‌ها، دگماها و کلیشه‌های ابدی ثابت و تغییرناپذیر را بر نمی‌تابند. دیالکتیک، روح سیال دوگانه‌ها است و دوران‌های تاریخی قرون وسطایی و سرمایه‌داری از منظر محرومیت از آن، مردودند. دوگانه‌ها بنیادهای توسعه و تنظیم‌کننده رفتارهای سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی هستند.

فرق عملکرد سرمایه‌داری با دیگر نظام‌های سلطه در این است که انحراف در معنای دوگانه‌ها با استفاده از تمایزسازی سوژه — ابژه که روابط بردگی را تعمیق می‌بخشند و نیز با گسترش نظام سلطه‌ی خود که از طریق روش علمی اثبات‌گرایی آن را منطقی و مشروع جلوه داده، به اوج رسیده است. این نظام هر راهی سیاسی یافته که در دوگانه‌ها دخل و تصرف کرده و ایجاد بحران کند. ریشه بحران‌های مدرنیته سرمایه‌داری در برهم‌زدن معناها و روابط طبیعی میان قطب‌های دوگانه‌هاست و می‌دانیم سرمایه‌داری بدون وجود بحران از بین می‌رود. روابط سوژه سلطه‌گر با ابژه برده، نخست پیمانی است و بنا به آن، اگر ابژه مخالفتی از خود نشان ندهد، این فرایند ادامه می‌یابد، اما در صورت ابراز مخالفت، رفتار سیاسی و پیمانی تغییر و سلطه‌گر اقدام به نابودی و حذف ابژه مخالف و جایگزینی ابژه مطیع می‌کند. تمامی روابط و مناسبات سیاسی هژمونی‌های جهانی در طول تاریخ اینگونه بوده و امروزه در قالب سرمایه‌داری آمریکا صورتی اختصاصی و خودویژه یافته است. بزرگترین ابژه‌های مطیع، احزاب و جریان‌های سیاسی جهان سومی و خاورمیانه هستند. آمریکا بدون وضع مبانی فلسفه سیاسی مبتنی بر تمایز سوژه — ابژه توان دخالت در کردستان را ندارد. دولت‌های جهان هم در گیرودار این روابط کلا گرفتار

هستند، زمینه جنگ جهانی سوم را چنین دستورالعمل فلسفه سیاسی، هموار می‌کند. هیچ ملتی نمی‌تواند برای کسب آزادی خود با پذیرش این روابط، ریسک کند.

هژمونی جهانی در مناسبات آزادی و جریان‌های آزادیخواهی جهان، بویژه خاورمیانه و کردستان، ابتدا دوگانه‌هایی در قالب ایده‌آلیسم — ماتریالیسم، دیالکتیک — متافیزیک و دین — علم خلق، در عرصه سیاسی مطرح و سپس زمینه تفرقه‌ها و جنگ‌ها را هموار می‌سازد. این دخالت در روند آزادی با این اقدام چنین است که ذهنیت انسان‌ها و جوامع را درگیر این دوگانه‌های پر تنش می‌کند. جنگ‌های ملی و مذهبی ۲۰۰ سال است بر این اساس در خاورمیانه دامن زده می‌شود. این شیوه استثماری دیگر از حد آزادی‌های فردی و لیبرالی فراتر رفته و در ریشه روح آزادی جامعه دویده و دیگر کلان‌گروه‌ها و کلان‌جوامع را هدف قرار می‌دهد. تبلیغات رسانه‌ای — روانی، نفوذ سیاسی و شکل دادن گروه‌های مسلح سه پایه اساسی اقدامات هژمونی جهانی برای پیشبرد اهداف خصمانه سوژه — ابژه فلسفه سیاسی مدرنیته سرمایه‌داری است. جنگ، جنگ میان ذهنیت‌هاست و حلال آن هم باید ذهنیتی و ایدئولوژیک باشد، زیرا با افزایش رفاه اقتصادی که فراتر از حوزه یک گروه نمی‌رود، معضل موجود حل نمی‌شود. سرمایه‌داری همیشه بخشی از جامعه را در قالب گروه‌های مسلح و احزاب مطیع خود به سوژه و بخشی را هم به ابژه مبدل می‌سازد. در ادامه کار هم طمع قدرت را در سلطه‌گر افزایش داده و اندیشه بیچارگی را به ابژه می‌قبولاند. در جبهه خارج از هژمونی جهانی، یعنی جبهه سوسیالیسم هم مارکس و مارکسیست‌ها روابط سوژه — ابژه در فرایند روابط قطب‌های دوگانه‌ها را درک نکردند. طوری که به قول او جالان، مارکسیسم غافل از اینکه پرولتاریا برده‌هایی بودند که مجدداً به تصرف درآمده بودند، درصدد بود آن طبقه را به مقام سوژگی برساند. تمامی دوگانه‌ها در ذهنیت‌های سوپژکتیویته و ابژکتیویته خلاصه می‌شوند. سوپژکتیویته نفی ابژه و ابژکتیویته هم نفی سوژه است. هر دو راهکار، قاعده جنگ را شکل می‌دهند. در قرن ۲۱ لیبرالیسم نماینده ابژه‌گرایی غربی و جریان‌های دینی خاورمیانه نماینده سوژه‌گرایی شرقی هستند.

معنا - ماده

انسان از ساختار غنی معنا ماده و کیهان از ماده — انرژی آفرینش یافته است و اندیشه تنظیم کننده روابط و بزرگترین یاری دهنده به انسان برای شناخت حوزه‌های معنا — ماده است. پیش از این از روابط سوژه — ابژه سخن گفتیم. برهم زدن این روابط باعث می‌شود انسان از معنا محروم گردد و در قالب ماده‌ی ابژه شده گرفتار شود. ابژه حتی حق ندارد به اندیشگی که اولین عمل آزادی است، دست زند. انرژی همیشه به مثابه قوی‌ترین پتانسیل در ماده نهفته است. نگاه داشتن ابژه در قالب ماده، جلوگیری از تغییر ماده به انرژی یا درآمدن از بالقوه‌گی به بالفعل بودن است. ابژه‌گرایی و سوژه‌گرایی در این زمینه مجرم هستند. زیرا انسان را از حالت دوگانگی که دیالکتیک است خارج و گرفتار تجرد و محض‌گرایی می‌کنند. یعنی محرومیت از معنا و اسارت در دست ماده. این وضعیت در هر دو ذهنیت ایده‌آلیستی دینی و لیبرالیستی علم‌پرست بخوبی مشاهده می‌گردد. اینگونه، از اتحاد «ماده، انرژی و اندیشه» در مغز انسان جلوگیری می‌شود.

در دو آلیته^۳ دو گانه‌ها نوعی وحدت یگانه وجود دارد. اگر بخوبی در دو گانه ماده - انرژی مذاقه کنیم، پی می‌بریم همانطور که کوانتوم اثبات کرده، منشأ هر دو یکی است. ماده به انرژی و انرژی به ماده تبدیل می‌شود. در یک نقطه مشترک به هم می‌رسند. هر دو یکی هستند. دو گانه‌های «ازل - ابد»، «موجودیت - خلاء (هستی - نیستی)»، «موج - ذره» و «متناهی — نامتناهی» هم دقیقاً بدین شکل بوده و به قول اوجالان «هنگام گذار از دو گانه‌ها، هر دو سوی دو آلیته‌ها برداشته می‌شود» و چیزی که می‌ماند، وحدت یگانه دو قطب دو گانه‌هاست. حال اگر این مسئله را بررسی کنیم که در صورت حذف یکی از قطب‌ها چه روی می‌دهد؟ پی می‌بریم که مدرنیته سرمایه‌داری چگونه به نفی شکل همیشه معنا — ماده دست زده و آنها را ناقص ساخته است. چیزی که ناقص و معیوب گردانده شده باشد، نمی‌تواند از ابزارهای طبیعی برای فعالیت، حرکت و پیشروی

^۳ دو گانه، دو جنبه

برخوردار باشد. این ابزارها، ابزارهای طبیعی آزادی هستند. تازه، فراتر از نفی و حذف، نیروهای مختلف محروم از این ابزارها، به جنگ با هم واداشته می‌شوند. وحدت یگانه دو آلیته‌ها توسط مدرنیته فروپاشیده شده است. اگر یک عامل را مجهز به ابزار «موجودیت» کنیم، بدون تجهیز شدن به سلاح «خلأ» نمی‌تواند به کارزار برای حصول معنا و آزادی برود. زیرا اقتضای طبیعت این است. سوژه از ماده و ابژه از انرژی محروم گردانده می‌شوند تا مدام به هژمونی پشتیبان خود که همانا امروزه نظام سرمایه‌داری است، نیازمند و وابسته گردند. نظام سلطه درست دست روی مقوله‌ای گذاشته و از آن بهره‌برداری سیاسی و سلطه‌گرانه می‌کند که از قضا بشریت هنوز هم از درک آن عاجز است، یعنی مسئله «دوگانه‌ها». دوگانه‌های موج - ذره، ماده - انرژی، هستی - نیستی و خلا - موجودیت هنوز هم برای انسان بزرگترین معما هستند. به همین دلیل است که سرمایه‌داری و تئوریسن‌های آن می‌دانند که ایده‌آلیست‌ها، ماتریالیست‌ها، دین‌گرایان، علم‌پرستان، مذهب‌گرایان و ملی‌پرست‌ها هنوز از درک دوگانه‌ها عاجزند، لذا از این مقوله استفاده سیاسی می‌کنند و جنگ‌های ملی - مذهبی بر پایه بحران‌های ذهنیتی برپا می‌کنند. رویکرد طرفداران هر یک از گرایش‌های ذکر شده پندارگونه ادعا می‌کنند که به حقیقت کیهان و انسان پی برده‌اند، اما مدرنیته سرمایه‌داری خوب می‌داند که آنها دچار چه توهمی هستند و رویکردهایشان باد هواست، پس بی‌سروصدا به بهره‌کشی ذهنیتی دست می‌زند.

وقتی نیروها و کانون‌های سلطه به معما بودن دوگانه‌های کیهان پی برده و بر این امر واقفند که هر دو آلیته بدون یکدیگر نمی‌توانند به موجودیت خود ادامه دهند، در این هنگامه ترفندهای ایدئولوژیک خود را پیاده می‌کنند و با وادار ساختن و یا تحریک طرفداران معتقد به یکی از قطب‌های دوگانه‌ها مثلا ایده‌آلیست - ماتریالیست یا دین‌گرا - علم‌پرست (لانیست) دوگانه‌های انسانی را که زندگی آزادانه او را تشکیل می‌دهند در بطن اجتماع مورد هدف قرار می‌دهند. یعنی دوگانه‌های محبت - نفرت، نیکی - بدی، زیبایی - زشتی و صحیح - غلط. کار عمده نظام سلطه این است که مرزهای معنایی و ایدئولوژیک این دوگانه‌ها را از هم فروپاشد تا در ذهن و ذهنیت جوامع و گروه‌های

رقیب اغتشاش، آشوب و عدم شناخت که بدترین سردرگمی است، ایجاد شود. هوش و ذکاوت انسان مورد هدف قرار می‌گیرد و با گسترش جنگ و فقر فرصت حتی یک لحظه اندیشیدن به او در مورد ریشه‌های اصلی بحران ذهنیتی را نمی‌دهند. در این هنگامه است که آزادی کاملاً مختل شده. شکاکیت افراطی دکارت، سوژه - ابژه بیکن، تکامل بر مبنای نابودی یکدیگر یا داروین‌گرایی دگماتیک و فلسفه سیاسی ماکیاولی و لاک همه دست به دست هم داده و ایدئولوژی لیبرالی را به وجود آوردند که در آن دو گانه «فرد - جامعه» با حذف جامعه روبرو شده و آزادی به قالب فرد و فردگرایی شدیداً تقلیل داده شده است که بر ضد غنای کیهانی می‌باشد. دو گانه «درد و لذت» بزرگترین مفاهیمی هستند که پایه حیات لیبرالیستی را تشکیل می‌دهند. خوراکی تبلیغات لیبرالیسم هستند. رویکرد آزادی فردی که افزایش عطش مهارناشده برای کسب لذت بیشتر است و مدرنیته سرمایه‌داری همان لذات را در مقوله «سود - سرمایه» قرار داده، تنها ایده فرد را تشکیل می‌دهد. لیبرالیسم درد را ذم و لعنت می‌کند و لذت را بصورت هوسناک تبلیغ. راه‌های کسب لذت را می‌آموزد. درد را به انسان‌ها می‌چشاند تا به گدایی لذت نزد او بروند. دیگر تقریباً تمامی آرمان فرد رسیدن به لذت عنوان و علم و ثروت در طول آن قرار داده شده‌اند. خود مفهوم آزادی بر اساس مفهوم لذت تعبیر و تعریف می‌شود. لذت در «لحظه کنونی»، فردی به بار آورده که غیر از ارضای هوس‌های نفسانی روزانه به هیچ چیزی نمی‌اندیشد. لیبرالیسم اشتیاق وحشتناک به سود و سرمایه را دیوانه‌وار در جوامع افزایش می‌دهد. لذت‌ها آنقدر کاذب شده‌اند که هر لذتی به بهای هزار بار درد کشیدن بدست می‌آید. رابطه کالای تولیدی با لذت می‌تواند یک موضوع کلان علمی برای تحقیق در مورد بحران‌های ذهنیتی دوران سرمایه‌داری باشد. این لذت است که فرد را نسبت به انواع کالاهای مد و مدل روز عطشناک می‌سازد، اما با ایجاد هر کالایی جدید و غیر ضروری، لذتی کشته و لذت کاذب دیگری را در فرد زنده می‌کنند. اینگونه، فرد مدام در بازار مکاره می‌ماند، می‌خرد و بر سود حاصل می‌افزاید. فرد دیگر تنها به رفع نیازها اکتفا نمی‌کند، زیرا به لذت‌های نوین پی‌در پی معتاد گردانده شده است. هم درد و هم لذت

که می‌توانند آموزنده باشند، از حوزه آزادی خارج گردانده و افراطی می‌شوند. فرد بصورت شرطی پس از معتادشدن به مناسبات و دستورالعمل‌های تعیین‌شده از سوی نظام سود و سرمایه عمل می‌کند. خودبردگی یا بردگی خودکار شکل می‌گیرد.

مدرنیته سرمایه‌داری و نظام‌های آن برای خلاصه کردن جامعه در درد و لذت که همانا زندگی در لحظه کنونی است، انسان و جامعه را حتی از دوگانه «زمان — مکان» که همان «تاریخ و جغرافیا» است، محروم می‌کنند. ایده پایان تاریخ و ایدئولوژی در این راستا به خورد جوامع داده شد. انسان بدون زمان و مکان نمی‌توانسته تشکل و ادامه یابد. برای اینکه فرد صرفاً به لذت اهمیت دهد، می‌بایست تنها زندگی و عیاشی در لحظه اکنون برای او مهم جلوه داده می‌شد، این شد که تاریخ را بعنوان پشتوانه موجودیتی و ذهنیتی جوامع و انسان، پایان یافته اعلام کردند. این کار به بی‌اهمیت شدن جامعه و تشکل همبسته آن که خطری برای لیبرالیسم است، کمک می‌کرد. جوامع غربی بیشتر گرفتار این باطلاق شده‌اند.

فصل ششم

شناخت

مسئله شناخت (معرفت) در معاصر محل اختلافات دیدگاهی و تئوریک در اندیشه‌ها و جریان‌های فکری مختلف شده است. برخی امکان شناخت را انکار و برخی هم دستیازی به آن را ممکن تلقی می‌کنند. برخی آن را مطلق و برخی نسبی می‌دانند. کماکان در معاصر آنچه برای تخریب مفهوم شناخت انجام شده و در پشت پرده آن «سلطه» قرار دارد، بسیار وحشتناک است. تمامی علوم، شیوه‌های زندگی و نمط آن بر پایه سه اصل متناقض شکل گرفته و تنظیم گشتند: ۱- مواجهه اندیشه ایدئولوژیکی با اندیشه تکنولوژیکی که همانا رد ایدئولوژی و ماشینی کردن زندگی و ذهن است. ۲- رویاروگرداندن تاریخ گذشته و معاصر و نیست‌انگاری گذشته. ۳- ایجاد برخورد میان جهان تمدن — متمدن و جهان طبیعی با این ادعا که جهان طبیعی را نامتمدن و وحشی عنوان کردند. این روند را می‌توان «استعمار فکری جهان غرب» در عرصه شناخت و معرفت نامید و عامل آن، پدیده ناسیاسی «دولت» در طول تاریخ و «دولت — ملت» در معاصر بوده و هستند.

اصل اساسی در شناخت این است که معتقد باشیم در جهان خارج از ذهن ما و در طبیعت هیچ چیز بی‌نقص وجود ندارد و نسبیت بر امورات جهان حاکم است. منطقی‌های قیاسی (هرچند منطق قیاسی کلاسیک مطلق عنوان شد) و استقرایی نیز نسبی هستند. برای

صدق این مبحث به تاریخچه مفهوم شناخت و ارزش آن باید توجه کرد. برخلاف ادعای جهان غرب، بررسی مفهوم شناخت به دوره یونان باستان محدود نمی‌گردد. فرهنگ فکری - عملی «مادر - الهه» در دوران جامعه طبیعی و معنا بخشیدن به پدیده‌ها و حیات بر بنیان یک اعتقاد طبیعی، اولین شیرازه شناخت بشری برای ادراک جهان و حیات است. علوم غربی در خصوص «شناخت‌شناسی» و «علوم» بویژه «تاریخ» بنا به بی‌توجهی به جامعه طبیعی و فرهنگ آن، تئوری‌هایی ناقص به لحاظ فرایند «مفرد - کیهانی» ارائه می‌دهند که پس از غرب، اوجالان بعنوان نخستین اندیشمند به تبیین فراگیر آن پرداخت و علم شناخت را تا زندگی کلان‌ها بسط داد.

تلاش برای شناخت و درک معنای زندگی را می‌توان بصورت خام در نخستین و کهن‌ترین اثر مکتوب تاریخ بشریت، یعنی گیل‌گمش، جستجو کرد. سفر گیل‌گمش برای پی‌بردن به «حیات جاودانه» در جنگل‌های مزوپوتامیا نمود اولین تلاش بشری برای کشف و شناخت است. پس از آن، ایدئولوژی شناخت بصورت آیینی در آیین‌های میترائیسم و زرتشتی تنظیم شد که پایه تمام ادیان بشری شد. در اصول شناختی این ایدئولوژی، کل قوانین جهان و هستی به زعم آن آیین‌ها تعریف و ارائه شد و مناسکی عملی برای آن ایجاد گردید. اولین جهان‌بینی در راه شناخت. شناخت‌شناسی ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام بر پایه آن منش و جهان‌بینی شکل گرفته و گسترش داده شدند.

در کل تاریخ انسانی، مفهوم شناخت بر پایه «دین و عقل» تنظیم شده است. در دوران پیشایونان دین حاکمیت فکری در شناخت‌شناسی ایجاد کرده بود. در دوره یونان باستان حوزه عقلی - فلسفی بر حوزه دینی اضافه شد و از آن پس بصورت تئوریک، تعاریفی از شناخت بصورت جبهه‌های فکری مخالف ارائه گردید. همیشه دین و عقل بعنوان دو جبهه رویاروی هم قرار داده شده‌اند. در یونان هم دو منش «عقل» و «حواس‌گرایی» به جدال هم پرداختند و زمینه اندیشه‌های بغرنج کل بشریت را در مسیری دیگر، شکل دادند. مکتب الئا که پارمانیدس نماینده مشهور آن است، منکر نقش حواس در ادراک

شده و نقش عقل را تعیین کننده دانست. جای بسی تعجب است که همین منش عقل گرای پارمانیدس که بشدت وحدانیت گرا است، دین گرایی را بشدت رواج داد. جبهه دیگر، هراکلیتوس و پیروان او بودند که نقش حواس را برتر از عقل دانستند. بعدها پس از افلاطون و ارسطو و در دوران حاکمیت کلیسا، منش عقلی — حواسی بصورت جریان‌های ذهن — عین گرایی که بشدت مخالف هم بوده و سپس در دوران‌های بعدی مکاتب ایده آلیسم — ماتریالیسم در قالب ادراک ذهن — ماده سر بر آورده و به اوج رسیدند. این نمط پس از ارسطو بیش از دو هزار سال است بر ذهنیت بشری حاکم است. جریان دیگری که روشی متفاوت برای شناخت ترویج داد، سوفسطائیان در قرن پنجم قبل از میلاد بودند که منکر اعتقاد به واقعیت عینی — خارجی بودند. این جریان از برخی لحاظ شبیه شکاکان دوران پست مدرنیسم در معاصر است. اساسا سقراط، افلاطون و ارسطو برای ضدیت با آراء سوفسطائیان و بخاطر تبیین قواعد شناخت به زعم خود در مقابل مغالطه‌های سوفسطائیان، شهره تاریخ شدند. آنها راهکارهایی برای اندیشیدن و استدلال وضع کردند. دیگر جریان‌های بعدی، متأثر از آراء و اندیشه‌های این سه فیلسوف بودند؛ تجربه‌گرایان هم به «شناخت حسی — تجربی» باور داشتند. دوم، شک‌گرایان که شناخت ذات و واقعیت اشیاء را ناممکن دانستند. شکاکان پست مدرن هم همانند آنها در معاصر درک و تأویل از هر چیز را برای شناخت رد می‌کنند. شک‌گرایان معتقد بودند که یک شیء واحد برای چند نفر به صورت‌های مختلف ظهور پیدا می‌کند که هر کدام اعتبار دارد، لذا نمی‌توان به حقانیت هیچکدام حکم کرد. جریان سوم هم نوافلاطونیان التقاطی در قرن سوم بودند که ادراک را سه مرحله و سپس ورود به مرحله شهودی می‌دانستند. مراحل آن ادراک حسی، فهم و عقل بود.

در قرون وسطی بطور کلی شکاکیت بعنوان یک نمط جهت ادراک انسان و جهان حذف و تنها ادراکیات دینی مورد پذیرش بود. سه جریان عمده این دوره: واقع‌گرایان، مفهوم‌گرایان و نام‌گرایان بودند. از نظر واقع‌گرایان «کلیات» غیر از مفهوم ذهنی، وجود عینی و واقعی دارند. علم به نفس و خدا را ممکن دانسته و شکاکیت را رد کردند. حس،

خیال و عقل را مراحل ادراک دانستند. مفهوم گرایان کلیات را صرفاً مفاهیمی حاصل عملکرد ذهن تصور کردند که تنها در ذهن جا دارند. بنا به اعتقاد آنها، عقل کلیات را از طریق حس و خیال، انتزاع می‌کند. نام گرایان هم کلیات را صرفاً لفظ عام و اسم عام می‌دانسته‌اند. می‌گفتند مفاهیم کلی، در ذهن و خارج آن هیچ واقعیتی ندارند.

به دنبال ظهور دوره رنسانس، برخلاف دوره یونان و قرون وسطی، معرفت‌شناسی بعنوان یک علم تلقی شد. مسئله مهم این است که در این دوره هم کماکان تمایز دوگانگی معرفت حاکم بود و دو گروه اصلی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی ظهور کردند. ۱- عقل‌گرایی: چون دوره رنسانس اعتقاد به برتری عقل بر دین بود، لذا عقل‌گرایی که ذهنیت «سوژه حاکم» بر تمام ابژه‌ها بود، رواج یافت. عقل از شک زاده می‌شد. عقل‌گرایی دکارت در واقع «یقین به شک خود» بود. یعنی در شک خود نمی‌توان شک کرد. شک را نوعی تفکر دانست. ۲- تجربه‌گرایان یا اصالت تجربه: این گرایش در کنار عقل‌گرایی، به نوعی شالوده‌پوزیتیویسم را شکل دادند. گرایش اصالت تجربه بر واقعی بودن «حس» بیشتر از عقل در سه روند مشاهده، آزمایش و تجربه حکم می‌کند. برخی از اندیشمندان این گرایش حس ظاهری و باطنی را اصل می‌دانستند، ولی برخی هم صرفاً به حواس باطنی باور داشتند. هر دو گرایش عقل و تجربه‌گرایی در اندیشه‌های کانت تبلور یافت و زمینه‌های دیدگاه نیچه‌ای در شناخت و حقیقت را شکل داد. اما فلسفه کانت هم نتوانست مسئله «تمایز و مطابقت عین و ذهن» را حل نماید و خود کانت حل آن را محال قلمداد کرد. کانت در دستورالعمل شناخت، ذهن و عقل را در طول تجربه حسی قرار داد نه در عرض آن. فلسفه وی بخاطر وارد کردن فلسفه از قلمرو هستی‌شناسی به شناخت‌شناسی، فلسفه نقادی نام گرفت و چه بسا پایه‌های مکتب ایده‌آلیسم را بنا کرد. کانت هم همانند نیچه، لکان و انیشتین معتقد بود که «امر واقع» خارج از «من» قابل ادراک و شناخت نیست، البته او آن موقع همانند آنها به نسبی بودن هم فکر نکرد. این در حالی است که قرن بیستم در زمینه شناخت‌شناسی، قرن تحول از ایده‌آلیسم (اصالت معنی) به رئالیسم (اصالت واقع) بود.

مکاتب پراگماتیسم، پوزیتیویسم، اگزستانسیالیسم و هرمنوتیک^۱، ایده آلیسم را رد کردند. پراگماتیسم مکتبی است که با تبلیغ باور صرف به عمل، تنها ارزش در زندگی را سود و منفعت دانست و مبداها و قواعد دیگر را در روابط و ادراکها حذف کرد. برخلاف بنیان آن، پراگماتیسم اساساً معرفت‌جویی نیست و بیشتر جنبه سیاسی دارد تا معناداری و حقیقت‌جویی و دستورالعمل سیاسی برای سیستم سرمایه‌داری می‌باشد. پوزیتیویست‌ها هم تنها قضایایی معرفتی را معنادار و برابر با واقع می‌دانستند که از راه تحقیق و تجربه حاصل شود، اگرچه بی‌معنی است. این گرایش متافیزیک را بخاطر اثبات‌ناشدنی تجربی، بشدت رد می‌کند و چون آن را از آن تاریخ گذشته دانست، تاریخ را بی‌ارزش تلقی کرد. اگزستانسیالیسم گرایشی است که پوچ‌گرایی نیست و معتقد است که خود انسان باید معنا و زندگی را بسازد. تنها خود شخص می‌تواند به زندگی معنا بخشد، اگرچه بی‌معناست. این گرایش، اصالت وجود برتر از همه چیز را مبنا و شیوه ادراک قرار داد. زمینه‌ای برای اندیشه‌های نیچه، هایدگر و پست‌مدرنیسم شد و در برابر عقل‌گرایی قد علم کرد. هرمنوتیک یا تأویل و تفسیر‌گرایی هم بعنوان گرایشی متحول‌تر در معاصر گسترش یافت که ریشه آن به روش‌های تفسیر در فلسفه ارسطو بازمی‌گردد. این روش، درک پدیده‌ها بنا به تأویل خود شخص را شناخت واقعی دانست. هرمنوتیک در واقع روش‌مندسازی شیوه‌های فهم پدیده‌های جهان هستی است. فیلسوفانی چون نیچه و پس از او روش‌مندسازی فهم را ناممکن دانستند و تأویل هر شخص را اصل عنوان کردند. آنها با پدیده‌گرایی^۲ که تجزیه هستی‌ها و درک‌ناپذیر شدن آن را موجب می‌شود، بر نطم خود پافشاری کردند. همچنین بشدت نسبی‌گرا بوده و هر درک و استنباطی را قابل توجیه می‌دانند. هرمنوتیک نوین در پی تعدیل و حل اشتباهات گذشته است.

پس از رنسانس الگوهای نیوتونی و دکارتی برای شناخت رواج داشتند. الگوی نیوتونی در صدد توجیه رابطه گذشته و آینده بصورت متوازن بود. الگوی دکارتی هم

^۱ تأویل‌گرایی، علم شناخت پدیدارها

^۲ شناخت مجزای پدیده‌ها بصورت جزئی

دوگانه‌گرایی بصورت سوژه - ایزه جهت توضیح روابط میان انسان و طبیعت بود و روح و جسد را با توسل به عقل‌گرایی تعریف می‌کرد که شبه‌الهیاتی بود. اندیشه‌های این دو در بخش فیزیک بیشتر شرح داده می‌شود و از تکرار آن در این مقال حذر می‌کنیم. متأثر از دیدگاه‌های دکارت و نیوتون، از قرن ۱۹ به بعد علوم بویژه از سوی مراکز دانشگاهی تجزیه و تقسیم‌بندی شده و بر پایه شناخت عینی مبتنی بر تجربه‌گرایی، آن هم از سوی دانشمندان علوم طبیعی ترویج یافت. منطق علوم بر شیوه استقرایی و فراتر از منطق قیاسی بنا شد، ولی جهان همچنان نتوانست از منطق قیاسی ارسطویی رهایی یابد. این دو منطق همچنان بر نحوه ادراک جوامع حاکمند. کل رشته‌های علوم، تجزیه آنها، شاخه‌های متعدد، ایجاد تخصص‌های جدید و دشوار اما گسسته از شاخه‌های دیگر علوم با کمی محک تولید اقتصادی و علم اقتصاد جهانی، همه و همه در راستای منفعت سلطه‌گرایی سیاسی غرب که همانا دولت - ملت و مبتنی بر اندیشه لیبرالیسم است، صورت گرفتند. تئوری شناخت هم با چاشنی پوزیتیویسم و خاستگاه‌های لیبرالی ارایه شد. اتفاقاً این عملکرد، برخلاف ادعاها به هیچ‌وجه انسجامی سازمان‌یافته برای علوم، آموزش‌ها و معرفت نبود و قطعاً شناختی به هم پیوسته میان علوم اجتماعی، طبیعی و انسانی (فرهنگ و ذهنیت انسانی) دربرنداشت. چه بسا تمدن را از طبیعت گسست و رابطه میان معنا و شناخت را فروپاشید. میان ذهن و سوژه مورد نظر عینی و انسان و طبیعت بخاطر سودمحوری پراگماتیستی و تجربه‌گرایی افراطی، شکافی عمیق ایجاد شد. پس از جنگ جهانی دوم، قدرت سیاسی - اقتصادی جهان، گذشته از ایجاد تحول در استعمار به استعمار نو، شناخت‌شناسی را هم تحت سیطره خود قرار داد. پیدایش آمریکا همچو هژمونی نوین، تحول در شیوه‌های تولید نوین و افزایش جمعیت بعنوان نیروی کار ارزان و پیدایش قارچگونه دانشگاه‌ها بعنوان مراکز استیلای هژمونی و استعمار فکری، موجبات غصب علوم اجتماعی را ممکن ساخت. در قالب‌های حوزه ارزش شناخت‌شناسانه، جهان به دو قطب متمدن و سنتی (عقب‌مانده) تقسیم گردید. شرق‌شناسی^۱ از تبلورهای نامیمون

^۱ شناخت کشورهای شرقی با تفکر، منطقه و ذهنیت غربی.

این دوقطبی بود. تمامی احوالات علوم تحت الشعاع دو مقوله بازار و دولت قرار داده شدند. این روند، مخاطرات زیادی به همراه داشت و علوم و شناخت اروپامحور گشت و هژمونی جهانی بر موضوع مقولات، پدیده‌ها و تم‌های شناختی سیطره یافت. شیوه اندیشه لیبرالی متأثر از آن به اوج خود رسید و ادعا شد که بیش از یک راه برای نیل به حقیقت وجود ندارد. درست در این برهه از زمان منطق ارسطویی دوران یونان باستان، منطق توماسی دوره قرون وسطی و منطق دیالکتیک هگلی دوران معاصر به نحوی از انحاء کنار زده شد. استعمار فکری جای استعمار جغرافیایی — مردمی را گرفت و استعمار دیگر تنها کارش هدف قرار دادن عوامل شناخت و حوزه شناخت‌شناسی و کانون‌های آن بود. علوم با تمام شاخه‌های متعدد و پرغوغای خود موفق به استعمارزدایی نشدند. هرچند دستگاه سلطه جهانی این اقدامات را انجام داد، اما از دیگر سو، الگوهای نیوتونی که همانا قوانین ثابت حاکم بر جهان بود، دیگر خارج از حوزه سیاست، دولت و دانشگاه، مورد پذیرش واقع نشد. این گرایش برخاسته از علم فیزیک کوانتومی بود که جهان را تکان داد. کوانتوم روش غیرخطی را جایگزین خطی و پیچیدگی را جایگزین ساده‌سازی ساده‌لوحانه ساخت و حوزه ادراک را تا زیراتمی گسترش داد. رفتارگرایی در روانشناسی و پدیده‌گرایی در هرمنوتیک و هستی‌شناسی متأثر از کوانتوم با تغیر بنیادین روبرو شدند. پدیده‌گرایی روانکاوی و علوم طبیعی موجب شده بود که مفهوم شناخت در پژوهش‌ها کنار گذاشته شود، ولی با الگوی کوانتومی، مفهوم شناخت اهمیت یافت و پیچیده‌تر شد. البته پیشرفت تکنولوژی بر خلاف جریان کوانتومی، فرایندهای شناختی ارتباطات و رفتارهای انسانی در قبال پدیده‌ها و معناها را مکانیک‌زده کرد. انگار اندیشه مکانیکی نیوتونی همچنان از جان نیافتاده است. عمل شناخت، دیگر نه از سوی انسان و ذهن او، بلکه از جانب رایانه و حافظه آن، ماشینی شده، سپس به انسان ارایه می‌گردد. ماشینی شدن بر کیفیت کار و رنج که شناخت را حاصل می‌کند، تأثیر گذاشت. کار استثماری تر شد و دیگر انسان نتوانست کار را در دامن طبیعت ادامه دهد تا با بازتاب‌های فکری خود در دامن محیط، آن را متحول سازد و آگاهی و شناخت را مستقیم و بدون واسطه دریافت

نماید. ادراک و شناخت انسان در پیوند مستقیم با طبیعت و در محیط کار، ارزش کیفیتی مطلوبی دارد. شناخت از یک نقطه شروع نمی‌شود، ولی انسان از نقطه‌ای شروع می‌کند، اما بنا به قانون دیالکتیک باید مدام خود را به موج تغییر بسپارد و انتظار نداشته باشد در جایی به نقطه پایان مطلق برسد و شناخت مطلق بیابد. زیرا شناخت مطلق به معنای ایستایی، راکدشدن و نابودی خواهد بود، لذا تغیر و تحول همیشه جاری و روان است. این نوع دیالکتیک کوانتومی پایه شناخت در جهان‌بینی و ایدئولوژی می‌گردد. روند شناخت همیشه چندجانبه و پویاست. شناخت‌های عقلی و شهودی در دیالکتیک کوانتومی ادغام هستند و با شناخت نیوتونی، دکارتی و پوزیتیویستی متفاوت است. در شناخت‌شناسی مدرن دیگر بررسی رفتارهای روانشناسانه و عملکردهای جامعه‌شناسانه قابل مشاهده و تجربه‌شونده کاری نادرست است، زیرا ذهن در عرصه‌های علوم روانشناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی و فلسفه فرایندهایی ناپیدا دارد که می‌توان با توسل به شناخت شهودی آن را دریافت کرد، البته شهودی کوانتومی نه متافیزیکی کلاسیک. شناخت امروزه در زمینه تکنولوژی در خدمت ارتش، در زمینه روانشناسی و جامعه‌شناسی در خدمت دولت، در زمینه اقتصاد در خدمت الیگارهای دولتی قرار گرفته و هوشی مصنوعی ایجاد گردیده که بجای جامعه تصمیم بگیرد و الگو ارایه دهد. شناخت و دانش حجیتی شده است، مثلاً تبلیغ می‌شود که سوسیالیسم در مقابل لیبرالیسم شکست خورده و پایان یافت و بنا به عقلیت پراگماتیستی دیگر سخنی برای انسان باقی نمی‌گذارند، جز پذیرش آن منطق و باور به آن. این نوع شناخت، ویژه سلطه است. این است که بیشترین تقدس کاذب به لیبرالیسم بخشیده شده است. لیبرالها این استدلال خود را بر پایه‌های شیوه شناخت فردگرایانه و تجربی متکی می‌سازند. بی‌طرفی در فرایند شناخت جایز نیست، بلکه طرف‌گیری آزادانه مهم است که باید بصورت کثیر باشد. یعنی یک شناخت نه برای خدمت به یک طرف، بلکه همه طرف‌های کثیر انسانی باشد. بی‌طرفی مبدأ بنیادین نیست. طرف همه‌شدن هنر شناخت است، طوری که به همه خواسته‌های طرف‌ها توجه کند و این شیوه، روح دموکراسی است.

روش‌های شناخت از دوران یونان باستان تا معاصر به دو دسته تجربه‌گرا و عقل‌گرا تقسیم شدند، اما در دوران هژمونی نظام سرمایه‌داری پراگماتیسم (مصلحت‌گرایی) هم پدیدار شد و اصالت حقیقت را انکار کرد. اگنوستیسیسم هم به معنای «لاادری‌گری (نمی‌دانم چیست و شکاکیت افراطی)» جریانی دیگر در اضمحلال روند شناخت در قرون معاصر می‌باشد. روش عقل‌گرایی با وحدانیت پارمانیدس از یونان آغاز و روح ذهنیت متافیزیکی کلاسیک در ادیان جهان را تقویت ساخت که همانا برعکس پدیده‌گرایی معاصر، هر نوع نگرشی به پدیده‌ها را رد می‌کند. محسوسات پدیده‌ها، زوال یافتنی و ضدمعرفت مطلق عنوان شد که بنا به این دستورالعمل، تمامی واقعیت‌ها و حقیقت‌ها ثابت، کلی و پایدار تصور گردیدند. تنها این شیوه شناخت است که کسب شناخت را در عالم مجردات ممکن می‌داند و دین‌گرایی را تقویت می‌کند. ارسطو هم هرچند به تجربه حسی اهمیت داد، ولی آن را همانند پارمانیدس به عالم مجردات برد و کل ادیان غرب و شرق این شیوه التقاطی عقل و تجربه ارسطو را که متکی بر منطق قیاسی است، هزاران سال پذیرفته و پیروی کردند که هنوز هم موفق به رهایی از ذهنیت آن نشده‌اند. این است که اصول عقلی بویژه علیت و فقدان تناقض با اصل عدم قطعیت هایزنبرگ در فیزیک کوانتوم، به چالش کشیده شد.

پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) که مبتنی بر حس است، فاز افراطی تجربه‌گرایی است. این شیوه، تجربه پویای «امر واقع» در هستی را مطلق فرض کرد. پدیده‌شناسی افراطی پوزیتیویسم که جبهه مخالف کل‌نگری است، عقل را به حاشیه راند و اثبات علمی را سرلوحه قرار داد. متافیزیک را بجای پیشرفت‌دادن، بخاطر اینکه صرفاً مبتنی بر حس و تجربه نبود، مردود اعلام کرد. لذا فلسفه، ایدئولوژی و جهان‌بینی در این رویکرد خط بطلان خوردند. جان لاک انگلیسی این شیوه ذهنیتی را رواج داد و شالوده سیاست سرمایه‌داری که هژمونی بلامنازع است، تنها سوار تازنده بر رخس شناخت شد. در پوزیتیویسم و سرمایه‌داری شناخت همچو یک کالا و ابزار، تولید و عرضه می‌شود. برای تحکم پایدار بر بازار اقتصاد و سیاست، اخلاق را جهت رام کردن، حذف کردند.

خودمرکزینی انسان در پوزیتیویسم با وجود پیشرفت علم، راه را بر ادراک صحیح جهان بسته است. پراگماتیسم هم برای پر کردن خلأ اخلاقی ناشی از پوزیتیویسم به تخریب خطرناکتری دست زد و «سود و منفعت» را ملاک اخلاق زمانه عنوان کرد. در واقع مفهوم شناخت تحت الشعاع سود و منفعت قرار داده شد. یک اندیشه ولو ارتجاعی را اگر سودمند باشد، صحیح می‌داند. پراگماتیسم در عرصه سیاسی به خلق‌ها و انسان‌ها به چشم ابزار سودبخش یا مضر نگاه می‌کند. اینکه ادعا می‌شود که در پراگماتیسم «توافق همگانی» انسان را به آنچه می‌خواهد می‌رساند و تنها حقیقت است، دروغ محض است، زیرا حاکمیت و مدیریت همه چیز در دست گروهی الیگارشیک سرمایه‌دار و سلطه‌گر است. تنها افق این مکتب، تجارت و سلطه است.

ذهن جمعی

ذهن انسان هم صور محسوس و هم معقول را دریافت و ادراک می‌کند، لذا ذهن آینه‌ای نیست. ذهن آینه‌ای، شناخت ندارد. حاصل شدن صور محسوس و معقول (علم و مفاهیم) در پی فعالیت‌های ارگانیک ذهن ادراک می‌گردند. حال چون ذهن، آینه‌ای نیست، پس می‌تواند واقعیت‌های متافیزیکی و غیرعینی را هم تعقل کند و در مورد آنها پیش‌فرض بسازد و سازمان دهد، لذا گرایش صرف «واقع‌گرایی» در مقابل قطب سوررئال مفاهیم ادراکی، ضمن اینکه مجرد است، نمی‌تواند صحیح باشد. شناخت امری اجتماعی است و چون انسان فراتر از ادراک صور محسوس، صور معقول را هم فهم می‌کند، پس شناخت او هم بدون وجود جامعه و بطن آن، غیرممکن و یا بسیار محدود می‌گردد. اگر جامعه نباشد، شناخت هم وجود ندارد. اگر جامعه‌ای هم وجود نداشته باشد، اما میان اذهان ادراک‌کننده آن یعنی افراد فاصله انداخته شود و ارتباط اذهان که برای فعل و انفعالات ارگانیک اجتماعی در عرض ارگانسیم فرد لازم است، گسسته شود، تحجر و رکود ذهنیتی در جوامع صورت می‌گیرد. شناخت و جامعه دو مقوله هستند که به «کار» ارزش می‌دهند و کار هم متقابلاً ادراک را قوی و ممکن می‌سازد. اندیشه لیبرالیستی از

این خصوصیت‌ها بی‌بهره است و از طریق دست سلطه هم درصدد برهم زدن روابط اذهان می‌باشد. جامعه و تاریخ نیز دو مقوله هستند که «انباشتگی شناخت» را موجب می‌شوند و توانایی‌ها را فراتر و بیشتر از توانایی‌های فرد می‌سازند. منشأ شناخت در تاریخ و اعتبار آن به میمنت وجود اجتماع است. هم شناخت تعقلی - پیشینی و هم شناخت تجربی - پسینی به وجود تاریخ و جامعه و کار باارزش نیاز دارند. حال به دلیل رابطه گسترده و ناگسستگی جامعه - شناخت، شناخت بی‌طرفانه تضعیف قوت جامعه را در بردارد. روش‌های قیاسی و استقرایی در شناخت لازم و ملزومند، اما این ادعا که استنتاج قیاسی قطعاً و مطلقاً به حکم درست می‌انجامد، ولی استنتاج استقرایی چون پای احتمالات در آن در میان است، نه و ممکن است به احکام نادرست بیانجامد، صحیح نمی‌باشد. منطق قیاسی هم می‌تواند به اشتباهات دچار شود. ادعای ذکر شده، ادعایی متافیزیکی کلاسیک است. خود استنتاج‌های قیاسی بدون نیاز به روش‌های استقرایی ناقص می‌مانند. چه بسا قیاس صوری فراتجربی که احکام ذهنی را ثابت می‌انگارد، قرون وسطی را به تاریکی کشاند. در این دوره تعقل، انتزاعی بود و صورت و محتوا از هم گسسته گردانده می‌شدند و عقل هیچگاه به واقعیت توجه نمی‌کرد، لذا در دنیای توهمات دینی سیر می‌نمود. قیاس فراتجربی که تنها به تعقل و منطق قیاسی توجه می‌کند و روش ادراک تجربی را کنار می‌گذارد، پدیده‌شناسی در هستی را دچار فاجعه ساخته و ادیان را متحجر نموده و به فهقرا می‌کشاند. این روش در نظام‌های سیاسی، عقل را گرفتار سلطه می‌سازد و نظام سلطه با آگاهی‌های ساختگی، جایگزینی برای آگاهی‌های واقعی ارایه می‌دهد. شناخت شرقی در قرون ۱۲ و ۱۳ بر بنیان قیاسی - استقرایی استوار بود، اما با ظهور دوره رنسانس در اروپا که استقراء را بر قیاس افزود، شرق تنها به منطق قیاسی تکیه کرد و فلسفه محمد غزالی شناخت را با این روش قیاسی صرف خود دچار سکون و رکود ساخت.

منطق ریاضیاتی شناخت

شناخت با توسل به علم ریاضی و تبیین پدیده‌های هستی شاید کمکی شایان برای پی بردن به ماهیت و روابط درون پدیده‌ای باشد، اما استفاده از آن در علوم اجتماعی و مدیریت‌های کلان جوامع، بویژه از سوی دستگاه‌های سلطه، نگرانی‌ها نسبت به آن علم را افزایش داده است. او جالان می‌گوید: «نسبت به کاربرد منطق ریاضی در نظم‌دهی جوامع نگرانی‌های زیادی دارم». تحقیق و پژوهش در مورد اصول و مبداهای این علم می‌تواند مسئله را روشن سازد. ریاضی اساساً علمی محض است که داده‌های مطلق و کاملاً بدیهی بدست می‌دهد و بر منطق عقل‌گرایی استوار می‌باشد. حال، چون جهان ما و روابط آن نسبی است، پس کاربرد منطق ریاضی برای سامان دادن سازه‌های جامعه می‌تواند به مراتب زمینه‌ساز سلطه بیشتر بویژه سلطه آماری گردد. در تاریخ باستان شرق، سومری‌ها از ریاضیات برای انجام محاسبات مدیریتی سیاسی، اقتصادی، کشاورزی و نظامی استفاده کرده و ایدئولوژی‌های خود را با تکیه بر پایه‌های آماری آن بر جامعه خود می‌قبولاندند. این نمط در دوران سلطه سرمایه‌داری غرب با پیشرفت علم و تکنولوژی و پیچیدگی بازار کار و سرمایه، مورد استفاده قرار می‌گیرد و شناخت جوامع از تمام عرصه‌های فکری و مادی جهت‌دهی و نظم‌بخشی می‌شود. هدف این است که با توسل به منطق ریاضی چه نوع شناختی تحمیل و یا بصورت نرم، ارایه شود.

اصولاً علم ریاضی بیانگر نوعی روابط و مناسبات تغیرناپذیر میان پدیده‌های هستی و توضیح‌دهنده صورت‌های ثابت کیهان است. معادلات ریاضی به آسانی مناسبات و قوانین میان پدیده‌ها را توضیح می‌دهند و آن را ساده می‌گردانند. در عرصه سیاسی هم قوانین جامعه و بازار با تاسی از آن منطق، نه توضیح، بلکه توجیه گردانده و بصورت ساده عرضه می‌گردند. مراکز مطالعات استراتژیک و بانک‌ها در دولت‌ها با پشتوانه‌های سرمایه‌ای خود همین بلا را بر سر جوامع می‌آورند. معادلات ریاضی نبض بازار را تنظیم می‌کند. تمامی الگوهای اقتصادی و سیاسی بصورت ثابت و تغیرناپذیر در قالب قوانین اساسی و

حقوق موضوعه (عملی) ارایه می‌گردند. قوانین ریاضی که خاص طبیعت بی‌جان است را در حوزه جامعه پویا و زنده انسانی بکار گرفته و آمار را روح اطلاع‌رسانی و شناخت لحظه به لحظه قرار دادند. ریاضی همانطور که قوانین فیزیک را ساده کرده و توضیح می‌دهد، علوم اجتماعی را هم ساده ساخته و توجیه می‌کند که عامل اصلی آن، سلطه است. پیچیدگی جوامع با منطق ریاضی سلطه، ساده و بی‌ارزش گردانده می‌شود تا داده‌های شناخت‌شناسانه سلطه‌گران خریدار بی‌چون و چرا بیاید. البته نباید منکر آن بود که قوانین ریاضی بصورت محدود در تبیین جوامع انسانی کاربرد دارند؛ از جمله در جمعیت‌شناختی، اقتصاد و آمارهای سیاسی، اما دستگاه سلطه با مقاصد سیاسی خود به جهت‌دهی غلط منطقی در این زمینه‌ها دست می‌زند و اعتبار نیروهای مثبت و رقیب خود و یا اعتبار علمی که به ضررش است را بی‌ارزش می‌گرداند. مهمترین خصیصه سلطه این است که شناخت را بیش از حد «ساده و ثابت» برای جامعه جلوه می‌دهد، درحالی که پدیده‌های اجتماعی - انسانی مداوماً پویا و ناپایدار هستند. چون این پویایی و غیرثابت بودن مدام تغییر را موجب می‌شود، برنامه‌های سلطه‌گران را که همانا بصورت ثابت و ساده به اقشار مردم ارایه شده‌اند و برای فریب مردم است، درهم می‌ریزد. از دیگر سو، هم پدیده‌های جهان هستی و هم جهان جوامع، پیچیده هستند و منطق ساده‌سازی سلطه‌گران و علم ریاضی را فرومی‌پاشند. سیستم سلطه‌گر مدام تلاش می‌کند با ساده‌سازی روابط پیچیده برای جوامع، نوعی استقرار و ثبات کاذب جهت مدیریت بلامنازع خود برقرار سازد که یک دروغ بزرگ است و جامعه این مطلق‌گرایی را بر نمی‌تابد. این تناقض‌ها و اغتشاشات ایجاد شده در منطق شناخت ریاضی، مستمراً میان دولت و جامعه تنش ایجاد می‌کند که با وقوع انقلابات تغییر را بدنبال می‌آورد. سیستم سلطه همه‌چیز را بنا به منفعت بازار سرمایه‌ای رقابتی خود نظم می‌بخشد، تغییر و یا ثابت جلوه می‌دهد. جوامع در تمامی حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیکی و فرهنگی بسیار متنوع و متکثر هستند، لذا تکرار آماری بحران‌زا را بر نمی‌تابند.

علم ریاضی بدلیل اینکه محض و مطلق جلوه می‌کند، برای روشن ساختن روابط پدیده‌های جامعه و انسان کاربرد دارد، اما نمی‌توان جوانب معنوی و پویای جوامع را با آن روشن ساخت و در تئوریهای شهودی پایه قرار داد. در واقع تبیین پدیده‌های غیرشمارشی با استفاده از نظم ریاضی نادرست است و اگر هم ممکن باشد، بسیار موردی و محدود است. جوامع دارای ویژگی‌های نسبیّت و عدم قطعیت بوده و پیش‌بینی‌ناپذیر جلوه می‌کنند. نقش ریاضیات در احتمالات ضعیف است و پیچیدگی‌ها را روشن نمی‌سازد. ریاضیات، تنها وسیله بیان آماری است و نمی‌توان برخی قوانین جوامع را با استفاده از آن بعنوان حکمی قاطع و قطعیت تحمیل کرد. پیچیدگی‌های جهان واقع از بی‌نظمی کوانتومی نشأت می‌گیرد و بدون توجه به این مقوله، منطق شناخت کیهان و جامعه حاصل نمی‌شود. پیچیدگی و بی‌نظمی (کائوس) کوانتومی، شناخت قطعی همه چیز را دشوار می‌گردانند و نظریه‌ها و حدس‌های ما همیشه جنبه نسبی دارند. آمارها و سنجش‌هایی که سلطه با توسل به منطق ریاضی انجام می‌دهد و آن را برای باوراندن به جامعه تبلیغ می‌نماید، به ماهیت جوامع انسانی آزادیخواه توجهی نمی‌کند و مدام در پی حذف افکار و نیروهای متخاصم با خود است. سلطه با استفاده از این منطق به آسانی هر داده‌ای شناختی را به خورد جوامع داده، بر آن اعمال کرده و اذهان را فریب می‌دهد. در واقع ادراکی کاذب از خود در افراد به وجود می‌آورد. قطعاً علیتی مکانیستی را برای ادراک پدیده‌ها بر جامعه تحمیل می‌کند. فلسفه مکانیکی در جامعه جایی برای نفوذ و رواج ندارد. سلطه دیگر نمی‌تواند تمامی روابط اجتماعی را بر پایه این فلسفه توجیه کند.

کشف معنا، شناخت است یا اختراع آن

اندیشه‌ای که هستی و معناها را یک مشت بازی زبانی بیندارد و یک سری معنا بسازد و سپس بگوید آن معناها را جدی نگیرید و نپندارید که شناخت است، آنگاه چنین گزاره‌هایی خود حقیقت‌فقدان حقیقت است و هیچ تفاوتی با ایده‌گرایی افلاطون ندارد که می‌گفت ماده را وجودی حقیقی نپندارید و آنچه هست فقط ایده است و بس.

خطرناک‌ترین بلا تکلیفی در موقعیت و وضع انسانی، بحران شناخت پسامدرنیسم است. این رویکرد هم به اندازه رویکرد شناخت مطلق گرایانه مدرنیسم افراطی است. چنین اندیشه شناخت‌شناسانه‌ای برخاسته از جوی بحرانی است که بر اروپای سرمایه‌داری مسلط بوده. بحران شناخت، آن اندازه که از آن مدرنیسم است، به همان اندازه از آن پست‌مدرنیسم نیز می‌باشد. زبان مسلط بر پست‌مدرنیسم، عدم حل است به جای ادعای مطلق‌گرایانه حل مدرنیستی. به همان اندازه که دانایی مدرنیته کاپیتالیستی بر بنیان عقل‌باوری دروغین بوده، بحران شناخت پست‌مدرنیسم هم در نوع خود دروغین است. دست روی دست گذاشتن است. گزاره «می‌دانم که چه چیزی دانایی دروغین به ما بخشید، ولی نمی‌دانم که دانایی حقیقی کدام است» بزرگترین بحران شناخت بوده و تمامی گزاره‌ها دوپهلوی می‌باشند و از دوپهلوهایی از جنس «می‌دانم — نمی‌دانم» شکل گرفته‌اند. بحران شناخت تا خرخره در ساختارگرایی صرف هرمنوتیکی غرق گشته و همه چیز را یک بازی صرف صرف و نحو زبانی می‌داند. اگر زبان پدیده‌ای ذاتی در وجود انسان است، آنگاه چطور می‌توان تنها حقیقت را اختراع و ابداع معناها دانست و کشف معنا را دروغین قلمداد کرد. اگر کشف معنا نادرست باشد، پس به این ترتیب باید زبان هم پدیده‌ای ذاتی نباشد. افراطی‌گری ساختارگرایان در این است که هر معنای اختراعی‌ای در ذات خود محدود، این زمانی و گذرا می‌باشد، نوعی نشناختن مطلق را در مقابل شناخت مطلق عقل‌باوری قرار می‌دهد. هر پدیده‌ای با اختراع معناهایی بی‌شمار از آن توسط فاعل شناسنده از راه تأویل شخصی، صرفاً در زمان حال خود شناختی است و بس. شناختی که در بستر زمان از دو زمان گذشته و آینده سهمی نداشته باشد، بعید نیست که از فقر زمانی دیالکتیک رنج ببرد.

اساساً بر مبنای زمان دیالکتیک، معنای کشف شده قبلی با معنای اختراعی کنونی ادغام می‌شوند و در این فعل و انفعال رشد به تداوم هستی یعنی زاده شدن تأویل و معنای سوم منجر می‌شوند. پس کشف و اختراع معنا در گذشته و حال به تداوم ابداع‌ها در آینده هم کمک می‌کند. بحران شناخت با بحران معنا و بحران زبان و بحران متن یکی است و

هیچ تفاوتی با هم ندارند و ریشه تمامی این‌ها به «وحدانیت پدیده کریمینالیزه»^۱ شده بازمی‌گردد که می‌گوید: «هر بازی، قاعده‌ای دارد و معنایی» و این بازی و معنا که یکه و مجزا هستند وحدت هستی بخشیده شده‌اند طوری که از تمامی کل بازی‌ها و معناها و بطور خلاصه، دیگر پدیدارها دورگردانده شده و خود تنها و در خود و برای خود هستند. شکاکیت افراطی تا آنجا پیش رفته که این یک بازی و معنا را از مؤلف، کل متن و مخاطبان مجزا می‌دانند، و مخاطب‌های دوم و الی آخر، هریک با خوانش این یک بازی و معنا، بازی و معنایی بسیار اختراعی و متفاوت‌تر می‌سازند که با اولی هیچ‌سختی ندارد. این فرایند دیالکتیکی، کاملاً بر بنیان گسست و تجزیه و شرح‌شرحه کردن جسد معنا و هستی است. در واقع چنین دیالکتیکی در هیچ جهانی وجود ندارد و ساخته و پرداخته ذهن شکاکان افراطی است. تفاوت داشتن دو معنا و مجزا بودن آنها از یکدیگر را نباید چنان تصور کرد که مطلقاً هیچ مشترکاتی باهم ندارند. چه بسا در عین داشتن مشترکات، دارای تمایزاتی نیز هستند. دو کلمه با هم دارای خصوصیات مشترک هستند که ما آنها را مترادف می‌نامیم، اما همان دو کلمه دارای تمایزات معنایی هستند که در دیگری وجود ندارد و دوگانه اشتراک—تمایز هم وحدت وجود به معنای حاکمیت و سلطه «یک چیز» را می‌شکند و هم در عین همبسته‌بودن معناها و بازی‌ها با یکدیگر، زمینه استقلال و آزادی مفردیت به آنها می‌بخشد تا بر ریل دیالکتیک تنوع طی طریق نمایند و تداوم هستی و موجودیت را ممکن گردانند. هیچ مطلقیتی جبری نیست و هیچ نسبیتی هم حاکم مطلق نیست. این دوگانگی معنا و هستی بصورت اشتراک—تمایز به معنی با هم بودن است نه گسست مطلق. وقتی که می‌بینیم اشتراک—تمایز دو حرف، کلمه و سپس جمله و فراتر از آن شکل‌گیری متن را موجب می‌شود، این بدان معناست که همه بازی‌های زبانی و معنایی هم می‌توانند با هم یکی شوند و هم به راحتی با اراده آزادانه به استقلال فرد هم ادامه دهند، اما این امر، با ذهنیتی ریاضی‌گونه و فیزیکی، عملکرد و کارکرد متفاوتی دارد به نسبت آنکه در بطن اجتماع و جامعه است، زیرا نمی‌توان قوانین

^۱جداساختن؛ با کریمینالی (جرم‌شناسی) اشتباه گرفته نشود.

فیزیک را آنگونه که برای نص خود عمل می‌کند به تمامی بر روی جامعه عملی نمود. زیرا جامعه نوعی طبیعت بسیار مجزاتر و منعطف‌تر از عرصه فیزیک بوده و ناطق بودن آن نیروی عملکرد بسیار شگفت‌انگیزی بدان هدیه کرده که عملگر انسان، عملکردی بسیار آزادانه‌تر از عملگرهایی مانند سنگ و درخت و حیوانات و یا مثلاً از هستی‌های سوپزکتیو مانند عملگرهای «۱، ۲» و یا «آ، ب» و غیره داشته باشد. عرصه جامعه یک طبیعت با استعدادتر از تمامی هستی‌های مخلوق دیگر است. عملگر انسان به راحتی می‌تواند هر بازی‌ای را بصورت متنوع با یکدیگر بسنجد و برآورد نماید. این خصیصه، اوج آزادی است. اگر ماهیت آزادی غیر از این باشد، پس آنگاه باید دیگر ناامیدانه دست روی دست گذاشت و گفت: همه چیز پوچ و بیهوده و یک بازی مزخرف است. اما در آن صورت هم نباید از یاد برد که آن گزاره باز هم خود یک حکم و متن است که همانند فلسفی سمت و سوی راه را نشان می‌دهد، اگر نه نیستی مطلق حاکم است و حتی نمی‌توانیم این حکم را هم صادر کنیم که: همه چیز پوچ و بیهوده و یک بازی است.

وقتی که مشاهده می‌کنیم که بی‌نهایت تنوع بازی و معنا وجود دارد، پس چرا آنها را جدی نگیریم و البته به یک مورد واحد هم بسنده نخواهیم کرد. شناخت و داعیه آن از جانب انسان، بدان معنا نیست که بطور مطلق همه چیز را برای خود داشتن و کشف شدنی بدانی. شناخت یعنی رهایی از قدرت و سلطه فقر بی‌معنایی متکثر. معنای متکثر و گونه‌گون پیش‌چشمانمان و پیرامونمان است، اینکه درک ما از آنها با ذهنیت مطلق جزء گراست یا کل‌گرا، می‌تواند ما را آزادی بخشد و یا بی‌بهره سازد. سلطه و قدرت، براحتی می‌توانند این رابطه انسان با معناها و پدیده‌ها را فروپاشند و بهم زنند، کاری که در تمدن تاکنون شکل گرفته. اما شکل صحیحی هم بود که مدام با آن در جدال و نبرد بوده و دیالکتیک تداوم یافته.

درمقابل حکم قطعی «حقیقت وجود ندارد» مدرنیته کاپیتالیستی، حکم قطعی «حقیقت وجود ندارد» پست‌مدرنیته قرار گرفته است. لذا نمی‌توان این ادعای پست‌مدرنیست‌ها را پذیرفت که می‌گویند هیچ آلترناتیوی را نپذیرفته و ارایه هم

نمی‌کنند. حکم «همه چیز بازی زبانی است» خود، یکی از گزاره‌های ارابه نوعی آلترناتیو و حقیقت است. چه، وقتی که زبان وجود داشته و بیان شود، یعنی این که نمی‌توانی از معنا‌گریز داشته باشی. هر بیانی در حکم یک آلترناتیو است. هر یک نیز دارای جنبه کارکردی و ساختاری می‌باشد. تمامی داده‌ها با افعال مثبت و منفی آزادانه پایان می‌گیرند تا جمله بعدی آغاز شود. کارکرد و ساختار مثبت و منفی زبان بر ریل دیالکتیک در فیزیک به حکم درست و یا نادرست، نیک و بد، زشت و زیبا، منطقی و غیرمنطقی و غیره کاری ندارد، زیرا اینها به حوزه طبیعت دیگر یعنی جامعه تعلق دارند. زبان پدیده‌ای ذاتی است و در همه طبیعت‌های اول، دوم و سوم وجود دارد. برای شناختن نیازی به ادعا وجود ندارد، حتی صحیح هم نیست، مهم پرداختن است. هر عملگری، پرداختن را در پیش دارد. پست‌مدرن‌ها خود، به این حکم که «حقیقتی در میان نیست» یقین نداشتند، زیرا خود قانون «لایقینی» را بنیان نهاده‌اند.

وضعیت دانایی

در کتاب مدرنیته بابک احمدی در خصوص وضعیت دانایی جملاتی به این شرح آمده که در عین حال سخن پست‌مدرن است: «پله‌ای وجود داشت که در آن سوژه از ابژه آگاه می‌شد. یعنی از علم خود به جهان خارج حرف می‌زد. پله دومی وجود داشت که در آن سوژه آگاه، از آگاهی خود آگاه می‌شد، به زبان هگل خود آگاه می‌شد، یا به زبان فیلسوفان عام «خوداندیش» می‌شد. پله سوم وجود داشت که سوژه در آن ناآگاهی خود آگاه می‌شد. می‌فهمید که چرا نمی‌فهمد، یا چگونه نمی‌فهمد، یا آنچه نمی‌فهمد چه نقشی دارد در آنچه خود می‌پندارد که می‌فهمد، و نیز در کنش‌هایش این سه پله را می‌توان به ترتیب چنین خلاصه کرد: ۱- آگاه شدن از ابژه؛ که ادعای فلسفه تجربی، تحلیلی و آمپریک است. ۲- آگاه شدن از آگاهی؛ که ادعای ایده‌آلیسم و خردباوری انتقادی است. ۳- آگاه شدن از ناآگاهی؛ که از کانت تا فروید، موضوع بحث بوده است. سخن پست‌مدرن «پله چهارم» است: ناآگاهی از...؟ یعنی یک باردیگر پس از شک آوران یونان

باستان «دیگر نمی‌دانیم». حتی از پله سوم می‌دانستیم نمی‌دانیم هم گذشته‌ایم و حالا نمی‌دانیم. پله سوم حدی از دانایی را در خود مفروض داشت، از چیزی — وجود ناآگاهی — باخبریم، اما پله آخر انکار دانایی است و چون نمی‌دانیم، هم این پله چهارم بی‌معنا می‌شود و هم پله‌های اول تا سوم... پس برمی‌گردیم به آغاز کار: به آنجا که فکر کردیم چون می‌دانیم که فکر می‌کنیم هستیم، به آنجا که سوژه را ساختیم. به آغاز بحران برمی‌گردیم، بحرانی که هستی را از دانایی استنتاج می‌کرد، و به همین دلیل هم به گفته فوکو «ساختن سوژه دردش را دوا نکرد.»

سوژه و ابژه وقتی که هستی یافتند، دیگر گریزناپذیرند، پس از مرحله بودن دیگر بحران مربوط به هستی و نیستی نیست، بلکه برخاسته از ماهیت روابط میان سوژه و ابژه: با روابط سلطه‌گرانه یکی بر دیگری و یا آزادانه. از هر دوی این روابط گریز و سرپیچی براحتی صورت می‌پذیرد و بحران در صورت رابطه سلطه‌گرانه یکی بر دیگری آغاز می‌شود. برای اینکه سوژه و ابژه رابطه‌ای داشته باشند، نیازی به سلطه نیست؛ زیرا سلطه، یک طرفه تحمیل می‌شود، ولی رابطه، دو طرفه است و در هر دو مورد نه آنچنان که مدرنیته می‌گوید به شناخت مطلق نیاز مطلق هست و نه آنچنان که پست‌مدرنیته می‌گوید به نشناختن مطلق. آنکه تمامی رشته‌ها را پنبه می‌کند، سلطه است و سلطه در طول تمدن این کار را با مقداری شناخت نسبی انجام داد، نه مطلق. یک موجود انسانی بدون شناخت مطلق و نسبی می‌تواند بزید به شرط اینکه رابطه با دیگری به نسبت سلطه یکی بر دیگری نباشد. چه بسا «من» به همان اندازه که خود آگاهی تمدن، ویرانگر بوده به همان میزان هم سازنده و مقاومت‌گر هم وجود داشته، اما میزان شناخت مطلق و یا نسبی سلطه‌گر و مقاومت‌گر مسلماً ناکافی بوده است و این امری آشکار است. شناخت و جهل را نباید چنان مبالغه کرد که انگار بدون هر دو زیست ممکن نیست. شناخت یعنی اینکه چیزی به مقداری در دست‌داری و جهان‌یابی برای داشتن چیزی، مستعد بودن برای داشتن، اگر نه دیالکتیک، نیستی محض و هستی محض نیست، هر دو است. هر شیء و موجودی هم جنبه مطلق‌گرایی دارند و هم نسبی‌گرایی، این امر صرفاً در گرایش ذهنیتی

رخ می‌دهد و در هستی خود حتی معنا هم نه کاملاً مطلق و نه کاملاً نسبی است و این امر هیچ‌زبانی برای ادامه زیست ندارد. تنها زیان، مناسبات و گرایشات سلطه‌گرانه آنهاست. مسلماً هر گزاره‌ای زبانی، توجیهی از یک امر و چیز است و جدا از این ممکن نیست. انکار گراترین سخن و نیهیلیستی‌ترین آن، اگر توجیه هیچ‌چیز نباشد، توجیه خود سخن به عنوان یک گزاره است. پس گریزی ممکن نیست مگر تن‌دردادن به طی طریق حصول آزادی.

پدیده‌گرایی نیز یک نوع روش دیگر تجزیه کردن هستی و بخصوص تمامیت معنا است. حاصل این تجزیه به قول عبدالله اوچالان «غبار مرده‌ای» است که جامعه‌گرایی منفی نام دارد و بر روی همه‌چیز امروز پاشیده‌اند. روش این جامعه‌گرایی، بررسی اجزاء و بخش‌های هستی (فرد، مسایل و پدیده‌ها) بصورت مجزا و جداگانه است که قصد آن هژمون‌گرایی است حتی هژمونی «حکم مسلط و قطعی علمی و فکری.»

جامعه‌شناسی معرفت

برای نیل به حقیقت، مجبور به پرسه در حوزه واقع هستیم. این امر جامعه‌شناسی معرفت را مبرم می‌سازد تا مرزهای فیزیک و اجتماع را در این هنگامه به اشتباه مختلط نماییم. ریشه‌های این پروسه و شاخه به راجر بیکن و فرانسیس بیکن برمی‌گردد که بعدها بطور واضح‌تری به‌مثابه یک روش شناخت‌شناسی قاطع با دکارت به حد ذروه رسید. جامعه‌شناسی معرفت، پدیده‌های تاریخی و فرهنگی مفرد-کیهانی را تحت پوشش دارد و با بررسی آنها روش‌ها و رژیم‌های حقیقت را ارایه می‌دهد. چه، عوامل تاریخی و فرهنگی مستقیماً بر محصولات ذهنی اثر می‌گذارند. علم تجربی که اساساً متکی بر علم فیزیک است، موجد نوعی معرفت‌شناختی خاص است که با معرفت‌شناسی جامعه‌شناسانه علوم

انسانی تفاوت‌هایی در زمینه مناسبات پدیدارشناسی^۱ و سوژه-ابژه دارد. چه بسا اینگونه میان علوم تجربی و انسانی گسست ایجاد کرده‌اند و علم تجربی را در یک طرف جدال‌های بیهوده قرار داده‌اند و علوم انسانی و فلسفه و جامعه‌شناسی را در طرف دیگر، در حالی که علم و فلسفه صرفاً تفاوت لفظی دارند و در اصل یکی می‌باشند. در واقع دو نوع تقسیم‌بندی به نام «جامعه‌شناسی معرفت» و «جامعه‌شناسی علم تجربی» صورت گرفته که اگر چه اشتباه نیست، اما در روش کار که هم: گسست علوم را در بردارد و هم میان فیزیک و اجتماع فاصله ایجاد می‌کند، نادرست عمل کرده است. این خصوصیت اساسی علوم پوزیتیویستی است. تفاوت میان فیزیک و اجتماع به معنای ایجاد گسست نیست. بطور کلی ما با دو جهان روبه‌رویم: ۱- جهان مادی (فیزیک). ۲- جهان اجتماعی، که حوزه تمامی پدیده‌های طبیعی متشکل از ماده معمولی و انسان را می‌سازند. او جالان اولی را طبیعت اول و دومی را طبیعت دوم (جامعه) می‌نامد. هر مفهومی که از جهان مادی برآید، بطور مطلق در جهان اجتماع قابل کاربرد نیست، بلکه مطابق «روش کاربردی» تغییراتی متناسب با ویژگی‌های خاص انسان و حیات او پیدا می‌کند و این قوانین اخلاقی و سیاسی هستند که این تغییرات روش را ایجاد می‌نمایند و آن را هموار می‌سازند. مثلاً قاعده ضدیت در جهان مادی، در جهان اجتماع با استفاده از اخلاق تعدیل می‌شود و اینگونه مسئله دفاع و حفظ موجودیت شکل می‌گیرد. در جهان مادی تحرک و تغییر بسیار زیاد است و ماده به ماده و انرژی تبدیل می‌شود و اشکال جسمی و صورتی تغییر می‌یابند که اگر در انسان اشکال جسمی تغییر کند، مرگ به میان می‌آید و باید انسان در قید حیات بماند و این تفاوت روشی دو جهان را می‌نمایاند که البته یک تعدیل است نه یک ضدیت مطلق.

^۱ فنومنولوژی، آنچه دیده می‌شود؛ فلسفه مطالعه ساختار تجربه یا آگاهی. پدیدارشناسی با تکنیک آگاهی با واسطه و بی‌واسطه از یکدیگر، آگاهی انسان را از پدیدارهای ذهن که بدون واسطه در ذهن وی ظاهر می‌شود و ممکن است حتی عینیتی هم نداشته باشد، مطالعه می‌کند.

علمی مانند نجوم، ریاضی، فیزیک و زیست‌شناسی، بخاطر اینکه خود را مستقل از زمینه اجتماعی فرض می‌کردند، نتوانستند تحلیلی جامعه‌شناختی از معرفت علمی داشته باشند. چه بسا از طرف دیگر، این امر بیشتر به این خاطر بود که نتایج علمی خود را صرفاً از داده‌ها أخذ می‌کردند و بر آنها متکی بودند. این اشتباه ریشه در پدیدارشناسی پوزیتیویستی دارد که علم پدیده‌ها نامیده می‌شود. آنها صرفاً ویژگی‌های ذاتی محض پدیده‌ها و ماده آنها را در نظر داشتند و اجتماع و فرهنگ را لحاظ نمی‌کردند. هکذا در زمینه ادبیات دیدیم که ناتورالیسم گرفتار این محض‌گرایی طبیعت بود. روانکاوی و کوانتوم وقتی که به تطابق نظریات علمی خود با اجتماع می‌پردازند، مرتکب خطای فوق می‌شوند و علم جامعه‌شناسی هم کماکان متأثر از آنها به کژراهه لغزیده و در تقلای نجات است. آنها نمی‌دانستند که انسان با کار بر روی جهان مادی و طبیعت اول است که وسایل و روش‌های زیست و حیات خود را فراهم می‌آورد و آزادانه خود را با آنها وفق می‌دهد. چرا که مدام اسیر و غالب قوانین طبیعت نیست و مدام در جریان عمل بر روی جهان، معرفت تولید می‌کند. این معرفت، جهت پاسخ‌گویی به مطالبات و نیازها و علایق اجتماعی او است، اگر نه در شکل زندگی فردی، همانند یک حیوان و همانند یک انسان نوع هموساپینس که در مرحله‌ای ساده زندگی می‌کند به آنها احتیاج نداشت. ولی وقتی که اجتماع شکل گرفت، معرفت‌ها، روش‌ها و نیازهای عالی‌تری خود را تحمیل می‌نمایند. سرمایه‌داری با ظهور خود در چگونگی استفاده انحرافی از معرفت علمی دخالت نمود و روش‌های استثماری میان انسان (اجتماع) - طبیعت (فیزیک) را ترویج داد. به دلخواه خود تمامی پدیده‌ها را مورد بررسی قرار داد و به دستکاری آنها پرداخت تا با کمک آن روش‌های پوزیتیویستی خاص خود و روابط اجتماعی را مطابق خواست‌های قدرت‌خواهی خود تنظیم نماید. این رویکرد، رویکردی استوار بر پراگماتیسم منفعت‌طلب و بهره‌کشی از فلسفه طبیعی و طبیعت بود. ابزارهای نظری معرفت علمی را در خدمت کسب سود و تولید اقتصادی بیشتر قرار داد. مارکس به لحاظ نظری کمک‌شایان توجهی به ادامه این روند استثمار و سرمایه‌داری نمود، بدون اینکه از ماهیت آن

آگاه باشد. ظهور سرمایه‌داری را امری جبری و مفید دانست. بهتر است جملاتی از مارکس را در مدح سرمایه‌داری بیاوریم:

بورژوازی ... بیشتر از تمامی نسلهای گذشته بر روی هم، نیروهای عظیم و مترکم خلق کرده است. منقاد کردن نیروهای طبیعت در برابر بشر، ماشین و کاربرد شیمی در صنعت و کشاورزی، کشتیرانی با استفاده از نیروی بخار، تلگراف برقی ...؛ کدام قرن گذشته حتی می‌توانست تصویری مبهم در این مورد داشته باشد که چنین نیروی مولد در دامان کار اجتماعی آرمیده است؟ (مارکس و انگلس، ۱۹۶۵، ص ۴۷)

مارکس رابطه سرمایه‌داری و معرفت علمی را به لحاظ تغذیه متقابل دانست. تمامی بهانه‌های مارکس و دانشمندان و روشنفکران این بوده که ظهور سرمایه‌داری و همراهی آن با علوم، علوم را از خرافات و آشوب‌های ایدئولوژیکی سنتی پیشین رها ساخته است در حالی که عکس آن، بغرنج‌ترش کرده. چه‌بسا علم به منشأی برای استثمار سرمایه‌داری و بورژوازی تبدیل شد. انسان از ماهیت فیزیکی و اجتماعی خود دور و با مشتق قوانین تهی گردانیده شد. معرفت علمی به دستاویزی برای پیشبرد مدیریت قدرت مبدل گشت. چه‌بسا مارکس به این جنبه منفی سرمایه‌داری هم اشاره کرده است. کماکان نوعی «ضدمعرفت علمی» به میان آمده که متناسب با مقاصد سرمایه‌داری است.

معرفت کاذب

دانش تولیدی، دانشی است که معرفتی کاذب قدرت‌مدارانه ایجاد کرده که کل طبیعت را بر اساس اصل سوپژه-اثره می‌سنجد و آن را به مثابه «شیء برای مصرف و یا وسیله‌ای برای تولید» در نظر می‌آورد. تمامی عناصر ایدئولوژیکی را به خدمت این مهم می‌گمارد. کاذب بودن به این معناست که خود واقعیت‌سازی می‌کند، واقعیتی که جوابگوی مقاصدش باشند؛ مقاصد او هم قدرت و سود است. حدود ۴۰۰ سالی است که علم به اشتباه مقوله‌ای پیشرفته‌تر و پرکاربردتر از فلسفه و دین تلقی می‌شود. این امر برخاسته از دایره تنگ «علم-دانشمند» است که اصطلاح دیگر آن «ایدئولوژی-

ایدئولوگ» می‌باشد. وقتی رنسانس سربر آورد، سیانتیسم (علم‌پرستی) خود را برتر از اشکال دیگر معرفت من جمله فلسفه دانست. این تجربه‌گرایی شدید، فلسفه و دین را صرفاً امری فرافیزیک و متروک اعلام نمود. در حالی که علم و فلسفه یک ماهیت تحصیلی و روشی در کاربرد دارند. میان علم و فلسفه چنان فاصله‌ای انداختند که زیرکانه علم را صرفاً مختص به طبیعت دانستند. «علوم طبیعی» سرآمد تمام علوم دانسته شد و طبیعت استثمار گردید، ابژه‌ای که تصرف شد. این شکل معرفت، با روش‌های تحصیل‌گرایی خود، کاملاً جدید بود و جهان اجتماع را وارد مرحله‌ای نوین از اشکال حیاتی نمود. به همان اندازه که علم به علم طبیعی سقوط داده شد، به همان اندازه نیز اقتصادی گردانده شد؛ لذا باید گفت که منظور آن دانشمندان از علم طبیعی و تجربی، غیر از علمی اقتصادی چیزی دیگر نبود، زیرا در افقش صرفاً تولید و مصرف رؤیت می‌شد. معرفت با تمام کلیت خود، اقتصادی گردانده شد. خود اصطلاح سرمایه‌داری این امر را واضح نشان می‌دهد. ماهیت سرمایه‌داری یعنی سیطره جهان مادی بر جهان اجتماع. حوزه معرفت را اصطلاحات و آگاهی‌های اقتصادی تولید و مصرف اشغال می‌نماید. کنترل اجتماع از جانب محور قدرت و سرمایه به وسیله جهان مادی صورت می‌گیرد. این امر مدام بر اجتماع فشار وارد کرده و اجتماع به واکنش دست زده و بحران به اوج رسیده است. تاکنون همه محافل فکری این امر را همچو ادعایی از مارکس درک کرده‌اند که گویا ادعاهای سرمایه‌داری در درجه اول، ادعایی مادی-اقتصادی است در حالی که این هدف آن است که اقتصادی است، در درجه اول ادعاهای علمی سرمایه‌داری، ادعاهای معتبر ایدئولوژیک هستند از جانب آنها. آنها در درجه اول ذهن و ذهنیت را که مستقیماً با حوزه معرفت در ارتباط است مورد هدف قرار می‌دهند تا زیرساخت اهداف قدرت و سرمایه یعنی جهان مادی شدیداً کنترل شده خود را پایه‌ریزی کنند. کل ارتباطات و مراودات اجتماعی بر اساس منافع مادی تنظیم می‌شود، اما این ارتباطات و مراودات به حوزه ذهنیت تعلق دارند. علوم تجربی یا پوزیتیویستی (البته علوم تجربی در اصل پوزیتیویستی نیست، بلکه آن را اینگونه تنظیم نموده و بکار برده‌اند) دیگر علوم معرفتی را

اشکالی کهنه گشته و متافیزیکی می‌داند و برضد آن عقلیتی سیانتیستی را می‌شوراند. ذهنیت‌های مستعد را اینگونه می‌سازند. به این ترتیب در حوزه معرفت صرفاً یک دانش شدیداً تخصصی به نام علم تجربی باقی می‌ماند که در خدمت علایق گروه‌های خاصی است به نام الیگارش‌ی و بورژوازی. معرفت، دیگر از دسترس اجتماع دور گردانده می‌شود و در دست عده‌ای با اصطلاح مطمئن «دانشمند»، انحصاری و تخصصی می‌شود. تخصص هم علم فن سیاسی در سرمایه‌داری است. امروزه هیچ ادعایی از جنس آمریکایی، انگلیسی و غربی نمی‌تواند غیرایدئولوژیک باشد؛ هراندازه حیات و علم و معرفت تخصصی گشته به همان اندازه ایدئولوژی‌گرایی و یا بهتر بگوییم ایدئولوژی‌پرستی، دهشتناک‌تر گشته است. پیشرفت آکادمی‌های با رویکردهای تخصصی افراطی‌شان در راستای این اهداف خبیثانه است. این نه تنها پایان ایدئولوژی نیست، بلکه صرفاً یگانه‌سازی و یکدست‌سازی ایدئولوژی آن هم ایدئولوژی پوزیتیویسم است که جدیدترین شکل معرفتی تلقی می‌گردد، در حالی که ارتباطی با معرفت حقیقی ندارد. همه دانسته‌ها در توماری از داده‌های علمی عینی لاپوشانی می‌شوند و لاک و مهر شده به بازار عرضه می‌گردند. در حوزه سرمایه‌داری و دنیای تحت کنترل آنها نمی‌توان هیچ دانسته‌ای اینگونه را آرمانی غیرایدئولوژیک خواند. چه‌بسا این نه پایان تاریخ، بلکه جهت‌دهی تاریخ است. ارایه تاریخی «پاکت شده» می‌باشد. تاریخ نیز دیگر پدیده‌ای شده است که تخصص‌گرایان بر اساس امر تولید—مصرف آن را به عنوان قدر و سرنوشت از پیش تعیین شده اجتماع، ارایه می‌دهند. در جهان کنترلی سرمایه‌داری از یک شیء مصرفی گرفته تا یک آگاهی داده‌ای، بصورت قاعده‌مند خودی در آورده می‌شود. برای هر چیزی قاعده‌ای در نظر گرفته می‌شود، درحالی که ادعای دروغ پایان ایدئولوژی را هم دارند. هر داده‌ای ایدئولوژیک، به‌مثابه یک معرفت عینی تلقین می‌گردد. درحالی که چیزی به نام اجتماع سرمایه‌داری وجود ندارد و ناممکن است، پیشرفته‌ترین جامعه را سرمایه‌داری معرفی نموده‌اند. قاعده‌های علمی دکارتی (سوژه—ابژه)، نیوتونی (نیروی غالب) و داروینیسیم (غلبه نوع قوی بر ضعیف) در ایجاد معرفت پوزیتیویستی قدرت—سرمایه، بسیار

به دردشان خورد و کل روابط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک را بر مبنای این امر «قوی-ضعیف» و «غنی-فقیر» نظم بخشیدند. رابطه ارباب-بنده!

معیارهای حقیقت در پوزیتیویسم اینگونه است که تنها یک روش را در حصول معرفت اصیل می‌داند و آن، مشاهده تجربی و اتکای بر داده‌های حسی و سنجش دقیق است که امروزه اثبات گشته که «واقعیت دقیق» وجود ندارد. استدلال آنها این بود که هر آنچه تجربی و طبیعی باشد، لایتغیر و کلی است و بدین ترتیب جنبه هوشمند و بسیار منعطف قوه فاعله متافیزیکی انسان را بدرنخور معرفی می‌نمایند. انباشت داده‌های تجربی روی هم را معرفت دقیق می‌دانند که ثابت است. هر معرفت یقینی پاکت شده، تلاش تفسیر معانی از جانب انسان مصرف‌کننده را مانع می‌شود که در اساس فلسفه نامیده می‌شود و یا نوعی جامعه‌شناسی معرفت است که بر ضد روش‌های سرمایه‌دارانه می‌باشد. در جامعه‌شناسی معرفت، معیارهایی به نام معیارهای عام و لایتغیر وجود ندارد، اینگونه معیارها خاص سیستم قدرت-سرمایه است، زیرا بدان نیاز دارد. امری نسبی برای هر شکل اجتماعی ای مصداق دارد. هر پدیده‌ای برای انسان احتمال نسبی دارد و تلاش برای دنبال کردن چیزی به نام معرفت دقیق و آگاهی و واقعیت دقیق فقط حساسیت برمی‌انگیزد. چه‌بسا نیازی نیست که در مورد حقیقت و معرفت دچار دقیق‌گرایی و حساسیت آن شویم. بدون حقیقت مطلق هم اجتماع می‌تواند یک کل نظام‌مند ولی سیال و دیالکتیک داشته باشد. فیکس و دقیق بودن، مسئله اجتماع نیست؛ زیرا مهمتر از آن، روش حصول مهم است؛ البته نه یک روش تحمیلی، بلکه روش‌های متنوع ولی سالم و قدرت‌ستیز. کار مثبتی که علوم ضدمدرنیته انجام داده‌اند، انتقاد از روش‌های ادعایی دقیق، اما نادقیق مدرنیته بوده است.

کل جهان‌بینی مدرنیته این است که با تخصص‌گرایی آکادمیک خود، هر نخبه و دانش فردی و مردمی خودجوش و سالم را در نطفه خفه نموده است، در حالی که ادعای دموکراتیک بودن آن را هم دارند. اعتبار هر دانشی وابسته به تخصصی بودن آن در دایره نظام رسمی است، یعنی ایدئولوژی رسمی. قدرت و سلطه، زمینه تسلط دانش خاص گروه

سلطه‌گر در اجتماع است. این دانش و جهان‌بینی راه را بر دانش‌های دیگر سد می‌کند. نه تنها علوم دیگر بلکه انسان‌ها هم در حسد و آرزوی رسیدن به آن مقام و سطح دانش پوزیتیویستی می‌شوند؛ این امری روانی است که طی یک تاثیرگذاری ایجاد شده است. اینگونه به ایجاد ایده‌آلهای معرفتی دست می‌زنند که هر کسی چنان تحت تاثیر تبلیغات پرزرق و برق آن قرار می‌گیرد که تنها آرمان صحیح را آن بداند. زمینه تقبل سیستم سرمایه‌داری اینچنین آماده می‌گردد.

بسیاری اندیشمندان معاصر معتقدند که راه صحیح آن است که با ایجاد معرفتی نوین و جامعه‌محور، معرفت پوزیتیویستی را که ناقص و معیوب است، تکمیل کنیم، در حالی که آن معرفت، ضد جامعه است. این اشتباه مهرض جامعه‌شناسی معرفت را به بحران در روش گرفتار کرد و قدرت آفرینش آلترناتیو نوین را تضعیف ساخت. هکذا بر پویایی سرمایه‌داری افزود، زیرا ناخواسته، نوعی تغذیه ذهنیتی برای آن است. آنها اساسا معرفت علمی را با معرفت پوزیتیویستی یکسان دانسته‌اند. چه‌بسا هیچ معیار جامعه‌شناختی اصیلی موافق با معیارهای داعیه‌مند پوزیتیویستی جور در نمی‌آید و ناهمخوان است.

در معیار پوزیتیویستی، جزمیت‌گرایی نهفته است و در معیار غیر آن نسبی‌گرایی، اما نه نسبی‌گرایی پدیده‌گرایانه که هر چیزی را از نفس و ذات زنده به یک شیء تبدیل کند بعد بررسی بنماید. آن روش نوین جامعه‌شناختی معرفتی هم که می‌گوید باید دیگر اشکال معرفتی نوین را با شکل پوزیتیویستی و سرمایه‌دارانه آشتی و وفق دهیم، خود نوعی جزمیت است که همچنان گرفتار زنجیرهای قدرت‌سرطانی روش‌گرایانه آن است.

دانش جهان مادی نوین دیگر همانند دانش پوزیتیویستی نیست که «ماده و داده» را ثابت و کلی تلقی کند. دانش مادی امروز تا حد کوانتومی زیراتمی ذره-موج ترقی کرده و تابع اصل نسبیتی است که در آن هیچ پدیده‌ای تنها مهره قدرت‌مند محسوب نمی‌شود. لذا دانش اجتماع هم براین اصل استوار است، منتها با این تفاوت که جهان اجتماع از خاصیت متافیزیکی هم برخوردار است و زنده‌تر و پویاتر می‌باشد و انعطاف ذهنی ماده انسان با ماده زیراتمی تفاوتی در اندیشه ناطق بودن و متافیزیکی دارد. لذا نسبی‌گرایی

احراز شده برای اجتماع به نسبی‌گرایی زیراتمی فیزیکی عیناً تقلیل داده نمی‌شود، اما دیدیم که پدیدارشناسی متعارف آن اشتباه را دچار شده‌است. لذا نتیجه می‌گیریم که معرفت جهان اجتماع عین معرفت جهان مادی نیست، زیرا خصوصیات انسان، پراستعدادتر از ماده فیزیکی است و این او را در موقعیتی برتر در هستی برای فهم آن قرار داده که البته نباید انسان مطابق اندیشه دکارتی-پوزیتیویستی از خود غره شود و این برتری معنوی را به برتری سوژه انسان بر ابژه طبیعت تصور کند و بدان تجاوز مخرب‌گرایانه کند. زیرا این برتری برای حصول معرفت به جهان شگفت‌انگیز مادی است نه ضدیت و تسلط قدرت‌مدارانه بر آن. برتری معنوی و متافیزیکی انسان، به معنای وابستگی برده‌گونه ماده به انسان و یا جهان مادی به جهان اجتماع نیست. چه، معرفت علمی وقتی که به بررسی ماده فیزیکی می‌پردازد، در این حال وابسته به خود جهان ماده است؛ اما وقتی که نتیجه کشفیات آن را تماماً برداشته و به‌مثابه یک قاعده کلی بر جهان اجتماع تحمیل نماییم، نادرست است، زیرا اجتماع را جهانی صرف ماده تلقی کرده‌ایم. معرفت درست آن است که وقتی که این کشفیات را برای ساختن اجتماع بکار گرفتیم، باید فی‌الواقع وابسته به قواعد اجتماع‌گردد نه ماده. برای همین بسیاری اندیشمندان این نظر خود را پس کشیدند که معرفت جهان مادی را وابسته به جهان اجتماع بدانند. درحالی که غیر از اینکه یکسونگری است، دچار منطق نادرست سیاه و سفید روابط جهان‌های هستی است. یک انسان را نمی‌توان یک ذره زیراتمی صرف تصور نمود، قواعد در مورد فرد انسان باید تابع موجودیت و بقای فیزیکی انسان و رشد آن باشد. سرنوشت یک انسان را نمی‌توان بر اساس قواعد تغییر و تحول مطلق یک موج—ذره ترتیب داد، بلکه تنها سنجش می‌شود. روشنفکرانی مانند مارکس و مانهایم تا حدی در این زمینه نقص روش‌شناسانه دارند. دو جهان مادی و اجتماعی هم دارای تشابه هستند و هم تمایز. قوانین مجبورند که اخلاقیات، سیاست و مدنیت هستی‌شناسانه انسان را مدنظر قرار دهند. اگر نه نمی‌توانند نوعی معرفت برای بقای هستی انسان محسوب شوند. وقتی که معرفت در مورد فیزیک را برای بررسی انسان و اجتماع بکار می‌گیریم، دیگر این معرفت به معرفت جامعه‌شناسانه مبدل می‌شود.

اینکه اوجالان می‌گوید فلسفه من بر اساس «فیزیک کوانتومی» و «دیالکتیک کوانتومی» است، مقصودش همین امر است. رویکرد مادی را با رویکردی جامعه‌شناختی در می‌آمیزد تا با هستی و بقای انسان و اجتماع متناسب گردد. ما دیگر علم‌تجربی را از جامعه‌شناسی جدا و غریب نمی‌دانیم، بلکه آنها را با لحاظ قاعده فوق‌آمیزش می‌دهیم. چه‌بسا رویکردی رایج وجود دارد که در این زمینه بیگانه‌سازی را ترویج می‌دهد. این رویکرد، علی‌رغم اینکه علم را با اجتماع نقیض می‌داند، دانشمند علوم‌تجربی را با دانشمند علوم اجتماعی دشمن معرفی نموده و به تحریک آنها پرداخته است. این، عامل دیگر گسست میان علوم است که به کلیت معرفت ضربه‌زده است.

قوی‌ترین بهانه پوزیتیویسم در روش خاص علم‌پرستی (سیانتیسم)، مسئله «عینیت» بودن داده‌های علم تجربی است. عینیتی که نسبی‌گرایی کوانتومی آن را زیر سؤال برد و جامعه‌شناسی اوجالان هم ادعای او مبنی بر وجود «واقعیت دقیق» را نقش بر آب ساخت. سحر قدرت و سرمایه این است که برای معرفت پوزیتیویستی ارزش اقتصادی منظور کرده‌اند که جذاب جلوه کند. این ارزش، یک جهان مادی هوس‌انگیز را ترویج و جهان اجتماع را غرق می‌نماید. آن معرفت را یگانه معرفت یقینی و قطعی دانسته‌اند. لذا اوضاع و احوال اجتماع برای آن مهم نیست، مهم ترویج لیبرالیسم و سرمایه‌پرستی بر مدار قدرت است. هیچ وقت اجازه و فرصت تجدیدنظر و صورت‌بندی در معیارهای معرفت پوزیتیویستی را نمی‌دهند.

کشف معانی، مسئله‌ای است که ادعا کرده‌اند کار علم نیست و آن را از آن علوم اجتماعی دانسته‌اند. اما باید با صراحت گفت که کاوش انسان در جهان مادی به اندازه جهان اجتماع، کشف معانی است و معنای حقیقت‌جویی و روش خاص آن هم تنها در این صورت اعتبار دارد. نباید علم را از کشف معانی بی‌بری سازیم. این که همه‌چیز در زمینه فیزیک، عینی است - که مطلق نیست - نمی‌تواند بهانه‌ای برای فقدان معنی در کشفیات آن عرصه گردد. این عینیت‌گرایی با معرفت و روش‌ها و اهداف آن نمی‌گنجد. منطق قوی و ضعیف داروین هم در مورد بقای نسل و بقای اجتماع بر حذف کشف معانی استوار

است؛ زیرا می‌گوید در علم، ما فقط می‌پرسیم: چیست؟ و نمی‌پرسیم چرا؟ اینگونه قوی براحتی ضعیف را از بین می‌برد. علم بر بنیان این منطق نابودگر، صدها سال به جنگ دامن زد و معرفت را با ایستایی روبرو ساخت. افراد انسانی نمی‌توانند همانند دو ذره مادی و دو حیوان در طبیعت یکدیگر را از بین ببرند؛ آن قانون فیزیکی و طبیعی را انسان با اخلاق‌گرایی و سیاست دموکراتیک به بقای اصل و نسل خود تبدیل می‌کند. جامعه‌شناسی معرفت نمی‌تواند بر بنیان این منطق استوار گردد که تنها به غالب و مغلوب فکر کند. همانطور که تحولات اجتماعی با قوانین خود تحولات علمی— فیزیکی را بدلخواه خود تحت تاثیر قرار نمی‌دهند، همانگونه نیز تحولات علمی و فیزیکی هم نمی‌توانند، بطور صددرصد بر روی اجتماع اجرا شوند. اما باید اذعان داشت که جهان اجتماع بدلیل داشتن قوه متافیزیکی معرفت‌یابی می‌تواند بر روند کشف رویدادها و پدیده‌های فیزیکی تاثیر بسزایی بر جای گذارد که این خیر بعدها به خود اجتماع هم متقابلاً بازمی‌گردد. از زمان داروین تاکنون منطق تمام اندیشمندان بر این امر استوار بوده که جامعه‌شناسی معرفت نتوانسته در مورد علم فراتر از نظر داروین برود؛ این روند از داروین گرفته تا هگل، مارکس و فلسفه قدرت فوکو بدون تغییر اساسی بوده؛ اما این صرفاً عبدالله اوجالان است که فلسفه‌ای خاص در باب معرفت علمی ایجاد کرده که منطق داروینی را که در آن انسان گرگ انسان بوده است رد می‌نماید. اوجالان، اینگونه، قادر شده جایگزینی برای دیدگاه‌های جامعه‌شناسانه معرفت‌جویی علمی— پوزیتیویستی رایج ارایه دهد. این منطق استقرایی دیگر کاملاً در هم کوبیده می‌شود و تعدیل می‌گردد.

قوانین تجربی - قوانین نظری

علوم جدید پوزیتیویستی بر این قضیه تاکید دارند که برعکس نظر پست‌مدرن‌ها، قوانین تجربی قابل تجدیدنظر و تغییر نیستند، اما قوانین نظری هستند. حصول معرفت، اگر بر اصل واقعیت دقیق استوار باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند از دیالکتیک برخوردار شود و لذا مدام با بحران روبرو است. زیرا واقعیت دقیق هم برای علوم تجربی مصداق دارد و هم

علوم نظری؛ اما روند آن چنان است که این مصداق بودن، نسبی است و با اصل عدم قطعیت هم کماکان روبروست. خود «روش» امری است که هیچ‌گاه دقیق نیست و مدام توسط نوعی جبر نسبی جلوی سد می‌شود. اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان روش مناسب را انتخاب نمود و یا جبرگرایانه باشد. زیرا جبر بدین معناست که هر روش بر یک رویکرد خاص خود پا می‌فشارد و این ممکن است به دگم بیانجامد و نباید از یاد ببریم که فاعل امر هم انسان است، روش، مال انسان و اجتماع است. قوه فاهمه متافیزیکی کمک می‌کند که روش‌ها را تغییر دهیم و حدس بزنیم. چنان نیست که قوانین نظری تابع یک روش ثابت، اسیر یک هستی غیرقابل مشاهده و مجرد باشد تا آنها را نظری بدانیم، این تعریفی نادرست است. یکی از جنبه‌های مورد مشاهده قوانین نظری، پدیده‌های عینی هستند. این پدیده‌ها صرفاً به حوزه تجربی تعلق ندارند و ماده مورد کاربرد قوانین نظری هم هستند. چه بسا قوانین نظری و تجربی هر دو به یک اندازه به مقوله دیالکتیک یعنی تجدیدنظر و تغییر تعلق دارند. اشتباه است که تجربی را ثابت و نظری را لرزان و آشفته معرفی نماییم. سازگاری با فکر و روش جدید دیالکتیک یکی از خصیصه‌های مثبت حوزه نظری است که سریعاً امکان ارزیابی و لذا تغییر را به انسان ارزانی می‌دارد. نمی‌توان علم را مبرا و متفاوت از حوزه نظری دانست که این کار را پوزیتیویسم انجام داده است. قوه درک و اندیشه که به تفکر و تأمل در مورد پدیده‌های حسی و تجربی می‌پردازد، اولین عامل تعیین‌کننده در حوزه تجربی است؛ لذا حوزه تجربی بدون قوه متافیزیکی نظری نمی‌تواند وجود داشته باشد. این دو قوه در انسان توأم‌اند و در کاربرد و انتخاب روش هم به یک اندازه دخیل هستند. برتری دادن یکی بر دیگری، عملی قدرت‌مدارانه است. در سرمایه‌داری روش‌ها و قوانین نظری و تجربی را متفاوت و بیگانه از هم تبلیغ می‌کنند تا به اهداف پوزیتیویستی خود که پوشش دادن حقیقت با لاپوشانی تجربی است، برسند. ترجیح دادن فهم تجربی بر نظری و نظری بر تجربی در چارچوب یک مفهوم قدرت‌مدارانه، امری مردود و عقب‌افتادگی است.

ویژگی‌های طبیعت

فرق میان منطق قیاسی با استقرایی در این است که در برخی قضایا نمی‌توان حکم «محقق» داد، بلکه حکم «محتمل» است. مثلاً قضیه «هر آدمی فانی است». تا بحال ندیده‌ایم که انسان جاودان وجود داشته باشد. اما باز نمی‌توانیم حکم قطعی بدهیم، زیرا هنوز انسانهای زنده بسیاری وجود دارند. پس منطق قیاسی، مطلق‌گرا و حکم‌محقق است، ولی منطق استقرایی نسبی‌گرا و حکم‌محتمل. اما خطاهایی که منطق استقرایی در زمینه معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند، این است که نسبت و محتمل‌بودن را به نوعی لاادری‌گری (نمی‌دانم چیست؟) که یک حکم مطلق بغرنج و مبهم بودن حقیقت هستی است، مبدل می‌سازد. وقتی مطابق چنین قضایای منطقی‌ای به بررسی و تفسیر پدیده جامعه که با پدیده فیزیک کیهانی تفاوت‌های بسیار دارد، می‌پردازیم، این اشتباه محرزتر می‌شود.

اصل تنوع اقتضا می‌نماید که طبیعت از «قوانین ثابت، قطعی و همگون» برخوردار نباشد. معرفت و ادراکی که علم و فیزیک کلاسیک رواج داد و متناسب با خواستگاه‌های سیاسی مدرنیته کاپیتالیستی بود، همان ثابت، قطعی و همگون بودن قوانین طبیعت بود. دانشمندان مربوطه قواعدی ثابت را در نظر می‌گرفتند و آن را به دیگر امورات «تعمیم» می‌دادند. نوعی طبیعت یکدست و یکپارچه ایجاد کرده بودند. این امر نقض اصل «مفرد-کیهانی» و در ضدیت با قاعده «جزء — کل» بود. آنچه مشمول جزء بود را به کل تعمیم می‌دادند. این مهم راه را بر خطاها و تصورات ادراکی غلط گشود و فی‌الواقع حیات را نیز به لحاظ انتخاب معیار تحت تأثیر قرار داد. این طرز تفکر و روش خاص آن برخاسته از اندیشه «زلی — ابدی» و «وحدت وجود» بود که به‌مثابه قانونی در متافیزیسم خشن پوزیتیویسیسم تعمیم داده شد و ادامه یافت. بطور خلاصه «معیارهای ادراک جهان» ثابت و عام شدند. یکدستی و همگونی در طبیعت را که ضد تنوع است به حوزه سیاست نیز تعمیم دادند و به ساخت جوامعی هموژن دست زدند. قانون «یک دولت، یک ملت، یک فرهنگ» ریشه در این طرز نگرش همگون‌ساز دارد. ساده‌اندیشی و سطحی‌نگری از منشأ

این قوانین خشک و خشن سیراب می‌گردد. واقعیت‌هایی که از پدیده‌های واقع جهان أخذ می‌گردند را دقیق و یکدست معرفی می‌کردند و دیگر معارف و واقعیت‌ها را در قالب داده‌هایی ثابت به‌مثابه یک «کالا» برای عرضه به اذهان روانه بازار اجتماع می‌کردند که همچنان این روند ادامه دارد. این یعنی «انحصار داده‌ها و آگاهی‌ها» و پاکت کردن آنها به‌مثابه یک کالا در کنار کالای اقتصادی. انحصار معرفت، همان عمل کنترل اذهان جامعه می‌باشد. نقطه مقابل این عمل مدرنیته و علم پوزیتیویسم، «انکار تئوری و حقیقت» از جانب پست‌مدرن‌ها است که می‌توان گفت واکنش احساسی و انتقامی در برابر آنها بود. انگار تنها کار عظیمی که از دست‌شان برمی‌آمد، انکار تئوری در ضدیت با تئوری‌های یکدست و قطعی مدرنیته بود.

یکی از تفاوت‌های مخرب در معرفت علمی، قرار دادن «قانون ثابت و قطعی» میان واقعیت و نظریه است. منصوبان این ایده می‌گویند که واقعیت که امری مشاهده‌پذیر است با نظریه که مشاهده‌ناپذیر است فرق دارد. واقعیت و قانون آن تغییر نمی‌کند، اما نظریه، قانونی متغیر دارد و مدام فروپاشیده و بازهم ساخته می‌شود. این امر برخاسته از دو گانه ابرکتیویسم— سوپراکتیویسم است. می‌توان جهان مادی را خود نظریه دانست که در علوم پوزیتیویسم به «واقعیت و نظریه» تقسیم شده است؛ اما فرمول متنوع‌تری را می‌توان ارایه داد با تقسیم‌بندی مراتب حصول یک معرفت از آن: واقعیت، واقع و حقیقت. واقعیت چیزی است که وابسته به ما است و بر آن اشراف داریم و آگاهی‌های ما را تشکیل می‌دهد؛ واقع آن است که بی‌نهایت متنوع و متکثر است و ما بر کل آن احاطه نداریم و تنهایی‌توانیم واقعیت‌ها را به‌مثابه جزیی، از آن استخراج و أخذ کنیم. واقعیت‌ها به انسان وابسته‌اند، اما واقع به جهان مادی. مهم این است که امر واقع برای شناخت از جانب ما باز است. اینکه متنوع و متکثر است به معنای گریزان بودن آن از دست ما نیست. حقیقت، تشکیلی از واقعیت و واقع است که توسط انسان شکل می‌گیرد. روش دستیابی به آگاهی از واقعیت و واقع و کل أخذ شده از هستی را می‌توان حقیقت نامید. اگر انسان تمامی استعدادها و خصوصیات کیهان را یکجا در خود نهفته دارد، پس می‌توانیم بگوییم: هم

امر واقع بر ما باز و گشوده است برای شناخت و هم حقیقت دست یافتنی می‌باشد. لذا در صورتی امر واقع و حقیقت به مثابه شناخت ما از کیهان صحت ندارد که انسان تشکیلی نباشد که کل کیهان را در خود جمع کرده باشد. استعداد ادراک متافیزیکی انسان هم برخاسته از این تجمع استعدادهای کیهانی در او است. ادراک کیهان هم فقط مختص به انسان است. حال اگر کیهان بی‌نهایت متنوع و متکثر است، در مقابل انسان هم بی‌نهایت متافیزیک است. پدیده «مغز و فکر» این مهم را اثبات می‌نماید. می‌توان آن را بیشتر شرح داد: ۱- تا کنون سرعتی بیشتر از سرعت نور که معادل تقریباً ۳۰۰ هزار کیلومتر در ثانیه است، کشف نشده. ۲- تازگی‌ها در آخرین تحقیقات آزمایشگاه سرن ژنو به وجود نوعی سیگنال به نام «بوزون هیگز» پی برده‌اند که سرعت تحول و جرم‌دار کردن آن بسیار بالا است. ۳- سرعت نور و سرعت احتمالی فراتر از آن که به حوزه مادی تعلق دارد، نمی‌تواند بر پرواز فکر متافیزیک ما در عالم ماده تأثیر مانع‌ساز داشته باشد. منظور ما این است که پدیده «سرعت» هنوز مقوله‌ای حل‌ناشدنی در فیزیک کوانتومی است. حال اگر مسئله سرعت را در سرعت عمل «مغز و فکر» انسان مورد بررسی قرار دهیم، نتیجه‌ای هر چند قطعی نشده را حصول می‌نماییم و آن اینکه در صورتی فکر و مغز ما می‌تواند در واحدی کوچک‌تر از ثانیه به بی‌نهایت‌ها پرواز کند که استعدادی متشکل از هستی‌های سه‌گانه «واقعیت (تجربه‌شده‌ها)، واقع (مورد مشاهده) و حقیقت (معرفت آشکار)» را در خود داشته باشد. «سرعت فکر» می‌تواند مسئله «سرعت نور» را پیچیده‌تر نماید. اگر آن چند گرم ماده مغز را از درون کاسه‌سر انسان برداریم، دیگر حتی نمی‌تواند حواس پنج‌گانه را هم داشته باشد و هر سلول و ذره بدن کاربرد قبلی خود را از دست می‌دهد و ذراتش تنها دارای تشکل «الکترون، پروتون و نوترون» و کربن عالی هستند که تا موج — ذره نیز استعداد سیالیت مادی را هم دارند؛ اما وقتی که تشکل بدن نظام‌مند ایجاد شد، دیگر

۱ در فیزیک ذرات، بوزون‌ها (انگلیسی: Boson) ذرات زیراتمی هستند که از آمار بوز-اینشتین تبعیت می‌کنند و بر اساس نام ساتیندرا بوز نام‌گذاری شده‌اند. چندین بوزون می‌تواند حالت کوانتومی مشابهی را اشغال کنند، یعنی بوزون‌هایی با انرژی یکسان می‌توانند مکان مشابهی را در فضا اشغال نمایند.

توانی مکمل تر از آن حد را دارد. می‌توان این سؤال را پرسید که: انرژی مغز انسان از چه میزان چگالیده^۱ موج—ذره کار کردی برخوردار است که این اندازه توانمند است. شاید آخرین سرعتی که باقی بماند و نتوانیم میزان آن را کشف کنیم، سرعت فکر باشد. نوعی انرژی است که می‌تواند تمامی اشکال دیگر انرژی را مورد بررسی قرار دهد و یا بر آن تأثیر بگذارد. فکر، مایه کشف جهان است. تأملات فوق، ترویج متافیزیک کلاسیک نیست، بلکه پرسش از هستی انسان و برآورد نظری آن است که باید در حوزه واقعیت مورد تحقیق قرار گیرد. این پرسش‌ها و تأملات، جهان روانکاوی و فیزیک مدرن را به لحاظ قطعی، ثابت و دقیق بودن زیر سؤال می‌برد. زبان پدیده‌ای برای بیان کشفیات فکر و ذهن است و متوجه هستیم که خاص انسان می‌باشد. تاکنون، اتکای علم بر ماده بوده نه فکر که ماده را کشف می‌کند. انسان را به ماده‌بودگی صرف عادت داده‌اند. هر اندازه که فیزیک با اتکای بر ماده قانون طبیعت و شناخت را وضع کرده، به همان میزان هم روانکاوی ذهن را نه تشکیلی از «ماده—ذهن» بلکه صرفاً ذهنی تصور نموده و یا جنبه صرف ذهنی آن را برجسته ساخته. بن‌بستی که هر دو علم با آن روبرو شده‌اند، بسیار شبیه هم است. شناخت‌هایی که هم فیزیک کوانتومی، هم روانکاوی و هم اندیشه پست‌مدرن بدان رسیده‌اند، بسیار شبیه هم به نظر می‌رسد. تمامی گزاره‌ها از پسوند‌های «بی» و «نا» تشکیل شده‌اند مانند «نامنظم»، «نادقیق»، «بی‌منطق» و غیره. أخذ چنین گزاره‌هایی برای انسان چاره کار نیستند و حالت مجهول می‌باشند. تمامی گزاره‌ها را دچار دوگانگی «نظری» و «تجربی» کرده‌اند و ماهیت ادراک و شناخت واقعیت و حقیقت از واقع را بر مبنای آن دو تئوریزه می‌نمایند. در تشکل مغز و فکر این دو گانه امری بسیار بیهوده می‌نماید. این دو گانه‌سازی و گسست میان آن دو، تخریب کارکردهای هماهنگ ذهنی انسان است که بصورت دو حوزه به چالشش کشانده‌اند. مغز متشکل از ذرات الکترونها، کوآرک‌ها و از همه مهمتر ژنها است. شیوه عمل مغز و فکر چه بصورت غیرمستقیم و گمانه‌زنی باشد (نظری) و چه بصورت مستقیم یعنی مشاهده و تجربه، از شیوه عمل

^۱ چگالی: مقدار جرم موجود در واحد حجم است. بین چگالی و وزن مخصوص تفاوت هست.

همان‌گ و مشترک نظری— تجربی برخوردار است. مغز هم استعداد معرفت مستقیم دارد و هم غیرمستقیم. روش عمل آن آزمایش و خطاست، اما آزمایش و خطا صرفاً به حوزه تجربی و مشاهده تعلق ندارد، بلکه حوزه نظری را هم دربرمی‌گیرد.

چشم، ارگان اساسی‌ای برای حوزه تجربی است، از راه مشاهده، آزمایش و تجربه عمل می‌کند، اما بسیاری چیزها هستند که چشم توان مشاهده آنها را ندارد و باید مسلح شود. لذا اگر ذهن نباشد، این آخرین ایستگاه چشم تصور می‌شود؛ اما ذهن با خلاقیت عظیم خود وسیله تلسکوپ را می‌آفریند و راه چشم را می‌گشاید و حوزه عمل آن را گسترش می‌دهد. لذا حوزه نظری و تجربی وابسته به یکدیگرند و حصول معرفت، بدون وجود هر یک از آن دو ممکن نیست. خصوصیت اساسی چشم، مشاهده است، اما ویژگی بنیادین ذهن، پندار و گمانه است. این دو ویژگی وقتی که در شکل فیزیکی انسان همگرا و نظام‌مند می‌شوند، ابزار کشف و شناخت و ادراک را تکمیل می‌نمایند. یک انسان نابینا از این منظر بسیار ناقص است، اما کشفیات و شناخت‌های دیگران را صرفاً با قوه ذهن می‌تواند به آسانی دریافت نماید. این نمونه نشان می‌دهد که شناخت همیشه تجربی و تحصیلی صرف نیست. اگر همه چیز کاذب و مجهول باشد، آنگاه دیگر معرفت معتبر برای ادامه حیات معنادار حاصل نمی‌شود و این وضعیت را فقط یک ماده غیرانسانی می‌تواند داشته باشد نه انسان.

اگر حوزه نظری وجود نداشته باشد، معرفت‌های علمی— تجربی با تمام معیارها و نمادهایشان ثابت و لایتغیر می‌مانند، اما مکانیسم نظری ذهن پدیده مربوطه را به مرور زمان و طی یک‌تطور چنان مورد بررسی قرار می‌دهد که تغییرات جزئی و یا کلی در آن هویدا گردند. پس داعیه‌های معرفتی علم نه مستقل از ذهن هستند و نه معنای‌شان برای همیشه ثابت است. هر واقعیتی نیز قابل تجدیدنظر و تحول است هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ گسترش مشاهده بیشتر تجربی. این امر، ثابت‌بودن نمادها برای ذهن را که غیرقابل تغییرند، زیر سؤال می‌برد. چه، روانکاوی در این زمینه بیشتر سهم می‌برد. هر پدیده‌ای مشاهده‌شونده، گزاره‌هایی تئوریک مختلف را به دنبال دارد که برای اثبات موضوع ما

یکی از آنها صحیح هستند و بقیه گزاره‌ها به موضوعاتی دیگر ربط دارند. مثلا برای ساخت یک صندلی می‌توان از چوب، پلاستیک و آهن استفاده کرد؛ اما اگر موضوع ما این باشد که نباید از نظر ایمنی رسانی برق باشد، آنگاه نمی‌توانیم آهن را بکار ببریم. اینجا ما معرفتی حصول کرده‌ایم که تجربی است به یاری قوه نظری — متافیزیکی فکرمان دوباره آن را تداعی و بکار می‌بریم.

وضعیت نماد در شناخت

نمادها را نمی‌توان نظری و خیالی و انتزاعی فرض کرد، زیرا از خود طبیعت اقتباس می‌شوند، برای همین هم «تجربی» و «مشاهده‌ای» هستند. اگر نمادها وجود نداشته باشند، ما نمی‌توانیم تجسم کنیم. نمادها به دو دسته تقسیم می‌شوند: «دقیق و روشن» که بیشتر به حوزه تجربی تعلق دارند و «نادقیق و کشف ناشده» که بر آنها تحقیق تجربی — نظری صورت نگرفته است. تفسیر نمادها بسیار آسان و منعطف است: می‌توان یک نماد را هم به روش و عقلیتی ایده‌آلیستی تفسیر نمود، هم ماتریالیستی. اگر این دو عقلیت را کنار بگذاریم، در هر صورت و روش کشفی، ما دو نوع نماد داریم: ۱- نمادهای پیشین. ۲- تازه کشف. گاهی ما با توسل به یک نماد که در اختیار داریم دست به پیش‌گویی، پیش‌نظری و پیش‌دریافت می‌زنیم و با آزمایش امر موردنظر در صدد برمی‌آییم که حدس و گمان‌های خود را به لحاظ صحت و غلط آشکار سازیم. چه بسا همین نمادهای پیشین هستند که به انسان کمک می‌کنند که به پیش‌گویی در مورد واقعیات و پدیده‌ها پردازد که این عمل، عملی متافیزیکی است. بعنوان مثال پیش‌گویی‌ها و پیش‌دریافت‌های دموکریتوس در مورد اتم، درست از آب در آمد. نمادها به ذهن ما کمک می‌کنند که بی‌نهایت منعطف و آسان به تفکر پردازیم. نه ما اسیر نمادها هستیم و نه نمادها به تمامی اسیر ما. ما فقط نسبت به وجود آنها آگاه می‌شویم. هوش عاطفی بطور خودکار و بدون تأمل از نمادها استفاده می‌کند. مثلا آتش نماد سوختن است و دست ما بی‌درنگ عقب می‌کشد. ولی هوش تحلیل‌گر با صبر و تأمل نمادها را بکار می‌گیرد، اگر نمادها وجود

نداشته باشند، انجام سیاست و سیاست‌گذاری امری ناممکن می‌گردد، زیرا بدون آنها، نشانه‌ای برای شناختن در دست نداریم و در ایجاد حس و گمان به بن‌بست می‌رسیم. پیش‌دریافت با کمک نمادها ممکن می‌گردد. لذا چون پیش‌دریافت‌ها بدون نماد نمی‌شوند، پس متافیزیک هم بی آن ممکن نمی‌گردد و بعنوان مثال هنر در نطفه نابود است. هیچ هنری خارج از متافیزیک نیست و هیچ متافیزیکی هم بدون نماد خلق نمی‌شود و حرکت و سیالیت ندارد. هکذا وجود نماد دلیل بر قالبی، دکماتیک و جبری بودن نیست. این هوش تحلیلگر ماست که در تفسیرات خود بر اساس پدیده‌های نادقیق و ناروشن زمینه آنها را فراهم می‌کند. نمادها در حوزه تجربی بیشتر از راه حواس پنج‌گانه تفسیر را ممکن می‌گردانند، لذا هر چند علم تجربی با عدم قطعیت و نسبییت همراه است، اما در صورت کشف، نمادهای تجربی بسیار دقیق و روشن می‌باشند؛ اما در حوزه نظری، تفسیر، بیشتر بر بنیان هوش عقلی و حدس و گمانه‌زنی است که البته بر بنیان حواس هم قرار دارد و از آن بی‌بهره نیست. هر حوزه‌ای نظری اگر از کشفیات حوزه تجربی غافل بماند، نمی‌تواند به شفافیت برسد و تنها در حد یک گمان انتزاعی مدام در امواج واقعیات و پدیده‌ها سرگردان است. نمادهای حوزه تجربی و نظری مکمل یکدیگر و تکمیل‌کننده روش صحیح شناخت هستند. یکی بدون دیگری ممکن نیست و اگر هم باشد، نمی‌تواند پا را از حوزه انتزاعیت مجرد و ایده‌آلیستی موهوم فراتر بگذارد، همچنان که در امر خرافات و باورهای افراطی دینی و پوزیتیویستی مشاهده می‌کنیم. انسان با دو مورد «حواس» و «خرد» نمادها را بکار می‌گیرد. در حوزه روانکاوی شروط فوق‌الذکر به لحاظ مناسبات دو حوزه تجربی و نظری صرفاً پدیده‌گرایانه است که هم متافیزیک در آن حذف است و یا ناقص و هم انسان اسیر نمادها است. اگر نمادها بر انسان احاطه داشته باشند و بر او غالب، آنگاه تفکر، امری ناممکن می‌گردد و هر عملی فقط بر بنیان شانس استوار می‌گردد. دیگر مسئله اختیار و اراده انسانی زیر سؤال می‌رود. تمامی روابط «زبان» و چگونگی عملکرد آن را نیز باید مطابق متن فوق درک نماییم. اگر نمادها صرفاً غالب بر انسان باشند، نه زبان و نه فکر نمی‌توانند آزادانه به حرکت و فعالیت درآیند.

انعطاف‌پذیری بیش از حد زبان و فکر بسیار سحرانگیز است و در قالب و زنجیر نمی‌گنجند.

اگر نمادها اسارت‌ساز باشند، دیگر حتی عمل مشاهده هم امری بیهوده می‌گردد، زیرا هرگاه دلش‌بخوهد خود را مکشوف می‌سازد و هرگاه نخواهد نه. وضعیتی کاملا جبری پیش می‌آید. عمل سامان دادن و سازماندهی داده‌ها به ترتیبی که به کشف مورد نظرمان ختم شوند، با آزادی مناسبات میان انسان و نماد مرتبط است. ایجاد طبقه‌بندی هم در راستای سازمان‌دادن‌های حساب شده هستند که انتظار داریم به کشفی مطلوب نایل آید. این تجربیات پی‌در پی، گاهی امر آموزش را تا حد حرفه‌ای ترقی می‌دهند. گاهی در یک پروسه تحقیق چند گزینه پیش‌رویمان قرار می‌گیرد (مثلا تحقیق فیزیکی) که ما به آسانی و به گمان صحیح خود آزادانه گزینه و طرح مناسب‌تر را انتخاب می‌نماییم و اگر به خطا رفت، به آسانی دیگری را برمی‌گزینیم. این مشاهده گراست که هنگام تحقیق و تفکر یک نماد را به زنجیری بر پای خود تبدیل می‌کند؛ مثلا تا وقتی که الکترون، پروتون و نوترون و ذرات زیراتمی کشف نشده بود، هر کس اتم را نماد ازلیت هستی می‌دانست، اما دیدیم که گریز از این قالب هزاران ساله براحتی صورت گرفت. بدلیل اینکه امر مورد مشاهده مدام نامعین و متغیر است، نمادها هم احاطه مطلق بر ناظر را ندارند. هر مشاهده‌ای همزمان هم قیاسی است، هم استقرایی و هم استعلایی و هر تفسیر، استنباط و مقوله‌بندی‌ای متناسب با انتخاب یکی یا دو تا از آن سه صورت می‌گیرد. در این زمینه تک‌بعدی‌گرایی کل آزمایش برای شناخت را با محدودیت و بن‌بست روبرو می‌سازد. نمادها صرفا امر مشاهده را جهت‌دهی می‌کنند، اما متناسب با مقوله‌بندی ما.

مقوله «تکرار» هم به ما اثبات می‌نماید که در انجام هر آزمایشی و تکرار مجدد آن، نمادها منعطف‌تر می‌شوند و فقط به نوعی «دلالت» مبدل می‌شوند که بر مشاهده‌گر غالب نیستند. پس تکرار یک آزمایش و مشاهده، اثبات اسیر نبودن ما در دست نمادهاست. نمادهای تجربی داروین در آزمایش انواع و گونه‌ها کاملا صحیح بودند، مثلا گونه قوی بر ضعیف غالب می‌شد؛ اما اقتباس همین نمادها و کارکرد آنها و تعمیم‌شان در حوزه نظری

علوم انسانی امری کاملا اشتباه بود. یک آزمایش که بر روی گونه‌ای گیاه و یا یک حیوان صورت گرفته، چگونه می‌تواند به‌مثابه یک دستورالعمل و قانون ثابت نمادین به انسان تعمیم داده شود. زیرا در این صورت انسان قوی هم باید انسان ضعیف را بکشد. این تعمیم نادرست نظری-تجربی، صدها سال جوامع را به جنگ یکدیگر تحریک نمود. لذا یک شناخت تجربی، وقتی که به حوزه نظری-انسانی منتقل شد، باید جامعه‌شناختی شود و متناسب آن، تغییر یابد و مطلوب گردانده شود. نمادهای تجربی و طبیعی وقتی که اقتباس شدند، به لحاظ کارکردی در جامعه تغییر پیدا می‌کنند تا نقش منفی نداشته باشند. تمامی تفکرات و روش‌های دینی و پوزیتیویستی این خطای نظری را مرتکب شده‌اند. تکرار آزمایش و نتیجه ممکن است در برخی موارد مشابه باشد، اما شرط معرفت، وجود معیار ثابت نیست. معیارها و گاهی معناهای آنها تغییر می‌کنند. معیارهایی از قبیل میزان مطابقت، میزان سادگی، دقت، حوزه تحت پوشش، میزان هماهنگی و زمان و مکان بیشتر متغیر هستند. حتی معیار استقراء اصلی‌ترین است؛ مثلا با آزمایش یک جزء نمی‌توان قانونی کلی را برای یک قضیه کلی وضع کرد. و یا اینکه معیار داروینسم این بود که به وسیله شواهد تجربی، قضایای نظری را پاسخ می‌گفت که روشی استقرایی کاملا افراطی بود. چه‌بسا کل پوزیتیویسم در گرداب چنین معیارهایی غرق است. در امر شناخت هر «ادعایی» پیشین، مرحله پیش از معرفت است که ممکن است بعدها طی آزمون انجام شده مورد تجدید نظر قرار گرفته و یا رد شوند. وجود ادعا در نظریه، امری عادی و چه‌بسا ضروری است و به قوی‌نمودن مقوله حدس و گمانه‌زنی کمک شایان می‌کند. اثبات یک «ادعا» ممکن است که در برخی موارد، یک مدت‌زمان «طولانی مدت» به میزان صدالی هزاران سال را دربرگیرد و مراحل مختلف و پی‌درپی را طی کند. بعضی معیارها و ادعاهای نظری وجود دارند که برای انسان حیاتی می‌باشند و این نظریه پوچ و مخرب است که می‌گوید معیارهای معرفتی بطور کلی می‌توانند در گروه و جامعه‌ای جوری باشند و در دیگری جور دیگر؛ زیرا بسیاری معیارها هستند که یک ادعای حیاتی دارند که اگر رعایت نشوند و بطور مشترک همه جوامع آن را قبول نمایند، هستی آنها دچار

خطر می‌شود، مثلاً معیار محیط‌زیستی بمب اتم و یا معیار بود و نبود اخلاق. یک معیار می‌گوید جوامع بدون بمب اتم می‌توانند بسر برند و معیار دوم می‌گوید، جامعه، بدون اخلاق، نابودگر خود است. البته که معیارهای اخلاقی نباید مبهم و دوپهلو باشند. هر چه باشد باید موجودیت انسان را حفظ نمایند. لذا معیارهای جامعه‌شناسی معرفتی با معیارهای تجربی تفاوت کاربردی و کارکردی دارند. نباید تفسیرها، تأویل‌ها و معناهای مختلف از جانب گروه‌ها، صورت کلی معیارهای معرفتی جامعه را از بین ببرد.

تبار شناخت

فوکو می‌گوید: «شناختی وجود ندارد، تفسیری وجود ندارد، آنچه را تفسیر می‌نامیم ابداع و اختراع معنایی تازه است و تأویل را نمی‌پذیرد. هر حرف تازه‌ای را توجیه سلطه و قدرت می‌داند». چرا باید همه چیز در خدمت قدرت باشد و برای آن؟ در نظریه‌های شناخت، دو نوع هرمنوتیک وجود دارد: ۱- هرمنوتیک غیر فوکویی که می‌گوید همه چیز تأویل‌پذیر است و تفسیربردار و هر شخصی تأویلی شخصی دارد که از قرائت خود شخص برمی‌خیزد و رخدادها و پدیده‌های گذشته نه آنگونه که بوده، بلکه آنگونه که شخص تأویل می‌کند، وجود می‌یابد. لذا طبق این نظریه، شناخت ممکن نیست، زیرا انواع چشم و انواع تأویل وجود دارد و شناخت و حقیقت وجود ندارند. ۲- هرمنوتیک فوکویی که خود فوکو تأویل و هرمنوتیک و هرگونه تفسیر را رد می‌کند و ناممکن می‌داند. او برخلاف گروه اول، می‌گوید که تأویل و تفسیری در میان نیست و همه چیز بر تمایز بنیان یافته و هر قرائتی از تأویل شخص بر نمی‌خیزد، بلکه نشأت گرفته از ذات رخدادها و پدیده‌های گذشته است که ما ناچار آن را به معنایی تازه می‌فهمیم نه آنچنان که بوده. تفاوت فوکو در این است که تأویل تازه در ذات رخداد گذشته است که باید بصورت معنایی تازه تحلیل شود نه از قرائت خود شخص برخیزد. هردو روش فوق به وجود شناخت و حقیقتی همگانی باور ندارند. حتی فرمالیست‌ها هم طبق نظریه دریافت، قرائت

هر شخص را نشأت گرفته از ادراک خود شخص می‌دانند و می‌گویند که هر شخصی تأویلی از یک رخداد و پدیده واحد دارد.

دانش و اشکال آن به‌مثابه یک کل معرفتی و در عین تمایز و تنوع دارای وحدتی ساختاری هستند. این وحدت ساختاری، هرمنوتیک فوکو را به تمامی انواع دیگر آن پیوند می‌دهد. وحدت ساختاری در حکم تمایز است که به نشناختن منجر می‌شود. تمایز معناها و تأویل‌های تازه با معنای اصیل رخدادها و پدیده‌ها آنگونه که بوده‌اند، در ذات خود یعنی نشناختن. اگر خوب مذاقه کنیم، می‌بینیم که یک‌دست‌سازی مدرنیته کاپیتالیستی در ساختارها و تمایز در انواع پدیده‌ها و گسست آنها و فاصله گرفتن‌شان از یکدیگر، نمی‌گذارد که رشته تداوم طبیعی هستی پدیدارها جهت تکامل ادامه یابد، لذا ساختار تمامی اشکال معرفتی جهان معاصر در یک ذهنیت سوژه-ابژه راسیونالیستی به وحدت منجر می‌شود، اما این وحدت صرفاً ساختاری است و ساختار سوژه-ابژه ثابت می‌باشد و تمامی ساختارهای متمایز از پوزیتیویسم را رد می‌نماید. دانش برای به خدمت قدرت در آمدن، اینگونه، یک‌دست می‌شود در حالی که اشکال ساختاری آن متنوع جلوه می‌کند. یک مرکز سلطه، این اشکال را بسوی خود جذب می‌کند و کنترل می‌نماید. هر دانایی‌ای علی‌رغم متمایز بودن تأویل، تحلیل و تفسیر، در نهایت به ساختار سوژه-ابژه ختم می‌شود و این شکل معرفتی، پایان تمام انواع متمایز و تقدیر آنهاست. این یک‌دست‌سازی در واقع سرکوب شدید همه‌چیز است جز عقل‌باوری لیبرالی مدرنیته کاپیتالیستی. متن حاکم قرن ۲۱ هم همچنان همین است. تمایز در نظر فوکو یعنی اینکه اکنون و هستی‌های آن و انسان به گذشته تعلق ندارد و یک مورد متمایز است و نشانه و دلالتی از دوره‌های تاریخی پیشین را در خود ندارد. لذا طبق این نظر، تمامی پدیده‌ها هم از گذشته و هم از انواع دیگر گسست یافته و متمایزند و با توسل به یکدیگر شناختشان ممکن نیست. آنچه مدنظر پوزیتیویسم بود هم در این نکته، همین امر می‌باشد. رویکرد هرمنوتیکی این است که نمی‌خواهد شکلی آرمانی نهایی از هر دانایی و پدیده‌ای را ترسیم و ارایه کند، بلکه می‌خواهد بداند که چه چیز رویکرد دانایی ما را می‌سازد و به‌مثابه یک رویکرد، حال چه

مدرن‌نیت‌های چه پیشامدرن‌نیت‌های و چه پسامدرن‌نیت‌های، بطور ثابت به عنوان قانون اساسی حیات باقی بماند. آنچه حکم پیشین و تاریخی است را نمی‌پذیرد، چرا که می‌گوید مدرن بودن به این معنا است که به یک رویکرد ثابت و همیشگی و فیکس تسلیم نشویم و مدام در حال نو شدن باشیم.

درواقع مدرن بودن دیالکتیکی بدین معنا است که در کنار امر کهنه، امری نو بیافرینیم، اما بدان بسنده نکنیم و به نوشدن سوم و بعدی هم فکر کنیم. این در حالی است که هرمنوتیک نو شدن سوم را توضیح نمی‌دهد و موضوع بحث نمی‌سازد و رویکرد سوژه-ابژه پوزیتیویسم را در مقابل دوران قبل از پوزیتیویسم و پس از آن نیز بطور ثابت تحمیل می‌کند. این دیالکتیک شناخت را فوکو و پسامدرن قبول دارند، اما با جرأت به بسط آن نمی‌پردازند، زیرا داده‌های خود را در آینده و پس از خود، کهنه می‌دانند و گذرنده. آنها به این امر کار دارند که چه چیز موجب شکل‌گیری دانایی کنونی ما می‌شود نه اینکه شکل صحیح دانایی کدام است. تاریخ از این منظر برای فوکو امری محدود و گذرنده است، لذا بر آن تکیه نمی‌کند، زیرا به اعتقاد او تغییر می‌کند. تاریخ برای او تجربه‌ای محدود است که هر هستی‌ای را دربرمی‌گیرد و سپس گذار از آن صورت می‌گیرد و دیگر بی‌کارکرد می‌شود، لذا باید به چیزی نوین‌تر اندیشید. هستی و شناخت دیالکتیک برای او دارای چنین رویکردی است که تنها زمان حال را در نظر دارد که پدیده در آن حضور دارد و هستی یافته. بخاطر محدودیت تجربه‌های تاریخی و کنونی، توان انسان را هم محدود و ناهمخوان می‌داند. یعنی تجربه قبلی تاریخ با تجربه کنونی ناهمخوان است و به همین دلیل تاکنون آزادی حصول نشده است.

اینگونه، توان انسان معلوم شده و نه می‌داند و نه می‌تواند و صرفاً در میان مرزهای تجارب قبلی و کنونی در حال آمدوشد است و سرگردان. صورت شناخت تاکنون تا این حد بوده و این را روشنگری و هرمنوتیک در مقابل عقل‌باوری تدوین کرده‌اند و هیچگاه به نوعی شناخت دیالکتیک نپرداخته‌اند که از زنجیر آن محدودیت‌ها بگریزد و از دست دوگانه مطلق و نسبی هم راحت باشد. فوکو، چون تصویری از حقیقت و آینده ندارد،

نمی‌تواند شکلی یا اشکالی از دانایی و متدهای آن را ارایه دهد. او نه به عقل، نه به تاریخ و گذشته و نه به آینده و حقیقت باور ندارد و صرفاً به یک تأویل زمان حاضری اجازه وجود و بودن می‌دهد.

تجربه یا قدرت

بدون شناخت ممکن نیست قدرتی به وجود بیاید، اما قدرت، شناخت نیست، بلکه در نتیجه شناخت و قوه شناخت بوجود می‌آید. سوژه و یا «من» نمی‌تواند بدون ابژه (دیگری) به آگاهی برسد. این امر، رابطه هستی‌شناسانه شناخت، یعنی شناخت خود از خود و خود از چیز دیگر و دیگری است. ما نسبت به وجود چیز دیگر و دیگری آگاهییم و بعد از این باید به آگاهی هم برسیم تا شناخت کامل شود.

فوکو می‌گوید که نکته مرکزی آثارش تجربه است نه قدرت. با اعتقاد به اینکه مدرنیته دو مقوله سوژه‌پرستی (اومانیزم) و خردباوری (راسیونالیسم) را ترویج بخشیده، این حکم را صادر می‌کند که: در هنگامه مرگ انسان هستیم. چه بسا نیچه می‌گوید با فرارسیدن رنسانس و خردباوری، خدا کشته شده، ولی گذشته از مرگ خدا، خود نیچه با یورش به راسیونالیسم و جدال شدید با آن، این هشدار را می‌داد که بدون خدا، انسان هیچ نیرویی ندارد چرا که ادعاهای راسیونالیسم برای رهایی و شناخت انسان سوژه‌واهی و بیهوده است و این را مرگ انسان نامید. فوکو این شکست مدرنیته در قالب اومانیزم و راسیونالیسم را به‌مثابه تجربه فرض کرد. اذعان به مرکزی بودن مسئله تجربه در واقع اعتراف ضمنی فوکو است به اینکه قدرت و زندگی امری است که مدام گریبانگیر انسان است و رهایی و گریز از آن ناممکن است و این حکم را صادر می‌کند که بنابر تجربه؛ دانش، قدرت می‌باشد؛ البته او می‌داند که نباید باشد، اما اذعان می‌کند که تجربه حیات صرفاً همین است و گریزی از آن نیست. در واقع نقادی زیبایی فوکو با این حکم دترمینیستی ضایع شده است. او با توجه به اینکه «انسان محکوم قدرت است» مرگ انسان را با این روش تشخیص می‌دهد. اما این نوع قدرت، قدرتی محکوم به محدوده «تجربه»

است نه قدرت به مفهوم خام آن. چراکه کل فلسفه فوکو که جدال با قدرت است، نشان می‌دهد که فوکو هنوز راهی برای خروج از محدوده تجربه و ورود به مفهوم خام آن نیافته است. ساختارگرابودن او هم بنا به همین مقوله تجربه است، زیرا حیات را گرفتار تجربه ساخته و فقط این فریاد را برمی‌آورد که حیات تکرار تجربه‌ها است و لذا آلترناتیوی را حصول نمی‌نماید. مقوله تجربه در واقع اشاره به مدرنیته است که محکوم به قدرت است. کل فلسفه فوکو با یک گزاره بیان شدنی است: «تجربه نشان داده‌است که...» او می‌خواهد بگوید که سوژه و حیات گرفتار تجربه هستند.

جالب اینجاست که آلترناتیو را امروزه می‌توانیم از لایه‌های زیرین و ناآگاهانه فلسفه فوکو استخراج کنیم. چراکه فوکو نشان می‌دهد که در تاریخ چگونه بنیان عقل‌باوری به لرزه درآمده و باید چه انتقاداتی از آن داشته باشیم. آنچه فوکو بدان رسیده بود این بود که با عقل تنها تا این حد می‌توانیم سفر کنیم و به چیزی برسیم و یا تا کنون به چیزی نرسیده‌ایم، اما نمی‌تواند به این حکم حصول یابد که با ضدعقل و نوعی نیروی متافیزیکی که هنر و اخلاق در حوزه آن قرار می‌گیرند، چگونه می‌توانیم به شکلی از حیات متفاوت‌تر از مدرنیته دست یابیم. نمونه‌های سرپیچی از عقل در تاریخ فراوان بوده و فوکو بدان‌ها اشاره کرده، اما آن نمونه‌ها را هم در دایره تجربه محکوم به تکرار و قدرت قرار می‌دهد و راه را بر پیشروی خود می‌بندد. اینگونه حقیقت را دست نیافتنی می‌داند.

نقص اندیشه فوکو در این است که تمامی هنجارهای یکدست اما نابجای دانش-قدرت را نه به کل تاریخ و تاریخ دولت، بلکه صرفاً به دوران خردباوری تقلیل می‌دهد. شاید شکل‌گیری سربازخانه‌ها، راهبه‌خانه‌ها، دیوانه‌خانه‌ها و روسپی‌خانه‌ها در دوران پس از رنسانس شکل گرفتند، اما این امر به تمامی نو نبودند، بلکه تنها در برخی شیوه‌های اعمال نو و منحصر به فرد بود، چراکه اشکال قدیمی آن بیشتر وجود داشت. آنگونه، اندیشه تفسیر قدرت محدود به دوران خردباوری و نهادهای آن می‌شود. فوکو، این را تجربه‌ای کاملاً نوین می‌داند، اما باید دانست که دوگانه خرد و دیوانگی پیشتر هم وجود

رسمی داشته و نهادهای بعد از آن تنها وارثه‌هایی انعکاسی از آن بوده و می‌باشند، اما این وارثه‌ها را نباید به تکرار تجربه‌های قبلی تقلیل داد. پیشتر هزاران راه برای رهایی و آزادی وجود داشت، اما مدرنیته کاپیتالیستی فقط یک راه را گذاشت و آن خردباوری کاپیتالیستی و لیبرالی بود، اما نباید همانند فوکو به این اشتباه درافتیم که این یک راه، وارثه‌ای از تمامی اشکال و راه‌های تجربه شده پیشین است. کاپیتالیسم فقط یک حق رسیدن به یک آزادی را باقی گذاشته و آن لیبرالیسم سافل است، تمامی راه‌ها و حقوق دیگر سلب شده و ذم می‌شوند. تمامی انواع سوژه‌ها و فاعل‌های شناسنده از بین رفتند و تنها یک سوژه باقی ماند: فرد لیبرال. این عمل، در واقع، یکدست‌سازی دانش و قدرت و همراه همدیگر ساختن‌شان بود در راستای جامعه یکدست لیبرالی که فرد به کرمی تبدیل شده که مدام در دایره بحران ذهنیت وول می‌خورد و تنه درخت جامعه را می‌خورد و می‌خشکاند. اشکال دیگر زندگی محکوم و تنها شکل لیبرالی موزیانه ترویج داده شد.

همانگونه که بیمارستانها، زندانها و غیره، انسان را به زنجیر می‌کشند، بانک‌ها هم نهادهایی هستند برای کنترل و مراقبت از سرمایه آن انسان. بانکداری، نهادی منحصر و خاص سرمایه‌داری است که نیروی کار و سرمایه را در کنترل شدید دارد. کوک و تنظیم این دو در دست این نهاد می‌باشد و با بازار هیچ نسبت و سنخیتی ندارد و در ضدیت با اقتصاد و حتی فرهنگ صرافی پیشتر از خود است. بانکداری مدرن، مهر فرهنگ فردگرایی و قدرت ضدبازار را بر پیشانی دارد. صرافان بورس و بانکداران مشتی قدرت طلب هستند که از راه اقتصاد بحرانی که خصیصه سرمایه‌داری است، اقتصاد و بازار را تنبیه و چنان رام می‌کنند که خود، دیوانه‌وار با دستان پر به سوی صندوق‌های واریز سرمایه سرازیر شوند. تبار این نهاد از نظر تاریخی به حسابداران در زیگورات‌ها می‌رسد که شاخه ریاضی را برای محاسبه کسب سود بکار گرفتند. ریاضی کردن ذهنیت محاسبه‌گر از آنجا شروع شده و در سرمایه‌داری به ذروه رسیده.

فوکو می‌خواست کاری کند که انسان بتواند با در هم تنیدن جنون در لایه‌های خرد- البته نه خرد سلطه‌گر کاپیتالیستی- به شناخت برسد، اما برای ژاک لکان، جنون، بارزتر از خرد بود و سنگینی می‌کرد. ولی در نهایت هردو با برجسته‌سازی جنون در خرد، شناخت خود و شناخت کلی را ناممکن دانستند. این روش در روانکاوی مسلط‌تر شد، اما در اندیشه فوکو هنوز به حکمی قطعی نرسیده‌است و صرفاً در سطح بیان نقادی‌ها محدود مانده. می‌توان اصطلاحی نوین را بکار برد که هیچ‌کس حتی خود فوکو بدان نیاندیشیده؛ تبار تجربه. نزد فوکو، تاریخ برگرفته از تبار تجربه است. نزد فوکو تجربه، آن است که ریشه و تبار همه چیز را به ما نشان می‌دهد. رابطه سخن با جنون و عقل به تبار دیرین آن یعنی گفتار دینی نیز برمی‌گردد، آنچنان که در مدرنیته کاپیتالیستی، سخن یک‌دست فردگرایی فردباور، مطلق است، همانگونه که در دین هم سخن، مطلق می‌باشد. البته در دوران قبل از دین یعنی میتولوژی، سخن هنوز دچار دو قطبی مطلق نیست و با طبیعت متنوع همزاد است. این دوره، دوره نامدن میتولوژی است که بعدها در میتولوژی تمدن سخن و گفتار یکسره نوینی به میان آمد و تبار مدرنیته دولتی از بطن تمدن برخاسته است با این تفاوت که میزان قطعیت در سده‌های هفده تا نوزده به اوج خود رسید. کل دوران مدرنیته کاپیتالیستی را باید دوران قطعیت جدایی‌های جنون و عقل نامید؛ حتی اشکال نهادی آن وارثه‌هایی دسته‌دومی هستند. تمدن، زیرمجموعه تمامی وارثه‌ها و تبار دانش- قدرت است. آموزندگی آئین الهه‌ها، فلسفه اخلاق زرتشت و سقراط، انالحق حلاج، عرفان شرقی و یونانی همه نمونه‌هایی از مبارزه با تمدن خردمحوری بوده که با نیروی خردپرستی به طرد جنون برخاسته است. کل نیروی دموکراسی هم در حوزه سیاسی با چاشنی اخلاق دموکراتیک، از تبار این جنبش‌های انقلابی ریشه و مایه می‌گیرد.

بررسی‌های فوکو در خصوص نهادی شدن سخن تمایز جنون و عقل به صورت مدرن است. این بررسی‌ها هرچند در حد و قیاس اشکال نوین نهادها مثلاً تیمارستان و غیره درست هستند، اما به کل تمدن بسط ندارد و چه بسا فوکو، خود به تبارشناسی در قیاسه تمدن دست نزده و لذا کم آورده است. ناکامی فوکو در اینجا آشکار می‌شود. این

موفقیت یعنی تبارشناسی در نیچه تا دوران یونان هم عطف به گذشته می‌یابد، اما توسط اوجالان صورت کامل و جامع خود را با بازخواهی از تمدن، سیستم و نهاد بازیافت و جامع‌تر گشته. دیگر باید دانست که تبار تمامی سخن‌ها از سنخ تمدن هستند. تمدن، مهد نهادینگی نهادهاست.

فوکو نادانسته سوژه‌ای نوین در مقابل سوژه دکارتی خلق کرده که سخنش فراموش شده، اما نوین است و جالب اینجاست که هر دو سوژه، بصورت ساختارگرایانه یکی قرن هفدهم (۱۶۴۱) سر بر آورده و دیگری در قرن بیستم و توسط فوکو و لکان. قابلیت سوژه فوکو و لکانی دُشناخت (نشناختن) است. یعنی لاادری‌گری سوژه جنون در مقابل سوژه عقل‌گرای مدرنیته کاپیتالیستی که به خیال خود از راه خرد به شناخت رسیده و می‌رسد. با این بیان قصار می‌توان گفت که به ماهیت سوژه لکانی و اندیشمندان ضد مدرنیته پی برده‌ایم و نکته‌ای مجهول باقی نمانده. تمامی تلاش فوکو برای این است که اثبات کند که دوران مدرنیته کاپیتالیستی دوران «سکوت جنون» است. همین ایده سکوت جنون اشاره بارز به دُشناخت سوژه است؛ یعنی لاادری‌گری، و این یگانه تجربه است که ماهیت تاریخ، دانش و قدرت را تشکیل می‌دهد. غایت این سوژه جنون، دشناخت است و با این نظم پیش می‌رود، فقط باید سکوت تحمیلی از جانب خرد را بشکند و حضور خود را اثبات نماید، اما بدون ادعا. چرا که سوژه مدرنیته کاپیتالیستی بسیار پر مدعا بود. به جرأت می‌توان گفت که تاریخ تمایز جنون و خرد فوکو، میتولوژی و دین را دربر نمی‌گیرد، چرا که تمایز اگر بر اساس نوع سخن حاکم باشد، این تاریخ از دوره یونان فلسفی و اگر خالص‌تر بگوییم تا دوران حاکمیت سخن دکارتی و مدرنیته کاپیتالیستی فراتر نمی‌رود. چرا که دوره تمدنی میتولوژی و تمامی ادوار دینی دارای تمایز میان جنون و عقل هستند، این است که برخلاف اندیشه اوجالان، تاریخ فوکویی در این زمینه، تمامیت تمدن کیهانی را در بر ندارد، این در حالی است که خود فوکو به شیوه‌ای کلی این را بیان کرده و گفته: اقتدار در گوهر هر بازی زبانی‌ای نهفته است، اما از آن سو به سخن و زبان دین نپرداخته. او می‌گوید که چیزی تازه وجود ندارد، تنها بازی تازه

است و قالب سخن و ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که این مقولهٔ فوکویی محتوای اصلی امر تجربه است: تجربه یعنی تکرار بازی‌ها حتی در سخن هم. نظر فوکو این است: تجربه همان اثبات بازی‌های اقتداری است و نمی‌شود کاری کرد. هر بازی‌ای اثبات قدرت سوژه است، اما باید گفت که این صورت لایتغیر و غیردیالکتیک صرفاً از آن مدرنیته کاپیتالیستی است و در سوژه‌های غیر از آن جبری نیست که ناچاراً به قدرت بیانجامد. فوکو به این تمایز اشاره و اذعان نکرده و یا به فکرش خطور نکرده.

تبارشناسی فوکو به زمان گذشته بی‌توجه است، زیرا هر واقعه‌ای را در زمان خاص خود تبارشناسی می‌کند و تکرار برای او بدین معنی است که گذشته و تاریخ در آن حذف است و حتی می‌گوید نیازی به آنها نیست. او به هدف و غایت اعتقاد ندارد و لذا گذشته را هم از این منظر مدنظر ندارد. بخاطر اینکه فوکو انسان را در نظر ندارد بلکه الگوها، پدیدارها و مدل‌های رخدادها برایش مهم است به تاریخ و ریشه تمدنی وقایع هم نظر ندارد، چرا که برای الگو، پدیدار و مدل، صرف زمان حاضر اهمیت دارد. لذا تجربه برای او گسست پدیدار از تاریخ و ریشه خود است که او جالان با اندیشه‌ای تاریخ‌شناسانه انسانی، کاملاً مخالف این جریان به تفسیر انسان و تاریخ و پدیدار پرداخته است و از این مسئله معاصر انتقاد شدید دارد که با اعمال پدیدارشناسی مقولات را از هم گسسته‌اند و به پزشکی آن می‌پردازند و این را تقلیل انسان به یک پدیده و کیهان به مفرد (جزء) نامگذاری می‌کند که علوم و انسانها و پدیده‌ها را هم از همدیگر بیگانه ساخته و به فردپرستی کاپیتالیستی خدمت می‌کند. چه‌بسا روانشناسی و روانکاوی هم همین روش را دربرگرفتند و از روش‌های شناخت هگلی و او جالانی بسیار دور می‌باشند. نظریه مفرد-کیهانی و تاریخ-فرد او جالان حتی تاریخ را به سطح تاریخ کیهانی فراتر برد و بسط داد تا این بیگانگی پدیدارها از یکدیگر برطرف و معضل «روش» حل شود.

مبداهای تفحص در شناخت

برشمردن برخی مبداها برای تفحص در باب شناخت، می‌تواند به تفسیرپردازی ما کمک کند، اما این مبداها را نباید مبانی مطلق در شناخت تصور کرد، باید از آنها بعنوان کمک‌های تئوریک جهت پیشرفت ادراک یاری جست:

۱- تمامی ارزش‌های انسانی — اجتماعی به شکل مطلق گرایانه از اعتبار ساقط نمی‌شوند، بلکه تنها برخی ارزش‌ها جای خود را به ارزش‌های دیگر داده و یا تغییر می‌کنند. دیالکتیک نمی‌پذیرد که کل ارزش‌ها بی‌اعتبار شوند. لذا ادعای نیهیلیستی «بی‌اعتبار شدن کل ارزش‌ها» توجیه دیالکتیک ندارد.

۲- شک کردن برای پرسش انسان در مورد هستی‌ها، الزامی است، اما شک به معنای مطلق رد تمامی پدیده‌ها و یا نشناخت مطلق نیست. اگر شک ابزاری نباشد که انسان بوسیله آن به شناخت نسبی و کیفی دست یابد، معنایی نخواهد داشت. شک، جبراً راهی جبرگرایانه برای نفی همه چیز نیست. زیرا شک هم نسبی است.

۳- نقش اخلاق برای نجات آینده بشریت و حفظ روان سالم متکی بر نحوه صحیح استفاده از مغز، حیاتی است و شناخت بدون اخلاق که خاص اجتماع - انسان است، ممکن نمی‌گردد. سنجش اخلاق نباید صرفاً بنا به ماهیت تمدن گذشته، بلکه بر بنیان آینده روشن هم صورت گیرد.

اخلاق مجموعه‌ای از مقولات و مفاهیم زیبایی‌شناختی نوع بشر است که متکی بر اجتماع و هنر، کل حوزه‌های علوم و حیات انسانی را دربرمی‌گیرد. سنجش اخلاق منوط به مابعدالطبیعه و عرفان بعنوان قطب مخالف مادی‌گرایی زمینی و حس‌پروری شهوت‌خواهانه، نیست. قضاوت در مورد مفهوم و ماهیت پدیده اخلاق در جوامع با رویاروگرداندن «تن — روح» و «دنیوی — اخروی» موجب از دست رفتن معنای آن و انکارگرایی دو طرف دینی - زمینی می‌گردد. برخی جریانات فکری معیارهای اخلاق را با توجه به آزادی بی‌حد و حصر فرد، تعیین می‌کنند. کماکان نیچه هم اخلاق بالادستان که

خود آنها را «والاتبار» در جبهه مخالف بردگان می‌داند و چه بسا قدرت هم در دستشان است، بهترین نوع اخلاق می‌داند. مطابق مفهوم سلطه، اخلاق را نمی‌توان تعریف کرد. رابطه انسان‌ها و جوامع، معیارهای اخلاق را تعیین می‌کنند. نوع دوستی، جنگ‌ستیزی، ظلم‌ستیزی، محبت، از خودگذشتگی، فداکاری و غیره از اصول کلی اخلاق هستند که جهانشمول می‌باشند. جوامع بدون این اصول سرپا نمی‌مانند و خودشکن می‌گردند. ایجاد تمایز مابعدالطبیعه‌ای با عنوان «روح» و پست‌مدرنیستی — پوزیتیویستی تحت نام «دین - ماده» که دوگانه‌سازی خطرناکی است، هیچ ارتباطی با اخلاق ندارد و با آن سرتضاد دارد.

۴- پدیده‌شناختی بصورت مطلق مجزا از کل هستی و جامعه که همانا نسبی‌گرایی افراطی است، شناخت را ناقص می‌گرداند و باید رابطه جزء — کل و پدیده کلی — نسبی برقرار گردد. پدیده‌شناسی و نسبییت به معنای حصول آگاهی نیمه‌تمام و ناقص مستمر نیست. عبارت دیگر نسبییت را نباید ناقص‌بودن آگاهی تصور کرد و برعکس، مطلقیت را هم .

۵- در عرصه شناخت، نیستی‌خواهی ناآگاهانه صرفاً در متافیزیک کلاسیک رو می‌دهد و در دیالکتیک چون همه چیز نسبی است، حتی نیهیلیسم مطلق محلی از اعراب ندارد. نیستی‌خواهی، پوچی و بی‌ارزشی هر چند بطور کامل بی‌اعتبار تلقی می‌شوند، اما بنا به اصل دیالکتیک، چون در زمینه تلاش برای شناخت، بعد ضد را تشکیل می‌دهند، پس حداقل ابزاری خواه‌ناخواه کمک‌رسان برای درک صحیح‌تر هستند. نقش دین و اسطوره چنین است. نوع ساز و کارها می‌تواند به گذار انسان از خود بی‌ارزشی‌های آن مفاهیم و جهان‌بینی‌ها کمک کند. انسان مجبور به کنار گذاشتن کل ارزش‌های پیشین و تاریخی نیست، زیرا برخلاف نیچه که آن را کنار می‌گذارد، می‌توان به باز نمود و بازآفرینی با توسل به برخی جنبه‌های مثبت مفاهیم تمدنی، پرداخت. کل اندوخته بشری را نمی‌توان یکجا نفی و بی‌ارزش دانست. ما برای معنادار ساختن حیات باید از مفاهیم اضداد همچون مفاهیم اشتباه دینی - اسطوره‌ای برای ایجاد جمع اضداد بهره‌گیریم تا زمینه

کنش متقابل مفاهیم و پدیده‌ها برای تغییر را هموار سازیم. این است که باید در نظر داشته باشیم که اضداد مثبت قابلیت برهم کنش را بدون اضداد منفی بی‌ارزش نخواهند داشت و این را نباید جبر دیالکتیکی دانست، زیرا نهایتاً در صورت بکاربردن سازوکارهای مناسب، تغییر را موجب می‌شوند. این اصل بنیادین در تقابل و تعامل مفاهیم شناخت در دوگانه‌های هستی است. تنها راه انسان برای معنادار ساختن حیات این است، اگر نه زندگی او از مرز حیوانی فراتر نمی‌رود. این شیوه عملکرد را برای نخستین بار، اوجالان در علم سیاسی مدرن در راستای ایجاد تغییر با کنش خود اضداد منفی، مثلاً «پدیده دولت» بکار گرفته است که روح منش دموکراسی اوجالانی را می‌آفریند. اوجالان کاری می‌کند که اضداد منفی، خود در کنش متقابل با اضداد مثبت تن به تغییر خود دهند و سنتز را حاصل کنند. این شیوه گاهی و به نسبت ماهیت بحران و مسئله، امکان دارد بسیار کائوتیک باشد. تغییر، درست در نقطه اوج کائوس ایجاد می‌شود. این روند با تمام نواقص، معایب و اشتباهات احتمالی، نوعی شناخت است و اثبات می‌کند که شناخت، تنها درک فکری نیست، بلکه شناخت عملی در موازات آن همیشه جریان دارد و یک قانون مستمر هستی می‌باشد. خود نیچه که شناخت را پندار و ناممکن می‌داند، می‌گوید باید حیات را معنا بخشید و تحمل پذیر کرد. هرچند نیچه به تشریح نقش اضداد منفی در دیالکتیک تغییر نپرداخته، اما باید گفت که تحمل همانا تحمل اضداد منفی است که همیشه جهان و هستی درگیر آنها هستند. انسان در رنج و کار همکار و همسفر با اضداد منفی و مثبت است، لذا سعی می‌کند معنایی را هدف خود قرار دهد. حال، چون انسان مدام همسفر با اضداد است، پس برخلاف نظر نیچه، خواست او مطلقاً نیستی و منفی نیست.

۶- عقل و غریزه: انسان با اتکای صرف بر غرایز، احساسات، شورهای مادی و شهوات که از نظر برخی‌ها طبیعی هستند، نمی‌تواند به معنای زندگی دست یابد، زیرا غریزه، بدون عقل، مجرد می‌گردد و از دایره دیالکتیک خارج می‌شود، لذا گذار از شیوه زندگی بسیار ساده حیوانی به حیات پیچیده و متکثر انسانی صورت نمی‌پذیرد. ایده اخلاق صرفاً از غریزه تشکیل نشده است. غریزه به تنهایی قادر به بالنده ساختن امیال انسان آن هم

در چارچوب‌های اجتماعی — فرهنگی، نیست. برخی بجای تغیر متافیزیک، به بهانه گریز از متافیزیک کلاسیک، عقل را از دوگانه عقل - غریزه، حذف می‌کنند. این نوع شناخت، شناخت مجرد است که تنها در تفسیرات بیان‌شدنی است. آنچه در طول تاریخ بویژه قرون معاصر شناخت را تباه کرده، خواست قدرت است که امروزه حتی این خواست، غریزی تلقی می‌شود. غریزه قدرت چنان تلقی شده که باید در انسان ارضا شود تا آزادی و معنای زندگی حاصل شود. درحالی که قدرت در معنای سلطه بدون هوش عقلانی هیچ است. لیبرالیسم، قدرت را میل و غریزه‌ای می‌داند که باید ارضا گردد.

۷- — تحمیل این نظریه که «حقیقت و شناخت» در امتداد و طول «سلطه — قدرت» قرار دارند، جبرگرایانه است. از قضا آنچه برای ما اثبات می‌کند که شناخت، توهم نیست، «سلطه — قدرت» است و طبیعتاً میل به شناخت در عرض اضداد منفی سلطه است نه در طول آن و مدام میان آنها برهم کنش صورت می‌گیرد. تعبیر «شناخت در طول سلطه» تلقی سلطه به‌مثابه شناخت مطلق است که بصورت اراده باید در انسان بروز کند و فرد تن به ارضای خواست سلطه دهد.

۸- — بی‌ارزش تلقی کردن شناخت به دلیل ترس از اشتباهات هولناک که همانا تمدن‌بشری تاکنون بر سر بشریت آورده، توجیهی معقول برای نفی شناخت نیست. انسان‌ها و جوامع همانطور که رهایی مطلق از اشتباهات عملی ندارند، از شناخت هم راه‌گریزی ندارند. تنها در صورت منفعل بودن مطلق می‌توان از شناخت گریزان شد که این پدیده حتی با مرگ - اگر معنایی برای آن قایل شویم - از بین نمی‌رود.

۹- — اگر میل به حقیقت و شناخت در وجود انسان هست، پس حقیقت‌جویی دارای مکانیسم فطری است و همیشه منفی نیست. منفی بودن بخاطر استراتژی‌های نادرست است. راهبرد غلط متافیزیک حمل بر تباه بودن میل به شناخت در انسان نیست. اندیشه‌هایی که حس حقیقت‌جویی را بجای نادرست‌تلقی کردن راهبردهای ایدئولوژیک، کلا پوچ می‌انگارند، در واقع تئوری‌هایی هستند که همیشه در خود فرومی‌ریزند و خودشکن

هستند. این اندیشه‌ها حکم کلی درباره شناخت صادر کرده و با بازگشت به نقطه آغاز خود در دایره تکرار و دورباطل مفاهیم نفی کننده، به بن بست می‌رسند.

دنایای امروز با مشکلات مبنایی و منطقی شناخت روبرو است و نمی‌داند که معیارها و ملاک‌های شناخت را با تاسی به چه ارزش‌هایی برگزیند: ملاک‌های دینی یا زمینی؟! اینکه باید ارزش‌های ساقط شده گذشته را کنار نهاد، درست است، اما حذف کل ارزش‌ها، ولو متافیزیکی کلاسیک و دینی آنهم به بهانه ارتجاع، ناممکن است و دیالکتیک اجازه آن را نمی‌دهد، زیرا خلأی بزرگ ایجاد می‌کند و امکان آن تنها در مخیله می‌گنجد نه عمل. حتی جهان غرب قرن ۲۱ هم با حذف دین و مرگ خدا (به قول خود آنها) نتوانسته جایگزینی برای آن بیابد و در خلأ ارزش‌های سیاسی، اخلاقی و هنری شناخت‌شناسانه بسر می‌برد. جهان لیبرالیسم ادعا می‌کند که با مبنا قرار دادن ارزش‌های مادی و تن‌خواهی فرد که همانا غرایز، احساسات و شهوات او است و نیز با پناه بردن به هنر، خلأها را پر می‌کند. در حالی که عملاً اثبات شده که غرب با انحطاط در تن‌پروری و امیال عیاشانه که مهر دنیوی بر آن زده شده، زوال یافته و بحران اخلاقی بعنوان مانعی بزرگ از ورود آن جامعه به حوزه هنر، جلوگیری می‌کند. اولویت ارزشی هنر، اخلاق است و بدون اخلاق ورود به حوزه هنر ناممکن و بدون هنر هم شناخت دست‌نیافتنی است.

۱۰- معنا: آگاهی انسان از اینکه هستی او ناچار به معنادار شدن است، شناخت نامیده می‌شود. رسیدن فرد و جامعه به واقعیت امر، معنا نامیده می‌شود و پرسش بنیادین آن «من کیستم؟» است. شناخت، روند ایجاد رابطه میان حقیقت و معنا است. معنایی هم مربوط به جانداران است هم بی‌جانها و تنها تفاوت این دو در میزان بارمعنایی است. این تعریف تحریف کننده که «حقیقت، شناخت، اخلاق و دموکراسی» نبود کننده انسان و آزادی هستند، خود نوعی معنادهی منفی و هیچ‌انگارانه است. معنا، به قول او جالان پتانسیل حقیقت است و بی‌حقیقتی یعنی بی‌معنایی. حقیقت و مفاهیم، محدود به درون و وجود فرد نیست، بلکه گستره عظیم‌تر آنها در اجتماع است تا فرد در بستر آن و تغذیه بیشتر

پیشرفت کند. انسان در جامعه از مفاهیم و معناهای فلسفی، علمی، هنری، فرهنگی، سیاسی و غیره استفاده و مدام رشد کیفی می‌نماید، پس نمی‌توان آن را برخوردار از جامعه دانست، اما محروم از آن معناها و صرفاً ماشینی گوستی باشد که بخورد و عیاشی کند تا اثبات کرده باشد، تمامی راهکارهای حقیقت‌جویی، معنایابی و آرزویی او دروغ است و حیات او محدود به لذات تن‌خواهی قبل از مرگ باشد.

فصل هفتم

حقیقت

واژه حقیقت در عربی به معنای «اصل درست و صحیح» است و معادل انگلیسی آن Truth می‌باشد. به همان اندازه که تعاریف متعددی برای «آزادی» شده، «حقیقت» هم در طول تاریخ، بویژه معاصر بصورت افراطی تعریف گردیده است. هم‌اکنون در قرن‌ی قرار داریم که اوج بحران مدرنیته است و ماهیت، اصل و ذات حقایق با آشوب بسیار زیاد ذهنیتی روبرو می‌باشد. وقتی که در مورد پرسش «حقیقت چیست؟» می‌اندیشیم، این مقوله به نظر ما می‌آید که آیا منظور آن است که فلان چیز حتما درست باشد یا نه؟ می‌توان گفت که امروزه فهم نادرستی از حقیقت وجود دارد؛ برخی می‌گویند که نباید در مورد حکمی که خود صادر کرده‌ایم، مهر قاطعیت بر درستی آن بزنیم و باید کماکان بگوییم که نمی‌دانیم درست است یا نه! چرا که از کجا مطمئن باشیم که قضیه‌ای که مطرح کرده‌ایم صحت دارد یا نه! اما می‌توان این سطح ادراک را با اصطلاح «حکم قاطع» تنویر نمود. حکم قاطع رأی درست و نادرست بودن در مورد قضیه‌ای که مطرح کرده‌ایم، نیست، بلکه آن است که امر کنیم و اصرار نماییم که فقط این می‌تواند درست باشد. پس به این ترتیب هر حکم قاطعی در مورد یک نگرش، آن را زورگو می‌سازد. زیرا حکم قاطع آن نیست که آیا قضیه درست است یا نه؟ بلکه آن است که قضیه‌ای را که حتی

گاهی واضح است که نادرست است را تحمیل نماییم و یگانه امری بدانیم که پیروی شود. طی چنین روشی، دگماتیسم سربرمی آورد. پس نتیجتاً، ما می‌توانیم ادعا کنیم که قضیه ما درست است، اما نمی‌توانیم آن را یگانه تفکری بدانیم که باید پذیرش شود. چرا که درست بودن امری جد است و تحمیل کردن متفاوت، تحمیل یعنی حکم قاطع. تمامی ایدئولوژی‌هایی که حکم قاطع صادر می‌کنند، مسلماً در حوزه‌های دگماتیسم قرار دارند و دور از دیالکتیک می‌باشند. ادعای درستی ایدئولوژی جایز است، اما تحمیل آن جایز نیست و حکم قاطع می‌باشد.

در میتولوژی، «شهود حسی» که فرایافت‌گر می‌باشد، مکانیسم حقیقت‌جویی است و به کشف طبیعت و رمزگان و نمادهای آن می‌پردازد و این یک روش خاص آن است. در دین، مکانیسم اساسی حقیقت‌جویی هم، «کلام» می‌باشد که دستورالعمل یافتن حقیقت و شناخت است؛ این نیز دومین روش ویژه می‌باشد. تفاوت این مکانیسم با میتولوژی در این است که به ماوراء طبیعت می‌پردازد. متفاوت از میتولوژی، حقیقت را خارج از محدوده طبیعت می‌جوید. تفاوت در اینکه کدامیک از این دو رویکرد، حکم قاطع صادر کرده‌اند، بنیان‌های نادرست آنها را برای ما آشکار می‌سازد. در میتولوژی جامعه طبیعی بدلیل اینکه باورها و شناخت، به طبیعت می‌پردازد و به عالم خارج از آن درنیافته، حکم قاطع وجود ندارد و باورها تحمیل نمی‌شود، بلکه خود فرد و جامعه، با قناعت و میل درونی بدان باور دارند و حتی انحراف از باورها هم مجازات در بر ندارد، زیرا انحراف آنچنان کم است که کماکان می‌توان گفت وجود نداشته، چه بسا «شهود حسی» همان قناعت طبع و درونی بوده است. اما در متد دینی، بدلیل اینکه حکم قاطع وجود دارد و می‌توان آن را پرسشی نامید که متکی بر پرستش نیروهای فراطبیعت است و با شهود حسی درک نمی‌شود، فرد و جامعه دچار تعلل در باورها و سردرگمی و ترس کاذب می‌شوند، در واقع اقتناع درونی ایجاد نشده، زیرا امورات، نامحسوس می‌باشند. لذا حکم قاطع که همان «کلام دینی» است، امری اجباری برای رستگاری فرد تلقی می‌شود و عدول از آن مجازات را دربردارد. پرستش جبری می‌گردد. بجای الهه‌های میتولوژی که منشأ

آنها طبیعت بود، خدایانی ساخته می‌شوند که منشأ نیروی آنها آسمانی و فراطبیعی است که فهم آنها دشوار می‌باشد. قوه فاهمه انسان که تا آن زمان از راه شهود حسی مسایل را براحتی در باورهایش می‌گنجاند، دیگر در دین با عالمی مبهم رویارو گردانده و فریفته می‌شود. هر کلام دینی، حقیقتی قطعی فرض شده و تحمیل می‌گردد. همه چیز جزم‌گرایانه است. بعد از مشروعت، به‌مثابه یک تقدیر، سرنوشت انسان و باورهایشان را به اجبار و مطابق سنت قطعی، از پیش تعیین می‌کنند و حکم می‌رانند. اولین نسل گروه‌های الیگار را در دوران هیرارشی دینی مشاهده می‌کنیم. وجود گروه‌های الیگارشیکی یعنی حذف فرد در سیستم.

در نگرش‌های دینی، قوه فاهمه انسان با صدور حکم «شما نمی‌دانید و جاهلید» ناچیز شمرده می‌شود، امروزه حکم بنیادین بجای آن «ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم» است. تطور و تبدیل فرایند حقیقت‌جویی امروزه به چنان سرنوشتی محکوم گشته که «لاادری‌گری» یا نمی‌دانم چیست؟ را یگانه تشکل قوه ذهنی و ذهنیتی انسان قرار داده‌اند. این، یک دیالکتیک اجباری قرن حاضر است که بجای دگماتیسم دینی نشسته، اما خود نیز یک رویکرد دینی جداگانه است. تمامی رویکردهایی که قوه ادراک انسان را خارج از روابط دیالکتیک قرار دهند، به نوعی دینی می‌باشند. چنین احکامی صرفاً انسان را به رمگانی مبدل می‌سازد در خدمت شبانان. دیالکتیک همان همراهی توأمان تنوع و تکامل است، بدون تحول و تکامل دیالکتیکی، تنوعات غنی‌تر به وجود نمی‌آیند. در احکام دینی کماکان مقولات سوپژکتیو به بدترین نوع خود مبدل شده و در احکام علمی امروزین ابژکتیویته با نابودی روبرو گردانده می‌شود و دیگر قابل فهم نیستند.

بطور کلی بدون احراز تشکل‌های مادی و معنوی «باورها، اخلاقیات و سیاسیات» هیچ‌گاه نمی‌توانیم زمینه‌ای داشته باشیم که طی آن شروع به جستن حقیقت کنیم. البته انسان در جبر موارد مذکور نیست، اما اگر جامعه است، مطلوب‌ترین مکانیسم‌ها همین‌ها می‌باشند که هستی انسان را تضمین می‌کنند؛ چه، تاریخ اثبات نموده که بدون تشکل ذهنی (باورها)، اخلاقیات و سیاست، پیشبرد و تطور حیات یا ناممکن می‌گردد و یا حداقل

انسان بدون آنها تجمعی حیوانی است که وحشیانه به جان هم می‌افتند. تشکلات ذهنی، اخلاقی و سیاسی، دارای جنبه‌ای معنوی هستند که جنبه مادیات را احاطه می‌نمایند و هستی اجتماعی را ممکن می‌سازند. بدون این تشکلات نه اندیشگی ممکن است و نه حقیقت‌جویی، زیرا ایجاد زمینه، حساس‌ترین و مبرم‌ترین مرحله بنیادی است که در صورت فقدان آن، هیچ آغازی موفقیت‌آمیز نیست و فراتر از حیوانیت نخواهد بود.

بدون این تشکلات، نسل انسان با خطر نابودی مواجه می‌شود و زنگ خطرهای آن را هم اکنون مشاهده می‌کنیم و می‌شنویم. تشکلات مذکور در هر دوره میتولوژی، دین و پوزیتیویسم، روابط سوژه-ابژگی انسان را مشخص نموده‌اند و مطابق آن معیارهای حقیقت‌جویی تعیین گردیده، در میتولوژی حاکمیت سوژه بر ابژه حتی به مثابه یک «گزاره مفهومی» مطرح نیست؛ در دین، روابط خدا-بنده، انسان را به ابژه‌ای قابل تصرف و مطیع درمی‌آورد که به کرنش پردازد. در پوزیتیویسم، سوژگی انسان و ابژگی جهان و طبیعت، اساساً همان تغییر ادراک انسان و جامعه است، ادراکی که عقل کل و سالار تلقی می‌شود که می‌تواند همه چیز را به تصرف درآورد و این مهم به روابط انسان با طبیعت و حقیقت‌جویی، نوعی رابطه سالار-بنده و یا سوژه-ابژه می‌بخشد. دیگر برای یک «من» غیر از طبیعت، «دیگران» هم جزو انبوه ابژه‌ها تلقی می‌شوند. اینگونه، مناسبات حقیقت‌جویی ضربه می‌خورد. این امر، بیشتر رویکرد «روش علمی» است.

عبدالله اوجالان، روش و ماهیت آن را چنین توصیف می‌نماید: «... متوجه اهمیت آن دسته از موارد نیز هستم که بیانگر راه، روش و قوانینی هستند که نه تنها حیات انسان بلکه حیات طبیعت جاندار و بی‌جان نیز به آنها وابسته است. راه و روش را ارج می‌نهم؛ اما ناچارم با تأکید بگویم که در نگرش (مبتنی بر) روش و قانون، همیشه جوهره‌ای جبرگرایانه وجود دارد و اصرار و ابرام بر این امر ممکن است خطر نفی توسعه و آزادی را در خود پورراند. فکر نمی‌کنم کیهان‌های بدون روش و فاقد قوانین وجود داشته باشند...». روش یعنی دستورالعمل و راهکاری که طی فرمول‌های آن، عملی ذهنی و فیزیکی را تحقق می‌بخشیم. اما به گفته اوجالان ویژگی دوگانه روش این است که: ۱-

جوهره‌ای جبرگرایانه دارد. ۲- دوری از آن هم راه‌حل صحیح نیست. جبرگرایانه بودن آن در برخی جوانب می‌تواند از شناخت حقیقت و وصول آزادی ممانعت به عمل آورد. اما چکار باید کرد؟ زیرا دوری از آن هم ناممکن است. کل یک روش و موجودیت آن وابسته به رویکرد دیالکتیکی است. ما ناگزیر از داشتن روش دیالکتیکی در مقابل روش دگماتیستی و ثابت هستیم. همان «حکم قاطعی» که ذکرش را آوردیم، در واقع اشاره به روش دگماتیستی است. گاهی روش‌هایی که اثبات شده اشتباه هستند، بسیار مریدانه از جانب توده‌ای معتقد به آن پیروی می‌گردند و حتی آن را تحمیل نیز می‌نمایند. روش، یعنی چگونگی رسیدن و وصول. گاهی نیاز است که از روش‌های قبلی پیروی شده بطور کامل دست بشوییم و این یعنی دیالکتیک. این دیالکتیک است که روش را با جنبه جبرگرایانه‌اش برای ما قابل تحمل و منعطف می‌سازد. کاری می‌کند که با ما بگنجد و ما هم در روابط با ابژه‌های خارجی سازگار شویم و هماهنگی بیابیم. به نظر، داشتن جوانب جبرگرایانه نه در جوهر و نص خود مسئله، بلکه در گرایش و میل و خواست ما بروز می‌یابد. منظور از ما همان «سوژه» می‌باشد. بخوبی می‌دانیم که می‌توانیم خواست‌هایمان را تغییر دهیم، مثلاً خواست قدرت؛ این خواست نباید به جزء اجباری روش ما تبدیل شود؛ اینکه دو فرد به قصد کشتن در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، هیچ‌گاه محکوم به روش کشتن نیستند، اما اگر تو نکشی او تو را می‌کشد. این اجبار به عمل کشتن، جبری به نظر می‌آید، اما کل دیالکتیک نیست، زیرا تو می‌توانی حتی از جان خود به نفع دیگری بگذری. بخاطر اینکه کل کیهان از نظر انتخاب مجاز و آزاد است، جبر هم ناگزیر نیست و مهم‌ترین اصل جبر، ناگزیری آن است. کل خصوصیات فوق و نیز مقوله دیالکتیک به این معنا نیست که دیالکتیک جانب ضدروش است، زیرا دیالکتیک ماهیت و چگونگی فرایند طی کردن عمل در یک روش است. زمانی دیالکتیک نقض می‌شود که بر روش یگانه، پافشاری شود. زیرا روش را ما با کمک ذهن خود می‌سازیم، اما دیالکتیک، صورت حقیقت و صحیح آن به اشکال دیگر هم می‌باشد. فرمول تز، آنتی‌تز و سنتز، در واقع تغییر یک روش به روش دیگر است برای حفظ حیات و حصول آزادی، تکامل و

رشد. فرایند متحول ساختن یک روش به روش دیگر، با فرمول فوق ممکن می‌گردد و خصوصیات جبری بودن یا نبودن یک روش را می‌توان با این فرمول تعیین کرد: ۱- هر تزی که تن به آنتی‌تزی و سنتز ندهد، جبرگرایانه است. روش‌های دینی و پوزیتیویستی حاوی جبرگرایی هستند. ۲- هر آنتی‌تزی که به حکم تغیر به قصد نابودی کامل تزی پردازد، از چرخه دیالکتیک خارج و جبرگرایانه است. ۳- هر سنتزی از تزی و آنتی‌تزی شکل می‌گیرد و غیر از این غیرممکن است حتی اگر ادعا هم بشود؛ زیرا در کیهان موجودیت ذهنی و مادی پدیده‌ها بسته به یکدیگر و بنیان قبلی خود است.

اقدام و اعتقاد به روش ثابت، خطری است از جانب اندیشه غیرمنعطف و غیردیالکتیک. بهترین نوع اقدام و اعتقاد، سعی برای ایجاد نیروی پیش‌برندگی و ممکن ساختن زمینه تغیر برای تزی، آنتی‌تزی و سنتز است. لذا آنتی‌تزی را نباید به قصد ایجاد روشی نوین و قاطع برگزینیم. مهم این نیست که ما نباید روش اختیار کنیم، مهم این است که روش اختیار شده، برای تغیر و توسعه باز باشد. هر روشی که طی آن آنتی‌تزی وجود تزی را نفی کامل کند، بسته می‌باشد. این بسته‌بودن همان جبرگرایانه بودن روش است. جنبه جبرگرایانه بودن روش بیشتر برای حیات زنده موجوداتی از قبیل انسان مطرح است، لذا ماهیتی اجتماعی می‌یابد، اگر نه در هستی کیهانی اگر مقوله حیات اجتماعی را از آن جدا سازیم، جبر وجود ندارد. البته مقوله حیات اجتماعی را نباید بهانه راهکارهای جبری قرار داد، زیرا کل ستم‌ها، ظلم‌ها و جنگ‌های انسانی و جوامع، بخاطر چنین منطقی به میان نیامده. چه بسا روش صحیح آن است که حیات را قوام بخشد نه نفی نماید. تضمین حیات «من» با کشتن «دیگری» امری تباه و نفی‌گرایانه است و جبری. طبیعت محکوم به آن روش هم نیست. معنای محشر این است که انسان با روش‌ها و دیالکتیک غلط، خود را به میدان نابودی بکشانند: جنگ و بی‌اخلاقی و فساد، از جنگ و تباهی خانواده گرفته تا جنگ و نابودی هسته‌ای. این روش عمل و شناخت است که سقوط و یا تداوم حیات را تعیین می‌نماید. آنجا که به راحتی می‌توانیم از روش مخرب دست برداریم، خود نشان است از اینکه می‌توانیم محکوم به جبرگرایانه‌بودن روش خود نشویم.

آخرین حکمی که اندیشه معاصر انسانی صادر کرده، این است: «حقیقت، قدرت است و قدرت، حقیقت». تمامی تلاش نیچه و فوکو، در این زمینه، علی‌رغم جوانب مثبت نظری فلسفه‌شان، انگشت صحت گذاشتن بر این قضیه قاطع است. فوکو به ما می‌گوید که انسان از زنجیر قدرت رهایی ندارد و در او امری ذاتی است. اما غافل از اینکه کل حقیقت و خود او توأمان این زنجیر را بر پاهای خود زده‌اند. غافلند از اینکه حکم «حقیقت، قدرت است» حکم گزاره‌ای دیگری به نام «حقیقت، قدرت نیست» را در مقابل خود دارد؛ در غیر این صورت معنا و هستی وجود ندارد. این ماهیت روش فرد و اندیشه است که به ما می‌گوید کدام حکم را به اقتضای آن ذهنیتش انتخاب کرده است. هر رژیم حقیقتی از روش‌های خاص خود با رویکردهای ویژه‌اش تشکل می‌یابد.

چرا گفته می‌شود که: انسان نمی‌داند حقیقت چیست؟ ۱- از نیچه تا فوکو و آخرین نسل پست‌مدرنها، بر بنیان هرمنوتیک و تأویل‌گرایی پدیداری، گفته می‌شود که «حقیقت دست‌نیافتنی است». ۲- کل مکاتب روانشناسی و روانکاوی، بویژه روانکاوی لکانی، بر این نگرش استوارند که «حقیقتی وجود ندارد، زیرا ما قادر به شناخت جهان واقع نیستیم». این در حالی است که این دو نگرش فوق، این امر عظیم را احتساب نکرده‌اند که: تنها انسان قادر است بصورت متافیزیکی زندگی کند. لذا بر اساس درک جهان معنا-ماده که در کی آپویی است، نگرش سوم شکل گرفته است که تمامی دو گانه‌های سوژه-ابژه و دیالکتیک-متافیزیک و غیره را به تمامی به شکلی نوین و به لحاظ حتی اصطلاحی، تعریف و تشریح مجدد نموده است. همانگونه که گفتیم، روانکاوی می‌گوید که: شناخت نه، بلکه دُشناخت (نشناخت) وجود دارد. کماکان فیزیسین‌هایی از قبیل انیشتین و رهروان او نظری مشابه روانکاوان دارند، البته غیر از بوهر که معتقد به مکمل‌گرایی بود و شناخت واقعیت‌ها را ممکن می‌دانست. کل فرمول لکانی، نیاز به بازخوانی مجدد و تعدیل بنیادین و اصلاح دارد. فرمول او از ابعاد: سمبولیک، تصویری و واقع تشکیل شده. مطابق نگرش خاص او، بعد واقع اثبات می‌نماید که: جهان واقع و هر پدیده آن بی‌معنا و تهی، غیرممکن و مستقل از مشاهده‌گر است. تمامی ادراک انسان بر مبنای «سوء تفاهم» توصیف شده؛

بعبارتی دیگر هر فهمی سوء تفاهم است. بعد سمبولیک هم جهان کلمه و نشانه‌هاست. این بعد، حاکم بر مشاهده‌گر است. لذا در دو بعد فوق انسان توان شناخت ندارد و اسیر نمادهاست و صرفاً بعد تصویری است که وابسته به مشاهده‌گر است که آن هم جهان روابط است که فقط مشاهده و تجربه در آن صورت می‌گیرد و جهان خیال و توهم نامیده شده که چیز زیادی به شناخت انسان نمی‌افزاید و در این زمینه، روانکاوی، تلاش برای رسیدن به واقع بی‌معنا است. این در حالی است که بر خلاف این ایده، در نگرش آپویی، هستی در گیرودار معنا- ماده، راه آزادی را می‌پیماید.

اوجالان می‌گوید: «ایجاد رابطه بین ماده‌ای که حواس زنده مختص به خود دارد، با معنای انسانی که فراتر از تجمع ماده‌هاست، یک مسئله حاد معنا[شناختی] است. باید منبع متفاوتی را نیز در این ادراک جستجو کرد. تمرکز ما در ادراک، دارای انعطافی نامحدود است و می‌تواند از دوگانگی ماده- معنا گذار نماید. شاید هم هدف هر چیز زنده و غیرزنده، گذار از این دوگانگی است. هدف «ماده» معنادار شدن است و هدف «معنا» نیز گذار از ماده می‌باشد. شاید هم بتوان ضعیف‌ترین نفس عشق را در این دوگانگی یافت.»

همانطور که در علوم تجربی استوار و متکی بر عقلیت و نگرش مدرنیته‌ای تفسیر صحیح از ماده در لابراتوارها — که تمامی امیدشان به آن است — چندان ممکن به نظر نمی‌رسد (زیرا همانگونه که مشاهده‌گر، ماده را متحول می‌سازد، مقوله مورد مشاهده نیز در شرایط آزمایشگاهی می‌تواند خویش را از مشاهده‌گر برهاند: چیزی که انیشتین و لکان هم بدان معتقدند در بعد واقع، ولی به هر حال این امر موجب می‌شود که از نیروی متفاوتی مشاهده‌گر غافل شوند) همانگونه نیز در بسیاری نگرش‌های پست‌مدرنیستی و لکانی با حذف نیروی متفاوتی یک ممکن نیست بتوان به ادراک صحیح رسید؛ زیرا اوجالان می‌گوید: «ادراک صحیح، تنها از رهگذر تأمل درونی در انسان ممکن می‌گردد». چرا که تأمل درونی و یا شهود باطنی یکی از قوی‌ترین توانمندی‌های ادراکی انسان از ابتدای

موجودیت او تاکنون بوده است و چه بسا با این روش بود که دموکریت توانست اتم را کشف نماید.

مقوله مهم این است که در روش‌های ادراکی روانکاو و انیشتینی، نیروی ادراک متافیزیکی مورد توجه و دقت قرار نگرفته است. چراکه همانطور که گفتیم، غیر از دموکریت که با توسل به این قوه ادراک، اتم را کشف کرد، خود انیشتین با همان روش به کشف‌های بزرگ فیزیکی دست یافت، بعد در مرحله دوم بود که از راه آزمایش تجربی صحت آنها را اثبات نمود، اما جای بسی شگفتی است که انیشتین این همه در روش حقیقت و ادراک به خطا رفته، در حالی که باید بیش از همه که عمل متافیزیکی دارد، بدان معتقد می‌بود. در این زمینه آموزه‌های بوهر که با انیشتین مخالف بود، بصورت نظریه مکمل‌گرایی—هرچند نواقصی دارد—بسیار آموزنده‌تر است. اما روانکاو خطایی بزرگ مرتکب شده که انسان را تشکیلی صرف از ماده می‌داند که اسیر نمادها است و توان ادراک متافیزیکی را در او حذف کرده‌اند. چه بسا بخوبی مشاهده می‌کنیم که سوژه‌گرایی در روانکاو بسیار جنبه دینی پیدا کرده و روانکاو به مثابه سوژه عاقل، بیمار را به مثابه ابژه جهت می‌دهد. خود فوکو در تحقیقاتش، نسبت به لکان بسیار دلگرم بوده و تحت تأثیر او قرار گرفته است.

نگرش فوق، به لحاظ ذهنیتی و عقلیتی، خدمت بسیار بزرگی به شکست سوسیالیسم رئال و پیروزی مدرنیته کاپیتالیستی نمود. در بطن آن، تحکم قدرت و اقتدار سوژه بر ابژه نهفته می‌باشد و ادراک را فرسنگ‌ها از حقیقت دور می‌سازد. هر دو روش ابژکتیویستی و سوژکتیویستی خطادار و یک‌بعدگرایی در آن حاکم است. خود رنسانس هم با این دو روش پرخطا شروع و تصرف شد و نتیجه آن هم سر برآوردن اومانیسمی بود که انسان را برتر از همه چیز و انبوهی از ماده می‌دانست. به اندازه گشایش راه‌های هموار، خطاهای بزرگ نیز مرتکب شده‌اند و به فرایند حقیقت و ادراک ضربه زده‌اند. این است بردگی مدرن. لکان می‌گوید که سوژه مجزا از من (ego) است و سخن نمی‌گوید، منشأ معنا نیست و این قانون و فرهنگ‌اند که از سوژه سخن می‌گویند. سوژه صرفاً پشتوانه‌ای برای

مبادله دال‌ها بوده و آنچه اساس است، دال‌ها هستند. بنابراین من، ارباب خانه خود نیست و این را با بازی با کلمات توجیه‌پذیر می‌کند. در اینجا لکان، انسان را انبوهی از ماده منفعل تلقی می‌کند که سوژه‌ای ابزاری است. برای لکان، ناخودآگاه تنها شبکه پیچیده ادراکات انسانی است که مدام تابع اصل لذت است و بر اساس واقعیات شکل نمی‌گیرد، همچنین زمان‌مند هم نیست. معلوم نیست که خودآگاه در کجا تمام و ناخودآگاه از کجا شروع می‌شود.

بهرحال، برای ما امر مهم این است که مقولات مذکور اثبات می‌نمایند که تا چه اندازه در روند و روش حقیقت‌جویی، ابژکتیویته و سوژکتیویته ضربه خورده‌اند و به سیر قهقریایی درافتاده‌اند. روش‌های بالینی پزشکی و روان‌شناسی که بر اساس پدیده‌شناسی (مشتی ماده) است و روانکاوی هم که بر اساس شناسایی سوژه انسانی است، در کنار روش‌های تجزیه آزمایشگاهی به یک راه اشتباه‌آمیز ختم می‌شوند. چون سوژه مورد شناسایی قرار می‌گیرد، موجودی فرض می‌شود که جهان ذهنی او منعطف و آزاد نیست. مکانیسم غنی انسان که متشکل از انرژی—ماده است، صرفاً به مشتی ماده تقلیل و تنزل داده شده است. درحالی که انسان و مغز او متشکل از اتحاد «ماده-انرژی-اندیشه» است و صرفاً جنبه ماده بودن آن به‌مثابه ابژه‌ای ابزاری باقی گذاشته شده است. در جهت مخالف این نگرش، اوجالان انسان را برخوردار از غنی‌ترین پتانسیل ادراک می‌داند که راه و شیوه‌ای اساسی برای کسب دانایی و یک اصل صحیح در رژیم چستی (ماهیت) حقیقت است.

در حالی که لکان با تحقیقاتش در مورد ناخودآگاه، حکم نشناختن و ناتوانی در دانایی را صادر کرده، در جهتی بسیار متفاوت‌تر از آن، اوجالان به ما می‌گوید که مکانیسم مغز انسان آکنده از اسرار است و علم در موضوع مغز هنوز دارای شناخت بسیار محدودی است. همچنین اذعان می‌دارد که: رابطه بین «زنده‌بودن» و «استعداد تنظیم ماده در مغز» که ظرفیت انتزاعی‌ترین اندیشه را دارد، هنوز هم مسئله‌ای بزرگ است که به‌کنه آن پی برده نشده. مغز ارگانی هوشمند است و حتی خود تحقیقات لکان آن را اثبات

می‌نماید، با این تفاوت که متأسفانه خود لکان برای جنبه اندیشه انتزاعی ظریف و متافیزیکی شگفت‌آور آن فرمولی منجمد طرح نموده که بسیار شبیه بررسی یک ارگان مکانیکی است تا یک ارگان زنده هوشمند. اما اقرار خود لکان به وجود ناخودآگاه نیز اثبات می‌کند که عظیم‌ترین مکانیسم شناخت در درون انسان نهفته است. پدیده‌شناسی، همه چیز را به‌مثابه یک مشت ماده مجزا از دیگر تشکلات هستی مورد بررسی قرار می‌دهد که روانکاوای هم بسیار مرید آن روش گشته است. در اینجا بد نیست که به چند جمله ظریف تفسیری او جلالان در این زمینه اشاره کنیم: «اعضای بدن انسان چنان مجموعه پیچیده‌ای است که موشکافی در آن را نمی‌توان تنها به علم پزشکی واگذار نمود. جهت آنکه موضوع پژوهش‌های معنادارتری گردد، به اتحاد و پیوستگی تمامی علوم نیاز می‌باشد. واگذار کردن انسان به صورت دوگانگی جسم-روح برای عرصه پزشکی و روانشناسی، بزرگترین جهالت است و جرمی در حد جنایت». چه بسا، علوم جدید و روش حقیقت‌جویی مدرنیته را اگر به دکارت و روش پزشکی و پدیده‌گرایی فلسفی او عطف دهیم، مشاهده می‌کنیم که کل حقیقت چگونه آسیب دیده و به مدرنیته کاپیتالیستی خدمت شده است. روش دکارت در همان سرآغاز تجزیه علوم و همه چیز، مطابق منطق و نگرش او به‌مثابه مشتی ماده صرف است. مثال: یکی از دوستان دکارت از او می‌پرسد که روش کار تو در شناخت‌شناسی چگونه است. دکارت بی‌درنگ دوست خود را به باغچه پشت خانه هدایت می‌کند و گوساله‌ای که تکه‌تکه شده است را به او نشان می‌دهد و می‌گوید روش من در شناخت انسان اینگونه است. این روش، فاجعه‌ای برای مقوله حقیقت و شناخت‌شناسی انسان می‌باشد. روایتی آشکار است که به شرح اضافی نیازی نیست.

یگانه سوم

یگانه سوم، آن است که با گذار از هر دو سوی دوگانه‌ها بدان می‌رسیم. البته ذهن هنوز موفق بدان نشده، اما مفاهیم و هستی‌هایی انتزاعی و مجرد از قبیل «خدا» موردی

ذهنی عجیب می‌باشد. مثلاً گذار از دو گانه «موجودیت—خلأ». او جلالان می‌گوید: «بایستی یقین داشت که در کیهان یک اصل عدالت وجود دارد. هیچ فرماسیون بی‌بدون وجود شرایط و توجیهش پدید نمی‌آید. انسان، «استعداد مشاهده» دارد که امری متافیزیکی بسیار هوشمندانه است؛ تاکنون این استعداد به تباهی کشانده شده است». باید متوجه بود که حقیقت صرفاً برای این وجود ندارد که شناخته شود، زیرا شناختن، بخشی از آن است. لذا کل هستی و آنچه که هست، همانگونه که هست، خود کل حقیقت است، منتها با این تفاوت که ما به دانایی در مورد آن نیاز داریم، لذا مکانیسم «مغز و استعداد مشاهده» هم بخشی عادلانه از جانب طبیعت است تا ما بشناسیم و شناخته شویم. اگر همه چیز همانگونه که هست به حال خود واگذاشته شود، که البته تأویلی پست‌مدرنی است، آنگاه دیگر امر حقیقت‌جویی که به تفسیر انسانی نیاز دارد، قابلیت شناخته‌شدن نخواهد داشت. نباید در تفسیر هم به دنبال حقیقت مطلق بود، زیرا امری در تضاد با کیهان است و رویکردی است که فلسفه متافیزیکی چهار آن شد و شانس تفسیر کیهان را از دست داد و از نص آن دور گشت. امر پراهمیت این است که پتانسیل هوش هستی، با بکارگیری استعداد مشاهده و دانایی، در زمینه قدرت، تمامی دوگانه‌ها را اسیر یگانه سوم جعلی‌ای به نام «قدرت» می‌نماید و معنایی بسیار حاکمیت‌گرایانه ظریف خلق می‌شود که تقریباً هیچ چیزی از نیروی مشاهده آن گریز ندارد.

حقیقت درد و لذت

در دنیای معاصر، بویژه غربی، حقیقت بر بنیان «درد و لذت» تنظیم گشته است، درد و لذت هم مطابق اصل منفعت قاعده‌بندی شده‌اند. اگر اصل روانکاوی شناخت این امر را پیروی کنیم، به این نتیجه حصول می‌یابیم که حیات با اصل درد و لذت غربی، حیاتی است که عشق و محبت بر اساس تکامل دیالکتیکی از آن حذف گردیده. انحرافات جنسی در رابطه با قاعده سکسوالیته تمامی حیات را به حد «غریزه جنسی روزانه» سقوط بخشیده است. وقتی که غریزه جنسی را به مثابه نیاز بنیادین حیات تبلیغ می‌کنند، هدفشان

این است که روابط اجتماعی و همگرایی سوسیالیستی را به نفع لیبرالیسمی عطشناک فروپاشند که در آن گرایش به هموعی دو فرد را در قالب روابط هموسکسول و لژبین، که البته براساس هوس جنسی و ارضای روزانه آن است، بر ضد گرایش هموعی دو فرد که بر بنیان عشق و محبت استوار است، ترویج دهند. خود لیبرالیسم از شیرازه بندی این رابطه اخلاقی شروع می شود. آمیزش جنسی وقتی که از حد طبیعی و اخلاقی آن برای تولید مثل و بقا فراتر رفت، به معنای مرگ زود هنگام جسم و روح است. مدرنیته، دنیایی ساخته و پرداخته که در آن، تمامی لذت ها را به لذت های کاذب آمیزش جنسی بر مبنای منفعت، تقلیل داده است. مدرنیته و لیبرالیسم بر بنیان سود و منفعت استوار است و به بستری فرهنگی از نوع روابط انسانی احتیاج دارد که طی آن، باید هوس قوی تر از عشق عمل کند تا منفعت بار باشد. دیگر افراد هوسناک، چنان در گیر رقابتی لیبرالی می گردند که با ابزار هوس جنسی، میان دو فرد مدام فاصله ای طویل وجود دارد و این دور شدن فرد از دیگری، سکسوالیته ای بر ضد سوسیالیته است. آنچنان که فرد در حوزه اقتصادی در تلاش جهت غلبه بر هوس سود بیشتر و منفعت بیشتر است، در حوزه آمیزش جنسی هم در تلاش جهت غلبه بر عشقی است که بر سودخواهی لیبرالی راه را می بندد. تمامی تحقیقات علمی نشان می دهند که در پایان هر آمیزش جنسی غم انگیزی و شرمگینی ای روی می دهد؛ اما در فرهنگ لیبرالی چنان این احساسات را از بین برده اند که کذب تصور شوند. چنین افرادی که در گیر این رقابت درد و لذت هستند، دیگر از دایره رقابت سیاسی خارج می باشند، ماشین قدرت، هر روزه این افراد را بلعیده و در کارخانه های کاباره ای-کازینویی بصورت مستی ابزار گوشتی استفرغ می نماید. اگر آمیزش افراطی جنسی را به مثابه مرگ بدانیم، پی می بریم که مرگ انسان امروزی چگونه رخ داده است. هر میل فردی ای تابع ماشین قدرت منفعت خواه گردانده می شود. جای بسی شگفت است که شهوت جنسی و ترویج وحشیانه آن بر گرایشات ذهنیتی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی افراد تأثیر بسیار دارد و این امر بخوبی در لیبرالیسم محاسبه شده است.

حس لذت و درد، توسط شاخه‌های علوم از جمله روانکاوی، صرفاً به ناکامی ختم می‌شود. در جهان امروز، لذت بیش از حد همان درد یا مرگ است. هر لذتی با شکست روبرو است، چرا که لذت هوس جنسی و سود اقتصادی و قدرت‌خواهی سیاسی، به مثابه سه گانه مکمل یکدیگر، هیچ‌گاه نهایت و غایتی برایشان در نظر گرفته نشده است. هر فرد در امواج این سه گانه چنان گرفتار است که مدام از درد ناکامی لذت‌هایش می‌نالند و این فرد مریض ساخته و پرداخته‌ای است که می‌توان به راحتی به بازی گرفت و به امواج منفعت‌خواهی سپردش. کل حقیقت حیات در این سه گانه خلاصه گشته است. این سقوط مرگبار هیچ تئوری‌ای را برنمی‌تابد که به انقلابی برضد آن برخیزد. کل تولید مثل جنسی بر اساس سه گانه مذکور هدفمند می‌شود، هدفی که هیچ‌اصل و معیار اخلاقی را نمی‌پذیرد و افسار گسیخته است. برخی حیوانات بعد از آمیزش جنسی بلافاصله می‌میرند، اما فرد انسان صرفاً و مداوماً «فرسوده» می‌شود. هدف قدرت، این است که نیروی اندیشگی فرد را خنثی سازد. این فرد دیگر از اندیشه حیات سیاسی آزاد بی‌بهره است و صرفاً ماشین و ابزاری سودآور است.

جای بسی شگفت است که علمی مانند روانشناسی و جامعه‌شناسی غربی تمامی فرایندهای فوق را به طبیعی بودن آن از جنبه روانکاوی تفسیر می‌کنند و اینگونه خطای لذت و درد مشروعیت طبیعی می‌یابد. تمامی ناهنجارها و قصور فرهنگ روابط انسانی را به خطاهایی روانی عطف می‌دهند که تقصیرش به گردن سه گانه مذکور نیافتد. در اینجا، پدیده‌ای تلقی می‌شود که مشکل از مشتی مغز است که به خطاهای ارگانی دچار می‌شود. سه گانه فوق بدون اینکه نامی از آن برده‌شود، ناشی از خصوصیات بیولوژیک انسانی دانسته می‌شود. علوم روانشناسی و روانکاوی، انسان را به مثابه فرد مجزا از جامعه مورد بررسی قرار می‌دهند. وقتی ذهن انسان را نامعطف معرفی نماییم، مسلماً آن را محکوم به ثابت بودن وضعیت نامتغیر و غیردیالکتیک کرده‌ایم. روانکاوی و تئوری انیشتین تا حدودی ذهن انسان را گرفتار نمادهایی می‌دانند که گریز از آنها ممکن نیست و چه بسا در این صورت دیگر انعطاف برای تنوع و تغیر یا بسیار کاهش می‌یابد و یا

ناممکن می‌گردد و در این وضعیت، انسان فقط موجودی فراحیوان است نه اجتماعی. زیرا در اجتماعیت، ذهن انسان منعطف است، بدان معنا که بی‌نهایت برای شناخت و بی‌نهایت برای خطا باز است. هوش عاطفی و تحلیلی این انعطاف ذهن را بخوبی بیان می‌دارند. بخاطر اینکه انسان دارای ذهنی با خصوصیت متافیزیکی است، رهایی از نمادها برای او بسیار آسان است. انعطاف‌پذیری ذهن انسان را فقط می‌توان با توان ادراک متافیزیکی آن اثبات نمود. کسب معرفت و دانایی بدون ادراک باطنی و متافیزیکی بسیار شبیه به ذهن حیواناتی است که هنوز با ذهن پیشرفته انسانی فرسنگ‌ها فاصله دارد. توهم و خطای ادراک هیچ‌گاه از اهمیت آن نمی‌کاهد، بلکه برعکس جهت فرایند باز دیالکتیکی ضروری است.

اینگونه رفتار و کردار با چنان بحرانی حیاتی روبرو می‌شود، که علاج آن را تنها از راه نسخه‌های لیبرالی روزانه و لحظه‌ای تسکین‌دهنده ممکن می‌دانند. این تنها امکانی برای بازماندن فرد در حیات است که باقی گذاشته شده. برای اینکه فرد برای استثمار سیاسی و اقتصادی مستعد گردد، باید به «مشتی از انبوه افراد» تبدیل شود. برای این کار، هر فردی را از جامعه و داشتن آن محروم می‌گردانند. در حین اینکه افراد انبوه انسانی در کلان شهرهای چندمیلیونی با هم زندگی می‌کنند، هیچگونه فرهنگ اجتماعی ندارند. تمامی قدرت، سود و لذت افراطی این فرهنگ را از هم فرومی‌پاشد. چه بسا آمیزش جنسی، تنها نمادی فریبنده و انحرافی و صورتی کاذب برای ظاهرسازی اجتماع‌داری است. اصل اساسی بر این مهم استوار است که هیچ عطشی سیراب و برطرف نشود. این اصل تداوم سیستم است. ظاهر تشکلات اجتماعی حفظ، اما درون آنها پوچ گردانده می‌شود.

هر انسانی برای اینکه بتواند بدنبال حقیقت بگردد، باید اجتماعی باشد، اگر نه معنی ندارد. سه گانه «لذت هوس جنسی، سود اقتصادی و قدرت‌خواهی سیاسی» انکار جامعه است. حتی مدرنیته سعی کرده که با اعلام «پایان ایدئولوژی» و «پایان تاریخ» این امر را

تلقین نماید که غیر از این شکل حیاتی انسانی، تشکلی دیگر غیرممکن است و نوع حیات خاص خود را ختم همه چیز می‌داند.

«جسم، مرگ و روح» سه مقوله درهم تنیده هستند که متافیزیک بودن انسان را به نمایش می‌گذارند. اولاً؛ جسم چیزی مادون و پست‌تر از روح نیست. دوماً؛ مرگ برخلاف برخی نظرهای متعارف، پدیده‌ای نیست که منجر به نابودی شود. سوماً؛ مرگ، میان جسم و روح (جنبه متافیزیک) پلی دیالکتیکی است برای تغییر و یا نمایش به گونه‌ای دیگر. خود مقوله فکر، خصوصیت سه پدیده فوق است. هستی، هیچ‌گاه صرفاً و برای همیشه بصورت ماده صرف باقی نمی‌ماند و به انرژی تبدیل می‌شود و برعکس انرژی هم به ماده. انسان هم هیچ‌گاه معنی ندارد که اسیر قالب جسم باشد. روح بازتاب خود جسم است و در اثبات وجود آن عجله‌ای نیست. همین که ما فراتر از جسم و فیزیک خود می‌توانیم به مرگ فکر کنیم، امری فرافیزیکی و انعطاف ذهنی در دو گانه فیزیک — متافیزیک است. البته چیزی به نام فرافیزیک وجود ندارد، زیرا فرافیزیک حوزه و بعدی دیگر از ابعاد فیزیک است که شبیه مواردی نیست که روزانه بصورت عادی می‌بینیم. جهان همین نیست که با چشم مشاهده می‌کنیم.

حقیقت دانایی

از زمان اولین و کهن‌ترین اندیشه و عقل انسانی، بویژه از زمان هیرارشیک و دوره یونان به بعد تا کنون نظام دانایی بسیار غلط تجسم، تفهیم، تصور و دسته‌بندی شده است. به چه صورت؟! به این صورت که میان دانا — دانستنی؛ مشاهده گر — مشاهده شونده؛ و سوژه — اثره تفاوت قایل شده و حتی در رژیم‌هایی مانند پوزیتیویسم این تفاوت به ضدیت هم ارتقاء داده شده است. لذا وقتی که میان دانا و دانستنی ضدیت وجود داشته باشد، آنگاه چگونه می‌توان تحقق آگاهی، ادراک و حیات را به انتظار نشست. حتی اگر شیوه‌ای از حیات به میان آید، بسیار اشتباه‌آمیز و از بین رونده خواهد بود. وقتی که کل نظام دانایی انسان را به این سرنوشت گرفتار کرده‌اند، چگونه می‌توان دشمنی میان سوژه —

ابژه را نوعی حیات صحیح تلقی کرد. چه بسا این دشمنی و ضدیت و یا ناهمگونی و نقیض بودن سوژه—ابژه، کل نظام دانایی را به انحراف می‌برد و از تحقق ادراک یا جلوگیری می‌کند و یا ادراک نادرست رخ می‌دهد. تمامی دوگانه‌هایی که فرمول‌بندی شده‌اند، می‌توانند هم گمراه کننده باشند و هم روشنگر؛ دوگانه‌هایی از قبیل سوژه—ابژه، ایده آلیسم—ماتریالیسم؛ فیزیک—متافیزیک همه وقتی که در تلاطم امواج بازی‌های زبانی گرفتار می‌شوند، بیشتر کلیشه‌ای و گمراه کننده به تصور درمی‌آیند، همچنانکه در فلسفه معاصر و در زبان‌شناسی مشاهده می‌کنیم؛ درحالی که حرکت اصطلاحات دوگانه از حوزه اندیشه به عرصه بازی‌های زبانی این تصور غلط را ممکن می‌سازد که البته براحتی می‌تواند رخ ندهد. تمامی ادراکات و آگاهی‌ها و تصورات را هم‌اکنون در فلسفه معاصر به بازی‌های زبانی فریبنده و مشغول کننده نام می‌برند. نظام دانایی را بویژه در پدیدارشناسی گرفتار چنین امواجی نافرخته کرده‌اند. در پدیدارشناسی که آخرین فرمول شناخت‌شناسی ارایه شده می‌باشد، گذشته از تفاوت اندیشه با بازی زبانی، تفاوت میان حوزه بیولوژیکی با اجتماعی بودن انسان—جامعه نیز به اشتباه ادراک شده است. وقتی همه چیز حتی «دیگری» برای «من» به یک شیء و یا اشیاء تبدیل می‌شوند، می‌توان گفت که در این هنگامه وحشتناک‌ترین و انحرافی‌ترین تقسیم‌بندی و ادراک از دو سوی دوگانه به وقوع می‌پیوندد. پدیدارشناسی سوژه—ابژه پست‌مدرنیستی و تفاوت پدیدارشناسی سوژه—ابژه مدرنیستی تنها در تصور غلط از هستی‌های سوژه—ابژه است؛ مدرنیسم سوژه—ابژه را به بردگی می‌کشاند و سطح آگاهی و ماهیت ادراک آن در مقابلش اینگونه است، اما در پست‌مدرنیسم هرچند بردگی از میان برداشته می‌شود، ولی بازهم بصورت دیگر، دوگانه سوژه—ابژه بصورت شیء بودن یا پدیده بودن ابژه برای سوژه، رخ می‌نماید. لذا بار دیگر رابطه دانا و دانستی در مگاکمی دیگر درمی‌افتد.

تفسیر فوق می‌تواند به ما کمک کند که با برداشتن تمایز نادرست میان دوگانه‌ها، انقباض و انسداد فکر و ادراک را از میان برداریم و نظام دانایی انعطاف‌پذیرتری را بیافرینیم. اشتباه کل نظام‌های دانایی، تا کنون این بوده که برای هم هستی و هم پدیده در

معرض دانستن، نوعی مرز و تناهی قایل شده‌اند. به همان اندازه که مدرنیسم همه چیز را متناهی و محدود و مرزدار تعریف می‌کند تا سلطه ایجاد کند، به همان میزان پست مدرنیسم انتقادگر هم همه چیز را نامتناهی، نامحدود و بدون مرز معرفی نموده با این تفاوت که هیچ ادراکی را برای آن ممکن نمی‌داند و مسئله را لاینحل رها کرده است. حیات بدون ادراک ممکن نیست و همه هستی‌ها میل بسوی صیروت و درک دارند تا باشند شوند. راز باشندگی کل کیهان هم در این است. هیچ چیزی رها شده و کورکورانه گام بر نمی‌دارد. تا چاله باشد، راه هم هست. راه و چاله دو سوی بی‌انتهای زیست در کیهان هستند. میل وقوف کامل بر راز کیهان، اشاره به خواست «ادراک» است. بدون «خواست ادراک» هیچ «خواست قدرت» و هیچ «میل و اراده به امری» نمی‌تواند وجود داشته باشد. لذا «خواست اراده به قدرت» و «اراده به دانستن» نیچه و فوکو را هم باید چنین درک نمود و مسلماً کلید حل دو اندیشه فوق در مانیفست عبدالله اوجالان، روشنگرانه یافتنی است. مسلماً «ادراک نادرست دو گانه‌ها و تقسیم‌بندی آنها» و همچنین «بازی‌های زبانی» در قالب پدیدارشناسی محض ضد شهود باطنی، دو آفت فلسفه معاصر می‌باشند که یا ادراک و آگاهی را بکلی رها کرده‌اند و یا اینکه آن را «تاریک» نموده‌اند. پدیدارشناسی، بزرگترین اندیشه رئالیسم افراطی است که شهود باطنی را رد و صرفاً آنچه را که هست و دیدنی و تجربه‌شدنی است، هستی می‌داند. ماتریالیسم خشن به ماده محض معتقد است و اندیشه را انعکاس ماده می‌داند؛ پدیدارشناسی هم به شهود باطنی باور ندارد و اندیشه را صرفاً متشکل از تصورات محض رئالی^۱ و ناتورالی^۲ می‌داند که به شکل فومون و شیء حی و حاضر هستند؛ این دو اندیشه در انتها به هم ختم می‌شوند. پدیدارشناسی، هستی پدیده‌ها را با دو گانه شیء-جاندار دچار تجرد بی‌جان بودن در مقابل جاندار بودن نموده است. هر انسان برای انسان دیگر هم در حکم یک شیء است.

^۱ واقعی، عینی

^۲ طبیعی، طبیعت‌گرایانه

پدیدارشناسی هایدگر در تفسیر هستی بسیار مرتکب این خطاست و با رد ماهیات و پذیرش موجودات شیء، شهود باطنی را فراموش می‌کند و این فراموشی یعنی تعریف شناخت و ادراک از هستی با یک روش دانایی یگانه و یک‌بعدی هستی مادی محض در مقابل هستی انتزاعی و اندیشه باطنی.

اگر شناخت و ادراک وجود نمی‌داشت، تکامل فکر در طول تاریخ انسانی، غیرممکن بود. با بررسی سیر تکامل فکر انسان، بخوبی درمی‌یابیم که در کنار رشد بیولوژیکی مغز، متقابلاً با تغذیه مغز از جانب تشکل بسیار ظریف جامعه، یعنی رشد ذهنی، استعدادهای بیولوژیکی مغز دوچندان رشد و تکامل یافته. هراندازه میتولوژی، دین، هنر و زبان (اشاره‌ای—تصویری—نمادین) رشد یافته‌اند، به همان میزان به تکامل بیولوژیکی کمک کرده‌اند. هر شناخت و پدیده فکری جدید، بر شناخت‌های دیگر و متنوع‌تری افزوده و به رشد سمت راست و چپ مغز یاری نموده است. رشد عقل و علم در سایه چنین فرایندی به میان آمده و این همه سحرانگیزی و زیبایی تشکلات متنوع جوامع امروزی در ستون‌های شناخت‌های رشددهنده اجتماعی—بیولوژیکی متقابل دیروز استوار است. پیشرفت علم و عقل مستقیماً در سایه وجود جامعه می‌باشد، غیر از این انسان از نوع ساینس فراتر نمی‌رفت.

مهندسی حقیقت اجتماعی

آنچه اختراع و کشف شده، به لحاظ ایدئولوژی هم در جنبه کارکردی و هم ساختاری نوع خود، شناخت را نابود می‌کند نه آنکه باید تازه اختراع و کشف شود. این امر بیشتر در همراهی اندوستریالیسم^۱ با دین پوزیتیویستی صورت می‌گیرد. آنچه عیان است، بیش از هر چیز «هژمونی ایدئولوژیک» است. ایدئولوژی یعنی تعریف ماهیت پدیده از جانب کسی یا تشکلی. چرا شناخت که امری مبرم برای انسان است، امروزه غیرممکن فرض می‌شود؟! زیرا در تاریخ و تمدن انسانی، حقیقت بصورت نادرست ایجاد

^۱ صنعت‌گرایی قدرت‌طلبانه

گشته است. این نوع حقیقت کشف نشده، ابداع شده، آن هم بصورت نادرست. این را می‌توان پدیده اجتماعی «آگاهی تاریک» نامید. این آگاهی تاریک، بدون حل مسایل، پایان همه چیز را بخاطر خواست قدرت خود، اعلام نمود: پایان تاریخ، ایدئولوژی، خورشید و انسان. هیچ بنیان و ماهیتی اجتماعی در آن دیده نمی‌شود. اینها، قبل از اینکه اجتماع زاده شود، در رحم مادر، معلولش ساختند، اینگونه، توهم فقدان حقیقت را ترویج بخشیدند. حیات و انسان تا به حال یاد داده شده‌اند که به دنبال «واقعیت دقیق» باشند، در حالی که واقعیت دقیق وجود ندارد. اگر وجود می‌داشت، آنگاه دیالکتیک که تداوم هستی است، ایستا و یا ناممکن می‌شد و امحای دیالکتیک هم یعنی فقدان حیات، پس دقیق بودن واقعیت که کلی از شناخت را بدست می‌دهد، در کل هستی مجموعه‌ای فراتر از یک واقعیت واحد خود را می‌نمایاند و این برای برطرف کردن نیازهای انسان کافی است. حقیقت، در گستردگی فضا، زمان و تاریخ اجتماعات شکل می‌گیرد و تقریب سن فرد هم برای این ناکافی است. این طولانی مدت‌بودن و کوتاه‌مدت بودن فرایند شکل‌گیری، در گستره فضا، زمان و تاریخ، به اجتماعات طولانی مدت انسانی ربط دارد، ولی فرد هم در مجموعه آن قرار دارد، اما طول عمر، چنان کوتاه است که ذره‌ای از آن را حس می‌کند، ولی مسلماً چنان نیست که هیچی حس نکند. چه بسا ماهیت شناخت در کیهانی با عمر طولانی مدت پراکنده شده که باید درک گردد. افقی که در اندیشه شناخت‌شناسی گشوده‌ایم، حس و یا عبارتی درک همین واقعیت هرچند نادقیق است. هرچند بدان بسنده نمی‌کنیم، اما این مقدار برای «تداوم هستی و حیات انسانی در دوره‌های حیاتی کوتاه‌مدت»، کافی است، اما مشکل این است که همین مقدار برای تداوم هستی و حیات انسانی بصورت اجتماعات طولانی مدت کافی نیست. آنچه فراتر از مدت عمر یک فرد انسانی که مابین تقریباً ۶۰ الی ۱۰۰ سال است را می‌توانیم حیات اجتماعی طولانی مدت بنامیم که مدت تقریبی آن بیشتر از ۱۰۰ الی بی‌نهایت است.

چرا واقعیت، نادقیق و نسبی است؟ زیرا دوگانه هستی، نسبی است و معنا- ماده در آن توامانند، لذا چون مطلق نیست، پس نیازی نیست که آن را تعریف مطلق و یا ثابت کرد،

صرفاً تحلیل می‌گردد. هرگاه پدیده‌ها و کیهان از دوگانگی‌ها رهایی یافتند، می‌توانند تعریف ثابت و مطلق داشته باشند و لذا ابتدا و انتهای مکان و زمان هستی هم کاملاً مشخص می‌گردد؛ اما چنین چیزی غیرممکن است. مطلقت، آرزوی انسان طی حیات انسانی بوده، زیرا به حقیقت، شناخت و تعریف صافی و کامل می‌رسد. باید دانست که نسبی بودن و دوگانگی پدیده‌ها و حیات انسان، چیزی از میل آزادی کم نمی‌کند و لطمه‌ای بدان نمی‌زند، بلکه پرسش‌ها را بیشتر می‌سازد. هر شیء، انسان و پدیده‌ای که هستی دارد، نمی‌تواند از قالب مکان و زمان خارج باشد و مهم‌تر اینکه در این ظرف مکانی—زمانی، نه قبل دارد و نه بعد و نه نزدیک به خود و دور از خود؛ این یعنی اینکه «من کیهان را دربردارم و کیهان من را» لذا تعریف «من» و «حیات من» نیز به گستردگی و درازای این کیهان بی‌نهایت است و این تاریخ کیهانی هر «من» هم هست (تأسی به تحقیقات عبدالله اوجالان). تاکنون، دوگانه و نسبی بودن معنای حیات سبب شده که پست‌مدرنیست‌ها و بویژه شکاکان، حکم قطعی «حقیقت وجود ندارد» را صادر کنند. در حالی که تاکنون آگاهی‌های انسان، صفر نبوده بلکه نسبی بوده. معتقدیم که با این انبوه آگاهی (زیرا این نسبی‌بودنی کم نیست) می‌توان ایده‌آل‌ترین جامعه را آفرید، زیرا حوزه فیزیک یا جامعه از این منظر تفاوت‌هایی دارند. در این میان، تعریف انسان بعنوان «یک پدیده ساده» (که ساده‌لوحانه است) چگونه می‌تواند تعریف کیهان را در خود بگنجاند!! چراکه پدیده‌گرایی معاصر پوزیتیویستی و پس از آن، انسان را به‌مثابه «پدیده‌ای این زمانی» که سرودم آن یعنی مکان-زمان کیهانی گذشته و آینده آن که در هر دو سمت به بی‌نهایت عمق دارد را حذف نموده‌اند و ناقصش گردانیده‌اند. حتی منظور کردن ازل و ابد برای کل کیهان هم یک نوع پدیده‌گرایی ساده است. تعریف یک دوره تاریخی مثلاً ۳۰۰ ساله بدون پیوند دادن آن به دوره‌های قبل و بعد از آن نیز یک پدیده‌گرایی انحرافی می‌باشد.

انسان، موجودی است که دارای «سطح هوش» است. با یاری از هوش خود به دنبال معنا، تعریف و حقیقت می‌رود و روگردانی از این کار زمانی امکان‌ناپذیر می‌گردد که

مکانیزم «سطح هوش» را از او بستانند. هوش عاطفی و هوش تحلیلی انسان برای درک معنا و ماده است، اگر نه همان نیستی مطلق که در تصور داریم برایش بهتر بود: یعنی نبودن. ذهنیت انسانی، صورت اجتماعی این دو هوش می‌باشد و این اثبات می‌نماید که هر جا جامعه وجود داشته باشد ایدئولوژی هم وجود دارد و جامعه بدون ایدئولوژی معنایی ندارد و بیهوده و پوچ است. ایدئولوژی‌ها نیز صورت‌های متفاوت میل به شناخت می‌باشند. اینکه نوع بشر دارای تاریخ، هوش، زبان، فعالیت مادی و معنوی است، نشان از کیهانی بودن و میل به شناخت و حقیقت در او می‌باشد. هر انسان و جامعه‌ای که در تلاش برای تعریف هویت خود است، بارمعنایی هستی خود را کشف و افزایش می‌دهد، این افزایش یعنی آزادی و پرواز به سوی آن. آزادی تنها در صورت کشف معناها ممکن می‌گردد. فرق واقعیت‌ها با حقیقت‌ها چیست در حالی که خود جزیی از آن هستند؟ واقعیت‌ها ساختار و انبوهی متشکل از معناها می‌باشند و معناها هم با توالی نظم و ترتیبی متکثر و متنوع — اما نه صرفاً بصورت غیرمستقیم — شالوده حقیقت را تشکیل می‌دهند. حقیقت یک پدیده واحد نیست که یک واقعیت واحد، آن را مطلقاً و کامل بازگوید، بلکه متکثر و متنوع است و خط‌ترتیبی صرف هم چگونگی روند تحقق آن نیست.

انسان بسته به آزادی است و آزادی بدون معنا، شناخت و حقیقت هم در حیات اجتماعی ممکن نمی‌گردد. تمامی آنچه بدی نامیده می‌شود، مخل آزادی است، اگر چه در نظر هر ملت و فرهنگی نوع بدی‌ها فرق داشته باشند. سلطه و قدرت مخل آزادی هستند، اگر چه انسان خود هوسمند سلطه و قدرت باشد، اما در او ذاتی نیست و پدیده‌ای تقدیری و لاجرم نمی‌باشد. نه اینکه حقیقت وجود ندارد، وجود دارد، اما تباه گردانده می‌شود. حیات اجتماعی، پدیده‌ای جدای از کیهان و منظومه نیست، اما مسلماً طبیعتی است دارای خصوصیات خاص خود در رابطه با هستی انسان و هر قانون فیزیکی پوزیتیو را به اشتباه با آن قیاس نمی‌کنیم. در «کیهان اجتماعی» حقیقت بصورت سلسله پارادایم‌ها یا متن‌های استراتژیک ارایه می‌گردد. نظام‌های فکری و قدرت مهم‌ترین عاملان ارایه کننده می‌باشند. میتولوژی، دین و پوزیتیویسم هم سه دوره زمانی بوده‌اند که پارادایم‌هایی

مختلف در ظرف آنها ارایه گشته‌اند. قوانین اجتماعی را این پارادایم‌ها تنظیم نموده‌اند، ولی بجای اینکه عرصه سیاست، مدیریت عملی آن را برعهده بگیرد، نیروهای سلطه و قدرت ضدسیاست با تشکیلات غول‌پیکر و وحشیانه به تصاحب آن در بستر تمدن پرداخته‌اند. در این بستر است که حقیقت تباه می‌شود، چراکه ساخته و پرداخته و عرضه می‌شوند. خود حقیقت در قالب سرمشق‌های فکری دیگر به‌مثابه کالا به بازاری پرمیاهو که از پیش پیرامون نظام مرکزی سلطه و فشار و استثمار ترتیب داده شده، عرضه می‌گردد و تمامی امیال تقاضا هم برای خواست عطشناک آن شبانه‌روز مستعد و منعطف گردانده می‌شود. این مستعدسازی از طریق دستگاه‌های تباه‌کننده آموزشی، پرورشی، رسانه‌ای و نظامی صورت می‌پذیرد. طوری که کل سلول‌های مغز که قریب میلیاردها است، تحت تصرف درآورده می‌شوند. اینجاست که بحث از حقیقت تقریباً ناخواسته به پوچی ختم می‌شود و انبوهی از اجتماعات سرطانی مثل خوره، در حالی که حقیقتی در میان نمانده، به جان هم می‌افتند و داعیه حقیقت را دارند. به قول راستین عبدالله اوجالان: «از عصر الهه‌ی باشکوه، مقدس و پاداش‌دهنده به عصر خدای مجازات‌دهنده، بندگی‌ساز گذار صورت گرفته». حقیقت معنایی و اجتماعی وجود خدا هم تحریف شده که نیچه فریاد برمی‌آورد: خدا را هم کشتیم. براحتی می‌توان تجسم نمود که فاشیسم چه صورتی از خدا ارایه داده است.

چنان بازاری برپاداشته‌اند که با مکارگی تمام عیار حتی خدا را هم معامله می‌کنند. در این صورت چگونه می‌توان گفت که حقیقتی در میان است. صورت جوامع را می‌توان از هستی بازارها شناخت.

در جهان امروزی که مدرنیته کاپیتالیستی به سراسر عرصه‌های آن نفوذ کرده، دو نوع راهکار بر سر نوع حقیقت داریم: ۱- راهکار منعطف و زیرکانه که به اصطلاح دیالوگ سیاسی و مراودت‌های بازاری، دولتی بومی و بین‌المللی است که آن را به‌مثابه اولین راهکار اولویت انتخاب می‌کنند. در این نوع، تمامی نهادهای آموزشی و اطلاع‌رسانی تنها در خدمت این امر، بسیج گردانده می‌شوند و سلطه و فشار بصورت معامله جدلی انجام

می‌گیرد که زبان دیالوگ آن بر گزاره‌های تجارت استوار است. ۲- راهکار جنگ که آن را آخرین گزینه می‌نامند و چنان ادعا می‌کنند که انگار ناچار به انتخاب آن هستند در حالی که میل اساسی آنها همان است و به هر قیمتی که باشد بدان اقدام می‌کنند. در این دو راهکار که متقابله، راهکار حقیقت‌شان نامیده‌اند، سود و سرمایه به مثابه واقعیت‌های اساسی آن عمل می‌کنند. اینگونه رابطه «حقیقت و واقعیت» در نظام سلطه و قدرت شکلی فراگیر بخود می‌گیرد و همچو کالایی «ضد فرهنگی» اما با برچسب فرهنگ، عرضه می‌شود. سامانه‌های رسانه‌ای، امروزه اشکالی از حقیقت را از طریق بازارهای مجازی که به یکایک خانه‌ها و خانواده‌ها دسترسی آسان می‌یابند، تشکیل می‌دهند؛ ابزاری همچو اینترنت، همچو ارتباطی مجازی، کل فرهنگ‌ها را مورد یورش قرار داده و یکدست می‌سازد. در آن همه نوع جنس در معرض نمایش و فروش است. هر گونه داده تقلبی از اندیشه «خود و هستی» را در درون پرغوغای فرد تسخیر شده فوران می‌بخشد. دیگر «ارتباطات حضوری» به نوعی مجازی بدون مخاطب محسوس مبدل می‌گردند و هر فرد تا تباهی، یک و جب فاصله دارد. باز هم در این دنیای متهور مجازی، زنان بزرگترین اقلام جنسی قربانی شده هستند.

اگر حقیقت وجود نداشته باشد، آنگاه نمی‌توان از وجود عشق هم سخن گفت. حقیقت زمانی وجود ندارد که «تجزیه» شود و طبقاتی شدن اجتماع به پرولتاریا و بورژوا - که هر دو طبقاتی ساخته و پرداخته‌اند - بارزترین و محسوس‌ترین صورت تجزیه حقیقت اجتماعی است. پیروزی هر کدام از این دو طبقه یعنی حاکمیت هردو می‌تواند خطر تحریف حقیقت باشد و خواب دیکتاتوری پرولتاریا بزرگترین اشتباه مارکسیسم بعد از بورژوازی بود. جوامع طبقاتی، چه جامعه‌ای که داعیه فرادستی بورژوا را دارد و چه جامعه‌ای که سنگ دیکتاتوری پرولتاریا را بر سینه می‌زند، جوامعی هستند که نوعی از حقیقت به نام «حقیقت هموزن (یکدست)» را ارایه و تحمیل می‌نمایند. کماکان، دولت پدیده‌ای بوده که عادت اساسی آن یکدست‌سازی و مرکزی کردن است، بدون این امکان ندارد وجود داشته باشد؛ برای این دو امر، تمامی تنوعات را مانع برمی‌شمارد و از

بین‌شان می‌برد. تخریبات این حقیقت هم‌وزن چنان بوده که پست‌مدرنیست‌ها علی‌رغم تشخیص خطاهای آن، این جرأت را از خود نشان نمی‌دهند که دیگر از صورتی نوین از حقیقت حرف بزنند، لذا آن را امری دست‌نیافتنی اعلام کرده‌اند. آنها باید جسورانه به این جنبه نقص اعتراف کنند، چه، ایده‌آل‌های انتقادی — تنوریک یاری‌رسان و ارزنده هم در عین حال در نزد خودشان تا اندازه‌ای یافت می‌شود.

اشتباه بزرگ اندیشه اروپایی که پوزیتیویسم و پست‌مدرنیسم را دربرمی‌گیرد، این است که کل «حقیقت کیهانی» را به حقیقتی دوره‌ای کوتاه این زمانی تقلیل داده و محدود ساخته‌اند؛ طوری که تاریخ را از دایره توجه آن خارج کرده و صرفاً متکی بر «تحلیل» می‌باشند. اینگونه، فرد را از هستی گذشته و آینده او دور می‌سازند. اگر جنبه کیهانی و هستی‌شناسانه حقیقت از فرد حذف شود، تنها یک مشت تفاله بدرنخور از او باقی می‌ماند که هیچ غنایی حیاتی و هستی‌شناختی ندارد.

برای انسان اشکال آزادی هستی اجتماعی، حقیقت می‌باشد. فراتر از آن و زیاده‌خواهی افزون‌تری وجود ندارد. با هیچ بهانه‌ای ناامیدانه و پوچ‌گرایانه هم نمی‌توان برای همیشه انکارش نمود. طبیعت اجتماعی که طبیعت دوم نامیده می‌شود، مناسب‌ترین بستر تحقق حقیقت و آزادی است؛ غیر از این جستجوی حقیقت و آزادی خارج از جامعه انسانی و فرای آن در مکان‌های خیالی ماوراء، بسیار فانتزی و توهمی می‌نماید. حتی اگر منعی هم در اقدام به آن وجود نداشته باشد.

ذهنیت حاکم بر معاصر و ویژه قرن ۲۱، این است که تمامی اندیشه‌ها، ذهنیت‌ها و مکاتب، اقتصاد را زیربنای تمامی هستی و موجودیت قرار داده‌اند و تمامی پدیده‌های اخلاق، سیاست و ایدئولوژی را به نسبت سود و منفعت سنجیده‌اند و حتی رأی‌های قاطع این است که ذهنیت را باید مطابق سود اقتصادی سنجید و این بزرگ‌ترین تحریف در تاریخ کیهانی بوده. لذا بعید نیست که ایدئولوژی یا بعبارت صحیح‌تر مقوله ذهنیت را کناری گذاشته، حذف نموده و پایان آن را اعلام کرده‌اند. اما در طرف دیگر اقتصاد همچنان با آن روی‌گریه گشته در مقام سود، هم‌خواری انسان‌هاست و به حیات خود ادامه

می‌دهد. پس کماکان می‌بینیم که حقیقت اجتماعی یعنی ذهنیت انکار گردیده و سود و منفعت اقتصادی جانشین آن گشته. چه بسا نیروهای هژمونی‌گرا جهت تحکم قدرت خود اولین کاری که می‌کنند، مورد هدف قراردادن ذهنیت اجتماعی و مستعدگرداندن آن است تا در مرحله دوم بتوانند به مرام‌های نااقتصادی سودکلان دست یازند و ثباتشان تحکیم یابد. بجای اینکه مقوله حقیقت در رابطه با امر ذهنیت اجتماعی سنجیده شود، برعکس در رابطه با عطش و میل سودخواهی ارزیابی می‌گردد و ایده آن همه‌جا ترویج داده می‌شود. اجتماع برای تداوم موجودیت خود، هستی خود را بر سه پایه «سیاست، اقتصاد و ایدئولوژی» قرار می‌دهد که در عین حال شکل حقیقت خواهی آن هم می‌باشد، اما امروزه می‌بینیم که هر سه پایه، ویران گشته و بجای آن یک پایهٔ متافیزیکی و متولوژیک افراطی به نام سود کلان که هیچ مناسبتی با اقتصاد ندارد، قرار داده شده و چنین ماهیتی هموزن و یکدست با کدهای واحد و یگانه «یک دولت—یک ملت» تحقق یافته است. سودخواهی، تنها آرمان قاطع باقی‌مانده در میدان است که رقبای خود یعنی اخلاق، سیاست، دموکراسی، ذهنیت و معنویت را از میان برده که با آن همه تنوع خود روزی جوامع را به اوج رسانده بودند. این سودخواهی، آرمان‌گرایی امروزین است که تحت عنوان تقلبی افکار، بیان و عمل آزاد، ذهنیت انسان‌ها را مشوش نموده و مکتب تقلبی حقیقت است. نوعی آزادی بدون تعریف، ماهیت و بدتر از همه افسارگسیخته است که ذهنیت یعنی ایدئولوژی را دیوانه‌وار رد می‌نماید، زیرا آنگونه در گوش او خوانده‌اند. هیچ توده‌ای انسانی، بدون ذهنیت امکان بقا ندارد. زیرا فکر، خلأپذیر نیست. نیچه می‌گوید حقیقت وجود ندارد و یکی زیر کانه می‌گوید: اگر چنین است، پس این حکم خود تو هم که می‌گویی حقیقت وجود ندارد را هم می‌توان براحتی رد کرد، و نیچه در جواب می‌گوید: آره و چه بهتر. او، اینگونه میدان را رها کرد، خلأ ایجاد کرد و آلترناتیوی نداشته و مسلما یکی می‌آید و تصاحب می‌نماید و آنکه در کمین نشسته مسلما نیروهای فراوان تباهی هستند. این، شکست ذهنیت دیالکتیکی و دچارگرداندن آن به سکون مرگبار است. آزادی‌خواه باید زود اقدام کند، اگر نه بدان اقدام می‌کنند. چه

شوربختانه است که ندایی آن همه نقادانه به ما می‌گوید، دست روی دست بگذارید، چاره‌ای نیست، نمی‌دانیم، نمی‌توانیم! در حالی که چیزی به نام حقیقت بنیادین یعنی حقیقت اجتماعی باقی نمانده، چگونه می‌توان دم از جستجوی صحیح حقیقت‌های کیهانی زد. ذهنیت حاکم بر اجتماع هر چه باشد، نوع حقیقت حاکم آن است. سیستم برده‌ساز چگونه می‌تواند ارزش‌های حقیقت اجتماعی را نمایندگی کند؟!

حقیقت مشروع

وقتی که نیچه می‌گفت: «به اندازه چشم‌ها حقیقت وجود دارد، پس حقیقت وجود ندارد»، متوجه نبود که تنها ذهنیت حاکم در زمان او مدرنیته کاپیتالیستی است که یکه‌تاز میدان گشته و ظرف ذهنیت معیار است؛ زیرا نیچه همچنین متوجه رابطه نوع حقیقت با اعتقاد موجود در افراد انسانی نبوده. هیچ گزاره‌ای که از دهان بیرون می‌آید، خالی از اعتقاد و اندیشه نیست. هکذا فراوانی نوع حقیقت، در حکم نبود آن نیست. چرا که تنوع هستی و پدیده‌ها مدام در مقابل عقل ساده‌گرای ما بارز می‌شود و باید تحمل آن را داشت. در حالی که امثال نیچه و پست‌مدرن‌ها در بازی‌های زبانی و فرمول‌های ساخته و پرداخته خود گرفتار آمده و حقیقت را ناشدنی اعلام کردند، از طرف دیگر سیستم‌ها و اندیشه‌های حاکم در حالی که نیش‌خندی متمسخر بر لب داشتند، مشغول ارایه «حقیقت مشروع» خود بودند. این نوع حقیقت در طول تاریخ تمدن مدام علیه ذهنیت انقلابی و دیالکتیک بوده و هرگاه فرصت پیدا کرده، آن خلأیی که در فوق ذکر نمودیم را به نفع خود پر نموده است. آن حقیقت، همان ایدئولوژی رسمی و مشروع گردانده شده تحمیل شده از جانب سیستم‌های دولتی-قدرت بوده است. نهادینه‌شدن این نیروها به مثابه دو نوع «دولت آشکار» و «دولت پنهان» در بافت‌های سیستم و جامعه، تمامی حیات را به وحشت انداخته است و بر دیوار جرأت‌ها و جسارت‌ها درز انداخته، زیرا در اذهان عموم بسیار مرموز و دهشتناک تصور می‌شوند؛ چونکه بر روی آن صدها سال است کار صورت گرفته.

حقیقت زمانی صحیح است که دیالکتیک باشد و حتی مقوله «مطلق» و «محض» بودن را هم بتواند بصورت منعطف ارایه دهد. پس مطلق و محض بودن عیب نیست، بلکه پافشاری بر لایتغیر بودن آن عیب و مسئله است. روزانه با قضایای بارز مطلق نیز روبرو می‌شویم که حداقل در نظر ما گزاره‌هایی مطلق می‌باشند: مثلا دوست من شورش نام دارد و سی سال است که او را می‌شناسم، آنگاه بگذارید بگویند: اینکه تو می‌گویی «او حتما شورش است» حقیقتی نادرست و مطلق است، چطور می‌دانی؟! این نوع و شکل از حقیقت بارز را شک‌گرایی هژمونی ایجاد کرده که حتی به بیماری‌ای روانی تبدیل شده. چه بسا مثال آن شخصی است که بسیار شکاک بود و روزی در خواب دید که پروانه شده، وقتی از خواب بیدار شد، باخود گفت: کی می‌داند که اکنون من یک پروانه‌ام که تصور می‌کنم یک انسان هستم. این آموزه حقیقت‌زدایی توهمی چگونه می‌تواند حیات را بر بنیان صحیحش قرار دهد؟! توهم حقیقت و تباهی حقیقت پیوند تنگاتنگی با این بیماری ذهنیتی و اعتقادی دارد. می‌توان تشکل ذهنیت حقیقت‌یابی دوران رنسانس تا معاصر را بصورت دو روش شناخت و ادراک تشریح نمود که کل رویکردهای شناخت‌شناسانه بر بنیان آنها شکل گرفتند. رویکردها در بستر دو جریان مدرنیته و پست‌مدرنیته ماهیت یافته‌اند. این تشریح و تحلیل جامعه‌شناختی را عبدالله اوجالان بصورت بنیان شناخت و حقیقت بسیار عالمانه انجام داده که ما به خاطر جامعیت و کلیت ظریفش به آن می‌پردازیم که خود عبدالله اوجالان آن را دو رویکرد اشتباه‌آمیز نامگذاری می‌کند:

«۱»- رویکرد پوزیتیویستی متکی بر تفکیک قاطعانه سوژه-ابژه است که در فلسفه دکارت موجود می‌باشد و پدیده‌گرایی پوزیتیویستی پس از تقسیمات سوژه-ابژه، تمامی پدیده‌ها را مطابق روابط فیزیکی محض، ابژه‌ای تلقی می‌کند و از جنبه سوژکتیویته طبیعت اجتماعی اهمال می‌ورزد. این، انقلاب فلسفی-ایدئولوژیک متکی بر تفکیک سوژه-ابژه‌ای در حوزه ذهنیت است از جانب مدرنیته کاپیتالیستی.

۲- دومین رویکرد خطاآمیز تحت نام «فاعلیت و معناداری افراطی» نشان داده می‌شود. این نگرش سعی دارد پدیده‌های بسیاری که در مرحله مدرنیته مطرح می‌شوند و در راس آن پدیده‌های ملی را بصورت ابداعات خیالی و وهم‌آمیز نشان دهد. نگرشی تفسیری را بعنوان ابداع سنت شکل می‌دهند. البته که پدیده‌های اجتماعی به اعتبار داشتن کاراکتر طبیعت دوم (جامعه)، جهت ایجاد گشتن و درآمدن بصورت پدیده‌های ایجادشده، مساعد می‌باشند، اما در آوردن ارزش هستی‌شناسانه پدیده‌های اجتماعی به حالت گمان‌آمیز با توجه به این مساعدت و کاهش دادن آنها تنها به سطح بازی‌های ذهنیتی، راهگشای نتایجی می‌شود که حداقل به اندازه رویکرد ابژکتیویته، مانع‌دار و اشتباه‌آمیز می‌باشند. اینبار بجایی می‌رسند که بجای آنکه پدیده‌ها را بصورت ارزش‌های ابژه‌ای حتمی قاطع بشمارند، آنها را عبارت از اصطلاحاتی برمی‌شمردند که خیالی بوده، قابل تسخیر و اتمام بوده و موجودیت چندانی ندارند. ممکن نیست که از طریق دومین تحریف جدی میان واقعیت و حقیقت به نتایجی علمی رسید. فاعلیت (و یا ابژکتیویته) شکل نوینی است که ایدئولوژی فاقد اعتماد به نفس گشته مدرنیته در دوران پست‌مدرنیته دیر هنگام، آن را کسب نموده است. شکل پست‌مدرنیته ابژه‌گرایی است. نتیجتاً، تلقی مسایل اجتماعی بعنوان مسایل خیالی، تلاش جهت حل آنها از راه سئانس‌های تراپی (روش‌های روانشناسانه) روزمره ناموفق بودن آن را اثبات می‌نماید.

بسیار دشوار است که بدون تعمیق در نظام‌مندی پدیده‌ای و ساختاری دوران مدرنیته کاپیتالستی، مسایل اجتماعی که راهگشایش شده را درک کرده و حل نماییم. مسئله مهم نظام‌مندی آن، رابطه بین پدیده و ادراک می‌باشد. رویکردهای این‌همانی و متفاوت بودن که بین ادراک و پدیده برقرار می‌شود، بسیار معضل‌دار بوده و در ارتباط با ماهیت نظام می‌باشند. نظام، تمامی فلسفه‌اش را بر روی این‌همانی و متفاوت بودن بین ادراک و پدیده پایه‌گذاری می‌نماید که ممکن نیست بتوان از پس این برآمد. فلسفه نظام با تمامی مکاتبتش در درون خویش لاینحل می‌باشد.

تفسیر شخصی من جستن راه‌حل در خارج از مقولات این‌همانی و متفاوت بودن است. ادراک و پدیده در ارتباط با دوگانگی ای می‌باشد که در بنیان کیهان وجود دارد. دوگانگی‌های کیهانی نظیر ماده-انرژی؛ ساختار-کارکرد؛ ذره-موج میان ادراک و پدیده نیز مصداق دارند. به نظر من این دوگانگی بیانگر شکلی است که بین روح و جسم، کیهان و ذهن انسان کسب نموده است. درک کامل کیهان ذهنی می‌تواند منجر به درک عین‌الیقین (mutlak bilgi) شود. آموزه‌های فنا فی‌الله، نیروانا، انالحق و شناخت مطلق (هگل) حاوی این ایده می‌باشند. این، همانند نتیجه‌ای نزدیک به غیرممکن دیده می‌شود. وجود تفاوت کامل بین ادراک و پدیده نیز، بیانگر گسست پیوند بین ذهن و واقعیت و انتقال آن به خارج از حقیقت بوده و در برگیرنده عوام و کسانی است که اندیشه‌شان بسیار اندک رشد نموده است. ذهنیتی است که میزان حقیقت آن بسیار اندک بوده و ارزش ایجاد و ساختاربندی آن اندک می‌باشد.

در وضعیت عین‌الیقین، دوگانه ادراک-پدیده از میان برداشته می‌شود که این نیز از میان برداشته شدن وقوع (تشکل) می‌باشد. گسست کامل ادراک و پدیده از همدیگر نیز بیانگر از خودبیگانگی کامل می‌باشد. شناخت فلسفی از جوهر و منطق شناخت هستی میان این دو طرف تشکیل می‌شود. جستن حقیقت، بدون دچار گشتن به تحریفات موجود

الغتی در زبان باستانی سانسکریت است که در بودیسم برای توصیف آنچه عمق آرامش ذهن در نتیجه اکتساب موکشه می‌نامند بکار می‌رود. بوداییان عقیده دارند هیچ کس قادر نیست نیروانا را تشریح کند و نمی‌توان آن را با هیچ شرح و بیانی به کلام درآورد. بودا، «نیروانا» را به صورت‌های متعددی تعریف کرده است به صورت شادی عظیم، صلح و آرامش، فناپذیری، بدون شکل و قالب، آنسوی زمین، آنسوی آب، آنسوی آتش، آنسوی هوا، آنسوی خورشید و ماه، پایان‌ناپذیری و بیکران و همچنین رهایی از درگیری و منی و ریشه کن کردن حرص و طمع، کینه و دشمنی و فریب و تمامی خصوصیات نازیبا، به عبارت دیگر نیروانا پاکی محض و آرامش مطلق است تعریف امروزی «نیروانا»: بُعدی از زندگانی که در آن جا هیچ زمان و مکانی وجود ندارد.

میان دو طرف (مسئله) و مهمتر اینکه بدون لغزیدن به هریک از این طرف‌ها، بیانگر فرزانگی و رویکرد فلسفی است که موضع صحیح نیز این می‌باشد.»

مطابق تفسیرات عبدالله او جالان در فوق، رویکرد یکمین، خاص مدرنیته کاپیتالیستی است و رویکرد دوم اگرچه تا حدی بنیانهایش در مدرنیته وجود دارد، اما برخاسته از پست‌مدرنیته است. طی رویکرد دوم بود که دیگر حقیقت را امری دست‌نیافتنی معرفی نمودند. چه بسا توازنات و گرایشات میان ادراک و پدیده، بصورتی بوده که یا گسست کامل از ادراک و گرایش به پدیده روی داده و یا برعکس. اینگونه شناخت فلسفی از شناخت منطقی هستی دور گشته است و خود منطقی و انسجام آن دچار بزرگترین ضربه گردیده است. چه بسا منظور او جالان از «مسایل خیالی» اشاره به تفکرات انسانی—ذهنی است که پست‌مدرن‌ها و بویژه روانشناسان و روانکاوان آن را توهم می‌نامند. این نوع توهم را «مجازات توهم» می‌نامیم. زیرا مطابق روش‌های روانکاو، ذهن محکوم و اسیر نمادهاست و هیچ‌گاه نمی‌تواند از «امر واقع» سر در بیاورد و شناخت پیدا کند، چراکه به زعم آنان این حوزه امر واقع است که بر انسان احاطه دارد نه انسان بر امور واقع و پدیده‌های آن. در روانکاو لکانی سه بُعد: سمبولیک، تصویری (خیالی) و واقع وجود دارد. در این سه بُعد که تمام حیات فرد را تشکیل می‌دهد، دو بُعد سمبولیک و واقع بر مشاهده گر چیرگی دارند و بُعد تصویری به اختیار انسان است. اگر خوب مذاقه کنیم، مشاهده می‌کنیم که بُعد سمبولیک حاکم بر مشاهده گر معرفی می‌شود و بُعد واقع مستقل از مشاهده گر ولی بعد تصویری وابسته به مشاهده‌گر است. اینها یعنی اینکه، انسان تنها می‌تواند بی‌نهایت تأویل و خیال و توهم در مورد پدیده‌ها و امور داشته باشد، اما هیچ‌گاه نمی‌تواند بداند، زیرا بعد سمبولیک جهان کلمه و نشانه است و مشاهده‌گر اسیر نمادها و نشانه‌هاست و بعد واقع هم بخاطر اینکه مستقل از مشاهده‌گر است، بی‌معنا، تهی و غیرممکن است، در حالی که همیشه پیدایش می‌شود، ولی نمی‌دانیم چیست و چگونه است. اینگونه، شناخت را تعریف نموده‌اند. می‌گویند حس هیچ‌گاه نمی‌تواند مفاهیم بسازد، لذا مدام گرفتار سوء تفاهم است. روانشناسی بر اساس پدیدشناسی است و

روانکاوای بر بنیان شناسایی سوژه انسانی. در هر دو، سوژه و مشاهده گر توان حس و درک را ندارد، بلکه روانکاو به او می‌بخشد و نشان می‌دهد، البته نه حقیقت بلکه صرفاً راه را.

اوجالان کل پست مدرنیسم را در زمینه رویکردهایشان به گسست ادراک و پدیده از همدیگر نامگذاری و تفسیر می‌کند که حقیقت طی آن فرو می‌پاشد.

سه گانه «دگماتیسم (ناآگاهی)، انتقاد و حقیقت» فرایند اصولی است که در یک رژیم حقیقت باید مدنظر قرار گیرد. برعکس آنچه ادعا می‌شود، مدرنیته بزرگترین ذهنیت دگماتیسم می‌باشد. زیرا هیچ راه حل معقولی را ارایه نداد و به شکست انجامید و در مرحله آغازین حقیقت یابی، در نطفه خفه گردید و گذار صورت نداد. در دیالکتیک حقیقت، مرحله بعدی ترویج راهکار انتقادی و بکارگیری آن است. این مهم سبب می‌شود که دگماتیسم در مقابل تغیر و وصول به حقیقت، منعطف گردد، چه، پست مدرنیسم بر بنیان‌های اندیشه انتقادی هنوز ناپخته مدرنیسم دست به انتقاد از دگماتیسم سنت و مدرنیته زد، ولی هیچ‌گاه نتوانست از مرحله انتقاد گذار نماید، زیرا حقیقت، در صورت گذار از مرحله انتقال و بیان صرف است. حقیقت، تمامیت تئوری- عملی تحقق یافته دو مرحله بعدی است. چه بسا گاهی متناسب با نص مسئله ممکن است به جای دگماتیسم که آن را ناآگاهی دانستیم، نوعی نقص ساختاری- کارکردی وجود داشته باشد که باز هم در آن گذار به وصول حقیقت با مشکل مواجه شده باشد. مهم اینکه، حقیقت مرحله‌ای و مرتبه‌ای پس از طی این طریق است .

تمامی نظام‌هایی که در تاریخ با شکست مواجه شده‌اند، دچار همین اشتباهات بوده‌اند. لذا انتقاد هراندازه کیفیتی گذاردهنده دارد، اما از طرفی هم می‌تواند به تناسب جوهر انتقادات، خود را با بن‌بست روبرو سازد. صرف انتقاد، به معنای حصول حقیقت نیست، بلکه مبدل ساختن آن در حوزه آزمون عملی هم مهم است که نیمه دیگر آن را کامل می‌سازد. نظامی که صرفاً انتقادی باشد، امیدی نمی‌رود که توان آن را داشته باشد

که حقیقت را بیان نماید. صرف انتقادی هم می‌تواند نوعی دگماتیسم باشد. تمامی هیاهوهای پر تلاطم جهان امروزی، کشمکش بر سر حقیقت است.

ماهیت و معنای حقیقت

تا قبل از ظهور نیچه، حقیقت به لحاظ ماهوی — معنا، مطلق تصور می‌گردید، ولی با ارایه تعریف فوق‌العاده نسبی‌گرایانه نیچه، دیگر هر چشمی و هر ذهنی با تعریفی رویارو گردانده شد. طوری که گفته شد، «حقیقت یعنی ذات هر چیزی که قطعاً قابل دسترس نیست» و این بود که تأویل‌گرایی افراطی به نسبت تعاریف متعدد در مورد تمامی موضوعات و سوژه‌ها، بی‌نهایت دانسته شد. هر چشمی یک حقیقت واحد را یک‌جور متفاوت می‌بیند. وجود حقیقت در واقع به «نگرش هر فرد» بستگی یافت. دیگر، این حقیقت‌ها نیستند که جلوی چشم انسان ظاهر، آزمایش و تجربه می‌شوند، بلکه این ذهن است که آن را می‌سازد. پس ماهیت آن شد که حقیقت را باید خود، ساخت. عبارتی تولید از راه تأویل و نگرش. این روند، ذات معناها را در ذهنیت مدرن بشدت آشوب‌زده ساخت. دیگر معیارها و مبداها از بین رفتند و قوانین نقض. راه و روشها بیهوده و تلاش‌ها بی‌فرجام تلقی گشتند. جنبه‌های «مثبت و منفی» از صورت مسئله حقایق و واقعیات در حیطه قضاوت حذف گردید. دیگر کسی اجازه نیافت اندیشه مثبت و منفی در مورد ذات معناها داشته باشد و هر فعلی خارج از قضاوت‌های بد و خوب، حقیقت تلقی گردید. در تعریف واقعیت که هم‌ذات حقیقت است، بنا به اصل افراطی اِبْرکتیویسم، صرفاً صفت «عینیت» لحاظ شد. این مسئله بویژه، ستون مدرنیته سرمایه‌داری را تشکیل داد. دیگر ویژگیهای «ماهیت درست» و «فعل صحیح» در تعریف حقیقت برداشته شد. این شد که حقیقت به «بیان عواطف و احساسات فرد» سقوط داده شد. گفته شد هر چه احساس کرد، همان حقیقت است. ادعا می‌شود که پس از ظهور رئالیسم و اومانیزم مدرن، نوعی بازگشت به اصول کلاسیک تاریخ گذشته صورت گرفته است، درحالی که این ادعا بسیار توهمی و تبلیغی است. حتی بحث بر سر اینکه آیا حقیقت و واقعیت یکی هستند، به

انحراف کشاندن تعاریف و تفسیرات است. این بحث‌ها که آیا حقیقت بر واقعیت حاکمیت دارد نیز ایجاد سفسطه برای مغلظه‌اندازی می‌باشد. تعریف صحیح این است که سلسله واقعیات، روند دیالکتیک شکل‌گیری حقیقت هستند و هر رویدادی تنها از مسیر دیالکتیک می‌تواند به دریای حقیقت برسد. رویدادها حلقه‌های حقیقت هستند که اگر در یک حلقه خطایی صورت گیرد، هدف صحیح حاصل نمی‌شود. قانون بنیادین این است که بنا به اصل آزادی عمل در دیالکتیک، هر فرد می‌تواند مطابق امیال و اهدافش حال چه مثبت و چه منفی، رویدادها را جهت‌دهی کند و اصل آزادی کیهانی این اجازه را به او می‌دهد، چرا که جبری در کار نیست، اما اینکه نتیجه حاصل شده مطابق «ذات و ماهیت صحیح طبیعی» است یا مطابق «صورت شکل داده اختیاری به مسئله» بستگی به میل و اراده فاعل دارد. حال، چون آزادی عمل بسیار دیالکتیک موجب فراخ‌بالی فاعل می‌شود و او می‌تواند هر چه اراده کند، حاصل نماید، به آن معنا نیست که حقیقت آن است که هر چشمی آن را دید و یا هر ذهنی آن را تصور کرد. خود فلسفه سیاسی اثبات کرده که هر فعل و ذهنیتی چون مسیری طی کرده، به آن معنا نیست که حقیقت است. از قضا همه با ادعای آزادی، طی مسیر می‌کنند. با این وجود، پس معیار ما برای شناخت حقیقت چیست؟! قطعاً آزادی. آنگاه معیار افعال آزاد از نظر هر انسان و جامعه چیست؟ در برخی جوامع برخی معیارها، معیار آزادیخواهی و حقیقت‌جویی تلقی می‌شوند، در حالی که برخی جوامع دیگر آن معیارها را ارتجاعی، واپس‌گرایانه و مبهم می‌دانند. اینجاست که تعریف حقیقت به گره کور تبدیل می‌شود و باز کردن آن دغدغه اصلی فلسفه‌ها می‌باشد. تعریف نیچه‌ای بی‌تردید گره‌گشا نیست، اما سرنخی بدست می‌دهد. مهم‌ترین سرنخ هم، نسبی‌گرایی است. درک غلط بعد از نیچه، بویژه از سوی پست‌مدرن‌ها این است که «حقیقت نسبی» گره‌گشای حقیقی در برابر «حقیقت مطلق» است، ولی آراء رادیکال پست‌مدرن‌ها ابهام را شدت بخشید. نوع نگرش اندیشمندان در حوزه‌های معنایی اخلاق، حقوق و سیاست، گره را کورتر کرده و جوامعی کاملاً محروم از سیاست ظهور داده که اصلاً همانند تاریخ گذشته، جرأت هیچ تعریفی ندارند. این جرأت‌زادی در وجود فرد با

موفقیت و طی دوره‌ای ۴۰۰ ساله از سوی سرمایه‌داری با ارایه قوانین لیبرالیسم به اوج موفقیت خود رسید. این وحشت لیبرالی که از آراء رادیکال پست‌مدرنها تغذیه کرد، سوسیالیسم‌های رسمی را به قهقرا برد. سرمایه‌داری برای این موفقیت خود دو مرحله تاریخی را پشت سر گذاشت، نخست در دوران مدرنیته تعریف حقیقت را حذف کرد و در مرحله دوم خود حقیقت را نابود. اگر جلوی این ماشین بلعنده گرفته نشود، قطعاً دیر یا زود اجتماع و اکولوژی^۱ به نقطه اشباع کائوس خواهد رسید. انسان در سه حوزه «گفتار، کردار و پندار (اندیشه)» با بحران تعریف ذات هستی‌ها روبرو است. سیستم‌های سیاسی بزرگ‌ترین دشمن حقیقت هستند و قدر مسلم برخلاف آنچه تاکنون تصور می‌شده، «جهل و نادانی» دشمن حقیقت نیست. زیرا جهل به راحتی در سیر دیالکتیک بخوبی قابل رفع است، ولی چون سیستم‌های سیاسی، عامدانه و غرض‌ورزانه هستند، حتی اگر جهل برطرف شود (ایجاد پندار صحیح) باز هم کائوس چاره‌یابی نمی‌گردد. اینجاست که حتی از دست اندیشه نیک صرف کاری ساخته نیست و کردار نیک باید وارد دور شود. قطعاً دانایی صرف گره‌گشا نیست. هیچ جامعه‌ای هم بدون گفتار، کردار و پندار نیک نمی‌تواند موجودیتش را حفظ کند حتی اگر سیستم سرمایه‌داری باشد. سیستم‌های سلطه قطب مخالف و منفی آن سه را تشکیل می‌دهند، درست مثل آنکه ضدماده را در ضدیت با ماده بسازند. باید به یک نکته ظریف اشاره کرد و آن این است که تجمعات انسانی در حالت طبیعی بدون تحکم سلطه، معضلی به نام بحران حقیقت ندارند. در واقع حقیقت صرفاً غیرشفاف است و این ناشفافی طبیعتاً نابودگر نیست، زیرا انسان به راحتی در فضاهای بدون معضل قادر به گذار است. ولی وقتی نهادهای سیاسی سلطه پا به عرصه گذاشتند، معنای حقیقت پر از سلول‌های سرطانی گردانده می‌شود. حتی می‌توان گفت که برخی حقایق که امروزه سرطانی شده‌اند، اگر دست سلطه از آنها کوتاه شود، اگر چه حل نگردند، ولی باز هم بر خوشبختی انسان‌ها تأثیری نخواهند داشت. بعنوان مثال عاقبت

^۱ طبیعت‌شناسی، بوم‌شناسی

کیهان را چه بدانیم و چه ندانیم، می‌توانیم آزادانه زندگی کنیم که اگر دانایی هم یافتیم، دیگر چه بهتر. نفی ظلم، زور، کشتار، تبعیض و غیره نیازی عاجل به اثبات عاقبت کیهانی ندارد. عمل، بزرگترین تنظیم‌کننده نظم آزادی برای کشف حقیقت است. یک دیکتاتور که هزاران نفر را در سیاه‌چال می‌اندازد، وقتی خود در سیاه‌چال گرفتار شود، پی به ارزش آزادی می‌برد و عمل انقلابی هم در دنیای انسانی چیزی جز چشاندن طعم حقیقت به ناقضان آن نیست. خود اعمال، حقیقت همه‌چیز را بر ما مکشوف می‌کنند. ظالمی که در محل مظلوم جای گرفت، شاید معنای حقیقت را بطور کامل درنیابد، اما دست کم به ارزش عدالت پی می‌برد. پس موارد گفتار، کردار و پندار، شاید دارای معیارهای متفاوت در جوامع باشند، ولی طبیعتاً بدور از قوانین سلطه تنظیم‌کننده رفتارها هستند. پس یک حکم فلسفی نمی‌تواند بدون توجه به حضور عوامل سیاسی صادر شود و یک حکم سیاسی هم برعکس.

امروزه در باب حقیقت، مسئله سیاست در اولویت تمامی مسایل و موضوعات دیگر قرار دارد. آراء ارسطو و نیچه شاید هر کدام به نوعی به حقیقت ضرباتی وارد کرده‌اند، اما بحران و معضل را سیستم‌های عامل سیاسی ایجاد کرده‌اند، درحالی که فلاسفه کلاسیک و مدرن متوجه اهمیت عمیق این سیستم‌ها نشده‌اند. در تعاریف نوین گفته می‌شود که پی‌بردن به ذات هر چیزی، رسیدن به حقیقت است و به اندازه همه چشم‌ها، حقیقت وجود دارد؛ مگر یک چیز می‌تواند بی‌نهایت ذات داشته باشد! این تعریف نیچه به آن معنی است که هر آنچه واقع شد و اتفاق افتاد، همان حق است. این شیوه، شیوه‌ای برای درآمیختن حقیقت و واقعیت از سوی پست‌مدرن‌ها می‌باشد؛ ولی هر چیزی که اتفاق افتاد، به این معنا نیست که حق است. پس تفاوت میان حق و واقع از اینجا آشکار می‌گردد. لذا هر چشمی هر واقعه‌ای را دید، آن، حقیقت نیست. واقعه می‌تواند مثبت و منفی و درست یا نادرست باشد، ولی حقیقت نه. وقایع می‌توانند بعنوان نتیجه اعمال فرد، حق آن فرد باشند، ولی حقیقت نیستند و اینجاست که حق با حقیقت تفاوتی جزئی می‌یابد.

در زبان، دو کلمه کاملا مترادف در معنا یافت نمی‌شود. اگر بخوبی دقت کنیم، برخی تعاریف عرفی مردم صحیح‌تر از تعریف نیچه است و معانی مخصوصی را می‌رسانند. مثلا فلان واقعه، حق فلانی بود. در برخی تعاریف هم گفته می‌شود «حقیقت، مسئله و قضیه‌ای ذهنی است که با واقع مطابقت نکند»؛ درحالی که این اشتباهات و خطاها هستند که با واقع مطابقت نمی‌کنند، زیرا واقعیت‌ها جزئی از حقیقت هستند. وقتی صورت مسئله‌ای اثبات تجربی نداشته باشد، از نظر علمی گفته می‌شود که «اعتقادی» است. خصوصیت اعتقاد هم این است که هنوز به اثبات نرسیده است. دقیقا تعریف نیچه برای حقیقت، اعتقادی کردن آن است. در این کیهان صحت و سقم بسیاری چیزها برای ما کاملا مبرهن شده و علمی است نه اعتقادی. اشتباه دیگر در تعریف حقیقت این است که «صرفا وصف ادراکات» تلقی شده و از حوزه کردار به پندار صرف سقوط داده شده است. به همین دلیل است که نیچه گفته «حقیقت، پندار موهوم» است. عمل، بخشی از ادراک است و بدون ادراک، انجام عمل ناممکن. لیبرالیسم درست از این قاعده سود جسته و معناهای حقیقی را در اعماق پندارهای گنگ و موهوم گشته فرد محبوس می‌کند و هیچگاه اجازه بروز به آنها نمی‌دهد. دیگر هر مغز و ذهنی زندانی برای اندیشه آزاد است. تنها لیبرالیسم موفق شده برای اولین بار در تاریخ مغز را به زندان اندیشه مبدل سازد.

«اگوست کنت» فیلسوف فرانسوی و بنیانگذار پوزیتیویسم در تعریف حقیقت گفته: «حقیقت عبارت از فکری است که تمام اذهان در یک زمان در مورد آن وفاق داشته باشند». او هرچند این را ناممکن می‌داند، ولی ادعا کرده که «معنای حقیقت غیر از این نیست». امروز، نسبی‌گرایی معقول‌تر از مطلق‌گرایی است و هیچگاه نباید انتظار داشت که توافق مطلق صورت گیرد و تعریف معنایی حقیقت را نباید مطلق گرداند. مطلقیت مانعی برای اثبات حقیقت است نه برجسیبی برای تعریف آن. حتی تاکنون پوزیتیویسم هم نتوانسته حقیقت مطلق ارایه دهد، بلکه کار او، ایجاد تصور مطلق بوده است. وقتی تصورات روزانه به حد اشباع و مطلقیت حقیقت‌ها نمی‌رسند، بحران ایجاد می‌شود و باز هم پوزیتیویسم تصورات و پندارها را روزآمد می‌کند تا حفظ موجودیت و حاکمیت

کند. تعریف پراگماتیسم هم که گفته: «حقیقت، تأثیر عملی فکر است»، بزرگترین انحراف ذهنیتی برای پشتیبانی از پوزیتیویسم می‌باشد. عمل‌باوران، با تصورات و پندارهای روزانه به حقیقت‌سازی ساختگی دست می‌زنند. در واقع در پراگماتیسم جنبه‌های گفتار و پندار نیک حذف و تنها «کردار سودمحور» نه «نیک» باقی مانده است. ما در جملات پیش از دخالت سیاسی سلطه در امر حقیقت اشاره کردیم، پراگماتیسم این دخالت‌گری را به اوج رساند. در پراگماتیسم هیچ عملی، غیرسیاسی نیست. ایدئولوژی و اقتصاد که البته فلسفه یکی از اشکال ایدئولوژی است، در طول عمل سیاسی سلطه قرار می‌گیرند نه عرض آن. در عرف جوامع هم در قالب «عمل‌باوری» بعنوان قطب ساختگی و ضد «شعاردهی» که اقتباس شده از دو قطب «عمل بجای حرف» است بر مردم باورانده شده است. پراگماتیسم دقیقاً روان را آماج حملات خود قرار داده و از قضا بنیانگذار آن «ویلیام جیمز» آمریکایی، روانشناس بود. جیمز واژه «مفید» را با «حقیقت» مترادف دانسته است، ولی باید دست او را خواند و گفت منظور او از مفید همان «سود و منفعت» است. او هم بخوبی می‌داند که مفیدبودن علامت حقیقت نیست، ولی زیرکانه می‌قبولاند که معنای حقیقت غیر از آن نیست. برای پراگماتیسم، حقیقت آن است که گفتار بر هستی‌ها تأثیر بسزای عمل مفید داشته باشد. حقیقت از نظر آنها هر آنچه است که نتیجه مفید داشته باشد و این حقیقت‌ها هستند که از چیزها زائیده می‌شوند نه چیزها از حقیقت‌ها. از نظر آنها هر حقی ناخوشایند و بی‌نفع باشد، حقیقت نیست. چرا که پی‌بردن به حقیقت‌ها رنج می‌خواهد و باید گاهی فدای آن هم شد، این نوع حقیقت برای پراگماتیسم ضدحقیقت است. آنها به نتیجه نظر دارند نه ارزش معنوی. اثبات‌گرایی که تعریف «تجربی» از حقیقت است، از شکم پراگماتیسم زائیدن گرفت و غرب با توسل به آن، جوامع لیبرالی یکدست شکل داد که انسانهای آن تنها رفتارها و عکس‌العمل‌هایشان متفاوت است و در ضربه‌زدن به هستی سیاسی سیستم حاکم تأثیری ندارد.

گاهی ادراک‌های متفاوت انسانها نمی‌تواند معیاری برای تشخیص حقیقت باشد. مثلاً دو شخص دو تصور جداگانه از عاقبت کیهانی داشته باشند و یا یک رنگ را به دو

صورت مجزا ببینند، زیرا این اشخاص نه با کل حقیقت، بلکه صرفاً با یک یا چند واقعیت روبرو شده‌اند و ادراکاتی به آنها دست داده است. کماکان لیبرالیسم فرد و جامعه را طوری عادت می‌دهد که حقیقت را همان چیزی بدانند که حصول آن سهل و آسان است. اذهان را اجیر مدل‌های تئوریک و مادی خود می‌کنند. رواج تنبلی در درک حقیقت موجب کنارزدن سوسیالیسم از سوی لیبرالیسم بدست خود جوامع شده است. هر تعریفی که از سوی این جریان‌ها به اصطلاح فکری ارایه شد، در حقیقت سنگ‌اندازی در مسیر حرکت انسان بسوی آزادی است. سفسطه‌هایی که جامعه فلسفه سیاسی بر آنها پوشانده شده است. سرمایه‌داری می‌خواهد تمامی اذهان در برابر همه‌چیز که خواست اوست به توافق یکدست برسند تا لیبرالیسم به پیش بتازد. ماشین کوبنده این سیستم همه‌چیز را در مسیر خود له و خورد کرده و حقیقت‌ها را تباہ می‌سازد. پس دغدغه اصلی ما فراتر از فلسفی‌بودن، باید سیاسی باشد، زیرا ناچاریم. بدون حل سیاسی معضل حقیقت، حل فلسفی ناممکن است.

نیچه در تبیین حقیقت دو کار مهم انجام داد، یکی اینکه اندیشه‌ای انتقادی بنیان‌برانداز ارایه داد که البته خود توان و حتی باور به ایجاد آلترناتیو را نداشت. دوم اینکه مناسبات میان حقیقت و قدرت را زیر سوال برد. اینکه نتوانست آلترناتیو ارایه دهد، به این دلیل بود که موفق به حل معضل «قدرت» نشد. از این منظر برخی از دیدگاه‌های وی در مورد حقیقت، غیردموکراتیک بود. برای اینکه پی ببریم چرا نیچه به جایگزینی روش‌مند حقیقت باور نداشت، باید به آسیب‌شناسی نظراتش در مورد قدرت پرداخت. اشاره نیچه به این نکته که «حقیقت معطوف به قدرت» است، سرفصل بسیار زیبا و ساختار شکنانه‌ای است که غرض‌ورزانه نیست؛ ولی مشکل اینجاست که منظور وی از قدرت، قدرت عام است نه صرفاً خاص. بعبارت دیگر قدرتی که حقیقت را تباہ می‌کند. از نظر نیچه این تنها قدرت سلطه‌گر نیست که در حوزه سیاسی می‌گنجد، بلکه به تباہی‌های قدرت‌های اجتماعی، فرهنگی و مهمتر از همه «قدرت فرد» هم اشاره دارد. اینکه وی چهره همه نوع قدرت را افشا می‌کند، جالب توجه است، ولی یک‌وزن دانستن تأثیر نهاد قدرت سیاسی -

دولتی با قدرت فرد، نمی‌تواند منصفانه و چاره‌ساز باشد، زیرا مرزهای میان ارزش‌های متنوع فردی — اجتماعی و دولتی — انسانی را درهم می‌آمیزد که معنا و معیارها را مبهم می‌گرداند. از سوی دیگر و در تضاد با این ایده، خود نیچه، حاکمیت اخلاقی، فرهنگی، دینی و جمعی را بطور قطع رد می‌کند، در حالی که به نوعی از حقیقت اعتقاد دارد که از آن سنخ نباشد و تنها چیزی که به نظر او معقول است، اندیشه، دید و گفتار فردی می‌باشد. اینجا، قدرت فردی که رد شده با «حقیقت‌سازی فردی» ناهمخوان است و نیچه چون سعی در ارایه جایگزین نکرده، متوجه این نقض روشمند نشده است. او معتقد است که هر فرد باید بجای نهاد دولت (سیاست)، ایدئولوژی، اخلاق، فرهنگ و اجتماع که ادعای معیارهای خوب و بد را دارند، خود، حقیقت‌سازی کند و شیوه آزادگی و زندگی آزاد را در این می‌داند. در حالی که ایدئولوژی را در مناسبت با حقیقت‌سازی منسوخ اعلام کرده، آموزه‌های زرتشت را که معیار و روشمند هستند، می‌پذیرد که قطعاً تناقض کاری است. وقتی نیچه به موضع قدرت در فرد بعنوان آخرین مرحله ضدیت با سلطه‌گری می‌رسد، توان روش منطقی را از دست می‌دهد و ناچار است نوع سلطه فردی را رد، ولی حقیقت‌سازی فرد را تنها راه بداند. این است که می‌گوید هر فردی هر آنچه دید و ادراک کرد، همان حقیقت است. شمار حقیقت‌ها را به اندازه چشم‌ها دانست. حال که نمی‌تواند حقیقت‌سازی فرد را منسوخ اعلام کند، باید متوجه باشد که این نوع حقیقت‌سازی، می‌تواند اقدام اولیه فرد برای ایجاد سلطه آغازی باشد. پس معضل اساسی، جداساختن حوزه فردی از گروهی نیست. چه بسا ضد تنوع و گریز از مسئولیت‌های بار گروهی می‌باشد. حقیقت‌سازی فرد، تنها از جنس «حقیقت برای خود» است و نیچه حقیقت برای دیگری را سلطه و ایدئولوژیک می‌داند. با ارایه هرگونه سرمشقی از سوی «من» به «دیگری» مخالف است، زیرا منجر به سلطه می‌شود. هیچ انسانی نمی‌تواند از مشرب‌ی فکری برخوردار باشد که از خطر لغزیدن به سوی سلطه مصون باشد. زیرا هر مشرب‌ی فکری روشمند است و هر روشی برای چنین خطری همیشه مستعد می‌باشد. لذا هنر بزرگ در حقیقت‌سازی، بی‌روشی نیست، حفظ قاعده‌های روش در مخالفت با سلطه

است. ولی نیچه برای راحتی کار، قاعده و روش را از حوزه جامعه حذف و تنها در حوزه فردی باقی می‌گذارد که آن یکی هم از سر ناچاری بوده. کار اساسی، تغییر در عرف‌های زمانه است نه بکلی طرد مفهوم عرف. هیچ جامعه‌ای بدون عرف سرپا نمی‌ماند و جوامع بخاطر عرف‌های مطلق گرایانه دچار احتضار و مرگ می‌گردند. با خروج انسان از طبقه انسان‌های مرتجع سنت‌گرا و ورود به حوزه مدرنیته انتقادی، حقیقتی شکل نمی‌گیرد، کاری که نیچه کرد. مشکل است بتوان مدرنیته انتقادی که میراث نیچه است را تفسیرپردازی برای احیای مشرب فکری دیالکتیک حقیقت دانست. ساختارشکنی نیچه به اندازه بت‌شکنی حضرت ابراهیم در روند تبیین حقیقت اهمیت حیاتی دارد، ولی هردو، صرفاً راهگشا هستند که البته هرچند کم نیستند، ولی کافی هم نمی‌باشند. این منهج حتی در پست‌مدرنیسم که نیچه تبار آنهاست، تغییر نکرد، لذا حقیقت‌سازی صرفاً در حد و حدود و سطح مشرب فکری بصورت منجمد شده باقی‌ماند و با عمل اتحاد پیدا نکرد. زیرا عمل صرفاً نمی‌تواند انتقادی باشد و بشدت به پندار و کردار جایگزین متنوع نسبی‌گرایانه نیاز دارد. همه پست‌مدرنها بغیر از شکاکان افراطی، متوجه این مسئله بوده‌اند و جرأت طرح مفهومی جایگزین را نداشته‌اند، زیرا بار معیارها و روش‌ها را مجدداً همانند سنت بر دوششان می‌گذاشت. این معضل هنوز حل نشده است. نگاه نیچه به «زنان و نژاد» اثبات می‌کند که متوجه است باید معیارها و روش‌هایی ولو نسبی لحاظ و پیروی شوند. روش او در واقع حقیقت‌سازی نیست، حقیقت‌زدایی است، زیرا روشی ساختارشکنانه است نه ساختارگزینی. هنر اصلی احیای حقیقت است نه انتقاد صرف. همراهی احیاء و انتقاد منجر به اتحاد دانایی — عمل می‌شود و فرد و جامعه از بلاتکلیفی ۴۰۰ سال گذشته رهایی می‌یابند. فرایند «شک» و «نقد» به تنهایی نمی‌تواند مشرب فکری چاره‌ساز باشد. شک و نقد توأمان یک سلاح قوی است که نیچه برای یورش جوامع به ایدئولوژی‌ها ساخته است که حقیقت را تباه می‌کنند. ولی این سلاح هرچند نابودگر ایدئولوژی‌ها باشد، اما حافظ تمام عیاری برای حفظ خود «مفهوم حقیقت» نیست. به همین دلیل پس از گذشت دو قرن و اندی هنوز هم حقیقت به لحاظ معنایی و ادراکی بحرانی و مغشوش است. ضدیت نیچه

با ایدئولوژی به این معناست که او تعریف «نمی‌دانم چیست!» را برای رهایی هم از ایدئولوژی و هم مفهوم حقیقت، ارایه داده است و این فرد است که با الگوهای «خوب و بد» حقیقت‌سازی می‌کند و نیچه این الگوها را به بهانه اینکه فرد به میل خود «حقیقت» را می‌سازد، مردود می‌شمارد که خوب این یعنی نفی خود حقیقت. درحالی که ازرش‌گرایی با توسل به خوب و بد می‌تواند نسبی و دموکراتیک باشد و دیگر نیازی نباشد که حذفشان کنیم. از نظر نیچه، حقیقت چیزی است که انسان‌ها آن را می‌سازند، اما با حذف قضاوت‌های ارزشی که همان الگوی خوب و بد است، فرد چگونه حق و اراده تصمیم‌گیری خواهد داشت! حال اگر فرد با کوله‌باری از این حقیقت‌های خود وارد حوزه جامعه شود، آیا با تناقضات و تضادهای روبرو نمی‌گردد؟ آیا شالوده حقیقت‌هایش بخاطر رویارویی با مسئله «قدرت» در «جامعه» فرو نمی‌پاشد؟ آیا فرد که ادعای آزادگی دارد، مجبور نمی‌شود از بسیاری از معیارهای فردگرایانه خود دست شوید؟ وقتی فرد وارد حوزه جامعه می‌شود، قدرت، کل حقیقت‌های ساخته دست فرد را به چالش می‌کشد. معضل حاد هم در این حوزه بروز می‌کند. نگاه کردن فرد از موضع قدرت جمعی به حقیقت با نگرش او از موضع قدرت فردی آسمان تا زمین متفاوت است. پس سنگ فرد آزاده به سینه‌زدن نمی‌تواند چاره‌کار باشد. قدرت جامعه، مجموعه‌ای از قدرت‌های نهفته در فرد است که حقیقت را در هر حوزه‌ای به انواع متفاوت به بازی می‌گیرد. بازیهای زبانی، کرداری و پنداری، قضیه را برای فرد بسیار پیچیده و سردرگم می‌کنند، بخصوص اگر عامل بازی، نهاد سیاسی سلطه باشد. اینجاست که پیچیدن نسخه درمان مشکل است.

کائوس اصلی در دنیای قرن ۲۱ که سلطه سیاسی حاکمیت هژمونیک دارد، این است که «قدرت (سلطه)» از سلاح‌های معیارمند و ارزشی هرچند ساختگی «خوب و بد» و «ارزش — ضد ارزش» استفاده زیرکانه می‌کند، ولی در این سوی قضیه، نیچه «حقیقت» را از این حربها خلع سلاح کرده که این یک چالش بزرگ است. نیچه و پست‌مدرنیسم در این پندار بسر می‌برند که حقیقت را در مقابل اقتدار ایدئولوژیکی، فرهنگی، اجتماعی،

فلسفی و آرمانی، باز نمود کرده‌اند. در حالی که هژمونی بلامنازع سرمایه‌داری و لیبرالیسم در ۴۰۰ سال گذشته انکارناپذیر است. پس اشکال در روش باز نمود حقیقت‌سازی است نه انتقاد و شک‌گرایی. حقیقت‌سازی نیچه معضل دار است، ولی بزرگترین خصوصیت آن مورد استفاده قراردادن روش دیالکتیک او بدون خلع سلاح حقیقت از بسیاری سلاح‌ها است، کاری که لیبرالیسم زودتر از همه کرد و هژمونی یافت. در حقیقت‌شناسی نمی‌توان میان اخلاق و قدرت تمایزی قایل نشد. اخلاق مفهوماً نمی‌تواند مجموعه‌ای از حقایق تحمیلی تصور شود، ولی طبیعتاً برای گرفتار شدن به تحمیل‌گرایی مستعد است.

یکی از اصول بنیادین حقیقت این است که شک نباید مترادف با نهیلیسم و یا منجر به آن شود. نسبی بودن نه به معنای نهیلیسم است و نه نفی معیارها و روش‌ها. یقین فکری در مقابل شک‌گرایی انتقادی نمی‌تواند اشکال تصور شود. اصل نسبییت حقیقت چنان نیست که هم ضدیقین و هم ضدنهیلیسم بود، زیرا نباید تعریف حقیقت پادروها بماند. نسبییت به معنای نفی نیست به معنای مخالفت با مطلق‌گرایی است. اراده به «شدن (صیوروت)» و هستی‌یافتن در راهکار رسیدن به حقیقت را نباید با مفهوم «قدرت در معنای سلطه» توضیح داد و توجیه کرد. نیابستی اراده در راه لذت برای رسیدن به سلطه را در وجود انسان فطری و ذاتی دانست. اراده شاید معطوف به توانمندی باشد، ولی معطوف به سلطه جبر گرایانه نیست تا ادعا کنیم که انسان غیر از حاکمیت بر دیگران چاره‌ای دیگر ندارد و با ادراک غلط اراده، سلطه را مشروع گردانیم. اراده مفهومی فراتر از «میل، لذت، شهرت و قدرت» دارد. این ادعا که تمامی اعمال انسان اسیر و محکوم قدرت اوست، انحراف تئوریک می‌باشد. قدرت عمل بر بنیان اراده با سلطه فرق فاحش دارد. برخی فلسفه‌ها اراده برای شدن و بقا را تنها از طریق قدرت ممکن دانسته‌اند و صورتی دیگر و متنوع برای عمل انسانی باقی نگذاشته‌اند. بویژه فلسفه سیاسی ماکیاولیستی^۱ و پراگماتیسم معاصر بر آن نحو است. گذشته از اینها، اراده تنها معطوف به میل و قدرت صرف فرد

^۱ فلسفه سیاسی و اعتقاد به غلبه قوی بر ضعیف

نیست و قدر مسلم هر اراده‌ای ولو آزاد در حوزه جمعی مجبور به تعدیل شدن و عدول از برخی امیال و آرزوهای شخصی است. چه بسا اگر «دیگری» هم به نفع «من» از برخی امیال خود عدول کند، نوعی عدالت طبیعی که توازن را در خواسته‌های حقیقت‌جویی برقرار می‌کند، حاصل می‌شود که این مهم اصل نغز دموکراسی است. غیر از این روش، «قدرت به معنای سلطه» هیچ جور دیگری قابل حل و کنترل نیست. اراده‌ای که به بهانه «شدن و صیوروت خود» تمامی دیگر اراده‌ها را مستبدانه کنار زند، فقط منفعت طلب است و ارزش دموکراتیک ندارد. تنها مفهوم دموکراسی می‌تواند از پس توضیح «قدرت» برآید و راه را برای ظهور مفاهیم حقیقت‌بگشاید. دلیل اینکه سلطه‌گر به تصرف اراده‌ها اهتمام می‌ورزد، ممکن بودن توضیح و تعدیل قدرت و اراده از سوی مفاهیم دموکراتیک است، به همین دلیل رفتارها و روند سرکوبگرانه گروه‌های قدرت از این نقطه آغاز می‌شود، زیرا از این حقیقت مطلعند. برخلاف نظر نیچه، هیچ فرهنگی بطور مطلق و ذاتا سرکوبگر نیست، بلکه این گروه‌های سیاسی نماینده آن فرهنگ‌ها هستند که سرکوبگری فرهنگ‌ها را جوسازی می‌کنند. سلطه‌ها همیشه تک‌ساختی هستند و انسانها با رفتارها و عملکردهای عادت‌گونه خود در حوزه‌های گفتار، کردار و اندیشه مطیع ناخواسته آنها می‌گردند. برای رهایی از سلطه، کنار گذاشتن آن عادات مطابق اصول دموکراسی، گذرگاه حقیقت را می‌گشاید. رفتارهای دموکراتیک انسان باید بی‌وقفه بت‌شکنا باشد. یک نظریه و تئوری حقیقت نباید خود را یگانه بداند، زیرا صحیح آن است که خویش را جزئی از تنوع حقیقت‌ها به حساب آورد. از روزه یک تفسیر یگانه نمی‌توان کل جهان را مشاهده کرد. ادیان اگر در جوهره بصورت مطلق یگانه‌خواه نبوده باشند، ولی قدر مسلم در رفتار که برخاسته از سلسله عادات تکراری و یکدست است، اینگونه بوده‌اند. رفتار عملی در رژیم‌های حقیقت‌مهمتر از اصول ماهوی آنان است.

حقیقت اجتماعی

چرا در معاصر، جنبش‌های فکری ضد مدرنیته سرمایه‌داری اساساً حقیقت و حیات را درک‌ناپذیر و نابودنی عنوان می‌کنند و بیشتر به تعریف نیچه از حقیقت که همانا «پندار حقیقت» است تأسی شده و همگان اعتقاد یافته‌اند؟! باید گفت که تاکنون صرفاً «تلاش» شده حقیقت توضیح داده شود، ولی هنوز «تعریف» نشده است. ادعاهایی که می‌گویند حقیقت را تعریف کرده‌اند، یا آن را تحریف کرده‌اند یا به کلی «نابود». از میتولوژی‌ها گرفته تا ادیان و علوم امروزی، بیشتر از تعریف، تحریف صورت گرفته. حال بگذریم از عامدانه یا غیرمغرضانه بودن اقدام آنها و نیز شاید میتولوژی‌های دوران جامعه طبیعی تعریفی خالصانه و صمیمانه‌تر داشته‌اند، اما به هر حال ناکافی بوده‌اند. از دیگر سو، علوم و رژیم‌هایی آمده و رفته‌اند که در طول تاریخ کارشان نابودی تعریف حیات و حقیقت بوده است. نظام سلطه و قدرت از اوایل تمدن هیرارشی تا آخرین مرحله سرمایه‌داری در زمره این رژیم‌ها بوده و هستند. این نظام‌ها از تعاریف دکماتیستی و تحریفی ادیان و علوم برای نابودی حقیقت و مفهوم خام آن سوءاستفاده کرده‌اند. به جرأت می‌توان گفت همانطور که او جلالان تصریح کرده‌اند، حقیقت کیهانی و اجتماعی بعنوان دو حوزه مجزا تعریف نشده‌اند و علوم اجتماعی تاکنون در این سعی خود ناکام بوده‌اند. تعریف صحیح حقیقت منوط به تعریف صحیح حیات است. باید دلایل ناکافی بودن در تعاریف نظام‌های فکری و عملی را نخست برشمرده و تنویرسازیم تا به اصل قضیه پی ببریم. در این ناکامی، کل تمدن مرکز‌گرا که میتولوژی دوران هیرارشی، دین، فلسفه و علوم را دربردارد، نقش دارد. برای تفهیم این دلایل ویژگی‌های پایه‌ای «حقیقت و حیات» را مورد مذاقه قرار می‌دهیم. حقیقت و حیات تعریف‌ناپذیر و یا دارای تعریف نسبی بوده و بعبارت سلیس‌تر تعریف‌ناپذیر و نسبی هستند. لذا درک این که «آیا حقیقت وجود دارد؟» برایمان بسیار مشکل بوده و هست. حداقل اینگونه به نظر می‌رسد. چرا؟ چون ما نمی‌دانیم ازل و ابد این کیهان و هستی چیست و ازل و ابدی برای آن تصور کنیم. این یعنی اینکه حقیقت

برای ما «نامکشوف»، «تصورناشدنی» و «غیرقابل درک» است. یعنی توانایی این کارها را نداریم. ما نمی‌دانیم از کجا آمده و به کجا می‌رویم. چگونه خلق شدیم و پس از مرگ چه خواهد شد! همچنین مسایلی از قبیل خلود روح و وجود خدا بیش از حد برایمان پرسش‌برانگیزند. این است که به جرأت می‌توان گفت تا وقتی که این پرسش‌ها جواب داده نشده و روشن نشوند، نخواهیم توانست به حقیقت برسیم. در طول تاریخ بشریت تمامی میتولوژیها، ادیان، فلسفه‌ها و علوم سعی کرده‌اند به این پرسش‌ها پاسخ قانع‌کننده دهند، ولی آن را مبهم و آشوب‌زده‌تر کرده و حاصل این جدالهای رژیمی، جنگ‌ها و نسل‌کشی‌ها بوده است که رژیم‌های سلطه‌روند آن را مرگبارتر کرده‌اند. پس واقعا حقیقت چیست؟ حال که پاسخ به این پرسش‌ها این همه مشکل است، پس انسان چکار کند. گذشته از آن این ادعای شک‌گرایان افراطی و نفی‌گرایان که گفته‌اند «حقیقتی وجود ندارد» خودبخود اثبات شده است! با وجود این قضیه، پس کلا «حقیقت کیهانی - هستی» نامکشوف است و کاری از دست ما بر نمی‌آید؟ اما نباید غم به دل داشت. ما به سراغ منطق می‌رویم و تلاش می‌کنیم با تقلا راهی برای رهایی از این وضعیت هستی خود بیابیم.

روزنه‌ای برای امیدواری و نظم‌بخشیدن به حیاتمان داریم. اساسا باید گفت آنچه نامکشوف است، عاقبت کیهان - هستی است که آن را حوزه «حقیقت کیهانی - هستی» می‌نامیم که البته بخاطر تعریف ناپذیری و نسبی بودن، موجب قطع امیدمان از اعتقاد به سرنوشتمان در این دنیا و پس از مرگ می‌شود. ما را دچار هول و ولا ساخته و زمین گیرمان می‌کند. ما در مورد این حوزه است که علم نداریم و با توجه به خصوصیات آن، ناامیدانه باید بگویم: پس حقیقت وجود ندارد! اما روزنه امیدی وجود دارد و آن، موهبت «حقیقت اجتماعی» است. این حوزه شاید تعریف تعمیم‌پذیر حقیقت و حیات کیهانی - هستی نباشد، ولی تعریف «حیات اجتماعی» را که می‌تواند در برداشته باشد. کل نظام‌های دانایی در ایجاد رابطه منطقی میان این دو حوزه ناموفق بوده و تعاریف‌شان پا در هوا مانده است. سؤال کلیدی این است: «حقیقت کیهانی مجهول و دست‌نیافتنی است،

پس چگونه باید ادعا کنیم که حقیقت وجود دارد؟» پاسخ این است که این شانس را داریم که حقیقت و حیات اجتماعی قابل برساخت، معلوم و بدیهی است، حتی اگر نسبی باشد. ما توان داریم که در این حوزه حقیقت‌سازی کنیم و روند شدن و صیورورت هستی‌مان را بسوی پیشرفت حقیقی به جریان و سیلان درآوریم. اینجاست که مجبور می‌شویم حتی نظام‌های اندیشگی تمدنی را بازسازی و بازآفرینی ساختاری کنیم. دلیل ناموفق بودن نظام‌های تمدنی تعمیم‌دادن ویژگی‌های «حقیقت اجتماعی» به حوزه «حقیقت کیهانی» بر پایه باورداشت‌ها و انگاره‌های پندارگونه اعتقادی و نیز تعمیم دادن ویژگی‌های «حقیقت کیهانی» به حوزه «حقیقت اجتماعی» بر پایه رد هرگونه باورداشت و پندار بوده است. ادیان از دسته نخست و سکولارهای پوزیتیویست و پست‌مدرن‌ها از دسته دوم هستند. حیات ما به هر دو حوزه کیهانی و اجتماعی بستگی و ربط دارد. اندیشه‌ها و تفسیرات داروینستی، کشف راز حیات در تشکل‌های زیراتمی از سوی فیزیک کوانتومی، مقایسه حیات با مرگ، تفسیرات با توسل به دوگانگی ایده‌آلیسم - ماتریالیسم و اصطلاح جاندار - بی‌جان همگی از نظر اوجالان برای تعریف حیات بسیار ناچیز و محدود می‌باشند. تاکنون از این تفسیرات بیشتر برای تعریف حقیقت کیهانی - هستی و سپس مرتبط با آن، توجیه حقیقت اجتماعی استفاده شده است. اوجالان حقیقت هفت‌گانه‌ای را در مورد حیات برشمرده است:

«حقیقت ۱: به غیر از انسان که در پی درک حیات است، هر موجود جاندار - بی‌جانی تنها قادر به زیستن لحظات خویش است. گرگی که بره‌ای را می‌رباید و حفره سیاهی که کهکشانی را می‌بلعد، شاید هم دارای یک تقدیر کیهانی مشترک می‌باشند. حتی این نیز جهت درک حیات، تنها در حکم یک راز است.

حقیقت ۲: جاننداری که برای بجهاش خود را به هر دری می‌زند و تشکل‌های دیالکتیکی ذره‌های زیراتمی دارای سرعتی باورنکردنی، به اقتضای یک قاعده کیهانی مشترک عمل می‌نمایند.

حقیقت ۳: این قاعده کیهانی در جامعه انسانی به وضعیت بازخواست خویش رسیده است: من چه کسی هستم؟ این پرسش، پرسشی است نمایانگر تلاش قاعده کیهانی جهت بر زبان آوردن خویش برای اولین بار.

حقیقت ۴: پاسخ به پرسش «من چه کسی هستم؟» ممکن است هدف نهایی کیهان باشد.

حقیقت ۵: شاید هم تمامی حیات کیهانی اعم از جاندار — بی جان، برای رسیدن به پرسش «من چه کسی هستم؟» باشد.

حقیقت ۶: پاسخ «من، منم؛ من کیهانم؛ زمان و مکانی هستم که پیش از آن و پس از آن همچنین نزدیک به آن و دور از آن وجود ندارد؟» می تواند هدف نهایی باشد.

حقیقت ۷: فرزاندگی های مطلقى همانند فناء فی الله، نیروانا و انالحق ممکن است هدف اساسی حیات اجتماعی انسان را توضیح داده باشند و یا می توانند رابطه اش با زندگی اجتماعی را نمایان سازند.

اوجالان می گوید با این هفت حقیقت، حیات را تعریف نمی کند و تلاش ایشان پژوهش و تحقیق بر روی آن است. اوجالان رابطه مطلق — نسبی حیات را با تفسیر معنا — ماده و تنهایی مطلق توضیح می دهد و شرط تعریف مطلق را رهایی از ماده و خارج شدن از تشکل آن می داند. همچنین تأکید می کند که تعریف حیات در بینابین دو آلیته های هستی — نیستی و معنا — ماده بصورت نسبی برای انسان ممکن است و این دو آلیته ها هستند که در حد فاصل خود حیات را به جریان می اندازند و ما از این وضعیت خارج نیستیم. از نظر ایشان حیات اجتماعی هم بعنوان حقیقت امیدوار کننده هنوز تعریف نشده است. این حوزه حیات در گیرودار کشمکش دو نوع «حیات هژمونیک» که سلطه می باشد و «حیات جاهلانه» قربانی شده است. حیات اجتماعی یک گام کیهانی و جهانشمول است که از حلقه های مفردات خود تشکیل شده و به گفته اوجالان تنها به عنوان یک پیشرفت کیهانی می تواند معنا یابد. مکان و زمان به مثابه تاریخ حیات اجتماعی، هوش انسانی، زبان بعنوان ابزار ذهنیت اجتماعی و عنصر سازنده، زراعت همچو ریشه ای ترین انقلاب، زنان بعنوان

تلاشگران تحقق استمرار اجتماعی، اخلاق و سیاست، از جمله کارا کترهای حیات و حقیقت اجتماعی می‌باشند که با پیشرفت لحظه‌ای و درازمدت زمانی انسان را به حقیقت کیهانی واصل می‌نمایند. مهم‌ترین قاعده حیات این است که بدون این کارا کترها که بنیان «هوش اجتماعی» را تشکیل می‌دهند و قطعاً بدون جامعه، انسان از ذهنیت پیشرفته برخوردار نمی‌گردد تا برای درک حقیقت کیهانی و شناخت آن مهیا و مستعد شود. حتی لیبرالیسم از اندخته هوش جامعه و حیات اجتماعی برای تداوم سلطه خود استفاده می‌کند، لذا جامعه‌ای مطلقاً لیبرال وجود خارجی ندارد. هرگونه شک و تردیدی نسبت به کارا کترهای فوق‌الذکر در ذهنیت کائوس ایجاد می‌کند و حتی اگر یکی از این کارا کترهای قاعده‌مند نفی شود، بازهم کل حقیقت با تباهی روبرو می‌گردد. پذیرش این کارا کترهای بنیادین حیات اجتماعی درک حقیقت را سهل می‌نماید. مسئله اثبات‌نگر دیگر، مفرد — جهانشمول بودن هر یک از این کارا کترها می‌باشد. زیرا جامعه زیرمجموعه کارا کترهاست و ممکن است در یک جامعه آفریقایی، آمریکایی و آسیایی یک کارا کتر با اشکال و مدل‌های حیاتی متفاوت و مجزایی شکل گیرد که مفرد است و در روندی گلوبال جنبه جهانشمول می‌یابد. جامعه صرف مفرد و یا صرف جهانشمول وجود ندارد. این حقیقت نشان می‌دهد که برخورد با کل فرهنگ‌ها و هویت‌های محلی که ارزشی اجتماعی هستند، چگونه باشد. فرد فاقد جامعه وجود خارجی ندارد و با خطر نابودی روبروست. این تنها ناطق و متفکر بودن نیست که انسان را از حیوانیت مجزا می‌سازد، بلکه اساساً جامعه پایه‌ای‌تر است. جامعه با رشد فرهنگی و هنری در میزان پیشرفت انسان و اتحاد حیات‌های اجتماعی — کیهانی معجزه می‌کند و تاریخ خود اثبات‌نگر این مدعاست. اوجالان تأکید می‌کند که «انسان فاقد جامعه، ضدانسان است». هنر لیبرالیسم این است که انسان را فاقد جامعه می‌سازد و این را بعنوان یگانه حقیقت قطعی و قاطع بر فرد تحمیل و یا به او تلقین می‌کند. اوجالان بیان می‌کند که ارزیابی حیات اجتماعی بعنوان کیفیات و پدیدارهای ساده فیزیکی، بزرگترین خیانت پوزیتیویسم به انسان می‌باشد. پوزیتیویسم حیات اجتماعی را ساده و لیبرالیسم آن را ارتجاعی و مانع‌ساز جلوه می‌دهند.

ما شاید نتوانیم به کارا کترهای کوانتومیک و راز گونه حقیقت کیهانی پی ببریم، اما در این سو، هویت و معنای کارا کترهای حیات انسانی — اجتماعی برایمان بدیهی است و کمک می کند که بدون اینکه حقیقت حیات اجتماعی را تحت الشعاع حقیقت های هنوز نامکشوف کیهانی قرار دهیم، آن هم با توسل به انتزاعات و خیال های ارتجاعی دینی — علمی، حقیقت سازی کنیم. نمی توانیم و فرصت آن را نداریم که به هوای نامکشوف و غیر بدیهی بودن راز حقیقت کیهانی، حقیقت اجتماعی را هم به حالت نامکشوف در آورده و غیر بدیهی بدانیم. زیرا چنین روندی نفی حیات خواهد بود. بحران در حیات اجتماعی با ظهور دوران هیرارشی آغاز و تا اوج در سرمایه داری ادامه یافت و فراتر از آن، پست مدرنها و لیبرالها آن را دست نیافتنی عنوان کردند. نظام های هیرارشیک و دولتی، جوامع را تک هویت و مفرد مجرد می بینند، در حالی که یک مفرد زیر مجموعه مفردات متنوع دیگری هم هست و تجرد بردار نیست. در معاصر، فراتر از این، برخوردی وحشتناک تر انجام گرفت و آن، برخورد دولت — ملت است که کلام موجودیت هویت را رد و حذف و تنها یک هویت دستکاری و اصلاح شده مطابق میل سیاسی و سلطه گری خود را باقی می گذارد. سلطه کاری می کند که همه چیز معنای خود را از دست داده و دچار از خود بیگانگی شود. از دست دادن معنا هم همانا از دست دادن حقیقت است. پس حقیقت تحریف، سرکوب، ضایع و ویران گردانده شده است. تا وقتی که حقیقت اجتماعی بنا بر ضدیت با سرمایه داری و لیبرالیسم بر ساخته نشود، رهایی از خود بیگانگی و بی هویتی ناممکن است. در راه از خود بیگانگی حتی معنای «تقدس» هم تحریف شده و با توسل به این حربه حقایق سرکوب می گردد. تقدس طی تاریخ بشریت تلاشی هر چند معضل دار از سوی حقیقت های میتولوژیک و دینی برای بیان وجود انسان بوده و باید آن را صرفا یک آزمون تصور کرد. نباید مفهوم تقدس را مطلقا ضایع و تباه دانسته و برای سرکوب دیگر حقیقت ها و معناها، به مثابه یک برچسب بکار گرفته شود. امروزه از هر چیزی که تقدس داشته باشد، نفرت می شود؛ در واقع انسان به این عادت واره های بی تقدس پوزیتیویستی عادت داده شده. مفهوم خام تقدس را باید باز تعریف کرد تا جوامع نگرشی

مثبت نسبت به آن داشته باشند. این مفهوم ذاتا منفی نیست. مهر منفی زدن بر تقدس قدرمسلّم به منظور بی معنا گرداندن و از چشم انداختن عملکردها و رفتارهای آزادانه انجام گرفته است. معنای تقدس قربانی تعاریف ارتجاعی حقیقت‌های دست‌ساخته گردانده شده است. بزرگ‌ترین تقدس، مبارزه با حقیقت‌های ساختگی است. مفهوم تقدس فطرتا به حیطة معنایی رژیم‌های حقیقتی میتولوژی، دین و پوزیتیویسم تعلق ندارد تا آن را تقبیح کنیم. حتی امروزه تقدس و تقدس‌زدایی را به اخلاق و سیاست ربط داده‌اند که باید طرد و رد شوند. تقدس‌زدایی فعلی شاق و قهرمانانه نیست که هر آنکه کرد، کورکورانه برای او کف بزنیم. تازه، معیارهای تقدس را معیارهای مبهم میتولوژی، هیرارشی، دین و پوزیتیویسم تشکیل نمی‌دهند. ارزش و معیار تقدس‌ها بنا به نوع حقیقت‌های ارایه شده، تفاوت پیدا می‌کند. بعنوان مثال، آزادی بزرگترین تقدس است. اساسا انسان در طول تاریخ با تقدس بخشیدن به چیزها قصد حقیقت‌یابی و ارتقای درک خود از هستی را داشته است و مهم نیست که چقدر خطا کرده، مهم، عدول از خطاهاست. خورشیدی که به انسان نور، دریایی که به ماهیگیر ماهی، گاوی که به روستایی شیر و گندمی که به انسان جان می‌بخشند، مگر می‌توانند مقدس نباشند. متأسفانه پس از تعاریف نیچه از حقیقت و رد اخلاق و تقدس، جوی ذهنیتی در جوامع انسانی حاکم گردانده شده که هرکس از مفاهیمی چون تقدس، اخلاق و حقیقت وحشت داشته و از آنها برمد. سرمایه‌داری کاری کرده که گروه‌ها و جوامع انسانی دقیقا همانند رمه‌ای که از چوپان خشمگین می‌رمد، از معناها و حقیقت‌ها برمند و در بیابان لم‌بزرع، سرگردان، طعمه گرگ بی‌هویتی شوند. تقدس‌زدایی امروزه بطور قطع بخاطر غرض سیاسی انجام می‌گیرد. زیرا انسان مطابق دوگانه انرژي — ماده در حال تعالی است. رهایی از قفس ماده و مبدل شدن به انرژي، همانا معنا یافتن است. تاوقتی که معنا نشوی، به حقیقت نمی‌رسی که کماکان تقدس‌زدایی به منظور متوقف ساختن مبارزه و تقلا برای رسیدن به معناها می‌باشد. امروزه حتی اگر بی‌ربط باشد، برجسب تقدس را بر معانی بطور مثال همچو آزادی، اخلاق، سیاست، دموکراسی، نظم، انقلابی‌گری، آزادیخواهی و بسیاری مفاهیم

دیگر زده‌اند تا منفی جلوه کنند و نظام‌های سلطه معنای همه‌چیز را از نظر جوامع فروپاشیده و مجهول می‌گردانند تا خود براحتی معناهای ساختگی را به آنها عرضه کنند.

اشکال حقیقت، ضدحقیقت

میتولوژی و دین بعنوان اشکال حقیقت تا زمانی که به حاکمیت (هیرارشی و دولت) آلوده نشدند، اشکال بنیادین حقیقت و بیان انسانی آن بودند. پس از این دوره و با سربر آوردن نظم هیرارشی دولتی، اشکال میتولوژیک دینی، فلسفی، علمی و هنری به مثابه اشکال نوین و ضدحقیقت نضج گرفتند و این تغیر ماهیت به دلیل دخالت هیرارشی و دولت در مقوله مفهومی حقیقت‌ها بود. اوجالان این اشکال نوین را «اشکال تمدنی ناحقیقت» می‌داند. در روند این تغیر «هرچه ارزش حقیقت‌مدارانه میتولوژی و دین کاهش می‌یابد، ایزدبانوان و خدایانی که در فضای پرمعنا و سرزنده جشن، پرستش می‌شدند، جایگاهشان را به بت‌هایی می‌دهند که از ارزش افتاده‌اند». در عصر ایزدبانوان همه‌چیز پرشکوه، مقدس و پاداش‌دهنده بود که با سربر آوردن هیرارشی برده‌ساز، عصر خدای مجازات‌کننده شروع شد. از قضا نیچه هم در نقد حقیقت، به اشکال پیشاسقراط آن همانند اوجالان اعتقاد دارد، البته با این تفاوت که اوجالان به مقوله اخلاق و سیاست که در منش سقراط نیرومند بود، برخلاف نیچه باور کامل دارد. تغیر و تحول هیرارشیک موجب تحول جامعه کمونال به طبقاتی شد که مسلم است حقیقت تا چه اندازه به ضد خود مبدل می‌گردد. عصر تمدن بیشتر دوران فلسفه و علم را بعنوان اشکال بیان حقیقت دربرمی‌گیرد. در این دو دوره متافیزیک «ایده‌ها» را جایگزین خدایان ادوار میتولوژی و دین می‌کند. ایده‌آلیسم اژکتیو ادیان تک‌خدایی بر اثر ناتوانی جایش را به ایده‌آلیسم سوژکتیو نظام‌های تمدنی حاکم می‌دهد. این نوع تفسیر حقیقت در گذر تاریخ از سوی اوجالان بارهای بار ارزشمندتر از تفسیرات وارونه نیچه در مورد حقیقت، دنیای ذهنیت را به لرزه درآورده و متحول ساخته است. اوجالان می‌گوید: «بین ایده‌آلیسم و از خودبیگانگی پیوندی تنگاتنگ وجود دارد. سعی می‌شود حقایق اجتماعی نه از طریق خدایان، بلکه از

طریق ایده‌ها بیان گردند. تضعیف، استحاله و تحریف حقایق اجتماعی، با ایده‌آلیسم وارد مرحله مهمی می‌شود». در واقع باید گفت اشکال تقدس‌ها و حقیقت‌ها توأمان تغیر کرد و تحریف شدند. اوجالان جنگ میان نظام‌های تمدنی را جنگ بر سر حقیقت می‌داند. در این نظام‌ها در راه سلطه و حاکمیت، حقیقت بخاطر از خود بیگانگی تباه می‌شود. ضدحقیقت با سرکوب، تحریف و مخدوش‌سازی «حقیقت و حیث معنایی اجتماعی آن» از سوی مدرنیته سرمایه‌داری شکل می‌گیرد. درست در این دوره اوج تحریف، نیچه بعنوان پیامبر دوران سرمایه‌داری ظهور می‌کند و به زعم خود علیه حقیقت می‌شورد. باید گفت این شوریدن بی‌محابا ارزشمند بود، ولی بایستی متوجه می‌شد که آنچه او با آن درافتاده، حقیقت نیست، ضدحقیقت است. اشکال کار نیچه این بود که اشکال ضدحقیقت تمدن را حقیقت تصور کرد. بایستی صریحا اعلام می‌کرد که با ضدحقیقت درافتاده است نه حقیقت. این بود که تمامی گزاره‌ها، استعاره‌ها و کنایه‌های زبانی — بیانی نیچه علیه حقیقت بود و آیندگان هم آن را همانگونه درک و تصور کردند. حقیقت دیگر پس از نیچه به سطح یک پندار موهوم سقوط کرد و این امر به مذاق مدرنیته سرمایه‌داری بسیار خوش آمد. همچنانکه مارکس با تفسیر کاپیتال به کاپیتالیسم ناخواسته خدمت کرد، نیچه هم با تبیین حقیقت بجای ضدحقیقت، به مدرنیته کاپیتالیستی ناخواسته کمک کرد. البته باید گفت همچنان متوجه ارزش‌های انتقادی نیچه در این مورد هستیم، زیرا چهره سلطه را خوب افشا کرد. حقیقت برای انسان، بیان واقعیت‌های اجتماعی است. چون منشأ حقیقت، اجتماعی است، پس حل آن هم بر عهده علوم اجتماعی می‌باشد و اوجالان بر این مقوله تأکید زیادی می‌کند. تمامی تخریبات ضدحقیقت را نمی‌توان به حساب مقوله حقیقت گذاشت. نیچه بخاطر نفرت از تخریبات ضدحقیقت، جهت آسانی کار، کلا حقیقت را رد و پندار تعریف کرد. اوجالان می‌گوید: «به تناسبی که سود و قدرت در درون نظام پیشینه می‌شود، حوزه حقیقت اجتماعی کمینه می‌گردد و از دست رفتن معنا افزایش می‌یابد. حیات اجتماعی تنها قربانی طمع قدرت و سود نمی‌گردد، بلکه در تمامی اشکال بیان حقیقت دچار از خود بیگانگی شدید می‌شود.»

آگاهی - حقیقت

تأثیر آگاهی بر واصل شدن به حقیقت مداوماً نسبی است. این ادعا که همیشه امر واقع پدیده‌ها و هستی‌ها بر ما نامکشوف و نامعلوم است، هم مطلق نیست و نمی‌تواند در تبیین مفهوم حقیقت روشنگر باشد. «شناخت» قضیه موازی با حقیقت می‌باشد، اما مشکل اینجاست که برخلاف تصور طرفداران مدرنیته، شناخت همیشه تضمین‌کننده حفظ حقیقت و آزادی نیست. گاهی شناخت وجود دارد، اما کماکان از دسترسی به خود آزادی بازمی‌مانیم. این، دیالکتیک حیات اجتماعی است. هرگاه آگاهی وجود داشته باشد و ما نتوانیم از آزادی بهره‌مند شویم، باید بدانیم که دستی در پشت پرده قرار دارد و آن دست سلطه است. پس قضیه اصلی این است که «همیشه آگاهی هم کارساز نیست. اگر آگاهی وجود داشته باشد، ولی قاعده‌های آن بعنوان شروط حفظ حقیقت رعایت نشود، حقیقت تضمین نمی‌گردد. برای درک بهتر این مقوله، چهار نوع آگاهی که بر مقوله حقیقت احاطه نسبی دارند را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۱- جهالت و ناآگاهی: جهالت به این معنی است که بر مفاهیم حقیقت پدیده‌ها اشرف و علم وجود ندارد. جهالت، مرتبه محرومیت از علم به معناهای پدیده‌های کیهانی، حیاتی و اجتماعی است. جنبه و میزان تخریب‌گری این مقوله بیشتر از پنداردانستن نیست. چه‌بسا شک و تردید و پرسشگری برای ادراک هستی‌ها در این مرحله بسیار قوی است و اراده به دانستن با همان پرسش‌ها آغاز می‌شود. قدرت تباهی جهالت بیشتر از آگاهی‌های منفی نیست. هر چند جهالت همیشه نزد جوامع و گروه‌های انسانی تقبیح شده، اما باید گفت که جاهل مطلقاً همان نیست که به ایجاد سلطه اهتمام می‌ورزد. در واقع جاهل بیشتر مورد سلطه قرار می‌گیرد، ولی دچار پنداردانستن نیست. در این وضعیت شناخت، انسان به شیوه‌ای منفعل می‌باشد. اراده به دانستن بنا به قواعد دیالکتیک، در ذات جهالت وجود دارد. همین ناآگاهی از بسیاری آگاهی‌ها که منجر به سلطه است، مفیدتر می‌باشد. در این مرتبه فرد ادعایی برای برقراری حاکمیت بر دیگری ندارد.

۲- پندار دانستن: تفاوت پندار دانستن که عواقب آن بارها مخرب‌تر از جهالت است با جهالت در این است که فاعل ادعای دانستن دارد، در حالی که علم و اشراف او بر پدیده‌ها و هستی صرفاً مثنی پندار موهوم است. فاعلی که نمی‌داند، ولی توهم دانستن او را برداشته، دچار دگماتیسم است و سلطه برقرار می‌کند. چه بسا قشر بسیار زیادی از سلطه‌گران را این دسته تشکیل می‌دهند. پندار دانستن همان جهالتی است که ادعای دانستن دارد. قسم بزرگ تمدن از خشت‌های خیس خورده این نوع بنیان نهاده شده است. این نوع از آگاهی به علت پنداری بودن، افسانه‌ای بیش نیست، زیرا با واقع حیات اجتماعی مطابقت ندارد و با واقع حقیقت کیهانی هم کاملاً فاصله دارد. دگماتیسم دینی، از این دست می‌باشد. فاعلی که به پندار دانستن دچار شده، توان بازنمایی پدیده‌ها به هیچ شیوه دیگری ندارد. ایده‌آلیسم و ماتریالیسم، روش‌های کافی برای بیان حقیقت نیستند. چرا؟ زیرا رابطه ذهن و عین را از میان برداشته و به دو مقوله نه همگرا، بلکه ضدهم مبدل ساخته‌اند. جوهره این برخورد ذهنیتی در قالب‌های ایزکتیویستی و سوپرتکتیویستی در مدرنیته سرمایه‌داری رسوخ کرد و ماندگار شد. ایزکتیویست‌ها عین و عینیت‌ها را بازتاب‌دهنده واقعیت نفس هر پدیده‌ای دانستند که پوزیتیویسم امروز، بسیار بر این نمط اصرار می‌ورزد؛ سوپرتکتیویست‌ها هم برعکس، ذهن را بازتاب‌دهنده تلقی کردند. کشف پدیده‌ها چنانچه ممکن باشد، در سایه رابطه کشف‌کنندگی همگرای عین و ذهن حاصل می‌شود، اما فاعلی که دچار پندار دانستن است، این رابطه را گسسته است. یک پندار چگونه شکل می‌گیرد؟ پندار در واقع تخریب روند درک و حس چیزهاست. بعنوان مثال ما با دست شیء را لمس می‌کنیم. دست بعنوان اندام حسی عصب دارد که این عصب تحریک و محرک عصبی به ذهن و نقاط خاص مغز انتقال می‌یابد. حس‌کننده در مرحله بعدی آنچه را حس کرده در قالب گفتار و یا نوشتار درمی‌آورد، لذا تصویری ذهنی از شیء در مغز ما شکل می‌گیرد. در گفتار و ذهنیت که همان اندیشیدن است، در مورد شیء مورد نظر مفهوم‌سازی می‌کنیم. اگر در این روند به تأویل‌های پرتعدد و بی‌ارتباط دست بزنیم، مفاهیم دچار تحریف و آشفتگی می‌شود. این است که مفاهیم عام

و کلی را مطابق تصورات ذهنی و قضاوت‌های نادرست به بیراهه می‌بریم. تصور نادرست از شیء موجب از میان رفتن رابطه ادراک صحیح از آن می‌شود و نتیجتاً رابطه عالم و معلوم و ذهن - عین را از یکدیگر گسست می‌دهیم. پست‌مدرنها معتقدند که این گسست لاجرم و جبری است و انسان قادر به درک واقع نیست. اما حقیقت این است که این شیوه که ایجاد پندار در ذهن نسبت به شیء آن را موجب شده، شاید در حوزه حقیقت کیهانی مصداق داشته باشد، ولی قطعاً آن هم نسبی می‌باشد. از سوی دیگر، در حوزه حقیقت اجتماعی رابطه عین و ذهن و عالم و معلوم اگر چه نسبی است، ولی با واقع‌های حیات اجتماعی مطابقت دارد و از هم گسسته نیست، زیرا نمی‌توان بصورت مطلق از قوانین فیزیک حوزه حقیقت کیهانی برای توضیح حقیقت حیات اجتماعی استفاده کرد. اگر به شیوه افلاطونی و قاعده مثل شیء لمس شده را درک کنیم، باید بنا به قانون مثل عین یا شیء را نیست بیانگاریم و اصالت را تنها از آن ذهن بدانیم. اگر مطابق نظر نیچه‌ای و پست‌مدرنی قضیه را قضاوت کنیم، باید رابطه عین و ذهن را مطابق درک ناشدنی واقع، گسسته تلقی کنیم. روش نفی هر یک از عین و ذهن و یا گسست تلقی کردن آنها، نوعی پندار دانستن در فاعل ایجاد می‌کند و بیان حقیقت را منفی می‌گرداند. در این دو شیوه، به دلیل قطع رابطه میان مفاهیم و ادراک (چون واقع دست‌نیافتنی عنوان شده) ناچاراً هویت پدیده‌ها و هستی‌ها انکار می‌شود. طرفداران نیچه و خود او کل حقیقت را پندار موهوم می‌دانند و می‌گویند: معرفت و حقیقت، چیزی جز سلسله‌ای از توهمات موهوم نیستند. آنها به انواع آگاهی‌ها و جهالت‌ها کاری ندارند.

آن دسته، گروه و جماعت انسانی که دچار پندار دانستن هستند، سعی می‌کنند جهان را با توسل به چشم‌اندازها (پرسپکتیوها)، قالب‌ها و الگوهای ذهنی خود بسازند. این دیدگاه در مورد معرفت و حقیقت از آن نیچه است و چشم‌اندازگرایی نام دارد و به کل انواع شناخت تعمیم داده شده است. دچارشدگان به پندار دانستن با القای مفاهیم ثابت و لایتغیر خود بر پدیده‌های متغیر و دیالکتیک جهان، آن را دگما ساخته و ثابت تصور می‌کنند. انسان همیشه در جریان شناخت، بویژه در مرحله جهالت فعال است، ولی در

مرحله نوع «پندار دانستن» منفع‌ل نسبی می‌باشد. این است که نیچه حقیقت‌جویی را کاملاً مایه تباهی می‌داند.

۳- آگاهی مثبت: این نوع از آگاهی در حوزه حیات اجتماعی قرار دارد و فاعل آن گذشته از برعهده‌داشتن مسئولیت بیان حقیقت، رسالت تحقق عملی آن را نیز دارد. همچنین برای ما اثبات می‌کند که یک جامعه بدون شناخت و آگاهی توان بیان موجودیت خود و حقیقت را ندارد تا سیستم‌ها و نظم‌های باب میل خود را پایه‌گذاری و حیات را هدفمند سازد. در این راه هم تنها هدف ارزشمند که فراتر از اهداف دینی، مذهبی، گروه‌ها و جنبش‌های خاص می‌باشد، آزادی است. بعنوان مثال، اهداف ارتجاعی یک دین که هنوز نامکشوف است و معیارهای آن مبهم می‌باشد، نمی‌تواند جزو اهداف آگاهی در راه حقیقت محسوب گردد، ولی وجود دموکراتیک آن تا روشن شدن کل مقوله آن در جوامع، عادی است. مقوله آگاهی مثبت به این معناست که فاعل به آگاهی در مورد پدیده‌ها و موجودیت‌ها رسیده و نوع عمل او هم مطابق معیارهای همان آگاهی انجام می‌گیرد. به زبان ساده، فاعل می‌داند و کار نیک انجام می‌دهد. انقلابیون راه آزادی از همین دسته می‌باشند. بنا به آگاهی مثبت، شاید جوامع انسانی از ماهیت رازآلود حقیقت کیهانی مطلع نیستند، ولی نسبت به ماهیت یک حیات دموکراتیک اجتماعی قطعاً علم دارند. این جوامع و گروه‌های انسانی درست در قطب مخالف سلطه قرار دارند. آگاهی و عمل آنها اتحاد یافته و هیچگونه دورویی و ریویونیسمی که خوره انقلاب‌هاست، در کارشان دیده نمی‌شود. انقلابیون و فرزندگان زیادی در طول تاریخ آمده و خلود واقعی این منش را ممکن ساختند. فاعل آگاه همیشه چنان منشی دارد که جهت مخالف دانسته‌های بدیعی اجتماع را در پیش نمی‌گیرد. کنش‌ها و منش‌های فاعل در عرصه‌های سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی به سطح خیانت به آگاهی‌ها سقوط نمی‌کند.

۴- آگاهی منفی: این نوع از آگاهی چنان است که فاعل آن هرچند می‌داند که چه چیز صحیح است، ولی خلاف آن را در عمل انجام می‌دهد و به لحاظ سیاسی تظاهر به معصومیت می‌کند. در واقع بسیاری از پارادایم‌ها و انقلابات در طول تاریخ، بویژه تاریخ

سوسیالیسم از سوی رهبران ریویونیست که وانمود می‌کنند پاک و منزه هستند، ولی تنها هدفشان در پشت پرده، سلطه و حاکمیت و رسیدن به منافع شخصی است، به انحراف کشانده شدند. هم‌اکنون در کردستان انقلاب آزادیخواهی از سوی احزاب کلاسیک و سرکردگان آنها غصب شده است. این غصب از غصب آگاهی شروع و تا عمل در حوزه حقیقت‌نمایی به اوج فلاکت‌بار می‌رسد. تئوری آگاهی منفی خاص حیات اجتماعی و محدود به آن است، زیرا هیچ فاعل منفی گرا و سلطه‌گری توان دستکاری در حقیقت کیهانی ندارد. این فاعل تنها زورش به جماعات انسانی و سیستم‌های مدیریتی آن می‌رسد و تا تصاحب، انحصار، استعمار، برده‌سازی و کشتار پیش می‌رود. این تئوری اثبات می‌کند که همیشه آگاهی نجات‌دهنده جوامع انسانی نیست. قسمتی از فاعلان غاصب هم از ماهیت پدیده‌های حیات اجتماعی شناخت و آگاهی لازم برای انجام اعمال و حتی رهبریت سالم آن را دارند، اما تنها هدف آنها سلطه و منفعت است. اینجاست که جهالت و آگاهی دوگانه‌ای بحران‌زده در اجتماعات می‌شوند. دولت، پدیده‌ای منفی است که بر این دوگانه حاکمیت کامل یافته و حتی توان ایجاد جهالت‌ها و آگاهی‌های کاذب را یافته است، به اندازه‌ای که دولت‌ها و سلطه‌ها در تمامی عرصه‌های حیات نفوذ یافتند، پست‌مدرنیسم هم بر ضد آنها گسترش یافت و تئوری‌پردازی کرد. این جریان فکری به صورت رادیکال بر مقولات شناخت و حقیقت‌تاخت و آن را نفی کرد، ولی باز هم سلطه‌گران و فاعلان منفی آگاهی بر مسند قدرت ماندند، زیرا کل آگاهی‌های پست‌مدرنیسم را هم همانند مدرنیسم غصب و جعل کردند. حتی در پوستین‌بانیان و مدافعان آن قرار گرفته و وانمود کردند که منجی اصلی خود آنها می‌باشند. آگاهی، بی‌چون و چرا برای پی بردن به حقیقت کیهانی شرط است. برای شناخت حیات اجتماعی هم الزامی، اما همیشه نجات‌دهنده نیست. برخی خیال می‌کنند که اگر انسان به شناخت وصول یابد، دیگر سلطه‌ای صورت نمی‌گیرد. آنها از اینکه آگاهی به بستر و روزنه‌ای برای عمل سلطه‌گران مبدل شده و مستعد آن باشد، بی‌اطلاعند. این است که اتحاد آگاهی — عمل، ارزش بی‌حد و مرز برای ساختن جوامع انسانی دارد. اوجالان می‌گوید اگر

هر کس به اندازه دانسته‌های خود عمل داشته باشد، آزادی حاصل می‌شود. این را به این خاطر بیان کرده چون می‌داند، افراد جوامع امروزی به اندازه دانسته‌های ولو قلیل‌شان هم مبارزه نمی‌کنند، در حالی که سیاسیون و سلطه‌گران حتی یک ثانیه از پای ننشسته و حاکمیت همه‌چیز را در ید قدرت خود قبضه می‌کنند. این است که حقیقت اجتماعی در بسیاری جهات با حقیقت کیهانی تفاوت‌هایی دارد، زیرا حقیقت درست در نقطه مقابل سلطه قرار می‌گیرد. در هیچ حیات کیهانی، حیوانی و نباتی چنین نقطه تقابلی وجود ندارد.

در اجتماعات معاصر سلطه در لباس حقیقت انجام می‌گیرد. سازمان‌ها، دولت‌ها و فدراسیون‌های منطقه‌ای و جهانی با توسل به مقوله آگاهی، سلطه‌جویی می‌کنند. وانمود می‌کنند که منجی عالم بشریت و آورندگان آگاهی برای وصال به حقیقت خود آنها هستند. در تاریخ، مظلومان را بربر، در معاصر هم آزادیخواهان را تروریست و انقلابیون را مرتجع عنوان می‌کنند. تمامی دولت‌ها و احزاب سیاسی حاکم در جهان در عرصه سیاست، معصوم‌نمایی؛ در عرصه جنگ، مظلوم‌نمایی و در حوزه ایدئولوژی، حقیقت‌نمایی می‌کنند. ماهیت اصلی آنها، ضدحقیقت است و بسیاری ساده‌لوحانه حقیقت را قربانی ناآگاهی سیاسی خود می‌کنند. تمامی سیستم‌های حاکمیت دولت — ملت‌ها، قوای سه‌گانه آن، حقوق، قانون اساسی و ارتش‌های آنها چهره ضدحقیقت در نقاب حقیقت می‌باشند و خود را بعنوان نوعی حقیقت ارایه می‌کنند.

فصل هشتم

روانکاوی و واقعیت

شماری از موجودات، بدون مغز به حیات خود ادامه می‌دهند. انسان از جمله موجوداتی است که دارای مغز می‌باشد و مغز او دارای سلولهای عصبی. این سلولها شبیه سلولهای مغزی دیگر موجودات است. توانایی مغز انسان به نوع ارتباط بین این سلولهای سیناپسی برمی‌گردد. انسان قدرت تفکر و عملکرد زیبا دارد. بسیاری دانشمندان امروز بصورت دو دسته، مغز انسان و کارکرد آن در ارتباط با بدن را بصورت قوانین توضیح می‌دهند که اختلافاتی با هم دارند. پزشکان و زیست‌شناسان به یک صورت و روان‌پزشکان به صورت دیگر ارتباط بدن با مغز را بیان می‌کنند. برخی می‌گویند بخش‌هایی چون قلب، دستگاه گوارش و فشار خون از طریق مغز سر کنترل نمی‌شوند، بلکه خود بصورت خود کار دارای سلولهای عصبی هستند که مغز دوم انسان نام دارد. این مغز را مستقل از مغز سر می‌دانند که کارکرد آن شبیه سیستم عصبی صدف و یا عروس دریایی است که مغز ندارند. گفته می‌شود که دستگاه گوارش دارای سیستمی است که می‌تواند پروتئین‌هایی ترشح کند که به مراتب پیشرفته‌تر از کار مغز است. مثلا ۹۰ درصد ماده «سروتونی» در دستگاه گوارش ترشح می‌شود که موجب خوشحالی و آرامش انسان

می‌گردد. همچنین ۵۰ درصد ماده دوپامین^۱ که در بدن انسان‌های دوشخصیتی و افسرده ساخته و پرداخته می‌شود، توسط مغز پایین بدن تولید می‌گردد. به مرور زمان میان مغز دوم و مغز سر بر اثر تکامل، ارتباط برقرار می‌شود. مغز انسان پیشرفت‌ها و پسررفت‌هایی داشته است. انسان فقط از منظر قدرت یادگیری است که با دیگر موجودات تفاوت دارد. نمی‌توان طبیعت را بی‌جان و ناتوان تصور و تعریف کرد. از نباتات گرفته تا حیوانات، همه به میزانی دارای قدرت یادگیری هستند و تکامل یافته‌اند. در این میان، ساختار و کارکرد مغز انسان طی فرگشت و تکامل توانایی‌های زیادی یافته است. مغز انسان نئاندرتال ۱۵۰۰ گرم بوده، اما مغز انسان مدرن که هموساپینس است ۱۴۰۰ گرم می‌باشد. این درحالی است که مغز انسان‌های ابتدایی یعنی جد نئاندرتال و هموساپینس که هموارکتوس و هموایلینس است اول حدود ۴۰۰ گرم و بعد به ۱۰۰۰ گرم تغییر می‌یابد. فرگشت بسیاری چیزها را که برای بقای انسان لازم باشد، حفظ و بسیاری چیزها را که برای بقا مضر باشد، حذف می‌نماید. پس به قابل و یا بدون استفاده‌بودن چیزها کار ندارد. در طبیعت هیچ چیزی دارای بازدهی ۱۰۰ درصد نیست. مغز انسان دارای ۱۰۰ میلیارد سلول عصبی و ۱۰۰۰ میلیارد سلول «گلیال»^۲ است. گلیالها وظیفه محافظت از سلول‌های عصبی، یافتن مواد غذایی و دفاع را برعهده دارند.

هوش ما پیشرفت کرده، اما در قرن بیست‌ویکم دیگر اثبات شده که هیچ ارتباطی میان هوش و حیات زنده وجود ندارد. به عبارت دیگر، هستند موجودات جاندار که می‌توانند ضرورتاً هوشمند نباشند و هستند بی‌جان هم می‌تواند دارای هوش باشد. این یک انقلاب پارادایمیک در تاریخ علم است. هوش و غریزه دو چیز جداگانه هستند. تمامی رفتارهای حیوانات به اشتباه تنها به غریزه نسبت داده می‌شود. اما سوال اینجاست

^۱هورمن مغزی است که به ما انرژی و توانایی بیشتری می‌بخشد. کمبود آن باعث خستگی در افراد می‌شود. مردها اغلب دو پامین و زن‌ها هم اغلب سروتونین کم می‌آورند. که حس خوشبینی و رضایت‌مندی را افزایش می‌دهد.

^۲یاخته‌های پشتیبان دستگاه عصبی

که پس خلاقیت‌ها چه می‌شود؟! رفتارهای غیرارادی چون تنظیمات و کارکردهای بدن از قبیل دستگاه گوارش، گردش خون، ضربان قلب و غیره می‌تواند به غریزه که تنها بخشی از مغز حیوان و انسان است، ربط داشته باشد، اما خلاقیت‌ها به هوش نسبت پیدا می‌کند. بنابراین، این تئوری که حیوانات فقط با توسل به غریزه حیات بسر می‌برند، دیگر مردود است. گردون تنها انسان‌محور نیست. در غریزه، قوه متخیله دخالت ندارد و بطور اتوماتیک کار می‌کند. غریزه تکرار رفتارهاست، اما خلاقیت و نوآفرینی مستمرا متحول، ویژگی هوش است. خلاقیت را نمی‌توان با توسل به قانون اتوماتیک توضیح داد. زیرا تکراری در آن دیده نمی‌شود، مدام تحول در آن وجود دارد. علم هم‌اکنون ابهامات زیادی دارد. تا به حال بسیاری چیزها را رد می‌کرد، اما دیگر هرچند شناختی قطعی از آن ندارد، ولی نمی‌تواند آن را انکار کند. مانند فقدان هوش در موجودات غیرانسان. عبارتی علم قادر به توضیح آن نشده است. در اکثر موارد منطق علم و چارچوب‌های آن توانایی توضیح جهان را ندارد و باید متغیر گردد. رفتار و ویژگی تمامی موجودات و هستنده‌ها را صرفاً از طریق غرایز و هوش نمی‌توان توضیح داد. برخی موجودات مغز ندارند، ولی حیات دارند، پس به طریقی دیگر زنده‌اند. بحث بر سر نیروی رد و بدل کردن سیگنالها با استفاده از مکانیسم‌های گیرنده و فرستنده در مثلا پرندگان، مسایلی شگفت را به ذهن مان‌خطور می‌دهد. علم تاکنون با متد اعتقادی که صورتی از میتولوژیسم است، در مورد واقعیت‌ها قضاوت کرده است، درحالی که از جوهر واقعیت‌ها مطلع نیست. این است که علم در شرف تغییر است و نوع‌گرایان ظهور کرده‌اند که از چارچوب‌های خشک و خشن علم پوزیتیویسم خود را رها می‌سازند. چیزی که صرفاً بوی اعتقاد بدهد، علم نیست. زیرا درست یا نادرست آن مشخص نمی‌باشد. متدهای اعتقادی، دین‌گرایانه است. برخی اعتقاد دارند، برخی نه. لذا نگرش ما به هوش و ظرفیت‌های آن در قبال ماده باید تغییر کند تا توان توصیف و توضیح خودآگاه و ناخودآگاه انسان را داشته باشیم. این فقط هوش، خرد، غریزه و خودآگاه انسان نیست که راهبری او را برعهده دارند، شاید نیرویی ورای اینها بصورت قویتر و سریعتر هم وجود داشته باشد که البته بررسی ناخودآگاه

می‌تواند ما را به این محفل نزدیک کند. باید این مسئله روشن شود که ذهن انسان چه رابطه‌ای با جهان خارج دارد که فعل و انفعالاتی در حیطه‌ای گسترده‌تر و شبیه ارتباط میان سلولها و نورون‌های مغزی است، اما در عالم ماکرو. انسان از طریق سیگنالها و رد و بدل کردن انرژی‌ها و الکترومغناطیس‌ها، هوشی طبیعی در خارج از وجود خود دارد؛ یعنی ارتباط با جهان خارج. حواس پنج‌گانه این ارتباط را سهل کرده است. گمان آن می‌رود که روانشناسی و روانکاوای با پرداختن صرف به حیطه درونی انسان، خلاقیت‌های شگفت‌انگیز ذهن را محدود و درگیر مشغله‌های روانی در درون میان خودآگاه و ناخودآگاه سازند و با تعاریف خود آن را خشک و غیرمنعطف گردانند. حق داریم در این زمینه نگران باشیم.

مغز «وسیله» ادراک و احساس است، نه «عامل آن». نورویولوژیست‌ها^۱، نوعلم‌گرایان و فیزیسیست‌ها تصور می‌کنند که با شرح دادن مکانیسم و عملکرد ارگانیسم‌های مغز از جمله کارکرد سیناپس‌ها، دندریت‌ها، نورون‌ها، هورمون‌ها و کورتکس‌ها می‌توانند احساس، ادراک و فعالیت‌های ذهن را توضیح بدهند، ولی سخت در اشتباهند. زیرا این سوال پیش می‌آید که چرا ذهن قادر به اخذ امواج از فنومن‌هایی است که هنوز اتفاق نیافتاده است.

^۱ یکی از چهار نیروی طبیعت. شاخه‌ای از علم فیزیک است که به مطالعه پدیده‌های الکتریکی و مغناطیسی و ارتباط این دو با هم می‌پردازد.

^۲ نورویولوژی، تحقیقات چند رشته‌ای در زمینه بیولوژی سیستم عصبی مرکزی در سطوح مختلف سلولی، مولکولی و عملکردی می‌باشد. علم نورویولوژی با رازداری و سلطه‌های مافیائی شدید مواجه است. علت این امر را در این نکته باید جستجو کرد که ادامه این پژوهشها ممکن است امکان کنترل ذهن انسان را فراهم آورد که منبع قدرت بیکرانی برای صاحبان سلطه محسوب میشود. از اینرو اطلاع از آخرین دست آوردهای پژوهشی در این زمینه حتی برای بسیاری از متخصصین رشته نیز غیر ممکن است.

توان مغز

یک سوپر کامپیوتر در هر ثانیه ۴ میلیون و یک ابر رایانه ۴ تریلیون محاسبه می‌کند که این رقم در مقایسه با توان محاسبه مغز انسان ناچیز است. اگر یک سوپر کامپیوتر صدسال با هر ثانیه چهار میلیون محاسبه بدون وقفه کار کند، تنها به اندازه یک ثانیه کار مغز خواهد بود. همچنین اگر رگهای خونی مغز یک انسان را بریده و در طول هم قرار دهیم، چهار بار به دور زمین خواهد چرخید. صددرصد مغز انسان بصورت مستمر کار می‌کند، ولی انسان تنها توانسته تقریباً از ۱۲ درصد «توانایی» مغز استفاده کند. گنجایش مغز انسان بسیار خارق‌العاده است. اگر انسانی بتواند از صددرصد توانایی مغز خود استفاده کند، می‌تواند دو میلیون کتاب را که هر کدام ۵۰۰ صفحه باشد، حفظ کند. می‌تواند چیزی حدود دو برابر محتوای مجموعه کتابهای بزرگترین کتابخانه جهان را به حافظه بسپارد. با برش مغز بصورت عمومی، نیمکره چپ و راست از هم جدا می‌شوند. با برش بصورت افقی، بخش بالایی و پایینی از هم متمایز می‌گردند که کارکردهای خاصی دارند. نیمکره چپ مغز کارهای استدلالی و منطقی را انجام می‌دهد. فرمان سخن گفتن، محاسبات ریاضی، مقایسه چیزها با هم و تحلیل‌ات همه از وظایف نیمکره چپ است. نیمه راست کارهای سمبلیک و تخیلی را انجام می‌دهد. خواب دیدن، رویا، هنرها، شعر و موسیقی در نیمه راست می‌گنجند. حافظه هم مربوط به هر دو نیمکره است.

فرمان کارهای ارادی ما از سوی قسمت بالای مغز و فرمان کارهای غیرارادی از سوی قسمت پایینی آن صادر می‌شود. کارهای ارادی همانهایی هستند که در هنگام بیداری انجام می‌دهیم و کارهای غیرارادی در هنگام خواب، رویا و یا بر اثر تکرار و عادت به حافظه قسمت پایینی سپرده می‌شود. برخی کارها چون نفس کشیدن و ضربان قلب، گردش خون و رسیدن اکسیژن به مغز هم ارادی و هم غیرارادی است. یعنی فرمان آن بصورت خودکار از سوی سلولهای عصبی بین دو قسمت بالایی و پایینی مغز انسان صادر می‌گردد. آنچه خود انسان به آن فکر کند، ارادی است. روزانه در مغز انسان قریب

پنجاه هزار فکر خطور می‌کند که بیش از ۹۰ درصد آن فکرهای غیرارادی می‌باشد. ضمیر ناخودآگاه در انسان بسیار عالی، دقیق و منظم کار می‌کند و جالب این است که می‌توان آن را مدیریت کرد. یک انسان ۷۰ ساله قلبش در مجموع دو و نیم میلیارد بار ضربان دارد که کنترل آن برعهده ضمیر ناخودآگاه یا قسمت پایینی مغز است. در سابق گفته می‌شد که بخش‌هایی از بدن چون قلب، دستگاه گوارش و یا گردش خون خودکار است و به مغز کاملاً ارتباطی ندارند، این دیدگاه دیگر از سوی علم مردود شده و همه غیر از سلولهای عصبی خود با قسمت پایینی مغز هم ارتباط دارند.

تفاوت‌های خودآگاه و ناخودآگاه: ضمیر خودآگاه زمانی کار می‌کند که ما بیداریم. ولی وقتی که خواب می‌رویم یا بیهوش می‌شویم، فعالیت قسمت بالایی مغز که ارادی است، متوقف می‌شود. ضمیر ناخودآگاه ما هم بصورت خارق‌العاده چه خواب و یا چه بیدار باشیم، بدون استراحت تا وقتی که زنده‌ایم کار می‌کند. پت‌اسکن دستگاهی قدرتمند است که این قابلیت را دارد اگر هر محدوده از مغز که قطر آن یکصد هزارم یک تار مو بوده و فعال باشد، در صفحه نمایش آن بصورت یک نقطه نشان داده می‌شود. نشان می‌دهد که در یک بخش مغز محدوده‌ای عصبی فعال شده است. وقتی در یک محدوده قسمت بالایی مغز یک نقطه بخاطر محاسبات ریاضی فعال شود، بصورت همزمان پنج نقطه در قسمت پایینی و غیرارادی که مربوط به ضمیر ناخودآگاه است، فعالیت می‌کند. در همان حال اگر شخص به خواب برود، نقطه قسمت بالایی و ارادی بلافاصله خاموش می‌شود. این نوع فعالیت، تفاوت خودآگاه با ناخودآگاه را نشان می‌دهد و ناخودآگاه هیچگاه متوقف نمی‌گردد.

تفاوت دوم این است که ضمیر خودآگاه فقط داده‌های منطقی را قبول می‌کند، اما ناخودآگاه هر آنچه را پردازش کنی چه منطقی، چه غیرمنطقی چه درست و چه نادرست، چه مثبت و چه منفی، می‌پذیرد. ضمیر ناخودآگاه کل داده‌ها، تصاویر، شنیده‌ها، حس شده‌ها و بوشده‌ها را در حافظه خود می‌سپارد و تا آخر عمر پاک نمی‌شود. خود ناخودآگاه اشتباهات و غلطها را هم یادآوری می‌کند. زبان، پدیده‌ای فطری است و ما

زبان‌ها بصورت تلفظ‌های متفاوت را تنها توسط قسمت بالایی مغز یاد گرفته و به ضمیر ناخودآگاه می‌سپاریم. ضمیر ناخودآگاه بصورت خارق‌العاده‌ای کلمات مثبت، منفی و خنثی را می‌شناسد. همچنین تمامی داده‌ها و لفظ‌ها را بصورت موجها و دامنه‌های جداگانه بررسی می‌کند. خودآگاه کلمات و جملات را بصورت ارادی پردازش می‌کند، ولی ناخودآگاه فقط به مثبت و منفی بودن کلمات آن واکنش نشان می‌دهد. احساسات را تحت تأثیر قرار می‌دهد و بر انرژیها و وضعیت روزانه ما احاطه می‌یابد.

قانون اول مغز این است: «هر عملی که بصورت تکرار و عادت در آید، کنترل آن از ضمیر خودآگاه به ناخودآگاه منتقل می‌شود». عادات و تکرارهایی که احساسات انسان را تحت تأثیر قرار داده، نتایج آنها بصورت خواستنی در عالم بیداری و خواب در زمان مقرر بصورت خودکار یادآوری می‌گردد. همانند برخاستن از خواب در ساعت معین و یا رانندگی کردن. کنش حساسیت‌ها بدست ناخودآگاه است و می‌تواند یادگیری ناشی از تکرار و عادات، همانند حفظ دروس امتحانی را مختل کند. یادگیری، تکرار مکرر عمل و رمز نفوذ به ناخودآگاه است. قانون دیگر مغز این است: «هر پیامی که مدام تکرار شود، در ضمیر ناخودآگاه می‌نشیند». حال پیام یا ذهنی است یا زبانی. کل انرژیها و تلقین‌ها وقتی از خودآگاه به ناخودآگاه راه یافتند، می‌توانند اثرات عملی داشته باشند. یادگیری‌ها، معرفت و باور به فعل و نتیجه با کمک ناخودآگاه می‌توانند در رفتار انسان شگفتی آفرین شوند. قانون سوم مغز این است که «هرگاه ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه در انجام امری با هم مخالف باشند، معمولاً ناخودآگاه پیروز می‌شود». همیشه اینگونه نیست، بلکه معمولاً قانون چهارم: «هرگاه خودآگاه و ناخودآگاه در مورد امری با هم موافق باشند، توان آنها ضرب می‌شود».

علوم و ذهن

از جمله معضلات عدیده علم معاصر این است که شاخه‌های آن از هم گسسته و بیگانه هستند. تجزیه علوم موجب شده که انسجام آگاهی‌های انسانی در ذهنیت به

صورت بالفعل درنیاید. از دیگر معایب علوم، ناهمخوانی آنها با جامعه‌شناسی است، لذا بیشتر به جستجوی هویت انسانی در درون فرد پرداخته‌اند نه جامعه و این وضعیت بیشتر نوعی جزء‌گرایی است. مشکل است یک جزء توصیف‌کننده هستومندی کل باشد، حتی اگر از بسیاری ویژگی‌های آن برخوردار گردد. علم روانکاوی هم از این مقوله مستثنی نیست. این علم چون به دنبال کشف نفس (خود) در ناخودآگاه و جهان‌های آن یعنی «تصویری، نمادین و واقع» است، بیش از حد از میدان اجتماع خارج و وارد کنه روان می‌گردد. لذا در پستوهای سردرگم‌کننده روان یک فرد گیرمی‌افتد. به شکافتن هستی فردی می‌پردازد و نسبت به موجودیت و تشکل اجتماعی که تجمعی از روان‌های زنده و پویا است، بی‌توجه می‌گردد. مسئله دوم این است که روانکاوی، «میل» در وجود انسان یا فرد را پایه‌ای‌ترین محور تمام آن علم قرار می‌دهد که به لحاظ غرق‌شدن یکسویه‌نگرانه و مجرد در آن، شک‌ها نسبت به سالم‌بودن این رویکرد را برمی‌انگیزد. همچنین ساختارگرایی هندسی و ریاضی‌وار در معادلات سه نظم^۱ «تصویری، نمادین و واقع» می‌تواند محور تحقیقات جدید قرار گیرد، زیرا بررسی یک مقوله و مفهوم به لحاظ ساختاری — کارکردی بسیار ضروری است، اما گرفتار ساختن مفاهیم و آگاهی‌های یک شاخه علمی چون روانکاوی در ساختارگرایی، باید نگران‌کننده باشد و ذهن‌مان را شکاک کند. ساختارگرایی موجب می‌شود که به مفاهیم بصورت یک سری معناها، کلمات، توهمات و عملکردهای روانی دارای هستی‌های هندسی بیان‌دیشیم. برپایه طرز فکر ساختارگرایی، تعدادی ساختار باطنی و ناملموس، چارچوب اصلی در پشت پدیده‌های ظاهری مفاهیم ذهن انسان و اجتماع را تشکیل می‌دهند. روش ساختارگرایی

^۱ سه نظم لکانی: در نظر لکان، رابطه امر خیالی، امر نمادین و امر واقع در زندگی انسان بر اساس اصل گره برومه است. که عدم پیوستگی هر کدام، موجب نابودی دیگری می‌شود. نکته حائز اهمیت این است که هیچ کدام از این سه حلقه در دیگری زندانی نیست بلکه انسجام آن‌ها وابسته به انسجام دیگر حلقه‌هاست. ساختمان نفسانی هر فرد موقوف به نوع پیوندی است که بنابر سرگذشت او میان این سه عنصر ایجاد می‌شود. در واقع رابطه‌ای دیالکتیکی میان این سه نظم برقرار است.

در نیمه دوم سده بیستم از سوی تحلیلگران زبان، فرهنگ، فلسفه ریاضی و جامعه به گونه‌ای گسترده بکار برده می‌شد. از قضا ژاک لکان، روانکاو مشهور فرانسوی از این اندیشه‌ها که متعلق به فردینان دوسوسور بود، سود جست. دوسوسور آغازگر مکتب ساختارگرایی بود.

هدف اساسی روانکاری باید سفر به ژرفای ذهن انسان و جامعه باشد. اما روانکاوی تاکنون صرفاً به انسان و روان او در حیطه فرد اهمیت داده نه بعنوان تشکل اجتماعی. لذا روانکاوی بعنوان یک شاخه علم به تنهایی قادر به کسب شناخت صحیح نخواهد بود. از قضا لکان سعی کرده با مطالعه آثار فروید، منابع فلسفی و دیگر علوم، روانکاوی را با آنها درآمیزد، ولی رویکرد وی ساختارگرایانه است. روان را بصورت ساختاری می‌بیند و از زبانشناسی ساختارگرایی دو سوسور و قوم‌شناسی ساختاری کلود لوی — استروس تأثیر پذیرفت. تبیین ساختار پدیده و معنا مفید به واقع است، اما اگر با جنبه‌های کارکردی پیوند داده نشود و همیشه همانند نظم «واقع» این حکم صادر شود که تنها نشناخت در پایان همه جستجوها و فعالیت‌ها حاصل می‌شود، دیگر نمی‌تواند یاری‌رسان باشد و قطعاً وارد حوزه سوژکتیویسم صرف گردانده می‌شود. شناخت ساختار و کارکرد باید توأمان انجام گیرد. اگر گفته شود که بنا به قواعد ساختارگرایی تعدادی ساختار درونی و غیردست‌نیافتنی در پشت پدیده‌های ظاهری مقولات در حیطه امر واقع وجود دارد، آنگاه به غامض کردن پدیده‌ها کمک می‌کنیم، ولی باید متوجه باشیم که رابطه خودآگاه و ناخودآگاه مشابه دوگانه خواب — بیداری است. برخی عمل‌ها، معناها و صور در خواب بر شخص ظاهر می‌شوند که در عالم بیداری غیرممکن بوده و تنها مشتقی توهم فرض می‌شوند. نمی‌توان از سویی ادعا کرد که امر واقع بنا به روانکاوی ساختارگرایی دست‌نیافتنی است و از دیگر سو هم بگوییم ساختارگرایی موجب می‌شود که انسان تجارب خود را سامان دهد و معنا ببخشد.

روانشناسی اجتماعی با استفاده از روانشناسی ساختاری که حوزه ذهن مجرد را عرصه کار خود می‌داند، نمی‌تواند حاصل شود. روانشناسی ساختاری — بالینی به چشم

یک موجود زنده در قالب یک ابر حیوان به انسان نگاه می‌کند. عبارت دیگر، حتی اگر روانکاوان ادعا کنند که انسان را مورد شناخت قرار می‌دهند، اما به خاطر فرارفتن‌شان از حوزه فرد، نمی‌توان ادعایشان را پذیرفت. انسان یک موجود متفکر اجتماعی است که برای شناخت آن، باید مرزهای جامعه‌شناسی و روانشناسی را درهم بیامیزیم. از این لحاظ روانشناسی هنوز در زمینه شناخت انسان به مثابه یک حیوان اجتماعی در سر آغاز کار است. روانشناسی اجتماعی کارش این است که به موشکافی رابطه میان «ذهن و انتخاب آزاد» بپردازد. پس باید ساختار و کارکرد مغز را شناخت. به قول اوجالان «تنها هنگامی که ذهن بصورت صحیح و ژرف تعریف گشته و نقش انتخاب آزاد را داشته باشد (آزادی اجتماعی)، روش و رژیم دانش ما می‌تواند به منظور ادراکات صحیح، پاسخ‌هایی کامل ارائه نماید». (کتاب ۱ - ص ۶۸) کار روانکاوی این نیست که تنها «ذهن» را بشناسد، بلکه معرفت به «ذهنیت» هم هم‌تراز آن مهم است. باید متوجه بود که انعطاف‌پذیری ذهن و ذهنیت انسان در پیشرفته‌ترین سطح قرار دارد و فراتر از دیگر موجودات زنده است. وقتی به قواعد روانکاوی معاصر که از سوی دانشمندان دانشگاهی پی‌ریزی شده، می‌اندیشیم، نسبت به روانکاوی آنها در خصوص ذهنیت انسان باید دچار شک و تردید شویم، زیرا اگر حقیقتاً انسان بنا به سه نظم روانکاوی لکانی تنها بر نظم تصویری حاکمیت دارد، اما نظم نمادین بر انسان حاکم بوده و نظم واقع هم از دسترس او خارج است، پس آنگاه چگونه می‌توان مقوله دوگانگی ذهنیت به مثابه «هوش عاطفی و تحلیل‌گر (سمت چپ و راست مغز)» را توضیح داد! در روانکاوی گفته می‌شود امر سمبلیک بر انسان احاطه دارد و امر واقع دست‌نیافتنی است، ولی عملکرد هوش عاطفی که به حوزه ناخودآگاه تعلق دارد، درصد خطای آن تقریباً صفر و عملکرد آن خودکار و آنی است که با تعریف روانکاوی تناقض ایجاد می‌کند. این بدان معناست که رفتار و شناخت همیشه ارادی و تحلیلی نیست و امر واقع در حوزه‌ها و فازهای مختلف ذهن می‌تواند دست‌یافتنی باشد. روانکاوی اصل لذت را هم در این فاز تعریف می‌کند: «اجتناب از عدم لذت یعنی درد». در واقع لذت‌ها را هم دست‌نیافتنی می‌کند. طوری که نفس به دنبال

لذت نیست، بلکه در تلاش دوری از درد است. بعبارتی اصل لذت، نخواستن درد است نه خواستن لذت و بسیار با توصیفات، تعاریف و خصوصیات اصل واقعیت و واقع شباهت دارد. کسب نامحدود لذت را منع می‌کند و انسان را از آن بازمی‌دارد. با وجود ادعاها، اما هیچ سنخیتی با اصل لذت در فلسفه هگل و دیالکتیک آن ندارد. هگل اصل لذت و شهرت را در رابطه با هم قرار داده و آن را تمنای فرد برای قدرت و فراتر از آن، بصورت انحرافی، سلطه می‌داند. این را نوعی تعریف سیاسی از لذت و هوس سلطه بیان می‌کند که سرکوب آن توسط نفس نسبی است. لذت روانکاوی فرد را از کسب آن باز می‌دارد و آن را «مطلوب مطلق» می‌نامد. همانند لذت کشتن انسان و یا در آمیختگی با مادر. هر دو تعریف فلسفی — روانکاوی شاید ما را به معنایی رهنمون کنند، اما پتانسیل آن را ندارند همانند تعبیر و تفسیرات اوجالان به جوانب دو گانه «لذت — درد» بیان‌دیشیم. مقوله «دست‌نیافتنی یا دست‌یافتنی بودن» در اندیشه‌های لکان و هگل بسیار برجسته هستند. ولی اوجالان حکم قاطع صادر نمی‌کند و همانند لکان نمی‌گوید دست‌نیافتنی و یا همچو هگل نمی‌گوید دست‌یافتنی است. به دو گانه‌ها به شیوه کنترل نفسانی با توجه به موهبت‌های هر کدام از درد و لذت فکر می‌کند. گاهی از درد آموزنده بهره وجدانی — اخلاقی می‌برد و گاهی بخاطر مخرب بودن در حالت‌ها و محیط‌های آن از آن اجتناب می‌کند. برای لذت هم همچنین. رابطه‌ای دیالکتیک و نسبی برقرار می‌کند. برخورد اوجالان با معانی امر واقع نیز چنین است و شناخت برایش مهم است نه شناخت و یا جنبه‌های صرف دست‌نیافتنی بودنش. ذهن انسان را اسیر مطلق نمی‌داند، در حالی که جنبه‌های اسارت ذهنی در دست‌نیافتنی بودن امر واقع و لذت در روانکاوی و دست‌یافتنی بودن مطلق لذت و شهرت در فلسفه سیاسی هگل که در سرمنزل آن دولت را قرار داده، لاجرم است. ادراکات اوجالان بسیار منعطف‌تر و چارچوب پارادایمی آن هم متفاوت می‌باشد. اوجالان می‌گوید مسئله، نامحدود کردن لذت یا محدود کردن آن نیست، زیرا لذت‌ها گاهی مخرب و گاهی مطلوبند، دردها گاهی تخریب‌گر و گاهی آموزنده‌اند. چرا که قانونی

خشن وجود ندارد و چون ذهن انسان در ادراکات خود منعطف است، می تواند مثلا در تلخ‌ترین دردها، آموزه‌های بی‌بدیل کسب کند.

حال اگر «رفتار ذهن مطابق با غریزه درونی» باشد که به هوش عاطفی تعلق دارد و نیروی تحلیلگری را بر آن بیافزاییم، تا چه اندازه شانس گذار از موانع معنایی - نشانه‌ای در نظم واقع و نمادین را داریم؟ میزان اشتباه غریزه درونی تقریبا صفر است. لذا درک معانی در تجارب درد و لذت هم باید مطابق آن باشد. یعنی دست‌نیافتنی بودن امر واقع و عدم حاکمیت بر امر نمادین زیر سوال می‌رود. مسئله مهم دیگر این است که «حقیقت به اندازه چشم‌ها نیست» و این ادعای ساختارگرایی پست‌مدرنیسم که برای هر چشمی حقیقتی وجود دارد، نادرست است. زیرا اولاً مطلق‌گرایانه است، دوما شکل‌گیری روش و نظام دانایی را تقریبا غیرممکن و هر جستجویی را بیهوده می‌گرداند. در امر یا نظم نمادین روانکاوی گفته می‌شود «چون امر نمادین از طریق زنجیره‌های دلالت‌ها به هم پیوسته است، ما محکوم هستیم به اینکه هیچگاه جهان را به آن شکلی که واقعا هست، درک نکنیم». تمامی چیزها در این جهان، «واقعیت» نامیده شده‌اند که در حوزه امر نمادین قرار دارد و بخاطر رابطه دال - مدلولی، دست‌نیافتنی است. یعنی هیچگونه شناختی صورت نمی‌گیرد. لکان معتقد است انسان‌ها پس از تولد گرفتار این دال‌ها گردانده می‌شوند. این واقعیت‌ها بر انسان احاطه داشته و حاکمند. همچنین می‌گوید، امر واقع فراتر از این، معرف حیطه‌هایی از زندگی است که نمی‌توان شناخت‌شان و چیزی است که تن به نمادین شدن نمی‌دهد، لذا قابل شناسایی نمی‌گردد. این طرز فکر ساختارگرایی بر بیچارگی پست‌مدرنیسم در ارایه شناخت و نظام‌های آلترناتیو تأثیر منفی برجای گذاشت. در این اندیشه، هستی‌ها و مفاهیم، تلنباری از امور نامفهوم و بی‌معنی هستند. در روانکاوی، انسان دارای تمنیات بوده و آرزو می‌کند، اما نمی‌تواند بیابد یا بشناسد. در این نقطه با پست‌مدرن یکی می‌شود.

ما شاید محکوم باشیم که جهان را آنگونه که «می‌خواهیم» درک نکنیم و نیاییم، ولی محکوم به این نیستیم که آنگونه که «هست» درک نماییم. در روانکاوی گفته

می‌شود که دلالت‌ها عامل نشناخت ما هستند مانند «قومیت، کشور، زبان، خانواده، گروه، اجتماع، اقتصاد و جنس‌ها»، زیرا از پیش تعیین شده و واقعیت هستند که در حوزه نمادین، آنها بر ما حاکمند. روانکاوی تأکید می‌کند که حتی اگر نوع دلالت‌ها تغییر هم بکنند، همانگونه هستند. ولی ما می‌گوییم قانون دال‌ها نه تنها تغییر می‌کنند، بلکه ذهن توانایی اجتناب از آنها و رفتار دیالکتیک بر مبنای عدم پابندی مطلق به آنها را دارد. تنها در این صورت است که ذهن و ذهنیت می‌تواند منعطف باشند. ذهن و ادراک ما می‌تواند از میانه دوگانه‌ها نقیبی بزند و همه چیز را متغیر ساخته و یا بصورت متغیر درک کند، اگر نه دیالکتیک انکار می‌گردد. دیالکتیک تغییر که در کیهان هیچگاه متوقف نمی‌شود و تنها تغییر است که تغییر نمی‌کند، هر سه حوزه تصویری، نمادین و واقع را تحت تأثیر قرار می‌دهد. تغییر مداوم، واقعیت‌ها را هم تحت تأثیر طوفان‌های خود قرار داده و جهان ذهنی انسان را فرومی‌پاشد و مجدداً می‌سازد. هیمن امر، تفاوت ادراک در دوران جامعه طبیعی با جامعه برده‌داری است. تنوع در کل کیهان به معنای وجود «قابلیت انتخاب آزاد» است که به قول اوجالان در دنیای ذرات میکرو و ماکرو کیهان موجود است. همین قابلیت، ذهن انسان را بسیار توانا ساخته و حوزه تحرک ذهن بی‌کرانه است. اوجالان تأکید می‌کند که «تنها از طریق اجتماعی بودن می‌توانیم این پتانسیل را به حالت فعال درآوریم». این مهم نیاز به پیشبرد روانشناسی اجتماعی دارد. اوجالان می‌گوید انعطاف ذهنیتی انسان به واسطه ساختارش به اندازه‌ای که «انبوهی از ادراک‌های صحیح» است، برای ادراک‌های غلط نیز گشوده است. وقتی که عوامل سلطه به اعمال فشار دست می‌زنند، بخاطر این ویژگی ذهنیت، با سازوکارهای تنبیه و شکنجه به تحریف، فریفتن و ستم می‌پردازند. مسئله مهم این است که این روند در طول تاریخ موجب تغییراتی در ساختار ذهنیتی شده و ذهن را دچار دگماهای ریشه‌دار ساخته است. «اذهان مستقل» اذهانی هستند که تنها بدنبال واقعیت‌ها و کشف حقایق هستند. خصوصیت ذهن مستقل چنان است که تفکر ما را نسبت به قواعد روانکاوی در امر واقع دچار شک و تردید می‌سازد. زیرا اگر ذهن انسان تحت حاکمیت امر نمادین و ناتوان در امر واقع باشد، نمی‌تواند حتی در بطن اجتماع و

رفتار با «دیگری» مطابق «معیارهای عدالت» عمل کند. اوجالان می‌گوید تنها ذهن عادل می‌تواند شانس انتخاب آزاد داشته باشد. حال اگر به بررسی تمدن بشری و تأثیر مخرب آن بر اذهان بپردازیم، متوجه می‌شویم که کل علوم متعارف با قواعد خود، دال‌ها و متافورهای ما را دستکاری کرده‌اند و آنچه جلوی چشم انسان مجسم و یا گاهی ظاهر ساخته‌اند، واقعیت‌هایی ساختگی و معناهایی دروغین بوده است. این روند، طی هزاران سال بنا به امر تکامل می‌تواند بر سطح درک انسان از متافورها در سه نظم تصویری، نمادین و واقع تأثیرات منفی برجای بگذارد. آزادی و انتخاب آزاد دو مفهوم پایه‌ای هستند که چگونگی عملکرد ما در این سه نظم را نشان می‌دهند. نباید از یاد ببریم که انتخاب آزاد و آزادی طی تاریخ در بطن اجتماعات شکل گرفته‌اند و در سطح فردی تنها از ابعاد میکرو و کم‌تأثیر برخوردار بوده‌است. این سوال پیش می‌آید که روانکاوی با بررسی مسئله تصمیم‌گیری سیاسی — جمعی، رابطه میان ناخودآگاه و تصمیم جمعی را چگونه توضیح داده است. اگر بدون توجه به توانایی‌های فرافردی اجتماع صرفاً بگوییم تصمیمات جمعی بازتاب ادراک ما در حوزه ناخودآگاه است، به خطا رفته‌ایم. فرد شاید تحت تأثیر نسبی امواج ناخودآگاه قرار گیرد، اما اجتماع بعنوان ذهنیتی فراتر از فرد، قطعاً توانایی‌هایی را در انسان از این امواج کوبنده را دارد. گذار از دردهای خشن روانی ناشی از دوران برده‌داری و دیگر نظام‌های فئودالی و سرمایه‌داری اثباتگر عملکرد عظیم و منعطف ذهنیت اجتماعی است که انبوه غنی اذهان می‌باشد. اوجالان می‌گوید: «بررسی انسان بصورت مجزا از جامعه می‌تواند منجر به شناختی بسیار ناکافی و ناسالم گردد». تمرکز بر ناخودآگاه فرد هم می‌تواند تخریبات یکسویه‌نگرانه به بار آورد. وقتی به مقوله جامعه و ذهنیت اجتماعی فکر می‌کنیم، خواه‌ناخواه شکمان نسبت به رفتار فردی در نظم‌های تصویری، نمادین و واقع افزایش می‌یابد. در حوزه فردی تنها انسان را به صورت یک ابرحیوان می‌شناسیم و چشم و ذهن مان نسبت به ناطق بودن انسان ناتوان و نابینا می‌گردد،

^۱ استعاره، در اینجا منظور آنچه بعنوان پدیده نوین پیش‌روی انسان قرار گیرد. جایگیری معنایی به جای

زیرا صرفا به ناخودآگاه که گویا «من مستقل در من» است، می‌اندیشیم. اصولا روانکاوی «یک من مستقل در من به وجود می‌آورد» و یا «کشف کرده» که سوژه‌ای حاکم بر من ابژه است و رفتارهای من بیرونی را در «طول» رفتارهای من درونی قرار می‌دهد. نتیجه آن هم مشخص است، من درونی از سیطره من بیرونی خارج و خودکار است. محکوم به نشناختن امر واقع و تبعیت در امر نمادین است. لذا این من‌ها نمی‌توانند هیچ اجتماعی را پیشرفت دهند و حتی برخورداریشان از ویژگی «انتخاب آزاد و طبیعی» زیر سوال می‌رود. وقتی روانکاوی می‌گوید امر واقع نشناخت و دست‌نیافتنی است، مقوله انتخاب آزاد هم ناچارا خنثی می‌گردد.

قواعد روانکاوی در مورد امر واقع، رابطه بین انسان و جهان را بصورت دیالکتیک نشان نمی‌دهد. عیب کار در این است که در این رابطه جهان خارج در حکم «فاعل» و لذا حاکم بر انسان و ذهن انسان هم در حکم «منفعل» و تحت حاکمیت است. انفعال ذهن در رابطه با جهان پدیده‌ها به این شیوه، نمی‌تواند رابطه‌ای آزاد باشد. در برخورد علمی فرانسویس بیکن که سوژه — ابژه را مطرح ساخت، این رابطه عکس است. یعنی انسان فاعل — سوژه و حاکم بر جهان خارج و طبیعت است. این نوع رابطه هم مردودی باشد، زیرا جهان خارج را به ابزار مطلق خود مبدل می‌کند. پس باید متوجه منفعل بودن ذهن در روانکاوی و فاعل — سوژه بودن آن در علم پوزیتیو باشیم. نظریه‌پردازی‌های روانکاوی و علم پوزیتیو علی‌رغم تفاوت بسیار فاحش، اما متافیزیکی هستند. درست است که در روانکاوی اذهان در برابر جهان خارج و تأثیرات آن در نظم‌های واقع و نمادین منعطف گردانده شده، اما این انعطاف‌پذیری منفعل شدن را هم در پی داشته و نهایتا به نشناخت می‌انجامد. پوزیتیویسم به جهان به مثابه یک پدیده «عینی» و روانکاوی همچو «ذهنی» — ناخودآگاه» نگاه می‌کنند. این درحالی است که پدیده‌های خارج از ذهن کاملا بصورت ابژکتیو قابل درک و شناخت نیستند تا عینیت پوزیتیویسم را مطلق بدانیم و به همان منوال، پدیده‌ها ماهیت مطلقا سوژکتیو ندارند تا کاملا دست‌نیافتنی و غامض باشند. برآورد پدیده‌ها با پدیده‌های متنوع دیگر، ویژگی فعالیت مغزی انسان است و پس از برآوردها به

دنبال کارکرد آنها هم می‌گردد. پس ساختارگرایی صرف بدون کارکرد، مردود است. روانکاوی باید به هر دو توجه کند.

رابطه «ذهن و علم» در این زمینه بسیار تعیین کننده است. در بسیاری موارد ذهن ما قادر به توجیه برخی رویدادها و پدیده‌ها در امر واقع نیست که نمی‌توان آن را دلیلی برشناخت دانست، زیرا تاریخ علم اثبات کرده که در زمان مطرح شدن مسایل، به دلیل ناقص بودن علم بشری، ما قادر نیستیم به واقع‌ها دست یابیم. پیشرفت علم و معرفت بصورت پارادایمیک راه را هموار می‌سازد. اگر بنا بر آن باشد که شناخت مطابق اصول ساختارگرایی صورت گیرد و ساختارگرایی هم شناخت موقعیت و ارتباط متقابل عناصر سازنده هر پدیده، پس باید بصورت «اتمیسیم» که کارکرد را از ساختار جدا و ساختار را به بخش‌های بی‌ارتباط تجزیه کرده و تقلیل می‌دهد، عمل نکنیم. ساختارگرایی قطب مخالف اتمیسیم است، اما در روش پدیده‌شناسی و شناخت، بویژه در روانکاوی تا حدی به روش اتمیسیم عمل می‌شود. عدم پیشبرد روانشناسی اجتماعی خود اثباتی بر این مدعا است، یعنی روان انسان بصورت مجزا از تشکل اجتماعی که حوزه‌ای بسیار شگفت‌انگیز است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. حتی لکان در آشتی دادن روانکاوی با جامعه‌شناسی و فلسفه کم آورده است و نقص اساسی در عملکرد اشتباه متدیک است.

از همه مهمتر، روانشناسی به ویژگی متافیزیکی انسان بی‌توجه بوده و چون فلسفه و جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و پست‌مدرنی آن را رد کرده‌اند، روانشناسی هم درحالی که به بررسی ناخودآگاه می‌پردازد، به طرز باورنکردنی، متافیزیکی بودن انسان را فراموش کرده است. روانکاوی انسان را از متافیزیک محروم کرده است. «اخلاق، دین، هنر و جامعه نهادینه شده» ویژگی‌های متافیزیکی دارند. تمامی علوم معاصر متافیزیک را به مثابه یک ضدارزش و ارتجاع دینی قلمداد کردند. بزرگترین وظیفه روانکاوی این است که رابطه ذهن انسان متافیزیک و ناخودآگاه او را به شیوه صحیح تشریح کند. تازمانی که این کار صورت نگیرد، معیارهای شناخت روانکاوانه نمی‌توانند تعاریف را از مجرد و انتزاعی بودن نجات دهند. با حذف متافیزیک، انسان را دچار تجرد می‌کنیم. چه بسا

ناخودآگاه هم گرفتار قواعدی می‌گردد که بواسطه حذف متافیزیکی طرح‌ریزی کرده‌ایم. ناخودآگاه بدان معنا نیست که انسان متوجه وجود و رفتار خویش نیست. لذت و درد که ادراکات خوشایند و ناخوشایند هستند، اگر معرفت انسان در خودآگاه و ناخودآگاه را افزایش ندهند، نمی‌توانند از کارکرد صرف مکانیکی فراتر روند. این دو باید قدرت تشخیص متافیزیکی را افزایش دهند. چه زمان می‌توانیم قدرت تشخیص مان را افزایش دهیم. کل پدیده‌ها از دوگانگی معنا - ماده و معنا - لفظ برخوردارند. عملکرد ناخودآگاه انسان هم متأثر از هزاران دال و مدلول گاه به نتایج صحیح نسبی و گاه به نتایج غلط نسبی دست می‌یابد. گاهی ویژگی متافیزیکی و ادراکات آن موجب می‌گردد که ما در انتخاب راه‌ها و گزینه‌ها، آرزوها و امیال خود را سرکوب و یا از آنها صرف‌نظر کنیم. در همین وضعیت است که نیروی متافیزیکی انسان اثبات می‌کند که همیشه میل به لذت و میل به اجتناب از درد، موجب پیشروی انسان نمی‌شوند. انسان چون موجودی اجتماعی ناطق است، پس اختیار آن را دارد که از میزان اشتیاق‌ها، دردها، لذت‌ها، علقه‌ها و احساسات خود بکاهد تا بقای خود را حفظ کند. نباید حوزه نمادین را طوری تعریف کنیم که از اختیار انسان خارج باشد. زیرا حوزه نمادین که ویژگی متافیزیکی آن بسیار بیشتر است، برساخته خود اجتماع است. اوجالان می‌گوید، هر چیز برساخته اجتماعی را می‌توان براحتی تغییر و یا پیشبرد داد. اما جالب این است که روانکاوی تمامی مقولات امر نمادین را حاکم بر انسان می‌داند که غیرقابل دستکاری هستند. لذا از نظر روانکاوی، تغییر این مقولات ناممکن است و به تبیین آن در حوزه واقع می‌پردازد. معتقد است که این مقولات شاید برساخته انسان باشند، اما از تیررس دستبرد انسان خارجند. انسان تنها موجودی است که نمی‌تواند صرفاً متافیزیکی باقی بماند و متافیزیکی هم هست. روانکاوی بر اساس بررسی «میل» سامان داده شده است. میل در وجود و ناخودآگاه انسان. میل به ماوراءالطبیعی شدن هم یکی از امیال ذهنی انسان است. اوجالان می‌گوید فیزیکی ماندن تنها می‌تواند راهگشای تعریف انسان مکانیکی شود. کل ایده‌آلیست‌ها با ایجاد مفهوم روح سعی کرده‌اند راه‌گریزی از این وضعیت مکانیکی را بیابند. روانکاوی هم درست به

اندازه تمرکز ایده‌آلیست‌ها بر روح، بر ناخودآگاه متمرکز شده‌است. سوپزکتیویسمی حاکم است که تمامی امیال انسان را تابع قوانین سه نظم تصویری، نمادین و واقع می‌گرداند، حتی امیال متافیزیکی را. هنر، آزادی احساسات انسان را نشان می‌دهد، آزادی انتخاب در حوزه تصویری با اقتباس متافورها از حوزه واقع و تبدیل‌شان به نشانه‌های با معنا در حوزه نمادین. از خطاهای ذهنیتی در حوزه نمادین این است که انسان مطابق امیال و تمناهایش به پدیده‌ها و متافورها معنای خودخواسته دگماتیک و لایتغیر بخشیده‌است. همانند دین. پس مفاهیم متافیزیکی در برآورد با عملکرد ناخودآگاه می‌تواند رویکرد روانکاوی را بکلی تغییر دهد و از لاینحلی ساختارگرایی پست‌مدرنی که جانبدار کسب نتیجه و حقیقت نیست، برهاند. سرکوب و انکار احساسات و خواسته‌های میل متافیزیکی انسان از این منظر ناممکن است. اتفاقاً با استفاده از علم روانکاوی می‌توان متافیزیک را از تعاریف و معناهای مبهم دینی و خشک‌منشی‌های مخالفان آن نجات داد. متافیزیک به معنای آزادی بی‌حد و مرز نیست و از این لحاظ با قواعد روانکاوی می‌خواند. متافیزیک غیردینی رابطه تنگاتنگی با دنیای مادی و خودآگاه انسان دارد. تنظیم‌کننده رفتار انسان در حوزه ناخودآگاه است. ناخودآگاه انسان وقتی با پدیده‌ها و معناهای دوگانه روبرو می‌شود، با کمک معیارهای متافیزیکی می‌تواند از تشویش و سردرگمی‌های یابد. اگر این عملکردها ناممکن باشد، مسلماً نخواهیم توانست با عقلانیت و پوزیتیویسم در تمامی عرصه‌های حیاتی مبارزه کنیم. متافیزیک و ناخودآگاه بهترین سلاح درونی برای جنگ علیه علم‌پرستی و قوانین صرف فیزیکی آن است. وقتی متافیزیک با ناخودآگاه درهم آمیخته شود، دیگر روانکاوی فراتر از روانشناسی بالینی^۱ خواهد بود و کار آن صرفاً

^۱ روان‌شناسی بالینی شاخه‌ای از روان‌شناسی است که به درک، پیش‌بینی و درمان ناهنجاری، ناتوانی و آشفتگی‌های شناختی، هیجانی، زیست‌شناختی، روان‌شناختی، اجتماعی و رفتاری کمک می‌کند و در گستره وسیعی از جمعیت‌های در جستجوی درمان کاربرد دارد. (رزنیك، ۱۹۹۱). نقش‌های شش‌گانه آن عبارت است از: ارزیابی و تشخیص، مداخله و درمان، مشاوره، آموزش و نظارت بر کار روان‌درمانگرها، پژوهش و مدیریت. غالب کارهای روانشناس بالینی در راستای درمان و تشخیص، آموزش و پژوهش است.

درمان رفتارهای ناهنجار فرد در رویارویی با پدیده‌ها در محیط‌های مختلف نیست. اما روانکاوی هنوز به این درجه نرسیده است، زیرا شرط رسیدن به آن، اهتمام به متافیزیک و ارایه تفسیراتی متفاوت‌تر و گسترده‌تر از تفسیرات رایج و تاکنونی روانکاوی خواهد بود.

شناخت خود

در روانکاوی لکانی، «اشتیاق»^۱ عطشی است که سوژه مدام آن را می‌تند و متهور می‌سازد. زیرا سوژه (فرد مشتاق) به دنبال ابژه‌ای (درمانی) برای تسکین اشتیاق نیست، تسکین نمی‌دهد و برعکس برافروخته‌تر می‌سازد. سوژه مشتاق، خود همان ابژه تسکین اشتیاق است. در مورد روانکاوی لکانی، این پرسش پیش می‌آید: آیا سوژه از راه تهور و برافروختن اشتیاق به شناخت در مورد خود یعنی شناخت سوژه از خود سوژه، می‌رسد؟ چه بسا در این روانکاوی ادعا می‌شود که سوژه درون و فکرش را تغییر داده، قضاوت درونی‌اش را متحول ساخته، اصلاً ارزش‌هایش تغییر کرده و لذا «می‌داند که کیست» و مسئولیت «خودبودن» را متقبل شده. در این متد، تمامی دانش و شناخت سوژه بر بنیان ناخودآگاه بنا نهاده شده است تا به خود برسد. آیا شناخت، در پایان به مرگ اشتیاق می‌انجامد؟! قبل از اثبات این امر به تعبیر عشق با فرمول روانکاوی اشتیاق بپردازیم: تا زمانی که عشق موجود باشد و مدام در درون و میل خودآگاه و ناخودآگاه فرد برافروخته‌تر گردد، اشتیاق به ابژه بیشتر می‌شود. حال گاهی ابژه، ناخودآگاه یا عبارتی دیگر من درونی (خود درونی) سوژه (فرد) است. وقتی عشق به پایان برسد، لذت، خاموش و خنثی می‌شود و خواست آزادی هم در این حال یا خنثی و یا مرده است. این هنگامه، هنگامه مرگ عشق و آزادی است. زیرا با مرگ عشق، اشتیاق هم در عاشق مشتاق زوال و پایان می‌یابد. ارضای عشق و اشتیاق به دو صورت ممکن است: ۱- رسیدن عشاق فلسفی و مشتاق روانکاوی به طلب مطلوب بیرونی؛ چیزی از نوع یار برای عاشق و

^۱ در روانکاوی گفته می‌شود که اشتیاق روانکاو، اشتیاق به درمان انسان‌ها نیست. بلکه اشتیاق به هدایت روانکاوی تا قطعی‌ترین مرحله آن است. این یعنی استفاده ابزار گونه از انسان.

شیء یا ابژه زنده برای مشتاق. ۲- وصال عشاق و مشتاق به آرزو، خود و معنای درونی. در روانکاوی لکانی، شناخت سوژه بر بنیان ناخودآگاه صرف است و آرمان نهایی آن هم ناخودآگاه و لذا متکی بر داده‌های خارجی که جهان هستی فراتر از خود سوژه است، نیست و یا بسیار کمتر است. «امر نمادین»، «امر واقع» و «امر تصویری» بیان میزان سهم شناخت از بخش درونی و بیرونی سوژه است. امر نمادین و امر تصویری فراگرد و رویکردی بیشتر درونی است تا بیرونی و در امر واقع هم نهایتاً وزنه داده‌ها و نشانه‌های درونی سنگین‌تر از بیرون است. غوغای جهان بیرونی فرد، کمتر از جنجال‌های درونی او نیست. نمی‌توان یکی را بازتاب دیگری دانست. چه بسا اتکای افراطی بر خود ناخودآگاه، تبدیل کردن ابژه مورد روانکاوی قرار گرفته به ابژگی انتزاعی است. نوعی بت‌وارگی درونی را تحمیل می‌نماید که این بت‌وارگی در دو گانه وجودی مرگ، اشتیاق خود سوژه وجود دارد و لکان پدیدآورنده آن نیست، بلکه قصور او، تن رضا در دادن به آن است. لذا حوزه معرفتی لکان در خودشناسی راهی را می‌پیماید که بسیار مجرد و انتزاعی و ناکافی است. لکان برای درمان سوژه، احتیاج به سوژه سالم ندارد، بلکه به سوژه مریض و معضل‌دار احتیاج دارد. این پرداخت به نوع انسان سالم و مریض، بر بنیان معرفت جامعه‌شناختی ضربه‌ای مهلک زده، بدون اینکه لکان خود از آن آگاه باشد. در فرایند روانکاوی، ابژه مریض، خود را به سوژه سالم نامعرفت می‌سپارد. چرا که خود روانکاو در موقعیت ناآگاهی و عدم شناخت قرار دارد. لذا نسخه‌ای که صادر می‌شود، صرفاً بیمار را به آدرس درونی آشفته رهنمون می‌سازد که همه‌چیز در دنیایی وهمی است که از جهان فیزیکی، عینیتی و کوانتومی فاصله دارد. این اراده نیست که وجود ابژه را می‌خواند، بلکه روانکاو یا عامل خارجی است و لذا هیچ «انتخاب و اراده‌ای آزاد» در وجود یک ابژه با این متد ظهور نمی‌کند و به شناخت چه یقینی و چه غیر یقینی نمی‌رسد. خود متدهای روانکاوی تحلیلی متکی بر آنالیز ذهنی- انتزاعی است که معلوم نیست با چه دنیایی آشفته و شلوغ روبرو شده است که ادعای حل آن را دارد!

رویارویی روانکاو با بیمار پسیکو تیک (روان پریشی) یک فعل پرجرات و جسارت از لکان است. واقعا باید این جسارت را تحسین کرد. ترس در این متد شناخت، چیره نیست؛ اما به جرأت می توان گفت که لکان و فروید با متد شناخت ناخود آگاه حتی نتوانسته اند نیمی از راه رفته فوکو را بروند. چرا؟ پرداختن به دو مقوله «اراده به قدرت» و «اراده به دانستن» نیچه ای- فوکویی، امری است که لکان بر اساس متدش دور از حوزه آن بوده. لذا دو پدیده «اراده و قدرت» که بر بنیان نیرو قرار دارند، تمامی مشاهدات روانکاو مشاهده گر را گریزان می سازد. چه شگفت است که تعبیر از ناخود آگاه فرد که بسیار محدود به هستی فرد در کیهان ماکرو است، به مثابه یک نمونه مرجع کامل فرض شده است. خواست اراده به قدرت و خواست اراده به دانستن «نیچه، فوکو و اوجالان» حوزه ای کیهانی فراتر از حوزه روانکاوی لکانی دارد (البته نه روانکاوی محض). در فلسفه اوجالان «اراده و رنج (که لکان آن را سمپتوم^۱ می نامد)» ارزش هستی شناسانه معرفتی دارند. خود فرد بر هر دو آگاه است و توان تغییر آزادانه را دارد و این فرق میان اوجالان با فوکو، نیچه و لکان است.

آنچه هگل و دین آن را روح نامیدند، فروید آن را «ناخود آگاه» نامید. پس می توان گفت که روح نژندی در فلسفه همان روان نژندی در روانکاوی است و این تنها روانکاوی نیست که به ناخود آگاه پرداخته، بقیه علوم هم با خود آگاه سرو کار داشته اند. ضمیر در میتولوژی نمادین مادیت است؛ در دین، سمبل های نامرئی معنویت مجرد و در پوزیتویسم، اشیاء مرئی ایزاری. این تنها پوزیتویسم است که ضمیر و ناخود آگاه را به شیء مبدل ساخته. چه بسا انسان، ابژه ای فرض شده که مورد استفاده عامل های ماشینیم

^۱ درخواست بیمار به طور کلی درخواست رها شدن از یک رنج است. این رنج را در روان کاوی «سمپتوم» می نامند.

سمپتوم به سه شکل مختلف ظاهر و ابراز می شود: ۱- به صورت چیزی که درست کار نمی کند. یک جای کار می لنگد. ۲- به صورت چیزی در وجود بیمار که آنرا نمی فهمد، از آن سر در نمی آورد. ۳- به صورت یک درد و رنج جسمی.

هستند. «هوش کیهانی» ناخود آگاهی پیشرفته تر از «ناخود آگاه» روانکاو است. هگل در قباره ماکرو و میکرو به طرح جهان بینی پرداخته — کاری که دین هم انجام داده — اما روانکاو در مقیاس های میکرو یعنی پرداخت به فرد انسان به طرح حوزه خود همت گماشته. در روانکاو، فرد مورد روانکاو و شناخت نسبی قرار می گیرد، زیرا جنبه درونی یا سوپزکتیویته فرد مورد مطالعه است؛ لذا بزرگترین کاری که روانکاو کرده، ابطال و به زوال کشاندن اندیشه لیبرالیسم است، لیبرالیسم فرد را در درون خود فرد چنان ماهرانه قایم می کند که حتی خود فرد هم قادر به یافتن آن نیست، کاری که روانکاو کرده افشای محل این فرد ابزار شده اسیر در درون افراد است و این علم در مخالفت کامل با لیبرالیسم و پوزیتیویسم است.

اگر می بینیم که چندین اثر چاپ نشده فروید در کتابخانه کنگره در واشنگتن نگهداری می شود و چاپ نمی شود، به همین دلیل است. چند نوع فرد ظهور یافته در تاریخ داریم، فرد اساطیری که مدام پرسش گر است و می خواهد در طبیعت خود را بازابد و لذا با آن یکی می شود؛ فرد دینی که عقل و اراده خودی در سرنوشتش بی نقش گردانده شده و انتخاب از آن پیامبر او است؛ فرد صوفی که از جنبه مادی زندگی و قالب جسمی انسانی گریزان است و در انتظار روز گشایش می نشیند، ولی اختیار فرد خود و راه خود و حتی بردگی و بندگی خود را در دست خود دارد؛ فرد لیبرالی که ابزاری است که صرفاً جنبه هستی مادی آن باقی گذاشته شده و از خود درونی سهمی ندارد و برده مطلق در عین افسار گسیختگی است؛ فرد روانکاو که برای پیدا کردن خود آشفته در بیابان درون خود و در سرزمین خواب های پریشان، سالکی است که در برابر باد می رود و در حالی طوفان گردوغبار بیابان قدرت دیدش را دشوار می سازد، مدام نگاهش در پی یافتن تابلوهای راهنمای نمادین ناخود آگاهش است. این فرد فقط در خود و باخود است، جهانی میکرو دارد که نه از راه اراده، بلکه توسط پیامبر روانکاو هدایت می شود و روحیه می گیرد. خطر ابزارشدگی هر چند قلیل است، اما وجود دارد. این راه، مسافر را فقط به یافتن جهان میکرویی درون رهنمون می سازد. پس راهنمای جهان ماکرو یعنی جامعه و

کیهان چه؟! فرد آپویی؛ با یافتن آگاهی از راه آموزش، اراده و اختیار را کلید گشایش درهای ماکرو و میکرو می‌سازد. این فرد نسبت به مفاهیم روان‌نژندی، پیامبرطلبی، استطاعت به روانکاو و جبر متدی برای سفر آگاه است و لذا انقلابی در مقابل فرد ساخته شده در بطن تمدن چند هزار ساله خاورمیانه‌ای و جهان است. فردی که مدام به اشیاء (بت‌ها)، پیامبران، منجیان، امامان، شیوخ، نظامیان، قهرمانان و رهبران متکی بوده. فرد شرقی همچنان در انتظار منجی موعود است. در آزادخواهی آپوئیستی خود بیرونی در خود درونی زندانی نیست؛ درون و برون دو قطب مخالف هم فرض نمی‌شوند که به پیامبر و روانکاو احتیاج داشته باشد، نازکی و پریشی روان بر او چیره نیست. عامل اراده و خواست، بالاتر از عامل‌های چیره روانی دینی و پوزیتیویستی است. نمونه‌ای است که در آن انتخاب آزاد اصل اساسی است نه اتکای داوطلبانه که می‌گوید: نمی‌دانم و نمی‌توانم. نیروی فرد با نمی‌دانم و نمی‌توانم محدود گردانده نمی‌شود. این نیرویی است که در مقابل «خود و دیگری» به عصیان برمی‌خیزد، مکانیسم انتخاب آزادانه غیرجبری، مکانیسمی است که فرد طی آن در طول هیچ عامل مادی—معنوی قرار نمی‌گیرد تا اسیر جبر هستی شود. در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، کل بشر با این قضیه روبرو است، اما در روانکاوی صرفاً فرد دارای سمپتوم (درد و رنج) با قضیه روبروست و فرد نرمال قضیه و معضلی ندارد و درمان نمی‌خواهد. لذا حوزه شناخت در روانکاوی محدود به سمپتوم است و روانکاو، بی‌وجود سمپتوم بیکار می‌ماند. عادی‌ترین حالت هستی نرمال، مملو از قضیه است، اما در روانکاوی نیست. چه‌بسا در روانکاوی گفته می‌شود که هر فردی به درد روانکاوی و آنالیز^۱ نمی‌خورد و از حلقه خارج می‌شود؛ این، اشاره به محدودبودن حوزه آن است نه حقیر و بیهوده بودنش. این مسئله با ماهیت «روش» در ارتباط است.

در تمامی اندیشه‌ها و علوم، صرفاً دو چیز برای معرفت مهم است: ۱— روش. ۲— فرمول. در این دو ابزارها و نشانه‌های انتخابی در دسترس، مهمترین عامل نشان‌دهنده میزان شکوه و تکامل آن دو می‌باشند. در تمامی روش‌های شناخت، متدهای دربرگرفته شده با

استفاده از ابزارهای خاص و انتخابی مطلوب خود، فرمولی را پی‌ریزی می‌کنند. میزان محدودیت‌ها و نواقص و یا میزان تکامل روش در این فرایند نهفته است.

انسان ابژه

در اندیشه فروید رابطه یک انسان با انسان دیگر و یا یک جنس با جنس دیگر مورد مطالعه نیست. زیرا در فرمول او ارتباط «انسان با ابژه» است که دو قطب قوی و ضعیف یا مشاهده‌گر و مشاهده‌شونده و یا آنالیست^۱ و آنالیزان^۲ را تشکیل می‌دهد. بویژه در زمینه مطالعه و تدقیق در رفتار جنس‌های مخالف این امر برجسته است. خود لکان به این تصمیم قطعی رسیده که در ارتباط میان زن و مرد هیچ‌گاه هماهنگی، تفاهم و کامل کردن یکدیگر اتفاق نمی‌افتد، لذا می‌گوید: «رابطه جنسی وجود ندارد. رابطه‌ها را با فرمول سوژه-ابژه پوزیتیویستی توضیح می‌دهد. فروید جنس مخالف را برای جنس مقابل به ابژه و ابزار تبدیل می‌کند و مثالی را با دو نمونه یک میخواره و یک عاشق می‌آورد و بطور قطع می‌گوید که: میخواره هرچه بیشتر می‌نوشد، بیشتر می‌طلبد، حال آنکه دلباخته هرچه بیشتر به وصال معشوق برسد، دلزده‌تر می‌شود. این امر را در وجود سوژه و ابژه یک خصلت نهادی و ذاتی می‌داند که نیازی نیست هیچ‌گاه به توافق عملی برسند. خطای فروید و لکان «جنس ابژگی ابزاری» است. البته هر دو مشخص نکرده‌اند که دو جنس در فعلیت و وضعیت جنگ رویارو هستند یا وضعیت خنثی؟! چه بسا ما خود می‌توانیم مطابق اصل رابطه انسان با ابژه ابزار به این نتیجه برسیم که این ابژه است که باید مطابق میل سوژه باشد نه برعکس و لذا ابژه وضعیت نابرابر دارد. اشتباه دیگر آنها این است که تفاوت ساختاری بین زن و مرد را یک امر طبیعی لایتغیر می‌دانند که انگار نوعی نقص است و آن را بهانه درگیری‌های جنسی قرار می‌دهند و بزرگترین خدمت را به پوزیتیویسم می‌کنند. «امرواقع» که یکی از ابعاد وضعیتی است که لکان برای تشخیص حالات روانی ارائه داده،

^۱ روانکاو

^۲ بیمار

بیشتر هستی یک ابژه را به ما خاطر نشان می‌سازد. هر چند نمی‌توان در مورد آن حکمی قطعی داد، اما مشکوک می‌نماید.

عشق به «فرد تنها»

از دو سوژه بحث می‌کنند: سوژه‌ای که جدا از «من» است و قانون و فرهنگ از آن سخن می‌گویند نه خود «من»، و نیز سوژه‌ای که منشأ معنا نیست و صرفاً پشتوانه‌ای است برای دالها و لذا دالها اساس کارند، پس در نتیجه غریب نمی‌نماید که سوژه به ابزاری صرف بدل گردانده شده است، زیرا او منشأ و فاعل نیست. همیشه بر او تأثیر گذاشته می‌شود نه اینکه تأثیر بگذارد. این معنادهی به سوژه هویت ناخود آگاه لکان را برایمان بر ملا می‌سازد. در اندیشه‌های غیر لکانی همیشه فرمول عشق بر این بنیان استوار بوده که در نتیجه رابطه سوژه با ابژه، ابژه به ابزاری برای سوژه مبدل می‌گردد و «دیگری» برده من است، بویژه در پوزیتیویسم. نیچه می‌گوید: عشق مثل سگی است که از عقب پاچه انسان را گاز می‌گیرد. تعبیر عشق لکانی هم به این تعریف ختم شده است. چرا که شیفتگی من نارسای سیسم (خودشیفته) شیفتگی به خود در وجود دیگری است. من، به وجود خود در دیگری می‌رسد و این من همان «فرد تنها» است. من در مراحل معرفتی عشق لکانی یعنی در ابعاد تصویری، سمبولیک و واقع به «من ابژگی» و در حقیقت «من ابزاری» منتهی می‌شود، لذا خود سوژه، ابژه و ابزار خود است. مفهوم جمعیت و جامعه در کنه «خود ابژه» حذف شده است. اما این ابژه به ابزارهایی دیگر نیاز دارد تا احتیاجات «خود سوژه» را بر آورده سازد و اینجاست که رابطه عاشق و معشوق پا به عرصه می‌گذارد و ضروری گردانده می‌شود. در این معرفت روانکاوانه، بخاطر وجود «لذت و رنج» مشترک است که دو فرد زن و مرد به هم نیاز دارند. همسانی لذت و درد، آنها را به هم‌نواایی می‌رساند و نوعی «معادلات شخصی» مشترک، البته بهتر است برخلاف فروید بگوییم «مشابه» این رابطه را ممکن می‌سازد. دیگری صرفاً بهانه‌ای است برای من. لذت و درد مشابه چگونه می‌تواند دو فرد را به خودشناسی متقن برساند؛ چرا که مدام انتخاب‌های ذوقی و اشتیاقی

با خطر خطا روبرویند و این خطا در رابطه‌های جنسی و میل شهوانی به مراتب بیشتر است از روابط معنوی جنسیتی. پس تعیین نوع عشق از نوع جنسی و جنسیتی مبرم و ضروری است در انتخاب راهکارهای توسل و محتاج به حجت. تمامی عشق‌ها از نظر لکان به ژوئی‌سانس^۱ (لذت بیش از حد) و سمپتوم (رنج) ختم می‌شود؛ بویژه در بعد واقع نتیجه بسیار دهشتناک است و صرفاً سمپتوم است، البته سمپتوم هم می‌تواند به شناخت نسبی بیانجامد و هم به شکست شناخت. «فرد تنها» در نتیجه سمپتوم لکانی زاده می‌شود و وحدانیت مطلق من‌گریزان از خود و دیگری است. لذا در اندیشه نیچه، فروید، فوکو و لکان، انسان در نتیجه عشقی چنین کاذب و پرخطا به مرگی هوسناک منتهی می‌شود؛ برای این فرد میرا اصطلاح «فرد تنها» را بکار می‌بریم.

از نظر روانکاوی لکانی ارتباط بین اشتیاق و ژوئی‌سانس فراتر از رابطه‌ای اجتماعی است و این مهم، فرد را به ماوراء اجتماع می‌کشاند و تنها می‌گذارد. این فرد در بطن اجتماع هست و نیست و مدام با خود در کلنجار و آشوب است. بجای فرد و جامعه، مفهوم اشتیاق و ژوئی‌سانس گذاشته شده است. به یاد داریم که فرمولی بسیار شبیه مناسبات و روابط در سیاست پراگماتیستی است. اشتیاق وافر به ابژه‌های منفعتی، گزاره جایگزین اشتیاق به ژوئی‌سانس است و سیاست‌مدار و جامعه کنار زده شده‌اند. در پست‌مدرنیسم هم مؤلف می‌میرد و متن تنها عامل جاودان است. جوهر وجودی تنظیم مناسبات و دادوستدها است. در اندیشه روانکاوی لکانی، شهوت زوال می‌یابد و اشتیاق سرآمد می‌شود، اما اشتیاق در نهایت به شناخت منجر نمی‌شود، چراکه اشتیاق که یک پارادوکس به وجود آورنده هم عشق و از بین برنده رابطه است، با لذت و درد همراه است و این دوگانه دیالکتیک بی‌پایان است و مدام زوجها را در احاطه خود دارد. عشق که هزاران صور از حقیقت است، انگار در غُل و زنجیر لذت و درد گرفتار است و مانع آزادی است؛ این نوعی دترمینیسم^۲ دیالکتیکی است. همین جنبه دترمینیستی، فرد را به

^۱ لذت شدید که به درد منجر می‌شود. لذت و انزال خوش آیش

^۲ جبرگرایی

غایت تنهایی می‌رساند که نفی دوگانه مفرد— کیهانی است و مفهوم بردگی را بر آزادی ابژه تحمیل می‌نماید. اتحاد دو سمپتوم سبب هم‌نوایی و هم‌طنینی می‌شود، اما نمی‌تواند این حکم را قطعی نماید که به شناخت منجر گشته است، چه بسا در برخی موارد دو سمپتوم هم‌گرا حتی به شناختی نسبی خود آگاه هم نمی‌رسند. هرچند روح همگرایی دو زوج بتواند نوعی اتحاد ایجاد کند، اما خود سمپتوم‌های رویارو، آشفتگی ایجاد می‌کنند. شاید لکان خود متوجه این امر نشده که نوعی ابژه نوین برای سوژه خلق کرده و آن «ابژه سمبلیک» است که بجای ابژه انسانی در بعد واقع قرار می‌گیرد. در واقع یک زن برای یک مرد در حکم یک جانشین است، یعنی ابزاری عینی در خدمت ابزار سمبلیک که مجبور است خود را با تمام ویژگی‌های مطلوب خیال سوژه وفق دهد. در سایه ابژه سمبلیک است که نسبت به ابژه عینی مثلا زن اشتیاق ایجاد می‌شود، اما ابژه همان نمود بروزیافته خود در دیگری است.

اشتیاق، حقیقت نیست

اشتیاق شکل تحقق‌یافته خیال نیست. برعکس نظر لکان، اشتیاق، همان «لذت افزوده» صرف باقی مانده بعد از ژوئی سانس نیست. شکست اشتیاق این است که در این امر بخواهد وارد مرحله اراده— عمل شود یا نخواهد. ناکامی سوژه در تحقق خیال‌هایش صرفا اشتیاق را برای او باقی می‌گذارد، این درست است اما ماهیت اشتیاق چنان نیست که: ۱- لذت افزوده صرف باشد. ۲- اشتیاق اگر رمزگشایی شود، به شناخت محض می‌رسد. این غیرممکن است. تداعی آزاد آنالیزان، بیان تمامی درون نیست، لذا آنالیست روانکاو هیچ‌گاه نمی‌تواند تعبیری قطعی بدست دهد. فرد انسان از این قاعده مستثنی است. در رفتارهای جامعه می‌توان تعابیری واضح‌تر و با درصد تنویر بیشتر ارائه داد، اما فرد بخاطر اینکه مدام با طوفانی درونی از «خواست‌ها، اراده‌ها و توانستن‌ها» رویارو است، هیچ‌گاه نمی‌توان گریز روانش را از دست مشاهده‌گر برطرف ساخت. نقش شعور در وجود آنالیزان سبب می‌شود که در حین تداعی آزاد هرچند هم حرف‌هایش پرت‌وپلا و مشوش

باشند، به راه‌های گریز از تعابیر آنالیست فکر کند. عامل فاعل همان هوش تحلیلی آنالیزان است. هوش تحلیلی، زمینه کنترل آنالیزان بر اندیشه‌ها و حرف‌های تداعی شده، آن هم تداعی آزادانه را مستعد می‌سازد. خود رؤیا یا خواب - از هر نوع آشفته و غیره که باشد - تنها موردی است که از تیررس کنترل آنالیزان در خواب رهایی دارد، اما وقتی که آنالیزان برای بازگویی روایت رؤیا در مقابل آنالیست قرار می‌گیرد، با توسل به هوش تحلیلی می‌تواند انحراف در داده‌ها را به‌وجود آورد و آنالیست را دچار تشویش سازد. چه‌بسا از طرف دیگر اگر هم بخواهد، نمی‌تواند هم علت و هم معلول را به تمامی بازگو کند. چرا که نقش علت و معلول در شناخت حقیقت دیگر بسیار کلاسیک و کم‌اهمیت شده و شناختی را قطعی نمی‌سازد. علت و معلول صرفاً چیزی ساختاری از مراتب حادثه هستند و اتکای مطلق بر آن برای شناخت، چیزی را حل نکرده. در روانکاوی، فرد سوژه، صرفاً با خود و امیال و خواست‌های خود درگیر است، حتی اگر در وجود دیگری هم باشد و لکان به این مهم پی نبرده، اما تحلیلاتش سرنخ‌هایی را ناخواسته بدست می‌دهد. اهمیت این روایت سوژه در این است که شناخت از راه دال و مدلول را به‌مثابه راهکار منتفی و اشتباه اثبات می‌نماید. سلسله دلایلی که علت و معلول را در مراتب خود دارد، دیگر به‌مثابه متدی شناخت‌شناسانه باطل و منسوخ گردیده است. استواربودن بنیاد هر تعبیری بر پایه‌های این مقولات، اشتباه است و این است که روانکاوان هم می‌گویند: روانکاوی درمان نمی‌کند. هیچ‌گاه معیارهای حقیقت‌شناسی آنالیست با آنالیزان مشابه و عین هم نیست، برای همین است که حکم قطعی آنالیست حتی اگر مطابق تداعی‌های آنالیزان باشد، نسبی است و درمان صورت نمی‌گیرد! معیارهای علت و معلول اسیر اراده، خواست و میل و دانایی آنهاست، لذا هیچ تعبیری بنیادی را نمی‌توان به‌مثابه یک نسخه حقیقی صادر کرد، اما می‌توان تفسیر کرد.

برخورد نوع معیارهای آنالیزان با آنالیست تمام کاسه کوزه‌ها را به هم می‌ریزد. این مهم اجازه نمی‌دهد که تعبیر بصورت حقیقت مطلق فرض شود. وجود، با معنا کامل می‌شود؛ وجود بدون معنا یک هستی محض بی‌رابطه با دیگری و «دیگرشیء» است. در

نوع انسان، نقش معنا برای کامل بودن هستی و وجود، بسیار ضروری است و شکوه جامعه را عیان می‌سازد. این معنا، همان معنای معرفت‌شناسانه است که نقش هستی و وجود، بسیار ضروری است و شکوه جامعه را عیان می‌سازد. همان معنای معرفت‌شناسانه است که نقش، اراده و نیرو به نوع انسان می‌بخشد تا شروع به حرکت کند. لذا هستی‌ای غیر از این نوع هستی با معنا وجود ندارد، عبارتی نیستی محض ممکن نیست. تعریف نیستی محض این است که بدون انرژی، اراده، نیرو، میل و در کل معنا است. این معنا است که «اصل هدف» در هستی است و فقط می‌توان گفت که هستی با معنا است، ولی نمی‌توان گفت بسوی فلان هدف و آرمان قطعی در حرکت است. حتی نیازی بدان نیست و توحیدگرایی و غایت‌گرایی هستی اجباری هم نیست. اگر هستی بسوی غایتی عیان می‌تازد، آنگاه نیستی چه مانعی در این راه است!! هرگاه بگویم نیستی بسوی یک هدف مشخص می‌تازد، مسلماً اینجا وجود امر نیستی را در تعریف حذف کرده‌ایم و لذا چیزی ناقص باقی‌مانده. آنالیز نیستی نمی‌تواند در فرایند یک پراتیک روانکاوانه غایت یک تداعی آزاد آنالیز را تخمین بزند. لذا هر آنالیزی می‌تواند نقش آنالیز را برای روانکاوی خود برعهده بگیرد، زیرا بزرگ‌ترین روانکاو هوش درونی و یا به اصطلاحی دیگر، من است که از هوش عاطفی و تحلیل‌گر برخوردار است. این دو بزرگترین عامل برای خودشناسی است. بنابراین، برای یک عمل روانکاوی این حکم اجباری نیست که قطعاً باید یک بیمار و یک روانکاو رویاروی هم قرار گیرند. این اندیشه خلاف فرمول لکان است و شاید برخی بپرسند چه داده‌ها و مکانیسم‌هایی می‌تواند به آنالیز کمک کند که به آنالیز خود مبدل شود؟ جواب: وجود عامل‌هایی از قبیل اراده، خواستن، دانستن و نیرو. اینها همه همانطور که در وجود آنالیز هست، در وجود آنالیز هم هست، تا زمینه برای یک آنالیز مستعد گردانده نشود، نمی‌تواند روانکاوی کند و این برای آنالیز هم مصداق دارد. گاهی شناخت و خودشناسی با همیاری دیگری، بهتر صورت می‌گیرد و گاهی صرفاً با همت خود سوژه. حادثه هنگامی روی می‌دهد که تغییر صورت گیرد و بزرگترین تغییر آن است که سوژه به رضای آگاهانه درونی برسد.

بی معنا گشتن به معنای نیستی مطلق نیست، به معنای خنثی بودن است، خنثی بودن جوانب نقش ساختاری — کارکردی وجود یک هستی است. هستی نیاز به تفسیر دارد نه تعبیر قطعی و حکم نهایی و هستی فرد تفسیرپردازی از نوع حکم قطعی و نهایی نیست. بزرگترین روانکاو، همان من در وجود دیگری است. هر منی در وجود تمامی من‌های دیگر تجلی معنایی دارد. یک روانکاو وقتی که میان یک من و من‌های دیگر به رابط تبدیل می‌شود، همان معناها را بدست می‌آورد تا روانکاوی کند. من روانکاو بجای یک عامل خارجی یعنی روانکاو میانجی، بدون استطاعت از استعاره و مجاز زبانی می‌تواند به این معنا برای گره‌گشایی و رمزگشایی دست یابد و تعبیری ارادی از راه شهود باطنی و هوش درونی بدست آورد. این یک جنبه دیگر خودشناسی است. بدون وجود من‌های دیگر هیچ سمپتوم، ژوئی‌سانس و اشتیاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد و به عمل تعبیر دیگر نیازی نیست. «فرد تنها» نوعی فرد محصول روانکاوی فرویدی است که برادر دوقلوی لیبرالیسم است و از این جنبه به بقای آن خدمت نموده. چه‌بسا وقتی که فروید وجود هر من را بدون دیگری فرض نمی‌کند، آنگاه است که «ابرمنی» می‌آفریند که با «فرد تنها» که آن هم محصول خود او است، می‌جنگد.

آیا گفته‌های آنالیزان حقیقت است یا واقعیت؟

فرایند یک روانکاوی چگونه می‌تواند به معرفت‌شناسی و کشف حقیقت نایل آید. بخوبی می‌دانیم که کشف حقیقت توسط آنالیست به تمامی بستگی به صداقت و راستگویی آنالیزان دارد. حقیقت در کدامین جمله گزاره‌ای نهفته است؟! روانکاو صرفاً روان را می‌کاود یا حقیقت را هم؟ کشف حقیقت و یا حصول شناخت، مشروط به راستگویی است. اطمینان به جملات پرت و پلا به نسبت وجود استعاره و مجاز می‌تواند هر فرمولی را به پایان روانکاوی یعنی یک توهم مشترک میان آنالیست و آنالیزان ختم کند. روانکاوی وقتی می‌تواند کشف حقیقت را ممکن سازد که درمان کند و این امر در روانکاوی جسارتا ادعا نشده است. شناخت در بطن یک رؤیا نهفته نیست، بلکه مفاهیمی

است که بیرون از هر حالت غیرعادی‌ای بطور منظم چینش شده، اما هر برخورد سوژه با آن، برهمش می‌زند و باید بدنبال سرنخ کلاف آن گشت و این عادت طبیعی مفاهیم هم بخاطر دوگانگی و تنوع آن است و این شکوه مفاهیم چه مادی و چه معنوی ظرفیتی بسیار بیشتر از میزان توانایی درک سوژه را دارد. یک آنالیزان می‌تواند واقعیت را بازگویی کند، اما نمی‌تواند حقیقت را بگوید. یک اصل اساسی وجود دارد: «زبان در قبال مغز قاصر است». ظرفیت ذخیره مغز بسیار بیشتر است و منبع ذخیره تصاویر، نمادها و واقعیت‌ها و معناها هست. معنا بعد چهارمی است که لکان آن را منظور نداشته. این بعد به حوزه‌هایی انتزاعی و مجرد تعلق دارد که خود ساختار زبان در بیان آن قاصر است. هم زبان و هم مغز در نتیجه وجود آن دچار بدفهمی و لاادری‌گری می‌شود و فانتاسم (توهم و خیال) در سایه این امر به وجود می‌آید. بعد چهارم؛ یعنی معناها، دیگر ابعاد را در خود می‌گیرد و هر کدام بارقه‌ای از آنند. لذا هر تصویر، هر نماد، هر کلمه، هر گزاره‌ای استعاره‌ای و مجازی مدام تحت تأثیر آن هستند. پیچیده‌ترین وضعیت‌های معنایی در بعد سمبولیک قرار دارد و ساده‌ترین آن در بعد واقع. بعد چهارم جنبه‌های چندسویی گریز از ابعاد دیگر را ممکن و آسان می‌سازد. این شگفتی به عملکرد عظیم ذرات بنیادین کوانتومی می‌ماند که رابطه ادراک و پدیده را حاصل می‌آورند. آنچه میان ابعاد چهارگانه مدام رد و بدل می‌شود و مقوله را پیچیده و بغرنج می‌سازد، سویه‌های معنایی است. دوگانگی طبیعت در افکار انسان‌ها و در نهایت در مقوله زبان و ساختار آن هم وجود دارد. این دوگانگی باعث می‌شود که همیشه سویه‌هایی از دید مغز اندیشگی مشاهده‌گر بگریزد. هنگامی که این بعد چهارم چنان وضعیتی را به وجود می‌آورد که طی آن فانتاسم (خیال، انگاره) شکل می‌گیرد، همان هنگامه است که شکست روانکاوی ممکن گشته است. این روند، روندی جبری نیست، بلکه با ارتقاء توانایی‌های شناخت و متدهای عملی می‌تواند پشت سر گذاشته شود، اما همیشه نسبی — مطلق بر آن سایه افکنده است. در هستی، این وضعیت فقط برای انسان معضل‌ساز است. بویژه بعد سمبولیک بعدی برآمده از خصوصیت متفکر و ناطق بودن انسان است. بعد تصویری و واقع مختص به طبیعت هستی است و بعد معناها

رشته ارتباط میان آنها است و بدون انسان و مقوله زبان، بُعد معناها صرفاً وجودی مختص به حوزه فیزیک دارد نه جامعه‌شناختی. وقتی انسان و جامعه ظهور می‌یابند، در همین هنگامه است که ورای جوانب مشترک هستی‌شناسانه، مرزهای حوزه فیزیک و جامعه شکل می‌گیرد. این گفته لکان که می‌گوید: «مدام مبنا را بر سوء تفاهم قرار دهید» امری صحیح است. سویه‌های معنایی چه به لحاظ ساختاری و چه کارکردی همیشه راه‌گریز از چشم و هوش مشاهده‌گر را دارند.

ناخودآگاه حاوی آگاهی نسبی است، اما از نوع خودشناسی برخوردار نیست. چرا در وضعیتی که خودآگاهی وجود ندارد، نمی‌توان گفت: «من هستم». روانکاو جوبی برای این مقوله ندارد و یا جوبی اشتباه دارد. چرایی آن به این خاطر است که هر فرد در قالب بسته‌هایی معنایی به هر سوی تصویری، سمبولیک و واقع‌گریز دارد؛ لذا بعد چهارم همان وجود پراکنده شده «من» در «دیگران» است. باز یافتن معناها، باز یافتن خود و لذا حقیقت است، اما روانکاو هنوز موفق بدان نشده! علت و معلول مکانیسم‌هایی کامل برای یافتن بعد معنایی منتشر شده در همه ابعاد دیگر نیست. «نیرو» تنها عاملی است که انسان با کمک آن می‌تواند به کنترل ابعاد چهارگانه پردازد و یک آنالیز بدون عامل نیرو و یا یک نیروی ضعیف توان احاطه بر کل روایت رؤیاها و معناهایش را ندارد و در طرف مقابل، خود روانکاو هم بخاطر فقدان نیرو و یا ضعف آن، تمامی محاسبات کشف و شناخت را برهم می‌زند. وجود آن برعکس همه ابعاد را با بار معنایی مشترک، اما متنوع به هم نزدیک می‌سازد و قدرت حل را افزایش می‌دهد. لذا باید به افزایش نیروی آنالیزان اقدام نمود. از چه راهی و چگونه؟ نیرو همانند موتوری است که اگر دو مقوله اراده-میل به آن مجهز گردانده شود، توان حرکت اندیشه و هوش را بسوی سویه‌های معنایی و حوزه‌های ابعاد چهارگانه، تسهیل و ممکن می‌سازد. منجر شدن به «نیرو» طی این حرکت، می‌تواند سوژه را از وضعیت روانکاو یعنی حوزه بیماری خارج سازد. از این به بعد بدون وجود روانکاو می‌توان به گشایش و حتی خودشناسی رسید، اما این نوع خودشناسی بسیار نادر اتفاق می‌افتد. حصول قدرت با اتکای به نیرو، برای همه میسر است، اما حصول

خودشناسی بسیار نادر و دشوار است. انسان مدام در چنگ قدرت است. اشتیاق مدام در روانکاوی در سایه نیرو و قدرت است که انگیزه تداوم را دارد. مرگ انسان می‌تواند در نتیجه «قدرت» و عدم کنترل آن به‌وجود آید؛ چه بسا خودکشی سلب قدرت است. آخرین شیوه قدرت، «توان اقدام به خودکشی» است، پس خودکشی هم در احاطه قدرت است؛ زیرا هیچ فعلی بدون نیرو و قدرت ممکن نمی‌گردد. قدرت، همان وضعیت مهیا برای بالفعل ساختن نیروی دارنده است. می‌تواند براحتی به انحصار در آید و انباشته شود. وقتی که سوژه با توسل به نیرو در میدان‌های برین ابعاد چهارگانه به دنبال خود می‌گردد. البته قسمتی حتی وسیع از آن میدان می‌تواند در وجود دیگری باشد. در عین حال با مقوله‌ای اخلاقی روبرو است، اینکه از ایزه دیگری استفاده ابزاری کند یا نه، مقوله‌ای اخلاقی است که باید بدان توجه داشت. دو پدیده قدرت طلب و دولت این توجه اخلاقی را لحاظ نمی‌کنند و در تاخت و تازهای خود مدام به انحصار قدرت می‌افزایند و دیگران را زیر پا له می‌کنند. این حادثه می‌تواند هم در عمل یک عاشق نسبت به معشوق صورت گیرد و هم در عملکرد یک پدیده گسترده‌تر به نام دولت. دولت شکل قدرت تباه است و در عین حال نماد فراسوژه فردی در مقیاس‌های گسترده‌تر. بهترین نوع خودآگاهی، ایدئولوژی تفسیری است و بدترین نوع خودبیگانگی، ایدئولوژی تحمیلی. همانطور که ایدئولوژی تفسیری، انباشتی از متدهای مناسب است، به همان اندازه ایدئولوژی تحمیلی، انباشتی از متدهای انحصار قدرت می‌باشد.

دو عامل می‌تواند کشف حقیقت را ناممکن و یا دشوار سازد: ۱- تنوع سویه‌های معنایی منتشر شده در هر سوی ابعاد چهارگانه. ۲- زاده شدن قدرت. این دو عامل امر گریز از شناخته شدن و نیز شناختن را ممکن می‌سازند. نیرو، در حکم یک اهرم فشار برای حرکت کردن عمل می‌کند که خودکشی میزان قدرتی است که از بس فشار نیرو به وجود می‌آید. منشأ نیرو خود، همه چیز و همه کس است و همه فشار ایجاد می‌کنند. تحمل بار سنگین آن توان می‌خواهد، اگر نه به خودکشی و انفعال منجر می‌شود. لذا کشف حقیقت بسیار دشوار و بغرنج و هزار سویه است. تنوع نمادها، خود، نوعی کلاف سردرگم

ایجاد می‌کند. سوء تفاهم^۱ روانکاوی به خاطر این تنوع هستی و ظرفیت کم ما روی می‌دهد.

نقطه ضعف روانکاوی این است که می‌گوید همه چیز متأثر از مطالبات روانی ناخود آگاه است. یعنی هستی، طبق این نظریه، یک مشت روان است. روانکاوی، اینگونه، شخص را در وجود ناخود آگاه تحلیل می‌کند و اجتماع را در شخص نه به نفع اجتماع، بلکه به خاطر شخص حقیر می‌کند. این مفهوم عکس تحلیل اجتماع در وجود شخص است. چرا که در متد دوم منظور از تحلیل شخص، فراتر از شخص است و کل تاریخ را در بر می‌گیرد. این فرمول مورد نظر عبدالله او جالان است. روانکاوی از جزء به جزء سیر می‌کند، اما آپوئیسیم از جزء به کل و برعکس. در روانکاوی، روابط فی مابین افراد اسیر نوعی جبر ابژه‌ای گردانده شده. بگونه‌ای که یک انسان بصورت یک ابژه به دنیا می‌آید و مدام به صورت‌ها، حالت‌ها و انواع مواضع ابژه‌ای دیگر تغییر می‌یابد. از ابژه‌ای به ابژه‌ای دیگر. انگار انسان مدام گرفتار ابژگی است و اختیاری ندارد. تمامی دیگران عوامل سوق‌دهنده تغییر ابژگی فرد می‌باشند. این عوامل را متافور می‌نامند. انسان مدام ابژه دیگری است و ژوئی سانس هیچ‌گاه رهاش نمی‌کند.

واقع، واقعیت؛ عینیت و واقعیت

آیا هر آنچه در کیهان بی‌نیاز از مشاهده‌گر باشد، خالی از معنا و مفهوم است؟ آیا این فقط متافور است که با وارد شدن موجب تغییر می‌شود؟ اگر متافور منجر به تغییر نشود و خنثی باشد چه؟ این پرسش‌ها بنیان شناخت روان را تشکیل می‌دهند. در روانکاوی همیشه تغییر در بعد سمبولیک رخ می‌دهد و فراعینی‌گرایی روانکاوی از همین امر برمی‌خیزد. این یعنی اینکه انسان مدام در تلاش است که برای هر چیز جدیدی که می‌بیند و یا آرزوی آن را می‌کند، نمادی قرار دهد؛ پس این نشان می‌دهد که هر متافوری، نمادی نوین برای سوژه می‌آفریند. نقض بعد سمبولیک چیست؟ در یک طرف این حوزه، مشاهده‌گر یا

^۱ در روانکاوی به معنای بازشناسی و بجای آوردن است.

سوژه قرار دارد و در طرف دیگر متافور. نقض در این است که سوژه مشاهده گر هر آنچه را ببیند، بدان نشانه‌های نمادین می‌بخشد نه اینکه نبیند، ولی غیرممکن است در ذهن خود بدون عمل دیدن نمادین سازد، باید قبلاً دیده باشد. یعنی بدون بعد و عمل تصویری، بعد نمادین غیرممکن است شکل گیرد. حال، در جنبه نادیدنی یعنی میل انتزاعی، بازهم بدون مشاهدات قبلی نمی‌تواند به نمادین کردن بپردازد. این نشان می‌دهد که دنیایی مجرد وجود ندارد و حوزه فراعینی، مجرد نیست. پس به این نتیجه می‌رسیم که مشاهده گر مدام با محدودیت عینیت و دید روبرو است و لذا توان نمادسازی در حد و حصر میزان و مقدار نشانه‌ها و متافورهای است که دیده و انسان از ضعف درک برخوردار است. این ضعف هنگامی برطرف می‌شود که به معنا و مفهومی جدید که تابحال نه دیده و نه با آن روبرو شده، شدت یابد و آن خود بعد واقع است. اگر بعد واقع بقول لکان خالی از معنا و مفهوم باشد، ما نمی‌توانیم: ۱- هیچ‌گاه به کشف جدید نایل شویم، زیرا امر بی‌معنا و مفهوم یعنی نیستی و غیرقابل دسترس بودن مقوله‌ای. ۲- نباید بر اساس توانایی‌ها، موقعیت‌ها، نیروها، ضعف و قدرت یک مشاهده گر این حکم قطعی را صادر کنیم که هر آنچه در بعد واقع است، بی‌معنا و مفهوم است، زیرا توانایی مشاهده گر، خود زیر سؤال است. لکان می‌گوید که تمامی متافورها در بعد واقع وجود دارند و روانکاوی از بعد سمبولیک آغاز و به بعد واقع سفر کرده و بازهم به بعد سمبولیک بازمی‌گردد. بخاطر اینکه متافورها تنها عامل تغیر هستند و بی‌معنا و مفهوم هم نیستند، نمی‌توان گفت که بعد واقع بی‌معنا و مفهوم است. چه بسا بعد سمبولیک پر رمز و رازتر و معمای بی‌تر از بعد واقع باشد، زیرا مشاهده گر گاهی با توهمات خود آن را غامض و مشوش می‌سازد و این خطری است که بعد سمبولیک در راه شناخت هستی با آن مواجه است. ابطال فرضیه‌های کهنه و سربر آوردن فرضیه‌های نو مربوط به همین ویژگی بعد سمبولیک است. آیا تغیر صرفاً در حوزه سمبولیک صورت می‌گیرد یا در بعد واقع هم.

مشاهده یک مقوله همیشه ناقص صورت می‌گیرد، زیرا اگر مکان معلوم باشد، زمان آن نامعلوم است و برعکس. لذا حتی با ربط دادن یک مدلول ناشناخته به دالی قبلی

شناخته شده، بازهم شناخت، احتمال ناقص بودن را دارد. مسئله‌ای دیگر که فرمول روانکاوی را زیر سؤال می‌برد، وجود متافورها است، که وقتی سوژه به بعد واقع سفر می‌کند آن را از آنجا برای بعد سمبولیک سوغات می‌آورد. حال، بخاطر اینکه از نظر لکان و انیشتین دنیای واقع بی‌معنا و مفهوم و تهی است و از تیررس دید و کنترل مشاهده‌گر خارج و گریزان است، پس به این ترتیب عمل «انتقال» هم که یک اصطلاح و فرایند روانکاوی است، یا ناقص صورت می‌گیرد و یا بکلی اشتباه و استوار بر احتمالات متزلزل می‌باشد. این، توصیف جهان لکانی است. چرا مطابق فرمول و متد لکانی همه چیز ناقص است و شناخت در واقع نوعی بازشناخت است؟ زیرا سوژه مشاهده‌گر، بزرگترین ابژه بی‌اختیار فرض شده است. در سفر در مراتب بعد سمبولیک، تصویری و واقع، اختیار در کف سوژه نیست. زیرا بعد واقع هم بی‌معنا و تهی است و هم مستقل از مشاهده‌گر و لذا سوژه در بعد واقع نه تحت حاکمیت است و نه حاکم، بلکه خنثی است. در بعد تصویری صرفاً روابط شکل می‌گیرد و میزان آزادی سوژه در شکل‌دهی روابط به تبع میل خود زیر سؤال است، اما مشاهده‌گر راه‌گریز را دارد. و اما در بعد سمبولیک که جهان کلمه و نشانه است و حاکم بر مشاهده‌گر، باز هم اختیار در کف ید مشاهده‌گر نیست و نمادها او را در محاصره خود دارند. لذا باید تأکید کرد که سوژه، بر اساس این جبرهای حاکمیتی بعد سمبولیک و سمبول‌های نوین است که در بعد تصویری تغییر ایجاد می‌کند و آن نیز چیزی نیست جز روابط او. این نشان می‌دهد که روابط انسان در غل و زنجیر ناشناخته‌ها و بی‌معنابودن‌ها و تهی‌بودن بعد واقع و حاکمیت بعد سمبولیک است. مطابق فرمول لکان و انیشتین، هر هستی‌ای در صورتی که در تیررس مشاهده‌گر مشاهده‌گر باشد، معنا و مفهوم دارد و تهی نیست، اما خود عکس آن می‌گویند. و لذا با توجه به هستی انسان سوژه، هستی کائنات و کیهان را تعریف کرده‌اند. هر مشاهده‌نشونده و امر خارج از دید مشاهده‌گر را بی‌معنا و تهی نموده‌اند. هدف روانکاوی از تلاش برای رسیدن به واقع بی‌معنا چیست و چه بار منطقی‌ای دارد؟! آیا معنا، خود یک بعد مستقل نیست که بهانه تمام هستی‌ها و جوهر ذاتی آن باشد در مقابل نیستی و تهی‌بودن؟ متافور، کلمه‌ای است

که بجای کلمه‌ای دیگر می‌آید و یا عبارت دیگر، استعاره‌ای نوین است به جای استعاره پیشین. به این نکته خوب توجه کنیم که هنگامی که متافوری جای متافور دیگر را می‌گیرد، متافور تغییر کرده و متافور پیشین باز هم به زباله‌دان بعد واقع انداخته می‌شود و به این بهانه، بعد واقع را بی‌معنا نامیده‌اند. آیا متافورها، استعاره‌ها و کلمات مختص به بعد سمبولیک هستند یا از بعد واقع به آن بعد آورده شده‌اند؟ منبع اساسی تغذیه سوژه بعد واقع است یا بعدها دیگر؟! یک سوژه چطور می‌تواند از جهان واقع که بی‌معنا و تهی است و مستقل از مشاهده‌گر، تغذیه کند و ماتریال استخراج کند؟! اگر فرایند تغییر در اختیار متخصص‌ها و روانکاوان و سوژه (بیمار) نیست، پس می‌توان گفت که سوژه نه اراده دارد، نه اختیار، نه انتخاب آزاد و نه نقش و چه‌بسا آن مقدار کم حاکمیت در بعد تصویری هم از کف می‌رود. آنگاه آزادی و حاکمیت تئوری برای شناخت، وجود و نقش ندارد و همه چیز فقط یک عمل محدود مشاهده و تجربه پوزیتیویستی است و می‌دانیم که تعریف علم نه تنها به امر مشاهده و تجربه صرف محدود نیست، بلکه تئوری را هم در خود دارد.

در بعد واقع، بخاطر بی‌معنا، تهی و مستقل بودن از مشاهده‌گر، واقعه یا عمل «عینیت» و دید روی نمی‌دهد و مسلماً وجود واقعیت‌ها، بدون بعد واقع غیر ممکن است. اما واقعیت در بعد تصویری لکانی چنان تعریف شده که از حوزه حس و تجربه فراتر نمی‌رود و به عرصه تئوری پا نمی‌گذارد. اینکه جهان روابط صرفاً مختص به بعد تصویری است، همانا محکوم کردن سوژه به صرف هستی تصویری است. هستی‌ای ناقص. نه فقط بعد تصویری بلکه تمامی ابعاد، جهان روابط هستند. باید گفت عکس این هر آنچه مفهوم است به بعد واقع تعلق دارد و تأمل سوژه در مورد چیزها، درباره هستی‌های نوین در بعد واقع است. تفکر به حوزه ناخودآگاه تعلق دارد و خود و ناخودآگاه با ابزارهای حس و فراحسی‌شان به بعد واقع سفر می‌کنند و تأمل به هر دو شیوه با وجود آنها ممکن می‌گردد. هیچ فراحسی بدون حس‌ها و حس‌گرهای قبلی نمی‌تواند به نتیجه‌ای برسد و تأمل حس، بدون استفاده از وسیله دید، آن را مجرد می‌کند و دیگر در انتزاعیت محض، توهم و

فانتزی گری سیر می‌کند. فراحس، هیچ‌گاه بدون عینیت و واقعیت‌های قبلی وجود ندارد. در آمیختگی سه بعد هم از این امر مایه می‌گیرد. خود متافور همان استعاره و مقوله عاریتی است که یا از راه حس و فراحس یعنی شهود باطنی ساخته می‌شود و یا استخراج می‌شود و بدون متافورهایی که قبلاً تأمل شده‌اند، هستی نمی‌یابد. حس و عقل مقولات متافیزیکی و ماتریالیستی را در هم ادغام می‌نمایند. انیشتین می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که واقع (جهان واقع) یک مقوله بی‌معنا و ذاتا تهی است». این جمله، کاملاً گزاره‌ای متافیزیکی است و به لحاظ زبانشناختی غلط. «چنین به نظر می‌رسد» یک تأمل نامفهوم است و در جمله نیازی به آن نیست، چراکه دوپهلوی و پرسش‌برانگیز است. اینکه یک حکم قطعی و واضح است یا نه، جای پرسش و شک دارد. این گزاره یک گزاره تئوریک با ویژگی انتزاعی بودن است و یک تجربه قطعی نیست. وقتی یک سوژه این حکم قطعی را صادر کند و بگوید که: به نظر من چنین می‌رسد که واقع یک مقوله بی‌معنا و تهی است، این بدان معنا است که مقوله وحدانیت را بر دوگانگی هستی، بویژه موج-ذره چیره ساخته‌ایم. در حالی که می‌دانیم سوژه، یک مشاهده‌گر ضعیف است در مقابل کیهان و کل هستی. چه بسا از طرف دیگر ویژگی مفرد-کیهانی هستی، سبب می‌شود که کل سوژه‌ها در یک کلیت در آمیخته قوی باشند نه در استقلال و وحدانیت خود؛ اما انتخاب هر یک از وحدانیت و کلیت امری جبری نیست و آزادانه است.

اندیشه «دنیای واقعی از معنا و مفهوم تهی است» یک اندیشه متافیزیکی محض است.

قباره ماکروبی و میکروبی

ما قادریم که چه دنیایی را بصورت عادی در وجود خود تصویر کنیم؟ میان دو چیز همیشه یک چیز هست و آن فاصله است که از خشت‌های ریز و درشت خود آن چیزها به وجود می‌آید؛ هر خشتی اندازه‌ای دارد. مثلاً دو جهان ماکرو و میکرو داریم، اما ناچاریم که بگوییم سه جهان چرا که میان ماکرو و میکرو جهان‌هایی فاصله‌ها را پر می‌کنند با خشت‌های ریز و درشت‌شان که جهان سومی نام دارد، تعدد جهان‌های سوم بی‌نهایت

است و به اندازه شمار شکستن اتم می‌باشد. پیشتر و در قدیم این جهان سوم را «اثیر» می‌نامیدند، ولی منظور ما این نیست، بلکه فضا—زمانی است که بصورت خمیده خلأ را پر کرده است. کل ذره بنیادین در آن شناور است و مدام می‌تازد. میان هریک از دو جهان سوم یعنی میان هر دو خشت، جهان‌های بیشمار دیگری با قباره‌های خاص‌شان جا می‌گیرند. انسان تاکنون توانسته که جهان‌های سوم را در شمار اندکی ببیند و تصویر کند. مکانیسم چشم انسان بخاطر عادی بودن فقط قادر به همین مقدار بوده، اما با مسلح شدن این مشاهده‌گر، صرفاً قادر شده که تا حدود بسیار ناچیزی به جهان کهکشان‌ها در بعد ماکروبی سیر کند و یا از مرزهای جهان میکروبی گذار نماید و تا اندازه‌ای قلیل جهان میکروبی زیراتمی را کشف نماید. این فاصله به تصویر کشیده شده میان میکروها و ماکروها را می‌توان بعد تصویری نامید، اما نمی‌توان گفت که زیر حاکمیت انسان است. این جهان طوری به نظر می‌آید که انگار متعلق به بعد واقع است، اما این جهان را ما بطور متافیزیک تصور می‌کنیم تا تجربه نماییم. زیرا کشش جهان انسانی بسته به این است که تا چه اندازه کشف کرده و شناخته است. علی‌رغم این همه کشفیات نجوم و فیزیک کوانتوم هنوز می‌توان ادعا کرد که قباره هم جهان‌های زیراتمی و هم ماکروبی کوسموس در حد و اندازه قباره‌های زمخت و گنده است. اصلاً نیازی نیست که این جهان‌ها را با مقولات «واقعیت» و «واقع» از هم جدا کنیم و دسته‌بندی کنیم. جهانی که دیده نمی‌شود، معنا و مفهوم ندارد، تهی است و به تصویر کشیدنی نیست را نمی‌توان مورد قضاوت تئوریک اثبات‌گرا قرار داد. ما دو نوع حس داریم: ۱- حواس پنج‌گانه. ۲- حس ششم یعنی قوه ذهن. هیچ تئوری‌ای نمی‌تواند بدون وجود حواس پنج‌گانه و صرفاً با توسل به قوه ذهن زاده شود. حتی قوی‌ترین تصاویر وهمی و فانتزی که بر بنیان قوه خیال استوار است، بدون این حواس، نیستی محض است. اگر ما به‌مثابه نوع بشر که موجودی ناطق هستیم، می‌توانیم در ابعاد سمبولیک، تصویری و واقع‌لکانی به سیر برای کشف پیردازیم در سایه همین حواس است. حتی دنیای ناخودآگاه نیز در بد چیرگی عملگرهای حواس هستند. حس ششم بدون حواس پنج‌گانه قادر به سیر و کشف در بعد واقع نیست، چراکه ابزارهای

بنیادین شناخت همان حواس می‌باشند. جهان فانتزی هم تحت سیطره همین حواس و محکوم به وجود آنها است. لذا دسته‌بندی ابعاد سه‌گانه لکانی باید به نسبت تفسیر فوق تعدیل گردد. هر بعدی جنبه‌ای معنایی دارد، زیرا هر بعدی که معنایی نباشد و تهی باشد، آن، نیستی محض است. خلاصه مفهوم بعد واقع لکانی و انیشتینی این است که: این انسان است که به ماده و هستی‌ها معنا می‌دهد و اگر نه در ذات آن معنایی وجود ندارد. این اندیشه، تداعی‌گر اندیشه‌های متافیزیکی افلاطونی است. پس بعد واقع، جنبه‌های متافیزیکی محض لکانی را اثبات می‌کند که بر ابعاد ماتریالیستی و پوزیتیویستی او می‌چربد. بقول انیشتین انسان در بعد تصویری فقط مشاهده و تجربه می‌کند و در بعد سمبولیک به تئوری می‌پردازد و تنها در بعد سمبولیک است که جهان بر ما ظاهر می‌شود. در روانکاوی، مادیت، همان دال‌ها می‌باشند، یعنی دال، امر مادی است و مادیت واقع، مادیت نیست. لذا طبیعی است که به دنیای حسی اهمیت ندهند و بگویند که مفاهیم تنها در سایه وجود دال‌ها یعنی مفاهیم قبلی بوجود می‌آیند، این در حالی است که در بعد واقع، هستی‌آنگونه وجود دارد که هست نه آنگونه که توسط سوژه مفهوم‌پردازی شده باشد. هستی خود مفهوم خاص و مستقل از مفهوم مشاهده‌گر دارد. ما مدام در پی یافتن این مفهوم هستیم. بعد سمبولیک در واقع حکم لابراتوار ذهن را دارد که این مفاهیم را حس و تفهیم کند. هوش حسی و عاطفی بیشتر در حوزه تفکر عملی برجسته است، اما در تفکر علمی سمبولیک و با نام دیگر تئوریک هم دخالت و نقش بلامنازع دارد. هوش عاطفی و تحلیل‌گر نقش‌شان این است که بعد واقع را با بعد سمبولیک مرتبط دهند و رابطه علوم با یکدیگر را برقرار سازند. برخلاف نظر لکان، روانکاوی از بعد تصویری شروع و به بعد واقع سفر کرده و به بعد سمبولیک منتهی می‌شود، اما بعد تصویری ارتباطی است میان بعد سمبولیک و واقع که با ابزارهای زنده هوش عاطفی و هوش تحلیل‌گر پلی می‌سازد تا روابط میان تجربیات حسی مربوط به دو بعد تصویری و واقع را با مفاهیم و گزاره‌های بعد سمبولیک شالوده‌بندد. همه‌چیز یعنی هم تجربیات حسی و هم مفاهیم از دو گانه مفرد—کیهانی برخوردارند و هستی اینگونه است. پس باید

جزء، توانایی درک کل یعنی جهان واقع را داشته باشد؛ البته این مقوله با این امر فرق دارد که می‌گوید: با استفاده از ویژگی‌های جزء نمی‌توانیم کل را توضیح دهیم، ولی با استفاده از کل می‌توانیم جزء را تشریح کنیم. این امر درست است، ولی نباید ما به این اشتباه دچار شویم که داشتن خصیصه درک در وجود جزء مقوله‌ای جداگانه است و این مقوله یعنی اینکه هر آنچه در کل وجود دارد، در جزء وجود ندارد. یعنی صرفاً بعضی از ویژگی‌ها و ابزارهای کل در جزء وجود دارند. در درک بعد واقع ما با مشکل فقدان معنا و مفهوم روبرو نیستیم، زیرا معنا و مفهوم وجود دارد و کار ما استخراج آن است، پس با یک مشکل دیگر روبرو هستیم که طبیعی است و آن مطلق نبودن است. درک مطلق آن هم در یک آن واحد و یا دوره زمانی کوتاه مدت، غیرممکن است، ولی نباید مرا به این نتیجه برساند که هستی در بعد واقع بی‌معنا و تهی است. زیرا اگر بعد واقع بی‌معنا و تهی باشد، مسلماً نمی‌توانستیم بعد سمبولیک را جهان کلمه بنامیم، چونکه معنا و مفهوم به حوزه زبان تعلق دارند و بدون هستی در بعد واقع، زبان هم موجودیت ندارد. اگر مشاهده‌گر نتواند با حواس پنج‌گانه هستی‌های بعد واقع را مورد عمل قرار دهد و نیز اگر نتواند با حسی ششم یعنی ذهن آن را تصور کند، آن هم بطور مطلق، آنگاه باید گفت که چیزی بنام بعد واقع با این تعریف وجود ندارد و لذا فقدان بعد واقع هم یعنی فقدان نیستی بعد تصویری که این خود یعنی فقدان معرفت اگرچه معرفت نسبی هم باشد. در واقع متافورها همان مفاهیمی هستند که بصورت خام در بعد تصویری مشاهده و تجربه می‌شوند و در بعد سمبولیک به یک مفهوم آماده‌شده تبدیل می‌گردند. مفهوم، یک جنبه یک‌بعدی ذهنی نیست، بلکه از جنبه هستی مادی هم برخوردار است. هستی خود از دو جزء معنا و ماده تشکیل می‌شود، معنا، همان روابط بین اجزاء زیراتمی و فرااتمی مواد و تأثیرات آنها بر یکدیگر است که طبیعتاً موجودیت و ارتباطشان را معنادار می‌سازد. بدون رابطه داشتن و تأثیر گذاشتن بر یکدیگر، اجزاء نه تنها بی‌معنا هستند، بلکه بی‌حرکت و تغییر هم هستند. هر جزء هستی دارای روابط درونی و بیرونی است و یک متافور برای یک سوژه مشاهده‌گر در حکم دربردارنده هر دو روابط است. تمامی تلاش انسان برای

پی بردن به چگونگی این روابط است. من تلاش می‌کند که با دیگری ارتباط برقرار کند و او را بفهمد. معنای حقیقت آفرینش انسان و شناخت خود تنها به خود شخص محدود نیست، تنها به انسان‌های دیگر هم محدود نیست، بلکه مفهوم معنای من، در تمام هستی پراکنده است و باید آن را یافت.

بعد واقع در حکم بازار هستی است، سوژه باید به خرید برود و هرچند آگاهی از شناخت اجناس مفاهیم خام نسبی باشد، اما حق انتخاب آزادانه است، بعد تصویری مکان مصرف و بعد سمبولیک پی بردن به فایده‌ها و زیان‌ها و یا معناهای آن است. گاه در بعد واقع انتخاب ماتریال همیشه آزادانه و صحیح است، اما در بسیاری موارد مسلماً در بعد تصویری و سمبولیک هم عملکرد و هم نتایج نادرست از آب درمی‌آیند و این فرایندی در نتیجه دوگانه بودن هستی است. صحیح بودن در تمام مراتب به ماهیت متد دربر گرفته شده بستگی دارد. دوگانه‌ها تناسب میان روش و پدیدار را تنظیم می‌نمایند. معامله ابزاری با ابژه از طرف سوژه به معنی برهم خوردن وجود منسجم مفهوم و معنا و آشوب و پراکندگی آن است.

پدیده‌شناسی فروید بر بنیان چنان متدی استوار است که در فرایند تغیر، انسان را به یک ابزار تبدیل می‌کند. او فعالیت‌های روانی انسان را به رسیدن به لذت بیش از حد بند می‌کند و می‌گوید که وقتی انسان از حوزه فردی به حوزه جمعی پا می‌نهد، حوزه جمعی مانعی است بر سر راه لذت‌های فردی. مطابق این نظریه، مدام «دیگری» یک مانع عمده بر سر راه «من» می‌باشد و این دو پدیده ابزارهای تقلیل انتخاب آزاد هستند. تمامی فعالیت‌های روانی را بر بنیان لذت بنا می‌نهد. چنان نیست که با شکل‌گیری زبان، انسان به تمدن پا گذاشته است و قبل از آن وحشی بوده است. اصولاً فعالیت روانی با کلمه آغاز نمی‌شود و ماقبل آن حس لذت‌جویی غریزی و عقلانی یا عبارت دیگر هوشی، وجود داشته است. نطفه بعد سمبولیک انسان قبل از دوران تمدن وجود داشته، چراکه فعالیت فکری—روانی کنونی در تداوم همان حدودات قبلی است با این اصل که ترتیبی نیست. چه، سرآغاز فرهنگ و تمدن، زبان نیست و یک تلقی غلط است، آن هم زبان نمادین.

مرز بین حیوانیت و انسانیت زبان نیست، بلکه میزان هوش پیشرفته است و زبان یک ابزار زنده برای بیان مطالبات هوش غریزی و ذاتی است. مطابق نظر فروید، فرهنگ و تمدن بر اساس اصل لذت شکل گرفته و مذهب بر بنیان ترس که یک فعالیت و پدیده روانی است. این متد، تقلیل دهی هستی هر پدیده است که توسط فروید مورد مطالعه و تدقیق قرار می گیرد. تمدن دستاوردی نیست که زندگی ما را از اجداد حیوانی ما مجزا کند. دیگر می دانیم که تمدن موجود انسانی، حیوانیت غیرطبیعی و حیوان وار بوده و نه تنها از انسان حفاظت به عمل نیاورده، بلکه عامل اصلی قتل عام و آلام او نیز بوده و چه بسا نظم غریزی استوار بر سرشت طبیعی انسان، یعنی روابط بین انسان ها را بر هم زده و در معاصر می بینیم که مرگ انسان را موجب شده. انسان ابزاری نیست که همانند یک عامل قدرت در مقابل طبیعت قرار گرفته باشد. برعکس با ظهور تمدن، انسان از طبیعت جدا گردانده شد. قضاوت فروید در خصوص فرهنگ و تمدن و رابطه آن با فعالیت های روانی یک قضاوت ارزشی است در حالی که او خود چنین قضاوتی را نادرست تلقی می کند. او خود دوران زندگی اولیه انسان را حیوانیت می نامد و آن را همچون پدیده ای که ارزش نازل دارد، در مقابل تمدن و انسان متمدن قرار می دهد. این در حالی است که «انسان ابزاری» در بستر تمدن و با آغاز آن به وجود آمد. قدرت مشترک اجتماعی هیچ گاه موفق نشده که در بستر تمدن قانون تشکیل دهد و برعکس این قدرت مطلقه فرد بود که قانون را تدوین و تحمیل نموده است. اساسا، پدیده قانون تا بحال در چارچوب یک نظم عمومی پخته نشده تا شکلی عادلانه بخود بگیرد و به همین خاطر هم یکی از ابزارها و نشانه های دولت و قدرت است. در روانکاوی، هر فردی، مانعی است بر سر راه فرد دیگر، زیرا نمی گذارد که به ژوئی سانس خود دست یازد و نهایتا محکوم به سمپتوم است. این امر، آرمان هستی بشر را زیر سؤال می برد و هستی آن را منفی جلوه می دهد. این منطق عداوت هستی با هستی، برخاسته از متدهای نادرست پدیده شناسی مکاتب روانکاوی است. هستی، صرفا مخالفت و ضدیت نیست، بلکه از دو گانه مخالفت- موافقت برخوردار است.

دشواری عمل روانی در بعد سمبولیک

دشواری در این است که فاعل ناخودآگاه همیشه در میان دو موج پرتلاطم و خروشان علت و معلول گیر افتاده است و تشخیص علت و معلول و تعیین درستی روابط آنها و استخراج یک نتیجه به همان علت و معلولها معطوف است. نمادسازی از مدلولها بر اساس دالها و بر عکس، بخاطر وجود چنین دشواری نامعلوم بودن هویت همه جانبه متافورها است. تشخیص ماهیت و موقعیت دقیق متافورها در حوزه‌های فیزیکی دشوارتر از حوزه‌های اجتماعی است. دال و مدلول در حوزه اجتماعی، تشخیص ماهیت متافورها را آسان تر می‌سازند، اما البته مطلقاً معلوم‌الحال نمی‌کنند و روان‌رنجوری هم ناشی از درد این فعالیت ذهنی- عملی است. در بسیاری از متافورها، مقوله علت و معلول اصلاً محلی از اعراب ندارد و همه چیز بغرنج و پیچیده است و این امر قدرت شناخت را مطلقاً ناممکن بلکه دشوار می‌سازد. گاهی این دشواری نزدیک به درجه صددرصد است. در این حالت همیشه در متافور نشانه و یا نشانه‌هایی برای بازشناخت و تصمیم‌گیری از جانب سوژه، کم است. این وضعیتی ایپستمه^۱ است که هم آنالیست و هم آنالیزان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این مقوله را می‌توان «اصل گریز» نامید؛ گریز مشاهده‌شونده از مشاهده‌گر. البته چنین نیست که امر واقع فی‌نفسه مقوله‌ای معین و مشخص نباشد، بلکه در ارتباط با مشاهده‌گر است که فی‌الواقع نامعین و نامشخص است. اصل گریز در حوزه فیزیک به بعد واقع تعلق دارد و در حوزه اجتماعی به بعد سمبولیک. لذا فعالیت ما در بعد سمبولیک نمی‌تواند به فی‌نفسه نامعین بودن هستی واقع حکم کند، زیرا این بعد به حیطه زمان و ذهن تعلق دارد.

بسیاری چیزها در ناخودآگاه ذخیر نمی‌شود تا آن را بازشناسیم. یک مثل: یک پدر قرار است که ارثش به پسر بزرگ او برسد. پسر کوچک روزی خواب می‌بیند که پدرش مرده و ارث به او می‌رسد. در واقع او هیچگاه به این فکر نکرده بوده که پدرش یا بمیرد و

^۱ شناخت یا صورت‌بندی دانایی

یا او را بکشد تا بعد بتواند با برادر مقابله کند و ارث را تصاحب نماید. او مدام به مقابله با برادر فکر کرده نه کشتن پدر، ولی در خواب می‌بیند که پدرش را کشته. این یعنی در ناخودآگاه او چنین فعلی ذخیره نبوده.

خیال همیشه با استفاده از تصویر یک هستی واقع را تجسم می‌کند نه بر اساس واژه و نامگذاری زبان. مثلاً: رنگ قرمز به ماده‌ای قرمز رنگ با ویژگی قرمز بودن دلالت دارد. در خیال، این ماده قرمز رنگ بر اساس تصویر قبلی‌ای که طی عمل دیدن ضبط شده به تجسم و تخیل می‌پردازد نه نامگذاری ویژه کلمات، رنگ قرمز و کلمات فقط یک کمک می‌باشند. اما اگر بالفرض فردی مادرزادی کور باشد، آنگاه تصویری واقعی از رنگ قرمز با ویژگی‌هایش را نمی‌تواند تجسم کند و با کلمات زبانی هم دیگر نمی‌توانیم این تجسم را در هوش او احیا کنیم. در واقع او تشخیص رنگ ندارد. در اینجا نقش زبان، آنگونه که مکاتب زبانشناسی مبالغه کرده‌اند، به حد اصلی خود که همان کمک‌کننده است، بازمی‌گردد. اشتباه زبان‌شناسان این است که دچار ساختارگرایی مفرط شده‌اند که هستی هر پدیده‌ای را به هستی محدود زبان تقلیل می‌دهند. نازل کردن هستی به قدرت تعریف یک کلمه، تحقیر هستی در بعد واقع است. قدرت کلمه ضعیف نیست و در حد زبانی بیان و توصیف می‌تواند بسته به کاربرد خاص آن قوی باشد، ولی پدیدارشناسی در واقع نیامده که هستی را به معنایی نیرومند مجهز گرداند، بلکه صرفاً مرزهای قاصر زبان را محدوده هستی و شناخت آن قرار داده. یک درخت چه در حوزه زبان و چه در واقع هستی خود، معنا و وجود مستقل دارد. سقوط دادن هستی و معنای آن به حوزه قاصر یک کلمه، جمله و متن، یک نقص پدیدارشناسی است. چه بسا تمامی فعالیت‌های سمبولیک بیشتر با توسل به کلمه، آن هم یا یک اسم و یا یک صفت هستی‌شناسی می‌شود و این متد پدیدارشناسی است. یک کلمه بر تمام هستی یک هستی یا یک مقوله مثلاً درخت، احاطه ندارد. این مبهم‌گردانی هویت و ماهیت هستی پدیدارها، نوعی اقرار به قاصر بودن اندیشه انسانی است. البته فراتر از این، یک سمبل و یا نماد هم نمی‌تواند بر تمامی هستی معنایی و ویژگی‌های آن احاطه داشته باشد و این است که شناخت از نوع پدیدارشناسانه

صرفا مجهول الحال کردن هستی مادی نیست، بلکه غامض کردن و مبهم کردن جنبه معنایی آن هم هست.

روانکاو می گوید که قوام و پایداری هستی به نشناختن و سوء تفاهم یا دُشناخت^۱ بستگی دارد و هرچه بیشتر بدانیم ممکن است هستی خود را از دست بدهیم. اما جنبه تضاد شناخت با نشناختن در این است که آگاهی و دانایی سوژه را وامی دارد که به «پیشگیری» اقدام کند. به این گزاره دقت کنید «اگر می دانست، جلوگیری می کرد...» یعنی اینکه شناخت به آفرینش اراده دست می زند. بدون شناخت، جنبه هستی دوگانه ناقص می شود. اراده از خود آگاهی ناشی می شود. اما روند نشناختن همان تعلیق و طولانی بودن نا آگاهی است که در یک نقطه اوج و گره گشایی به شناخت منجر می شود. در همین نقطه است که شناخت و آزادی خلق می شود. با توسل به هوش عاطفی و تحلیلی این حادثه را در نقطه اوج درک می کنیم و اینجاست که با خود می گوئیم: اگر می دانستم جلوییش را می گرفتم. و مهم این است که این، یک شکست نیست، بلکه برعکس دستیابی به پیروزی و قرار گرفتن در زمان و مکان درک و شناخت است. شناخت و نشناخت، دو روی یک فرایند آزادی هستند که ما به مثابه یک معنا و مفهوم به یک هستی و یا پدیده می بخشیم که روبرویمان قرار گرفته. یعنی در بعد واقع هستی معنا و مفهوم را خلق می کنیم و این «در نظر ما و برای ما» اینگونه است، ولی برای هستی این دسته بندی وجود ندارد و جنبه منفی و مثبت تنها از جانب ما فرض می شود.

لکان بیشتر به حوزه ناخود آگاه کار دارد و معرفت شناسی را در آن حوزه مورد آزمون قرار می دهد، اما او جالان به حوزه خود آگاه و ناخود آگاه به یک اندازه می پردازد و خود آگاهی پدیده ها و شکل گیری آنها را بیشتر تحلیل می کند و آنچه در اجتماع انسانی هست، بسیار آگاهانه صورت می گیرد و این جامعه شناسی شناخت و آزادی است. او جالان هم به انسان سمپتوم و هم نرمال اهمیت می دهد، اما لکان به سمپتوم اهمیت بیشتر می دهد و به همین خاطر سوژ کتیویسم نوین را بنیان می نهد که بر تمام واقع انسانی

می‌چربد. لکان ترجیح می‌دهد که خارج از مرکز خود آگاه به دنبال معرفت بگردد و تئوری ناخود آگاه را بسط می‌دهد. او برای این منظور به امر تعبیر می‌پردازد.

تعبیر، خود، رهایی از حوزه زبان و نشانه‌ها و نمادها بصورت نص و محض هستی‌شان است. تعبیر، چیزی فراتر از لفظ است. آنچه روانکاوی با توسل به سه بعد تصویری، نمادین و واقع‌طی می‌کند، هنوز در حوزه لفظ و اسیر آن است و برخلاف نظر لکان هنوز به حیطه تعبیر گذار نکرده است. چرا که پدیده‌گرایی منحصر به فرد و روانکاوی، همیشه فرد را گرفتار زبان، اسیر نمادها و نشانه‌ها و محکوم به الفاظ و مجازیت و استعارت می‌داند، آن هم از نوعی که هیچ‌گاه نباید به معرفت‌شناسی فکر کند و ادعای آن را داشته باشد، به این بهانه که گرفتار، اسیر و محکوم است. آیا واقعا انسان ناطق، به معنای اسیر زبان بودن است؟! پس وقتی که مفاهیم «اراده، اختیار، آگاهی، عقل و آزادی» محکوم به زبان و لفظ محدود و قاصر باشد، چگونه می‌توان تعبیر کرد و یا دست به تعبیری درست زد، تعبیر، متشکل از صورت و ذات است که رها و آزاد از سه مورد نماد، خیال و واقع است و اینگونه عظمت هستی انسان را نشان می‌دهد. آری! اگر اینگونه نباشد، پس هیچ‌کس دیگر به آزادی فکر نکند. انسان به آسانی می‌تواند اسیر دگماها و محکوم به اتوپایها نباشد، حتی اگر نمادپردازی، خیال‌گری و واقع‌بینی از کارکردهای مغز و ذهن باشد. تعبیر، یعنی جولان ذهن و هوش در تمامی کائنات هستی و تمامی معناهاى مجرد و غیرمجرد. انسان را گرفتار چیزی دانستن یعنی حکم مرگ انسان را صادر کردن و چه بسا اندیشه‌ای غیردیاکرتیک است. هوش انسان به دو نوع: عاطفی و تحلیل‌گر تقسیم می‌شود. هوش عاطفی گرفتار حواس پنج‌گانه نیست و برعکس آگاه بدان است. لمس کردن یک چیز، خود، اوج آزادی و شعف برای انسان است، زیرا بواسطه آن درک می‌کند و لذت می‌برد و یا در بسیاری موارد نسبت به دردها آگاه می‌شود. لذا جنبه آگاهی هوش عاطفی بسیار گسترده‌تر از جنبه ناآگاهی آن است. ادراک، نزدیک به صددرصد است و خطاها موردی و نادرند. حال تا هوش عاطفی چنین خصایصی نداشته باشد، غیرممکن است، حوزه هوش تحلیل‌گر شکل گیرد. مرحله‌ای که کودک به وجود خود پی می‌برد، به عنوان

«خود»، مرحله‌ای است که هوش تحلیل‌گر آغاز به کار می‌کند و فعال می‌شود اما تعبیر، مفهوم و کارکردی است که به واسطه وجود هر دو حوزه هوشی، ظهور می‌گیرد. بدون هریک از آنها ناقص است. هوش تحلیلی برای بکارگیری هوش عاطفی و خواستن پشتوانه از آن، الفاظ را بکار می‌گیرد. چه بسا زبان ذاتی و از قبل است و در حیطه هوش عاطفی و خواستن پشتوانه از آن، الفاظ را بکار می‌گیرد. سپس در حیطه هوش تحلیلی بکار گرفته می‌شود و با اعمال توصیف و تشریح به آن وسعت می‌دهد که این را تعبیر می‌نامیم. چه بسا تعبیر، از الفاظ تشکیل می‌شود نه از لفظ واحد. چراکه الفاظ از معنای مشترک برخوردارند و این امر موجب همبستگی الفاظ می‌گردد. اگر در زبان کلمات صدرصد مترادف و هم‌معنی می‌داشتیم، توسعه صورت نمی‌گرفت. برای همین مترادف به این معنی است که چند ویژگی از ویژگی‌های کلمه و لفظ با الفاظ دیگر مشترک است نه تمامی آنها. پس، مترادف بودن، امری نسبی است و مطلق نیست. این میدان گسترده و انعطافی الفاظ و معناها، فراخی عظیمی است برای هوش تحلیل‌گر که سوار بر اسب سرکش مفاهیم و الفاظ به تاخت و تاز پردازد. تمامی این روند که از هوش عاطفی شروع و به هوش تحلیل‌گر ختم می‌شود را تعبیر می‌گویند. لذا تعبیر متشکل از لفظ، معنا و کارکردهای دو هوش مذکور است. هیچ‌گاه واحد نیست. وحدانیت به این معنی است که نقطه پایان را می‌گذارد که در این صورت متناهی و نیستی‌پذیر است. درحالی که زبان اینگونه نیست. اگر پایان‌پذیر و متناهی در زبان وجود می‌داشت، تعبیر وجود نداشت.

هستی هر تعبیری به‌مثابه خود ایدئولوژی است. بعد از منسجم کردن تعابیر با یکدیگر، معیارها شکل می‌گیرند و مرز میان ایدئولوژی‌ها و تفاوت‌هایشان مشخص می‌گردد. از ابتدای آغازیدن فرایند منسجم‌سازی، سیاست به‌مثابه امری ضروری سربرمی‌آورد و بقای هستی‌های وجود از راه تغذیه فیزیکی اقتصاد را موجب می‌شود. اینگونه، ایدئولوژی، سیاست و اقتصاد به‌مثابه فرزندان خیر تعبیر درهم تنیده می‌شوند. لذا می‌توانیم بگوییم که همه مفاهیم و انواع آن، اشکالی از ایدئولوژی می‌باشند. ایدئولوژی حاصل لفظ می‌باشد، اما لفظ هیچ‌گاه مفرد و یگانه و واحد مطلق نیست و مدام دوگانه

است. این امر سبب می‌شود که تکثر معانی صورت گیرد و به تعدد سویه‌های معنایی حصول یابد. زنده‌بودن زبان به‌مثابه یک پدیده هم از این مقوله برمی‌خیزد. وحدانیت وجود، ضد بقا است. قرار گرفتن لفظ در مقابل توده الفاظ نباید به‌مثابه وحدانیت در مقابل تکثر تلقی و درک شود. وحدانیت خود نیستی است. وقتی که ذهن روی یک عین و یا هستی عینی کار می‌کند، با استفاده از زبان به تحلیل مفاهیم آن هستی می‌پردازد. مقوله ذهنی‌بودن یک عین صرفاً در حوزه ذهن وجود دارد نه در خود عین. انتزاعیت فرایند و بخشی از تعبیر ذهن در خصوص عین است. همه این فرایند تصویر خیال است و ما دنیایی به نام دنیای تصویری داریم. وقتی ذهن به ساختن تصاویر خیالی فانتزی می‌پردازد که هیچ‌گاه نمونه آن در دنیای عینی و واقعی دیده نشده است، در این روند، هیچ‌گاه مفاهیم تغیر نمی‌کنند، بلکه اشکال ذهنی تغیر می‌یابند. مثلاً مفهوم «وجود» کلیتی فراگیر و عام است و انسان و موجود فرازمینی دو سویه معنایی مشتق شده از آن می‌باشند. در این حالت صرفاً ایده‌شکل انسان و موجود فرازمینی است که به بی‌نهایت صورت تجسم می‌شوند و ذهن این توانایی ایجاد تصاویر متفاوت خیالی را دارد. اما «وجود» یک مفهوم تغیرناپذیر در آنان می‌باشد.

پس از این بخش، به تفسیر رابطه میان جامعه و قوانین علم فیزیک می‌پردازیم که چگونه از دوران نیوتون تا قرن ۲۱ جهانی فلسفی و جامعه‌شناختی ساخته شد و انسان چه طریقی را بسوی آگاهی از خود و جهان طی کرد. روانکاوی لکانی هم تا حدی در آمیخته با جهان روابط و مناسبات فیزیک — انسان است. در فرمول لکانی، بعد واقع به جهان فیزیک تعلق دارد که دست‌نیافتنی و شناخت ناشدنی و گریزان از مشاهده‌گر است. ولی بعد واقع و سمبولیک نه به جهان جامعه، بلکه فردی، آن هم در حوزه روانی او قرار دارد که با جهان فیزیک فرسنگ‌ها فاصله دارد و یکسره بریده است و هکذا، یکسره زبان و نشانه است، آن هم نشانه‌هایی علیل، ناتوان و وهمی. دو بعد سمبولیک و تصویری که انسان اسیر آنهاست و حاکم بر او هستند، جز تعدادی آرمان و آرزوی وهمی، برای انسان چیزی نیستند. در حقیقت این را می‌توان توصیف جهان روانکاوی نامید. زبان و نشانه‌ها

پدیدارهای حاکم مطلق بر انسانند که گریزی از آن نیست. خصیصه اساسی این پدیدارها- طبق تعریف روانکاوی- گریزا بودنشان از زمان و مکان است، زیرا وهمی و پنداری فرض شده است. باید متوجه باشیم که جدال میان واقعیت و پندار را ترویج نبخشیم.

هابرماس و لکان قوانین فیزیکی—مادی را برای جامعه اقتباس نامناسب کردند و بر اساس آن به تعریف رفتارهای انسان و اخلاق او پرداختند. هابرماس و لکان می گویند که اخلاق بی نیاز از فلسفه است. لکان اخلاق را در نسبتی که با «قانون غریزه» دارد، مطرح کرده است و تعیین حدود آن یا قاعده‌های اصلی آن را از عهده فلسفه خارج دانسته است. این کار لکان، تقلیل دادن انسان ناطق به پدیداری جزئی قابل تجزیه و استقراء است که به راحتی می توان آن را به مثابه پدیده‌ای غریزه‌ای در ارتباط با جسم و فیزیک او کوک، تنظیم و تعریف نمود. اینگونه، به اعتقاد او مرد گرفتار روابط اخلاقی نمادین و ویژگی‌های رجولیت و یا زنانگی است و اخلاق مرتبط و محکوم بدان می شود. لکان اجتماع را در ارتباط با اخلاق حذف می کند و به جسم و غریزه سقوط می دهد و بنیان عقلانی را که امری معنوی و جنبه‌ای سوپژکتیو است را کاملاً کناری گذاشته است و جامعه‌ای ارتباطی می سازد که در آن ارتباط و مناسبات آن بر بنیان «قانون غریزه» اخلاقی می شود. این اخلاق کاملاً پوزیتیویستی است آن هم از نوع روانکاوی که به شناختی بالینی از انسان رسیده است. ارتباط دو انسان نمی تواند بدون وجود خرد صورت گیرد که اخلاق در پی آن نظام‌مندانه می آید. نوع اخلاق به ماهیت خرد هم بستگی دارد. اصولاً، اصول اخلاقی منتج از فهم عقلانی است، اما البته محکوم و محدود بدان هم نیست. خود غریزه نیز در تنظیم رفتارهای اخلاقی و لذا أخذ اصول آن نقش انکارناپذیر دارد، اما باید دانست که تنها عامل نیست. این حکم قطعی که اخلاق غریزی صرف است، خود نوعی خردابزاری پوزیتیویستی است.

فرمول‌های لکان، در ارتباط با رابطه فیزیک و جامعه، بر پایه «ریاضی کردن شناخت و فعالیت ذهنی انسان» شکل گرفته است. در واقع طبیعت سوپژکتیویته انسان را که عامل اصلی ناطق بودن شناختن است، ریاضی و مکانیکی می کند و مناسبات فعالیتی موردها و

پدیده‌های ذهنی را با فرمولی تقلیلی و قالبی پدیدارشناسانه توضیح می‌دهد. توصیفی ریاضی‌وار از ذهن و ناخودآگاه دارد. تصاویر ریاضی‌گونه سوپژکتیو می‌سازد و انسان را اسیر آن می‌داند که نمی‌تواند گریزی داشته باشد. این یعنی اینکه انسان تنها یک ناخودآگاه است و خودآگاه، اسیر فیزیک و بعد واقع است و نمی‌داند چیست و هیچ‌گاه هم نخواهد دانست. زیرا به قول او بعد واقع از انسان گریز دارد.

یکی از ابعاد سه‌گانه لکانی در روانکاوی، بعد واقع است که مربوط به «جهان واقع» است، بی‌معنا و تهی است، غیرممکن می‌باشد و همیشه پیدایش می‌شود و مهم‌تر از همه مستقل از مشاهده‌گر است و بنابراین فراعینی و فراواقعیت است. لذا وقتی که شروع همه‌چیز از بعد سمبولیک است و به بعد واقع می‌رسد و دوباره به بعد سمبولیک باز می‌گردد، طبق نظر لکان، تغییرات اساسی در بعد تصویری ایجاد می‌کند، ولی آخر سر ما اسیر نمادها هستیم و پی می‌بریم که واقع، دست‌نیافتنی و بی‌معنا است. نظر لکان و انیشتین این است که واقع با واقعیت تفاوت دارد، واقعیت به بعد تصویری اختصاص دارد و واقع به بعد واقع؛ واقعیت مربوط به مشاهده‌گر است، ولی واقع نه. به این ترتیب این حکم را صادر می‌کنند که حقیقت یعنی واقع، دست‌نیافتنی است و همه‌چیز از ما گریزان است و ما گرفتار توهمات خود در بعد سمبولیک بر اثر نمادها هستیم. واقع خود را بر ما آشکار نمی‌کند.

اوجالان و هوش چهارگانه

با خواندن آثار اوجالان این موضوع به ذهن انسان خطور می‌کند که حقیقتاً توانسته متدهای توانایی شناختن در علم روانکاوی را فروپاشد و از نو بازآفرینی کند. با قرائت پارادایم اوجالان و بررسی حیات مبارزاتی ایشان، پی می‌بریم که چگونه توانسته هوش انسان و شیوه‌های عملی آن را تحت تأثیر قرار داده و بازتعریف کند. معتقدیم که اندیشه‌های اوجالان، درواقع همچو گردبادی در معاصر بنیان مطمئن علم روانکاوی را فروپاشیده و طرحی نو درانداخته است. جنبه مهم کارهای اوجالان، این است که صرفاً

تئوری‌بافی نیست، بلکه تنیدن تئوری در محک عمل است. چندین سال این موضوع بر ایمان جای بسی سوال بود که اوجالان حقیقتاً چگونه توانسته این کار را بکند؟! جنبه‌های تئوری عملی آن چیست؟ بدون شک، برخورد حقیقتاً رادیکال و بسیار قاطع اوجالان موجب شده که به هیچ جنبه منفی‌ای امتیاز بقا ندهد و راهکار حل ریشه‌ای را اساس کار قرار می‌دهد. همچنین باید تأکید کرد که با جامعیت بخشیدن به اندیشه‌هایشان، پروژه‌های حیاتی‌ارایه داده‌اند. لذا کار شناخت روانکاوانه و انسان‌شناسی، بخشی از تلاش‌هایشان برای شناخت است. اوجالان در حوزه روانشناسی اجتماعی، خودسازی و پیروزی انسان را در مجموع، اتکای بر چهار نوع هوش می‌داند و عملاً آن را پیشبرد می‌دهد: هوش عاطفی، هوش تحلیلی، هوش طبیعی جامعه و هوش معنوی. در این میان، کار عظیم و بی‌نظیر اوجالان هم به لحاظ تئوری است، هم عملی. این در حالی است که اکثر رهبران جهان یا صرفاً به جنبه تئوری پرداخته‌اند، همانند دانشمندان، یا فقط به ابعاد عملی اهمیت داده‌اند، همانند رهبران سیاسی و انقلاب‌ها. ولی اوجالان بصورت استثنایی در هر دو حوزه به موازات هم پیش رفته و می‌گوید این متد کامل، شانس موفقیت را چند برابر می‌کند. اوجالان با این متد کاری و کار بر روی دو هوش طبیعی جامعه و هوش معنوی، علم روانشناسی و جامعه‌شناسی را در هم ادغام کرده و در مسیری دیگر هدایت می‌کند. یک انقلاب حیرت‌آور پارادایمیک که همه را به خود می‌آورد.

روانشناسی مبتنی بر پدیده‌شناسی و روانکاوی بر اساس شناسایی سوژه انسانی، یعنی شناخت دو وجه معنای خود که درک کردن و به رسمیت شناختن است، استوار می‌باشند؛ روانکاوی تحت تأثیر پدیده انتقال است؛ تنها تشخیص می‌دهد، درمان نمی‌کند؛ با توجه به متدهای محدود به هوش عاطفی و تحلیلی در سه امر نمادین، تصویری و واقع و نیز عدم درهم تنیدگی با جامعه‌شناسی، نتوانسته کاملاً در حوزه معرفت وارد شود و چه بسا بخاطر مجهول عنوان کردن امر واقع و حاکم‌دانستن امر نمادین، شناخت را تقریباً ناممکن تلقی نموده است؛ با جدا ساختن انسان سمپتوم (مریض) از انسان عادی، متدها برای رسیدن به معرفت را معیوب ساخته است؛ بنا به اینها، ادعا می‌کند که میان انسان‌ها ارتباطی

که طی آن همه یا اکثریت به نوعی هماهنگی، تفاهم و کامل کردن یکدیگر برسند، وجود ندارد؛ روانکاوی تجربیات حسی را از دنیای مفاهیم و گزاره‌ها جدا می‌کند، طوری که هیچگاه حس منجر به ساخت مفاهیم نمی‌شود؛ روانکاوی تلاش برای رسیدن به واقع بی‌معنا عنوان شده است؛ ناخودآگاه خارج از مرکز آگاهی است که ماهیت شناخت‌شناسی روانکاوی را می‌نمایاند و خلاصه: حقیقت از شناخت ناشی می‌شود.

تمامی موارد فوق که از ویژگی‌های اندیشگی روانکاوی است، نشان می‌دهد که هوش مورد بررسی آن علم، دو هوش عاطفی و تحلیلی هستند که بخاطر ناحقیقتی و نشناختی بودن، هیچگاه ورود به حوزه دو هوش طبیعی جامعه و معنوی را راهکار علمی صحیح نمی‌دانند. توجه بیش از حد به ناخودآگاه و نوع روش‌های شکافتن روان انسان از سوی این علم، قطعا متأثر از پارادایم حاکم دوره زمانی این علم است. فیزیک کوانتوم و اندیشه پست‌مدرنیسم بشدت بر روانکاوی و متدهای آن تأثیر گذاشته‌اند. کوانتوم و پست‌مدرنیسم هنوز در اول راهند و به شناختی آنچنانی از هستی دست نیافته‌اند. لذا با توجه به میزان آگاهی‌هایی که به آن رسیده‌اند، احکام خود را صادر می‌کنند. این دو از نظر نشناختن امر واقع شبیه هم عمل کرده‌اند و بر روانکاوی تأثیرگذار شده‌اند. هر سه در یک بازه زمانی مشخص قرار دارند. آلترناتیو ارائه نمی‌دهند. روانکاوی هنوز به شکافتن ماهیت ذهن و ذهنیت انسان بطور کامل نرسیده است.

هوش عاطفی: همان است که به نیمکره راست مغز مربوط می‌شود، پیشرفته‌تر و از نظر تکامل قدیمی‌تر است. عواطف با واکنش‌های شرطی و غیرشرطی خودکار پاسخ آموخته‌هایشان را می‌دهند. همچنین واکنش‌ها آبی بوده و لزومی به وجود اندیشه تحلیلی ندارد. در هوش عاطفی سهمی برای خطا در نظر گرفته نمی‌شود، رفتار مطابق با غریزه و نیروهای درونی صورت می‌گیرد. این هوش بیشتر به قسمت پایینی مغز که ضمیر ناخودآگاه است و نیز سلول‌های عصبی بدن که مستقل از مغز هستند، مرتبط می‌باشند. حواس پنج‌گانه را در کنترل خود دارد و بخاطر اینکه به ضمیر ناخودآگاه مرتبط است و خودکار می‌باشد، دارای قابلیت بسیار منعطف است و انتخاب آزاد از عملکردهای آن

است. به هیچگونه منطق اندیشگی از جنس اما و اگر پیوند ندارد. این درحالی است که هوش تحلیلی بسیار در زمینه اما و اگرها محتاط می‌باشد. هوش عاطفی در کنار هوش تحلیلی به مرور زمان، بر اثر تکامل، ارتباطشان با هم بیشتر شده و وحدت عمل زیادی یافته‌اند که موجب عملکرد مشترک دو قسمت بالایی و پایینی مغز شده است. در دنیای حیوانات عاطفه و اندیشه در یک طراز هستند، اما در انسان، گذشته از درهم آمیختگی کارکردی — ساختاری فراتر از ویژگی غریزی، در میان عاطفه و عقلانی بودن در نوسان است. این نوسان رفتاری بخاطر الزاماتی است که باید در خصوص انتخاب و عمل آزاد انجام دهد.

هوش تحلیلی: این هوش، عقلانی و برپایه خرد استوار است. همیشه برای پیشرفت‌پذیری باز می‌باشد و در حیطه خود آگاه، نیاز به آنالیز تمامی شرایط را ضروری می‌گرداند. تصمیم‌ها پس از تحلیلات می‌آید. برخلاف هوش عاطفی، دوره زمانی واکنش‌ها و عملکردهای آن می‌تواند سالها بطول بیانجامد. این نوع هوش به دلیل رفتار آنالیزیش مستقیماً بر ماهیت و چگونگی حیات اجتماعی انسان تأثیر می‌گذارد. در واقع همین است که به برساخت نظام‌های اجتماعی می‌پردازد، دوباره از بنیان فروپاشیده و مجدداً ساختار جدید به آن می‌بخشد.

هر دو هوش نامبرده به حیطه بدن و اندیشه فرد تعلق دارند، ولی وقتی که روابط بین اذهانی و ذهنیتی میان افراد جامعه برقرار می‌شود، دو نوع هوش دیگر را به وجود می‌آورند که جامعه، فرهنگ و تمدن را می‌سازند. موتور این سه ماشین پیش‌تازنده می‌شود. آن دو، «هوش طبیعی جامعه و هوش معنوی» هستند. این دو هوش انسان از مرز حیوان جدا شده را به اوج معناهای آزاد می‌رسانند. اوجالان به این دو اهمیت بسیار شایانی می‌دهد.

هوش طبیعی جامعه

نخست هوش طبیعی جامعه را مورد مذاقه قرار می‌دهیم. این نوع، سطح پیشرفته عاطفی و تحلیلی است که اثر بخش، نظام و قوام یافته‌می‌باشد. جلوه‌های بارز آن در جامعه آزاد، هنر محور، تمدن، بافرهنگ و خلاقیت بر محور وجدان و اخلاق است. در واقع هوش طبیعی جامعه، مشاهده الگوهای طبیعت و فهم نظام‌های طبیعی و مصنوعی ساخت انسان است. بشر، تاریخ و تمدن، جامعه شهری و روستایی و هنر و صنعت را بر ساخت می‌کند که بیانگر اوج توانایی در سازندگی و معنابخشی به حیات است. عملکرد هوش تحلیلی و عاطفی در حیطه هوش طبیعی به منصفه ظهور رسیده و بازتاب می‌یابد و ذهنیت در آن شکل می‌گیرد. این نوع، به ساختار جامعه سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی برمی‌گردد که در آن جامعه، ذهنیت منعطف انسانی علی‌رغم اینکه «انبوهی از ادراک‌های صحیح» است، برای ادراک‌های غلط نیز گشوده است. اوجالان متوجه شده که اگر ذهنیت انسان اصلاح، بیدار و آگاه گردانده نشود، آن جامعه نه تنها آزاد نیست، بلکه از ذهن جمعی مستقل هم برخوردار نمی‌باشد و بخاطر انعطاف بسیار زیاد ذهنیتی ممکن است هر لحظه در شبکه فشار و عواطف، دچار تحریف شود. چه بسا اوجالان به نقش سیاست‌های شکنجه و تشویق از سوی نظام‌های حاکم بر فرهنگ و تمدن برای شکار عواطف انسان‌ها و فریفتن آنها پی برده و پرده از آن برداشته است. این نوع هوش که نظام‌های سیاسی و حاکمیتی در طول تاریخ و معاصر مدام در پی سیطره آن هستند، تمامی حساب و کتابهای روانکاوی را درهم می‌ریزد. زیرا فرد تنها بر اثر هوش‌های بدنی و درونی نیست که تحت تأثیر مثبت و منفی قرار می‌گیرد، بلکه هوشی جمعی وجود دارد که چه بسا بر هوش‌های عاطفی و تحلیلی حکم براند. اوجالان جامعه را طبیعت دوم می‌نامد که نظامی پویا و زنده دارد که با سازوکارهای مرئی و نامرئی خود در قالب رژیم‌ها و گروه‌های انسانی ساخته و پرداخته می‌شود. در طول تاریخ این طبیعت مورد تعرض هیرارشی و دولت قرار گرفته است و ذهنیت انسان را در مسیری انحرافی قرار داده

که در مقابل آن ذهنیت منحرف، ذهنیت‌های آزاد هیچگاه از مبارزه علیه آن دست برنداشته‌اند. ساختار ذهنیتی، متأثر از هیرارشی و دولت در مسیری دیگر قرار گرفته‌اند. چه، ویژگی ذهن انسان بنا به اصل تنبیه و تشویق بارها یا شکار می‌شود و یا بخاطر ویژگی مقاومت‌طلبی سعی کرده راه صحیح را در پیش گیرد. در اینجا، اوجالان برای تعریف یک فرد و جامعه آزاد، بر رابطه تنگاتنگ میان «ادراک غنی» و «مستقل بودن ذهن» تأکید می‌کند. انسان موجودی اجتماعی است که قادر است به میمنت هوش تحلیلی، اذهان خود را در قالب جامعه متحد سازد تا با افزایش توانایی و نیروی ذهن، ذهنیتی بهتر و آزادتر شکل دهد. اوجالان اشاره می‌کند که اذهان باید کنار هم بیایند و وحدت یابند، اما معیار مشترک کل اذهان جامعه را «عدالت» قرار می‌دهد. جمع اذهان، نوعی ابرهوش می‌سازد که مکرراً انقلابات تاریخی را به وجود آورده و تمامی نظام‌های سلطه بخاطر نیرومندی آن، زوال یافته‌اند. اوجالان بیان می‌کند که عدالت در چارچوب نظم کیهانی و در رابطه با واقعیت‌ها، انتخاب را برای انسان آزادانه می‌سازد.

تاریخ اجتماعی را بزرگترین نیروی پرورش‌دهنده ذهن عنوان می‌کند. نکته مهم این است که اوجالان هوش طبیعی جامعه را در حیطه روانکاوی قرار نمی‌دهد، بلکه آن را متعلق به جامعه‌شناسی و روانشناسی اجتماعی می‌داند که با روانکاوی مرتبط می‌یابد. همچنین اینجاست که متوجه می‌شویم که روانکاوی بخاطر محدود ساختن خود به بدن و ذهن فرد، به شکافتن ذهن جمع نپرداخته و اوجالان یادآور می‌شود که روانکاوی به تنهایی برای شناخت صحیح و مفید کافی نیست. از نظر ایشان، جامعه نه تنها طبیعت دوم کیهان است، بلکه مغز و ذهن دوم انسان هم هست و نباید فراموش کنیم که «ذهن انسان بدون جامعه و هوش طبیعی، فراتر از ذهن یک حیوان نمی‌رود». روانکاوی ناچار است ذهن انسان را در موازات ذهن جامعه مورد موشکافی قرار دهد. زیرا بدون جامعه، ذهن انسان از حد نوع پریمات‌ها هم فراتر نمی‌رود. ذهن فردی، فرد را تنها به مثابه یک ابرحیوان نشان می‌دهد، اما ذهن اجتماعی او را چون حیوانی اجتماعی ظهور می‌بخشد که البته در حوزه شناخت ذهن اجتماعی هنوز در آغاز راهیم. جامعه‌شناسی و روانشناسی

هنوز نتوانسته‌اند انسان را که از ناخودآگاهی شگفت‌انگیز برخوردار است و بخاطر آن می‌تواند متافیزیکی زندگی کند، به مسئله خویش درآورند. روانکاوی با حذف متافیزیک از انسان، آن را بصورت یک ابرحیوان درآورده و از دیگر سو هم بخاطر این نقض نتوانسته تعریف نوینی از متافیزیک ارایه دهد و به باز کردن رمزهای اسرارانگیز ناخودآگاه نایل آید. انسان هم در حیطه فردی می‌تواند متافیزیکی باشد، هم در حیطه اجتماعی. روانکاوی هم متافیزیک را پدیده‌ای دینی عنوان کرده که موجب دورگشتن از آن شده است. لذا یکی از حلقه‌های شناخت را از کف داده است. ظرفیت و توان اندیشیدن در انسان، او را موجودی متافیزیکی ساخته است. حتی با توسل به آن بر احساسات و ادراکات خود کنترل ایجاد می‌کند تا از پس مشقتها و تلخی‌های زندگی برآید.

اوجالان جامعه انسانی را بعنوان طبیعت دوم، بصورت متمایز از طبیعت‌های اول (کیهان) و سوم (زن) تعریف نمی‌کند، بلکه آن را «یک مرحله متفاوت از طبیعت» فرض می‌کند. مهمترین نشانه خاص و متمایزکننده طبیعت جامعه را بالابودن و انعطاف ظرفیت ذهنی و توان خودسازندگی آن می‌داند. نیروی ذهن طبیعت اول نسبت به انسان از کارایی بسیار کُند و نامتعطف برخوردار می‌باشد. وقتی روانکاوی در تحقیقات خود گرفتار کثرت اصطلاحات ثقیل و نامفهوم علمی و رویکرد خطرناک «بیولوژیسم» می‌شود، هیچگاه منفذی نمی‌یابد که به روانشناسی اجتماعی دسترسی پیدا کند. درک ذهن و مغز در قالب معانی بیولوژیسم صرف نمی‌تواند ما را به حوزه جامعه کثیرالذهن هدایت کند. روانی که در درون مغز و ذهن فرد انسان بروز می‌کند با محفل ذهن جمعی جامعه تمایز فاحش دارد. زیرا در هوش طبیعی جامعه، انسان اراده و اختیار بسیار آزادانه‌ای دارد تا بر برساخت‌های خود سیطره یابد و عنان آنها را خویش بدست گیرد. لذا این مهم، تعریف ما در مورد ذهن و مغز درونی را تحت الشعاع قرار داده و کاری می‌کند که در زمینه شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی در تعاریف خود تجدید نظر کنیم. از تصورات ذهنی انسان چه چیزهایی برساخته می‌شود که بر انسان و جامعه آن تأثیر می‌گذارد؟ همچو برساختن خدا که تصور ذهنی جهانشمول آن بعنوان نخستین تراوش ذهن بازتاب عملی در تاریخ

یافته و روانشناسی کلاسیک از آن به ترس تعبیر کرده است. حال آنکه از بر ساخت‌های مصنوعی ذهن خود انسان است که می‌توان تغییرش داد. ذهن چگونه به مطلق - نسبی‌گرایی یا کلی - جزئی می‌پردازد؟ ذهن دستورالعمل‌هایی در ضمیر خود آگاه صادر می‌کند که می‌تواند حکم قانون را برای جمع انسانی داشته باشد. قانون برای انسان جنبه مطلقیت می‌یابد و ناشی از حس قدرت می‌باشد. این مهم بر هوش طبیعی اجتماعی تأثیر مخرب و یکسویه بر جای می‌گذارد.

اوجالان در مورد رویکرد مطلق - نسبی‌گرایی ذهنیتی انسان می‌گوید قدرت با توسل به ذهن قانون مطلق را بعنوان یکی از مصنوعات خود می‌سازد. همچنین در قطب مخالف مطلقیت که نسبی‌گرایی است، افراط صورت گرفته و برای هر انسانی در یک موضوع یک قاعده، راه و روش در نظر گرفته‌اند که عملاً غیرممکن است. این رویکرد بازم به مطلقیت بازمی‌گردد. اینجاست که اوجالان بیان می‌کند: در هر دو نگرش (مطلقیت - نسبی‌گرایی) سهم هوش انسان در جامعه یا بسیار مبالغه شده، یعنی به سطح «قانون جهانشمول» ارتقاء داده شده و یا بسیار تحقیر گشته و با تقلیل‌دهی به شکل «هر کسی قانون مخصوص خود را دارد» دچار تحریف گردیده است. می‌توان هوش اجتماعی را به گونه‌ای واقع‌گرایانه‌تر تفسیر نمود. بدون رویاروگردانی قاعده جهانشمول و تفسیر نسبی‌گرایانه بصورت دو قطب مخالف، اگر به مثابه دو حالت درهم‌تنیده واقعیت طبیعی مورد مفهوم‌پردازی واقع شوند، می‌تواند راهگشای تبیین و تعریف پربارتری گردد.»

در اینجا، پیشرفت به دو صورت خط مستقیم و دوری - حلقوی بودن می‌تواند به ما اثبات کند که ذهن می‌تواند به شناخت دست یابد یا خیر. ذهن وقتی به شناخت نمی‌رسد که بنا به قاعده مطلقیت، پیشرفت را خط مستقیم فرض کند که نامتناهی است و حتماً روزی به پایان آن می‌رسیم که البته باید تاکنون می‌رسیدیم. پس این نوع پیشرفت مردود است. همچنین پیشرفت بصورت حلقوی و دور بی‌نهایت که نسبی‌گرایی افراطی منجر به آن گردانده شده، به لحاظ متدیک ناممکن است، زیرا در اینصورت تغییرات و پیشرفت‌های کیهانی ایجاد نمی‌شوند. پس دیالکتیک پیشرفت می‌گوید ذهن انسان با

دورشدن از این نوع نگرش‌ها، امکان دستیابی به شناخت و تداوم راه را دارد. پس ذهن انسان محکوم به مسیرهای خطی و دوری نیست. هوش اجتماعی در واقع همان راهکارها و متدهایی است که ما دربرمی‌گیریم. دیالکتیک موجب می‌شود که هوش اجتماعی مدام بسوی پیش بتازد و از حرکت و تغیر بازنايستند، اما دگماتیسم، دترمینیسم و گرایش‌های افراطی همانطور که در تاریخ اثبات شده، باعث سکون، سکوت و راکدشدن ذهنیت می‌شوند. اگر ذهنیت راکد شود، به این معناست که ذهن در گیر قوانین دست‌وپاگیر و ارتجاعی گردانده شده که مدام با تصاویر خیالی، نمادین‌ها و واقع‌هایی دست‌نیافتنی درجا می‌زند. این در حالی است که هوش اجتماعی الزاما نیازمند آن است که انسان در سه امر تصویری، نمادین و واقع رکود و سکون نیابد تا بتواند به پیشروی ادامه دهد. ممکن است این سه امر بر ذهن و کارکرد آن تأثیر بگذارند، اما مطلقاً غالبیت ندارند و بالاخره باید بصورت نسبی و بنا به قاعده تغیر، راهی برای برون‌رفت موجود باشد. پست‌مدرنیسم، روانکاوی و کوانتوم از این منظر بسیار شبیه هم عمل کرده و حکم صادر نموده‌اند. یعنی ادعا می‌کنند که راه برون‌رفت، قابل تشخیص و بازیافتن نیست. در حالی که هر سه بعنوان شاخه‌هایی از علم هنوز درصد بسیار کمی از مسیر را طی کرده‌اند، لذا قضاوت نهایی زود است. این علوم باید قادر به بیان آشکار احکامی که صادر کرده‌اند، باشند. اگر چه خود قبول ندارند که حکمی صادر نکرده‌اند، ولی احکامشان قویا آمرانه است. روانکاوی هم همانند پست‌مدرنیسم دور بی‌نهایت را مشروع کرده که با دور باطل فرق دارد، اما درست به سرنوشت آن دچار می‌شود. چگونه انسان از میان ذرات زیراتمی، پیشرفته‌ترین اتم‌ها و مولکول‌ها را داراست و تمامی مقاطع تکامل بیولوژیکی را نیز در ساختار بدنی خویش دارد، اما ما خود را متقاعد کنیم که ذهن پیشرفته و دیالکتیک او قادر به شناخت نباشد! ذهن هم دچار استعمار ذهنی می‌شود، اما چگونه؟ وقتی که از حالت دیالکتیک ادراک خارج گردانده شود. هر چه به نشناخت ختم شود که فوق‌العاده نسبی‌گرایانه و مطلق‌گرایانه تعریف شده، دچار استعمار ذهنی می‌شود. در هوش طبیعی، متافیزیک محور است، اما نه متافیزیک دینی و کلاسیک، بلکه متافیزیکی که در یک کلمه، تعریف آن

«آفرینش‌های فرهنگی» است. چیزی که انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد و مستقیماً به خود آگاه و ناخود آگاه مرتبط است. متافیزیک بازتاب وجود دوم انسان در حیطه اجتماع است. فرهنگ، بزرگترین هنر انسان است. شکوه خود را با آن ابراز می‌دارد. انسان تنها از طریق ذهن قادر به درک مفاهیمی چون نیکی و زیبایی است. زیرا این دو معادل فیزیکی ندارند و اخلاق و هنر از ارزش‌های آنها محسوب می‌شوند که فرهنگ را پویا می‌سازند. از نظر اوجالان نقش انسان در صحنه طبیعت نمی‌تواند دقیقاً همانند طبیعت باشد. اینجاست که متافیزیک بودن انسان سربرمی‌آورد و به این تأمل فرو می‌رویم که لابد عملکرد ذهن هم که خود ماهیتی متافیزیکی به نام ضمیر ناخود آگاه دارد، می‌تواند ضمن تابعیت از قواعد فیزیک، فراسوهای آن را نیز درنوردد. انسان در این جهان قادر است به بر ساخت در بطن جامعه دست زند. خود، بازی‌هایی می‌آفریند که دوام بیاورد. دیگر موجودات بازی‌آفرین صحنه طبیعت نیستند. در عملکرد ذهن انسان مورد نظر اوجالان، مطلقیت و نسبی‌گرایی افراطی وجود ندارد. چگونه؟ اینگونه که با ادراکات ذهنی خود قادر به «فروکاستن جوانب نامطلوب، زشت و اشتباهات تا به کمترین سطح و همچنین به بالاترین سطح رسانیدن مقولات صحیح، نیکی‌ها و زیبایی‌های آن است». این نکته اثبات می‌کند که در اندیشه روانکاو اوجالانی در هر دو سوی قضیه مطلق‌گرایی وجود ندارد و پی می‌بریم که ذهن توان رسیدن به حداقل‌ها و حداکثرها را دارد نه مطلق‌های مطلوب این دو مفهوم. اگر ما در تعاریف خود ذهن را در چارچوب‌های راکد حاکمیت امر نمادین بر انسان و ناتوانی و نشناختی ذهن در امر واقع، گرفتار مادام‌العمر بدانیم، بدین معناست که ذهن را از ویژگی و کارکرد متافیزیکی محروم کرده‌ایم و حتی اگر سه امر تصویری، نمادین و واقع صحت وجودی داشته باشند، در دور و حرکت باطل گرفتارشان ساخته‌ایم. متافیزیک، ذهن و جامعه را به گونه‌ای پیوند می‌دهد و فرهنگ را که عظیم‌ترین متافیزیک است از بطن هر دو استخراج می‌کند. اگر فرد و ذهن در محفل جامعه قرار نگیرند، این توانایی، خلاقیت و آفرینندگی را از دست می‌دهند. مهم نیست که فرد، بطور فیزیکی از جامعه انسانی دور گردانده شود، مهم این است که ذهن او را از جمع بریده

باشیم، کاری که لیبرالیسم کرده است. این فرد به سبب ذهنیت خود و طی طریق ذهنی است که به آفرینش‌گری با بار منفی مبدل شده که نمی‌سازد، بلکه از بین می‌برد. ذهن وجود این فرد بنا به قواعد روانشناسی اجتماعی بطور کلی از متافیزیک خالی گردانده شده و تفاوتی با دیگر موجودات ندارد. فرق انسان با حیوانات و موجودات، ناطق و اندیشنده بودنش است. وقتی این دو از او سلب شود، چه تفاوتی ماهوی با حیوان دارد! روانکاو هم امروزه مشغول بررسی این نوع انسان است که مطلوب به حق نیست. در مداوای بیماران روانی، تا چه حد خارج از دستورالعمل‌های بالینی به ذهنیت و نوع آن توجه شده است. چیزی که در حیطه روانشناسی اجتماعی قرار دارد. جامعه بصورت طبیعی دارای پیشرفته‌ترین نوع تمرکز هوش است. از نظر اوجالان، هر جامعه به اندازه‌ای که هوش، فرهنگ و نیروی عقلانی خویش را به گونه‌ای متراکم افزایش داده باشد، به همان میزان زمینه آزادی را برای خویش فراهم نموده است. جامعه‌ای که خود را از ارزش‌های هوش محروم کند، برده است. روانشناسی اجتماعی یعنی اینکه با توسل به هوش تا چه حد به آزادی و خوشبختی دست یازیم. میزان آزادی به میزان استفاده از هوش بستگی دارد.

انسان اگر بخواهد بصورت فردی — لیبرالی بدور از اجتماع زندگی کند، اولاً دوام نمی‌آورد و نمی‌تواند حفظ بقا کند، دوماً به هوش‌های مختلف نیازی ندارد و می‌تواند با توسل به غریزه عمرش را بگذراند. لذا نتیجه می‌گیریم، خود هوش به میمنت جامعه است که ارزش می‌یابد. هوش ابزار غیرمادی، انرژی و معنوی مغز است. یک ظالم به نوعی از هوش استفاده می‌کند و یک مظلوم به نوع دیگر. همین هوش است که در جامعه می‌سازد یا از بین می‌برد؛ آزاد می‌گرداند یا برده می‌سازد. پس مفهوم هوش در رابطه با جامعه و آزادی ماهیتی دیگر می‌یابد و با هوش بیولوژیکی صرف و مادی در درون مغز، تفاوت فاحش دارد حتی اگر از آن زاده باشد. با توسل به این هوش می‌توان بیماری‌های روانی ناشی از ذهن بیولوژیک را مداوا کرد و تاریخ این را اثبات کرده است. انسان هم از این تقلاً بازمانده است. در زمینه قدرت نیز چنین است، بدون حکم راندن بر اذهان،

نمی‌توان بر جامعه هم حکمرانی کرد. رابطه قدرت و ذهنیت درست در این نقطه روانشناسی اجتماعی رومی‌نماید. همچنانکه منفی‌ها بر ذهن تأثیر می‌گذارند، مثبت‌ها هم تأثیرگذارند. پس با تز شناخت نمی‌توان رویکردی یکسویه منفی‌گرایانه در پیش گرفت. پست‌مدرنیسم و روانکاوی با پیشوند «ن» یعنی «نمی‌دانیم» و «شناخت» نوعی حالت روانی ذهنی معیوب ایجاد کرده‌اند که هر دو نفی آزادی و اختیار هستند. شعور در چنین اذهانی چون مبتنی بر حقیقت نیست، افق را بر روی آزادی نمی‌گشاید و مدام «نه» را تلقین می‌کند. تکاثر، تنوع‌یابی و متفاوت‌شدگی در کیهان و جامعه، قابلیت هوشمندی را می‌رسانند. او جلالان می‌گوید: «تاکنون هیچ کارخانه ساخته دست انسان نتوانسته است فرم‌اسیون‌های موجود در سلول یک هستنده جاندار را به وجود آورد. شاید نتوانیم از هوش کیهانی 'Geist' در حدی که مد نظر هگل بود، سخن بگوییم؛ اما باز هم بحث‌نمودن از یک موجودیت شبیه هوش در کیهان، نمی‌تواند بعنوان امری کاملاً بیهوده مورد قضاوت واقع شود. بغیر از روایت قابل به موجودیت هوش، با توسل به روایت دیگری نمی‌توانیم از متفاوت‌شدن سخن بگوییم. اینکه تکاثر و تنوع‌یابی همیشه آزادی را تداعی می‌نمایند، بایستی ناشی از جرعه‌های هوش باشند که در بنیانشان نهفته است. می‌توان انسان را بعنوان هوشمندترین هستنده کیهان - تا جایی که می‌دانیم - تعریف نمود. بنابراین، انسان چگونه این هوش خویش را کسب نموده است؟ از نقطه‌نظر علمی (فیزیکی، زیست‌شناختی، روانشناختی و جامعه‌شناختی) انسان را بعنوان چکیده تاریخ جهانشمول نیز تعریف کرده بودم. در این تعریف، انسان به مثابه اندوخته هوش کیهانی

^۱واژه آلمانی Geist به معنای روح، از نظر ریشه‌شناسی، مربوط به واژه ghost به معنای روح، در زبان بریتانیایی است؛ اما گستره معنایی آن، به گونه‌ای تنگاتنگ، مرتبط با واژه بریتانیایی spirit به معنای روح است. واژه مزبور، به معنای احساس، هیجان و برانگیختگی است؛ اما معنای روح، جان، ذهن و هستی ابرطبیعی را توسعه داد. این واژه، در ادوار مسیحی، تحت تأثیر spiritus لاتین و pneuma یونانی به معنای هوا، تنفس و روح و نیز nous یونانی به معنای ذهن و خرد قرار گرفته است. سپس واژه مزبور، تحت نفوذ واژه فرانسوی esprit قرار گرفته و علاوه بر طرح بومی آلمانی نَفَس و ژرفا، دلالت‌های مفهومی سرزندگی، هوش و نبوغ را به دست آورده است.

مورد تبیین و تشریح قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که در بسیاری از مکاتب فلسفی نیز، انسان در حکم ماکتی از کیهان تلقی می‌گردد.

سطح انعطاف هوشی موجود در جامعه انسانی، بنیان واقعی برساخت اجتماعی را تشکیل می‌دهد. از این حیث، اگر آزادی بعنوان نیروی برساخت اجتماعی تعریف شود، نیز امری بجاست.»

اوجالان میان آزادی و سه‌گانه هوش، شعور و عقل، رابطه‌ای عمیق برقرار می‌سازد و خودآگاه جمعی جامعه را همان «شعور (وجدان)» می‌داند که اخلاق از آن منشأ می‌گیرد. این ساز و کار می‌رساند که به واسطه آزادی است که ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه ما چیزی به نام ابرانسان یا جامعه را می‌سازد و شکوهمند می‌نماید. ایشان، ضمیرهای درونی، استعدادهای هوشی درونی و مغز را به خدمت ساختن هوشی نیرومندتر و متمرکزتر درمی‌آورد که هوش طبیعی جامعه است. انسان ناچار است این هوش را پیشبرد و تعالی بخشد، زیرا هیچ راه دیگری برای تحقق آرزوها و نمایش عظمت خود ندارد. لذا این هوش آنقدر مقدس است که اگر قدرت و سلطه آن را به بازی گرفتند باید لعنت‌شان کرد. تاکنون تنها نهادهای قدرت و دولت بوده‌اند که جرأت به بازی گرفتن این هوش را داشته‌اند. کیهان و موجودات دیگر هیچگاه چنین کاری نمی‌کنند. حتی ضعف و یا محدودیت مغز بعنوان ارگانیسمی طبیعی مسبب به بازی گرفتن آن نمی‌شود. زیرا طبیعت راههای طبیعی برون‌رفت از مخمصه را در هنگام گرفتاری به ذهن و مغز نشان می‌دهد. پس این نهادهای قدرت هستند که هوش را دستکاری می‌کنند.

مسئله دیگر، تاریخ است. تاریخ مخزن ذخیره هوش جمعی است که ظرفیت آن بیشتر از ظرفیت حافظه مغز یک فرد است. تنها کل انسان‌ها هم توان حفظ آن ذخیره را دارند نه یک فرد صرف. لذا انسان ناچار است برای حفظ این ذخایر، هوشی بسازد که ظرفیت بالاتری داشته باشد که همانا جامعه است. همین اندوخته فرد و جامعه را مکمل یکدیگر می‌سازد. به همین دلیل روانکاوی و روانشناسی با بررسی محدود سوژه و پدیده

صرف نمی‌توانند به صاحت این هوش وارد شوند و ناچارند روانشناسی اجتماعی را پی‌ریزی کنند.

خرد و هوش

تحلیل و شکافتن موضوع نیروی خرد اجتماعی از نظر او جلالان بسیار حیاتی است. زیرا این نیرو در جامعه نوعی هوش بسیار متفاوت به میان آورده است. درک پیوند میان ترازهای هوشی در نوع انسان مسئله‌ای جدی برای او جلالان است. در واقع وقتی بحث از جامعه به میان می‌آید، وجود نوع دیگری از هوش و ترازهای آن در انسان مطرح می‌شود. بدون پیشرفت جامعه، هوش و خرد در انسان هم هیچ تحولی نمی‌یابند. در واقع گذشته از تکامل فیزیکی، عامل دیگری که او جلالان به آن اهمیت می‌دهد و تأکید می‌کند که انسان و هوش او را به درجات متعالی تر می‌رساند، ساختار جامعه است. وقتی جامعه از بین برود، این هوش جمعی هم زوال می‌یابد. درک هوش باید به دو شیوه صورت گیرد: ۱- درک هوش و ترازهای آن با توجه به مرحله اجتماعی مختص به آن. ۲- درک توانمندی هوش برای حل مسایل جامعه. او جلالان در واقع در روانشناسی اجتماعی خود که با جامعه‌شناسی درهم آمیخته، درصدد افشای ماهیت نوعی هوش برمی‌آید که منفی بوده و موجب زوال انسان می‌شود. وی در این زمینه می‌گوید: «کشاندن محیط‌زیست به آستانه نابودی کامل در شرایط امروزی ما از طریق پدیده جنگ در تاریخ انسانیت، بخوبی آشکار کرده که با هوشی بسیار متفاوت مواجهیم.»

ایشان با شناخت از این هوش، تلاش می‌کند نسخه‌هایی درمانی برای بحران‌های اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک بیچد. لذا بر توانایی‌های نیروی عقل متمرکز می‌شود، البته در جامعه. با اینکار «وجه متفاوتی از خرد» را مورد توجه قرار می‌دهد. در حوزه سیاسی و قدرت لایه‌های «خرد نمادین» را می‌شکافد که موجودیت اجتماعی خود انسان برای آن مشروعیت ایجاد کرده است. همین خرد، ابزار اصلی مدرنیته سرمایه‌داری است که تخریبات اجتماعی و محیط‌زیستی به بار می‌آورد و به لحاظ روانی هم ضمیمه‌های

خودآگاه و ناخودآگاه را با شکل دادن قواعد نوعی ذهنیت خاص، هدف قرار می‌دهد. خرد نمادین، سوداگر و در ضدیت با اخلاق، سیاست و آزادی است. این هوش تحلیلی است که موجد خرد نمادین است. در روانکاوی لکانی گفته می‌شود که «امر نمادین (سمبلیک)» بر انسان حاکمیت دارد. تئوری در آن شکل می‌گیرد و همان است که در بعد تصویری (خیال) تغییرات ایجاد می‌کند. ولی از نظر اوجالان پیشرفت تمدن انسانی ناشی از توسعه خرد نمادین — تحلیلی است. این نوع خرد بر تمدن تأثیر مستقیم دارد. چرا که در طول تاریخ تکامل مغز و هوش، خرد انسان خصوصیت سمبلیک کسب کرده و فراتر از آن به استعداد چاره‌یابی تحلیلی دست یازیده است. چاره‌یابی هم به این مفهوم است که در همه حوزه‌ها، بعد نمادین بر انسان حاکم نیست و بهتر است بگوییم که تأثیرات هر دو بر یکدیگر دو طرفه بوده و به شرایط و میزان پیشرفت هر کدام بستگی دارد.

از دیگر سو، عقل غریزی از ابتدایی‌ترین موجودات تا به انسان، اصول عقلانی خطاناپذیر دارد که موجد آن، هوش عاطفی است. موجد خرد نمادین هم هوش تحلیلی می‌باشد. اوجالان کل کیهان و ذره‌ذره آن را دارای هوش تلقی می‌کند که هر ذره و ابژه آن به تناسب نیروهای تأثیرگذار کیهانی می‌زیند. زیستی آزادانه و شگفت‌انگیز. افراد انسانی هم همان ذرات جامعه هستند که هوش معین آنها را هدایت می‌کند و آن هوش را خود انسان‌ها به وجود آورده‌اند. اما مهم است که عامل تحریک‌کننده این هوش، چه باشد. نهادهای سلطه و مدیریت‌های آن، عامل منفی هستند که سعی در چیرگی بر کل هوش‌ها را دارند. در بطن همین جامعه است که به موازات عوامل سلطه، عوامل آزادی هم در نبرد هستند. جامعه به نیرویی واکنش نشان می‌دهد که تمامی ابزارهای حاکمیت را در دست داشته باشد. اوجالان استعداد مختل گردانیدن هوش کیهانی از سوی هوش انسانی را موردی بی‌مناسب و عجیب عنوان می‌کند. دلیل برتری هوش انسانی بر کیهانی، شیوه عمدتاً کند تعقل کیهان است. در جامعه، اما شیوه‌های تعقل مثبت و منفی در زمینه ظرفیت نیرو و توان گاهی برابرند، گاهی شیوه مثبت، قوی و گاهی شیوه منفی، غالب است که به شرایط و زمینه‌ها بستگی دارد. قدرت گریز هر شیوه از زیر یوغ دیگری بسیار سریع است

و همین امر موجب شده که هیچ سلطه‌ای پایدار نماند و نظام‌های اجتماعی منفی مدام با فروپاشی روبرو شوند و نظامی دیگر سربرآورد. وقتی خود آگاه و ناخود آگاه انسان دچار اختلالات روانی و روان‌پریشی می‌شود، بحران روانی به میان می‌آید. نوع بشر برای رهایی از این بحران‌های روانی، نیروی خرد جمعی خود را بکار می‌گیرد، زیرا انسان موجودی اجتماعی است و به تنهایی نمی‌تواند بقایش را حفظ نماید. راه برون رفت از بحران روحی، توسعه هوش طبیعی جامعه است، اما این هوش به تنهایی کافی نیست و باید نوع دیگری از هوش مطابق قواعد روانکاوانه ساخت و آن، هوش معنوی است. انسان به سادگی در طول تاریخ میلیاردی و میلیون ساله خود به این پیشرفت‌ها نایل نیامده است. بحران روانی و روحی، ذهن بشر را تحریک و ناچار به رشد و تکامل کرده است. انسان در نهایت با دو هوش طبیعی و معنوی موفق به فایق آمدن بر بسیاری مشکلات خود شده است. اما همین توسعه، نتایج مخربی هم در بر داشته است که عواقب آن در خرد نمادین بروز می‌کند. روند پیشرفت و تکامل هوش چگونه صورت گرفته است. ابتدا انسان زبان اشاره‌ای را کشف می‌کند. این نوع زبان برای رفع نیازهای انسان جهت برقراری ارتباط با جامعه و دستیابی به پیشرفت، کفافی نمی‌کند. لذا انسان زبان اشاره‌ای که با حرکات بدن انجام می‌شود را به زبان نمادین تغییر می‌دهد. دیگر ارتباط با استفاده از اصوات و کلمات، معنایی می‌شود. درست در این دوره است که «انفجار اندیشه» در مغز انسان به میمنت زبان نمادین – معنایی، کل زندگی اجتماعی را با یک انقلاب عظیم روبرو می‌سازد. ولی اینجا، ما با اصطلاح «اندیشه» کار داریم. زبان نمادین، اندیشه و نیروی هوش را افزایش می‌دهد. غافل از اینکه این افزایش توان، موجب نیروی هژمونی انسان بر انسان و انسان بر طبیعت و انسان بر جامعه می‌گردد. در دوران زبان اشاره‌ای، خرد عاطفی حاکم بود، اما در دوره زبان نمادین، خرد تحلیلی. خرد عاطفی، طبیعتا عاری از دروغ و حيله است، ولی این دو در خرد تحلیلی، آگاهانه است و قادر است همه چیز را نمادین سازد و تمدن‌ها را به وجود آورد. این ذهنیت هژمونی و آگاهانه قابل کنترل تأثیرات مخرب و مستقیم هم بر ضمیرهای خود آگاه و ناخود آگاه درونی فرد برجای گذاشته است که اگر انسان موفق به

مهار ظرفیت‌های توانمندانه آن گردد، می‌تواند جهان‌ها و حیات‌هایی بسیار زیبا بسازد. تأثیر جوانب منفی اندیشه تحلیلی بر نیمکره‌های چپ و راست مغز و نیز خودآگاه و ناخودآگاه موجب بروز هزاران بیماری با منشأ روانی هم شده است. بخش اندیشه تحلیلی مغز تا حد زیادی نسبت به بخش اندیشه عاطفی پیشرفت زیادی می‌کند و ارگانسیم‌ها، هورمون‌ها و نورون‌های مغز را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد که بازتاب عواقب آن بصورت بیماری در وجود شخص و کائوس در جامعه یعنی بیرون از وجود شخص، امروزه اثبات شده است. تقریباً بیش از سه هزار بیماری امروزی ناشی از اختلالات و بحران‌های روانی است. همچنانکه بیماری‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و ذهنیتی همه از انحرافات در اندیشه تحلیلی هوش اجتماعی ریشه می‌گیرد. سمت پیشین نیمکره‌های چپ و راست مغز در زمینه پیشبرد دو هوش تحلیلی — نمادین حیث کارکردی یافته‌اند. دیگر راهکارهای روانشناسی بالینی برای درمان آن بیماریها و نسخه‌های دانشمندان آکادمیسین برای بحران‌های جامعه کارساز نیست. پس به ناچار باید راه نوینی یافت. اوجالان راه نوین را در توسعه هوش معنوی برای مکمل ساختن هوش طبیعی جامعه می‌داند. همین هوش ذهنیت فردی - اجتماعی را پیشبرد می‌دهد که قادر به مهار اندیشه تحلیلی است.

اوجالان می‌گوید باید اندیشه تحلیلی — نمادین تحت کنترل قرار گیرد و اذعان می‌دارد که هر دو همانند انرژی هسته‌ای هستند که هم می‌توانند مفید باشند و هم ویرانگر. لذا می‌گوید: «من در خرد تحلیلی، اندکی خطر انفجار هسته‌ای فاقد کنترل را می‌بینم». از نظر اوجالان زبان نمادین و اندیشه تحلیلی به تنهایی حاوی جنبه‌های نامطلوب نیستند، بلکه صرفاً شرایط مساعد برای موارد نامطلوب را فراهم می‌آورند. نامطلوبی‌ها هم در بطن جامعه که سرمایه‌دارانه است، از طریق سرمایه و قدرت به وجود آورده می‌شوند. این جامعه محروم از هوش عاطفی است. ساختار اندیشه تحلیلی عظیم در طول تاریخ بر اثر تمرکز «طبقه، شهر و قدرت» پدید آمده است. اوجالان عامل این نوع اندیشه را خرد مردانه عنوان می‌کند که بیش از حد رفرمیست است نه رادیکال. این درحالی است که

تحقیقات زیست‌شناختی نقش زن در پیشبرد نسل بشر را شفاف ساخته است. زن نسبت به دیالکتیک کیهان کژتاب افراطی نیست و خرد زن مملو از عاطفه است.

مه‌ار خرد افسارگسیخته انسان، تنها با توسل به هوش معنوی ممکن است که اخلاق و سیاست اجتماعی جوهره آن را تشکیل می‌دهند. سیاست تاکنون صرفاً تمدنی و دولتی بوده است. چیزی که به‌مثابه تل‌انباری از انرژی تمرکز یابد، نیروی آن چند برابر می‌شود، جامعه هم محفل تمرکز خرد است.

هوش معنوی

هوش یعنی توانایی شناخت. هوش معنوی خاص انسان و بعدی دیگر از هوش‌هاست. امید و باور پایه‌های اصلی این نوع هوش می‌باشند. هوش معنوی کارکردی اثربخش برای هوش عاطفی و عقلانی و نظم‌دهنده هوش طبیعی جامعه است. هوش عاطفی به دلیل غیرتحلیلی بودن و فعالیت خودکار در ناخودآگاه، هوشی پاک است که همراه با هوش معنوی موجب رشد و توسعه متقابل یکدیگر می‌شوند و جبهه‌ای مثبت علیه هوش تحلیلی شکل می‌دهند تا به تحریفات و انحرافات دچار نشود. البته نوع معیارهای عملکردی در این نوع، تعیین‌کننده است. مسلماً معیارهای مبهم اخلاقی کلاسیک و مدرن که باید تغییر کنند، نمی‌توانند جوابگو باشند. هوش معنوی جنبه‌های مختلفی از آگاهی و زندگی ذهنی - روحی - درونی فرد را با زندگی و کار بیرونی متصل و یکپارچه می‌کند و نوعی آگاهی در باره تمامیت جهان به شکل کلی به فرد می‌دهد. هوشی است که انسان را در مسیر فرزاندگی قرار می‌دهد تا در مقابل رویدادهای جهان صبور، توانا و باوجدان باشد. در واقع بصیرت انسان (عقل شهودی) را که در اندیشه شرقی جایگاهی والا دارد نیرومند می‌سازد. بزرگترین رهبر همان است که این نوع هوش را در وجود یکپارچه خلق خویش تقویت و رشد دهد. رهبرانی چون گاندی، ماندلا و اوجالان از زمره بزرگترین رهبران از این حیث هستند. برخلاف نظر بسیاری تئوریسین‌ها، معنویت صرفاً به دین ربط ندارد. چنین

برخوردی با معنویت، برخوردی مکانیکی^۱ و ریاضی‌وار است. دین صرفاً بخاطر توجه به معنویت و اخلاق است که مهر خود را بر آن زده است. تقدیر نیست که هوش معنوی محدود به ابعاد روانی و درونی انسان باشد، بلکه موجب رشد و تعالی فیزیکی و مادی هم می‌شود. این هوش همچنین مسبب وحدت درون و برون و احساس و عقل می‌گردد. قدرت هوش معنوی در زمینه مهار احساسات، هوش‌ها، اختلالات روانی، بحران‌های روحی و مشکلات اجتماعی به مراتب بیشتر از هوش تحلیلی است. بطور خلاصه قوه ادراک پدیده‌ها، خودآگاهی در محیط، وحدت عدالت و آزادی، دوراندیشی، اخلاق و سیاست دموکراتیک، بخشش و فداکاری، تعهد به جامعه، مهربانی و باور به انسان همه و همه از جوانب مثبت هوش معنوی است که روح سوسیالیسم را هم شالوده می‌بندد. چنین انسانی همیشه شجاع، پرسشگر، خودآگاه، اراده‌مند، صبور، خودکنترل، انعطاف‌پذیر، عبرت‌آموز، منطقی و رابط عشق، حقیقت و آزادی است. با زبانی استعاری می‌توان گفت که روانکاوی امروزه مشغول انسان بیمار نیست، بلکه درگیر مداوای انسان مرده است.

اوجالان با توسل به هوش معنوی در سه زمینه بسیار مهم یعنی ذهنیت، رفتار و نظم سازمانی روی انسان مرده کار می‌کند. ذهنیت را شالوده می‌بندد، رفتارهای صحیح شکل می‌دهد و نظم سازمانی برقرار می‌کند. این مقولات شاید تداعی گر سخن مشهور زرتشت یعنی «کردار نیک، پندار نیک و گفتار نیک» باشد. امروزه ذهنیت و انسان با بحران روبرو هستند. در دنیایی زندگی می‌کنیم که تقریباً هیچ چیزی حتی درونیات انسان باقی نمانده که دستخوش تعرض و تجاوز نهادهای سلطه در قالب صدها دولت جهانی قرار نگرفته

^۱ فلسفه مکانیکی به انگلیسی: (Mechanical Philosophy) مکتبی است فلسفی که در آن گیتی به مثابه دستگاه مکانیکی عظیم تصویر می‌شود که در آن طبیعت باید بر پایه قانون‌های علت و معلولی تفسیر شود. این مکتب بیشترین رشد خود را میان ۱۶۲۰ تا ۱۶۵۰ در دوران انقلاب علمی اروپا دید؛ هنگامی که به عنوان شاخه نوینی به فلسفه طبیعی افزوده شد. فیلسوفان این مکتب باور داشتند که همه نمودهای طبیعی را می‌توان به دیده حرکت‌های فیزیکی اجسام و سامانه‌های پیچیده (شامل جانوران) نگاه کرد که هر یک با قانون مشخص فیزیکی به حرکت در می‌آیند؛ ایده‌ای که به نوعی جبرگرایی تعبیر می‌شد.

باشد. انسان بخاطر تباهی در ذهنیت از مرز بیماری عبور کرده و روی خط قرمز مرگ قرار دارد. روانشناسی بالینی با چنین انسانی روبرو است. روانشناسی با انسان روان‌پریش کلنچار می‌رود، اما روانشناسی اجتماعی با انسان منحرف شده. ذهنیت‌پریشی به مراتب بدتر از روان‌پریشی است. با جامعه‌ای روبرو هستیم که هر ثانیه هزاران فشنگ انحراف و جنگ ذهنش را بمباران می‌کند. مارکسیسم به روانشناسی اجتماعی نپرداخت و بیشتر محوریت کار خود را روانشناسی اقتصادی و مدیریت قرار داد. در این دو بورژوا را حذف و کارگر را بر مسند مدیریت می‌نشانند؛ همچنین تصور می‌کرد با حل مشکلات اقتصادی، ذهنیت هم خود به خود در مسیر واقعی قرار می‌گیرد. ارزش کار را هم‌طراز ارزش افزوده قرار داد و کارگر را از درجات اقتصادی صعود داد نه اینکه اقتصاد را به سطح انسان آورد. انسان را مطابق نیازهای اقتصادی تنظیم کرد نه اقتصاد را مطابق انسان. انگار هنوز ژن‌های بدجنس از ماتریالیسم خشن در پستوهای وجود جامعه مارکسیستی خانه گرفته بودند. اوجالان خودسازی را در مرکز ثقل موفقیت قرار داد. خودسازی، نحوه عمل و فکر برای شناخت کیهان با شروع از وجود و درون خویش است. شیوه‌های خودسازی اساسی را عمدتاً می‌توانیم در آثار تألیف شده اوجالان قبل از دوران امرالی بیابیم. پس از امرالی، آن شیوه‌ها بسط داده شده و نظام‌مند گشتند. شیوه عملکرد ایشان کلاً با دیگر رهبران متفاوت است. برخی رهبران همچون لنین تنها به سازماندهی، برخی فرماندهان همچون ناپلئون تنها به پول و اقتصاد و برخی هم به آموزش اهمیت دادند. شگرد اوجالان در این است که هر سه مورد را بصورت درهم‌تنیده برای خودسازی مورد استفاده قرار می‌دهد. با توسل به هر سه، انگیزه را در درون انسان تحریک و به فعالیت وامی‌دارد. چه‌بسا فقدان یکی از موارد موجب نقصان در قابلیت‌های فرد می‌شود. از قضا کار نظام‌های سلطه، حذف و یا کنترل کامل بر این سه مقوله است. از هوشمندی انسان به این شیوه جلوگیری می‌کنند که فرد که می‌بایست در درون جمع یک کل واحد و همبسته را به وجود آورد، اما از کل گسسته و فرسنگ‌ها از آن فاصله دارد. لیبرالیسم درست به معنای این فاصله‌ها و بیگانگی‌ها است. هوش انسان تحت کنترل است تا رفتارش تابع

باشد. این قضیه، کاملاً علمی است و اوجالان متوجه این نقصان شده است. آگاهی و پیشرفت ذهنیتی و ایدئولوژیک را در اولویت دیگر حوزه‌ها از قبیل اقتصاد قرار می‌دهد. شکل حزب کارگران کردستان و جنبش گریلایی بر بنیان این فلسفه استوار است. از نظر اوجالان «قطعا یکی از اولین شرایط گشودن درهای جامعه به روی استثمار، محروم‌سازی آن از اخلاق و سیاست است و بدون فروپاشاندن ذهنیت اجتماعی که بنیان فکری این دو بافت می‌باشد، این محرومیت تحقق‌ناپذیر است». این را «هژمونی ذهنیتی» می‌نامد. پس از دید ایشان، معنویت چیزی نیست جز ذهنیت مرتبط با اخلاق و سیاست. ذهنیت اجتماعی از دوران تاریخی سومر تا به مدرنیته سرمایه‌داری امروز فتح شده است. طبیعت اجتماعی از منعطف‌ترین ساختاربندهای ذهنی است که سهل و سریع دست‌خوش تعرض و تغییر قرار می‌گیرد. این درحالی است که جامعه هوشمندترین نوع طبیعت است که جامعه‌شناسی و روانشناسی از این روزنه به آن نگاه نکرده‌اند. کار نظام‌های سلطه همیشه این بوده که با تضعیف اندیشه‌ورزی و هوش جامعه و نیز با ایجاد مراکز سلطه به «انحصار ذهنیتی» دست زنند. مراکز دولتی و دینی در طول تاریخ گذشته و مراکز دولتی، دانشگاهی، مدرسه، بیمارستان، سربازخانه‌ها، زندان و نهادهای قدرت همه توجه‌شان روی امر ذهنیت بوده است. اوجالان نقش تمامی اینها را دو نوع نام برده است: نخست، اقدامشان جهت برقراری حاکمیت ذهنی و ایجاد هژمونی. دوم گسستن جامعه از ارزش‌های ذهنی ذاتی‌اش. اینها یعنی چه؟! انسان مدام تجربه اندوخته و اندیشه‌اش را ژرفا می‌بخشد که همان ارزش ذهنی است، ولی حاصل کار آن از سوی سلطه‌گران غصب و به انحصار درمی‌آید. لذا تمامی هستی معنوی انسان مورد هدف قرار می‌گیرد، زیرا جامعه با اندیشیدن مداوم، به لحاظ وجدان و خرد جمعی که اخلاق را تشکیل می‌دهند، پیشرفت می‌کند. روح اخلاق، اندیشه جمعی است که با واژه وجدان بیان می‌گردد. اوجالان تأکید می‌کند که اگر جامعه این اندیشه یا اخلاق را از دست دهد، دچار فروپاشی می‌شود. لذا اخلاق در کنار «هوش تحلیلی» با هوش عاطفی و غریزی هم‌تراز می‌گردد. اخلاق، باز نمود سنت اندیشه جمعی یا کلکتیو انسان است. انسان آپویی باید از در اخلاق وارد

عرصه سیاست شود، چراکه اخلاق «منبع و اندوخته اندیشه» است و بدون آن پرداختن به تفکر سیاسی، تنها کژروی خواهد بود. سیاست هم به معنای منافع مشترک جامعه است. جامعه بدون سیاست هم، جامعه‌ای رمه‌آسا است. سیاست حوزه‌ای عملی برای فرد می‌باشد که اندیشه‌هایش را اراده‌مندانه عملی کند که اگر این عمل تحت اوامر سلطه‌گر قرار گیرد، اخلاق هم از میان رفته و تبعات روانی بر درون، ذهن، احساسات و ذهنیت فرد برجای می‌گذارد. در این نقطه علم سیاست با روانکاوی پیوند می‌یابد. اندیشه ذاتی جامعه، مغز جامعه و اخلاق و سیاست، ارگان‌های بدن آن هستند. پس روانشناسی می‌تواند با جامعه سالم و یا بیمار هم روبرو شود.

مهم است بدانیم اندیشه چه تأثیراتی بر روان فرد و تغییر معادلات بالینی ما برجای می‌گذارد. این اندیشه براحتی برای دخل و تصرف نظام‌های سلطه باز است. اوجالان در این زمینه جامعه‌ای سازماندهی و کنترل شده می‌سازد، اما با این تفاوت که همچو نظام سلطه به کنترل منفی و مطلق دست نمی‌زند، بلکه کنترلی منعطف، نرم، مثبت و خودجوش از درون فرد. زیرا کنترل بدون رضای انسان و محروم از آگاهی، همان سلطه می‌شود. به همین دلیل اوجالان سلطه را در درون فرد مورد هدف قرار می‌دهد تا مشروعیت حقیقی معنویت مهر سلطه‌گری نخورد. انسان‌سازی از درون و حالات روانی فرد شروع و تا حوزه‌های خارجی و اجتماعی امتداد می‌یابد. لذا نقش آموزش در اولویت سازماندهی و اقتصاد — پول در نظام آپویی قرار می‌گیرد. اوجالان کاملاً واقف است که این شیوه می‌تواند ذهن را تحت تأثیر قرار داده و انسان را از درون متحول سازد. فردی که این روند را طی نکند، حتی اگر بطور فیزیکی در میان جمع باشد، اما در واقع از آن گسسته است. نمی‌تواند در ایجاد نیروی جمعی سهیم شود. زیرا روانشناسی متعارف به دنبال این است که فرد را محدود به وجود خود به نیرو مبدل کند، ولی اوجالان با راهکارهای روانشناسی اجتماعی فرد را در درون جمع به نیرو می‌رساند. زیرا اندیشه ذاتی جامعه، تشکیلی به مراتب بسیار نیرومندتر از هوش درونی صرف یک فرد است. هنر می‌خواهد که این نیروها را تشخیص و به هم واصل نمود. اوجالان تا آن اندازه به اذهان مستقل فرد اهمیت

می‌دهد که می‌گوید «من یک ارتش هستم و برای هر فردی استراتژی خاصِ او دارم». به واقع با هر فردی مطابق روحیات و احساسات او رفتار می‌کند و بکار وامی‌دارد. دقیقاً به‌مثابه ماهرترین روانشناس عمل می‌کند. همانطور که خود بیان می‌دارد، همه روزه تلاش می‌کند شخصیت و اندیشه خود را پنجاه بار نو کند تا در رویارویی با فرد و جامعه به موانع دگماتیک برنخورد. به جامعه به‌مثابه یک فرد متشکل از هزاران و میلیون‌ها فرد می‌نگرد که دارای روحیات و اذهانی پیچیده‌تر است. او جالان در ذهن تک‌تک افراد جامعه جا باز کرده و خودی در درون دیگری می‌سازد، همچنین متقابلاً، یک کل از دیگران را در درون خود می‌سازد تا در کی کثرت‌گرا از آنها داشته باشد. اینجاست که وقتی از دوستداران خود می‌خواهد برای سرنوشت خود انقلاب کنند، کارهای عظیم و باورنکردنی انجام می‌دهند. جامعه نوینی هم دارند که علی‌رغم مشکلات و نواقص چنان با جوامع متعارف امروزی متفاوت است که نرم‌ها و هنجارهای تئوری روانشناسی دانشگاهی را از بنیان فرومی‌ریزد. اگر تنها در مورد مقولات «خواست و اراده» در مورد جامعه گریلایی صحبت کنیم، متوجه می‌شویم که خود این مقولات را نمی‌شود آنگونه که قوانین روانشناسی بالینی و پدیده‌گرا ادعا می‌کنند، بررسی کرد. او جالان از روزنه‌ای متفاوت از روانشناسی بالینی به فرد و روحیات او می‌نگرد. روانپزشکان عادتاً فرد بیمار را پریشان، نونور، اراده‌باخته و ضعیف تصور می‌کنند که قادر به رهایی از عوامل آزاردهنده در درون و ذهن ناخودآگاهش نیست. هزار و یک قانون و قاعده بسیار حساس را برای شخص بیمار و غیربیمار وضع می‌کنند و سعی می‌نمایند با به خورد دادن همه اینها، او را در مسیری صحیح قرار دهند. میشل فوکو با بررسی ماهیت تیمارستان‌ها و بیمارستان‌ها، این قوانین و قواعد را زیر سؤال برده و در هم می‌کوبد؛ هکذا او جالان هم گذشته از وضع قوانین صحیح مبتنی بر خودرفتاری اراده‌مند فرد، عملاً دژهای سست‌بنیان آن تئوری‌ها را در هم می‌کوبد. راهکار او جالان چنان نیست که همچو نسخه تجویزی روانشناسان تنها به رفع بیماری روانی بیانجامد، بلکه فراتر از آن، شخص را تحریک و تشویق به خودسازی عملی می‌کند که کار آسانی هم نیست.

در اندیشه‌های اوجالان بروز هیجان، اضطراب، ترس و حساسیت منع نیست، آنگونه نیست که بروز این مقولات تقبیح شود، بلکه برخلاف روانشناسی که اینها را نواقص جدی و اختلال می‌نامد، از نظر اوجالان به دید دیگری مورد نگرش قرار می‌گیرد. طوری که مهم نیست که هیجان و ترس بروز می‌کند، مهم زمان بروز و هدف آن است. پس نباید بروز این مقولات در ذهن و فکر شخص، روزانه بصورت رفتارها و کردارهای بی‌مورد باشد. این در حالی است که روانشناسی به بی‌موردی رفتارها کاری ندارد، بلکه صرفاً به چرایی بروز توجه می‌کند، ولی اوجالان گذشته از چرایی و چگونگی، به ماهیت رفتارها توجه بیش از حد مبذول می‌دارد. وی اگر یک هیجان در وجود فرد بروز یابد، ولی در زمان خود و در راستای ارزشهای ترس محور و ضعف باشد، شخص را مورد بازخواست قرار می‌دهد. زیرا انسان باید بر فرایند بروز هیجان‌ات و حالات درونی خود احاطه و کنترل داشته باشد و هدفمند نماید. نباید شخص و زندگی او تابع هیجان‌ات و حالات روانی قرار گیرد، بلکه برعکس، کنترل آن حالات ممکن است. در روانشناسی، روان‌کاو و آنالیست به چشم نقص و اختلال به این حالات روانی نگاه کرده و بیمار محتاج به روان‌کاو می‌باشد. ولی رویکرد اوجالان چنان است که با قواعد حکیمانه، خود درون را به روان‌کاو واقعی مبدل نماید، چراکه غیر از این، هر راهکاری که روان‌کاوان توصیه کنند، بی‌ثبات و ناپایدار خواهد بود. اوجالان با تنظیم و نیرومندساختن «رفتار فرد» بر «روان» او تأثیر گذاشته و جهت‌دهی می‌کند، اما روانشناسی سعی می‌کند با مداخله در «روان» به هنجاری شدن رفتارها دست زند. این روند تا جایی پیش رفته که با تجویز قرص اعصاب، در کار یکایک سلولهای عصبی هم دست می‌برند. اوجالان با پیشرفت دادن هوش معنوی، در واقع از طریق ذهنیت، ذهن را دستخوش تحول می‌سازد، پس ذهنیت چون بازتاب عملکرد ذهن و مغز است، مهم تر است. خود بیرونی چون محصول خود درونی است، باید از مرکب آن برای ورود به حوزه ذهن استفاده کرد. این روند، در حقیقت بیانگر شیوه آموزش روان‌کاوانه با شیوه‌ها و معیارهای معنوی است. اوجالان دقیقاً روی شخصیت بیرونی فرد تمرکز می‌کند و از آن بعنوان وسیله‌ای برای نفوذ به اعماق حالات روحی و

روانپزشان استفاده می‌نمایند. این است که می‌گویند: «هیچ شخصی نیست که مقابل من قرار گیرد و بتواند شخصیتش را از من پنهان کند». وقتی اوجالان به تمامی ابزارهای شناخت درون و برون فرد دست یافته، هویت خود درونی انسان‌ها هم به محض رودررویی با ایشان، افشا می‌گردد. کسی نمی‌تواند خود را از اوجالان قایم کند. اوجالان سعی می‌کند تفاوت‌های کوه‌پیکر میان خواسته‌های فرد و واقعیت وجودی او را از میان برد. به روش‌هایی توسل می‌جوید که بیماریها را بصورت ریشه‌ای درمان کند. بویژه از خودیگانگی، تحریف شخصیت و گمراهی را مقوله روانشناسی اجتماعی قرار می‌دهد، چیزی که علم روانکاوی نگاهی صرفاً پزشکی هم به آن ندارد. این موارد بدان معناست که انسان دارای بیماریهایی فراتر از نوع روان‌پریشی است و حقیقتاً شخصیتی یافته که در گرداب بحران‌های جوامع دیگر فاقد زبان، چشم و گوش است. منظور اوجالان از این مسایل هم، کنایه از تخریب ذهنیت با هدف ایجاد اختلال و عدم تعادل در روان و روحیات فرد می‌باشد. روانکاوان بیشتر از درب علم پزشکی و با تجهیزات دارویی - قواعدی وارد شده و به درمان فرد بیمار می‌پردازند، اما اوجالان از گذرگاه پرمخاطره فلسفه جامعه‌شناسانه وارد می‌گردد. اوجالان معتقد است که تمدن و فرهنگ‌های ناهنجار با ارایه شیوه‌های انحرافی حیات روزانه به فرد و سیطره بر ذهن او، دشمنی درونی از خود فرد در درونش ساخته‌اند که مدام آن را از تیررس علم روانکاوی مخفی می‌کنند و روانکاو متوجه آن نیست و چون صرفاً به بیماریهای بیولوژیکی ذهن توجه و تمرکز دارد، رسالت روانکاو و علم روانکاوی را اصلاح ذهنیت نمی‌داند. این، بزرگترین تضاد در روش‌های علمی - پوزیتیویستی امروز است که دامن روانکاوی را گرفته و از شکل‌گیری شاخه علمی روانشناسی اجتماعی جلوگیری می‌کند. بعنوان مثال روانکاوی به خود زحمت نمی‌دهد که ریشه خودانکاری فرد را که از سوی دشمن به او القا شده، بررسی نماید و آن را کار خود بحساب آورد. فراتر از اینها، اوجالان معتقد است که طرز فکر لیبرالیستی و سوسیالیستی مستقیماً بر روان و ذهن انسان تأثیر می‌گذارد. تضاد و چالش میان ایدئولوژی‌ها و ذهنیت‌ها در واقع یک تضاد روحی - ذهنی می‌باشد و چون هر باور

بر احساسات و علقه‌های انسان مستقیماً اثر می‌گذارد، رفتارهای فرد را هم بطور کامل تغییر می‌دهد. رفتارهای روانی روزانه افراد نشأت گرفته از افکار ذهنیتی او می‌باشد. یک روانپزشک وظیفه‌اش رسیدگی به یک بیمار است، اما یک رهبر باید به هویت میلیون‌ها انسان رسیدگی نماید. نگاه او جلالان متوجه توانایی‌های ذهن و مغز ضمیر انسان است، ولی نگاه روانکاوی متوجه بیماریها و اختلالات همان ضمیر. این، قضیه را متفاوت می‌سازد. یک توانایی ممکن است در چه نقطه‌ای دچار اختلال شود و در کدام وضعیت رشد می‌نماید؟!

او جلالان با کمک هوش معنوی، به انسان کمک می‌کند که «موقعیت‌های خاص» برای خود تعیین کند و اجازه نمی‌دهد در حالت غیرعادی، موقعیت‌ها بر انسان چیرگی داشته باشد. در این راستا، شرایط، قوانین، ارزشها و چارچوب‌هایی که انسان‌ها ناچاراً در پی انحرافات سیستماتیک تسلیم آنها شده‌اند را می‌شکند و شرایط و قوانین نوین بنا می‌نهد. بنابراین هوش معنوی برای او جلالان وسیله‌ای برای شکستن عادات بوده و خلاق می‌باشد. این است که وقتی فرد در چارچوب نرم‌های فکری و معنوی او جلالان قرار می‌گیرد، انگار وارد دنیایی نویش شده است و با سختی روبرو می‌گردد، زیرا فرد به هنجارهای لرزان و سست‌بنیان سیستم‌های دولتی عادت داده شده و آن هنجارها بر روان او عمیقاً تأثیر گذاشته‌اند. در روانشناسی متعارف اصلی ترتیب داده شده که مطابق هنجارهای دولتی است و آن این است که هر فرد، دارای مطالبات روانی است که اگر از او منع گردد، ذهن او سرکوب می‌شود، پس با برآوردن آن هنجار می‌توان به بهبودی اختلال یا پریشانی روانی وی کمک کرد. این روش با روش او جلالان تفاوت فاحش دارد، او جلالان مشکل اساسی را در هنجارهای دولتی می‌بیند و آنها را انحرافی عنوان می‌کند، لذا به براندازی ریشه‌ای آنها همت می‌گمارد و این مهم در وجود فرد زلزله ایجاد می‌کند. در واقع شوکی وارد می‌گردد که افراد را به خود می‌آورد. این روش، روش‌های علمی را به چالش می‌کشد. نتایج این روش هم بصورت قابلیت‌ها در رفتارهای افراد جنیش آپوئیستی تجلی می‌یابد. این روان، افراد ذهنیتی نوین می‌سازد که در چارچوب فرهنگ

سیاسی، سازمانی و اجتماعی - اقتصادی ثمره می‌دهد و رادیکال است. ذهن‌ها و ذهنیت‌ها عادت داده می‌شوند که بجای رستوریزاسیون^۱ و اصلاح‌گرایی، رادیکال باشند. چنین روشی نه تنها از روان‌پیشی، ناامیدی و اختلالات روانی ناشی از «نمی‌دانم چیست؟» جلوگیری می‌کند، بلکه فرد را در مسیری قرار می‌دهد که به استفاده مثبت از تضادها، دشمنی‌ها، چالش‌ها و تهدیدها همت گمارد و آنها را به فرصت غنی تبدیل کند. انسان ناچار است این رویکرد را مغتنم شمارد، زیرا غیر از آن نمی‌تواند ایجاد خلاقیت کند و چه بسا اختلالات روانی، دشمنی‌ها و تهدیدها بحرانی‌تر می‌شوند. پس اوجالان یک چشم‌انداز وسیع پیشاروی همه به وجود می‌آورد تا مسیر گشوده باشد. به همین دلیل شخصیت‌های بیمار، علیل، بدون اعتماد به نفس، سست‌بنیان و دارای اختلال روانی ناشی از تسلیم‌شدن‌ها، در قاموس اوجالان نمی‌گنجند. مسیر اوجالان تنها به رفع بیماری روانی و ذهنیتی فرد نمی‌انجامد، بلکه باید قطعا به خودآگاهی منجر شود. دلیل این را در این مؤلفه می‌توان جست که اصولا اوجالان معتقد است همانطور که در جامعه تمامی سیستم‌ها و روش‌ها برساخت خود انسان بوده و قابل تغییرند، رفتارهای انسان و خلاقیت‌های او هم برساخت ذهنش هستند و می‌توان تغییر داد.

این تفاوت، همان انعطاف‌پذیری ذهنیت انسان است که برعکس دیگر موجودات می‌باشد. انسان چون قادر است متافیزیکی زندگی کند، می‌تواند از نرم‌های فیزیکی روان و ذهن که عادات را به او تلقین می‌کنند و شرطی می‌نمایند، بگریزد. حتی یک روانکاو هم بدون توجه به روحیات متافیزیکی انسان نمی‌تواند به مداوای بیماران روان‌پزش خود دست زند. توانمندسازی روانشناختی یکی از مؤلفه‌های معتبر برای رشد ذهنیتی انسان است، اما روانشناسی متعارف از معنویت بعنوان متغیری مؤثر، ولی با پشتوانه اشتباه پارادایمی بهره می‌گیرد. روش پدیده‌شناسانه آن، موجب می‌شود که از انسان بعنوان یک پدیدار مجزا از دیگر پدیدارها (دیگر انسان‌ها) برای تجارب علمی خود استفاده کند. به کردار انسان و نتایج آن به‌مثابه یک رفتار صرف می‌نگرد که یا مختل است یا عادی.

^۱ رستوره به معنای احیای چیزی است، اما اینجا به معنی وصله‌پینه سطحی بکار رفته است.

سیستم‌های دولتی و دینی حاکم در جهان هر کدام تعریفی متفاوت از هوش معنوی دارند. بعنوان مثال، سیستم‌های دینی، معنویت را در چارچوب عبادات و بندگی مذهبی و لیبرالیست‌ها در ارزش‌های مجهول و مبهم فردپرستی و آزادی افسارگسیخته تعریف می‌نمایند که کماکان تمامی تعاریف دینی، لیبرالیستی، سوسیالیسم رئال و خلاصه ایده‌آلیستی و ماتریالیستی نمی‌تواند تعریفی صحیح و مناسب با کارکرد دیالکتیک ذهن و مغز انسان باشد. اوجالان برای اینکه ذهن و مغز توانای بشر را در مسیر حقیقت قرار دهد، پارادایمی نوین وضع و بشر را از تبعیت از قوانین دترمینیستی و خشک که مستقیماً بر روان تأثیر می‌گذارد، نجات می‌دهد. پارادایم‌های اشتباه، رفتارهای غلط از ذهن انسان بروز می‌دهند. امروزه مراکز و سازمان‌های دولتی و دینی، به تبلیغ نوعی از هوش معنوی می‌پردازند تا تعهد کارگران نسبت به قوانین خاص خود را محقق ساخته و از طریق آن، سرمایه‌های کلان مالی خود را افزایش دهند. همچنانکه احزاب و سازمان‌های سیاسی و انقلابی زیادی در سراسر جهان از قدرت این نوع هوش سوء استفاده کرده و به آمال قدرت‌طلبانه خود نایل می‌آیند. اوجالان می‌گوید در چنین محیط‌ها و سازمان‌هایی که از شیوه‌های متقلبانانه و دغلکارانه استفاده می‌گردد، هیچگاه یک ذهن واقعی توان رسیدن به سطح ذهن مستقل را ندارد. زیرا طبیعت و کیهان هم قوانین خاص خود دارد. ذهنی که در محیطی عادل قرار نگیرد، فوقش بتواند همانند یک برده مطیع به نثار جان خود در راه اربابانش دست زند، فراتر از آن توان خلاقیت خودرأی و خودانگیخته ندارد. اینجاست که اوجالان نوعی استراتژی برای فرد خلق می‌کند که قادر به استقلال ذهنیتی باشد. بدون استقلال ذهنی فرد، هوش معنوی شکل نمی‌گیرد و اگر همانند نمونه دینی آن هم بروز یابد، از ویژگی عدالت برخوردار نیست.

روانکاوی و حیات

روانشناسی کلاسیک تئوری‌های خود را بر اساس «حیات مطلق» وضع می‌کرد، اما روانکاوی نوین می‌داند که حیات مطلق دست‌نیافتنی است، ولی از دیگر سو قادر به ارایه

شیوه حیات نسبی هم نیست. حال چون خواست‌های اساسی فرد بر بنیان حل معماها و دل‌مشغولی‌هایش است، وقتی به آن نمی‌رسد، با آشوب روانی مواجه می‌گردد. روانکاوی هم نتوانسته جوابگوی این امیال باشد و بحران‌های روحی ملتهب‌تر می‌گردند. اینجا دو مقوله مهم است: ۱- نسبی بودن حیات. ۲- شیوه آن. اوجالان برای تبیین صحیح حیات اجتماعی، خود مفهوم حیات را بازتفسیر می‌کند و می‌گوید: «حیات به این دلیل قابل تعریف نیست که: تعریف مطلق حیات مستلزم تنهایی مطلق، نابودن و فقدان ماده است که این نیز چون صرفاً در سطحی انتزاعی باقی می‌ماند، هم رسیدن به حیات و هم رسیدن به معنای آن، تنها بصورت نسبی و توأم با دو آلیته (هستی - نیستی؛ معنا - ماده) می‌تواند تحقق یابد.»

بدون شک انسان در میانه دو مفهوم حیات - مرگ، در جنگ است و دچار حالات روحی و آشفتگی‌های روانی می‌گردد. مدام کلنجار می‌رود و دل‌مشغولی‌های مجهول‌بودن ازل و ابد حیات چندش‌آور و آزاردهنده است. حیات در هیأت دو آلیته‌های خوشبختی - بدبختی، کامیابی - شکست، نیرومندی - ضعف و جاودانگی - نیستی مدام در رفتارها و افکار روزانه‌اش سراغش می‌آید و آزارش می‌دهد. روانکاوی هنوز بدنبال پاسخ «من کیستم» می‌باشد، ولی پرسش «حیات چیست؟» را طرح نمی‌کند. در واقع روانشناسی تنها به پرسش اولی بعنوان فرد انسانی مجزا در کل پدیدارها پرداخت. روانکاوی هم با شناخت و دست‌نیافتنی ساختن امر واقع، تلاش برای یافتن پاسخ پرسش «حیات چیست؟» را بی‌نتیجه و آن را برای فلسفه رها کرد. لذا نتوانست میان مرگ و حیات در مفهوم کلی رابطه معنایی برقرار سازد تا «حیات اجتماعی» را تبیین کند. حیات اجتماعی را از حیات به‌مثابه مفهوم کلی متمایز ساخت. اوجالان یادآور می‌شود که هنوز معنای حیات اجتماعی از سوی علوم، بویژه روانکاوی یافت نشده و با توسل به خصلت نسبی حیات، حیات اجتماعی را تعریف می‌نماید. حیات اجتماعی حوزه قابل لمس‌تر از مفهوم فلسفی حیات است. اوجالان برای افشای وضعیت روحی و روانی انسان، حیات را به دو قطب تقسیم می‌کند: ۱- حیات هژمونیک که در آن حیات اجتماعی تحت سلطه نظام‌ها تکه تکه

می‌شود. ۲— حیات جاهلانه که نظام سلطه به آن دامن می‌زند. این دو قطب مخالف نشان می‌دهند که جامعه انسانی با چه ادراکات، اندیشه‌ها و ذهنیت‌هایی مواجه است که مغز او را لحظه به لحظه بمباران می‌کنند و چه خونابه‌هایی از آن تراوش می‌شود. این دو قطب، سطح هوش انسان و فرایند خودسازی و خودشناسی او و میزان توانایش در کنترل رفتارها و ذهنش را نشان می‌دهند. روانکاوی با سطح تئوری کنونی خود نمی‌تواند انسان را در بطن جامعه به مثابه موجودی دارای وجود «مفرد - کیهانی (جزء - کل)» به محک شناخت بگذارد. چه بسا لیبرالیسم و شیوه زندگی آن کار را برای روانکاوی سخت‌تر کرده و جنبه کیهانی و جهان‌شمولی انسان را که جامعه است از دو آلایته مفرد - کیهانی (فرد - جامعه) حذف نموده است. در واقع هوش طبیعی جامعه تکه‌تکه شده و این اختلال مانع از همگرایی، همبستگی و وحدت و نیرومندی هوش‌ها در کنار یکدیگر می‌شود. وحدت هوش‌ها در جامعه بزرگترین خطر برای نظام سلطه است. این سطح هوش انسان است که اجتماعی بودن او را تعیین نموده است. اگر هوش نباشد، انسان حیوانی بیش نیست. اجتماعی بودن انسان موجب توسعه سطح هوش او و بروز بصورت ذهنیت شده است. سطح ذهنیت مجموع انسان‌ها، پیشرفته‌تر از سطح هوش یک فرد است.

در واقع اختلال در هوش جمعی با ایجاد بحران‌های سیاسی، ایدئولوژیک، اقتصادی و غیره، خواه‌ناخواه بر هوش و روان فرد تأثیر گذاشته و رابطه تنگاتنگ می‌یابد. پی بردن به این پدیده از این زاویه و تبیین تئوری، به حق توسط اوجالان محقق شد، کاری که ژاک لکان با تلاش برای آشتی دادن روانکاوی با دیگر علوم درصدد آن برآمد، اما راه آن را نیافت و نتوانست تئوریش را وضع کند، لذا ناقص ماند. لکان پی نبرد که طبیعت‌های اجتماعی، جنبه ذهنی پیشرفته‌تری دارند و بار معنایی آنها عظیم است. روانکاوی به بار معنایی در طبیعت‌های اجتماعی که اندوخته‌ای بسیار غنی است، پی نبرده. معنا از ساده‌ترین ذرات اتمی بسوی پیچیده‌ترین ترکیبات آن، افزایش می‌یابد که با آزادی در ارتباط است. ماده در دو آلایته ماده - انرژی همیشه سعی در ممانعت از بروز معنا دارد. به قول اوجالان، جوامعی که معنای خویش را به بهترین زبان، کلام و ساختار بندی می‌رسانند،

آزادتر و پیشرفته‌ترند. پس افراد و اذهان هم رشدیافته‌تر و راحت‌الحال می‌باشند. روانکاوی نتوانسته راهی برای توسعه زبان‌های بیمار در جوامع بیابد که بتوانند با جامعه وفق وجودی بیابند. با دستورالعمل‌های روانکاوی دانشگاهی، انسان نمی‌تواند به ماهیت حقیقت و کودک خاموش درونش پی ببرد. در این حالت، فرد و اجتماع هر دو بیمار هستند که روانکاوی تنها به شیوه دانشگاهی و بالینی به مداوای فرد می‌پردازد و اجتماع را به جامعه‌شناسی واگذار می‌کند. لذا رابطه میان فرد و جامعه در این علم از هم می‌گسلد. حالت ساختاری متدهای علم روانکاوی هم فرومی‌باشد و تئوری‌های دانشگاهی و لبراتوراری دیگر کارساز نیستند. باید متوجه بود که فرد تنها در درون نیست که تحت فشار قرار دارد، بلکه در قالب جامعه هم در لای منگنه گیر افتاده است. قطعاً بیماری روانی فرد با بحران‌های اجتماع رابطه مستقیم و گاه غیرمستقیم دارد. خودانکاری فرد با ماهیت و موجودیت جامعه تمدنی در ارتباط است و صرفاً به غلیان‌های درون فرد محدود نمی‌گردد.

فصل نهم

فیزیک و جامعه‌شناسی

میان جهان فیزیکی و جهان جامعه نوعی هماهنگی و همبستگی متدیک معرفتی وجود دارد که در جهان ریاضی شناخت وجود ندارد. میان طبیعت آنگونه که هست و ذهن، همبستگی وجود دارد، اما متافیزیکی که بر بنیان صرف ریاضی استوار است با متافیزیک سوپراکتیویستی ذهن جامعه به لحاظ هستی‌شناسی پدیدارشناسانه و قوانین عمل بالقوه و بالفعل فرق بسیار دارد. متافیزیک ریاضی بر بنیان صرف کمی و اعداد معلوم مطلق استوار است. اما متافیزیک ذهن بر بنیان دو جنبه کمی و کیفی متدهای پدیدارشناسانه‌ای استوار است که همانند مدرنیسم و پست‌مدرنیسم نسبت میان پدیدارها را در حین عمل شناخت از هم مجزا نمی‌سازد. اولی صرفاً پدیدار را به لحاظ یک جزء مورد تفحص قرار می‌دهد، اما دومی هم رویکرد جزئی و هم کلی را مدنظر دارد. این رویکرد دومی کاملاً عکس رویکرد کپرنیکی، گالیله‌ای، نیوتونی و دکارتی است. یعنی با اقتباس کور کورانه و غیرمنطقی جهان متافیزیکی ریاضی پدیدارشناسی به بررسی جهان جامعه نمی‌پردازد، بلکه با مدنظر قرار دادن آن به عنوان یک جنبه یاری‌دهنده، نوعی استقلال و آزادی هستی‌شناسانه را هم برای جهان جامعه و قوانین آن قایل می‌شود. زیرا معتقد است که عملکرد جهان جامعه را نباید بطور مطلق مطابق شیوه‌های عملکرد جهان فیزیک تنظیم نمود، چراکه برای هستی اخلاقی، سیاسی و زیستی جامعه غیرممکن و

چه بسا اختلال‌زا و نابودگر است. چنین رویکردی، بنیان معرفت‌شناختی مدرنیته دموکراتیک است که پدیدارها را بطور مطلق از هم گسست نمی‌نماید و از هم غریب نمی‌سازد و نیز جامعه را به‌مثابه یک روح انسانی در تقابل با جهان فیزیک به تعادلی دیالکتیکی «هم هستی—هم زیستی» می‌رساند. چراکه از یونان تا به امروزه فلسفه مدام بر هستی‌مناسبات میان این دو جهان ضربه وارد ساخته است. نسبت ارتباطی میان جهان فیزیک و جهان جامعه چنان نیست که مشاهده‌گر و یا فاعل انسانی به ساختن پندارهایی کاذب، غیرمنطقی و غیردیالکتیک اقدام کند و آن را بجای روی راستین پدیدارهای جهان فیزیک به‌مثابه یک ماکت و نمونه مصنوعی قرار دهد. چه بسا معضل اصلی پدیدارشناسی و نسبی‌گرایی نوین و روانکاوای چنین رویکردی، پنداری پدیدارشناختی می‌باشد. به عبارتی دورساختن دو جهان فوق و بیگانه ساختن‌شان با یکدیگر و خلق قوانین موهوم است. هر پنداری از این جنس به معنای پایان دیالکتیک، آغاز کائوس و مرگ شناخت است. در واقع ایجاد گسست در روابط دو بعد اَبژکتیو و سوَبژکتیو و لذا دست‌نیافتنی دانستن بعد واقع است. شناخت چیزی جز کشش بسوی هستی نیست و نباید به این کشش پایان داد.

می‌دانیم که انسان، بر کیهان اشراف کامل ندارد، حداقل هنوز به آن سطح از پیشرفت نرسیده است. لذا در خصوص شناخت ماده و ذرات بنیادین کیهان هنوز در آغاز راهیم. در زمینه فیزیک از تحقیقات نیلز بوهر گرفته تا آخرین آزمایش‌های مرکز سرن در ژنو، اثبات شده که احاطه ما بر ذرات ماده بسیار بسیار کم است. ذرات را می‌توان بی‌نهایت شکست و تقسیم نمود؛ احتمال اینکه قوی‌ترین سیگنالی وجود داشته باشد که سرعتش از سرعت نور بیشتر و سریع‌تر باشد، هست و اینکه انرژی ذره زیراتمی تا چه اندازه چگالی است، بطور قطع نمی‌دانیم. اینها همه اثبات می‌نمایند که هنوز در اول راهیم و گذشته از آن، طبق این آخرین وضعیت استعدادشناسی در ذره—موج، هم فیزیک کوانتومی تا واقع فرسنگ‌ها فاصله دارد و هم روانکاوای و روانشناسی تا شناخت استعدادهای ذهن و مغز در دورترین نقطه از واقعیت هستند. اگر با ادراک و قوه

متافیزیکی ذهن خود، امر فوق را بسنجیم این نتیجه برایمان حصول می‌شود که: ۱- اشتباه است که مانند انیشتین، جامه فیزیک بر تن اجتماع کنیم و به تفلسف بپردازیم. ۲- اشتباه است که قوه فاهمه ذهن و مغز را تابع داده‌های ماده‌ای فیزیک کوانتوم، تشریح نماییم. اشتباه انیشتین و لکان در عرصه کوانتوم و روانکاوی در این است که با توسل به قوانین فیزیک و پدیده‌های کیهانی فیزیکی، اجتماع و مناسبات فلسفی و فکری آن را در حد محض‌ترین متافیزیک خشن، توضیح می‌دهند. انیشتین برای همین ترجیح داد که به مکانیک کوانتومی باور نداشته باشد. چه بسا نیچه هم در آخرین لبه تیز این پرتگاه خود را قرار داده است. چرا که نگرش آنها در این زمینه انسان و ذهن را مشتقی پدیده از جنس ماده فرض می‌کند که نهایتاً امر واقع و حقیقی از ما گریزان است، لذا برای ما تهی و بی‌معنا هستند. تز اساسی این است که میان «ماده» و «اجتماع» به لحاظ ویژگی کارکردی تفاوت بسیار وجود دارد. به نظر می‌رسد که حتی جنس ماده مغز که تمامی استعدادهای کیهانی یکجا در آن جمع می‌باشد، به لحاظ مناسبات کارکردی درون ماده‌ای و کاربرد آن، از ماده معمولی کیهانی متفاوت‌تر باشد؛ این مهم هنوز کشف کامل نشده، فقط بر ما آشکار است که قوه فاهمه انسان بسیار شگفت‌انگیز می‌باشد و سرعت عمل آن غیر قابل قیاس است. اینکه در عین حال، می‌تواند به بی‌نهایت‌های سطح کارکردی «سرعت، جرم و انرژی» در هر پدیده‌ای بیاندیشد، معجزه‌ای شگفت‌انگیز و درخور تأمل و تحقیق است، چرا؟

زیرا فراتر از عرصه کوانتوم، این جهان اجتماعی انسان است که انسان را هم از ماده فیزیکی و هم از نباتات و حیوانات دیگر جدا می‌کند و او را به آسانی ناطق و اندیشگر می‌نامیم. در اجتماع، تمامی استعدادهای کیهانی نهفته است تا این خصوصیت فرافیزیکی (به نظر اینگونه می‌آید) را بیابد. اگر اجتماع به مثابه کلیت و حتی کلیت به این معنا که فراتر از فرد و نخبه و نواغ فردی است، به یکجا این استعداد را از کل کیهان به ارث نبرده، چگونه می‌تواند در مورد «موج- ذره تا فراکیهان» تأمل و تحقیق کند؟! لذا اجتماع، که این همه از جانب لیبرالیسم سرمایه‌داری خوار شمرده می‌شود، بسیار شگفت‌انگیزتر و

سحرآمیزتر از آن است که فکرش را کرده‌ایم؛ هنوز کشف نشده! علم و جامعه‌شناسی معاصر بخاطر ارتکاب به این اشتباه یعنی در آمیختن نادرست مرزهای فیزیک و اجتماع است که انسان را نیز یک مشت ماده و یا «شیء» تصور می‌کنند و گستاخانه به تحقیق آزمایشگاهی در خصوص آن می‌پردازند. تز معتبر این است که هر آنچه در فیزیک به‌مثابه حتی یک قانون اثبات شده هم باشد، نمی‌تواند بطور کپی‌شده روی اجتماع به مورد اجرا در آید، زیرا انسان و اجتماع هستنده‌هایی زنده هستند که نه فراماده، بلکه ماده‌ای بسیار قابلیت‌دارتر می‌باشند. نهایتاً ما مخالف مادی‌بودن یک خصوصیت انسان و اجتماع نیستیم، حرف ما این است که جنبه معنوی آن را به شیوه‌ای نادرست در جنبه مادی آن درنیامیزیم. هر چند مادیت و معنویت اجتماع توأمانند، اما خصوصیت کارکردی آرمانی آنها دارای حد و مناسبات متنوع و جداگانه‌ای هم هست.

تمامی قواعد «اصل عدم قطعیت»^۱ و «دوگانگی»^۲ کوانتوم و «نظریه نسبیت»^۳، برای جهان مادی انسان—اجتماع هم در زمان و مکان و بویژه مورد موضوعی خود، مصداق

اصل عدم قطعیت به انگلیسی: (Uncertainty principle) در مکانیک کوانتومی را ورنر هایزنبرگ، فیزیکدان آلمانی، در سال ۱۹۲۶ فرمول‌بندی کرد. در فیزیک کوانتومی، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، اظهار می‌دارد که جفت‌های مشخصی از خواص فیزیکی، مانند مکان و تکانه، نمی‌تواند با دقتی دلخواه معلوم گردد. به عبارت دیگر، افزایش دقت در کمیت یکی از آن خواص مترادف با کاهش دقت در کمیت خاصیت دیگر است. این عبارت به دو روش گوناگون تفسیر شده‌است. بنا بر دیدگاه هایزنبرگ، غیرممکن است که همزمان سرعت و مکان الکترون یا هر ذره دیگری با دقت یا قطعیت دلخواه معین شود. بنا بر دیدگاه گروه دوم، که افرادی چون بالتین در آن قرار دارند، این عبارت راجع به محدودیت دانشمندان در اندازه‌گیری کمیت‌های خاصی از سیستم نیست، بلکه امری است راجع به طبیعت و ذات خود سیستم چنان که معادلات مکانیک کوانتومی شرح می‌دهد. در مکانیک کوانتوم، یک ذره به وسیله بسته موج شرح داده می‌شود. اگر اندازه‌گیری مکان ذره مد نظر باشد، طبق معادلات، ذره می‌تواند در هر مکانی که دامنه موج صفر نیست، وجود داشته باشد و این به معنی عدم قطعیت مکان ذره است.

^۱دو نظریه اصلی و معروف نسبیت خاص و نسبیت عام از آلبرت اینشتین را در بر می‌گیرد. ایده اصلی در پشت این نظریه آن است که زمان و فضا با هم مرتبط هستند و نه جدای از هم و ثابت. نسبیت خاص نگره‌ای بر روی ساختار فضا-زمان است. این نگره در سال ۱۹۰۵ توسط اینشتین و در مقاله‌ای به نام «درباره

دارد، اما امری مطلق و جبری نیست که اجتماع هم مطلقا و جبرا مطابق قوانینی پیشبرد داده شوند و سامان یابند که فیزیک سامان یافته. سامانه اجتماع انعطاف نه بیشتر بلکه متفاوت تری از منظر کارکردی دارد. اجتماع وقتی که وجود اخلاق را ضروری می‌سازد، آنگاه به لحاظ کارکردی و کاربردی با قاعده فیزیکی تفاوت می‌یابد (البته نه ضدیت). لذا مسئله «مطلقیت»، «جبر»، «آزادی» و «حقیقت» با روش‌های کارکردی خاص اجتماع-انسان حصول می‌یابند نه مطلقا مطابق روش‌ها و کارکردهای فیزیکی. نباید مناسبات دستیابی به حقیقت بطور مطلق به دنبال قواعد هنوز نامکشوف فیزیک محض کشانده شوند و تمامی تئوری‌هایش با تاروپود صرفا مادی- فیزیکی آن به‌مثابه قوانین اخلاقی، سیاسی، اداری، هنری و ذهنی بافته شوند. بویژه پدیده‌های «سیاست، اخلاق و هنر» اموراتی خاص اجتماع هستند نه فیزیک و در اینجاست که راه فیزیک و اجتماع به‌مثابه دو هستی کیهانی از هم جدا می‌شود و اجتماع نوع کامل‌تر و معنوی‌تر فیزیک است. نه مخالف آن است و نه در خط ترتیبی با آن قرار دارد، بلکه نوع حرکت آن بر ریل دیالکتیک متنوع و بصورت‌های گاه عرضی، گاه منگوله‌دار و غیره است.

جامعه‌شناسی باید در این زمینه به تحقیق پردازد که: اجتماع چگونه صورت متکامل‌تر کیهان می‌باشد؟ این امر به انقلاب نظری در علم فیزیک- جامعه‌شناسی نیاز دارد. انقلابی که از نظریات تنگ دوگانه‌گرای دوگانه‌های: فیزیک- متافیزیک؛ ماتریالیسم- ایده‌آلیسم؛ سوژه- ابژه؛ علم- فلسفه؛ سوسیالیسم- لیبرالیسم نجات یابد. کل تئوری‌های انسانی مبتلا به بیماری این دوگانه‌هاست که باید مداوا شود. هم‌اکنون سه صورت تحقیقی متعارف در جهان وجود دارد که فراتر از آنها هنوز صورت جدیدتری

الکترودینامیک اجسام در حال حرکت» ارایه شد. این نگره بر پایه دو فرضی است که در تناقض با مکانیک کلاسیک هستند: قوانین فیزیک برای همه ناظران در دستگاه مرجع لخت نسبیّت به یکدیگر ثابت هستند (اصل نسبیّت). سرعت نور در خلا برای همه ناظران، صرفنظر از حرکت نسبیّتشان و یا حرکت منبع تولید کننده نور، ثابت است. نسبیّت عام، نظریه‌ای هندسی برای گرانش است که در سال ۱۹۱۶ توسط آلبرت اینشتین مطرح گردید و تصویر کنونی فیزیک جدید از گرانش را تشکیل می‌دهد.

ارایه نشده. این سه تحقیقات در مورد موضوعات کلیدی کیهان—انسان یعنی «ذهن، اجتماع، فیزیک» می‌باشد: ۱- تحقیقات انیشتین و تئوری‌های استوار بر قوه فاهمه متافیزیکی او (یعنی عرصه فیزیک). ۲- تحقیقات ژاک لکان و فرمول‌هایش (یعنی عرصه ذهن و روانکاوی). ۳- تحقیقات و تئوری‌های مرجعی جامع عبدالله اوجالان (یعنی عرصه جامعه‌شناسی با لحاظ کردن تمامی علوم). در تحقیقات انیشتین و لکان، ماده و نماد بر قوه فاهمه انسان غلبه دارند و بیشتر اساس کار قرار دارد و مسئله حقیقت‌جویی با بی‌معنایی و تهی‌بودن روبرو است و نهایت آن نشناخت است. با این تفاوت که انیشتین نظر به بی‌نهایت و متغیر پنهان دارد، اما لکان تا حدی نظر به پایان و جبر دارد. نظریات اوجالان، در واقع آشتی دادن فیزیک و اجتماع به‌مثابه دو عرصه هستی در هم تنیده هستند که حقیقت به‌مثابه امری مهم برای انسان جلوه می‌کند و به نظر او نباید در کشف حقیقت انسان و کیهان عجله کرد و چه‌بسا اگر چه کیهان بکلی بر ما مکشوف نگشته، اما این بدان معنی نیست که اجتماع هم امری مرموز و نامکشوف است. چه‌بسا تشکل اجتماع به لحاظ ویژگی‌هایی از قبیل «شمار (جمعیت)، تنوعات، حد و مرز، ماهیت، کلیت و حرکت، زمان (تاریخ) و مکان» بسیار کشف شده‌تر و آشکارتر از ماده و کل کیهان است. ما هنوز از این ویژگی‌ها در زمینه کیهان دانایی کاملی نداریم، اما در خصوص اجتماع داریم و این یعنی اینکه می‌توانیم حیات را اگر چه نسبی و دیالکتیکی باشد، هدفمند سازیم و سامانه آن را خود، شالوده بندیم. سیستم خاص اجتماع و تنظیم آن در زمینه انتخاب شکل و نوع حیات اجتماعی بدست خود انسان است. می‌توان با احتراز از قدرت‌مداری که در ضدیت با «هستی، اخلاق، سیاست و هنر» است، سیستم حیات روزانه را خود، آزادانه تعیین نماییم. «اخلاق، سیاست و هنر» آزاد از هرگونه جبر فیزیکی (بالفرض اگر وجود داشته باشد) هستند. فرمول هستی این است: هر گریزی یک راه است، این راه به یک نقطه بن‌بست و یک راه صرف ختم نمی‌شود، بلکه به نقطه‌ها و راه‌های متنوع و بی‌نهایت دیگر ختم می‌شود، لذا جبر وجود ندارد. «خود اجتماعی» هم کل این تنوع‌گریز و راه را در بطن خود دارد. نیازمندی انسان به این معناست که بن‌بست و نهایی وجود ندارد،

بجای نهایت و پایان، «تنوع» وجود دارد. هر نیازی حکایت از یک تنوع دارد و هر تنوعی روایت یک حقیقت است. «اخلاق، سیاست و هنر» با اداره خاص خود این تنوع و نیازمندی را محدود نمی‌سازند، بلکه سامان می‌دهند. اما در طول تاریخ دیده‌ایم که موارد دگماتیستی فراوانی وجود دارد، این، به این خاطر است که دگما در صورت ناهمخوانی‌سازی فیزیک با اجتماع به میان آمده است. چه بسا، کار در جایی می‌لنگد و نقص دارد. رابطه فیزیک و کیهان با انسان اجتماع نامیده می‌شود. اجتماع صورت تعالی قوانین آن دو بصورت معنوی است. لذا فیزیک - طبیعت دشمن انسان نیست. وقتی که دو بوزون با هم برخورد کنند، با هم وفق می‌یابند، اما نه مطابق امری به نام عدالت و مساوات، زیرا این امور مختص به اجتماع انسانی هستند و تنها در حوزه هستی انسانی معنا دارند و مطرح می‌باشند. چه، همین‌ها هستند که اجتماع را ویژگی‌ای متمایز می‌بخشند و چون این امور در پدیده‌های صرف فیزیک مصداق ندارند، پی‌می‌بریم که با آزمایش پدیده‌ها در آزمایشگاه‌های فیزیک، می‌توانیم به شکوه‌بخشی اجتماع و پیشرفت آن کمک کنیم، اما نمی‌توانیم بطور کامل سامانه آن را مطابق اصول آزمایشگاه تنظیم نماییم. زیرا مواردی از قبیل عدالت و مساوات که خاص اجتماع است در روند ماده فیزیکی و تغییرات آن مصداق ندارد.

در این صورت نتیجه می‌گیریم که مسایل «واقعیت، واقع و حقیقت» را بطور صددرصد و آنگونه که در یک لابراتوار برای یک ذره- ماده روی می‌دهد، مشمول انسان در اجتماع قرار نمی‌دهیم. کاری که تاحدی و ناخواسته فیزیک نظری و روانکاوی مرتکب آن شده‌اند و پوزیتیویسم آگاهانه آن را ترویج می‌بخشد. بررسی نظریات دکارت تا نیوتون و مدرنیست‌ها این حقایق را بخوبی برایمان روشن می‌سازد.

پارادایم

پیشرفت علم اساساً موجب شکل‌گیری پارادایم‌های نوین شده که ایدئولوژی انقلابات را مدام تغذیه کرده و فیزیک نیوتون و کوانتومی آنچنان بر فلسفه و جامعه‌شناسی

تأثیرگذار شدند که در دوره‌های تاریخی خود، جوامعی با نظام‌ها و رژیم‌های حقیقت‌بسیار متمایز شکل دادند. ریشه‌های اندیشه فلسفی متأثر از نیوتون از فرانسیس بیکن شروع و تا دکارت - گالیله ادامه یافت و در خود نیوتون به اوج رسید. قوانین نیوتون جهان‌بینی‌ها را عوض کرد و پارادایمی دیگر به میان آورد که تا آغاز فیزیک کوانتومی، بر ذهن و عقل انسان چیره شد.

پارادایم اساسا، نگرش به کیهان و انسان است. پارادایم نوین اوجالان بر اساس فیزیک کوانتومی می‌باشد. کوانتوم، علم شناخت طبیعت و انسان در عالم موج - ذره است. این پارادایم به لحاظ منطقی و روش، هکذا ساختار و کارکرد با پارادایم کلاسیک که بر بنیان فیزیک نیوتونی استوار است، تفاوت بسیار دارد. با توجه به سه دوره تاریخی رنسانس، رفرماسیون و روشنگری، بخوبی پی برده شد که منطقی فیزیک کلاسیک در زمینه راهکارهای فلسفی جهت حل بحران‌های اجتماع نه تنها مفید نبوده، بلکه دولت‌محور و قدرت‌گرایانه است. پارادایم نیوتونی دولت‌گرا، بشدت مطلق‌گرایی را گسترش داد و حتی آیاتی فیکس و تغییرناپذیر برای آن نازل کرد و بر تاریخ اجتماعات، علوم و حوزه‌های آنها تأثیر فاحش گذاشت. تمامی علوم از پارادایم فیزیک کلاسیک نیوتونی و تئوری‌های داروین بشدت متأثر شدند و بحران‌های امروزی به لحاظ جهان‌بینی و ایدئولوژیک ریشه در آن پارادایم دارند.

تاریخ علوم اجتماعی هم دارای سه مرحله است که نخستین مرحله آن با انقلاب فرانسه آغاز می‌گردد. جوامع در صدد برمی‌آیند که سیستم‌های مونارشیک را نابود کنند، اما برای جایگزین کردن سیستم نوین، با مشکل روبرو می‌شوند. مرحله دوم فلسفه روشنگری است که از فیزیک نیوتونی متأثر می‌گردد. این بحران ذهنیتی در جنگ‌های جهانی اول و دوم به اوج رسید و ایده‌های حل بحران‌ها با شکست سوسیالیسم رئال بر باد رفت. پس از جنگ جهانی دوم، عالمان پی بردند که فیزیک کوانتومی می‌تواند پارادایم کلاسیک را در حوزه فلسفه و سیاست فروپاشد و عصری نوین آغاز گردد، لذا پارادایم سیستم سرمایه‌داری و سوسیالیسم رئال مبتنی بر فیزیک مطلق‌گرای نیوتونی در سراشیبی

زوال قرار گرفت. فیزیک کوانتوم مرحله سوم را در علوم اجتماعی از سال ۱۹۰۹ آغاز کرد و پایه‌های علوم قدیمی را بشدت به لرزه درآورد. با پیشبرد خود توانست پس از ۴۱ سال در ۱۹۵۰ پایه‌های پارادایم کلاسیک را فروپاشد. تمامی مکاتب ادبی و فلسفی تا سال ۱۹۹۰ بر بنیان پارادایم نیوتونی بودند، اما پس از آغاز دوران پارادایم دیالکتیک کوانتومی، منطق کلاسیک کنار گذاشته شد و مکاتبی جدید در زمینه علم تاریخ، جامعه‌شناسی، فلسفه و ادبیات سربرآوردند که پی بردند فلسفه کوانتومی می‌تواند شرایط را برای نابودی مدرنیته سرمایه‌داری هموار و افقی جدید بروی جوامع مدرن بگشاید. لذا مکاتب مدرنی از سوی برودل در زمینه تاریخ و والرش‌تاین در زمینه جامعه‌شناسی سر برآوردند. جنبش‌های فمینیستی، اکولوژیک و غیره هم باور به مدرنیته سرمایه‌داری را به چالش کشیدند. پارادایم نوین اوجالان که از سال ۱۹۹۹ به اوج رسید، به کامل کردن تمامی پارادایم‌های نوین و مدرن پرداخت و سیستم جایگزین واقعی را که از رنسانس تا فروپاشی سوسیالیسم حاصل نشده بود، به ارمغان آورد.

تغییر پارادایم به معنای تغییر ایدئولوژی نیست، بلکه پیشبرد آن است. اوجالان با پارادایم کوانتومی، ایدئولوژی سوسیالیستی خود را پیشبرد داد. حتی می‌توان گفت که ایدئولوژی لیبرالی هم ایدئولوژی خود را تغییر نداد، بلکه با استفاده از پارادایم نیوتونی، آن را بر جوامع چیره‌تر ساخت. ادعاهای آن مبنی بر پایان تاریخ، ایدئولوژی و فلسفه هم در راستای این منفعت خود بود. ارزش‌های دموکراتیک و کمونال در طول تاریخ تغییری نکرده و مدام آزادیخواهان در راه آن مبارزه کرده‌اند و این بنیان ایدئولوژی است. لذا نمی‌توان گفت که چرخش ایدئولوژیک در جبهه سوسیالیسم علمی و یا آپوئیسم صورت گرفته است. بجای آن، باید به این مهم توجه کرد که پارادایم تغییر یافت و کوانتومی شد. این تغییر بصورت تعمیق دیدگاه‌ها در مورد نظم اجتماع است. راه و روش عوض شد. پارادایم کلاسیک مبتنی بر متدهای مطلق‌گرایانه قدرت‌طلبی دولت، جای خود را به پارادایم ملت دموکراتیک داد. اوجالان «تئوری گسستن» خود را به اوج رساند و با اثبات تباہ‌بودن دولت‌گرایی هیرارشیک، گفت پارادایم نوین به مثابه «تولد سوم» وی است؛

گسستن از سیستم قدرت طلب مدرنیته سرمایه‌داری. او جلالان اثبات کرد که با پول و اسلحه نمی‌توان جوامع را تغییر داد. مشکل اساسی را ذهنیتی و پارادایمیک عنوان کرد. به اشتباه مارکس که اقتصاد و پول را زیربنا قرارداد، دچار نشد. بحران جوامع، بحران ذهنیتی است. حل این بحرانها با پول و اسلحه به معنای تکرار سیستم‌های سلطه است. پس می‌توان به جرأت گفت که کوانتوم درک ذهنیتی جوامع را تغییر داد.

بنیان‌های ذهنیتی پارادایم نیوتونی

فیزیک نیوتونی با مبداهای به ظاهر خلل‌ناپذیر خود، روابط میان انسان‌ها و انسان - جامعه را به گونه‌ای تنظیم کرد که در عاقبت، تجزیه انسان و جوامع به «سوژه - ابژه» (فاعل - مفعول) را در پی داشت. گروهی معدود را بر کل جامعه حاکم گرداند. دولت بعنوان نیرومندترین سوژه بر تمامی بعنوان ابژه‌های ضعیفه گشته، حاکمیت یافت و عادات جای خدا را بر روی زمین گرفت. برای مبدل کردن انسان‌ها و جوامع به ابژه هم تمامی ابزارهای سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی، حتی علم را به «انحصار» خود درآورد. دانشگاه و مدرسه را ابزار آن قرار داد و به مهندسی اجتماع پرداخت. پیشتر جوامع بصورت طبیعی شکل می‌گرفتند، اما دولت برای اولین بار در تاریخ، خود، جوامع دست‌ساخته را مهندسی کرد. این روند از سومریان آغاز شد و با پارادایم نیوتونی به اوج قدرت‌مندی رسید و دیالکتیک دولت و جامعه نام گرفت. پارادایم نیوتونی به دولت کمک کرد که با استفاده از مبداهای مطلق‌گرای آن، جامعه‌ای فرادست در مراتب بالایی سیستم مدیریتی ایجاد کند و به استثمار انسان بپردازد. مدرنیته سرمایه‌داری با توسل به این مبداهای خود مشروعیت بیشتر دست و پا کرد و سلطه طبقه بورژوا و حاکم را بر همه چیز برقرار ساخت. همه حوزه‌ها به عرصه جدال سوژه با ابژه مبدل شدند. تجزیه بصورت سوژه - ابژه موجب ضعیفه‌شدن جامعه و انسان و بی‌ارادگی آنها شد.

عرصه فعالیتی کوانتوم، کیهان و طبیعت است که انسان در چارچوب آن، میکروکسموس^۱ نامیده می‌شود؛ یعنی کیهان کوچک. زیرا انسان بسیار نیرومند است و می‌تواند به هر پیشرفتی دست یابد، ولی دولت انسان را به حال بیچارگی درانداخت تا او را محتاج خود گرداند. منطق کوانتومی این نیرومندی را به انسان بازمی‌گرداند و به گرایش سوژه - ابژه پایان می‌دهد.

دولت، هیأت خدایی خیالی بر روی زمین تصور و یا حداقل چنان نقشی به آن بخشیده شده است. ادیان هم به سلطه این پدیده لویاتانی کمک کردند. سلسله مراتب دولت چنان است که خدشاه در رأس همه قرار گرفته و دیگر رعایای آن اوامرش را بجای می‌آورند. تقلیدی از مناسبات خدا - پیامبری به شکلی ظالمانه است. کتاب مقدس می‌گوید خدا کیهان را در عرض شش روز خلق کرده است. روزی زمین، روزی آبها و الی آخر. در روز هفتم هم به استراحت می‌پردازد. هفت روز بودن هفته با یک روز تعطیل هم متأثر از این طرز فکر ایدآلیستی است. کل تاریخ تمدن در تیررس این طوفان سلطه‌گری زمینی طبقه فرادست دولت قرار گرفته است. چنین فرایندی برای خلق انسان و استثمار آن، بی‌ارزشی و قداست‌زدایی از انسان است. میکروکسموس بودن انسان به همین سادگی نیست که فقط ۶ هزار سال عمر کیهانی داشته باشد. خود انسان تجمع تمامی غنای کسموس و کیهان است. بیش از ۱۳ میلیارد سال طول کشید تا انسان بصورت جمع تمامی آن غناها هستی یابد. اوجالان می‌گوید نوزاد انسان در رحم مادر در مدت ۹ ماه تمامی فرایند آن ۱۳ میلیارد سال را از سر می‌گذاراند. چنین انسانی نیرومند چرا باید تحت سلطه دولت و پارادایم آن باشد. دولت در تمامی سلولهای انسان رخنه می‌کند و با وانمود به اینکه بر همه عالم و آدم عالم است، در تمامی رفتارهای انسان و جوامع دخالت و برای آنها دستورالعمل صادر می‌کند. دولت خود را به سوژه و جوامع را ابژه مبدل ساخته، لذا به دلخواه خود به تصرف آنها می‌پردازد. ذهنیت سوژه - ابژه‌گرایی، طرز زندگی دولت‌گرایانه است. شبان - رمگی و ارباب - رعیتی می‌باشد. انسان محصول طبیعت است،

اما پارادایم دولت‌گرایی مبتنی بر مبداهای نیوتونی انسان را دشمن طبیعت ساخت و موجب دوری از آن شد.

پارادایم دین در مورد طبیعت تا زمان کپرنیک و کپلر با مرکز‌قرار دادن زمین برای کیهان، ادامه یافت. لذا با آغاز عصر علم، این طرز نگرش به جهان با اثبات مرکزیت خورشید، ذهنیت دینی را هم تغیر داد. گالیله هم بدنبال آنها بنیان فیزیک نیوتون را پایه‌ریزی کرد. مطلقیت دستورالعمل‌های کتاب مقدس با روش علمی یعنی «مشاهده، آزمایش و تجربه» فروپاشید. این فرایند به تغیر ذهنیت انسان هم کمک کرد. گالیله به پدیده‌های محسوس، عینی و مادی اهمیت داد و مسایل ذهنی و روحی را مردود دانست. معنویت از نظر گالیله ارزش و اهمیت نداشت. لذا تجزیه سوژه — ابژه را کامل‌تر کرد. انسان را سوژه و کل طبیعت را ابژه قرار داد تا به میل خود در آن دخل و تصرف کند. همچنین ریاضی را زبان علم قرار داد. درحالی که مطلق و حکم قاطع است. زبانی است که همه‌چیز مطلقاً شفاف و درست است. این نوع زبان به زبان فیزیک کلاسیک مبدل گشت. گالیله ادعا کرد که این زبان بی‌نقص است. این اندیشمندان هرچند پیشرفت‌هایی علمی حاصل کردند، اما با این نوع ذهنیت و جهان‌بینی نتوانستند از رویکرد سوژه — ابژه گذار کنند.

شخص دیگری که توانست روش علمی پوزیتیویسم را در پیکار با دین پیشبرد دهد، فرانسیس بیکن است. به مادی‌گرایی در جدال با معنویت دینی اهتمام ورزید. چون کلیسا نتوانسته بود با ادعاهای خود چیز چندان مفیدی به انسان ارزانی دهد، چنین اندیشمندانی در قطب مخالف، به روش علمی با توسل به مشاهده، آزمایش و تجربه رو آوردند. بیکن هم از گالیله تقلید کرد و این روش علمی را برگزید. وی به نام علم به تخریبات ذهنیتی زیادی دست زد. مهمترین کاری که کرد این بود که گفت طبیعت منبع همه چیز حتی علم است، اما طماع و حریص است. شرط عالم‌شدن انسان را تعظیم در برابر طبیعت، سپس استیلا بر آن به مرور زمان عنوان کرد. بنا به ذهنیت بیکن، دیالکتیکی وجود ندارد که مکمل رابطه انسان و طبیعت باشد. ادعا می‌کند که طبیعت طماع، چیزی به انسان

نمی‌بخشد، به همین دلیل انسان ضعیف شده است. بیکن با این نگرش خود اعلام کرد که «علم قدرت است». تفاوت بیکن با دیگر دانشمندان این است که می‌خواهد با استیلای بر طبیعت، آن را بشناسد. از علم برای حاکم‌شدن بر آن استفاده می‌کند. رنسانس انسان و طبیعت را آشتی داد، اما بیکن آن را رو به تباهی برد. انسان را سوژه و طبیعت را ابژه نامید. طبیعت و زن را ضعیفه دانست. روش علمی وی بسیار بی‌رحمانه بود و روابط سوژه - ابژگی را شمه‌ای علمی بخشید.

دکارت و فلسفه مکانیکی (کارتز یانیسم)^۱

فیلسوف دیگری که زمینه را برای پارادایم نیوتونی هموار ساخت، دکارت بود. وی رویکرد شکاکیت رادیکال را برگزید. حتی به وجود خود و همه چیز هم شک کرد و گفت «فکر می‌کنم پس هستم». با این نگرش، انسان و فرد را مرکز همه چیز قرار داد و لیبرالیسم را توجیه کرد. متد او هم تجربه‌گرایانه است. تمامی کیهان را متشکل از ماده - روح دانست. گفت برخی چیزها مکانی اشغال می‌کنند، اما فکر نمی‌کنند که آن را ماده عنوان کرد؛ برخی چیزها هم مکانی اشغال نمی‌کنند، اما فکر می‌کنند و آن را ذهن و روح دانست. این دو را از هم معجزا ساخت و ماده را حقیقی عنوان کرد. تجزیه پدیده‌ها و جوامع از سوی صاحبان قدرت هم با توسل به این متد فکری صورت گرفت. زیرا هراندازه در تجزیه نیروهای متحد موفق گردند، خود نیرومندتر می‌شوند و سلطه آسانتر می‌گردد. یکپارچگی موجب نیرومندی می‌شود. در کیهان هم هیچ تشکلی روحی به اندازه انسان نمی‌تواند نیرومند گردد. دلیل گسستن انسان‌ها از هم با اندیشه لیبرالی به همین خاطر است. دکارت تا جایی زیاده‌روی می‌کند که بدن و روح در وجود فرد انسانی را هم تجزیه می‌کند و از هم بیگانه می‌سازد. با ضد هم دانستن هر دو، یکی را مقدس و دیگری را طرد می‌کند. این، ذهنیت تجربه‌گرایانه دکارت است. از سوی دیگر، دکارت

^۱ تفکرات دکارت موجب ایجاد مابعدالطبیعه جدید شد، اساس مکتب اسکولاستیک را ویران کرد و روشی نو برای رهبری عقل ابداع نمود. این روش که بنام او کارتز یانیسم نامیده می‌شود.

می‌گوید در کیهان تنها انسان است که همزمان از بدن و روح برخوردار است. لذا از منظر او، حیوانات، نباتات و طبیعت کاملاً بی‌روح تصور می‌شوند. اینها در نظر او مشتق از ماده صرف جلوه می‌کنند. او به غریزه و جاننداری حیوانات معنا نمی‌دهد. این نگرش با مبانی کوانتوم در تضاد کامل است. برای دکارت تنها جاننداری مهم است که «فکر می‌کند» و می‌دانیم که این، خصوصیت انسان ناطق است. این است که غیر از انسان به چیز دیگری اهمیت نمی‌دهد. این تصور دکارت از کیهان، مکانیکی (کارکردگرایی ماشینی) است. چنین اندیشه‌ای در شرق وجود ندارد. تمامی فرهنگ‌ها و ادیان شرقی، انسان را اشرف مخلوقات می‌دانند، اما به اندازه دکارت طبیعت و جانداران را بی‌جان تصور نکرده و ابزاری نمی‌کنند. دکارت انسان را سوژه استیلاگر می‌داند که بر تمامی طبیعت که ایزه‌ای مکانیکی و بی‌روح است، حاکمیت می‌یابد. کل کیهان را یک دستگاه مکانیکی عنوان می‌کند. این جهان‌بینی دکارتی بعدها پایه‌ای محکم برای مبداهای فیزیک نیوتونی می‌گردد. طبیعت مقدس را یک ماشین مکانیکی صرف می‌داند. انسان را حاکم و سرآمد طبیعت می‌داند نه جزئی از آن. دکارت از زبان ریاضی که بر بنیان آنالیز ژئوماتیک^۱ استوار است، با متدهای مطلق گرایانه روابط انسان و طبیعت را فرومی‌پاشد. قواعد ریاضی هم برای او همانند آیات مقدس، مطلق و تصرف‌ناپذیر است. کسی حق دخل و تصرف در آن را ندارد.

مدل اتمیستی جان لاک

لاک بر پایه تمامی جهان‌بینی‌های فلاسفه قبل از خود که به شرح اندیشه‌های آنها پرداختیم، با وضع فلسفه سیاسی خود، خواست جامعه‌ای خاص ایجاد کند. این مدل وی، اتمیستی نام گرفت. این مدل می‌گوید همانطور که ماده از جمع اتم‌های معجزا تشکیل می‌شود، جامعه هم از فرد انسانی به وجود می‌آید. این برهه زمانی هم اوایل ظهور مدرنیته

^۱ علم جمع‌آوری، تحلیل و تفسیر داده‌ها، بویژه داده‌های مربوط به سطح زمین و همچنین مدل‌سازی، تحلیل و مدیریت داده‌های زمین مرجع است.

سرمایه‌داری بر بنیان اندیشه فردپرستی لیبرالیسم است. او مانیزی هیولاصفت سر برمی‌آورد. توجیه لاک این است که افراد جامعه باید همانند اتم‌های مجزای ماده، مستقل باشند. این مدل در ضدیت کامل با کمونالیسم و همگرایی اجتماعی است. فرد، محور همه امور دنیوی و کیهانی قرار داده می‌شود. این نوع فرد هیچگونه مسئولیت و تعهدی در قبال جامعه و هستی آن ندارد. در تضاد با کیهان بعنوان طبیعت اول و جامعه به مثابه طبیعت دوم است. این سویه را خودسازی فرد می‌داند که بسیار در ضدیت با اصل هستی انسانی است. این مدل، قالب دولت لیبرالی را تماماً پایه‌ریزی کرد. در فلسفه سیاسی لاک، هر فرد لوحی پاک و دست‌نخورده تعریف می‌شود که باید به خودسازی پردازد، عبارتی تاریخ و گذشته فرد را حذف می‌نماید. در حالی که چنین تصویری از انسان اشتباه است. مثلاً فرزند یک دیکتاتور با فرزند یک کشاورز زحمتکش شباهت هویتی ندارند. در لوح یکی قدرت‌طلبی و در لوح دیگری رنج از همان اوایل حکم گشته است. جامعه‌ای آزاد در میان نیست تا هر فرد لوحی پاک و سفید باشد. توماس جفرسون که اعلامیه استقلال ایالات متحده آمریکا در مورد حقوق بشر آن کشور را بعدها نوشت، از این افکار لیبرالی لاک بسیار استفاده کرد و مدل اتمیستی وی را بنیان کار قرار داد. او هم حقوق فردی را بر اساس آن مدل تنظیم نمود. لاک به گذشته و آینده انسان وقعی نمی‌نهد. در حالی که انسان محصول تاریخی چند میلیارد ساله و تمدنی چند هزار ساله است. انسان را از تاریخ خود مجزا می‌سازد. او جالان می‌گوید «تاریخ در امروز و امروزان در تاریخ پنهان است»، اما لاک انسان را بی‌اصل و ریشه می‌سازد. با این نگره لاک، مشروعیت سرمایه‌داری با استفاده از علم افزایش می‌یابد.

تمامی فیلسوفان و اندیشمندانی که از آنها نام بردیم، از گاليله تا بیکن و لاک، همه، اندیشه خود را بر بنیان فلسفه مکانیکی وضع کردند، اما از میان اینها، اسحاق نیوتون در اوج قرار دارد. این اشخاص در واقع فلسفه لیبرالیسم را وضع کردند، اما نیوتون با استفاده از علم، آن را فرموله کرد. همه زبان ریاضی را بکار گرفته و مطلق‌گرایی را به ذروه رساندند. نیوتون هشت مبدأ اساسی را شکل می‌دهد.

نیوتون

قوانینی که نیوتون در مورد فیزیک وضع کرد، پنجره‌ای بزرگ رو به شگفتی‌های کیهان بود که تأثیر بسیار عمیقی بر علم، منطق و فلسفه برجای گذاشت. بویژه در عرصه فلسفه و جامعه‌شناسی، تمامی قوانین وی اقتباس و بر روی جوامع به لحاظ ساختاری و کارکردی پیاده شد. مبداهای اساسی فیزیک نیوتونی به مشروعیت منطق ارسطویی کمک بیشتری کرد و از بطن آن هم منطق استقرایی را برآورد که پایه روش علمی دوران پوزیتیویسم گردید. از این منظر، فلسفه و جامعه‌شناسی بصورت گسترده در تمامی عرصه‌های حیات به استوار کردن پایه‌های سیستم مدرنیته سرمایه‌داری در عرصه سیاسی کمک کردند. امروزه، هر سازمان و تشکل سیاسی بتواند از تأویل‌های منطقی — فلسفی علم سیاست متکی بر قوانین مطلق‌گرای نیوتونی، گذار کند، می‌تواند جامعه‌شناسی آزادی را حقیقتاً به شیوه صحیح پیشبرد دهد و به هویت و معنا برساند. بدون این کار، هیچ تشکلی نمی‌تواند در عرصه سیاسی پایدار بماند و زوال خواهد یافت.

مبدأ نخست؛ طول، عرض و ارتفاع است. اثیر، مبدأ دوم نیوتون است. از نظر او در کیهان همه چیز در ماده‌ای به نام اثیر (اتر) قرار گرفته است. مبدأ سوم؛ بی‌حرکت بودن است. وی به حرکت یا تغییر درونی اهمیت نمی‌دهد. حرکت را مکانیکی با عامل خارجی می‌داند. مبدأ چهارم؛ نیروی جاذبه است و بنا به آن، اجسام بزرگ، اجسام کوچک را بسوی خود می‌کشند. مبدأ پنجم؛ حرکت مستقیم و روبه جلو. این مبدأ بدترین و مغلطه‌اندازترین مبدأ نیوتونی است که کیهان را منجمد و مکانیکی عنوان می‌کند. او به حرکت به گذشته اعتقاد ندارد. در حالی که مطابق کوانتوم، بی‌نهایت حرکت به همه جهت‌ها داریم. مبدأ ششم؛ سقوط آزاد و برابر است. مبدأ هفتم؛ حفظ وزن (تغییرناپذیری وزن). مبدأ هشتم؛ ماده عینی و قابل مشاهده است که دارای مکان، حجم و وزن باشد. این تعریف وی از ماده است و به پدیده‌های روحی توجه نمی‌کند.

هر چقدر مبداهای نیوتونی را آزمایش کنی، بازهم درست خواهند بود. لذا چون آن را علمی می‌دانند، به لحاظ فلسفی اعتقاد مطلق به آن پیدا می‌کنند. فیزیکدانان پس از نیوتون اقرار می‌کنند که دیگر چیزی نماند که آنها کشف کنند و حسرت آن را می‌خورند. لاپلاس فیزیکدان می‌گوید کاش چیزی باقی می‌ماند تا ما هم کشف کنیم. آنها تأکید می‌کنند که کیهان بطور کامل توسط نیوتون کشف گشته و به راز آن پی برده‌اند. این قوانین نیوتون، مکانیکی است و برای جهان‌های ماکروبی صدق می‌کند، اما در حوزه زیراتمی کارکرد خود را از دست می‌دهد. چون به قباره‌های بزرگ کیهانی می‌پردازد، از نظر ذهنیتی و فلسفی هم نوعی ماتریالیسم خشن را به دنبال دارد.

فیزیک نیوتونی نمی‌تواند جهان زیراتمی را توضیح دهد؛ در واقع در آن حوزه، فرومی‌باشد. زیرا اساساً به هستی‌هایی با حجم بزرگ و سرعت کم می‌پردازد، اما سروکار کوانتوم با ذرات زیراتمی با سرعت بالا است. گذشته از این تفاوت‌ها، بزرگترین خطری که از جانب مبداهای نیوتونی ضمن ایجاد پیشرفت‌های صنعتی و اقتصادی، جامعه را تهدید کرد، استفاده از آن مبداهای سوی علوم اجتماعی بوده و هست. علوم اجتماعی آن مبداهای آیتاتی تغییرناپذیر و مسلم فرض کردند. این رویه علمی تخریبات زیادی به بار آورد و با ایجاد آسیب‌های ذهنیتی، جوامع را با بحران هویت دچار ساخت. از قوانین به اصطلاح فیکس نیوتونی برای نظم‌دهی سیاسی — اقتصادی اجتماع استفاده گردید و پوزیتیویسم آن روند را به اوج بحران‌های ویرانگر رساند. فیزیک مکانیکی نیوتون، فلسفه‌ای مکانیکی به ارمغان آورد و آن فلسفه هم نوعی ذهنیت و حیات ماشینی را. تغییر و تحول در پدیده‌های کیهان موجب می‌شود که مطلق‌گرایی از میان رود، اما قوانین نیوتونی به دلیل نفی حرکت جوهری و درونی، مطلق‌گرایانه شد و جوامع را واپس‌زده و متحجر ساخت. آن قوانین طوری بود که حرکت را مکانیکی و با حضور عاملی خارجی مرتبط می‌دانست، لذا این عوامل بودند که موجب تغییر و حرکت می‌شدند. این نگرش هم در فلسفه سیاسی اقتباس شد و برای دخالت در اراده جوامع به توجیه‌پذیرترین بهانه مبدل گردید. به مثابه نوعی قانون طبیعی معرفی گردید. از دیگر قوانین مخرب نیوتونی،

علت‌گرایی با نتایج مشابه و مطلق است. بنا به آن قانون، هر آزمایشی را به هر علتی انجام دهی، باز هم نتیجه قبلی حاصل می‌گردد و تغییری نمی‌یابد. حتی اذعان می‌کند که میان مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده هیچ ارتباطی وجود ندارد. درحالی که کوانتوم نادرست بودن آن را اثبات کرد. این امر بخاطر نگرش مکانیکی به پدیده‌ها است. همه‌چیز را بی‌روح، غیرزنده و بدون خلاقیت می‌داند. علت‌گرایی در این نگره دارای قواعدی ثابت است که یک نتیجه ثابت را به دنبال دارد. در تضاد با دیالکتیک است. چه بسا نوع حرکت در نظر نیوتون مدام مستقیم و روبه جلو است. حتی اندیشمندان علوم اجتماعی و فیلسوفان حرکت جوامع را مدام روبه جلو یا آینده‌عنوان و نوعی جبر را بر ادوار تاریخی نظام‌های اجتماعی تحمیل کرده‌اند. سربرآوردن نظام‌های برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری را امری علت‌گرایانه و جبری دانسته‌اند. اما فیزیک کوانتومی این توالی را به هم ریخته و با اثبات این مهم که انواع حرکت‌های روبه آینده و حتی گذشته را داریم و بسیار متنوع است، فلسفه سیاسی و علوم اجتماعی کلاسیک را متزلزل ساخت و به چالش کشید. گذشته از این مسایل، علوم اجتماعی بنا به مبداهای نیوتونی اصرار می‌ورزند که نظام‌ها و پدیده‌های نوین در جوامع مطلقاً پیشرفته‌تر از نظام‌ها و پدیده‌های ماقبل خود هستند. برای مثال ادعا کردند که سیستم فئودالیسم به نسبت برده‌داری و سیستم سرمایه‌داری به نسبت فئودالیسم پیشرفته‌تر هستند. تمامی ارزش‌های مثبت قدیمی را کهنه و منسوخ اعلام کردند که گویا جوامع لاجرم باید دست از آنها بکشند. چنین منطقی موجودیت مدرنیته سرمایه‌داری را بسیار مشروعیت بخشید. حتی فراتر از آن، آخرین دوره پیشرفته بشری قلمداد گردید و گفته شد غیرممکن است سیستمی نیرومندتر و بهینه‌تر از آن ظهور کند. لذا پایان تاریخ و ایدئولوژی را اعلام کردند. این درحالی است که جامعه طبیعی دوران نوسنگی بسیار پیشرفته‌تر از سرمایه‌داری است. انحراف و ظلم و ستم در آن محلی از اعراب ندارد. بخاطر ذهنیت کمونالی، تاکنون جامعه‌ای تا آن اندازه پیشرفته و عادلانه ظهور نکرده است. اوجالان، سربرآوردن جوامع هیرارشیک و دولت‌گرایی پس از جامعه طبیعی را سیستم‌های برده‌داری می‌داند. ایشان همچو

مارکسیسم نقش سرمایه‌داری را انقلابی عنوان و همانند مارکس ظهور آن را جبر تاریخی تلقی نمی‌کند. مارکسیسم متأثر از پارادایم نیوتونی، عمر سرمایه‌داری را ۱۵۰ سال افزایش داد.

نیوتون دترمینیست و جبرگرا است. می‌گوید آینده را بطور دقیق پیشگویی می‌کند و علوم اجتماعی هم با تاسی از این قانون، سرنوشت جوامع را رقم می‌زنند. این منطق به این خاطر است که انسان را سوژه و تمامی تاریخ و طبیعت را اثره می‌دانند. اثره هم در این رژیم حقیقتی نیوتونی نقش تعیین‌کننده و خودارادی ندارد، بلکه این دیگری و سوژه است که درباره آن تصمیم می‌گیرد. این رژیم، بسیار گستاخانه به تصمیم‌گیری در مورد قوانین ثابت زندگی انسانها می‌پردازد و می‌گوید آینده همانگونه که او تقدیر کرده، باید روی دهد و رقم بخورد. بصورت قدرگرایانه، قوانین را تحمیل می‌کند. این قوانین را خدایی و تصرف‌ناپذیر عنوان می‌کند. قوانین نیوتونی مدعی است که با توسل به محاسبات ریاضیاتی در مورد پدیده‌ها در قباره‌ها و حجم‌های بزرگ، آینده‌نگری دقیق می‌کند. احکام صادره از سوی نیوتون و کوانتوم در مورد حرکت یک خودرو از یک شهر به شهر دیگر متفاوت است. قوانین نیوتونی با توسل به محاسبات ریاضی، زمان و مکان رسیدن به مقصد را تعیین می‌کند، اما بنا به اصل عدم قطعیت کوانتوم و نیز اصل نسبیت انیشتینی هرگونه آینده‌نگری از پیش تعیین‌شده مردود است و این مطلق‌گرایی نیوتونی خط بطلان می‌خورد. کوانتوم، ذهنیت انسانی را هم از دام آن مطلق‌گرایی جبرگرایانه نجات می‌دهد.

علوم اجتماعی و مارکسیسم بشدت از منطق نیوتونی متأثر و مدعی شدند که بطور دقیق می‌توانند سرنوشت جوامع را پیش‌بینی کنند. ادعای مارکسیسم این است که مطلقاً پس از کاپیتالیسم، سوسیالیسم خواهد آمد، همانگونه که پس از برده‌داری، فئودالیسم و پس از آن هم سرمایه‌داری سربرآورده‌اند. بخاطر قوانین مطلق‌گرای نیوتونی، مارکسیسم ادعا می‌کند که پیشرفت جوامع لاجرم متکی بر تولید و سود اقتصادی به مثابه زیربنا است. مارکسیسم «ابزارهای تولید، نیروی تولیدکننده (کارگر) و روابط تولیدی میان کارگر -

کارفرما» را اقتصادی صرف می‌گرداند و می‌گوید هرگاه جبر این روابط و مناسبات به نفع کارگر نبود، باید جامعه تغییر کند. نوعی یک‌سویه‌نگری را حاکم می‌گرداند. جامعه را هم مطابق آن نظم می‌بخشد. این هنگامه تغییر با اتکای بر آن تغییر از زمان انقلاب می‌نامد و لزوم انقلابات تاریخی را هم تابع اصل جبرگرایی و علت‌گرایی مطلق نیوتونی می‌گرداند. مثلاً اذعان می‌کند که میان سرف‌ها و فئودالها جدال صورت می‌گیرد و سرمایه‌داری جبراً ظهور می‌کند و یا میان پرولتر و بورژوا مبارزه‌ای در جریان است و ناچاراً باید سوسیالیسم سربر آورد. مصرانه می‌گوید بورژوازی مجبور به تسلیم‌پذیری در برابر پرولتر است. مبارزه را صرف طبقاتی می‌کند و تاریخ را هم محصول «مبارزات طبقاتی» می‌داند. ادعا می‌کند که می‌داند جامعه نوین چه جامعه‌ای خواهد بود. لذا وقتی بحث از مبارزه میان پرولتر و بورژوا باشد، می‌گوید جبراً باید جامعه مطابق خواست طبقه پرولتر شکل گیرد. یعنی آینده را از پیش تعیین کرده است. چون می‌گوید که حرکت جوامع و تاریخ صرف مستقیم و روبه جلو است، پس چه مبارزه و سازماندهی بکنی و چه نکنی، لاجرم سوسیالیسم خواهد آمد.

از دیگر سو، پارادایم کوانتومی با توجه به «تئوری کائوس» می‌گوید هرگونه تغییر و تحول اجتماعی در شرایط کائوتیک ممکن می‌گردد. کائوس زمانی رخ می‌دهد که سیستم موجود جوابگو نبوده و جایگزینی هم برای آن در میان نباشد. در تئوری کائوس چگونگی آینده نامشخص است. می‌گوید بدون مبارزه پیروزی‌ای جبری حاصل نمی‌شود. بیشتر بر اساس احتمالات و اصل عدم قطعیت استوار است. باید شرایط هموار گردد و یا آن را هموار ساخت، اگر نه جوینده یا بنده نخواهد بود. مبارزه هم هموار کردن شرایط است. اما باز هم اگر متدهای مبارزه غلط باشد، مسلماً نتیجه مطلوب و مورد نظر استحصال نخواهد شد. تنوع در راه و روش نفی جبرگرایی است. به همین دلیل اوجالان به نقل از آدرنو می‌گوید «امر اشتباه را صحیح نتوان زیست». کوانتوم هم این را اثبات کرده است.

قوانین کوانتوم

کوانتوم چگونه ترویج یافت و به چه صورت جوامع را منقلب ساخت؟! هراندازه کوانتوم توانست نادرستی مطلق بودن قوانین نیوتونی را اثبات کند، به همان اندازه به موفقیت دست یافت. در تاریخ هم مناسبات دیالکتیک میان سیستم‌ها همانگونه بوده است. برای مثال هراندازه جامعه برده‌داری موفق به نبرد برای نابودی سیستم جامعه طبیعی شد، پیروزی بیشتری کسب کرد. همچنین مدرنیته دموکراتیک هراندازه بتواند سیستم مدرنیته سرمایه‌داری را کنار زند، خود می‌تواند ظهوری نیرومندانانه داشته باشد. کوانتوم با آغاز شکاکیت نسبت به مبداهای نیوتونی شروع به کار کرد. لذا تمامی آن مبداهای به صورت متفاوت‌تر مورد آزمایش قرار گرفتند و حوزه آن را از جهان ماکرو به جهان میکرو و یا زیراتمی گسترش و تغییر دادند. پی بردند که قوانین نیوتونی در این حوزه کارکرد خود را از دست می‌دهد و حرفی برای گفتن ندارد و مهم‌تر از همه، مطلق‌گرایی آن، حباب‌گونه است.

یکی از قوانین کوانتوم که توانست برای نخستین گام به مطلق‌گرایی نیوتونی ضربه بزند، آزمایش در مورد سرعت بود. نیوتون گفت سرعت را می‌توان مطلقاً کم و زیاد کرد. اما کوانتوم اثبات کرد که همه سرعت‌ها متغیر نیستند. مثلاً نمی‌توان سرعت نور را کم و زیاد کرد. زیرا هر فوتون^۱ در رفت و برگشت یک سرعت ثابت دارد.

از جمله رویکردهای مطلق‌گرایانه پارادایم نیوتونی این است که ادعا می‌کند که تمامی قوانین کیهان و طبیعت را کشف کرده و کیهان بر اساس احتمالات شکل نگرفته و یا بصورت تصادفی به وجود نیامده است. نظم کیهان را کاملاً معلوم و کشف شده می‌داند. اما وقتی که کوانتوم اصل عدم قطعیت و دوگانگی؛ و انیشتین اصل نسبیت را مطرح کردند، جهان نیوتونی به یکباره فرومی‌ریزد. با توجه به اندیشه نیوتونی، سرنوشت، آینده و ساختار جوامع انسانی هم معلوم‌الحال و آشکار است و باید مطابق قوانین مطلق نیوتونی نظم‌دهی و مدیریت شوند. خود انیشتین هم دوستدار فیزیک کلاسیک است. زیرا قوانین

^۱ در فیزیک، یک ذره بنیادین است که بعنوان واحد کوانتومی نور و یا هر نوع تابش الکترومغناطیسی محسوب می‌شود که حامل انرژی و نیرو است.

آن مشخص، مکشوف و جهت‌دار هستند، اما وقتی که دنیای کوانتوم را آغاز می‌کند، با حیرت و نگرانی روبرو می‌شود. زیرا پی می‌برد که کوانتوم، قوانین لایتغیر نیوتونی را در هم می‌ریزد. این است که جمله مشهور «خداوند تاس نمی‌اندازد» را بر زبان رانده است. متوجه می‌شود که بر خلاف پارادایم قدرگرایانه نیوتونی که همه چیز در آن از پیش تعیین شده و به مثابه داده بدست انسان می‌رسد، جهان غیر قابل پیش‌بینی و بسیار متغیر است. دیگر اثبات می‌شود که طبیعت مطلق از فرمول‌های نیوتونی تبعیت نمی‌کند. تعابیر علوم اجتماعی از طبیعت و جامعه هم از پارادایم آن رهایی می‌یابند. یک تعبیری پارادایم نیوتونی به چند تعبیری از کیهان تغیر یافت. اصل عدم قطعیت کوانتوم، جهان‌بینی نیوتونی را متزلزل ساخت. اینکه انیشتین می‌گوید خدا تاس نمی‌اندازد، به این معنا است که کوانتوم به ما می‌گوید آنطور نیست که جهان با قطعیت خدایی و نیوتونی به پیش رود؛ آنطور نیست که خالقی از قبل بداند که در زمان پیش‌رو چه روی می‌دهد. زیرا وقتی انسان تاس می‌اندازد، نمی‌داند چه اعدادی خواهد آمد. مناسبات کیهان هم چنین است و تنها بر اساس احتمالات استوار است. البته، کوانتوم با طرح این اصل نمی‌گوید که جهان بی‌هدف است، بلکه بدان معناست که نمی‌توان آینده را پیش‌بینی کرد. لذا وجود خالق واحد زیر سؤال می‌رود. حال، مسئله بود و نبود خالق در این مبحث برای ما مهم نیست و کاری به آن هم نداریم. اصل قضیه، اثبات عدم قطعیت و نفی مطلق‌گرایی است. زیرا مطلق‌گرایی دست سیستم‌های زورمدار را قوی و قوانین آنها را تأیید و مشروع می‌سازد که در طول تاریخ بشریت هم به کرات روی داده است. در جدال میان انیشتین و بور، بسیاری از مطلق‌گرایان وارد میدان می‌شوند و گویا به زعم خود از وجود خدا و آفرینش قطعی او دفاع می‌کنند، اما اساساً این جنگ در لایه‌های پنهانی خود جنگ بر سر خدا نیست، بلکه بر سر این است که اراده‌مندی جوامع را نفی کنند. زیرا کوانتوم به نفع جوامع رأی می‌دهد. نوعی جنگ سمبلیک است که در آن، موضع تمام قدرت‌طلبان مطلق‌گرا که با ریسمان قوانین نیوتونی خود را به قله‌های قدرت و مدیریت رسانده بودند، به خطر می‌افتد. وقتی کوانتوم همه چیز را افشا کرد، زنگ خطر به معنای زوال استثمارکنندگان

جامعه به صدا درآمد. آنها گروه‌های حاکم از جنس ادیان، مدرنیته سرمایه‌داری و بورژواها بودند. به میان کشیدن پای خدا به معرکه در واقع ترفندی برای لاپوشانی اصل قضیه است. کوانتوم اثبات می‌کند که کیهان زنده است و امورات خود را خویش پیش می‌برد و نیاز به دخالت خارجی ندارد. انیشتن هم در مقابل این نظم تازه کشف شده به حیرت می‌افتد. دیگر لو می‌رود که جهان مطلق به وجود یک شاه و دیکتاتور نیازی ندارد و جوامع با دخالت آنها بیشتر بسوی قهقرا سوق می‌یابند. دین‌گرایان افراطی که کوانتوم بنیان سلطه آنها را به لرزه درآورد، چون اراده سلطه‌گریشان به خطر افتاده بود، بحث اراده خدا را به پیش کشیدند و آن را دستاویز منافع خود قرار دادند. زیرا می‌خواستند با برنامه‌ای مطلق و دقیق و با اراده خود همیشه بر جوامع حکومت کنند. افراطی‌ها و مدرنیته سرمایه‌داری ادعا کردند که هرچند اصل عدم قطعیت یک واقعیت است، اما شامل خدا نمی‌شود، بلکه شامل انسان است. زیرا انسان، ضعیف و دستانش بسته است و نمی‌تواند بفهمد که خدا چه می‌اندیشد، این است که پدیده‌های کیهان برای انسان قطعیت ندارند. در اینجا، در واقع «خدا» کنایه از سلطه‌گران و «انسان» هم کنایه از جامعه است. اگر نه انسان چه نیازی دارد با خدا مخالفت کند یا نه. زیرا جدال بر سر بود و نبود خدا کاری عقلانی نیست و حتی کوانتوم هم چنان هدفی ندارد. سلطه‌گران از انیشتین که با فیزیک کوانتومی بخاطر اصل عدم قطعیت مخالفت می‌کند، پشتیبانی می‌کنند و به زعم خود می‌توانند با این کار، حرف خود را به کرسی نشانده و حکومت خود را قوام بخشند. از سوی دیگر با این سخن انیشتین که گفته «من نمی‌خواهم طیف این یا آن عنصر را بدانم، بلکه می‌خواهم بدانم او (ذره) چگونه می‌اندیشد» مخالفت می‌کنند. لذا انیشتین به این فکر می‌کند که آیا یک ذره یا اتم زنده است و می‌اندیشد؟! سلطه‌گران و مخالفان پارادایم کوانتومی هم ادعا می‌کنند که انسان توان اندیشیدن به خدا و افعال او را ندارد، به همین دلیل می‌گویند این سخن انیشتین بسیار اشتباه است و بر او حمله‌ور می‌شوند. این بدان معناست که از نظر آنها اگر انسان‌ها و جوامع اینگونه به واقعیت هستی پی برده و به خودآگاهی برسند، موقعیت سلطه آنها به خطر می‌افتد. کوانتوم انسان را از ذات طبیعت

آگاه می‌سازد و این آگاهی و شناخت به زیان سیستم‌های سلطه و زور است. گفته می‌شود که یهودیان گفته‌اند «دستان خدا بسته است...» یعنی تاس می‌اندازد. سلطه‌گران و مدرنیته سرمایه‌داری و محافظه‌کاران همانگونه که پارادایم خود را با قوانین فیزیک نیوتون وفق داده و تئوری درخور خود را وضع کردند، وقتی دیدند توانایی نفی اصول کوانتومی را ندارند، از دشمنی با آن دست برداشته و با چرخشی کامل این بار سعی کردند پارادایم دولت‌گرایی خود را با کوانتوم آشتی دهند و توجیه کنند. حتی کشیش‌ها و عالمان دینی هم برای حفظ جوامع دین‌گرای تحت سلطه خود، با تحریف آیات کتب مقدس خود، آنها را با توسل به قواعد کوانتومی تفسیری نوین کردند. تمامی این تلاش‌ها موجب شد که نه تنها دین حقیقی حفظ نشد، بلکه منحرف گردانده و جوامع هم دچار رکود و کائوس شوند.

آزمایش دو شکاف اصل عدم قطعیت را اثبات کرد و مشخص ساخت که علوم اجتماعی می‌توانند با بهره‌گیری از این قوانین جوامعی نوین را ظهور بخشند و سیستم مطلق‌گرای مدرنیته را مردود اعلام کنند.

تئوری نسبیت

ویژگی تئوری نسبیت، تغییر مداوم و نایکسان است که قطب مخالف مطلق‌بودن می‌باشد. مطلق‌بودن یعنی اینکه یک مفهوم پدیده برای همگان یک صورت یکسان و تغییرناپذیر دارد. انیشتین نسبیت را به خاص و عام تقسیم می‌کند. از نظر نیوتون همه چیز را کد است، اما انیشتین با نسبیت خاص اثبات می‌کند که همه چیز در کوتاه‌ترین زمان ممکن تغییر می‌کند. فرمول مشهور $E=MC^2$ انیشتین به جدل‌های بیهوده میان تجزیه‌کنندگان مفاهیم کیهانی و فلسفی پایان داد. مکاتب فلسفی پیشین با رویکردی تجزیه‌گرایانه جهان‌بینی‌ها را در تضاد و تناقض با هم قرار می‌دادند. هزاران سال با منشی تک‌بعدی‌گرا به جدال اصالت روح یا ماده ادامه داده شد. ولی این فرمول انیشتین اثبات کرد که ماده به انرژی و انرژی به ماده مبدل می‌شوند و هیچگاه از بین نمی‌روند. گفت

ماده و انرژی دارای منشأی واحد هستند و وحدت ماده — روح را تحقق بخشید. انیشتین سرعت و مدت زمان را از جمله فرایند تبدیل ماده به انرژی قرار داد. اوجالان هم انرژی را روح ماده عنوان می‌کند. در مدت زمان حرکت و سرعت برای پدیده‌ها و اشخاص تفاوت وجود دارد و نسبی است، اما نیوتون گفته است زمان بصورت مطلق برای همه یکسان است. بنا به نظریه نسبیت خاص، هر آنچه دارای سرعت حرکت کند باشد، زمان برای آن زود می‌گذرد، اما برعکس، آنچه سرعت حرکت آن سریع باشد، زمان برایش کند می‌گذرد. دلیل پیری انسان هم همین امر است. از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که سرعت جوامع بر ریل پیشرفت ارتباطی دیالکتیک با سرعت مبارزات برای پاسخگویی در قبال حل بحران‌ها است. از جمله مبانی مهم فلسفه اوجالان که بر این قانون کوانتومی استوار است، این است که بزرگترین موفقیت انقلابی — اجتماعی «شدن و صیوررت در یک آن است». بعبارت دیگر، رسیدن به اوج و تکامل در کوتاهترین زمان است. از نظر وی هر تشکل اجتماعی اگر موفق به طی این طریق بنا به اصل نسبیت خاص نشود، شانس انجام تغییر و عمل انقلابی در زمان درخور را نخواهد داشت. کندشدن و یا رکود در روند پیشرفت اجتماعی جوامع بحران‌زده به دلیل دچارشدن به مطلق‌گرایی، دگماتیسم و ناهماهنگی زمانی برای حل مسایل است. سرعت عمل هر تشکل انسانی تعیین‌کننده رسیدن آن تشکل به تحرک لازم است تا بتواند در نقطه اوج کائوس ظهوری به موقع داشته باشد. سرعت عمل کم موجب می‌گردد که پا به پای اوج‌گیری کائوس، نتوانیم حرکت کنیم تا در نقطه بزنگاه در زمان خود، حاضر شویم و آن را گره‌گشایی کنیم. دلیل عقب‌ماندگی جوامع محافظه‌کار و ارتجاعی هم این است که سرعت شکل‌گیری کائوس بیشتر از سرعت عمل سازمانی تشکل‌ها و دولت‌ها برای پیشگیری از آن و یا حل آن است. این جوامع نمی‌توانند پا به پای رودخانه زمان حرکت کنند و انرژی بیشتری کسب نمایند. سریعترین زمان، برابر است با سرعت نور به مقیاس تقریباً ۳۰۰ هزار کیلومتر در ثانیه. لذا با توجه به سرعت تغییر، عمل، شیوه زندگی و نگرش هر انسان در موقعیت‌های متفاوت، زمان، برای آنها متفاوت است.

نیوتون گفته انرژی، وزن ندارد، اما کوانتوم اثبات کرد که نه تنها وزن دارد، بلکه با سرعت زیاد هم در ارتباط است. زیرا سرعت هر چیزی اگر به سرعت نور نزدیک شود، از ماده به انرژی مبدل می‌گردد. لذا مسئله سرعت عمل سازمانی تشکل‌ها در اجتماعات برای بدست آوردن تحرک کافی جهت رسیدن به سرعت اوج‌گیری کائوس، موجب می‌گردد که آن تشکل به انرژی و توانایی کافی جهت مبارزه برای حل کائوس دست یازد. هر تشکلی برای عملی کردن تئوری‌های خود به این سرعت نیاز دارد. در واقع نوعی روح دیالکتیک در اجتماع ایجاد می‌گردد.

حال چگونه می‌توان مناسبات دیالکتیکی جوامع را مطابق با اصل نسبیت عام توضیح داد؟ این اصل می‌گوید هر چیزی به نسبت وزن و حجم خود، فضا را اشغال و در بستر آن، چاله‌ای برای خود ایجاد می‌کند که خمیدگی فضا - زمان نامیده می‌شود. هر هستی و هستنده‌ای هر اندازه موفق شود چاله‌ای برای خود ایجاد کند، به همان اندازه دیگر هستی‌ها و سیارات پیرامون خود را بسوی خود می‌کشد که نیروی گرانش نام دارد. تشکل‌های مختلف و نیروهای اجتماعی هم مناسباتی مشابه منظومه‌های کیهانی به لحاظ میزان نیرومندی، دارند. داشتن تئوری - عمل دیالکتیک و نیرو و سرعت لازم برای عملی ساختن آن تئوریه‌ها، انرژی سازمانی بیشتری را بدست می‌دهد و خواه‌ناخواه دیگر تشکل‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. شکست و یا پیروزی سازمان‌های اجتماعی به میزان موفقیت آنها در ایجاد فضایی فراخ با اندیشه‌ها و عمل قوی بستگی دارد. همانطور که زمان مطابق سرعت تغییر می‌یابد، به نسبت میزان نیروی گرانش هم تغییرپذیر است. اجتماعات هم برای انسان‌ها بسترهایی هستند شبیه فضا - زمان برای منظومه‌های کیهانی. سرعت و جاذبه بیشتر سازمانی، تعیین‌کننده میزان موفقیت است. مقدار انرژی در طبیعت و کیهان ثابت است، لذا مهم، میزان از دست دادن و یا مقدار بدست آوردن آن است. انسان همانند دیگر موجودات نیست، براحتی در قالب‌های مطلق و راکد قرار نمی‌گیرد و به آسانی می‌تواند در کوتاه‌ترین زمان در همه‌چیز زندگی خود تغییر و تحول ایجاد نماید. این استعداد ذاتی به بشر ارزانی شده است. در فرایند زمان و فضا، مدام تغییر و تحول ایجاد می‌شود. به همین

دلیل هستندندها، حیوانات و نباتات هم با غریزه‌ای که دارند، پی می‌برند که برای بقای خود مجبور به وفق یافتن با آن شرایط جدید هستند. انسان هم از این قاعده دیالکتیک مستثنی نیست، باید مطابق آهنگ تغییرات زمان و مکان به نوگرایی ذهنیت خود دست زند. این، لازمه دیالکتیک زندگی برای بقای موجودیت و چه‌بسا پیشرفت است. تاریخ هم اثبات کرده که هر اجتماعی علیه این نظم دیالکتیک تبانی کرده، دچار زوال شده است.

جالب‌تر این است که فراتر از موردی که به آن اشاره کردیم، انسان این استعداد را دارد که همانند یک حیوان و نبات نباشد که صرفاً تابع طبیعت و محیط جدید خود تغییر رنگ دهد، بلکه قوانین و مناسباتی گسترده‌تر و منسجم‌تر وضع کند و حیاتی غنی‌تر به لحاظ مادی و معنوی دست و پا کند. انسان این توانایی را دارد که هم بتواند حیات را تباه کند و هم بسازد. دارای پتانسیل مغزی و ذهنی شگفت‌انگیزی است که بنا به آن هم از هوش عاطفی برخوردار است هم هوش تحلیلی. از نیروی دخل و تصرف برخوردار است. می‌تواند پدیده‌ها را جهت‌دهی کند و معادلات را به نفع خود تغییر دهد. تمامی استعدادهای کیهانی به یکباره در وجود انسان جمع است و میکروکسموس می‌باشد. انسان در سایه کوانتوم به زنده‌بودن کیهان در هیأت اتم، پی برده است. دیگر می‌داند که طبیعت، بی‌جان و خشن نیست، بلکه دارای روح و هوش خاص خود است.

اصل دوگانگی

بر اساس این اصل، به دلیل خصوصیت موج — ذره ذرات زیراتمی، برخلاف قوانین نیوتونی نمی‌توان بصورت توأمان هم زمان یک ذره و هم مکان آن را مشخص کرد. دوگانگی رفتار ذرات اثبات می‌کند که حیات با اصول عدم قطعیت و نسبی بودن روبرو است. لذا قوانین خشن وضع شده از سوی جوامع برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری و مارکسیستی فرو می‌ریزد. زیرا این سیستم‌ها معتقدند و یا تصور می‌کنند که همه تشکلات اجتماعی «هم ناپود می‌شوند و هم یکدست می‌گردند». کوانتوم بر این اصل خشن که

آزادی را تباه می‌کند و غناها را از بین می‌برد، خط بطلان کشید. سیستم‌ها شاید تغییر کنند، اما هرگز نابود نمی‌گردند و ارزش‌های آنها به حیات خود در اجتماعات ادامه می‌دهد. برخلاف نظر مارکسیسم و سرمایه‌داری، چنان نیست که تمدن نابود گردد و تمدنی دیگر بصورت کاملاً یکدست جای آن را گرفته باشد. مثلاً هرچند سیستم جامعه طبیعی برهم زده شد، اما ارزش‌های آن در قالب مبارزات آزادیخواهانه و دموکراتیک در طول تاریخ همچنان در درون جوامع و در کنار سیستم‌های برده‌داری و سرمایه‌داری به حیات خود ادامه داد. به همان منوال، جوامع یکدست وجود خارجی ندارند. هیچ جامعه‌ای بطور کامل برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری و یا سوسیالیستی نیست. این ادعا که پرولتر برتری کامل بر بورژواها یابد نیز واهی است. جوامع تنها می‌توانند بصورت دموکراتیک و آزاد وجود داشته و تنوعات خود را حفظ نمایند. بدون اصل دوگانگی در جوامع، دموکراسی معنایی ندارد و اهمیتش را از دست می‌دهد. دموکراسی آنجا نابود می‌گردد که همه‌چیز یکدست گردد. کواتنوم می‌گوید بنا به اصل دوگانگی، نابودی و یکدست بودن محال است. ماده و انرژی هیچگاه نابود نمی‌گردند. این پروسه بر تز، آنتی‌تز و سنتز هم حاکم است. لذا ماهیت و چگونگی موجودیت اجتماعات را هم شالوده می‌بندد. تز هیچگاه از بین نمی‌رود و در وجود سنتز به بقای خود ادامه می‌دهد. در حوزه کواتنومی مطلق بودن برای یک آن هم روی نمی‌دهد. حال اگر در جوامع که قباره‌هایی حجیم و نیوتونی - ماکروبی دارند، یک شکل توانست حاکمیتی برقرار کرده و برای یک دوره زمانی کوتاه مدت مطلق بودن خود را تحمیل کند، بدان معنا نیست که این شرایطش همیشگی و مستمر خواهد بود. زیرا بالاخره دوره سقوط و یا درافتادن آن در سرایشی نسبت فرامی‌رسد و این قاعده صرفاً در قباره‌های ماکروبی نیوتونی ممکن می‌گردد، ولی در کواتنوم فرومی‌باشد. نسبت، کائوس را به دنبال ندارد، کائوسها نشأت گرفته از مطلقیت هستند. به همین دلیل بود که سیستم غدار برده‌داری با آن همه دنبده و کبکبه دوام نیاورد و دچار کائوس گردید. پس نمی‌توان پدیده و یا هستی‌ای را نابود کرد، اما می‌توان تغییر داد.

منطق دیالکتیک کوانتومی بر اساس «هم این و هم آن» تنظیم گشته است، یعنی حفظ دوگانه‌ها، اما منطق کلاسیک مبتنی بر رویکرد «یا این، یا آن» است و دگم و تکبعدی‌گرا می‌باشد. طی آن، یک نیرو مصر است نیروی مقابل را نیست و نابود کند. منطق سیستم سرمایه‌داری و سوسیالیسم رئال از این نظر تفاوتی ماهوی ندارند. همانطور که بورژوا در صدد نابودی پرولتر برآمد، پرولتر هم قصد نابودی بورژوازی را داشته و دارد. کوانتوم بر بنیان اتحاد دوگانه‌های موج - ذره استوار است و وحدانیت در صورت وجود هر دو هیأت قضیه ممکن می‌گردد. لذا برخوردهای خصمانه جوامع با اتکای بر گرایش «حذف دیگری» چالشی ضد کوانتومی است که می‌توانیم آن را ضددموکراسی عنوان کنیم. منطق دولت - ملت معاصر، سیاه و سفید و حذف گرایانه می‌باشد که از پارادایم نیوتونی به ارث برده است. اوجالان می‌گوید نقش انقلاب‌ها این است که راه را بر این صیوروت و شدن دیالکتیکی بگشایند و تأکید می‌کند که کار آنها، ساختن با آغاز از صفر نیست. زیرا اوجالان بر این امر واقف است که انسان فطرتاً نیرومند است و میکروکسموس می‌باشد و کار انقلابها این است که برای فعالیت انسانها مجالی دست و پا کنند تا خود بصورت اراده‌مند و سازمان‌یافته به حرکت درآیند. سیستم مدرنیته سرمایه‌داری مجالها و روزنه‌ها را بر روی انسانها مسدود کرده است. بویژه زنان در این سیستم در خفقان هستند که باید راه را برای به بالفعل درآمدن پتانسیل حیاتی آنها گشود. اراده‌مندی، موتور محرکه پتانسیل است.

اصل همبستگی کیهانی (ارتباط کیهانی)

درهم‌تنیدگی پدیده‌های کیهان موجب می‌شود که متأثر از زنده‌بودن اتم‌ها و فعال بودنشان، مسیر آینده خود را خویش تعیین کنند. این همبستگی و پیوند کیهانی موجب

شکل گیری نظام کیهانی بسیار شگفت‌انگیز با کارکردهای مشخص می‌گردد. هیچ پدیده و جسمی چه در جهان ماکروبی (فرااتمی) و چه میکروبی (زیراتمی) از نقش ویژه خود محروم نمی‌گردد و این خصوصیت هم دلیل به وجود آمدن غنای هستی می‌شود.

در جوامع امروزی، موضوع همبستگی و رابطه میان اجزاء جامعه و افراد آن، در تضاد با این قاعده کوانتومی است. بجای همگرایی و هم‌سویی، مدرنیته سرمایه‌داری میان انسان‌ها فاصله می‌اندازد. انسان را حتی با طبیعت بیگانه ساخته و دشمن آن می‌گرداند. با توسل به راهکار جنگ روابط پرتنشی میان جوامع ایجاد می‌کند. منطق آنالیز مکانیکی دکارت این ذهنیت را ترویج داد و همه چیز را از هم مجزا و با همدیگر بیگانه می‌سازد. این طرز نگرش تنها به جزء اهمیت می‌دهد نه کل. لذا لیبرالیسم از بطن آن ظهور می‌کند. این ذهنیت موجب گسستن روابط میان فرد و جامعه، جامعه و طبیعت، مادی و معنوی، روح و بدن و غیره می‌گردد. در بطن جوامع، طبقاتی به وجود می‌آورند که همه روزه پایگاه طبقاتی آنها در حال تغییر بوده و فاصله‌ها افزایش می‌یابد. این درحالی است که نیرومندی جوامع و پدیده‌ها تنها با همبستگی و پیوندهای مستحکم ممکن می‌گردد. این اصل، حداقل برای جوامع انسانی اغماض‌ناپذیر است. ما انسانها محصول تاریخ و طبیعت هستیم. اوجالان تأکید می‌کند که برای فهم بهتر کوانتوم و کیهان، باید به شناخت انسان و خود پرداخت. زیرا انسان هیأتی کامل از تمامی غناهای کیهانی است. گسست پیوند میان پدیده‌های کیهانی و انسان‌ها و جوامع، موجب می‌گردد که این ارتباط تلپاتی صورت نگیرد و شناخت حاصل نشود. ارتباط انسان و کیهان تنگاتنگ و کوانتومی است. درک رژیم حقیقت آن با دگماتیسم ممکن نمی‌گردد.

گذشته از مسایل مذکور، شناخت اجزاء کیهان و افراد انسانی، نیاز به متدهای درخور و خاص دارد. اوجالان در مکتب انسان‌شناسی خود به یک چشم واحد، یکدست، محدود و یکبعدی به اشخاص نمی‌نگرد. خود وی بیان می‌کند: «مطابق هر فردی، دارای متدی خاص و متفاوت هستم». زیرا نمی‌خواهد از میان رنگ‌ها تنها یک رنگ را مشاهده و از میان راهکارها تنها یک راهکار را انتخاب کند. تأکید می‌کند که: «من به مثابه یک ارتش

هستم». وی با این تنوع متدیک برای شناخت، به اندازه یک ارتش بر توانایی‌هایش افزوده است. به همه جوامع به‌مثابه نظام‌های یکدست نمی‌نگرد. دلیل این موقعیت هم توانایی در برقراری ارتباط کوانتومی با افراد و جامعه است. همانطور که در کوانتوم تمامی چیزها با هم در پیوند فلسفی هستند، باید جوامع و انسانها هم اینگونه باشند. تأثیرپذیری، قاعده انکارناپذیر کیهانها و جوامع است. همانطور که فوتونهای درهم تنیده در ذرات زیراتمی در دورترین فواصل کیهانی برهم تأثیرگذار می‌شوند، در جوامع هم عملکرد انسانها بر سرنوشت دیگران تأثیر می‌گذارد. دلیل این پدیده این است که منشأ تمامی آنها واحد است، اما درعین حال دارای غنا هم می‌باشند.

این همبستگی کیهانی، نباید منجر به مبدل شدن یک پدیده به اثره مورد استعمار شود. باید موقعیت سوژگی و اراده‌مندی طرف‌های رابطه، حفظ گردد. بویژه در مناسبات اجتماعی، خطر مبدل شدن گروه‌های انسانی و جوامع به اثره بیشتر است که باید با قوانین دیالکتیک، تعدیل گردد. فرد لیبرال در سیستم مدرنیته سرمایه‌داری به دلیل ادعای واهی آزادی بی‌حدومرز، بصورت افسارگسیخته جوامع را به ابژگی و بردگی می‌کشاند و این فرایند، با قطع روابط میان انسانها آغاز می‌شود. مناسبات کوانتومی هم وجود اثره‌ها را می‌پذیرد، اما چنان نیست که یک اثره یا مفعول مورد استعمار قرار گیرد. زیرا در این جهان، همه چیز در چارچوب نوعی توازن عادلانه پیش می‌رود. پدیده‌ها مکمل یکدیگرند و زبان یکدیگر را درک می‌کنند. هستی‌ها سرسری نیستند، بلکه روابط میان آنها متقابل یا عبارتی بر اصل تغذیه یکدیگر استوار است. با تأسی از این مناسبات می‌توان جوامع ارگانیک، زنده و پویا به وجود آورد. این جامعه از قدرت‌گرایی و جنسیت‌پرستی بدور است.

مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی

نسبی‌گرایی متدی است که برای درک ماهیت انسان و کیهان، بصورت مفهومی از نظریه نسیت انیشتین اخذ شده است. قطب مخالف مطلق‌گرایی است. اوجالان اکیدا

می‌گوید در زمینه درک نسبی گرایی، رویکردی افراطی در بر گرفته شده است. لذا توجیه می‌کند که نباید پدیده‌ها را بصورت «جزئی» صرف و مجزا از «کل» مورد بررسی قرار داد. از نیچه گرفته تا پست‌مدرن‌های قرن ۲۱ همه بصورت افراطی تمامی پدیده‌ها را جزء جزء کرده و همه را از هم بیگانه می‌سازند. ارتباط میان آنها را قطع می‌کنند. این خطای نیچه که می‌گوید «به اندازه چشم‌ها حقیقت وجود دارد» به قول اوجالان بصورت افراطی انسان‌ها را از استفاده از «قاعده‌ها و متدها» منع می‌کند که اوجالان می‌گوید چنین مناسباتی اساساً در ماهیت کیهانی وجود ندارد. اوجالان در اینجا به تحریف صورت گرفته اشاره می‌کند و می‌گوید: عمومیت ساختن در رویکرد مطلق‌گرایانه و تقلیل‌دهی در رویکرد نسبی‌گرایی موجب گشته که تحریف‌کنندگان بگویند «به اندازه شمار انسانها، قاعده و متد وجود دارد». اوجالان تأکید می‌کند که باید هر دو رویکرد مبتنی بر کل‌گرایی و جزئی‌گرایی را درهم آمیخت یا درهم تنید تا افراطی نگردد و نتایج اشتباه حاصل نشود. یک فرد می‌تواند در رفتار با فرد مقابل خود متدهای مجزا درپیش گیرد، اما یک پدیده نمی‌تواند برای هر فردی دارای قاعده و متد متفاوت از یکدیگر باشد، زیرا جوانب کلی و عمومی دارد، لذا برخلاف ادعای پست‌مدرنیست‌ها و تأویل‌گرایان، نمی‌توان بطور مطلق در تأویل از یک پدیده بی‌نهایت تفسیر با کدهای غیر مشابه انجام داد و یا هر فرد قاعده و متدی مجزای بی‌نهایت در برگیرد. چون قواعد و متدهای مشترک هم داریم.

در واقع بنا بر تفسیرات فوق، روند حیات دو شکل اشتباه خواهد داشت: ۱- پیشروی بصورت خطی و مستقیم. ۲- دایره‌ای و دور باطل. مطلق‌گرایی خط مستقیم و نسبی‌گرای هم دور باطل را در زمینه درک فلسفی و کوانتومی جامعه ترویج داده‌اند؛ اما اوجالان اندیشه خود را از هر دو روند حرکتی و تغییر خطی — دایره‌ای که دامنگیر تمامی اندیشمندان شده، نجات داده است. تنها کسی است که معنای «متد» را بصورت صحیح توضیح می‌دهد. باید حرکت و تغییر را بصورت کوانتومی درک کرد. حرکت در کوانتوم اشکال گوناگون دارد. از نظر اوجالان، نگرش خطی متدی است که اتحاد «ازل و ابد» یا عبارت ساده‌تر اول و آخر را ممکن نمی‌گرداند. این نگرش آغاز و پایان جهان را

بصورت بی‌نهایت‌ها و نامتناهی‌های دست‌نیافتنی قلمداد می‌کند. نوع برخورد با سرآغاز و امتداد تاریخ هم تاکنون چنین بوده است که انحرافی و ضدکوانتومی است. رویکرد خطی می‌گوید یک پدیده و یا هستی از نقطه‌ای آغاز و بسوی پایان در حرکت است و هیچگاه دیگر نمی‌تواند به گذشته خود بازگردد و یا حداقل با آن سنخیت یابد. در این رویکرد، تنها یک شیوه حرکت داریم که آن هم صرفاً رو به جلو صورت می‌گیرد و به چپ و راست هم متمایل نمی‌گردد. بنا به این شیوه حرکت، دیگر انسان نمی‌تواند به گذشته بازگردد و در زمان سفر کند و یا حداقل اقتباسش نماید. منظور از این معنا این است که تاریخ جوامع را نباید مردود دانست و فرهنگ‌ها را انکار کرد. حرکت مستقیم چنان است که در آن، زمان گذشته مرده است، زمان حال در حال احتضار و آینده هم در راه است. در حالی که کوانتوم می‌گوید حرکت، شیوه‌های مختلف از جمله منگوله‌ای، پیچ‌درپیچ و در مسیرهای گذشته، حال و آینده صورت می‌گیرد. جهات در آن در ابعاد طول، عرض و ارتفاع و زمان یا بعبارت ساده‌تر در ابعاد فضا — زمان صورت می‌گیرد. تأکید می‌کند که حرکت همیشه رو بسوی آینده انجام نمی‌گیرد. اگر حرکت را در رابطه با مفهوم زمان بررسی کنیم، با توجه به این قانون کوانتومی، حرکت از گذشته به آینده هم ممکن است و آزمایش دوشکاف و متغیرهای پنهانی از سوی انیشتین هم این فرضیه را قوت بخشیده است. چه بسا در زمینه علم تاریخ و جامعه‌شناسی و علوم تجربی هم چنین خطاهایی متدیک بطور واضح از اندیشمندان سرزده است. تاریخ‌شناسان پیرو حرکت خطی، گذشته را انکار کردند و نسبت به زمان حال بی‌توجه شدند. لذا تنها آینده و هدف گنج‌انده شده در آن را مقدس دانستند. رویکردهای مطلق‌گرایانه دینی چنین هستند. نگرش خطی، چون آغاز و انتهایی را برای همه چیز فرض می‌کند، بر رسیدن کیهان و انسان به پایان تأکید می‌کند. در حالی که نمی‌توان آغاز و پایانی برای کیهان تصور کرد. لازمه خطی بودن صرف حرکت، رسیدن قطعی و لاجرم به یک پایان است که این، یعنی نابودی. در جهان‌بینی‌های دینی، با طرح مسئله جهان ابدی، پایان و نابودی توجیه شده است تا خللی در اندیشه آنها وارد نشود و پای چوبین استدلال‌هایشان بی‌تمکین نگردد.

این تصور اشتباه از حرکت، دیالکتیک نیست و به نوعی پوچ‌گرایی منجر می‌شود. دیالکتیک یعنی درهم آمیختن مفهوم ازل و ابد و ایجاد رابطه میان آنها که مدام در حال تغیر هستند، اما آغاز و پایان کیهان و انسان را نمی‌دانی. اندیشه‌های معاصر علی‌رغم اینکه خود را تابع نگرش نسبی‌گرایی دانستند، اما از مبداهای آن فاصله گرفتند. پدیده‌شناسی و نسبی‌گرایی در طول تاریخ از میان کل و جزء، تنها جزء را مبنا قرار دادند و به تقلیل‌دهی مفاهیم کل به جزء دست زدند و به لحاظ زمانی هم تنها به زمان حال یا «اکنون و لحظه حال» اهمیت می‌دهند. تأکید می‌کنند که باید تنها «لحظه رازیست». تصور می‌کنند که با پی‌بردن به ماهیت جزء می‌توان کل را شناخت. عظمت کل را به جزء تقلیل می‌دهند. خود مناسبات پدیده دولت هم چنین چیزی تصور شده است، یعنی جزئی است کامل و بی‌نقص که بر کل جامعه باید حکم براند. همیشه به سوی یک غایت به پیش رانده می‌شود، غایتی مبهم.

نسبی‌گرایی معاصر هم تنها اعتقاد به حرکت دایره‌ای یا دور باطل را ترویج داد. چون معتقدان به این نگرش به ازیلت و ابدیت اعتقاد ندارند و گذشته و آینده را هم حذف کرده‌اند. تنها به حرکت در زمان حال یا اکنون توجه می‌کنند و این یعنی دور باطل. این درک فاجعه‌بار از دیالکتیک، بویژه از نیچه آغاز و توسط پست‌مدرنیسم افراطی شد. از دو گانه‌های دیالکتیک بی‌بهره و به اندازه اندیشه کلاسیک، مطلق‌گرایانه و تک‌بعدی می‌باشد. این نگرش عیوب زیادی دارد. یکی اینکه بخاطر حذف یکی از دو گانه‌های فضا-زمان، نمی‌تواند به اتحاد آنها فکر کند؛ دوم اینکه ویژگی تغیر و تحول مداوم را از همه پدیده‌ها و مفاهیم حذف کرده و عدم تغیر یعنی دور باطل بی‌نهایت. سوم اینکه، همان نگرش، تنوع در پدیده‌ها، انسان و جوامع را از میان برده است که به قول اوجالان، بدون تنوع، اضداد از میان می‌روند و بدون این دو هم پیشرفتی حاصل نمی‌گردد. لذا حرکت خطی در پارادایم مطلق‌گرایی نیوتونی جای می‌گیرد و حرکت دایره‌ای در پارادایم مدرنیته با شاخه‌های پدیده‌شناسی و نسبی‌گرایی تقلیل‌گرایانه که این نگرش هم به نوعی، مذهبی دیگر از مذاهب مطلق‌گرایی است. اوجالان تنها کسی است که این معضل متدیك

را به جد حل کرده است و می‌گوید: «به اعتقاد من روشی که به صحت نزدیک‌تر است، باید به شکل ساختاری تعریف گردد تا از طریق متفاوت شدن (غنا)، تغییر را ممکن گرداند؛ همچنین به اندازه لحظه‌ای و اکنون بودن، بی‌نهایت بودن را نیز در اندرون خود جای دهد». او جالان اشکال حرکت را متحد می‌سازد. به همه بصورت یکسان ارزش می‌بخشد و زمان‌های گذشته، حال و آینده را درهم می‌تند و با یکدیگر مرتبط می‌سازد.

نگرش‌های خطی و دور باطل جوامع انسانی را دچار کائوس می‌سازند که بطور مستقیم هم بر طبیعت تأثیر می‌گذارد. جامعه انسانی و طبیعت، امروزه به یک اندازه با خطر نابودی روبرو هستند. در حالی که مبداهای کوانتومی، متدهای صحیح را به ما ارزانی می‌دارند، اندیشه‌های حاکم معاصر در حوزه‌های فلسفه و علوم اجتماعی آن را بسیار تحریف کرده‌اند. نه پیروی مطلق از قوانین طبیعت در امر ساختن جوامع صحیح است و نه دوری کامل از آن. نه همچو لاک مبداهای بصورت دشمنی و ضدیت میان اجزای طبیعت و بنابراین افراد انسانی اقتباس کنیم و نه همچو نسبی‌گرایان پست‌مدرن و مدرنیته سرمایه‌داری، خنثی ساخته و بصورت پوچ‌گرایی و «نمی‌دانم چیست» تفسیر نماییم. زیرا اولی متد را بصورت مطلق‌گرایی می‌پذیرد و دومی همه چیز را از استفاده از هر گونه متدی محروم می‌کند. جوامعی که با توسل به این رویکردها ساخته شوند، جز زوال سرنوشتی نخواهند داشت.

اوجالان گذشته از حل معضلات «متد» و توضیح ماهیت آن، درک از دیالکتیک را هم از تحریف نجات می‌دهد. می‌گوید نباید به سه اشتباه در مورد مفهوم دیالکتیک دچار شد: ۱- دیالکتیک به معنای وحدت مخرب اضداد نیست. به زبان ساده‌تر، اضداد با هم نمی‌جنگند تا ویران یا نابود کنند، بلکه پیشرفت می‌دهند. ۲- دیالکتیک بدون اضداد ممکن نیست. اینکه می‌گوییم دو ضد با هم خصومت ندارند و مبتنی بر رویکرد نابودی یکی و بقای دیگری نیست به این معنا نیست که اضدادی وجود ندارد. ۳- همه پدیده‌ها و کیهان که دربردارنده اضداد بوده و دیالکتیک هستند، آفرینش‌شان بصورت آنی نیست، زیرا هر پدیده و تشکلی کیهانی دارای گذشته و ریشه‌ای است و بی‌ارتباط با آینده هم

شکل نمی‌گیرد. پدیده‌شناسی و نسبی‌گرایی تاکنون بخاطر اعتقاد صرف به جزءبودن و نیز زمان اکنون یا لحظه نحوه آفرینش پدیده‌ها را آنی و فانی تفسیر کرده‌اند، چه بسا هیچکدام نیز تاریخی ندارند. ارتباطشان نه تنها با گذشته و آینده قطع است، بلکه با دیگر پدیده‌ها و اجزایی که در زمان حال و در کنار یکدیگر حضور دارند، هم گسسته است. لذا بر اساس آن، جوامع نه هویت دارند و نه برنامه؛ نه انگیزه‌ای، نه هدفی و نه تعریفی. همه چیز محض می‌شود. این امر جوامع را دچار چنان وضعیتی می‌سازد که اگر نیرویی خارجی چون دولت و قدرت‌مندی نباشد، خود اراده حرکت ندارند. اوجالان این نگرش محض را متافیزیک عنوان می‌کند. وی به حرکت درونی و اتودینامیک اعتقاد دارد. اوجالان با این انتقادات، دیالکتیک را در مسیر حقیقی خویش قرار می‌دهد. در طول تاریخ انسانی هیچ کس به اندازه اوجالان نتوانسته اندیشه دیالکتیک و نحوه درک آن را تصحیح کند.

اوجالان، متافیزیک را هم که با دیالکتیک بیگانه گردانده شده، بخوبی درک‌پذیر می‌سازد. ماهیت دینی آن را به انسانی تغییر می‌دهد. تلاش انسان در دو مورد را که متافیزیکی است، اشتباه می‌داند: ۱- جستجوی تشکل و فرماسیونی خارج از طبیعت. ۲- در وجود یک خالق. تأکید می‌کند که تاکنون فلسفه‌ها، ادیان و پوزیتیویسم به این «رویکرد بی‌حاصل» پرداخته‌اند و آن را «استعمارگری» ذهنی قلمداد می‌کند. نکته اساسی که اوجالان بر آن انگشت می‌نهد این است که خارج شدن از طبیعت یعنی قرار گرفتن در جبهه مخالف آن و بیگانه شدن، لذا نوعی استعمار ضدآذهان جامعه را به دنبال دارد.

اوجالان نه تنها متافیزیک را انکار نمی‌کند، بلکه ماهیت صحیح آن را هم می‌شناساند. می‌گوید انسان بدون متافیزیک نمی‌تواند بسر برد. به همین دلیل «فرهنگ انسانی» را در حوزه متافیزیک جای می‌دهد و هنر و اخلاق (زیبایی و نیکی) را جزو آن می‌داند. از این منظر، سرآمد تمامی اندیشمندان و ایدئولوگ‌های تاریخ بشریت است.

درک نادرست از طبیعت و کیهان، موجب تصور غلط از ماهیت انسان و جامعه می‌گردد. ناهمخوانی «روش و منطق» در حوزه‌های کیهان و جامعه که اوجالان آنها را

طبیعت‌های اول و ثانی می‌داند، مسبب به میان آمدن دوره‌های زمانی کائوتیک می‌گردد که برون‌شد انسان از آن برای حفظ بقا لاجرم است. اگر طبیعت را بی‌روح و غیرزنده و صرفاً انسان را زنده بدانیم، قدر مسلم آزادی را هم صرفاً غایت انسان می‌دانیم نه طبیعت.

مجموعه آثار منتشر شده عبدالله اوجالان:

- راه انقلاب کردستان
- نقش خشونت در کردستان
- بازگشت به میهن و وظایف ما
- مسئله‌ی شخصیت در کردستان
- شخصیت مبارز آپوئیست
- حیات حزبی و ویژگی‌های شخصیت حزبی
- تحریر تاریخ، آفرینش تاریخ
- زندگی انقلابی و حیات نوین
- مسئله‌ی توسعه در PKK و وظایف ما
- مسئله‌ی زن و خانواده
- چگونه باید زیست (دو جلد)
- مسائل خودسازی حزبی و وظایف ما
- عشق‌گرد
- سیر تکوین ارتش زنان
- جمهوری الیگارشیک
- رهنمودهای پیروزی
- سازماندهی چیست؟
- مسئله‌ی رهایی خلق کردستان و راه‌حل آن
- رهنمودهای آزادی
- سوسیالیسم، تعالی شیوه‌ی حیات
- رنسانس‌گرد و تأثیر آن بر رنسانس خاورمیانه
- قیام و نوزایی یک خلق

- رهبریت و سیاست آپونیستی

- رهبریت و فلسفه‌ی مبارزه

- زبان و عمل انقلاب

- تصفیه‌ی تصفیه‌گر

- رهبریت و آزمون PKK

- بینش ما در خصوص جنگ

- نیروی خلق، بزرگ‌ترین نیرو

- برگزیده‌ای از آثار (سه جلد)

- اصرار بر سوسیالیسم، اصرار بر انسانیت

- رویکرد انقلابی در قبال مسئله‌ی دین

- عشق و آزادی

- دادگاه تاریخ

- تاریخ در روزگار ما، و ما در ابتدای تاریخ نهانیم

- دگرگونی عظیم (گفتگوی انقلابی چپ‌گرای تُرک، مهری بلی با عبدالله اوجالان)

- رهبری و خلق (مصاحبه‌ی روزنامه‌نگار سرشناس عرب، نبیل الملحم با عبدالله اوجالان)

- داستان دوباره زیستن (مصاحبه‌ی پروفیسور تُرک، یالچین کوچوک با عبدالله اوجالان)

- راپُرت سیاسی تقدیمی به کنگره‌ی پنجم PKK

- مخاطبی می‌طلبم

- شخصیت مبارز در مبارزات رهایی‌بخش خلق

- سرهلدان خلق در انقلاب دموکراتیک

- مبارزه با اشرارگری

— و مجموعه دفاعیاتی که عبدالله اوجالان پس از دستگیری در زندان انفرادی امرالی به

رشته‌ی تحریر درآورده و در آنها به تبیین فلسفه و پارادایم نوین خویش پرداخته است:

راه‌حل دموکراتیک حل مسئله‌ی کُرد؛ جمهوری دموکراتیک (ارائه‌شده به دادگاه

امرالی)

- از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک (ارائه شده به دادگاه حقوق بشر اروپا)
- اورفا سمبل قداست و لعنت (ارائه شده به شعبه‌ی هشت دادگاه جنایی آنکارا)
- گرد آزاد هویت نوین خاورمیانه (ارائه شده به دادگاه مؤتلفه‌ی آتن، یونان)
- دفاع از یک خلق (ارائه شده به دادگاه تجدیدنظر دادگاه حقوق بشر اروپا)
- نقشه‌ی راه
- مانیفست تمدن دموکراتیک (مجموعه پنج جلدی)



هنر مدیریت سیاست آزادی

اساسا خصلت آزادی و طعم و معنای آن در این است که مدام بر سر راه آن مانع و ضدیتی وجود داشته باشد، اما مانع و ضدیت بدین معنا نیست که وجود آزادی راناممکن می‌سازد. اگر همیشه و هرگاه مانعی وجود داشته باشد، راهی برای گریز و دورزدن آن هم وجود دارد؛ کیهان، این عدالت و مساوات را در درون خود نهفته دارد. مشکل اساسی این نیست که بر سر راه آزادی مانع وجود دارد، مشکل نقص در روش پیمودن راه و برطرف‌سازی مانع است نه خود مانع. آزادی در صورتی بدست می‌آید که فرد یا مانع به دشمنی برخورد نکند و انکارگرا نباشد، اگر چه مانع موردنظر خطرناک‌ترین مانع‌ها باشد. برای عمل و تلاش آزادی، ذهنیت و عقلیت مطلوب لازم است؛ لذا جنگ و لاقیدی یک روش جزیی هستند نه همه روش‌ها. اینکه فردی روش لاقیدی را در آزادیخواهی خود برمی‌گزیند، نهایت آزادی در انتخاب روش در کیهان است، اما مسئله اساسی انسان و اجتماع است که باید به اجبار از جانب آن فرد ملاحظه شود. در نوع حیات انسانی هر منی به دیگری وابسته است، خود را در دیگری بازمی‌یابد، حتی اگر دیگری فردی دشمن باشد. گم‌گامان فرد دشمن را نیز می‌توان در راه آزادی به گام برداشتن واداشت که این هنر، نیازمند روش خاص است که به مسئله سیاست و حوزه آن مربوط می‌شود. سیاست، هنر مدیریت و پیشبرد روش، همزمان با رویارویی دشمن و ضد خود است. نهایت مراتب سیاست، تبدیل دشمن به دوست است که البته از مشکل‌ترین هنرهاست. اساسا این هنر هنری کوانتومی است.