

ضمیمہ اندیشہ و علوم انسانی روزنامہ اصفہان زیبا
دورہ جدید / شماره چهارم / تیرماه ۹۹

پیشکش

بجران مرگ فراگیر

زندگی بشر در میان بحران های جهانی

مقصود فراستخواه، سعید مدنی، حسین دباغ، ناصر مهدوی، سید علی میرموسوی
بابک عباسی، مهدی کاظمی، قاسم کاکایی، مرتضی کاظمی
مرضیه مرتضی لنگرودی، علی نیکجو، شهریار دبیرزاده، سعید خضن، امیر تاجی

اصفهان
زیبا

بگو عاقبت مرگے کہ از آن مے گریزید شمارا البتہ ملاقات خواهد کرد و پس از مرگ بہ سوی

خدایے کہ دانای پیدا و پنہان است

باز گردانیدہ مے شوید و او شما را بہ آنچه مے کردہ آید،

آگاہ مے سازد

قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ * ثُمَّ تَرْدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ
الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

سورہ جمعہ، آیہ ۸

پیامِ اصفہانِ زیبا

صفہان زیبا

صاحب امتیاز شرکت فرهنگ، هنری، مطبوعاتِ پیامِ اصفہانِ زیبا

مدیرعامل و سردبیر امیر طاہری

مدیر مسئول دکتر قدرت الہ نوروزی

مدیر ہنری محمد حسن لطیفی

مدیر ضماٹم و مجلات عاطفہ صفری

چشمہ

ضمیمہ اندیشہ و علوم انسانی / دورہ جدید / شماره چہارم / تیرماہ ۹۹

دبیر ویژہ نامہ امیر تاکے

طراح گرافیک و صفحہ آرا آرزو شجاعے

ویراستاران عذرا دیانے، وحیدہ سادات ماہری، افسانہ دھکامہ و مائدہ رنوفے

با سپاس از شہریار دبیرزادہ، امید قائم پناہ، بہراد بہشتے، احسان اشفاق

ابوطالب آدینہ وند، علی محمد کاکایے و علیرضا مظاہری

سیاہہ پرسش

۴



زندگی در
میان پردہ بحران

امیرتاکے

۶



مرگ چیست؟
فاسم کاکایے

۸



کرونا و تجدید نظر
در ارزش ها و شیوہ ہا

مہدی کاظمی زمہریر

۱۰



کرونا؛
جنگ یا صلح
مرضیہ مرتاضے لنگرودی

۱۲



ماندن
یا نماندن؟
مسئلہ
این است!
حسین دباغ

۱۹



مرگ از منظر
زندگی

گفت وگو با دکتر مقصود
فراستخواہ

دنیای ما
پس از کرونا

سعید مدنی قہفرخے



۱۶

۲۸



کووید ۱۹
ودیا لکتیک
مرگ و زندگی
علی نیکجو

۳۱



بحران و
تحول در معنا
ناصر مهدوی

خطرناک تر از کرونا

گفت و گو با دکتر مرتضی کاظمی



۳۴



۳۸

کرونا
ومسئولیت های
بشر دوستانه

سید علی میر موسوی

۴۰



مرگ
ترس
و تغییر

شهریار دبیرزاده



۴۲

بزنگاهی برای
تصمیم گیری

سعید خضر



۴۶

در دستگاہ
تجربه نوزیک
چه چیز خوب
کار نمی کند؟

بابک عباسی

زندگی در

میان پرده بحران



چه میزان علم بتواند این مسیر را به پیش برد، موضوع مشخصی نیست. حال هرچه هست، دنیای انسان با معنایی که از زندگی ارائه می‌کند، جریان می‌یابد و به حرکت خود ادامه می‌دهد. دریافتن معنای زندگی، شاید بزرگ‌ترین دغدغه بشر تا امروز بوده است. اینکه چیستیم و چگونه باید باشیم، پرسشی است که ذهن‌های بسیاری را به خود مشغول کرده است.

در جستارهای مرتبط با مرگ قطعاً به حوزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بسیاری برمی‌خوریم. تحمل و پذیرش واقعیت مرگ گریزی ندارد؛ اما انسان به صورت فردی یا اجتماعی از این واقعیت گریزان است. تبعات روانی این موضوع، چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی، از جمله آسیب‌هایی است که در هم شکستگی‌های فاجعه‌آمیزی را احتمالاً در پی خواهد داشت. اینکه یک انسان در خود فروشکند یا یک جامعه دچار سد بلند معنایی شود، بحرانی است که راه علاج آن، تجویزهایی از پوچی و پوچ‌گرایی‌هاست. بررسی علل و عوامل ایجاد چنین فروشکستگی‌هایی نیاز به بررسی تاب‌آوری و میزان آن در رفتار آدمی دارد. اینکه انسان تا کجا می‌تواند نبودن خود و عزیزانش را تحمل کند، باید به صورت دقیق مورد واکاوی قرار گیرد؛ از این رو بازتاب مرگ در حوزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در کنار مفاهیم فلسفی آن، نیز بسیار حائز اهمیت خواهد بود.

جهان امروز، جهان تبدیل تهدیدها به فرصت‌هاست. چه بسیار تحولات مهم و سرنوشت‌سازی که بعد از وقوع یک بحران یا فاجعه یا حادثه‌ای به ثمر نشسته و جهانی متفاوت را رقم زده است. انتظار ایجاد یک تحول اساسی بعد از هر بحرانی، با توجه به رویکردی تاریخی، انتظاری معقول و ممکن خواهد بود. چه بسیار تحولاتی که بعد از غم‌های سهمگین و تحمل ناگواری‌ها، برای جوامع و انسان‌ها به وقوع پیوسته است.

آن جهانی شده است. انسان آن هنگام که تصور کرد، زمانی خواهد آمد که قطعاً دیگر وجود نخواهد داشت و چراغ ذهنی که تا دیروز می‌اندیشید و بودن را تجزیه می‌کرد، ممکن است دیگر نباشد، به آینده ناامید شد و اندک‌اندک به سوی پوچی گام برداشت. محصول طبیعی این ناامیدی، پوچ‌انگاری کل مسیر زندگی است.

آرامش از والاترین سرمایه‌های انسانی است که یک نفر می‌تواند داشته باشد و در راستای حل همین چالش مرگ نهفته است؛ به خصوص در جهانی که لزوماً همه تا ده‌ها سال عمر نمی‌کنند و بحران‌ها و حوادث مختلفی در کمین پایان زندگی نشسته‌اند.

گریز از واقعیت مرگ ابداً ممکن نیست و هرچه انسان سعی کند آن را به فراموشی بسپارد، مرگ اطرافیان و عزیزان تلاطمی است در دریای عمیق جان آدمی.

حال چه باید کرد؟ اکنون امیدواری درباره آگاهی از مرگ و پس‌از آن با پیشرفت‌های دانش بشری بیشتر شده است. علوم جدید ممکن است دریچه جدیدی از مرگ را به روی انسان بگشایند تا به وجود یا عدم وجود جهانی بعد از آن، به گمان و حتی یقین‌ها واصل شوند. بنابراین علم، وسیله‌ای خواهد شد تا مسیر حرکت آدمی، به وضوح روشن شود و چون نورافکنی بر حقیقت هستی بتابد؛ کم‌اینکه تاکنون در حوزه‌های مختلف نیز درباره مرگ و پس‌از آن تحقیقاتی صورت گرفته و در حال انجام است که بحث درباره آن‌ها فعلاً در این مجال نمی‌گنجد؛ اما اینکه به

زندگی در میان پرده بحران، آن هم بحرانی که در آن مرگ فراگیر دامن بشریت را می‌گیرد، چگونه است؟ این پرسشی بسیار اساسی است که اینک با توجه به بحران اخیر، برای بهبود کیفیت زندگی و بخشیدن جانی دوباره به آن اهمیت می‌یابد.

مرگ واژه‌ای است که برای برخی از آدمیان تداعی‌کننده ترس و دلهره‌ای عمیق و برای برخی دیگر دریچه‌ای به سوی امید است؛ ولی معمولاً بشر به آنچه بدان آگاهی ندارد، از زاویه ترس می‌نگرد. مرگ هم همیشه وادی ناشناخته‌ای برای انسان بوده و آگاهی درباره آن تقریباً ناشدنی است. مرگ از منظر برخی، پایان وجود انسان و زندگی است و از منظر عده‌ای دیگر، تبدیل نوع زندگی و تغییری عمیق در پیمایش سیر عالم و گام‌نهادن در مرحله‌ای جدید است. حال آنچه پس از مرگ رخ می‌دهد، از بزرگ‌ترین مجهولات زندگی بشری بوده که جز ابزارهای این دنیایی، ابزار خاص دیگری برای اکتشاف آن، وجود نداشته است. گرچه مکاتب و ادیان در رابطه با مرگ، نظریات گوناگونی را بیان کرده‌اند، ولی همگی گویای این وضعیت بوده‌اند که مرگ، پایان وجود انسان نیست. امید و باور به جهانی فراتر یا در امتداد این جهان، بسترساز بسیاری از تئوری‌پردازی‌های

دنیای انسان
با معنایی که
از زندگی ارائه
می‌کند، جریان
می‌یابد و به
حرکت خود ادامه
می‌دهد. دریافتن
معنای زندگی،
شاید بزرگ‌ترین
دغدغه بشر تا
امروز بوده است



در این شماره از ویژه‌نامه برآنیم تا انسانی را که در میان بحران مرگ فراگیر گرفتار آمده است، از زوایای اجتماعی، فلسفی، عرفانی، حاکمیتی، اقتصادی و... بررسی کنیم و ببینیم چگونه می‌توان مرگ را معنا کرد، زندگی را همراه با مرگ نگریم و به تحلیلی عمیق در حوزه اجتماعی در خصوص بحران و پیامدها و اثرات آن دست یافت؛ شاید زیستن انسان را برای رسیدن به بهترین حالت ممکن شاهد باشیم.

ابزارهای این دنیایی است. پیوند میان معنا و علم، ضریب کسب اطمینان برای دستیابی به شیوه زیست مطلوب انسان را افزایش می‌دهد؛ از آن جهت که علم؛ خرافه و امور ضد عقل را جدا می‌سازد و معنا؛ افق بلندی را برای حرکت علم به نمایش می‌گذارد.

با نگاهی مجمل چنانچه بخواهیم زندگی انسان را در میانه بحران‌ها بررسی کنیم، از پیوند دو مقوله معنا و دانش نمی‌توان به راحتی عبور کرد؛ معنایی که ممکن است از دین، فلسفه، عرفان و... حاصل شده باشد و علمی که برخاسته از تلاش‌های شناختی با



فاسم کاکایی | دکترای فلسفه و عرفان

مرگ چیست؟



مرگ چیست؟ آیا امری وجودی است یا عدمی؟ آیا مطلوب است یا مذموم، یا پدیده‌ای خنثی مثل پدیده‌های دیگر که در زندگی رخ می‌دهد؟ اگر بخواهیم معنای مرگ را دریابیم، بایستی معنای حیات را بفهمیم. حیات و زندگی چیست؟ حیات درجاتی دارد؛ حیات نباتی، حیات حیوانی و حیات انسانی. مشخصه حیات عبارت است از: ادراک، خواست و اراده. موجود زنده ادراکی دارد و می‌خواهد از درون، چیزی او را به حرکت وادارد. حالا در گیاه به شکل ضعیف این ادراک و این حیات وجود دارد؛ در حیوان قوی‌تر و در انسان بالاتر. پس مشخصه حیات؛ ادراک و خواست و به تعبیری بینش و گرایش است.

ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟ زندگی‌کردن غیر از حیات فیزیکی است. ممکن است همه در اتاق نشسته باشیم و به لحاظ فیزیکی درون اتاق نفس بکشیم، اما همه ما در یک جهان زندگی نمی‌کنیم. هرکسی در جهانی زندگی می‌کند که آن را می‌شناسد و ساخته و پرداخته افکار، اندیشه‌ها، خواسته‌ها و گرایش‌های اوست و با آن انس دارد. اما به هر حال حیات فیزیکی نیز بین همه مشترک است؛ لذا ممکن است چندین نفر در اتاق نشسته باشند، ولی در چندین جهان زندگی کنند.

وقتی معنای حیات معلوم شد، معنای مرگ هم مشخص می‌شود. زمانی از مرحوم

هرکسی در جهانی زندگی می‌کند که آن را می‌شناسد و ساخته و پرداخته افکار، اندیشه‌ها، خواسته‌ها و گرایش‌های اوست و با آن انس دارد

حضرت آیت‌الله نجابت (رحمت‌الله‌علیه) پرسیدم که حقیقت مرگ چیست؟ در جواب این آیه شریفه را تلاوت کردند: «و حیل بینهم و بین ما یشتون»؛ مرگ یعنی بین انسان و خواسته‌ها و علایقش حایلی پدید آید. همه ما در این دنیا تعلق خاطرها و وابستگی‌هایی داریم و با درجاتی در دنیا فرو شده‌ایم. مرگ، قیچی شدن این وابستگی‌ها و تعلق‌هاست. حال اگر ادراک‌ها و گرایش‌های دیگری را نشناسیم، جهان دیگری را نشناخته‌ایم؛ لذا مرگ و نیستی حالتی منفی و وحشت‌آور خواهد بود؛ مثل کسی که می‌خواهد از معشوقش جدا شود. اما اگر بدانیم که در جهانی پنداری زندگی می‌کنیم و جهان والا تر دیگری را بشناسیم که گرایش‌های ما

بدان سو است، مرگ از پندار بیرون آمدن و کوچ و رحلت به سمت معشوق است. در روایات داریم که خواب، برادر مرگ است؛ زیرا ما در خواب از جهانی به جهان دیگر کوچ کرده و چیزهای دیگر را ادراک می‌کنیم و می‌بینیم و می‌خواهیم. حال بیشتر ما آن خواب و رؤیا را پندار و خیال می‌یابیم و این جهانی را که در بیداری درک می‌کنیم، حقیقت می‌دانیم. اما گاهی عکس این قضیه وجود دارد؛ یعنی مرگ از جهان پنداری بیرون آمدن و به جهان حقیقی وارد شدن است؛ چنانکه در روایات داریم: «الناس نیام و اذا ماتوا انتبهوا»؛ «مردم خواب‌اند و هنگامی که مردند، بیدار می‌شوند». بنابراین مرگ بسته به آنکه تعلقات، عشق و محبوب انسان‌ها در کدام جهان قرار دارد، چهره‌های گوناگونی دارد.

باز در روایات داریم که «موتوا قبل ان تموتوا»؛ «بمیرید قبل از آنکه بمیرید». از دو نوع مرگ در این روایات سخن گفته شده است: یکی، مرگ جبری که نام آن را مرگ فیزیکی گذاشتیم و دیگری، مرگ اختیاری که آن اولی است و به آن امر شده است و می‌دانیم که امر به امور اختیاری تعلق می‌گیرد. «موتوا قبل ان تموتوا» یعنی جهانتان را پیدا، تعلقاتتان را مشخص و

مرگ از جهان پنداری بیرون آمدن و به جهان حقیقی وارد شدن است؛ داریم: «الناس نیام و اذا ماتوا انتبهوا»؛ «مردم خواب‌اند و هنگامی که مردند، بیدار می‌شوند».
بنابراین مرگ بسته به آنکه تعلقات، عشق و محبوب انسان‌ها در کدام جهان قرار دارد، چهره‌های گوناگونی دارد

ادراکتان را اصلاح کنید.

انسان‌ها در رابطه با مرگ چند دسته هستند: عده‌ای اصلاً به مرگ فکر نمی‌کنند، سرگرم دنیایند، می‌خورند و می‌آشامند و می‌چرند، شهوات و آرزوهای آن‌ها را به خود مشغول کرده است و از مرگ غافل‌اند. این‌ها از حیوانیت بالاتر نیامده‌اند. گوسفند به مرگ فکر نمی‌کند و از مرگ دیگر گوسفندان نیز عبرت نمی‌گیرد؛ حتی اگر صد گوسفند دیگر هم جلوی او سر بریده شوند و او در صف منتظر باشد، مادامی که آب و علف مقابل او باشد، با ولع مشغول خوردن می‌شود و به تنها چیزی که نمی‌اندیشد، مرگ است؛ اما دسته دوم کسانی هستند که به مرگ می‌اندیشند؛ یعنی آن را به صورت مسئله‌ای عینی پیش روی خود می‌بینند؛ درضمن فیلسوفانه هم می‌اندیشند.

امروز در بین فیلسوفان اگزیستانسیالیست بحث هستی و نیستی از اهمیت خاصی برخوردار است، کتاب‌هایی هم به همین نام هستی و نیستی نوشته‌اند. برخی از آن‌ها انسان را حیوان مرگ‌اندیش تعریف می‌کنند؛ یعنی تنها حیوانی که به مرگ فکر می‌کند، انسان است. این اندیشیدن به مرگ قطعاً بر نوع زندگی انسان تأثیر می‌گذارد و باعث تاحدودی اخلاقی زیستن

می‌شود؛ یعنی اینان در معنای «موتوا قبل ان تموتوا» به نوع دوم مرگ می‌اندیشند. در روایات هم داریم که «کفی بالموت واعظاً»؛ «بهترین واعظ انسان، مرگ است». انسان باید همواره در زندگی مرگ را پیش روی خود داشته باشد. این مسئله به اخلاقی زیستن، رعایت حدود و حقوق و زیستن با رعایت مرگ منجر می‌شود.

اما دسته دیگری هم هستند که به مرگ می‌اندیشند، لیکن به آن اولی، یعنی به «موتوا»؛ نه صرفاً به دومی، یعنی «ان تموتوا». این‌ها از مرگ‌اندیش بالاترند؛ نه مرگ‌گیرند و نه مرگ‌ستیز؛ بلکه مرگ‌طلب‌اند! اهل فنا و به تعبیری عاشق شهادت و عارف‌اند و زندگی‌شان بالاتر از زندگی اخلاقی، و معنای زندگی‌شان عرفانی است. اینان همان‌طور می‌میرند که زندگی می‌کنند. به قول مولانا:

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید
در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید وزین مرگ مترسید
کزین خاک برآید سماوات بگیرید
بمیرید بمیرید وز این نفس بفرید
که این نفس چو بند است و شما همچو
اسیرید



مهدی کاظمی زمه‌ری، دکترای علوم سیاسی و مدرس فلسفه سیاسی

کرونا و تجدید نظر در ارزش‌ها و شیوه‌ها

زندگی، تکاپوی بشر برای تداوم خود به شکل معنادار است. در این مسیر که در چالش با محیط پیرامونی و جدال‌های ذهنی پدیدار می‌شود، انسان‌ها با خلق ارزش‌ها و الگوهای باهم‌بودن به زندگی خود صورتی معنادار و متمایز می‌بخشند. این روند، امری ایستا نیست و شاهد بازسازی مستمر آن‌ها در تجربه زیسته بشر هستیم. در این میان، بحران‌ها و دگردیسی‌های بزرگ طبیعی و انسانی از عواملی هستند که روند بازخوانی و بازسازی را شتاب می‌دهند. شیوع کرونا به مثابه یک بحران زیستی اجتماعی می‌تواند تأثیر مهمی بر ارزش‌ها و سبک زندگی بشر برجا گذارد؛ از تحولات پارادایمی تا تغییرات جزئی و بخشی. تحلیل آینده‌پژوهانه این تحولات محتمل، در ترسیم روندهای آینده زندگی بشر مؤثر است. در این یادداشت قصد دارم به تأثیرات احتمالی کرونا بر ارزش‌ها و شیوه زندگی بپردازم.

اصطلاح ارزش‌ها بازنمایی‌کننده امور «مطلوب» (خوب) و «نامطلوب» (بد) از منظر کنشگران اجتماعی است. این ارزش‌ها را به شیوه‌های مختلف می‌توان دسته‌بندی کرد: یکی از این الگوها، تفکیک آن‌ها به ارزش‌های «فردگرایانه» و «جمع‌گرایانه» است. در جوامع معاصر ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های سیاسی متناسب با نزدیکی یا دوری به یکی از این دو مقوله قابل دسته‌بندی هستند. لیبرالیسم ارزش‌های فردگرایانه مانند «آزادی»، «رقابت»، «سود شخصی» و... را تقویت می‌کند، در مقابل ایدئولوژی‌های سوسیالیستی، محافظه‌کار و دینی به تقویت جامعه‌گرایی، عدالت‌جویی، تعاون و همکاری، جست‌وجوی خیر مشترک، همبستگی اجتماعی، خانواده و... مساعدت می‌کنند.

پرسش قابل طرح این است که اپیدمی کرونا، مطلوبیت‌ها و سبک زندگی ما را در چهارچوب کدام گونه از ایدئولوژی‌ها و ارزش‌ها تغییر می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش به ناچار نیازمند فهم «ماهیت بحران» هستیم. شیوع کرونا، به طور اساسی «میل صیانت نفس» را در ما احیا کرد. کانونی شدن میل صیانت نفس بدان معناست که تحولات آتی در نظام ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی، تابعی از دغدغه بشر برای حفاظت از «خود» است؛ بنابراین اولاً، در تغییرات ارزشی و سبک زندگی، نه ارزش‌های ایدئولوژیک، بلکه ارزش طبیعی صیانت نفس معیار دآوری خواهد بود؛ ثانیاً، با توجه به طبیعت مشترک بشر، این تحولات می‌تواند در سطح جهانی به شیوه مشابهی بسط و تحول یابد؛ ثالثاً، در فرایند شکل‌گیری صورت‌بندی جدید ارزشی، ممکن است به طور هم‌زمان مجموعه‌ای از ارزش‌های فرد/جمع‌گرایانه تقویت یا تضعیف شود. علت این تأثیر متعارض شیوع کرونا، به ماهیت پارادوکسیکال آن بازمی‌گردد: از یک سو، فردیت افراد را تهدید می‌کند و از سوی دیگر رفع این تهدید بدون همکاری جمعی ممکن نیست. این فرضیه را می‌توان در قالب چند دوگانه در سطح زندگی فردی، اجتماعی و ملی ارزیابی کرد: خودبستگی/وابستگی اجتماعی؛ خودآموزی/آموزش نهادمحور؛ آزادی/عدالت؛ دولت/جهانی‌شدن.

در جهان پساکرونا، در تعارض میان میل به خودبستگی و انزواجویی، و رشد وابستگی‌های جمعی، شاهد واکنش متعارضی خواهیم بود: از یک سو، با توجه به ایده «فاصله اجتماعی» شاهد کاهش مرادفات در جمع‌های بزرگ و

تقویت میل به انزواجویی هستیم؛ اما هم‌زمان این رخداد می‌تواند به تقویت نهاد خانواده به عنوان کانون اصلی زندگی جمعی و عنصر اساسی در حفاظت از فرد در شرایط اضطراری بینجامد. نهاد خانواده در دهه‌های اخیر بر اثر رشد فردگرایی روندی رو به اضمحلال، به ویژه در جوامع غربی، داشته است؛ به طوری که شاهد رواج روابط سست یا کوتاه‌مدت میان افراد به جای روابط بلندمدت و بادوام در قالب خانواده بوده‌ایم. اما کرونا این پیام اساسی را به ما داد که زیستن در شرایط قرنطینه اجتماعی با وجود نهاد خانواده تأثیرات منفی این وضعیت را کاهش می‌دهد و به حفظ سلامت فیزیکی و روانی افراد کمک می‌کند. یکی از نمودهای این حقیقت را می‌توان در برجسته‌سازی اهمیت نهاد خانواده در رسانه‌ها با نمایش تداوم آن در قالب «ازدواج‌های آنلاین» دید.

نهاد آموزش یکی از نهادهای عمومی است که به شدت تحت تأثیر اپیدمی کرونا قرار گرفته است. تعطیلی مدارس و دانشگاه‌ها، زنگ خطر بزرگی را برای این نهادها به صدا درآورد. با توجه به خطرات تجمع گسترده افراد در محیط‌های بسته، کرونا باعث رشد آموزش‌های مجازی و از راه دور در دوران اپیدمی و آینده و جابجایی الگوهای جمعی و ساختار یافته آموزش با الگوهای منعطف‌تر و فردمحورتر خواهد شد. در این شیوه جدید که در آینده امکان بسط بیشتری دارد، امکان خودآموزی و مشارکت بازیگران متنوع خارج از چهارچوب کلاسیک آموزش مدرسه (دانشگاه) محور فراهم می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت کرونا به تقویت ارزش‌های فردگرایانه در آموزش و یادگیری کمک می‌کند و کسانی که بتوانند به طور مستقل به رشد مهارت‌هایشان بپردازند از امکان بیشتری برای توسعه خود برخوردار خواهند بود.

نهاد خانواده در دهه‌های اخیر بر اثر رشد فردگرایی روندی رو به اضمحلال، به ویژه در جوامع غربی، داشته است؛ به طوری که شاهد رواج روابط سست یا کوتاه‌مدت میان افراد به جای روابط بلندمدت و بادوام در قالب خانواده بوده‌ایم



اقتصادی و جهانی شدن فرهنگی و سیاسی خواهد شد.

در دوران پساکرونا شاهد رشد آگاهی جمعی جهانی به اهمیت قواعد بهداشت عمومی، سبک تغذیه سالم و وجود حکمرانی خوب در میان همه ملت‌ها خواهیم بود. اگر در گذشته سبک زندگی و تغذیه چینی‌ها به عنوان مسئله در ذهنیت ما جایگاهی نداشت و صرفاً باعث حیرت ما می‌شد، اما امروز تقاضا برای تعطیلی «بازار حیوانات وحشی در ووهان» و «تغییر در سبک تغذیه چینی‌ها» یک خواست جهانی است. اگر به عکس‌ها و فیلم‌های منتشرشده از دوران قرنطینه و نحوه واکنش شهروندان نگاهی بیندازیم، تم‌های مشترک فراوانی در میان آن‌ها خواهیم یافت که نشان‌دهنده بازگشت آن‌ها به ادراک آغازین از خود به عنوان «انسان دارای طبیعت واحد» است. این تم‌های مشترک، فراسوی هویت‌های ملی و فرهنگی، از آرزوها، احساسات و اضطراب‌های مشترکی برخوردار هستند.

گرچه ممکن است این اپیدمی باعث کاهش ارزش جهانی‌گرایی در سطح اقتصادی در اذهان عمومی شود، اما می‌تواند به شکل‌گیری یک فرهنگ جهانی و تقویت پیوندهای ذهنی میان ملل مختلف کند و میان جهانی شدن اقتصادی و فرهنگی و سیاسی توازن برقرار سازد

در نهایت، کرونا می‌تواند به بسط فرهنگ سیاسی مشترک در سطح جهانی کمک کند: در فرایند مبارزه با کرونا، شاهد ارزیابی و سنجش مستمر الگوهای حکمرانی در نحوه مواجهه با بحران توسط ملت‌ها هستیم. این سنجش و ارزیابی می‌تواند درکی عمومی‌تر و جهانی‌تر از «حکمرانی» و «رهبری سیاسی» خوب را در میان ملت‌ها شکل دهد و زمینه تضعیف حکومت‌های ناکارآمد و فاسد را فراهم سازد؛

گرچه ممکن است این اپیدمی باعث کاهش ارزش جهانی‌گرایی در سطح اقتصادی در اذهان عمومی شود، اما می‌تواند به شکل‌گیری یک فرهنگ جهانی و تقویت پیوندهای ذهنی میان ملل مختلف کمک کند و میان جهانی شدن اقتصادی و جهانی شدن فرهنگی و سیاسی توازن برقرار سازد.

از آنچه نوشته شد، آشکار می‌شود که ما در جهان پساکرونا با صورت‌بندی جدیدی از ارزش‌ها و سبک زندگی مواجه هستیم که باعث بازسازی ادراک‌های عمومی از زندگی در میانه‌انگاره‌های فردگرایانه و جمع‌گرایانه می‌شود؛ امری که می‌تواند تا حدی چهره زندگی بشر را در دهه‌های آتی تغییر دهد.

کرونا تبعیت کنند. در سطح سیاسی، ظهور کرونا ارزش و مطلوبیت وجود دولت‌ها و نهادهای عمومی را آشکار و به تقویت دولت‌ها در مقابل جهانی‌گرایی کمک می‌کند؛ اما این رویکرد انزواجویانه نیز خصلتی تام و یک‌سویه ندارد. با توجه به ماهیت جهانی تهدیدها و شیوع سریع و ناگهانی آن‌ها که نیازمند همکاری‌های بین‌المللی و کنش‌های مشترک جمعی است، این انزواجویی تنها به متوازن‌سازی رابطه دولت‌ها و نهادهای فراملی کمک می‌کند. این تجربه به آن معناست که ایده سبتر گذار از «دولت ملی» و ساخت یک «دولت جهانی» به محاق می‌رود و در آینده شاهد بازسازی رابطه نهادهای فراملی و دولت‌ها، به نفع کنشگری مستقل‌تر دولت‌ها خواهیم بود؛ اما آیا تلاش برای تقویت دولت‌های ملی به بیگانگی ملت‌ها از یکدیگر خواهد انجامید؟ به گمانم، پاسخ منفی است. شاید در جهان پساکرونا شاهد نوعی عقب‌نشینی در جهانی شدن اقتصادی باشیم، ولی به طور هم‌زمان این بحران به رشد یک فرهنگ اجتماعی و سیاسی جهانی کمک خواهد کرد و باعث توازن بخشی میان جهانی شدن

با وجود هژمونی نسبی انگاره‌های لیبرالی بر جوامع معاصر و بازنمایی آزادی به مثابه خیر برین، در جهان پساکرونا، شاهد ایجاد تعادل در توجه به ارزش آزادی و عدالت خواهیم بود. در میانه مبارزه برای کنترل اپیدمی بر همگان آشکار شد که میل به صیانت نفس ضرورتاً به کنش جمعی واحدی نمی‌انجامد. در حالی که طبقات برخوردار خواهان قرنطینه عمومی، ایجاد امکان فاصله‌گذاری اجتماعی و رعایت اصول سخت بهداشتی بودند، طبقات فرودست به علت درگیری دائمی با پدیده مرگ، عملاً از اولویت‌های مشابه با طبقات متوسط و بالایی جامعه برخوردار نیستند. در نتیجه، در جوامعی که شکاف فقیر/غنی به شکل حادی وجود دارد، امکان ساخت یک وجدان جمعی مشترک معطوف به غریزه صیانت نفس به‌سختی ممکن است. بنابراین، عمومی‌سازی قواعد رفتاری که بتواند به کاهش خطرات جمعی مانند کرونا کمک کند، با کندی و تأخیر همراه خواهد بود. راهکار خروج از این وضعیت اجتماعی، کاهش شکاف‌های اقتصادی و تضمین حداقلی دسترسی به موهب مادی برای همگان است. تنها با توزیع مناسب‌تر منابع و خروج این طبقات از دایره فقر شدید است که می‌توان امیدوار بود آن‌ها هم‌سو با سایر طبقات از «الگوهای مشترک جمعی» در مواجهه با خطرات عمومی مانند

کرونا؛ جنگ یا صلح

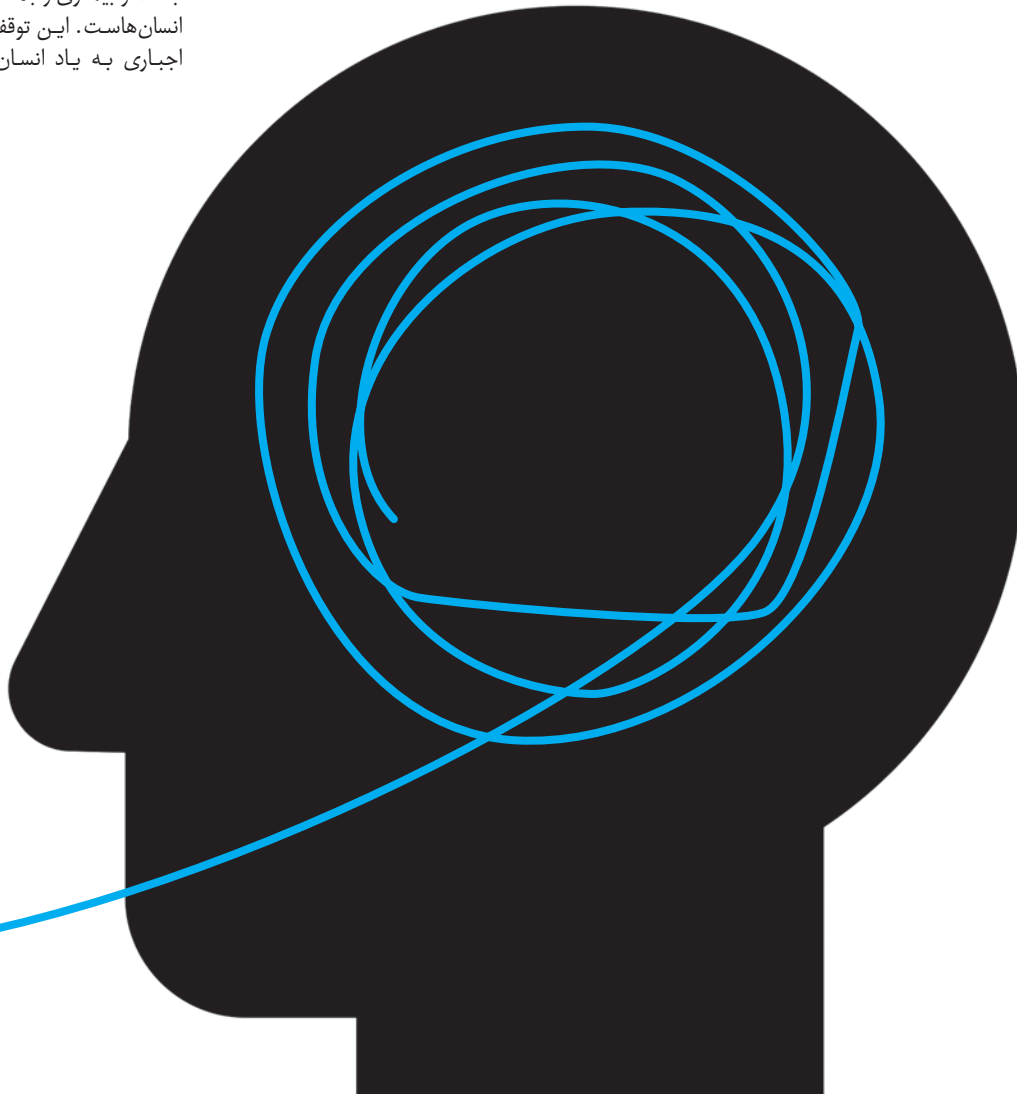


انسان‌ها به دنیا می‌آیند و درحقیقت جهان وطن انسان است؛ اما انسان با تکه‌پاره کردن جهان برای خود وطن می‌سازد. انسان با وساطت رنج‌ها و شادی‌های فراگیر جهان را به‌منزله وطن خود درک می‌کند. «ارنست بلوخ»، فیلسوف امید، در کتاب «اصل امید» می‌گوید که جهان پر از زیگزاگ و پسرقت و پیشرفت و عرصه‌ستیز است. این جهان

برای انسان‌ها هنوز به میهن تبدیل نشده و انسان‌ها در غربت به سر می‌برند و از خود بیگانه هستند و امید آن است که زمانی جهان به خانه انسان‌ها تبدیل شود. براساس چنین رویکردی می‌توان به غم‌ها و شادی‌ها و بیماری‌ها و رنج‌ها و جنگ‌ها و صلح‌های فراگیر به‌منزله امکان‌هایی برای تبدیل جهان به وطن مألوف انسان‌ها نگاه کرد. هر یک از این مقولات براساس تجارب مشترک زیسته‌ای که برای انسان‌ها می‌سازند، وطن به‌منزله زادگاه را گسترش می‌دهند.

پدیده کرونا و تجربه مشترک وحشت از ابتلا به بیماری و زیست درازمدت در قرنطینه خانگی و دورماندن از عرصه جهان اجتماعی بسیاری از انسان‌ها را به تفکر درخصوص مراقبت از جهان و طبیعت به‌منزله اصلی‌ترین سکونتگاه و وطن واقعی انسان‌ها واداشت. پدیده بیماری چیزی نیست که از خارج بر آدمی تحمیل شود. بیماری حاصل انباشت و تجمع مواد زائد در بدن و اعلام وضعیت قرمز و نشانه وجود خطر برای سلامت است؛ همچنان که جنگ به‌منزله بلای فراگیر بیانگر وجود انباشت خشونت‌ها و آسیب‌های اجتماعی سیاسی و نشانه وجود مخاطرات برای صلح است. صلح نیز از درون و اعماق وجود آدمی می‌جوشد و همچون پری رویان تاب مستوری ندارد و به بیرون راه پیدا می‌کند.

صلح تم اصلی جهان و به معنای آشتی و پیوستگی متقابل تمامی اجزای طبیعت (و انسان در مقام جزئی از طبیعت) به یکدیگر در مقام اکوسیستم است. جنگ وقفه‌ای کوتاه در تم دائمی و پیوسته جهان قائم به صلح است؛ همچنان که بیماری‌ها و بلایای فراگیر وقفه‌هایی کوتاه در متن سلامت و امنیت جهان‌اند. کارکرد مشترک وقفه‌هایی چون جنگ و بیماری و بلاهای فراگیر هشدار به انسان‌هاست. این توقف‌ها و قرنطینه‌های اجباری به یاد انسان‌ها می‌آورند که در



جهان غلط آغشته به نابرابری‌های مهلک و رقابت‌های نفس‌گیر و ناسالم نمی‌توان درست زندگی کرد. سلامت بازگشت به اصل احترام به صلح درون و درک پیوستگی ساختاری اجزای بدن و ذهن و جسم در مقام ماده و معناست، صلح هم در اصل بازگشت به این حقیقت است: انسان جزئی از ساختار طبیعت است و حاکم و ارباب طبیعت نیست. کرونا در مقام بیماری و بلای فراگیر که سلامت کل جهان را به مخاطره جدی افکنده، فارغ از «ما» و «آن‌ها» یا من و دیگری به انسان‌ها فهماند آنچه از طبیعت و علم می‌داند، بسیار اندک است. کرونا به انسان‌های خودشیفته و خود دانای کل پندار در جهان فهماند انباشت دانش اگر به کار درک پیوستگی ساختاری انسان و جهان به منزله میهن آدمیان نیاید، همچون زوائد بلع شده در وجود آدمی تبدیل به سم می‌شود و سلامت جهان را به مخاطره می‌افکند. ببینید چگونه ویروس کرونا که ساده‌ترین ماده ژنتیکی شناخته شده در جهان و در اصل ساده‌ترین ساختار شعورمند جهان است، توانسته پیچیده‌ترین ساختار شعورمند جهان یعنی انسان را زمین‌گیر و خانه‌نشین سازد؛ همین کرونا که همچون اسرافیل در صور می‌دمد تا خواب‌خفتگان در گور عادت‌های انباشت شده را آشفته سازد و آن‌ها را به وضعیت اسفناکشان آگاه سازد؛

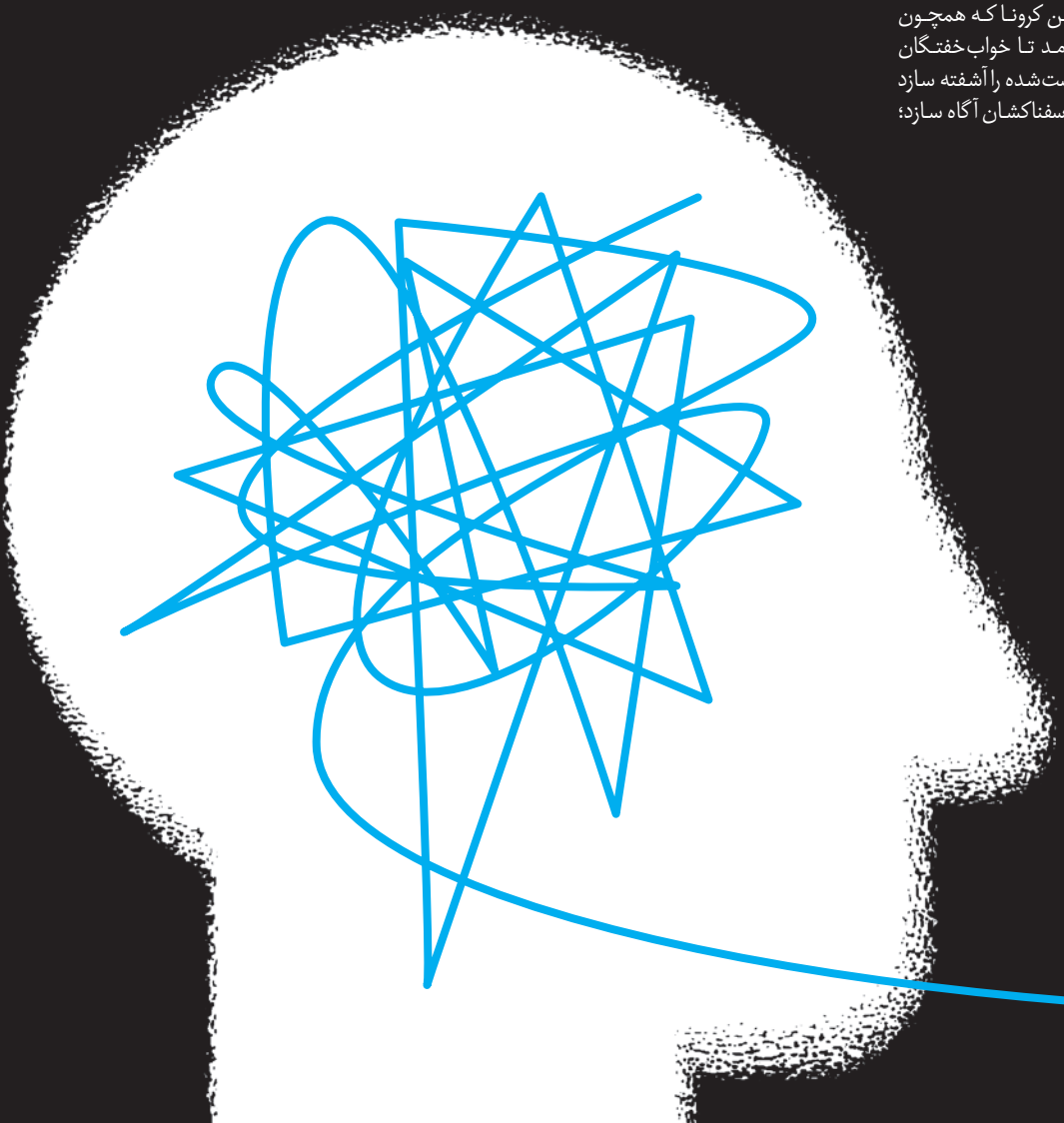
کرونایی که ظاهراً قاتل انسان‌هاست، اما حقیقت این است که کرونا مانند هر انگل دیگر صرفاً می‌خواهد جست‌وجو کند، رودررو شده و تسلیم نشود؛ از آنجاکه در بیماری و بلا و جنگ اصل زنده ماندن به هر قیمت هدف می‌شود. تاب‌آوران کسانی هستند که جهان گنگ و خاموش را نمی‌پذیرند و «زندگانی» را به «زنده‌مانی» به هر قیمت تقلیل نمی‌دهند. «آلبر کامو»، نویسنده رمان طاعون، می‌گوید انسان طاعون‌زده فردی قرنطینه در «ما» یعنی هستی مشترک انسان‌هاست. او در نامه‌ای به رولان بارت در مقایسه با رمان بیگانه می‌نویسد: طاعون در مقایسه با بیگانه «گذاری است از طغیان فردی به جهان اجتماعی». جهان اجتماعی جایی است که در بستر آن زندگی بر اساس مشارکت و مقاومت

در برابر انکار مفهوم هم‌بستگی انسان‌ها معنا می‌یابد و جریان پیدا می‌کند. تاب‌آوری نماد خستگی‌ناپذیری هستی و مقاومت در برابر مرگ است؛ همچنان‌که درمقابل با کرونا انسان‌ها به کسی یا چیزی پیروز نمی‌شوند، بلکه در پرتو مبارزه با کرونا و مقاومتی که در برابر مرگ می‌کنند، قادر خواهند شد در پرتو تجربه زیسته مشترکشان در رنج‌ها و شادی‌ها جهان را به منزله میهن درک کنند تا جانشان از احساس درخودماندگی به عبث و تنهایی و رنج غربی در وطن خویش نجات یابد.



کرونا به انسان‌های خودشیفته و خود دانای کل پندار

در جهان فهماند انباشت دانش اگر به کار درک پیوستگی ساختاری انسان و جهان به منزله میهن آدمیان نیاید، همچون زوائد بلع شده در وجود آدمی تبدیل به سم می‌شود و سلامت جهان را به مخاطره می‌افکند





حسین دباغ | دکترای فلسفه اخلاق، گرایش روان‌شناسی اخلاق و اعصاب

ماندن یا نماندن؟

مسئله این است!

محمی‌الدین عربی در فصوص‌الحکم (الفص‌الشیئی) بی‌آنکه دلیلی بیاورد، به‌طرزی غریب، ادعا می‌کند انقراض عالم، یعنی تولد آخرین فرزند انسان، از چین آغاز می‌شود؛ به‌طوری‌که جملگی زنان و مردان عقیم می‌شوند! اینک، در روزگار حاضر، ویروسی که به‌نظر می‌رسد شیوع آن از چین آغاز شده، جهان ما آدمیان را زیر و زبر کرده است. احوال آخرالزمانی حادث شده، این بیم را در ذهن زنده می‌کند که آیا به منقرض شدن نزدیک می‌شویم؟ اگر مسئول انتشار این موجود خطرآفرین ما آدمیان هستیم، که البته هستیم، وظیفه اخلاقی ما در قبال رویداد انقراض چیست؟ این پرسش فریه را در این مقاله مختصر به بحث گذاشته و استدلال کرده‌ام فراهم آوردن اسبابی که به انقراض موجودات این عالم می‌انجامد، اخلاقاً نارواست.

سه جهان موازی زیر را در نظر آورید:

جهان ماندنی: در این جهان امور به‌گونه‌ای رقم می‌خورد که جنگ دیگری در نمی‌گیرد و هیچ موجودی طی فاجعه‌ای از میان نمی‌رود. صلح در این جهان تداوم می‌یابد و موجودات در آرامش کنار یکدیگر زندگی می‌کنند تا دست طبیعت آنان را از میان بردارد.

جهان نیمه‌ماندنی: در این جهان از بد حادثه جنگ جهانی سوم درمی‌گیرد و طی فاجعه‌ای در داور (مثل جنگ هسته‌ای^۱) ۸۰ درصد موجودات عالم دچار مرگ می‌شوند و از بین می‌روند.

جهان ناماندنی: در این جهان نیز به‌سان جهان نیمه‌ماندنی، جنگ جهانی سوم رخ می‌دهد؛ اما طی فاجعه‌ای رنج‌آور (مثل جنگ میکروبی) کل موجودات عالم منقرض می‌شوند و از بین می‌روند.

حال این سه جهان را با یکدیگر قیاس کنید: با فرض اینکه مرگ پدیده‌ای دردآور و رنج‌آور است، کدام یک از این جهان‌ها درد و رنج کمتری به همراه دارد؟ شهودهای اخلاقی عموم

آدمیان گواهی می‌دهد که جهان ماندنی درد و رنج کمتری نسبت به جهان‌های موازی دیگر به همراه دارد.

اکنون اجازه دهید میان این جهان‌ها دویه‌دو دست به قیاس بزنیم و تفاوت آن‌ها را ملاک قرار دهیم. آیا جهان نیمه‌ماندنی از جهان ماندنی رنج و درد بیشتری در بر دارد؟ آیا جهان ناماندنی از جهان نیمه‌ماندنی درد و رنج بیشتری به همراه دارد؟ شهودهای اولیه عموم آدمیان می‌گوید جهان نیمه‌ماندنی از جهان ماندنی درد و رنج بیشتری دارد

و جهان ناماندنی بیش از جهان

نیمه‌ماندنی، روشن است

که مرگ ۸۰ درصد

موجودات طی

فاجعه‌ای

نسبت

شهودهای اخلاقی عموم آدمیان گواهی می‌دهد که جهان ماندنی درد و رنج کمتری نسبت به جهان‌های موازی دیگر به همراه دارد

به از میان نرفتن هیچ‌یک از موجودات دردآورتر است و از میان رفتن کل موجودات نسبت به از میان رفتن ۸۰ درصد آنان رنج‌آورتر. بنابراین، اگر درد و رنج ملاک اخلاقی ما برای تصمیم‌گیری باشد، اخلاقاً راجح است که جهان ماندنی را در قیاس با جهان نیمه‌ماندنی انتخاب کنیم و همچنین جهان نیمه‌ماندنی را در قیاس با جهان ناماندنی. حال به «تفاوت» میان این جهان‌ها نظر



کنید: جهان ماندنی و جهان نیمه‌ماندنی را باهم قیاس و تفاوت آن‌ها را محاسبه کنید؛ همچنین جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی را باهم قیاس کنید و تفاوت آن‌ها را به حساب آورید. به باور شما، آیا تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و جهان ماندنی رنج بیشتری در بر دارد یا تفاوت میان جهان ناماندنی و نیمه‌ماندنی؟ روشن است که تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و جهان ماندنی مرگ ۸۰ درصد موجودات است و تفاوت میان جهان ناماندنی و نیمه‌ماندنی از بین رفتن ۲۰ درصد موجودات. کدام یک از این دو تفاوت، درد و رنج بیشتری در بر دارد؟ روان‌شناسان اجتماعی پی برده‌اند که عموم آدمیان درد و رنج حاصل از تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و جهان ماندنی را بیشتر از درد و رنج حاصل از تفاوت میان جهان ناماندنی و نیمه‌ماندنی می‌دانند.^۲

علت روشن است:
از بین رفتن ۸۰ درصد موجودات،
رنج‌آورتر از مرگ

از بین بروند، فکر می‌کنیم، رنج بیشتری را تخیل و تصور می‌کنیم. در مقابل، تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی تفاوت میان دو موقعیت است که در یکی از آن‌ها انقراض رخ می‌دهد و جهانی برای همیشه از بین خواهد رفت. آنچه در تصور انقراض کل موجودات عالم مدخلیت دارد، درد و رنج بلندمدت است که دسترسی معرفتی به آن برای ذهن ما دشوارتر است و به همین سبب ذهن ما راحت‌تر است تا آن را پس بزند و تفاوت ۲۰ درصدی میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی را کم‌اهمیت‌تر از تفاوت ۸۰ درصدی میان جهان ماندنی و جهان ماندنی و جهان



۲۰ درصد موجودات است؛ اما مهم‌تر از آن، تفاوت میان جهان ماندنی و نیمه‌ماندنی، تفاوت میان دو موقعیت است که در هیچ‌کدام از آن‌ها انقراض رخ نمی‌دهد و آنچه مدخلیت دارد، درد و رنج کوتاه‌مدت است. از آنجاکه عموم ما آدمیان با ذهنی اندیشه می‌کنیم که برای آن درد و رنج کوتاه‌مدت جلوه‌گری بیشتری دارد، وقتی به مرگ ۸۰ درصد موجودات، که در آینده ممکن است

نیمه‌ماندنی جلوه دهد. علاوه بر آن، عالمان علوم اعصاب نشان داده‌اند که وقتی آدمیان مرگ خودشان را به تصویر می‌کشند و درباره آن به تأمل و تدبیر می‌پردازند، مغز طی یک مکانیسم دفاعی تلاش می‌کند خودش را «خاموش» کند تا خود را محفوظ بدارد.^۴

درحقیقت، وقتی مغز ما مرگ دیگران را به تجربه می‌بیند، تلاش می‌کند با «خاموش» کردن خود، میان مرگ دیگری و خود پل نزند و مرگ را به خود نسبت ندهد. گویی مغز نمی‌پذیرد که مرگ روزی گریبان ما را هم می‌گیرد و به ما هم مربوط می‌شود. مغز تلاش می‌کند مرگ را فقط در دیگران جست‌وجو کند؛ به‌گونه‌ای که گویی مرگ برای ما اتفاق نمی‌افتد و حادثه‌ای مختص دیگران است. به همین سبب است که از میان رفتن ۸۰ درصد موجودات دیگر برای مغز هضم‌پذیرتر است تا از میان رفتن کل موجودات عالم که شامل خود ما هم می‌شود. این توضیح عصب‌شناسانه نشان می‌دهد چرا درد و رنج کوتاه‌مدت که مرگ دیگران را در بر می‌گیرد، در قضاوت اخلاقی ما جلوه‌گری بیشتری می‌کند تا درد و رنج بلندمدت که شامل مرگ کل بشریت از جمله خود ما هم می‌شود.^۵

اما آیا اخلاقاً هم می‌توان استدلال کرد که تفاوت ۸۰ درصدی میان جهان ماندنی و نیمه‌ماندنی از تفاوت ۲۰ درصدی میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی رنج و درد بیشتری به همراه دارد؟

بگذارید کمی اعداد را دست‌کاری کنیم تا با تجزیه و تحلیل دیگری پاسخ پرسش بالا ساده‌تر به چنگ ما بیاید. فرض کنید در جهان نیمه‌ماندنی این بار ۹۹ درصد موجودات در جنگ جهانی سوم از بین خواهند رفت و در جهان ناماندنی کل (صد درصد) موجودات منقرض خواهند شد. بار دیگر محاسبه می‌کنیم: تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و ماندنی بسیار شده است؛ یعنی ۹۹ درصد. ولی تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی بسیار کم؛ یعنی یک درصد. اگر بپرسیم کدام تفاوت، رنج و درد بیشتری به دنبال دارد چه جواب خواهید داد؟ قطعاً مانند مثال بالا خواهید گفت تفاوت میان جهان ماندنی و نیمه‌ماندنی؛ چراکه در مثال کنونی تفاوت از ۸۰ درصد به ۹۹ درصد رسیده است؛ باین وجود، در این مثال، نکته‌ای روشن‌تر شده است و آن، این‌که جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی تفاوت چندانی از جهت تعداد مرگ ندارند، اما از جهت دیگر تفاوتی مهم دارند: در جهان نیمه‌ماندنی هرچقدر هم تعداد مرگ‌ومیر شبیه جهان ناماندنی است، اما انقراض رخ نمی‌دهد. در جهان ناماندنی در عوض همه چیز نابود و کل سرمایه‌های انسانی پوچ می‌شود. حالا چگونه فکر می‌کنید؟ باینکه تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی کم است، اما در یکی، نابودی همه چیز در میان است و برگشتی درکار نیست و در دیگری، هنوز راهی برای برگشت و ادامه دادن وجود دارد. آیا همچنان تفاوت میان دو جهان ماندنی و نیمه‌ماندنی رنج بیشتری در پی دارد تا تفاوت میان جهان ناماندنی و نیمه‌ماندنی؟

باینکه تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی کم است، اما در یکی، نابودی همه چیز در میان است و برگشتی درکار نیست و در دیگری، هنوز راهی برای برگشت و ادامه دادن وجود دارد



برخی فیلسوفان، از جمله «درک پارفیت»، در مقام یک فایده‌گرایی قاعده‌محور، استدلال کرده‌اند با فرض اینکه مرگ پدیده‌ای نرح‌آور و دردآور است، حتی اگر تفاوت مرگ و میر و میزان درد و رنج میان جهان ماندنی و نیمه‌ماندنی بیشتر به نظر برسد (۸۰ درصد در مثال اول و ۹۹ درصد در مثال دوم) اما میان جهان ناماندنی و نیمه‌ماندنی اخلاقاً تفاوت مهم‌تری وجود دارد و رنج و درد بیشتری دخیل است. چرا؟ چون در قیاس میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی درحقیقت ما با یک نابودی تام مواجه هستیم که معادله اخلاقی را عوض خواهد کرد. اگر بپذیریم که وظیفه اخلاقی ما جلوگیری از درد و رنج است و باز اگر بپذیریم انقراض از آنجاکه نابودی سرمایه‌های انسانی در هنر، علم، سیاست و... را به دنبال دارد، درد و رنج بیشتری نسبت به سایر جهان‌های موزی ایجاد می‌کند؛ آنگاه باید بپذیریم تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی بیش از تفاوت میان جهان ماندنی و ناماندنی درد و رنج در پی دارد. درحقیقت، سخن پارفیت این است که درد و رنج ناشی از انقراض در «بلندمدت» اخلاقاً مهم‌تر است و به همین جهت اگر نگاه ما به درد و رنج بلندمدت باشد، تفاوت میان جهان نیمه‌ماندنی و ناماندنی درد و رنج بیشتری دارد تا تفاوت میان جهان ماندنی و نیمه‌ماندنی که درد و رنج کوتاه‌مدت را برجسته می‌کند.

ناروا بودن انقراض موجودات به کیفیت زندگی آنان در آینده نیز بستگی دارد و اینکه زندگی برای نسل‌های آینده می‌تواند با رنج کمتر و سعادت بیشتر همراه باشد. به تعبیر دیگر، رخداد انقراض بدین جهت اخلاقاً نارواست که عدالت را برای آیندگان در نظر نمی‌گیرد و به آنچه آنان ممکن است سزاوار و مستحق برخورداری از آن باشند، واقعی نمی‌نهد. اگر بپذیریم که هراندازه آینده طولانی‌تر باشد، کیفیت زندگی نسل‌های آینده می‌تواند بهتر باشد، آنگاه درست به همین دلیل انقراض ناروا خواهد بود. در این تلقی، ما در قبال درد و رنج نسل‌های آینده و کیفیت زندگی آنان مسئول هستیم؛ به همین سبب درست مصرف کردن منابع طبیعی، تخریب نکردن طبیعت و منقرض نکردن آن از وظایف اخلاقی ماست. با همه این احوال، شاید کسی بپرسد، اگر به تعبیر «جان کینز»، اقتصاددان معروف انگلیسی، «در آینده دور همه ما مرده‌ایم»، چرا درد و رنج بلندمدت اخلاقاً مهم‌تر از درد و رنج کوتاه‌مدت است؟ چرا انقراض سرمایه‌های بشری مثل علم و هنر اخلاقاً وزن زیادتری در درد و رنج بیشتری به همراه دارند؟ چرا ما وظیفه اخلاقی داریم تا جایی که ممکن است مانع انقراض شویم؟ درحقیقت، در اینجا دو دلیل اولیه منقرض کردن عالم وجود دارد: دلیل اول اینکه، موجودات این عالم، بالأخص آدمیان،

زحمت و سرمایه ذهنی فکری زیادی صرف به‌دست‌آوردن «دارایی‌های آرمانی» مثل علم، هنر و... کرده‌اند. شرط عقلانیت نیست کاری کنیم که تمام این سرمایه‌ها بیهوده تلف شود و از بین برود. هدر رفتن این سرمایه‌ها هزینه بسیاری به‌همراه می‌آورد و به همین جهت، مطابق با این دلیل اخلاقی، ما همگی وظیفه داریم تا در بلندمدت مانع انقراض شویم. از بین رفتن موجودات این عالم البته درد و رنج زیادی به‌همراه دارد، اما وقتی این درد و رنج به درد و رنج حاصل از هدر رفتن دارایی‌های آرمانی اضافه شود، دلیل و وظیفه اخلاقی ما مهم‌تر و سنگین‌تر خواهد شد.

دلیل دوم اینکه، عدالت حکم می‌کند به کیفیت زندگی آیندگانی که هنوز نیامده‌اند، ببندهای سعادت آنان را در نظر آوریم. اگر به لطف علم و تکنولوژی، نسل‌های آینده محتمل زندگی بهتری را تجربه خواهند کرد و آنان مستحق چنین کیفیتی از زندگی هستند، وظیفه اخلاقی ماست تا مانع انقراض شویم. مانع انقراض شدن، یعنی باید دست از اسبابی که انقراض را موجب می‌شوند، بشوییم و علل معده را چندان خنثی کنیم تا حتی به انقراض نزدیک هم نشویم. جهانی که متعلق به آیندگان است با اینکه هنوز نیامده و در کتم عدم است، اما پُر از چیزهایی است که هنوز ساخته نشده، خلق نشده، نوشته نشده و به وجود نیامده است. شاید جهان آیندگان، جهان پرسعادت‌تری باشد و کیفیت زندگی آنان مطلوب‌تر. ما برای آمدن چنین جهانی، هرچند احتمالی، اخلاقاً وظیفه داریم اسباب رخداد انقراض را معدوم کنیم.

اما دلیل دوم شاید مشکل آفرین باشد. ممکن است کسی بپرسد چرا اساساً رنج و درد موجوداتی که هنوز نیامده‌اند، مهم است؟ چرا باید در محاسبات اخلاقی خود موجودات جهان آینده را در نظر بگیریم؟ آیا جز این است که سرمایه‌های انسانی مثل هنر و علم زمانی به کار می‌آیند که در خدمت موجودات باشند و عالم خالی از موجودات نباشد؟ وقتی موجودی در کار نباشد و همگان منقرض شده باشند، درد و رنجی مطرح نیست که از لحاظ اخلاقی به آن پردازیم! فرض این اشکال این است که تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما منحصر باید برای موجوداتی باشد که «وجود» دارند. کیفیت زندگی موجوداتی که هنوز پا به صحنه «وجود» نگذاشته‌اند و قدم در این عالم ننهاده‌اند، اخلاقاً مهم نیست؛ چراکه این موجودات هنوز «وجود» ندارند که بخواهیم به کیفیت زندگی آنان فکر کنیم. این فرض به گمان من باطل است و شهود اخلاقی بسیاری از ما آن را تأیید نمی‌کند. عموم آدمیان به کیفیت زندگی فرزندی که ممکن است در آینده داشته باشند و هنوز به «وجود» نیامده‌اند، می‌اندیشند و برای آن تصمیم می‌گیرند. حکومتگران برای نسل‌های آینده‌ای که هنوز به «وجود» نیامده‌اند، برنامه‌ریزی می‌کنند و به فکر کیفیت زندگی آنان هستند؛ به‌عنوان نمونه، بحث درباره اخلاق و اقتصاد و تغییرات آب‌وهوا

نیچه درست می‌گفت که آنچه رسیده و پخته می‌شود، خواهان مرگ می‌شود و آنچه نارس است، خواهان زندگی است. انسان در صورتی می‌تواند مواجهه با مرگ خود را تاب آورد که زندگی را به تمامه زیسته باشد

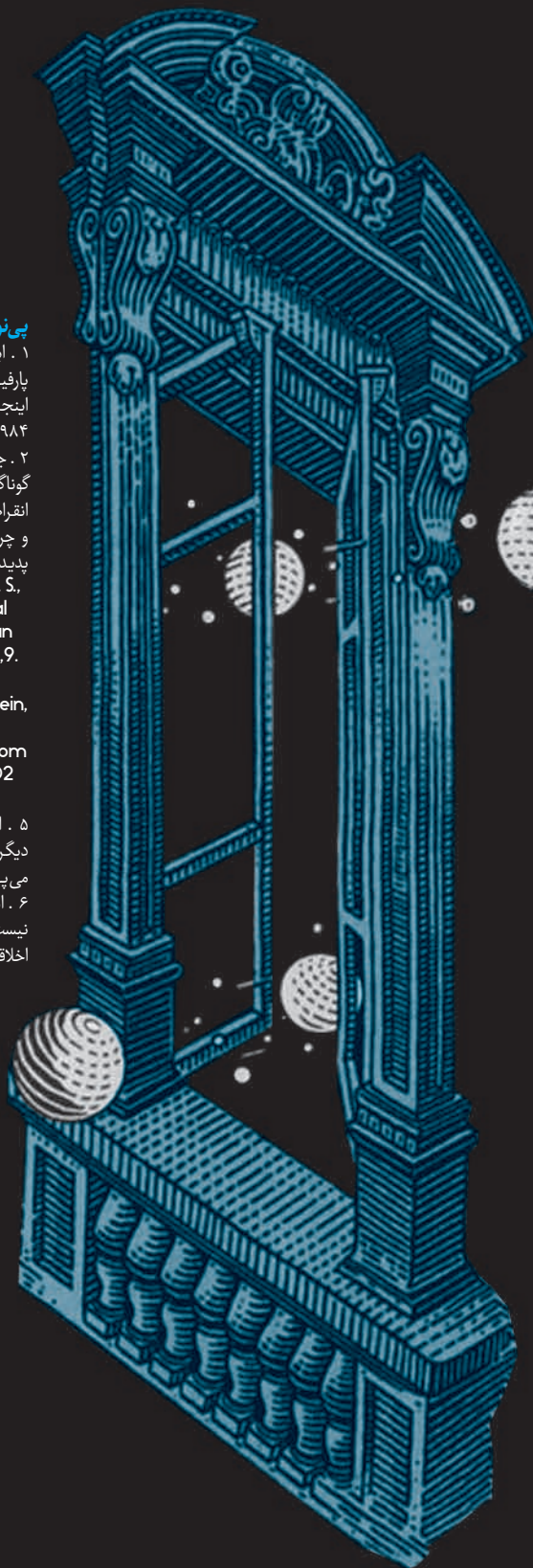
در زمره این برنامه‌ریزی‌ها برای نسل‌های آینده است. خلاصه اینکه، تا جایی که چنین افعال و تصمیم‌گیری‌هایی برای نسل‌های به «وجود» نیامده اخلاقاً معنادار باشد، که هست، استدلال آمده در این مقاله به سود ترک انقراض کارگر است.^۶

این مقاله را با نکته‌ای فلسفی به پایان می‌برم. به نظر می‌رسد رأی و تلقی عصب‌شناسانه آمده در این نوشتار درباره پس‌زدن اندیشه مرگ توسط مغز با تحلیل بسیاری از فیلسوفان سازگار نیست. اجازه بدهید توضیح دهم که برخلاف آنچه به نظر می‌رسد، درحقیقت ناسازگاری وجود ندارد.

فیلسوفان بسیاری را می‌توان مثال آورد که قائل بودند ما آدمیان درباره مرگ خود اندیشه می‌کنیم. «هایدگر» معتقد بود فرد (دازاین) وقتی درگیر جهان ظاهری و روزمره می‌شود و موقعیت اگزیستانسیال خود را از دست می‌دهد، احساس غربت و بیگانگی می‌کند. آنگاه رفته‌رفته اضطراب مرگ سر وقتش می‌رود و او را به تنهایی خویش آگاه می‌کند. «دازاین» می‌فهمد که در مرگ خود تنهاست، هیچ‌کس قادر نخواهد بود او را از مرگ برهاند و مرگ یعنی مرگ من! اضطراب مرگ زمانی شدت می‌گیرد که فرد را تعارضی اگزیستانسیال در بر می‌گیرد، تعارض میان آگاهی از اجتناب‌ناپذیری مرگ و آرزوی ادامه زندگی؛ اینکه فرد اکنون وجود دارد، ولی روزی فرامی‌رسد که دیگر نیست. غیر از هایدگر فیلسوفان بسیار دیگری تأمل در مرگ خود را نوعی فلسفه‌پردازی می‌دانستند. «سیسرون»، سیاست‌مدار و فیلسوف رومی، فلسفه‌پردازی را آماده‌شدن برای مرگ و «میشل دومتنتی»، از فیلسوفان فرانسوی دوره رنسانس، فلسفه را آموختن چگونه مردن و البته «هگل» که تاریخ را شرح روبرویی انسان با مرگ خود می‌دانست. به باور این فیلسوفان مرگ چنان با زندگی عجین است که بدون اندیشه مرگ خود نمی‌توان زیست. هر دو به هم وابسته‌اند. مرگ زیر پوست زندگی جنبش دارد؛ همان‌که سهراب می‌گفت: مرگ گاهی ریحان می‌چیند/ گاه در سایه نشسته است به ما می‌نگرد.

با چنین تحلیلی است که برخی فیلسوفان اضطراب از مرگ خود را اضطراب از نازیبسته‌ها می‌دانند. در این تلقی، کسی که زنده بودن را تجربه نکرده باشد، قادر نیست با مرگ خود مواجه شود. چه بسیار آدمیانی که قبل از عارض شدن مرگ دچار «مرگ» می‌شوند. به تعبیر حافظ: هر آن‌کسی که در این حلقه زنده نیست به عشق / براو نمرده به فتوای من نماز کنید!

نیچه درست می‌گفت که آنچه رسیده و پخته می‌شود، خواهان مرگ می‌شود و آنچه نارس است، خواهان زندگی است. انسان در صورتی



پی‌نوشت

۱. این آزمایش ذهنی را به تأثیر از استدلال درک پارقیت درباره «بدبودن انقراض»، با اندکی تغییر، اینجا آورده‌ام. نگاه کنید به کتاب دلایل و اشخاص، ۱۹۸۴، صص ۴۵۳-۴۵۴.

۲. جنگ را فقط به‌عنوان یک نمونه آوردم. فجایع گوناگونی را می‌توان در نظر آورد که تسریع‌بخش انقراض است: از زلزله و سونامی گرفته تا کرونا و چرنوبیل. در تمام این فجایع دست انسان در پدیدآوردن آن‌ها پیدا و هویداست.

3. Schubert, S. Caviola, L. & Faber, N. S., 2019, "The Psychology of Existential Risk: Moral Judgments about Human Extinction". *Scientific Reports* 15100, 9.

4. Dor-Ziderman, Y. Lutz, A. Goldstein, A. 2019, "Prediction-Based Neural Mechanisms for Shielding the Self from Existential Threat". *NeuroImage*, 202 116080.

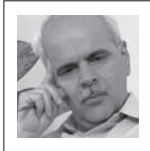
۵. این تلقی عصب‌شناسانه را می‌توان به شکل دیگری توضیح داد. در انتهای مقاله به این موضوع می‌پردازم.

۶. استدلال من در این مقاله البته مؤید این معنا نیست که برای ترک انقراض می‌توانیم دست به کاری اخلاقاً ناروا بزنیم.

می‌تواند مواجهه با مرگ خود را تاب آورد که زندگی را به‌تمامه زیسته باشد. فیلسوفان به ما می‌آموزند که مرگ با اینکه زندگی‌کش است، اما اندیشه مرگ می‌تواند رهایی‌بخش باشد. به حقیقت، مرگ‌آگاهی می‌تواند زوائد شخصیتی آدمی را هویدا کند؛ به طوری که فرد متوجه می‌شود چه اموری به او تعلق ندارد و خود حقیقی او کدام است؛ گویی اندیشه مرگ، هویت جعلی آدمی را آشکار می‌کند و سپس آن را می‌زداید و پاکیزه می‌کند. چنین اندیشه‌ای البته زندگی‌آوراست.

حال پیرسیم آیا میان مرگ‌پذیری فیلسوفان و مرگ‌گریزی عصب‌شناسان ناسازگاری وجود دارد؟ خیر! هر دو می‌توانند به مهربانی کنار یکدیگر قرار گیرند؛ با این توضیح که یکی اندیشه مرگ به شیوه «تفکر سریع» را نشانه می‌گیرد و دیگری به شیوه «تفکر کند». آنچه عصب‌شناسان به آن اشاره می‌کنند درحقیقت اندیشه مرگ در لحظاتی است که در آن مغز به سرعت واکنش نشان می‌دهد و برای حفظ خود تلاش می‌کند اندیشه مرگ را پس بزند. اما استدلال فیلسوفان درباره مرگ مربوط به مواقعی است که فرد از واکنش سریع به مرگ عبور کرده و در حال تأمل و غورکردن درباره مرگ است. با این وصف، می‌توان ادعان کرد هر دو تبیین درباره مرگ مربوط به ساحت‌های گوناگون شناختی آدمی است که لزوماً در تضاد با یکدیگر نیستند.

دنیای ما پس از کرونا



جامعه در مخاطره

از نظر «اولریش بک» با پیشرفت تکنولوژی و پیامدهای تخریب محیط زیست، مسئولیت‌های اجتماعی و دلالت‌ها نیز بیشتر می‌شود. یکی از وظایف جامعه‌شناسان، تحلیل و واکاوی اثرات مخاطرات جدید در جامعه، نهادها، فرایندها و شیوه‌های زندگی و انسجام یا تضادهای ناشی از آن‌هاست. بنا بر نظر «بک» در جامعه در خطر دغدغه اصلی، نه توزیع خوبی‌ها (ثروت و غیره)، بلکه توزیع بدی‌ها (ضرر و زیان و غیره) است و چون مخاطرات فراتر از محدودیت‌های طبقاتی می‌روند، پس طبقات اجتماعی معنای خود را از دست می‌دهند و کنشگران اجتماعی «فردگرا» می‌شوند و از هم جدا افتاده؛ در نتیجه از طبقه اجتماعی‌شان گسسته و جدا می‌شوند. راه‌حل‌های «بک» برای چالش‌های جامعه در مخاطره از قبیل بی‌مسئولیتی سازمان یافته، روابط ناشی از مخاطره و انفجاری بودن مخاطرات به لحاظ اجتماعی عبارت‌اند از: تأکید و توجه به دموکراسی، آزادی، فرصت‌های ناشی از مخاطره، جنبش‌های جهان‌وطنی، شهروندی جهان‌وطنی و مهم‌تر از همه تفکر انتقادی، نقد جامعه و محدود نشدن به تفکر صرف کارشناسان فن‌سالار. به نظر «بک» تنوع، فردگرایی و شک‌گرایی تقدیر فرهنگ ماست. «بک» این نظریه را پس از فاجعه انتشار گاز سمی در بوپال هند و انفجار اتمی چرنوبیل شوروی نوشت؛ سپس همین نظر را برای تحلیل اوضاع

تنها نزدیک به چندین ماه است که این موجود بسیار کوچک توانسته انبوهی از پرسش‌ها را در برابر جامعه انسانی قرار دهد. حجم پرسش‌های ما پس از کرونا بسیار بیشتر از پاسخ‌هاست. کتاب نادانسته‌های بشری پس از کرونا بسیار قطورتر از قبل شده است. صورت‌بندی پرسش‌ها و ابهام‌ها به همان اندازه پاسخ به آن‌ها از اهمیت برخوردار است و البته به نظر می‌رسد پرسش‌های جدید عرصه‌های مختلف دین‌شناسی، شناخت‌شناسی، علوم تجربی، علوم انسانی و علوم اجتماعی را در بر گرفته است. اگر تا پیش از کرونا امکان ارائه پاسخ‌های ساده به پرسش‌های ساده درباره زندگی و حیات بود، امروز هم پرسش‌ها پیچیده شده‌اند و هم پاسخ‌ها. نکته مهم‌تر آنکه، بحران به گروه، طبقه یا قشر خاصی منحصر نشده است؛ دولت‌ها و ملت‌ها، فرادستان و فرودستان، توسعه‌یافته و عقب‌نگه‌داشته شده، شمالی و جنوبی، حاکم و محکوم هریک به نحوی تحت تأثیر اپیدمی قرار گرفته‌اند و البته نه به یک میزان. درست است که ویروس، قربانیان خود را فارغ از دین، نژاد، جنسیت، ملیت، فرهنگ، طبقه، مرام و مسلک انتخاب می‌کند، اما قربانی شدن موکول است به حضور در مکان مناسب و چه بسا فرودستان بیش از دیگران در دسترس ویروس هستند. هنوز مدت کوتاهی از ورود بشریت به سرزمین عجایب کرونا نگذشته است؛ از همین رو شناخت دنیای کرونایی نیاز به زمان بیشتر دارد. هنوز در متن حادثه هستیم و تا شناخت همه ابعاد شرایط نوین راه زیادی در پیش داریم؛ از این رو سخن گفتن درباره این دنیای جدید بسیار دشوار و با ابهام و اما و اگرهای فراوان همراه است؛ باین وجود در همین چند ماه ادبیات گسترده و حجیمی درباره آثار و پیامدهای کرونا در حوزه‌های مختلف ارائه شده است که به اختصار به برخی از این وجوه معطوف به شرایط ایران اشاره می‌شود:

سیاسی اجتماعی حاکم بر اروپای مواجه با بحران جنون گاوی به کار برد و بعد هم حوادث ۱۱ سپتامبر و به ویژه بحران اقتصادی آمریکا. نشت بحران اقتصادی آمریکا در سراسر جهان به خوبی پیوند جهانی علم، ثروت و جهانی شدن و مخاطره را نشان می‌دهد. حوادث ۱۱ سپتامبر و پیامدهای جهانی آن، آنفولانزای مرغی شرق آسیا، آلودگی شیرخشک‌های چینی و آنفولانزای خوکی و غیره گواهی بر نظریه جامعه جهانی در مخاطره «بک» است. در واقع «بک» تلاش کرده به این پرسش پاسخ دهد که چگونه باب اندیشه‌ها و اعمال اجتماعی و سیاسی، با در نظر گرفتن دگرگونی‌های رادیکال جهانی (تخریب محیط زیست، بحران‌های مالی، گرم شدن کره زمین، بحران‌های دموکراسی و نهادهای ملی دولتی) برای یک مدرنیته تاریخی در هم تنیده به شیوه‌ای جدید، گشوده می‌شود؟ طبیعت درس‌های زیادی برای

درست است که ویروس، قربانیان خود را فارغ از دین، نژاد، جنسیت، ملیت، فرهنگ، طبقه، مرام و مسلک انتخاب می‌کند، اما قربانی شدن موکول است به حضور در مکان مناسب و چه بسا فرودستان بیش از دیگران در دسترس ویروس هستند



چه کسی تعیین‌کننده این منافع است: نظام‌ها و دولت‌ها؟ نمایندگان واقعی مردم؟ یا خود آن‌ها؟ به علاوه آیا می‌توان از منافع ملی سخن گفت که رفاه، سلامت و بهزیستی عمومی را نقض کند؟ آیا منافع ملی می‌تواند دور از چشم مردم و بدون اطلاع آن‌ها تعیین و برای تأمین آن اقدام شود؟



تئیر رفتار مصرفی

کرونا رفتار مردم را به سرعت تغییر داد. «لی ادلکورت»، متخصص پیش‌بینی روندها، می‌گوید این ویروس در حال ایجاد یک «قرنطینه مصرف» است و تأثیر شگرف فرهنگی و اقتصادی برجا خواهد گذاشت. او می‌گوید: «مردم بالاجبار به زندگی با دارایی‌های کمتر و مسافرت رفتن‌های کمتر عادت می‌کنند؛ چون این ویروس زنجیره تأمین جهانی و شبکه‌های حمل‌ونقل را مختل می‌کند.»

او با اشاره به اینکه انتشار کربن و آلودگی صنعتی چین پس از آغاز شیوع کرونا در این کشور کاهش یافته است، اظهار می‌کند: «تصاویر جدید از هوای بالای چین نشان داد چطور دو ماه بدون تولید هوای آسمان را صاف کرده و به مردم اجازه داده نفس بکشند. این یعنی ویروس نشان خواهد داد که چطور کاهش سرعت یا تعطیلی صنایع می‌تواند محیط زیست بهتری بیافریند که قطعاً در مقیاس بزرگ قابل مشاهده خواهد بود. (به یک سیستم بهتر امیدوارم) به همین هم امید دارم؛ یک سیستم دیگر و بهتر برقرار شود که احترام بیشتری برای کار و شرایط بشر قائل است.»

تأثیر شیوع این ویروس واداران خواهد کرد شتاب مصرف را کاهش

دهیم و درباره پروژه‌های

آتی نیز حساسیت بیشتری داشته باشیم. هرروز

یکی از سیستم‌هایی

را که از زمان تولد

می‌شناسیم زیر سؤال

می‌بریم و موظفیم

احتمال مرگشان را در

نظر بگیریم. چندین

سال است که فهمیده‌ایم

برای بقا به‌عنوان

یک‌گونه از موجودات زنده

و حفظ زندگی زمین باید تغییرات

شدیدی در شیوه زندگی، مسافرت، مصرف و سرگرمی خود بدهیم.



را نیز تحت‌تأثیر قرار داده است. بی‌تردید آثار این وضعیت به اصلاح نظرات و سیاست‌هایی که به فضای جهانی و مقررات بین‌المللی بی‌توجه بود یا قصد داشت بی‌توجه باشد، کمک خواهد کرد. شاید این وضعیت ما را وادار کند تعریفی نو از ملیت و حاکمیت ملی ارائه دهیم. کمتر حکمران عاقلی این روزها سراغ داریم که به توصیه‌های سازمان بهداشت جهانی بی‌توجه باشد یا

تصور کند بدون بهره‌مندی

از دانش و تجارب

دیگرکشورها، می‌توان

از عهده مقابله

با کرونا برآمد.

کرونا به حاکمان

آموخته است که

قادر نیستند

مرزها را به روی

یک موجود

به‌غایت کوچک

بیندند، پس

چگونه انتظار

دارند تفکر و اندیشه

و تبادل فرهنگ را

درون مرزهای ملی محصور

کنند یا سیاست‌های داخلی

در زمینه‌هایی مثل حقوق بشر یا حتی

در حوزه سلامت را فارغ از سمت‌وسو و

معیارهای جامعه بین‌الملل تعیین یا بر

ملت‌ها تحمیل کنند.

به نظر می‌رسد ماجرای شیوع کرونا ما

را به مفهوم منافع ملی نزدیک‌تر کرده

است. در همین دوران، نویسنده‌گان

کتاب «توانمندسازی حکومت» طی

سلسله‌یادداشت‌هایی به طرح برخی نکات

راهگشا برای شرایط بحران با الهام از

مفاهیم و رویکرد «توانمندسازی حکومت»

پرداختند. آن‌ها در اولین توصیه از ۱۵ توصیه

خود نوشتند: «مستولان همه چیز جز منافع

عمومی را فراموش کنند. منافع عمومی برای

رهبری شرایط بحران کلیدی است.» آیا

می‌توان گفت منافع ملی، جز منافع عمومی

نیست؟ در این صورت مثل همیشه پرسش

این است که معیار منافع عمومی چیست و

آموختن به ما دارد. ویروس کرونا می‌تواند هشدار باشد برای اتفاق‌هایی به مراتب هولناک‌تر که چشم در چشم ما دوخته‌اند. ما پس از کرونا آسیب‌پذیرتر هستیم. مگر غیرازاین است که ما در وضعیتی سراسر بیم‌زده و مخاطره‌آمیز قرار داریم و هرروز منتظر پیامدهای ویرانگرش هستیم که فرصت هیچ واکنش درستی را باقی نمی‌گذارد؟ قراردادهای موقت، دورکاری، شناورسازی ساعات کار و حتی شناورسازی وظایف شغلی مگر سکه رایج در جامعه ایران نشده‌اند و نشانه‌های جامعه درخطر نیستند؟ به قول «بک» مگر ما علاوه بر جمعی‌سازی نابرابری شاهد «فردی‌سازی نابرابری» نیز نیستیم؟



خروج اجباری از انزوای جهانی

در بحران کرونا به قول گیدنز «دولت‌ملت»‌ها بیش از گذشته مهم‌ترین عامل و بازیگر عرصه سیاست شدند؛ برای مثال، در اتحادیه اروپا برخی کشورها مثل صربستان و لهستان منتظر تصمیم اتحادیه اروپا برای مواجهه با ویروس نشدند و سیاست‌های ملی اتخاذ کردند. از سوی دیگر، همه‌گیری جهانی بیماری امکان انتقال بیماری فراتراز مرزهای متعارف ملی و سرعت تکثیر و انتقال آن از شهر به شهر و کشور به کشور تا قاره به قاره ضرورت همکاری و کسب توافق جهانی برای دفاع از انسان‌ها فارغ از هویت‌های ملی را در اولویت قرار داد و ادعای حکومت «جهان‌وطنی» دیوید هلد را تقویت کرد. بحران کرونا نظریات روابط بین‌الملل



کرونا و تحول اندیشه

کرونا به تحول در اندیشه و تفکر انتقادی کمک فراوانی کرده است. احتمالا این بحران گره‌های تاریخی بسیاری را حل، و گره‌های جدید در اندیشه و تفکر ایجاد می‌کند. بی‌تردید ارزش‌ها و نگرش‌های مردم را زیرورو می‌کند و همه ابعاد زندگی ما را تحت تأثیر قرار داده به دگرگونی بزرگی در اندیشه و تفکر ایرانی و شیعی منجر خواهد شد. میدان جنگ با کرونا تبدیل به میدان جنگ قدیم و جدید شده است. اگر صدسال پیش چنین منازعه‌ای رخ می‌داد، علم ناچار به عقب‌نشینی می‌شد؛ اما امروز به نظر می‌رسد سنت دیگران جای پای محکم را در افکار و اندیشه عموم مردم ندارد. و با در سال ۱۳۰۸ قمری در مشهد مقدس از ۸۰ هزار جمعیت شهر ۲۰ هزار نفر را کشت؛ یعنی از هر چهار نفر یک نفر جان باخت و مدعیان طب سنتی فقط ایستادند و نگاه کردند. خوشبختانه این روزها دیگر کمتر از این گزارش‌ها می‌شنویم. شاید مهم‌ترین دلیل آن باشد که جنگ برای سنت‌های ارتجاعی مغلوبه شده است.

موج جدید تغییر در نهاد خانواده

کرونا چند هفته پس از انتشار، انبوهی از افراد را به درون خانه‌ها برگرداند. بازگشت به خانه و خانواده راهی شد برای فرار از مرگ. نکته مهم آن است که این اجبار در کل چه تأثیری بر جامعه ایران و بافتار خانواده دارد؟ خانواده که اغلب آن را فضای خصوصی می‌دانند، اکنون محل امن همه انسان‌های مضطرب و نگران محسوب می‌شود. همیشه به ما گفته شده برای مقابله با خطر به سوی جمع بروید. اما امروز به ما گفته می‌شود برای فرار از مرگ، پیوندها را قطع کنید و به انزوای خانه‌ها بخرید. آیا اینکه ما را به تنهایی در فضای خانه و خانواده و نه اجتماع فرامی‌خوانند، نشان از ماهیت و جایگاه حساس و بسیار مهم خانه به‌عنوان آخرین

پناه انبوه آدمیان دارد؟ آیا باید این وضعیت را گامی به سوی خانواده و تحکیم آن محسوب کرد یا تغییر کارکرد خانواده و دگرگون شدن نقش آن؟ آیا این حضور دائمی همه اعضای خانواده در مدتی نسبتاً طولانی روابط را تحکیم می‌کند یا تضعیف؟ نقش وضعیت اقتصادی اجتماعی در این میان چیست؟ آیا این تأثیرات بر خانواده‌های فرودستان و فرادستان یکسان است؟

دمکراسی یا اقتدارگرایی

واکنش دولت‌ها در برابر شیوع کرونا یکسان نبود: برخی برای خیر عمومی تا حد ممکن بسیاری از آزادی‌های فردی را محدود کردند و برخی با ادعای پرهیز از هرگونه راه‌های اقتدارطلبانه و اجبار، مردم را در رفتارشان آزاد گذاشتند. چنین موضعی کاملاً اقتدارگرا اتخاذ کرد و به این ترتیب جان جمع کثیری از مردم آنجا را نجات داد و در مقابل، ایران سعی کرد تا حد ممکن از مداخله در سازماندهی رفتار اجتماعی مردم پرهیز کند. سیاست دولت‌ها در مقابل پدیده‌ای که حیات جمعی را تهدید می‌کند، بسیار تحت تأثیر مبانی و فلسفه سیاسی نظام‌های سیاسی است. دولت لیبرال طبیعتاً باید به حداقل مداخله رو آورد و مسئولیت را به دست نامرئی بازار بسپارد و دولت اقتدارگرا نیز باید مداخله حداکثری را با سیاست کنترل و سرکوب دنبال کند. در این میان توجه سیاست‌های ایران کاملاً نامفهوم و درهم است.

«جورجو آگامبن»، متفکر چپ‌گرای ایتالیایی، ماجرای کرونا را یک «وضعیت استثنایی» تلقی کرد که در آن سرمایه‌داری، با بهره‌گیری از هراس ناشی از کرونا، وضعیتی حاد برای تحکیم سلطه خود و توجیه تعلیق حقوق عمومی انسان‌ها پدید آورده است. پرسش مهم این است که دنیای پس از کرونا دمکراتیک‌تر خواهد بود یا بسته‌تر؟

«فرانک ام. اسنودن»، استاد برجسته تاریخ و تاریخ پزشکی در دانشگاه بیل، در کتاب جدیدش (اپیدمی‌ها و جامعه) به این مسئله اشاره دارد که اپیدمی‌ها همیشه به‌مثابه بخشی از سرکوب سیاسی در نظر گرفته شده‌اند. در جریان مباحث راه‌های مقابله با کرونا بخش

واکنش دولت‌ها در برابر شیوع کرونا یکسان نبود: برخی برای خیر عمومی تا حد ممکن بسیاری از آزادی‌های فردی را محدود کردند و برخی با ادعای پرهیز از هرگونه راه‌های اقتدارطلبانه و اجبار، مردم را در رفتارشان آزاد گذاشتند



چشمگیری از صاحب‌نظران و حتی فعالان سیاسی اجتماعی از دولت و نظام خواستند تا نظامیان را درگیر مبارزه با کرونا کرده و با استفاده از قوه قهریه نیروهای نظامی از تردد و رفت‌وآمد مردم جلوگیری کند. جالب اینکه برخی مقامات دولتی با اشاره به تجربه چین و اقتدار به‌کاربرده شده در آنجا توسط دولت حاکم برای کنترل شیوع کرونا تأکید کردند که موافق به‌کارگیری زور و اجبار و قرنطینه نیستند. فراموش نکنیم که همین آقایان در ماجرای اعتراض علیه افزایش قیمت بنزین، استفاده از قوه قهریه برای کنترل مردم ناراضی را تأیید کردند. آیا تناقضی در حال شکل‌گیری است؟ چرا روشنفکران و فعالان مدنی که دائم بر عدم مداخله نظامیان در سیاست و اقتصاد و اجتماع تأکید می‌کردند، حالا بر ضرورت حضور نظامیان تأکید می‌کنند و در مقابل، دولت که در سال ۱۳۹۸ به‌کرات از نیروهای نظامی برای کنترل اوضاع استفاده کردند، با به‌کارگیری آن‌ها در مبارزه با کرونا مخالفت می‌کنند؟ و البته این، همه نیست ...



مرگ از منظر زندگی

گفت‌وگو با دکتر مقصود فراستخواه جامعه‌شناس و استاد برنامه‌ریزی توسعه آموزش عالی

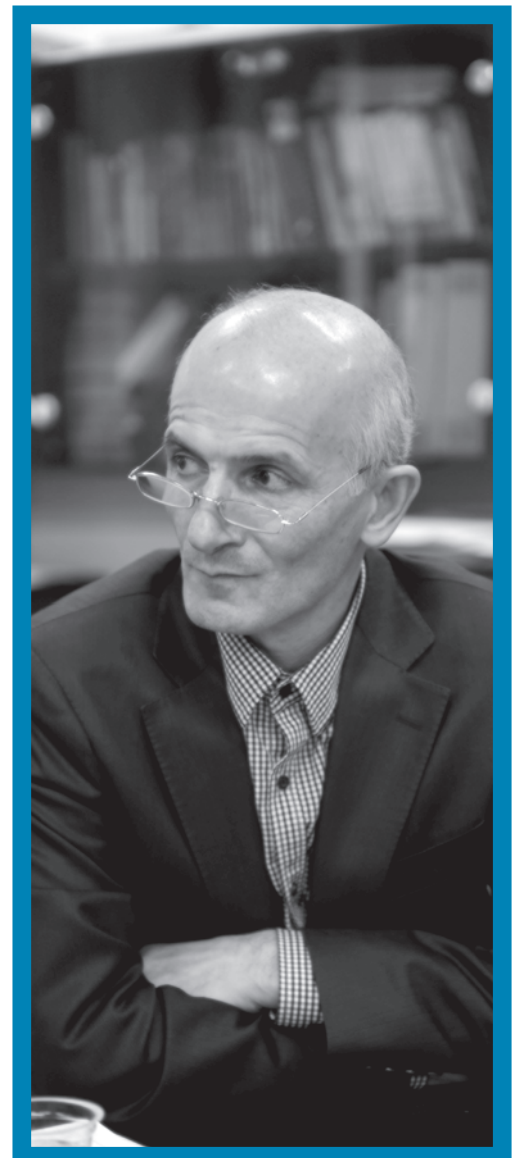
فراستخواه در این گفت‌وگو برای ما از دو مواجهه متفاوت با مرگ سخن می‌گوید: مواجهه اول، هرمنوتیک مرگ و تشرف به مردن است و مواجهه دوم، تصرف علمی و تکنولوژیک مرگ است. روی آورد نخست اگزیستانسیل، اما روی آورد دوم، ساجکتیو است. در مواجهه نخست، فراستخواه با بهره‌گیری از نوعی حکمت عرفانی و معنوی، از حسنیات شخصی خویش و تجربه‌های زیسته هیجانی و ادراکی‌اش با ما می‌گوید و توضیح می‌دهد که چگونه فردی مثل او که ساعات متمادی از زندگی شبانه‌روزی‌اش با تدریس و تحقیق و دانشجو و حوزه عمومی و کار و فعالیت و اجتماع و خلاصه با کثرت و کنش و زندگی جمعی آغشته است، سعی دارد از طریق یک تجربه معنابخش و با معنادادن به مرگ نه تنها با مرگ کنار بیاید، بلکه با آن مغازله بکند و هر شب و روز با آن در آمیزد و در آمیزد و لذت ببرد. اما در سطح دوم بحث توضیح می‌دهد که چگونه علم و تکنولوژی مدرن در همان حال که می‌کوشید مرگ را از میان بردارد و به تأخیر بیندازد، خود مرگ‌آور و مخرب بود. تمام سخن فراستخواه به نحو پارادوکسیکال با دیالکتیکی از مرگ و زندگی درگیر است.

غریزه بقا و نیروی زایش خویش، همیشه با مرگ خود دوئل داشته؛ یعنی به نوعی سعی کرده با مرگ درگیر شود؛ با مرگ خود یا مرگ عزیزان و اطرافیانش. نحوه مواجهه انسان با مرگ و نسبتش را با آن در دو سطح بیان می‌کنم: در سطح اول، انسان سعی کرده به مرگ خودش معنا ببخشد؛ یعنی با مرگ روبه‌رو شده و آن را احساس کرده و همچون بخشی از داستان خود پذیرفته و معنا بخشیده است. من می‌گویم تجربه‌های زیسته شخصی‌ام را در این سطح بیان کنم. بعد از آن به آن نوع دوم مواجهه انسان با مرگ خواهیم پرداخت که کوشش دراز آدمی برای از میان برداشتن مرگ و غلبه بر مرگ است. مواجهه اول، هرمنوتیک مرگ و تشرف به مردن است و مواجهه دوم، تصرف علمی و تکنولوژیک مرگ است. روی آورد نخست اگزیستانسیل است؛ اما روی آورد دوم، ساجکتیو.

ابتدا از هرمنوتیک مرگ و تشرف به مرگ و اگزیستانس مرگ آغاز می‌کنم. انسان مرگ

در گام نخست با بحرانی روبه‌رو شدیم که البته در سده‌های قبل هم بشریت با آن مواجه شده بود؛ مانند جنگ‌هایی فراگیر و بین‌المللی، بیماری‌های گوناگون یا قحطی‌ها؛ ولی این بار بحث درباره یک بیماری (کووید ۱۹) است که جهان شمول شده و خیلی از انسان‌ها را به کام مرگ کشانده است. موضوع ویژه‌نامه‌مان درباره مواجهه انسان با بحران‌هایی است که به دنبال آن مرگ به صورت فراگیر در کل جهان گسترش پیدا می‌کند. آقای دکتر در بحث‌های اجتماعی یا حتی اوضاع فلسفی چه تحولاتی را می‌توان از این بحران انتظار داشت؟

مرگ، ضربه یا ضایعه‌ای است که به ارگانسیم زنده انسان وارد، یا نوعی آنتروپی است که منجر به پایان زندگی بدن و ارگانسیم زنده می‌شود. انسان با همان



را در موقعیت‌های اطرافش مشاهده کرده و مرگ عزیزانش و اشخاص دیگر را دیده است. جلوی چشمان او صاعقه آمده و انسان‌های اهل قبیله به کام مرگ فرورفته‌اند یا جنگ‌های متعدد به پا شده و افراد زیادی کشته شده‌اند. انسان شاید بیشتر از هر چیز دیگری، مرگ را در زندگی‌اش تجربه کرده است. تنها چیزی را که تجربه نکرده، مرگ خودش است؛ چون هنگامی که انسان مرگ را تجربه می‌کند، دیگر در اختیار ما نیست تا تجربه‌اش را از مرگ روایت کند؛ البته کسانی مثل «استراوس»، «کوریبن» (جامعه‌شناس) و دیگران را در اواخر سده گذشته در ارتباط با تجربه‌های در حال احتضار و آستانه مرگ، بررسی‌هایی انجام داده‌اند. اتفاقاً «گراند متد» یا «جی تی متد» یکی از نمونه کارهایی است که در دهه ۶۰-۷۰ استراوس و دیگران ابتدا در برخی بیمارستان‌های آمریکا و در دانشگاه شیکاگو درباره احوال مردمانی که انتظار مرگ خویش را می‌کشند، انجام دادند.

ولی بحث من این است که انسان مرگ دیگران را بسیار تجربه کرده و دیده است که گزیری از این واقعیت نیست؛ بنابراین سعی کرده نگاه خودش را به آن عوض کند. وقتی انسان واقعیتی را اصلاً نمی‌تواند تغییر بدهد، تنها راهی که برایش می‌ماند، هرمنوتیک مرگ (تفسیر و معنابخشی مرگ) است. او که از مرگ گزیری ندارد و نمی‌تواند تقدیر مرگ را از میان بردارد و تغییر دهد، تنها چیزی که برایش می‌ماند این است که نگاهش را به مرگ تغییر بدهد، وضعیت و موقعیتش را جابه‌جا بکند و از منظر دیگر به این واقعیت نگاه کند. وقتی واقعیتی شما را فرا می‌گیرد و نمی‌توانید هیچ کاری انجام دهید و آن را از سر راهتان بردارید؛ تنها راه این است که موقعیتتان را تغییر دهید و از زاویه دیگری به آن نگاه و تفسیرش کنید. وقتی نگاهتان به مرگ تغییر کند، نظام باورها به وجود می‌آید؛ اینکه چه باوری درباره مرگ دارید و چگونه مرگتان را معنا می‌بخشید.

اینجاست که انسان سعی می‌کند مرگ را معنا کند و مرگ، فصلی از داستان زندگی‌اش می‌شود. برای درک بهتر موضوع، ابتدا تجربه‌های زیسته و حس‌نات شخصی‌ام را مبنا قرار می‌دهم و کنار آمدنم با مرگ عزیزانم (مادر و پدرم) و چگونگی پذیرش آن و فهمی از مرگ خودم و آمادگی درونی‌ام را برای مردن بیان می‌کنم. یک پرسش: درک این تجربه‌ها و زیستن با آن‌ها و کسب

آمادگی ذهنی و روحی برای مردن خود، چگونه حاصل می‌شود؟ در واقع انسان چگونه می‌تواند با مرگ کنار بیاید و آن را معنا کند؟ ما احساس می‌کنیم از ابهام بی‌صورتی به دنیای صورت‌ها آمده‌ایم. زندگی ما صورتی است از یک بی‌صورتی. حال وقتی مرگ نزدیکان یا دیگران را می‌بینیم، احساس می‌کنیم آنان دوباره به آن عالم بی‌صورتی برمی‌گردند؛ یعنی از بی‌صورتی آمده‌ایم و صورتی پیدا کرده‌ایم. بعد از این فرایند، دوباره عزم رحیل می‌کنیم و این بار به عالم بی‌صورتی مان برمی‌گردیم؛ یعنی چشم به ابدیت می‌دوزیم؛ انسان‌ها ما را بر دوششان بدرقه می‌کنند و به خاک (مادر مشترک همه ما در این سیاره) می‌سپارند؛ سپس لحافی از طبیعت روی ما می‌کشند و دوباره در عمق ابهام وجود، آرام می‌گیریم و می‌گوییم آرامستان یا آرامگاه.

اینکه به گور، آرامگاه گفته می‌شود، تمثیل‌های بی‌جایی نیست؛ در واقع مردم با حسرت روی پیکرهای بی‌جان عزیزانشان، لحافی از طبیعت می‌کشند تا در عمق ابهام وجود آرام بگیرند؛ «ما ز بالاییم و بالا می‌رویم، ما ز دریا مییم و دریا می‌رویم، ما از آن جا و از این جا نیستیم، ما ز بی‌جایییم و بی‌جا می‌رویم».

از بی‌تعینی محض، که دیوار به دیوار نیستی است، آمدم و تعیین پیدا کردیم و مقصود فراستخواه، امیر تاکی و این و آن شدیم؟ چگونه صورت مادی و صورت ارگانیزم زنده پیدا کردیم و سیستمی زنده شدیم و از خودمان آثار وجودی نشان دادیم، آثار وجودی‌ای که پس از مدتی متلاشی می‌شود و دوباره برمی‌گردیم و در آن طبیعتی که از آن آمده و دوباره صورتی پیدا کرده بودیم، پراکنده می‌شویم و مجدد به مادر طبیعتمان و به آغوش هستی که از آنجا آمدم، برمی‌گردیم و سکونت پیدا می‌کنیم؟ از این منظر، عالم معمایی از همین آمدن و رفتن و بودن و نبودن است. هرچه آغاز می‌شود، به پایان می‌رسد. واقعیت پایدار، امری است که همه آغازها و پایان‌ها در اوست و او نه آغازی دارد و نه پایانی.

اینجاست که زمان زندگی ما، زمان عمر سیاره زمین، زمان ۷۰ سال زندگی، زمان ماقبل تاریخ و تاریخ مدرن و این تکه کوچک کروناوی، بارقه‌ای از یک ابدیت بزرگ است؛ «روزی دارد دیوار زمان که در آن چهره من پیداست.» همه این مکان‌ها

آویخته به یک لامکان هستند؛ نوعی ابدیت بی‌کرانه و ناپیدا که همه معناها در آنجا به هم می‌رسند؛ به عنوان مثال، شما به چیزی حیرت دارید و من به چیزی دیگر، همه این حیرت‌ها عاقبت در حیرت محض نهایی فرو می‌روند و تمام میل‌ها به آن ختم می‌شوند: «آب دریا که به دریا می‌رود/ از همان جا کامد آنجا می‌رود».

عارفان می‌گویند معنای معناها، یعنی تمام معناهایی که ما دنبال می‌کنیم، نهایتاً به معنایی نهایی که در اوج ابهام است، مرجوع می‌شوند؛ در واقع، گونه‌ای از ابهام یک هستی محض، که دیوار به دیوار نیستی است. آنچه در کائنات جلوه کرده و شور به پا می‌کند، امری بی‌کرانه است که با عدم درهم تنیده است. همه امکان‌ها از این سعه هستی یا نیستی سرازیر می‌شود و همه خیرها و امیدها به آن ابهام ازلی و ابدی بازگشت می‌کند؛ به حکمت خسروانی ایران که از زبان فردوسی می‌شنویم: «جهان را بلندی و پستی تویی، ندانم چه ای هرچه هستی تویی». من تجربه زیسته‌ام این بوده و هست که وقتی مرگ را به این صورت معنا می‌کنم دیگر با مردن تمام نمی‌شویم. انسان واجد نیروی بایوس است و میل به جاودانگی در او هست. اگر بیست‌سالگی‌های همچون اوانامو معنای تراژیک در این نیروی حیاتی سراغ می‌گیرند. او کتابی دارد که جناب بهاء‌الدین خرمشاهی آن را به درد جاودانگی ترجمه کرده است. اوانامو می‌گوید که انسان می‌خواهد جاودانه شود؛ حتی کانت هم که تجربه‌گرایی در صدر روشنگری است و با نظام متافیزیک و نظام فلسفی سنتی، جاودانگی را توضیح‌پذیر نمی‌بیند؛ برای اینکه حیات اخلاقی در پیش بگیرد و ابدیت را تجربه بکند، همچون اصلی موضوع را می‌پذیرد. کانت در دنیای جدید، هم می‌خواهد جرئت اندیشیدن داشته باشد و هم جاودانگی را در پیش چشم دل داشته باشد تا زندگی اخلاقی داشته باشد.

انسان با درک جاودانگی احساس می‌کند که با مردن تمام نمی‌شود؛ به همین دلیل تلاش می‌کند به معنای مرگ فائق آید.

زندگی ما صورتی

است از یک بی‌صورتی. حال وقتی مرگ نزدیکان یا دیگران را می‌بینیم،

احساس می‌کنیم

آنان دوباره به آن

عالم بی‌صورتی

برمی‌گردند؛ یعنی

از بی‌صورتی

آمده‌ایم و

صورتی پیدا

کرده‌ایم. بعد

از این فرایند،

دوباره عزم

رحیل می‌کنیم و

این بار به عالم

بی‌صورتی مان

برمی‌گردیم؛ یعنی

چشم به ابدیت

می‌دوزیم





او می‌خواهد از مرگ عبور و به آن نفوذ و احساس کند که با مردن نیز همچنان هست؛ چیزی که حکیم فردوسی شاهنامه‌اش را با آن آغاز می‌کند: «به نام خداوند جان و خرد، کزین برتر اندیشه برنگذرد، خداوند نام و خداوند جای...». تمام مکان‌ها در یک لامکانی مستقرند و تمام نام‌ها به یک ابدیت برمی‌گردند. افرادی از قبیله، بزرگان، پدر، مادر و خانواده می‌روند؛ ولی از آنان همین نام، روح و جاودانگی باقی می‌ماند و نقشی که از آن جاودانگی بر تجربه تمدنی بشر در این سیاره می‌ماند. در واقع اهمیت حفظ نام برای آدمی، همراه با باورهای مختلف، تفسیری است برای معنا بخشیدن به مرگ و تلاشی است برای اینکه انسان بتواند مرگ را تجربه و تحمل کند و به آن معنا ببخشد.

ما همه چیزهایی را که می‌گوییم هستند، در حقیقت سطوح و لایه‌های سطحی هستی هستند: زمین هست، کوه هست، بدن من هم هست؛ اما به زبان اصالت وجودی‌ها بهتر است به جای اینکه بگوییم زمین هست و درخت هست و بدن من هست، بگوییم: وجود یک بار زمین است، بار دیگر درخت است، یک بار بدن من است و یک بار هم با مرگ من رقصی می‌کند و دوباره به سیر تطور و نشأت خود ادامه می‌دهد. وجود با عدم جلوه می‌کند «پس عدم گردم عدم چون ارغنون، گویدم کاتا الیه راجعون». نهایتاً یک وجود بسیط است که هم هستی و هم نیستی در او برمی‌آید و به او برمی‌گردد و گم و ناپدید می‌شود. ما به درخت و به آسمان و به خود و زندگی خود و مرگ خود می‌نگریم. اگر همین‌طور به نگاه خود ادامه بدهیم و به لایه‌های عمیق‌تر وجود چشم بدوزیم، می‌رسیم به یک هستی و نیستی بی‌پایان. اینجاست که مرگ و زندگی را دو روی یک امر می‌بینیم و آرام و فرار می‌گیریم. این همان آرامگاه ماست که دیدیم فردوسی هم گفت: «خداوند نام و خداوند جای». آرامگاه ما یعنی نامی در این گاه آرام گرفته است، یک چند جست‌وخیز کرده و خسته شده و در اینجا برای همیشه خفته و ناپدید شده است؛ حتی سنگ قبری نیز نمی‌ماند. وقتی معنای بودن در عمق معرفت ما نفوذ



کند، این بودن فقط آن چیزی نیست که مثلاً تنفس می‌کنیم یا به عناصری دست می‌زنیم یا لمس و تجربه می‌کنیم؛ بودن امر وجودی خیلی وسیع‌تر از این است: سریان دارد، عشق است، معناست، نام است، یاد است، خاطره است و ابدیت است، ابدیتی که در یک لحظه و در یک روز و هر روز و شب می‌توان آن را تجربه کرد و بعد در او فرورفت و خفت. مرگ به همین راحتی و خوشگواری است. مولانا می‌گوید: «جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز، آب را از جوی کی باشد گریز، آب کوزه چون در آب جوشود، محو گردد در وی و جواو شود».

ما در خاطره دیگران با اعمال نیکمان می‌مانیم. ما روح جاودانیم؛ این‌ها انواع تعبیرهای لطیف و بازی‌های زبانی بدیع و نوعی گرامر و دست‌ورزبان به تعبیر ویتگنشتاین هستند که در آن، مرگ به معنای فنا نیست؛ بلکه مرگ بخشی از زندگی، بخشی از اطوار وجود و نشأت وجود است و از این نمونه‌ها در ادبیاتمان فراوان داریم: «آمودم مرگ من در زندگی است...» یا «از جمادی مردم و نامی شدم / وز نما مردم ز حیوان سر زدم / مردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم / حمله دیگر بمیرم از بشر...». یعنی «انا لله و انا الیه راجعون» که در ابیات مثنوی مولانا به آن اشاره شده است: «بار دیگر از ملک قربان شوم...» تا به اینجا که «پس عدم کردم عدم چون ارغنون / گویدم که انا الیه راجعون». در اینجا مولانا هستی خودش را تا دیواربه‌دیوار عدم و آن سوی تعینات وجودی همچنان دنبال می‌کند و این‌ها به‌عنوان مراتب هستی بسیاری‌کرانه تصور می‌شود.

در حکمت ایرانی و دینی، سنت‌ها، آیین‌ها، اسطوره‌ها (انواع تمثیل‌ها و به خواب آمدن مردگان) و انواع شعائر و ریچوال‌هایی که به شکل اجتماعی درباره مرگ ساخته شده‌اند در مقوله قوم‌شناسی، انسان‌شناسی و مردم‌شناسی می‌توان این اعمال و معانی درباره مرگ را دنبال کرد. در جاهای مختلف نیز تا به امروز این آیین‌ها همچنان وجود دارند؛ درواقع این نمونه‌ای است از معنابخشی به مرگ.

تا به اینجا سعی کردم درباره حسیات و تجربه‌های زیسته هیجانی و ادراکی‌ام، توضیح بدهم که چگونه فردی مثل بنده که ساعات متمادی از زندگی شبانه‌روزی‌اش با کار و فعالیت و زندگی اجتماعی و درگیری مطالعاتی و با کثرت آغشته است، می‌تواند از طریق یک تجربه معنایی و با معنابخشیدن به امور و با تفسیر و هرمنوتیک و تجدید و تعمیق نگاه خویش با مقوله مرگ نه‌تنها

کنار بیاید، بلکه با آن مغازله کند و هر شب و روز با آن درآویزد و درآمیزد و لذت ببرد. اکنون اندکی نیز به تصرف علمی و فنی و تکنولوژیک بر مرگ و روی آورد ساجکتیو به آن (مرگ) اشاره بکنم. یک روی آورد دیگر و متفاوت به مرگ نیز نبرد با مرگ و کوشش برای از میان برداشتن آن یا تا حد توان به تأخیر انداختنش بود. این هم چهره دیگری از آدمی در ارتباط با مرگ و رفتار متفاوتی با آن است. در اینجا آدمی با مرگ، دوئل می‌کند و می‌کوشد با علم و فناوری، علم‌ورزی، نظام دانایی و تکنیکی‌اش، مسئله مرگ را برای خودش حل یا به‌نوعی با آن دست‌وپنجه نرم کند.

رابطه علوم و فناوری در عصر جدید با مقوله مرگ چگونه است؟

تا به اینجا اگر سطح اول مواجهه، تحیر بود، یک بیان نارسا از آن عرایضی بود که داشتیم، نوعی تحیر ذهنی و تشرف روحی به مرگ است؛ یعنی فراستخواه می‌خواهد نوعی تشرف روحی به هستی داشته باشد که نوعی تشرف وجودی به مرگ و به عدم است، مرگ هم بخشی از زندگی و سویه‌ای دیگر از بودن ماست. مرگ و زندگی یکی است؛ ولی در رویکردی دیگر، انسان با سوبجکتیویتی جدید و سوژه‌وارگی انسانی می‌خواهد بر مرگ تصرف ذهنی و فنی داشته باشد. در این موقعیت، دیگر در مقام تحیر و تشرف نیستیم؛ بلکه درصدد تصرف سوبجکتیو و فنی هستیم؛ انسانی که خود را فاعل شناسایی و کارگزار این عالم می‌بیند، انسانی که احساس می‌کند با رویکرد اومانستی جدید، در نظام مدرن دانایی انسان به این زمین آمده و باید بار مسئولیت بودن خودش را بر دوش بکشد، با سختی‌های بودن دست‌وپنجه نرم کند و مشکلاتش را از میان بردارد، نیروهای طبیعت را مهار و در طبیعت تصرف کند، با مرگ مبارزه و آن را مهار کند، انرژی‌های طبیعت را بگیرد و با تصرف در آن‌ها تکنولوژی و فناوری داشته باشد، به رفاه برسد و مشکلاتش را کنترل کند، زندگی‌اش را بسط و دنیا را تغییر بدهد و فقط تفسیر نکند.

اینجاست که فصل دیگری از مواجهه انسان با مرگ را که از طریق علم و فناوری است، می‌بینیم. مثال‌های خیلی کوچکی را بیان می‌کنم که با دانش پزشکی چقدر انسان توانسته است با مرگ رفتار بکند و تا حد زیادی امید را در زندگی‌اش افزایش بدهد. شما اگر امید به زندگی را با داده‌های آماری و با شواهد زیاد تاریخی باستان‌شناسی، تاریخ باستان و بعد شواهد، متون و اشیای تاریخی و تاریخ اخیر بشر، که آمار دقیقی از مرگ‌ومیر انسان‌ها وجود دارد، مقایسه کنید، درمی‌یابید که چطور انسان مثلاً امنیت حیاتی خودش را ارتقا بخشیده است؛ چیزی

که «اینگلهارت» تحت عنوان امنیت حیاتی (existential security) از آن نام می‌برد. انسان توانسته است امنیت حیاتی را از طریق توسعه علم و فناوری، گسترش دهد و به‌واسطه آن بر ترس خود غلبه و آن را مهار کند؛ همچنین جرئت دانایی و فنی پیدا کند و با مشکلاتش به شکل اکتیو، پرواکتیو، سوبجکتیو و تکنولوژیک درگیر شود. شما اگر امید به زندگی را در حال حاضر حتی با چند دهه پیش مقایسه کنید، درمی‌یابید که الان میزان امید به زندگی ۸۰ و چند سال شده؛ اما در گذشته چنین چیزی نبوده است؛ یعنی انسان‌ها به‌طور متوسط پس از عمر کوتاهی از دنیا می‌رفتند.

در گذشته وقتی یک بیماری با شیوع فراگیر به‌وجود می‌آمد، همه فرضشان این بود که تعدادی خواهند مرد. در ابتدای سده بیستم (۱۹۱۶) آنفولانزایی که به غلط اسپانیایی نامیده می‌شد، گسترش جهانی پیدا کرد. این آنفولانزا در جنگ جهانی اول بیشتر از طریق سربازانی که از آمریکا می‌آمدند و در اروپا می‌جنگیدند، شایع شد؛ اما بیشتر به نام اسپانیایی شناخته شد؛ به دلیل اینکه در اسپانیا مطبوعات آزادی داشتند و چیزهایی درباره آن می‌نوشتند. از سوی دیگر در اسپانیا افراد بسیاری به این بیماری مسری مبتلا شدند.

طبق شواهد و روایت‌های تاریخی، حدود ۵۰ میلیون نفر بر اثر بیماری آنفولانزای اسپانیایی جان خود را از دست دادند. در آن زمان جمعیت کل دنیا ۱/۵ میلیارد نفر بود که از این تعداد، پانصد هزار میلیون به بیماری آنفولانزای اسپانیایی مبتلا شدند؛ چیزی نزدیک به یک‌سوم جمعیت کل جهان. این در حالی است که اکنون با توجه به ابتلای چندین میلیون نفر به بیماری فراگیر کووید ۱۹ هنوز فوت‌ها حدود چندصد هزار نفر است؛ درحالی‌که جمعیت جهان حداقل هشت میلیارد است.

حال آمار تلفات آنفولانزای اسپانیایی را با آمار جانباختگان قحطی بزرگ زمان حکومت ناصرالدین‌شاه مقایسه می‌کنیم: در زمان صدارت میرزا حسین سپهسالار (وزیر و صدراعظم وقت ایران) که مقارن با اواسط دوره پنجاه‌ساله حکومت ناصرالدین‌شاه (۱۲۵۰) بود، به‌رابطی ۱/۵ میلیون نفر در ایران جان خود را بر اثر گرسنگی و بیماری از دست دادند. قحطی بزرگ دیگر در ایران بعد از مشروطه و مقارن با جنگ جهانی اول (۱۲۹۰ شمسی) اتفاق افتاد. آن موقع نیز حدود یک میلیون نفر از هم‌وطنان ما از دنیا رفتند؛ اما با گسترش علم پزشکی و

وقتی معنای بودن در عمق معرفت ما نفوذ کند، این بودن فقط آن چیزی نیست که مثلاً تنفس می‌کنیم یا به عناصری دست می‌زنیم یا لمس و تجربه می‌کنیم؛ بودن امر وجودی خیلی وسیع‌تر از این است: سریان دارد، عشق است، معناست، نام است، یاد است، خاطره است و ابدیت است، ابدیتی که در یک لحظه و در یک روز و هر روز و شب می‌توان آن را تجربه کرد و بعد در او فرورفت و خفت

پیشرفت تکنولوژی، آمار تلفات بیماری‌های فراگیر، دوره به دوره پایین آمدن. چند سال دیگر و بعد از کندشدن سرعت شیوع کووید ۱۹ که چرخه کار و فعالیت نیز به صورت قبل به حرکت خود ادامه می‌دهد، شاید آن موقع بگوییم وای چندصد هزار نفر بر اثر این بیماری از دنیا رفتند، چقدر ما ضعیف بودیم یا چقدر مشکل داشتیم که در دنیا چندین میلیون به این بیماری دچار شدند و چندصد هزار نفر مردند. برای نسل شما که متعلق به آینده‌اید، این آمار زیاد به نظر خواهد رسید؛ اما وقتی با اتفاق‌های مشابه همین قرن اخیر مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که با توجه به میزان جمعیت امروز و پیشرفت دانش بشر، ارقام کوچک‌تری است.

انسان با دانش پزشکی سعی می‌کند امید به زندگی‌اش را ارتقا بدهد؛ برای مثال، دانش حقوقی و قوانینی که علیه قتل به وجود آمده، انواع تضمین‌ها، مکانیزم‌ها و سازوکارهای مختلف، کمک می‌کند تا انسان باقی بماند و یک نفر کشته نشود یا مثلاً دانش روان‌شناختی و اجتماعی و زیستی و شناختی نظریات گسترده‌ای درباره استرس، اضطراب، رفاه ذهنی و آسایش ذهنی ارائه کرده است تا انسان‌ها بتوانند بر آلام و رنج‌هایشان فائق آیند و آن‌ها را کاهش دهند.

البته انسان دو نیمه وجودی دارد: یکی، نیمه تاریک که با آن می‌کشد، جنگ‌های جهانی به‌پا می‌کند، مرتکب قتل می‌شود، تعصب می‌ورزد و انواع کینه‌ها روا می‌دارد؛ ولی با نیمه روشن برای آسایش بشریت می‌کوشد. دانش اجتماعی و سیاسی سعی می‌کند زندگی بشر همراه با دوام و راحتی و احترام بوده و حرمت داشته باشد. از منظر فوکویی نگاه کنیم، گفتمان‌هایی که انسان‌ها توسعه دادند، یعنی کردارهای گفتمانی بسیار نیرومند صورت می‌گیرد تا مرگ مهار شود؛ گفتمان ضد اعدام، گفتمان حقوق بشر، گفتمان صلح، گفتمان مبارزه با نسل‌کشی. البته این گفتمان‌ها همیشه موفق عمل نکرده‌اند. ما همچنان با نسل‌کشی و جنگ‌های جهانی روبه‌رویم، زرادخانه‌های بزرگ دنیا، بودجه‌های هنگفتی صرف تکنولوژی مرگ می‌کنند؛ در واقع دنیا با شتاب به سمت گسترش تکنولوژی شیمیایی و افزایش تکنولوژی هسته‌ای حرکت می‌کند.

پارادوکس عجیبی حاکم است: از یک سو احساس می‌کنیم که انسان با نیمه روشن خود برای زندگی، بقا، اهمیت انسان و اهمیت حیات آدمی می‌کوشد و «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ» تلاش می‌کند؛ چون می‌داند مرگ یک نفر برابر مرگ بشریت

است و به این اصل مهم در آیین‌ها، ادیان و حکمت‌های مختلف هم اشاره شده است؛ ولی آدمی با نیمه تاریک خود مرتب خون به‌پا می‌کند و مرتکب قتل می‌شود. شبیخون‌ها، غارت‌ها، قحطی‌ها، کینه‌ها، جنگ بر سر عقاید فاشیسم، خشونت‌های بزرگ بر سر مذهب و ایدئولوژی‌های مختلف، عقاید و آرا و انواع تعصب‌ها سازوکارهایی برای گسترش مرگ هستند.

ما درباره انسان با نوعی احساس متناقض روبه‌رویم. گویا طرح بودن ما، هم با زندگی و هم با مرگ در انداخته شده است؛ یعنی مرگ و زندگی به تضایف با هم، طرح بودن ما را به شکل پارادوکسیکال یا معماگونه باز می‌بینند یا به بیان دیگر، طرح بودن ما همچنان که با زیستن درآفکنده می‌شود، با مرگ هم درآفکنده می‌شود؛ به عنوان مثال، ارث یکی از مکانیزم‌های انتقال ثروت است که فقط با مرگ اتفاق می‌افتد؛ یعنی وقتی پدری که عامل به وجود آمدن فرزند است، می‌میرد، ثروت و مالکیت انتقال پیدا می‌کند؛ در واقع مرگ سازوکاری است برای زندگی، حتی با مادی‌ترین معنای خودش. نمونه دیگر اینکه در آیین‌های سوگواری، انرژی‌های هیجانی بسیاری از طریق آن‌ها آزاد می‌شود. این انرژی‌های هیجانی آزاد شده کجا می‌رود؟ می‌توانید حدس بزنید.

آیا بسته به مثبت و منفی بودن آن انرژی‌هاست؟

به‌هرحال انرژی‌هایی که از این سوگواری‌ها آزاد می‌شود، دوباره به چرخه حیات برمی‌گردد. در اینجا مرگ و زندگی یک چرخه تشکیل می‌دهند؛ وقتی آیین‌های سوگواری برگزار می‌شود، عده‌ای از آن سود می‌برند یا به عبارتی از آن نان می‌خورند. ما به این کسب درآمد، «اقتصاد مرگ» می‌گوییم، اقتصادی بسیار وحشتناک، غیرمولد و مخرب که از آن ارزش افزوده‌ای به وجود نمی‌آید؛ ولی اقتصاد بسیار بزرگی است و شما می‌بینید در عین حال که اقتصاد مرگ است، اقتصاد زندگی هم است. غرض بیان

معنای معماگونه و معنای جدلی طرح بودن انسان است که می‌خواهد از مردن هم نفعی ببرد و شگفت‌انگیز است کار آدمی.

در حیطه فرهنگ هم در کشورهای اروپایی، هند و چین و در میان ادیان سامی و ادیان دیگر و همین‌طور سایر فرهنگ‌های غیردینی به نحوی ریچوال‌های مرگ وجود دارد. در این آیین‌های مرگ، انرژی‌های هیجانی بسیار زیادی وجود دارد که متراکم هستند. یکی از مشکلات ما در شیوع بیماری کووید ۱۹ همین بود: مردم نمی‌توانستند سوگواری انجام بدهند و این مسئله به اضافه اندوه‌ها و آلامی که از طریق مرگ عزیزان برای خانواده‌ها، دوستان، خویشان و همکاران اتفاق می‌افتاد، احساس می‌شد انرژی‌های هیجانی به جریان نمی‌افتند و حبس می‌شوند و اضطراب‌ها و افسردگی‌های عجیبی به راه می‌اندازند؛ به طوری که به سختی خواهیم توانست در سال‌های پیش رو از عهده‌اش برآیم. شما می‌بینید که چطور بخشی از زندگی از طریق منابع هیجانی مرگ اداره می‌شود. مرگ سازوکاری هویت‌بخش است؛ به عنوان مثال، وقتی از خانواده‌ای، کسی می‌میرد، اسامی را می‌نویسند و به این ترتیب فرزندان فرد فوت‌شده هویت فAMILI پیدا می‌کنند که در ادامه همین هویت فAMILI، اجتماعات خانوادگی و فAMILI و محله‌ای را تقویت می‌کنند. در واقع مرگ نوعی جماعت درست می‌کند؛ در عین حال که شخصی می‌میرد، اما با فقدان نوعی زندگی جماعتی و حیات اجتماعی مشروب می‌شود.

در تبریز صندوق‌های قرض‌الحسنه و نهادهای خیریه‌ای قوی‌ای وجود دارند. در این شهر مرسوم است که وقتی کسی فوت می‌کند یا عزیزی از بستگان از دنیا می‌رود، برای تسلی دادن و تسلیت‌گفتن به آنان، مبلغ دلخواه خود را (کم یا زیاد) به این نهادهای خیریه‌ای می‌پردازند و آن‌ها تابلوی کوچکی برای بازماندگان می‌فرستند و مجموع این پول‌ها، برای تسلیت مرارت‌های گروه‌های ندار و تهیه جهیزیه برای دختران‌شان و آیین‌های خیریه‌ای و فعالیت‌های همیاری اجتماعی به منظور رفع آلام دیگران، غمخواری و پیدا کردن شغل برای کسانی که شغل ندارند، کمک به کسانی که محدودیت‌های مالی دارند و نیازمندان یا افراد مقروض، هزینه می‌شود. شما می‌بینید که از طریق مرگ من، عواطف اجتماعی و هیجان‌های اجتماعی دوباره جاری و زندگی‌بخش می‌شوند؛ پس بازم هم مردن من، منشأ زندگی می‌شود و حتی کسانی که عزیزی از آن‌ها از دنیا رفته است، وقتی مراسم سوگواری برگزار می‌کنند، نوعی

ما درباره انسان با نوعی احساس متناقض

روبه‌رویم. گویا

طرح بودن ما،

هم با زندگی

و هم با مرگ

درآفکنده شده

است؛ یعنی

مرگ و زندگی

به تضایف با

هم، طرح بودن

ما را به شکل

پارادوکسیکال

یا معماگونه

بازمی‌بینند یا

به بیان دیگر،

طرح بودن ما

همچنان که با

زیستن درآفکنده

می‌شود، با مرگ

هم درآفکنده

می‌شود



مسرت باطنی و مستتر در آنان از طریق تسلیت‌گفتن به دیگران به‌وجود می‌آید؛ شما وقتی به مراسم ختم پدر دوستان می‌روید، او نوعی امید و همبستگی اجتماعی احساس می‌کند. حال اینکه چقدر آیین‌های مرگ، مولد هستند یا غیرمولد و چقدر مثبت و منفی هستند، چه از منظر جامعه‌شناختی و چه از جهات دیگر وارد این بحث نمی‌شوم.

احساس پوچی را با مرگ چگونه معنای کنید؟

آلبر کامو در دهه ۱۹۴۰-۱۹۳۰ که مصادف با حکمرانی فاشیسم، جنگ جهانی و گسترش ماشینیزم بوده، در رمان طاعون (بیماری سیاه) توضیح می‌دهد که چگونه در مواجهه با مرگ‌های فراگیر فرصتی پیدا می‌شود که انسان‌ها، هم با پوچی روبه‌رو شوند و هم از آن عبور کنند. کامو درگیر مسئله پوچی (absurdity) است؛ به دلیل پویایی‌های فکری‌اش. در رمان طاعون مشاهده می‌کنیم که دکتر ریو یا تارو چطور از طریق دیدن کودکانی که هنوز زندگی را نچشیده آن را از دست می‌دهند و با مشاهده مرگ فراگیر، نوعی اضطراب وجودی پیدا می‌کنند و با پوچی درگیر می‌شوند، ولی با تقلیل آلام خانواده‌ها و با کمک به دردمندان و با غمخواری بشری، تاحدی در عمق پوچی فرو می‌روند و معنایی در آن ژرفای بی‌انتهای می‌جویند و از طریق تلاش برای تقلیل آلام، دوباره معنای کوچکی برای بودنشان پیدا می‌کنند.

برعکس در رمان «بیگانه» کامو که مورسو قهرمان آن است، او نمی‌تواند مرگ را حتی معنا کند؛ در نتیجه تسلیم می‌شود؛ یعنی به‌نوعی در پای مرگ می‌افتد. من در دوره جوانی خیلی تحت تأثیر رمان‌های کامو بودم؛ گاهی با بیگانه همدردی می‌کردم و گاهی دلم به حالش می‌سوخت که چرا او نتوانست تجربه قهرمان طاعون، تجربه ریو و تارو را داشته باشد. قهرمان بیگانه وقتی مرگ مادرش فرامی‌رسد، می‌گوید: «امروز مامان مرده، شاید هم دیروز. نمی‌دانم تلگرافی به این مضمون از خانه سالمندان دریافت کردم: تدفین، فردا.» واژه مامان نشان می‌دهد که چقدر واژه عاطفی برایش خالی از عاطفه شده است.

این جمله چرا در ذهن من مانده است؟ چون از همان دوره جوانی که این رمان را خواندم، واقعاً احساس کردم که قهرمان بیگانه دیگر نمی‌تواند حتی در مواجهه با مرگ هم معنای کوچکی پیدا کند. او حتی از مرگ خودش هم خوشحال است؛ یعنی در واقع در مواجهه با کارش از پوچی

تحلیل می‌روند، می‌پوسند و دوباره تبدیل به مواد معدنی می‌شوند و به منبع زندگی برمی‌گردند. متأسفانه تکنولوژی مخرب، حتی این چرخه حیات و هارمونی را نیز به هم می‌ریزد و رقص آن را مختل می‌کند. در این چرخه بزرگ، هم مرگ وجود دارد و هم زندگی.

اما تکنولوژی که بشر مغرور می‌خواست با آن تبدیری برای مرگ بکند، خود منشأ مرگ شده است و با الگوهای مصرف که از طریق توسعه به‌وجود آورده، ویرانگر و مرگ‌آور شده، لایه‌ای از آن را خراب کرده، آلودگی‌های گسترده‌ای به‌وجود آورده و بخشی از مرگ‌میرهایی که هر روز اتفاق می‌افتد بر اثر آلودگی بیش‌ازحد هواست. در واقع با هر ترمیزی که می‌زنیم، در مردن انسان‌های اطرافمان مشارکت می‌کنیم و این پارادوکس زندگی و مرگ ما را تشکیل می‌دهد.

و absurdity به نوعی نیهیلیسم و در نهایت نیست‌انگاری می‌رسد و دیگر نمی‌تواند خلاق باشد.

منظورم این است که گاهی در مواجهه با نیستی، مرگ، بیماری‌های اپیدمیک و پاندمی‌هایی که در دنیا اتفاق افتاده، باز نوعی معانی بسط یافته‌اند، همچنان تازه‌ای برای بیوس و وروس حیات سربرآورده و همبستگی و کوشش‌های خلاق ایجاد شده است. این داستان بسیار معماگونه است: چطور مرگ بخشی از اجتماع، دوباره حیات جامعه را تداوم بخشیده است؟ همان چرخه حیات که در طبیعت هم هست؛ چیزهایی که از بین می‌روند، ارگانیزم‌هایی که به

وقتی مرگ فراگیری اتفاق می‌افتد، داینامیزم جدیدی هم در جامعه به وجود می‌آید؛ به عنوان مثال، قحطی بزرگ دوره قاجار در دهه ۱۲۵۰ در ادامه، به اصلاحات میرزا مشیرالدوله و امین‌الدوله منجر شد: روزنامه‌ها بیشتر و فعال‌تر و متنوع‌تر شدند، جنبش رشدیه در دهه ۱۲۶۰ شکل گرفت و سپس امین‌الدوله اصلاحات آموزشی ایجاد و از آن حمایت کرد. انرژي‌های نوگرایی، علم‌گرایی، آموزش مدرن، اصلاحات اجتماعی، اصلاحات حقوقی و اصلاحات مدنی که به برپایی مدرسه سیاسی در یک دهه قبل از مشروطه انجامید از رهگذر گفتمان قانون به وجود آمد و گروه‌های اجتماعی مثل زنان، آهسته‌آهسته به صحن اجتماع آمدند، انجمن‌ها ایجاد و در نهایت به انقلاب مشروطه در دهه ۱۲۸۰ منجر شدند. در تاریخ ما این معماگونه‌ها، پارادوکس‌ها و افتان‌وخیزان آمدن‌ها و رفتن‌ها متأسفانه خیلی بیشتر از جاهای دیگر بوده و هست؛ البته بسیار پرهزینه و خسته‌کننده. همیشه عرض می‌کنم که با درد زاده می‌شویم و با امید زندگی می‌کنیم. کار ما همواره بیم و امید است؛ چنانکه بعد از مشروطه جنگ جهانی اتفاق افتاد و دوباره یک قحطی بزرگ‌تر و مرگ صدها هزار هموطن ما و همین بلافاصله به جنبش نوگرایی انجامید و از دلش خیلی پیشرفت‌ها و دستاوردها به وجود آمد: دینامیزم و پویایی که از دل آن مدارس عالی، دارالمعلمین و دانشگاه تهران ساخته شد و علم‌آموزی مدرن، نهادهای علمی و نهادهای اجتماعی، زبان فارسی و هویت ایرانی و شهر ایرانی مطرح شد؛ این‌ها درست بعد از شوک فجایع و قحطی و مرگ و نابودی بود؛ اما خود این مدرنیته ناتمام ایرانی نیز در ایدئولوژی مدرنیتراسیون دولتی (نوسازی دولتی) با خودکامگی و فساد و نابرابری به کام ما تلخ شد. روزگار هرچه به ما می‌دهد، بازمی‌گیرد. آنچه در این میان مهم است، این‌که وقتی فاجعه‌ای به وجود می‌آید، نیروی تحول‌خواهی و پویایی‌های درون‌زایی از آن آزاد می‌شود، در جامعه سر باز می‌کند و فعال می‌شود؛ اما مسئله به این سادگی نیست؛ زیرا اگر دوره عمر یک فاجعه را در نظر بگیرید، با ورود آن، اول در مقابلش سراسیمه می‌شویم. در بهمن‌ماه سال گذشته

شما در پرسش مربوط به مرگ به این نکته اشاره کردید که ما با مرگ یک نفر در فامیل یا حتی مرگ تعداد زیادی در یک جامعه، انتظار داریم ارتباط‌های تازه و ساختارهایی حتی در قالب اجتماعی شکل بگیرد؛ به عنوان مثال، طبق فرمایش شما در یک خانواده ممکن است ارتباط‌های جدیدی ایجاد شود و نحوه ارتباط فرقی کند، شاید در سطح جامعه نیز وقتی با بحران‌های مرگ فراگیر مواجه می‌شویم، ساختارها یا حتی معناهای جدیدی به وجود بیاید. شما چقدر این موضوع را در زمان فعلی معتبر می‌دانید و ارزیابی‌تان به چه صورت است؟



و محلی با همان خلاقیت‌ها و ابتکارهای سرزنده خودش تداوم پیدا کنند، از این هیجان‌ها برای بسط زندگی و تمدن بهره می‌گیرند. برای این کار لازم است در ایران مقررات‌زدایی بکنند و مقررات دست‌وپاگیر مخرب را برای نهادهای مدنی از میان بردارند و آزاد بگذارند و اجازه دهند ابتکارها و خلاقیت‌های خود را داشته باشند، آن وقت این انرژی‌های هیجانی می‌تواند تمدن‌ساز و معنا‌ساز شود، جامعه را چالاک کند، انرژی زندگی بشود، انرژی پیشرفت بشود، انرژی توسعه بشود، آزادی بخش بشود؛ ولی متأسفانه سیستم می‌خواهد «ان‌جی‌او»ها را در مستعمره خودش قرار بدهد و متولی و متصدی آن‌ها شود و همه کارها را کنترل کند. می‌ترسد تعدادی جوان جمع شوند و از طریق «ان‌جی‌او»ها اتفاقی برای قدرتشان بیفتد و نقد درباره عملکرد سیستم رسمی گسترش پیدا کند. از این طریق است که دوباره انرژی‌ها نابود می‌شوند و از بین می‌روند و نیاز می‌شود که زلزله دیگری در ایران اتفاق بیفتد، دوباره چند نفر کارهایی انجام دهند و بقیه داستان‌ها.

درواقع باید طرحی نو دراندازیم؟

طرحی نو، همراه با افکار بدیع و ابتکارهای تازه از عمل اجتماعی و همکنشی ارتباطی و فرهنگی لازم است. همان‌طور که عرض کردم از درون قحطی‌ها و فجایع بزرگ؛ رشدیه‌ها، امین‌الدوله‌ها، اصلاح‌طلبی‌ها، مطبوعات، نهادهای مدنی و گفتمان تحول پیدا شد و اسطوره و افسانه دولت مطلقه قاجار فرو ریخت. فاجعه در دنیا بی‌زانس را ساقط کرد. یکی از علل فرو ریختن مناسبات فئودالی، طاعون بود. این مرگ در عین حال که خیلی از خانواده‌ها را به روز سیاه نشانده و خیلی از انسان‌ها نتوانستند زندگی کنند، اما از داخل آن جوشش، پوییش و جنبش به وجود آمد و نظم فئودالی را که نیروی کار و منابع زمینی و مادی را قبضه کرده بود، در هم شکست و از درون آن شهرنشینی جدید، تکنولوژی و علم و فناوری به وجود آورد؛ هرچند آن‌ها دوباره به سرمایه‌داری منجر شد و نوعی استثمار تازه و غارت جدید به وجود آمد؛ باز همان پارادوکس تمدن و آن دور خسته‌کننده. مسئله واقعاً بفرنج است و ما با کلماتمان سعی می‌کنیم آن را ساده کنیم؛ ولی واقعیت همچنان اصرار دارد که پیچیدگی خود را ادامه بدهد؛ گرگ و میش مرگ و زندگی.

شد، در خانه از طریق فضای مجازی و آنلاین با دانشجویان و دوستان و آشنایان در ارتباط بودم و به این ترتیب مواجهه برای من و مخاطبان دانشجویی و عمومی‌ام تبدیل به همبستگی شد.

دوره سوم را مدیریت فاجعه می‌نامم. وقتی هیجان مدیریت می‌شود، رسمیت پیدا می‌کند و به دنبال آن، هیجان‌ها دچار افت می‌شوند؛ یعنی اول مقداری افقی حرکت می‌کنند؛ ولی بعد پایین می‌آیند؛ چون وقتی مسئولیت «ان‌جی‌او»های خودجوش همراه با خلاقیت‌های لازم داوطلبانه و آن انرژی‌های هیجانی و ابتکارهای درون‌زا، به سازمان‌ها و نهادهای رسمی محول می‌شود و شکل تخصصی پیدا می‌کند و تقسیم کار می‌شود، اعلام می‌کنند که شما پول ندهید؛ چون پول باید از طریق منبعی دیگر تزریق شود. اینجاست که مدیریت گروهی و داوطلبانه به مدیریت رسمی بورکراتیک فروکاسته می‌شود.

دوره آخر هم بدرقه فاجعه نامیده می‌شود؛ یعنی مردم فاجعه را بدرقه و آن را تبدیل به خاطره می‌کنند. در این دوره، همه به کار اصلی خود می‌پردازند، دانش‌آموزان و دانشجویان به محیط‌های آموزش‌شان برمی‌گردند و انرژی‌های هیجانی دوباره پایین می‌آید. در دوره بدرقه هرچند زندگی به شکل سابق خود ادامه پیدا می‌کند، ارزش‌های بقا و سرپا ننگه داشتن خود حاکم می‌شود و دیگر کسی برای انسان‌های بی‌پناه، گروه‌های اجتماعی فرودست، رنج‌دیدگان بیکار و بی‌پول شده از فاجعه اشک نمی‌ریزد. تمام مرثیه‌ها و ادبیات انسان‌دوستی و درک هم‌نوع فروکش می‌کند، دوباره انسان‌ها تنها می‌مانند و به ارگان‌ها، سازمان‌ها و مقررات خشک و خالی سپرده می‌شوند.

به خاطره بشری منتهی می‌شود؟

به بی‌اعتنایی سیستماتیک تبدیل می‌شود؛ یعنی سیستم دیگر بی‌اعتنا می‌شود و به آنان می‌گوید: من چه کار کنم؟ کاری از دستم برنمی‌آید. دیگران هم آن را تکرار می‌کنند؛ تنها در این میان بدبختی‌ها و مرارت‌هاست که دست‌نخورده باقی می‌مانند. تجربه مرگ و مواجه شدن با مرگ همسایه، همشهری، هم‌صنفی و هم‌محلله‌ای شوک بزرگی است که بخشی از انرژی‌های هیجانی جامعه را آزاد می‌کند؛ اما تنها جوامعی که این انرژی‌ها را صورت‌بندی و نهادینه کنند و بگذارند در سطح اجتماعی و مدنی

که متوجه انتشار ویروس کووید ۱۹ شدیم و پیامد آن چند نفر در ایران به این ویروس مبتلا شدند، به یکباره موج سراسیمگی جامعه را فراگرفت. من سراسیمگی را دوره اول عمریک فاجعه نام‌گذاری کرده‌ام که متناظر با همبستگی است و منابع هیجانی بزرگی از آن آزاد می‌شود. دوره دوم، دوره مواجهه است؛ به‌عنوان مثال، در ابتدای شیوع بیماری کووید ۱۹ در ایران بعد از سراسیمگی اولیه، در اوایل اسفند ماه آقای روحانی گفت که چیزی نیست و از شنبه همه دانش‌آموزان به مدرسه بروند. اما همه سراسیمه بودند. حکومت سعی می‌کرد که بگوید هیچ خبری نیست؛ ولی مردم که کمابیش از عمق فاجعه مطلع بودند، می‌کوشیدند در مکان‌های عمومی حضور نداشته باشند. به دنبال این سراسیمگی، «ان‌جی‌او»ها سایت‌هایی درست کردند و به‌صورت سنتی در مساجد محلات و مکان‌های دیگر به بسته‌بندی اقلام بهداشتی و خوراکی برای افراد بی‌بضاعت پرداختند. به این ترتیب تمام نهادها و سمن‌ها و سازمان‌های مردم‌نهاد با هم شبکه کمک تشکیل دادند. این شبکه کمک متشکل از شبکه‌ای از «ان‌جی‌او»ها بود که می‌خواستند بر اساس آن تجربه‌هایی را که در زلزله و فجایع قبلی داشتند، تکرار کنند. ایران کشوری است که فاجعه در آن خیلی فراوان اتفاق افتاده و تکرار شده است. به‌طور معمول در فجایع، انرژی‌های اجتماعی و ادراکی و هیجانی تازه‌ای آزاد می‌شود، جنبش‌های اجتماعی به راه می‌افتد و فعالیت‌های داوطلبانه رونق می‌گیرد.

ایران مستعد منابع هیجانی است. در ایران منابع هیجانی بسیار بالاست و این بخشی از تاریخ ماست. ما دارای خرد شاد و عقل شادمان هستیم. ما عقل ابن‌سینایمان، عقل فلسفی‌مان، حکمت شادان و به نوعی عاطفی است و منابع هیجانی در آن وجود دارد. عقل ایرانی سرد نیست؛ به همین دلیل واژه‌های عاطفی و انرژی‌های هیجانی در زبان ایرانی خیلی فراوان است. من دوره دوم را نیز مواجهه نام‌گذاری کردم که همکاری در آن به‌وجود می‌آید. برای این موضوع یک منحنی ترسیم کردم؛ شما اگر محور ایگرگ را در نظر بگیرید، محور Y (محور عمودی منابع هیجانی) بالا می‌رود و محور افقی x مربوط به دوره‌ها است. دوره اول که سراسیمگی است، می‌تواند وضعیت استراتاپ باشد؛ یعنی یک دورخیز باشد. در این دوره هیجان‌ها تیک‌آف می‌کنند. در دوره مواجهه با نیروی هیجان بیشتری همکاری شده و این تعامل به همبستگی منجر می‌شود؛ به‌عنوان مثال، اول بهمن‌ماه سال گذشته وقتی کلاس‌های دانشگاه لغو

تجربه مرگ و مواجه شدن با مرگ همسایه، همشهری، هم‌صنفی و هم‌محلله‌ای شوک بزرگی است که بخشی از انرژی‌های هیجانی جامعه را آزاد می‌کند؛ اما تنها جوامعی که این انرژی‌ها را صورت‌بندی و نهادینه کنند و بگذارند در سطح اجتماعی و مدنی و محلی با همان خلاقیت‌ها و ابتکارهای سرزنده خودش تداوم پیدا کنند، از این هیجان‌ها برای بسط زندگی و تمدن بهره می‌گیرند



علی نیکیو روان پریشک و روان درمانگر تحلیلی

کووید ۱۹ و دیالکتیک مرگ و زندگی



هر پدیده‌ای در این دنیا ابعاد پیچیده، مختلف و حتی متضادی دارد. کووید ۱۹ آثار مخرب و وحشتناکی بر آدمیان گذاشت؛ چه خانواده‌هایی که عزیزانشان را از دست دادند و حتی از سوگواری برایشان بازماندند، چه جوانانی که در شرایط سخت اقتصادی برای معاش خویش گام برمی‌داشتند و ناگهان بی‌گام شدند، چه کارمندی که بر اثر ورشکستگی شرکت‌ها از محل کار اخراج شدند، چه کارگران روزمزدی که جز خجالت و شرم شب‌ها برای کودکان خود دستاوردی نداشتند، چه پدر و مادری که در هجوم سرسام‌آور تنهایی و ناامنی تنها ماندند و حتی از دیدار فرزندان خویش محروم شدند، چه میزان از همکاران کادر درمان که با سربه دهان گرگ کرونا رفتند و خود و خانواده خویش را در معرض خطر جدی قرار دادند و برخی از ایشان مظلومانه و غریبانه دست از جان شیرین خویش شستند تا بلکه برای مردمان، «جان جهان‌افزای» باشند، چه افرادی که با بیماری‌های روان‌شناختی خود را غریبه می‌پنداشتند و به طرفه‌العینی خود را در چنبره افسردگی و اضطراب و حملات هول (panic) و وسواس گرفتار دیدند، چه کسانی که مدام احساس ناامنی کرده و تصور کردند دچار ابتلا به کرونا شده‌اند و این «خودبیمارانگاری» حیات ذهنی ایشان را فلج کرد.

اما این‌ها که برشمردم همه وجوه کووید ۱۹ نیست؛ در جریان همه‌گیری این ویروس برخی از بیماران که پیش‌ازاین بارها اقدام به خودکشی داشتند، برای نخستین مرتبه برای زنده ماندن (حتی به معنای فیزیولوژیک و بیولوژیک آن) واجد انگیزه شدند و تلاش کردند.

همان بیمارانی که برای مردن «هزار جان می‌دادند»، این بار برای زنده ماندن جهد فراوانی کردند.

کووید بر دیالکتیک مرگ و زندگی سوار شد. هستی و نیستی، حیات و ممات را در مقابل و در واقع تعامل با هم قرار داد و از پس همه این‌ها ارزشمندی زندگی را به رخ کشاند.

در این میان مفهوم سخن «هایدگر» بیش‌ازپیش عیان و ملموس شد که «نجات و فلاح همان‌جاست که آسیب و خطر آنجاست»؛

گویی که نعمت و سلامت از زهدان تقمت و بیماری زاده می‌شود.

گویی که «زندگی» از دنده «مردگی» برمی‌خیزد.

گویی که امید، نیلوفرانه از بطن ناامیدی سربه آسمان می‌ساید.

سخن مذکور مفهوم گزاره سارتر را تصریح و تأکید می‌کند که «حیات انسان در آن سوی ناامیدی زاده می‌شود».

در جریان کووید ۱۹ برخی بیماران که پیش‌ازاین به شدت درگیر افکار و اعمال وسواسی بودند، میزان کمتری از این درگیری روانی را تجربه کردند. برخی از مراجعان که سال‌ها و با حدت و شدت دچار افسردگی بودند، حجم کمتری از آوار غم و خمودگی بر سرشان آوار شد.

برخی بیماران که به طرز وحشتناکی با حملات پانیک مواجه بودند، به میزان چشمگیری از تجربه سهمگین احساس «قرب‌الوقوع بودن مرگ» رهایی یافتند. برخی بیمارانی که هرروز در عذاب ترس ابتلای خود به سرطان یا بیماری کشنده و صعب‌العلاج دیگری بودند، در این بازه زمانی کمتر احساس «خودبیمارانگاری» (hypochondriasis) را تجربه کردند.

تجربه زیسته مادر بستر کووید ۱۹

پرسش این است که این اتفاق غیرقابل‌انتظار چگونه حادث شده و چگونه قابل‌تیین است.

آنچه نگارنده بر آن انگشت تأکید می‌نهد این است که بخش مهمی از «حال بد» ما را احساس «گسستگی و غریبه‌بودگی» ما به وجود می‌آورد. این احساس ناخوشایند و آزاردهنده، هم در تعامل «ما با خود ما» و هم در تقابل «ما با محیط» ساخته می‌شود.

بر این نهج و قرار به میزانی که آدمی در احساس «پیوستگی و تمامیت» با وجود خود از یک سو و دنیای بیرونی از دیگر سو به سر می‌برد، «حال خوب» بیشتری را تجربه می‌کند.

این سخن به هیچ وجه نافی «تفرد» و «دگربودگی» برای استقلال و رشد آدمی نیست؛ البته که در دگربودگی فردی باید

درجاتی از اتحاد و تعلق خاطر با جامعه پیرامونی وجود داشته باشد. اگر جز این باشد، سر از افتراق و الیناسیون بیرونی و خودشیفتگی درونی درمی‌آورد. به هرروی احساس «بیگانگی و غریبه‌وارگی» ما، هم با سلف چندپاره خودمان و هم با محیط پس‌زنده پیرامونی نقش غیرقابل‌کتمان در تنش روان‌شناختی ما ایفا می‌کند.


اتفاقی که در بازه کرونا حادث شده این است که «تظاهر» تعادل بیرونی برهم‌خورده است و آدمیان حدی از دیسترس و ناامنی و حرمان و ترس را به‌طور مداوم و روزانه تجربه کرده‌اند، که پیش‌ازاین غریب می‌نمود.

برای نخستین مرتبه عموم مردم از جمله اطرافیان بیماران به «تجربه زیسته» نزدیکان رنجور خویش نزدیک شدند و به اصطلاح پرتواتر «با کفش‌های ایشان اندکی از مسیر زندگی را پیمودند».

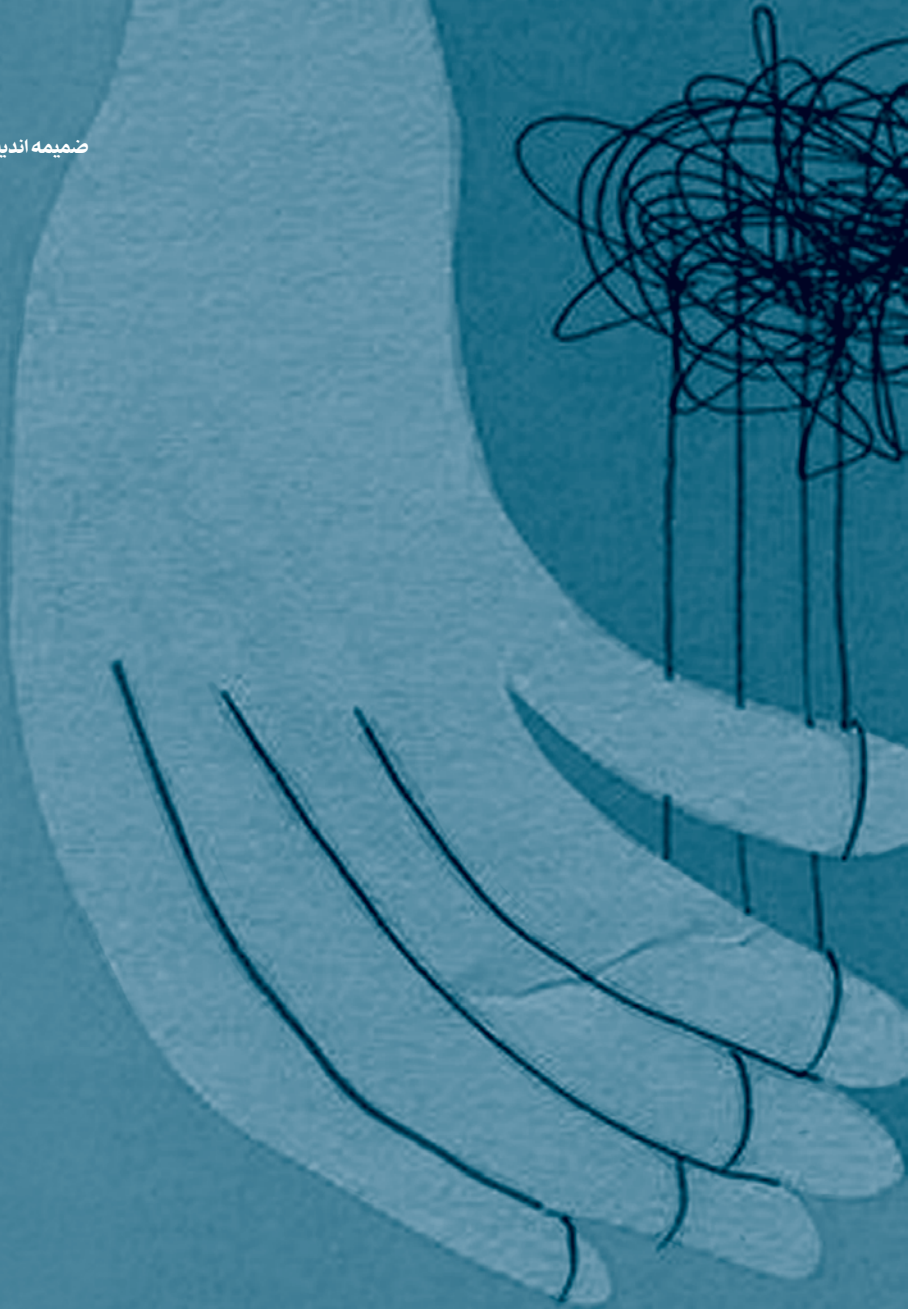
شاید برای اولین بار خانواده بیماران توانستند حس گزنده و هیجان‌های تخریب‌کننده و فرساینده ایشان را درک کنند. برای اولین بار از تحلیل‌های ساده‌انگارانه درباره بیماری دست برداشتند و تأمل و توقف کردند بر نگاه آمیخته به توهین و تحقیری که بر بیماران اعصاب و روان روا داشتند.

برای اولین بار فهم کردند که کنار گذاشتن وسواس یا اعتیاد یا خودبیمارانگاری یا ترس شدید یا افسردگی غرق‌کننده، فقط معطوف به «اراده‌مندی و انگیزه‌مندی» مبتلایان نیست؛ بلکه امر بسیار پیچیده‌ای است که نیازمند انواع کمک‌های حرفه‌ای و حمایت خانوادگی و بسترسازی‌های متولیان بهداشت و سلامت روان در سطح کلان است.

شاید برای اولین بار فهمیده باشند که نسخه‌پیچی‌های تک‌خطی از جنس «ورزش کن»، «خودت باید به خودت


اتفاقی که در بازه کرونا حادث شده این است که «تظاهر» تعادل بیرونی برهم‌خورده است و آدمیان حدی از دیسترس و ناامنی و حرمان و ترس را به‌طور مداوم و روزانه تجربه کرده‌اند، که پیش‌ازاین غریب می‌نمود





کووید عیان ساخت که قدرت نرم افزاری و سخت افزاری آدمیان حبابی بیش نیست، حبابی که لحظه‌ای پرتالو و خیره‌کننده را می‌سازد، اما به طرفه‌العینی برای همیشه ناپدید می‌شود؛ گویی که هیچ وقت نبوده است.

چه خوب گفت مولانا:

کف دریاست صورت‌های عالم
ز کف بگذراگر اهل صفایی

کووید بار دیگر بر جهان پروانه‌وار ما تأکید کرد و به چشم نادیده‌نگر آدمیان عیان ساخت که همه اینای بشر سرنشینان و هم‌سرنوشتان یک کشتی هستند.

دست‌شستن در دورانی که گرفتار آمده‌ایم، فرصت و نمادی است برای شست‌وشوی فکر، شست‌وشوی احساس، شست‌وشوی باورها، شست‌وشوی دگم‌ها و شست‌وشوی سنت‌ها و سینات آسیب‌زنده‌ای که قرار بود یار آدمی باشند و بار آدمی شدند.

جامعه بشری از جمله جامعه رنجور و درعین حال شرافتمند ما از این بحران هم ثمره طیبه خود را خواهد چید. یقین می‌دانم.

باده غمگینان خورند و ما ز می خوش دل‌تریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال
هر غمی کو گرد ما گردید، شد در خون خویش
«مولانا»



**چه خوب
«هابرماوس»
توضیح داد که
در جریان اخیر
«انسان بیش از
همیشه فهمید
که تا چه میزان
نمی‌فهمد.»
چه آنکه، اشرف
مخلوقات،
خلاف زیست
پرتجمل و
دعوی پرتکلف
خود، با تلنگری
فروریخت و
همچنان هم
توانسته است
سراپا بایستد**



تجربه مذکور کمک می‌کند تا در اذهان همگان میان «بیمار» و «بیماری» فراق و شکاف ایجاد شود و انسان به ما هُو انسان به بیماری به مثابه بیماری فروکاسته نشود.

کووید ۱۹؛ از شستن دست‌ها تا شستن افکار و عادات

در جریان شیوع ویروس کووید ۱۹ گویی شاهد روان‌درمانی به وسعت جامعه جهانی بودیم؛ صورت‌کان مغرور و کم‌مایه متوجه عمق آسیب‌دیدگی خود شدند.

چه خوب «هابرماوس» توضیح داد که در جریان اخیر «انسان بیش از همیشه فهمید که تا چه میزان نمی‌فهمد؛ چه آنکه، اشرف مخلوقات، خلاف زیست پرتجمل و دعوی پرتکلف خود، با تلنگری فروریخت و همچنان هم نتوانسته است سراپا بایستد.

کمک کنی»، «این فکرهای عبث را دور بریز» چقدر از تجربه زیسته بیماران دور است.

به نظر می‌رسد بستگان بیماران از موضع «دانای کل» پایین آمده‌اند و توانسته‌اند به‌طور نسبی نگاه همدلانه و همراهی‌کننده‌ای با مبتلایان داشته باشند؛ چه آنکه وقتی خود به بیماری کرونا مبتلا شدند و حس کردند که «انگ کرونایی» بودن تا چه میزان طردکننده و تحقیرکننده است، شاید به میزان رنجی که استیگمای «روانی‌بودن» و «دیوانه‌بودن» برای بیماران مغفول و مظلوم حوزه ذهن و شناخت ایجاد کرده است، پی ببرند. همه این‌ها ثمره مبارکی دارد که به احساس پیوستگی با ابژکتیویته بیرونی از یک سو و احساس تمامیت و تعلق خاطر با سوژکتیویته درونی از دیگر سو می‌انجامد.



ناصر مهدوی | دکترای عرفان اسلامی

بحران و تحول در معنا



چشمان خدا و سر نهادن بر شانه او همگی معنای زندگی است.

همان‌گونه که بحران به شکل‌های گوناگون جلوه می‌کند، بحران طبیعی و اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، فردی و حتی بحران فردی نیز به گونه‌های مختلف ظهور می‌کند؛ معنا نیز برای افراد به شیوه‌های متنوع پدیدار می‌شود و هر انسانی به مقتضای روحی و نوع شخصی که آن را پرورش داده با انواع تعلقات به زندگی خویش معنا می‌بخشد. بحران علاوه بر گوناگونی‌اش از شدت و ضعف نیز برخوردار است؛ همان‌گونه که آدمی در یافتن انگیزه‌های روحی نیز از مراتب گوناگون برخوردار است و در موضوعی خاص واکنش‌های متفاوتی از خود نشان می‌دهد.

در مواردی که به‌عنوان مثال از آن‌ها یاد کردیم، مسئله مهم این است که با حضور معنا در زندگی، آدمی احساس رضایت باطن و انگیزه‌های نیرومند برای ادامه زندگی پیدا می‌کند؛ اما وقتی بحران از راه می‌رسد، یک‌باره همین زندگی دچار چالش شده و شرایط تازه‌ای در برابر او فراهم می‌شود.

در وهله نخست، وقتی صحبت از بحران

به‌طور معمول معنا می‌تواند ترجمه همان عواملی باشد که به آدمی شوق و انگیزه دوییدن در جریان زندگی می‌بخشد. به تعبیر دیگر، انس دارد، به او عشق می‌ورزد و در دل هوایش رامی‌پروراند، در حقیقت همان اوست

از مرز تعادل روحی بیرون آورده و به‌نوعی دچار بحران و آشفتگی درونی می‌کند؛ بنابراین بحران، آغاز وضعیت آشفتگی است که هم نظم عمومی و هم تعادل فردی را با تهدید جدی مواجه می‌کند. درباره مفهوم معنا نیز باید به نحوه زندگی انسان‌ها چشم دوخت و در بازی‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی با آن آشنا شد.

به‌طور معمول معنا می‌تواند ترجمه همان عواملی باشد که به آدمی شوق و انگیزه دوییدن در جریان زندگی می‌بخشد. به تعبیر دیگر، آنچه آدمی با او انس دارد، به او عشق می‌ورزد و در دل هوایش را می‌پروراند، در حقیقت همان معنا بخش زندگی اوست. برای یک مادر سلامتی و پرورش کودک، برای پدر تنظیم مناسب معیشت خانواده، برای یک معلم رشد فکری دانش‌آموزان، برای هنرمند گسترش زیبایی، برای یک ورزشکار قهرمانی در میادین بزرگ، برای عاشق نفس‌کشیدن در دیار معشوق و برای یک مؤمن چشم در

پیش از بحث و بررسی بین معنا و بحران باید گفت که اصطلاح بحران و به‌کار رفتن این مفهوم بیشتر در علم فیزیک مطرح بوده که به تدریج به شرایطی اطلاق شده که در آن اوضاع عادی و متعادل به شکلی برهم خورده و موقعیتی نامعلوم فراهم شده است؛ به‌عنوان مثال، با وقوع جنگ بین دو کشور، ناگهان شرایط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی از حالت تعادل و هماهنگی پیشین خارج می‌شود و با بروز تورم یا رکود اقتصادی، مشکل تصمیم‌گیری‌های کلان یا گسترش آشفتگی و خشونت اجتماعی، وضعیتی نامتعارف به وجود می‌آید که از آن به بحران یاد می‌کنند.

این مسئله جنبه فردی نیز دارد؛ یعنی هنگامی که فرد در برابر آرزوهای تصویری که از خود و زندگی‌اش در سر دارد، با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌شود که او را

می‌شود، اگر آنچه انضباط اولیه را تهدید می‌کند، چندان شدید و جدی نباشد، در عین حال که بر اوضاع ذهنی آدمی تأثیر می‌گذارد، اما در ساحل آرام معنای زندگی تلاطم جدی به وجود نمی‌آورد؛ به عنوان مثال، وقتی در صحنه اقتصادی اندکی تورم و ناکارآمدی پدید می‌آید یا در عرصه بین‌المللی بگومگوهای تندی بین دولتمردان رخ می‌دهد و بحران‌های شدید و چالش‌های بسیاری نیز بر سر راه زندگی متداول آدمی به وجود می‌آید، بر معنای زندگی بشر تأثیرهای مهمی می‌گذارد.

الف) ممکن است رویدادهای هراس‌آور موجب فروپاشی بسیاری از دل‌بستگی‌ها و تعلقات ضعیفی شوند که با آن‌ها به زندگی خود معنا می‌بخشیم؛ به عنوان مثال، مرگ یکی از نزدیک‌ترین افرادی که او را دوست می‌داشتیم. چهره خوشی‌ها و داشته‌های دنیوی ما را در نگاهمان زشت و ناپسند نشان دهد و با خود بگوییم حاصل این همه دویدن، خفتن زیر خروارها خاک خواهد بود؛ پس این جهان چه ارزشی دارد؟

ب) آبر کامو پس از ابتلا به مرض سل با بی‌اعتنایی نزدیکان و دوستانش روبه‌ور می‌شود و در ادامه این تلخ‌کامی، درمی‌یابد که دیگر هیچ چیز او را شاد نخواهد کرد. رمان بیگانه حاصل این بحران روحی است. حال در چنین موقعیت‌ها یا بحران‌های جدید ممکن است کسی دچار افسردگی شود و احساس بی‌معنایی کند یا برای ادامه زندگی به دنبال ارزش‌ها و دل‌بستگی‌های متعالی‌تر بگردد تا از آن طریق زندگی خود را دگرگون سازد. شخصیت شوپنهاور از این جنس است. او که حاصل دویدن در سطح زندگی مادی را در نهایت کسالت‌آور و خسته‌کننده می‌یابد، برای گریز از ملال وجودی، پا به عرصه‌ای فراخ‌تر و متعالی‌تر به نام هنر می‌گذارد و به دیگران نیز توصیه می‌کند برای فرار از رنج زندگی به آنجا پای بگذارند.

صورت دیگری از نسبت میان بحران و معنا را می‌توان تصور کرد؛ آنجایی که آدمی در صورت برخورداری از معنای عمیق‌تر زندگی مانند رشد بالای معرفتی عشق صمیمانه و بی‌منت به هستی و نیز دل‌بستگی‌های گران‌بهای معنوی بتواند در شرایط سخت و در مواجهه با کژخلقی‌ها دوام بیاورد. تصور کنید به هنگام بروز بحران‌های طبیعی، سیل یا زلزله چگونه مادری در شرایط دشوار برای نجات فرزند خود دست‌وپا می‌زند.

عاشقی را تصور کنید که برای خشنودی





دلبر خود حاضر می‌شود زندگی‌اش را به مخاطره اندازد و نیز مؤمنی که به خداوند تکیه وجودی می‌کند و از او لبریز می‌شود تا در بحرانی‌ترین شرایط (چه وسوسه‌های نفسانی و چه گرفتاری‌های بسیار هولناک بیرونی) در برابر همه آن‌ها تاب بیاورد و از جاده‌های تاریک و تنگ زندگی به سلامت عبور کند.

پرواضح است که اگر برداشت آدمی از هنر، سطحی و ابزاری باشد، عشقی که از آن دم می‌زند، فقط وسوسه است یا ایمانش فقط در زبان است و در دل راه ندارد. در این صورت بحران‌ها، همه برداشت‌ها را به چالش می‌کشند و در آزمون‌های سخت، همه آن لاف‌های گزاف را در هم می‌ریزند. ممکن است هنرمندی در شرایط دشوار و به هنگام تنگدستی، حاضر باشد برای درآمد بیشتر در زشت‌ترین سناریوها و ضدمردمی‌ترین فیلم‌ها نیز بازی کند یا کسی که خود را عاشق می‌پندارد به کمترین جفای معشوق او را ترک کند تا معلوم شود محبوب خود را نه برای شکوفایی و سعادت‌مندی او، که برای ارضای هوس‌های خود می‌خواسته و همین‌طور درباره دین‌داری که ایمانشان فقط در حد زبان حاضر بوده است.

اما از اینکه بگذریم، هنگامی که معنای زندگی دل‌بستگی‌های اصیل باشد، آدمی می‌تواند به کمک آن از کوره آتش‌های بسیار سوزان عبور کند و روزهای سخت را شکست دهد.

ماجرای ایوب در کنار عهد قدیم و خلاصه‌ای از آن در قرآن کریم، سمبل و نمادی است از روحی که در مسیر تلخ‌ترین رویدادها قرار می‌گیرد، همه هستی خود را بر باد می‌دهد؛ ولی عشقی صادقانه و ایمانی شورمندانه به خداوند، به او می‌گوید که همچنان باید ایستاد و زندگی را جدی گرفت.

در سطح یک زندگی عادی، سرنوشت ویکتور فرانکل و تحمل سختی‌های طاقت‌فرسای اردوگاه آشویتس آن‌هم به خاطر عشق به همسرش که چشم‌انتظار اوست، حکایت از آن دارد که هر قدر اصالت معنایی که یافته‌ایم بالاتر باشد، عبور از بحران‌های سخت برای چنین انسانی آسان‌تر می‌شود؛ برای همین تعلقات مادی در دوره‌های پرچالش آسیب می‌بینند و از شدت معنابخشی آن‌ها کاسته می‌شود؛ ولی شور ایمان، نسبت‌های اصیل عاشقی و لذت‌های عمیق معنوی، آدمی را در روزهای سخت نگه می‌دارد و آن‌ها را از روی آتش زندگی عبور می‌دهد.

امیر تاک

خطرناک‌تر از کرونا

گفت‌وگو با دکتر مرتضی کاظمی دکترای اقتصاد و تحلیلگر اقتصاد و سیاست‌گذاری

بحث اقتصاد جهانی و موضوع مواجهه با بحران مرگ فراگیر و لزوماً بحث کرونا، در حال حاضر در جهان به عنوان بحرانی مهم و جزو دغدغه‌های اول مطرح شده است. در سده‌های قبل هم بحران‌های مختلفی داشتیم که ممکن بود ناشی از بیماری، قحطی یا جنگ‌های جهانی باشد. این بحران‌های گوناگون موجب مرگ‌هایی به صورت فراگیر برای انسان‌های مختلف می‌شد. لزوماً بحران اقتصادی همچون ۲۰۰۸ را عرض نمی‌کنیم؛ بحران‌هایی را مدنظر داریم که مرگ به صورت عمومی با بشریت روبه‌رو می‌شود و انسان‌ها خودشان را در وادی و تونل مرگ تصور می‌کنند و در این فضا یک‌سری اتفاق‌ها و سلسله‌موضوع‌هایی پیش می‌آید که با روند زندگی عادی گذشته مردم تفاوت دارد.

موضوع فقر وقتی صحبت می‌کنیم در گذشته فقر یک مسئله عادی بوده است؛ یعنی همه فقیر بودند؛ ولی الان مردم عادی مثل شاهزاده‌های گذشته زندگی می‌کنند. در گذشته مثلاً ۴۰۰-۵۰۰ سال پیش یک شاهزاده فقط می‌توانسته ده جفت کفش یا ۲۰ دست لباس داشته باشد. الان بسیاری از مردم عادی ممکن است در کم‌دشان ۱۵ دست کت و شلوار و لباس داشته باشند یا خانمی ممکن است ۱۵ جفت کفش مختلف یا ۲۰ کیف داشته باشد. می‌خواهم بگویم مردم عادی در زندگی امروزه مثل شاهزاده‌های قدیم زندگی می‌کنند، از لحاظ سلامت و بهداشت هم همین‌طور است. در حال حاضر ممکن است وضعیت بهداشت، امنیت و سلامتی مردم دنیا (مردم عادی و حتی فقرا) از مردمان گذشته، حتی از مردمان مرفه گذشته بهتر و بیشتر باشد. درباره موضوع کرونا باید تأکید کرد که ترسی عمیق جهان را فرا گرفته است. همین چهار ماه پیش مردم دنیا بسیار نگران بوده و

فکرمی‌کنید بعد از این بحران فعلی، چه تحولاتی را می‌توانیم انتظار داشته باشیم؟

نکته جالبی که حداقل برای من جلب توجه می‌کند این است که برخی آدم‌ها می‌گویند خوشا گذشته‌ها و با حسرت از گذشته‌ها یاد می‌کنند. ما در این موقعیت می‌توانیم این موضوع را خیلی جدی زیر علامت سؤال ببریم که آیا اصلاً این خوشا گذشته حرف درستی است؟ یک رویکرد فکری در دنیا می‌خواهد بگوید گذشته خیلی بهتر بوده است، محیط زیست وضعیت بهتری داشته، انسان‌ها باهم رفتار خوبی داشته‌اند و رفاه و آرامش انسان‌ها در کره زمین بیشتر بوده است.

حال پرسشی را مطرح می‌کنیم: در گذشته (۱۰۰، ۲۰۰ یا ۴۰۰ سال پیش) اگر در دنیا یک بیماری فراگیر اتفاق می‌افتاد، ممکن بود بخشی از کره زمین یا تعدادی از مردمان یک شهر از بین بروند. درباره بقیه چیزها هم همین‌طور؛ مثلاً در خصوص



تدابیر ویژه‌ای را وضع کرده بودند. بعضی‌ها پیش‌بینی می‌کردند ممکن است میلیون‌ها نفر از بین بروند و تعداد زیادی تحت‌تأثیر قرار بگیرند. الان برای بسیاری از مردم این پرسش پیش آمده است که آیا واقعاً این‌طور بود یا نبود؟ اگر بخواهم یک بار دیگر این بخش از حرف‌هایم را مرور کنم، باید بگویم ما با توجه به موضوع کرونا می‌توانیم یک درس بگیریم: مردم دنیا مرفه‌تر شده‌اند. چرا مرفه‌تر شده‌اند؟ چرا وضعیت سلامت جسمی و روانی و رفاه مردم بهتر شده است؟ این پرسش خیلی مهمی است که الان قرار نیست درباره آن صحبت کنیم. مشکل این است که همان عاملی که باعث شده مردم دنیا شرایط بهتری پیدا کنند، در همه جا مورد اتهام قرار می‌گیرند؛ یعنی چه عاملی باعث شده ما الان شرایط زندگی بهتری داشته باشیم؟ الان منظورم ما ایرانی‌ها نیست؛ ما مردم دنیا شرایط بهتری داریم و آن عامل رشد اقتصادی است. وقتی موضوعی مثل کرونا پیش می‌آید، عده‌ای به موضوع اقتصاد حمله‌ور می‌شوند و می‌گویند اگر اقتصاد پیشرفت نکرده بود و توجه عده‌ای از اندیشمندان به موضوع رفاه اقتصادی نبود، الان محیط‌زیست ما شرایط بهتری داشت و وضعیت ما بهتر بود.

تحقیق‌های مختلفی انجام می‌شود راجع به اینکه تحولات گوناگونی ممکن است پیش بیاید. بعضی سیاست‌مداران یا برخی نظریه‌پردازان انتظار دارند بعداً این بحران، پول کاغذی حذف شود، تمام مبادلات بر اساس پول‌های مجازی صورت گیرد یا اینکه بحث قطب‌های اقتصادی جهان تغییر پیدا کند و دیگر آمریکا نتواند ابرقدرت اقتصادی باشد؛ درباره چین هم باید فکر جدیدی کرد. به قول بعضی تئوریسین‌ها، تمام این اتفاق‌ها نظم نوینی را در عرصه اقتصاد جهانی به وجود می‌آورد یا اینکه برخی، در پی آن هستند که به وجود بیاید. شما چقدر این نظم نوین را محتمل می‌دانید؟

فکر می‌کنم در چند چیز اغراق شده است: یکی اثر کرونا. انکار نمی‌کنم که کرونا موضوع مهمی است؛ همین‌طور که در گذشته وبا و طاعون یا پدیده‌های مختلف دیگر در دنیا مهم بوده است. کرونا موضوع مهمی است؛ ولی درباره آن خیلی اغراق می‌شود. یک نکته: آیا خطری که درباره کرونا مطرح

و گوشزد شد، به همین اندازه بود؟ من فکر کنم در این باره هم اغراق شده است. در مطلبی نوشته بودم که کرونا اگر ده درجه اهمیت داشت، ۴۰۰ درجه جلوه داده شد. در واقع این سخن بر مبنای مطلبی بود که در یکی از نشریات اروپایی مطرح شده و یکی از دوستان ما آنجا به عدد ۴۰۰ برابر ترجمه کرده بود؛ یعنی مرگ‌ومیرها و آسیب‌ها به صورت اغراق‌گونه‌ای پیش‌بینی شده بود.

چرا چنین اتفاقی افتاد؟ واقعاً چه شد که چنین اغراقی صورت گرفت؟ این اغراق آسیب‌های زیادی به بار آورد. اصلاً یک بحث این است که آسیب‌های خود کرونا بیشتر بوده یا آسیب‌های اغراق در ترساندن از کرونا؟ احتمالاً بعدها تحقیقاتی انجام می‌شود و من حدس می‌زنم این دومی مورد تأیید قرار بگیرد: این اغراقی که انجام شد، چه کسانی از آن استقبال کردند؟ ممکن است روان‌شناسان بررسی کنند و بگویند مثلاً آدم‌های وسواسی‌استرسی، آدم‌هایی که نگران بقا و امنیت خودشان هستند؛ یعنی درگیر مسائل روانی هستند، روی این موضوع تأثیرگذار بودند و به اغراق درباره این بیماری (کووید-۱۹) دامن زدند. ممکن است یک دلیل آن ذی‌نفعان باشند؛ یعنی کسانی که از اغراق در این خطر و آگران‌دیسمان کردن و در واقع بزرگ‌نمایی آن، منافعی بردند یا منافعی می‌برند یا منفعتی داشتند. ممکن است آن‌ها علاقه‌مند بودند چنین کاری بکنند. باید آن‌ها را شناسایی کرده، درباره‌اش فکر کنیم و حرف بزنیم.

ولی من فکر کنم مهم‌تر از همه این‌ها دولت‌ها بودند. ذات دولت‌ها با کنترل‌گرایی پیوند خورده است. اصلاً دولت‌ها برای چه ایجاد می‌شوند؟ آن‌هایی که توجیه می‌کنند چرا باید دولت‌ها وجود داشته باشند، می‌گویند به دلیل شکست بازار است؛ یعنی در مواقعی فرایندهای طبیعی امکان ایجاد برخی امکانات یا الزامات را ندارند؛ در نتیجه باید دولتی به وجود بیاید که آن الزامات و امکانات را ایجاد کند. مواردش را هم برمی‌شمارم. ممکن است یک نفر بگوید برشمردنی‌های شکست بازار پنج مورد است، یکی بگوید ده مورد یا دیگری بگوید ۱۵ مورد است. مواردی را می‌شمارند و می‌گویند دولت‌ها باید در چنین جاهایی حضور پیدا کنند.

حضور دولت‌ها چطور است؟ اولین نکته درباره حضور دولت‌ها این است که باید مالیات بگیرند تا مخارجشان را تأمین کنند. مگر مالیات چیزی به جز کنترل‌گری داوطلبانه است؟ البته مردم مالیات نمی‌دهند و باید به‌زور از آن‌ها گرفت و این مسئله منحصر به ایران نیست؛ بلکه همه جای دنیا این مشکل وجود دارد. دولت‌ها برای اینکه بتوانند هزینه‌هایشان را تأمین کنند، مجبورند از طریق زور، اجبار و کنترل‌گری کارهایی بکنند. از طرفی دولت‌ها چون خودشان را پاسبان و نگهدارنده قوانین دانسته و ملزم می‌دانند برای اجرای قوانین تلاش کنند، مجبورند از قوه قهریه استفاده کنند و بازهم دولت‌ها از طریق کنترل‌کردن این کار را انجام می‌دهند؛ پس این نکته‌ای که می‌گویم ذات دولت‌ها با کنترل‌گری پیوند خورده است، فکر می‌کنم سخن واضحی باشد. به‌مرور در دولت‌ها ساختارهایی هم از لحاظ انسانی و هم از لحاظ سازمانی ایجاد شده که انگار هرچه کنترل بیشتر باشد، برایشان مطلوبیت بیشتری ایجاد شده و منافعیان بیشتر تأمین می‌شود. وقتی می‌گوییم منافعیان، یعنی آدم‌هایی که در دولت‌ها و حکومت‌ها کار می‌کنند. اینجاست که به محض اینکه مشکلی پیش می‌آید از اغراق استقبال کرده و برای اینکه احساس نیاز به کنترل‌گری‌شان ارضا شود، از بزرگ‌نمایی استفاده می‌کنند. به همین دلیل وقتی در ایتالیا اعلام شد که چنین بیماری با این حجم از آسیب وجود دارد، گیج شده بودند و نمی‌دانستند با این پدیده ناشناخته باید چه کار کنند. اولین تصمیمی که گرفتند این بود که هرکسی از خانه بیرون بیاید فلان قدر یورو (صد یورو یا دوپست یورو) جریمه باید پردازد و این جریمه را نیز عملی کردند.

دوستان من که ایتالیا زندگی می‌کنند، می‌گفتند وقتی می‌خواستیم از خانه برای هواخوری یا پیاده‌روی خارج شویم، پلیس به خودش حق می‌داد از ما پرسد کجا می‌روید؟ ما برایش توضیح می‌دادیم که می‌خواهیم مثلاً کنار ساحل پیاده‌روی کنیم. سپس می‌پرسید: چرا آنجا؟ می‌گفتیم: کجا برویم؟ می‌گفت: جایی دیگر بروید. انگار این آدم‌ها دنبال بهانه‌ای بودند که نهایت دخالت و کنترل‌گری را اعمال کنند و چه بهانه‌ای بهتر از مسئله‌ای مثل کرونا. این یکی از تجربیات جدید بشر است؛ گویی بشر در زمان دولت‌های مدرن به چنین تجربه‌ای نیاز داشت و این تجربه باید اتفاق می‌افتاد. افرادی از این فضای کنترل‌گری خیلی لذت بردند، به‌اضافه کسانی که تحت‌تأثیر قرار گرفتند و هیجان‌زده شدند و حالا به ما

انکار نمی‌کنم که کرونا موضوع مهمی است؛ همین‌طور که در گذشته وبا و طاعون یا پدیده‌های مختلف دیگر در دنیا مهم بوده است. کرونا موضوع مهمی است؛ ولی درباره آن خیلی اغراق می‌شود

می‌گویند این خیلی موضوع مهمی بوده و دنیا و مهم‌تر از آن، نظام مالی و پولی دنیا را عوض کرده است.

فکر می‌کنم اگر نظام پولی و مالی تغییر نکند، دلیلش کرونا نیست؛ ممکن است دلیل آن ۵۰ علت دیگر باشد. کرونا اهرم شده یا تلنگری زده است که یک اتفاقی بیفتد. جملاتم را با این بحث به پایان می‌رسانم که من مثل خیلی‌های دیگر به این پیش‌بینی علاقه‌مند هستم که روزی انحصار پول برداشته شود؛ یعنی یکی از آرزوهای من این است که مثلاً گرام در تلگرام یا پول فیس‌بوک به‌عنوان یک پول بین‌المللی شناسایی شود. دیگر آرزویم این است که مردم در همه جای دنیا بیت‌کوین با انواع و اقسام رمزارزها را مبادله کنند و اگر چنین اتفاقی بیفتد، ممکن است اساساً تبادل ارزاز بین برود؛ یعنی اگر ما بخواهیم به مسافرت خارج از ایران برویم، ضرورتی ندارد که دلار خریداری کنیم.

خلاصه اینکه ممکن است چنین اتفاقی بیفتد؛ ولی دلیل آن کرونا نیست؛ بلکه دلیلش این است که «فردریش فون هایک» چندین سال پیش این علاقه‌مندی و پیش‌بینی را داشته که یک زمانی نظام پولی جهان عوض شده و انحصار از بانک‌های مرکزی گرفته می‌شود. در این گذار ممکن است پول‌های کاغذی حذف شوند که الزاماً دلیلش کرونا نیست.



درواقع شما می‌فرمایید که برای تحول یا تحولاتی که خیلی‌ها انتظارش را می‌کشیدند، فضایی ایجاد شد و بهانه را کرونا به دست دولت‌ها داد؟

نه، این فضا هنوز ایجاد نشده؛ مقدمات آن فراهم شده است؛ یعنی اندیشمندان درباره تغییر مکانیزم‌های پولی مالی و سیاست‌گذاری، ایده‌های مختلفی در صد سال گذشته مطرح کردند. در ۵۰ سال گذشته ایده‌های گوناگونی مطرح شده که یکی یکی در مرحله رصد شدن و پیگیری است. ممکن است موضوع کرونا تأثیری ایجاد کند، ولی اینکه ما نتیجه‌گیری کنیم که اگر اتفاقی افتاد (فرض کنیم اگر پول‌های جدید در عرصه‌های بین‌المللی و نظام پولی ارائه شد این تحت تأثیر کرونا بوده است) من چنین برداشتی ندارم، ممکن است تحت تأثیر عوامل دیگری بوده، ولی کرونا به‌عنوان یک عامل به آن کمک کرده است.

ولی درباره چین، فضایی وجود دارد که عده‌ای علاقه‌مند هستند مطالب و مفاهیم را پیچیده کنند و این پیچیده‌کردن برای دسته‌ای از آدم‌ها نان دارد؛ یعنی می‌گویند مثلاً در نظام بین‌الملل چین آن است، آمریکا آن است، کانادا آن است و بعد از چند سال

می‌فهمیم هیچ خبری نبوده یا بوده است. ولی این پیچیده‌کردن به بعضی‌ها نان می‌رساند؛ به همین دلیل چنین تحلیل‌هایی ارائه می‌کنند. وقتی ما چیزی نمی‌دانیم چه ضرورتی دارد بحث کنیم. کسانی که می‌گویند چین فلان کرده است، استدلالشان چیست؟ چیزی که من فهمیدم به خیال‌پردازی شباهت داشت تا واقعیت. البته اگر روزی اطلاعات جدیدی به دست بیاوریم و شواهد جدیدی ارائه شود، می‌توانیم روی این موضوع تأمل داشته باشیم.

در حال حاضر متوجه نشدم که مثلاً جنگ چین و آمریکا نتیجه این ویروس (کووید ۱۹) و اثرات و تبعات آن بوده است؛ به‌اضافه اینکه فکر می‌کنم تا الان کسی نتوانسته است من یا ما را قانع کند که کرونا مهم‌تر از بقیه ویروس‌های آنفولانزا بوده است. اگر کسی توانست اثبات کند، شواهدش را می‌بینیم و درباره‌اش فکر می‌کنیم؛ ولی تا الان کسی نتوانسته است اثبات کند. خوب اگر چنین چیزی نیست و کرونا خیلی هم مهم‌تر و خطرناک‌تر از بسیاری دیگر از ویروس‌ها نیست، چه لزومی دارد مدام خیال‌پردازی کنیم و یک جور با توهم توطئه پیش برویم؟



بحثی که خیلی مورد توجه قرار گرفته موضوع عدالت است. با توجه به اختلاف‌هایی که میان کشورهای مختلف جهان در حوزه‌های اقتصادی و معیشتی وجود دارد و در مواقع بحران، کشورهای ضعیف‌تر، بیشتر متضرر شده و با وضعیت اسفناک‌تری مواجه می‌شوند (مثلاً در حوزه تأمین امنیت غذایی با مشکل روبه‌رو می‌شوند) فکری کنید برای بحث امنیت غذایی و موضوع عدالت در حوزه غذا و حتی بهداشت و درمان چه اقدامی می‌توان انجام داد؟

ما دو کلمه خیلی زیبا داریم که از نظر من یکی، می‌تواند خیلی خطرناک و دیگری، خیلی مفید و جذاب باشد: عدالت و آزادی. عدالت، کلمه زیبایی است که مثل یک

شمشیر، خیلی‌ها را زیر خودش می‌گیرد. عدالت یعنی چه؟ یعنی من ایرانی هستم، اینجا زندگی می‌کنم و فرضاً یک نفر در آفریقا کرونا گرفته و من هم دلسوزی می‌کنم. الان من چه کار کنم؟ آیا کسی می‌تواند آزادی‌ام را محدود کند به خاطر اینکه او کرونا گرفته، کرونایی که خطرناک‌تر از خیلی دیگر از بیماری‌ها نیست؛ به‌عنوان مثال، درباره کشور خودمان آماری که در سال گذشته منتقل شده، می‌گوید که حدود ۶ هزار نفر بر اثر سرطان و حدود ۴۰ هزار نفر بر اثر سکته و حدود ۲۵-۲۰ هزار نفر بر اثر تصادف در ایران فوت کردند. چنین نمونه‌هایی را در خیلی از کشورهای دنیا می‌توانیم ببینیم.

قطعاً آمار مرگ‌ومیر کرونا تا الان به چنین اعداد و ارقامی نرسیده است. خوب اینکه یک نفر فرضاً در آفریقا از پشه‌ای نیش می‌خورد و می‌میرد، الان این عدالت ایجاب می‌کند مثلاً من جلوی کسب‌وکار یک نفر دیگر را در آلمان یا ایران بگیرم؟ چرا بعضی‌ها به این گونه مسائل دامن می‌زنند؟ به نظرم این موضوع بیش از اینکه بحث فلسفی داشته باشد، بحث روان‌شناسی دارد. در گفت‌وگویی که با آقای دکتر مرتضی مردیان داشتیم، بحث بر سر این موضوع بود که رابطه عدالت و حسادت چیست؟ آیا ریشه عدالت طلبی آدم‌ها احساساتی مثل حسادت، غم و خشم است؟ یعنی وقتی شخصی روی کلمه‌ای مثل عدالت دست می‌گذارد آیا ممکن است به دلیل حسادتش باشد که چنین کلمه زیبایی را رویش نور می‌اندازد و آن را پررونق می‌کند؟ آیا می‌خواهد به خاطر اعمال حسادتش به بقیه آدم‌ها ظلم کرده و آزادی‌هایشان را محدود کند؟

اینجا هم ما چنین بحثی داریم؛ یعنی کرونا فرصتی را ایجاد کرده است که بعضی‌ها با عنوان عدالت احتمالاً بخواهند جلوی کسب‌وکار مردم را بگیرند؛ یعنی بگویند تو الان اجازه نداری صادرات انجام دهی، اجازه نداری کسب‌وکار را فعال کنی. واقعاً برایم سؤال است با چه دلیلی یک نفر می‌تواند جلوی کسب‌وکار یک نفر دیگر را بگیرد؛ یعنی اگر ما بگوییم آدم‌ها باید مراقب خودشان باشند، چه کرونا باشد یا بیماری‌های دیگر، کسی نمی‌تواند به خاطر اینکه کسی مراقب خودش نبوده و مراقبت لازم را نداشته است، کسب‌وکار دیگران را تعطیل کند.

یک مثال: یکی از دوستانم که به مدت ده سال برای مراکز مشاوره کار می‌کرد، دی ماه پارسال به این نتیجه رسید که بعد از ده سال خودش یک کسب‌وکار جدید شروع کند. او یک کلینیک مشاوره برای کودکان در تهران راه‌اندازی کرد. ۱۵۰ میلیون تومان پول پیش داد با ۷/۵ میلیون اجاره ماهیانه. ده نفر (شامل منشی، خدمه و کارشناس) نیز استخدام کرد. وقتی بحث کرونا پیش

ما دو کلمه خیلی زیبا داریم که از نظر من یکی، می‌تواند خیلی خطرناک و دیگری، خیلی مفید و جذاب باشد: عدالت و آزادی. عدالت، کلمه زیبایی است که مثل یک شمشیر خیلی‌ها را زیر خودش می‌گیرد





دانشگاه است، اسم من مدیر است و من می‌فهمم، من خیلی بیشتر از شما می‌فهمم، من صلاح زندگی مردم را می‌دانم. در واقع عبارت «من صلاح دیگران را می‌دانم» به کنترلگری تبدیل می‌شود که هرچند اسمش دیکتاتوربودن نیست، ولی همین مفهوم را دارد. البته حرف‌های من تند است. انتظار ندارم همه بپذیرند؛ ولی می‌توانیم چنین مکالمه‌ای را ایجاد کنیم و حداقل در این گفت‌وگو و مکالمه به تعادل برسیم.

توانند احیا شوند. کسب‌وکارهایی که شش ماه تعطیل باشند ممکن است تا ده سال دیگر نتوانند خودشان را ترمیم کنند.

نکته کلیدی که می‌خواهم روی آن دست بگذارم، این است که هیچ‌کسی اجازه ندارد کسب‌وکار دیگران را به بهانه اینکه من صلاح می‌بینم، من می‌فهمم، تهدید و مجبور به تعطیلی کند؛ ولی این رویه در دنیا عادی شده است؛ اینکه عده‌ای می‌گویند اسم ما دولت است، اسم من استاد

ما هنوز نمی‌دانیم
آسیب کرونا
چقدر است؛
ولی بسیاری
از کسب‌وکارها
تعطیل شدند،
کسب‌وکارهایی
که ممکن است
هیچ‌گاه نتوانند
احیا شوند

آمد، او مجبور شد این مرکز را تعطیل کند. این احتمال وجود دارد که دیگر هیچ‌وقت برنگردد و کسب‌وکارش را راه نیندازد. اگر خودش انتخاب کرده باشد که کسب‌وکارش را تعطیل کند، می‌گوید بدشانسی آوردم که این اتفاق افتاد؛ ولی اگر من بروم و دفترش را پلمب بکنم و اجازه ندهم کار کند، او تا آخر عمر می‌گوید من نبودم که کسب‌وکارم را تعطیل کردم؛ تو تعطیل کردی و باید تا آخر عمرت پاسخگو باشی.

ما هنوز نمی‌دانیم آسیب کرونا چقدر است؛ ولی بسیاری از کسب‌وکارها تعطیل شدند، کسب‌وکارهایی که ممکن است هیچ‌گاه



سید علی میرموسوی دکترای علوم سیاسی

کرونا و مسئولیت‌های

بشر دوستانه



شروع کرونا از چین و گسترش آن به سراسر جهان، دولت چین را با اتهام عدم شفافیت و در نتیجه مسئولیت در برابر پیامدهای ناگوار این اپیدمی روبه‌رو ساخت. گروهی از مقامات سیاسی، در برخی از کشورهایی که در برخورد با کرونا غافل‌گیر شدند، بسیاری از داده‌های چین درباره ویروس کرونا را نادرست خواندند و آن را به بی‌صدافتی متهم کردند. اگرچه دیپلمات‌های چینی با حضور گسترده در رسانه‌ها کوشیدند این اتهام را از خود رفع کنند؛ ولی این بحث زمینه‌ساز توجه به موضوع کرونا از زاویه مسئولیت‌های بشر دوستانه شد.

با وجود پیامدهای ناگوار فراوان کرونا برای زندگی بشر، می‌توان آن را آزمونی بی‌همانند برای بشر دوستی در جهان کنونی دانست. گفتمان بشر دوستانه برخلاف گفتمان حقوق بشر، به جای حقوق، بیشتر بر مسئولیت تأکید می‌کند و در حوادث و رویدادهای هولناک و فاجعه‌آمیز دولت‌ها، نهادها و افراد را به انجام وظایف بشر دوستانه فرامی‌خواند. در حقوق بین‌الملل، مسئولیت دولت پیشینه‌ای دراز دارد و بر پایه آن دولتی که تعهدات بین‌المللی خود را نقض کند، مسئول شناخته می‌شود. پرسش مهم این است که چگونه و بر اساس چه معیاری می‌توان اقدام دولت‌ها را در این ارتباط ارزیابی کرد؟ ارزیابی رفتار دولت‌ها در ارتباط با این مسئولیت، پیش از هر چیز به تحلیل مفهوم مسئولیت وابسته است.

مسئولیت معادل responsibility است و انجام تعهد را تضمین می‌کند؛ از این رو با آن همراه است. هر شخص یا نهادی که از انجام تکلیف و تعهد خود شانه خالی کند، نسبت

به عنوان ابزاری برای تدوین و اجرای قوانین خود متکی است و از اصول همزاد حاکمیت دولت و برابری دولت‌ها ناشی می‌شود. بنابراین برای تحقق مسئولیت دولت، باید نشان داد دولتی نسبت به دیگری تعهدی بین‌المللی داشته که آن را نقض کرده و در جریان این نقض به دولتی که نسبت به آن وظیفه داشته، خسارت وارد کرده است (ibid., p.398).

در تحلیل مفهوم مسئولیت پیش از هر چیز، توجه به دو جنبه بازنگرانه یا گذشته‌نگر و آینده‌نگرانه آن اهمیت دارد: در بعد نخست، مسئولیت به اعتبار انجام عمل مجرمانه و نقض قانون معنا پیدا می‌کند. از این نظر مسئولیت به معنای نقش داشتن در اقدامی زیان‌بار و در نتیجه مسئول بودن در خصوص جبران آن است. تحقق این نوع مسئولیت به تحقق آسیب و زیان وابسته است؛ به این معنا که نخست زانی رخ می‌دهد، سپس با بررسی زنجیره‌ای از رخدادها که وقوع یا عدم وقوع آن به این زیان انجامیده، عامل آن مشخص و فرد یا نهادی که مسئول آن است، تعیین می‌شود. بر اساس این جنبه از مسئولیت، سازوکارهای قضایی تنها هنگامی می‌توانند دولت‌ها را پاسخ‌گو کنند که واقعیت‌هایی که بتوان درباره آن‌ها قضاوت کرد، وجود داشته باشند.

وجه آینده‌نگرانه مسئولیت، نشان‌دهنده وظایفی است که دولت‌ها در برابر حقوق بین‌الملل برعهده دارند؛ از این رو معنای آن با تعهد یکسان است. این جنبه را در این نوع کنش کلامی می‌توان به خوبی نشان داد که به کسی گفته شود «هر اتفاقی بیفتد شما مسئول هستید.» مراد از این سخن، آگاه کردن مخاطب به وظیفه‌ای است که او بر دوش دارد. بر این اساس صرف نظر از این‌که او چه نییتی دارد و در چه شرایطی واقع شده است، مسئول شناخته می‌شود.

این دو وجه از مسئولیت در ذات باهم ناسازگار نیستند و به دو جنبه بسیار متفاوت اشاره ندارند، بلکه می‌توان آن‌ها را مکمل یکدیگر نیز دانست. از یک سو، شناسایی مسئولیت در وجه آینده‌نگرانه آن، بر این تأثیر می‌گذارد که به‌طور قانونی (به صورت گذشته‌نگر) برای عدم موفقیت در حمایت از حقوق بشر دوستانه مسئول باشد. از سوی دیگر، مسئولیت‌پذیری گذشته‌نگر، به جای این‌که تنها نقض این حقوق را پس از وقوع مورد توجه قرار دهد، می‌تواند زمینه‌ساز توجه به پیش‌بینی و پیشگیری از آن در آینده نیز باشد؛ برای مثال، می‌توان عبارت «هیچ آسیبی نزن» را در سوگندنامه بقراطی پزشکان در نظر گرفت. این عبارت

به آن مسئول شناخته می‌شود. مسئولیت دولت اصلی، فراگیر در حقوق بین‌الملل و از قدمتی به اندازه آن برخوردار است. تبار این مفهوم را می‌توان جنگ عادلانه دانست که به موجب آن هر دولتی حق توسل به جنگ به عنوان آخرین چاره برای استیفای حق خود در برابر دولت دیگر را دارد؛ همچنان که دولتی که جنگ ناعادلانه به راه اندازد، وظیفه دارد به دولت زیان‌دیده خسارت بپردازد (Mashood A. Baderin, Manisuli, 2010, p.397). بنابراین مسئولیت دولت، خلاصه این اصل ساده و حیاتی است که هر اشتباه قانونی، مسئولیت حقوقی در پی دارد. بر این اساس، مسئولیت دولت برای اقتدار و اثربخشی قوانین بین‌المللی ضروری است. بدون هرگونه مسئولیت حقوقی، تعهدات ایجاد شده توسط حقوق بین‌الملل، مورد احترام دولت‌ها قرار نمی‌گیرد. علاوه بر این، مسئولیت دولت ریشه در ماهیت نظام حقوقی بین‌الملل دارد که به دولت‌ها

مسئولیت دولت خلاصه این اصل ساده و حیاتی است که هر اشتباه قانونی، مسئولیت حقوقی در پی دارد





به بیان دیگر، شرط کامل بودن، مسئولیت نامحدود نسبت به دیگری است. این امر مستلزم آرمان‌های بلندپروازانه نیست، بلکه به معنایی عمل‌گرایانه، کارهایی را تعیین می‌کند که در شرایط خاص لازم است برای کمک به دیگری انجام شوند (bid, p33-34). برای مثال، می‌توان اقدام‌های بشردوستانه سازمان پزشکان بدون مرز^۱ را نمونه‌ای از انجام این مسئولیت دانست. نیروهای این سازمان در شرایطی که با خطر مرگ روبه‌رو هستند، بر پایه این نوع مسئولیت به یاری نیازمندان اقدام می‌کنند.

در چارچوب کاربردهای بیان شده می‌توان رفتار دولت‌ها در انجام مسئولیت‌های بشردوستانه خود در بحران کرونا را داوری و ارزیابی کرد. با وجود این، برخورد با این همه‌گیری به سطحی فراگیرتر از احساس مسئولیت به‌ویژه در عرصه اجتماع نیز نیاز دارد. به نظر می‌رسد در این عرصه وجه اخلاقی مسئولیت، یعنی کاربرد چهارم، از اهمیت بیشتری برخوردار باشد. کرونا هرچند با محدود کردن اجتماعات، زمینه‌ساز جدایی و دور شدن انسان‌ها بود؛ ولی با ایجاد چنین احساسی از مسئولیت، ارزش‌هایی همچون نوع‌دوستی و شفقت نسبت به هم‌نوع را تقویت کرد.

1. retrospective
2. Médecins Sans Frontières

منابع

Mashood A. Baderin, Manisuli Ssenyonjo - International Human Rights Law - Six Decades after the UDHR and Beyond-Ashgate (2010). pdf
Mills, Kurt & Karp, David Jason (edit), 2015, Human Rights Protection in Global Politics Responsibilities of States and Non-State Actors, Palgrave Macmillan



ایمانوئل لویناس (۱۹۰۶-۱۹۹۵)
فیلسوف اخلاق معاصر، اخلاق را بر بنیاد تقدم دیگری بر خود استوار می‌داند. بر پایه دریافت او، مسئولیت امری اخلاقی است و جایگاهی بس فراتر و بنیادی‌تر از سه مفهوم پیشین دارد

مسئولیت در مفهوم اداری آن، همچنان که ویر به درستی بیان کرده است، به فرد یا گروهی خاص تعلق ندارد، بلکه بر پایه تقسیم‌کار و کارایی بهتر، به منصبی مشخص در درون ساختار پلکانی نهادی خاص، مربوط می‌شود. در اینجا تمرکز نه بر عدالت، بلکه بر کارایی است و پرسش این است: چگونه دفتر، اداره یا سازمان خاص می‌تواند وظیفه‌ای را که به آن واگذار شده است، به بهترین شکل انجام دهد (Ibid, p28-31). در موضوع کرونا این نوع مسئولیت در سطح جهانی درباره سازمان بهداشت جهانی و در سطح ملی درباره وزارت بهداشت و درمان کاربردی روشن‌تر دارد.

مسئولیت در سومین مفهوم خود نه به عامل رنج و دردسر و نه به منصب اداری موظف به کاری خاص، بلکه به توانایی و ظرفیت انجام کاری از روی نوع دوستی اشاره دارد. این نوع مسئولیت می‌تواند مبنایی برای وظایف خیریه باشد؛ برای مثال، ثروت فردی شخص برای او مسئولیت ایجاد می‌کند تا از آن برای کمک به افراد کم‌درآمدتر استفاده کند. این مفهوم از مسئولیت درباره دولت با این هدف به کار می‌رود که آن را به استفاده از قدرت خود در جهت خوبی سوق دهد. از این دیدگاه حاکمیت سیاسی نیز نوعی مسئولیت قلمداد می‌شود و دولت در پرتو بهره‌مندی از آن موظف به تأمین خیر عمومی است (bid, p31-32).

آخرین مفهوم از مسئولیت که با عنوان دیگر مسئولیتی می‌توان از آن یاد کرد، معنایی اخلاقی دارد و خاستگاه آن علیت، منصب و توانایی نیست، بلکه از توجه به نیاز دیگران پدید می‌آید. این همان مسئولیتی است که سعدی نیز در سخن جاودان خود از آن یاد کرده است. این نوع مسئولیت در این عقیده ریشه دارد که ما با دیگران پیوند و وظیفه داریم به آن‌ها کمک کنیم و در واقع به شکل بالقوه دیگران را برتر از خود بدانیم.

ایمانوئل لویناس (۱۹۰۶-۱۹۹۵) فیلسوف اخلاق معاصر، اخلاق را بر بنیاد تقدم دیگری بر خود استوار می‌داند. بر پایه دریافت او، مسئولیت امری اخلاقی است و جایگاهی بس فراتر و بنیادی‌تر از سه مفهوم پیشین دارد. این مسئولیت نامشروط، فروناکاستنی و مطلق است؛ زیرا بنیادی است که سوژه به عنوان عاملی که می‌تواند شرط، وظیفه و مرزبندی برقرار کند، بر آن استوار است.

هم بیانگر وظیفه‌ای آینده‌نگر است و هم قاعده‌ای گذشته‌نگر، که می‌تواند معیاری برای قضاوت درباره یک کار نادرست باشد. با تحلیل کاربردهای مسئولیت در گفتمان بشردوستانه، می‌توان چهار مفهوم را از یکدیگر تفکیک و بازشناسی کرد. به بیان دیگر، در پاسخ به این پرسش که مسئولیت این کار با کیست؟ می‌توان از چهار نوع مسئولیت سخن گفت: علیت و پاسخ‌گویی، منصب اداری و وظیفه، توانایی و نوع دوستی و در نهایت وظیفه اخلاقی بنیادی نسبت به دیگران (itoma & By- (strom, in Mills & Karp, 2015, p25).

مفهوم نخست، معنایی گذشته‌نگر دارد و به عامل تحقق یا انجام کاری اشاره می‌کند. به بیان دیگر، مراد از این پرسش که مسئولیت این کار یا حادثه با کیست، می‌تواند این باشد که علت و سبب انجام چه بوده است؟ این مفهوم بیانگر سبب و عامل تحقق حادثه است و با هدف اشاره به عامل وقوع رخدادی رنج‌آفرین و دردسرساز به کار می‌رود. شناسایی مسئولیت به این معنا، نیاز به تجزیه و تحلیلی تجربی و گذشته‌نگر از یک حادثه و تعیین عواملی دارد که در ایجاد درد و رنجی برای بشر نقش داشته‌اند. از این دیدگاه، هرگاه اعمال دولتی منجر به «خسارت جانی» شود، آن دولت مسئول شناخته می‌شود و باید به آن پاسخگو باشد (bid, p26-28). برای مثال، دولت آمریکا با تحریم ایران، به مردم ایران آسیب رسانده و از این رو مسئول شناخته می‌شود. دولت چین نیز از این نظر که با شیوه اطلاع‌رسانی و دیگر اقدامات در گسترش این بیماری به خارج از مرزهای خود نقش داشته است، مسئولیت دارد و باید پاسخگو باشد. دومین مفهوم بیانگر مقام و پستی اداری است که وظیفه انجام کاری را دارد.

شهریار دبیرزاده دانش‌آموخته دکترای علوم سیاسی

مرگ، ترس و تغییر



می‌کند؛ نه تنها ما را، بلکه هر چیزی را که در ماست در طوفان و گرداب خویش فرومی‌برد و پس‌از آن موجودیت هر چیزی را که احاطه کرده است، نفی می‌کند. این همان عامل ترس بزرگ است که در عین رازآلود و وهم‌آلود بودن، زندگی بشر را تحت‌تأثیر خود قرار داده است. پی‌ریزی و شکل‌گیری نهادها و ساختارها، مذاهب و نگاه آن جهانی و این جهانی به آن، تمامی ابعاد وجودی انسان و جهان انسانی به‌گونه‌ای مستقیم و غیرمستقیم تحت‌تأثیر آن قرار دارند. ساخت سیاست و فرهنگ و نگاه آن جهانی یا تقابل‌های صورت‌گرفته در قرون معاصر با آن، حتی نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حول محور مرگ و ترس، شکل‌های گونه‌گونی به خود گرفته‌اند و اندیشه و فلسفه سیاسی نیز به نوبه‌ای همیشه‌درگیر آن بوده است.

ترس و امنیت جانی انسان به‌زعم «توماس هابز» منجر به شکل‌گیری نوعی رئالیسم معطوف به قدرت و ایجاد قرارداد اجتماعی بین انسان‌ها برای شکل‌گیری دولتی با قدرت فائقه و فلسفه وجودی دولت به معنای اعم آن و غول بزرگی به نام لویاتان است؛ دولتی که می‌آید تا ترس را کنار زده و امنیت را فراهم کند و از دل آن، حکومتی

به‌زعم توماس هابز، ترس برادر دوقلوی انسان است. با زاده شدن انسان، ترس نیز زاده می‌شود و احساس ترس می‌تواند در تمام طول حیات یکی از مهم‌ترین فاکتورهای شکل‌دهنده حیات انسانی باشد. این پارادوکس‌سازنده، نوع نگاه انسان به حیات را با دگرگونی مواجه کرده؛ کما این‌که تاریخ بشر نیز ناشی از این احساس، شکل‌های گوناگونی به خود گرفته است. در این میان بزرگ‌ترین ترس‌ها، ترس از پایان حیات یا همان مرگ است. شاید مهم‌ترین واقعه‌ای که در زندگی با آن روبه‌رو هستیم، مرگ است که ناخودآگاه در پس ذهن هر انسانی زندگی او را تحت‌تأثیر خود قرار داده؛ در واقع هیچ چیز به اندازه مرگ بر زندگی ما سنگینی نمی‌کند.

چرا مرگ مهم‌ترین واقعه زندگی ماست؟ چون مرگ پایان هر واقعه دیگری در زندگی انسان است؛ پایان دوستی‌ها، طرح‌ها و برنامه‌ها و هر مشغله و ارتباط دیگر ما در دنیا است. نکته جالب درباره مرگ، برابری و ذات دمکراتیک آن است که همه در برابر آن برابرند. هیچ‌کس و هیچ‌چیزی را از آن گریزی نیست. مرگ ما را تمام‌وکمال احاطه

با قدرت فائقه زاده شود که اتفاقاً مبنای آن نه در آسمان که نتیجه قرارداد انسان‌ها برای ایمن‌بودن از ترس و امنیت است. بنیان یکی از مهم‌ترین نظریه‌های سیاسی پیرامون شکل‌گیری دولت، یعنی قرارداد وضعی طبیعی که در آن انسان گرگ‌انسان است و در حال جدال دائم به سر می‌برد، از آزادی‌های طبیعی خود به نفع فرار از ترس و ایجاد امنیت و گریز از مرگ وارد قراردادی عقلانی می‌شوند.

از سوی دیگر، مرگ و ترس ناشی از آن وجهی پارادوکسیکال به خود می‌گیرد؛ زیرا در نهاد خود زاینده‌گی و زیستن و حیات را هم حامل است. حیات و میل به زیستن در گرو مرگ و گریز از آن، تغییر و تحول را به دنبال دارد؛ از این‌روست که ترس منشأ ایجادکردن، زاینده‌گی و خلق است؛ نمونه این تضاد حیات است. شاید بتوان این مسئله را در این

نکته جالب
درباره مرگ،
برابری و ذات
دمکراتیک آن
است که همه در
برابر آن برابرند.
هیچ‌کس و
هیچ چیزی را از
آن گریزی نیست



عبارت سعدی نشان داد؛ آنجا که می‌گوید: «هر نفسی که فرو می‌رود ممد حیات است و چون برآید مفرح ذات». به نظر می‌رسد این متن، نوعی پارادوکس را نیز درون خود حمل می‌کند؛ چراکه از سویی هم‌زمان که هرنفس به ما حیات می‌بخشد، ما را دمی نیز به مرگ نزدیک می‌کند؛ اما مفرح ذات است؛ چون در آن امید به زیستن را نیز نوید می‌دهد که درون این دیالکتیک و تقابل تز و آنتی‌تز، سنتز حیات شکل می‌گیرد. اینجاست که انسان دست به تغییر و ایجاد می‌زند و خود عین تغییر است. متأله مسیحی «سن اگوستین» در جواب این پرسش که چرا خداوند انسان را خلق کرد، می‌گوید: «برای این‌که آغازی نو وجود داشته باشد، انسان آفریده شد؛ از این‌رو پدیده پیچیده مرگ که در ظاهر به نظر می‌رسد نماد نیستی است، نماد تغییر بوده و ترس از آن و میل به حفظ حیات منشأ امید است که موجب حرکت و تغییر از بودن به شدن می‌شود؛ پس مرگ به‌گونه‌ای پارادوکسیکال و ترس بزرگ ما را به ورای ترس‌ها فرامی‌خواند و منشأ ایجاد دستگاه‌های فلسفی ساختارهای مذهبی و به تبع آن‌ها منشأ چپستی بسیاری از اندیشه‌های اقتصادی و سیاسی است؛ کما این‌که نظریه قرارداد اجتماعی هابز به‌زعم ظاهر رئالیستی آن، منشأ به‌وجود آمدن ملت‌دولت‌های جدیدی است که وجهی لیبرال به خود می‌گیرد و زندگی انسان و جهان زیست او را متحول می‌کند.

با این تفاسیر می‌توان گفت انسان عصر مدرن کماکان و به‌رغم فراموشی ناشی از علم پوزیتیویستی در ناخودآگاه نسبت به مرگ و ترس ناشی از تهدید حیات، کماکان با ایجاد کوچک‌ترین حرکت بحرانی تحت‌تأثیر قرار می‌گیرد که نمود آن در ساخت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی خود را نشان می‌دهد و بدین‌گونه باز در هزاره جدید با ایجاد بحرانی مانند بیماری کووید-۱۹ ساختارهای ذهنی انسان دچار آشفتگی و به تبع آن تغییر و تحول می‌شود.

جهان پس از کرونا، جهانی بحران‌زده است که منشأ آن را مرگ و ترس بزرگ ناشی از آن ایجاد کرده و بدون شک منشأ تغییرات اساسی در معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی

انسان خواهد شد. به‌زعم «لارس اندرسون»، دامنه و گستره ترس و وحشت در مقایسه با گذشته بیشتر شده است. ترس و مرگ می‌تواند ناشی از شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هر زمانه‌ای تأثیرات خود را داشته باشد و باید اذعان داشت جهان انسان ایمن با جهان انسان ترس خورده متفاوت است. به قول «سارتر»، یک احساس می‌تواند کل جهان را دگرگون کند و هیچ احساسی به اندازه ترس نمی‌تواند به این سرعت قدرت‌دوری ما را از تعادل خارج کند.

می‌توان گفت ترس، مرگ و احساس ناشی از آن، بنیان کل تمدن بشری است. ترس به تکوین همه ارزش‌هایی که مردم دوروبرشان ساخته‌اند، کمک کرده و شتاب بخشیده است. چیزهایی مانند خانه، شهر، ابزار، جنگ، قانون و دیگر نهادهای اجتماعی و بخشی از شالوده مذاهب و فرهنگ‌ها در پاسخ به این حس رمزآلود ایجاد شده‌اند.

به این ترتیب در یک نگاه پارادوکسیکال به دنبال مرگ، زاینده‌گی اتفاق می‌افتد و از دل آن تغییر که نمادی از وجود هستی انسانی و اراده اوست، هر تهدیدی به حیات ناخودآگاه، تمامی ساخت‌های موجود زیست انسانی را دچار تغییر و تحول می‌کند؛ همان‌گونه که مرگ از ابتدای هستی انسان به‌عنوان مهم‌ترین چالش او بوده و باعث و منشأ شدن‌های بسیاری شده و چنانکه اشاره شد حتی اندیشه‌های سیاسی را پی افکنده است. بحرانی مانند بحران کرونا که وسعتی جهانی داشته و حیات و حس ترس انسان را برانگیخته است، به نظر می‌رسد باید آماده ایجاد تغییرات اساسی در معرفت‌شناسی انسان و به دنبال آن تغییرات گسترده در دستگاه‌های فکری، فلسفی و ساخت‌هایی چون اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع باشیم.





سعید خضر کارشناس اقتصاد شهری

بزنگاه‌های برای تصمیم‌گیری



مرگ تنها چیزی است که چاره‌ای ندارد؛ البته علم ممکن است برای مرگ نیز چاره‌ای پیدا کند. باری، پدیده مرگ در ایران موضوع چندان جدی به نظر نمی‌آید و عموماً میان انبوهی از موضوع‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گم و ناپیداست. گویی نوع بشر در ایران فراموش کرده هدف آغازین تشکیل اجتماعات انسانی، حفظ حیات است و لزوماً آدم ابتدا باید زنده باشد تا بتواند به نیازهای فراوانش رسیدگی کند. تضمین حفظ حیات طبیعی افراد، اساسی‌ترین وظیفه یک جامعه است؛ بدین روی اگر جامعه‌ای نتواند یا تمایلی به سیاست‌گذاری و تدوین تدابیر لازم برای این منظور نداشته باشد، محکوم به فروپاشی است. این فروپاشی از نهادهای اصلی جامعیت‌یابی آن جامعه آغاز و تا واپاشی کامل تمدنی پیش خواهد رفت. تاریخ بشر گواه روشنی بر این موضوع است که گسترش و وقوع عوامل مرگ‌آفرین مانند بلایای

طبیعی، جنگ، خشک‌سالی‌های طولانی ناشی از «ازخارج‌شدگی مصرف منابع»، بیماری‌های واگیردار و... به نابدی تمدن‌های عظیم منتهی شده است. جوامع بسیار بزرگ و باشکوهی در تاریخ بشر یافت می‌شوند که تخیل فروپاشی برای خود متصور نبودند؛ اما در اوج به پایان رسیدند، پایانی آغشته به مرگ بخش بزرگی از مردم سرزمین‌های تحت تسلط خود؛ مرگی که گاه به سبب عوامل قابل پیش‌بینی و در نتیجه قابل کنترل توسط جامعه، امکان مهار شدن داشته است. سوژه بنیادین، جایگاه پدیده مرگ در

جامعه‌ای که درباره پدیده مرگ خنثی و بی تفاوت عمل کند، سازوکارهای بهینه حفظ حیات در آن جامعه طراحی و اجرایی نمی‌شود و فرجام چنین می‌شود که شمار زیادی از مردم آن جامعه قادر به درک عمر طبیعی نبوده و به مرگ‌های غیرطبیعی دچار می‌شوند

رتبه‌بندی مسائل محوری و نظام ارزش جامعه است؛ زیرا کیفیت، اهمیت و اولویت آن تعیین‌کننده کنش جامعه به کژی‌های تهدیدکننده و تنظیم مطالبات جامعه بر اساس برتری مطلق یا بی‌اهمیتی (یا طیفی میان این دو) حفظ حیات، می‌شود. جامعه‌ای که درباره پدیده مرگ خنثی و بی تفاوت عمل کند، سازوکارهای بهینه حفظ حیات در آن جامعه طراحی و اجرایی نمی‌شود و فرجام چنین می‌شود که شمار زیادی از مردم آن جامعه قادر به درک عمر طبیعی نبوده و به مرگ‌های غیرطبیعی دچار می‌شوند. روند یادشده تا جایی پیش می‌رود که جامعه را ابتدا به ورشکستگی و سپس نابودی می‌کشاند.

عقب‌نشینی عجیب جامعه ایرانی به داخل دژدرونی خود و فشردگی تا آستانه ممکن، در دنیای خصوصی‌اش برای حفظ حیات درونی، حالت دفاعی و انفعالی است که اعضای جامعه با عدم تصورشناسی در تغییر اوضاع، برای حفظ و پاسداری از آرامش و صفای باطنی خود در آن فرورفته است و آرمان‌ها، افکار و آرزوهایش را در قلمرویی به‌دوراز دسترس حاکمیت نگه‌داشته تا



جاده‌ها را می‌توان نام برد که به‌وضوح نمایانگر ضعف و نارسایی در نظام آموزشی (درباره عامل انسانی) و ضعف و نارسایی در سیاست‌های کلی نظام درباره صنعت خودروسازی و حمایت‌های تعرفه‌ای و تأمین زیرساخت‌های حمل‌ونقل است.

کنترل، سیاست‌گذاری، قیمت‌گذاری، تولید و نحوه توزیع در دو گلوگاه کلیدی یادشده (نظام سلامت و نظام آموزش) و اساسا بازاری سازی این دو نهاد در ایران بر اساس منویات دولت مرکزی و مبتنی بر نظام توزیع رانت است؛ از این رو مسئولیت اصلی رسایی و نارسایی‌های مترتب با آن متوجه دولت مرکزی است.

بر اساس جستار طرح‌شده، نارسایی در این دو نهاد مهم حافظ حیات اعضای جامعه، واضح و میرهن است؛ اما چرا مطالبات مردم در اصلاح آن جدی و کاری نیست؟ دبی‌اچه بالا، زمینه‌ای کوتاه برای درک اهمیت طرح و پاسخ به این پرسش بنیادین است که بازاریابی جایگاه آن در نظام ترجیحات مردم به بازاریابی ارزشی مغفول مانده در جامعه ایرانی به نام «حیات» خواهد انجامید.

و اما مرگ؛ در این نوشتار به مرگ به‌عنوان موضوعی درخور بررسی علمی (نه موضوعی ماوراءالطبیعی و بیرون از حوزه شناخت بشری) و عنصری فرهنگی و اجتماعی پرداخته شده است. شیوه‌های مردن و نحوه برخورد و جایگاه مرگ در نظام تفکر بشر بر اثر جامعه‌پذیری در فرد، درونی شده و به او آموخته می‌شود. بر همین اساس نگاه آدمی به مرگ طی زمان و با پیشرفت علم و توسعه تمدن متفاوت شده، به‌طوری‌که تغییرات، محسوس و قابل ردگیری است.

در ادامه، کوتاهی از این روند مورد بررسی قرار می‌گیرد. از نظر سقراط، زندگی عبارت است از آموختن مرگ. رواقیون پا را فراتر از این گذاشته، نه تنها مرگ، که نفس زندگی را نیز فاقد ارزش می‌پنداشتند. آنان فضیلت را در ترک همه تمتعات جسمانی و روحانی



عوامل اصلی مرگ و میر

در ایران به

ترتیب فراوانی

شامل بیماری

ایسکمیک قلبی،

سکته مغزی،

تصادف‌های

جاده‌ای،

پرفشاری خون،

آلزایمر، دیابت،

بیماری‌های

مزمن انسدادی

ریوی،

بیماری‌های

مزمن

کلیوی، سایر

بیماری‌های

قلبی عروقی و

سرطان معده

است



قلبی عروقی و سرطان معده است. در این نوشتار فارغ از طرح آمار و ارقام هرکدام از عوامل مرگ زودرس در ایران به واکاوی عوامل و ریشه‌های آن پرداخته خواهد شد. به‌جز عامل تصادف‌های جاده‌ای، باقی عوامل از جنس بیماری هستند و عوامل اصلی بروز آن‌ها عمدتاً شامل فشارخون بالا، چربی خون، قندخون، چاقی و اضافه‌وزن، بی‌حرکی، مصرف نمک به مقدار دو برابر متوسط جهانی، مصرف مواد مخدر و دخانیات، مصرف الکل، تغذیه ناسالم و عدم استفاده از سبزی‌ها و میوه‌های تازه و سوابق ژنتیکی است. (ملک‌زاده، معاون تحقیقات وزیر بهداشت)

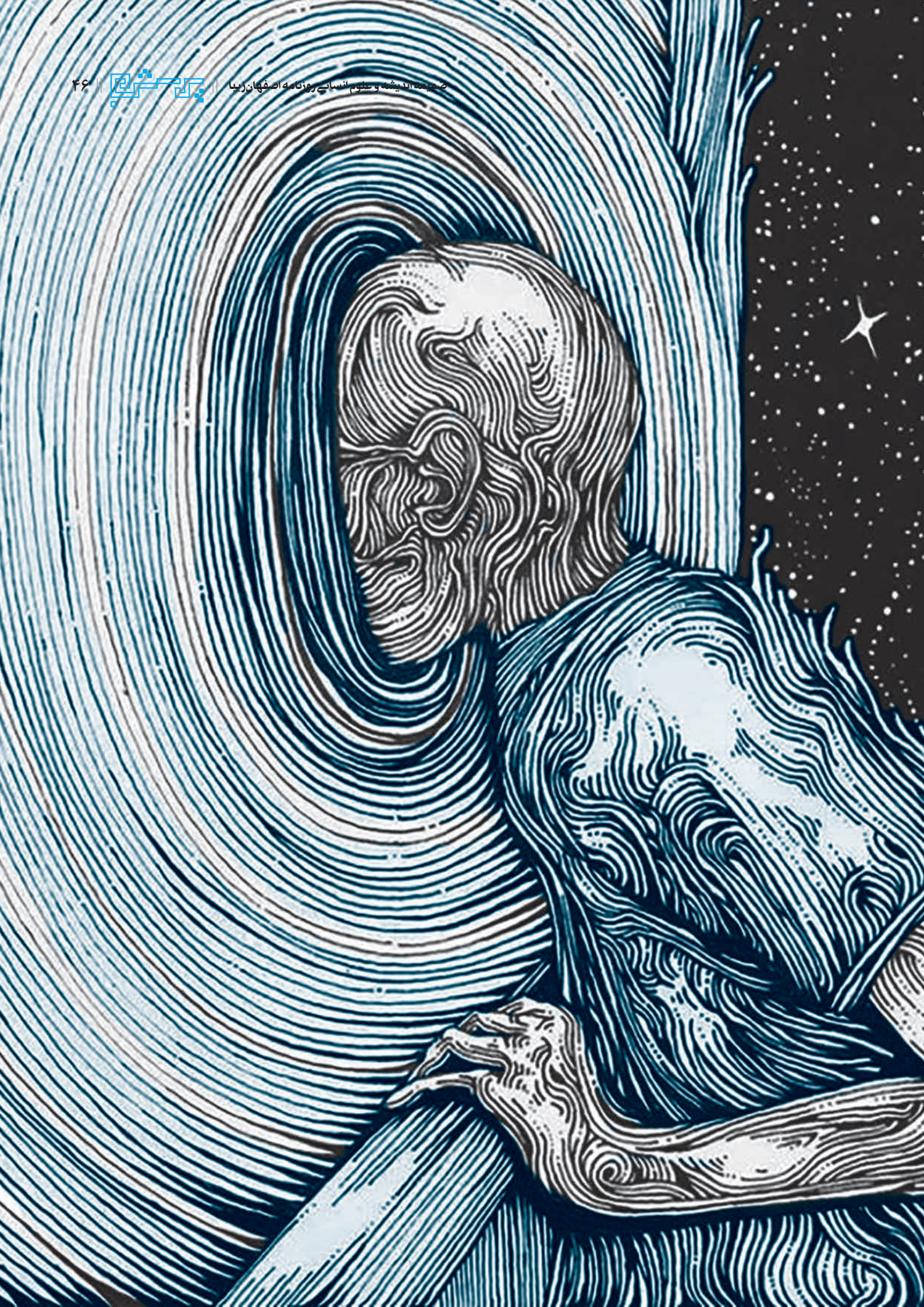
به‌جز عامل تصادف‌های جاده‌ای، باقی عوامل اصلی مرگ و میر به‌طور مستقیم با نظام سلامت کشور و به‌طور غیرمستقیم با نظام آموزش در ارتباط هستند؛ هرچند درباره تصادف‌های جاده‌ای نیز پس از وقوع حادثه، وجود نظام سلامت کارآمد و پیشرفته می‌تواند در کاهش مرگ و میر ناشی از پیشامدها کارساز باشد. برآیند این‌که دست‌کم دو گلوگاه کلیدی نظام آموزش و نظام سلامت نقش محوری در کنترل و حفظ حیات نوع بشر در ایران دارند.

به‌طور خاص درباره چرایی تصادف‌های جاده‌ای، عوامل انسانی از جمله سرعت زیاد، بی‌احتیاطی رانندگان، بی‌توجهی به مقررات راهنمایی و رانندگی (فرهنگ رانندگی) و عوامل فنی و محیطی از جمله خودروهای بی‌کیفیت فاقد استاندارد و بی‌بهره از تکنولوژی‌های ساخت روز جهان، پایین بودن سطح ایمنی خودروها، کاستی‌ها در کنترل کیفی خودروهای موجود و کیفیت پایین و غیراستاندارد بودن

از تیررس قدرت و مصادره آن ایمن بماند (غرق‌شدگی در تخیلات به‌جای روبه‌رو شدن با واقعیت). در این موقعیت، از دست دادن حقوق اساسی و مسلم انسان ذوب‌شده در جامعه از جمله دارایی مالی، جسمی و حتی حیات در نظام ترجیحات فرد جایگاه والایی نداشته و او به سبب پنداشت درونی از ناتوانی در اثرگذاری بر سرنوشت، سعی در محدود کردن دایره آسیب‌پذیری خود از این شوربختی کرده و به‌جای یورش به جلو برای تغییر اوضاع، دست به عقب‌نشینی استراتژیک می‌زند.

این عقب‌نشینی ناشی از فشار جابرانه بیرونی، فرد را در ترسیم عقلایی ترجیحاتش دچار مشکل جدی کرده که حاصل آن گنجی و تحمیق جمعی در تعیین و پیگیری مطالبات حیاتی و اساسی جامعه است. در واقع جامعه درباره آنچه نمی‌تواند به دست بیاورد، تظاهر به بی‌زاری می‌کند تا با نابودی اشتیاق داشتش درد برآورده نشدن آن گریبانگیرش نشود. این ترک دل‌بستگی از هر آنچه امکان ناکامی درباره آن می‌رود، شادی و خوشبختی مجازی را برای فرد به ارمان می‌آورد که در سطح بالایی از شرایط نااطمینانی، سپردفاعی مناسبی برای گذران دوران است. درونی‌کردن سعادتمندی، احساس خوشبختی و قطع ارتباط و اثرپذیری آن از شرایط بیرونی به انتحاری حقیقی منجر شده که سرانجام آن، انفعال عمیق و تاریک جامعه در برابر رویدادهای بیرونی و حتی فاجعه‌آمیزترین آن‌ها، یعنی مرگ است.

بیش از نیمی از مردم ایران به مرگ طبیعی نمی‌میرند، بلکه عوامل اصلی مرگ و میر در ایران به ترتیب فراوانی شامل بیماری ایسکمیک قلبی، سکته مغزی، تصادف‌های جاده‌ای، پرفشاری خون، آلزایمر، دیابت، بیماری‌های مزمن انسدادی ریوی، بیماری‌های مزمن کلیوی، سایر بیماری‌های



می‌دانستند. به‌طور کلی در فلسفه اسلامی و حکمت قدیم، نه‌تنها مرگ مساوی نیستی قلمداد نمی‌شود، بلکه از سوی عارف و حکیم مسلمان، امری خواستنی است و مرگ «از دنیا رفتن»، یعنی «به دنیای دیگر رفتن» است، نه ناپدید شدن.

اما امروزه در جوامع توسعه‌یافته، دیگر زندگی چنانچه سقراط می‌گفت، آموختن مرگ نیست، بلکه مرگ اساساً تابو و عنصری بیرون‌رانده‌شده از زندگی است. نتیجه این‌که، مرگ دیگر قسمت‌آشنایی از زندگی شمرده نمی‌شود. به‌عبارتی دیگر مرگ‌آشنایی که آریس (Aries) آن را مرگ «رام‌شده» می‌نامد، در جامعه مدرن به «مرگ فراموش‌شده» تبدیل شده است. مرگ دشمنی خارجی تلقی شده و چیزی است که آسایش زندگی را مختل می‌کند.

بدن به‌عنوان عضوی از طبیعت، جایگاه هویت و شخصیت آدمی مطرح شده و موضوع معاینه و تحلیل علم پزشکی قرار گرفته است. گفتمان پزشکی وضعیت سالم بدن را به‌عنوان هنجار و «درد» را به‌عنوان ناهنجاری مطرح می‌کند.

اساساً معنی مرگ و بیماری مانند دیگر عناصر و رخدادها، وابسته به فرهنگ است. جامعه مطلوب، جامعه‌ای است که تجربه مردن به‌شدت و به‌طور عمیق با پیری پیوند خورده باشد؛ چراکه مرگ زیستی افراد پس از مرگ اجتماعی آن‌ها رخ می‌دهد و نتیجه این‌که نقش اجتماعی افراد پایان‌یافته و کمترین آسیب از مرگ زیستی آن‌ها به جامعه وارد می‌شود.

پذیرش تقدیرگرایانه مرگ، تسلایی را به دنبال دارد که دامن‌زدن به آن، انفعالی شوربختانه در برابر تحلیل عوامل مؤثر بر نحوه و زمان مردن در جامعه را به بار می‌آورد. این عقب‌نشینی از واکاوی عقل‌گرایانه سوژه، سبب افزایش خطا در تشخیص مطالبات راستین فردی و جمعی می‌شود که دست‌آورد آن گم‌گشتگی نافرجام تاریخی در حل موضوع است.

در این شرایط درجه اهمیت «خواست خدا» پنداری مرگ را می‌توان در سه سطح؛ ۱. هرگونه امیدی از پزشک قطع شده؛ ۲. شریک پزشک دانستن خواست خدا و ۳. پزشک را فرستاده خدا دانستن، طبقه‌بندی کرد. نگرش یادشده که عموماً در کشورهای مذهبی مسلط است، سبب‌شده باوجود توسعه‌یافتگی و پیشرفت‌های فراوان پزشکی، پذیرش بسیاری از آموزه‌های پزشکی و به‌کار بستن آن‌ها به‌عنوان قمار بر سر «خواست خدا» قلمداد شود و نظام بهداشت و سلامت را در عملکرد بهینه با بالاترین بازدهی دچار ناکارآمدی کند.

این بند رمزگشای شیوه رویارویی جامعه و حکمران ایرانی و همدیس آن با پدیده همه‌گیری ویروس کروناست. روشنگری

این‌که رخدادهایی همانند؛ انکار هستی بیماری، کوچک‌شماری بیماری و نتایج محتمل آن (شامل پنهان‌کاری در میزان شیوع و آمار مرگ‌ومیر)، گسترش پندار ناتوانی علم در حل چالش بیماری نوپدید، چنگ‌زدن به روش‌های خرافه و شگفت‌آور برای درمان و پیشگیری، پافشاری بر بازگشایی اماکن مذهبی و برگزاری بی‌چون مراسم و برنامه‌های هم‌پیوند با آن، رعایت‌نکردن دستورهای صادرشده از دستگاه سلامت به سرپرستی گماشته‌شده، انتخاب راهبردی مرگ‌ومیر بیشتر در مقابل فروپاشی اقتصادی (بیم از فروپاشی ایدئولوژی در پس فروپاشی اقتصادی سبب اهمیت‌یابی این خطر است) و بازگشایی‌های زودرس، بسیج افکار عمومی توسط دستگاه عریض و طویل تبلیغاتی حکومت مرکزی در کسب پیروزی زرین دیگری قبل از پیدایش حقیقی آن و بسیاری پیشامدهای هم‌سان که در دوران کرونا روی داد، روشنگر چیزی نگاه انفعالی به مرگ و تلاش در نادیده‌انگاری آن برای فرار از روبه‌رو شدن با واقعیت دردناک ناکامی تاریخی جامعیت‌یابی ایران در برپایی جامعه‌ای با ارجحیت «حیات» است. سرانجام تلخ این نادیده‌انگاری واقعیت، فروکاهیدن «مرگ» به کران لودگی‌های روزمره است.

جمع‌بندی این‌که، آمار ۵۰ درصدی در زودهنگامی مرگ زیستی بر مرگ اجتماعی نوع بشر در ایران فاجعه‌ای با ابعاد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است و میزان خسارت‌های آن به‌طور جداگانه و پدیده‌ها قابل بررسی و ارزیابی است. باری، پذیرش و درک جامعه از ژرفای اندوهناک پدیده مرگ زودهنگام بازاری نظام ترجیحات مردم و تنظیم‌کننده مطالبات و شدت پیگیری این مطالبات خواهد بود. درنهایت به‌دوراز منازعات بر سر ماهیت اولین گام جامعه به‌سوی توسعه، گمان عقلانی این است که همگان بر برتری حفظ حیات بر سایر پدیده‌ها اتفاق نظر دارند. نتیجه این‌که در بزنگاه تاریخی در گرفتن «تصمیم کبرا» برای دگرگونی در پیش‌فرض‌ها و قیود تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در ایران، حول محور بنیادینی به نام «حفظ حیات» قرار داریم، تصمیمی که مجال جز برآمدن از کنشی جمعی نخواهد داشت.



یکی از موضوع‌هایی که در دوران پساکرونا باید مورد تجدید نظر قرار گیرد، مبحث ارزش‌های بنیادین زندگی است. در یادداشت زیر به بررسی جایگاه لذت در زیست آدمی پرداخته می‌شود؛ این‌که آیا کسب لذت و خوشی مهم‌ترین ارزش زندگی است؟ رابطه هدف زندگی با لذت، چیستی و انواع لذت و نگاه به لذت‌های عمیق و اصیل از جمله مواردی است که در این مطلب به آن توجه شده است. قطعاً تحول در معنا و ارائه تعریف چگونگی خوب زیستن، بدون پرداختن به مقوله لذت و رنج، ناقص و سطحی است.



بابک عباسی | دکترای تخصصی فلسفه غرب

در دستگاه تجربه نوزیک چه چیز خوب کار نمی‌کند؟



کسب می‌کند؛ چه لذت‌های مادی و چه لذت‌های سطوح بالاتر. می‌توان خوشبختی انسان را در پایان زندگی‌اش برحسب کمیت و کیفیت لذت‌هایی که کسب کرده است، محاسبه کرد؛ حتی اصالت دادن به «حس خوب» یا حتی «حال خوب» هم نوعی لذت‌گرایی است (البته اگر شما به لذت و احساس خوب بها دهید و در کنارش چیزهای دیگری مانند فضیلت یا شفقت را هم مهم بدانید، به معنای دقیق کلمه لذت‌گرا محسوب نمی‌شوید).

در کنار لذت‌گرایی، نقد لذت‌گرایی نیز از افلاطون و ارسطو تا فلسفه معاصر همواره مطرح بوده است؛ اما یکی از نقدهای معاصر علیه لذت‌گرایی بیشتر از بقیه مطرح شده و به چشم آمده است. این نقد که از طرف بسیاری از متفکران نقدی بنیان‌کن تلقی شده، آزمایش فکری «رابرت نوزیک» (Robert Nozick، ۱۹۳۸-۲۰۰۲) به نام «دستگاه تجربه» (Experience Machine) است. این آزمایش فکری شاید به دلیل ویژگی فانتزی و بار دراماتیک آن و شاید هم به دلیل گسترش واقعیت مجازی

لذت‌گرایی (hedonism) گرایش و اندیشه‌شناسی است؛ هم در قلمرو نظر، در تاریخ فلسفه و نظریه‌های اخلاقی و نظریه‌های «خوب زیستن»، از ابتدا تا به امروز سخن‌گویان و مدافعانی داشته و هم بسیاری در زندگی و در عمل به آن پایبند بوده‌اند. یافتن مصادیق این گرایش چه در زندگی خودمان، چه در زندگی انسان‌های پیرامونمان و در جهان کار سختی نیست. امروزه فرهنگ مصرف‌گرایی با هم‌دستی شبکه‌های اجتماعی بیش از هر زمانی در کار شرطی کردن انسان‌ها با لذت‌ها و خوشی‌های زودگذر است. اگر بخواهیم به زبان فرویدی سخن بگوییم، گویی لذت‌گرایی نه فقط از طرف «اید» (نهاد، Id)، بلکه از طرف «سوپرایگو» (فرمان، Super-ego) به انسان‌ها دیکته می‌شود؛ بیشتر مصرف‌کن، بیشتر لذت ببر، در مسابقه لذت‌بردن عقب نیفت و... .

شاید بتوان عصر جدید و جهان مدرن را عصر غلبه عملی اندیشه لذت‌گرایی دانست. ایده اصلی لذت‌گرایی این است که یگانه چیزی که در زندگی مهم است و خوشبختی انسان را رقم می‌زند لذت‌هایی است که شخص

(virtual reality) در دهه‌های اخیر، بسیار هم مشهور شده و در کنار آزمایش «مغز در خمیره» (Brain in a Vat) «پاتنم» (Hilary Putnam، ۱۹۲۶-۲۰۱۶)، جزو آزمایش‌های فکری‌ای است که حتی برای غیراهل فلسفه هم جذاب است. نوزیک در کتاب بی‌دولتی، دولت، آرمان‌شهر (۱۹۷۴) برای نقد این اندیشه که کسب لذت و خوشی (و البته اجتناب از درد) مهم‌ترین ارزش زندگی است، آزمایشی خیالی را طرح می‌کند: تصور کنید دستگاه بسیار مجهز و پیشرفته‌ای (ماشین تجربه) وجود داشته باشد که بتواند در ذهن شما تجربه‌های لذت‌بخش تولید کند؛ هر تجربه‌ای که دوست دارید داشته باشید. اگر فیلم ماتریکس (۱۹۹۹) را دیده باشید، می‌دانید درباره چه جور دستگاهی حرف می‌زنیم؛ اما اگر آن فیلم را ندیده باشید، تصور کنید وارد اتاق مجهز و مطبوعی می‌شوید که در آن صندلی‌هایی مانند صندلی دندان پزشکی قرار دارد. می‌روید و روی یکی از صندلی‌ها راحت لم می‌دهید. خانم کارشناس می‌آید و فهرستی به شما می‌دهد از تجربه‌ها و لذت‌هایی که دوست دارید داشته باشید؛ تجربه‌های ملایمی مثل

شاید بتوان
عصر جدید و
جهان مدرن
را عصر غلبه
عملی اندیشه
لذت‌گرایی
دانست. ایده
اصلی لذت‌گرایی
این است که
یگانه چیزی
که در زندگی
مهم است و
خوشبختی
انسان را رقم
می‌زند، لذاتی
است که شخص
کسب می‌کند؛
چه لذات مادی و
چه لذات سطوح
بالاتر



مصاحبتی شیرین در کنار یک ساحل زیبا با تمام اسباب طرب، تجربه‌های هیجان‌انگیز مانند صعود به قله یا اسکی روی آب، تجربه دوستی‌های عمیق، تجربه‌های معنوی‌تر، کمک به نیازمندان، تجربه لذت‌بخش سخن‌گفتن به چند زبان، تجربه خلق یک اثر هنری بزرگ، لذت یک کشف علمی، حتی تجربه‌های دینی برای اهلس و تجربه روشن‌شدگی باز برای اهلس. می‌توانید این فهرست را به کمک تخیل و مناسب با ترجیحات خودتان تکمیل کنید. فرم را پر می‌کنید؛ سپس کارشناس مهربان با رفتاری ملایم سیم‌هایی به چند نقطه از مغز و بدن شما وصل می‌کند و آرام‌آرام به خواب می‌روید و در جهانی دیگر (جهانی مجازی) چشم باز می‌کنید. تمام آنچه خواسته بودید، آنجا هست (اگر به نظرتان برسد که لذت زیاد هم ممکن است خسته‌کننده باشد، می‌توانید در فهرست سفارشی‌تان درد و رنج‌های محدود و «به اندازه» هم بگنجانید). فرض کنیم یک توریک هفته‌ای را در این جهان می‌گذرانید (نگران جسمتان روی صندلی هم نباشید، دانشمندان نیک‌اندیش فکر همه چیز را کرده‌اند). بعد از گذراندن یک هفته در آن جهان مجازی (بهترین جهان ممکن!) دوباره به این جهان متعارف برمی‌گردید و خود را در آن اتاق می‌بایید. پرسش نوزبک این است: حالا که آن جهان و زندگی ایدئال (براساس نظر لذت‌گرایان) را تجربه کرده‌اید

همان‌گونه که
«بتلی» در کتاب
«فضیلت»
(Battaly, ۲۰۱۵)
تصریح کرده است،
مشکل
لذت‌گرایی دیدن
زندگی خوب
تحت عنوان
«تجربه» است
و اساسا برای
همین اسمش
را دستگاه تجربه
گذاشته‌اند

آیا مایلید قراردادی امضا کنید که باقی زندگی‌تان را در آن جهان مجازی بگذرانید؟ غیر از برخی موارد خاص (مثل شخصیت سایفر در فیلم ماتریکس یا مثلا کسی که از شدت درد و رنج و ناامیدی در آستانه خودکشی است) پاسخ شهودی بیشتر افراد به این پرسش منفی است: حاضر نیستیم آن قرارداد را امضا کنیم و زیر این دستگاه برویم. این پاسخ به نظر خیلی‌ها به معنای ردّ اندیشه لذت‌گرایی است. در شرح و تفسیر این آزمایش فکری و طرفداری یا نقد آن، بحث‌های مفصلی شده (و حتی تقریرهای متفاوتی از آن عرضه شده است و در مجموع سناریوی «ماشین تجربه»، حول خود ادبیات متنوعی پدید آورده که گزارش آن‌ها می‌تواند موضوع تحقیق مستقلی باشد). آنچه در این یادداشت کوتاه قصد طرح آن را دارم، طرح تردید و تأملی در فهم کارایی و مناسبت این آزمایش فکری در سنجیدن ایده لذت‌گرایی است. برخی نویسندگان مانند «چین کازز» (Jean Kazez) یا خصوصا «توماس هرکا»

(Thomas Hurka) این آزمایش را خیلی جدی گرفته‌اند و به بررسی این مسئله پرداخته‌اند که در زندگی زیر این دستگاه چه کیفیاتی را از دست می‌دهیم؛ برای نمونه، کازز در کتاب «وزن چیزها» (۲۰۰۷) کلمات زیادی برای برشمردن این‌که معایب زندگی زیر این دستگاه چیست، صرف‌کرده است؛ مانند مستقل نبودن، ناکامی در مهربانی به دیگران، داشتن باورهایی نادرست. اما این آزمایش فکری برای سنجیدن یک ایده است و نباید درگیر جزئیات آن شد. همان‌گونه که «بتلی» در کتاب «فضیلت» (Battaly, ۲۰۱۵) تصریح کرده، مشکل لذت‌گرایی، دیدن زندگی خوب تحت عنوان «تجربه» است و اساسا برای همین اسمش را دستگاه تجربه گذاشته‌اند. ایده نهفته در آزمایش فکری ماشین تجربه این است که اگر اصالت با تجربه است (تجربه لذت)، این تجربه را می‌شود از راه‌های مختلف پدید آورد: از جمله از راه مجازی. اما بتلی نیز مانند دیگر فیلسوفان بالا صحت استدلال نوزبک را مفروض گرفته و از آن رد شده است. اغلب گفته شده است که لذت‌گرایی نمی‌تواند به نحو سازگاری هم زندگی زیر این دستگاه را نپذیرد و هم لذت‌گرا باقی بماند. در این یادداشت کوتاه قصد دارم در درستی این گزاره و کفایت آزمایش فکری نوزبک برای از میدان به‌درکردن لذت‌گرا تردید کنم و از منظر لذت‌گرایی بگویم چرا می‌توان این دستگاه را رد کرد و همچنان لذت‌گرا ماند؟



ساده‌ترین جوابی که لذت‌گرا می‌تواند بدهد، این است که اتصال به دستگاه تجربه را نمی‌پذیرد؛ زیرا لذت‌های تولیدشده در آن دستگاه «واقعی» نیست. لذت‌گرا در همین جهان به ارزش انحصاری لذت قائل است و مدعایش مشروط به شرایط این جهان است. طرح آزمایش فکری دستگاه تجربه عوض کردن سیاق و بافتار موضوع است؛ لذا حکمش متفاوت خواهد بود. حکم هر مسئله‌ای از جمله به سیاقش بستگی دارد و عوض کردن سیاق به تغییر حکم خواهد انجامید؛ لذا لذت‌گرا می‌تواند بدون عدول از موضعش و به نحو سازگاری اتصال به ماشین تجربه را نپذیرد. به تعبیر دیگر، لذت‌گرا خواهد گفت واقعی بودن تجربه در همین جهانی که هستیم با تمام ناتمامیت آن و حتی حضور فرض‌های شکاکانه، برای من مفروض بوده است و به همین دلیل صحبتی از آن نکرده‌ام و ماشین تجربه مسئله را درکل طور دیگری طرح می‌کند. پاسخ نوزیک این خواهد بود که از منظر پدیدارشناسانه و از جهت خود تجربه، لذت امری ساججیکیتو (انفسی) است و از این حیث فرقی میان لذت واقعی با لذت مجازی وجود ندارد؛ پس چرا باید لذت‌گرا از دستگاه تجربه تن بزند؟ به بیان دیگر، مادامی که نظرم‌ان به تجربه است، فرقی تجربه لذت در دستگاه و بیرون از دستگاه چیست؟ جواب این است که هیچ فرقی ندارند؛ چنانچه منشأ یکی حقیقی است و منشأ دیگری غیرحقیقی و شاید این فرق مهمی باشد. به این ترتیب این پرسش برجسته می‌شود که آیا در مقام ارزیابی یک تجربه می‌توان اصالت و منشأ و نیز مرجع آن تجربه را نادیده گرفت؟

به نظر می‌رسد مدافعان نقد نوزیک می‌خواهند

غایی باشد؛ نه این‌که لذت نمی‌تواند یگانه ارزش غایی باشد.

اما فارغ از این ملاحظات، درباره خود مدعای لذت‌گرایان چه می‌توان گفت؟ ممکن است خواننده همچنان با خود بیندیشد که آیا کسب لذت می‌تواند یگانه ارزش غایی باشد؟

اگرچه آزمایش فکری نوزیک به‌طور معمول در صف اول نقدهای ناظر به لذت‌گرایی طرح می‌شود، فیلسوفان و روان‌شناسان اشکالها و بن‌بست‌های مهم‌تری در اهمیت انحصاری‌بخشیدن به لذت آشکار کرده‌اند که از آن جمله «پارادوکس لذت‌گرایی» است. بنا بر آن جست‌وجوی عامدانه و مستقیم لذت، نتیجه عکس دارد و موجب می‌شود لذت از چنگ ما بگریزد و بالعکس، اگر در پی اهداف دیگر و کمتر خودخواهانه‌ای باشیم، لذت همچون پاداش رسیدن به آن هدف نه به‌منزله خود هدف سرفی رسد. پس اگر می‌خواهید لذت‌های عمیق و اصیل داشته باشید، لذت‌گرا نباشید! لذت‌های سطحی که غالباً مستلزم تماس فیزیکی و در سطح است، به دلیل سهل‌الوصول بودن و نیز ناپایداری، اهمیت و مقامی ندارد که کاندیدای یگانه ارزش زندگی باشد؛ اما لذت به معنای شادکامی ماندگار که چنین اهمیتی دارد، نه هدف، بلکه پیامد جانبی و محصولی فرعی برای برخی فعالیت‌های معطوف به بیرون و انسان‌های دیگر (و نه معطوف به احساسات شخص) است که آن هم عدول از لذت‌گرایی خواهد بود. در یک کلام، لذت‌گرایی همان‌گونه که شوپنهاور به بیانی رسا نشان داده است، ناقص خود خواهد بود.

نوعی قید و الزام متافیزیکی را هم بر دوش لذت‌گرا بگذارند؛ یعنی ناواقع‌گرایی را. اما معلوم نیست چرا باید لذت‌گرا زیر بار چنین تعهدی برود. بله، لذت‌گرا خیر و خوبی را در هیئت یک تجربه می‌بیند؛ اما مثل بقیه تجربه‌های ما، نه یک تجربه بی‌ربط به جهان خارج. البته خواهند گفت می‌شود کاری کرد که وقتی وارد دستگاه شدید با دستکاری در حافظه سابقه و حافظه زندگی بیرونی و قبل از دستگاه پاک شود؛ طوری که شخص نداند در جهانی مجازی است؛ اما چنین کاری ارزش لذت‌های زیر دستگاه را با لذت‌های واقعی و داشتن باورهای صادق درباره آن لذت‌ها یکی نمی‌کند. این چیز خوبی نیست؛ ولو آنکه خود شخص نداند و لذت‌گرای عاقل (اگر لذت‌گرایی عاقلانه ممکن باشد) چنین امر ناخوبی را نخواهد پذیرفت.

می‌شود این استدلال علیه نقد نوزیک را به‌نحوی دیگر نیز صورت‌بندی کرد: درست است که جایگاه لذت، درون ذهن است و از این قرار به‌نظر می‌رسد لذت‌گرا در پی چیزی است که درون ستر او در سیستم عصبی او جریان دارد (کیفیت لذت)؛ اما از منظر لذت‌گرا، واقعی بودن (تماس شناختی با واقعیت) شرط یا پیش‌شرط برنامه لذت‌گرایی است و نه چنانکه بسیاری از شارحان پنداشته‌اند، ارزشی در کنار ارزش لذت. صورت‌بندی نوزیک در بهترین حالت روایتی ساده از اندیشه لذت‌گرایی را هدف قرار می‌دهد و البته در این حالت رد آن هم بسیار آسان خواهد بود. در روایت‌های پیچیده‌تر دست‌کم برخی لذت‌ها گرایشی گزاره‌ای دارند و در آن‌ها صدق مأخوذ و مفروض است؛ مانند لذتی که شخص از وضع امور خاصی می‌برد؛ لذت بردن از این واقعیت که شخص شغلی خوب یا فرزندان خوبی دارد. نهایتاً به‌نظر می‌رسد آنچه دستگاه تجربه نشان می‌دهد این است که لذت غیرواقعی و غیراصیل نمی‌تواند یگانه ارزش

نهایتاً به نظر می‌رسد آنچه دستگاه تجربه نشان می‌دهد این است که لذت غیرواقعی و غیراصیل نمی‌تواند یگانه ارزش غایی باشد؛ نه این‌که یگانه ارزش غایی باشد





خدا یا به من زیستنی عطا کن که در لحظه مرگ،
بر بی ثمری لحظه ای که برای زیستن گذشته است،
حسرت نخورم و مردنی اعطا کن که بر بیهودگی اش
سوگوار نباشم. خدا یا تو چگونه زیستن را به من بیاموز،
چگونه مردن را خود خواهم آموخت.

نیایش دکتر شریعتی



صحفان زيبا
Isfahan Ziba
NEWSPAPER