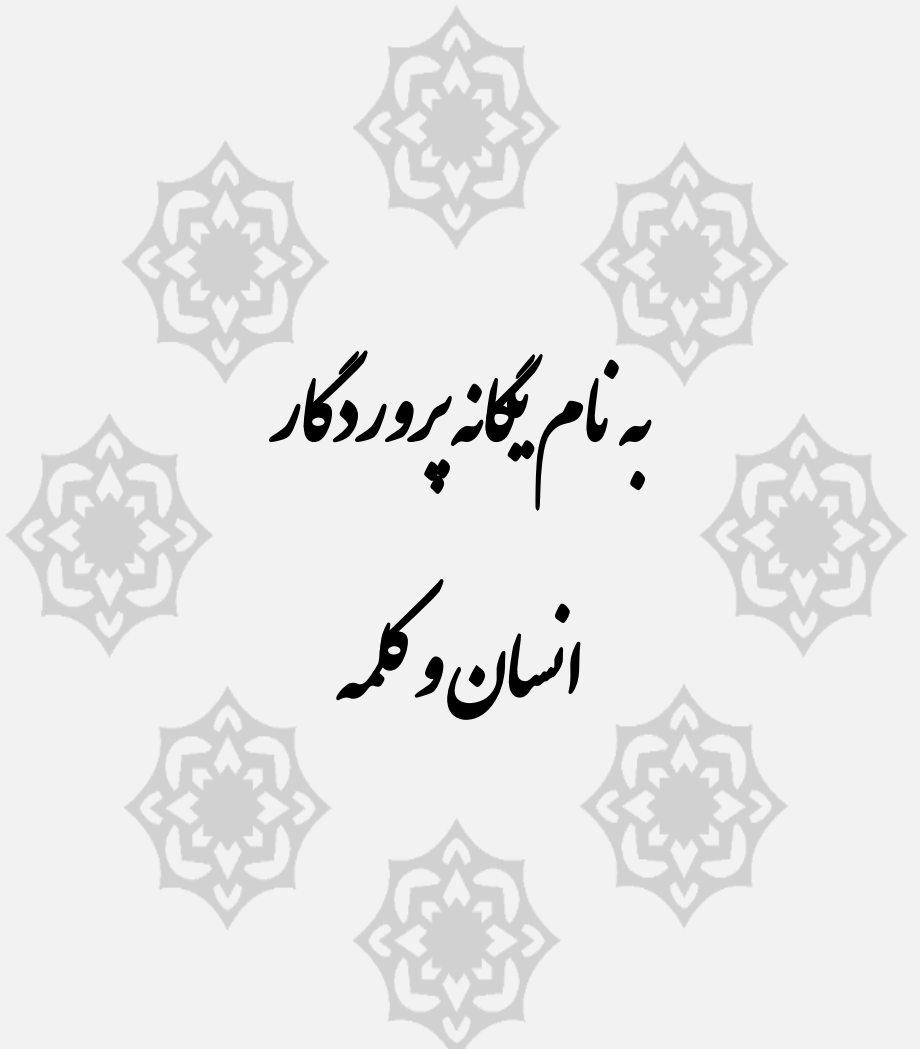




بہ نام یگانہ پروردگار

انسان و کلمہ



مبانی فلسفی فرایسم
دکترین‌های فلسفی آرش آذرپیک
درمکتب فرایسم از سال ۱۳۷۶ تا ۱۴۰۰

به اهتمام حافظ (زرتشت) محمدی

مقدمه: آرش آذرپیک
فرایسم، آغازگر و زایشگاه نخستین پارادایم‌های فراگرایی
و اصالت معنا در جهان فلسفه و فلسفه‌ی جهان

سرشناسه: محمدی، حافظ، ۱۳۶۳-

عنوان و نام پدیدآور: مبانی فلسفی فرایبسم دکترین‌های فلسفی آرش آذریک در مکتب فرایبسم از سال ۱۳۷۶ تا ۱۴۰۰/ به اهتمام زرتشت محمدی، مقدمه‌نویسان آرش آذریک، ستی سارا سوشیان، هنگامه اهورا ویراستار علمی: آرش آذریک، آرش

ویراستاران فنی و ادبی: اهورا، هنگامه، سوشیان، ستی سارا

مشخصات نشر: تهران: امید سخن، ۱۴۰۱

مشخصات ظاهری: ۲۹۵ ص: مصور، نمونه: ۱۴/۵×۲۱/۵ س م

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۲۳۹-۵۷-۹

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: کتابنامه

موضوع: هویت جنسی -- فلسفه

Gender identity -- Philosophy

فمینیسم -- نگرش‌ها

Feminist theory

نقش جنسیت -- جنبه‌های جامعه‌شناختی

Sex role -- Sociological aspects

شناسه افزوده: آذریک، آرش، ۱۳۵۸-، مقدمه‌نویس

شناسه افزوده: سوشیان، ستی سارا، ۱۳۷۴-، مقدمه‌نویس

رده بندی کنگره: HQ۱۰۷۵

رده بندی دیویی: 305/3

شماره کتابشناسی ملی: 9138507

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا



نام کتاب: مبانی فلسفی فرایبسم/ دکترین‌های فلسفی آرش آذریک در مکتب

فرایبسم از سال ۱۳۷۶ تا ۱۴۰۰

به اهتمام حافظ (زرتشت محمدی)

مقدمه‌نویسان: آرش آذریک، هنگامه اهورا، ستی سارا سوشیان

ویراستار علمی: آرش آذریک

ویراستان: فنی و ادبی: هنگامه اهورا، ستی سارا سوشیان

صفحه‌آرایی: ستی سارا سوشیان

طراحی جلد: ستی سارا سوشیان

ناشر: امید سخن

شمارگان: ۱۰۰۰

نوبت چاپ: اول، بهار ۱۴۰۲

قیمت: ۱۵۰۰۰۰ تومان

آدرس و تلفن: ستارخان- نرسیده به میدان توحید- روبروی کوثر دوم- پلاک

۷۳- طبقه سوم / تلفن: ۶۶۱۲۱۰۶۸-۶۶۹۲۲۴۴۰ (۰۲۱)



این کتاب تقدیم می‌شود به
کلمات صدق و صفا و عشق
و آنان که در حقیقتشان کلمه‌ی صدق جاری است
و آنان که سوختند تا روشنی پدیدار گردد
که وفاداران عشق‌اند و هم‌نفسان صفا.
و با عشق تقدیم می‌شود به
آرش آذرپیک
و تمام خستگی ناپذیران خرد فلسفی و ایران



فهرست مطالب

پیش سخن/ستی سارا سوشیان.....	۱۸
پیشگفتار/ زرتشت محمدی	۲۱
فرایسیم، آغازگر و زایشگاه نخستین پارادایم‌های فراگرایی و اصالت معنا در جهان فلسفه و فلسفه‌ی جهان	۲۵
۱. نگرش وجود ما هو وجود (توهم هایدگری)	۳۲
۲. نگرش موجود ماهو موجود (توهم دکارتی)	۳۴
۳. نگرش موجود ما هو وجود در فرایسیم	۳۵
یک) ساخت کشف سیستم‌های ادبی	۳۵
دو) ساخت خلق سیستم‌های ادبی:	۳۶
فصل اول.....	۳۹
کلمه هدف است یا وسیله؟.....	۳۹
وسيله دانستن کلمه در جهان زیستی_اجتماعی	۴۱
هدف دانستن کلمه در دنیای هنر و ادبیات	۴۱
کلمه در مقام جامعیت	۴۴

کلمه از نظر مقام متکثر (کلمات) ۴۶

کلمه زیر بنای جهان انسانی است ۴۶

مکتب ادبی از دیدگاه اصالت کلمه ۴۷

فصل دوم ۴۹

زبان تشعشعی ۴۹

آگاهی تشعشعی و آگاهی کلمه محور و ارتباط آن‌ها با بسیط بودن انسان و

کلمه ۵۴

مجبور بودن هستی و مختار بودن انسان : بازگشت آوانگارد به اصالت فرارو

خویش ۵۵

فصل سوم ۵۷

اصل ارتباط بی واسطه ۵۷

اصل وجود مولفه‌های ثانویه ۵۹

دیالکتیک فراگرایی ۵۹

ارتباط بی واسطه از نظر اصالت کلمه ۶۰

وسیله ۶۱

واسطه ۶۱

انسان بعد از ارتباط بی واسطه با دنیای اطراف چگونه توسط حواس ظاهریاش به

آگاهی میرسد؟ ۶۲

بار ژنتیک کلمه و پدیدارشناسی کلمه‌گرا ۶۳

ارتباط بی واسطه در نوشتار ادبی ۶۴

فصل چهارم ۶۵

اصل فراروی ۶۵

الف- حرکت بسیط ۶۷

ب- مقصد و مقصود ۶۷

ج- نظم و بی نظمی ۶۸

د- فروروی ۶۹

م- فراروی ۶۹

ح- فراروی در هنر ۷۰

هنر به معنای شکستن قانون ۷۰

هنر به معنای فراروی ۷۱

فراشعر ۷۲

فراداستان ۷۲

متن آزاد فراگرا ۷۲

فراروی از خود یا من ۷۲

فصل پنجم ۷۵

وجودگرایی فرایسیم ۷۵

وجود از منظر مکتب اصالت کلمه به چه مفهوم است؟ ۷۷

جوهر در مکتب اصالت کلمه به چه مفهوم است؟ ۷۷

چه نتایجی از تعریف جوهر از نظر آذریک حاصل می‌شود؟ ۷۸

جوهر اولیه ۷۸

جوهر ثانویه ۷۸

وجود، جوهر و ماهیت «کلمه» ۷۸

وجود شناسی کلمه ۷۹

- کلمه از نظر ابعاد جوهری و ماهیتی ۸۰
- جوهره حرکتی کلمه ۸۰
- جوهره طبیعی کلمه ۸۰
- جوهره شرايطی کلمه ۸۰
- جوهره اجتماعی کلمه ۸۱
- ماهیت کلمه ۸۱
- ماهیت انرژی کلمات ۸۱
- آیا عواطف منشا جوهری دارند؟ ۸۲
- ماهیت انسان چگونه است؟ ۸۲
- ماهیت غیر ذاتی چیست؟ ۸۳
- چرا در مکتب اصالت کلمه، ریشه‌ی اصطلاح ماهیت از «ما هو» به معنای «این چیست؟» نیست؟ ۸۴
- منظور از «عرض» در مکتب اصالت کلمه چیست؟ ۸۴
- رابطه‌ی جوهری_ماهیتی در انسان ۸۴
- پارادایم «ما در مایی» چیست؟ ۸۵
- «تناروح» چیست؟ ۸۵

فصل ششم ۸۷

- حقیقت‌مداری ادبی ۸۷
- حقیقت‌مداری چیست؟ ۸۹
- شریعت و ابر شریعت در اندیشه ۸۹
- شریعت و ابرشریعت در ادبیات ۸۹

شریعت ادبی ۸۹

ابر شریعت ادبی (نوع ادبی) ۹۰

طریقت گرایي ادبی ۹۱

طریقت‌های ادبی اصالت کلمه ۹۳

محدودیت گفتمان ادبی ۹۳

چه موقع متن به حقیقت ادبی نزدیکتر می‌شود؟ ۹۵

حرف اصلی مؤلفه‌ی حقیقت‌گرایی در ادبیات کلمه‌گرا چیست؟ ۹۹

آیا طریقت ادبی انتهایی دارد؟ ۱۰۰

سیر کلمه‌محوری انسان ۱۰۱

فصل هفتم ۱۰۳

سه‌م سوم ۱۰۳

فصل هشتم ۱۰۷

حقیقت عمیق ۱۰۷

عمیق‌گرایی ۱۰۹

عمیق‌گرایی می‌گوید هر پدیداری دو ساحت دارد: ۱۱۲

چیستی حقیقت عمیق ۱۱۳

حقیقت عمیق زمان ۱۱۷

تفاوت حقیقت عمیق با دیدگاه عرفان‌گرایان ۱۱۸

چه طور باید به حقیقت عمیق رسید؟ ۱۱۸

فصل نهم ۱۲۱

اصل فراآگاه و مراقبه‌ی شناور ۱۲۱

- ۱۲۳..... اصل مراقبه شناور
- ۱۲۴..... انواع ضمیرهای خودآگاه و ناخودآگاه از نقطه نظر آرش آذرپیک
- ۱۲۵..... ناخودآگاه جمعی_فردی زمانی
- ۱۲۶..... خودآگاه جمعی_فردی زبانی
- ۱۲۸..... ناخودآگاه جمعی_فردی زبانی
- ۱۲۸..... خودآگاه جمعی_فردی جنسیتی_روانی
- ۱۲۹..... نرولاسی زن و مرد:
- ۱۳۰..... ناخودآگاه جمعی_فردی روانی_جنسیتی
- ۱۳۰..... خودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی
- ۱۳۱..... ناخودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی
- ۱۳۲..... خودآگاه جمعی_فردی نژادی
- ۱۳۲..... هرم تنهایی
- ۱۳۳..... نا خودآگاه جمعی_فردی نژادی
- ۱۳۳..... خودآگاه جمعی_فردی رسانه‌ای_مجازی
- ۱۳۴..... ناخودآگاه جمعی_فردی رسانه‌ای_مجازی
- ۱۳۴..... مراقبه‌ی شناور
- ۱۳۵..... چرا تکیه بر خودآگاه محدودیت آور است؟
- ۱۳۵..... آیا خودآگاه محض مانع از تشکیل تخیل فعال و ظهور تخیل خلاق می‌شود؟
- ۱۳۶..... آیا می‌توان گفت فراآگاه یعنی همان خود؟
- ۱۳۶..... تفکر واگرا، همگرا و تفکر هم‌افزا و رابطه‌ی آنها با اصل ارتباط بی واسطه
- ۱۳۷..... تفکر هم‌افزا چه نوع تفکر است؟

آیا مراقبه‌ی شناور فقط در ادبیات مطرح است یا می‌توان از آن در رابطه با اخلاق و رفتار انسان و... نیز استفاده کرد؟ ۱۳۷

خودآگاهانه کردن لایه‌های تاریک ضمیر ناخودآگاه چه سودی برای ما دارد؟ ۱۳۸

مولانا بر اساس خودآگاه محض می‌نوشت یا ناخودآگاه یا ترکیبی از هر دو؟ ۱۳۹

آیا مسئله‌ی آگاهی بر آگاهی، همان مراقبه‌ی شناور است یا خیر؟ ۱۴۰

رابطه تئوری مادرما با مراقبه شناور چیست ؟ ۱۴۰

رابطه سهم سوم با مراقبه شناور در چیست؟ ۱۴۱

فصل دهم ۱۴۳

تفاوت بنیان‌روایت مرکزافزا در دبستان فراگرایی با خرده‌روایت‌های مرکززدای پسامدرنیسم با خرده‌روایت‌های مرکززدای پسامدرنیسم و مرکزگرایی سنت و پسامدرنیسم..... ۱۴۳

اصالت با کشف است ۱۴۵

روایت در مدرنیسم و پسامدرنیسم ۱۴۷

علم روایت در دبستان فراگرایی ۱۴۸

۱. بنیان‌شناسی روایت‌های تاریخی ۱۵۲

مصادق‌هایی برای بنیان‌شناسی روایت‌های تاریخی ۱۵۲

۲. مکتب اتمیسم: ۱۵۶

۱. فراروایت‌گرایی یعنی کشف‌گرایی ۱۵۹

۲. بنیان‌شناسی روایت‌های معاصر ۱۶۱

مصادق‌هایی برای بنیان‌شناسی روایت‌های معاصر ۱۶۲

۲. بررسی ادبیات معاصر پارسی ۱۶۳

فصل یازدهم.....	۱۶۷
کلمه-پدیدار.....	۱۶۷
پدیدار از نگاه مکتب اصالت کلمه.....	۱۶۹
حواس کلمه‌محور.....	۱۶۹
کلمه_پدیدار.....	۱۷۰
فصل دوازدهم.....	۱۷۵
مقاله تقابل اکوفمینیسم و فرافمینیسم در ادبیات طبیعی/ آرش آذرپیک، ستی سارا سوشیان	۱۷۵
فرااومانیسم و سوژه‌های شانزده‌گانه‌ی آن.....	۱۷۷
چکیده.....	۱۷۷
مقدمه.....	۱۷۸
بیان مسئله و سؤالات تحقیق.....	۱۷۹
اهداف و ضرورت تحقیق.....	۱۸۰
پیشینه‌ی تحقیق.....	۱۸۰
بحث و یافته‌های تحقیق.....	۱۸۱
سیستم‌بندی تئوری‌های ادبی و فلسفی از نگرگاه مکتب فراساختارگرایی.....	۱۸۱
سیستم کاهش-افزایشی.....	۱۸۲
سیستم التقاطی.....	۱۸۳
سیستم‌نماها.....	۱۸۳
سیستم افزایشی-انضمامی.....	۱۸۵
رویکردهای فمینیستی در ادبیات.....	۱۸۷

نظریه‌ی فمینیسم	۱۸۷
نظریه‌ی اکوفمینیسم	۱۸۸
نقش فلسفه و ادبیات پست‌مدرن	۱۸۹
فرا فمینیسم	۱۹۰
زمین‌سوژگی (مکتب اصالت زمین)	۱۹۲
باغیزاسیون و سیرکازیون	۱۹۵
گونه‌های شانزده‌گانه‌ی انسان‌سوژگی	۱۹۸
یک) حافظه	۱۹۹
دو) اصحاب «دل‌سوژه» گرای	۱۹۹
سه) اصحاب «عقل‌سوژه» گرای (ذهن‌سوژگی)	۲۰۰
چهار) اصحاب «سنت‌سوژه» گرای	۲۰۰
پنج) اصحاب «تاریخ‌سوژه» گرای	۲۰۰
شش) اصحاب «روان‌سوژه» گرای	۲۰۰
هفت) اصحاب «زبان‌سوژه» گرای	۲۰۱
هشت) اصحاب «تجربه‌سوژه» گرای	۲۰۱
نه) اصحاب «تن‌سوژه» گرای	۲۰۲
ده) اصحاب «اراده‌سوژه» گرای	۲۰۲
یازده) اصحاب «فردسوژه» گرای	۲۰۳
دوازده) اصحاب «طبقه‌سوژه» گرای	۲۰۳
سیزده) اصحاب «ژن‌سوژه» گرای	۲۰۳
چهارده) اصحاب مذکر و مونث گرایان	۲۰۴

پانزده) اصحاب «رسانه‌سوژه»‌گرایی (سرمایه‌سوژگی)..... ۲۰۵

شانزده) نشانه‌سوژگی..... ۲۰۵

ادبیات طبیعی..... ۲۰۶

نمونه‌ای از ادبیات طبیعی..... ۲۰۸

نتیجه‌گیری..... ۲۰۹

کتاب‌شناسی..... ۲۱۱

فصل سیزدهم..... ۲۱۳

مقاله استعاره در وضعیت فراساختارگرایی/ آرش آذرپیک، نیلوفر مسیح..... ۲۱۳

چکیده..... ۲۱۵

مقدمه..... ۲۱۶

بیان مسئله..... ۲۱۷

پیشینه پژوهش..... ۲۱۸

پردازش تحلیلی موضوع..... ۲۱۹

انواع نگرش‌های استعاره..... ۲۱۹

نظریه تشبیه..... ۲۱۹

نظریه تعاملی..... ۲۱۹

دیدگاه کاربردگرا..... ۲۲۰

نظریه کنشی گفتار..... ۲۲۰

نظریه شناختی..... ۲۲۱

کلمه در زبان‌شناسی فراساختارگرا..... ۲۲۱

الف- ساحت ثابت معنایی..... ۲۲۲

ب- ساحت متغییر معنایی	۲۲۲
۱_ ساحت ثابت معنایی:	۲۲۴
۲_ ساحت ثابت مفهومی:	۲۲۵
استعاره	۲۲۶
واژه (کلمه محور)	۲۲۸
دستوری‌شدگی (نحو محور)	۲۳۰
چند اشکال بر مبانی معنی‌شناسی شناختی	۲۳۱
۱- ساختار مفهومی بدنمند است. (نظریه بدنمندی شناخت:	۲۳۱
۲- ساختار معنایی ساختار مفهومی است:	۲۳۳
۳- بازنمایی معنایی دایره‌المعارفی است:	۲۳۳
۴- ساخت معنایی مفهوم‌سازی است:	۲۳۴
ساحت متغییر معنایی یا استعاره مفهومی؟	۲۳۵
نتیجه‌گیری	۲۴۱
کتاب‌شناسی:	۲۴۲

فصل چهاردهم..... ۲۴۵.

انتحال مفاهیم فرایسم توسط یکی از شاگردانم..... ۲۴۵.

تحلیل تطبیقی از یک نوشتار انتحالی و بیانیه‌های مکتب ادبی اصالت کلمه/ زینب

نوروزعلی/ زرتشت محمدی ۲۴۵.

چکیده ۲۴۷

مقدمه ۲۴۸

بیان مساله ۲۴۸

۲۴۹.....	پیشینه پژوهش
۲۵۰.....	انواع سرقت
۲۵۱.....	سرقت‌های علمی در کتاب مکتب پایایسم
۲۵۱.....	نسخه‌برداری کلی اثر دیگران بدون استناد و ذکر نام صاحب اصلی اثر:
۲۵۳.....	نسخه‌برداری کم‌تر از یک بند از اثر دیگران بدون استناد مناسب
۲۵۴.....	نسخه‌برداری بیش از یک بند از اثر دیگران بدون استناد مناسب:
۲۵۷.....	استفاده از اصطلاحات و تعابیر افراد دیگر بدون استناد مناسب
۲۶۰.....	استفاده از ساختار آثار دیگران بدون استناد
۲۶۴.....	استناد به منبع غیرواقعی
۲۶۴.....	استناد به منبع مشاهده‌نشده
۲۶۴.....	استفاده از ایده مطرح‌شده در آثار دیگران بدون استناد
۲۷۱.....	دست‌برد علمی با تغییر زبان
۲۷۴.....	نتیجه‌گیری
۲۷۴.....	منابع:

زرتشت محمدی با نام شناسنامه‌ای حافظ محمدی در شناخت سیستم‌شناسانه‌ی مکاتب گوناگون فلسفی، ادبی، زبان‌شناسی و... از سرآمدان هستند. وی از سال ۱۳۸۵ شاگرد مستقیم پایه‌گذار و نظریه‌پرداز فراسیستم‌های فراگرایی (اصالت کلمه، فراساختارگرایی، معنی‌شناسی عمیق‌گرا، زبان‌شناسی عمیق‌گرا و...) -آرش آذرپیک- بوده است. او در کنار هم‌دانشجویان آن زمان خویش همانند نیلوفر مسیح، رابعه شمس، آریو همتی، آرزو مرادی، شهریار میرزاپور و... کانون علمی قلم را در اندیشکده‌ی فراگرایان ایران -زیر نظر آذرپیک- تشکیل دادند.

زرتشت محمدی سال‌ها در موسسه‌ی قلم سبز مرصاد در اسلام‌آباد غرب -چه حضوری و چه مجازی- شاگردانی را در راستای مولفه‌های فراگرایی، سهم‌سوم وجودی انسان‌ها، فراسیستم-گرایی، روایت‌شناسی (از سنت تا فراساختارگرایی) -که همه آموزه‌های استاد ایشان (آذرپیک) به شمار می‌آید- تربیت کرده است، به گونه‌ای که درس‌گفتارهای او در سیستم‌شناسی توانست اولین زمزمه‌های ورود نگرگاه فراگرایی را به رشته‌ی حقوق در دانشگاه‌های آن زمان باعث شود.

اگرچه عزلت‌گزینی‌های زرتشت محمدی باعث می‌شد بیشتر این درس‌گفتارهایش با نام شاگردان مستقیم او انتشار یابند اما باید گفت مکتب موسوم به عدالت حقیقت‌گرا در راستای فلسفه‌ی فرائیسم برآیند صددرصد درس‌نامه‌های اوست؛ همچنین شاگردان او توانسته‌اند درنگ‌ها و دغدغه‌های خود را در زمینه‌ی ژانرهای چهل و چندگانه‌ی اصالت کلمه که تئورسین تمامشان آرش آذرپیک است، در غالب کتبی فاخر به جهان ادبیات تقدیم کنند همانند مجموعه فراشعر «صبح بخیر پرنسس» و مجموعه آثار فرائیستی «پسازن -پرنسس کامبادن-» به قلم طاهره احمدی، مجموعه واژه‌های «بانوی واژه‌ها» به قلم شبنم هاشمی و...

زرتشت محمدی در زمینه‌ی علم مدیریت نیز در فراگرایی دارای نظریه‌هاییست که امیدوارم
روزی کالبد سیستماتیک و تئوریز به خود بگیرد تا این عزلت خودخواسته‌ی ایشان به اتمام
رسد و نامشان بر چکاد علوم انسانی در عصر فراگرایی بدرخشد.

ستی سارا سوشیان / عضو اندیشکده‌ی فراگرایان ایران / بهمن ۱۴۰۰



این کتاب به صورت کلی در برگرفته‌ی نظریات آرش آذرپیک از ابتدای شکل‌گیری دکترین-های فلسفی آرش آذرپیک در مکتب فرایسیم یعنی از آغاز دهه‌ی هشتاد تا ابتدای قرن جدید است. به طور کلی آنچه کوشیده‌ام به مخاطب انتقال دهم ساده کردن زبان فرامتنی آرش آذرپیک به زبان ساده است، تا مخاطبان این پارادایم و همه‌ی علاقمندان به دریافت مبانی آن، خواه مخالف یا موافق بتوانند ارتباط بهتری با مطالب برقرار کنند. از طرفی سعی کرده‌ام تا حد زیادی پیچیدگی مطالب آذرپیک را بر طرف کنم بدون آنکه اصل و ذات مطالب را تغییر دهم و یا تفسیر و یا نظر شخصی را به آن بیافزایم تنها در چند فصل اندکی کوشیده‌ام تا اصالت کلمه را در مقام وجودی، اثباتی منطقی کنم. به همین دلایل برخی مطالب را در این جا آورده‌ام که از جناب آذرپیک نیست، اما اصل مطالب نیز از خود آذرپیک می‌باشد. در فصل اول بررسی کرده‌ام که «کلمه وسیله است یا هدف؟»، در این فصل کوشیده‌ام فرق مقام «کلمه» و «کلمات» را که مربوط به دو ساحت وجودی و موجودی است را از نگاه و اندیشه‌ی جناب آذرپیک تشریح کنم، در فصل دوم به تفاوت زبان تشعشی و زبان کلمه‌محور پرداخته-ام، اما از فصل سوم با اصول دبستان فرایسیم (و ادبستان اصالت کلمه) آشنا می‌شویم، فصل سوم اصل ارتباط بی‌واسطه، فصل چهارم اصل فراوی، فصل پنجم وجودگرایی فرایستی، فصل ششم اصل حقیقت‌مداری ادبی، فصل هفتم اصل سهم سوم، فصل هشتم اصل فراآگاه و مراقبه‌شناور و فصل نهم اصل حقیقت عمیق تشریح شده است. در فصل دهم بنیان روایت و سیستم‌زدایی و در فصل یازدهم کلمه‌پدیدار، فصل دوازدهم استعاره در وضعیت فراساختارگرایی که این عنوان مقاله‌ایست به نویسندگی استاد آرش آذرپیک و همکاری نیلوفر مسیح، فصل سیزدهم تقابل اکوفمینیسم و فرافمینیسم در ادبیات طبیعی که این عنوان مقاله‌ایست به نویسندگی استاد آرش آذرپیک و همکاری سیتی سارا سوشیان، فصل چهاردهم تحلیل تطبیقی از یک نوشتار انتحالی و بیانیه‌های مکتب ادبی اصالت کلمه شامل مقاله‌ایست که در آن با همکاری خانم دکتر زینب نوروزعلی به انتحال مفاهیم فرایسیم توسط یکی از

شاگردان سابقم تشریح شده است. در این کتاب سعی شده است کلیاتی از دبستان فرایسم بیان شود لذا نظریات آذرپیک در خصوص حقیقت عمیق در زمان، مکان، حرکت و.. و یا نظریات ایشان در حوزه زبانشناسی، معناشناسی، روانشناسی، نقد ادبی و... در این کتاب بازتاب داده نشده است. انشاءالله در کتبی دیگر به مخاطبان عرضه خواهد شد. امیدوارم که مورد قبول واقع شود.

زرتشت محمدی / بهمن ۱۴۰۰



این کتاب پیشکش می‌شود به آستان راستکام یاران بی‌دریغمان یعنی مخالفان گرانمهر فرائیسم و جامعه‌ی منتقدانی که بر پایه‌ی سیستم‌های آکادمیک نقد و بر اساس آگاهی همه‌جانبه و دانشورانه‌ی خود بی‌هیچ غرض حتی با ما صددرصد مخالف هستند. ما بر این باوریم این عزیزان، بزرگانی هستند که ساحات نادیده‌ی لوگوس (هستی_کلمه) را بر ما عریان می‌سازند.

امیدواریم با وجود پربرکت منتقدان آگاه چراغ جهان‌افروزِ تفکر انتقادی برای رسیدن به جمهوریت ادبی در تمام عالم تا هماره‌ی تاریخ فروزان و انوشه باشد.

با عشق: اندیشکده‌ی فراگرایان ایران



فرایسم، آغازگر و زایشگاه نخستین پارادایم‌های فراگرایی

و اصالت معنا در جهان فلسفه و فلسفه‌ی جهان

به قلم آرش آذریک

آیا اصالت کلمه همان اصالت معناست؟

باید دانست که کلمه در فرایسیم در دایره‌ی ذهن_سوژه‌گانه‌ی دال و مدلول، تعریف و محدود نمی‌شود؛ چرا که معنا صرفاً برآیند دیالکتیک قوه‌ی فاهمه با «هستی_هستیمدان» نیست. معنا در روابط فردی-اجتماعی، ساحات متغیر خود را نمود می‌بخشد و چیزها، خود حامل ابعاد ثابت و محدود معنایی هستند.

چیزها خود کنش‌هایی متعین به شمار می‌آیند، از ساحات مشکک موجودی در خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه و انواع شهودها؛ پس این ابعاد ثابت معنا در «انسان-کلمه و کلمه-پدیدارها» در ساحاتی نیز برآیند دیالکتیک «تن-سوژگی» ما با «هستی-هستی‌مندان» است و در ارتباط ادراکی با موجودات، دچار مقوله‌ی جداپنداری هستی و هستی‌مندان نخواهیم شد. در حالت طبیعی زبان تشعشی که زبان مادری تمام هستی-هستی‌مدان است -و انسان نیز به هیچ‌وجه از این قاعده مستثنی نیست- در اصالت خود زبانی بین‌الابدانی است و اگر انسان از تاثیرات ذهن-سوژگی در زبان کلمه‌محور فاصله بگیرد و با عنایت به زمین-سوژگی بسوی نمود بیش از پیش زبان تشعشی قدم بردارد می‌تواند آن را در ضمیر دگرآگاه خود برای درک عاطفی بی‌واسطه و غریزی همه دگرسوژه‌های زمینی احیا کند و به سبزانه‌نگری در همه‌ی هستی دست یابد. که اینگون نگرزی نه بازگشت به زندگی بدوی؛ بلکه بازگشتی آوانگارد محسوب می‌شود به تمام اصالت‌های فرارونده و طبیعی در زندگی و تمدن زمینی-انسانی؛ زیرا به صراحت می‌توان هر گون جداانگاری «هستی و هستی-مندان» را توهمی هایدگری و هرگون جداپنداری «ذهن و طبیعت» را توهمی دکارتی دانست. کلمه‌پدیدارها از/ در دیالکتیک‌های مدام و ناخودآگاهانه‌ی سنت-سوژگی، رسانه-سوژگی، اراده-سوژگی، دل-سوژگی، تاریخ-سوژگی، روان-سوژگی، تجربه-سوژگی، اراده-سوژگی، طبقه-سوژگی، فرد-سوژگی و... با هستی و هستی‌مندانش کشف و حاصل می‌شوند.

به هر روی کلمه‌پدیدارها در جوهره‌ی معنایی خود از نگرگاه وجودی -حاصل امکانات لوگوسیک (مقام جامع وجودی کلمات)- و در جنبه موجودی خویش کشفیست که انسان در مواجهه همه جانبه با تمام ساحات موجودی خویش -که در بالا اشاره شد- با فراسوژه‌ی

«زمین-هستی» به مقوله‌بندی زبانی آن دست یافته است و بدینگون از دایره‌ی ارتباط تشعشع-پدیداری با «هستی-هستی‌مندان» به جایگاه سوژه‌ای زبانی در ارتباط با دگرسوژه-های انسانی و زمینی خویش رسیده است.

در یک کلام انسان، این مخلوق زمینی و جاندار ناکامل درونمند، که برای مبدل شدن به سوژه‌ای که غالباً برآیندی و تابع شناساست، از لحاظ وجودی بسیط (به علت سرچشمه‌ی بی پایان لگوسیک) و از لحاظ موجودی مشکک (به علت سرچشمه‌ی زمینی) است.

در کل «معنا» به عنوان جوهره‌ی ناقراردامند و کشف‌محورانه‌ی کلمه؛ اگر که در هر ساحت فردی-جمعی مکانشی، زمانشی، نژادیک و ... توانسته مقوله‌بندی دیگری را برای درک «کلمه-پدیداری» هستی سامان دهد؛ فقط بر آن است که «هستی-هستی‌مدان» از یک توده‌ی گنگ، بی صورت و نامتعیین؛ مبدل به جهان زیستی بشوند.

کلمه در ساحت زبانی خویش، دارای دو ساحت جوهره‌ی وجودی و کشفی؛ یعنی معنا و جوهره‌های ماتریالی یعنی «آوایی و نوشتاری و...» است.

جوهره‌ی معنایی که اگر از نگرگاه (اسپینوزایی-هگلی) به مثابه‌ی روح کلمه دانسته شود، برای متعین شدن ناگزیر به ظرفیت‌های موجودی ماتریالی است که برساخته‌ی بشری است؛ پس معنا در مکتب اصالت کلمه؛ چیزی فراسوی کلمه نیست؛ بلکه روح و جان و جوهره‌ی بنیادین آن است؛ معنا قرارداد نیست بلکه کشف است و این کشف که در حیطه‌ی مقوله‌بندی زبانی به اشکال گونه‌گون درک خواهد شد؛ برآیند روابط بین چیزها نیست؛ بلکه ساختارهای پیشینی و رویدادهای پسینی اجتماع بشری و طبیعت باعث می‌شود کلمه از نگرگاه معنایی، با حفظ و همراهی همواره و دیگر بار تاکید می‌شود با حفظ و همراهی همواره‌ی ابعاد محدود ثابت معنایی (بودن) بتواند در تمام شدن‌های فردی-جمعی با دگرسوژه‌های انسانی و غیرانسانی هر آن باعث ریزش، تابش، رویش و بارش مفهومی شود؛ پس اندیشه‌های مطلق‌گرا با مرکزگرایی‌های نابسیط‌مند فقط و فقط تمرکز می‌کنند بر ابعاد ثابت معنایی تمام کلمات چه در ساحت بین‌الذهانی در مواجهه‌ی فردی-اجتماعی، چه در ساحت بین‌الابدانی (در دیالوگ با تمامیت چیزهای طبیعی و تصنعی)، چه در ساحت بیناساختاری (تمام ساختارهای سنت، روان، نژاد، رسانه و ...) و بیناسوژگانی با تمام دگرسوژه‌های درون-برونی و برون-درونی

مطلق‌گرایی یعنی نگرگاه اگراندیسمان به جوهرهای ثابت معنایی کلمه_پدیدارها با حذف، انکار، تحقیر یا تغییر ساحات بی پایان متغیر آنها در شرایط و رخداد‌های گونه‌گون و هر پارادایم توتالیت‌ر چهارچوبه‌مند در ساحت «دانش‌واژگانی» و گزاره‌های بنیادینی که منابع ادراک و مبانی اندیشگانی سیستم او را تبیین می‌کنند و سامان می‌بخشند، تمرکز خود را معطوف کرده‌اند به بستن دایره‌ی معانی محدود جوهره‌های ثابت کلمه‌ها و گزاره‌های منبعث از آنها؛ پس تمام سیستم‌های توتالیت‌ر و مطلق‌گرا به علت نگرگاه محدود و گزینشی به جوهره-های ثابت کلمه‌پدیدارها و گزاره‌ها و متونی که برآیند آن معانی هستند، از گسترش و توسعه‌ی آنها جلوگیری می‌کنند؛ زیرا در جهان درون-ساختاری خود باور دارند توسعه‌ی معنایی باعث گم شدن ساحات اولیه و فاصله گرفتن از اصالت معنا یا معانی ثابت و مفهومی پذیرفته شده، می‌شود و این شقه شقه کردن معنا، در پارادایم‌های اندیشگانی مرکزگرا که در جهان‌ها و جهان‌بینی‌های فلسفی سنت و مدرنیسم رخ نموده‌اند؛ معنا را به مسلخ‌گاه کشانده و دایره‌ی تعصبات نحل خود سوزانده‌اند.

هر چقدر این شقه کردن ابعاد محدود معنایی، در تعاریف درون-ساختاری خود نیز محدود‌تر شود، سیستم‌های رادیکال‌تر و بنیادگرتری را در سنن اندیشگانی خواهند ساخت و به مراتب حتی از خوانش‌های کل‌نگر در درونه‌ی ساختار تک ساحتی خود نیز فاصله گرفته و به تبیین‌ها و مقوله‌بندی‌های اتمیستی از متون و مفاهیم پیشینی روی خواهند آورد.

سیستم‌های مطلق‌گرا به غیرتاریخی بودن، و ناقرا دادپنداری معنایی مورد پذیرش خویش (صرفاً مورد پذیرش خویش) باورمندند و با هر معنای دیگر چه غیر از معنای گزاره‌های اندیشگانی خود و چه در توسعه‌ی آنها باشد، سر عناد دارند؛ بنابراین نمی‌توان به‌هیچ‌وجه سیستم و نه معنای مکشوف درون ساختاری آنها را در حیطه‌ی اصالت معنا تعریف کرد. در مقابل سیستم‌هایی هستند که بر ساحت متغیر معنای کلمات (کلمه-پدیدارها) و گزاره‌ها و متونی که از آنها منبعث می‌شوند؛ تمرکزی اگراندیسمانی دارند.

این نگره‌ها با حذف یا تصغیر درون سیستمی بعد یا ابعاد ثابت کلمات (کلمه-پدیدارها) فقط به ساحات متغیر کلمه‌ها (و گزاره‌ها، مفاهیم و متون منبعث از آنها) می‌پردازند. بنابراین خودبه‌خود مجبورند تمام معانی را تاریخی اعلام کنند و به هر گون تعمیم در/هم-زمانی معانی بتازند.

این رویکرد طبیعتاً باعث می‌شود که معانی را (الف) حاصل روابط بدانیم و چیزها را از هرگون داشتن معنا سلب کنیم، زیرا اگر باور داشته باشیم چیزها خود فاقد معنا نیستند، وارد مقوله‌ی کشف معنا خواهند شد، که البته رد کامل نگرگاه‌های گزینشی-افشانشی آنهاست.

ب) برای پیدا کردن دلیل حضور معانی؛ یا ناگزیرند به ثنویت‌گرایی فراگرا و تقابل آنها باور داشته باشند یا به ثنویت پنهان، برای به بازی کودکانی از متن به حاشیه بردن و از حاشیه به متن آوردن دوگانه‌های معنایی روی آورند و یا با نزدیک ساختن دوگانه‌ها به برساختن معانی دیگر معتقد شوند.

ج) جمعی نیز تطور قراردادهای دال و مدلولی را در سیر تاریخی پدیدارشناسی می‌کنند و گروهی برای رهایش از نگرگاه آسیوماتیک دال و مدلولی دست به دامان اسپینوزا شدند؛ اما هرگز از نگره‌ی نسبی-قراردادی-تاریخی‌پنداری معنا نتوانستند رهایی یابند، که خود ریشه گاه آکسیوماتیک خود دال و مدلول است.

به هر روی همانگونه که مطلق‌پنداری در جهان‌اندیشگانی اصالت ریشه‌گانی ندارد؛ بلکه برآیند غیر طبیعی نگرستن غیرتاریخی و نابازاندیش‌نگرانگی به معنا یا معانی محدود ساحت ثابت کلمات و مفاهیم، گزاره‌ها و متون منبعث از آنها می‌باشد.

در جبهه‌ی مقابل نسبی‌گرایی نیز اصالتی ریشه‌گانی ندارد؛ بلکه برآیند غیرطبیعی نگرستن غیرتاریخی و نابازاندیش‌نگرانگی به معنا یا معانی نامحدود ساحت متغیر کلمات و مفاهیم، گزاره‌ها و متون منبعث از آنها می‌باشد.

پس تمام سیستم‌هایی که معنا را حاصل بازی‌های بین الاذهانی_ابدانی چیزها می‌پندارند و صرفاً روابط بین چیزها و یا تفاوت‌ها و تمایزات بین روابط و یا تاریخی پیشینی چیزها را دلیل خلق معانی می‌دانند؛ خود با حذف و انکار درون سیستمی ابعاد کشفی یعنی ساحت محدود

اما ثابت کلمات (گزاره‌ها و ساختارها) بی گمان در شقه شقه کردن و به مسلخ بردن معنا دست کمی از جماعت مطلق‌گرا و غیر تاریخی ندارند.

و اما فرایسم، با قائل شدن به نظریه‌ی عمیق‌گرایی برای نخستین بار در جهان فلسفه، به اصالت معنا دست یافته است بی آنکه به عنوان مثال

الف) معنا را به جهان فرضی ایده‌ها وصل کند و جوهره‌ی معنایی کلمات را به فراسویی انتزاعی نسبت دهد و از زادگاه و باشگاه زمینی-انضمامی و روانگاه وجودی (لوگوس) آنها در خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه چشم ببوشد.

ب) معنا را برآیند روابط انسان با دگرسوژه‌های انسانی و غیر انسانی و بازی‌های زبانی بیندارد. ابعاد محدود ثابت معنایی بیش از نود درصد لغتنامه‌های ملل و نحل جهان قابلیت ترجمه به هم و درک فراساختاری دارند؛ یعنی ابعاد ثابت محدود کلمات را مقوله‌هایی فراساختاری می‌داند که نتیجه‌ی درک مشترک بشری فراتر از تمام ساختارها در ساحات فراتر «روانگاه وجودی و تعیین امکانات وجودی در ظرفیتهای موجودی» یعنی هرم مادرماییک و مشکک موجودی در خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه می‌باشد؛ بنابراین معانی ثابت محدود کلمات و گزاره‌ها، مفاهیم و متون منبعث از آنها حیثیتی فراساختاری دارند که با حفظ و همراهی همواره‌ی آنها، هر سنت، پارادایم و سیستمی می‌تواند در جهان درون سیستمی خود بی نهایت ریزش، بارش، تابش و رویش معنایی را در ساحت متغیر داشته باشد. اگرچه انکار یا تصغیر معانی ثابت باعث می‌شود که ما به ساختارزدایی در آن سیستم‌ها دست بزنیم.

خاطر نشان می‌شود: این مقوله فقط معطوف به فلسفه‌ی دریدا نمی‌شود بلکه نتیجه نهایی تمام پارادایم‌های اندیشگانی نسبی-قراردادی-تاریخی‌انگار در جهان معانی بشری است.

به هر روی در عصری که با آغاز هزاره‌ی سوم میلادی در ایران و جهان اندیشه‌های یه فعل بیاریم؟ مرکززدایانه و مرکز همه‌جانگار به معناستیزی‌ها و معناگریزی‌ها برای رسیدن به فقدان معنا در همه چیز مشغول بود و به نوعی رایت نبرد علیه اندیشه‌های مرکزگرایانه و

توتالیتریانیسم حاصل از آنها برافراشته بود و پیروزمندانه تمام ملل و نحل را تحت تاثیر خود قرار داده بود.

فرایسیم با ارائه فراسیستم‌های مرکزافزایانه، نخستین پارادایم فراگرایی در جهان را در نقد و نه نفی همه جانبه‌ی سیستم‌های پیشینی و متاپست‌گرایی‌ها و نئوگرایی‌های آنها سامان داد.

گفتمان فراگرایی و ارائه اندیشه‌های فرامکتبی، فراسیستمی، فرامعنایی، فراروایتی از همه لحاظ در تمام جهان؛ فرزند خلف فرایسیم است و هیچ معادل و مشابه پیشینی در جهان اندیشگانی نداشته است. اگرچه مقلدان و انتحال‌گران پسینی فراوانی پس از آغاز به‌ویژه با کتاب سهم سوم سال ۱۳۸۴ یافت.

مرکز افرای نیز برای برآیند همین هستی‌شناسی است و هر گونه معنای معنا تا پیش از فرایسیم در جهان فلسفه و اندیشه، یا در مسلخ‌گاه مرکزگرایان، جوهره‌ای مطلق-غیرتاریخی پنداشته شده است یا در کشتارگاه گفتمان‌های فلسفی-زبان‌شناسانه‌ی قراردادپندانان با عرض انگاری و صرفاً تاریخی‌پنداری معانی فقط برآیند بازی‌واره‌ی روابط بین الاذهانی_ابدانی انگاشته شد؛ بنابراین مکتب اصالت کلمه با نگاهی بسیط، عمیق‌گرا و فراگرایانه و مرکز افزا به جوهره‌ی معنایی کلمات به عنوان جان و روح کلمات، نخستین مکتب اصالت معنا را در جهان فلسفه و زبان‌شناسی و... سامان داده است و در یک کلام فرایسیم اندیشه‌یست فراست‌گرا و فرااومانیسیم.



در دو جهان متصل فلسفی و ادبی، مولفه‌ی فراروی در فرایسیم تمام نگرشها به انواع ادبی شعر و داستان را در سه مقوله‌ی مجزا تقسیم و تحلیل خواهد کرد.

❁ ۱. نگرش وجود ما هو وجود (توهم‌هایدگری)

در این گونه‌ی نگرشی ما نخواهیم توانست به ساحت آفرینش‌گری در ادبیات دست یابیم؛ چراکه به عنوان مثال سعی ما بر آن است شعر را بدون تحلیل و نقد سیستم‌ها و پارادایم‌ها

(فرم‌های ذهنی، قوالب و ژانرهای محتوایی) به تعریف و تبیین بنشینیم و به جهان شعر و شعر جهان معرفت یابیم.

پاشنه آشیل سیستم اندیشگانی هایدگر که برای رد و طرد سوژه_بژگی دکارتی قد برافراشت؛ در این بود که می‌گفت تمام فلسفه‌ی غرب تا به امروز فقط به موجود پرداخته است، اما من در سیستم فلسفی‌ام به وجود بازگشته‌ام. او باور داشت تمام سیستم‌های فکری و عقیدتی پیش از او تا عصرسقراط، همه یکی پس از دیگری پرده‌ای جدید بر آفتاب لوگوس (هستی) انداخته و ما را از دیدن آن یعنی اصالت وجودی (هستی) خود دور ساخته‌اند؛ زیرا سیستم‌های فلسفی بدون درک وجود، فقط به موجودات (ابژه‌ها) اصالت داده‌اند؛ بنابر این نگره، شعر اگر به مثابه وجود فرض شود، می‌باید از آن جهت که شعر است -بدون هرگونه ساحت فرمیک ژانرهای فرمی و محتوایی- مورد مذاقه قرار گیرد، تا به امکانات وجودی آن دست یابیم.

هایدگر با تفکیک فانتزیک هستی (وجود) از هستی‌مدان (موجودات) دچار نوعی سفسطه‌ی نگرشی شد که هرگز در واقعیت هستی معنا نخواهد داشت، این نگره اصلاً طبیعی نیست و نوعی فلسفه‌ی ناطبیعت‌مند و تصنعی را سامان داده است.

با عنایت به ادبیات و شعر سبز (زمین‌سوژگی) لب کلام هایدگر این است که ما موجودات، دیگری‌هایی هستیم جدا از زمین به مثابه هستی، در حالیکه با عنایت به خودآگاه و ناخودآگاه-های جمعی-فردی هفتگانه، ما موجودات چه انسانی و چه غیر انسانی، در اصل خود زمین هستیم؛ ولی به منظور فهم هستی و مقوله‌بندی‌های زبانشی، خود را از زمین و فرزند آن می‌پنداریم. که تا این جای داستان، ما هنوز آنچنان از نگرش طبیعی خارج نشده‌ایم اما فرض جداسازی و تفکیک موجود (آحاد زمین) از هستی(زمین) توهمی فانتزیک برخاسته از مغالطه‌های زبانی بیش نیست.

مصدق دیگر برای ناطبیعی و ناواقع‌گرا بودن بنیان‌روایت فلسفه‌ی هایدگر، دریاست. آنان که به «وجود ما هو وجود» باورمندند، دریا را کلی فراتر از هم‌پیوستگی عظیم قطره‌ها می‌دانند و در اوج باور دارند قطره موجودیتی از خود ندارد الا خود دریا بودگی؛ اما تمام این حضرات هرگز نتوانسته‌اند درک کنند که همان‌سان و دقیقاً همان‌سان که قطره خود دریاست، بی

هیچ تردید موجوداتی چون نهنگ، کوسه، انواع ماهی‌ها، ستاره‌های دریایی و گیاهان زیر دریایی و... نیز خودِ خودِ دریا هستند. ولی بر اساس توهم هایدگری این موجودات مقوله‌هایی هستند کاملاً جدا از هستی خود یعنی دریا! و پرداختن به آنها یعنی فاصله گرفتن و دوری گزیدن معرفتی از دریا.

❁ ۲. نگرش موجود ماهو موجود (توهم دکارتی)

دکارت موجودات را با محوریت مطلق آدمی، آن هم با جداپنداری از ساحت یکپارچگی هستی‌مندانه به دو نیمه‌ی نابرابر عین و ذهن تقسیم کرد. و این دو نیمه را خارج از تمام فراسوژه‌های مادرماییک و مشکک موجودی مکانشی، زمانشی، زبانشی، سنتی-اندیشگانی، ژنتیک-نژادی، رسانه‌ای (حضوری-غیر حضوری) تعریف کرده است.

وجه مشترک دو پارادیم فلسفی ظاهراً متضاد دکارتی و هایدگری، در این است که دکارت به طرح دو مقوله‌ی منفک سوژه و ابژه به جداپنداری و دو تا انگاری انسان و هستی باور داشت. هایدگر نیز با طرح مقوله‌ی دازاین و نفی پارادایم سوژه_ابژگی، به جداپنداری و دو تا انگاری موجودات از هستی حکم داد.

اگر نگرگاه فلسفی دکارتی را تعمیم دهیم به شناخت جهان شعر و شعر جهان، در برابر کل‌گرایی افراطی هایدگر، این بار در فلسفه راسیونالیستی دکارتی که کاملاً به اصالت ساختارهای پیشین در جان و جهان آدمی رای و فرمان داده و به شدت جزئی‌نگرانه است، درخواستیم یافت که، کته‌گوری دکارتی یعنی اصالت ساختارها و متدها، هر پارادایم که مرزهای خود را با پارادایم‌های پیشین و همزمان به گونه‌ای ایضاح‌مند تعریف کرده است، به خودی خود دارای هویتی متمایز و ساختاری متعین و مستقل از تمام دیگری‌هاست.

دکارت برای نفی این جهان بینی در سنت که حقیقت را در دسترس همه نمی‌دانست و آن را در انحصار برگزیدگان و اتوریته‌ی شخصیت کاریزماتیک آنها می‌دانست (هرچه آن خسرو کند، شیرین بود) در گفتمان خودبنیادگرایی انسان محورانه‌اش، وجوه حقیقت همه‌ی گزاره‌ها

را در پارادایم‌ها و دیسکورس سیستم‌ها می‌دانست و در نتیجه هر پارادایم دارای جهان استدلالی و مستقل خود است و هر کس حق دارد بنابر پارادایم اندیشگانی خود هستی را آنگونه که عقل او دریافته، تعریف کند.

در این نگره، همه‌ی انسان‌ها هویتی درون سیستمی و به تبع آن در ادبیات همه‌ی کلمات هویتی درون ساختاری دارند. هر ژانر، سبک و مکتبی که تمایزهای ساختاری خود را در فرم و محتوا با دیگر ژانرها، سبک‌ها و مکتب‌های پیشینی و همزمان به گونه‌ای ایضاح‌مند مشخص کرده است دارای استقلال و حقیقت خاص خود است.

و بدین‌گون جنگ هفتاد و دو ملیتی ادبیات، جنگ خود حق‌پنداری جدانگارانه‌ی سیستم‌های نگرشی-نگارشی ادبیات در مواجهه با دیگر سیستم‌هاست.

۳. نگرش موجود ما هو وجود در فرایسیم

در جهان بینی فرایستی، هر پارادایم ادبی به دو کته‌گوری متفاوت اما هم افزا تقسیم می‌شود:

یک) ساحت کشف سیستم‌های ادبی

۱. سیستم‌های بدعت‌گرا:

در این سیستم‌ها کشف اورجینالی از جهان بی پایان هنری کلمه (لوگوس) رخ داده است، و با آن مقوله‌ای جدا و یا بهتر بگوییم بنیان‌روایتی جدا از بنیان‌روایت ادبیات پیش از خود ارائه داده است، پارادایم شعر اومانستی در آغاز سده‌ی سیزدهم خورشیدی در ایران (که هنوراهنوز در طلوعه‌ی سده‌ی چهاردهم به اشتباه شعر نو یا امروز خوانده می‌شود) با پرچم‌دارانی چون لاهوتی خان کرمانشاهی، نیمایوشیج، هوشنگ ایرانی، تندرکیا، تقی رفعت، محمد مقدم و احمد شاملو با وام و الهام مستقیم از ادبیات فرنگ، شورشی همه جانبه بود علیه بیان‌روایت شعر کلاسیک و سنت‌های ادبی زبان کهن پارسی.

۲. سیستم‌های ابداع‌گرا:

در این سیستم کشفی اورجینال از جهان بی پایان هنری کلمه (لوگوس) رخ داده است، اما با تمام دوشیزگی فرزند بنیان‌روایت سنت پیشینی ادبیات خود به شمار می‌آید. در این نوع سیستم‌ها کلان‌روایت‌های نوینی در سنت شعری ظهور خواهند کرد و باعث هوایی تازه در دنیای شعر می‌شوند.

مکاتب خراسانی، آذربایجانی، عراقی، وقوع و هندی از کلان‌روایت‌های زبان و ادبیات پارسی هستند و هر کدام دیسکورسی نوین در سنت شعر و نثر پارسی سامان داده‌اند که تمام این گفتمان‌های شعری و نثری زاده‌ی بیان‌روایت شعر کلاسیک پارسی محسوب می‌شوند.

۳. سیستم‌های احیاگر

این سیستم‌ها از لحاظ کشف ادبی نوآوری خاصی انجام نداده‌اند؛ بلکه با عنایت به زمینه و زمانه‌ی خود، ضرورت ادبیات و سلیقه و ذوق هنری فردی-اجتماعی، کوشیده‌اند که کشفی پیشینی را در ساختاری پسینی تعریف کنند و با آن به تولید محتوای ادبی بپردازند. غزل نثوکلاسیک ایران همانند نوعراقی‌سرایان حافظ‌گرا چون حسین منزوی و نوعراقی‌سرایان سعدی‌گرا چون محمدعلی بهمنی در این دسته قرار می‌گیرند.

تفاوت سیستم‌های احیاگر با تقلیدگرایان در این است که تقلیدگرایان هم از نظرگاه سیستم و هم از نگرگاه کشف هیچ ابتکار خاصی از خود انجام نداده‌اند (همانند شاعران طرز بازگشت ادبی) اما سیستم‌های احیاگر، اگرچه در زمینه‌ی کشف، حرف تازه‌ای برای گفتن نداشته‌اند اما در زمینه‌ی ساختار دارای ابتکار هستند.

دو) ساحت خلق سیستم‌های ادبی:

تمام پایه‌گذاران مکاتب و سبک‌های شعری و داستانی، پس از کشف ساحت دوشیزه‌ای که از مقام جامع وجودی کلمه (لوگوس) داشته‌اند، برای ماتریال‌بندی، نمود عینی و موجودیت قابل تعری، دفاع و تولیدکنندگی در جهان هنر ناگزیر به خلق و صورت‌بندی متعین، چارچوبه و ساختاری خاص با عنایت به ضرورت‌ها، ویژگی‌ها و آلترناتیو نسل، محل و زمان خود و با آن ساختار مشخص، به حصارکشی، مرزبندی و اعلام تمایزات متودیک خود با دیگر سیستم‌ها و ساختارهای پیشینی و هم‌زمان.

در دل هر سیستم ادبی ممکن است خرده سیستم‌های دیگری اعلام ظهور کنند که این خرده سیستم‌ها، به کشف هنری و حتی برخی المان‌های درون-ساختاری سیستم مادری خود وفا دارند؛ اما متود جدیدی برای ارائه‌ی بهتر و یا تازه‌تر سیستم و کشف مادری خود مطرح کنند.

در شعر پسامدرن که با شعر زبان براهنی در شعر پارسی آغاز شد، توسط علی باباچاهی خورده سیستم جدیدتری با نام شعر وضعیت دیگر سر برآورد که می‌توان نام این نوع خورده سیستم-ها را «رویکرد» گذاشت.

به عنوان مثال در سیستم غزل نوین ایران که به گونه‌ای مانیفست‌مند و با بسامد تعمدی توسط سیمین بهیهمانی آغاز شد، پس از ارائه‌ی سبک‌های غزل-داستان و غزل-روایی توسط سیمین؛ در ادامه برای تکمیل ظرفیت‌های موجودی و امکانات وجوی این شیوه که غزل نوین ایران نامیده شد، رویکردهای جدیدی چون غزل فرم، غزل مینی‌مال و غزل پست مدرن متولد شدند.

البته علاوه بر مقوله‌ای به نام «رویکرد» در ژانرشناسی شعر و داستان، ما می‌توانیم از کته-گوری دیگری نیز با عنوان «تجربه» بهره گیریم.

شعر پست‌مدرن در ایران با براهنی آغاز شد و با شاعران دهه هفتاد به اوج رسید که علی باباچاهی رویکردی نوین در آن ارائه داد؛ اما شاعران جوان دیگری آمدند و همان کشف و سیستم را این‌بار در سنت شعر کلاسیک تعریف کردند که اگرچه نه کشف جدیدی در شعر پارسی انجام داده‌اند و نه سیستم تازه‌ای را سامان بخشیده‌اند؛ اما در سنت متفاوت شعری، یعنی شعر کلاسیک ایران و در قوالب عروضی آن همانند غزل و چارپاره آن کشف و سیستم پیشینی را تجربه کرده‌اند و این سبک تجربه‌گرا به علت فضای متفاوت شعر کلاسیک در مقایسه با اتمسفر شعر آزاد، حال و هوای متفاوتی هم در شعر پست مدرن فارسی و هم در شعر کلاسیک ایران تزریق کردند.

و البته در مقیاسی کلی‌تر خود رضا براهنی هم شعر پست‌مدرن خود را از مکتب شعر زبان در بلاد غرب اخذ کرده است و آن را در ریختمان زبان و شعر پارسی تجربه کرده است.

به هر روی در نگرگاه فرایسیم؛ کشف مقوله‌ای است فراساختاری، دوشیزه، فرامکان-زمانی، اورجینال و فرزند لوگوس. اما سیستم، مقوله‌ای است درون-زمانی، درون-مکانی و فرزند سنت‌های پیشینی که ماتریال‌های آن بر پایه و مایه‌ی روابط بینامتنی، فراهم می‌شود. بنابراین هر سیستم اصیل ادبی دارای ساحتی لوگوسیک است که کشف نامیده می‌شود و هرگون تعیین تاریخ مصرف برای آن محکوم به شکست است، ولی آن کشف از هستی (مقام جامع وجودی کلمه) برای تعین ناگزیر به ساختاری مصنوع با عنایت به ماتری‌الهایی می‌شود که ظاهر بینان را به این عقیده وا می‌دارد که اعلام کنند تمام آن سیستم برساخته‌ی روابط بینامتنی است.

ما در نگرش فراساختارگرایی فرایسیم، ساحت کشف را در همه‌ی علوم و هنرها، مربوط به جهان وجودی می‌دانیم؛ اما مقوله‌ی ساختار را فرزند ماتریال‌های موجودی. پس هر سیستم، ظرفیتی موجودی می‌سازد برای تحقق امکانات وجودی و فراساختارگرایان تمام کشف‌های ادبی را ساحت‌هایی از جهان بسیط لوگوس (مقام جامع وجودی) می‌دانند و همه‌ی ظرفیت‌های موجودی را برساخته‌ی جهان مرکب و پیشینی معرفی می‌کنند. که برای ایجاد ظرفیت‌های موجودی، فرم‌های جدیدی را براساس ماتریال‌های قبلی برای نمود و ظهور آن امکانات وجودی که به تازگی کشف شده‌اند، می‌سازند.

برهمین معیار و مکیال، نه امکانات وجودی (هستی) بدون ظرفیت‌های موجودی (موجودات) توانش نمود، بروز، ظهور و حضور دارند و نه ظرفیت‌های موجودی چیزی غیر از نمودهای تعین یافته و ظهورهای فرمی-ساختاری هستی می‌توانند باشند.

و هرگون جدانگاری و مستقل‌پنداری هستی و هستی‌مندان ناشی از خطاهای ذهنی-زبانی است.



فصل اول

کلمه هدف است یا وسیله؟

اصل دیدگاه مکتب ادبی اصالت کلمه بر دو محور بنیادین حرکت می‌کند:

۱. وسیله دانستن کلمه در جهان زیستی_اجتماعی

۲. هدف دانستن کلمه در دنیای هنر و ادبیات

❁ وسیله دانستن کلمه در جهان زیستی_اجتماعی

ما انسان‌ها از طریق فرآیندهای زبانی با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم مثل گفتگو، مکاتبه، نقاشی، نشانه‌ها و علائم و... بنابراین هستی ما و خیلی ساده‌تر زندگی ما در زبان اتفاق می‌افتد و بدون زبان تفاوتی با دیگر جانوران نداریم. نکته‌ی مهم این است که آنچه ما به آن زبان می‌گوییم اجتماعی از کلمات است و اگر کلمه نباشد زبانی هم وجود ندارد، بنابراین می‌توان گفت زبان ساحت اجتماعی کلمات است. ما عملاً از طریق کلمات و زبان می‌توانیم زیست کنیم، چرا که هر نوع تفکر، احساس، عمل و هر نوع تجربه‌ای که داشته باشیم همگی از طریق کلمه و زبان شکل می‌گیرد. بنابراین از دیدگاه مکتب اصالت کلمه، در جهان زیستی_اجتماعی، کلمه وسیله‌ای در اختیار انسان است.

❁ هدف دانستن کلمه در دنیای هنر و ادبیات

همه‌ی مکتب‌های ادبی و هنری همگی در یک نکته متفق القولند و آن این است که کلمه همانند زندگی روزمره در دنیای هنر و ادبیات هم تنها یک وسیله است، وسیله‌ای که به آن می‌توان انواع شعر ساخت، می‌توان انواع داستان نوشت. اما مکتب اصالت کلمه برای نخستین بار در تاریخ ادبیات جهان اعلام کرده است که این کلمه است که مادر است و هر نوع آفرینش ادبی و هنری به دلیل وجود بسیط کلمه است. چون «کلمه» هست اثری شکل می‌گیرد. اگر کلمه پتانسیل‌های متفاوت و ساحت‌های ادبی متفاوتی را از نظر وجودی نداشت نمی‌توانستیم آثار متفاوتی را از نظر مکتبی، سبکی، ژانری و... شکل دهیم. این مهم با یک بحث منطقی روشن‌تر می‌شود:

الف- آیا اگر کلمه نباشد شعر یا داستان یا متن و... وجود دارد؟

ب- آیا اگر شعر، داستان، متن و... وجود نداشته باشد کلمه وجود دارد؟

در پاسخ به سوال «الف» بدون شک پاسخ بدیهی است که بدون وجود کلمه، شعر یا داستان وجود ندارد. بدون یک وسیله می‌توان از وسیله‌ای دیگر برای ساختن یک چیز استفاده کرد مثلاً اگر آجر نباشد می‌توان از سنگ یا چوب یا فلز دیوار ساخت، برای رفع تشنگی اگر آب نباشد می‌توان از یک نوشیدنی دیگر استفاده کرد اگر چه هر وسیله‌ای کیفیت و پتانسیل‌های خاص خود را دارد.

حال می‌پرسیم اگر کلمه نباشد برای ساخت شعر وسیله‌ای دیگر وجود دارد؟ اگر کلمه نباشد برای ساخت یک داستان وسیله‌ای دیگر وجود دارد؟ در ادبیات و هنر چیزی به نام اثر هنری خارج از کلمه امکان تصور ندارد، بدون شک پاسخ منفی است.

ممکن است کسی استدلال کند که برای ساختن یک اثر ادبی تنها یک وسیله وجود دارد و آن کلمه است و باز با دید وسیله به کلمه نگاه کند. همانطور که برای تنفس کردن فقط اکسیژن وجود دارد و اکسیژن تنها وسیله برای تنفس ماست. باید گفت آیا انسان هدف است یا تنفس کردن؟ آیا تمام انسان تنفس است؟ پاسخ منفی است. تنفس و اکسیژن تمامیت انسان نیست بلکه یک ساحت از جوهره زمینی انسان است. اکنون آیا کلمه تمام شعر یا داستان و... است؟ با کمی تأمل پاسخ مثبت است. شعر و داستان و... به غیر از کلمه و روابط کلمات چیز دیگری نیستند. تصویر، موسیقی، معنا و... و تمام جوهره و ماهیت شعر و داستان و هر اثر هنری از کلمه است. بنابراین اگر کلمه نباشد هیچ اثر ادبی و هنری وجود نخواهد داشت. حیوانات کلمه ندارند در نتیجه هیچ چیزی نیز نمی‌توانند کشف و خلق کنند. نتیجه آنکه کلمه قائم به ذات است و شعر و داستان قائم بر کلمه‌اند.

در نتیجه ما در هر اثر ادبی بعدی از پتانسیل‌های کلمه را آشکار می‌کنیم. کلمات طوری جانشینی، همنشینی می‌یابند که می‌توان هر اثر ادبی و هنری را ساخت. انواع شعر و انواع داستان و انواع سبک‌ها و انواع مکتب‌ها همگی حاصل کلمه و روابط بین کلماتند که طبق اصول همنشینی و جانشینی و طبق فرآیند کاهشی_افزایشی ساخته شده‌اند و همگی از نظر وجودی قائم بر کلمه‌اند.

اکنون می‌توان یک نتیجه‌گیری منطقی داشت و آن این است که «هر نوع اثر ادبی و هنری، نسبت به کلمه، وابستگی وجودی دارد.»

در پاسخ به سوال «ب» نیز بدیهی است که اگر شعر و داستان وجود نداشته باشند باز کلمه وجود دارد؛ اما اگر کلمه نباشد شعر و داستانی و هر اثر دیگر نه موجودیت دارد نه وجود خواهد داشت.

بنابراین از نظر «وجودی» این کلمه است که وجود دارد و این کلمه است که هر فرآیند زبانی از جمله شعر و داستان را می‌سازد. همچنین این کلمه است که هر نوع هنری را شکل می‌دهد زیرا هنر نیز یک دستاورد زبانی است. هر نوع معنا و کشف و خلق و هر چیزی که در ذهن و زبان حضور یابد به دلیل زبانی بودن از جنس کلمه و زاییده‌ی کلمه است. از آنجا که زبان قائم بر کلمه است و اگر کلمه نباشد زبانی وجود نخواهد داشت بنابراین تمام هر آنچه که انسان در طول تاریخ حیات بشری دارد قائم به کلمه است.

ممکن است کسی بگوید ما شعر و داستان را و همچنین هر مکتب، سبک، ژانر و... را چه در ادبیات، چه سایر هنرها ابتدا در ذهن خویش می‌سازیم و بعد تراوش آن را از طریق کلمه می‌نویسیم یا خلق می‌کنیم.

پاسخ این است هر آنچه در ذهن باشد از طریق زبان ایجاد شده است حتی لاکان اثبات نمود که ناخودآگاه نیز از جنس زبان است. بدیهی است هر جا سخن از زبان است یعنی یک فرآیند کلمه محور.

اکنون سوال مهم این است که چرا گفته می‌شود کلمه در ادبیات و اقسام هنر هدف است نه وسیله؟

در پاسخ باید بگوییم کلمه از نظر مکتب اصالت کلمه با دو وجه نگریسته می‌شود:

الف- مقام جامعیت

ب- مقام متکثر

کلمه در مقام جامعیت

مقام جامع یعنی وجودی فراتر از محدوده‌های زمانی و مکانی. آرش آذرپیک برای «کلمه» مقام جامعیت قائل می‌شوند. در مقام جامعیت، کلمه از نظر وجودی تعریف می‌شود. بنابراین ابتدا «وجود» را تعریف می‌کنیم و سپس بر اساس شناخت «وجود» می‌توان از «کلمه» به شناخت جامعی رسید.

از دیدگاه اصالت کلمه، «وجود» کلی فراتر از هم‌افزایی ساحت‌های زمان- مکانی آن است یعنی وجود، کلی است فراتر از هم‌افزایی ساحت‌های جوهری- ماهیتی خود. این همان مقام جامعیت «وجود» است، این را می‌شود کمی باز کرد:

از دیدگاه اصالت کلمه دو مقوله‌ی جوهر و ماهیت در واقع ساحت‌های زمان- مکانی «وجود» هستند. یعنی آنچه که فراتر از زمان و مکان هست آن «وجود» است و آنچه در مکان و زمان هست همان ابعاد وجود هستند. به شکل ساده‌تر، جوهر و ماهیت ابعاد این جهانی وجود هستند. ما فقط وجود را می‌بینیم ولی وجود را به شکل جوهر یا ماهیت یا کلی حاصل از هم‌افزایی این دو دیده‌ایم. تمام موجودات زمان- مکانی چهاربعدی همگی فقط ساحت جوهری دارند و تنها انسان و کلمات ماهیتمند. اما «وجود» فراتر از عالم زمان- مکانی، ما رادر بر می‌گیرد. وجود بسیط است و فرازمانی و فرامکانی است و این جهان که ما در آن زندگی می‌کنیم تنها وجه جوهری- ماهیتی از «وجود» است. عالم تجلی جوهری- ماهیتی وجود است، بنابراین عالم زمان- مکانی یعنی عالم جوهری- ماهیتی محدود است و تنها ساحتی از عالم وجودی است و هر عالم دیگری هم که باشد باز ساحتی از عالم وجودیست. نتیجه می‌گیریم که حتی با هم‌افزایی ابعاد جوهری و ماهیتی نیز هر کلیتی که بسازیم تنها ساحتی مکان- زمانی از عالم وجود است؛ بنابراین «وجود» کلی فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری- ماهیتی خود است. هرگونه هم‌افزایی جوهری- ماهیتی فقط موجودیت جدیدی می‌سازد و موجودیت نیز یک مقوله‌ی زمان- مکانی یا این جهانی است. به طور خلاصه می‌توان گفت که «وجود» مقام جامعیت یا فرابعدی دارد. «کلمه» نیز وجود جامع دارد و در مقام کثرت «کلمات» تجلی جوهری- ماهیتی کلمه‌اند. به عبارتی نتیجه می‌گیریم که مقام جامع

مقام وجودی است و مقام کثرت مقام جوهری_ماهیتی، مقام کثرت قائم بر مقام جامع است و در واقع تجلی درون بعدی از مقام جامع است، پس کلمات ما تجلی چهاربعدی از مقام جامع کلمه‌اند.

اکنون بر اساس شناخت «وجود» می‌خواهیم «کلمه» را از نظر وجودی بشناسیم:

کلمه از نظر وجودی کلی است فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری ماهیتی خود.

باتوجه به این مهم مکتب اصالت کلمه، هر نوع شناختی را قائم بر وجود جامع «کلمه» و متکثر «کلمات» می‌داند، بنابراین منابع شناخت اعم از حس و تجربه، عقل، شهود و حتی وحی که عظیم‌ترین منبع شناخت بشری است از طریق کلمه شکل می‌گیرند. پس هر نوع فلسفیدن و نظریه پردازی و هر نوع اصالت بخشیدن به هر منبعی مثلاً اصالت تجربه و حواس یا اصالت عقل و... برای شناخت توهّم یک بعد یا چند بعد نگرست، آن نوع شناخت جامع نیست و تنها از یک وجه آگهی می‌دهد، بلکه اصالت با «کلمه» است. در ادبیات نیز مکتب اصالت کلمه، هر نوع اثر ادبی_هنری را محصول کلمه و قدرت‌های آن می‌داند در نتیجه ادبیات را به دو دوره‌ی «فرایستی» و «پیش‌فرایستی» تقسیم می‌کند. به این صورت که، اگر کسی معتقد باشد در دنیای ادبیات کلمه وسیله است او به ادبیات پیش‌فرایسیم تعلق دارد و هر کسی که معتقد باشد کلمه در دنیای ادبیات هدف است و هنرمند در پی کشف پتانسیل‌های و شعاع‌های خورشید کلمه است در دنیای فرایسیم قدم گذاشته است و بنابراین کلمه‌گراست. اگر کسی معتقد باشد با فهم پتانسیل‌های کلمه می‌توان ژانرها، سبک‌ها و مکتب‌ها ساخت او یک فرایست است که کلمه را از نظر «وجودی» شناخته است. او می‌داند اگر قابلیت و استعداد ذاتی کلمه نباشد رئالیسم، سمبولیسم، سورئالیسم و... یا غزل و قصیده و سپید و... شکل نخواهد گرفت. هر نوع شعر یا داستان و هر نوع سبک یا مکتبی تنها شکلی از پتانسیل‌های وجودی کلمه است. همان طور که اگر انسانی نباشد اجتماعی وجود ندارد و صحبت از اجتماع بدون اصالت به فرد تنها یک توهّم است.

چنین شخصی چه بخواند و چه ننخواند در هر صورت خودآگاه یا ناخودآگاه رسماً وارد جرگه‌ی بیشماری از فرا اندیشان شده است، زیرا وی به هر روی به اصالت کلمه و ادبیات

کلمه‌گرا معتقد است و اگر کسی در راستای اصالت کلمه و ادبیات کلمه‌گرا بر اساس تئوری-های مطرح در آن قلم بزند یا تئوری نوینی را کشف کند، می‌توان نام «فرایست» را بر او اطلاق کرد.

❁ کلمه از نظر مقام متکثر (کلمات)

مقام متکثر، ساخت‌های جوهری_ماهیتی مقام جامع است. در بحث کلمه و زبان، کلمه مقام جامع است و جمیع کلمات و فرآیندهای زبانی در مقام متکثرند. مقام جامع همانگونه که بحث شد فراتر از زمان_مکان وجود دارد و مقامش وجودیست اما مقام متکثر مربوط به جهان متکثر است یعنی جهان جوهری_ماهیتی که خود تجلی (آشکار شدن و پدیدار شدن) مقام جامع در جهان ماست. مقام متکثر محدود به ابعاد زمان_مکانی است و در واقع ظاهر هستی است آنگونه که ما انسان‌ها با توجه به ابزارهای شناختی خود مثل حس و تجربه، عقل و شهود و... هستی را نگریسته و اندیشیده‌ایم!

❁ کلمه زیر بنای جهان انسانی است

اصالت کلمه، کلمه و زبان (کلمات) را تنها زیر بنای جامعه انسانی می‌داند و همه چیز را از اعم از فرهنگ و هنر و اقتصاد و سیاست و... را روینا و بازتاب طبیعی جهان عظیم و بی پایان کلمه می‌داند.

بازتاب دراین رابطه دو سویه است یعنی همین قدر که کلمه و زبان_یعنی ساخت اجتماعی کلمه_ به عنوان زیر بنا بر تمام تابع‌های آن در روینا تاثیر می‌گذارد به همان اندازه هم هر یک از بناهای عظیم اجتماعی، اقتصادی، فکری، هنری، سیاسی و... بر توسعه کلمات تاثیر می‌گذارند. انسان بوسیله‌ی کلمه فکر و عملکرد خود را توسعه می‌دهد و برعکس نیز با فراهم آوردن دنیای دیگرگون برای بازی‌های زبانی به رشد، تکوین و در یک کلام به هرچه استعاری شدن کلمات، کلمات را توسعه می‌دهد. انسان کلمه را کشف، خلق و توسعه می‌دهد

و کلمه نیز انسان را تعالی و توسعه می‌دهد. به همین دلیل ما نه انسان بدون کلمه داریم و نه کلمه‌ی بدون انسان. از این مهم، مکتب اصالت کلمه معتقد به «انسان_کلمه» است.

❁ مکتب ادبی از دیدگاه اصالت کلمه

از نظر آرش آذرپیک، بن‌یانگذار مکتب ادبی-فلسفی فرایسیم (اصالت کلمه)، مکتب ادبی، شیوه‌ی نگرش به کلمه و نوع جهان بینی است که با کشف دیدگاهی در جهان کلمه، از طریق ادبیات نشر پیدا کرده است و سبک‌های ادبی نیز از درون مکتب ادبی پدیدار می‌شوند. سبک، شیوه برخورد با کلمه در نگارش است، به عبارتی سبک، انواع شیوه‌های نگارشی است. سبک می‌تواند شخصی یا جمعی باشد، همچنین می‌تواند مربوط به یک دوره باشد.

در پشت صورت ظاهری کلمات، دنیایی از معانی نهفته است، آنقدر که شیوه‌ی نگرش متفاوت، مکتب‌های متفاوتی را می‌سازد. هر شیوه‌ی نگرشی متفاوت و نوینی که رقم می‌خورد یک مکتب را می‌سازد. شیوه‌ی نگرش باروک، کلاسیسیسم، رمانتیسم، رئالیسم، سوررئالیسم، اگزیستانسیالیسم و... با هم متفاوت است، که خود منجر به نگارش متفاوت نیز می‌شود.

همه‌ی این نگرش‌ها (مکتب) و نگارش‌ها (سبک) در واقع کشف پتانسیل‌های بی پایان کلمه است که چهارچوبه‌ی مکاتب و ساختارها را می‌سازد.

چارچوب یک مکتب، بایدها و نبایدهای یا جهان بینی فکری_فلسفی ویژه‌ای است که نظریه‌ی خاصی را در ادبیات یا سایر حوزه‌های علمی_تفکری اعلام کرده و به گسترش آن باور می‌پردازد و بنابراین مکتب چهارچوب‌مند شکل می‌گیرد. تا پیش از ظهور اصالت کلمه، همه‌ی مکتب‌های ادبی جهان، چهارچوب‌مند بوده‌اند اما اصالت کلمه رویکرد شناخت شناختی دارد. دایره‌ی دریافت‌هایش را رو به هیچ علمی نمی‌بندد، بلکه نوعی سیستم باز خود تنظیم است که با شناخت تمام مکتب‌های ادبی جهان و با شناخت نقاط قوت و ضعف آنها، ضعف و کاستی‌ها را ترمیم می‌کند و با تلاش و پشتکار، موجب کشف بعد تازه‌ای در ادبیات می‌شود.

اصالت کلمه، شناخت شناختی است یعنی خود «شناخت» را در بوته‌ی شناخت قرار می‌دهد و در این رهیافت برای شناخت، اصالت را به کلمه می‌دهد بنابراین هیچ باوری به مخاطب تزریق نمی‌شود. اصالت کلمه منابع شناخت را پنج مورد می‌داند. اولین منبع که منبع عظیم و فرابشری است منبع وحی است؛ دومین منبع حس و تجربه است؛ سومین منبع عقل است؛ چهارمین منبع شهود است و پنجمین منبع مرجع باز تاریخی است، توضیح این منابع در فصول آتی بیان خواهد شد.



فصل دوم

زبان تشعشعی

وجود انسان از دو مرحله تاریخی گذشته است:

۱. وجود انسان پیش از پیدایش کلمه

۲. وجود انسان پس از پیدایش کلمه

وجود انسان پیش از کلمه فقط منحصر به جوهر انسان بوده است اما انسان بعد از کلمه، علاوه بر جوهر، شعور کلمه‌گرا نیز دارد. تمام هستی انسان با کشف کلمه متحول شد. انسان پیشا کلمه موجودی بود که تنها در انرژی طبیعت زیست می‌کرد یعنی در خورد و خواب و تولید مثل محدود بود و تفاوت چندانی با دیگر موجودات نداشت اما انسان پسا کلمه به قدرت تفکر رسید، که به وسیله‌ی آن به شناخت هستی و معرفت از خود و تصرف جهان آگاهی‌ها پرداخت. اولین نشانه‌های این مهم، پیدایش گفتار و نوشتار بود، که این همان فرایند وسیله دانستن کلمه بود.

انسان پیشاکلمه، زبان «جوهری_غریزی» داشته است. یک نوع زبان «تشعشی_انرژیک» که زبان مادری طبیعت و انسان در دوره‌ی اول حیات بوده است. جانداران غیر انسان، تنها بر اساس غریزه و حواس ارتباط دارند و زیست آنها محدود به همین است، مثلاً از امواج صوتی، درکی غریزی و ایستا داشته و برآگاهی خود، هیچ آگاهی ندارند. البته در این میان، تشعشعات جوهری نیز افزون بر تشعشعاتی که توسط حواس مختص به خود ارسال و دریافت می‌کنند نقشی اساسی در ارتباط آن‌ها با دیگر موجودات دارد، در انسان نیز زبان تشعشی وجود دارد اما عنصر و عامل اصلی ارتباط نیست.

زبان تشعشی از نظر آرش آذریک خاصیتی در «ضمیر دگرآگاه» است. که تمام هستی اعم از سنگ و درخت و گل و گربه و... از آن بهره‌مندند. انسان پیشاکلمه برای بهره‌گیری از زبان تشعشی بایستی بیش از حواس اکنون می‌داشت که در نرم افزار سلولی او با کشف کلمه، ژن‌هایش خاموش شده‌اند. با کلمه‌گرا شدن هوش انسان‌ها و استحالته‌ی آن به شعور، ارتباط ما با هستی به حواس محدود شد البته حس‌های چندگانه‌ی ما تنها حس‌های مورد نیاز برای فعالیت لایه‌های شعوری خودآگاه و ناخودآگاه در انسان و یک کانال ارتباطی ضروری برای ارتباط با هستی‌اند. با کشف کلمه انسان در جهت کسب «شعور» برآمد و حواس پنجگانه‌اش

برای برقراری ارتباط با آن نقش کلیدی پیدا کرد. در واقع انسان برای رسیدن به شعور که «هوش کلمه‌محور» است نیازمند حواس چندگانه می‌باشد، البته زبان کلمه‌محور فقط مختص به انسان است و این توانایی متمایز انسان با دیگر موجودات چهار بعدی است.

با وجود نهادینه شدن زبان کلمه‌محور، قدرت زبان تشعشی در وجود ما کاملاً از بین نرفته است. اگرچه ارتباط اصلی انسان با خود هستی بر اساس زبان کلمه‌محور صورت می‌گیرد اما هنوز هم زبان تشعشی در وجود انسانها نقش مهمی ایفا می‌کند. شعور «دگرآگاه» انسان _در فصول بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد_ که توسط آرش آذریک برای نخستین بار ارائه و تئوریزه شد مبتنی بر زبان تشعشی است. آرش آذریک در این زمینه چند مثال می‌زند: مثلاً نقش تشعشی «بو» در انسان بسیار مهم است. بوی هر انسانی _چون دیگر موجودات_ همانند اثر انگشت خاص خود اوست. در این زمینه می‌توان مثال هایی را بیان کرد. حضرت محمد(ص) در فاصله‌ای بسیار دور بوی او پس قرنی را و حضرت یعقوب نیز بوی پیراهن یوسف را از سرزمینی دیگر استشمام می‌کردند. حتی «عشق» بیش از آنکه بنابر باورداشت پیشینیان مربوط به «نگاه» باشد ارتباط عمیقی با بوی اشخاص دارد به همان دلیل که بوی هر انسان و جانداري همانند اثر انگشتش، ویژه‌ی خود اوست. کسانی تمایلات عاطفی بیشتری به هم دارند که تشعشات بویایی آن‌ها غالباً به صورت ناخودآگاه احساس شده و بر هم منطبق می‌باشد.

یک نمونه‌ی علمی که می‌تواند بیانگر خوبی باشد این است که دانشمندان برای آزمایش چند نفر را که پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند با چشم و گوش کاملاً بسته در یک فضای محدود قرار دادند و در کمال شگفتی دریافتند که بین آن‌هایی که تشعشات بویایی نزدیکی دارند تمایلات عاطفی بیشتری به وجود آمده است. انسان پساکلمه، چون تمام نرم افزارش تحت تاثیر کلمه قرار گرفته، زبان تشعشی‌اش نیز تحت تسخیر کلمه درآمده است. بنابر آنچه که علم فیزیک اثبات کرده است، هر ذره همیشه در حال ساطع کردن انرژی خود است اما در انسان به علت آنکه زمام انسان در دست تفکر است که آن نیز کاملاً از جنس کلمه می‌باشد، انرژی و در نتیجه زبان تشعشی در آدمی قابلیت هدایت و مهم‌تر از آن استحاله را دارد. بر همین اساس بر عکس زبان تشعشی اجسام، گیاهان و حیوانات که خنثی می‌باشد انرژی ما

بنابر حالت ذهن، مثبت یا منفی می‌شود و حتی این زبان تشعشی که در ما مثبت و منفی می‌شود، می‌تواند با تأثیر بر تشعشعات دیگر پدیده‌ها، انرژی آن‌ها را نیز مثبت و منفی کند، فرآورده‌های علمی این قضیه را اثبات می‌کند، برای مثال، دانشمندان هلندی از بزرگترین پرورش دهنده گل جهان_ گروهی از کودکان مهد کودکی را که جنس ذهن و زبان تشعشی آنها هنوز بکر و معصومانه است را به مزارع گل بردند و گفتند در بین مسیرهایی که اطراف آن‌ها گل است، بدون صدمه زدن به گل‌ها بازی کنید، طبق نتایج جاهایی که کودکان در آنجا بازی می‌کردند گل‌های آنجا هم با نشاط‌تر و شاداب‌تر و درشت‌تر شدند. پس از آن دولت هلند بخشنامه‌ای صادر کرد که هر مهد کودک موظف است هفته‌ای یک روز بچه‌ها را برای بازی به مراکز پرورش گل ببرند. دانشمندان به تازگی رباط‌ها و هواپیماهای جاسوسی ساخته‌اند که هدف مورد نظرشان را بر اساس بو تشخیص می‌دهند.

زبان تشعشی گاه فرازمان_ مکانی عمل می‌کند. داستان آن عارف که از «خرقان» گذشت و بوی عارف دیگر را چندین سال پیش از زاده شدنش را در آن مکان استشمام کرد. اگر شخصی در مکانی دور به شخص دیگری فکر کند امکان دارد در همان لحظه شخص دیگر نیز به وی بیندیشد و این تابع شدن زبان تشعشی از زبان کلمه محور است. باید توجه کرد که زبان تشعشی با «حس ششم» که توسط کارل یونگ مطرح گردید متفاوت است. حس ششم یونگ با کلمه شکل می‌گیرد و حاصل قدرت کلمه است، با کلمات انتقال می‌یابد و بنابراین کلمه محور است و می‌توان گفت همان حس‌های پنجگانه است که فوق العاده قوی‌تر شده‌اند مثلاً حس بینایی انسان از عضو آن یعنی چشم فراروی می‌کند و حتی پشت یک دیوار را مشاهده می‌کند. اما زبان تشعشی که در تمام موجودات، عامل ارتباط است و به عبارتی زبان طبیعت است منشأ آن در «ضمیر دگرآگاه» است. زبان تشعشی در همه‌ی جانداران غریزی_ جوهری است به عبارتی کلمه محور نیست بجز در انسان که تحت سیطره‌ی کلمه قرار گرفته است چنانکه ارتباطات تشعشی، انرژی است.

در محدوده زبان تشعشی، احساساتی مانند خشم، درد، ترس، اضطراب و... بدون واسطه و بدون نیاز به کلمه درک می‌شوند، در فلسفه این امور را «ادراک حضوری» می‌نامند. زیرا

موجودات بدون یادگیری به آن مشرف می‌شوند. اما علم حصولی، علمی است که با آموزش کسب شود، بنابراین هر چیز اکتسابی کلمه محور است مثلاً ریاضی از اعداد و نماد و مفاهیم تشکیل شده است با زبان تشعشعی نمی‌توان به ریاضی دست یافت، بلکه امور اکتسابی همگی حاصل قرارداد هستند و بنابر این کلمه محورند.

❁ آگاهی تشعشعی و آگاهی کلمه محور و ارتباط آن‌ها با بسیط

بودن انسان و کلمه

زبان تشعشعی اگر چه باعث هستی مندی مشترک تمام موجودات است و همچنین توانسته است موجب رشد و تکامل آنها را فراهم کند اما نوع آگاهی که ایجاد می‌کند در هرگونه‌ای خاص تا زمان حیات آن گونه، آگاهی ثابت و ایستا و بدون تغییر و تکامل است و در هیچ یک از گونه‌های یک موجود یا موجودات، دارای قدرت تصرف در هستی و خلاقیت نیست، زیرا تنها آگاهی است و توانایی آگاهی بر آگاهی را که خاص کلمه است ندارد که تغییر و تکامل ایجاد کند. این آگاهی ثابت و مکانیکی از لحظه‌ی پیدایش تا فنا در یک موجود به صورت غریزی و جبری وجود دارد، بنابراین تکامل خاص آن موجودات را نمی‌تواند رقم بزند، اما در طول زمان‌های بسیار طولانی تغییرات کوچک زبان تشعشعی می‌تواند تکامل یافته‌تر شود. از آنجا که کلمه ابعاد و ساحت‌ها و پتانسیل‌های بسیطی دارد انسان نیز دارای بساطت و گستردگی به اندازه‌ی کلمه است. با توجه به اینکه ما در جهان محدود چهاربعدی فضا_زمان آفریده شده‌ایم. کلمات ما که حاصل کشف و خلق ما هستند نیز چهاربعدی‌اند بنابراین این بساطت در محدوده‌ی جهان چهاربعدی است و هر چقدر هم که عظمت داشته باشد باز محدود به جهان چهاربعدی است. پس شناخت انسان پیوسته در طول تاریخ بشری چهاربعدی است و تا زمانی که انسان کلمه محور است و در قید جهان زمان_مکان زندگی می‌کند، شناختش در حد و حیطه‌ی جهان چهاربعدی است.

حرکت بسیط از نظر آرش آذریک یعنی حرکت یک «موجود» از تمام جهات وجودی در بعدی که در آن قرار گرفته است. در مورد ذهن انسان و جوهره معنایی جهان ما چهاربعدی

است. وجود در جوهر و ماهیت تجلی پیدا می‌کند و تمام ساحت‌های تناروحی انسان را در بر می‌گیرد. کلمه در تمام جهات همه‌ی پتانسیل‌های وجودی خود را به منصفی ظهور می‌رساند که البته بی پایان است. انسان نیز تمام پتانسیل‌های تناروحی (جسمی_روحی) خود را که هم مربوط به دنیای بیرونی و تنانی خود است و هم دنیای درونی و باطنی که متشکل از عقل، حافظه، دل، ضمائر تشکیل دهنده‌ی فراآگاه از قبیل ناخودآگاه، خودآگاه، ناخودآگاه جمعی، دگرآگاه و... را، بدون حذف، انکار و برتری خواهی یک ساحت خاص را به منصفی ظهور برساند. تمام دنیای درونی انسان از جنس کلمه است و تمام هستی مندی در دنیای چهاربعدی که دنیای درونیش مساوی با محتویات داخل پوستش نیست، انسان است، در حالی که ما بقی موجودات دنیای درونی ندارند.

سلول دنیای درونی انسان از جنس کلمه است. تنها با شناخت کلمه و حرکت بسیط می‌توان به آگاهی از آگاهی رسید. یعنی آنچه اتفاق می‌افتد «مجبور بودن هستی و مختار بودن انسان است»، زیرا هستی در آگاهی موجودیت دارد و از آگاهی خود خبر ندارد چون کلمه محور نیست اما انسان از طریق کشف و خلق کلمه اکنون هم آگاهی دارد و هم می‌داند که می‌داند بنابراین به مرحله آگاهی از آگاهی رسیده است در نتیجه انسان تنها موجود مختار است و مابقی موجودات همگی در حد آگاهی خود محدودند و هرگز نمی‌توانند آگاهی خود را ارتقا دهند. توسعه و بساطت خصلت موجودیست که از آگاهی خود آگاهی داشته باشد. این مهم با کشف و خلق کلمه شکل می‌گیرد، چون انسان تنها موجود کلمه‌گرا در جهان چهاربعدی زمان_مکان محور است تنها انسان است که مختار است و از آگاهی خود خبر داشته و مختار است که آن را افزایش و بسط دهد.

مجبور بودن هستی و مختار بودن انسان : بازگشت آوانگارد به

اصالت فرارو خویش

تمام هستی چون بر اساس زبان تشعشعی زندگی می‌کنند «مجبور» هستند که طبیعی زندگی کنند اما انسان به دلیل قدرت کلمه به زبان کلمه‌محور دست یافته است بنابراین «مختار» است که طبیعی زندگی کند و یا اینکه عمر خویش را غیر طبیعی بگذراند!

طبیعت بنابر نظم خودانگیخته‌ی وجودی‌اش که از جانب خالق هستی خداوند بلند مرتبه در آن نهاده شده است بسیار بیشتر از انسان که تنها مدت کوتاهی در آن با کلمه زیست کرده است، می‌فهمد و عمل می‌کند. اخلاق در طبیعت به شکلی است که از «صداقت» سرشار است، زیرا در طبیعت یک شیر همیشه شیر است و یک گرگ همیشه گرگ است و یک میش نیز همیشه یک میش است، اما در اخلاق غیر طبیعی ما انسان‌ها که بنا بر قدرت «آگاهی از آگاهی» توسط زبان کلمه‌محور به وجود آمده است، انسان می‌تواند شیر، گرگ، میش یا حتی گرگ در لباس میش هم باشد. به اعلا علین هم می‌تواند برسد، یعنی همه‌ی این ماهیت‌ها زاینده‌ی «کلمه» است.

هرگاه آدمی خلاف طبیعت حرکت کرده است، آسیب دیده است. مثلاً بسیاری از بیماری‌ها به علت خوراک‌های غیر طبیعی است و یا فجایع محیط زیست که حاصل حرکات غیر طبیعی انسان می‌باشد. طبیعی زندگی کردن هرگز به معنای زیستی غریزی میان غارها نیست!! بلکه به معنای هم سوئی با نظم خودانگیخته‌ی طبیعت است که مادر و ریشه‌گاه ماست، یعنی «بازگشت آوانگارد به اصالت فرارو خویش». انسان موجودیست که در قیاس با دیگر جانداران از لحاظ جوهری ناقص و ضعیف آفریده شده است و فقط و فقط به وسیله دگرگونی و رشد سیستم مغزیش که مجهز به زبان کلمه محور شده است، این توانایی را کسب نموده است که به قدرت بی پایان فکر دست یابد و کمبودهای خود را جبران نماید. اصولاً وجود نقص در وجود انسان چه جوهری و چه ماهیتی کاملاً هدفمند است، بنابر این موهبتی است که ما را به تکاپو و امید وای می‌دارد. چون احساس نقصان و کمبود در ما بی‌پایان است دامنه فکر کردن ما نیز بی پایان است. اگر نقصان و کمبودی در وجود انسان نبود هیچگاه نیاز به اندیشیدن پیدا نمی‌شد، پس اندیشیدن ابزار نیاز و نیاز نتیجه‌ی کمبود و نقص در سیستم وجودی ماست.



فصل سوم

اصل ارتباط بی واسطه

اصل وجود مولفه‌های ثانویه

اصل وجود مولفه‌های ثانویه به این اشاره دارد که همواره تئوری‌ها و ابعاد و ساحت‌های جدید که ممکن است درآینده کشف شود نیز برای خلق یک متن فرایستی می‌تواند استفاده شود، تئوری‌های ثانویه موتور خود افزایی بی پایان ادبیات کلمه‌گرا هستند.

دیالکتیک فراگرایی

از نظر دیالکتیک هگل هنر به مفهوم شکست قانون است، هر مکتبی آنتی تزی می‌شود برای مکتب دیگر و سنتز آنها نیز مکتب دیگری را رقم خواهد زد. آرش آذربیک با مطرح کردن «دیالکتیک فراگرایی» می‌گوید انواع دیالکتیک‌های مطرح شده توسط نظریه پردازان تنها در سطح اتفاق خواهد افتاد!! اما در اصالت کلمه دیگر تزی در مقابل آنتی تزی قرار نمی‌گیرد که به سنتزی منجر شود. بلکه هر تزی که مطرح می‌شود تنها بعدی از حقیقت انکار ناپذیر «کلمه» را به ظهور رسانیده است. بنابراین اصلا تضادی را نمی‌بیند که منجر به سنتزی شود! هر تزی خود یک بعد از کلمه است هر چند در زمان مکان خاصی ظهور کرده و توسعه یافته باشد. این تزی‌ها یا تئوری‌ها و تفکرات در مقابل هم قرار نمی‌گیرند بلکه منجر به هم‌افزایی و فراروی می‌شوند و در ادبیات این فراروی بسوی مادر همه‌ی تزی‌هاست یعنی «کلمه»، هر بعدی که کشف می‌شود تنها یک زاویه دید از کلمه است. مشکل آنجاست که کسانی که موفق به کشف ابعادی از کلمه شده‌اند تصور کرده‌اند که اصالت با زاویه دید آن‌هاست، اصالت کلمه منکر آن زاویه دید نیست اما آن را تنها یک بعد از وجود بی پایان کلمه می‌داند.

دیالکتیک فرایستی بر مبنای شکستن قانون برای رسیدن به قانون جدید نیست بلکه ما فراتر از مطلق انگاری‌ها و نسبی اندیشی‌های چارچوب گرایانه، از این قوانین بسوی حقیقت کلمه فراروی می‌کنیم. در اصالت کلمه تضاد تئوری‌ها در سطح و روبنا قابل قبول است اما هنگامی که به بطن تزی‌ها بیندیشیم دیگر تضاد و جنگ روبنایی وجود نخواهد داشت، زیرا برای رسیدن به عمق باید به فراروی تزی‌ها رسید. کلاسیسیست و رمانتیست یا رمانتیست و

رنالاست و... همگی در سطح متضادند اما در زیربنا مکمل یکدیگرند و ابعاد جدایی ناپذیری از کلمه‌اند که با هم‌افزایی آن‌ها جهان هنری «کلمه» سامان می‌یابد. در اصالت کلمه هیچ قلمی بدنبال ظاهر نیست بلکه بنابر اصل «مادر ما» در زیر بنا به دنبال وحدت هستیم. بنابراین شریعت‌های ادبی «چارچوب‌های ادبی» مکمل هم هستند. واضح است که مبنا این نیست که یک سنتز شکل بگیرد بلکه یک وحدت ریشه‌ای مد نظر است که آن وحدت همان حقیقت «کلمه» است.

اصالت کلمه منتقد روح سنتز فلسفی است، آرش آذرپیک معتقد است که «سنتز» همیشه روح انکار، برتری جویی و خشونت را شامل می‌شود و تنها به سطح تمرکز دارد اما در دیالکتیک فراگرایی فراروی بسوی وحدت و ریشه مشترک یعنی «کلمه» صورت می‌گیرد، اگر بدانیم همه‌ی تفکرات، اندیشه‌ها و... همگی پتانسیل‌های کلمه و ابعاد کشف شده‌ی کلمه-اند در آن صورت هیچگاه بین دو دیدگاه به عنوان دو زاویه دید، تضاد و دیالکتیکی پیش نمی‌آید، گرچه میان تفکرات مرز وجود دارد اما تنها در صورتی که به آنها اصالت داده شود یعنی پذیرش مطلق شوند بین آن‌ها تضاد و دیالکتیک اتفاق می‌افتد، بر عکس در صورتی که تفکرات، نظریات، اندیشه‌ها و همه‌ی فرآیندهای کلمه محور را به عنوان «وسیله»‌هایی در خدمت آدمی بپذیریم در آن صورت دیگر تضاد و دیالکتیکی رخ نخواهد داد بلکه با هم‌افزایی این اندیشه‌ها و تفکرات و... حرکت بسیط و تعالی گر انسان بسوی فراروی از آنچه اکنون هست اتفاق می‌افتد و از سطحی نگری بسوی حقیقت عمیق‌تر مدام در حرکت خواهد بود. تنها با شناخت و اصالت دادن به «کلمه» در مقام جامع وجودی این مهم آشکار می‌گردد.

❁ ارتباط بی واسطه از نظر اصالت کلمه

از آنجا که ارتباط انسان از طریق کلمه و زبان صورت می‌گیرد، تنها چیزی که نمی‌شود حذف کرد یا نادیده گرفت کلمه است (بر عکس پدیدار شناسی هوسرل). در این خصوص باید به سه عامل توجه کرد:

۲. واسطه

۳. بار ژنتیک کلمه

وسيله

وسيله همان ابزار است.

واسطه

هرگاه وسیله به «هدف» تبدیل شود، واسطه شکل می‌گیرد. اگر وسیله بجای وسیله بودن تبدیل به هدف شود، دیگر پرستیده می‌شود و انسان را از حقیقت دور می‌سازد. در جهان فلسفه و ادبیات انسان با مشکل تشخیص وسیله از واسطه روبه رو بوده است. برای فهم این مسأله به یک نکته‌ی مهم باید توجه کرد و آن این است که ارتباط بی واسطه به معنی ارتباط بی وسیله نیست، هنگام استفاده از وسیله‌ها، تنها باید مراقب بود که به «هدف» تبدیل نشوند. در غیر این صورت مسیر «فراروی» فراموش می‌شود و ذهن و ضمیر انسان معطوف به وسیله و مجذوب آن می‌شود و اصل حقیقت که باید درک شود به فراموشی سپرده می‌شود این در حالی است که تمام هر آنچه که هستی دارند وسیله‌هایی برای درک حقیقت هستند، بلکه کشف و شناخت و خلق آن‌ها نیز به عنوان وسیله برای درک حقیقت بوده است نه اینکه هدف بشر بشوند.

از نظر آرش آذرپیک، اگر کسانی که با وسایل مورد نیازشان لب دریا رفته باشند و هرکس وسیله‌ی خود را برتر بدانند، وسیله تبدیل به واسطه خواهد شد. در آن صورت اگر کسی تمام عمر تنها با یک وسیله آب نوشیده باشد و آن وسیله بشکند، فاجعه‌ای اتفاق می‌افتد. جنگ هنگامی اتفاق می‌افتد که هرکس می‌خواهد دیگران را قانع کند که وسیله‌ی او بهتر است! مکاتب ادبی هر کدام تنها خود را برتر می‌دانند و مکاتب دیگر و پیشین را تحقیر یا تر مرده‌ای اعلام می‌کنند. در اینجا تبدیل شدن وسیله به واسطه مشهود است. اما از دیدگاه اصالت کلمه، همه‌ی مکاتب وسیله‌ای هستند برای رسیدن به اصل و ریشه گاه همه‌ی مکتب‌ها یعنی

«کلمه» و آشکار کردن آن، هنگامیکه با مفهوم تر و آنتی تر، به دنیا نگریسته شود، وسیله تبدیل به واسطه خواهد شد و روح تضاد و برتر بینی و تحقیر نگری رشد خواهد کرد.

انسان بعد از ارتباط بی واسطه با دنیای اطراف چگونه توسط

حواس ظاهری اش به آگاهی می‌رسد؟

از نظر جناب ملاصدرا و مخصوصاً جناب فارابی حواس ظاهری و حواس باطنی جزء نیروهای روان و وابسته به تن هستند که هم در انسان وجود دارند و هم در حیوانات اما عقل نیرویی مخصوص و ویژه‌ی انسان است که غیر وابسته به تن است. جناب فارابی به جای پنج حس قائل به چهار حس باطنی هستند ایشان می‌گویند: «حس مشترک»، ارتباط دهنده‌ی نیروهای ادراکی ظاهری و باطنی است و هر چیزی را که حواس پنجگانه‌ی ظاهری دریافت می‌کنند در خود می‌پذیرد سپس حس مشترک، تمام دریافت‌ها و گزارش‌ها را تحویل «نیروی متخیله» می‌دهد. این نیرو نیز ابتدا این صورت‌ها را از ارتباط مستقیم با حس محافظت می‌کند و سپس در زمان مناسب برخی از این صورت‌های دریافتی را از برخی دیگر جدا و یا با هم ترکیب می‌کند و دوباره آن‌ها را در عالم خواب یا رؤیا به ما باز می‌گرداند؛ اما «نیروی واهمه» یا «پندار» از محسوسات، معنایی ادراک می‌کند که احساس نمی‌شود؛ چنان که گوسفند در گرگ معنای دشمنی را ادراک کرده و می‌گریزد؛ و بالاخره «نیروی ذاکره» که گنجینه‌ی نیروی واهمه است و آن چیزهایی را که از صورت‌ها ادراک می‌کند در خود نگاه می‌دارد و نهایتاً همه‌ی این ادراکات تحویل نیروی «عقل» داده می‌شود.

اما با توجه به آنچه که آرش آذرپیک می‌گوید، در جهان ما، همه چیز کلمه است. حواس ظاهری صورت‌های تصویری، آوایی، تجسمی، انرژی و... کلمات را دریافت می‌کنند، یعنی حواس باطنی ما تابع قاعده‌ی کلمه‌محوری‌اند. ایشان می‌گوید، با احترام به جناب فارابی بزرگ که برای انسان قائل به چهار حس باطنی هستند ما با دیدگاهی موافقیم که به پنج حس باطنی در انسان معتقد است و با توجه به کلمه محور بودن دنیای ما تفسیرمان از این حواس بدین گونه است: نخست «حس مشترک» که همانند حوضچه‌ای است که هر آن چه به

وسیله‌ی پنج حس کلمه محور بیرونی دریافت می‌گردد، غالباً توسط بُعد تصویری کلمه شبیه آب در آن ریخته می‌شود. پس از دریافت بعد تصویری کلمات توسط حس مشترک، این صورت‌ها در «قوه‌ی خیال» نگهداری می‌شوند. قوه‌ی خیال دو نام دیگر هم دارد «ذاکره» و «مذاکره» زیرا صورت‌ها را حفظ می‌کند و در ساحت زبان به یاد می‌آورد. اما «قوه‌ی واهمه»؛ حیوان به وسیله‌ی زبان تشعشعی و انسان توسط زبان کلمه محور از معانی جزئی ادراک پیدا می‌کنند مثلاً عداوت گرگ یا عشق مادر. این امور جزئی را حیوان و انسان با قوه‌ی وهم دریافت می‌کنند و نفس به واسطه‌ی این قوه، معناهای جزئی را اخذ می‌کند. «قوه‌ی حافظه» معناهای جزئی را بر بستر زبان کلمه‌مدار حفظ می‌کند و در نهایت «قوه‌ی متخیله» است که البته نباید آن را به جای قوه‌ی خیال در نظر گرفت، زیرا تخیل غیر از خیال است. بعضی‌ها به این قوه «قوه‌ی متفرقه» نیز می‌گویند، این قوه صورت‌های گوناگونی را که به وسیله‌ی نفس دریافت شده با هم ترکیب یا جدا می‌کند. این قوه در اختیار نفس است، بنابراین اگر قوه‌ی واهمه از آن استفاده کند به آن «متخیله» و اگر عقل استفاده کند به آن «قوه‌ی متفکره» می‌گویند. حال اگر با دیدی بی واسطه به حواس درونی نگاه کنیم متوجه می‌شویم که سرچشمه‌ی آن‌ها حواس بیرونی است و مواد و جانمایه‌ی آن‌ها در انسان، همان «کلمه»‌های چهاربعدی هستند.

بار ژنتیک کلمه و پدیدارشناسی کلمه‌گرا

از نظر آرش آذربیک، پیشینه و تاریخچه‌ی هر کلمه در زبان، ژنتیک کلمه را تشکیل می‌دهد. ژنتیک کلمه حاصل فرضی است که گذشتگان ما درباره‌ی کلمات داشته‌اند. بسیاری از کلمات، کلید واژگانی هستند که در پشت هر کدام از آن‌ها یک نگاه باورمند پنهان است. تحولات تاریخی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، هنری و... در زبان رخ می‌دهد. بازی‌های زبانی و... همگی لایه‌های معنایی از کلمه کشف می‌کند و نیز تاویل‌های متفاوتی رخ می‌دهد که همگی گستردگی پیشینه‌ی کلمه را بیشتر و بیشتر می‌کنند.

در ارتباط بی‌واسطه از نظر اصالت کلمه برای اینکه وسیله تبدیل به هدف نشود باید حوزه پیشینگی کلمه یا «بار ژنتیک» کلمه را شناخت. هر کلمه از کلید واژه‌های دیگری تشکیل شده است و آن کلید واژگان خود نیز از کلید واژگان دیگر شکل گرفته‌اند و به همین شکل این فرآیند ادامه می‌یابد تا آنجا که شخص با این تحلیل شناختی به درکی بی‌واسطه با کلمه می‌رسد زیرا کلمه را با همه‌ی گذشته‌اش و از همه‌ی ابعاد وجودی‌اش به شناخت در می‌آورد.

❁ ارتباط بی‌واسطه در نوشتار ادبی

یک فرا اندیش شریعت‌های ادبی را در پراتنز قرار نمی‌دهد تا به درک آنی برسد بلکه با شناخت و درک آن‌ها از طریق ارتباط بی‌واسطه، بدون پرستش نگاه خود، از طریقت‌های ادبی شعر و داستان به سمت حقیقت و ذات کلمه و هرچه آشکارتر شدن آن فراروی می‌کند. اگر صرفاً سورئالیسم را مد نظر قرار دهیم در این خصوص ارتباط ما با کلمه با واسطه است یعنی سورئالیسم دیگر یک وسیله نیست بلکه تبدیل به هدف شده است اما هنگامیکه همه‌ی مکاتب، ژانرها، سبک‌ها و پتانسیل‌های ادبی را فرا گرفته از آنها فراروی می‌کنیم، تا به متنی برسیم که در دل خودش همه‌ی این زاویه‌ی دیدها از کلمه را داشته باشد، آن هنگام همه‌ی این مکتب‌ها، سبک‌ها و ژانرهای ادبی و... وسیله‌ای می‌شوند تا ذات کلمه آشکار گردد، زیرا در هنر و ادبیات خود کلمه هدف است. دایره زبانی، میزان و نوع کد واژه‌های هر انسانی در «مکان_زمان»‌های مختلفی شکل می‌گیرد و شکل‌گیری آن نیز با توجه به مراقبه‌ی شناور او از شعور ظاهری و خودآگاه، بسوی لایه‌های پنهان شعور باطنی می‌تواند با دیگران کاملاً متفاوت باشد.

وقتی صحبت از طریقت می‌شود یعنی صحبت از یک راه و طبیعی است راه یک وسیله برای رسیدن است، یک سیستم برای دستیابی است. اصل، حرکت به سوی حقیقت است نه پرستش ابزارها و راه‌ها.



فصل چهارم

اصل فراروی

الف - حرکت بسیط

حرکت بسیط، حرکت همه جانبه در همه‌ی ابعاد کلمه است. لازمه‌ی فراروی، درک حرکت بسیط است چرا که ذات کلمه بسیط است. کلمه دارای ماهیت‌های بیشماری است که انسان با کشف این ماهیت‌ها و درک صحیح آن‌ها و محدود نکردن خود به یک یا چند مورد، خود را انبساط می‌دهد. لازمه‌ی این توسعه یافتگی حرکت بسیط انسان بسوی فراتر رفتن از انواع مختلف و چهارچوبه‌هاست که ترتیب و تقدم‌ها، اول و دومی‌ها یا برتر و پست‌ترها یا قدیم و جدیدها و... را شکل داده‌اند. فراروی از این نرولاسی‌نگری‌ها، حرکت بسیط بسوی سهم سوم است یعنی جنسیت متعالی وجودی خود.

ب - مقصد و مقصود

مقصد مبتنی بر هدف است و نقطه‌ای است که در آن هدف بدست می‌آید. در مقصد حرکت تمام می‌شود به عبارتی مقصد تعیین پایان است بنابراین مقصد خود یک شریعت جدید است، زیرا در چارچوبی از باید‌ها و نبایدها هستی دارد.

اما در مقصود انسان مدام و تا ابد در حرکت، پویش و جست‌وجومندی حقیقت است. او اگر چه هیچگاه به حقیقت نمی‌رسد زیرا حقیقت بی پایان و لایتناهی است اما به اندازه‌ی کوشش و همت خود در این راه بهره‌مندی کسب می‌کند. بر اساس اصل مقصود، انسان یک طریقت-گراست یعنی مدام در راه و حرکت است این شدن‌های دائمی مشخص می‌سازد که هیچ انسانی به حقیقت به صورت کامل نمی‌رسد و اگر کسی چنین ادعایی داشته باشد آن شخص خودش در جهل است و مقصد را جایگزین مقصود کرده است.

شیخ شهاب الدین سهروردی رحمه الله علیه، پویندگی را از مغرب اصغر تا مشرق اکبر می‌داند اما در اصالت کلمه بیان می‌شود که انسان در مسیر حقیقت یابی پیوسته و تا ابد دونده‌ی راه است و هیچگاه به معنی تمام و کمال حقیقت نمی‌رسد زیرا حقیقت بی پایان و لایتناهی است اما انسان محدود در دنیای مکان_زمانی است و حقیقت را تنها در همین ابعاد

زمان_مکانی می‌تواند درک کند و هر آنچه هم ادراک می‌کند چون با کلمه و در زبان درک می‌کند پس خارج از هستی مکان_زمانی نبوده است.

❁ ج - نظم و بی نظمی

آیا فراروی، حرکت از بی نظمی به سوی نظم مطلق است؟

کلمات «نظم و بی نظمی» نتیجه‌ی فهم زمان_مکانی ذهن هولوگرام گونه‌ی ما از هستی است و از موجودی به موجود دیگر تغییر می‌کند. به عبارتی آنچه که برای من نظم است ممکن است برای یک مار، باکتری، اسب، درخت یا یک انسان دیگر بی نظمی باشد و برعکس. اگر یک موجود کاملاً ساختار مغزی و ادراکی او مبتنی بر مشاهده باشد یعنی مشاهده‌گر باشد، کلمات نظم و بی نظمی برای او معنایی ندارند، نظم و بی نظمی چون حاصل درک کلمه گرایند فرآیندهایی «تصورگرا» هستند.

در انسان مشاهده‌گرایی کاملاً وابسته به «تصورات» مستتر در ذات زبان است، که روح بی واسطه مشاهده را در ما محدود و محصور به خود کرده‌اند. انسان دارای مشاهده‌ی تصورگراست یعنی مشاهده‌اش مبتنی بر تصورات اوست زیرا دارای زبان کلمه‌محور است و کلمات به دلیل بار ژنتیک خود معانی مختلف، تصورات و تداعی‌های مختلف، احساسات مختلف و... نوعی ارتباط با واسطه با هستی ایجاد می‌کنند و بنابراین تصورات به برداشت و قضاوت می‌نشینند. از نظر او سگ حیوانی با وفاست و گربه بی وفا این در حالی است که سگ حیوانی تصورگراست و گربه مشاهده‌گر! مشاهده در گربه براساس زبان تشعشی صورت می‌گیرد اما در انسان بر اساس بار ژنتیک کلمه مشاهده در لایه‌های پنهان کلمه دچار پیش فرض می‌شود و به «تصور» تبدیل می‌شود.

تمام معناهای مختلف که کلمه در بستر زبان‌ها، فرهنگ‌ها، اجتماعات، سیاست، قانون، هنر و... می‌گیرد، به کلمه بار ژنتیک می‌دهد. این بار ژنتیکی کلمه باعث برداشت‌ها و تصورات مختلف می‌شود و بنابراین پدیده و پدیدار به واسطه‌ی این تصورات و برداشت‌ها درک می‌شود، این درک با واسطه است و از حقیقت پدیدار فاصله دارد.

شگفت‌ترین راز خلقت انسان این است که کلمه هم عامل نگرش واسطه‌گرای انسان (فراروی) است و هم عامل فراروی انسان از واسطه‌ها به سوی حقیقت عمیق است. بر همین اساس کلمه هم به ضلالت می‌برد هم به هدایت. بنابراین اصلی‌ترین حقیقتی که انسان لازم است بداند درک «کلمه» است. مکتب اصالت کلمه با نگرش شناخت شناختی خود در پی آزادی انسان از واسطه زدگی است و این مهم بدست نمی‌آید جز با شناخت کلمه، که کلید جهان هولوگرافیک است.

د- فراروی

هرگاه ارتباط از مسیر بی واسطگی به با واسطه کشیده شود و این با واسطگی هرچه بیشتر و بیشتر شود، انسان بیشتر در مسیر فراروی قرار می‌گیرد. آرش آذرپیک با توجه به اصل «سه‌م سوم» می‌گوید: «مرد سالاری و زن سالاری فراروی‌اند». «سالاری» یا «گرایی» دو پسوندند که گراییدن و هدف شدگی را نشان می‌دهند، هر نوع گرویدن به یک وسیله در واقع پرستش ابزارهاست، یعنی پرستش بت‌های پندار!

م- فراروی

با توجه به اصل ارتباط بی واسطه، فراروی محدود نکردن خود به هرآنچه است که وسیله را به واسطه تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر اگر وسیله به هدف تبدیل نشود و بالطبع وسیله‌ای به عنوان مقصد در نظر گرفته نشود، انسان در مسیر فراوی حرکت می‌کند. حرکت بسیط انسان در ابعاد کلمه به شکلی که پیوسته هر تفکر و پتانسیلی از کلمه تنها و تنها وسیله‌ای برای شناخت بیشتر و بیشتر حقیقت است.

در فراروی انسان به سمت سه‌م سوم حرکت می‌کند و در این راستا هیچگاه وسیله‌ای را به عنوان هدف و مقصود در نظر نمی‌گیرد که خود را محدود و محصور به آن بداند بلکه همیشه با دید باز و با احترام تمام به یک وسیله یا یک تئوری ضمن درک و شناخت آن، به سمت دیگر وسایل یا تئوری‌ها حرکت می‌کند و با شناخت آن وسیله‌ها و تئوری‌ها به شناختی بسیط

تر می‌رسد و سپس با توجه به دریافت‌های شخصی «خود افزایی» را نیز به آن اضافه می‌کند در نتیجه از تفکری یک بعدی نجات می‌یابد و از ابعاد مختلفی به شناخت می‌رسد. در این حالت کلیت آن شناخت همه جانبه که تنها مخصوص آن شخص است موجودیت فراروی او را در آن مکان_زمان مشخص می‌کند. حتی انسان در این مسیر به این سطح اکتفا نمی‌کند زیرا این «ایستایی» است، بلکه پس از این دریافت‌ها باز هم در مسیر بی پایان کوشش برای دریافت بیشتر حقیقت به جستجو می‌نشینند. از این نظر انسان تا ابد الدهر رهرو و محقق است و هیچگاه حقیقت را مقصدی نمی‌داند که بدست آید بلکه تنها و پیوسته می‌تواند شناختش از حقیقت بسیط‌تر و عمیق‌تر شود، زیرا حقیقت نامحدود و لایتناهی است.

❁ ح - فراروی در هنر

هنر در امتداد تاریخ و پس از انواع انواع شعری یا داستانی تاکنون از طریق پنج فرایند مجزا شکل گرفته است که می‌توان آن را به دو نوع کلی تقسیم کرد:

۱. هنر به معنای شکستن قانون

۲. هنر به معنای فراروی از قانون

شکستن قانون به منظور خلق هنر دو حالت دارد:

حالت اول: قانون پیشین کاملاً رد و انکار می‌شود و قانون جدیدی به جای آن وضع می‌شود.

مثلاً انکار رمانتیسم برای ایجاد رئالیسم

حالت دوم: تنها یک بعد یا ابعادی از قانون پیشین رد یا انکار کنیم اما اصل بنیادین آن قانون حفظ شود.

❁ هنر به معنای شکستن قانون

در هنر به معنای شکستن قانون، تنها بعد یا ابعادی از قانون پیشین انکار می‌شود اما اصل بنیادین آن قانون حفظ می‌شود مثلاً رئالیسم جادویی که فقط بعدی از رئالیسم را برجسته می‌کند در حالیکه لایه‌های دیگر را نادیده می‌گیرد.

هنر به معنای فراروی

هنر به معنای فراروی، در سه حالت رخ می‌دهد:

حالت اول: تکوین ساختارهای بیرونی و درونی یک قانون به منظور تحول و تکوین همه جانبه‌ی آن ژانر (نوع ادبی) که باعث تکامل آن شده است و یک قانون متعادل ادبی از درون قانون نه چندان هنری پیشین خلق می‌شود. مثلاً تکامل نظریه‌ی مکتب طوفان و طغیان در رمانتیسزم.

حالت دوم: ظرفیت‌های پنهان و بیان نشده‌ی یک قانون بدون تغییر و انکار مولفه‌های آن به تکامل برسد و مولفه‌های نوین نیز با اصالت دادن به مانیفست اولیه کشف و به آن افزوده می‌شود. مثلاً وحدت لحن هوراس در ادبیات نمایشی مکتب کلاسیسیم یا تئوری «واسوخت» وحشی بافقی در مکتب وقوع در ادبیات فارسی.

حالت سوم: فراروی از منظر اصالت کلمه

در اصالت کلمه، نویسنده علاوه بر ژانری که در آن مسلط است با شناخت دیگر ژانرها، مکاتب، سبک‌ها، پتانسیل‌ها و تکنیک‌های ادبی و هنری با حفظ اصالت بنیادین خود یعنی ژانر اولیه قلم خود را به نوشتاری بسیط می‌رساند. برای مثال، نویسنده با اصالت به ژانر اولیه مثلاً شعر سپید، از طریق حضور دموکراتیک دیگر ژانرهای داستانی و شعری در همه‌ی فرم‌ها و مکاتب و... در متن، به کلی فراتر از ژانرها می‌رسد. این متن با شناخت لایه‌های هولوگرام گونه‌ی کلمه و کشف ساحت‌های آن صورت می‌گیرد. یک نویسنده ممکن است شعر سورئال یا داستان سورئالیسم کار کرده باشد اما با شناخت دیگر ژانرها و سبک‌ها و مکتب‌ها و... به شناختی بسیط از پتانسیل‌های کلمه می‌رسد و قلمش حرکتی همه جانبه بسوی آفرینش یک متن می‌کند. متنی که کلمه در آن با همه یا اکثریت پتانسیل‌ها و پتانسیل‌هایش متجلی است البته در حد استعداد نویسنده اثر براساس فراروی در اصالت کلمه متن حاصل می‌تواند فراشعر، فراداستان یا متن فرایبستی، اطلاق می‌شود.

❁ **فراشعر**

وقتی که شاعر در حیطه‌ی شعری به تسلط ادبی برسد و با حفظ و اصالت در ژانر خود به آفرینش متنی فرارو پردازد یعنی در متن او دیگر انواع ادبی و پتانسیل‌های آن‌ها نیز به صورت هم افزا متجلی باشد، اثر او یک فرا شعر است؛ در فراشعر، حرکت از عناصر شعری بنابر ژانر اولیه شروع می‌شود.

❁ **فراداستان**

در فراداستان نویسنده با حفظ ژانر داستانی خود، با شناخت و حضور دیگر ژانرهای شعری و داستانی و سایر پتانسیل‌ها و مولفه‌های ادبی، به آفرینش متنی فرارو دست می‌زند، در فراداستان حرکت از عناصر داستانی بنابر ژانر اولیه شروع می‌شود.

❁ **متن آزاد فراگرا**

هنگامی که فراروی نویسنده آنقدر متعالی شود که دیگر تمایزی میان فراشعر یا فراداستان نباشد، یعنی ژانر اولیه‌ای که نویسنده در آن مسلط بوده و حرکت از آنجا شروع شده در کل متن محلول شده باشد متن آزاد فراگرا شکل می‌گیرد، متن آزاد فراگرا نمونه بارز سهم سوم کلمه است.

❁ **فراروی از خود یا من**

خود یا من در هر شکلش یعنی ماهیت و کیستی ما. ماهیت انسان برآیند گذشته‌ی اوست. آرش آذرپیک معتقد است که خود، همان عادات، رفتار و تفکر ماست که تمامی آن زاییده‌ی شعور کلمه محور ماست. باید بدانیم پشت هر کلمه که ماهیت ما را ساخته است چه میزان شعور و آگاهی پنهان است. خود اگر فقط حاصل جبر محیط، وراثت و یا نتیجه‌ی یک فرایند بدون آگاهی متعالی و متعصبانه باشد باید نقد شود و لازم است که از آن فراروی کرد، زیرا این ماهیت انسانی را تنها به سمت زندگی گله‌وار هدایت خواهد کرد.

اگر «خود» را به بوته‌ی نقد بگذاریم با شناخت خود، می‌توانیم خود را انتخاب، کشف و خلق کنیم. این کشف چارچوبه‌ی خود، به عنوان شریعت فکری خود است و خلق خود نیز یعنی فراروی از چارچوبه‌ی فکری و حرکت بسیط و همه جانبه بسوی انسانیت متعالی که سهم سوم مرد و زن است.

فراروی از خود، فراروی از نرولاسی‌گرایی است. این حالت می‌تواند مردگرایی، زن‌گرایی، یا پرستش هرچیزی مثل پول، فکر خود، ژنتیک و نژاد خود، تعصبات و توهومات، زبان خود، حرکات متعالی و نوری خود و... باشد. انسانی که به دنبال فراروی است هیچگاه مقصد نمی‌سازد بلکه مقصود گراست و هیچ وسیله‌ای را به عنوان هدف و مقصد تعیین نمی‌کند.



فصل پنجم

وجودگرایی فرایسم

وجود از منظر مکتب اصالت کلمه به چه مفهوم است؟

آرش آذریک، بین دو ساحت «وجود» و «موجود» تفاوت قائل است. از نظر ایشان، موجود محدود به ابعاد زمان_مکانی است (البته هر موجودی در هر عالمی محدود به ابعاد خود است). موجود ساحت این جهانی وجود است. در حالیکه «وجود» کل فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری_ماهیتی است. در واقع ابعاد جوهری_ماهیتی، زمان_مکانی هستند در نتیجه «وجود» فراتر از ابعاد زمان_مکانی ماست.

از این تعریف چند نتیجه حاصل می‌شود:

- ۱- وجود ساحت فرا زمان_مکانی است .
- ۲- وجود بی نهایت و نا محدود است.
- ۳- وجود، حاصل چیزی نیست بلکه همه چیز در هر بعدی از «وجود»، هستی می‌یابند.
- ۴- آنچه که محدود به ابعاد است، موجود نامیده می‌شود.
- ۵- آنچه که حاصل چیزی یا چیزهایی است یا حاصل هم‌افزایی چیزهایی است، موجود است.
- ۶- جوهر و ماهیت صورت‌های درون‌بعدی وجودند.

جوهر در مکتب اصالت کلمه به چه مفهوم است؟

استاد آذریک بیان می‌کند که جوهر، شاکله‌ای است که باعث موجودیت یک وجود در بعدی از هستی می‌شود و در جهان مکان-زمان دارای دو ساحت و بعد ثابت و متغیر است. بعد ثابت که به عبارت دیگر جوهره‌ی زیر نهاد است همان چیزی است که در تمام مراحل حیات یک شیء یا موجود همیشه هست مثلاً بعد ثابت جوهر زرتشت همان ساحت جوهری است که ما بوسیله‌ی آن در کودکی، نوجوانی، جوانی، پیری و... با آن زرتشت را می‌شناسیم یا بوسیله‌ی آن از دانه تا باروری یک درخت را می‌شناسیم و تشخیص می‌دهیم. اما بعد متغیر جوهر، تمام تغییرات جوهری است که آن موجود در این مراحل طی کرده است. مثلاً تغییرات شکل و وزن و قیافه‌ی من از کودکی تا کنون بعد متغیر جوهر زرتشت هستند.

❁ چه نتایجی از تعریف جوهر از نظر آذریک حاصل می‌شود؟

- ۱- جوهر یک شاکله است بنابراین می‌شود نتیجه گرفت جوهر یک پارادایم است، یک سیستم است چون هر شاکله‌ای خودش یک پارادایم است.
- ۲- وجود، از طریق جوهر، موجود می‌شود. یعنی اگر ما موجودی را در هستی مشاهده می‌کنیم، این یعنی جوهری که وجودی در فرازمان_مکان دارد.
- ۳- موجود، در بعدی از هستی، حضور دارد.
- ۴- جوهر دارای دو بعد ثابت و متغیر است
- ۵- ما از طریق بعد ثابت یک جوهر، آن را در تمام مراحل زیستش، می‌شناسیم. همچنین از طریق بعد متغیر جوهر، می‌دانیم یک جوهر در مراحل زیستش تغییرات زیادی اعم از کمیت و کیفیت پیدا می‌کند.

آرش آذریک معتقد است ما دو نوع جوهر داریم: ۱- جوهر اولیه ۲- جوهر ثانویه

جوهر اولیه بدون دخالت انسان به گونه‌ای طبیعی موجود است و هر چیزی که طبیعی باشد ساحتی نیز در عالم وجودی داشته است در نتیجه جوهرهای اولیه، ساحت فرایی دارند (فرازمان_مکانی) همانند انسان، گندم، درخت، سنگ، آب و...

جوهر ثانویه چیست؟ یعنی جوهری که اگرچه ماده‌ی اولیه‌اش طبیعی است اما به صورت طبیعی و خداداد شکل نگرفته است بلکه توسط انسان‌ها ساخته شده است. مثل تمام اختراعات بشری. این جوهرها ساحت فرازمان_مکانی ندارند یعنی جوهر آنها ساحت فرایی ندارد.

❁ وجود، جوهر و ماهیت «کلمه»

آرش آذریک، بنیانگذار مکتب اصالت کلمه، معتقد است که انسان بدون کلمه و کلمه‌ی بدون انسان وجود ندارد بلکه آنچه هست «انسان_کلمه» است. به این مفهوم که هر دو زنده‌اند و نیز مقام فرازمان_مکانی دارند و در عالم موجودیت نیز انسان‌ها، کلمات را گسترش می‌دهند و کلمات نیز انسان‌ها را گسترش می‌دهند و این رابطه دو سویه لازم و ملزوم هستند.

وجود شناسی کلمه

کلمه، دارای مقام فرازمان_ مکانی یعنی مقام وجودی است، همچنین دارای مقام موجودی و این جهانی یا مقام متکثر نیز هست، در مقام جامع وجودی «کلمه» و در مقام متکثر «کلمات» قرار دارند.

از نظر آذریک مراحل تشکیل کلمه درست مانند شکل گیری و تکامل نطفه‌ی انسان است. انسان هنگامی که به دنیا می‌آید وجودش برابر است با جوهرش، یعنی در این موقعیت بنا بر وجودگرایی فرایبستی، تنها موجودی شبیه موجودات دیگر است که طی فرایندهایی مشابه در دامن زمین موجودیت پیدا کرده‌اند. پس در این مرحله، وجود در انسان برابر با موجود است. کلمه نیز در مرحله‌ی نشانه، به عنوان شبیه‌ترین پدیده به خالق خود _انسان_ وجودش برابر با موجود بودنش می‌باشد اما انسان تلاش می‌کند که از موجودیت جوهری صرف و زندگی جبری و گله‌وار خارج بشود و کیستی (ماهیت) خود را شکل بدهد، کلمه هم همینطور است، یعنی بعد از مرحله‌ی نشانه بودن که یک قرارداد است، از آن فراروی می‌کند و با حرکت در بستر پرتلاطم اجتماع در مسیر تغییر، استحاله و تکوین قرار می‌گیرد و ابعاد ماهیتی و جوهری اش بسط می‌یابد.

اگر کلمه شبیه‌ترین پدیده به انسان است پس باید صاحب ماهیت نیز باشد؟
بله، انسان به وسیله‌ی کلمه برای خود یک جهان منحصر به فرد می‌سازد که به آن «ماهیت» می‌گوییم اما دیگر پدیده‌های هستی فاقد این بُعد وجودی هستند. بنابراین همه‌ی موجودات _غیر از انسان_ به گونه‌ای مشابه، بنابر سیستم جوهری خود _که جبری است_ به صورت گله‌وار زنده‌مانی می‌کنند. کلمه نیز طبیعتاً طی همین فرایند صاحب ابعادی می‌شود که ماهیت (کیستی) او را می‌سازد. انسان و کلمه با هم به بلوغ پیش‌رونده، پیش‌برنده و فرارونده‌ی خلق ماهیت‌ها می‌رسند و دیگر با پیدایش لایه‌ی بسیط ماهیت در انسان _و طبیعتاً کلمه_ وجود او برابر با موجود بودنش نخواهد بود، کلمه هم همین طور است. انسان هر آن چه را که با غرایز درونی درک می‌کند، با تعقل می‌فهمد، با چشم می‌بیند، با گوش می‌شنود و... تماماً مدیون وجود کلمه است زیرا بدون کلمه نمی‌تواند هیچ شعوری نسبت به هستی پیدا کند.

❁ کلمه از نظر ابعاد جوهری و ماهیتی

کلمه دارای هفت جوهره است: ۱- جوهره معنایی ۲- جوهره آوایی ۳- جوهره نوشتاری ۴- جوهره حرکتی ۵- جوهره طبیعی ۶- جوهره شرایطی ۷- جوهره اجتماعی. ابتدا جوهره معنایی (که به مثابه جان کلمه است) کشف می‌شود و سپس با خلق جوهره آوایی و نوشتاری کلمه، نطفه آن شکل می‌گیرد، بنابراین جوهره معنایی کلمه از نظر فلسفی، قدیم است و کشف می‌شود اما بقیه جوهرهای کلمه، حادث‌اند یعنی توسط انسان‌ها خلق و قرارداد می‌شوند. نتیجه آنکه، کلمه قرارداد کاملاً صرف نیست بلکه جوهره معنایی به مثابه روح کلمه همیشه زنده است و تنها کشف می‌شود اما بقیه جوهرهای کلمه توسط انسان قرارداد می‌شود و کلمات شکل می‌گیرند.

❁ جوهره حرکتی کلمه

البته کلمه جوهرهای دیگر نیز در زبان دارد، مثلاً زبان ناشنویان و ایما و اشاره‌های معنادار، هر دو جوهره حرکتی کلمه‌اند. در غرب بلند کردن انگشت شصت به مفهوم تایید یک جوهره حرکتی است یا در فرهنگ ایرانی گرفتن دست دیگری به معنای تایید است، اگر چه معنا یکپست اما کالبد جوهری فرق می‌کند و حاصل قرار داد است.

❁ جوهره طبیعی کلمه

زمانیکه در یک جوهره طبیعی معنایی غیر از آن حالت طبیعی حضور می‌یابد، مثلاً در هنگام جنگ قبایل، دیگر دود به مفهوم دود نیست بلکه به مفهوم آمدن دشمن است، هنگامیکه یک قرارداد بسته می‌شود تا یک جوهر طبیعی به مفهوم دیگر به کار برده شود.

❁ جوهره شرایطی کلمه

جوهری از کلمه موجود است که در شرایط مختلف آشکار می‌شود، مثلاً واژه «بمیری» در شرایط گوناگون معناهای مختلفی پیدا می‌کند و با حفظ معنای ثابت خود، هاله‌ای معنایی را

وجود می‌آورد. فرض کنید که یک فرمانده گردان، در هنگام جنگ کلمه «بمیری» را در نهایت خشم به سربازی که پستش را ترک کرده است بگوید، حال همان شخص این کلمه را در حالت شوخی عاشقانه خطاب به نامزدش بکار ببرد، می بینید که با توجه به شرایط، هاله معنایی آن تغییر می‌کند، این همان جوهره «شرایطی» کلمه است.

جوهره اجتماعی کلمه

معنا در کالبدی اجتماعی حضور پیدا می‌کند مثلاً حلقه‌های ازدواج وقتی در انگشت ازدواج قرار بگیرد به مفهوم ازدواج است و یا در اجتماع هندی رنگ وسط دو آبرو به مفهوم اجتماعی است، تابلوهای راهنمایی، رانندگی و پرچم‌ها همگی مثال‌هایی از جوهره‌ی اجتماعی‌اند.

ماهیت کلمه

ماهیت کلمه، حاصل دیدگاه هنری و برخورد زیبایی شناسیک با جوهره‌های کلمه‌اند، یعنی بجای آنکه از کلمه به عنوان وسیله‌ی ارتباط استفاده شود، کشف ابعاد بالفعل و بالقوه کلمه، هدف می‌شود، از همین رو تمام مکتب‌های ادبی و هنری همچنین تمام انواع شعر و داستان، که همگی پتانسیل‌ها و پرتوهای کلمه‌اند، ماهیت کلمه محسوب می‌شوند. در مکتب فرایسیم و شاخه اصالت کلمه، ماهیت دیگر چیستی موجود نیست بلکه «کیستی» آن است. زیرا آرش آذرپیک، چیستی را جوهر موجودات قلمداد می‌کند، بنابراین در مکتب فرایسیم، مفهوم ماهیت، استحاله داده شده است و بجای ماهو، به مَن هو، بیشتر پرداخته می‌شود، یعنی ساحت شعوری و کیستی که تنها در انسان و کلمه هستی دارد.

ماهیت انرژی کلمات

کلمات علاوه بر ماهیت هنری، ماهیت انرژی هم دارند. از آنجا که زبان تشعشعی نیز تابع زبان کلمه‌محور ماست، حتی انرژی که از ما ساطع می‌شود حاوی افکار و عقاید و احساسات

ماست و بر تمام موجودات تاثیر انرژی و ماهیتی می‌گذارد، حال آن‌ها را متاثر می‌کند خوب یا بد و... چنانکه دانشمند ژاپنی ماسارو ایموتو تاثیر کلمات بر آب را بررسی کرد. ماهیت انرژی، یعنی علاوه بر بعد شعوری که حاصل کلمات است، حتی کلمات منبع انرژی هم هستند و آن را انتقال هم می‌دهند. کلمات از طریق تشعشع، بر زبان تشعشعی هم تاثیر می‌گذارند. اگر شما به آدم‌ها، پرندگان، گل‌ها، آب، سنگ و... هر روز بگویید دوستشان دارید، رفتار سالم‌تر و بانشاطی از آنها خواهید دید، اما اگر به آنها هر روز بگویید از آن‌ها متنفرید به شدت واکنش نشان می‌دهند. این قدرت کلمات نه فقط به موجود کلمه‌محور بلکه به تشعشع محورها مثل آب و گیاه و... نیز تاثیر می‌گذارد.

❁ آیا عواطف منشا جوهری دارند؟

آذریک، احساسات منشا غریزی جوهری دارند اما عاطفه حاصل شناخت و شعور است. احساسات در تمام موجودات زنده مشترکند و منشا غریزی دارند اما عواطف مثلا عاطفه میهن پرستی با توجه به شناخت شکل می‌گیرد به طوری که یک نفر می‌تواند میهن پرست باشدف دیگری نباشد.

❁ ماهیت انسان چگونه است؟

از دیدگاه ما، آنچه که جزء ساختار ارگانیکی و زیستی یک پدیده نیست ماهیت است، به گونه‌ای که اگر فاقد آن شود از لحاظ زیستی، نقصانی در او به وجود نمی‌آید. ماهیت حاصل شعور کلمه‌گرا و تنها از آن انسان است. اگرچه در دیدگاه ارسطویی، ماهیت شامل اعراض نه گانه و جوهر می‌شود یعنی کمیت و کیفیت و رنگ و مقدار و حد و اندازه و... اما در مکتب اصالت کلمه، ماهیت کاملا تعریفی متفاوت دارد و می‌توان گفت تنها در لفظ اشتراک لفظی با دیدگاه ارسطویی دارد بنابر این عطر و رنگ گل، درنده‌خوییگرگ، سرعت پلنگ و پرواز پرندگان و... از نظر مکتب عربیسم، جزء جدایی ناپذیر جوهره‌ی طبیعی آنهاست که اگر فاقد آن شوند بدون شک با مشکل روبه رو خواهند شد و به هیچ وجه ماهیت آنها نیست.

آنچه که با محوریت کلمه به دست آمده یا همان تجربه‌های کلمه محورانه‌ی ما از هستی که به سیستم باز وجودیمان افزوده می‌شود، ماهیت ماست. مثلاً آرش بودن، کرد بودن، کرمانشاهی بودن، استاد بودن و... همه و همه ماهیت من هستند، اگر آن‌ها را از من بگیرند، باز هم زنده‌ام، نفس می‌کشم و همچنان موجود خواهم بود و جوهره‌ام از لحاظ هستی دچار نقصان نخواهد شد.

ماهیت انسان به دو نوع تقسیم می‌شود: ماهیت ذاتی و ماهیت غیر ذاتی. ماهیت ذاتی پتانسیل‌های بالقوه‌ای است که در اشکال گوناگون در جوهره‌ی انسان‌ها وجود دارد و در صورت بالفعل شدن اصطلاحاً گفته می‌شود: «استعداد فلانی شکوفا شده است».

ماهیت غیر ذاتی چیست؟

ماهیت غیر ذاتی، نتیجه‌ی تمرین و تکرار و کوشش‌های خود ماست مانند پزشک شدن، معمار شدن یا نجار شدن. در انسان، اگر چه با موجود شدن یعنی تشکیل جسم، وجود، به ظهور می‌پیوندد اما به دلیل دستیابی او به شعور کلمه‌محور، افزون بر موجودیت جوهری‌اش، بُعد دیگری از او آشکار می‌شود که به آن «ماهیت» گفته می‌شود و تفاوت اصلی انسان با موجودات دیگر و نیز دیگر انسان‌ها در همین بعد ماهیتی است. در قرآن نیز خداوند تاکید می‌کند که برتری انسان‌ها در پرهیزکاری _ که از طریق ماهیت کلمه‌محور پدید می‌آید _ است. همانطور که آذرپیک می‌گوید هیچ موجودی بجز انسان و کلمات دارای ماهیت نیستند. عطر گل جزء جوهر گل است، نه چیزی که آن را ماهیت پنداشته‌اند. زیرا عطر گل در بقای زیست گل نقش اساسی دارد و زیر مجموعه‌ی جوهر است، جوهر به مفهوم فرایبستی آن یعنی شاکله‌ای که باعث موجودیت یک وجود در بعدی از هستی می‌شود و در جهان مکان_زمان دارای دو ساحت و بعد ثابت و متغیر است.

❁ چرا در مکتب اصالت کلمه، ریشه‌ی اصطلاح ماهیت از «ما هُوَ» به

معنای «این چیست؟» نیست؟

ماهیت به معنای «چیستی» به همه چیز دلالت دارد اما به معنای «کیستی» فقط مختص انسان است. یعنی هر موجودی که توانسته باشد وجودی فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری بیافریند یا از جوهر فراروی کند ماهیتمند (دارای ماهیت) است. به گفته‌ی آذریک همه‌ی حیوانات و انسان‌ها در چیستی مشترکند ولی انسان‌ها یک نقطه‌ی مشترک از لحاظ ماهیت و کیستی دارند و آن تفاوتشان است. در واقع باید بجای نوع انسان باید گفت «انواع انسان»، چون کیستی هر انسانی با انسان دیگر تفاوت دارد و کیستی گذشته‌ی من با حال، کاملاً فرق می‌کند؛ اما در حیوانات این طور نیست، چون کیستی انسان زائیده‌ی شعور کلمه‌گراست و بهترین راه شناخت کیستی هر کسی، شناخت کلید واژگان اوست که در ذهن وی گذشته و آینده‌ی او را ساخته‌اند.

❁ منظور از «عرض» در مکتب اصالت کلمه چیست؟

در مکتب اصالت کلمه، چیزی به نام «عرض» وجود خارجی ندارد و تنها فرضی است که در ذهن ما شکل می‌گیرد نه اینکه بیرون از ذهن ما وجود داشته باشد. تمام جوهره‌های هستی در موقعیت کثرت، نسبت به هم در وضعیت عرض نسبتی قرار دارند مثلاً زرتشت نسبت به آریو و آریو نسبت به بقیه عرض نسبتی‌اند. اما گرمای آب به سبب نزدیکی به آتش و تصویر ما در آینه و... همه و همه عرض سببی هستند که در اثر تأثیر جوهره‌ای در جوهره‌ی دیگر به وجود می‌آیند. تصویر ما در آینه، تنها یک عرض سببیست، نه این که تصویرمان جزئی از جوهره‌ی آینه یا به آن تحمیل شده باشد؛ بنابراین هر جوهری در پارادایم «ما در مایی» دو رابطه عرضی دارد که یا سببی است یا نسبتی.

❁ رابطه‌ی جوهری_ماهیتی در انسان

با یک مثال مساله راحت‌تر توضیح داده می‌شود، شهوت به صورت طبیعی و غریزی در انسان فعال است و از جوهر فرایی انسان نشأت می‌گیرد اما رفتارهایی که انسان برای انجام آن شکل

می‌دهد ماهیت انسان است، یعنی شهوت جوهری است اما پاسخ به شهوت ماهیتی است. با توجه به تعریف جوهر فرایی، شهوت جوهر فرایی انسان است. تیز هوشی هم به همین شکل، یک مساله جوهری فرایی است، اما راه‌هایی که برای تقویت و تغییر کیفیت آن بکار می‌بریم از ماهیت ما نشات می‌گیرد، بنابراین ماهیتی که ما با کلمه کسب می‌کنیم مدیریت جوهریمان را در پارادایم «ما در مایی» به دست خواهد گرفت.

پارادایم «ما در مایی» چیست؟

آذرپیک بیان می‌کند که در وجودشناسی فرایستی هر جوهری قائم به جوهر بالاتر از خود است و این سلسله قائمیت‌ها به ذات القیومی خداوند می‌رسد. بنابراین بر عکس دستگاه فلسفی ارسطویی دیگر جوهر قائم به ذات انگاشته نمی‌شود بلکه هر جوهری قائم به جوهر بالاتر از خود است. هر جوهری یک «ما» است که به «مای» بالاتر از خود قائم است و حیات جوهری‌اش وابسته به آن «مای» بالاتر است و آن «مای» بالاتر نیز به «مای» بالاتری قائم است و این سلسله قائمیت‌ها به ذات «القیومی» خداوند می‌رسد، یعنی در نهایت هیچ چیز قائم به ذاتی وجود ندارد جز اینکه همه چیز قائم به ذات القیومی خداوند یکتا هستند. در مورد انسان و کلمه به دلیل دارا بودن بعد کیستی شعورمند (ماهیتی) و زنده، گفتمان «ما در مایی» به نام «تناروح» هستی دارد.

«تناروح» چیست؟

در انسان جوهره‌ای داریم به نام «تناروح» که برآیند هم‌افزایی ابعاد جسمانی روحانی اوست. تناروح، جوهره‌ی وجود انسان است که نقصان در آن موجب نابودی او می‌شود. انسان بودن از دیدگاه آرش آذرپیک، ماهیت یا محمول موضوع نیست بلکه کل فراتر از هم‌افزایی اجزای جوهری_ماهیتیست. توجه داشته باشید که ماهیت انسان، تنها توسط کلمه به دست می‌آید و ما در هستی با جوهره‌های متفاوتی روبه‌رو هستیم. کلمه نیز جوهره‌ای به نام «تناروح» دارد که برآیند هم‌افزایی ابعاد جسمانی_روحانی اوست. تناروح جوهره‌ی وجودی کلمه است؛ زیرا

جوهره معنایی کلمه به مثابه روح اوست که کشف و آشکار می‌شود و دیگر جوهره‌های جسمانیت و ظهور آن را شکل می‌دهند و وجود کلمه کل فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری_ماهیتی اوست.



فصل ششم

حقیقت‌مداری ادبی

❁ حقیقت‌مداری چیست؟

حقیقت‌مداری به مفهوم حرکت همه جانبه و بسیط بسوی ذات حق است، این حرکت هنگامی همه جانبه است که انسان از همه‌ی چهارچوبه‌های ثابت و تغییرناپذیر یعنی شریعت‌ها و ابر شریعت‌ها و... آگاهانه فراروی کرده باشد و ضمن فراروی که در این مرحله همانا طریقت رفتاری شخص شروع شده است، باز آگاهانه می‌داند مقصدی در کار نیست زیرا عرصه‌ی شناخت بی انتهاست و تنها می‌توان به شناخت بیشتر و بیشتر در کل انبساط حقیقی ادامه داد، به عبارتی در عرصه‌ی طریقت‌گرایی انسان صددرصد مقصودگراست.

❁ شریعت و ابر شریعت در اندیشه

در اینجا واژه شریعت از مفهوم کلامی و دینی استحاله داده شده است. چارچوبه‌های نامتغییر که انسان پای بند همیشگی به آن است در او شریعت‌اندیشگانی می‌سازد، به عبارت ساده‌تر انسان اسیر باورهایی ثابت و از پیش تعیین شده خودش می‌شود. ابر شریعت‌ها، همان شریعت-های کلان و به بیان دیگر کلان روایت‌ها هستند که انسان را در چهارچوب‌های خود اسیر کرده‌اند. در درون ابر شریعت‌ها چارچوبه‌های ثابت و نامتغییر دیگر نیز رشد می‌کند و زیر مجموعه‌ی آنها می‌شود، که خود منجر به تشکیل شریعت‌های کوچکتر می‌شود.

❁ شریعت و ابر شریعت در ادبیات

❁ شریعت ادبی

تمام چارچوبه‌هایی است که زیر عنوان مکتب، سبک، ژانر اعم از درونی و بیرونی و... در دنیای ادبیات شکل گرفته‌اند. هریک از این شریعت‌های ادبی و چارچوبه‌های ثابت ادبی ساحتی از وجود کلمه‌اند به بیان ساده‌تر، تنها ماهیتی از ماهیت‌های کلمه‌اند. این کلمات هستند که بنابر توانایی وجودی ذات خود هر گونه که قرار گیرند هر نوع متنی را خواه رئال، سورئال، اکسپرسیون، سمبولیک و... یا متن دیگر را می‌سازند.

شریعت ادبی اصطلاحی است برای تمام ژانرها، سبک‌ها و مکاتب ادبی که هریک ساحتی از ابعاد کلمه را کشف و تثویز کرده‌اند، اما با مطلق‌گرایی، آن ساحت را هدف مطلق و نهایی خود ساخته و گستره‌ی مرز ناپذیر کلمه را به اندازه‌ی همان کشف و چارچوبه‌ی خاص ادبی کوچک، محدود و محصور کرده‌اند.

❁ ابر شریعت ادبی (نوع ادبی)

شریعت‌ها هنگامیکه به ابر شریعت تبدیل می‌شوند، نوع را به وجود می‌آورند. در ابتدای تاریخ ادبیات، هدف نوشتن یک شعر یا داستان بود و حالا هدف نویسندگان، نوشتن یک فرم شعری یا داستانی در یک مکتب یا سبک یا جریان خاصی از ادبیات است، این یعنی مکتب‌ها و سبک‌ها و... هم زیر مجموعه‌ی داستانیت یا شعریت قرار گرفته‌اند.

ابر شریعت‌های ادبی در واقع همان شعر و داستان هستند (در اصالت کلمه فیلمنامه نویسی، نمایشنامه نویسی و... آثاری از این دست نیز زیر مجموعه داستانیت قلمداد شده‌اند). انواع ادبی به زبان ساده‌تر، همان ژانرها و فرم‌های شعری و داستانی هستند که انواع شریعت‌های ادبی مثل رئالیسم، سورئالیسم، سمبولیسم، ناتورالیسم و... از دل آن به وجود آمده است. در واقع این دو نوع شعر و داستان ژانر شده‌اند. نقطه‌ی مشترک تمام شریعت‌های ادبی رسیدن به متنی شاعرانه‌تر یا داستانی‌تر است، نوع ادبی یعنی همان ژانرهای شعر و داستان که انواع شریعت‌های ادبی مانند ناتورالیسم، سورئالیسم و... از دل آن به وجود می‌آید، به همین دلیل به این دو نوع، «ابر شریعت» می‌گویند زیرا خود شعر و داستان تبدیل به دو حالت غالب و برتر ادبیات شده‌اند (تحت اندیشه‌های نوگرایی و فرانوگرایی غرب) و همه‌ی چارچوبه‌های دیگر نیز اگر چه به لحاظ چارچوب از هم جدا و متمایز هستند اما یا از جنس داستان زاده شده‌اند یا از جنس شعر و همین باعث پنهان ماندن و ستاریت ذات جامع کلمه شد، که با توجه به اصل طریقت‌گرایی ادبی در مکتب اصالت کلمه، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

طریقت‌گرایی ادبی

طریقت‌گرایی ادبی حرکتی همه‌جانبه و بسیط است، حرکتی که از خود هدف نمی‌سازد، و ضمن ایمان کامل به اصالت خویش، هیچ شریعت ادبی و چارچوبی نامتغییر را در هیچ زمانی مطلق نمی‌شمارد و هیچکدام را هم رد نمی‌کند بلکه همه را ابعادی کشف شده از ذات کلمه می‌داند. با فهم همه‌ی این ابعاد کلمه، طریقت‌نوشتاری، بسیط و بسیط‌تر می‌شود و ضمن این ادراک همه‌جانبه آنچه را که نیز حاصل تجربه، الهام، تخیل، شهود و تعقل شخصی خودش نیز هست به دستاوردهای فکری دیگران می‌افزاید و از طریق هم‌افزایی و محلولیت اندیشه متن را متعالی‌تر می‌کند. حرکتی که از فرایند خود هدف نمی‌سازد و به اصالت خویش ایمان کامل دارد، مطلق‌گرا نیست و هیچ یک از ابعاد و پرتوهای دیگر کلمه را در دنیای ادبیات رد نمی‌کند بلکه همه را از خود دانسته و مقصودش رسیدن به حقیقت جامع کلمه است و طی فرایندی آوانگارد و پیشرو به اصلاح و خودسازی ساحت خویش می‌پردازد. در طریقت ادبی هم‌افزایی ابعاد کشف شده‌ی کلمه در مقام جامعیت رخ می‌دهد و البته علاوه بر هم‌افزایی ابعاد کشف شده، افق‌های قلمی نویسنده نیز از طریق خود افزایی منجر به کشف پرتوهای دیگری از کلمه خواهد شد. نگارش در طریقت ادبی به تولید و شکل‌گیری اثر فرایستی می‌انجامد که در آن پرتوهای کلمه در هم‌افزایی ادبی_هنری_اندیشگانی آشکار شده‌اند.

بنابراین یک طریقت ادبی خصوصیات زیر را داراست:

۱. طریقت‌گرایی حرکتی بسیط است؛ یعنی از همه‌ی پتانسیل‌های کشف شده‌ی کلمه، همه‌ی جنبه‌ها و زاویه دیدهای کشف شده‌ی کلمه، بهره گرفته می‌شود.
۲. طریقت ادبی از خودش هدف نمی‌سازد؛ یعنی خود را تنها حقیقت مطلق و ابدی نمی‌داند بلکه خود را یک راه می‌داند، راهی برای هرچه متجلی‌تر کردن کلمه.
۳. ایمان کامل به اصالت خویش دارد؛ هر طریقتی فراروی از یک چارچوبه به سمت کشف پتانسیل‌های دیگر شریعت‌هاست. بنابراین می‌داند که شریعت ابتدایی خود نیز همانند دیگر شریعت‌ها ریشه در حقیقت دارد.

۴. دیگر شریعت‌ها را نه مطلق می‌داند نه رد می‌کند؛ زیرا هر شریعتی حقایق خاصی را مرز بندی کرده و ساحتی از حقیقت است، ساحت‌های دیگری از حقیقت نیز در دیگر شریعت‌ها هستند بنابراین هر شریعتی سهمی از حقیقت را دارد. نتیجه آنکه هیچ شریعتی به طور مطلق تمامی حقیقت را در بر ندارد و نیز خالی از ابعاد حقیقت نیست به همین دلیل هیچ شریعتی مطلق پنداشته نمی‌شود و نیز هیچ شریعتی هم رد نمی‌شود، هریک ساحتی از حقیقت را کشف کرده‌اند و در حد توانایی‌های خود آن را بسط داده‌اند.

۵. همه‌ی شریعت‌ها زاویه دیدهای مختلفی به کلمه‌اند، در واقع پرتوهایی از خورشید کلمه‌اند. کلمه از نظر وجودی، کلی است فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری و ماهیتی خود یعنی فراتر از ساحت‌های عالم زمان_مکانی است. کلمه فرابعدی است و ما انسان‌ها ابتدا جوهره‌ی معنایی را کشف کرده سپس جوهره‌های آوایی و نوشتاری برای آن خلق می‌کنیم و یک کلمه شکل می‌دهیم. کلمه به طور ذاتی فرا بعدی است و هر یک از مکاتب و یا ژانرها و... تنها یک یا چند بعد از استعداد ذاتی کلمه را کشف کرده‌اند.

۶. ضمن ادراک همه‌ی مواردی که ذکر شد طریقت ادبی فهمیده می‌شود؛ یعنی کسی که یک شریعت ادبی مثلا شعر سورئال کار می‌کند ضمن اینکه می‌داند شعر سورئال (شریعت خود) یک بعد از کلمه است، دیگر شریعت‌های ادبی که پتانسیل‌های کلمه‌اند را نیز محترم می‌داند و می‌داند که آن‌ها نیز پتانسیل‌های دیگری از کلمه‌اند و تلاش می‌کند آنها را نیز بشناسد و حقیقت ادبی آن‌ها را کشف کرده و با کشف این همه قابلیت از کلمه قلم خودش را توسعه می‌دهد. او یک محقق فرایست است که از شریعت ادبی‌اش فراروی کرده و در ادبیات طریقت‌گرا شده است، یعنی همه جانبه و بدون پیشفرض می‌خواهد هرچه بیشتر در آوازش حقیقت کلمه آشکارتر باشد در نتیجه از همه‌ی پتانسیل‌های شعری و داستانی کلمه تا آن حد که بتواند در پارادایم زیبایی شناسیک بهره می‌گیرد. سرانجام متن، پتانسیل‌های تاویلی متفاوتی در خود دارد که فراتر از حد یک مکتب، از نظرگاه‌های متفاوت قابلیت نقد، تحلیل، تفسیر و تاویل می‌یابد، برای مثال فراداستان «تناروح» از آرش آذرپیک، لایه‌های متفاوت ادبی از رمانتیسیم، رئالیسم، ناتورالیسم، سمولیسیم، سورئالیسم و بسیاری از تکنیک-های شعری و داستانی را در خود دارد. این پتانسیل‌ها البته ترکیب نشده‌اند بلکه در یکدیگر

محل‌ولند و متن به صورت هولوگرافیک شکل می‌گیرد. در طریقت‌گرایی ادبی مقصدی در کار نیست و هرچه که هست مقصود است و مقصود نیز هرچه آشکارتر کردن ذات کلمه است، اما در شریعت ادبی مقصدگرایی وجود دارد. هر شریعتی دستورات و چارچوبه‌هایی دارد که مرز و محدوده‌هایی تعیین می‌کند؛ در نتیجه خود شریعت هدف می‌شود، بنابراین مقصودگرایی در طریقت عنصر اصلی است که حاصل فراروی از مقصد‌گراییست. اگر من شعر سپید را به عنوان یک شریعت ادبی هدف خود قرار دهم، در حد شعر سپید و چارچوبه‌های آن خود را محدود می‌کنم اما با یادگیری دیگر ژانرها و مکتب‌ها و همچنین سبک‌های ادبی در شعر و داستان و محلولیت هنری آنها از یک ژانر (سپید) فراروی می‌کنم و پتانسیل‌های بیشتری از کلمه را نیز آشکارتر می‌کنم. مکاتب و ژانرها و سبک‌ها ابزارهایی برای توسعه‌ی قلم نویسنده هستند، آن‌ها سیمرغ‌اند که به سمت سیمرغ پرواز می‌کنند، کلمه، سیمرغ قاف هنر است.

❁ طریقت‌های ادبی اصالت کلمه

فراشعر و فراداستان فرایستم ادبی هستند که برای رسیدن به حقیقت کلمه به‌سوی یک متن کلمه‌محور در حرکتند، همانا حقیقت بنیادین ادبیات، کلمه است. ژانرهای فرایستی «فراشعر» و «فراداستان» که از همه‌ی پتانسیل‌های کشف شده و ساحت‌های بالفعل شده‌ی انواع ادبی به ویژه ابر شریعت‌های ادبی شعر و داستان فراروی کرده و با طی طریق به‌سوی دیگر افق‌ها و پتانسیل‌های کلمه بر عکس تمام متن‌های شعری و داستانی در قید و بند هیچ چارچوبه‌ی خودساخته و خود پنداشته‌ای نمانده و به‌سوی یک متن کلمه‌محور در حرکتند.

❁ محدودیت گفتمان ادبی

دو ابر شریعت شعر و داستان هرگونه اندیشیدن در خصوص کلیت ادبیات را تحت تسلط خود قرار داده‌اند، زیرا تبدیل به هدف (مقصد) شده‌اند، هر گونه سخنی در خصوص ادبیات یا صبغه‌ی شعری می‌یابد یا داستانی زیرا این دو در ادبیات هدف شده‌اند حال آنکه شریعت‌ها خود وسایلی برای حرکت متعالی‌تر به‌سوی ذات کلمه هستند. در حالی که این دو کلیدواژه

نیز خود از کلیدواژگان دیگر تشکیل یافته‌اند و بدون آن‌ها و روابطی که با هم ایجاد می‌کنند اندیشیدن به ادبیات کاملاً باطل می‌شود و هنری نیز محسوب نمی‌گردد؛ یعنی ادبیات به جزئیات داستانی مثل روایت، موضوع، گره، تعلیق، شخصیت‌سازی، صحنه پردازی، دیالوگ و مونولوگ و... و جزئیات شعری مثل موسیقی، تصویر، محتوا، فرم و... در کلیت محدود می‌شود و این کل ادبیات را می‌سازد، بنابراین ادبیات به دو ابر شریعت شعر و داستان با هم محدود شده است. وقتی که روح شریعت‌گرایی در جهان ادبیات حکم‌فرما باشد گذر کردن از آن‌ها انحراف غیر طبیعی محسوب می‌شد حتی جنون نیز قلمداد شد حال آنکه هر شریعت ادبی استعداد و قابلیت از کلمه را در خود جای داده است به عبارتی هر شریعت ادبی، ماهیتی از کلمه است که توسط بنیان‌گذاران یا طرفداران آن به جای آنکه وسیله‌ای برای حرکت به سوی ذات بسیط کلمه باشد، تبدیل به هدف شده است و به دلیل تعصب طرفداران و پندار پرستی هواخواهان برای خود و دیگران تبدیل به واسطه شده‌اند. فرو روترین حالت زمانی اتفاق افتاد که مطلق انگاران و جزم اندیشان با محور قراردادن آن ساحت مورد نظر خود، دیگر ابعاد هنری کلمه را با جملاتی مثل «اکنون دوره‌ی ... گذشته است»، «ادبیات از نظر ما ... است» و «پایان...» و...، دیگر ماهیت‌های کلمه را رد و حتی تحقیر و در پاره‌ای اوقات اعلام مرگ آن‌ها ابعاد بالقوه و بالفعل کلمه را محدود و محدودتر کرده‌اند و روح استبداد و انحصارگری را در ادبیات جاری کرده‌اند.

تاریخ ادبیات با همه‌ی مکاتب و باورهای هنری خود یعنی با وجود همه‌ی اختلافات و تعارضشان در یک نقطه اشتراک نظر دارند و آن به رسمیت شناختن و مورد هدف قرار دادن شعر و داستان است که مشروعیت هنری‌شان را به سبب همان نوع ادبی کسب کرده‌اند، یعنی پشت سنگرهای محکم شعری و داستانی موضع‌یابی کرده‌اند، آنچنان عقاید متعارض و گوناگون در این دو ابر شریعت شعر و داستان ارائه شده که هیچ‌گاه کسی نتوانسته است جملات و گزاره‌های ناهمگونی را که حاصل همان باورهای ناسازگار است طوری خلاصه کند که به تعریف جامعی از این دو الهه‌ی خودپنداشته برسد. این دو نوع (ابرشریعت) شعر و داستان در حافظه‌ی تاریخی ماست و سیطره و اتوریتیه‌ی پنهان آن‌ها باعث می‌شود که همواره یا واقعیت‌ها را نبینیم یا تعریف کنیم. شعریت و داستانتیت نیز جزء من ذهنی بشرند. آن‌ها

کهن‌الگوهایی هستند که واقعیت و حقیقت کلمه را به صورت جزئی در خود محدود کرده‌اند و تبدیل به هدف شده‌اند. تقدس کلید واژگان شعریت و قصویت این توهم را به وجود آورده است که عظمت این کلیدواژگان خود ساخته و فراروایت‌های خود پنداشته است که موجب عدم تعریف‌پذیری آن‌ها شده و حتی این توهم فانتزی تا آنجا پیش رفته است که اگر یک روز ادبیات آنقدر از اصالت خود دور شود _چنانچه وسیله‌ای غیر از کلمه به وجود بیاید_ مدعیان معتقدند که الهه‌های شعر و داستان با همه‌ی ژانرها و سبک‌ها و مکتب‌های زیر مجموعه از آن وسیله نیز استفاده کنند زیرا کلمه از دید آن‌ها فقط و فقط یک ابزار است. حقیقت کلمه مقصودی در ذات طریقت‌گرایی در ادبیات است که بدون آن هیچ طریقتی در این هنر والا شکل نمی‌گیرد. در این خصوص خوانندگان در تاریخ ادبیات یا خواننده یک متن شعر محورند یا یک متن داستان‌محور و یا خواننده‌ی یک متن کلمه‌محورند.

❁ چه موقع متن به حقیقت ادبی نزدیک‌تر می‌شود؟

زمانی که از شریعت‌مدار بودن در ادبیات فراروی کرده و وارد دنیای نامحدود حقیقت‌مداری شود، هنگامی که طریقت‌های ادبی فراشعر و فراداستان به نقطه‌ای برسند که دیگر متن ما آن چنان از شعرمحوری و داستان‌محوری فراروی کرده باشد که به هیچ وجه نتوان تشخیص داد که فراشعر است یا فراداستان، می‌توان گفت که آشکارگی آن متن بیش از سایر متون کلمه‌گراست. روشن است که در این طی طریق بی پایان، هرگاه که از ساحتی هر چند بسیار فراخ‌تر از فراشعر و فراداستان، واسطه و هدف بسازیم همان ایستایی برابر است با سقوط ما به ورطه‌ی شریعت‌گرایی در ادبیات؛ پس در واقع، ما در ادبیات کلمه‌گرا از حیطه‌ی شریعت-گرایی ادبی وارد جهان حقیقت‌گرایی ادبی می‌شویم و همواره در این عرصه‌ی کرانه‌ناپذیر، یک طریقت‌گرای ادبی خواهیم ماند زیرا حقیقت ادبی کلمه، مقصدی پیشاپیش تعیین شده نیست که پس از پایان طریقت ادبی به آن برسیم بلکه حقیقت کلمه مقصودیست در ذات طریقت-گرایی در ادبیات که بدون آن هیچ طریقتی در این هنر والا شکل نخواهد گرفت. به عبارت

دیگر، ما در جهان بی پایان ادبیات، یا خالق و خواننده‌ی یک متن شعرمحور و داستان‌محور خواهیم بود یا خالق و خواننده‌ی متنی کلمه‌محور.

مخلوط کردن کلمات در هر زبان، بر اساس دستور خودساخته‌ای که صورت گرفته، نوعی ارتباط را پدید خواهد آورد که جمله‌ها، گزاره‌ها و متون گوناگون را شکل می‌دهد اما محلول شدن کلمات به منظور به منصفی ظهور رساندن کلی فراتر از هم‌افزایی اجزاء، یک کلیدواژه را به دنیا خواهد آورد که خود، ساخته و پرداخته‌ی چند یا چندین کلیدواژه‌ی زیر مجموعه است و البته خود آن‌ها نیز کلیدواژگانی خواهند داشت، مثلاً کلیدواژه‌ی داستان، حاصل محلول شدن کلمات بی‌شماری برای خلق، شرح و توضیح آن است که البته این کلیدواژه نیز کلیدواژه‌هایی مانند روایت، گره‌گشایی، شخصیت، تیپ، رمان و... را در زیرمجموعه‌ی خود دارد.

حتی خود کلیدواژه‌ی داستان نیز بر اساس «ما در ما» بودن جوهره‌های هستی، زیرمجموعه‌ی کلیدواژه‌ی ادبیات است، پس برای آن که در ارتباط بی واسطه با هستی، به مشاهده یا توجه به نگاه کلمه‌گرای انسانی، نزدیک شویم باید به نوعی هنجارشکنی در برخورد با کلیدواژگان دست بزنیم و هر کلیدواژه را از مشروعیت اعمال قدرت برای توضیح دایره‌ی خاصی از کلمات خارج کنیم. مشاهده‌ی محض با توجه به شعور کلمه‌گرای انسان و بار ژنتیکی کلمات، تنها یک تخیل دست نیافتنی است، پس تا جایی که ممکن است باید از کلیدواژه‌ها مشروعیت زدایی و قدرت شکنی کرده و تسلیم باور مطلق طبیعی کلیدواژه‌ها در گفتمان‌های زبانی نشویم.

پرسش مهم این است که، شعر و داستان دارای کلیدواژگان خاص خودشان هستند، پس چه طور می‌توان از آن‌ها مشروعیت زدایی و به لایه یا سطحی فراتر، صعود کرد؟ در قاموس دیدگاه اصالت کلمه، واژه‌ای به نام «نفی» نداریم، فراوی بهترین عمل است. تمام باوری‌های مطلق‌اندیش ادبی-فکری، ساخته و پرداخته‌ی کلیدواژه‌هایی هستند که آن‌ها را توضیح می‌دهند، هم‌چنین محلول کردن چند کلیدواژه سبب زایش کلیدواژه‌ی جدیدی می‌شود که با فرض مشروعیت، درستی و به هنجار بودن و حتی بدیهی بودن نگره‌های نا متغیر پنهان در پشت کلیدواژه‌های زیرمجموعه‌ی خود، پا به عرصه‌ی زبان گذاشته‌اند و همین

دلیل‌ها، اصلی‌ترین فرایندهایی هستند که باعث تعصب، مطلق‌انگاری، جزم‌باوری و پندارپرستی در جهان ادبیات و ادبیات جهان است.

مثالی دیگر؛ فرض کنیم کلیدواژه‌ی «سمبولیسم» که از مجموعه‌ی کلیدواژگان مورد استفاده-ی جناب «یونگ»، «استفان مالارمه»، «بودلر» و... است سامان یافته و چون مورد قبول عوام و خواص قرار گرفته، وارد دایره‌ی زبان شده و چون در نظر همه بدیهی آمده، فراروی از آن‌ها به منظور کسب شناخت با سدی به نام مطلق‌انگاری و جزم‌باوری روبه‌رو است و این جزم-باوری‌ها اگر در مورد هر کلیدواژه‌ای صورت پذیرد منجر به آشوب و جنگ‌های بیشتر مکتبی و افول ادبیات خواهد شد. این گونه‌های ادبی در درجه‌ی اول، مقهور و تسلیم‌گفتمان رایج قدرت در زمانه‌ی خود و در درجه‌ی دوم، مقهور و تسلیم‌گفتمان رایج در کلیت ادبیات هستند. به عبارت دیگر از وقتی که روح شعریت و قصویت در جهان ادبیات حکم‌فرما شد گذر از آن‌ها نا به هنجار و غیر طبیعی و حتی انحراف، افراطی‌گری، جنون و... قلمداد می‌شود. البته این مسئله را نباید نادیده گرفت که هر یک از این شریعت‌های ادبی، پتانسیل و بعد جدایی‌ناپذیری از وجود واژه را آشکار کرده‌اند که به دلیل تعصب طرفداران و پندارپرستی هواخواهان، برای خود و دیگران تبدیل به واسطه شده است. بدتر از همه این که این پندارپرستان و متعصبان، با محور قرار دادن همان بعد، به انکار و تحقیر دیگر ابعاد بالقوه و بالفعل کلمه می‌پرداختند، بنابراین باید گفت شریعت‌های ادبی که به عنوان کلیدواژگان ما در ادبیات، علم استقلال برافراشته‌اند خود در خدمت کلیدواژگان اصلی و انحصار‌گرای ادبیات، یعنی انواع شعر و داستان هستند. تمام شریعت‌های ادبی ریز و درشت تاریخ ادبیات با وجود همه‌ی اختلافات و تعارضاتشان، در یک نقطه اشتراک نظر دارند و آن به رسمیت شناختن و هدف قرار دادن شعر و داستان است که مشروعیت هنریشان را به سبب همان نوع ادبی کسب کرده‌اند. تمام شریعت‌های ادبی با تمام اختلافات ظاهریشان پشت سنگرهایی محکم به نام شعر و داستان موضع گرفته‌اند و مهم‌تر از همه این که آن‌چنان عقاید و پندارهای گوناگون و متعارض و حتی به‌ظاهر بی ارتباط با هم، تحت تسلط گفتمان‌های غالب یعنی شعریت و قصویت در حلق این دو کلیدواژه ریخته شده که هیچ گاه کسی نمی‌تواند جملات و گزاره‌های

درهم و ناهم‌گون را که حاصل همان مباحث ناسازگارند به گونه‌ای خلاصه کند تا به تعریف درست و جامعی از این دو الهه‌ی خودساخته و خودپنداشته برسد. البته ناگفته نماند که تقدسِ کلیدواژگانِ شعریت و قصویت، این توهم را هم به وجود آورده که عظمت این کلیدواژگانِ خودساخته و فراروایت‌های مبهمِ خودپنداشته است که موجب عدم تعریف‌پذیری آن‌ها شده و حتی این توهمِ فانتزی تا آن جا پیش رفته که مدعیان معتقدند اگر روزی وسیله‌ی دیگری غیر از کلمه توسط علم و فن‌آوری به وجود بیاید الهه‌های شعر و داستان می‌توانند به نحو احسن از آن نیز استفاده کنند، زیرا کلمه از دید آن‌ها فقط و فقط یک ابزار است و بس. پس آن‌هایی که مطلق‌گرای ادبی هستند کلمه را مانند آجر و سیمان، فقط و سالی صرف و ماتریال‌هایی معمول برای بندگی الهه‌های به ظاهر مقتدر شعر و داستان می‌دانند که هر کس بنا بر شیوه‌ی نگرش و نگارش خود به شکلی آن را تصور می‌کند و می‌سازد. چرا پذیرش هم‌ریشه‌گی الهه‌های شعر و داستان این قدر برای اهل فن، سخت و حتی به نظر می‌رسد که غیرممکن است!

هنگامی که از خودشناسی سخن می‌گوییم منظورمان در اصل، حافظه‌ی ما و حافظه نیز حاصل گذشته‌ی ماست. پس خودشناسی همان گذشته‌شناسی و حافظه‌شناسی می‌باشد. اینک، این «خود» را تعمیم بدهید به خودِ فرهنگی و ادبی بشر. ما در این خودِ بزرگ نیز همانند خودِ فردیمان تابع کهنِ الگوهای ذهنی هستیم. الهه‌های کذایی شعر و داستان، دو کهن‌الگو در حافظه‌ی تاریخی ما هستند و همواره سیطره و اتوریته‌ی پنهانِ آن‌ها باعث می‌شود که یا واقعیت‌ها را نبینیم یا واقعیات را بر اساس الگوهای ریشه دارِ ذهنی خود تحریف کنیم. زمانیکه یک قلم خود را از تمام پیش‌فرض‌ها آشکار کند و مقهورِ قدرتِ مشروعیت‌بخش کلیدواژه‌های غیرفرایستی نشود و به وسیله‌ی آن‌ها به وجود بی پایان کلمه نیندیشد بلکه عنان و زمام کلیدواژگانِ سنتزده‌ی ادبی را در دست بگیرد و در برابر آن‌ها قیام کند وارد عرصه‌ی حقیقت‌گرایی ادبی شده است و این یعنی آغازِ طریقت‌گرایی ادبی برای رسیدن به حقیقت کلمه.

حرف اصلی مؤلفه‌ی حقیقت‌گرایی در ادبیات کلمه‌گرا چیست؟

حقیقت‌بنیادین ادبیات، «کلمه» است و تمام ژانرها و مکاتب ادبی بنابر مصداق «چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست» شریعت‌هایی ادبی هستند که از آن سرچشمه گرفته‌اند. ما در اصل با اصالت دادن به کلمه، اصالت را به حقیقت ادبیات داده و با فراروی از چارچوبه‌های بسته‌ی شریعت‌های ادبی، حرکت خود را برای هر چه نزدیک‌تر شدن به حقیقت ادبیات آغاز کرده‌ایم. این حرکت، طریقت ادبی را سامان می‌دهد. هرگاه ما با هر عنوان و به هر دلیلی از طریقت ادبی خود در ادبیات هدف و واسطه بسازیم خود به خود از حقیقت‌محوری در ادبیات خارج و وارد دایره‌ی بسته‌ی شریعت‌گرایی در ادبیات شده‌ایم. فراموش نکنید که دو طریقت اصلی در ادبیات کلمه‌گرا، طریقت‌های فراشعر و فراداستان هستند. حقیقت در ادبیات، مقصد نیست بلکه مقصود است. به همین دلیل قلم فرایست همواره در طریقت ادبی زندگی خواهد کرد و با عینک انکار وارد جهان شریعت‌های ادبی نمی‌شود. یک قلم فرایست با در دست داشتن جام جم حقیقت‌بین با همه‌ی شریعت‌های ادبی و انواع شعر و داستان، ارتباط بی واسطه برقرار کرده و چون کسب آگاهی و شناخت، مرز به خصوصی ندارد از هر شناخت به سمت شناخت‌های دیگر فراروی می‌کند و به پویش می‌پردازد و در این صورت، یک حقیقت‌گرای ادبی در این پویش و جستجوی موشکافانه، مثلاً اصالت تخیل و احساسات در کلمه را که محصول اندیشه‌ی رومانتیسم است به دست آورده، نه آن را انکار می‌کند و نه می‌گوید زمان آن به سر آمده است، حتی برای این کشف بزرگ احترام قائل است. هرگز تسلیم چارچوبه‌ی حاکم این کلیدواژه که حاصل مطلق‌گرایست نخواهد شد و دنیا را از پشت عینک رومانتیسم نخواهد دید که خود را در این باور، محدود و آن را مقصد خویش سازد. یک حقیقت‌گرای ادبی با نگاهی بسیط از همه‌ی پتانسیل‌های ادبی، فراتر از هر گونه اندیشه مطلق و غیرقابل تغییر به نفع خود استفاده می‌کند و از توان، درک و کشف خود، زیر لوای کلیدواژه‌های شعر و داستان هدف نمی‌سازد حتی از این هم فراتر رفته و تمام مرزبندی‌ها و تمایزات باورمند را ظاهری و حاصل توهمات قراردادی می‌داند. به این ترتیب در راه شناخت و تحقیق در این طریقت به لایه‌های غیر ادبی و روزمره‌ی کلمه نیز معرفت پیدا خواهد کرد. در جهان

روزمرگی و یا بهتر بگوییم غیر ادبیاتی، کلمه تنها و تنها یک وسیله است برای شناخت جهان چهاربعدی و ارتباط با خود، دیگران و هستی. ما با معرفت یافتن به لایه‌های غیرادبی و چند و چون آن‌ها، خودبه‌خود متوجه پتانسیل‌های بالفعل و بالقوه‌ی کلمه خواهیم شد که در آن‌ها کلمه بنا بر دیدگاه هنری از ساحت وسیله‌گی خود فراروی کرده و بر پایه‌ی دیدگاه‌های متفاوت زیبایی‌شناختی از حرکت خویش بر بستر یک متن، هدف می‌سازد و آن جاست که متن‌مان تجلی خانه‌ی قدرت بی پایان و جادویی کلمات خواهد بود.

آیا طریقت ادبی انتهایی دارد؟

حقیقتِ بسیط کلمه، هرگز یک مقصد مشخص نیست. یک قلم فرایست تا دم آخر در طریقت ادبی به سر می‌برد و در این راه می‌تواند ابعاد بالقوه‌ای را کشف و حقیقت عمیقی از وجود کلمه را آشکار کند که این خود افتخاری بزرگ است اما چنان چه در ساحت طریقت ادبی به ایستایی تن در دهد و در همان فضاها می‌کشوف_هر چه قدر هم که عظیم، بکر و شگفت انگیز باشند_ متوقف شود، خودبه‌خود از ساحت حقیقت‌گرایی ادبیات خارج و به یک شریعت‌گرایی ادبی مبدل خواهد شد. متن فرایستی، آزادترین و تکامل‌یافته‌ترین متن ادبی دنیاست که در ظاهر به دو ژانر هم‌افزا و هم‌سو به نام‌های فراشعر و فراداستان تقسیم می‌شود و این دو ژانر هنگامی شکل می‌گیرند که یک شاعر یا داستان‌نویس با عنایت به توانش قلم و میزان معرفت و استعداد ادبی خود، از تمام شریعت‌های ادبی به سوی حقیقت کلمه حرکت کند مثلاً در فراشعر که یک طریقت ادبیست نویسنده تلاش می‌کند که متن شعرمدار خود را به سوی کلمه‌محوری یا حقیقت عمیق در ادبیات پیش براند و آن را به جایی برساند که دیگر شعرمحور نباشد. سیستم وجودی کلمه، سیستمی باز و هولوگرام گونه است که در آن پتانسیل‌ها محلول همدند. شعر و داستان یعنی جعل ماهرانه‌ی ماهیت‌هایی که در وجود بی پایان کلمه، به نام هنرهایی قائم به ذات، هستی یافته‌اند که به علت نواخته شدن شیپور ادبیات از خروجی آن، کلمه را فقط به مثابه ابزار می‌نگرند. پس فراشعر و فراداستان اگر ذره‌ای کلمه‌محور نبوده و برای شعر و داستان اصالت قائل باشند بی گمان تبدیل به «داستان_شعر»

یا «شعر_داستان» و از این قبیل ژانرهای آمیزشی می‌شوند. فراداستان نیز مانند فراشعر، یک «متن فرایسیم» است که در نهایت به یگانگی خواهند رسید و تفاوتی از لحاظ ماهیت نخواهند داشت. یک اثر می‌تواند در اوج هنری خود، هنگامی که از انواع و شریعت‌های ادبی فراروی کند و کلمه‌محور شود و یک متن فراگرایی باشد و در این صورت اصالت خودپنداشته و خودساخته‌ی شعر و داستان به مصداق «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» دیگر معنایی نخواهند داشت و می‌توان آن‌ها را فارغ از پیشوندهای فراشعر و فراداستان، «متن فرایسیم» نامید. زایشگاه کلمه حس است و والدین آن عقل و شهودند. از آن جا که کلمه در زبان عربی به معنای «سر باز کردن زخم» است، اصطلاحاً در مفهوم آشکارگی و عیان ساختن به کار می‌رود.

سیر کلمه‌محوری انسان

از دیدگاه فرایسیم، حقیقت کلمه از همان آغاز نمودش، در بشر ساری و جاری بوده اما به علت بُعدگرا شدن ذهن و زبان انسان، نادیده گرفته شده است و اکنون ما با اصالت دادن دوباره به حقیقت وجودی کلمه می‌خواهیم بار دیگر حقیقت آن را آشکار و در متون کلمه‌محور جا نمایی کنیم. در مرحله‌ی نخست، انسان ناآگاهانه و بدون شعور و معرفتی خاص، پدیده‌ها را همان گونه که بودند می‌دید اما در مرحله‌ی آخر، زیر سایه‌ی پرتو اشراق و معرفت، آن‌ها را دوباره باز یافته و دگرگونه می‌بیند. از مرحله‌ی میانی هم می‌توان به عنوان گذرگاهی سراسر ترس و تردید و خودمحوری یاد کرد که وجودش برای فراروی از مرحله‌ی آغازین و رسیدن به مرحله‌ی پایانی الزامی بوده است. برای دنیای هولوگرامگونه‌ی کلمه نیز باید سه مرحله‌ی تاریخی قائل شد؛ در ابتدا عصر اصالت کلمه یا حقیقت‌گرایی آغازین که کاملاً هم ناآگاهانه بوده وجود داشته، سپس نوبت به عصر ژانرگرایی ادبیات رسید، یعنی همان مکتب اصالت شعر و داستان و شکل‌گیری شریعت‌های ادبی ریز و درشت؛ و اینک عصر اصالت کلمه با دیدی آگاهانه و معرفت‌مند آغاز شده است. در این عصر هر قلمی که به جایگاه اجتهاد ادبی برسد می‌تواند پتانسیل‌هایی از کلمه را با توجه به محوریت آن در ادبیات خلق و کشف کند.

به راستی که در آغاز کلمه بود و هر آن چه زایش می یافت با محوریت کلمه خلق می شد اما هیچ کس از ارزش و قداست آن آگاه نبود و بهره‌مندی از انرژی‌های آن، ساده و کودکانه و بدون کمترین پختگی و دانستگی بود. شاید تعبیر زیبایی باشد اگر بگوییم بهشت جایگاه ما بود و ما شاید چون تجربه‌ای از جهنم نداشتیم هیچ از آن نمی‌دانستیم، تا این که کلمه چهارچوبه‌مند شد و کلیدواژه‌های قدرتمند خلق شدند. عصر بلوغ پر هیاهوی ادبیات فرا رسیده بود و ما از آن روستازاده‌ی ساده تبدیل شدیم به یک بورژوای مغرور و خودمحور.

دنیای ادبیات، دنیای تضادهای ناهم‌گون و بی پایانی شد که در آن هر کس ساز خودش را می‌زد و با تکیه بر سه فرایند بت‌سازی، خودمحوری و چارچوبه‌سازی، بنا بر خورند و پسند و رأی خود تحت لوای دو کلیدواژه‌ی قدرتمند شعر و داستان، شروع به بدعت‌گذاری‌های پی‌درپی می‌کرد. این روند لابیرنت گونه از طرفی هم به نفع ادبیات تمام شد چون سبک‌ها و نحله‌ها و در کل پتانسیل‌های بی شماری از کلمه کشف شدند. ما روزه روز بر ساحت کلمه معرفت بیشتری پیدا کردیم اما به چه قیمتی؟! برای فرار از یک بن‌بست به بن‌بستی دیگر رو آوردیم. آن چنان شعر و داستان را باور کردیم که از یاد بردیم خودمان آن‌ها را آفریده و الهه کرده‌ایم و اینک هر لایه از کلمه را که به مذاق این خدایان ناخوشایند می‌آید ناآگاهانه در برابرشان قربانی می‌کنیم. هر چیزی در ادبیات، بایستی از صافی شعر و داستان می‌گذشت تا ارزش پایایی و مانایی داشته باشد، در واقع ما به زمینی تبعید شده بودیم که در دریاهای اطرافمان هزاران موج آشوبگر سر به طغیان برداشته بود و شرط رسیدن به تکه‌هایی از بهشت، گذر از هزاران دوزخ بود. همه چیز در قید و بند زمان و مکان و دستخوش بازی‌های مکانی_زمانی بود که دست‌آمدی به جز جنگ‌های هفتاد و دو ملتی ادبیات جهان نداشت. ما می‌خواهیم بار دیگر در بهشتی گام بگذاریم که دم به دم نو شود و خود نیز همراه با آن دم به دم استحاله یابیم، با آگاهی کامل و فراتر از زمان، هر لحظه در مکاشفه باشیم و با کشف هر لایه از هولوگرام بی پایان کلمه به اشراقی بکر برسیم فراتر از مکان و سرشار از آزادی، خلاقیت و دانستگی و در یک کلام شعور و معرفت الهی، زیرا ما با کلمه بر آگاهی خود، آگاهی می‌یابیم که این همان راز انسان شدن ماست.



فصل هفتم

سهام سوم

آرش آذربیک بنیان‌گذار مکتب فرایسیم، معتقد است که نظریه‌ی «سهم سوم» نظریه‌ای است که در همه‌ی علوم از جمله فلسفه و ادبیات قائل به این است که باید به جنگ بی سرانجام انواع قالب شده به انسان پایان داد. این «ژانر گرایی»‌ها که باعث «دوگانه‌نگری»‌های مثل زن و مرد، مطلق و نسبی، شعر و داستان و... شده است اگرچه متضادند اما این تضاد در سطح و روبناست؛ چرا که در ریشه‌گاه، حقیقت و سرمنشأ اصلی آن‌ها، در «فراروی» است. به این شکل که، باید با حفظ و همراهی همیشگی شریعت اولیه به شناخت از دیگر شریعت‌ها نیز پرداخت و با کسب حقیقت و عصاره‌ی وجودی دیگر شریعت‌ها به «طریقت‌مداری» رسید. سهم سوم، نوعی است که به علت فراروی (حرکت بسیط همه جانبه) از انواع اولیه مثلاً زن و مرد، شعر و داستان، مطلق و نسبی و... بدست می‌آید، بنابراین «زن» و «مرد» با فراروی از انواع مختلف خود، به «سهم سوم» که همانا «پسامرد (اشا مرد، رستمرد)» و «پسازن (اشا زن، رستازن)» است قدم می‌گذارند.

اصل سهم سوم، اصلی «وحدت آفرین» است، وحدت آفرین جوهری_ماهیتی؛ زیرا انسان را در مسیر شدن‌های «تکامل‌گرایانه» حرکت می‌دهد، تکامل‌گرایانه‌ای که هیچ کدام از ابعاد وجودی انسان را رد و نفی نمی‌کند، بلکه یک انسان با «ارتباط بی‌واسطه» با خود و سپس دیگران و هستی (که همگی از طریق زبان کلمه‌گرا شکل می‌گیرد)، به شناخت از خود و دیگران می‌رسد.

همان‌گونه که زن و مرد به لحاظ فیزیکی و جسمی نیازمند و مکمل بی چون چرای هم هستند باید به لحاظ ماهیتی (کیستی)، فکری و اجتماعی نیز همانند دو بال مکمل، باعث خودافزایی و دیگرافزایی و به طور حقیقی باعث هم‌افزایی در همه‌ی حوزه‌های علوم انسانی و تاریخ و فلسفه و عرفان و جامعه‌شناسی و روانشناسی و هنر و... بشوند. سهم سوم، می‌گوید تمام تفاوت‌ها و تمایزها و شاکله‌های ویژه‌ی زنانه و مردانه، همگی ساخته و پرداخته‌ی شعور کلمه‌محور انسان‌اند و به علت بازی‌های زبانی انسان در بستر رخدادها و زمینه‌های تاریخی و جامعه‌شناسی شکل می‌گیرند. آذربیک می‌گوید: از نظر من زن و مرد دو جنس مکمل از یک حقیقت عمیق به نام «انسان» هستند که حاصل فراروی از نرولاسی‌های مرد و زن و رسیدن

به طریقت‌های انسانی «پسامرد» و «پسازن» می‌باشد، نوع‌پنداری برای پسازن و پسامرد یک مولفه‌ی ثانویه است. در دیدگاه اصالت کلمه، زن و مرد با احترام کامل به تمام حالات و روحیات و عواطف و... می‌اندیشند و از انواع تعریف شده‌ی زیستی_اجتماعی که برای آن‌ها ساخته‌اند، فراروی می‌کنند تا به «انسانیت متعالی» یعنی «سهم سوم» خود جامعه‌ی عمل بپوشانند.

در واقع، سهم سوم، رستگاری انسان از همه‌ی منیت‌های کاذب و دروغین و کسب ماهیت‌های فرارو است. آرش آذرپیک می‌گوید ما با دو عصر «سهم سوم‌گرایی» روبه رو بوده‌ایم. اولین دوره، عصر اولیه کلمه‌گرایی بود که در آن زمان کلمات به قدرت و وسعت مفاهیم امروزی خود نرسیده بودند و انسان هنوز به اندیشه‌های گوناگون و فرم‌ها و قالب‌ها و سیستم‌های فکری پیچیده‌ی امروزی نرسیده بود؛ بعد از این دوره کلمات بشر رشد کردند، تفکرات و سیستم‌ها و مکتب‌های مختلف فکری شکل گرفتند و رفته‌رفته، نوع‌گرایی شروع و بر انسان‌ها لباس شد، اما عصر دوم نوع سوم‌گرایی، توسط استاد آذرپیک پیشنهاد شده است، یعنی ضمن حفظ نوع اولیه خود با تمام پتانسیل‌هایش، به سمت ادراک و شناخت وحدت‌گرایانه‌ی نوع دیگر و تکامل فرارو، قدم گذاشتن. آرش آذرپیک معتقد است که این مهم با نقد «سهم سوم‌گرایانه‌ی» مکاتب مختلف بدست می‌آید. با این رویکرد، طبق اصل سهم سوم، اگرچه بسیاری از دستاوردهای موج‌های فمینیستی قابل توجه است اما ابعاد و زاویه‌های فمینیسم بخصوص در موج‌های سوم و چهارم که افراطی_تفریطی‌اند را رد می‌کند.



فصل هشتم

حقیقت عمیق

عمیق گرایی ❁

هر پدیداری چه ذهنی و چه عینی، به طور کلی همه چیز را در دوساحت می‌توان اندیشید؛ یعنی دو ساحت بیشتر نمی‌تواند داشته باشد، یک ساحت تاریخی داشته باشد دو ساحت غیر تاریخی داشته باشد. منظور از ساحت تاریخی چیست؟! برای مثال اگر به پدیدار زن به عنوان یک پدیدار غیر تاریخی نگاه کنیم هر آنچه مبدأ اندیشه‌ی من درباره‌ی زن باشد؛ در همه حال همان هست و همان خواهد بود و در هیچ مکان و زمان و حالت و شخصیتی تغییر نخواهد کرد؛ اگر ارسطو انسان را حیوان ناطق می‌خواند آن را برای یک قوم یا یک زبان خاص یا مکان خاص نمی‌گوید بلکه از نظر او در همه مکان و همه زمان، هرگاه حیوانی را ناطق یافتیم آن حیوان انسان است؛ یعنی هیچ گونه تحول زمانی در آن پدیدار قائل نیست این پدیدار همان است و لاغیر؛ این پدیده، تفکر غیر تاریخی است. برای رسیدن به فهم حقیقت عمیق باید تمام تاریخ بشر را از آغاز تا امروز مورد داوری قرار داد که همه آنها در یکی از دوشاخه اندیشه قرار می‌گیرند اول شاخه مطلق‌گرایی دوم نسبی‌گرایی.

یک اندیشه مطلق چیست؟ یک اندیشه غیر تاریخی چیست؟ اندیشه غیر تاریخی قرارداد ناپذیر است؛ یعنی حاصل سیستم و یا نگاه سیستمی نیست؛ حاصل اندیشه‌ها نیست؛ حاصل مکان و زمان خاصی نیست؛ هر جایی در تاریخ همین است ولاغیر. با توجه به این مهم تفکرات اندیشمندان بزرگی از قبیل افلاطون، ارسطو، ملاصدرا، شیخ اشراق، ابن‌سینا، دکارت، کانت، لاک، هیوم، اسپینوزا، هگل و... همگی غیر تاریخی و مطلق‌نگر است. چرا؟ برای مثال جناب کانت به طور کلی می‌گوید معرفت حاصل چیست و بعد توضیح می‌دهد که حواس پنجگانه وارد دستگاه اندیشه‌ای دوازده‌گانه می‌شود و از آن صافی که جهان حس و تجربه حسی هستند می‌گذرد و معرفت تولید می‌شود و اگر عقل بدون صافی حواس پنجگانه برای خودش چیزی را توهم درک داشته باشد، آن جزء معرفت نیست، بلکه لاداری گری است؛ عقل محض است؛ در حالی که بدون حواس پنجگانه به دست آمده است. آیا کانت این را برای انسان آن روز گفته است یا برای تمام تاریخ گفته است؛ برای انسان اروپایی گفته است؛ برای انسان مسیحی گفته است؛ برای انسان سفید پوست گفته است؛ نه برای تمام بشر در تمام تاریخ

گفته است. یا دکارت می گوید «من می‌اندیشم پس هستم» آیا آن اندیشه‌ی من مسیحی است؛ آیا آن اندیشه من فرانسوی است یا من اروپایی است یا من قرن هفدهمی است؟ نه برای تمام بشریت در همه‌ی مکان و زمان‌ها گفته است؛ برای همه‌ی تاریخ انسانی گفته است. بنابراین سه اصل مهم مطلق‌گرایی این است، اول غیر تاریخی است، دوم غیر مکانی است، سوم قرارداد نا پذیر است.

نسبی‌گراها چه می‌گویند؟ نسبی‌گراها باور دارند که هر حقیقتی، هر واقعیتی، هر پدیداری، هر چیز، اول تاریخی است، دوم مکان زمان خود را دارد، سوم قرارداد پذیر است. چطور؟ این چه نتیجه‌ای ممکن است داشته باشد؟ در یک مکان-زمان، اندیشه‌هایی تولید می‌شود و آن اندیشه، زائیده‌ی همان مکان و زمان است و هیچ ربطی به مکان-زمان دیگر ندارد. نسبی‌گرایی شدیداً با یک کلمه سر ستیز دارد، این کلمه نباید اتفاق بیفتد! راز کلید فهم نسبی‌گرایی یک کلمه است، کلمه‌ی تعمیم. کلمه‌ی تعمیم اصلاً در دایره قاموس اندیشگانی یک نسبی‌گرا کفر اندیشگانی محسوب می‌شود. هیچ چیز را نباید تعمیم داد از این زمان به آن زمان، از این مکان به آن مکان و در نهایت از این فرد به آن فرد و از این نوع به آن نوع و از این نژاد به آن نژاد و از این اندیشه به آن اندیشه، نباید هیچ چیزی را تعمیم داد. بر همین اساس است که همه چیز را دهه‌دهه کرده‌اند، دهه شصتی‌ها، شعر دهه هفتاد، شعر دهه هشتاد، نود و... و یا عمداً به رواج نوستالژی می‌پردازند چون شما را جدا از گذشته یا دهه‌ی فلان و غیره می‌دانند در حالیکه اگر درست نگاه کنیم در همان دهه شصت و هفتاد و... هم کارخانه، باشگاه، بیمارستان، پارک، کارگر، بیکار، ورزشکار، متخصص و... همه وجود داشته‌اند تنها فرم و یا پیشرفت تکنولوژی صورت و روش را تغییر داده یا روش جدیدی را جایگزین کرده است؛ اما این دلیل نمی‌شود همه چیز را فردی و مستقل و جدا از هم اندیشید. پدیدار، زمان، فرد، رویداد، مکان، و... را همه چیز را مستقل فرض می‌کنند! و بعد آن را نوستالژی می‌کنند! این که می‌گویند «این مربوط به فلان زمان یا فلان مکان است چه ربطی به الان دارد» این قرارداد است، یعنی آن زمان این لازم بوده و ما سر جنگ و ستیز و مخالفت نداریم در واقع آن زمان و مکان این را طلبیده و زائیده‌ی آن تاریخ بوده است و قراردادی از آن زمان است. بنابراین نسبی‌گرایی قراردادگرایی و تاریخ‌گرایی است و یا می‌گویند این اندیشه مال فلان

سال پیش است چه ربطی به الان دارد یا مثلاً تفکر ارسطو و غیره برای زمان خودش مناسب بوده است در حالی که هنوز سیستم اندیشه ارسطو خارج از تفکراتش دارد جواب می‌دهد. همین الان بیشتر بشریت بر اساس اندیشه‌ی ارسطو زندگی می‌کنند. وقتی می‌گوییم یک دارو عارضه دارد یعنی چه؟ یعنی بحث جوهر و عرض ارسطو. یک مقوله زیست‌شناسی شامل اصل و فصل و جنس و جزء و... است که بحث ارسطو است؛ اساس و پایه ژانر شناسی ادبیات همان جوهر شناسی ارسطو است؛ هر ژانری از نوعی گرفته شده و هر نوعی حد و فصل دارد؛ بنابراین پایه ژانر شناسی جوهرشناسی ارسطو است. چند هزار سال است که تمام اندیشه‌های بشری روی اندیشه‌های ارسطویی می‌چرخد و خیلی از اندیشه‌های ارسطویی امروز پاسخگو است و خیلی‌ها هم امروز پاسخگو نیست، این البته احمقانه است که بگوییم دوره نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی کاملاً تمام شده است، مطلق‌گرایی یعنی هر چه که ارسطو گفته است همچنان صحیح است و نسبی‌گرایی هم یعنی هر چه ارسطو گفته است زایل‌شده‌ی زمان و مکان ارسطو و موقعیت او بوده است و مربوط و مناسب زمان و مکان ما نیست. خب این هم درست نیست! اما بحث حقیقت عمیق با چاپ کتاب سهم سوم در سال ۱۳۸۴ توسط آرش آذریک تئوریزه شد. عمیق‌گرایی حاصل تلفیق مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی نیست، چرا که هیچ کشفی در تلفیق نیست. سیستم بر پایه‌ی چه چیزی شکل می‌گیرد؟ بر پایه کشفی از ساحات لوگوس. از یک واقعیت و حقیقت هستی چیزی کشف می‌شود، این ساحات کشف شده و هر چه که بر مدار آن برای فهم آن ساخته می‌شود ساحات خلق است. ساحات خلق مربوط به زمینه و زمانه‌ی خود انسان می‌باشد؛ اما ساحات کشف فرازمان-مکانی است پس باید بفهمیم در چه ساحتی از حقیقت عمیق قرار گرفته‌ایم. ساحات اندیشه چیست؟ عمیق‌گرایی، هم مطلق‌گرایی را و هم نسبی‌گرایی را، غیرتاریخی و نابازاندیش‌نگرانی می‌داند و هر دو را اصلاً قبول ندارد پس دیگر تلفیق یعنی چه! چیزی که اصلاً قبول نداریم تلفیقش بی‌معناست. بنابراین عمیق-گرایی ساحتی است که می‌گوید انحراف تفکر بشری یک انحراف غیرتاریخی و نابازاندیش-نگرانی است. عمیق‌گرایی شق سوم و سهم سوم اندیشه انسانی را، به عنوان یک حقیقت

گمشده که در تمام تاریخ بوده است بیان می‌کند که به دست دکان‌داران مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی هیچ وقت اجازه بروز و نمود نداشته است.

❁ عمیق‌گرایی می‌گوید هر پدیداری دو ساحت دارد:

اول، ساحت ثابت که محدود است و دوم ساحت متغیر که نامحدود است. مثلاً در کلمه «انسان» ویژگی‌های زیست‌شناختی و یکی دو معنای دیگر که مورد توافق تمام جوامع بشری است حاصل سیستم و نگاه‌های مکان-زمانی نیست بلکه ساحت ثابت معنای کلمه انسان است، که این معنا یا معانی برای همه‌ی مردم ثابت است و در هفت خودآگاه و ناخودآگاه جمعی و فردی مورد توافق همه است به گونه‌ای که مثلاً وقتی من می‌گویم «دریا آبی است» اگر شما یا انگلیسی زبان یا یک فرد ژاپنی هم بگویید، دریا آبی است این را شما از من بر نداشته‌اید؛ بلکه مورد توافق همه‌ی جهان است و در همه جا این معنا که «دریا آبی است» بعد ثابتی از معنای دریا است یا مثلاً اگر من بگویم «خورشید تابستان اهواز گرم است» و کسی دیگر هم همین را بگوید آن شخص از من این معنا را بر نداشته است؛ چون ساحت ثابت معنایی است و مورد توافق همگانی بوده است که خورشید تابستان اهواز گرم است. ساحت ثابت هر پدیدار تعیین یافته و مشخص و محدود است و محصول سیستم‌ها نیست. مثلاً کلمات «آزادی» و «امنیت» زاییده‌ی هیچ سیستمی نیستند، بلکه یک حق طبیعی و کاملاً ضروری بشری هستند یعنی آزادی به ماهو آزادی و امنیت به ماهو امنیت، حاصل هیچ اندیشه، زبان، زمان، مکان، نژاد، قومیت و رسانه‌ای نیستند؛ اما این‌ها درباره چند و چون آن و چگونگی آن می‌توانند نگره‌های گوناگون داشته باشند که در آن صورت دیگر وارد ساحت-های متغیر «آزادی» و «امنیت» شده‌ایم، یعنی با حفظ و همراهی همواره آن بعد محدود و تعیین یافته‌ی ثابت می‌توان انواع اندیشه‌های متغیر را ارائه داد و لاغیر. این ولاغیری معنای مطلق ندارد چون اگر نگوییم ولاغیر چه می‌شود؟ یک ساحتی می‌آید و آن بعد ثابت محدود را می‌گیرند و می‌گویند این اندیشه همین است! خلاقیت این می‌شود! و لاغیر. انا و لاغیری

مطلق گرایی، غیرتاریخی و قرارداد ناپذیر است. مطلق گرایی از کجا می آید؟ مطلق گراها می- آیند آن بعد ثابت محدود را با حذف، محو، تحقیر، تصغیر و انکار ساحات متغیر و کنار گذاشتن آنها یعنی اصالت افراطی- انحطاطی- انحصاری به بعد ثابت محدود، غیرتاریخی و نابازاندیش- نگرانگی می کنند، انا و لاغیری می سازند. نسبی گراها چه کار می کنند؟ دقیقاً آن ور قضیه؛ بعد ثابت محدود را کاملاً حذف، تحقیر، تصغیر و انکار می کنند و در تاریخ بشر پاک می کنند و بعد می آیند می گویند فقط این ساحات های نسبی و متغیر وجود دارد! یعنی یک نگاه غیرتاریخی و نابازاندیش نگرانگی به ساحات های نسبی گرایی. بنابراین مطلق گرایی و نسبی- گرایی، هر دو ساحات بشرسوز دارند. آفرینش غیرطبیعی هستی و نیستی دارند و نهادهای قدرت و ثروت در همه لحاظ بر آن سوار می شوند و جولانگاه و میدان نهادهای قدرت و ثروت در انواع و اشکال مختلف می شوند.

چستی حقیقت عمیق ❁

حقیقت عمیق از دو بعد هم افزا شکل گرفته است؛ یعنی «بعد ثابت حقیقت عمیق» و «بعد متغیر حقیقت عمیق». آذریک اصل حقیقت عمیق را یکی از مؤلفه های اصلی اصالت کلمه معرفی کرده اند که ریشه گاه و سهم سوم حقایق مطلق و نسبی است. آذریک معتقد است که بر اساس اصل حقیقت عمیق، مکاتب عمیق گرا در علوم انسانی و تجربی می توانند ایجاد شوند که این مهم بدون شک در عصر فراگرایی اتفاق خواهد افتاد.

بعد ثابت حقیقت عمیق کلمات:

هر کلمه ای در قاموس واژگان دارای یک یا چند معنای مشخص و محدود است، معنا یا معانی که در فرهنگ لغت برای آن کلمه در نظر گرفته شد. این معنا یا معانی بعد ثابت جوهره معنایی هر کلمه است.

بعد متغیر حقیقت عمیق کلمات:

معنا یا معنایی است که با حفظ بعد ثابت -معنای فرهنگ لغتی- در درون خود، در زمان ها، مکان ها، زبان ها، نژادها، اندیشه ها و... کشف و خلق می شود. مثلاً واژگانی هم چون عشق، حق

یا انسان و... که در لغتنامه‌ها یک یا چند معنی ثابت، مشخص و محدودی دارند، دقیقاً با حفظ همان معنا یا معانی ثابت محدود می‌توانند در شرایط مختلف در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون توسط گویندگان متفاوت در هر لحظه باعث بارش و ریزش معناهای مختلف، بی پایان و حتی بی سابقه‌ای بشوند که این خاصیت بعد متغیر حقیقت عمیق در واژه‌ها است. البته دیگر جوهره‌های کلمه هم می‌توانند باعث شکل‌گیری بعد متغیر جوهری شوند، مثلاً طرز ادای جوهری گفتاری کلمه نیز خودبه‌خود می‌تواند در زایش معناهای متغیر نقش زیادی ایفا کند که هر کدام از ما، در زندگی با این زایشگری کلمه در بعد متغیر آن در مواجهه‌ی دائمیم.

حقیقت عمیق، دو بعد کاملاً مکمل و هم‌افزا دارد. اول، بعد ثابت حقیقت عمیق که می‌تواند در صورت نگرش افراطی-انحطاطی به آن، باعث ایجاد نگرش مطلق‌گرایی بشود و دوم، بعد متغیر حقیقت عمیق که نمونه‌ی محور قرار دادن افراطی-انحطاطی آن، نگرش نسبی‌گرایان است؛ زیرا اگر ما با نگرشی افراطی-انحطاطی، اصالت را به یکی از این‌ها بدهیم دچار فروروی شده‌ایم در حالی که حقیقت عمیق، حاصل هم‌افزایی آن‌هاست. حقیقت عمیق در انسان هم دارای دو بعد ثابت و متغیر است. بعد ثابت، ویژگی‌هایی مربوط به خود «انسان بودن» و «جنسیت» او است که بین هم‌نوعان و هم‌کیشان مشترک است که چون ماهیت‌های ناشی از آن ریشه‌ی مستقیم در جوهری او دارند ذاتی محسوب می‌شوند. مؤنث و مذکر بودن به وجود آورنده‌ی ویژگی‌هایی است که اگر چه در سطح بتوان برخی از نمودهای آن را کمتر بروز داد اما انکار ناشدنی هستند. بعد متغیر حقیقت انسان هم مربوط به ماهیت‌هایی است که ریشه در تاریخ، فرهنگ، اقتصاد، سنت و... دارند و انسان به انسان متفاوت و حتی ممکن است متغیر باشد.

بعد ثابت حقیقت عمیق در کلمه، جوهری معنایی اولیه یا به قول زبان‌شناسان همان دالی است که بر یک یا چند مدلول مشخص و محدود دلالت می‌کند، چون اگر با توجه به علم زبان‌شناسی، این بعد ثابت یعنی رابطه‌ی دال و مدلولی برقرار نشود کلمه تنها یک لفظ مهممل است؛ و اما بعد متغیر آن می‌تواند تمام بازی‌های زبانی و استحالیه‌ی (دگرگونش) کلمات در

بستر زمان باشد که به عنوان یک پدیده‌ی زنده بر بستر جامعه در سیلان و تغییر و تحول است.

مثلاً کلمه‌ی «درخت» دارای دو بعد مکمل و هم‌افزاست، به این ترتیب که بعد ثابتش همان معنای رایج این واژه در لغتنامه‌ها است و بعد متغیرش، تمام معناهای استعاره‌ای، مجازی، کنایی، ضمنی و... است که می‌تواند در بستر زبان پیدا کند.

مثلاً در گزاره‌ی «درخت‌ها ایستاده می‌میرند» واژه‌ی «درخت‌ها» با حفظ کامل بعد ثابت جوهره‌ی معنایی خود، وارد حوزه‌های متفاوت از هاله‌ی معنایی شده که می‌تواند در نگاه هر خوان‌شگری مصداق متفاوت داشته باشد.

کلمه، کلی فراتر از هم‌افزایی این دو بعد است و سهم سوم کلمه که دست یافتن به همین حقیقت عمیق می‌باشد ما را از دام‌چاله‌ی یقین مطلق و شک‌محوری نجات داده و به ایمانی فرارونده در شناخت پدیده‌ها رهنمون خواهد کرد و آنگاه اگر بخواهیم با یک گزاره‌ی اخلاقی این بحث را بازتاب دهیم باید بگوییم که نه به ایستایی در کلمه بسنده کرده و نه به بی بند و باری در مورد آن تن داده‌ایم. مولوی، راز اختلاف انسان‌ها در این می‌داند که برای یک مصداق واحد، کلمات مختلف ساخته‌اند. به قول مولانا، حکایت کسانی که همه انگور می‌خواهند اما هر یک آن را با زبان خود خواسته و در نهایت به جان هم می‌افتند.

اما از نظر آرش آذریک، وارون نظر حضرت مولانا، انسان‌ها برای مصادیق و مفاهیم گوناگون، واژگانی واحد به کار می‌برند، به ویژه در کلیدواژگانی که بُعد محلولی کلمات در زبان هستند. مثلاً کلمه‌ی «عشق» شاید به اندازه‌ی تمام آدم‌ها تضاد مصداقی داشته باشد و ریشه‌ی تضاد وقتی عمیق‌تر می‌شود که یک کلمه در ملت‌هایی که از نظر سنت، نژاد و مذهب با هم متفاوت‌اند به معنای مترادفش ترجمه شود، مثلاً ترجمه‌ی اشعار مولانا به زبان‌های گوناگون باعث شد که ما یک مولانای رومی، یک مولانای ترک، یک مولانای کرد و... داشته باشیم.

در مورد زمان هم این گفته‌ها مصداق دارند، چون مطلق‌گراها زمان را برای همه‌ی موجودات یکسان می‌دانند و نسبی‌گرایان برای آن‌ها زمان‌های بیشماری قائل‌اند که وجود جهان‌های موازی، حاصل همین تفکر است. بر اساس نگرش اصالت کلمه به مبحث «زمان»، ما در این

کره‌ی خاکی که حکم مادری آسمانی را برایمان دارد به عنوان انسان دارای دو لایه‌ی زمانی هستیم یعنی زمان «زمینی-جسمانی» و زمان «ذهنی-شهودی» که زمان زمینی-جسمانی ما، حاصل هم‌فزایی تمام سلول‌های بدنمان -یعنی زمان‌های خاصی که بر آن‌ها می‌گذرد- با هم است که با توجه به وضعیت و موقعیت ما در زمین، در کل فراتر از هم‌فزایی اجزای وجودیمان، زمانی ویژه را برای ما به وجود خواهد آورد که مثلاً با زمان لاکپشت‌ها یا درخت‌ها متفاوت است. ساده‌تر بگوییم، بعد ثابت زمانی همه‌ی ما جانداران در زمین همان بعد زمینی زمان ماست و بعد متغیر آن در حقیقت عمیق زمانیمان در این کره‌ی بی‌مانند، همان زمانی است که حاصل هم‌فزایی سلول‌های ما با هم است.

دومین بعد و لایه‌ی زمانی فقط خاص ما انسان‌هاست، چرا که ذهنی-شهودی بودن زمان تنها در انسانی است که وجودش کلمه‌محور شده است. شاه‌کلید ارتباط در مشاهده‌ی درونی و بیرونی ما از هستی، همان کلمات‌اند، مثلاً فرایند انتظار در انسان از آن رو که غالباً همراه با تصورات استرس‌خیز است به طور ذهنی-شهودی در طول زمانی که بر ما می‌گذرد تأثیر غیر قابل انکاری خواهد داشت در حالی که انتظار در حیوانات از آن جا که بر اساس مشاهده و فرایندهای زبان تشعشع‌محور است. طبیعتاً همراه با فکر کردن‌های استرس‌خیز که فقط پروسه‌ای کلمه‌محورند، نخواهد بود و چون حیوانات در زمان حال یعنی لحظه‌ی اکنون زندگی می‌کنند نوع شهود زمانی آن گونه که بر ما می‌گذرد بر آن‌ها و گیاهان و... نخواهد گذشت. ما با کلمات مشاهده می‌کنیم، فکر می‌کنیم و... در کل یک فرایند زمانی برای خود می‌سازیم به گونه‌ای که ثابت شده استرس که ما غالباً در دنیای شعوری خود آن را به وجود می‌آوریم در دیر و زود پیر شدنمان تأثیر خواهد گذاشت. حال آن که در سایر جانداران اعم از حیوانات و گیاهان و... که فاقد هوش کلمه‌گرا هستند چنین پدیده‌ای رخ نخواهد داد و طول عمر آن‌ها بسیار طبیعی‌تر از ما خواهد بود.

حقیقت عمیق زمان

زمان، حاصل کلی فراتر از ابعاد جسمانی-ذهنی-مکانی ماست که حضور تناروحمان را در کلی عظیم به نام زمین سامان داده است. این ابعاد با هم‌افزایی هم، کلی فراتر ساخته‌اند که همان زمان است و بر ما در آن موقعیت خاص می‌گذرد. بنابراین بعد ثابت زمان زمینی برای همه‌ی موجودات زمین مشترک است اما بعد متغیر آن به گونه‌ای است که با توجه به زمان بشری برای هر موجودی متفاوت می‌باشد مثلاً یک درخت چند صد سال زندگی می‌کند اما برخی از موجودات ذره بینی فاصله‌ی زایش تا مرگشان تنها چند ثانیه یا دقیقه است. البته بعد متغیر زمان زمینی می‌تواند با توجه به لایه‌های ذهنی زمان برای هر انسان نیز متفاوت باشد. با عنایت به قانون علمی «زمان‌های متکثر»، برایمان تردیدی در اصالت زمان به عنوان یک بعد در زندگی موجودات، یعنی همان بعد چهارم هستی باقی نمی‌ماند. هر یک از موجودات، زمان جسمانی-مکانی خاص خود را دارند، چرا که بعد ثابت حقیقت عمیق این است که ما زندگی خود را از تولد تا مرگ در دایره‌ی ثابت همین مکان-زمان خواهیم گذراند. ثانیاً، ما هیچگونه تردیدی نداریم که زمان‌های خاص دیگر موجودات نیز، بعد متغیر حقیقت عمیق زمان است که برای هر موجود، خاص خود آن موجود می‌باشد و ما نمی‌توانیم آن را معیار سنجش حقانیت دیگر زمان‌ها قرار دهیم و تنها آن را حقیقی دانسته و دیگر زمان‌ها را باطل و غیرحقیقی ببنداریم و حکم صادر کنیم که مثلاً بر پروانه یا گل در مقابل لاک‌پشت دریایی که هزاران سال عمر می‌کند ستم رفته است.

آیا می‌توان با معیار زمان زندگی پروانه‌ها، طول عمر موجودات دیگر را محاسبه و مقایسه کرد؟

ما نمی‌توانیم عمر پروانه و لاک‌پشت را با هم مقایسه کنیم. اگر چه هر کدام بعد متغیر حقیقت عمیق را بازگو می‌کنند و در موقعیت جسمانی-مکانی-زمانی خاص خود از حق داشتن یک زندگی کامل برخوردارند و این حقیقتی است فراتر از سطحی‌نگری مطلق‌گرایان و نسبی‌اندیشان. ما با فراوری از این دایره‌های بسته بر مبنای ایمان‌های «کامل» و «متکثر» به اصل حقیقت عمیق در همه چیز خواهیم رسید.

❁ تفاوت حقیقت عمیق با دیدگاه عرفان گرایان

آن‌ها چنان چه بر مبنای پارادایم‌های فکری خود به زمان بنگرند همه‌ی زمان‌ها را یکسان می‌بینند و هیچ تفاوتی بین آن‌ها قائل نمی‌شوند و این را عین یکسو و یکسان نگریستن می‌پندارند که این خود، نوعی مطلق‌گرایی است. چرا که بر اساس اصل ارتباط بی واسطه، زمان ما خاص خود ما و زمان مثلاً مگس‌ها خاص خود آن‌هاست. پس تمام حقایق، یکسان و یک‌دست نیستند بلکه هر کدام دارای بعد ثابت و بعد متغیرند. در واقع ما به اندازه‌ی همه‌ی موجودات روی زمین، زمان داریم. اما این زمان‌ها مغایر و ضد هم نیستند بلکه همگی در یک اصل، یعنی «زمان زمینی» مشترک‌اند و این کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، نشانه‌ی «مادرم» بودن جوهره‌ی هستی است.

حقیقت این است که برای یک عاشق، هزار سال در کنار معشوق بودن به اندازه‌ی لحظه‌ای و یک لحظه در کنار دشمن بودن به اندازه‌ی هزار سال است. در هر دو، زمان طی شده‌ای که ساعت نشان می‌دهد بعد ثابت حقیقت زمان و چگونگی گذشت آن، بعد متغیر حقیقت زمان است.

❁ چه طور باید به حقیقت عمیق رسید؟

به وسیله‌ی «شکِ ایقانی» در همه چیز یعنی ارتباط بی‌واسطه بدون پیش‌فرض‌های ایمان یا شک. شکِ ایقانی در فلسفه‌ی کلمه‌گرا، ما را از شکاکیت مطلق و یقین مطلق برحذر می‌دارد و به حقیقت عمیق می‌رساند که دارای ابعاد ثابت و متغیر است.

شکِ ایقانی با ارتباط بی‌واسطه با همه چیز و بر اساس اصل فراروی، به هیچ وجه در پی نفی مطلق یک پدیده یا تفکر نیست بلکه برای تکامل و تعامل بیش از پیش، عاشقانه به دنبال کشف حقیقت‌های عمیق است.

حقیقت عمیق، تک بعدمدار نیست بلکه حقیقت عمیق، امری بسیط است و هیچ باوری هر چه قدر هم که گسترده باشد نمی‌تواند تمام آن را در بر بگیرد. ما پیش‌فرض‌ها را دور نمی‌ریزیم بلکه از آن‌ها فراروی می‌کنیم. به همین دلیل هر تفکر خود، مرتبه‌ای از بعد متغیر حقیقت

عمیق است. این درست مانند مغرب اصغر و مشرق اکبر شیخ شهاب الدین سهروردی است. هر چه قدر به حقیقت عمیق نزدیک شویم به سمت مشرق اکبر رفته و از مغرب اصغر دور می‌شویم.

با توجه به اینکه، علم از طریق تجربه، عقل، منطق و شهود به دست می‌آید، آیا رسیدن به حقیقت عمیق هم روش خاصی دارد؟

بله از طریق «مرجع باز». در واقع رجوع به تاریخ عقلانیت بشر و دست آوردهای علمی، فرهنگی، عقیدتی و در یک کلام، تمام دست‌آمدهای بشر از آغاز تا کنون، بدون برتری دادن مرجعی بر مرجع دیگر که ما آن را به عنوان یکی از سرچشمه‌های مهم بشری در کنار عقل و تجربه، «مرجع باز» می‌نامیم. به قول نیما یوشیج «هر انسانی حاصل خودش است به علاوه دیگران» و البته افزون بر آن حاصل تمام ماهیت‌های کسب شده توسط آن‌ها، اما باید دانست کمیت و کیفیت این «خود» در برابر دیگران به چه اندازه است.



فصل نہم

اصل فراآگاه و مراقبہی شناور

❁ اصل مراقبه شناور

دیدگاه‌های رایج، وجود متعالی انسان را در خودآگاه و ناخودآگاه محصور می‌کنند اما به اعتقاد آرش آذریک، شعور بی‌پایانِ «فراآگاه» دارای دو وجه است: نخست، «شعور ظاهری» یا همان لایه‌ی خودآگاهی انسان که در خود محدود است؛ دوم، «شعور باطنی» که همان لایه‌ی های درونی وجودمان می‌باشد و ظاهراً در ما نهفته‌اند، البته این لایه‌های درونی در ما به گونه‌ای پنهان عمل نمی‌کنند بلکه این ما هستیم که از وجود آن‌ها ناآگاهییم و هر یک در صورت نمود و ظهور می‌توانند جزئی از شعور ظاهری یا خودآگاه ما شوند. اما چطوری؟ عدم توجه به شعور باطنی باعث عدم آگاهی ما نسبت به آن می‌شود. پدری را تصور کنید که دارای هشت فرزند است. عدم توجه او به بعضی از آن‌ها باعث عدم آگاهی از احوالشان می‌شود، به گونه‌ای که حتی نمی‌داند سالم‌اند یا معتاد، حال چنان‌چه این قضیه وارون باشد یعنی پدری را تصور کنید که توجه کامل به خانواده دارد، به محض توجه پدر به فرزندان و داشتن «مراقبه‌ی شناور» وضعیت به سامان می‌شود. پدر از استعداد و پتانسیل‌های آن‌ها آگاهی یافته و وسایل خودافزایی و هم‌افزایی آن‌ها را فراهم می‌کند. بر اساس اصل «مراقبه‌ی شناور» انسان تنها دارای یک شعور مادر به نام شعور «فراآگاه» است. فراآگاه، بسیط، هولوگرام‌گونه و دارای لایه‌های بی‌شماری مانند شعور خودآگاه جمعی، شعور خودآگاه فردی، شعور دگرآگاه، شعور ناخودآگاه جمعی، شعور ناخودآگاه فردی و... است و البته شعور فراآگاه انسانی جزئی از شعور فراآگاه زمینی است که طبق اصل «ما در ما» هستی دارد.

انواع ضمیرهای خودآگاه و ناخودآگاه از نقطه نظر آرش آذرپیک^۱

آرش آذرپیک بیان می‌دارد که بنابر انسان‌کلمه، هر انسان به محض تولد توسط اجتماع، از خانواده گرفته تا نهادها و ارگان‌های ملت چه سیاسی و غیر سیاسی، در هفت ناخودآگاه جمعی_فردی و هفت خودآگاه جمعی_فردی تعریف می‌شود، بدون آنکه خود هیچ تصمیمی برای خود گرفته باشیم.

خودآگاه‌های جمعی_فردی عبارتند از:

- ۱- خودآگاه جمعی_فردی مکانی
 - ۲- خودآگاه جمعی_فردی زمانی
 - ۳- خودآگاه جمعی_فردی زبانی
 - ۴- خودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی
 - ۵- خودآگاه جمعی_فردی نژادی
 - ۶- خودآگاه جمعی_فردی جنسیتی
 - ۷- خودآگاه جمعی_فردی رسانه‌ای مجازی
- و ناخودآگاه جمعی عبارتند از:

- ۱- ناخودآگاه جمعی_فردی مکانی
- ۲- ناخودآگاه جمعی_فردی زمانی
- ۳- ناخودآگاه جمعی_فردی زبانی
- ۴- ناخودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی
- ۵- ناخودآگاه جمعی_فردی نژادی
- ۶- ناخودآگاه جمعی_فردی جنسیتی
- ۷- ناخودآگاه جمعی_فردی رسانه‌ای مجازی

^۱ سخنرانی آرش آذرپیک در بهار ۱۳۹۱-تدوین و تبیین: ستی سارا سوشیان

❁ ناخودآگاه جمعی_فردی زمانی

علم ژنتیک امروز، گوشه‌ای از این حقیقت را برملا می‌کند که روان‌گاه وجودی ما، ساخت شعور تک تک سلول‌های ما و به طور کلی تمامیت موجودیت ما، عصاره‌ای از تمام پیشامدهای طبیعی، رخ داده‌ها، حوادث تلخ و شیرین و... در تمام تاریخ است. شیرازه‌ی روان انسان اکنون عصاره‌ی ناهمگون تمام تاریخ گذشته‌ی گونه انسان بر روی زمین است. برای مثال، انسان‌ها به صورت ناخودآگاه با توجه به روان‌گاه مکانی خود، فویهای تاریخی مختلفی دارد و در زمان‌های نزدیک‌تر دارای فویهای قوی‌تر، فعال‌تر و تاثیرگذارتر هستند. انسان‌ها، اقوام و ملل مختلف بی آن‌که اراده یا تجربه‌ای خودآگاه در زندگی‌شان رخ داده باشد، به گونه‌ای ناخواسته و پیوسته در نژادهای مختلف دچار نوعی فویای تاریخی هستند. در برخی از ملل این فویای تاریخی نوعی روان‌پریشی اجتماعی را نیز ایجاد و ایجاب کرده است. به عنوان مثال، ملت یا نژادی به گونه‌ای بسیار آشکار و روشن در مقایسه با ملل یا نژادهای دیگر به گونه‌ای وسواس گونه، هرنوع اخبار سیاسی و جنگ را پیگیر است و اینگونه اخبار برای آن ملت یا نژاد در اولویت نخست قرار دارد. و یا ملتی دیگر چندان رغبتی به اخبار روز سیاسی از خود نشان نمی‌دهد، در عوض تغییرات زیست محیطی و اخبار هواشناسی برای آن نژاد و ملت در اولویت نخست است، به گونه‌ای که برخی اخبار در این زمینه باعث روان‌پریشی آن جامعه می‌شود. روان‌گاه ما، فقط منحصر به یک مکان خاص نیست، چون ژنوم ما تمام مکان‌ها را در تاریخ تمام زمان‌ها، سفر و تجربه کرده است. تمام آنچه که در طول و امتداد زمان، چه پیشا تاریخ و چه پسا تاریخ رخ داده است در روان‌گاه وجودی ما تجربه و ادراک شده است. بنابراین هراس از جنگ، انقلاب و دچار شدن بعضی از ملل به یک سری از بلایا، همه حاصل اتفاقاتی است که در روان‌گاه تاریخی ما ثبت شده است به عنوان مثالی دیگر؛ اصطلاحات تملقی که اکنون در احوالپرسی‌ها و تعارفات دست و پاگیر ملت ایران به چشم می‌خورد، یادگاری از حمله مغول‌ها به سرزمین ایران است. همچنین پیش از حمله مغول عرفان ایرانی_اسلامی، یک عرفان اجتماعی و پوینده در حیطه هنر و ادبیات بوده، که حاصل آن مکتب پایداری فرهنگ و سنت ایران در ادبیات یعنی مکتب عراقی است. اما عرفان بعد از مغول یک عرفان فردی،



عزلت نشین و مقلد در حیطه ادبیات و هنر است.

روان‌گاه تاریخی جامعه جهانی زن امروز، می‌تواند مثالی دیگر در این زمینه باشد. جامعه جهانی زن امروز به سختی می‌تواند به اصل زاینده و آفرینشگر خود (سهم سوم) بازگردد، زیرا در امتداد تاریخ زن همواره موجودیتش را در سنن و فرهنگ‌های زن‌ستیزانه، زن‌گریزانه و مردمحورانه از یاد برده است و به نوعی این حیات اجبار آمیز را به علت تکرار و توالی در تاریخ ناخودآگاه خود با زیستنی طبیعی و ناگزیر قبول کرده است. و دلیل آن در روان‌گاه تاریخی او نهفته است که در طول تاریخ همواره مجبور به تسلیم و کرنش در برابر مرد شده است، و شوربختانه هنوز نتوانسته است به عنوان نیمه‌ی عاشقانه وجود شعور انسانی، به گونه‌ای جمعی در مقام سوژه بنشیند و به اندیشیدن هستی، اندیشیدن پارادایم‌های دانش و بینش بشری، تصرف در آن‌ها و تولید خلاقانه خاص خود بپردازد. یا به نوعی جاری شدن سر چشمه‌های زاینده زنانه‌نگری برای پیوستن به اقیانوس انسان‌محورانه تاریخ و حیات بشری دست یابد. جدا از برخی ملل و محل محدود، جامعه جهانی زن امروز دارای آزادی، حق انتخاب، و راه سرمایه و پیشرفت و تعالی است، پس یکی دیگر از دلایل دوری زن از اصل سهم سوم خود روان‌گاه تاریخی، نوعی مردسالاری استحاله یافته‌ی پنهان و خزنده در سایه‌ی جنبش‌های غالباً افراطی فمینیستی با رویکرد زنانه‌محورانه است که وجود زن را غالباً در تنانگی کالا شده او در جهان سرمایه‌داری و معرفت‌گرایی امروز می‌بیند. اگرچه هستند پسازنانی که وجود زاینده و آفریننده‌شان در برخی ناامیدی‌ها طلیعه‌ی نوامیدی و نویدبخش نسل‌ها و جامعه‌ای پسازنانه در آینده‌ای نه چندان دور است.

خودآگاه جمعی_فردی زبانی



در نگرگاه فرایستی، زبان مادری، زبان یا زبان‌های محدودی است که با آن به گونه‌ای مستمر خواب می‌بینیم و به وسیله آن یا آن‌ها با هستی ارتباط می‌گیریم و زبان آگاهی‌های درونی و بیرونی ما از هستی است. کمیت و کیفیت ارتباط با هستی وابسته به کمیت و کیفیت زبان‌ها یا زبان‌های مادری ما است. زبان می‌تواند با به روزرسانی کلمات بیشتر و بیشتر وسعت بیابد و دنیای واژگانی را گسترش دهد. زبان، ساحت نظام یافته اجتماعی کلمات است. مادو نوع

کلمه داریم: کلمات کیفی و کلمات کمی. کلمات کیفی؛ مانند کلماتی فلسفی و تخصصی که فلاسفه و دانشمندان علوم مختلف برای انتقال معانی عمیق خود به کار می‌برند و باعث غنای بیش از پیش از زبان خواهند شد. کلمات کمی؛ کلماتی که صرفاً برای بیان نیازهای روزمره و ارتباطی به کار می‌رود و غالباً دارای قدرت کلیدواژگانی نیستند. کلمه دارای دو ساحت در مقام جامع وجودی و مقام متکثر موجودین می‌باشد. مقام جامع وجودی که نزدیک‌ترین مفهوم و آن در تاریخ مفهوم لوگوس است. در ساحت معنوی فرایسیم مفهوم متعالی کن و یکون را داریم کلمه‌ای (مقام جامع وجودی) که هسته با آن آغاز شد و آنچه که از آن زاده شد چیزی جز کلمات (مقام متکثر موجودی) نیست. هستی، یعنی مقام جامع آیات (کلمات) از دل کلمه بیرون آمده است و کلمه ساحت وجودی هستی است. خودآگاه جمعی_فردی زبانی ما، زبان یا زبان‌هایی است که با آن خواب می‌بینیم و با آن یا آن‌ها با هستی ارتباط گرفته و نیستی را نیز می‌آفرینیم.

هر زبانی نوعی مقوله بندی خاص از هستی است و گونه‌ای متی متیکال برای درک هر آنچه که قابلیت ادراک دارد. هر گونه تغییر و استحالهِ زبانی می‌تواند به دگرگون جهان اندیشه-گانی ما بیانجامد حتی بی آنکه خود بر آن اشراف داشته باشیم. به عنوان مثال در یکی دو سال اخیر بی آنکه جامعه پارسی زبان و ایرانی نژاد بر آن اشراف داشته باشند نوعی تقسیم بندی دیگرگون برای روابط زن و مرد و در این زبان وارد شده و به گونه‌ای فزاینده و خزنده در حال استحالهِ فرهنگی و سنتی ایرانیان است. در سنت ایرانی_اسلامی ما برای زن و مرد دو کلیدواژه مجرد و متاهل را داشته‌ایم، اما در یکی دو سال اخیر، توسط خود آگاه جمعی_فردی رسانه‌ای_مجازی، کلیدواژگانی همچون سینگل، این رل، جاست فرند، سوشال فرند و غیره که نوعی مقوله بندی دیگرگون و خلاف سنت ایران_اسلامی از روابط زن و مرد ارائه داده است و در حال استحالهِ فرهنگی و سنت ماست.



ناخودآگاه جمعی-فردی زبانی

ناخودآگاه جمعی-فردی زبانی دو خصوصیت مهم دارد:

یک) تمام تغییرات و استحاله‌ها در زبان یا زبان‌های مادری را در امتداد تاریخ شامل می‌شود. (دو) تمام زبان‌هایی است که ما در صفحه ژنتیکی خود وارث آنها هستیم. شاید شنیده باشیم، که کسی به عنوان مثال در یکی از روستاهای دور افتاده در بلوچستان به یکباره طی حادثه‌ای بدون آن که خود بخواهد و بی آن که حتی ذره‌ای آگاهی خودآگاهانه نسبت به زبانی دیگر در آن شخص بوده باشد، به زبانی نا آشنا همانند زبان اسپانیولی تکلم کند. این اتفاق حقیقتی ندارد جز فعال شدن ساحتی از ناخودآگاه جمعی-فردی زبانی در آن شخص.

خودآگاه جمعی-فردی جنسیتی-روانی

نماد سیطره اومانیسم بر جهان، تکنولوژی و کارخانه‌هاست. از لحاظ رویکردهای اومانیستی در مبحث مقوله‌های مونث‌مداری و مذکرمداری خوب است اشاراتی به جهت دهی‌های نظام سرمایه‌داری و دستامدهایی که برای این نظام داشته است بپردازیم. با تولد مدرنیسم که بستر ظهور و بروز کارخانجات و صنایع گوناگون بود، سرمایه‌داران و مالکان کارخانه‌ها برای پیش‌برد اهداف مالکانه خود در جهان انسانی و طبیعت، احتیاج به کارگر و نیروی کار فراوان داشتند. از دیدگاه سرمایه‌داری بهترین کارگران دارای سه ویژگی بوده و هستند:

یک؛ ارزان قیمت باشند.

دو؛ فرمان‌پذیر باشند.

سه؛ منظم و وقت‌شناس باشند.

از لحاظ روان‌شناختی این سه ویژگی به گونه‌ای شگفت‌انگیز غالباً در زنان نمود پیدا کرده بود؛ بنابراین باید چاره‌ای اندیشیده می‌شد، از این رو خارج از تمام رویکردهای سیاسی و پروپاگاندهای روشن‌فکرانه، تنها راه کار، استخدام و به کار گماردن نیروی کار مونث بود. اما یک مشکل بسیار بنیادین و اساسی وجود داشت، خودآگاه اندیشگانی ملل مختلف در آن زمان به گونه‌ای جدی به زن به عنوان نیروی کار نگاه نمی‌کرد، پس باید خودآگاه اندیشگانی

در دو مقوله‌ی فرهنگ و سنت، مذهب و مکتب دچار استحاله و دگرگونی می‌شد. بنابراین، با پشتوانه‌ی سرمایه‌داری، تفکرات فمینیستی و سیستم‌های وابسته به آن به راه افتادند. هدف فراگرایی آگاهی بخشی به این (انثی) نیمه عاشقانه‌ی جامعه انسانی، برای اعتلای ساحت عقلانی متعالی آن‌هاست.

در فرایسیم دو ساحت مستقل و هم‌افزا در خودآگاه‌های جمعی_فردی تعریف می‌شوند یعنی:

یک) جنس مونث و جنس مذکر

دو) جنسیت زنانه و جنسیت مردانه

مونث‌نگاری، بنابر ابعاد ثابت و متغیر جوهری در حقیقت عمیق خود، دارای انواع گوناگون است. بعد ثابت جوهره‌ی مونث انسانی در زمین بنابر خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی مکانی، خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی زمانی، خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی نژادی، نمی‌تواند در تمامیت تاریخ و تمامیت زمین، با حفظ ابعاد ثابت خود در تمام این خودآگاه و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی دارای یک جوهره‌ی جسمانی و روان واحد و مشترک باشد. این مقوله را به نیمه مردانه هستی نیز تعمیم دهید، تا قصه و قضیه بیش از پیش برای ما روشن شود. با حفظ ابعاد مشترک در حقیقت عمیقشان نه مردان حالات، عواطف، روان و... مشابهی با زنان دارند و نه بالعکس یعنی آنها همواره دارای جسمیت و روانی ناهمسان و ناهمگون در نژادها و قومیت‌ها و قاره‌های مختلف هستند.

❁ نرولاسی زن و مرد:

بنابر خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی زبانی، خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی اندیشگانی و خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی رسانه‌ای_مجازی، ماهیت زنانه و مردانه دارای بیشمار ابعاد ثابت و متغیری است که به سرعت بنابر استحاله‌های اندیشگانی، زبانی و رسانه‌ای_مجازی دستخوش دگرگونی هستند. ما با حفظ ابعاد ثابت در آن خود آگاه‌های جمعی_فردی دارای بیشمار نگرزی هستیم و ارائه نسخه‌ای مطلق و نسبی

برای علم و فرهنگ و اندیشه مونثانه و یا مذکرانه، چیزی شبیه کشیدن نقشه آسمان ابری بر پهنه دریای طوفانی است.

ناخودآگاه جمعی_فردی روانی_جنسیتی

سیر تحولات و استحالتهای گوناگونی که در مکانها، زمانها، زبانها و نژادها و جوامع مختلف، زن و مرد را از آغاز آفرینش به نقطه اکنون رسانیده‌اند، زمانی که کار یدی اساس جوامع سنتی بود و زن غالباً بنابر جوهر جسمانی_روانی خود به فعالیت صرف در حیطة خانه سوق داده شد و بدین گونه نرم‌افزار جوهری زن اندک‌اندک بنابر نیاز طبیعی حرکت او ظریف و ضعیف‌تر از مردان شد. طبیعی است که با تغییر جوامع اکنون این مطلّقیّت در حال تغییر و استحاله در هر دو جنس می‌باشد.

خودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی

در خودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی، مثلاً اگر بشنویم یک خدا ناباور، یک خداپرست را به قتل رسانده است به عنوان یک مسلمان ذاتاً برای شخص خداپرست واکنش عاطفی نشان می‌دهیم، زیرا خودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی ما با خودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی آن شخص بعد ثابت اندیشگانی مشترک دارد.

حالا اگر بشنویم بودایی‌ها خانواده‌ای مسیحی را به قتل رسانده‌اند، ناخودآگاه اندیشگانی ما که اشتراک ادیان ابراهیمی دارد به آن خانواده مسیحی نزدیک‌تر است و با آن‌ها احساس عاطفی برقرار می‌کنیم. حال اگر بشنویم یک جوان یهودی، یک مسلمان آفریقایی را کشته است طبیعتاً از لحاظ اندیشگانی و عاطفی با آن مسلمان آفریقایی بیشتر ارتباط عاطفی می‌گیریم، اگرچه آن مسلمان مصری و اهل تنسن باشد. حال این هرم را ادامه می‌دهیم تا تمام اندیشه‌ها و اشتراکات از لحاظ دینی مکتبی سنتی و فرهنگی روشن شود. خودآگاه اندیشگانی دو تقسیم‌بندی کلی دارد:

یک) فرهنگی_سنتی

دو) مذهبی_مکتبی

فرهنگی_سنتی: شامل تفاوت‌های مذهبی، قومیتی، زبانی، فرهنگی، پوششی، غذایی و غیره می‌شود. مثلاً ما با یک ترک آذری، از لحاظ قومی و زبانی یکی نیستیم اما در سنت عید نوروز مشترک و نزدیک هستیم و شاید با ملتی دیگر از لحاظ پوششی هماهنگی‌هایی داشته باشیم. مذهبی_مکتبی: مقوله‌ی مذهبی مکتبی خود به دو دسته تقسیم می‌شود، اشتراکات اخلاقی و تقدس‌گرایی.

اشتراکات اخلاقی: اگر در کشور خود حامی حیوانات باشید در جاهای مختلف جهان همبستگی اندیشگانی بیشتری با دیگر افراد حامی حیوانات دارید.

تقدس‌گرایی: به معنای حرمت و نه به معنای پرستش است. در زمینه تقدس مقام پدر، مادر، استاد، بزرگان فرهنگی مذهبی. به عنوان مثال برخی نام‌ها دیگر یک فرد تاریخی محسوب نمی‌شوند، همانند حضرت عیسی، موسی و پیامبر اسلام، بلکه ناموس قلبی و ذهنی میلیاردها انسان در طول تاریخ محسوب می‌شوند و هر گونه جسارت به این نام‌ها عین صلب آزادی و صلب کرامت و حیثیت انسانی است. مثلاً تمسخر یک فرهنگ و زبان خاص در رسانه‌ها و اجتماعات؛ که در اصل یک نوع ژنوساید فرهنگی_سنتی و مذهبی_مکتبی محسوب می‌شود. اندیشه مشترک زمین؛ پیش از اومانیسیم و سیطره تکنولوژی و رویکردهای علوم غیر طبیعی همانند شیمی فیزیک و غیره، به نوعی حرمت زمین و همزیستی با طبیعت در تمام اندیشه‌ها هم‌رقصی، هم‌بافتی و هم‌ساختاری رسوخ داشت. اما بعد از اومانیسیم، نوعی ساختارشکنی، تسلط بر زمین و تصرف در آن به محور اندیشه‌های اومانیسیم مبدل شد.

❁ ناخودآگاه جمعی_فردی اندیشگانی

در ناخودآگاه اندیشگانی ما وارث تمام آگاهی‌های فرهنگی، سنتی، مذهبی، مکتبی، در جهان ژنتیکی هستیم. مثلاً ایرانی‌های مسلمان ناخودآگاه هنوزاهنوز برای آتش حرمت قائل هستند و سر مزارها شمع و چراغ روشن می‌کنند که این آیین مربوط به پیش از اسلام است. مثلاً مراسم محرم یادآوری سوگ سیلوش آن‌را نیز گاه اندیشگانی ایرانی‌ها تداعی می‌کند.



خودآگاه جمعی_فردی نژادی



نژاد، بزرگترین گونه انسانی را شامل می‌شود و به عنوان گروه‌های جمعیتی بزرگی تعریف می‌شود، که گنجینه زندگی آنها از یکدیگر متفاوت است.

نژاد، بر اساس ویژگی ظاهری به چهار دسته بزرگ سفید پوست، سیاه پوست، زرد پوست و سرخ پوست تقسیم می‌شود. نژاد سفید، شامل نژادهای آریایی، سامی و حامی می‌باشد. نژاد سیاه، شامل نژادهای سیاهپوست، خوی خوی، ملائزی، نگریتو و... می‌شود. نژاد زرد، شامل مغول، چین، هند، ژاپن، کره و... می‌باشد. نژاد سرخ، یک شاخه مجزا از نژاد زرد است که مناطق مکزیک، ایالات متحده آمریکا، پرو و... را شامل می‌شوند. بنابر حقیقت عمیق، هر کدام از نژادها با حفظ بعد ثابت خود دارای بعد یا بعدهای متغیر فرهنگی، سنتی، عمومی و غیره می‌باشند و بر این اساس هر نژاد تفاوت‌هایی با دیگر نژادها دارد. بنابر نظام حاکم بر جوامع امروزی این تفاوت‌ها موجب شکل‌گیری تعصبات نژادی و قومیتی شده است. این تعصبات نژادی غیرعلمی و بیهوده منجر به خود برتربینی برخی جوامع، نژادها، فرهنگ‌ها و... نسبت به جوامع، نژادها، فرهنگ‌ها و... دیگر شده است. نژاد، مربوط به خون و وابسته به موقعیت قومیتی_مکانی است. قومیت، می‌تواند به پتانسیلی برای فراروی و درک و ارتباط با فرهنگ‌های دیگر باشد، نه یک نگاه تعصبی که راه آن به مرداب انسانی ختم می‌شود.

هرم تنهایی



در راستای پارادایم امپریالیسم، امروزه شاهد آنیم که هرم‌های تنهایی در حال شکل‌گیری هستند. در واقع هرم‌های تنهایی با حذف تعمدی و فراموشی ابعاد ثابت در حقیقت عمیق سعی در پیش بردن جوامع به سمت فردیت‌گرایی دارند و نتیجه آن چیزی جز جامعه و انسان تنها نیست. هرم‌های تنهایی زاییده تعصبات کورکورانه ی جاهلی و سیاست‌های تفرقه اندازانه‌ی بازیگران سیاسی است، که غالبا باعث از بین رفتن، تحقیر، تضعیف، حذف ابعاد ثابت وجودی انسان می‌شود. این هرم را به خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه تعمیم بدهید.

❁ نا خودآگاه جمعی_ فردی نژادی

براساس تعریف زیست‌شناسی؛ گونه، شامل گروهی از موجودات زنده است. با حفظ همواره‌ی بعد ثابت گونه، ساحات متغیر انسان، حیوانات و... را داریم. با حفظ بعد ثابت گونه‌ی انسان، ساحات‌های متغیر نژاد سفید پوست، نژاد سیاه پوست، نژاد زرد پوست و نژاد سرخ پوست را داریم. بعد ثابت نژاد سفید پوست شامل ساحات متغیر نژاد آریایی، نژاد جامی و نژاد سامی است. در بعد ثابت نژاد آریایی قومیت‌های بابلی‌ها، سومری‌ها و ایرانی‌ها را داریم و در بعد ثابت ایران بزرگ فرهنگی، ساحات متغیر اقوام ایران تبار ایران، آذربایجان، تاجیکستان، پاکستان و... را داریم و در بعد ثابت قومیت ایرانی، ساحات متغیر قوم‌های آذری، ترکمن، کورد، لر و... را داریم و در بعد ثابت قومیت کرد، ساحات متغیر کوردهای بخش غربی ایران، کوردهای خراسان، آذربایجان غربی و... را داریم. بعد ثابت کوردهای بخش غربی، ساحات متغیر استان‌های کرمانشاه، همدان، سنندج و... را شامل می‌شود که در بعد ثابت کوردهای ساکن کرمانشاه، ساحات متغیر ایل‌های گوران، کلهر، سنجابی و... و بعد ثابت ایل کلهر در ساحات متغیر ایوان غرب، گیلان غرب، اسلام آباد غرب پراکنده شده است. بعد ثابت منطقه اسلام آباد غرب ساحات متغیر طایفه‌های چشمه سنگی، قوچمی، منصوری و... را دارا است. و در بعد ثابت طایفه چشمه سنگی، ساحات‌های متغیر عشیره‌های آلاوند، کولی‌وند و... را داریم و در بعد ثابت عشیره‌ای ساحات‌های متغیر خاندان آذرپیک، صادقی، عبدی و... را داریم. بعد ثابت خاندان آذرپیک دارای ساحات متغیر خانواده و هر خانواده، بعد ثابتی است که ساحات متغیر افراد را دارد و هر فرد در بعد ثابت خود، دارای ساحات‌های متغیری از تمام هستی است.

❁ خودآگاه جمعی_ فردی رسانه‌ای_ مجازی

رسانه، آن چیزی است که پیام و اطلاعات ما را به نسل‌های آینده می‌برد و برخلاف امروز، در گذشته وابستگی انسان‌ها به رسانه کمتر بود. اما امروز شاهد آن هستیم که با پیشرفت شبکه‌های مجازی هر فرد یک رسانه محسوب می‌شود. به صورتی که خودآگاه‌های

جمعی_فردی مجازی، آن قدر قوی و صاحب نفوذ شده‌اند که می‌توانند همه خودآگاه‌های دیگر را تحت تاثیر قرار دهند. رسانه‌ها حقیقت‌نما و حقیقت‌ساز هستند و قدرت تخریب بالایی دارند. می‌توانند از سیاه، سفید بسازند و از سفید، سیاه. اتفاق‌های کوچک را در زندگی یک شخص یک فاجعه بزرگ نمایش دهند که موجب نابودی زندگی آن شخص شود یا بالعکس. اکثریت جوامع امروزی، با اعتمادی که به رسانه‌ها دارند حق اشتباه را به افراد نمی‌دهند، ما انسان‌ها با فریبی که از جهان رسانه خورده‌ایم تبدیل به ربات‌هایی در خدمت پروپاگانداها شده‌ایم و این موضوع بهانه‌ای می‌شود برای توسعه نهادهای قدرت که به واسطه ماهواره و رسانه‌های مختلف بیشترین پروپاگانداها را در فرهنگ دارند و این امر چیزی به دنبال ندارد جز یکسان‌سازی یک‌سویه فرهنگی_نژادی، فرهنگی_سنتی به نفع تامین منابع شخصی جهان سرمایه‌داری.

ناخودآگاه جمعی_فردی رسانه‌ای_مجازی

می‌توان گفت ناخودآگاه جمعی_فردی رسانه‌ای_مجازی، از اولین برگ تاریخ شکل گرفته و کم کم به صورت روزنامه، رادیو، تلویزیون و... در آمده است. برای مثال صدای رادیو در جنگ جهانی اول، روزنامه‌های مربوط به قبل از جنگ‌های جهانی، کتاب‌های تاریخی نوشته، شده فیلم‌های صامت مانند چارلی چاپلین، فیلم‌های سیاه و سفید و غیره همگی جزء ناخودآگاه-های جمعی_فردی رسانه ما می‌باشد. تمام تصاویر و صداها و پیام‌ها و نامه‌های بازمانده از ۸ سال نبرد دفاع مقدس، مانند مجموعه روایت فتح مرتضی آوینی، صدای حماسی صادق آهنگران، صدای آژیرهای قرمز، سفید، زرد و... همگی جز ناخودآگاه جمعی_فردی کشور ایران محسوب می‌شوند.

مراقبه‌ی شناور

آرش آذرپیک معتقد است که «مراقبه» از مراقبت می‌آید و «شناور» یعنی سیالیت. منظور از مراقبه‌ی شناور، هم‌افزایی لایه‌های ظاهری و باطنی شعور فراآگاه است. خودآگاه محض در

نوشتن و سرودن یک شعر، بر اساس مصالح و تکنیک‌هایی که به ما آموزش داده شده است مراقبه‌ای ایستا است و در واقع نوعی صنعتگری و مهندسی تکنیک‌ها بر اساس عقلانیت است. در واقع ارائه‌ی متنی موضوع‌گرا است که ما را به سمت تک‌بعدگرایی سوق می‌دهد اینکه همه چیز تکنیک است، به عبارت دیگر، ساحت خودآگاه شعور، دریچه‌ی ارتباط شعور فراآگاه با هستی بیرونی است. اگر به علت غفلت از دیگر ابعاد شعوری، از شعور خودآگاه واسطه بسازیم اندک‌اندک سایر ساحت‌های شعوریمان به نوعی خاموشی تن می‌دهند که تنها دلیلش بی‌توجهی ما به دنیای بی‌پایان درونی و باطنی است.

چرا تکیه بر خودآگاه محدودیت آور است؟

به این علت که متاسفانه عقل ما بعدگراست و موضوعات را تنها از یک بعد نگاه می‌کند. حتی «واسطه» شدنش ما را از قدرت دریچه‌های دیگری که با جهان بیرون پیوندمان می‌دهند محروم می‌سازد. توجه داشته باشید که شعور خودآگاه هیچ گاه همانند لایه‌ی شعوری دگرآگاه، قدرت ارتباط عمیق با جهان هولوگرام‌گونه را ندارد (هولوگرام‌گونه یعنی خصوصیات کل، در اجزا نمایان است همانند یک آینه که وقتی شکسته می‌شود باز هر تکه همانند آینه عمل می‌کند و اجزای شکسته همان خصوصیات آینه‌ای را حفظ می‌کنند).

آیا خودآگاه محض مانع از تشکیل تخیل فعال و ظهور تخیل

خلاق می‌شود؟

بله. نوعی استبداد ذهنی که ما را از فراروی خلاقانه باز می‌دارد. یعنی چیزی که جریان ناخودآگاه ذهن به کلی از آن میراست. نه موضوع‌زدگی در میان است و نه باورمند. البته ناگفته نماند که سوررئالیست‌ها نیز بسیاری از اصول زیبایی‌شناختی را نادیده می‌گیرند و به نوعی باورمند هم هستند. به گفته‌ی آذرپیک، هر فردی در طول زندگی، تحت جبر خودآگاه جمعی ناحیه و منطقه‌ای است که در آن بزرگ شده و زندگی می‌کند و طبیعتاً جهان بینی و ناخودآگاهش هم تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. نزدیک شدن به چکاد شعور فراآگاه، یا بالفعل

کردن لایه‌های شعوری باعث می‌شود که انسان بتواند نرم افزارِ شعور سلول‌های بدن خود را تحت نفوذ درآورده و بر احساسات درونی و غرایزش تسلط یابد یعنی شعور فراآگاه، شاه‌کلید نفوذ به دنیای سلول‌ها و جهان درونی ماست. در دایره‌ی ترسیمی یونگ از خودآگاه، ناخودآگاه و آنیموس و آنیما، مرکزیت به «خود» واگذار شده است که درون این لایه‌های تعریف شده پنهان است.

❁ آیا می‌توان گفت فراآگاه یعنی همان خود؟

دایره‌ی ترسیمی یونگ تنها شامل خودآگاه و ناخودآگاه است اما از نظر آرش آدرپیک مرکزیت شعور فراآگاه که لایه‌های بی‌شماری دارد در کل فراتر از هم‌افزایی اجزا قرار گرفته که می‌تواند خودش را در هر جزء هم نمایان کند زیرا انرژی کل، در جزء هم نهفته است که این یعنی همان کل در جزء و جزء در کل، پس ساحت شعور فراآگاه، تمامیت جوهری ماست. مثل همان صفحات هولوگرام که هر چه قدر آن را تکه‌تکه می‌کنند باز هم کل تصویر را در خود نمایان می‌سازد یا قطره‌های از دریا که تمام خصوصیات دریا را به ما نشان می‌دهد.

❁ تفکر واگرا، هم‌گرا و تفکر هم‌افزا و رابطه‌ی آن‌ها با اصل ارتباط

بی‌واسطه

تفکر هم‌گرا، محصول مطالعات و عرق ریزی‌های کتابخانه‌ای و آزمایشگاهی است که با تحقیق و تدقیق و تفکر دقیق در جهت رسیدن به پاسخ پرسشی می‌باشد. در تفکر واگرا، دانشمند با جانمایی سیر تفکری خود در هستی به دنبال پاسخ نیست بلکه با باز گذاشتن دریچه‌ی تفکر خود بر روی داده‌های بیرونی، پاسخ پرسش خود را با مشارکت عاشقانه در جهان بیرونی از آن می‌گیرد یعنی همان چیزی که عرفا نام «شهود» را بر آن می‌گذارند. در قید تحقیق و تدقیق بودن یعنی دیدن با چشم دیگران و تفکر هم‌گرا، اما تفکر واگرا از تفکر و اطلاعات گذشتگان فراروی کرده و با ارتباط بی‌واسطه با طبیعت خود، بی‌واسطه با هوش و شعور

کائنات ارتباط برقرار می‌کند. در تفکر واگرا، مطلق‌گرایی از بین می‌رود و ما دیگر در مورد پدیده‌ها قضاوت نمی‌کنیم در حالی که در تفکر هم‌گرا ما یک طرفه به قاضی رفته‌ایم.

❁ تفکر هم‌افزا چه نوع تفکر است؟

تفکر هم‌افزا در عین حال که هیچ یک از تفکرهای هم‌گرا و واگرا را نفی نمی‌کند از پتانسیل‌های هر دو برای رسیدن به تفکر عمیق و تخیل عمیق و گذر دادن آن‌ها از صافی عشق عمیق استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، تفکر هم‌افزا حاصل هم‌افزایی این سه فرایند و درک فراآگاهی برتر است و می‌توان گفت در نوشتار، کوششی بی‌رنج به شمار می‌آید که حضرت مولانا از آن برخوردار بود.

❁ آیا مراقبه‌ی شناور فقط در ادبیات مطرح است یا می‌توان از آن

در رابطه با اخلاق و رفتار انسان و... نیز استفاده کرد؟

مراقبه در نیایش مکاتب مختلف عموماً در سکوت و بدون حرکت انجام می‌شود اما در نماز ما سیال و شناوریم و در حرکات مختلفی کلمات مختلفی را ذکر می‌کنیم یعنی ضمن حرکت (شناوری) و ذکر (کلمه) توجه به خدا (مراقبه) داریم. که کاملاً با مراقبه در انواع مکاتب هندی متفاوت است.

در مراقبه‌ی شناور ما باور داریم که در وجود انسان فقط یک «ضمیر مادر» وجود دارد که آن را «شعور فراآگاه» می‌نامیم. این ضمیر از دو بعد هم‌افزا تشکیل شده است یعنی بعد باطنی شعور فراآگاه و بعد ظاهری شعور فراآگاه. که البته ساحت‌ها و ابعاد از این ضمیر توسط انسان کشف شده و بر آن نام نهاده است همانند شعور ناخودآگاه فردی که توسط فروید و شعور ناخودآگاه جمعی که توسط یونگ کشف شد و اینک نیز در مکتب ادبی اصالت کلمه از دو ساحت ضمیر دگرآگاه و ضمیر خودآگاه جمعی در ضمیر فراآگاه صحبت می‌شود. اصل مراقبه‌ی شناور به این گونه است که ما بتوانیم با کشف قدرت‌های پنهان شعور باطنی لایه‌هایی از آن را وارد شعور ظاهری کرده و در واقع خودآگاه کنیم که بنیادترین و حیاتی‌ترین



این کنش‌ها آن است که بتوانیم لایه‌های تاریک ضمیر ناخودآگاه فردی را وارد ضمیر خودآگاه فردی کنیم. اما چه طور؟ همان طور که روانشناس مطرح جناب «لکان» هم گفته، ناخودآگاه ما از جنس زبان و دارای ساختاری مشابه است. پس ما در مراقبه به این طریق عمل می‌کنیم که تمام خاطرات گذشته را از لایه‌های تاریک و فراموشخانه‌ی فعال ضمیر ناخودآگاه بیرون می‌آوریم و بدین صورت این خاطرات را وارد ضمیر خودآگاه می‌کنیم که وظیفه‌ی آن تحلیل و بررسی علت پیدایش آن اتفاقات و یافتن زیربنای همه‌ی آن رخدادهاست.

البته این کار که خیلی سخت این امر هیچ گاه به صورت واقعی و علمی اتفاق نمی‌افتد مگر با ارتباط بی‌واسطه با خود یعنی شکستن و ریز ریز کردن تمام «کدواژگان» ذهنی به واژگان زیر مجموعه‌ی آن و تحلیل دقیق حتی به ظاهر کوچک‌ترین اتفاقات چه در گذشته‌ی دور، چه در گذشته‌ی چند ساعت پیش که در زندگی‌مان رخ داده است. این کار البته کشف ساختارها و قالب‌ها و سیستم‌هایی که از ابتدای آفرینشمان، روی ما ثبت شده‌اند می‌شود، اینکه چطور و کجا و چرا بر اساس آنها این موارد در ذهن ما ثبت شده‌اند.

خودآگاهانه کردن لایه‌های تاریک ضمیر ناخودآگاه چه سودی

برای ما دارد؟

ریشه‌ی بیشتر بیماری‌ها، روان‌تنی است و ریشه‌ی اصلی بیماری‌های روان‌تنی را باید در لایه‌های فراموشخانه‌ی ضمیر ناخودآگاه جستجو کرد که با آوردن آن خاطره به ضمیر خودآگاه، تک به تک با علم و معرفت خودشناسانه، و روان‌کاوانه زیربنای تمام رخدادها را پیدا می‌کنیم و ثانیاً با این کار انرژی‌های منفی آن خاطرات را از آن‌ها می‌گیریم و بدین ترتیب باعث تصفیه و پالایش درونی خویش خواهیم شد و ادبیات بستر مناسبی برای چنین پالایشی است. ما در مراقبه‌ی شناور در ادبیات خواهیم توانست نوعی سهم سوم از نوع نوشتارهای کوششی و جوششی داشته باشیم یعنی چیزی که در عین مکاشفه‌های شعور ناخودآگاه و سیالیت و شناوری خاصی که در شریعت سوررئالیست‌ها توصیه می‌شود. نگاه حکیمانه و تحلیل‌گر خودآگاهانه را هم داشته باشیم که در شریعت رئالیستی و ناتورالیستی

پیشنهاد می‌شود و نمونه‌ی اعلای چنین نگارشی حضرت عشق و شعور مولاناست در هنگام و هنگامه‌ی سرایش دیوان کبیر شمس و مثنوی معنوی.

❁ مولانا بر اساس خودآگاه محض می‌نوشت یا ناخودآگاه یا ترکیبی

از هر دو؟

باورمندان تفکر هم‌گرا در شگفتند که حضرت مولانا چگونه بدون تفکر عمیق توانسته است به طور فی البداهه آثاری بیافریند که اولاً آن چنان حکیمانه است که گویی فیلسوفی قدرتمند که کاملاً بر بُعد تفکری دایره‌ی شعوری حکمرانی می‌کند آن را خلق کرده. ثانیاً، آن قدر از روح طرب‌انگیز اشراق و شهود والای عارفانه سرشار است که انگار یک عاشق حیران و سرمست از توفان، آن را به نگارش درآورده که این خود، برآیند به اوج رسیدن بُعد تعشق فرادایره‌ی شعوری اوست و ثالثاً آن گونه لبریز از بدایع، صنایع، آرایه‌های بی مثال ادبی و باریک بینی‌ها و دقایق لفظی و معنویست که رسیدن به آن سوی دروازه‌های تخیل متعالی در دایره‌ی شعوری را به ما یادآور می‌شود. همان تفکر، تخیل و تعشق عمیقی که با فراروی از دایره‌ی تصورات و مشاهدات شکل می‌گرفتند به راستی که مولانا تخیل و تفکر عمیق را از صافی تعشق عمیق فراروی داده و به ساحتی والاتر از تمام مرزبندی‌های شعوری رسیده و این همه حکمت و بدعت و شور و جذبه و سرمستی آثار ایشان ناشی از کل فراتر از هم‌افزایی این اجزا است. البته حضرت مولانا به طرز هوشمندانه‌ای از جلوه‌های ادبی توهم و جنون هم به گونه‌ای کاملاً هنرمندانه استفاده کرده‌اند که اوج آن در دیوان شمس به چشم می‌خورد و معتقدان به تفکر واگرا نیز آن را در تئوریشان محدود به حرکت خودکار ذهن و سیالیت شعور ناخودآگاه می‌کنند. حال آن که ایشان متوجه کلمه به کلمه‌ی آثار متنی خود بوده‌اند. ولی کدام یک از آنان درست می‌گویند؟ متفکران هم‌گرا یا واگرا؟ تفکرات مولانا حاصل هم‌افزایی تفکرات هم‌گرا و واگرای اوست که خود، نوعی تفکر هم‌افزا را پدید آورده است. ایشان اصالت را به شعور فراآگاه خود داده و بدون انکار و تحقیر ظاهری یعنی خودآگاه، از ساحت‌های بالفعل شده‌ی باطنی شعورش نیز به گونه‌ای شایسته و بایسته استفاده کرده و در اصل آن‌ها را به

ساحت خودآگاه خود کشانده است. مولانا به نوعی نگرش و نگارش والا در جهان وجودی و جهان متنی دست یافته بود که آن را می‌توان مراقبه‌ی شناور نامید. او حتی بر پتانسیل‌های ادبی تصاویر مفاهیم توهمی و جنون آمیز نیز آگاهی داشت و این تصاویر شیذوفرنیک را در کمال توجه و هشیاری خلق کرده و چون در تمام ابعاد شعوری خود به مراقبه‌ی شناور رسیده بود در خواب و بیداری، سکر و صحو را در بستر کاغذ یکی می‌دانست و راز انسان بودن را آگاهی بر آگاهی در تمام ساحت‌های وجودی می‌دید.

آیا مسئله‌ی آگاهی بر آگاهی، همان مراقبه‌ی شناور است یا

خیر؟

نه خیر. آگاهی از آگاهی به مفهوم این است که ما آنچه را که به صورت خودآگاه طبق مطالعه و استاد و آموزش و... یاد گرفته‌ایم را دوباره تحت مطالعه قرار دهیم. یعنی آگاهی‌ها و دانش خود را دوباره به عنوان ورودی‌ها وارد سیستم پردازش ذهن خود کنیم. اما مراقبه شناور که یک اصل در مکتب اصالت کلمه است، به مفهوم هم‌افزایی خودآگاه و دیگر شعورهای باطنی ماست، چگونه می‌توانیم این را در زندگی واقعی بیاموزیم؟ در مراقبه‌ی شناور، لایه‌های پنهان و باطنی شعوری را باید کشف کنیم و آن را از بطن ضمیر خود به حالت خودآگاه درآوریم. سپس در تفکر هم‌افزا، آگاهی ما حاصل هم‌افزایی خودآگاه و باطن می‌شود و این به مفهوم عمیق‌گرایی در تفکر است. البته در این فرآیند نقش عقل و عشق و تخیل مهم است. هر حادثه‌ای قابل تعریف است از طرفی می‌توان آن را در کلید واژگان، ریشه‌یابی کرد و بعد آن ریشه‌ها را هم ریشه‌یابی کرد و این کار را آنقدر انجام داد تا باطن آن حادثه کاملاً کشف شود.

رابطه تئوری مادرما با مراقبه شناور چیست؟

در کشف لایه‌های باطنی ما با شکستن کلمات به ریشه‌های آنها و همین‌طور آن ریشه‌ها به ریشه‌هایشان و... در واقع در پارادایم مادرمایی کلمات سیر می‌کنیم، ما از جوهره‌های مفهومی و معنایی وسیع‌تر به زیر لایه‌های آنها می‌رسیم و این کار آنقدر ادامه می‌یابد تا به ریشه‌های

پنهان کلید واژگان در ضمائر باطنی و ظاهری خود برسیم. این ریشه‌ها در هفت نوع ضمیرهای جمعی و فردی ساحت متغیر کلمه را شکل می‌دهند، ساختار و ارتباط این ریشه‌ها تحت گفتمان «مادرما» است.

رابطه سهم سوم با مراقبه شناور در چیست؟

اگر هر کدام از لایه‌های شعوری خود را یک نوع از شعور بدانیم کسی که به یکی از این لایه‌ها خود را عادت داده است یا معتقد به یکی از این لایه‌های شعوری است، اما کسی که با تفکر هم‌افزا در مراقبه شناور بسوی فراآگاهی، فراروی می‌کند سهم سوم آگاهی یعنی شعور فراآگاه معتقد است.



فصل دهم

تفاوت بنیان‌روایت مرکزافزا

در دبستان فراگرایی

با خرده‌روایت‌های مرکززدای پسامدرنیسم

و مرکزگرای سنت و مدرنیسم

به منظور حفظ و اصالت دادن به کلام اصلی این فصل انتخابی مستقیم از قلم استاد آذریک است در کتاب «جنبش ادبی ۱۴۰۰/ تأمل دوم»



اصالت با کشف است

نظریه‌پردازی چه در عالم فلسفه، چه در عالم هنر و ادبیات و چه در علوم تجربی و نظری با کشف ضرورت‌ها بین پدیدارها، کشف رخدادها و لایه‌های ناگفته و نهفته در هستی رخ می‌دهد و لایه یا لایه‌هایی دیگر از لوگوس را برای ما به آشکارگی می‌رساند.

چارچوبه‌سازی نظریه‌پردازان بنا بر زمینه و زمانه‌ای که ساحتی از لوگوس کشف می‌شود، باعث خلق یک سیستم خاص خواهد شد. در این سیستم‌سازی به نوعی آن لایه‌ی کشف‌شده در ساختاری مقوله‌بندی‌شده که معطوف به صیغه‌ی مبالغه است کاملاً برجسته‌سازی می‌شود تا تمایز و تفاوت‌های آن پارادایم با پارادایم‌های پیشین و هم‌زمان کاملاً مشهود، روشن و مبرهن نشان داده شود. در این ایضاح‌سازی تمایز و متفاوت‌سازی جامه‌ی برترپنداری و حق‌انگاری آن پارادایم جلوه‌ای خاص می‌یابد؛ به عنوان نمونه آندره برتون با کشف ضرورتِ بروز هنری ناخودآگاه و آزادی آن از پنجه‌ی استبدادِ خودآگاه در ادبیات و هنر، ظرفیت و هوایی تازه در دنیای ادبیات و هنر را رقم زد و رخدادی به نام مکتب سوررئالیسم را با خلق سیستمی منسجم سامان داد.

در فراگرایی آن‌گاه که سخن از فرایندی با عنوان فراروی به میان می‌آید به آن معناست که ما باید از سیستم یعنی شریعتی ادبی_هنری محور به سوی لوگوس یعنی مقام جامع وجودی کلمه‌محوری حرکت کنیم.

باید توجه داشت که ترکیب سیستم‌ها و التقاط مکاتب ربطی به اصل فراروی ندارد، زیرا اگر به عنوان نمونه دو سیستم با هم ترکیب شوند، ممکن است سیستم جدیدی شکل بگیرد اما کشف جدیدی از لوگوس رخ نداده است؛ بنابراین حضور سیستم‌های التقاطی محض در مبحث فراروی کان لم یکن به شمار می‌آید. در مکتب اصالت کلمه برای رسیدن به اصالت



پدیدارها، مسیر سیستم‌زدایی از کشف‌ها را طی می‌کنیم و اصالت را به کشف سیستم‌ها می‌دهیم نه خلق آن‌ها، مثلاً با عنایت به مثال بالا ما کشف ناخودآگاه را به عنوان پتانسیلی در ادبیات توسط آندره برتون اصل می‌دانیم اما خلق سیستم سوررئال را برای رسیدن به کلمه‌محوری مدنظر قرار نخواهیم داد که این روش در دبستان فراگرایی سیستم‌زدایی خوانده می‌شود. سیستم‌زدایی به معنای کشف‌زدایی نیست، در واقع سیستم‌زدایی همان ایسم‌زدایی در جهان اندیشگانی و فلسفه است، یعنی کنار زدن ایسم‌محوری و حرکت به سمت کشف‌محوری برای نزدیک شدن هر چه بیشتر به لوگوس در همه‌ی شاخه‌های علوم نظری _فلسفی، هنری و ادبی_. فلسفه، هنر و ادبیات دبستان فراگرا به تفکرات ساخته شده توسط سیستم‌سازان اصالت نمی‌دهد اما کشف درونی هر سیستم را عاشقانه و دانشورانه به رسمیت می‌شناسد و این سبب می‌شود که یک فرایست در خوانش هر سیستمی به درنگ (کوشش بی‌رنج) مذاقه و تحلیل پردازد تا تمامیت ساحتی را که آن سیستم از لوگوس به آشکارگی و آشکاریت رسانیده، دانشورانه و بی‌واسطه به عالم ادراک درونی خویش بکشانند.

با فراایسم و فراسیستم و به زبانی دیگر ارائه و تولید سیستم‌های باز خودتنظیم توضیح می‌دهیم که سیستم نوعی خلق مصنوع است اما کشف، ریشه در ساحت لوگوس یعنی در مقام جامع وجودی دارد و با متد طریقت‌گرایی در فراگرایی به کشف کشف‌های مکاتب و ایسم‌زدایی از چارچوبه‌هایی که آن کشف‌ها را تبدیل به پارادایمی ثابت کرده‌اند، می‌پردازیم؛ البته نظریه‌ی سیستم فراشعری پلی‌فونیک هم‌افزا مقوله‌ی دیگری در جهان فرایستی و قائل به متد سیستم‌افزایی _به جای سیستم‌زدایی_ برای رسیدن به جهان کلمه‌محوری است و رویکردهای فرایستی دهه‌های هفتاد و هشتاد و تا اندازه‌ای نود بیشتر بر این پایه و مایه بودند اما فراسیستم مولتی‌فونیک از همان آغاز برای رسیدن به ساحت کشف‌های فلسفی _هنری_ ادبی قائل به ایسم‌زدایی و ناچارچوبه‌گرایی برای بهره‌گیری بی‌واسطه از تمام فضاهای مکشوف و نامکشوف فلسفی_هنری_ ادبی در ریختمان زیست و هنر و ادبیات بوده است.

❁ روایت در مدرنیسم و پسامدرنیسم

نخستین آغازگر رسمی عصر پسامدرنیسم ژان فرانسوا لیوتار است _ اندیشمندی که دل‌بستگی پایدار بر نقد مدرنیته و طرح وضعیت پست‌مدرن شک‌گرایانه داشت، خود را نسبت به مدرنیته و ابرروایت‌گونه‌گی آن بی‌ایمان می‌دانست و تصور حقیقت واحد یا مسیری واحد از پیشرفت را نمی‌پذیرفت بلکه آن را تعدد حقایق و منظرها می‌شمرد _.

از نگرانه لیوتار دوره‌ی ایده‌آل‌های عقلانی به پایان آمده است. رویکرد قراردادن‌گرایانه‌ای که وی از زبان دارد و آن را بر پایه‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین بنا کرده، پدیدارها را متکثر و متشکل از سبک‌های گونه‌گونی می‌داند که در سیطره‌ی ابرروایت‌های مدرن قرار دارند. به نظر او ابرروایتِ مدرن تمام سبک‌ها را در خود جذب و حذف می‌کند، پس وضعیتی به نام تفاوت پدید می‌آید که خرده‌روایت‌ها نمی‌توانند در آن خود را مطرح کنند، چرا که در چوکات ابرروایت مدرن به رسمیت شناخته نمی‌شوند. لیوتار از خرده‌روایت‌ها به عنوان قربانی یاد می‌کند. در نتیجه باید مجال مطرح شدن بیابند و این فرصتِ مطرح شدن نوعی دستور اخلاقی است.

لیوتار حکم به رواداری عدالت در حق خرده‌روایت‌ها می‌کند و چنین فرصتی تنها در ایده‌آل فرهنگی مورد نظر او در وضعیت پست‌مدرن شکل خواهد گرفت. در ایده‌ی فرهنگی خود، لازمه‌ی فرصت مطرح شدن خرده‌روایت‌ها را داشتن عدالت در قبال آن‌ها تلقی می‌کند و این امر را به نوعی دغدغه‌ی سیاسی_اخلاقی مبدل ساخته و هدف اصیل و واقعی پست‌مدرن می‌داند؛ در نتیجه از نظر او فرهنگ باید به آوایی که تا کنون شنیده نشده گوش دهد و به کسانی که صدایشان به جایی نمی‌رسد صدا بخشد. هم‌چنین لیوتار در مقابل با وضعیت تفاوت درون ابرروایت مدرن در ایده‌آل فرهنگی پست‌مدرن، روایتی کلان را مطرح می‌کند که با عنایت به مفروض بازی زبانی‌اش، خارج از یک بازی زبانی مشخص در میان بازی‌های زبانی دیگر در قالب یک کلان‌روایت، امری کلی (رواداری عدالت در قبال خرده‌روایت‌ها) را تجویز می‌کند که از یک سو با بنیان نظری او که بازی‌های زبانی است در تعارض قرار می‌گیرد و از دیگر سو به نقض نقد خود در برابر روایت مدرن می‌پردازد. در روایت مدرن وارون ادعای

لیوتار، خرده‌روایت‌ها حذف نمی‌شوند، چرا که ذات مدرنیته بر سه پایه‌ی عقلانیت، اصل رواداری (تساهل و تسامح) و دموکرات‌اندیشی استوار است؛ بنابراین خرده‌روایت‌ها در مقام خرده‌روایت‌بودگی خویش و ظرفیت درونی و برونی آن مجال ظهور و بروز پیدا می‌کنند. در ایده‌آل فرهنگی لیوتار روایت‌ها بدون تفوق یکی بر دیگری در کنار هم قرار می‌گیرند و چنین علمی نمی‌تواند جامعه‌ی عمل به خود بپوشاند چرا که از نظر اخلاقی نیز عدالت حکم به یک‌دست‌سازی همه چیز با هم نمی‌دهد. در مدرنیته روایت بزرگ‌تر همیشه فراتر از روایت‌های کوچک‌تر موقعیت بروز و ظهور می‌یابد، اما آن را حذف نمی‌کند مگر با اصول انسانی ناسازگار باشد، وگرنه با ایده‌آل پست‌مدرن، گروه‌های تکفیری و دموکرات در کنار هم باید بدون تفوق یکی بر دیگری در زیستی مسالمت‌آمیز سر کنند! در واقع پست‌مدرنیست‌ها در بررسی علم روایت، کمیت‌گرا هستند و با عنایت به جمعیت یک روایت آن را ابرروایت، کلان‌روایت و یا خرده‌روایت به شمار می‌آورند.

علم روایت در دبستان فراگرایی

از مؤلفه‌های دانش کنش‌شناسی در فراگرایی می‌توان به علم روایت‌شناسی اشاره کرد که به بررسی کنش پارادایم‌های علم روایت پرداخته و به سه شاخه تقسیم می‌شود:

۱. بنیان‌روایت
۲. کلان‌روایت
۳. خرده‌روایت
۴. فراروایت

دانش روایت‌شناسی، تحلیل‌گر کنش‌های بنیان‌روایت‌ها، کلان‌روایت‌ها و خرده‌روایت‌ها در مرزهای تمدنی و فرهنگی است، نه صرفاً در مرزهای سیاسی. علم روایت‌شناسی بررسی می‌کند که آیا در خون پارادایمی که ادعای فرزندی یک کلان‌روایت را دارد، بنیان‌روایت فرهنگی_تمدنی آن جامعه جریان دارد یا در دل خود زاده‌ی بنیان‌روایتی دیگر است، اما شکل ظاهری کلان‌روایت‌های جامعه‌ی میزبان را به خود گرفته است؟

فراایسم معتقد به ارائه‌ی روایت‌های نوین در دل روایت‌های دیگر در زمینه‌ی علوم نظری از فلسفه گرفته تا ادبیات، هنرهای گوناگون و... بوده و به تحلیل آن‌ها در چهار ژانر می‌پردازد:

۱. ژانر تقلیدی

۲. ژانر احیایی

۳. ژانر ابداعی

۴. ژانر بدعتی

تقلیدگرایان: روایتی که یک کلان‌روایت دیگر را که زاده‌ی بنیان‌روایت آن فرهنگ و تمدن است با حفظ همان سیستم سابق در زمینه و زمانه‌های دیگر تقلید می‌کند (یعنی دارای تفکر اعتقادی_انسدادی هستند). تقلیدگرایان تنها زاده‌ی اندیشه‌ی نیاکان (تفکر اجدادی) خود بوده و زمانه و زمینه‌ی خود را به رسمیت نمی‌شناسند؛ بنابراین ممکن است که زمانه و زمینه هم روایت تقلیدگرایان را به رسمیت نشناسد چون در جهان آن‌ها کشف مهمی از لوگوس را نمی‌یابد، البته نباید نادیده گرفت که گاه نفس تقلیدگرایی، می‌تواند در ذات خود خلاف‌آمدِ عادت را در یک نسل، محل و نحل ایجاد کند، به عنوان مثال بعد از اشباع جریان تقلیدگرایی بازگشت که البته در عصر مشروطه به نوعی جریان ابداع‌گرا مبدل شده بود، نیما و یارانش رأیت یک بدعت تمام‌عیار (تفکر انتقادی_پیشنهادی) را در ادبیات پارسی به عنوان زبان ملی _و به تبع آن دیگر زبان‌های ایران بزرگ فرهنگی_ برافراشتند، اردوگاه یاران نیما مورد حمله‌های پی‌درپی اردوگاه سنت‌گرایان (تفکر اجدادی_استبدادی) قرار گرفت، اما سرانجام با پیروزی نیما و پیروانش تاریخ ادبیات ایران وارد عصری دیگر شد، اگر چه نیما یوشیج بارها گفته و نوشته که من شهید شده‌ام امیدوارم آیندگان تاوان خون مرا بگیرند.

به هر روی در دهه‌های چهل تا هشتاد جریانی خزنده در شعر پارسی رخ نمود که به بازگشت به مکتب هندی (تفکر پیشنهادی_اجدادی) _ و بعدها احیای آن (تفکر اجتهادی_اجدادی)_ کمر بسته بود که این خود، هم خلاف نگرگاه بازگشتی‌های مخالف نیما بود و هم با مخالفت پیروان نیما و شاملو و... رویاروی شد.



آغازگر راستین این جنبش اسدالله عاطفی بود و کسانی چون هومن ذکایی، محمد قهرمان، جعفر درویشیان، محمدجواد محبت، مشفق کاشانی، محمدعلی بهمنی، احمد عزیزی، علی شمس علیزاده، اسکندر آزادی، شکرالله شیروانی (خندان)، سیدحسن حسینی و بعدها فاضل نظری، قربان ولیئی، علیرضا بدیع، حامد عسکری و... در این جریان، جسورانه قلم و قدم زدند و حتی توانستند بر طیف وسیعی از نوگرایان و آوانگاردیست‌ها هم تأثیر بگذارند که این دسته‌ی نادر از تقلیدگرایان را می‌توان تقلیدگرایان تحول‌آفرین (تفکر اجتهادی_اجدادی) نامید.

احیاگران: روایت احیاگران (تفکر اجتهادی_اجدادی)، توأمان هم فرزند نیاکان اندیشگانی و هم فرزند اندیشه‌ی نسل و محل و زمان خود است. احیاگران روایتی را که به دست فراموشی‌اند به گونه‌ای آپدیت‌شده جانی دوباره می‌بخشند.

ابداغ‌گران (تفکر انتقادی_اجتهادی): به دو شاخه تقسیم می‌شوند:

۱. روایتی که با حفظ بعد ثابت فرهنگ و تمدن یک بنیان‌روایت (تفکر اجدادی)، کلان‌روایتی نوین (تفکر اجتهادی_پیشنهادی) را ارائه می‌دهد.

۲. روایتی که با حفظ بعد ثابت فرهنگ و تمدن یک بنیان‌روایت (تفکر اجدادی)، کلان‌روایتی تثبیت‌شده و یا از پیش تعیین‌یافته (تفکر اعتقادی) را در جامه و کالبدی نوین ارائه می‌دهد. در هر دو شاخه ممکن است یک خرده‌روایت که زیرمجموعه‌ی یک کلان‌روایت است جانی دیگر و توانی مکرر بگیرد.

بدعت‌گرایان: بدعت روایتی است که با نفی یا انتقاد تند از تمام فراروایت‌های دیگر در یک اقلیم خاص زاده می‌شود (تفکر انتقادی_ارتدادی) که خود سه گونه دارد:

۱. روایتی که تمام فراروایت‌های گذشته را که می‌توان نام سنت بر آن‌ها نهاد نفی می‌کند و مدعی کشف یک جهان بی‌سابقه در جهان خود برای ساختن عالمی نو و آدمی نو است.

۲. روایتی که باور دارد المان‌های کهن‌یافته در سیستم کلان‌روایت‌های گذشتگان با برجسته‌سازی، اگراندیس‌مان کردن و در محوریت قرار دادن (تفکر انجمادی_انسدادی) برخی مؤلفه‌های دیگر، خودبه‌خود با این بدعت و به متن آوردن آن المان‌های مفقودشده در تاریخ

برای ساختن سیستمی نوین پایه‌گذاری شده‌اند و به ادامه‌ی روال پیشین در کلان‌روایت‌های سنت نمی‌پردازد، اما با این حال سنت را کاملاً نفی نمی‌کند.

۳. بدعت بنیان‌محور که خود به دو گونه تقسیم می‌شود:

الف) روایتی که لایه‌هایی ناگفته و نهفته از بنیان‌روایت یک تمدن خاص را کشف کرده و نمود می‌بخشد، اگر چه این روایت نوین فرزند فراروایت‌های پیشین به شمار نمی‌آید اما زاده‌ی بنیان‌روایت آن تمدن است؛ بنابراین ظهور و نمودش به جای تخریب‌گری در فرهنگ و تمدن جامعه‌ی مورد نظر به سیر تکاملی آن مدد خواهد رسانید.

ب) روایتی که زاده‌ی فرهنگ و تمدن سنتی دیگر است، اما آن‌چنان با بنیان‌روایت ملت میزبان هم‌خونی و هم‌سویی دارد که گاه از کلان‌روایت‌های زاده‌ی خودِ کلان‌روایت‌های آن ملت نیز خودی‌تر و هم‌خانواده‌تر (تفکر پیشنهادی_امدادی) می‌نماید و باعث تحول و تکامل بیش از پیش آن جامعه خواهد شد، زیرا برخی کلان‌روایت‌ها کاشف بنیان‌روایت‌های جهانی و ذاتی انسان‌ها هستند؛ بنابراین توانش فرازمان_مکانی شدن، یعنی جهان‌شمولیت را دارند. از دل هر بنیان‌روایت، پارادایم‌هایی گونه‌گون به عنوان کلان‌روایت‌ها اعلام ظهور می‌کنند و هر خرده‌روایت با حفظ و همراهی همواره‌ی کلان‌روایتِ پیشین، چه به تکاملِ آن و چه در نقدِ آن گفتمان، موجودیت خود را اعلام می‌کند. در واقع خرده‌روایت گفتمانی دیگر است که در ساحت متغیر کلان‌روایت‌ها شکل می‌گیرد_ به استثنای خرده‌روایت‌های بدعت‌گرا که خود مدعی روایتی بی‌سابقه در یک جامعه هستند؛ همین‌طور یک کلان‌روایت، بُعد متغیرِ کلان‌روایتِ پیشین خود است که یا توسط کلان‌روایتِ پیشین به حاشیه رانده شده و یا ققنوس‌وار از دل خاکسترِ آن زاده می‌شود.

هر کلان‌روایتی می‌تواند گفتمان‌هایی هم‌سو را در درونه‌ی خود پدید آورد. خرده‌روایت‌ها که بیشتر روی مؤلفه‌های کم‌تر گفتمان‌شده یا سرکوب‌شده‌ی روایتِ پیشین بنا می‌شوند، می‌توانند با محور قرار دادن آن مؤلفه‌های رانده یا حاشیه شده در فراروایت‌های پیشین، خودبه‌خود سیستم دیگری را خلق کرده و گفتمان جدیدی را سامان دهند و به طبع مبدل

به کلان‌روایتی نوین شوند. کلان‌روایت شدن یک روایت ربطی به جذب حداکثری جمعیت توسط آن سیستم در یک بازه‌ی زمانی خاص ندارد. دانش روایت‌شناسی را می‌توان به دو شاخه‌ی کلی بنیان‌شناسی روایت‌های تاریخی و بنیان‌شناسی روایت‌های معاصر تقسیم کرد.

۱. بنیان‌شناسی روایت‌های تاریخی

در واقع حقیقت هر ملتی در سنت آن کشف می‌شود و این پارادایم‌ها نیستند که باعث انواع کنش‌ها می‌شوند، بلکه بنیان‌روایت‌ها توسط فراسوژه‌های ما از مجرای هرم مشکک خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه و انواع شهودهای موقعیتی، شریطی و... سیستم‌ها و دیسکورس‌ها را ساخته و کنش‌ها را می‌آفرینند. در یک بنیان‌روایت، فراسوژه‌ها سوژه‌هایی اگر نگوییم یکسان، تا اندازه‌ای یک‌دست اما مشکک را می‌آفرینند، اما این دگرسوژه‌ها هستند که در فراسوژه‌ها تأثیر می‌گذارند و انواع و اقسام تفاوت‌ها و تمایزها را با دگرگون کردن شرایط سوژه‌ها سامان داده و موجب تولد کلان‌روایت‌های جاودان می‌شوند. کلان‌روایت‌ها سیستم‌هایی هستند که چون زاده‌ی بنیان‌روایت‌هاوند و فراسوژه‌های آن را می‌پذیرند، سنت به شمار می‌آیند اگر چه با هم متفاوت و حتی در روبنا متضاد باشند.

مصادق‌هایی برای بنیان‌شناسی روایت‌های تاریخی

۱. در اصل روایت‌هایی در بازه‌ی زمانی معین، گفتمان مسلط می‌شوند، مانند کمونیسم که حول و حوش هفتاد سال بر سرزمین متکثری که در آن زمان شوروی نامیده می‌شد حکومت کرد. کمونیسم در یک بازه‌ی زمانی مشخص به کلان‌روایتی گذرا یا بهتر بگوییم به یک جریان کلان‌روایت‌نما مبدل گشت، اما در نهایت از آن رو که نمی‌توانست بنیان‌روایت بسیاری از ملت‌های زیرمجموعه‌ی اتحاد جماهیر شوروی سابق را دچار دگرگونش و استحاله کند، توسط ذات جامعه یعنی بنیان‌روایت آن جامعه پس زده شد و به اصل خویش که یک خرده‌روایت در آن ملل است برگشت، پس خرده‌روایت‌ها تابع جمعیت و امتداد زمانی حاکمیت نیز

نیستند، اگر چه در یک برهه‌ی درازمدت بر ملتی چیره شده و جمعیت کثیری را هم به دنبال خود بکشانند، زیرا ساحت ثابت اما پنهان تمدن و فرهنگ آن ملت یا جامعه یعنی فراسوژه‌ی حاکم بر تمام ساختارهای مشکک خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه‌ی آن روایتِ نابیناوند را پس زده و آن خرده‌روایت‌ها را با تمام رخداد‌های تاریخ‌ساز، جزئی از پیکره‌ی تمدن‌ساز خود نخواهند دانست، به عنوان نمونه خمیرمایه‌ی بنیان‌روایت ایران بزرگ فرهنگی بر پایه‌ی نگره‌ای اشرافی سامان یافته و تاجیکستان نیز که یکی از جگرگوشه‌های این سرزمین کهن است، حول و حوش هفتاد سال کمونیسم را نتوانست در بافتار بنیادین هستی خود درونی کند و سرانجام به اصل و روانگاه خود بازگشت.

۲. در دوران حاکمیت مسیحیت در قرون وسطی، مردمان آن هزاره نیاز به روایتی جدید برای تعریف و مقوله‌بندی هستی خود احساس نمی‌کردند و مسیحیت پاسخ‌گوی نیازهای آنان بود، اما به علت آگراندیسمان کردن برخی انگاره‌هایی که نهادهای قدرت، آن‌ها را جزء دیسکورس مسیحیت پنداشته بودند، با افول و سقوط اجتماعی_فرهنگی کلیسا به علت عدم هم‌کشی و هم‌کوشی اربابان قدرت مسیحیت با تحولات و دگرگونی‌های طبیعی جهان و زمان و به محض زاده شدن اومانیزم هر چند سال یک بار مکتب‌های تازه و زودگذری که برخی از آن‌ها داعیه‌ی تقابل و تضاد با روح معنوی انسان را دارند، ظهور کردند که پس از چند صباح به تاریخ‌خانه‌ی تاریخ پیوستند و یا در زمانی دیگر به صورت آپدیت شده با اصلاح برخی افراط و تفریط‌ها، با تمام پروپاگاندا‌های پرزرق و برق نمایان می‌شوند اما دیری نمی‌پاید که این مکاتب هم به دست فراموشی و خاموشی سپرده خواهد شد، پس این گونه خرده‌روایت‌ها که زاده‌ی مادرمای تمدن آن ملت نیستند، درون تمدن و فرهنگ یک ملت جایی نخواهند داشت یعنی تاریخ‌ساز هستند اما تمدن‌ساز خیر.

۳. بنیان‌روایت ملل مختلف در هرم مادرمایی خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی اندیشگانی با حفظ و همراهی همواره‌ی ابعاد و ساحت‌های محدود ثابت دارای تمایز و تفاوت‌هایی با یکدیگر هستند؛ این‌گونه است که شاید بتوان در هرم مشکک مادرمای عمیق‌گرایی نیز به زعم برخی، هگلیانیستی اندیشید و عقلی درون‌ماندگاری را برای جوامع ملل

گونه‌گون قائل شد، البته اگر منظور از عقلانیت از نوع ماکس وبری آن باشد، نه عقل ریاضیک و ابزاری دکارتی و کانتی.

۴. تأثیر ابن‌سینا بر تمدن غرب مسیحی آن‌چنان مشهود بود که یکی از آباء کلیسا یعنی آلبرت کبیر صراحتاً اذعان می‌دارد که اندیشه‌ی سلطان بوعلی سینا مسیحیت را نجات داده است اما با این اوصاف آغوش باز تمدن غرب مسیحی کلیدواژه‌ی اساسی «واجب‌الوجود» در تعریف ذات خداوندگار را در اندیشه‌ی سینوی هرگزاهرگز برنتابید، زیرا بنیان‌روایت جهان‌بینی آن‌ها در تمام فرق و نحله‌شان نتوانست ضرورت و حتمیت را درباره‌ی ذات اقدس الهی که در بنیان‌روایت اندیشگانی آن‌ها اختیار محض است بپذیرد؛ حال آن‌که طرح دموکراسی در غرب به زودی موردپذیرش واقع شد، آن‌گونه که اکنون جزئی لاینفک از فرهنگ مردمان آن سرزمین به شمار می‌رود، چرا که در نگرگاه و بنیان‌روایت آنان خداوند دارای اختیار محض است؛ اما در میان مردمان خاورمیانه که تفکر اشعری‌گری قرن‌ها حاکمیت و رسوخ داشته و در روانگاه (مقام جامع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه) ریشه دوانیده و شدیداً نه‌نشین شده دموکراسی غالباً زمینه‌ساز جنگ قبایل و در اصل به کام سرمایه‌سالاران است یعنی آن دموکراسی راستینی که باید را نمی‌توان شاهد بود، از این رو دموکراسی با همان مدل و شیوه توسط روانگاه جمعی_فردی اهالی خاورمیانه پس زده شده و یا به گونه‌ای ابتر و کنشی وارون ظهور و بروز می‌یابد.

۵. دین و مذهب مانی اگر چه در فرهنگ و تمدن یک‌محور و توحید‌گرای ایرانی پذیرفته نشد اما در فرهنگ چین با مقبولیتی درخور مواجه گشت، زیرا ثنویت مانوی با اندیشه‌ی ین و یانگ‌محور چین که بنیان‌روایت تمدن آن‌هاست بیشترین هماهنگی و هم‌دستی و هم‌داستانی را داشت و در روزگاری نه چندان بلند آن‌چنان مورد خوردن و پسند چینیان افتاد که آن را به عنوان دین رسمی خویش پذیرفتند، هرچند که پس از مدت‌ها پیروان خود را به علت بنیان‌روایت نیرومند ملی‌گرایانه‌ی چینی از دست داد اما لایه‌های درونی مانویت به گونه‌ای شگرف و انکارناپذیر جذب بافتار و ساختار تاریخ تمدن چین شد و به گونه‌ای استحاله یافته و بومی شد که جزئی از پیکره‌ی فرهنگ و جهان‌بینی آن‌ها گشت.

۶. در سرزمین یونان بنیان‌روایت فلسفی و اندیشه‌ی لوگوسیسم با تعریف یونانی آن حکمرانی می‌کند، اما ایران‌زمین اشراقی دارای بنیان‌روایت میتوسی است که بر مبنای ادبیات آن هم با وجه غالب شعری سامان یافته، آن‌گونه که در ملت روس وجه غالب ادبیاتشان داستانی است. بنیان‌روایت شعری سرزمین ما متدولوژی خاصی دارد که بر مبنای کتب مقدس از اوستا تا قرآن نضج گرفته؛ بنابراین گینه‌سومی از روایت و تغزل در آن موج می‌زند. این ژاد سوم روایات و تغزل، کلان‌روایت‌هایی را در بافتار و ساختار سنت شعری و نثری ایران‌زمین سامان داده که در شاکله‌های هزارچم ادبیاتمان انواع نوآوری‌ها را در ساحت احیاگرایی و ابداع‌گرایی به منصفی ظهور و نمود رسانیده است. اگر چه این پروسه با انقلاب بدعت‌گرایانه‌ی نیما که در آن بنیان‌روایت ادبیات ایران مورد هدف واقع شد، بیشتر متمایل به بنیان‌روایت ادبیات مغرب‌زمین گشته و تغییر جهت داد، اما هیچ‌گاه نگره‌های افراطی وارد ساحت فرهنگ‌ساز تمدن ایران بزرگ فرهنگی نشد.

۷. در ادبیات کلاسیک ایران چهار کلان‌روایت اعلام ظهور کردند که هر کدام با حفظ و همراهی همواره‌ی ابعاد ثابت متد کلان‌روایت خود دارای شاخه‌های گوناگون، یعنی خرده‌روایت‌هایی عظیم یا محدود در انواع ژانرهای فرمیک و محتوایی گشته و در این زمینه جریان‌ها و جنبش‌های فراوانی خلق و کشف شدند؛ به عبارت دیگر هر مکتب یک ژانر دیدگاهی ارائه داد که در دل خود ژانرهای فرمیک و محتوایی فراوانی را سامان می‌بخشید، اگر چه کلان‌روایت مکتب وقوع به عنوان یک ژانر دیدگاهی با تمام ابداعات، کشفیات بدیع و ساحت‌های شگفت و شگرف زیبایی‌شناسیک در فرم و محتوا از آن رو که خارج از حیطه‌ی ادبیات به بنیان‌روایت شعور تمدنی و فرهنگی ایران‌زمین در حیطه‌ی متدولوژی اخلاقی مردمان آن وفادار نبود، نتوانست آن‌چنان که بایسته و شایسته است در جهان قلبی، قلمی و ذهنی ایرانیان جای خود را باز کند، تا بدان‌جا که این بنیان‌روایت اخلاقی شاهکارهایی همانند «ویس و رامین» را نیز که در پیکره‌ی منظومه‌سرایی ایران می‌توانست خرده‌روایتی بزرگ پدید آورد، وارد جریان ارگانیک موجودیت خود نکرد و آن را تنها در تاریخ خود به ثبت رسانید. در ادبیات ایران تنها زیبایی اثر ملاک نیست، بلکه هم‌افزایی زیبایی و والایی است که



ماندگاری و نفوذ همه‌جانبه‌ی آن را در این تمدن بشکوه تضمین می‌کند، پس می‌بایست علم والایی‌شناسیک را برای شناخت انواع نگره‌های زیبایی‌شناسیک در ادبیات، هنر و اندیشه‌ی ایران پایه‌ریزی کرد؛ والایی‌شناسی نیز فقط شامل حیطه‌ی اخلاق نمی‌شود بلکه خنای زبانی و عرق ملی _ که اسکندرنامه‌ی نظامی را برنتابید و شهنشاها نامه‌ی صبا را به ریشخند گرفت و..._ را هم در بر می‌گیرد.

۸. هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند در خلأ بروز و نمود و ظهور یابد و بی‌گمان باید بر مبنای سنت و زمینه و زمانه‌ای خاص شکل گیرد، به عنوان مثال فلسفه در زادگاه راستین خود یعنی یونان باستان بر این مبنا سامان یافت که یونانیان در بنیان اندیشگانی خویش عالم، جهان و گیتی را ازلی_ابدی پنداشته و خدایان کوه المپ را تنها فرم‌دهندگان و شاکله‌بندان جهان به شمار می‌آوردند؛ یعنی خدای یونانی خداوندِ خالق نیست بلکه خداوندِ فرمالیستی (فاعل فرم‌دهنده) است و همین اندیشه باعث شده یونانیان در مراحل نخست به این بیندیشند که ماده‌المواد و اصل ازلی_ابدی جهان از چیست؟! گروهی آتش دانستندش، گروهی آب، گروهی خاک دانستندش، گروهی هوا. در این میانه با دو مکتب بزرگ مواجه می‌شویم که در دو جبهه‌ی مقابل هم بودند:

۱. **مکتبِ شدن‌گرایان:** با پایه‌گذاری هراکلیتوس که هستی را در صیوریت و تغییر مطلق در همه‌ی پدیدارها تعریف کرده و شعارش این بود که در یک رودخانه هرگز نمی‌توان دو بار شنا کرد زیرا بار دوم نه رودخانه همان رودخانه‌ی پیشین است و نه شناگر همان شناگر پیشین. تداوم این تفکر در نگره‌های فلسفی غرب مکاتبی چون اگزیستانسیالیسم را بنا نهاد، تا جایی که کی‌یرکگارد اعلام کرد در یک رودخانه حتی یک بار هم نمی‌توان شنا کرد چون در همان آن رودخانه و شناگر در شدن و تغییر خواهند بود.

۲. **مکتب اتمیسم:** با پایه‌گذاری لوکیپوس و دموکریتوس که هستی را زاییده‌ی ذرات سکون‌یافته‌ای به نام اتم می‌دیدند که نامخلوق و تغییر و تجزیه‌ناپذیرند و شاکله‌های هزار چم هستی از همان اتم‌ها سامان یافته است.

بعدها ارسطو ظهور کرد و اصل فلسفه‌ی خود را بر پایه و مایه‌ی اعتدال گذاشت. او برای ایجاد تعادل و یافتن امر میانه میان اندیشه‌ی شدن‌گرایان و اندیشه‌ی اتم‌گرایان دست به ابتکاری تاریخ‌ساز زده و مقولات ده‌گانه‌ی جوهر و عرض خود را ارائه داد که بیش از دو هزار سال تمام فلسفه‌ها، از فلسفه‌ی ادیان ابراهیمی حتی عرفانی گرفته تا غالب مکاتب اومانیستی بر بنیان آن سامان یافته‌اند. (ذات‌الصفات ابن عربی چیزی جز جوهر و عرض ارسطو نیست که در آن جوهر ساحتی قدسی یافته است به نام ذات).

ابن سینا _ خلاق‌ترین شاگرد مکتب ارسطو در تاریخ _ آن‌گاه که ناسازگاری ازلی _ ابدی دانستن هیولی را در هستی دیده و آن را با شاغول اندیشه‌ی توحیدی که جهان را حادث و فانی و مخلوقِ خدای رحمانی می‌داند سنجید، ناگزیر برای هم‌خون کردن اندیشه‌ی ارسطو در سنت اسلامی _ توحیدی دست به ابتکاری شگرف زد و بر اساس سه مقوله‌ی واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود، هستی را ممکن و هالک اعلام کرد. به هر گون جوهر در اندیشه‌ی ارسطویی قائم به ذات است و این قائم به ذات‌بودگی ریشه در خداوند فرم‌دهنده‌ی یونانی دارد و هر گونه توجیهی در بنیان‌روایتِ جوهر و عرض نمی‌تواند خدش‌های بنیادین وارد آورد.

صراحتاً اعلام می‌کنم نسبیت عام و خاص انیشتین نیز که ماده و انرژی را فناپذیر و فقط دارای قابلیت تغییر فرم به هم می‌پندارد فرضی‌ست بر بنیان اندیشه‌ی بافتاری یونانی _ غربی؛ زیرا هر اندیشه‌ای زاییده‌ی سنتی‌ست که در آن زاده می‌شود و انیشتین نیز شبیه دکارت، شبیه کانت، شبیه نیوتون هرگز از این قاعده مستثنا نبوده است. من در کتاب «چشم-های یلدا و کلمه _ کلید جهان هولوگرافیک _» آن‌گاه که در نقض تئوری ($E=mc^2$) اعلام کردم که جهان لبریز از انرژی و ضدانرژی و سرچشمه‌ی اصلی آن‌ها یعنی فرانرژی است گروهی که انگار حتی اصل ابطال‌پذیریِ پوپر را نیز در مورد اندیشه‌های غربی صائب نمی‌دانستند احمقانه با ژستی عاقل اندر سغیه‌گونه به وحی منزل بودن تئوری‌های انیشتین در جهان سراسر آکسیوماتیک به ظاهر روشنفکرانه‌ی خود، تفکر ما را به ریشخند گرفتند که به هر گون ما آن را می‌بخشیم به بددانشی و توهم دانش داشتن آن‌ها؛ زیرا به قول یکی از

بزرگان ما تمام اختلافاتمان در اندک‌دانش‌هایی‌ست که درباره‌ی هستی داریم وگرنه همه‌ی ما بدون استثنا در ندانستن‌های بی‌پایان، مشترک و برابر و همسانیم.

آن‌گاه که بنیان‌روایتِ فرهنگ غرب بر بنیاد خدایانِ فرمالیستی، آن‌ها ساختار یک تمدن مستقل را به خویش گرفت، طبیعتاً همه چیز در آن سنت بر مبنای ماده و صورت، شاکله‌ی هستی‌مندانه‌اش را یافت؛ بنابراین مکاتبی چون فرمالیسم، ساختارگرایی، پساساختارگرایی و ساختارشکنی حلال‌زاده‌ترین کلان‌روایت‌ها در تمدن مغربی‌اند.

مقوله‌ی جوهر و عرض ارسطویی نیز ریختمان بنیادین اکثر فراروایت‌های ملل و نحلی‌ست که متأثر از آن بوده‌اند و برای مقوله‌بندی تمام هستی‌مندان _و تمامیت هستی، طبیعی و ماورای طبیعی در ریختمان عرفانی همانند نظام عرفانی ابن عربی_ سامان داده و به گونه‌ای طبیعی همه‌ی علوم آن‌ها از جمله طبیعیات، به سان پزشکی نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند. پدیده‌ای به نام بیماری در نگرش توحیدی_شرقی ما نه به سان مکاتب طب خاور دور _که از گزند اسنسیسمِ ارسطویی مبرا مانده‌اند_ صرفاً سرچشمه‌ای درونی دارد که با طب‌هایی چون سوزن‌درمانی، هاله‌درمانی و... درمان شود و نه همانند طب غربی اصالتاً منشأ بیرونی دارد و کلاً بیماری (عارضه) محسوب می‌شود، عارضه یعنی اعتقاد به عرضی بودن امراض در مواجهه با جوهر یعنی تن ما؛ و اگر عالیجناب بوعلی سینا از بیماری به عنوان عارضه سخن می‌راند و داروها را دارای خواص و عوارض می‌داند باید معترف بود به علت آن است که بنیان‌روایت مکتب مشاء نیز سرچشمه‌اش از چکاد المپ جاری شده است، اگر چه ظاهراً با پیش‌فرض هالک خواندن هستی و هستی‌مندان، خواسته است مقوله‌ی جوهره‌ی قائم به ذات را توجیه کند اما به هر روی دم خروسی این توجیه استدلال‌مند گاه و بی‌گاه بیرون می‌افتد و فیل جوهر و عرضِ ما یاد خدایان المپ یونان می‌کند. به هر روی جوهر برای نخستین بار در فرایسیم تحت بنیان‌روایتِ توحیدی_شرقی تولدی دیگر یافته که این بار بنا بر هرم مشککِ مادرماییک در روانگاه هستی و انسانی، هیچ جوهره‌ای قائم به ذات نیست بلکه قائم به ساحت بالاتر و جوهره‌ای بالاتر از خود بوده و این فرایندِ مشکک، چه طولی و چه عرضی در همه‌ی هستی و در مورد همه‌ی هستی‌مندان صائب است.

ما در نگرگاه شرقی_توحیدی در برابر مقوله‌ی صورت و هیولی که زاده‌ی جهان و خدایان فرمالیستی است، در مواجهه با هستی و هستی‌مندان دو مقوله‌ی بنیادین داریم:

۱. **ظاهر:** ساحت نمودیافته‌ی لایه‌هایی از حقیقت وجودی در باطن پدیدارهاست.

۲. **باطن:** ساحت نانمودیافته‌ی لایه‌هایی از حقیقت وجودی در جنبه‌ی ظاهری پدیدارهاست. و بر اساس همین نگرگاه است که فرایسیم، روانگاه انسان را در هفت خودآگاه و ناخودآگاه جمعی_فردی مقوله‌بندی می‌کند که نخستین اعتراض آن به تفکر ثنویت‌گرای دکارتی جناب فروید است که ذهن انسان را به دو قسمت نامساوی تقسیم کرده و سپس جناب یونگ نیز در این دو شقه کردن دکارتی گوی سبقت را از استاد خود ربوده و همان ساحت ناخودآگاه را هم به دو نیمه‌ی نامساوی دیگر یعنی ناخودآگاه‌های فردی و جمعی تقسیم کرد. روانگاه‌های هم‌افزای هفتگانه‌ی ما نیز دقیقاً نقد همین کارتریانیسم روان‌شناختی را سرلوحه‌ی معرفی خود قرار داده و تفاوت بنیادین مکتب فرایستی فراساختارگرایی با دیگر مکاتب روان‌شناختی دقیقاً بر همین نقطه و نکته سامان یافته است.

۲. فراروایت‌گرایی یعنی کشف‌گرایی

روایت‌گرایی یعنی اصالت دادن به داستان‌هایی که انسان تخیل‌گر برای زندگی کردن خلق کرده و با عنایت به آن برای ارتباط خلاق با هستی بین معنای چیزها یعنی ابعاد ثابت کلمه_پدیدارها و ارتباط آن چیزها با انسان و یکدیگر (با تمام عالم قابل‌درک خود) داستانی ساخته و این داستان دیگر مخلوق دیالکتیک ذهن او با هستی است نه خودِ هستی و زندگی که از مجرای لوگوس در ما جاری شده؛ و این داستان تخیلی وقتی توسط عقلانیت حسابگر انسان تبیین می‌شود به ثبات رسیده و تشکیل یک تفکر غیرتاریخی و نابازاندیش‌نگرانگی می‌دهد.

کلان‌روایت‌ها دارای دو ساحت هستند:

۱. ساحت کشف

۲. ساحت داستان



ساحت داستان هر باور برای این که همداستان‌های پیرو را اقناع کند کشف خود را در پبله‌ی مرزآلوده‌ی صنعت اغراق، صیغه‌ی مبالغه و ساحت غلو مبدل به سیستم می‌کند که اکثراً ارزش پبله‌ی سیستماتیک ارجحیت پیدا می‌کند بر ساحت کشفانه‌ی هر کلان‌روایت؛ و البته چیزی که باعث می‌شود کلان‌روایت‌ها گاه در و بر جامعه تداوم و تسلط یابند این واقعیت است که به هر روی کاشف وجهی از حقیقت وجودی انسان_کلمه‌اند.

بنابراین آن‌جا که نیچه می‌گوید: «آن‌چه ضدحقیقت است دروغ نیست بلکه ایمان است» از این امر نشأت می‌گیرد که ایمان چهارچوبه‌مند ناظر بر ساحت تصنعی حقیقت یعنی پبله‌های سیستماتیک آن‌هاست و گر نه ایمان گشوده‌ی اونتولوژیک با لوگوس محوری در مواجهه با هر سیستم، ساحت خلق آن را در اپوخه‌ی واکاوانه‌ی خود می‌گذارد که نوعی سیستم‌زدایی متدیک را تداعی خواهد کرد؛ و بعد در ساحت مرکزافزایی با فرایندی فراساختارگرایانه به سوی کشف دیگر کشف‌هایی که در روانگاه مشکک هفتگانه‌ی بشری از لوگوس شده است به حقیقت کلمه_هستی نزدیک و نزدیک‌تر می‌گردد و این‌جاست که اندیشه‌ی او از کلان‌روایت مداری به فراروایت‌گرایی مایل خواهد شد.

فراروایت‌مندی فردی_اجتماعی، پروسه‌ی فروکاهیدن داستان‌مداری نگرگاه ما به هستی تا کمینه‌ترین شکل ممکن است و ما در آن با کشف فراساختاری کشف‌ها و سیستم‌زدایی از آن‌ها به پدیدارشناسی عمیق‌گرا نزدیک و نزدیک‌تر می‌شویم. پدیدارشناسی عمیق‌گرا برآیند یک یا چند اندیشه‌ی متعین نیست بلکه فرایندیست در حرکت فردی_جمعی برای درک چیزها در تمامیت تاریخ آن چیز تا دقیقه‌ی اکنون زیرا هرگز وارون تفکر هگلی_هوسرلی یک پدیدار دقیقاً همان نیست که بر ما آشکار می‌شود بلکه با عنایت به خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه در هرم مشککِ مادرمایک_هستی، هر فرد و جامعه در صورت مواجهه با هر پدیدار، زاویه‌ای دیگر از امکانات وجودی و ظرفیت‌های موجودی آن را کشف و درک کرده و هرگونه حرکت فردی و بدون کشف فراساختارگرایانه‌ی کشف‌ها پیشاپیش محکوم است به نوعی سوژه‌محوری پنهان و محدود و ناعمیق.

فرا‌روایت فرایندی‌ست گشوده به کلمه_هستی و تمام کلمه_پدیدارهای آن و کشف‌های محصور در پارادایم و سیستم‌ها را بازکشف و بازدرک می‌کند بدون تن دادن به هر گونه چهارچوب‌مندی و سیستم‌زدگی.

❁. بنیان‌شناسی روایت‌های معاصر

نگرگاه فرایبسم بر آن است که فرا‌روایت‌ها از دل یک بنیان‌روایت مشکک زاده می‌شوند. بنا بر فلسفه‌ی عمیق‌گرایی، بنیان‌روایت‌ها ابعاد ثابت کلان‌روایت‌هایی هستند که در دل یک جامعه پدید می‌آیند و اصول پذیرفتن کلان‌روایت‌ها در روانگاه هر جامعه به ابعاد ثابت بنیان‌روایت‌های مشکک آن‌ها وابسته است و اگر روایتی در حالت خرده‌روایت‌گونه‌ی خود ماندگار می‌ماند دلیل بر قدرت سیاسی، مالی و جمعیتی آن نیست بلکه آن خرده‌روایت به ابعاد ثابت بنیان‌روایت اقلیمی و خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه‌ی آن سرزمین وفادار نبوده، به همین دلیل دارای تاریخ‌مصرف یا محدودیت نفوذ می‌شود. برخورد ما با کلان‌روایت‌ها که وارون بنیان‌روایت‌ها کاملاً آشکار بوده و حضوری تعیین‌یافته دارند، برخوردی خودآگاهانه است و اما آن چیزی که یک کلان‌روایت را در امتداد تاریخ به خرده‌روایت تبدیل می‌کند زاده‌ی روانگاه (مقام جامع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه) نبودن یک تمدن و ملت است زیرا این بنیان‌روایت‌ها هستند که در تعیین و نامتعیین کردن کلان‌روایت‌ها نقش دارند.

به طور کلی ممکن است یکی از لایه‌های خودآگاه‌های ما با توجه به شهودهای عرضی و یا طولی_که به آن خواهیم پرداخت_ طی فرآیند و در زمانی خاص با تمرکز بر آن لایه از خودآگاه، آن چنان به قدرت دست یابد که برای زمانی محدود تبدیل به یک کلان‌روایت‌نما شود حتی امکان دارد خودآگاه‌های دیگر را خواسته یا ناخواسته تحقیر و تصغیر کند، اما این لایه‌های قدرت ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه هستند که بنیان‌روایت در آن‌ها کاملاً مستتر و نهاده شده و به سان ازدهایی خفته در روانگاه که پیوندگاه فرد، جامعه و عالم

وجود است به خروش درمی‌آید و خرده‌روایت را پس می‌زند؛ بنابراین ماندگار نبودن یک خرده‌روایت حتماً دلیل بر نداشتن قدرت سیاسی، مالی و جمعیتی‌اش نیست.

یک خرده‌روایت در دو حالت ممکن است که به جمعیت حداکثری و حاکمیت مطلق برسد:

۱. پروپاگاندا یعنی هیجانات حاصل از یک لایه‌ی خودآگاه ما را برانگیخته کند مانند پروپاگاندهای ملی‌گرایانه‌ی نوستالژیک امروزه‌ی ایران که شاهد هیجانات حاصل از آن هستیم و نوعی ناسیونالیسم رمانتیک را سامان داده است.
۲. نیازها و امیالمان که ما را در پذیرفتن حاکمیت یک خرده‌روایت ترغیب کرده و به خروش درمی‌آورند مانند نیاز مبرم به نان و آب در یک جامعه یا دوره‌ی خاص.

مصادق‌هایی برای بنیان‌شناسی روایت‌های معاصر

این بنیان‌شناسی به بررسی مانایی یا ناپایداری و تحلیل روایت در زمان معاصر می‌پردازد و تحلیل و بررسی در آن دیگر بر اساس قضاوت آن‌چه مبدل به گذشته شده، نیست.

۱. روایتی از عرفان در یکی، دو دهه‌ی اخیر به نام عرفان حلقه در ایران رخ داده که ما اینک خارج از تمام مباحث سیاسی_عقیدتی و تنها از جنبه‌ی علمی و دیدگاهی_تحلیلی به بررسی آن می‌پردازیم. این روایت خود را یکی از روایت‌های نوپدید در عرفان اسلامی می‌پندارد و در رونا برای اثبات ادعایش کلام خود را به زیور تعبیر و کلیدواژگان آیات قرآنی، احادیث و روایات ائمه‌ی اطهار و اشعار و سخنان بزرگان عرفان اسلامی می‌آراید، اما آیا به بنیان‌روایت توحیدی_اشراقی و فراروایت عرفان اسلامی_ایرانی هم‌چون کلان‌روایت‌های ابن‌عربی یا مولانا جلال‌الدین بلخی وفادار است؟

با اندکی تعمق در تحلیل آن درمی‌یابیم که این جریان به هیچ وجه در راستای وحدت وجود توحیدی عرفان ایرانی_اسلامی که در نگره‌ی ابن‌عربی به گونه‌ی وحدت وجود شخصی و در نگره‌ی صدرایی به گونه‌ی وحدت وجود نوعی متجلی شده، نیست بلکه تحت تأثیر بنیان‌روایت‌های شرک‌آلود هندوئیستی در مقوله‌ی وحدت موجود نوعی که به دو گونه‌ی همه‌چیزخداانگار و همه‌کس‌خداانگار تقسیم می‌شود، قرار گرفته که با کاریزماتیک کردن بنیان‌گذار خود می‌تواند به سوی وحدت موجود شخصی نیز به حرکت درآید.

عرفان حلقه فرزند بنیان‌روایت عرفان ایرانی_اسلامی نیست، بلکه در این سرزمین نوعی فرزند نامشروع به شمار می‌آید زیرا خون بنیان‌روایت مکاتب شرک‌آلود و بدوی که شامل چهار شاخه‌ی توت‌میس، فتیشیسم، ماناپرستی و آنیمیسیم است در آن جریان دارد و با حفظ آن بنیان‌روایت به بنیان‌روایت اندیشه‌های اومانستی فلاسفه‌ی غرب نیز بسیار بسیار نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود تا بنیان‌روایت‌های ایرانی_اسلامی. استفاده از گزاره‌های اسلامی و شیعی نیز در آن نوعی آفوریسیم به شمار می‌آید تا مبنا، بنا بر تحلیل و بررسی فراییسیم، بنیان‌روایت‌های مذهبی ایران که توحیدی_اشراقی‌اند نمی‌توانند پذیرای روایت عرفان حلقه باشند، هر چند در این دوره پیروان بسیاری دارد اما بنا بر تعریف روایت در فراییسیم، شبیه نحله‌های وارداتی اکنکار، کاستاندا، اشویی و... که اکنون با تمام نفوذ دوشینه، امروزه هیچ مقبولیتی ندارند، دارای تاریخ‌مصرف خواهد بود؛ از دیگر سو مثلاً عرفان آیت‌الله قاضی و آیت‌الله نخودکی اصفهانی اگر چه پیروان کم‌تری نسبت به پیروان عرفان حلقه دارند، اما از آن رو که با بنیان‌روایت مذهبی_توحیدی_اشراقی سرزمینمان هم‌سو و هم‌راستا هستند تبدیل به روایت‌هایی ماندگار و برقرار خواهند شد.

۲. بررسی ادبیات معاصر پارسی

در ادبیات ایران زمین بعد از انقلاب بدعت‌گرایی نیمه که سرآغاز فاصله‌گیری ادبیات ایران از ابعاد و ساحات بنیان‌روایت ادبی خود بود، ما با بحران مخاطب و افول پرچم‌داری شاعران در فرهنگ و تمدن خود روبه‌رو شده و هستیم، زیرا آن بنیان‌روایتی که سهم سوم روایت و تغزل در بافتاری حکمت‌مدار بود، ریشه در نگره‌های غیراومانستی و خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه‌ی این سرزمین معنوی داشته. شعر معاصر ایران کلان‌روایتی است که اندک‌اندک خود را از جان و جهان بنیان‌روایت سرزمینمان جدا کرد.

اگر شعر شاگردان نیمه بیشتر از شعرای مدعی بعد از او توانست دغدغه‌مندان شعر و فرهنگ ایرانی را به درنگ و به وجد آورد، از آن رو بود که اگر چه از جنبه‌ی فرمیک، بدعت نیمه را پذیرفته بودند، اما محتوای نگرشی آن‌ها با تمام صبغ‌های اومانستی‌شان ریشه در

ژانرهای دیدگاهی سنن اصیل ایرانی_اسلامی داشت، هر چند از لحاظ فرمیک نیز هنوز آنچنان که باید و شاید از بنیان‌روایت زبان خنیاگر و نژاده‌ی پارسی فاصله نگرفته بود، اما از آن پس با مبحث بیگانگی و جدانشدگیِ روایت و تغزل، حذف نگره‌های حکمت را در ادبیات و خنیزدایی در بافتار شعر و زبان پارسی به بهانه‌ی گفتارگی و نزدیک شدن به دکلماسیون طبیعی زبان، زنگ جدا شدن هنر شعر امروز از بنیان‌روایت فرهنگ و تمدن ایران به صدا درآمد.

با نظریه‌های هوشنگ ایرانی، تندرکیا و سپس تولد موج نو، شعر حجم و شعر دیگر به گونه‌ای محسوس فاصله‌گیری از عالم معنا آغازیدن گرفت که این به هیچ‌وجه نمی‌تواند با بنیان‌روایت اهالی مشرق‌زمین چه در خاور دور، چه خاورمیانه و چه خاور نزدیک هم‌داستان باشد، این در حالی است که وارون ادبیات داستانی مغرب‌زمین حتی در داستان‌ها و رمان‌های برجسته‌ی ایرانی هنوزاهنوز بارقه‌هایی از هم‌افزایی فراگرایانه تغزل و روایت در بستر حکمت‌آمیز ژرفای کلماتشان نمود و حضور دارد، اما شعر امروز نه هم‌افزایی روایت و تغزل را سرمشق خود قرار داده و نه معنامندی در شعور متعالی فرهنگ و تمدن ایران‌زمین را و بی‌گمان بنیان‌روایت شعوری و تمدنی ما این را برنمی‌تابد. تقدس کلمه در ادبیات و شعر امروز، تحت لوای زبان‌گزیزی یا بهتر بگوییم زبان‌ستیزی و زبان‌پریشی زیر سؤال رفته و این تجربه‌ها با تمام احترام در حد پیشنهادهای سطحی تاریخ‌ساز و نه تمدن‌ساز، در روایت ادبی ایران خواهند ماند، نه بر چکاد جاودانگی و تأثیرگذاری برای ساخت کلان‌روایت‌های فرهنگی و تمدنی ایرانی.

باید توجه داشت که این‌گونه آثار را که پرچم‌دار دنیای ادبیات هستند نه زمینه و زمانه‌ی یک ملت، نباید تنها با دیدی ادبیت‌محور نگرست زیرا بنیان‌روایت‌های یک جامعه هستند که می‌توانند بسترساز مقبولیت و مانایی همه‌جانبه‌ی کلان‌روایت‌ها و خرده‌روایت‌ها شوند.

در این جستار می‌توان خرده‌روایت‌ها را به سه دسته‌ی کلی تقسیم کرد:

۱. خرده‌روایت‌های فراتاریخی که فراتر از مکان_زمان حرکت می‌کنند و دارای تئوری پیشامتن هستند.

۲. خرده‌روایت‌های تاریخی که محدود به مکان_زمان و دارای تئوری_متن هستند.

۳. خرده‌روایت‌های جریان‌های خنثی؛ ادبیاتی که وارد جریان‌های اصلی شعر و داستان امروز نمی‌شوند، مانند جریان شعر روز که می‌توان آن را به چهار دسته‌ی کلی تقسیم کرد:

الف) شاعران جشنواره‌ای: که سراینده‌ی آثاری هستند که هم‌راستا با ادبیات سفارشی و مورد پسندِ پروپاگاندای نهادها بنا بر تعریف فوکویی_ هویت می‌یابند.

ب) شاعران قهوه‌خانه‌ای: محوریت این جماعت را برخی شاعران که به نوعی از شعر سالم فراتر رفته و تا حدی به شعر پخته نزدیک‌تر شده‌اند بر عهده دارند که عمده‌ی فعالیتشان جبهه‌گیری در برابر ادبیات حادثه‌محور و تخطئه‌ی متون پیشنهاددهنده و تجربه‌های جدید و تحقیر و تصغیر شاعران این حیطه است. آنان با ژست‌های کاریزماواره و زعیمِ قوم‌گونه به نوچه‌پروری و مراد و مریدبازی می‌پردازند، اگر چه کار آن‌ها چون بنا بر سلیقه‌ی روز مخاطبان شعر است برای جذب مخاطب و گرفتن تأیید به اندازه‌ای از مقبولیت عام رسیده.

پ) شاعران کافه‌ای: به دو دسته تقسیم می‌شوند:

یک) شاعران رمانتیک یا سانتی‌مانتال

دو) شاعران شبه‌مبارز و روشنفکر

رمانتیک‌ها بیشتر اشعار عاشقانه را می‌پسندند که احساسات رمانتیکِ مخاطب عام را قلقلک می‌دهد.

شبه‌مبارزان نیز کافه‌نشین هستند اما با دیده‌ای عاقل‌اندر سفیه به قشر کافه‌نشینان رمانتیک و حتی جشنواره‌ای و قهوه‌خانه‌ای می‌نگرند، غالباً ژست چپ اعتراضی به خود می‌گیرند و برای بیشتر روشنفکر نشان دادن و پوشاندن ضعف قلمی خود، سینما و منتقدان حیطه‌ی هنر هفتم را به ادبیات و ژانرهای آن ترجیحی مسلط می‌دهند که خودبه‌خود باعث حذف طبیعی آن‌ها از جامعه‌ی شعر، داستان و ادبیات خواهد شد.

ج) شاعران انجمنی: شامل چهار دسته می‌شوند:

یک) شاعران انجمنی_جشنواره‌ای

دو) شاعران انجمنی_کافه‌ای

سه) شاعران انجمنی_قهوه‌خانه‌ای

چهار) گردشگران ادبی

گردشگران ادبی را نمی‌توان کنشگران بازی شعر به شمار آورد، زیرا کسانی هستند که مخاطبان واقعی شعر به شمار می‌آیند اما خردک‌خردک سر سوزن ذوقی در خود یافته و کلماتی نه چندان پخته به هم بافته و اشعاری کم‌مایه ساخته‌اند و غالباً حجم بیشتر صندلی‌های انجمن‌ها و جشنواره‌ها را با حضور خود پر می‌کنند که با ظهور سبک‌های من‌درآوردی که هر آن بیش از پیش دیواره‌های شعریت و قصویت را برای جذب اکثریت کوتاه و کوتاه‌تر کرده‌اند، این جمعیت نیز اندک‌اندک به جمع چاپ‌کنندگان کتاب و مدعیان ادبیات افزوده خواهند شد



فصل یازدهم

کلمه - پدیدار

پدیدار از نگاه مکتب اصالت کلمه

حواس کلمه‌محور

از نگاه اغلب فلاسفه چه عقل‌گرا و چه تجربه‌گرا، درک اعیان و پدیدارها ابتدا از طریق حواس پنجگانه صورت خواهد گرفت یعنی حواس پنجگانه از طریق بینایی، شنوایی، بساوایی، بویایی و چشایی تأثیری بر چشم نقش می‌بندد و سپس ذهن به کمک قوه‌ی عقل و فاهمه، داده‌های حواس را ترکیب می‌کند و به تصورات بسیط یا مرکب به گفته‌ی فلاسفه‌ی پیشین دست می‌یابد؛ اما آیا چشم و قوه‌ی بینایی بدون شعوری پیشینی قادر به درک و حتی نقش پذیرفتن از یک شیء فی‌النفسه بر صفحه‌ی ذهن خواهد بود؟ تا به حال فلاسفه انطباع عین بر ذهن و تأثیر پذیرفتن ذهن از یک پدیدار که منجر به شکل‌گیری تصور می‌شود را بدون پیش‌فرض، بدون پیشینه‌ی ذهن تعریف کرده‌اند؛ و هیچ یک تشریح نکرده‌اند که چگونه ذهن از طریق حواس یک انطباع یا تأثر را می‌پذیرد. در واقع هیچ یک به مرحله‌ی پیش از انطباع و کارکرد ذهن در چگونگی پذیرفتن انطباع اشاره‌ای نکرده‌اند.

در این جا چندین سؤال مطرح می‌شود. اول این که آیا ذهن پیش از پذیرفتن انطباع یا تأثر صفحه‌ای سفید و بی‌رنگ است؟ یا نه از پیش به شعوری مجهز است که به محض دریافت داده‌ها از طریق حواس آن‌ها را تعریف و تجزیه و تحلیل و دسته‌بندی می‌کند؟ پاسخ واضح است. عده‌ای از فلاسفه به فطری بودن امور معتقدند و عده‌ای می‌پندارند که ذهن یک لوح سفید است. سؤال دیگر این که آیا انطباع یک پدیدار بر ذهن در انسان و حیوان به یک صورت است؟ مسلماً خیر! اما تفاوت در کجاست؟

پاسخ مکتب اصالت کلمه به این پرسش‌ها در یک جمله نهفته است: «ذهن انسان ساختاری کلمه‌محور دارد» و جنس آن از «کلمه» است؛ بنابراین مکتب اصالت کلمه به فطری بودن امور در قالب «خزانه‌ی ژنتیکی کلمات» معتقد است و انطباع پدیدارها بر ذهن انسان و حیوان را به علت تفاوت در دریافت آگاهی _ که در انسان از طریق حواس کلمه‌محور است و در حیوان از طریق زبان تشعشی _ از هم متفاوت و متمایز می‌داند؛ زیرا غالباً شعور انسان کلمه‌محور است و هوش حیوانات حاصل درک زبان تشعشی می‌باشد؛ بنابراین درک یک

انسان با درک غریزی حیوانات به دلیل زبان کلمه‌محور که خاص انسان است، متفاوت می‌باشد. حواس پنجگانه‌ی انسان نیز کلمه‌محور و درک پدیدارها بدون کلمه ممکن نمی‌باشد؛ زیرا انسان با یک شیء فی‌نفسه روبه‌رو نیست؛ و پدیدار را نمی‌توان شیء فی‌نفسه تعریف کرد بلکه ذهن و حواس پنجگانه‌ی کلمه‌محور با «کلمه_پدیدارها» روبه‌رو است. هیچ پدیداری، بدون حضور کلمات موجودیت نخواهد یافت؛ زیرا ذهن در بدو مواجهه با یک چیز، انطباق یا تأثیری گنگ، نامفهوم و بدون صورت دریافت خواهد کرد و این یعنی توده‌ای بی‌شکل؛ اما شعور کلمه‌محور که فطری انسان است این انطباق یا تأثر را که به کمک اعضا و جوارح حواس پنج‌گانه دریافت می‌شود بر اساس مؤلفه‌های پیشینی ذهن که از جنس کلمه‌اند، از لحاظ جنس، شکل، رنگ، امتداد، ماده، کمیت، کیفیت و... مقوله‌بندی یا درک مشاهده‌ای خواهد کرد. ذهن این مقولات را تجزیه و تحلیل و ترکیب و به تأثر و تصور دست خواهد یافت. مثلاً درک و دیدن یک چیز از نگاه مکتب اصالت کلمه، حاصل هم‌افزایی، عضو بینایی در سر، مرکز بینایی در مغز و شعور بینایی در ذهن است و هرگاه یکی از این سه مختل شود دیدن و درک چیزها دچار نقص و نارسایی می‌شود؛ و درک تمایزاتی و تشخیصی نخواهد شد. پس درک توسط حواس پنج‌گانه کاملاً کلمه‌محور و حاصل هم‌افزایی عضو، قوه و مرکز آن اندام در مغز و شعور کلمه‌محور در ذهن که از جنس کلمه است، می‌باشد.

کلمه_پدیدار

وارون نگرش فلاسفه و زبان‌شناسان که تصور می‌کنند از یک پدیدار ابتدا تصور صوتی و سپس تصور معنایی یا (تصور ذهنی) شکل خواهد گرفت در ذهن انسان ابتدا به‌وسیله‌ی حواس پنجگانه‌ی کلمه‌محور، از یک توده‌ی بی‌شکل و ناهمگون، معنایی در ذهنمان توسط شعور کلمه‌محور که فطری و ذاتی ماست نقش خواهد بست یعنی پیش از دال، ما معنا یا درکی از آن چیز (توده‌ی ناهمگون بی‌شکل) را درخواست می‌کنیم، سپس سعی خواهیم کرد به این درک یا معنا شکل بدهیم و به تصویر کشیدن و تصور کردن روی می‌آوریم؛ یعنی حتی قبل از تصور صوتی ما با نقاشی کردن درصدد پررنگ‌تر کردن معنا و شکل دادن به پدیدار مورد نظر هستیم در واقع پدیدار نیز با شکل‌گیری کلمه مرحله به مرحله در حال شکل گرفتن است.

جوهره‌ی نوشتاری کلمه در نقش نگاره‌های اولیه از هر چیزی خلق می‌شود و در مرحله‌ی بعد و طبق قراردادی جمعی برای جوهره‌های معنایی و نوشتاری اصوات خاصی در نظر گرفته می‌شود و توده‌ی بی‌شکل اولیه رفته‌رفته دارای انسجام و هماهنگی در معنا و شکل و صوت خواهد شد و هم‌افزایی جوهره‌های معنایی، نوشتاری و گفتاری با پدیدار منجر به شکل‌گیری فرایندی به نام کلمه_پدیدار و نام‌گذاری خواهد شد.

بنابراین هر پدیدار در ذهن ما با کلمه‌ای مشخص و معین می‌شود. در واقع رابطه‌ی متقابل بین پدیدار و کلمه کلی فراتر از هم‌افزایی جوهره‌های معنایی، نوشتاری و گفتاری و پدیدار است. رابطه‌ی متقابل کلمه و پدیدار تشکیل نشانه‌ی زبانی خواهد داد. در واقع با شکل‌گیری کلمه، پدیدار نیز در شعور کلمه‌گرای ما تعریف می‌شود و سپس پدیدارهایی که وجه شباهتی با کلمه_پدیدارهای پیشین داشته باشند توسط آن نشانه‌های زبانی پیشین تعریف می‌شوند، رابطه‌ی بین کلمه_پدیدار را می‌توان توسط شکل زیر نشان داد.

پدیدار صرفاً یک شیء در جهان خارج نیست بلکه انواع مفاهیم و مصداق‌ها را شامل می‌شود. در واقع هر معنایی که بر ذهن ترسیم می‌شود تشکیل دهنده‌ی یک پدیدار است. در پدیدارشناسی فلسفه‌ی غرب، فنومن همانند آئینه‌ای بازتاب ذات معقول یا نومن بود یعنی ما از فنومن پی به وجود نومن می‌بردیم و فنومن پرده از نومن برمی‌داشت و بر ما پدیدار می‌گردید.

اما از نگاه معنی‌شناسی عمیق‌گرا در مکتب اصالت کلمه که رابطه‌ی معنی و پدیدارها را بررسی می‌کند پدیدار صرفاً یک شیء و تنها مصداق در جهان خارج نیست بلکه انواع مصداق‌ها و مفهوم‌ها را شامل می‌شود. چه آن‌ها که به صورت شیء در جهان خارج موجود باشند و چه آن‌ها که در ذهن آدمی شکل گرفته‌اند و مفهوم‌ها را تشکیل می‌دهند. پس چه سنگی که در جهان خارج موجود است و چه سیمرغ که در جهان خارج موجود نیست اما در زبان و ذهن کلمه‌محور بشر موجود است، همه و همه پدیدار هستند. پدیدار چیزی است که از لحاظ وجودی به مای بالاتر از خود وابسته است و وجودش را از آن می‌گیرد، بنابراین برخلاف نگرش ارسطوییان و اخلاقی که در نهایت برای شیء یک جنس عالی در نظر می‌گرفتند و آن جنس



عالی قائم به ذات بود، پدیدارها در نگرش اصالت کلمه از لحاظ وجودی و جوهره‌های تشکیل‌دهنده وابسته به مای بالاتر از خود می‌باشند. در واقع با این نگرش ماده حکم ذات شیء را نخواهد داشت که صورت آن را در بر می‌گیرد، بلکه ماده و صورت، امکان‌ها و وسیله‌هایی برای نمایش و ظهور یک پدیدار هستند و چون ماده حکم ذات شیء را نخواهد داشت بنابراین پدیدار تعریف گسترده‌تری خواهد پذیرفت و به هر آن چه که در شعور کلمه‌محور ما تشکیل کلمه بدهد، پدیدار گفته می‌شود؛ و هر کلمه نمود یک پدیدار است و هر پدیدار نمود و ظهور یک کلمه می‌باشد. در واقع هم‌افزایی کلمه_پدیدار تشکیل یک ساختار تناروحی می‌دهند که یکی بدون دیگری امکان وقوع نخواهد داشت. پس در این تعریف پدیدار از هم‌افزایی ماده و آگاهی یا معنا فراهم می‌آید و ماده تنها پذیرنده‌ی معنا خواهد بود و خود ماده وجودش را از مای بالاتر گرفته است.

انسان موجودی است که با پتانسیل درک پدیدارها به دنیا می‌آید و پتانسیل درک پدیدارها در فرادایره‌ی شعوری انسان به صورت ذاتی و فطری به ودیعه نهاده شده است؛ بنابراین در فرایند درک و آگاهی رابطه‌ی متقابلی بین معنا و پدیدارها شکل خواهد گرفت و ماهیت این رابطه تشکیل نشانه‌های زبانی خواهد داد. بدین صورت که در آغاز شکل‌گیری زبان که اصلی‌ترین بار دریافت درک و آگاهی بر چشم و قوه‌ی بینایی بوده است، از دیدن شیء معنایی در دایره‌ی شعوری ما شکل خواهد گرفت و سپس آن معنا در قالب هم‌افزایی نوشتار و گفتار با شیء مورد نظر سبب شکل‌گیری کلمه_پدیدار خواهد شد. شیء یا چیز تا زمانی که با همتای خود یعنی جوهره‌ی معنایی، گفتاری و نوشتاری ارتباط متقابل نیافته یک امر موهوم است و به محض به وجود آمدن ارتباط متقابل کلمه_پدیدار یک امر واقع در جهان هستی خواهد بود؛ که همه توانایی درک آن را دارند. پس مصداق و مفهوم پدیدار حکم تن و کلمه حکم روح و جان و آن چه که به پدیدارها هستی می‌دهد، دارد.

در هر نگرشی پدیدارها از طرقی خود را آشکار می‌کنند. هگل پدیدارها را از طریق دیالکتیک و بررسی روح و نومن آشکار و هویدا می‌بیند. هوسرل پدیدارها را از طریق تجربه و شهود آشکار و نمایان می‌بیند. کانت از طریق حس مخبره گر و ناشعورمند و هایدگر پدیدارها را از طریق دازاین که مجال دیده شدن به شیء می‌دهد تا خود را آشکار و هویدا سازند. چیزی

که خود را از طریق خود آشکار می‌سازد اما همه در یک چیز متفق‌القولند و آن این که طرقی که پدیدار آشکار می‌شود همه فرآیندهایی کلمه‌محورند یعنی ابتدا پدیدار آشکار می‌شود و سپس توسط کلمه در زبان تشخیص و نمود می‌یابد؛ اما وارون این نگرش مکتب اصالت کلمه بیان می‌کند که پدیدارها پیش از پدیدار شدن و در حین پدیدار شدن باید کلمه باشند و کلمه بشوند. هیچ پدیداری بدون کلمه شکل نمی‌گیرد و آشکار نمی‌شود. در واقع کلمه است که در حین شکل‌گیری به شیء مجال پدیدار شدن و درک شدن توسط شعور کلمه‌محور ما می‌دهد. حتی می‌توان گفت نوع جوهره‌ی معنایی در نوع پدیدارها متفاوت است و قاعدتاً هر جوهره‌ی معنایی به خصوصی پدیدار به خصوصی را تشکیل خواهد داد. به طور کلی می‌توان گفت پدیدارها از دل کلمه و خصوصاً جوهره‌ی معنایی شکل خواهند گرفت.

و این کلمه است که با ظهور و هم‌افزایی جوهره‌های خود اجازه‌ی پدیدار شدن می‌دهد و شرایط را مهیا می‌سازد تا پدیدار و کلمه با هم‌افزایی با همدیگر خود را آشکار سازند. برخلاف هایدگر گفتار به معنای «مجال دیدن دادن» چیزی خارج از پدیدار نیست و خود بعدی از کلمه است. هایدگر گفتار _لوگوس_ را مجالی برای دیده شدن و ظهور پدیدار می‌داند در حالی که نگرش مکتب اصالت کلمه «کلمه» را خود پدیدار می‌داند نه مجالی برای دیده شدن پدیدار تا پدیدار از طریق آن گفتار یا لوگوس خود را از طریق خود نشان دهد. پدیدار چیزی خارج از کلمه نیست. کلمه کلیست فراتر از هم‌افزایی ابعاد و ساحت‌های جوهری و ماهیتی خود پدیدار. ما اشیا و چیزها را با کلمات می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم، حتی می‌چشیم و می‌بویم. در واقع ما قبل از چیزها با کلمات و معنا یا آگاهی و درکی که بر شعور کلمه-گرایمان مرتسم می‌شود ارتباط بی‌واسطه برقرار کرده‌ایم و ذهن و فراآگاه شعوری ما از پیش خصوصیات چیزها را مقوله‌بندی می‌کند. در واقع انسان قبل از این که ذهنش مقوله‌بندی شود خود را با یک چیز بی‌شکل، ناهمگون، فاقد رنگ، فاقد بو و... روبه‌رو می‌بیند، ذهن پیش و در حین پدیدار مقوله‌هایی مانند جنس، رنگ، بو، اندازه، شکل، زمان، مکان، حجم، چگالش و... را مقوله‌بندی می‌کند و بر اساس این مقوله‌ها معناهای متفاوتی از چیزها درک می‌کند و به همین دلیل ما با پدیدارهای متفاوت روبه‌رو هستیم زیرا حضور مقوله‌های متفاوت ایجاد

معناهای متفاوت خواهد کرد و معنای متفاوت یعنی کلمه و پدیدار متفاوت؛ بنابراین باید در مورد تعریف مصداق در زبان‌شناسی و معناشناسی تجدیدنظر شود. چون مصداق خود یک کلمه_پدیدار یعنی یک نشانه‌ی زبانی است مثلاً سنگ یک کلمه_پدیدار بوده که از مقوله‌های بسیاری فراهم آمده است.

سنگ) کلمه-پدیدار

مقوله‌ی جنس) کانی

مقوله‌ی رنگ) زرد، سفید، خاکستری و...

مقوله‌ی اندازه) از سایر بسیار کوچک تا بزرگ و حجیم

مقوله‌ی بو) بوی مخصوص هر کانی

و...

پس سنگ یک کلمه_پدیدار است که چون ما به ازایی در جهان خارج دارد می‌تواند مصداقی باشد که می‌توان به آن ارجاع داشت لذا مصداق از مرحله‌ی کلمه-پدیدار عبور کرده است.



فصل دوازدهم

تقابل اکوفمینیسم و فرافمینیسم
در ادبیات طبیعی

این مقاله به نویسندگی

آرش آذرپیک و همکاری ستی سارا سوشیان

در مهر ماه ۱۴۰۱ در دو فصلنامه‌ی علمی-تخصصی «پژوهش‌های نوین ادبی» (شماره‌ی دوم/ سال اول) به چاپ رسیده است. که می‌توان نام دیگری برای آن نیز برگزید؛ یعنی:

فرااومانیسیم و سوژه‌های شانزده‌گانه‌ی آن

چکیده

در بررسی رویکردهای ادبی و خلق سیستم‌های نگرشی و نگارشی، با چهار انگاره‌ی سیستم‌های کاهشی-افزایشی، سیستم‌های التقاطی، سیستم‌نماها و سیستم‌های افزایشی-انضمامی روبه‌رو هستیم. آرش آذرپیک ضمن ارائه‌ی این تقسیم‌بندی، عامل آن را کشف و ارائه‌ی افقی پراگماتیک و هم‌چنین پروبلماتیک توسط این انگاره‌ها می‌داند؛ لذا در این مقاله با بیان و بررسی این چهار سیستم بیان خواهیم کرد که رویکرد اکوفمینیسم رویکردی التقاطی‌ست که همواره در تلاش است زن و زمین را پدیدارهایی ستمدیده در سیستم‌های مردسالارانه قلمداد کند. رویکرد انتقادی فرافمینیسم با عنایت به سیستم افزایشی-انضمامی فراتر از تمام چارچوبه‌های بسته‌ی زن‌محورانه و مردمحورانه در پی ارائه‌ی تقسیم‌بندی انواع سوژه از دیدگاه آذرپیک بوده وی معتقد است اکوفمینیسم تنها با تغییر سوژه‌ی مرد به سوژه‌ی زن، می‌کوشد که در ساحتی دیگر و با دیدی زنانه‌محورانه تمام هستی‌مندان-از جمله زمین- را در رویکردی سلسله‌مراتبی فصل‌بندی کند. در ادبیات طبیعت‌گرا با توجه به دو رکن بنیادین «عدم هرگونه ثنویت‌گرایی» و «عدم هرگونه برتر/که‌ترگرایی» -که بنیان‌روایت اکثر آرایه‌های ادبی هم‌چون تشبیه، استعاره، تمثیل و... است- اصل و بنیان زمین‌سوژگی در دبستان فراگرایی مطرح می‌شود. زمین‌سوژگی رویکردی‌ست انتقادی به تمام

انگاره‌هایی که در آن انسان به عنوان سوژه‌ی فاعل شناسا - که همواره در پی ارزش‌گذاری (صفت‌دهی) است - شناخته می‌شود. در این مقاله که به شیوه‌ی توصیفی_تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته ادبیات طبیعی با عنایت به رویکرد گینه‌ی سوم و بیان نگره‌های زنانه‌نگر انسان‌محورانه و مردانه‌نگر انسان‌محورانه بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ادبیات طبیعی، زمین‌سوژگی، انسان‌سوژگی، فمینیسم، اکوفمینیسم، فرافمینیسم

۱- مقدمه

در درازنای تاریخ تمدن، اندیشه‌ی بشری با دو رکن اساسی و بنیادین ثنویت‌گرایی (dualism) و تفضیل‌گرایی (adjective) مواجه بوده است. با تعمیم این مهم به جهان ادبیات درخواهیم یافت که صور خیال، آرایه‌ها، بدایع و... نیز از این دایره (ثنویت‌گرایی و تفضیل‌گرایی) خارج نبوده‌اند. شاعر به‌عنوان سوژه‌ی فاعل شناسا همواره در حال نوشتن درباره‌ی هستی و هستی‌مندان بوده و در این راستا تمام پدیدارها را در رویکردی سلسله‌مراتبی و زیبایی‌شناسیک فصل‌بندی کرده که این فصل‌بندی همواره بر سه اصل لذت‌گرایی، فایده‌گرایی و پیامدگرایی سامان یافته؛ لذا این رویکرد مسلماً به دیدگاه‌های گوناگون زیبایی‌شناسیک تعمیم یافته است.

ما در هماری تاریخ شاهد دیدگاه‌ها و اندیشه‌های انسان‌گرایانه (انسان‌سوژگی) بوده‌ایم بنابراین انسان همواره -در مقام سوژه‌ی فاعل شناسا- در حال ارزش‌گذاری هستی -در مقام ابژه- است. در رویکرد فمینیسم، زن فاعل شناسا تلقی می‌شود و این بار هستی ابژه‌ای در مقابل سوژه‌ی تن-ذهن‌گرایانه‌ی زنانه است؛ بنابراین رویکرد فمینیسم با جانمایی سوژه‌ی زنانه در ساختار مردانه یا مردانه‌پندار پارادایم‌ها در پروسه‌ای کاهشی-افزایشی با تحقیر، تصغیر و انکار هر گونه ساحت مردانه‌نگر (به بهانه‌ی مردسالاری) بی‌هیچ دغدغه‌ی وجود شناختی، ماهیت زنانه را اصالتی افراطی، انحصاری و گاه انحطاطی می‌بخشد (اثبات شیء

نفی ما ادا نمی‌کند. آذرپیک در دکتربین فراگرایی خویش هر گونه ساختار و ابزار و متد مردمحورانه را نیز پیشاپیش افراطی، انحصاری و انحطاطی می‌داند (اکوفمینیسم رویکردی است در دل نگرهی فمینیسم که ترکیبی از سیستم‌های فمینیستی، بوم‌گرایی، وطن‌پرستی (ناتوریزم) به شمار می‌آید. بنیان‌روایت اکوفمینیسم این‌همان‌پنداری زن و زمین است؛ هم‌چنین در تقابل با رویکرد اکوفمینیسم فلسفه‌ی فرافمینیسم در نظریه‌ی ژادگرایی به این‌همان‌پنداری زن و زمین باورمند نیست زیرا در نگرش طبیعی و زمین‌سوژه‌گرای خود، مذکر و مؤنث را نیمه‌های طبیعی گونه‌ی انسانی می‌داند که بدون هیچ نگرگاه خودبنیادانه‌ی ثنویت‌پندار، تفضیل‌گرا و قضاوت‌گرا خارج از هر شاکله‌ی این‌همان‌پندارانه، برتری‌جویانه و انکارمندان، دو جنس مکمل انسانی را نیز در کنار دیگر هستی‌مندان سیاره‌ی سبز فقط و فقط فرزندان زمین می‌داند که همه و همه از یک گوهرند بدون باور به طبیعی بودن تمام مقوله‌های انسانی در نگریستن به خود و همه‌ی هستی‌مندان.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

در این نوشتار به بررسی و تحلیل رویکردهای فمینیستی در ادبیات به ویژه شاخه‌ی اکوفمینیستی آن و تقابل این سیستم‌ها با دکتربین فرااومانیسم به ویژه شاخه‌های زمین‌سوژگی، فرافمینیسم و فراست‌گرایی آن در مقوله‌بندی هستی توسط سیستم‌ها و نظریه‌های فلسفی و ادبی می‌پردازیم.

در واقع این مقاله با بیان رویکرد انتقادی با عنایت به دکتربین زمین‌سوژگی که از جانب آرش آذرپیک مطرح شده به جریان‌هایی همانند فمینیسم و اکوفمینیسم با دیدگاهی وجودگرایانه می‌نگرد، به ویژه آن‌جا که این سیستم‌ها با دیدگاهی انکارگرا، تحقیرگرا و تصغیرگرا به تمام دستامدهای بشری به بهانه‌ی مذکربودگی آن‌ها می‌نگرد. فرافمینیسم با عنایت به دکتربین زمین‌سوژگی مبحث اصالت زمین را مطرح می‌کند و در پی بررسی بسیط دو کلیدواژه‌ی فرازن و فرامرد، زن و مرد را نیمه‌های مکمل ماهیت انسانی در تمامیت تاریخ و تمدن بشری می‌داند و در این راستا تحقق تعین یافته‌ی وجود را در انسانیت بی‌قید و شرط (فرااختاری)

می‌یابد. لذا این مقاله با بیان چهار رویکردی که به آن‌ها اشاره شد رویکرد انتقادی خویش را در ساحتی انضمامی نمود می‌بخشد. یکی از این نمودها که در جهان اندیشگانی فراساختارگرایی زایش یافته مقوله‌ی زمین‌سوژگی است که تمام آحاد این سیاره‌ی سبز را به عنوان تنها کره‌ی زندگی‌بخش از/ در یک گوهر دانسته و از هر گون سلسله‌مراتب انسانی که برآیند سیستم‌های ذهن‌سوژه، تن‌سوژه، سنت‌سوژه و... هستند -به علت خودبنیادگی و خودمعیاری و خودمکیالگی آن‌ها- تا آن‌جا که ممکن است فاصله می‌گیرد و هیچ یک از دیگر هستنده‌ها را از نگرگاه مقوله‌ها و سیستم‌های گونه‌گون انسان‌سوژه نمی‌نگرد حتی از دیدگاه زیبایی‌شناسیک، اخلاقی و مثبت‌نگرانه‌ی آن‌ها.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از نگاشتن این مقاله بیان و بررسی دکترین زمین‌سوژگی (اصلت زمین) در ادبیات طبیعی است. این نظریه در سال ۱۳۸۳ توسط آرش آذرپیک مطرح گردید. اهمیت این پژوهش از آن جهت است که اصلت زمین با توجه داشتن به مقوله‌هایی از جمله ژادگرایی، انسانیت بی‌قید و شرط و نگرگاه‌هایی که برای نخستین بار در تاریخ اندیشه‌ی بشری، فراسیستم‌نگری و فراساختاراندیشی را -با طرح مقوله‌هایی همانند فرازن، فرامرد، فراشعر، فرافرم، فرافمینیسم، فرااومانیسم و...- در جهان اندیشگانی عصر فراگرایی مطرح کرده است.

۱-۳- پیشینه‌ی تحقیق

در بررسی تقابل فرافمینیسم و اکوفمینیسم تا کنون مقاله یا کتابی نگاشته نشده اما به صورت ویژه، نوشته‌هایی که به بررسی ادبیات و فلسفه‌ی سبز و تقابل آن با نگره‌ی انسان‌سوژگی و سیر تکاملی نظریات فلسفی و ادبیات زمین‌سوژگی پرداخته باشند به شرح زیر است:

آذرپیک، آرش/ مهدویان، مهری (۱۳۸۴) سهم سوم: این کتاب همراه است با نخستین بیانیه‌ی رسمی شعر سبز./ آذرپیک، آرش/ اهورا، هنگامه و همکاران (۱۳۹۶) چشم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوگرافیک: به صورت پراکنده در فصل‌های مختلف این کتاب نظریات فلسفه‌ی

اصالت زمین بیان شده است. / آذریک، آرش (۱۳۹۷) دوشیزه به عشق بازمی گردد: اشاره به نظریه‌ی فرابطلمیوس در نقد نگاه کمیت‌گرای اومانستی / سلیمان‌پور، مهوش (۱۳۹۸) ماهنوشته‌های یک فرازمینی: بررسی سیر تاریخی نظریه اصالت زمین که نخست به علت جو ضد فراگرایی و بیگانه‌پرستی آن زمان (دهه‌ی ۸۰) به قصد منتشر شدن تحت عنوان مجعول مکتب ترالیبیسیم معرفی شد. / مولانا، مارال (۱۳۹۸) عاشقانه‌های آخرین ملکه‌ی هخامنشی: مباحث این کتاب به بررسی مؤلفه‌ی حقیقت عمیق در نظریه‌ی اصالت زمین می‌پردازد. / رشیدی، علی / همتی، آریو (۱۴۰۰) جنبش ادبی ۱۴۰۰ / هاشمی، شبنم (۱۴۰۰) بانوی واژه‌ها / حسینی تکیه، فرحناز (۱۴۰۰) خورشید به چشمان فرازن دل باخت / مسیح، نیلوفر (۱۴۰۰) سهم سوم - عاشقانه‌های یک فرازن - / نوروزعلی، زینب (۱۴۰۰) آنتولوژی زبانه‌نویسان ایران / نوروزعلی، زینب (۱۴۰۰) فرامرد - معشوق باستانی زن‌های مشرقی - و...

۲- بحث و یافته‌های تحقیق

۲-۱- سیستم‌بندی تئوری‌های ادبی و فلسفی از نگرگاه مکتب

فراساختارگرایی

در بررسی سیستم‌ها و یا ایسم‌های ادبی تا کنون، همواره شاهد رویکردهای شعرمحورانه و داستان‌محورانه بوده‌ایم. مکاتب، جریان‌ها و سبک‌های ادبی در صورت دارا بودن کشفی نوین با پسوند ایسم همراه خواهند شد تا اصول و سیستم خاص خود را ارائه دهند. ایسم «از واژه‌ی شیسم (schism) گرفته شده که در زبان یونانی به معنای شکاف است.» (حاجی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۱) بنابراین در جهان ادبیات تا به امروز شاهد آن بوده‌ایم که تئوری‌های ادبی برای ارائه‌ی خود می‌بایست دلیل تمایز و یا شکاف خود را با جریان‌های پیشین و حتی هم‌زمان به صورتی کاملاً مشخص و متدیک ارائه می‌دادند تا به پسوند ایسم نائل می‌شدند «زیرا اصطلاح یا واژه‌ای که به ایسم [...] ختم می‌شود، یا عقیده، مرام و مسلکی نوین‌یاد است که با عقاید ماقبل خود در تضاد است و با آن فرق می‌کند یا انشعابی است از ایده و مرامی و مسلکی و یا



وابستگی دارد به کسی یا چیزی.» (همان) در این نوشتار ما بر آنیم که نگرگاه آذربیک در مکتب فراساختارگرایی را ارائه دهیم. این سیستم‌بندی با تأکید داشتن بر دو اصل بنیادین کشف و سیستم (افق پراگماتیک و پروبلماتیک) در چهار مقوله مطرح شده است:

۲-۱-۱- سیستم کاهشی-افزایشی

می‌توان گفت حرکت اندیشگانی تاریخ تمدن بشر تا به امروز غالباً رویکردی کاهشی-افزایشی داشته است و «مکاتب از لحاظ بینش، نگرش، روش و کارکرد به دو دسته‌ی بنیادین تقسیم می‌شوند یعنی مکاتب افزایشی و مکاتب کاهشی» (آذربیک، اهورا و همکاران، ۱۳۹۶: ب/۳۹) آنچه در این رویکرد حائز اهمیت است ارائه‌ی کشف نوین و سیستماتیک اندیشگانی‌ست. این نوع سیستم ساحتی از جهان بیانی/زبانی را کشف می‌کند و برای آن که کالبدی ماتریالیک و در عین حال پراگماتیک و پروبلماتیک برای آن کشف نویافته فراهم آورد و ضرورت کاربردی کردن آن را تبیین کند بنا بر موقعیت خاص -زمینه/ زمانه- یا به عبارت دیگر عصر، نسل و محل خویش سیستمی می‌آفریند و تفاوت‌ها و تمایزهای برتر و اهمیت ویژه‌ی آن را در چارچوبه‌ای سیستماتیک در اندام یک سیستم متفاوت مشخص و متعین می‌کند. برای تحقق این امر طبیعتاً به آگران‌دیسمان‌سازی کشف نوین در سیستم خویش و انکار یا تحقیر و تصغیر سیستم‌های پیشینی و هم‌زمان می‌پردازد یعنی کشف نویافته‌ی خود را در عین کاهش کشف‌های پیشینی و هم‌زمانی، افزایش می‌دهد «می‌توان گفت مکاتب ادبی و سبک‌ها و نحله‌ها هر کدام از افزایش یک بُعد و کاهش بعد دیگر به وجود آمده‌اند.» (آذربیک، اهورا و همکاران، ۱۳۹۶: الف/۱۲۰) فرایند تمام جنبش‌های اصیل ادبی (مکتب‌ها، سبک‌ها و ژانرهای شعری و داستانی) این چنین است که از دو ساحت وجودی (کشف) و موجودی (خلق) سامان یافته‌اند و «اگر هر سیستم کاهشی-افزایشی که بنا بر رویکرد دیالکتیکِ تز، آنتی‌تز و سنتز اعلام حضور کرده، تمایزات نگرشی و نگارشی خود را با مکاتب و سبک‌های پیشین، چه در وجوه تئوریک و چه در وجوه عملی بیان نکند خودبه‌خود دلیلی برای ادامه‌ی حیات ادبی، هنری، فلسفی پیدا نکرده و تاریخ ادبیات و اندیشه و هنر نیز آن را به رسمیت نخواهد شناخت.» (ر. ک مقدمه مسیح، ۱۴۰۰: ۲۹)

۲-۱-۲- سیستم التقاطی

سیستم التقاطی نخست تحت عنوان سیستم آمیزشی مطرح گردید و در آن بیان شد «با دیدگاه‌های آمیزشی یعنی التقاط چند مکتب، ژانر و مؤلفه و یا حتی آمیزش شعر و داستان یعنی به‌کارگیری ناهدفمند و مجدد فضا‌های پیشاپیش کشف‌شده می‌توان به نگاه‌ها و فضا‌هایی برتر و نوین دست یافت.» (آذریک، اهورا و همکاران، ۱۳۹۶: الف/ ۲۹۲)؛ در این شیوه سیستم جدیدی در ادبیات چه در اندام‌وارگی یک سبک و چه در فراخوانی ریختمانی گسترده و ریشگانی‌تر یعنی مکتب رخ نمی‌نماید. سیستم التقاطی سیستم‌های دیگر را به صورت گزینشی با یکدیگر ترکیب می‌کند که تفاوت بنیادین این سیستم با سیستم‌های کاهشی-افزایشی، عدم یک کشف نوین زبانی-بیانی شعری در ساحت لوگوسیک کلمه است. در «نظریه‌های کاهشی-افزایشی، کمینه یک ساحت از جهان هنری کلمه آشکار شده، حال چه آن ساحت دارای ظرفیتی ناچیز باشد و یا دارای گستره‌ای جهان‌شمول؛ اما در رویکردهای التقاطی بدین‌گونه است که [...] هیچ ساحت نویافته از جهان هنری کلمه مشاهده نمی‌شود.» (ر. ک مقدمه رشیدی، همتی، ۱۴۰۰: ۶۶) اما گاه مشاهده می‌شود که برخی از این نوع سیستم‌های شعری یا داستانی نیز موفق عمل کرده‌اند و این برمی‌گردد به پروبلماتیکال بودن سیستم برساخته از ساحت متدیک آن و یا ضرورت آن شیوهی نگرشی-نگارشی در دو ساحت زبانی و اجتماعی.

۲-۱-۳- سیستم‌نماها

این گزاره شامل رویکردهای سبک‌نما و مکتب‌نما می‌شود که اولاً، هیچ کشف نوینی در آن‌ها یافت نمی‌شود یعنی «بدون هیچ کشف بیانی-زبانی [...] قالب‌های زرد و مانیفست‌های فیک [...] را در بر می‌گیرند.» (ر. ک مقدمه تکیه، ۱۴۰۰: ۳۱) ثانیاً، حتی در صورت تحقق صوری یک سیستم، هیچ متد پروبلماتیک در آن‌ها مشاهده نمی‌شود پس می‌توان گفت در این جریان‌ها «تقدس کلمه در ادبیات و شعر امروز، تحت لوای زبان‌گزیزی یا بهتر بگوییم زبان‌ستیزی و زبان‌پریشی زیر سؤال رفته» (ر. ک مقدمه رشیدی، همتی، ۱۴۰۰: ۵۲) ثالثاً،



هیچ‌گونه ضرورتی برای حضور کژمژ و بی‌اندام آن‌ها در زبان و جامعه دیده نمی‌شود. از این رو آدریپک این جریان‌ها را تحت عنوان «خرده‌روایت‌های جریان‌های خنثی» (ر.ک مقدمه نوروزعلی: ۱۴۴) معرفی و بیان می‌کند این نوع ادبیات، ادبیاتی است که «وارد جریان‌های اصلی شعر و داستان امروز نمی‌شود» (همان) و می‌توان آن را به چهار دسته‌ی کلی تقسیم کرد که می‌بایست همه‌ی آن‌ها را با تمام خردی و لغزندگی، مایه‌ی بیراهگی و در نشیب‌افتادگی قلم‌ها و استعدادهای جوان شمرد که رسانه‌های رسوا در راستای مطامع گجسته‌ی خود، پشته‌نهی گسترش میمون‌واره‌ی نامیمون آن‌ها شده‌اند.

برای اختصار، این تقسیم‌بندی را در جدول زیر ارائه می‌دهیم:

شاعران جشنواره‌ای	سراینده‌ی آثار هم‌راستا با ادبیاتِ سفارشی و موردپسند پروپاگاندای نهادها (بنا بر تعریف فوکویی)
شاعران قهوه‌خانه‌ای	عمده‌ی فعالیتشان جبهه‌گیری در برابر ادبیاتِ حادثه‌محور و تخطئه‌ی متون پیشنهاددهنده و تجربه‌های جدید و تحقیر و تصغیر شاعران این حیطه است.
شاعران کافه‌ای	شاعران رمانتیک یا سانتی‌مانتالند و بیشتر اشعار عاشقانه را می‌پسندند که احساسات رمانتیک مخاطب عام را قلقلک می‌دهد.
	شاعران شبه‌مبارز و روشن‌فکر که غالباً دارای ژست چپ اعتراضی هستند. برای پوشاندن ضعف‌های خود، سینما را به ادبیات ترجیح می‌دهند که خودبه‌خود باعث حذف آن‌ها از جامعه‌ی شعر، داستان و ادبیات خواهد شد.
شاعران انجمنی	شاعران انجمنی-جشنواره‌ای
	شاعران انجمنی-کافه‌ای
	شاعران انجمنی-قهوه‌خانه‌ای
	گردشگران ادبی که غالباً حجم بیشتر صندلی‌های انجمن‌ها و جشنواره‌ها را با حضور خود پر می‌کنند و با ظهور سبک‌های من‌درآوردی که هر آن بیش از پیش دیواره‌های شعریت و قصویت را برای جذب اکثریت کوتاه و کوتاه‌تر کرده‌اند. این جماعت نیز اندک‌اندک به جمع چاپ‌کنندگان کتاب و مدعیان ادبیات افزوده خواهد شد.

۲-۱-۴- سیستم افزایشی - انضمامی

مکتب اصالت کلمه «تنها پارادایم ادبی ست که نه بر بنیاد سیستم‌های کاهشی- افزایشی شکل گرفته و نه رویکرد التقاطی را سر سوزنی قبول دارد.» (مسیح، ۱۴۰۰: ۳۰) از این رو سیستم افزایشی- انضمامی در مکتب اصالت کلمه:

اول- شامل هیچ گونه جنبه‌ی کاهشی در جهان کشف‌های بیانی-زبانی شعری و داستانی نمی‌شود.

دوم- متد پرابلماتیک آن با عنایت به اصالت جهان هنری کلمه، رویکردی انضمامی- افزایشی دارد.

سوم- حرکت افزایشی این رویکرد در کم و زیاد کردن سیستم‌ها و ترکیب آن‌ها نیست بلکه در حرکت بسیط و وحدت‌گرایی تمام وجوه مکشوف با نگاه انضمامی به یک سبک محوری همانند نیمایی یا شاملویی در شعر معاصر ایران و یا یکی از مکاتب همانند سورئالیسم در شعر جهان است، بدون درگیری با بستاره‌ها و سیستم‌های آن‌ها یعنی ساحت خلق آن سبک‌ها و مکاتب. به عبارت دیگر اصالت در حرکت تنها در ساحت فضاهایی ست که کشف‌های بیانی-زبانی در اختیار قلم ما می‌گذارند.

چهارم- با عنایت به هستی‌شناسی هنر شعر، کشف ساحات فرمیک-زبانی و محتوایی-بیانی نوینی برای افزودن به ساحت نگرشی- نگارشی ارائه می‌شود. در این مرحله شاعر فرایست به جایگاه اجتهاد ادبی برای کشف لایه‌ها و توانش‌های فرمیک-زبانی و محتوایی-بیانی رسیده است و شیوه‌داری خود را در جهان شعر نمود می‌بخشد.

این نگره «با رویکرد دیالکتیک ادراکی به هیچ گونه تقابل و تضاد پدیدارها و به تبع آن در علوم نظری تزا را در زیربنای جهان هستی‌شناسانه‌ی خود به رسمیت نمی‌شناسد» (رشیدی، همتی، ۱۴۰۰: ۶۷) هم‌چنین رویکرد این اصل بر نگره‌ی فراروی بنا نهاده شده است «سیستم‌های فرارونده‌ی فراگرایی که بر اساس اصل فراروی سامان یافته‌اند منتقد همه‌جانبه‌ی جزمیت‌های مطلق (غیرتاریخ‌گرا و ذات‌اندیش) و نسبی (تاریخ‌گرا و قراردادپندار) هر گونه تفکر درون‌ساختارگرا و ساختارزداست و با نگره‌ی عمیق‌گرایانه بهین‌راه برون‌رفت از

بن‌بست، محدودیت‌ها و تفکرات غیرتاریخی و نابازاندیش‌نگرانی در دنیای فلسفه، هنر، ادبیات و... هستند.» (همان)

فراروی دارای دو ساحت توأمان و هم‌افزاست:

۱. ساحت انضمامی-افزایشی

۲. ساحت کشفی-لوگوسیک

«سیستم‌های فرارونده بر مدار نظریه‌های کاهشی-افزایشی و یا التقاطی حرکت نمی‌کنند و بر این اساس هر سیستم که بر بنیاد نظریه‌های تضادآفرین کاهشی-افزایشی حرکت نکند و با عدم چارچوبه‌محوری، کشف نویافته‌ی خود را بدون تحقیر، تصغیر و انکار دیگر لایه‌ها و ساحت‌های مکشوف گذشته و حال به جهان پدیدارهای متکثر اما هم‌گرا و هم‌افزای اقیانوس بی‌پایان هنری کلمه -لوگوس- بپیونداند خودبه‌خود وارد حیطه‌ی مکاتب و پارادایم‌های فرارونده خواهد شد.» (مسیح، ۱۴۰۰: ۳۱)

در ساحت انضمامی-افزایشی هر دچ‌دایره‌ی این «فضافزایی‌ها» فراخنای بیشتری داشته باشد ما چه در ساحت‌های بیانی، چه تنوع فرم‌های ذهنی و شگردهای زبانی، در نخستین سطح فراروندگی، متنی خلاقانه‌تر و دارای امکانات زبانی/بیانی فزاینده‌تری خواهیم داشت و نگره‌ی پرابلماتیک اثر با حذف هرگونه نگاه قطبی پیوندگرایز و هم‌افزاگَرند در فرایند سرایش و نگارش، بدون جانب‌داری و تعصب خاص بر یک یا چند ساحت و لایه‌ی شعری به گسترش و پختگی و سختگی بیش از پیش متن می‌اندیشد و بدون هرگونه زاویه داشتن و آگراندیسمان کردن برخی سطوح مکشوف در سبک‌ها که جولان قلم را در نشیب ایستایی می‌اندازد، برون‌شدگی از هرگون چارچوب‌سازی و سیستم‌محوری که مایه‌ی بی‌راهگی و در زاویه‌ماندگی را سبب می‌شوند افق اندیشگانی خود می‌سازد.

۲-۲- رویکردهای فمینیستی در ادبیات

۲-۲-۱- نظریه‌ی فمینیسم

دوبووار در کتاب «جنس دوم» تقابل زن و مرد را این‌گونه بیان می‌کند: «آنها [زنان] جزئی از اجتماع شده‌اند که نرها اداره‌اش می‌کنند و زن‌ها در آن مقام پایین‌تر را اشغال کرده‌اند» (دوبووار، ۱۴۰۰: ب/ ۵۰۴). بنا بر این نگره، فمینیست‌ها همواره زن را تحت سلطه‌ی نگرش‌های مردسالارانه می‌دانند و بر این اساس زنان «زن زاده نمی‌شوند، به صورت زن درمی‌آیند.» (همان: ۱۳) در ادبیات نیز با تعمیم همین موضوع فمینیست‌ها بر آن باورند که «در غالب متون صدای مردان شنیده می‌شود حال آن که در آثار فمینیستی صدای زنان، صدای رساست.» (شمیسا، ۱۴۰۰: ۲۷۳)؛ بنابراین همان‌طور که از پیش گفته شده فمینیست‌ها با تغییر سوژه‌ی فاعل شناسای مرد به زن بر آن هستند که صدای زنانه را در جامعه رواج دهند اما به صورت کلی فمینیسم را نمی‌توان در نظریه‌ی ادبی دارای نظامی یکپارچه دانست چرا که «نظریه‌ی ادبی فمینیستی مجموعه‌ای از آرا و عقاید و شیوه‌های مختلف است» (پاینده، ۱۳۸۲: ۱۴۲) و به صورت واضح‌تر می‌توان گفت فمینیسم دارای تعریف روشن، واضح و متمایز نیست چرا که نگرگاهی طفیلی‌ست که همواره در اندیشه‌های از پیش تعریف‌شده قصد جانمایی اندیشه‌های خود را دارد. فمینیست‌ها با تعریف خود به عنوان «نشان و نماد حقوق زنان و پرچمدار برابری دو جنس» (سارسه، ۱۳۸۵: ۱۳) همواره با رویکردی زن‌محورانه در پی آن بوده‌اند که زن را در تقابل با شاکله‌ای مردانه تعریف کنند. در این مسیر فمینیست‌ها دستامدهای بسیاری در تعیین قانونی حقوق طبیعی و تحقق ضرورت‌های زیست‌متمدنانه‌ی خویش داشته‌اند که در این ساحت تلاش و رستاخیزی ستودنی، مانا و پویا را در اجتماع انسانی رقم زده‌اند و بنیانی نیک‌اندیشانه و روشنگرانه را فراهم آورده‌اند که ریشه‌دوانی این نگرش هنوزهنوز می‌تواند در جوامع مردسالار و هم‌بودگاه‌های زن‌آزار روابط انسانی و رواداری همگانی ساختارهای پیشینی و روابط پسینی را پالایش و بهینه‌سازی کند.

اما آن‌جا که زنانه‌نگری را با زنانه‌محوری یکی دانسته‌اند و راه افراط پیموده و چرخشی

انحطاطی در راه خود ایجاد کرده‌اند به کژاندیشی و بدگمانگی درغلطیده‌اند و به بهانه‌ی بازستانی جایگاه زن در تاریخ خواسته یا ناخواسته از دیدگاه بُن‌آور و نژاده‌ی زوجیت منحرف شده و در کژراهه‌ی دیگرستیزی/گریزی و دام‌چاله‌ی دوگانه‌انگاری بی‌پایان و ناسرشت‌مند سرمایه‌سالاران پشت پرده و بازی‌ساز افتاده‌اند که دگرستیزی/گریزی‌های نابایست و نانیازین^۳ را آرمان زندگی‌سوز و کینه‌افروز خویش ساخته‌اند. فراورده‌ی این فرایندِ دوگانه‌پندارانه‌ی برخی شاخه‌های فمینیستی تا بدان جاست که می‌توانیم گفت: «تفاوت‌های فیزیکی و ظرفیت‌های ویژه و استعداد‌های خاص فیزیولوژیک و روانی هر یک از زنان در تمایز با مردان نادیده گرفته [می‌شوند] و بدین‌سان زمینه‌ای برای ظلم جدید به مقام زنان یعنی انکار ساختارها و هویت خاص و متمایز جسمی- روانی زنانه‌ی آن‌ها و به تبع آن نظام حقوق و تکالیف متناسب با آن فراهم می‌گردد.» (زرشناس، ۱۳۸۶: ۴۷۸)

بنا بر آن چه گفته شد نظریه‌های فمینیستی در ادبیات دارای رویکرد کاهشی-افزایشی بوده که در آن با فروکاهش نظریه و صدای مردان در پی افزایش اندیشه و صدای زنان هستند؛ از همین رو آنان بر این باورند که «زبان زنانه یکی از راه‌های براندازی چیرگی پدران است. به سخن دیگر زبان زنانه میراث‌خوار زبان مردانه است. دیالکتیک‌وار می‌تواند از درون همین زبان آنتی‌تز نیز دانسته شود. زنان می‌توانند با بیان تجربیات خود [...] جهان دلخواه خود را در متن پدید آورند.» (تسلیمی، ۱۳۹۸: ۲۶۵)

۲-۲-۲- نظریه‌ی اکوفمینیسم

اکوفمینیسم نگره‌ای در دل نظریه‌ی ادبی فمینیسم است. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد اکوفمینیسم رویکردی التقاطی دارد که از آمیزه‌ی چند نگرش فمینیسم، ناتوریسم و بوم‌گرایی فراهم آمده است و بر این نگره تأکید می‌کند که «در متون، زنان با طبیعت و مردان با فرهنگ هم‌سان پنداشته شده‌اند از این رو اکوفمینیست‌ها بنا بر اشتراکات فراوانی که بین زمین و زن

۲. اصل

۳. غیرضروری

است، از جمله تولدها و زایش‌ها، تحمل جنگ و تجاوز، مظلومیت در برابر جامعه‌ی مردسالارانه و... بیان می‌کنند» (قلندرزاده دریایی، ۹۹: ۱۷۶) که زن همان زمین است. در این جا بنا بر نگاه ثنویت‌گرا که برآمده از بنیان‌روایت غرب یعنی اندیشه‌ی اومانستی است، زن در مقابل مرد قرار می‌گیرد و به انکار، حذف، تحقیر و تصغیر تمام وجوه انسانی مردانه می‌پردازد و «به گفته‌ی فمینیست‌ها این دوگانگی، فقط دوگانگی توصیفی نیست بلکه در بر دارنده‌ی امتیازبخشی تجویزی یک طرف بر دیگری است.» (دانشنامه‌ی استنفورد، ۱۳۹۲: ۱۵۷) در این نگره پدیدارهای فرودستی زیستگاه‌های مورد نقد همیشه زن و زمین تلقی می‌شوند و برای مقابله با آن اکوفمینیسم «از اقتدارگریزی و شالوده‌شکنی سخن به میان می‌آورد. به عبارت دیگر فمینیسم، فرهنگی در صدد خلق فرهنگ زنانه در قبال فرهنگ مرد-پدرسالارانه است.» (محمدی اصل، ۱۳۹۲: ۲۲)

اما اگر راستین‌نگرانه و بدون هیچ پیش‌فرض قهر و مهرمدارانه به هستی نگریسته شود هر آینه در جهان زبانی و زبان انسانی می‌توانیم در اوج بی‌گمانی و هرآینگی^۴ دریابیم که بنیان سست اکوفمینیسم بر استدلال تمثیلی نهاده شده که بی‌مایه‌ترین شیوه‌ی دلیل‌آوری‌ست تا آن‌جا که این‌گون استدلال را اندیشمندان بزرگ جهان از گونه‌های سفسطه‌شمرده‌اند زیرا به همان شیوه که زن و زمین یک‌پنداری شده‌اند در جهان تمثیل، مرد و زمین نیز می‌توانند در همین جایگاه سنجیده شوند و این سرشت زبان و ذهن است که ساز و ناساز را در این شیوه به یکسانگی می‌تواند بسازد، اگر چه بنا بر کام خود و برکامه‌ی دیگری.

۲-۲-۱- نقش فلسفه و ادبیات پست‌مدرن

فلسفه و ادبیات پست‌مدرن آن‌جا که دم از معناگریزی/ستیزی می‌زند جان کلامش این است که در بازه‌ی زبانی می‌توان اقتدار کلان‌روایت‌ها و جایگاه گفتمان‌های چیره را با نگرگاه

۴. یقین

۵. برخلاف میل



لغزنده‌ی خویش از متن به حاشیه راند و خرده‌روایت‌ها و گفتمان‌های دَرسایه‌^۶ را به مرکز آورد. بازی زبانی، بر هم زدن این تثبیت‌شدگی‌هاست. بنا بر همین نگره نقد معناهای چیره را معناگریزی و به بازی گرفتن مهینگی کلان‌روایت‌ها را معناستیزی می‌داند و آشکارا از هر گونه تک‌معناگرایی در بودنگاه انسانی واهمه دارد و در فراسوژه‌ی زبانی نهادهای قدرت آن‌ها را در اسطوره‌ها، آیین‌ها و باورداشت‌ها به سخره می‌گیرد.

آیا اکوفمینیسیم با عنایت به این شیوه‌ی نگرشی_نگارشی چیزی فراتر از بازی زبانی، آن هم بر تارتنک‌ترین شیوه‌ی شوَندآوری^۷ یعنی تمثیل است یا جدا از این تارتنکانه‌های فرزانه‌واره^۸ به بن و بر^۹ و فرنایشی^{۱۰} دیگر زیناوند^{۱۱} است که تا کنون نوشتاری این‌چنین به دست ما نرسیده؟

اگر چه بخواهیم پرواپیشگی را بیشتر کنار بگذاریم می‌توانیم گفت اکوفمینیسیم کاریکاتوری ساده‌انگارانه و سخیف از شیوه‌های پسامدرنیستی‌ست زیرا در این نگرگاه که به انحراف و کژراهه کشاندن تن‌سوژگیِ مرلوپوتنی‌ست، بازی زبانی در اندازه‌ی دست‌رشته‌سازیِ اندیشه‌ی انسانی از تک‌معناگراییِ پیشینی به تک‌معناگراییِ پسینی‌ست و ستیز با گفتمانی برای رسیدن به گفتمانی دیگر در بستر وادی زبانی و تمثیلی شاعرانه است و دیگر هیچ.

۲-۳- فرافمینیسیم

فرافمینیسیم رویکردی‌ست انتقادی نسبت به تمام جزمیت‌انگاری‌ها و دوگانه‌پنداری‌های زنانه و مردانه. آن‌چه در فرافمینیسیم بیان می‌شود وجود بی‌قید و شرط و فراساختارمند انسانی‌ست. یکی از دلایلی که این اندیشه را از رویکردهای فمینیستی متمایز می‌کند بیان مؤلفه‌ی ژادگرایی در فراگرایی است «سهم سوم تفکری‌ست که از جنگ بی‌سرانجام تقابل‌ها و

^۶. پنهان

^۷. دلیل‌آوری، استدلال

^۸. فلسفه‌گونه‌های سست‌بنیان

^۹. علت و معلول

^{۱۰}. فرنایش: استدلال

^{۱۱}. مجهز

تضادهای اندیشگانی در ساختار و بافتار جهان انسانی به تنگ آمده و خواهان بازگشت آوانگارد به ریشه‌گاه و سرچشمه‌ی مغفول‌مانده‌ی آن‌ها یعنی سهم سوم در تفکر و شعور انسانی است. از دیدگاه گینه و نرولاسی در روابط زن و مرد، ژادگرایی یعنی هم‌افزایی بی‌قید و شرط و فرارونده‌ی فردی و اجتماعی انسان محورانه‌ی زنانه‌نگرانی و مردانه‌نگرانی. «(صیدی، ۱۳۹۸ : ۱۱) یعنی فرازن و با تعمیم آن فرامرد «به مردانه‌نگری انسان‌محورانه و زنانه‌نگری انسان‌محورانه معتقد است یعنی فرازن با دیدی زنانه می‌نگرد اما زنانه‌محور نیست و به نفی نگاه مردانه، ژادین و نوع مرد نمی‌پردازد زیرا وی زنانه‌نگری انسان‌محورانه را برای نزدیک شدن بیش از پیش به گینه‌ی سوم یعنی انسانیت متعالی (بی‌قید و شرط) پیش روی دارد.» (همان) تا آن‌جا که زنان و مردان با تمام ویژگی‌های متفاوت خویش در تمام خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی برابر افتند و وجودپایگی، بی‌هیچ نگرگاه سوگیرانه، ترازنامه‌ی اندیشه و ریشه‌ی هم‌بودگی‌های گونه‌گون شوند.

بنابراین به چکیدگی می‌توان گفت سهم‌گرایی از همان آغاز بر دو

ساحت گسترانیده شد:

۱. هم‌بهرگی وجودی یعنی آدمیزادگان چه مادینه و چه نرینه می‌توانند از امکانات وجودی یکسانی بر پایه‌ی رویدادها و توانش‌های طبیعی در آوند نهادین خود برخوردار شوند و این هموندی وجودی در آدمیزادگان، نهادینه و خاستگاه شده است.
۲. هم‌بهرگی موجودی یعنی هر نوع چه نر و چه ماده، با زیستن انسانی به زن و مردبودگی دگرگونش می‌یابند، پس می‌توانند با کنش‌پذیری و دوری از تکرورهای نوع‌زده بی‌هیچ نیست‌انگاشتن‌های بسته و برون‌آوری اندیشه‌های فرایی از جهان‌های سنت و اومانیسیم، از همه‌ی اندیشه‌ها و ریشه‌های بشری که در تمام تمدن‌ها تراکنش یافته‌اند بهره‌گیرند و به کار بندند، تا به جایگاه فرااندیش‌بودگی، بدون انکار هیچ توانش وجودی و موجودی خویش و دیگر هموندان برسد.



۴-۲- زمین‌سوژگی (مکتب اصالت زمین)

نگرش اصالت زمین برای نخستین بار «با طرح شخصیتی ساختگی (هرمانپوپ) از جانب آرش آذربیک در نشریه‌ی کرمانشاه/ سه‌شنبه: ۲۹/دی/۱۳۸۳- سال سوم/ شماره‌ی ۱۱۷» به چاپ رسید. (صیدی، ۱۴۰۰ : ۳۵) «مکتبی به اسم ترالیبیسیم... که ارائه‌دهنده‌ی نگرش فرابطلمیوسی بود.» (سلیمان‌پور، ۱۳۹۸ : ۱۶) نخستین بیانیه‌ی رسمی نگرش اصالت زمین شامل مباحث زیر می‌شود: «انسان هر چه قدر هم که از زمین فاصله بگیرد باز پاهایش در کره‌ی خاکی فرو رفته‌اند زیرا بنا بر محدوده‌ی زمانی خود هیچ گاه نخواهد توانست فضا را به تسخیر خود درآورد...» (آذربیک، مهدویان، ۱۳۸۴ : ۱۰۶-۱۰۸)، هم‌چنین در مورد جایگاه انسان بر این عقیده است که «انسان هر چه قدر هم که از زمین فاصله بگیرد باز پاهایش در کره‌ی خاکی فرو رفته‌اند زیرا بنا بر محدوده‌ی زمانی خود هیچ گاه نخواهد توانست فضا را به تسخیر خود درآورد...» (همان) آذربیک کلیدواژه‌ی پیر-کودکی را مطرح می‌کند و باور دارد که «فراگرایی یک حقیقت عمیق شهودی‌ست و شهود عمیق، تنها فرایندی‌ست که نطفه‌ی نابودی را در پیکره‌ی نامحدود خود نمی‌پروراند... برخورد دوم، پیر-کودکی می‌شود که با اعتقاد به نظریه‌ی «تجاهل العارف» در اوج تعقل و تجربه، به جنونی کودکانه دست می‌یابد که در آن روابط طبیعی علت و معلولی را که ذاتی نگرش عام شده است به گونه‌ای کاملاً هنرمندانه بر هم می‌ریزد و این آغاز حیرت و سکر است...» (همان) و در بیان متن جامع فرایی و نمود فلسفه‌ی اصالت زمین بیان می‌کند که «متن جامع فرایی پروسه‌ای فعال است برای آزاد ساختن تمامی سکوت‌ها، صداها و عقده‌های پنهان و آشکار منظومه‌ی تاریخ که متأسفانه حتی در صورت ثبت نیز توسط یک دانای کل و روایت‌گر وابسته، کلی‌نگر، برجسته بین و نام و نشان‌نویس انعکاس یافته است... متون آوانگارد فرایی با تکیه بر تمهیدات و مؤلفه‌های اولیه هیچ گاه به اشباع‌شدگی و سنگ‌شدگی تن درنخواهند داد زیرا هر پایانی در این وادی آغازگر راهی به مراتب بهتر و بزرگ‌تر است.» (همان)

زمین‌سوژگی بنا بر نگره‌ی وجودگرایی فرایستی، رویکردی وجودگراست و وجود را کلی فراتر از هم‌افزایی ساحات یعنی اجزا و صفات موجودیت هر پدیدار می‌داند. وجودگرایی فرایستی



از هر گون دوگانه‌گراییِ دونالیسم و یکی‌پنداریِ ارگانیستی بنابر دکترین فراگرایی خود فراتر می‌رود. وجود بی‌قید و شرط انسانی در زمین‌سوژگی از ارزش‌گذاری‌های قیاس‌گرانه و تقابلی سنت و اومانیسیم به ویژه خودبنیادگی سوژه‌گرایان فراتر می‌رود و پاد نوع را بدون انکار ساحات طبیعی زوجیت در همه‌ی پدیدارها پس می‌راند. در زمین‌سوژگی، جداپنداری هستی و هستی‌مندان که از بنیان‌های اندیشه‌ی هایدگر است نگرشی متوهمانه انگاشته می‌شود که این توهم از آغاز در جامعه‌ی بشری به اشکال گونه‌گون جاری بوده. وجود بدون هم‌بهرگی زوج همگونه پیشاپیش در نگرگاه‌گینه‌گرایی واژه‌ای تهی خواهد بود که نمی‌تواند از پالوانه‌ی^{۱۲} فراسیستم دبستان فراگرایی بگذرد زیرا با جان‌مایه‌ی زمین‌سوژگی در پادینه بودگی^{۱۳} تلت. وجود زمین ریشه دارد در ساحات‌های مشکک موجودی بدون تمایزگرایی و تشابه‌پنداری انسانی و هم‌وجودی ساحات مادینه و نرینه‌ی زمین در همه‌ی برآیندهای موجودی آن؛ و روشن است که در انسان نیز همانند دیگر برآیندهای زمین ریشه‌اش در هم‌بهرگی، هنبازی^{۱۴} و هم‌زیستی وابسته است که در آن روایت‌های خویش را در نسبتی که با دیگر هستی‌مندان می‌سازد می‌آفریند و در گیر و دار این روایت‌ها هر گونه‌گریز و ستیز با این ریختمان طبیعی و نهادین، زاندگاهش بی‌گمان گجسته‌اندیشی و شیوه‌ای نادانانه و کانایانه^{۱۵} است که هیچ اندیشه‌ی بناوری در آن نخواهد بود.

برای آن که از گفته‌ی پیشین اندکی گنگی‌زدایی^{۱۶} شود برازنده است که چنین نگاشت: نخست، زمین از حیث وجودی و در جایگاه هست‌بودگی خود نگریسته – و نه اندیشیده – شود. دوم، زمین از حیث موجودی در جایگاهی نگریسته شود که فراگردی‌ست برای رُستنگاه، خاستنگاه و زاندگاه موجوداتی که برآیند آن است. جداپنداری و دوگانه‌پنداری هر یک از باشندگان زمین با خود زمین بی‌گمان توهمی خودبنیاد و بر باد است.

^{۱۲} . فیلتر، صافی

^{۱۳} . ناسازگاری و ضدیت

^{۱۴} . شراکت

^{۱۵} . ابلهانه

^{۱۶} . ابهام‌زدایی

سوم، انسان از حیث وجودی، هستی‌اش مقدم بر موجودیت اوست. چهارم، تحقق موجودیت یعنی بدنمندی که به دو ساحت نرینه و مادینه (مذکر و مؤنث) تقسیم می‌شود.

پنجم، در بستر تاریخ به عنوان فصل ممیز انسان و دیگر هستی‌مندان در نگریستن به زمان نرینگی و مادینگی در شاکله‌های متکثر مردانه و زنانه نمود می‌یابند.

«باید توجه داشت که نرینگی و مادینگی ناظر بر گینه‌ی خویش هستند و زنانگی و مردانگی نیز ناظر بر نوع... یعنی ساحت سخت‌افزاری جنس، برآیند خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی نژادی، مکانشی، زمانشی است و ساحت نرم‌افزاری جنسیت نیز برآیند خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی زبانشی، اندیشگانی، رسانه‌ای و روانی.» (ر.ک مقدمه نوروزعلی، ۱۴۰۰: ۱۸۳-۲۱۰) بنابراین درمی‌یابیم که جنس‌ها و ساحت تاریخی آن‌ها با عنایت به خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه در زمین متکثر هستند و فرااومانیسم نگرشی‌ست که انسان‌ها را وامی‌دارد که از دو ساحت درون‌ساختارگرایی و ساختارزدایی که تمامشان سویگان^۷ غیرتاریخی و تفکرات نابازاندیش‌نگرانگی و برین‌گرایی خودبنیادانه دارند فراوری کنند.

بنابراین «سبزانده‌اندیشی، نگرش طبیعی بی‌واسطه به همه چیز است برای تشخیص هستی‌ما هو هستی از هستی‌ما هو قضاوت انسانی؛ و در این تشخیص، رسوا کردن و افشای حقارت آسمان‌خراش‌ها، بمب‌افکن‌ها، زباله‌های شیمیایی، کارخانه‌های سرمایه‌سالاری و قانون‌های تخریب‌گر مدنظر ماست.» (ر.ک مقدمه رشیدی، همتی، ۱۴۰۰: ۱۰۶) و در تقابل زمین‌سوژگی و انسان‌سوژگی بیان می‌شود که «[ما] سر ناسازگاری داریم با تمام علوم مسمومی که کمر زمین را زیر بار آهن‌پاره‌ها شکسته‌اند و به سان یک جانباز شیمیایی در بستر احتضار انداخته‌اند.» (تکیه، ۱۴۰۰: ۴۶)

نگرش اصالت زمین بیان می‌کند که در زمین باید انسان را به عنوان تنها یکی از فرزندان زمین شناخت بدون هیچ کهنتری، برتری و یا حتی محوریت انسانی. «انسان هنگامی که به

دنیا می‌آید وجودش برابر است با جوهرش یعنی در این موقعیت بنا بر وجودگرایی فرایستی، فقط و فقط موجودی است شبیه موجودات دیگر که طی فرایندهایی مشابه در دامن زمین موجودیت پیدا کرده‌اند. پس در این مرحله، وجود در انسان برابر است با موجود.» (آذریک، اهورا، همکاران، ۱۳۹۶: ب/ ۳۰) بنابراین تمام فرزندان زمین یعنی تمام هستی‌مندان آن به نوعی خود زمین به شمار می‌آیند «انسان به علت هم‌هست بودنش با دیگر پدیده‌هایی که در جهان وجود دارد» (همان: ۱۲۵) دارای وجوه مشترکی با دیگر هستی‌مندان است، از جمله زبان تشعشی که زبان ارتباط با هستی‌ست «زبان مادری انسان همانند دیگر موجودات هستی، زبان تشعشی و ارتعاشی بوده است. زبان تشعشی که زبان مشترک و اصلی تمام هستی‌مندا در جهان چهاربعدی است موجب ارتباط و هم‌هستی شدن موجودات گوناگون کروی زمین با یکدیگر شده و توانسته فراشدِ تکامل و دگرگونی زیستی آن‌ها را فراهم آورد.» (آذریک، اهورا، همکاران، ۱۳۹۶: الف/ ۲۱۱).

۲-۴-۱- باغیزاسیون و سیرکازیون

در نگره‌ی انتقادی فراسنت‌گرا، این سویه شایان بیان است که اگر چه جهان سنت، زمین را پست و فرودست می‌انگاشت و بر این باور بود که «جهان را نوعی روح آسمانی مثلاً خدا اداره می‌کند که منبع و منشأ همه‌ی رویدادها است... خداوند مرکز مطلق جهان است» (کلیگز، ۱۳۹۹: ۲۲ و ۲۳) تا ظهور عصر رنسانس هیچ گاه به گونه‌ای ناترازمند، رویکرد واپاشانه^۸ و گزندخیز در رویارویی با طبیعت نداشته و هیچ بنیان‌اندیشی در ساخت فرهنگ جنگامه‌پوش^۹ دژ زیست‌بوم خویش به کار نبست و چرخه‌ی زیست را از سرشت خویش به کژراهه نراند اما در بنیان اندیشگانی خویش گونه‌ای خودبنیادگی را پرورانیده بود که جای‌گیری آن در هر سنت و تمدن باز نمودش قضاوت‌گری، قیاس‌آوری و صفته‌ی افراطی به دیگر پدیدارها بوده است.

^{۱۸} . شالوده‌زدا

^{۱۹} . جنگ‌افزارپوش



انسان سنت‌گرا بنا بر پندارهای انسانِ فرازمین‌انگاری که تعبیری همانند مرغ باغ ملکوت و طایر گلشن قدس برآیند آن است، به اهم و مهم کردن سلسله‌مراتبی دیگر هستی‌مندان دست یازید، با این همه کاربست‌هایی همانند باغیزاسیونِ کشتزارها بنیانش بر نیازهای به‌هنجار و بر پایه‌ی سرشتمانی‌نکته که هرگزاهرگز هیچ گونه گزند و برون‌شد از چرخه‌ی زیست را پدید نیاورد و اهلی کردن برخی حیوان‌ها نیز شاخه‌ای از همان باغیزاسیون به شمار می‌آید زیرا در این رویه نیز هموندی انسان با رستنگاهش -زمین- دچار گسل نشده و طبیعت را نسوده‌زدایی^{۲۰} نگذرده است.

اما بشر اومانیزم، موجودی سودمحور، کمی‌اندیش، خودبنیاد و محاسبه‌گر است. فراشد^{۲۱} اعداداندیشی بشر، اندیشه‌ی تکنیکال بوده که کاربست این تکنیکال‌اندیشی تکنولوژی است و «تمام آن‌چه که تاریخ جهانی خوانده می‌شود چیزی جز خلق انسان توسط کار انسانی و پیدایش سرشت انسانی برای انسان نیست؛ بنابراین انسان دلیل آشکار و انکارناپذیر خودآفرینی و منشأ گرفتن از خویش‌تنش را به همراه دارد.» (مارکس، ۱۳۷۸: ۱۳۹) به تعبیر دیگر در مورد ریاضیک بودن اندیشه‌ی بشر که یکی از اصول تفکر دکارتی است چنین می‌توان گفت: «چیزی در اندیشه‌ی بشر اصالت دارد که دارای امتداد باشد و آن‌چه دارای امتداد است قابلیت اندازه‌گیری دارد و چیزی که قابل اندازه‌گیری است کمی بوده و هر چه کمی باشد ریاضی است.» (آذریک، ۱۳۹۷: ۵۰) و با توجه به آن که جهان اندیشه تا به امروز بنا بر نگاه سوژه‌انگارانه همواره در پی ابزارپنداری تمام پدیده‌ها است «چیزی که کمی بوده قابلیت تغییر دارد و چیزی که تغییرپذیر باشد ماتریال یعنی ماده است. روش‌های تغییر و تصرف آن جوهره‌های امتدادپذیر تکنیک نام دارد. وسایل و ابزارهایی که باعث تغییر، استحاله و فراچنگ‌آوری جهان کمی توسط انسان می‌شود نیز تکنولوژی نامیده می‌شود.» (همان)

«بنیان‌روایت تمام نگره‌های ناطبیعت‌مدار، مقوله‌بندی‌های ثنویت‌مند و دوگانه‌گرایی‌ست. در تفسیر و تأویل هستی و هستی‌مندان، تأکید من بر هستی و هستی‌مندان (موجودات)،

۲۰. سرشتمان: طبیعت، غریزه

۲۱. نسوده: دوشیزه و بکر

۲۲. فراپند

نقدی‌ست بر اندیشه‌ی هایدگر که به نوعی این دو را دو مقوله‌ی جدا پنداشته که این دیدگاه هایدگر نه طبیعی است، نه خردپذیر.» (صیدی، ۱۴۰۰: ۱۹۶)

در برابر باغیزاسیون یعنی بهره‌گیری طبیعی از زمین بدون نسوده‌زدایی از آن، در جهان اومانیسم که «آدمی با نیازها و خواست‌ها و آرمان‌ها و تمایلات ناسوتی‌اش به عنوان مبنا و معیار و مدار همه چیز پنداشته می‌شود و به تعبیری انسان، خدا می‌شود.» (زرشناس، ۱۳۸۶: ۱۱۱)، بنا بر ذهن اعداداندیش بشر شیوه‌ای از رویارویی با زمین پدید آمد که می‌توان آن را سیرکازیون نام نهاد. در سیرکازیون تصرف در همه چیز روبه‌ی واپاشانه‌ی جهان مدرن شد که هر اختراع در آن دستاویزی به شمار آمد در پنجه‌ی زندگی سوز سرمایه‌سالاران که جدا از بهره‌ی ورجاوند^{۲۳} بسیاری از این اختراعات سوبه‌ای جنگامه‌خیز در درونه‌ی تنانگی زمین از آن برساخت که زمین را ناوردگاه خرچنگانی ساخت با نام خاراآیین «مدرنیت» بی‌گمان مدرنیت سوبه‌های زندگی‌ساز نیز داشته و دارد اما در این نبشته‌گون‌های واخواست^{۲۴} از لایه‌های زمین‌سوزانه‌ی آن پیش‌دیده‌ی ماست- که این خرچنگان همه‌سوبه هنوزاهنوز جان زمین را خوردنگاه پایان‌ناپذیر خویش می‌پندارند و این که «اومانیسم تقدس و حرمت زمین را در نگاه انسان گرفت. اومانیسم ساحت قدسی و ملکوتی انسان را بر اساس نظریه‌ی داروینیسیم و ماشینیسیم تحقیر کرد و از میان برداشت. اومانیسم ساحت شناخت انسان را محدود کرد.» (آذریک، ۱۳۹۷: ۴۴)

تکنولوژی در آغاز، این رایت را برافراشت که می‌خواهد نیروهای طبیعی را برای برساختن یک زندگی مینوبی به چندین برابری برساند، بی‌هیچ گزند و آسیبی به زمین و هستی‌مندانش. چنداسبه تاختن را در مرکب‌های آهنین خویش مبدل به چند اسب بخار ساخت، از این رو «مدرنیت به معنای واقعی کلیه‌ی شیوه‌های جدید حمل و نقل [...] رسانه‌های جدید [...] مواد جدید [...] منابع جدید انرژی [...] را دارا می‌باشد.» (رودریگز، ۱۳۸۷: ۱۸)

^{۲۳}. گرانسنگ

^{۲۴}. اعتراض، بازخواست

اما چه شد که اوباشتن^{۲۵} زمین رخ داد؟! و تکنولوژی نه تنها برکامه‌ی تمام اندیشمندان بزرگ اومانیسیم، ادامه و امتداد خردمندانه‌ی طبیعت نشد بلکه جان‌ستان و ریشه‌سوزان پیش آمد و حتی بر سازنده‌ی خویش چیره گشت و تمدن نوین بشری را گشتنگاه زمین و هستی‌مندان ساخت و این مادر سبزدامان را در دام‌چاله‌ی اهرامنی‌اش انداخت؟ این پرسمان گفت‌انگیز هیچ پاسخی ندارد. دریغ‌دارِ یغ! اما آیا می‌باید در را بر این زندگی‌سوزیِ برافزونِ تکنولوژی نبست و برکامه‌ی جهان سرمایه‌سالاران جدا از شعارهای بی‌مایه‌شان راهکاری درخور برای برون‌شد از آن پیشنهاد نداد؟!

بشر برای کام‌جویانگی‌های خارا‌یینانه‌ی خود بی‌نگریستن به هر گون خلیده‌جانی و کژگونه‌سازی در نژاد حیوان‌ها و گیاهان به شرطی‌کردن و فراچنگ آوردن هستی‌مندان پرداخته است همانند به رقص درآوردن فیل‌ها و اسب‌ها، از چنبر آتش گذراندن شیرها و ببرها، ریسمان‌بازی میمون‌ها، پشتک‌اندازی خرس‌ها و... پس هرگونه کژگونه‌سازی نژادهای حیوانی، گیاهی و حتی موجوداتی مانند باکتری‌ها و ویروس‌ها را از این پس تحت عنوان کلی سیرکازیون خواهیم خواند که هیچ گونه مشقِ مدارا در خارخار کنش‌مندان این شیوه‌ی فرومایه نیست و افق‌گاهشان جز لذت‌جویی‌های بی‌دستاویزه و فایده‌گرایی‌های کژانگیزه برای هنگفتی برافزون سرمایه نیست و سوراخی لایه‌ی اوزون، نابودی بیشه‌ها، خشکیدن دریاها و دریاحه‌ها، شیمیایی کردن مزرعه‌ها و باغ‌ها و... گواهان روشن سخن ماست.

۲-۵- گونه‌های شانزده‌گانه‌ی انسان‌سوزگی

در بررسی شیوه‌ی بنیادین سوپرکتیویته در فلسفه، انسان همواره به عنوان سوزهِ فاعل شناسا و هستی و هستی‌مندان به عنوان ایژه شناخته می‌شود اما در ریختمان اندیشه‌ی اصالت زمین که رویکردی‌ست افزایشی-انضمامی بیان می‌گردد که تمام پدیدارها نگرگاهی ایژه‌محورانه در رویارویی با یکدیگر دارند و برآیند این نگرگاه‌های ایژه‌گرایانه در جهان انسانی چیزی‌ست با نام نیست‌انگاریِ زمین در تمام پارادایم‌های اندیشگانی؛ بنابراین در نخستین

فراسیستم اندیشگانی جهان یعنی فراگرایی، تمام هستی‌مندان در/بر بستر فراسوژگی زمین دگرسوژه‌های یکدیگر به شمار می‌آیند بی‌هیچ نقش‌آفرینی اندیشه‌های اَبژه‌نگرانه. در دگرسوژگی هر گون قیاس در کالبد شوَندآوری و داوری در چرایی گفتن‌های اندیشه‌نما پیشاپیش مطرود و معدوم می‌شود.

در دگرسوژنگری، پیش‌پنداشت‌های بشری که برآیندِ جهان اندیشگانی اوست، ریز به ریز شناخته و در ریختمان اصالت زمین واخواست می‌شوند تا رده‌بندی‌های خودبنیادگرایانه‌ی بشری رخت بر بندند و همه‌ی باشندگان در زمین هموندان یک چشمه در نگر آورده می‌شوند. در نگرش اصالت زمین ما از هر گونه ساختار و ریختمان گونه‌های سوژه‌اندیشی که سویه‌ی انقیادی، انسدادی، اعدادی و انجمادی دارند فرا می‌رویم و همه‌ی آن‌ها را در درگاه زمین‌سوژگی به باشندگانی کنش‌پذیر در جهان فرهنگی-تمدنی خویش مبدل می‌کنیم و روی‌آوری به هر کدام را تنها در ساحت فرااندیشانه‌ی اصالت زمین پذیرا هستیم و لاغیر. پس برای آنالیز هر کدام از این ریختمان‌های سوژه‌نگرانه و درک انگیزه‌ها و انگیزش‌های آن‌ها برای جایگیری اصالت زمین به عنوان ترازنامه و فراسوژه‌ی هست‌آور این سویه‌ها ناچار به ناب‌گزیدگی و خُردانگی فراخنای این مقال و مجال تنها به نام‌نامه‌ای فشرده از آن‌ها بسنده می‌کنیم:

یک) حافظه

تنها ساحت درون است که به علت داشتن جایگاه فیزیکی و مشخص در عضو مغزی به اشکال گوناگون در دیگر موجودات نیز وجود دارد.

دو) اصحاب «دل سوژه» گرایی

ساحت دل که در مکاتب عرفانی و برخی هنرها همانند شعر، مرکز و شاهره دریافت یکی از منابع شناخت با نام شهود بوده و «دل سوژه» نگری را سامان داده است.

سه) اصحاب «عقل سوژه» گرای (ذهن سوژگی)

مُدِرک کلیات و آنالیزکننده‌ی تمام داده‌های تجربی و دریافت‌های عقیدتی، علمی و... است. اصالت عقل ریاضی در فهم هستی، و جوهری از پدیدارهایی را قابل شناخت می‌داند که دارای حجم و امتداد باشند. مکاتبی چون راسیونالیسم عقل را دارای امکاناتی پیشینی برای درک هستی دانسته‌اند. بسیاری از مکاتب فلسفی به «عقل سوژه» گرای گرایش دارند.

چهار) اصحاب «سنت سوژه» گرای

میراث‌های خودآگاهانه_ناخودآگاهانه‌ی سلف در امتداد ساختاری-تاریخی است که بسیاری از اندیشمندان را واداشته انسان را موجودیتی تابع شناسای «سنت سوژگی» بدانند. گادامر از این قبیل اندیشمندان است.

پنج) اصحاب «تاریخ سوژه» گرای

اندیشه‌های تاریخی-اجتماعی، تاریخ سوژگی را حاکم بر اندیشه‌های انسانی و منبع شناختی می‌دانند که حاکم بر تمدن بشری است. در این میان هگل، تاریخ را برآیند عقلی فرایی در سیر تطور هر ملت و جامعه در امتداد زمان می‌داند یعنی عقل درون‌ماندگار را فاعل شناسای کلی جوامع می‌پندارد اما یک اقتصاددان هگلی که از ایدئالیسم افراطی هگل گریزان بود «تاریخ سوژگی» را در زیربنای تمدن بشر جستجو کرد که ساختاری اقتصادی و شیرازه‌ای ماتریالیستی داشت. این نوع نگره با کارل مارکس آغاز شد.

شش) اصحاب «روان سوژه» گرای

روانشناسان به تبعیت از فروید مبلغ حیطة‌ای شدند که «روان سوژگی» را سامان داد. «روان سوژگی» همان حاکمیت ناخودآگاه غیرقابل دسترس انسان‌هاست. این «روان سوژگی» در پارادایم فرویدی شیرازه‌ای پادرنولاسی داشت و در نگرانه یکی از شاگردان فروید یعنی آدلر شیرازه‌ای بر مبنای عقده‌ی حقارت یافت.

گشتالتی‌ها، روان را کلی فراتر از اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن پنداشتند. یونگ به علت زیربنای غیراستدلالی زیگموند فروید درباره‌ی جایگاه ناخودآگاه که آن را بیولوژیک می‌دانست و پوزیتیویست‌ها این پاشنه‌ی آشیل روانشناسی او را علم کرده بودند، برای نجات علم نوظهور روانشناسی با گسترش دادن ناخودآگاه فردی به جمعی، جایگاه آن را از یک مرکزیت بیولوژیکال به حیطه‌ی نهانگاه سنن بشری و وجوه مشترک آن کشانید یعنی «روان‌سوژگی» را با «سنت‌سوژگی» درآمیخت و به ضمیری جمعی قائل شد که انسان را به جای هسته‌های پس راینش، سوژه‌ی تابع آرکی تایپ‌ها و سرنمون‌های مشترک ناخودآگاه جمعی می‌داند.

اما لکان دیگر باره به سراغ ناخودآگاه فردی فرویدی رفت و «روان‌سوژگی» را با «زبان‌سوژگی» دوسوسوری از یک ساختار دانست و سپس همین ناخودآگاه فردی را رندانه بدون آن که مستقیماً اشارت کند، حیثیتی جمعی بخشید و به بافتار تحلیل تمام ساختارهای جمعی بشری نیز کشانید.

هفت) اصحاب «زبان‌سوژه» گرایي

«زبان‌سوژه» گرایان، زبان را بنیان‌روایت تمام روایت‌های متکثر و برساخته‌ی بشری می‌پنداشتند، ویتکنشتاین باور داشت همان‌گون که با تغییر جهان، زبان نیز دچار تغییر می‌شود طبیعتاً با تغییر در زبان نیز می‌توان جهان را دچار دگرگونی کرد و در یک کلام زبان سوژه‌گرایان در شاخه‌های گوناگون ساختارگرایی، پساساختارگرایی و بنیان‌فکنی تا پوزیتیویست‌های منطقی، انسان را سوژه‌ی تابع جهان زبانی او می‌دانستند.

هشت) اصحاب «تجربه‌سوژه» گرایي

از لاک آغاز شد و با هیوم و بارکلی در کالبد نظام امپرسیسیسم به اوج رسید و سپس در چارچوب اندیشه‌ی پوزیتیویسم آگوست کنتی به حیات خود ادامه داد.

امپرسیست‌ها و پوزیتیویست‌های آگوست کنتی می‌پنداشتند فلسفه‌ی آن‌ها مربوط به جهان ذهن انسانی که هیچ عینیت قابل تجربه و مشاهده‌ای ندارد نمی‌شود و زیربنایی لایزال دارد که بر تجربه‌ی حواس پنجگانه و سپس ساینس استوار است.

در کتاب «چشم‌های یلدا» فراوان دلیل آورده شده که هر یک از حواس پنجگانه‌ی انسان _این جاندار ناتمام درونمند_ دارای سه ساحت است. به عنوان مثال حس بینایی ما آدم‌ها برآیند سه مرکز است که اگر یکی از آن‌ها نیز مختل شود، بینایی انسان معنا نخواهد داشت: یک) عضو بینایی در جمجمه، قسمت چهره، عضوی به نام چشم دو) مرکز بینایی در مغز که سیستم عصبی آن را سامان می‌دهد سه) شعور بینایی در زبان که درک «کلمه-پدیدارها» را ممکن می‌کند.

بنابراین بینایی شدیداً تابع جهان زبانی ما نیز هست (همانند دیگر حواس پنجگانه) و البته این شعور بینایی در زبان خودبه‌خود پیوندی طبیعی دارد با منابع شناختی همانند سنت، ساینس، شهود و... پس ساحتی مهم از تجربه‌ی حواس پنجگانه‌ی ما نیز ساحتی ذهنی-زبانی دارد.

نه) اصحاب «تن‌سوژه» گرایي

توسط مرلوپونتی در نقد «عقل‌سوژگی» دکارتی مطرح شد که ثابت کرده ذهن به نوعی انتزاعی‌ست برگرفته از خصایص، حجم و امتدادِ تن، زیرا هر گون زاویه، کیفیت و کمیت نگریستن هستی از صافی بدنمندی ما می‌گذرد.

ده) اصحاب «اراده‌سوژه» گرایي

اراده‌سوژه‌گرایان اراده را میلی، پیش‌ذهنی و پیش‌تجربی می‌دانستند که می‌خواهد هر موجود بشری در زیست، همان بشود که باید.

پس قابلیت هر فاعل، وابسته است به هر میلی که در درون او وجود دارد و برای حیات، فضایی ایجاد می‌کند که هر وجودی به نهایت تحقق خود برسد. در اراده‌ی معطوف به قدرت، قدرت

به معنای نفوذ است، نفوذ در همه چیز. به هر روی در تمام این نگره‌ها با تمام اختلاف‌ها و تضادهای روبنایی، بنیان‌روایتی مشترک وجود دارد و آن «انسان‌سوژگی» است یعنی همه‌ی آن‌ها برآیند نسبتی نابسیط‌مند و فردی_اجتماعی ست که انسان به اصطلاح خردمند با هستی برقرار می‌کند. از نمودهای تعیین‌یافته‌ی اراده‌سوژه‌گرایی می‌توان به نحله‌های وجودگرایی، پدیدارشناسی و... اشاره کرد.

یازده) اصحاب «فردسوژه»‌گرایی

اصحاب فرقی هستند که تمام شعور و هستی خود را در تابعیت مطلق از رأس جماعت خویش می‌بینند.

دوازده) اصحاب «طبقه‌سوژه»‌گرایی

اصحاب مکاتب و سیستم‌هایی هستند که طبقه‌ای خاص را چه در کالبد مذاهب و چه در کالبد احزاب و... به عنوان منبع و مرجع تام و تمام نگرزی‌ها و نگره‌های جهان-جان-جامعه‌ی خود می‌بینند، چه در نگرگاه‌های سیستم‌های تقدس‌مآبانه و چه در سیستم‌های نخبه‌گرایی.

سیزده) اصحاب «ژن‌سوژه»‌گرایی

ژن‌سوژه‌گرایان به گونه‌ای کلی در دو دسته تقسیم‌بندی می‌شوند:

۱. ژن‌سوژه‌گرایان کلی‌نگر

۲. ژن‌سوژه‌گرایان نژادیک

ژن‌سوژه‌گرایان کلی‌نگر: همانند پیروان نچرالیزم که جبر وراثت (بیولوژیک و محیط) یعنی خصایص ژنومیک انسان‌ها را معیار بنیادین تمام تمایزها و تشابه‌های جسمانی، اخلاقی، رفتاری، اندیشگانی و... از همه لحاظ می‌دانند. به باورداشت آن‌ها انواع جبر ژنومیک، سازنده و تولیدکننده‌ی انواع سوژه خواهد بود.

ژن‌سوژه‌گرایان نژادی: این جماعت اعتقاد دارند ژن نژادی خاصی که دارند دارای برتری غیرقابل انکار نسبت به دیگر نژادهای بشری‌ست که نازیسم، فاشیسم و صهیونیسم و انواع پان‌ها از قبیل پان‌ترکیسم، پان‌کردیسم، پان‌عربیسم، پان‌فارسیسم و... از این قبيله‌اند.

چهارده) اصحاب مذکر و مونث گرایان

این نوع نگرزی، چه در حیطه‌ی مذکرنگاری آن و چه در حیطه‌ی مونث‌نگاری آن اصل و بنیان تمام تمایزات را در تفاوت‌های نرولاسی و روان مونث‌سوژگی و مذکرسوژگی می‌پندارند، مثلاً در حیطه‌ی فمینیسم می‌توان به دو دسته‌ی کلی از این قبيله اشاره کرد:

۱. انشی‌مداری؛ گروهی که بر پایه‌ی زنانه‌محوری به برتری همه جانبه‌ی نرولاسی خویش قائلند.

۲. انشی‌نگری؛ جماعتی که خارج از بحث برتری یا کهنتری قائل به نمود تعین یافته‌ی انشی‌نگری در همه چیز هستند. به باور آنها تمام علوم انسانی، تجربی، ادیان و معارف بشری از آغاز تا امروز شدیداً بنیان مذکرنگری دارند و آنها می‌خواهند با در پراتز قرار دادن و نادیده گرفتن نیمه‌ی دیگر انسانیت (مرد) به مشاهده‌ی هستی در تمام ساحات از دیدگاهی زنانه بپردازند. انواع سیستم‌های مردانه‌نگری که فمینیسم با آنها درگیر است را می‌توان به گونه‌ای اجمالی و تیتروار چنین معرفی کرد:

مردانه‌محور پادمونی / مردانه‌محور مونث‌گریزانه / مردانه‌محور انسی‌افزاربین / مردانه‌محور زن ناباور / مردانه‌محور زن همسان بین / مردانه‌محور بی تفاوت / مردانه‌نگر زن حیطه‌گزين / مردانه‌محور انسان بین / مردانه‌محور زن _انسان بین / زن‌محور مردانه‌نگر / زن‌محور زن افزار بین / زن‌گریز زن افزار بین / زنانه‌نگر مستقل بین / مونی‌نگاری پادانسی / انسان‌نگرانه‌ی پادمونی / انسان‌نگرانه‌ی نرولاسی‌گریز / انسان‌نگرانه‌ی بی تفاوت / انسان‌محور مردانه‌نگر / انسان‌محور زنانه‌نگر

لازم به بررسی است که چرا اکثر موج‌های فمینیستی دارای هستی‌شناسی نیستند و به نوعی وابسته به سیستم‌های نگرشی پیشین از خود هستند؛ به این منظور که مثلاً مکتبی همانند اگزیستانسیالیسم پایه‌ریزی می‌شود و با تکیه به اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی یکی از اصحاب آنها سیمون دوبووار فمینیسم اگزیستانسیالیستی را پایه‌ریزی می‌کند، شاید بتوان نتیجه گرفت که فمینیسم خود به تنهایی دارای جهان‌نگری و جهان‌بینی مستقلی نمی‌باشد از دیگر مکاتب مونث‌گرا و مذکرگرا می‌توان به فمینیسم کارگری، فمینیسم لیبرال، فمینیسم رادیکال، اکو فمینیسم و... اشاره کرد.



پانزده) اصحاب «رسانه سوژه» گرای (سرمایه سوژگی)

رسانه سوژگی فرزند و پیشقراول سرمایه سوژه گی ست و اکنون به گونه ای خرنده بی آن که بخواهد تمامیت خود را در ایسمی خاص به نمایش بگذارد (با آن که بسیاری از ایسم ها مشخصاً فرزند آن ها هستند) و به گونه ای سیستماتیک توسط رسانه ها و نفوذ در لایه های گونه گون جامعه ی پاپولار و درونه ی سیستم های دیگر به حاکمیت استعماری- استعماری- استثمار ی در/ بر جهان دست می یابند.

به عنوان مثال با نفوذ در سیستم هایی همانند فمینیسم به تحریک رسانه محور -چه رسانه های حضوری، چه غیر حضوری- جامعه ی زنانه ی هر کشور، نژاد، طبقه و... علیه مردان می پردازند. در این شیوه تمام اجحاف ها، حقوق پایمال شده و ظلم های تاریخی به نسوان را فقط و فقط نسبت می دهند به کلیتی موهوم که آن را تحت لوای نام جماعت مذکر معرفی می کنند و بدین گونه تیر می اندازند و کمان را پنهان می سازند یعنی زنان را به جای آن که متوجه ظلم سرمایه سالاری و تن کالاپنداری جماعت «سرمایه سوژه» گرایان سازند ترغیب می کنند به ضدیت با هر نوع نگره ای که توهم یا شاکله ی مذکرنگری دارد. کاپیتالیسیم، امپریالیسم، گلوبالیسم و مشخصاً در دنیای امروز، نئولیبرالیسم از نمودهای عینی نگرش این طبقه اند.

شانزده) نشانه سوژگی

در نشانه سوژگی، گفتمان ساحتی دیالکتیک ندارد زیرا در دیالکتیک گونه ای دوئالیسم ریشه دوانیده که برآیند آن نظریه هایی همانند بینامتنیت است. در بینامتنیت یک نویسنده ی مستقل از نویسنده ی مستقل دیگر وام و الهام می گیرد اما در نشانه سوژگی پذیرش عاشقانه و یکی شدگی مریدانه رخ خواهد داد. نه عاشق و نه مرید هیچ موجودیت مستقلی از خویش متصور نیستند و در برابر معشوقامراد به سان مردگانی هستند در دست غسال. مولانا تمام مولوی بودگی خود را پیشاپیش می بازد و دور می اندازد تا شمس او را در خویش بازآفرینی و باززایی کند، پس هر نمونش معشوقامراد بی هیچ گفت انگیزی و چرایی، بینش و کنش عاشقمرید می شود و این یکی شدگی که در اوج آگاهی و اراده ی پذیرنده رخ می دهد در

مکتوبات بشری و آیین‌های رازورزانه‌ی برجای‌مانده از آن در نشانه‌سوژگی رخ می‌دهد اگر چه آن معشوق‌امراد در هم‌زمانی نیز با عاشق‌امرید باشد.

۲-۶- ادبیات طبیعی

همان‌گون که در گفت آمد، نگرش اصالت زمین (زمین‌سوژگی) همواره بر دو استوانه استوار است:

۱. نیست‌انگاری هر گون دوگانه‌پنداری
 ۲. نیست‌انگاری هر گون هم‌سنجه‌پنداری و تفضیل‌گرایی
- نمود این رویکرد در ادبیات باید نمایی از این انگاره‌ها باشد:
- «هیچ چیز طبیعی زشت نیست حتی اگر مفاهیم بشری برای آن انواع و اقسام نسبت‌های نازیبایی‌شناسیک بدهند.» (ر.ک مقدمه نوروزعلی، ۱۴۰۰: ۵۰۳)
- «هر چیز غیرطبیعی و به ویژه ضدطبیعی نازیباست حتی اگر زیباترین جلوات تمدن، تکامل، تعقل و تکنولوژی بشری به شمار آیند.» (ر.ک مقدمه مسیح، ۱۴۰۰: ۹۶)
- «هر آن‌چه طبیعی است چه در طبیعت فرهنگی، چه روانی، چه فیزیکی، چه... بدون استثنا حیثیت فرازیبایی‌شناسیک دارد اگر چه به زعم زیبایی‌شناسی مجعول و عاطفه‌ی برساخته‌ی بشری توحش طبیعت و جنگل و... قلمداد شود.» (ر.ک مقدمه هاشمی، ۱۴۰۰: ۵۰)
- ...

در ادبیات سبز سهراب سپهری «به عنوان پیام‌آور سبزانه‌اندیشی» (ر.ک مقدمه تکیه، ۱۴۰۰: ۴۶) قلمداد می‌شود که «در بیشتر اشعار خود اصالت زمین را بازنمود داده و رسوایی برساخته‌های درونی و بیرونی انسانی را در جهان اندیشه و صنعت فریاد شده.» (صیدی، ۱۴۰۰: ۲۰۶)

شعر سبز، اصالت لذت، اصالت فایده و پیامدگرایی انسان‌محورانه را برنمی‌تابد. ادبیات سبز با بیان هم‌بستگی وجودی و هم‌بودگی موجودی همه‌ی هستی‌مندان، برون از تمام ساحات انگاراگن و الاهیات آن‌ها در ریختمانی زمین‌محورانه به کنش درمی‌آید. دانش زیبایی‌شناسیک

دانشی دوگانه‌گرا، سنجش‌مدار، اندازه‌گیر و میلاهنجارمند به شمار می‌آید. تمام دانش زیبایی‌شناسیک بر دو ستون استوار است:

۱. به کارگماری میل فایده‌گرانه‌ی انسان در هنر

۲. به کارسپاری سرشت کامجویانه‌ی بشر در هنر

تمام چگونگی‌ها و ویژگی‌هایی را که با نام صفت‌سازی در چند و چون پدیدارها به کار می‌بریم بر بنیان پیامدهای زیستی که برای انسان دارند جعل شده‌اند. برای نمونه در ادبیات به صفت‌سازی در پدیدارهای زمانی همانند فصل‌ها می‌پردازیم. ما بهار را برآزای^{۲۶} شادکامی و زمستان را برازنده‌ی خمودگی، ستم و کفن‌پوشی می‌دانیم. «ذات زیبایی‌شناسی، خواسته و ناخواسته بر اصل دوگانه‌انگاری و دوگانه‌نگاری استوار شده یعنی قضاوت خودبنیاد ما برای زیبا پنداشتن نیمی از پدیدارها که نیمه‌ی آشکار زشت‌پنداری نیم دیگر آن‌هاست» (ر.ک مقدمه، مسیح، ۱۴۰۰: ۹۸) بنابراین «نگرگاه نمادگرایی و سمبول‌گرایی در جهان کاملاً بر همین پایه و سایه‌ی بی‌مایه سامان یافته است. با پذیرش نگره‌های قضاوت‌گرایی زیبایی‌شناسی، خودبه‌خود هستی و هستی‌مندان به دو نیم نابرابر بر بنیان خیر و شر تقسیم و قضاوت خواهند شد. خیر زیبایی‌ست، زیبایی نکویی‌ست، نکویی مبارک است، زشت پلشتی است، شر زشتی‌ست، زشتی بدی‌ست، بدی منحوس است، زیبایی پاکی و منزّه است.» (ر.ک مقدمه، هاشمی، ۱۴۰۰: ۵۲).

ادبیات سبز بیان می‌کند «شعر طبیعی (شعر سبز)، بازگشتی آوانگارد به قانون علف است، نه به قانون بشر» (همان) و بر اساس دو اصل بنیادین به کارگماری میل فایده‌گرانه‌ی انسان در هنر و به کارسپاری سرشت کامجویانه‌ی بشر در هنر، ادبیات سبز با رویگردانی آگاهانه و سبزآیینانه از همه‌ی شگردهای ادبی که درباره‌ی هستی‌مندان‌نویسی را بنیان خیزش‌های نگارشی و نگرشی خویش ساخته‌اند برای پژواک به‌هنجار نهادین و بی‌واسطه‌ی زمین‌سوژگی بی‌هیچ انگاشتن‌های خودبنیادگرا و به کاربستی پسندهای دوگانه‌مدار، قلمش مبدل به آن

^{۲۶}. برازا: شایسته

نی معنوی می‌شود که همه‌ی هستی‌مندان در آن بتوانند خود را در شیوه‌های دل‌انگیز هنری آن‌چنان که هستند بنوازند و بنمایانند.

۲-۶-۱- نمونه‌ای از ادبیات طبیعی

به مثال زیر توجه کنید:

- ۱ با آن که ما خطوط اریبی نبوده‌ایم/ با این که واژه‌های عجیبی نبوده‌ایم
- ۲ ما را غریبه دیده و هی سنگ می‌زنید/ با این که هم‌دیار غریبی نبوده‌ایم
- ۳ در شهر شاعران، همه مطرود هر چه متن/ یعنی پری‌رخان نجیبی نبوده‌ایم
- ۴ با این که خط به خط همه جا را جهیده‌ایم/ انگار در فراز و نشیبی نبوده‌ایم
- ۵ ما در زمین، کناره‌ی متنییم و هیچ وقت/ مضمون رویداد مهیبی نبوده‌ایم
- ۶ با یک مگس سه روز و سه شب سیر مانده‌ایم/ مانند کرم داخل سببی نبوده‌ایم
- ۷ با چند قور ساده غزل‌ها نوشته‌ایم/ مدیون نقل و عقل خطیبی نبوده‌ایم.

در این غزلِ فانتزی، یک قورباغه در مجرای آرایه‌ی تشخیص، باشندگی خود را به نمایشی طبیعی اما هنرورزانه و دل‌انگیزانه می‌گذارد، بی‌هیچ نگرگاه تصرف‌گرایانه، سنجه‌مدارانه و یا برتر و کهترپندارانه. این غزل کارتونی با دگرآفرینیِ خلاقانه‌ی هستی، تلاشش نمایشی دیگرسان از امر واقع است بی‌آن که این دگرسانی آن را دچار دگرگونی سازد و به‌هنجارگی آن هستی‌مند را در دام‌چاله‌ی خورنده‌ها و پسنده‌های انسان‌بنیان بیندازد.

کاراکتر این غزل فانتزی، قورباغه‌ای‌ست که فراتر از نگاه‌های زیبایی‌شناسانه و «مطالعه‌ی زیبایی در طبیعت و هنر و کشف معیارهای قضاوت درباره‌ی آن‌ها» (میرصادقی، میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۶۰) به نکوهش نگرگاه دوگانه‌انگار و زیبایی‌شناسی زشت و زیباپندار و برین‌گرایی^{۲۷} خودفراهنجارِ بشری پرداخته و با نقدی به‌سزا از زیست‌بومی که در پنجه‌ی بشری افتاده یاد می‌کند. این اثر با آن که امر واقع را بی‌هیچ دستکاری ذهنی نمود بخشیده، در چارچوبه‌ی

^{۲۷} . ذهن‌گرایی غیرانضمامی

بسته‌ی رئالیسم نمانده و نوع سومی از غزل دال و فانتزی را پدید آورده است و بدین‌سان شاعر در ادبیات طبیعی، دیگر از سوگیری‌هایی این‌چنینی فراروی می‌کند: «مادام که او فقط این چند جمله‌ی ذهنی را بیان کند هنوز نمی‌توان او را شاعر خواند اما به محض این که درک کند چگونه جهان را به تصرف خود درآورد یا جهان را از آن خود کند و این را بیان کند او شاعر است.» (گوته: ۱۸۲۶)

برای آن که بیشتر به دوشیزگی امر واقع بر سریر ستون‌سان این غزل آگاه شویم فرض کنید به جای مصراع دوم بیت ششم (مانند کرم داخل سببی نبوده‌ایم) این مصراع را جایگزین کنیم: «کرم حریص داخل سببی نبوده‌ایم» سویگان این غزل رویه‌ای انسان‌مدارانه می‌گیرد و تمام متن از جهان ادبیات طبیعی بیرون می‌رود زیرا در این صورت، ترازمندی سرشتمانی و سبزه‌اندیشی به‌هنگار خود را در دام‌چاله‌ی صفت‌سازی و قیاس‌مندی انداخته و باخته است.

نگرش اصالت‌زمین می‌تواند در انواع قالب‌ها، سبک‌ها و مکتب‌ها کارآزمایی شود همان‌گونه که از تئورسین این نظریه -آرش آذریک- اشعار سبز بی‌شماری تا کنون در قالب غزل مطول (ماکسی‌مال)، غزل مینی‌مال، فراشعر، فراداستان، واژه‌انه و... ارائه شده است.

۳- نتیجه‌گیری

در فرمانای رویکرد افزایشی-انضمامی دبستان فراگرایی، نموده‌هایی کاربردی نمایانده می‌شوند که در پی هر کدام فرمانمایی انضمامی و پروبلماتیک شکل خواهد گرفت. در موضوع این مقاله آن‌چه به عنوان فرمانای انضمامی بیان می‌شود پذیرش پدیداری با نشان زن به عنوان نیمی از ساحت وجود انسانی‌ست. در این رویکرد با نگرورزی بر آن‌چه به گفت آمد درمی‌یابیم که:

«در رویکرد اکوفمینیسم، آن‌چه نمایانده می‌شود زن به عنوان سوژه است هر چند که آنان در تلاشند این نگرگاه تقلیل‌گرایانه را هم شمول زیستگاه هستی‌مندان یعنی زمین کنند اما سرانجام در خوانش نوشتارهای آن‌ها درخواهیم یافت که در این نگره تنها زن به عنوان سوژه

نمود می‌یابد. اکوفمینیسم با رویکرد زن‌سوژگی تمام هستی و هستی‌مندان را به شناسش درمی‌آورد و تکاتکشان را در نگره‌های سلسله‌مراتبی فرانمایی می‌کند حتی خود زمین را. در رویکرد زمین‌سوژگی با عنایت به نگره‌ی انتقادی فرافمینیسم، یکان‌یکان پدیدارها به عنوان فرزندان زمین اندریافت^{۲۸} خواهند شد. فرافمینیسم شیرازه‌ی بیدادپیشگی انسان‌ها را بر ستون سرمایه‌سالاری اجتماعی و افزون‌خواهی فردی می‌داند که تیغ‌ی دولبه‌ی این دو، شیرازه را فقط و فقط معطوف به زن و زمین ندانسته و بر این باور استوار است که هستی/هستی‌مندان در روند متوحشانه‌ی افزون‌خواهی فردی و سرمایه‌سالاری اجتماعی همگی در بندگاه ستم درغلته‌اند.

در جستار رویارویی فرافمینیسم و اکوفمینیسم در ادبیات طبیعی با عنایت به نهادهای اندیشگانی و آغازه‌های^{۲۹} گنشمندی در ادبیات سبز، هر گون نیست‌انگاری صفت‌سازانه و تفضیل‌گرایانه و نیست‌پنداری دوگانه‌اندیشانه پیشاپیش واپس زده خواهد شد. هم‌بودگاه انسانی هرگز اهرگز نمی‌تواند بنا بر چیرگی سرشتمانی فایده‌گرایی و لذت‌گرایی به گونه‌ای همگانی و تودگانی با مقوله‌ی زمین‌سوژگی هم‌پیوند شود، چرا که این نگره از الگوهای متعین پیشینی و کلیشه‌مند محیط زیستی و همه‌ی انگاره‌های سلسله‌مراتبی فراروی می‌کند. فرافمینیسم از نگرگاه سست‌اندیشانه‌ی اکوفمینیسم فرا می‌رود زیرا اکوفمینیسم بنیان بودن خود را بر سخیف‌ترین شیوه‌ی استدلال یعنی همانندگی زن و زمین نهاده است و نگرگاهی در نهایت تقلیل‌گرایانگی از مقوله‌ی تن‌سوژگی مرلوپونتی به شمار می‌آید؛ بنابراین با توجه به آنچه در نوشتار آمد، فرافمینیسم با نگرگاهی دگرسوژه‌گرایانه به دیالکتیک ادراکی برای نزدیکی به یک‌بودگی و هم‌زیستی با دیگر هستی‌مندان می‌پردازد بدون هر گون دیدمان حذفی، انکارمند، تحقیرآمیز و تصغیرگرا در همه‌ی ساحات و لایه‌های این سیاره‌ی زندگی‌بخش.»

^{۲۸}. ادراک، وجدان

^{۲۹}. آغازه: طلایه و زمینه‌ی هر چیز یا رخداد

کتاب‌شناسی

۱. آذرپیک، آرش / مهدویان، مهری، (۱۳۸۴)، سهم سوم، چاپ نخست، کرمانشاه: کرمانشاه
۲. آذرپیک، آرش / اهورا، هنگامه و همکاران، (۱۳۹۶)، چشم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوگرافیک، جلد نخست، چاپ سوم، تهران: روزگار
۳. آذرپیک، آرش / اهورا، هنگامه و همکاران، (۱۳۹۶)، چشم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوگرافیک، جلد دوم، چاپ سوم، تهران: روزگار
۴. آذرپیک، آرش، (۱۳۹۷)، دوشیزه به عشق بازمی‌گردد، چاپ دوم، کرمانشاه: دیباچه
۵. پاینده، حسین، (۱۳۸۲)، گفتمان نقد، تهران: روزگار
۶. تکیه، فرح، (۱۴۰۰)، خورشید به چشمان فرازن دل باخت، چاپ نخست، تهران: مهر و دل
۷. تسلیمی، علی، (۱۳۹۸)، نقد ادبی - نظریه‌های ادبی و کاربردی آن‌ها در ادبیات فارسی -، چاپ دوم، تهران: اختران
۸. حاجی‌زاده، محمد، (۱۳۸۴)، فرهنگ تفسیری ایسم‌ها، تهران: جامه‌دران
۹. دانشنامه‌ی استنفورد، (۱۳۹۲)، اخلاق زیست محیطی، مجموعه مقالات درباره‌ی نقد بوم‌گرا، گردآوری زهرا پارساپور، مترجم: عبدالله نوروزی، حسین فتحعلی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۰. دوبووار، سیمون، (۱۴۰۰)، جنس دوم، مترجم: قاسم صنعوی، جلد دوم، چاپ هفدهم، تهران: توس
۱۱. رشیدی، علی / همتی، آریو، (۱۴۰۰)، جنبش ادبی ۱۴۰۰، چاپ نخست، تهران: مهر و دل
۱۲. رودریگز، کریس، (۱۳۸۷)، مدرنیسم، مترجم: کامران سپهران، تهران: پردیس دانش، شرکت نشر و پژوهش شیرازه‌ی کتاب
۱۳. زرشناس، شهریار، (۱۳۸۶)، واژه‌نامه‌ی فرهنگی_سیاسی، چاپ دوم، تهران: کتاب صبح
۱۴. سارسه، میشل ریو، (۱۳۸۵)، تاریخ فمینیسم، مترجم: عبدالوهاب احمدی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان
۱۵. سلیمان‌پور، مهوش، (۱۳۹۸)، ماه‌نوشته‌های یک فرازمینی، چاپ نخست، کرمانشاه: دیباچه
۱۶. شمیسا، سیروس، (۱۴۰۰)، مکتب‌های ادبی، چاپ چهاردهم، تهران: قطره
۱۷. صیدی، یلدا، (۱۳۹۸)، توفان‌تر از تبسم - عاشقانه‌های یک فراندیش جوان -، تهران: اریکه سبز

۱۸. صیدی، یلدا، (۱۴۰۰)، جنبش جهانی شعر سبز -از مکتب ترالیسیسم تا جنبش ادبی-فلسفی ۱۴۰۰، تهران: امید سخن
۱۹. قلندرزاده دریایی، فاطمه، (۱۳۹۹)، «اکوفمینیسم و واسازی قصه‌های عامیانه در تحلیل رمان تنیده در هزارتوی زمان»، دوفصلنامه‌ی تخصصی مطالعات داستانی، سال ششم، شماره‌ی ۲، صص ۱۷۲-۱۸۸
۲۰. کلیگز، مری، (۱۳۹۹)، درسنامه‌ی نظریه‌ی ادبی، مترجمین: جلال سخنور، الهه دهنوی، سعید سبزیان، چاپ سوم، تهران: اختران
۲۱. مارکس، کارل، (۱۳۷۸)، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، چاپ دوم، تهران: آگاه
۲۲. محمدی اصل، عباس، (۱۳۹۰)، جنسیت و جغرافیا، تهران: گل آذین
۲۳. مسیح، نیلوفر، (۱۴۰۰)، سهم سوم -عاشقانه‌های یک فرازن-، چاپ نخست، کرمانشاه: دیپاچه
۲۴. میرصادقی، جمال / میرصادقی، میمنت، (۱۳۷۷)، واژه‌نامه‌ی هنر و داستان، چاپ نخست، تهران: مهناز
۲۵. نوروزعلی، زینب، (۱۴۰۰)، فرامرد -معشوق باستانی زن‌های مشرقی-، چاپ نخست، تهران: شاپرک سرخ
۲۶. هاشمی، شبنم، (۱۴۰۰)، بانوی واژه‌ها، کرمانشاه: دیپاچه
۲۷. نگاه کنید به: گوته: گفتگو با اکرمان، ۲۹ ژانویه ۱۸۳۲



فصل سیزدهم

استعاره در وضعیت فراساختارگرایی

این مقاله به نویسندگی

آرش آذرپیک و همکاری نیلوفر مسیح

در تابستان ۱۴۰۱ در فصلنامه‌ی علمی-تخصصی «رخسار زبان» (شماره‌ی بیست و یکم/

سال ششم) به چاپ رسیده است.)

استعاره در وضعیت فرا ساختار گرایی

چکیده

در دیدگاه سنتی استعاره، انتقال معنی از لفظی به لفظ دیگر است و جزئی از صنایع ادبی و تزیینی در کلام بود و وابسته به ادبیات به شمار می‌رفت. با پشت سر گذاشتن تحولات و با ظهور زبان‌شناسی شناختی استعاره به پدیده‌ای رایج در کلام روزمره و عامل مهمی در درک واقعیت‌های جهان تبدیل شد. به گونه‌ای که فلسفه‌فاره‌ای و تحلیلی نگاه‌های متفاوتی نسبت به آن دارند. در این راه انواع نگرش‌های مقایسه‌ای، تعاملی، شناختی، غیرشناختی و... شکل گرفته است. نوشتار حاضر سعی دارد با پرداختن به تاریخچه استعاره و خصوصاً استعاره مفهومی و استعاره از نگاه زبان‌شناسی فراساختارگرا ضمن بررسی نقاط قوت و ضعف آن‌ها دریچه نوینی را رو به تعریف استعاره و کاربرد آن در ادبیات و زبان معمول بگشاید. در این نوشتار که به روش توسیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته؛ پی خواهیم برد که با اصالت دادن به کلمه و مقام جامع وجودی آن (لوگوس) که نگاهی فرائی‌ست؛ تعریف استعاره نیز دست‌خوش تغییر و تحول شده است. به گونه‌ای که آنچه زبان‌شناسی شناختی آن را استعاره مفهومی می‌نامند در نگرش فراساختارگرایی تنها ساحات متغیر معنایی آن واژگان به شمار می‌رود.

کلمات کلیدی: استعاره، استعاره مفهومی، فراساختارگرایی، ساحت ثابت معنایی، ساحت ثابت مفهومی، ساحت متغییر معنایی

۱. مقدمه

واژه استعاره، هر چند با گذر زمان معانی عام و خاص یافته؛ اما در نزد گویشوران زبان، استعاره همان تشبیه است که ادات آن حذف شده است. به طور کلی استعاره از واژه یونانی (metaphor) گرفته شده و به آن دسته از کارکردهای زبانی گفته می‌شود که در آن‌ها واژه از یک شیء به شیء دیگر منتقل شده است. مطالعه در مورد استعاره علاوه بر قلمرو ادبیات به قلمرو زبان‌شناسی نیز راه یافته بنابراین می‌توان به دو زبان معیار (کلمات به صورت حقیقی بیان می‌شوند و مقصود گوینده همان است که می‌گوید) و زبان مجازی (که در آن کلمات علاوه بر معنای حقیقی دارای یک معنای تلویحی هستند که بر معنای دیگری -معنای ضمنی-) علاوه بر معنای صریح اشاره دارند.

استعاره‌های مفهومی و ویژگی‌های معرفت‌شناختی آن از سال ۱۹۸۰ توسط لیکاف و جانسون مطرح شد. آن‌ها بر آنند که ما جهان را از راه تجربه می‌شناسیم و شیوه طبقه‌بندی جهان بیان مفاهیم انتزاعی به کمک زبان و به شیوه استعاره است. و برخلاف بلاغت سنتی پایه استعاره‌ها مفاهیم هستند نه واژه‌ها به بیان دیگر، استعاره‌ها واحدهای مفهومی هستند؛ نه واژگانی. نکته دیگر آن است که استعاره‌ها عموماً براساس تشابه پدید نمی‌آیند؛ بلکه بر پایه تجربه‌های محیطی میان دو حوزه مفهومی متفاوت شکل می‌گیرند. (lakoff&Johnson, 1980:244، ر.ک. کریمی و علامی، ۱۳۹۲، ۱۴۴)

اما زبان‌شناسی فراساختارگرا که شاخه زبان‌شناختی مکتب اصالت کلمه است و توسط آرش آذرپیک در ایران مطرح شده؛ بر آن است که ما جهان را از طریق منابع چندگانه ادراک (عقل، تجربه، تاریخ یا مرجع باز، تخیل، سنت و بنیان روایت‌ها) و شهود درک خواهیم کرد. شیوه درک مفاهیم انتزاعی به کمک ساحت ثابت و متغیر معنای کلمات صورت می‌پذیرد و

استعاره یکی از ماهیت‌های ساحات ثابت معنایی کلمه به شمار می‌رود لذا ساحات متغیر معنایی کلمات با حفظ و همراهی همواره ساحات ثابت معنایی در ساختارها و بافتارهای مختلف می‌تواند انواع مفاهیم زمان، کمیت، حالت، دگرگونی، کنش، علت، هدف، شیوه، وجه و... را نمود ببخشد. این در حالی است که استعاره می‌تواند در واژگان، گروه‌های سازه‌ای و پاره‌گفتارها، شبه جملات و ... نمود یابد.

۱-۱. بیان مسئله

با توجه به آنچه گفته شد لیکاف و جانسون در مورد استعاره مفهومی نگرگاه نوینی را معرفی کردند. اما یکی از مشکلات این تعریف آن است که تعریف سنتی از استعاره را به حاشیه رانده و هر نوع گفتاری که دارای معنای ضمنی می‌باشد، استعاره می‌داند. این در حالی است که در نگرش زبان‌شناسی فراساختارگرا ضمن تأکید بر تعریف سنتی استعاره، استعاره‌ی مفهومی را همان ساحات متغیر معنایی کلمه می‌داند که با حفظ و همراهی همواره ابعاد ثابت در ساختارهای مختلف زنجیره‌ی گفتار معانی متفاوتی را نمود می‌بخشد. این نوشتار بر آن است تا با معرفی اجمالی انواع نگرش‌ها نسبت به استعاره یک دیدگاه کلی به دست دهد و با فراروی از این نگرش‌ها با ارائه نمونه‌هایی در حوزه‌های تعریف استعاره، ساحات متغیر معنایی واژگان و ساحات ثابت معنایی و ساحات ثابت مفهومی را تشریح و بررسی نماید.

لذا پس از پاسخ به این پرسش که استعاره چیست به دنبال ارائه تعریفی برای ساحت متغیر معنایی کلمه بوده و درصدد هستیم انواع این ساحات را مشخص و ارتباط بین ساحات متغیر معنایی و استعاره را دریابیم. همچنین پاسخ دهیم چه دلایلی وجود دارد که استعاره مفهومی همان ساحات متغیر معنایی کلمات است؟ در پژوهش حاضر داده‌ها به منظور بیان انواع مفاهیمی که توسط استعاره مفهومی در جملات متفاوت نمود یافته‌اند مورد تجزیه و واشکافی قرار می‌گیرند و در نهایت این داده‌ها توسط نگرگاه فراساختارگرایی تحلیل و توصیف می‌شوند. لذا این نوشتار از جهت کنش انتقادی آن در نوع خود منحصر به فرد است.

۲-۱. پیشینه پژوهش

پیشینه مطالعات در مورد استعاره بسیار وسیع و گسترده است. ارسطو در فن شعر و ریطوریکا به تفسیر استعاره پرداخته و انواع استعاره را معرفی می‌کند. ریچاردز در کتاب فلسفه بلاغت (۱۹۳۶) استعاره را مهارتی برای تزیین کلام و قدرت اضافی زبان به شمار می‌آورد. ماکس بلک در مقاله استعاره (۱۹۵۵) بیان می‌دارد که استعاره شباهت‌ها را بیان نمی‌کند بلکه شباهت‌ها را خلق می‌کند. دونالد دیویدسن در مقاله معروفش «معنای استعاره» (۱۹۷۸) استعاره را یک مسئله کنشی می‌داند نه معنایی و می‌گوید استعاره‌ها با معنای تحت‌اللفظی هیچ تفاوتی ندارد. گرایش در (۱۹۷۵) طی مقاله‌ای با عنوان منطق و مکالمه درک استعاره از طرف شنونده را منوط به ارتباط عمیق و ظریف و مناسب بین گوینده و شنونده می‌داند. لیکاف و جانسون نیز در طی مقالات استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم و نظریه معاصر استعاره دیدگاه استعاره مفهومی را بیان می‌کنند. در میان مسلمانان نیز عبدالقادر جرجانی که دو علم معانی و بیان را تدوین نمود؛ استعاره را یکی از شیوه‌های بیان مقصود برشمرد. سکاکی نیز معتقد است سازوکار استعاره بر استعمال حقیقی یعنی در معنای موضوع له بنا شده است. از لحاظ پژوهش‌های آکادمیک نیز می‌توان به نوشتارهای زیر اشاره کرد: سلیمان قادری (۱۳۹۲)، استعاره، بدن و فرهنگ (مفهوم‌پردازی دل، جگر، و چشم در بوستان سعدی)؛ اسالنه زنگویی، بختیار شعبانی ورکی و دیگران (۱۳۸۹) استعاره: مفهوم، نظریه‌ها و کارکردهای آن در تعلیم و تربیت؛ فرشته دارابی و عباس اشرفی (۱۳۹۸) تحلیل شناختی استعاره‌های مفهومی در کتاب کافی بر مبنای الگوی لیکاف و جانسون (۱۳۹۸)؛ گایاتری چاکراوورتی اسپیواک و امیر احمدی آریان (۱۳۹۰) دریدا و واساز؛ آریا یونسی (۱۳۹۶) سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه و دهها مقاله دیگر را می‌توان نام برد که به تجزیه و تحلیل نگرش‌های بیان شده می‌پردازند. اما هیچ یک با نگاه انتقادی به نگرش‌های فوق‌الذکر نپرداخته‌اند. لذا این نوشتار درصدد است تا با بازخوانش نگرگاه‌های بیان شده ضمن تجزیه و

تحلیل، نقاط ضعف و قوت آن‌ها را بیان و با ذکر نمونه برخی از این نگرگاه‌ها را با چالش مواجه کند.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲-۱. انواع نگرش‌های استعاره

۲-۱-۱. نظریه تشبیه

دیدگاه‌های مبتنی بر تشبیه یا مقایسه از روزگار ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد مطرح بوده است. بر مبنای این دیدگاه هر استعاره یک تشبیه فشرده است و معنای استعاره براساس معنای تشبیه مرتبط با آن شناخته می‌شود. در نظریه تشبیه، استعاره حاوی نوعی مقایسه ضمنی میان دو امر جداگانه است. (زنگویی، شعبانی و همکاران، ۱۳۸۹: ۷۹) «نظریه تشبیه بر این باور است که ویژگی‌های مشترک میان دو امر مقایسه شده قبل از ساختن استعاره، وجود داشته‌اند و استعاره را می‌توان به یک تعبیر تحت اللفظی منتقل کرد بدون آنکه مضمون شناختی آن از بین برود. از این دیدگاه نقش استعاره صرفاً تقویت تأثیر بلاغی و وضوح سبکی و نیز دلنشین کردن سخن است. (آبرامز، ۲۰۰۵: ۱۶۳)

۲-۱-۲. نظریه تعاملی

نظریه تعاملی دو ادعای اصلی دارند. نخست این که استعاره‌ها یک محتوای شناختی تفکیک ناپذیر دارند و دیگر اینکه این محتوای شناختی (معنی) از طریق تعامل نظام‌های شناختی متفاوت تولید می‌شوند. (زنگویی، شعبانی و همکاران، ۱۳۸۹: ۸۱) ریچاردز می‌گوید استعاره با درآمیختن دریافت‌های ما از مشبه و مشبه‌به (رسانه و هدف) معنایی می‌سازد که «حاصل تبادل» آن دو است و نمی‌توان با تفسیر تحت اللفظی، شباهت آن دو عنصر را بیان کرد. به دیگر سخن، استعاره قابل برگشت و تقلیل به زبان حقیقی نیست. بنابر عقیده ریچاردز

«استعاره به جای این که جانشین معنای حقیقی باشد امری بدیل ناپذیر است. استعاره گاهی ناگفته‌هایی را بیان می‌کند که با هیچ روش دیگری قابل بیان نیست. (استیور، ۱۳۸۴: ۲۱۵)

۳-۱-۲. دیدگاه کاربردگرا

خلاصه این دیدگاه از نگاه دیویدسن عبارتند از: استعاره کار رؤیایی زبان است و مانند هر کار رؤیایی، تعبیر استعاره هم به تعبیر کننده و هم به پدیدآورنده آن بستگی دارد. / بین خلق و آفرینش استعاره و تعبیر خلاق آن رابطه متقابلی وجود دارد ولی دستورالعملی برای آفرینش، تشخیص و تعبیر و درک به معنای آن وجود ندارد. (زنگویی و همکاران، ۱۳۸۹: ۸۵)

۴-۱-۲. نظریه کنشی گفتار

گرایش (۱۹۸۹) میان معنای موقعیتی پاره گفتار (utterance occasion meaning) - معنایی که پاره گفتار در یک موقعیت کاربردی خاص ایفا می‌کند - و معنای بدون زمان پاره گفتار (timeless meaning) - معنایی که پاره گفتار براساس کاربرد معمول خود و فارغ از زمان و کاربرد خاص دارد - تمایز قائل می‌شود. معنای دوم را می‌توان معنای لفظی و رایج پاره گفتار دانست. در استعاره گوینده یا نویسنده در پی آن است که مخاطب معنای موقعیتی پاره گفتار را از طریق فهم معنای بدون زمان آن دریابد. (گلفام و یوسفی‌راد، ۱۳۸۱: ۴) نظریه زبانی کنش گفتار با تحلیل انواع مختلف کارهایی که می‌توانیم با کلمات انجام بدهیم، سروکار دارد. در چنین مواردی، گفتن با کنش برابر است و گوینده با به زبان آوردن برخی جمله‌ها کاری انجام می‌دهند. آستین این فعل‌ها را «کنش» می‌نامد و آن‌ها را از فعل‌های که اطلاعات را به صورت غیرکنشی انتقال می‌دهند، متفاوت می‌داند. افعال کنشی صدق و کذب ندارند. (لطفی‌پور، ۱۳۷۳: ۱۰)

۵-۱-۲. نظریه شناختی

در این نظریه «اساس استعاره، درک و تجربه یک چیز براساس چیز دیگر است.» (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ر.ک. گلفام و همکاران، ۱۳۸۱: ۵) لیکاف و جانسون ادعا می‌کنند که نظام تصویری ذهن انسان بر پایه مجموعه کوچکی از مفاهیم تجربی شکل گرفته است؛ مفاهیمی که از تجربه ما ناشی می‌شوند و به خودی خود و نه در ارتباط با حوزه‌های تصویری دیگر تعریف می‌شوند. مفاهیم تجربی مورد نظر شامل مجموعه‌ای از روابط مکانی پایه‌ای (بالا/پایین، جلو/عقب)، مجموعه‌ای مفاهیم هستی شناختی فیزیکی (مانند موجود، ظرف و ...) و مجموعه‌ای از تجربیات و فعالیت‌های اساسی (مانند خوردن، حرکت کردن، ...) است. (همان)

۲-۲. کلمه در زبان‌شناسی فراساختارگرا

در زبان‌شناسی فراساختارگرا معنا از لوگوس (مقام جامع وجودی کلمه) و از مجرای خودآگاهها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه در ما زایش یافته و جهان زیستی‌مان را در خویش می‌زاید. (ر.ک. مقدمه آذرپیک، هاشمی، ۱۴۰۰: ۳۵) در این نگرش کلمه یک حقیقت عمیق است و «حقیقت عمیق از دو ساحت هم‌افزا شکل گرفته است؛ یعنی «ساحت ثابت حقیقت عمیق» و «ساحت متغییر حقیقت عمیق» و خود کلمه بیشترین تجلی حقیقت عمیق را دارد... هر کلمه در قاموس واژگان دارای یک یا چند معنای مشخص محدود واژگانی است که در لغت‌نامه‌ها معنی یا معانی ثابت و مشخص و محدودی دارند و دقیقاً با حفظ همان معنا یا معانی ثابت محدود می‌توانند در شرایط مختلف در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون توسط گویشوران متفاوت در هر لحظه باعث ریزش و بارش معانی مختلف، بی‌پایان و حتی بی‌سابقه شوند. این خاصیت ساحت متغییر حقیقت عمیق در واژگان است. (آذرپیک و احمدی، ۱۳۹۸: ۱۰۱) بنابراین کلمات می‌توانند با حفظ جوهره-گفتاری و نوشتاری- از لحاظ جوهره معنایی، همانند خالق خود یعنی انسان از آن مرجع و مدلول اولیه فراتر روند و ظرفیت پذیرش

جهان‌های دیگر با مرجع‌های دیگر را نیز داشته باشند. لذا کلمات می‌توانند در ساختارهای متفاوت اجتماعی نقش‌های متغیر و متفاوتی بپذیرند که این ویژگی مربوط به جوهره متغیر معنایی کلمات است. (همان) بنابراین کلمه دارای سه جوهره معنایی، گفتاری و نوشتاری است. و به طور کلی هر کلمه‌ای دارای دو ساحت ثابت معنایی و ساحت متغیر مفهومی می‌باشد.

الف - ساحت ثابت معنایی: هر کلمه-پدیداری دارای یک یا چند معنای ثابت است که با توجه به انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه در لغت‌نامه‌ها و در ذهن گویشوران آن زبان ثبت و ضبط شده و کاربرد دارد. این ساحت از کلمه را ساحت ثابت معنایی می‌نامند. به عنوان مثال کلمه-پدیدار رند و چتر یک یا چند معنای ثابت دارد از جمله:

رند: زرنگ، زیرک، بی‌قید

چتر: آلتی است به شکل دایره که شخص را از تابش آفتاب و باران محافظت می‌کند.
در مورد اول سه معنا و در مورد دوم بر یک معنای ثابت اشاره دارد.

ب - ساحت متغیر معنایی: هر کلمه-پدیداری با حفظ و همراهی همواره ساحت‌های ثابت معنای در بافتارها و ساختارهای مختلف بنابر انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه معانی متعددی می‌پذیرد. این معانی متعدد در بار ژنتیکی^{۳۰} کلمه به صورت بالقوه موجود است و در شرایط مختلف بازنمایی می‌یابد. پس هر کلمه‌ای با حفظ و همراهی همواره ساحت ثابت معنایی دارای بی‌نهایت ساحت متغیر

^{۳۰}. بار ژنتیکی برای نخستین بار به عنوان یک مقوله زبان‌شناختی در رمان فلسفی دو جلدی «شم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوگرافیک» به گونه‌ای مشخص و متدیک و مصداق‌مند مطرح گردید. و پس از آن توسط بسیاری با عنوان ژنوم ادبی، یا ژنوم زبانی و .. مورد استقبال قرار گرفت.

معنایی است. (آذرپیک، ۱۳۹۹: ۲۵) به عنوان مثال کلمه-پدیدار آب در بافتارها و موقعیت‌های متفاوت معانی مختلفی را بازنمایی می‌کند.

آب (H_2O) یک ترکیب معدنی، شفاف و بی‌مز است.

آب را گِل نکنیم.

و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند.

چشمم آب نمی‌خورد.

جهان را برده آب و ما بخوابیم.

آب از سرمان گذشت.

چقدر آب می‌خوره

تو آب زیر کاه هستی.

آبم برفت

در جملات فوق آب در شرایط مکانی و زمانی، و اندیشگانی و نرولاسی و روانگاهی مختلف و توسط افراد گونه‌گون به کار رفته است و هر بافت یا ساختار با حفظ و همراهی همواره ساحت ثابت معنایی کلمه آب، آن را در معنایی دیگر به کار برده است. لذا تمامی این معانی، جزء ساحت متغییر معنایی کلمه آب به شمار می‌روند.

ساحت ثابت معنایی خود به دو مقوله منقسم می‌شود: ۱- ساحت ثابت معنایی ۲- ساحت ثابت مفهومی. برای درک این دو ساحت ابتدا باید تفاوت معنایی دو ساحت معنا و مفهوم را دریابیم.

از نگاه فلاسفه نخستین مرحله شناخت یا همان تجربه هستی‌های واقع در جهان به واسطه مفهوم صورت می‌گیرد که نوعی ایده یا تصور یا سازه ذهنی است لذا نخستین گام شناخت‌پردازی، مفهوم‌سازی است که نوعی مقوله ذهنی است. در این مرحله نوعی بازنمایی ذهنی صورت می‌گیرد و در این فرایند همه انواع اشیاء، انسان‌ها، و رویدادها با مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط و متناظر می‌شوند. در واقع فرایند بازنمایی ذهنی دربرگیرنده جعل مفاهیم

برای مجموعه هستی‌های واقع در جهان است که موضوع شناخت ما به عنوان فاعل شناخت‌پرداز قرار می‌گیرند. (گل محمدی، ۱۳۸۹: ۲۳۹) برای قابل انتقال یا اشتراک‌پذیر کردن مفاهیم باید آن‌ها را به معنا تبدیل کرد. پس معنا همان مفهوم انتقال‌پذیر است. اگر مفهوم مختص اذهان منفرد باشد؛ معنا همان مفهومی است که از حریم ذهنی بیرون آمده تا دیگران بتوانند در آن شریک شوند و آن را به دارایی مشترک تبدیل کنند. هر مفهوم یا نظام مفهومی که برای دیگر فاعل‌های شناخت‌پرداز هم قابل مشاهده و دسترس و اشتراک باشد معنا نامیده می‌شود. معنا همان تصویر ذهنی است که در معرض دید و تملک دیگران هم قرار می‌گیرد. به عبارتی معنا همان مفهوم است که از مقوله ذهنی به مقوله عینی یا بیناذهنی تبدیل شده است. (همان: ۲۴۴)

با توجه به نگره بنیادین فراساختارگرایی یعنی اصالت کلمه، تعاریف فوق از معنا و مفهوم جای بحث دارد؛ به عبارت دیگر «در ذهن انسان ابتدا توسط حواس پنجگانه کلمه‌محور، از یک توده بی‌شکل و ناهمگون، معنایی در ذهنمان توسط حواس کلمه‌محور که فطری و ذاتی ماست نقش خواهد بست یعنی پیش از دال، ما معنا یا درکی از آن چیز را در خواهیم یافت. (آذریک و احمدی، ۱۳۹۷: ۱۶) پس معنا در اثر دریافت تأثراتی از پدیدارها و شکل‌گیری کلمه- پدیدار نمود می‌یابد. مرحله نمود کلمه-پدیدارها همان مرحله تصور ذهنی است. ذهن پس از درک کلمه-پدیدارها از طریق فرایند تصدیق گزاره‌سازی می‌کند و با انواع جملات خبری داده‌های فراوانی را سامان می‌دهد. لذا ابتدا معنا نمود یافته و سپس از طریق قوه تصدیق انواع مفاهیم گونه‌گون شکل می‌گیرد. (همان)

۱- ساحت ثابت معنایی: ساحت ثابت معنایی فراساختاری است و فراتر از بافت هر

گونه متن، هنوز وارد حکم و گزاره نشده و از جنبه دیگر تصویریست که وارد حیطه تصدیق نشده است و فراساختاری بودن ناظر بر همین مقوله زبان‌شناختی است. لذا این ساحت دارای ویژگی می‌باشد: ساحت ثابت معنایی امری پیشینی است. / در ساحت ثابت معنایی مقوله‌سازی

زبانی شکل می‌گیرد./ساحت ثابت معنایی ناظر بر لغت‌نامه‌های ملل است./ ساحت ثابت معنایی زایش‌گر معانی بدیع و فراساختاری است. و این نگرگاه -زبانشناسی فراساختارگرایی- نام خود را از این ویژگی از کلمه اخذ کرده است./ ساحت ثابت معنایی به نوعی گویش‌ورانگی، بین‌الذهانی و روابط محوری را سامان می‌دهد. (آذریک، (الف) ۱۳۹۹: orianism.com)

۲_ ساحت ثابت مفهومی: این ساحت نیز به واسطهٔ ویژگی‌هایی از ساحت ثابت معنایی متمایز می‌شود که این ویژگی‌ها عبارتند از: ساحت ثابت مفهومی امری پسینی است./ مقوله‌سازی اندیشگانی به واسطهٔ قوهٔ تصدیق در ذهن شکل می‌گیرد./ این ساحت ناظر بر دایره‌المعارف‌های نحل مختلف است./ ساحت ثابت مفهومی کاربردی و درون‌ساختاری عمل می‌کند./ ساحت ثابت مفهومی به نوعی اطلاعات عمومی و برای دیگری که می‌خواهد آن را بشناسد محسوب می‌شود. لذا در قالب جملات خبری، داده‌های متفاوتی به ما می‌دهد. (آذریک، (ب) ۱۳۹۹: ۲۸)

از نگاه آذریک بنیان‌روایت یا علت بنیادی فراساختار بودن جوهرهٔ معنایی کلمه لوگوس است. در این نگرش لوگوس امری انتزاعی نیست؛ بلکه امری انضمامی است که ریشه‌گاه آن در تمام ساحات متعین خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه است؛ زیرا لوگوس مقام جامع وجودی تمام نموده‌های هستی است. لوگوس معلول خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی بشر نیست. زیرا معلول یا باید از عدم باشد یا موجود، و یا وجود باشد یا ماهیت در ساحت موجودیت خود، بنابراین اگر بگوئیم لوگوس ماهیتی است که برآیند ماهیت است پس ما به تکرار یک امر پیشینی پرداخته‌ایم و هر گونه نسبت دادن لوگوس به عدم نیز خلاف عقل است. پس خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه موجودیتی متکثر از مقام جامع وجودی روانگاه هستی «لوگوس» هستند. لذا ما نباید دچار توهم هایدگری شویم که هستی و هستی‌مندان را از یکدیگر منفک پنداریم. «لوگوس خود هستی است» با تمام

انضمامیت آن و هر آنچه در خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه هستن یافته، نمودهایی تاریخمند (دارای زایش، فرسایش و میرش) از هستی هستند. (همان) ایشان معتقد است؛ لوگوس نه موجود به ماهو موجود است و نه وجود به ماهو وجود بلکه «موجود به ما هو وجود و وجود به ماهو موجود است». لذا نه به موجود عدم‌پنداری ابن عربی معتقد هستیم و نه به اعتباری دانستن وجود در سیستم صدراپی، و نه همانند اگزیستانسیالیست‌ها ماهیت را جعل خود خواسته وجود می‌پنداریم. وجود همانند مقام جامع هستی یعنی لوگوس است. و موجود در خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه هر آن در صیورت متعینانه است. بنابراین ما نمی‌توانیم آنچنان که هوسرل می‌پنداشت تنها با فنومن مواجه شویم. هر فنومنی در صیورت تاریخی ناگذیر در اشکال گونه‌گون متافنومنی‌کال خود در شدن و نمود است. و ما تا بخواهیم فنومنی را بشناسیم آن هم در پدیدارشناسی انتزاعی هوسرل، این فنومن در پدیدارشناسی انضمامی فراگرایی از متافنومن پیشینی به صورت متافنومن دیگری درآمده است. (همان)

بنابراین می‌توان افزود که هر کلمه یک ساحت ثابت مفهومی و یک ساحت ثابت مفهومی دارد. لذا هر کلمه_پدیداری یک جهان موازی نومنی‌کال و فنومنی‌کال دارد و کلماتی که تجریدی‌تر هستند و زبانی که تجریدی‌تر است کلیدواژه‌های بیشتری دارد. اما اگر ساحت متغییر گسترده‌ای داشته باشند. ظرفیت نشانه‌پذیری بیشتری دارند.

۳-۲. استعاره

همان‌طور که بیان شد نگرگاه‌های متفاوتی نسبت به استعاره وجود دارد. لذا زبان‌شناسی فراساختارگرا نیز با توجه به انواع ساحت‌های کلمه، رویکرد نوینی به استعاره دارد. در این نگاه استعاره جانمایی یک کلمه-پدیدار یعنی ساحت ثابت معنایی یک کلمه-پدیدار با ساحت ثابت معنایی کلمه-پدیدار دیگر بر مبنای وجه شباهت، قیاس، هم‌آنی، تعامل و... می‌باشد. به عنوان مثال جایگزین ساحت ثابت معنایی کلمه-پدیدار شیر به جای ساحت ثابت معنایی

شجاع یا جایگزین شدن ساحت ثابت معنایی شراب یا لعل به جای لب، یا شب به جای ظلم در مثال‌های زیر نمونه‌های از استعاره محسوب می‌شوند. (آذریک، ۱۳۹۹: الف):

(orianism.com)

شیری دیدم تیر می‌انداخت.

لب بر لبش نهادم و شراب نوشیدم.

از آن لعل شکر می‌ریخت.

شب رفتنی‌ست.

در هر کدام از موارد فوق (شیر، شراب، لعل و شب) یک کلمه-پدیدار مستقل است که جایگزین کلمه-پدیدار دیگری (فرد شجاع، لب و ظلم) شده است که محذوف می‌باشند.

نکته دیگر در مورد استعاره فرایند شکل‌گیری آن است. همان‌طور که گفته شد استعاره ممکن است در یک واژه، یک سازه یا ترکیب، یک پاره گفتار و در نهایت در یک جمله شکل گیرد. لذا شکل‌گیری استعاره مبتنی بر تئوری سیال است یعنی ساختارمند نیست، و محدود به ساختار نیست بلکه در همه ساختارها و اجازه ورود به هر ساختاری دارد. با توجه به «تئوری سیال» شعر جامع فرایی و این که هیچ گاه دو انسان «شاعر» با توجه به «قدرت خلاقیت، حوزه و میزان دید و مطالعه، ویژگی‌های فردی و شخصیتی مانند سن و... و شاخص‌های مکانی، زمانی و زبانی در یک سطح کاملاً برابر و مشابه قرار نخواهند گرفت بنابراین آفرینش‌های هنری این دو انسان نیز هرگز همانند هم نخواهد بود. (آذریک، ۱۳۸۰: ۸)

اگر به ساختارهایی چون واژه (کلمه‌محور)، شعر پدیدار (گزاره‌محور) و جملات (نحو محور و دستوری شده) دقت شود و با جایگزینی یک کلمه-پدیدار به جای کلمه-پدیدار استعاره به وجود آید، مشخص می‌شود که استعاره ساختارها صادق است.

واژانه (کلمه‌محور)

زن

پنجه

تار

□□

زن

پنجه

تار

□□□

ماه

شاخه/ شاخه

آواز

(مسیح، ۱۴۰۰: ۲۷۶)

در این واژانه که با فراروی از قواعد دستور زبان و جمله‌محوری شکل گرفته است در اپیزود سوم ماه جایگزین زن شده است و وجه شبه هر دو که زیبایی بوده حذف شده است، این نوع استعاره بر مبنای تشبیه شکل گرفته است. در واقع بعد ثابت معنایی کلمه-پدیدار ماه جایگزین بعد ثابت معنایی کلمه-پدیدار زن شده است؛ یعنی جوهرهٔ گفتاری-نوشتاری یک کلمه به جای کلمهٔ دیگر قرار گرفته است که از لحاظ معنایی پیوندی هنری و زیبایی شناسانه بین آن‌ها برقرار است یعنی جوهره‌های گفتاری و نوشتاری متباین، مختلف و ارتباطی با همدیگر ندارند ولی از لحاظ جوهرهٔ معنایی همانندی رخ داده که سبب شده کلمه-پدیدار ماه جایگزین کلمه-پدیدار زن شود.

بنابراین در زبان‌شناسی فراساختارگرا می‌توان از این دستور زبان به دستور زبان نقطه‌ای یاد کرد. در دستور زبان نقطه‌ای نحوهٔ قرار گرفتن کلمات در ساختار زبان پراکنده و نقطه‌وار

است اما پراکندگی آن تابع نظمی است که جوهره معنایی ایجاد می کند درواقع یک نوع نظم خودانگیخته و درون خیز کلمات برای هم افزایی کلمات، درست نقطه مقابل محور همنشینی در ساختار زنجیره گفتار که در آن کلمات در کنار همدیگر قرار گرفته تا معنای جمله منتقل شود. در واژه کلمات طبق این نظم خودانگیخته در محور هم افزایی و تحت دستور زبان نقطه وار معنای مورد نظر را منتقل می کنند. (آذریک، (ب)، ۱۳۹۹: ۳۶)

با بهره گیری از این دستور زبان پیشین ذاتی مکتب زبان شناسی فراساختارگرا دو ژانر واژه و شعر پدیدار را پیشنهاد کرده است. تا اثبات شود که مرحله تک کلمه ای و جملات اولیه در کودک حامل همگانی هایی برای زبان هستند که بدون در نظر گرفتن زبان و زمان و مکان می توانند معنا را در قالب دستور زبان نقطه وار انتقال دهد و سرایش انواع واژه در فرم ها و ساختارهای گونه گون مصداق این دستور زبان پیشینی می باشد.

شعر پدیدار (گزاره محور)

آغوش آدم برفی

یک جفت خرگوش

یک جفت کبوتر

آفتاب آمد

ده جفت کبوتر

ده جفت خرگوش

کاش آدم برفی زنده بود

(ر.ک. آثار آذریک، همتی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۶۷)

در این شعر پدیدار که با فراروی از قواعد دستور زبان و بدون کاربرد ساختارهای درون زبانی شکل گرفته است، آدم برفی در ترکیب «آغوش آدم برفی» جایگزین فرد فداکار که محمل و مأمنی برای افراد بی پناه می باشد؛ شده است. آدم برفی موجودی زودگذر است که در زمستان یعنی شرایط سخت نمود عینی یافته است و آغوش آدم برفی که خود حامل یک

پارادوکس ظریف است. با کلمه-پدیدار فرد فداکار ارتباط هم‌آنی برقرار کرده است. از نگاه دیگر خرگوش و کبوتر نیز در شرایط برفی موجودات بی‌پناهی هستند که در این متن جایگزین افراد بی‌پناه شده‌اند و براساس وجه شباهت استعاره ساخته‌اند.

با توجه به اینکه واژه‌ها و شعر پدیدار را می‌توان نشأت گرفته از مرحله تک واژه‌ای و دو واژه‌ای زبان‌آموزی کودک دانست. می‌توان در زبان‌شناسی فراساختارگرا مؤلفه‌های همگانی را برای زبان تعریف و تدوین کرد که عبارتند از: هیچ کلمه‌ای پیشاپیش فعل، اسم، حرف اضافه، قید، صفت و... نیست و خصلت نحوی ندارد. جایگاه هیچ کلمه‌ای پیشاپیش در ساختار زنجیره‌گفتار و دستور زبان تعریف نشده است. زیرا ساختار زنجیره‌گفتار یک مقوله‌پسینی و براساس قراردادهای تدوین شده است. کلمه فراتر از هر قراردادی دارای معناست و قراردادهای ساخت متغییر ابعاد فراساختاری کلمه است. یعنی سنت‌های متن ساخت متغییر ابعاد ثابت را نمود بخشیده است. (آذریک، ۱۳۹۹(الف): orianism.com)

این ژانرها به دستور زبان دستور می‌دهند که تا حد ممکن فقط در/ با اسم‌ها و افعال حرکت کند. بدون هرگونه وابستگی و دل‌بستگی به کلماتی که ذاتاً هیچ هویتی غیر از جهان درون دستوری ندارند. جهانی‌های استخراج شده از شعر پدیدار: بنیادی‌ترین جملات در تمام زبان‌ها از اسم و فعل تشکیل یافته است. تمام زبان‌ها مقوله‌نحوی اسم و فعل دارند. انواع حروف اضافه بر ساخت‌هایی پسینی و قراردادی زبان هستند و پیشینی نیستند. بنیادی‌ترین جملات در تمام زبان‌ها (اسم+فعل) یک گزاره وجودشناختی است. (همان)

دستوری‌شدگی (نحو محور)

نرگس مستاش جانم را نوازش کرد.

در این ساختار زنجیره‌گفتار که ارکان دستوری و نقشمند شده جمله هر یک در جایگاه خویش قرار گرفته‌اند کلمه-پدیدار نرگس علاوه بر معنای صریح دارای معنای ضمنی از نوع استعاره است. در این جمله «نرگس مستاش» فاعل جمله، «جانم را» مفعول صریح، و نوازش

کرد «فعل» جمله است. لذا کلمه-پدیدار نرگس جایگزین کلمه-پدیدار چشم شده است. لذا می‌توان گفت که حضور استعاره به ساختار وابسته نیست. و در هر ساختار و بافتی کارکرد خاص خود را بازنمایی می‌کند.

بنابراین در مرحله تک کلمه‌ای و دو کلمه‌ای که نمود آن‌ها واژه و شعر پدیدار است، ما با امر واقع روبه رو هستیم. اما در ساختار زنجیره گفتار و مرحله دستوری‌شدگی، امور تخیلی و نمادین نیز جلوه‌گر هستند و استعاره مفهومی در مرحله دستوری‌شدگی زبان نمود یافته است. که بیانگر امور نامتعیین، گنگ هستند.

۴-۲. چند اشکال بر مبانی معنی‌شناسی شناختی

به منظور به چالش کشیدن استعاره مفهومی ابتدا می‌بایست مبانی معنی‌شناسی شناختی را به چالش کشید. زیرا استعاره مفهومی بر اصول نظریه معناشناختی زیر استوار است:

۱- ساختار مفهومی بدنمند است. (نظریه بدنمندی شناخت): این نظریه به دنبال شناخت ماهیت تعامل انسان با جهان خارج و آگاهی او از جهان خارج هستند. براساس این نظریه ساختارهای مفهومی از تجربه انسان مشتق می‌شوند و نهایتاً آنچه که ماهیت سازمان مفهومی را معنادار می‌کند تجربه‌ای است که با آن همراه است. و یکی از راه‌هایی که تجربه‌های بشری را تبدیل به مفاهیم معناداری می‌کند طرحواره‌های تصویری هستند مانند طرحواره تصویری حجم و حرکت و... (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹: ۲۴-۲۵)

بنابراین یکی از دل‌مشغولی‌های زبان‌شناسان شناختی رابطه بین ساختار مفهومی با تجربه حسی جهان خارج است و لیکاف و جانسون در طرح استعاره مفهومی بدان استناد و تأکید فراوان دارند. لذا تجربیات حسی بدنمند را زیربنای تحلیل معنی و مفهوم قرار می‌دهند. اما می‌توان بر این نگرش سه اشکال اساسی گرفت:

الف) درک مفاهیم و معانی تنها از طریق تجربه سبب می‌شود ما به معنی و مفهوم نگاه تک ساحتی ساختاری داشته باشیم و سایر ابعاد آن نامکشوف باقی بماند. لذا زبان‌شناسی فراساختارگرا به چندین منبع ادراک (و نه شناخت) - منبع باز، عقل، حس، شهود، سنت و تخیل برای ادراک معنا و مفهوم متکی است. زیرا درک تنها با تکیه بر حواس انجام نمی‌گیرد و درک کلمه - پدیدارها، و تأثراتی که از پدیدارها به درونگاه ادومی منتقل می‌شود تنها متکی بر حواس نیست.

ب) نکته دیگر آنکه در زبان‌شناسی فراساختارگرا حواس پنجگانه به صورت پیشینی کلمه‌محور است و در زبان‌شناسی شناختی، تأثرات که از پدیدارها دریافت می‌شود بر حواس غریزی مبتنی است. لذا درک در زبان‌شناسی فراساختارگرا مبتنی بر دستگاه شعوری کلمه‌محور پیشاپیش مقولات، نسبیت، کمیت، کیفیت، زمان، مکان، نوع و .. را پردازش می‌کند. و در زبان‌شناسی شناختی این مقولات پس از شکل‌گیری مفهوم و در ساختار و بافتار زنجیره گفتار صورت می‌گیرد. بنابراین در ساختار مفهومی بدنمند ذات و جوهره معنایی کلمه نادیده گرفته می‌شود. و به قراردادهایی که ساختارها بر کلمه تحمیل می‌کنند اصالت می‌دهد و تأکید دارد. (ر.ک. مقدمه آذرپیک، همتی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۲۳)

پ) نکته سوم اینکه ساختار مفهومی بدنمند گزاره‌محور است. یعنی معنای کلمه متکی بر روابط بین اجزاء در ساختارها و و بافتارها است. یعنی معنی کلمه امری پسینی است و پس از تشکیل روابط ساختاری نمود می‌یابد. اما در زبان‌شناسی فراساختارگرا کلمه‌محور است و معنا را امری فراساختاری می‌داند که در ساختارها و بافتارهای مختلف ساحت‌هایی از آن در مقولات متفاوت نمود می‌یابد. (همان)

۲- ساختار معنایی ساختار مفهومی است: این اصل بیانگر آن است که زبان به جهان خارج اشاره ندارد بلکه به مفاهیم موجود در ذهن سخنگو مربوط می‌شود. و درواقع معماری شناخت بشر بر عهده مفاهیم است و کاربردی‌ترین راه برای فهم جهان خارج داشتن مفاهیم است. (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹: ۲۴-۲۵)

این نگرش به مراحل نمود کلمه-پدیدارها در درونگاه ارجاع دارد. و نحوه نمود کلمات در هستی در زبانشناسی فراساختارگرا و زبان‌شناسی شناختی با یکدیگر کاملاً متفاوت است. در زبان‌شناسی فراساختارگرا آدمی پس از دریافت تأثراتی خاص جوهره معنایی خاصی را منعکس می‌کند که این جوهره معنایی با آن پدیدار رابطه متقابلی دارد و نسبت به دیگر کلمه-پدیدارها، وجهه تمایزاتی، تشخیصی می‌یابد. این مرحله همان تصور است که ذهن پس از دریافت تصورات گوناگون از این داده‌ها، طی مرحله تصدیق گزاره ساخته و تصورات را تبدیل به تصدیقات یا حکم می‌کند. (آذریچ، ۱۳۹۹: ۳۰)

تصویر کلمه-پدیدار _____ گل، سنگ، کوه، مشت، دیوار، پنجره

تصدیق _____ سنگ سخت است؛ گل زیبا است؛ مشت محکم است و...

در مرحله تصدیق ما با گزاره‌هایی مواجه هستیم که در مورد کلمه-پدیدارها به قضاوت می‌پردازد و احکامی را صادر می‌کند. لذا:

معنا ← تصور ← کلمه-پدیدار ← پیشینی و فراساختار

مفهوم ← تصدیق ← گزاره ← قراردادی و درون‌ساختی-برون ساختاری

۳- بازنمایی معنایی دایره‌المعارفی است: در این گزاره واژه به مثابه نقطه

دسترسی در نظر گرفته می‌شود. بدان معنا که واژه وسیله‌ای برای دستیابی به دانشی است که به مفاهیم خاص یا قلمرو مفهومی خاص مربوط می‌شود و لذا واژه تنها نمایانگر مجموعه‌ای از عناصر معنایی نیست. (لنگاکر، ۱۹۸۷، ر.ک. روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹: ۲۹)

با توجه به تمایز معنی و مفهوم، جوهره معنایی کلمه دارای دو ساحت ثابت معنایی و ساحت متغییر معنایی است. ساحت ثابت معنایی کلمه به یک یا چند معنی ثابت اشاره دارد که اغلب در لغت‌نامه‌ها و فرهنگ‌های لغت دو زبانه ثبت و ضبط شده‌اند. در زبان‌شناسی شناختی واژه وسیله‌ای برای دستیابی به دانشی است که به مفاهیم خاص یا قلمرو مفهومی خاصی مربوط است. این در حالی است که این دانش یا قلمرو مفهومی خاص در زبان‌شناسی فراساختارگرا همان ساحت متغییر معنایی کلمات است که با حفظ و همراهی همواره ساحت ثابت در قلمروهای مختلف نمود معنایی یافته‌اند. لذا این نگرش که کلمه نقطه دسترسی یا وسیله‌ای برای دستیابی به دانشی است که به مفاهیم خاص مربوط می‌شود پذیرفته نیست. زیرا این مفاهیم در جوهره معنایی کلمات یافت می‌شوند و معنا و مفهوم کلمات کلی فراتر از هم‌افزایی ساحت ثابت و ساحت متغییر معنایی است نه یکی به تنهایی. بنابراین می‌توان گفت در نگرش زبان‌شناسی شناختی اصالت و تأکید اصلی بر ساحت متغییر معنایی است و ساحت ثابت به حاشیه رفته یا کاملاً نادیده گرفته شده است.

۴- ساخت معنایی مفهوم‌سازی است: براساس این نگرش زبان معنا را رمزگذاری نمی‌کند، بلکه این واژه‌ها و سایر واحدهای زبانی هستند که انگیزه ساختن معنا به شمار می‌روند بر طبق این دیدگاه، معنا در سطح مفهومی ساخته می‌شود و ساختن معنا معادل مفهوم‌سازی است. بنابراین معنا چیزی جدا نیست که توسط زبان بسته‌بندی شود بلکه یک فرایند است. (همان)

با توجه به مراحل نمود جوهره معنایی و تصور و تصدیق می‌توان نتیجه گرفت که بازنمای این مراحل در زبان را می‌توان با زبان تک کلمه‌ای کودک (مرحله واژه‌انه‌ای)، و مرحله دوم زبان‌آموزی کودک را به مرحله دو یا چند کلمه (یا مرحله پدیداری) و مرحله جمله‌سازی کامل در کودک را به دستوری‌شدگی یا نحو نسبت داد. این مراحل نشان می‌دهد که معنا امری پیشینی، فراساختار و مفهوم پسینی و ساختارمند است. و تا ساختار و بافتاری وجود

نداشته باشد ما با مفاهیم روبه‌رو نیستیم. لذا نمی‌توان گفت که ساخت معنایی مفهوم‌سازی است. در این نگرش مرحله درک معنا پس از مفهوم‌سازی در ساختار و بافتار تصور شده است. در حالی که مفهوم‌سازی فرایندی است که بر پایه ارتباط کلمه_پدیدارها و تشکیل نقش‌های ثانویه‌ای (فاعل، فعل، مفعول، متمم) شکل می‌گیرد. یعنی کنش و واکنش بین ساحات متغییر و ثابت معنایی کلمه_پدیدارها. چیزی که در نگرش زبان‌شناسی شناختی به حاشیه رفته است. و تمرکز به جای کلمه بر مفهوم قرار گرفته است.

۱-۴-۲. ساحت متغییر معنایی یا استعاره مفهومی؟

با توجه به آنچه گفته شد استعاره دارای یک بنیان‌روایت است که از دوران کلاسیک تا پیشا زبان‌شناسی شناختی مبتنی بر قیاس، تشبیه، هم‌آنی، تعامل و... تعریف شده بود که همگی ماهیت استعاره را کلمه می‌دانند. اما در نگرگاه زبان‌شناختی شناسی لیکاف و جانسون کانون استعاره را بر اساس مفهوم تعریف می‌کنند. در واقع از نگاه آن‌ها «بنیان استعاره نه براساس شباهت، که بر پایه ارتباط قلمروهای متقاطع همزمان در تجربه انسان و درک شباهت‌های این حوزه‌ها شکل گرفته است. همچنین بخش عمده نظام مفهومی ما استعاری است... (lakoff&Johnson, 1980: 244) لذا می‌توان بر نگرگاه لیکاف و جانسون چند اشکال گرفت:

اول اینکه ماهیت استعاره را صرفاً مفهومی می‌داند و زبان را دایره گسترده‌ای از مفاهیم استعاری فرض می‌کند و لذا کلمه را که محل ریزش و بارش و زایش انواع معانی، استعاری، مجازی، کنایی و .. است، نادیده می‌گیرد. در نگاه لیکاف و جانسون استعاره مفهومی جدا از کلمه در نظر گرفته می‌شود. در حالی که استعاره ساحتی از کلمه است.

دوم اینکه لیکاف و جانسون به جای گسترش مفهوم استعاره، حوزه تعریف آن را تغییر دادند و بر مفهوم تأکید بسیار دارند. در واقع آن‌ها صورت مسئله را عوض کردند. و با اشاره به انواع ساحات متغییر معنایی کلمه، که با حفظ و همراهی همواره ساحات ثابت معنایی در

بافتارها و ساختارهای مختلف-در هرم مشکک مادرمائیک انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفتگانه- انواع بازی‌های زبانی را متحمل می‌شوند استعاره را تعریف می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت میان ساحات متغییر معنایی و تعریف استعاره مفهومی خلط مبحث وجود دارد. (آذریپک، ۱۳۹۹ الف): (orianism.com)

سوم اینکه استعاره مفهومی با تأکید بر مفهوم و انواع معانی متغییر کلمات در ساختارهای گوناگون ساحات ثابت معنایی را نادیده می‌گیرند و کلمه را بی‌معنا یا همه معنا می‌دانند. در واقع کلمه تا زمانی که در ساختار زنجیره گفتار قرار نگیرد بی‌معنی است. و هنگامی که در بافت قرار گرفت مفاهیمی را به وجود می‌آورد که در نهایت از آن مفاهیم معنایی شکل می‌گیرد. معنا از نگاه آن‌ها قراردادی و تابع بافت و روابط بین دیگر کلمات است. در حالی که در زبان‌شناسی فراساختارگرا معنا امری فراساختار و پیشینی است. و انواع معانی که در بافت‌های مختلف ظهور می‌یابد ساحات متغییر معنایی کلمه است.

بنابراین با توجه به خلط مبحث استعاره مفهومی و ساحات متغییر معنایی در ذیل با ذکر نمونه این ساحات از جوهره معنایی کلمه را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم.

ماهش را نشان داد.

در این نمونه کلمه-پدیدار ماه جایگزین کلمه-پدیدار معشوق شده است. ماه یک یا چند ساحات ثابت و بی‌نهایت ساحت متغییر دارد. در این نمونه ماه با حفظ ساحت ثابت معنایی جانشین جوهره (معنایی، گفتاری، نوشتاری) کاملاً متفاوت شده است. اما بین این دو کلمه-پدیدار وجه اشتراک (این‌همانی، قیاس، تشبیه، تعامل، ...) وجود دارد که سبب شده ماه جایگزین معشوق شود؛ و معنای ثانویه‌ای خلق گردد و کلمه-پدیدار ماه ماهیتمند شود. در واقع ماهیت کلمه-پدیدار ماه یعنی معشوق جوهره معنایی، گفتاری و نوشتاری کاملاً مستقل و متمایزی دارد.

مروارید در دهانش درخشان است

کلمه-پدیدار مروارید جایگزین کلمه-پدیدار دندان به جهت وجه شبه سفید و درخشان بودن شده است.

در خانه برف بر ابرو یو موی پیرمرد نشسته بود و در بیرون بر درختها کلمه-پدیدار برف جایگزین کلمه-پدیدار پیری به جهت وجه شبه سپیدی شده است. شیری دیدم تیر می انداخت.

کلمه-پدیدار شیر جایگزین کلمه-پدیدار شجاعت شده است. گاومان زائید.

کلمه-پدیدار گاو جایگزین کلمه-پدیدار مشکلات و مصائب شده است. خر ما از کره گی دم نداشت.

کلمه-پدیدار خر جایگزین کلمه-پدیدار شانس شده است.

اما در نمونه های زیر که به عنوان استعاره مفهومی توسط لیکاف و جانسون در کتاب «استعاره هایی که با آن ها زندگی می کنیم» معرفی شده اند.

احمد دیروز از کما بیرون آمد

از شنیدن حرف جبهه اش باز شد

ادعای شما غیرقابل دفاع است

همه استدلال هایم را سرنگون کرد

وقتتان دارد تمام می شود

او از روحیه بالایی برخوردار است.

آذریک می گوید: که مقوله هایی چون حجم، زمان، سفر، ظرف، جهت، مجرا، و... مفاهیمی هستند که در ساختارهایی چون جمله، پاره گفتار، پاراگراف و... ایجاد شده اند. این مقولات و مفاهیم غالباً در ساختار معنا می یابند و خارج از آن حضور پدیداری ندارند و امر واقع نیستند. بلکه امر کلی و ایده و مثلی هستند که حاصل تخیل می باشند. از کما خارج شدن امر واقع نیست بلکه یک امر کلی است و امر کلی در نگرش افلاطونی، شامل ایده ها یا صور مثلی

می‌باشند که نامشخص و گنگ هستند. بنابراین هیچ چیزی زمان نیست؛ هیچ چیزی مکان نیست و این کل است که مفهوم، زمان، مکان، حجم، جهت، ظرف، و... را ایجاد می‌کند. امرواقع در برابر امر تخیلی قرار دارد و عبارتند از مادیت زمخت تقسیم‌ناپذیری که مقدم بر نمادسازی وجود دارد. یا واقعیت زمخت پیشانمادینی که ارتباط تنگاتنگی با بدن دارد. امر واقع نیازی است که گرسنگی را برمی‌انگیزد نه ابژه‌ای که آن را برطرف می‌کند. پس حجمی که در جمله «احمد از کما بیرون آمد» ایجاد شده است پدیدار نیست بلکه تنها یک کلمه است که حاصل ساختار کلی جمله و امری کلی و خیالی است. یا باز شدن جبهه‌اش امرواقع و پدیداری در جهان واقع نیست بلکه ساختار و بافتار جمله و همنشینی این کلمات بر طبق قواعد همنشینی سبب ایجاد شکل‌گیری کلمه به نام باز شدن جبهه شده است. و این باز شدن همانند باز شدن در، یا باز شدن پنجره پدیداری در جهان واقع نیست. بلکه تنها کلمه است و به مفهوم‌مندی سرعت، حرکت، عشق، حجم، مکان، زمان و ... اشاره دارد. (آذرپیک، ۱۳۹۹: (ب): ۴۵)

او در جایی دیگر می‌افزاید؛ حجم، سفر، مکان، زمان، ظرف و... در مقام ایده و صور مثالی هستند که کلی، نامشخص، گنگ، بدون مصداق متعین و امری تخیلی‌اند نه امری متعین و مشخص که در مقام اشاره مستقیم و متعین باشند. زیرا کلمه انعکاس نمی‌دهد و تنها یک ایده است. اما کلمه-پدیدار انعکاس می‌دهد و محل و مصداق اشاره است. تنها می‌توان گفت مفاهیمی مانند، حجم، مکان، زمان، ظرف، و... مفاهیمی به مثابه مُثُل و ایده هستند نه پدیدارهایی به مثابه امر واقع. لذا ایده یا امر کلی در این گونه جملات و مفاهیم شدیداً درون ساختاری است. یعنی؛ ۱- وابستگی مطلق به بافتار و ساختار دارند. ۲- شدیداً مُثُل و ایده‌هایی هستند که هیچ ارتباطی به پدیدار به ما هو پدیدار در جهان واقع ندارند. بیرون آمدن از کما، باز شدن جبهه، سرنگون شدن استدلال‌ها، تمام شدن وقت و روحیه بالا اموری کلی هستند. اما بیرون آمدن از خانه یک امر مشخص و متعین در جهان واقع است. بنابراین این بیرون آمدن نیست که امرواقع را می‌سازد بلکه پدیداری مشخص و متعین به نام خانه است که آن

را از امر کلی به سمت پدیداربودگی در جهان واقع تبدیل می‌کند. (آذریک، ۱۳۹۹) (الف):
(orianism.com)

بنابراین استعاره مفهومی در نمونه‌های زیر همان ساحات متغیر معنایی کلمات است که با حفظ و همراهی همواره ساحات ثابت در ساختارها و بافتارهای انواع مفاهیم را نمود می‌بخشد. لذا می‌توان گفت ساحات ثابت کلمات همان امرواقع است و ساحات متغیر معنایی مفاهیمی هستند که ایده‌ها و مقولات گوناگون را درون ساختارها بیان می‌کنند. پس استعاره مفهومی رویکرد دیگری نسبت به استعاره نیست که معنای آن را وسعت بخشیده باشد.

در نمونه‌های زیر استعاره‌های مفهومی «مباحثه جنگ است» از کتاب استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم انتخاب شده است.

ادعای‌های شما غیرقابل دفاع‌اند

او به نقاط ضعف استدلالم حمله کرد

انتقادات او درست هدف‌گیری شده است

من استدلالش را در هم کوبیدم

تا کنون در هیچ مباحثه‌ای بر او پیروز نشده‌ام

همه استدلال‌هایم را سرنگون کرد.

در تمام نمونه‌های فوق «غیرقابل دفاع بودن ادعا»، «حمله به استدلال»، «هدف‌گیری

انتقاد»، «درهم کوبیدن استدلال»، «پیروز نشدن در مباحثه» و «سرنگون کردن استدلال»

یک امر کلی، گنگ، و نامتعیین وجود دارد و معنای ضمنی که مورد نظر جانسون و لیکاف

است در تعریف سنتی و حتی مدرن استعاره، که جایگزینی یک کلمه-پدیدار مستقل به جای

کلمه-پدیدار مستقل دیگر بر مبنای- شباهت، قیاس، تعامل، هم‌آنی، و... -است. رخ نداده

است. تنها ساحات‌های متغیر معنایی کلمه جنگ -یا به بیان درست‌تر کلمات قلمروهای

مفهومی کلمه جنگ مانند حمله، درهم کوبیدن، پیروز شدن، سرنگون کردن، هدف‌گیری و...

-با حفظ و همراهی همواره ساحات ثابت معنایی در شرایط مختلف بروز و ظهور می‌یابد. این

شرایط مختلف به علت وجود انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی مفاهیم متفاوتی را نمود می‌یابد.

نکته دیگر آنکه در تعریف استعاره هم کلمه-پدیداری که جایگزین می‌شود و هم کلمه-پدیدار اولیه هیچ یک با حفظ و همراهی ساحات ثابت معنایی در متن حضور ندارند. زیرا اگر با حفظ و همراهی همواره ساحات ثابت حضور یابند استعاره نیست بلکه معنای ضمنی یا همان ساحات متغییر معنایی است. اما در تعریف استعاره مفهومی و نمونه‌های فراوانی که در کتاب «استعاره‌های که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» وجود دارد، هر مفهومی در هر مقوله‌ای که تحت عنوان استعاره مفهومی نمود می‌یابد با حفظ و همراهی همواره ساحات ثابت ظهور یافته است. در نمونه‌های فوق هر یک از مفاهیم ساحات ثابت کلمه-پدیدار جنگ را نمود می‌بخشد. زیرا بدون حضور ساحات ثابت، انواع معانی ضمنی یا انواع ساحات متغییر معنایی، بنیان و اساس و مرکزیت کانونی برای نمود قلم‌های مفهومی چون حمله، درهم کوبیدن، پیروز شدن، سرنگون کردن، هدف‌گیری و... ندارند.

بنابراین «براساس نگرش آذریک هر قلمرو مفهومی تحدیدیت دارد؛ بدین معنا که هر کلمه-پدیداری دارای ساحات ثابت محدود معنایی و ساحات محدود مفهومی است. و هر چقدر یک کلمه-پدیدار در ساختارهای گوناگون مفاهیم متفاوتی را آشکار می‌سازد و در نهایت این قلمرو در جایی به پایان می‌رسد. لذا کلمه-پدیدارها تحدیدیت مکانی، زمانی، سنتی-فرهنگی (تمام علوم انسانی و علوم نظری) دارند. به عنوان مثال تحدیدیت کلمه آب در زمین‌شناسی، با آب در زیست‌شناسی و آب در شیمی و در ادبیات متفاوت است. پس تحدیدیت تنها شامل کلمات نیست بلکه هر متنی، هر کتابی و در نهایت هر موضوعی ساحات محدود یا تحدیدیت معنایی دارند و درواقع با حفظ و همراهی همواره آن ساحات محدود یا تحدیدیت معنایی است که می‌توانند در علم، فلسفه، ریاضیات و... وجود داشته باشند.

(آذریک، ۱۳۹۹(الف): orianism.com)

در ادامه اضافه می‌کند کلمه به معنای کلی سه ساحت زایشی متفاوت دارد هر کلمه‌ای با حفظ ساحات محدود ثابت معنایی در انواع ساختار و بافتارها می‌تواند بی‌پایان معنای متغیر بپذیرد. همچنین در کلمه هر معنایی که از جوهره معنایی انعکاس می‌یابد یا خارج می‌شود. جوهره محدود مفهومی است و دیگر آنکه هر کلمه-پدیداری با جایگزین شدن به جای کلمه-پدیدار دیگر بر اساس-تشبیه، قیاس، تعامل، هم‌آنی و ...-ایجاد زایش معنایی می‌کند. بنابراین می‌توان گفت تمام اشکال و فرم‌هایی که کلمه می‌سازد و از درون جوهره معنایی، گفتاری و نوشتاری دچار زایش، ریزش و بارش می‌شود. ساحات زایشی کلمه نام دارد. که به طور کلی عبارتند از: ۱-ساحات بی‌پایان متغیر، ۲-ساحات محدود مفهومی و ۳-ساحات استعاری. (همان)

نکته دیگر آنکه بر خلاف نظر چامسکی که ساحات زایشی را در قواعد گشتاری و نحو می‌بیند که سبب زایش معنا و ایجاد بی‌نهایت مفهوم در ساختارهای متفاوت می‌شود. از نگاه زبان‌شناسی فراساختارگرا محل و مکان زایش معنا و مفهوم جوهره معنایی کلمه است نه نحو و قواعد گشتاری زایشی که سبب انتقال معنا از ژرف ساخت به روستا می‌شود. علت زایش معنا و مفهوم از جوهره معنایی کلمه فراساختار بودن آن است بر خلاف نگاه چامسکی که بیان می‌دارد نحو سبب زایش بی‌نهایت جمله می‌شود باید گفت که نگاه فراساختاری به کلمه سبب زایش بی‌نهایت ساختار برای ریزش و بارش و زایش معنا و مفهوم می‌شود.

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به تعریف استعاره و انواع نگرش‌ها به استعاره، و در نهایت تعریف استعاره مفهومی از نگاه لیکاف و جانسون می‌توان گفت که در تعریف استعاره با جهشی معناشناختی مواجه هستیم که دیگر استعاره براساس «الف ب است یا الف جایگزین ب است» یا نگرش «مبدأ-مقصد» بر مبنای تشبیه، قیاس، هم‌آنی، تعامل و ... تعریف نمی‌شود. و لیکاف و جانسون بر مبنای اصول معناشناسی شناختی-بدنمندی مفهوم، ساختار معنایی، ساختار مفهومی است،

معنای دایره‌المعارفی و ساخت معنایی مفهوم‌سازی است - استعاره را امری شناختی معرفی می‌کنند که تجربهٔ انسان ماهیت سازمان مفهومی را معنادار می‌کند. با این اوصاف هر چند استعارهٔ مفهومی بر معنای ضمنی کلمات، ترکیبات، پاره‌گفتارها و جملات تمرکز دارد، اما بر اساس نگرش فراساختارگرایی آذرپیک، به مقام جامع وجودی کلمه و انواع جوهره‌های آن، استعارهٔ مفهومی، تعریف دیگری از استعاره، ادامهٔ تطور استعاره و یا حتی نگرش متفاوت به استعاره هم نیست. بلکه لیکاف و جانسون با تمرکز بر انواع ساحات متغییر معنایی کلمات که با حفظ و همراهی هموارهٔ ساحات ثابت در ساختارهای گوناگون مفاهیم گوناگونی را از زاویهٔ مقولات گوناگون را استعاره مفهومی می‌دانند. درواقع میان تعریف استعاره و استعارهٔ مفهومی و ساحات متغییر معنایی، خلط مبحث اتفاق افتاده است. زیرا لیکاف و جانسون کلمه را ابزاری مادی می‌بینند که مفاهیم آن در تجربه و قراردادهای نمود می‌یابد نه وجودی فراساختار که دارای انواع جوهره‌های معنایی، گفتاری، نوشتاری، حرکتی، اجتماعی و... است. و جوهرهٔ معنایی زایاترین و گسترده‌ترین جوهرهٔ کلمه است که دارای یا چند ساحات ثابت معنایی بی‌نهایت ساحات متغییر معنایی است. لذا جایگزینی یک کلمه-پدیدار با کلمه-پدیدار دیگر (تعریف استعاره) با تمرکز بر ساحات متغییر معنای کلمه (استعارهٔ مفهومی) دو نگرش کاملاً متفاوت به کلمه هستند. که در استعاره هر کلمه-پدیداری بدون حفظ و همراهی ساحات ثابت معنایی جایگزین کلمه-پدیدار دیگر می‌شود. اما در استعارهٔ مفهومی هر کلمه‌ای با حفظ و همراهی ساحات ثابت معنایی، ساحات متغیر معنایی را در زنجیرهٔ گفتار نمود می‌بخشد. و دیگر آنکه مفاهیمی که در استعارهٔ مفهومی بر آن‌ها تمرکز شده است اغلب کلی، نامتعیین و مثلی هستند و بر امری واقع در جهان هستی‌مندان دلالت ندارد.

کتاب‌شناسی:

کتاب‌ها

۱. استیور، دان (۱۳۸۴)، فلسفهٔ زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، تهران، نشر ادیان

۲. روشن، بلقیس، و اردبیلی، لیلا (۱۳۹۹)، مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی، چاپ سوم، تهران: نشر علم

۳. مسیح، نیلوفر (۱۴۰۰)، سهم سوم (عاشقانه‌های یک فرازن)، کرمانشاه: دیپاچه

۴. هاشمی، شبنم (۱۴۰۰)، بانوی واژه‌ها، کرمانشاه: دیپاچه

۵. همتی، آریو، رشیدی، علی (۱۴۰۰)، جنبش ادبی ۱۴۰۰، تهران: مهر و دل

مقاله‌ها

۱. آذریچک، آرش؛ احمدی، پروین (۱۳۹۸)، معنی‌شناسی عمیق‌گرا، نقد زبانی و ادبی، شماره ۱۰، صص ۸۵-۱۱۴

۲. آذریچک، آرش؛ احمدی، پروین (۱۳۹۷)، بررسی مفهوم پدیدار از نگاه مکتب اصالت کلمه، فصلنامه رخسار زبان، دوره دوم، شماره ۶ و ۷، صص ۲۴-۵

۳. زنگویی، اسدالله، شعبانی ورکی، بختیار و همکاران (۱۳۸۹)، استعاره: مفهوم، نظریه‌ها و کارکردهای آن در تعلیم و تربیت، مطالعات تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد، دوره یازدهم، شماره ۱، صص ۷۶-۱۰۷

۴. کریمی، طاهره؛ علامی، ذوالفقار (۱۳۹۲)، استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش حسی خوردن فصلنامه علمی-پژوهشی نقد ادبی، سال ۶، شماره ۲۴، صص ۱۶۸-۱۴۳

۵. گل محمدی، احمد (۱۳۸۹)، مفهوم، معنا، زبان، فصلنامه پژوهش سیاست، سال دوازدهم، شماره ۲۹، صص ۲۳۷-۲۵۲

۶. گلفام، ارسلان، و یوسفی راد، فاطمه (۱۳۸۱)، «زبان‌شناسی شناختی و استعاره» مجله الکترونیکی پایگاه اطلاعات علمی (SID) شماره ۳ و ۴ (مسلسل ۱۵)، منبع اصلی مجله تازه‌های علوم شناختی

روزنامه‌ها

۱. آذریچک، آرش (۱۳۸۰)، فقط شعرها بخوانند (نخستین بیانیه مکتب اصالت کلمه)، روزنامه بیستون، ۳۰ مرداد ۱۳۸۰، ص ۸

سایت‌ها

۱. آذریچک، آرش (۱۳۹۹)، (الف) زبان یا کلمه؟، (سلسله درس‌گفتارهای زبان‌شناختی، اندیشکده کلمه‌گرایان ایران)، orianism.com

۲. آذرپیک، آرش (۱۳۹۹)، (ب) تقابل فرا و پسا در ساختارها، (سلسله درس گفتارهای زبان‌شناسی در اندیشکده کلمه‌گرایان ایران)، orianism.com

English sources

۱. Abrams, M. H. (2005) A GLOSSARY OF LITERARY TERMS. Heinle & 9 ED.
۲. Lakoff, G. & Turner, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago and London: university of Chicago press.
- Langacker, R. (1987) *Foundation of cognitive grammar, volume I*. Stanford CA: Stanford university press



فصل چهاردهم

انتحال مفاهیم فرایسم
توسط یکی از شاگردان سابقم

تحلیل تطبیقی از یک نوشتار انتحالی و بیانیه‌های مکتب ادبی اصالت کلمه

*زینب نوروزعلی^۱ (دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی، 09122731382).

(zeynab.noroozali65@gmail.com)

زرتشت محمدی^۱ کارشناسی ارشد، zartoshtmohammadi@yahoo.com

چکیده

سرقت علمی زمانی شکل می‌گیرد که یک فرد، ایده، متن و یا طرحی از هر حوزه اعم از کتاب، فیلم، نقاشی، عکس، موسیقی و... را که حاصل فکر و تلاش فرد دیگری است به نام خود منتشر و یا بدون ذکر نام صاحب اثر از آن استفاده نماید. در ادوار گذشته به علت کم‌بودن تعداد نویسندگان و افرادی که نوشته‌ها را داوری می‌کرده‌اند؛ پیش‌گیری از کپی‌برداری کار دشواری نبود با این حال، باز هم چنین جرایمی دیده می‌شد. اما با رشد روزافزون دانش و فناوری در عصر حاضر، مسأله سرقت ادبی نیز سیری صعودی با شیبی بسیار زیاد را تجربه کرده است. در این مقاله به بررسی متن کتاب مکتب پایایسم و مقایسه با نسخه‌هایی از کتب مکتب اصالت کلمه می‌پردازیم تا مصداق‌ها و انواع انتحال ادبی و فلسفی آن مشخص شود. پژوهش حاضر با روش کاوش‌گری فلسفی (با هدف ابهام‌زدایی و شفاف‌سازی) به ارزیابی، مقایسه کردن و ارائه نمونه‌هایی از متون می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد نویسنده کتاب مکتب پایایسم با بهره‌بردن از مفاهیم فلسفی متون کتاب‌هایی نظیر سهم سوم، چشم‌های یلدا و کلمه -کلید جهان‌هولوگرافیک-، جنبش ادبی ۱۴۰۰ (آنتولوژی فراشعرنویسان مولتی فونیک) و... همچنین با ایجاد کلیدواژه‌هایی ساختگی سعی در رد گم کردن انتحال‌های ادبی و فلسفی خود داشته اما نتوانسته از عهده ایجاد تمایز، استقلال نوشتار، ارجاعات درون‌متنی -برون‌متنی و بکر بودن آن برآید در نتیجه کتاب مکتب پایایسم به عنوان یک شاخص برای معرفی یک نظریه یا جریان ادبی و فلسفی محسوب نمی‌شود زیرا شاخصه‌های آن برآیند سرقت علمی است.

واژگان کلیدی: سرقت ادبی، انواع انتحال، مکاتب مجعول، پایایسم، مکتب اصالت کلمه

۱- مقدمه

واژه پلیجریزم در ابتدا توسط «مارکوس والریوس مارتیلیوس» شاعر رومی سده نخست میلادی استفاده شد. مارکوس به افرادی که شعرهایش را به نام خود ارائه می کرده‌اند، لقب Plagiarius یعنی «غارت‌گر و فریب‌کار» داد. سرقت علمی یعنی «برداشتن و به نام خود قلمداد کردن ایده و کلمات دیگران» (بطحائی، ۱۳۹۰: ۶-۱۸) سرقت علمی یکی از شکل‌های نادرست استفاده از تولیدات علمی دیگران (dishonesty academic)، یا خیانت در امانت علمی است. «استفاده از لغات یا ایده دیگران به عنوان ایده خود. این امر ممکن است به دلیل جهل یا عدم اطلاع از راه صحیح تشکر از دیگران با منبع دادن به آنها باشد. همچنین ممکن است به طور عمد و به قصد فریب دیگران انجام شود.» (zeegers et al, ۲۰۰۸: ۱۰۴-۱۱۳) سرقت علمی «غصب متن نویسنده دیگر و ارائه آن به عنوان متن خود» است. (۱۴۱-۱۴۹ penslar, ۱۹۹۵) همچنین به عنوان «استفاده از اندیشه‌ها و کلمات فرد دیگر بدون این که به بانی و مبدع اندیشه‌ها و یا حرف‌ها اعتبار مناسب و درخور داده شود.» (wood, ۲۰۰۹: ۳-۵) دفتر صداقت پژوهش در ایالات متحده آمریکا (۱۹۹۴) سرقت علمی را چنین تعریف می‌کند. «دزدی یا تصاحب متعلقه فکری و عمد کلمات تقریباً نعل‌بالنعل منتسب نشده و برداشت کمابیش کلمه به کلمه جملات یا بندها است که عمدتاً خواننده معمولی را درباره سهم و نقش نویسنده گمراه می‌کند.» (Israel, ۲۰۰۶: ۱۱۳-۱۱۶) با تعاریف فوق سرقت علمی را می‌توان چنین تعریف نمود: «تصاحب عمده یا جزئی اندیشه‌ها، فرایندها، نتایج، کلمات یا مالکیت معنوی چاپ‌شده یا چاپ‌نشده نویسندگان، دانشمندان و پژوهش‌گران دیگر و ارائه آنها به عنوان متعلقه خود بدون دادن انتساب یا اعتبار مناسب به بانی و مبدع آنان.» (توکل و ناصری‌راد، ۱۳۸۸: ۵-۶)

۲- بیان مساله

سرقت علمی یعنی اختصاص دادن خلاقیت ادبی، هنری و پژوهشی دیگری به نام خود، گویی که شخص خود آن را خلق کرده است و اغلب در سه حوزه هنر، ادبیات و علم اتفاق می‌افتد.

در واقع دست‌برد علمی که موضوع این مقاله است یعنی رونویسی کارها و ایده‌های دیگران و انتساب آنها به خود.

در این نوشتار سعی خواهد شد ابتدا تعاریفی از سرقت علمی و انواع آن ارائه شود و سپس بر مبنای این تعاریف به سراغ متن مبدأ و مقصد رفته و با بررسی، مقایسه و تحلیل معنایی منابع در صدد هستیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا در متن (الف) سرقت صورت گرفته است یا خیر و دیگر این که انواع این انتحال‌های علمی را مشخص و تبیین می‌کنیم زیرا در زمینه تحقیق و پژوهش سرقت علمی و دست‌برد به افکار و اندیشه‌ها و یافته‌های دیگران یک نوع آفت پژوهشی و آسیب در تحقیق به شمار می‌رود و سبب کاهش ارزش علمی و پژوهشی در کتب علمی خواهد شد.

با انتخاب و بررسی نمونه‌هایی از کتاب «پایایسم» و مقایسه لفظی و محتوایی و کلیت آن با کتب مکتب اصالت کلمه سرقت علمی نویسنده کتاب مذکور محرز و مشخص می‌شود.

۳-۱ پیشینه پژوهش

در مورد سرقت ادبی و علمی تا کنون مقالات متعدد و کتب بسیاری نوشته شده از جمله: سیده زهرا بطحایی (۱۳۹۰) کتاب «سرقت علمی، تعریف، مصادیق و راه کارهای جلوگیری، پیشگیری و تشخیص» را در این خصوص نوشته همچنین امیرحسین رجب‌زاده عصارها در پایان‌نامه‌ای با موضوع «سوءرفتارهای پژوهشی» به این نکته پرداخته است. اما به نظر می‌رسد با گسترش روزافزون پژوهش‌های علمی و تخصصی و افزایش سرقت‌های ادبی، پرداختن هر چه بیشتر به این موضوع، موجب آگاهی بخشی خواهد شد. نوآوری تحقیق پیش رو خروج از کلی‌گویی و تعریف مصادیق سرقت علمی و ورود به بررسی و تطبیق یک اثر سرقتی به طور مشخص با روش بنیادی، توصیفی و تحلیلی است.

۲- مبانی نظری

دست‌برد علمی، به عنوان معادل فارسی واژه (Plagiarism) در نظر گرفته شده است. سرقت علمی، سرقت ادبی، سرقت بی‌ادبانه، انتحال، سرقت محتوایی و دزدی علمی نیز در متون مختلف برای این مفهوم به کار برده شده‌اند. (اسلامی، ۱۳۹۰: ۷-۱۷؛ منصوریان، ۱۳۸۹:

در واژه‌نامه آکسفورد، ریشه واژه (Plagiarism) از (Plagiarius) به معنای دزد معرفی شده است. کارول آذر تعریفی مختصر دست‌برد علمی را «قلمداد کردن اثر دیگران (چه عمدی و چه سهوی) به عنوان کار خود» می‌داند. مادوکس (۱۹۹۵) با در نظر گرفتن تعاریف رایج از دست‌برد علمی مانند «سرقت خلاقیت افراد دیگر و برداشت آنها از واژه‌ها» و «کسب اعتبار از اندیشه‌هایی که اصیل نیستند» ارتکاب دست‌برد علمی را در پاسخ به این پرسش ساده می‌داند که «آیا کلمات کپی شده‌اند یا خیر؟» با این تفاسیر، طبق تعاریف رایج در عرصه های علمی بین‌المللی، دست‌برد علمی (اعم از سهوی، عمدی، آگاهانه، غیرآگاهانه) با تحقق یکی از موارد زیر به وقوع پیوسته است:

- استفاده از ایده دیگران بدون استناد صحیح و کامل به آنها
- استفاده از واژگان دیگران بدون استناد صحیح و کامل به آنها

انواع سرقت

(الف) ادبی

از نگاه جلال‌الدین همایی یازده نوع سرقت ادبی وجود دارد که نسخ یا انتحال، مسخ یا اغاره، سلخ یا المام، نقل، اقتباس، شیادی و دغل‌کاری یا دزدی بی‌برگه و بی‌نام و نشان از جمله آنهاست. پس سرقت ادبی به دزدی‌ای گفته می‌شود که دارای چند مشخصه باشد:

- عمدی و آگاهانه باشد.
 - مطلب کس دیگری را به خود یا غیر خود منتسب سازد.
 - عین مطلب را بدون دخل و تصرف و ذکر مأخذ نقل کند یا به گونه‌ای تصرف نماید که به متن اصلی خلل زیاد وارد آید و جزو خیانت در امانت تلقی گردد. (همایی، ۱۳۶۱: ۳۶۱)
- (ب) علمی

دسته‌بندی هفت‌گانه‌ی انواع سوءرفتارها و تقلب‌های پژوهشی شامل: «دست‌برد علمی»^{۳۲} دست‌برد به خود،^{۳۳} داده‌بافی،^{۳۴} دروغ‌پردازی،^{۳۵} دست‌برد علمی با تغییر زبان، سوءرفتار حرفه‌ای،^{۳۶} تادروستی در نام نویسندگان» (رجب‌زادهٔ عصارها، ۱۳۹۱: ۴۰)

۳- سرقت‌های علمی در کتاب مکتب پایایسم

۳-۱ نسخه‌برداری کلی اثر دیگران بدون استناد و ذکر نام صاحب

اصلی اثر:

با ارجاع به کتاب مکتب پایایسم و تورق و توجه به عنوان آن، اولین نکته‌ای که توجه هر کسی را که با مکتب اصالت کلمه آشنا باشد جلب می‌کند عنوان اثر یعنی «مکتب پایایسم» و ساختار کلی آن و سپس مؤلفه‌ها و در نهایت محتوای متن است که از کتب مکتب اصالت کلمه کپی‌برداری شده و مؤلفه‌های آن بدون نام ایده‌پرداز و ذکر منبع اصلی آمده است: نمونهٔ اول:

الف) «پایایسم به تفکرات و علوم نگاهی فراگیر دارد که این نگاه به صورت «درون‌روایتی» دانش ادبیات یا دیگر علوم را در درون یا بیرون نسبت به هم مورد توجه قرار می‌دهد. همین نگاه، ساختاری را به وجود می‌آورد که فراتر از یک روایت عمل شود.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۹)

ب) «دیدگاه فرایسیسم دیدگاهی ست جهان‌شمول در فلسفه، عرفان، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... بگذریم زیرا حتی نیم‌نگاهی کوتاه به هر کدام از این شریان‌های هزارشاخه، نیازمند حال و مجال و مقالی ست که... تا وقت دگر.» (آذریک، ۱۳۸۴: ۷)

محتوای متن اول بیان‌کنندهٔ محتوای نمونهٔ دوم است و هر آنچه نویسنده قصد داشته در متن دوم به مخاطب انتقال دهد نمونهٔ اول با جابه‌جا کردن کلمات و تغییر کلمات به مرادفات آنها بیان داشته است.

³ Plagiarism	2
³ Self-plagiarism	3
³ Fabricatio	4
³ Falsification	5
³ Professional Misconduct	6

نمونه دوم:

(الف) «پایایسم دارای اصول و مؤلفه‌هایی است که این اصول عبارت‌اند از اصل فراگیری، اصل همراهی، اصل سهم‌گرایی و غیره.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۰)
حال دقت شود به متن آغازین کتاب «پسازن»:

(ب) «مؤلفه‌های اولیه بنیادین یا «به‌عبارتی هفت حقیقت برتر ادبیات در تمام مکان‌ها و زمان‌های بشری برای هر نژاد، ملیت و شریعت پیشنهاد می‌شود... این هفت مؤلفه عبارت‌اند از:

۱- ارتباط بی‌واسطه با همه چیز،

۲- اصل فراروی،

۳- سهم سوم،

۴- حقیقت عمیق و...» (نظریان، ۱۳۸۹: ۱۶)

هر مکتبی علاوه بر اصل مرکزی می‌بایست دارای اصول و پارادایم‌هایی باشد چنان‌که مکتب اصالت کلمه پارادایم‌هایی مشخص، منسجم و کاربردی دارد که همگی در خدمت نیل به اصل وجودی مکتب اصالت کلمه یعنی مقام جامع وجودی کلمه هستند. نویسندۀ کتاب مکتب پایایسم نیز به تبعیت از پارادایم اصالت کلمه برای مکتب ساختگی خود اصول و مؤلفه‌هایی در نظر گرفته که اتفاقاً این مؤلفه‌ها منطبق بر مؤلفه‌های فرایسم هستند. از نظر محتوا نیز کاملاً منطبق بر پارادایم‌های مکتب اصالت کلمه‌اند. لذا با دقت در دو متن فوق مشخص می‌شود یکی از متون از متن دیگر برداشته شده و با توجه به زمان انتشار تردیدی نیست که متن (الف) از روی (ب) کپی شده است.

نمونه سوم:

(الف) «پایاجنسیت محوریتش نرولاسی‌های دوگانه زن و مرد است و سعی دارد که طبق دست آورد خود آنها را مورد بحث و بررسی قرار دهد.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۹)

(ب) سهم سوم: «این کاوش‌گر ادبی در جنگ مابین قطب‌های مخالف و ضدین به سنتزی که خود منجر به ایجاد یک تز نوین گردد؛ تن در نمی‌دهد بلکه به اصل فرارو آن دو قطب مقابل هم می‌رسد مثل زن و مرد که اصل فرارو و مشترک آنها انسانیت است و شعر و داستان که اصل فرارو و مشترک آنها کلمه است.» (نظریان، ۱۳۸۹: ۱۸)

همان‌طور که بیان شد از لحاظ محتوا و نوع انتخاب واژگان و اصطلاحات نیز متن (الف) از متن (ب) از لحاظ لفظی، محتوایی و نوع کاربرد اصطلاحات برداشت مستقیم کرده و بدون

ذکر منبع و مرجع این محتوا را که پیش‌تر در کتب مکتب اصالت کلمه بیان شده به نام خود منتشر کرده است.

۲-۳ نسخه‌برداری کم‌تر از یک بند از اثر دیگران بدون استناد مناسب

نمونهٔ اول:

الف) «اصل فراگیر اصلی است که تمام وسعت یک موضوع را در برمی‌گیرد. در واقع اصل فراگیر اصل همه‌گیری موضوعات در هر سطحی که باشند است.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۰)

ب-۱) «خدیجه اخم کرد: «باز هم یک اصطلاح دیگر! سیستم باز خودتنظیم یعنی چه؟» استاد صبورانه جواب داد: «به این دلیل که دایرهٔ دریافت‌هایش را رو به هیچ علمی نمی‌بندد؛ باز است اما خودتنظیم بودنش از آن روست که ما با شناخت تمام مکاتب ادبی گذشتهٔ جهان به نقاط قوت و ضعف آنها آشنایی پیدا کرده، ضعف و کاستی‌ها را ترمیم می‌کنیم و با تلاش و پشتکار موجب کشف بُعد تازه‌تری در ادبیات می‌شویم.» (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۷)

ب-۲) «ارتباط بی‌واسطه با خود یعنی رسیدن به شناخت همه‌جانبه از خود و دنیای اطراف و همه چیز.» (همان: ۹۲)

ب-۳) «فراروی به زبان ساده‌تر یعنی ما هیچ‌گاه هیچ وسیله‌ای را به عنوان هدف و مقصد در نظر نمی‌گیریم که خود را محدود و محصور به آن بدانیم بلکه همیشه با دیدی باز و با احترام تمام به یک وسیله یا تئوری به سمت دیگر وسایل یا تئوری‌ها فراروی می‌کنیم.» (همان: ۱۱۰)

ب-۴) دیدگاه فرایسم دیدگاهی‌ست جهان‌شمول در فلسفه، عرفان، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... بگذریم زیرا حتی نیم‌نگاه کوتاهی به هر کدام از این شریان‌های هزارشاخه، نیازمند حال و مقالی‌ست که... (آذریک، ۱۳۸۴: ۷)

با توجه به وسعت منابعی که این بند و بندهای مشابه بدون ارجاع‌دهی مناسب در کتاب پایایسم آمده است می‌توان این نمونه را نیز جزو دست‌برد علمی عنوان کرد.

۳-۳ نسخه‌برداری بیش از یک بند از اثر دیگران بدون استناد

مناسب:

نمونه اول:

الف) «اصل فراگیر متکی بر روند درون‌روایتی است یعنی اگر ما جهان هستی را یک روایت بدانیم و در سطحی پایین‌تر انسان را یک روایت بدانیم و هر آنچه را که انسان تفکر کرده نیز روایت بدانیم ما نگاهی درون‌روایتی پیدا کرده‌ایم پس در این نگاه با جهانی از روایت‌ها روبه رو هستیم که هر کدام در زیرمجموعه خود روایت کوچک‌تری دارند و در مرتبه بالاتر خود جزء یک روایت بزرگ‌تر هستند؛ به همین خاطر فراگیری نیز سطح‌بندی دارد و وقتی می‌گوییم نگاهی فراگیر، باید بدانیم این نگاه چه سطحی از روایت یا روایت‌ها را در بر می‌گیرد. برای مثال اگر در ادبیات معتقد به فراگیری هستیم فراگیری تمام دست‌آوردهای ادبیات را با تمام روایت‌های بزرگ و کوچک زیرمجموعه آنها در بر می‌گیرد.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۰-۱۱)

ب-۱) «غزل مینی‌مال از لحاظ قالب خود «زیرشریعتی» است از غزل نوین ایران و غزل نوین ایران نیز زیرشریعتی است از غزل ایران و غزل ایران هم... آن‌چه اظهر من الشمس است؛ صاحب مجموعه «لیلا زانا» نه تغزل را تنها خاص دنیای شعر می‌داند و نه روایت را تنها در انحصار داستان.» (آذریک، ۱۳۸۴: ۱۱۳)

ب-۲) «شریعت به معنای «تمام چارچوبه‌هایی که تحت عنوان مکتب، سبک، نحله، ژانر و... در دنیای ادبیات به وجود آمده‌اند.» (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۷۷)

با توجه به مقایسه جملات کتاب پایایسم و جملات کتب مکتب اصالت کلمه که از لحاظ زمانی خیلی پیش‌تر از پایایسم نوشته شده‌اند می‌توان این گونه نتیجه گرفت که نویسنده کتاب مکتب پایایسم اظهار می‌کند که پایایسم مکتبی فراگیر است و از جهانی صحبت می‌کند که روایت‌ها دارای سطوحی هستند و هر روایت، روایت خرد را در بر می‌گیرد و به همین منوال آن خرده‌روایت‌ها نیز روایت‌های دیگری را در بر می‌گیرد. حال به یک توصیف از اصل «مادرما» دقت کنید که بارها و بارها در کتب و مقالات مکتب اصالت کلمه تکرار شده است: «در واقع کلمه نسبت به ساحت‌های خودش طبق قانون مادرما که یکی از مؤلفه‌های ارائه شده توسط جناب آذریک است احاطه بسیط و کامل دارد و از آن جدا نیست. بگذارید مثال ساده‌ای بزنم جعبه معروف زنون یونانی را که به یاد دارید. درون هر جعبه، جعبه دیگری قرار

دارد و الی انتها. قاعدهٔ مادرما هم همین‌طور است مثلاً نسبت به هستی، انسان درون خانه‌اش زیست می‌کند؛ خانه در یک شهر است؛ شهر در یک کشور؛ کشور در یک قاره؛ قاره در زمین؛ زمین در مدار خورشید و خورشید در مدار کهکشان راه شیری و... در مورد کلمه هم همین‌طور است. کلمه دارای لایه‌های پنهان و مادرمایی در ذات هولوگرام‌گونهٔ خویش است که این لایه‌ها شعر، داستان، عناصر شعری و داستانی و انواع و اقسام پتانسیل‌های کلمه را در بردارد و اگر شخص در مراقبهٔ شناور در متن، حضور بسیط داشته باشد قاعدتاً در حین فراوی ترکیب اتفاق نخواهد افتاد.» (مسیح، ۱۳۹۴: ۷)

در متن (الف) اصل مادرما در مورد روایت‌های خرد و کلان به‌کارگرفته شده بدون آنکه به منابع ارجاع داده شود ضمن آنکه مؤلف کلمهٔ «سطح» را جایگزین واژهٔ «شریعت» در متن (ب) نموده و ادعا دارد اصل جدیدی بیان داشته و دست به نوآوری زده است و بی‌آن که به منابع و کتب مکتب اصالت کلمه اشاره‌ای شود خود را مبتکر اصل فراگیری در مکتب پایایسم معرفی می‌کند.

نمونهٔ دوم:

(الف) در اصل فراگیر گفته شد در هر سطحی با یک سری روایت‌ها و درون‌روایت‌ها روبه‌رو هستیم که این امر قبل از هر چیز این شناخت را به ما می‌دهد که قصد داریم در مورد یک موضوع در چه سطحی با آن برخورد نماییم و مورد توجه ما است. (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۱)

(ب) «فراوی حرکتی کاملاً همه‌جانبه، «درون‌گرا-برون‌گرا» و «درون‌ساختی-برون‌ساختی» است.» (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۱۸)

در مکتب اصالت کلمه مؤلفه‌ای به نام حرکت بسیط و مراقبهٔ شناور در تمامی علوم و زمینه‌ها وجود دارد. اصولاً حرکت در یک جهت اتفاق می‌افتد یعنی در جهت شتاب اما حرکت بسیط همانند حرکت جوهری ملاصدرا چون یک امر غیرمادی بوده و ماده دارای امتداد است؛ امتداد و جهت مشخصی ندارد؛ بسیط است و در تمامی جهات حرکتی آوانگارد و فرارونده دارد و مراقبت درون‌گاهی انسان در جهت انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی-فردی هفت‌گانه چنین حرکت بسیط و فرارونده‌ای را به وجود می‌آورد لذا مراقبهٔ شناور منتج به حرکت بسیط و فرارونده در تمامی جهات می‌شود. این حرکت می‌تواند بین ادبیات و فلسفه اتفاق بیفتد یا بین علمی مانند زیست‌شناسی، شیمی، فیزیک و ریاضیات.

نگاه فراگیر تقلید خامی از مراقبه شناور و حرکت بسیط است با این تفاوت که در مکتب اصالت کلمه، اصل و موضوع محوری حرکت بسیط و مراقبه شناور یک امر وجودی و بسیط به نام «مقام جامع وجودی کلمه» است اما در پایایسم امر و مرکزیت بسیط وجودی، وجود ندارد که در آن نگاه فراگیر اتفاق بیفتد.

نمونه سوم:

الف) مثلاً اگر در ادبیات هدفمان ارائه اثر است خوب در این سطح با دو روایت برجسته شعر و داستان روبه‌رو هستیم. حال اگر نه در ادبیات فقط هدفمان به صورت ریزتر روایت شعر است باز درون روایت شعر روایت‌های بی‌شمار دیگر از نیمایی تا سپید و موج نو و... وجود دارد که آنها را در برمی‌گیرد. در هر سطحی که دقت شود معمولاً دوقطبی‌های متضاد هم هستند که موتور تحول بوده‌اند. (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۱)

ب-۱) «هر جوهر در پارادایم مادرمایی هستی قائم به جوهره مادری خود است و آن جوهره مادری نیز قائم به جوهره مادری بالاتر از خود.» (مولانا، ۱۳۹۸: ۵۲)

ب-۲) «آن‌گاه که یک شاعر در حیطه شعر، بر فراز قله شعری قرار گرفت باید به سمت دیگر نرول‌های و پتانسیل کلمه یعنی قصویت فراروی داشت باشد.» (همان: ۱۲۴)

ب-۳) «و این‌گونه بود که شعر و داستان و انواع نگرش‌ها و نگارش‌ها به وجود آمدند و از همان هنگام کلیدواژه‌های شعر و داستان بنا بر حافظه تاریخی، آن‌قدر وارد ناخودآگاه جمعی و ذهن و روح بشر شده که هیچ‌گاه اهالی ادبیات نمی‌توانند باور کنند که این دو کلیدواژه در پیشگاه اصالت کلمه، اصالت قائم به ذاتی ندارند.» (همان: ۱۲۱)

ب-۴) «حتی خود کلیدواژه داستان نیز بر اساس «مادراما» بودن جوهره‌های هستی، زیرمجموعه کلیدواژه ادبیات است.» (همان: ۱۸۴)

ب-۵) «ما می‌خواهیم با شعر ارتباط بی‌واسطه برقرار کنیم. خود شعر یک کلیدواژه است که برای ارتباط بی‌واسطه با آن باید به کلیدواژه‌های کوچک‌تر شکسته شود.

شعر عناصر شعری مانند وزن، موسیقی، تصویر،... و انواع مکاتب مانند مکتب‌های سورئالیسم، رئالیسم، باروک و...؛ و سبک‌های شعری مانند شعر کلاسیک، شعر نیمایی، شعر سپید، شعر حجم، شعر زبان و...» (سلیمان‌پور، ۱۳۹۸: ۱۴)

ب-۶) «مرحله اول فراروی: ابتدا با ایجاد ارتباط بی‌واسطه و مراقبه شناور از شریعت ادبی خود مثلاً شعر رومانتیسم به سمت دیگر شریعت‌های ادبی مانند شعر اجتماعی و سمبولیستی

به منظور کسب شناخت و تجربه ادبی و البته نزدیک شدن متن به ساحت بی‌پایان و غیرقابل اشباع کلمه‌گرایی فراروی می‌شود فراروی از یک لایه ادبی بالفعل به سمت دیگر لایه‌های ادبی بالفعل در یک نوع ادبی خاص مانند شعر.» (صیدی، ۱۳۹۸: ۲۴)

ب-۷) «تمام شریعت‌های ادبی ریز و درشت تاریخ ادبیات با وجود همه اختلافات و تعارضاتشان، در یک نقطه اشتراک نظر دارند و آن به رسمیت شناختن و هدف قرار دادن شعر و داستان است.» (همان: ۱۸۶)

همان‌طور که مبرهن است بیان دوقطبی‌های شعر و داستان و رسیدن به سهم سوم و فراروی از سبک‌های متعدد شعر یکی از ویژگی‌های مکتب ادبی اصالت کلمه بوده که در آن تضادها معمولاً در روبنا خودنمایی کرده و موتور متحرک زیربنا و ادبیات یا فلسفه و سایر حوزه‌ها هستند. برداشت محتوایی، به کار بردن واژگان و اصطلاحات و از همه مهم‌تر جای‌گزینی کلمات برای دیگرگونه جلوه دادن متن از خصوصیات متن (الف) است.

۴-۳ استفاده از اصطلاحات و تعابیر افراد دیگر بدون استناد مناسب

نمونه اول:

الف-۱) «آزادی از نوع‌گرایی» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۱۰)

الف-۲) ادبیات قرن‌ها متکی بر مردانه‌نویسی بوده و در دهه‌های گذشته زنانه‌نویسی نیز به‌صورت جدا مورد توجه قرار گرفت. برای مثال زنانه‌نویسی ژانری است که از شاعران معاصر فروغ فرخزاد به‌صورت جدا، آن را دنبال می‌کند. در حالی که سهم‌گرایانه‌نویسی چیزی است که مکتب فراروایت در ادبیات به آن توجه دارد. یعنی زنانه‌نویسی دیگر در خدمت تمام دغدغه‌های زنانه نیست یا برعکس مردانه‌نویسی بلکه... سهم‌گرایانه نویسی... ما را در مرحله‌ای قرار می‌دهد... که به هر اندازه دغدغه جامعه زنان را داریم همان‌قدر هم دغدغه جامعه مردان را داشته باشیم و این دغدغه‌ها در همراهی با هم است که خود را نشان می‌دهد. رهایی از تقابل‌ها و درک اشتراکات و افتراقات هم و تکیه بر سهیم بودن از هم نه جدایی و تضاد با هم آزادی دیگری است که در تفکر و نوشتار ادبی اتفاق می‌افتد.» (همان: ۱۱۲)

ب-۱) «اصل مشترک زن و مرد تمام ساحات وجودی آنهاست و مواهب موجودیت آنان در تاریخ و سهم سوم باور دارد که این ساحات مشترک چه زیر یوغ ماکسیست‌ها و چه زیر لوای

فمنیست‌ها در تاریخ به انحصار و استثمار توسط قدرت غالب درآمدہ است اگرچه پیش‌ترها این قدرت غالب اکثراً مذکرها بودند پس ہرکدام از آن وجوہ وجودی-موجودی دارای «سہم اند» بنا بر ویژگی‌های نوع خود بر معیار و مکیال برابری کہ این اصل مشترک سہم سومی‌ای می‌سازد برای دوگانہ‌هایی همانند مطلق‌گرایی، نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی، تجربہ‌گرایی، علم‌گرایی، اسطورہ‌گرایی و... نظریہ «ہم دگرباشگی» کہ از ساحات سہم سوم است بیان می‌دارد کہ باید انحصار ژانرها، قوالب و سبک‌ها را از مذکر و مونث بودن فرا برد تا انتخابگری قوالب و ژانرها از حیطۃ سنت منفک شود و بہ جہان فردی و انتخاب‌گری آزادانۂ آن برگردد. در ہنگام و ہنگامۂ نوشتن ما در برابر سنت‌پیشینی ناگزیر بہ تعیین و تکلف گزارہ‌نویسی در تمام ساحات دوگانۂ شعری-داستانی و سیستم‌های زیرمجموعۂ آنها ہستیم و سہم سوم در ساحتی دیگر از خود تمام قلم‌های فراندیش را دعوت می‌کند بہ ناچارچوبہ‌مندی و عدم تقید بہ ہرگونہ فرم، ژانر و سبک در اوج آگاهی بر آگاهی از تمام وجوہ هنری کلمہ.» و بلاگ (raze-magoo) پنج‌شنبہ ہجدهم آذرماہ ۱۳۸۹، کارگاہ ادبی امید.

ب-۲) «...ما ہیچگاہ در تقابل شعر و داستان، زن و مرد، یا مرگ و زندگی و... حد وسط و مرز بین آنها و یا چیزی موہوم و مبہم و پیچیدہ کہ برای مخاطب ایجاد سرگردانی کند در نظر نگرفتہ ایم و برخلاف بلا تکلیفی نگرش جناب دریدا و عدم قطعیت پست‌مدرنیست‌ها، اصالت را بہ مرز بین تقابل‌ها ندادہ و نمی‌دہیم چرا کہ سہم سوم بہ نوعی اصیل و بنیادین این تقابل ہا اصالت می‌دہد و در نگاہ ما تقابل‌های دوگانہ در روبنا و بہ ظاہر متقابل‌اند اما در بنیان بر طبق دیالکتیک ادراکی تقابل‌های دوگانہ را مکمل حضور ہم می‌دانیم و نوع بنیادین انسان را نہ موجودی مبہم بین دو جنس بلکہ انسانیت متعالی می‌دانیم کہ بر پی و ریشہ مردانگی و زنانگی بنیان گذاشتہ شدہ است.» (آذرپیک و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۰۱-۲۳۱)

«آزادی از انتخاب» (ہمان: ۲۳۷)

«در آزادی از انتخاب، برعکس آزادی در انتخاب، ما دیگر مجبور نیستیم مثلاً بین غزل‌سرا بودن، سپیدسرا بودن، موج نو نویس بودن و غیرہ در انواع ادبی شعر و همانند آن در داستان یک یا چند گزینہ را برگزینیم زیرا ما با اصالت دادن بہ سرچشمہ و سرمنشأ و مادر تمام این ژانرها یعنی «کلمہ» خود را از انتخاب یک یا چند بعد محدود رها و آزاد کردہ ایم و دیگر مجبور بہ انتخاب نیستیم کہ ہموارہ یک پروسۂ کاهشی-افزایشی است.» (ہمان: ۳۵۸)

در متن (الف ۱) و (الف ۲) علاوه بر استفاده از اصطلاحات مکتب اصالت کلمه بدون ارجاع مناسب مضامین بدون عمیق‌نگری بیان شده‌اند. در پایایسم آمده است: «در نگرش پایاجنسیتی هیچ کس حق ندارد فقط جنسیت خود را در نظر داشته باشد و باید به نوع دیگر نیز توجه و عطف داشته باشد.» این جمله و جملات نظیر آن بارها و بارها در کتب مکتب اصالت کلمه صراحتاً تکرار شده‌اند به عنوان مثال: «مؤنث بودن فقط و فقط نیمی از پتانسیل‌ها و قابلیت‌های جامعه‌ی انسانی را متبلور می‌سازد، هم‌چنین مذکر بودن نیز نیمه‌ی دیگر است و هرگز نمی‌توان آن را نادیده گرفت.» (صیدی، ۱۳۹۸: ۳۴)

نمونه دوم:

(الف) اصل همراهی اصلی است که در هر سطحی از روایت‌ها قرار می‌گیرد سعی بر آن دارد که نگرش‌های متضاد دو یا چندقطبی را شناسایی نماید و هر چقدر که باشند و هر روندی را که در پیش گرفته باشند از حرکت خود آگاه کند و سعی بر آن نماید که آنها را همراه هم در یک مسیر قرار دهد. باید دقت شود در اصل همراهی اتفاقی که می‌افتد دو قطبی‌ها مورد شناسایی قرار می‌گیرند و از طرفی با تمام افتراقات و اشتراکاتی که با هم دارند همراه و همگام با هم می‌شوند. (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۲)

ب-۱) «از نگاه ما، نه رومانتیسم مخالف کلاسیسم است نه رئالیسم مخالف سورئالیسم بلکه اینها مکمل هم‌اند و هر یک دیگری را کامل می‌کند ضد و مخالف هم نیستند و با هم‌افزایی آنها جهان هنری کلمه سامان می‌یابد.» (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۵)

ب-۲) «برای رسیدن به نگارش و نگرش جدید قوانین گذشتگان را نه رد می‌کنیم و نه انکار چون پارادایم و تغییر و تحول هم در روبنا مشاهده می‌شود درست مانند امواج اقیانوس و هم در زیربنا چرا که هستی، «مادراما» است.» (همان)

ب-۳) «تمام تزا تنها به عنوان تز، فارغ از هرگونه نگاه آنتی‌تزگونه و سنتزواره به آنها، هر کدام بعدی انکارناپذیر از حقیقت وجودی کلمه را در زمان و مکان خاص به منصه ظهور رسانیده‌اند. در یک کلام تزا نمی‌خواهند در کنار هم سنتزی جدید را تشکیل بدهند تا سرانجام به سنتزی نهایی برسند بلکه هر یک از تزا بدون نگاه آنتی‌تزگونه به دیگر تزا، خود را همانند آنها چه در ادبیات، چه فلسفه، جامعه‌شناسی و... از شاخه‌های یک درخت می‌بینند که دارای ریشه‌ای واحد به نام مقام جامع وجودی کلمه است.» (همان: ۸۹)

ب-۴) «دیالکتیک ادراکی بر مبنای شکستن قانون نیست بلکه فراتر از مطلق‌انگاری‌ها و نسبی‌اندیشی‌های شریعت‌مدارانه، از این قوانین به سوی حقیقت وجودی کلمه فراروی می‌کند. در دیالکتیک ادراکی تقابل‌ها مکمل‌اند و هر یک دیگری را کامل می‌کنند. ضد و مخالف هم نیستند و با هم‌افزایی و همراهی آن‌ها جهان هنر، فلسفه و... سامان می‌یابد.» (همان: ۹۰)

بنابراین می‌توان وجود کلمه را یک پازل بی‌نهایت و بسیط تصور کرد که هر کدام از پتانسیل‌ها و زوایای وجودی آن پازلی از حقیقت وجودی کلمه است و تنها حضور این تکه پازل‌ها در هم‌افزایی و همراهی با هم می‌توانند وجود کلمه را در جهان چهاربعدی موجودیت بخشند. برخی از این تکه‌ها ممکن است از لحاظ کمیت، کیفیت، رنگ، امتداد و... با برخی دیگر در روبنا متفاوت و متضاد باشند اما در نهایت در زیربنا با یک‌دیگر همیاری، هم‌کاری و هم‌افزایی دارند. همان‌طور که مشخص است نویسنده کتاب مکتب پایایسم «دیالکتیک ادراکی» فرایسم را با کلماتی دیگر بیان کرده و جالب این که از نظر او دلیل همراهی دو قطب متضاد سهمی است که عناصر متضاد از هم‌دیگر دارند. مثلاً شعر و داستان به دلیل سهمی که از هم دارند می‌توانند نگاه فراگیر داشته باشند و متن سهم‌گرا را به وجود آورند که دقیقاً مطابق این جمله در اصل سهم سوم است که شعر و داستان با فراروی به سمت هم‌دیگر و هم‌افزایی عناصر شعری و داستانی متن کلمه‌گرا را موجودیت می‌بخشند.

۵-۳ استفاده از ساختار آثار دیگران بدون استناد

الف-۱) «اصل سهم‌گرایی به دنبال این است که سهمی که مطلق و نسبی‌گرایی از هم دارند را مشخص نماید و بر مبنای این سهم شق دیگری خلق نماید که متکی بر سهم از هم است و از طرفی تفاوت یا تفاوت‌های که در دو شق وجود دارد را به عنوان استثنا بپذیرد و با احترام به آنها اصل و پایه را در هر شق که نتیجه نگاه آنهاست مشخص نماید اما در ادبیات شعر و داستان نیز دارای سهمی از هم هستند که این سهم عبارت است از: معنا، تصویر، عاطفه، تخیل، تعشق و غیره که آدمی با برخورد زیباشناسیک با آنها دو جوی اصلی را به وجود آورده است که یکی متکی بر زبان غیرمستقیم و استعاری که شعریت است و دیگری زبان مستقیم که پدیدآورنده داستانیت می‌باشد.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۳)

الف-۲) در سهم‌گرایی پایاییسم به این معنا است که با «اصلاتی» که دارد زبان را خلق می‌کند و در بستر زبان است که نوع برخورد به صورت مستقیم و غیرمستقیم با آن شکل می‌گیرد. پس درواقع اصل سهم‌گرایی ابتدا معنا و بعد به صورت درون روایتی عاطفه، تعقل، تخیل، تصویر و... را مواردی می‌داند که شعر و داستان را از هم سهیم کرده‌اند. (همان)

الف-۳) «پس در اینجا ما معنا را در کنار روایت و تصویر و... آورده‌ایم. چرا که همواره سعی خواهیم کرد که سطح روایتی که در آن قرار گرفته‌ایم را یادآوری کنیم و بر همین مبنا معنا را هم به صورت بنیان و اصلت شکل‌دهنده زبان و ادبیات آورده‌ایم و هم معنا را در معنای دیگر آن که در هر اثر ادبی به دنبال آن هستیم.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۳)

ب-۱) دیدگاه اصلت کلمه چنین بیان می‌دارد که جوهره معنایی کلمه پیوسته بوده و بودش دارد و به عبارتی قدیم است اما جوهره گفتاری و نوشتاری کلمه حادث‌اند و بنابراین می‌توان گفت قراردادی‌اند و این جوهره‌ها بنا بر قرارداد ما انسان‌ها شکل می‌گیرند و به روایت من از همین جاست که انسان نظام‌های زبانی را خلق می‌کند.» (محمدی، ۱۳۹۲: ۹)

ب-۲) به قول جناب آقای آرش آذرپیک: «آنگاه که می‌گوییم سهم سوم فصل مشترک زن و مرد را اصلت می‌بخشد یعنی این دو نوع نر و ماده در ساحات زنانه و مردانه خود از آن اصل مشترک سهم دارند که تاریخ پرامتداد مردسالار و پروپاگاندای جنبش‌های زن‌محورانه خواهان پایداری آن سهم‌های مشترک زن و مرد از یکدیگرند و این اصل نگاه سهم سوم به تاریخ و وجود انسانی است. سهم سوم در مکتب فرایسیم برای نخستین بار در تمام تاریخ هم‌دگرباشی سبک‌ها و انواع ادبی را در مقوله قالب‌ها و سبک‌های و هم در ساحتی دیگر مطرح و فصل مشترک زنانه‌نگری و مردانه‌نگری را در نخستین سیستم سهم‌گرایانه مطلق‌گرایی-نسبی‌گرایی نمودی متعین و تئوریک می‌بخشد و در ساحتی دیگر مقوله ناهمبندی ادبی را برای نوع‌زدایی از آثار شعری و داستانی پیشنهاد می‌دهد که این اهرام ثلاثه سهم سوم، جنبشی‌ست برای پایان دادن به تمام جنگ‌های بی‌سرانجام و افراط و تفریط‌های خانمان‌سوز تمام دوگانه‌گرایی‌های تاریخ بشری و آذرپیک مؤسس و نظریه‌پرداز این اهرم ثلاثه سهم سوم‌گرایی آغاز جهانی نو و انسانی نو را در طلیعه هزاره سوم میلادی برای بشر به ارمغان آورده است.» (نظریان، ۱۳۸۴: ۵)

ب-۳) «زیرا این مکتب در پی حقایق فرایستی است که در نهاد همه انسان‌ها و صاحبان مکاتب به چشم می‌خورد. از همین رو نام دیگر مکتب شهودی‌شان اصل مشترک مکاتب‌ها و نیز شعر و داستان است. انسان متکلم نیز نقطه مشترک زن و مرد است بنابراین سهم سوم انسانیت نام دارد و همان‌گونه که فرایسیم سنتز مکاتب است؛ واژه سهم سوم نیز نتیجه یافتن هویت‌های مشترک میان زن و مرد است. سهم سوم در سمت و سوی اصالت کلمه که نه تنها همه مکاتب‌ها را با هم جمع می‌کند، صاحبان آنها را نیز از زن و مرد به هم‌دیگر نزدیک می‌سازد.» (تسلیمی، ۱۳۹۳: ۳۱۰)

در مقدمه کتاب توفان‌تر از تبسم آمده است:

ب-۴) «سهم سوم یعنی هم‌افزایی بی‌قید و شرط و فرورونده فردی و اجتماعی انسان محورانه زنانه‌نگری و مردانه‌نگری.» (صیدی، ۱۳۹۸: ۸)

ب-۵) «در این بافت اصیل، «متن فراگرا» همانند سازمانی یک‌پارچه، خواهد شد که اجزاء به هم پیوسته ولی قابل تفکیک آن که همان واژگان هستند تنها از طریق نقشی که در یک پازل «چارچوبه گشتالت‌گونه» دارند؛ موجودیت پیدا می‌کنند و به این ترتیب زنانگی و مردانگی به دنیا آمدند و هر یک از تفاوت‌ها و تعارض‌های ارگانیک خویش... واسطه ساختند... و سهم سوم و اصل مشترک فراتر از زن و مرد یعنی انسانیت متعالی محو و محوتر شد.» (همان: ۳۳)

ب-۶) «اما دیالکتیک ادراکی بر مبنای شکستن قانون نیست بلکه ما فراتر از مطلق‌انگاری‌ها و نسبی‌اندیشی‌های شریعت‌مدارانه، از این قوانین به سوی حقیقت کلمه فراروی می‌کنیم.» (آذرپیک و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۰)

اما هم‌افزایی بی‌قید و شرط چیست؟ همان‌طور که از تعریف هم‌افزایی برمی‌آید، هم‌افزایی حاصل جمع یا برآیند دو جزء نیست که با مختل شدن یکی از اجزاء اثر آن نیز مختل شود بلکه هم‌افزایی زن و مرد و یا شعر و داستان و رسیدن به سهم سوم یا مقام جامع وجودی خویش بدین معنا است که هم زن و هم مرد هر دو از اصل و گوهر مقام جامع وجودی انسانیت بهره‌ای برده‌اند و سهمی دارند. همان‌طور که شعر از مقام جامع وجودی کلمه بهره‌ای دارد و سهم سوم دارد داستان نیز بهره‌ای از مقام جامع وجودی کلمه دارد. خرد، تصویر، تخیل، حس و... نیز بهره‌ای وجودی از کلمه دارند. این بهره وجودی قابل اندازه‌گیری نیست که بتوان گفت شعر به علاوه داستان یا زن به علاوه مرد چه مقدار از وجود انسانی یک‌دیگر بهره برده‌اند زیرا وجود یک امر مادی و دارای امتداد نیست و چیزی را که فاقد امتداد است؛

نمی‌توان با ریاضیات محاسبه کرد پس هم‌افزایی یعنی هم‌بودگی، هم‌شدگی یا سهم شدن در بهره‌های وجودی هم‌دیگر و یا به زبان ساده‌تر برهم‌کنش بهره و سهم سوم از یکدیگر. به همین منوال شعر نیز همانند داستان و سایر پتانسیل‌های کلمه از مقام جامع وجودی بهره و سهم سوم برده است بنابراین فراروی هر یک به سمت یکدیگر و هم‌افزایی آنها یعنی در معرض پدیدار شدن و آشکار گشتن این سهم‌ها یا بهره‌های وجودی در کنار هم‌دیگر، پس یکی از معانی هم‌افزایی زن و مرد یعنی بهره بردن هر یک از وجود و هنگامی که زن و مرد با فراروی به سمت بهره‌های وجودی هم‌دیگر به هم‌افزایی می‌رسند بهره و سهم بیشتری از انسانیت متعالی را در معرض آشکار شدن و پدیدار شدن قرار می‌دهند لذا نویسنده «پایایسم» تنها با ایجاد اصطلاح سهم‌گرایی سعی در منحرف کردن ذهن مخاطب دارد زیرا حتی منتقدین نیز معنای سهم بودن زن و مرد از وجود و اصل مشترک وجودگرایی را کاملاً واضح و روشن از منابع و کتب مکتب اصالت کلمه درک کرده‌اند که نمونه‌ای از آن ذکر شد. پس می‌توان گفت سهم‌گرایی از لحاظ محتوا همان اصل هم‌افزایی است که به خوبی هم نتوانسته حق مطلب را ادا کند. فقط اصل موضوع را با کلمات دیگر و تغییر اصطلاح اصلی بیان کرده است.

در نمونه (الف-۲) آمده است که معنا با اصالتی که دارد زبان را خلق می‌کند که این جمله به صورت‌های مختلف و متفاوت در کتب مکتب اصالت کلمه خصوصاً «چشم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوگرافیک» و مقاله «معنی‌شناسی عمیق‌گرا» به کرات تکرار شده است که در اینجا به یک نمونه اشاره می‌شود.

ب-۷) «جوهره معنایی» که گسترده‌ترین و زایش‌خیزترین جوهره کلمه است.» (مولانا، ۱۳۹۸: ۵۳)

مشخص است که مکتب اصالت کلمه چه در زبان‌شناسی، معنی‌شناسی چه ادبیات و چه فلسفه و... اصالت را به کلمات داده است و «جوهره معنایی» را گسترده‌ترین و زایاترین ساحت کلمه می‌داند. درواقع کلمه را دارای مقام جامع وجودی تمام معناها در نظر گرفته است و این متن بدون درک این اصل عظیم و زایا که شاکله مکتب اصالت کلمه است اصل را معنا قرار داده و با کپی‌برداری از جملات کتب چاپ‌شده مکتب اصالت کلمه به این امر پرداخته و به اصطلاح چارچوبه‌های مکتب مجعول پایایسم را بر آن قائم می‌داند.



نویسنده کتاب پایایسم در تمامی این کتاب و حتی دیگر کتب و مقالاتش آن قدر دانش ندارد که ابتدایی‌ترین امر نام‌گذاری یک مکتب -ولو مجعول- را که کاربرد «ایسم» به عنوان پسوندی برای نام مکاتب باشد به صورت صحیح بیاورد و در تمام آثاری که ذکر شد آن را «پایایسم» به جای «پایایسم» نوشته است که هرگونه توجیه غلط نگارشی-ویرایشی را پیشاپیش رد می‌کند.

۳-۶ استناد به منبع غیرواقعی

۳-۷ استناد به منبع مشاهده‌نشده

استناد به منابع غیرواقعی و منبع مشاهده نشده به ندرت در کتاب پایایسم وجود دارد اما اغلب انتحال‌ها از نوع نهم یعنی استناد از ایده مطرح‌شده در آثار دیگران بدون استناد مخصوصا از ایده‌های مطرح‌شده در مکتب اصالت کلمه، برداشت نام کتاب از و انتحال شعر از شعرای کشورهای دیگر مخصوصا اشعار شاعر است.

۳-۸ استفاده از ایده مطرح‌شده در آثار دیگران بدون استناد

نمونه اول:

الف) «اما در تفکر پایایسم رأی دادن به اینکه صداها مستقل از هم باشند یا اینکه شاهد صداها را کامل هم در کلیت یک اثر باشیم این موارد مدنظر نیست. در فراروایت معتقد هستیم که در یک اثر چندصدایی، صداها دارای سهمی از هم هستند و این صداها چه مستقل و چه در خدمت اثر باشند برای یک تکمیل یافتگی در هر شکلی ظاهر شوند باز دارای سهمی از هم هستند و تکیه بر این سهم است که چندصدایی فراروایت را می‌سازد نه صداهایی که با برچسب مستقل یا کامل طبقه‌بندی می‌شوند. در نهایت اگر صدایی در یک اثر دارای استقلال باشد نمی‌توان این‌طور فرض کرد که این صدا کاملاً مستقل است و آن را از اثر جدا کرد اما همان صدای مستقل دارای سهمی در اثر است که در ارتباط با دیگر صداها قرار دارد. پس هیچ کدام از صداها در یک اثر چندصدایی صد درصد مستقل از هم نیستند و هیچ کدام هم صد درصد کامل هم نیستند. در واقع چندصدایی که مدنظر مکتب فراروایت است، از

قبل آن معیار ثابت را نمی‌پذیرد که این صداها مستقل از هم باشند چون در نهایت سهمی که صداها از هم دارند را نمی‌توان نادیده گرفت چیزی که تا کنون نادیده گرفته شده است و از طرفی مکمل‌بودگی صداها را کامل نمی‌پذیرد چون در نهایت در یک اثر هر چقدر صداها در خدمت هم باشند باز استقلال صدایی در جاهایی وجود دارد که می‌شود آن قسمت‌ها را مستقل فرض دانست. به‌همین خاطر است که چندصدایی در مکتب فراروایت متکی بر سهم‌گرایی است. یعنی اینکه چندصدایی سهم‌گراست و در مقابل چندصدایی مکمل‌گرا و چندصدایی مستقل‌گرا قرار می‌گیرد. مکتب فراروایت در چند «اصل استثنایپذیر» را به‌عنوان «مکمل‌بودگی صدا» صدایی سهم‌گرا می‌پذیرد و صدای مستقل به‌صورت یک استثنا مورد قبول است مگر این که در شرایطی یک صاحب‌قلم بخواهد در اثر خود استثنا را به‌عنوان اصل بپذیرد.» (رجبی ۱۴۰۰: ۳۳)

ب) میثم پرسید: «تفاوت اصلی متون پلی‌فونیک پست‌مدرن با متون مولتی‌فونیک کلمه‌گرا در چیست؟»

استاد جواب داد: «هیچ‌گاه صدای مؤلف در متن مولتی‌فونیک نمی‌تواند با دیگر صداهایی که در متن و خوانش خواننده موجودیت می‌یابد یکسان و در یک طراز ارزش و نمود داشته باشد و البته ارجحیت صدای مؤلفی که در متن خود به شهادت رسیده نباید باعث خاموشی و به حاشیه راندن دیگر صداها شود و این یعنی متن مولتی‌فونیک نه تن به آنارشیسم موجود در متون پولی‌فونیک پست‌مدرن می‌دهد و نه همچون غالب متون سنتی باعث سلطنت مطلقه و دیکتاتوری مؤلف در متن می‌شود بنابراین متن مولتی‌فونیک دارای یک صدای ثابت در متن یعنی صدای مؤلف است و با حضور پویای آن بُعد ثابت، جولانگاه صداها را دیگر در جامعه مدنی متن می‌شود و در این نگاه هم مؤلف، هم متن و هم خوانش‌گر آن می‌توانند بدون هیچ گونه حذف صدای مخالف، حضوری پایا و پویا در متنیت متن و دایرهٔ رمزگان واژگان داشته باشند.» (آذریچک و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۶۳)

نمونهٔ دوم:

«در زیرمجموعهٔ دو بیان مستقیم و غیرمستقیم در ادبیات به صورت درون‌روایتی زبان‌هایی داریم که زبان اثر می‌شوند و مشخصه‌ای بارز برای تفکیک زبان نویسندگان، شعرا و روایت‌گران از هم است که این زبان‌ها هر کدام با تکیه بر فلسفهٔ خاص خود پدید آمده‌اند و یک

روند مشخص ندارند که در اینجا بگویم زبان به این صورت حاصل می‌شود. چرا که هر سرخن در هر زمینه‌ای اگر بتواند تفاوت و تمایز با دیگر زبان‌ها ایجاد کند و مرز و حریم شخصی خود را مشخص نماید می‌تواند یک زبان برای اثر باشد. به این ترتیب با انبوهی از پنداشت‌ها و نگاه‌ها در این زمینه مواجه هستیم که هر کدام در روند شکل‌گیری خود تضادی را نیز به راه انداخته‌اند. زبان مورد بحث در اینجا زبان زنانه و مردانه نویسی است که در بحث انواع در مکتب پایاجنسیت در خوانش ادبی آن مورد بحث است. در مکتب پایاجنسیت توجه به زنانه‌نویسی و مردانه‌نویسی محور نیست بلکه با تکیه به سهم‌گرایی زن و مرد از هم معتقد به سهم‌گرایی نویسی می‌باشد. یعنی زنانه‌نویسی دیگر در خدمت تمام دغدغه‌های زنانه نیست یا برعکس مردانه‌نویسی. بلکه در نوشتار سعی می‌شود متکی بر سهم‌گرایی باشد. یعنی به نوعی زنانه‌نویسی و مردانه‌نویسی در مرحله‌ای از شناخت قرار می‌گیرد که به همراهی زن و مرد و سهم آنها از هم توجه نماید که در این صورت در سهم‌گرایی نویسی به هر اندازه دغدغه جامعه زنان مدنظر است همان‌قدر هم دغدغه جامعه مردان مورد توجه می‌باشد و این دغدغه‌ها در همراهی با هم است که خود را نشان می‌دهد. از طرفی نوع انتخاب سوژه‌ها و کاراکترهای آثار نیز به انتخاب صاحب‌قلم است که سیاه، سفید یا خاکستری باشند اما آنچه مدنظر است رسیدن به شنابت و توجه به سهم‌گرایی نوع‌ها از هم است.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۳۱)

«سهم‌سوم: این کاوش‌گر ادبی در جنگ مابین قطب‌های مختلف و ضدین به سنتزی که خود منجر به ایجاد یک تز نوین گردد تن در نمی‌دهد. بلکه به اصل فرارو آن دو قطب مقابل هم می‌رسد. مثل زن و مرد که اصل فرارو و مشترک آنها (انسانیت) است. شعر و داستان که اصل فرارو و مشترک آنها کلمه است. در سهم سوم هیچ‌گونه ترکیب ناهدفمندی صورت نمی‌گیرد با توجه به مکاتب و شریعت‌های ادبی ارتباط برقرار می‌شود؛ نسبت به آنها معرفت لازم کشف می‌شود.» (نظریان، ۱۳۸۹: ۱۸)

پرواضح است که شعر و داستان و زن و مرد و تمام تقابل‌ها از دیرباز دو قلمروی مجزا با عناصر متفاوت و متمایز بوده‌اند و تنها سهمی که از هم می‌برند بهره وجودی از مقام جامع وجودی کلمه است و البته این سهم سوم سبب می‌شود ما تقابل‌ها را مکمل هم بخوانیم. در غیر این صورت شعر و داستان در روینای دو نوع با عناصر، ساختار و فرم متفاوت‌اند که تنها به‌دلیل این که مادر و زایش‌گاه هر دو از نگاه مکتب اصالت کلمه مقام جامع وجودی کلمه است مکمل هم‌اند و پازل پتانسیل‌ها و ابعاد کلمه را تکمیل می‌کنند.

نمونه سوم:

الف) آثار مکتب فراروایت، بر مبنای همین درون‌روایتی بودن عناصر ادبی در دیالوگ می‌باشد. یعنی به این صورت که از ابتدا اثر با دیالوگ شروع می‌شود و تا انتها با دیالوگ ادامه دارد. در این نوع روایت‌گری نقش راوی اول شخص دوم شخص و سوم شخص به کنار رفته و تنها دو یا چند شخصیت هستند که با هم گفت‌وگو دارند. این گفت‌وگو باید طوری بیان شود که دیگر عناصر ادبی را در درون خود داشته باشد. برای همین دیالوگ شخصیت‌ها مشخص است که باید حساب‌شده باشد.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۳۰-۱۳۱)

ب-۱) «فراشعر ژانری است که در آن شاعر از سیستم‌های شعرمحورانه به گونه‌ای بسیط و همه‌جانبه فراروی می‌کند. تا به جهان بی‌قیدوشرط و بی‌پایان کلمه محوری نزدیک و نزدیک تر گردد. فراشعر یک ژانر بسیط است که به دو گونه عمودی و افقی حرکت فرارونده و عمیق دارد و در سیستم‌های مولتی‌فونیک و پلی‌فونیک برای نخستین بار دو فضا و ساحت نوین را به تاریخ شعر و شعر جهان افزود:

۱- تحلیل درونی و بیرونی کاراکترها

۲- دیالوگ-مونولوگ‌محوری روایت‌ها

با آغاز دهه هشتاد و انتشار کتاب سهم سوم، تقلید فراگیر توسط شعرا به گونه‌ای گسترده در قالب کلاسیک و آزاد حتی زیر عناوین غیرمرتبط با جنبش فرایسیم اتفاق افتاده است. امیدوارم شعرای ایران که به این شیوه نگرش و نگارش علاقه‌مندند؛ دست از این گونه انتحال‌ها برداشته و صادقانه و عاشقانه آثار خود را با نام اصیل و واقعی فراشعر منتشر کنند.» (احمدی، ۱۳۹۹: پشت جلد)

ب-۲) «حذف دانای کل، روابط اشباع‌شده و ناز و نیازمدارانه، با حضور استحاله‌پذیر کاراکترهای مختلف و حرکت سیال دیالوگ‌ها و مونولوگ‌ها بر پایه حوادث غافل‌گیر کننده و فورگراندینگ‌های^۷ ژبانی-روایی، در اشکال و فرم‌های مختلف یک یا چند پیرنگی و یک یا چندمحوری، در بافتار «پلی فونیک» متن. (آذریک، ۱۳۸۴: ۳۱)

برجسته‌سازی، پیش‌نماسازی، از اصطلاحات مربوط به مکتب فرمالیسم یا شکل‌گرایی است.³

ب-۳) فراوانی و بسامد آثار فراشعر مرکزافزا در کتاب‌های سهم سوم -مجموعه فراشعرهای اصالت کلمه- تألیف آرش آذرپیک (۱۳۸۴)، ماه نوشته‌های یک فرازمینی -مجموعه فراشعر- مهوش سلیمان‌پور (۱۳۹۸) و صبح به خیر پرنسس -مجموعه فراشعر- طاهره احمدی (۱۳۹۹) و نمونه‌هایی از آثار مرکزافزا در کتاب‌های چشم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوغرافیک (آذرپیک و همکاران: ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۴۹) و پسازن (نظریان، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۴) و مجله «عصر پنج‌شنبه» ویژه‌نامه جایزه بزرگ شعر و داستان سال ۱۳۷۸ به قلم آرش آذرپیک، منتشره در مهر ۱۳۷۹ و روزنامه آوای کرمانشاه به قلم الهام محمدی کوره خسروی منتشره در چهارشنبه ۲ آذر ۱۳۸۴، سال دهم، شماره ۸۰۸

مؤلف کتاب پایایسم در کتب قبلی، خود را شاگرد و وابسته به مکتب اصالت کلمه و ژانر فراروایت را فرمی از فراشعر معرفی کرده است:

«متن با فراروی به سمت دیگر پتانسیل‌ها و دستاوردهای ادبی همراه گردد - که این فراروی در دو جهت عمودی و افقی- باعث خلق سبک فراروایت در ژانر فراشعر مکتب اصالت کلمه خواهد شد اما اگر این حرکت در روایت داستان انجام شود و همان‌طور که بیان شد با اصل فراروی همراه گردد در نهایت منجر سبک فراروایت در ژانر فراداستان این مکتب خواهد شد.» (رجبی، ۱۳۹۷: ۸-۹)

و خصوصیات گفته‌شده درواقع خصوصیات فراشعر است که این نویسنده ادعای مالکیت و کشف آنها را دارد و حتی در راستای مکتب اصالت کلمه شاخه حقوقی پایان‌نامه «عدالت حقیقت‌گرا» با محتوای پرداختن به مؤلفه‌های مکتب اصالت کلمه در شاخه حقوقی را بررسی کرده است. پس می‌توان نتیجه گرفت دیالوگ‌محوری روایت‌ها در فراشعر مورد انتحال مستقیم قرار گرفته است. این در حالی است که در کتاب جنبش ادبی ۱۴۰۰ (آنتولوژی فراشعرونیسان مولتی‌فونیک) به صورت گسترش‌یافته‌تری با تشریح در تمام زوایا منعکس شده است.

نمونه چهارم:

الف-۱) «در مکتب پایاجنسیت توجه به زنانه‌نویسی و مردانه‌نویسی محور نیست بلکه با تکیه به سهم‌گرایی زن و مرد از هم، معتقد به سهم‌گرایی نویسی می‌باشد. یعنی زنانه‌نویسی دیگر در خدمت تمام دغدغه‌های زنانه نیست یا برعکس مردانه‌نویسی. بلکه در نوشتار سعی می‌شود متکی بر سهم‌گرایی باشد. یعنی به نوعی زنانه‌نویسی و مردانه‌نویسی در مرحله‌ای از

شناخت قرار می‌گیرد که به همراهی زن و مرد و سهم آنها از هم توجه نماید که در این صورت در سهم‌گرایی نویسی به هر اندازه دغدغه جامعه زنان مدنظر است همان‌قدر هم دغدغه جامعه مردان مورد توجه می‌باشد و این دغدغه‌ها در همراهی با هم است که خود را نشان می‌دهد. از طرفی نوع انتخاب سوژه‌ها و کاراکترهای آثار نیز به انتخاب صاحب‌قلم است که سیاه، سفید یا خاکستری باشند اما آنچه مدنظر است رسیدن به شناخت و توجه به سهم‌گرایی جنسیت‌ها از هم است.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۳۱)

ب-۱) «در هر صورت دنیای مکتب اصالت شعر و داستان جهان «آزادی در انتخاب» است اما و اما حکایت ادبیات کلمه‌گرا چیز دیگریست. در دیدگاه اصالت کلمه، ما ناچار نیستیم بین دو یا چند گزینه یکی را انتخاب کنیم زیرا ایمان داریم که وارون آن چه در روبنا مشاهده می‌شود این ژانرهای ادبی هیچ تضادی با هم ندارند و در زیربنا همه و همه اعضای یک پیکره زنده به نام کلمه‌اند و وجود مستقلی خارج از کلمه برای آنها متصور نیستیم بنابراین ما، در ادبیات کلمه‌گرا به اصل مهم «آزادی از انتخاب» می‌رسیم.»

«در پروسه آزادی از انتخاب ما چون همه کثرت‌های ادبی را در وجود بی‌پایان کلمه به وحدت می‌رسانیم بنابراین ناگزیر نیستیم از بین گزینه‌های پیش روی خویش که در روبنا حتی می‌توانند خود را متضاد هم نشان بدهند؛ یک یا چند گزینه را انتخاب کنیم چرا که همه آنها ساحت‌هایی از فراخنای کرانه‌ناپذیر کلمه‌اند. انتخاب هر بعد از کلمه نوعی پندارپرستی در ادبیات است ما با بت کردن و پرستش هر ژانر ادبی، خودآگاه و ناخودآگاه دچار کفر ادبی یعنی پوشاندن و انکار قلمی لایه‌ها و پتانسیل‌های دیگر کلمه شده‌ایم و حتی در طریقت قلمی خود در ادبیات کلمه‌گرا نیز هر گاه دچار این وهم و پنداشت شدیم که ما دیگر به اوج تعالی و چکاد کلمه‌گرایی در ادبیات رسیده‌ایم باز هم از دایره آزادی از انتخاب خارج شده‌ایم و چه بخواهیم و چه نخواهیم دچار پندارپرستی گشته‌ایم و گویی حضرت مولانا خطاب به فرااندیشان کلمه‌گراست که قرن‌ها پیش فرموده‌اند:....» (آذریچک و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۷۵-۳۷۶)

با توجه به متن (ب) که از لحاظ زمانی پیش‌تر نوشته شده است تغییر کلمه سهم سوم به پایاجنسیت، تغییر کلمه «اصل مشترک» به «سهم‌گرایی»، محرز است. به متن زیر دقت شود:

الف-۲) «با بیانی دیگر زبان فراروایت زبان سهم‌گرایی است زبانی که در بیان ساختار بود و نیز بیان بیان بود؛ سعی بر آن دارد که دوقطبی‌ها را شناسایی نماید و با درک درست در آنها با تکیه بر سهمی که از هم دارند حرکت نماید.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۴)

ب-۲) «اما دیالکتیک ادراکی بر مبنای شکستن قانون نیست بلکه ما فراتر از مطلق‌انگاری‌ها و نسبی‌اندیشی‌های شریعت‌مدارانه، از این قوانین به سوی حقیقت کلمه فراروی می‌کنیم.» (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۰)

ب-۳) «بلکه همواره با ارتباط بی‌واسطه با خود، سعی می‌کنند نقاط ضعف و قوتشان را بشناسند البته آنها نه به نقاط قوت خویش مغرور می‌شوند و نه از نقاط ضعف سرشکسته و ناامید. هرگز از آنچه به‌دست می‌آورند هدف نمی‌سازند و از آن فراروی می‌کنند.» (همان: ۹۴)

ب-۴) «بله ارتباط بی‌واسطه یعنی رسیدن به شناخت همه‌جانبه از خود.» (همان: ۹۲)

ب-۵) «از دیدگاه ما نه رومان‌تیسیم مخالف کلاسیسم است و نه رئالیسم مخالف سورئالیسم بلکه اینها مکمل هم هستند و هر یک دیگری را کامل می‌کند.» (همان: ۹۰)

الف-۳) اما در ادبیات شعر و داستان نیز دارای سرهمی از هم هستند که این سهم عبارت است از: معنا، تصویر، عاطفه، تخیل، عشق و غیره.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۳)

ب-۳) «با پیش‌برد چنین رویه‌ای، واژه در متن، خود حادثه، خود عاطفه، خود تفکر، خود تصویر و... و نتیجتاً خود زبان می‌شود.» (آذریک، ۱۳۸۴: ۱۹)

ب-۴) «اما به اعتقاد ما در مکتب اصالت کلمه محوریت در جان و مرکز وجودی کلمه یعنی جوهره معنایی آن می‌باشد. جوهره معنایی، بنیاد، ستون و اصل موجود شدن یک کلمه است.» (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۶۰)

نمونه پنجم:

الف-۱) «اصل سهم -گرایی به‌دنبال این است که سهمی که مطلق و نسبی‌گرایی از هم دارند را مشخص نماید و بر مبنای این سهم شق دیگری خلق نماید که متکی بر سهم از هم است و از طرفی تفاوت یا تفاوت‌های که در دو شق وجود دارد را به عنوان استثنا بپذیرد و با احترام به آنها اصل و پایه را در هر شق که نتیجه نگاه آنهاست قرار می‌دهد.» (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۲)

ب-۱) «و بالاتر از آن درصدد رسیدن به حقیقت‌های عمیق در کلمه و هستی هستیم و این بسیار فراتر از مطلق‌گرایی و نسبی‌انگاری است.» (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۴۶)

ب-۲) «استاد گفت: «ما با فراروی از دایره‌های بسته (مطلق‌گرایی و نسبی‌اندیشی) بر مبنای ایمان‌های کامل و متکثر به اصل حقیقت عمیق در همه چیز خواهیم رسید.» (همان)

به قول جناب آرش آذرپیک: «اصل مشترک زن و مرد تمام ساحات وجودی آنهاست و مواهب موجودیت آنان در تاریخ و سهم سوم باور دارد که این ساحات مشترک چه زیر یوغ ماکئیست‌ها و چه زیر لوای فمینیست‌ها در تاریخ به انحصار استثمار توسط نوع غالب در آمده است. اگر چه پیش‌ترها این نوع غالب اکثر مذکرها بودند پس هر کدام از آن وجوه وجودی- موجودی دارای سهم‌اند. بنا بر ویژگی‌های جنس خود به معیار و مکیال برابری که این اصل مشترک سهم‌سومی می‌سازد. برای دوگانه‌هایی همانند مطلق‌گرایی، نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، علم‌گرایی و ...» (نظریان، ۱۳۸۹: ۱۳)

۹-۳ دست‌برد علمی با تغییر زبان

گاهی سوء رفتار پژوهشی به صورت استفاده از واژه‌ها و ایده‌های دیگران به زبان دیگر رخ می‌دهد. این نوع دست‌برد علمی، قابلیت تشخیص اندکی (و شاید قابلیت تشخیص صفر) با استفاده از نرم‌افزارها دارد. در قانون مطبوعات کشور در تعریف سرقت ادبی به مسئله ترجمه اشاره شده است: «نسبت دادن تمام یا قسمتی از آثار یا نوشته‌های دیگران ولو به صورت ترجمه.» (تبصره بند ۹، ماده ۶ نقل در اسماعیلی، ۱۳۸۴: ۷-۹۵). گاهی از واژگان دیگران به زبان دیگری استفاده می‌شود و از آوردن علامت نقل‌قول (همان گیومه) خودداری می‌شود. نمونه اول:

الف) فراروایت از لحاظ فرم بیرونی بیش از یک روایت است که با به‌کارگیری تکنیک‌های پلی فونیک (چندصدایی) و مولتی فونیک (همه صدایی که در مکتب اصالت کلمه مطرح است) با برخوردی بیشتر از یک روایت در متن توجه نشان داده است که از این لحاظ می‌تواند در سه ساحت مطرح شود... سه ساحت متکی بر تفکر مکتب اصالت کلمه با تکیه بر اصل حقیقت عمیق و قدم گذاشتن در راه رسیدن به سهم سوم که با محوریت حرکت هنرمند و برخورد او با تفکر این مکتب مسیری دگر را می‌آفریند که در این راه اگر حرکت در روایت شعر تحقق پذیرد و متن با فراروی به سمت دیگر پتانسیل‌ها و دستاوردهای ادبی همراه گردد - که این فراروی در دو جهت عمودی و افقی- باعث خلق سبک فراروایت در ژانر فراشعر مکتب اصالت



کلمه خواهد شد اما اگر این حرکت در روایت داستان انجام شود و همان طور که بیان شد با اصل فراروی همراه گردد در نهایت منجر سبک فراروایت در ژانر فراداستان این مکتب خواهد شد.

از خصوصیات فرم فراروایت می توان به: ۱- برخورد پلی فونیک و مولتی فونیک در متن برای شنیده شدن صداهای مختلف؛ ۲- باز کردن لایه های مختلف روایت برای مخاطب با توجه به متفاوت بودن زاویه دید هر راوی؛ ۳- تقلیل توانایی راوی دانای کل و هم سطح قرار دادن آن با دیگر راویان اثر؛ ۴- ایجاد المان های ثابت در فضا سازی با روایت های متفاوت به وسیله هر راوی یا کاراکت؛ ۹- فراروی از روایت های شعری، داستانی و... برای رسیدن به روایت حقیقت عمیق که در ساحت مکتب اصالت کلمه مطرح است.» (رجبی، ۱۳۹۷: ۷-۸)

ب) «خون صلح»

«تو آرزوی مرگی بودی/ که دیگر دارمت/ و می باید/ در قلب سیاه پوشم/ نگاه دارمت/ چقدر کلمات شیرینند/ من از حلوا سیر نمی خورم/ هر پنجشنبه/ لباس عروسیت را بپوش/ که با آن ابرهای سیاه بازگردند»



امن/ خون بهای جوانی بودم/ که هرگز ندیدم / و اکنون/ وصله تنی شده ام/ که زیبایی هایم را/ در قبر برادرش خاک کرده است/ شیرینی که تمام/ فرهاد/ تیشه/ تیشه/ بر ریشه اش/ و اکنون لباس عروسیم/ باقی مانده کفنیست/ که خیاط خیرات داده بود.

این فراشعر در سیستم مرکزافزا نوشته شده است که بنا بر اصل سوم فراشعر فرایستی در کتاب سهم سوم صفحه ۳۱ به قلم آرش آذرپیک که حذف دانای کل، سوژه گرایی و حدیث نفس نویسی را پیشنهاد داده اند ما یک اتفاق را که در زیست اجتماعی (چه رئال و چه انتزاعی) رخ داده است از چند نگاه مختلف توسط چند کاراکتر مختلف تحلیل می کنیم. کاراکتر سازی و شخصیت پردازی پرسونا های شعری که برای نخستین بار با کتاب سهم سوم و جنبش ما فرایستی ها وارد شعر جهان می شود نگاهی نو به همه ظرفیت های شعری دارد. در فراشعر بالا یک اتفاق در یک زمان و مکان خاص توسط چند کاراکتر تحلیل می شود و از صافی هستی شناسانه شعری می گذرد. این انقلابی بزرگ در جهان شعر و شعر جهان است که با آن امروز در دهه هشتاد خورشیدی ما پایان می بخشیم به جنگ بی سرانجام دوگانه شعر زبانی و شعر

بیانی، سوژه محوری و حدیث نفس گرایی و ابژه‌نگری به تمام مقوله‌های بیانی و زبانی در شعر جهان.

«با درود بر آرش آذرپیک آغازگر و پایه‌گذار و مبتکر این سبک و سبک‌های خلاق دیگر در ادبیات و شعر جهان و همهٔ یاران فرایسیم، خاطرنشان می‌شود که بنا بر اصل پلی‌ژانریک و ژانر شناور که در کتاب سهم سوم بر آن تاکید شده است می‌شود هر کدام از این کارکترها در هر یک از این اپیزودها در سبک و قالبی متفاوت آن اتفاق را روایت کنند یعنی یک اتفاق می‌تواند در یک فراشعر مرکزافزا در اپیزود اول از دیدگاه یک راوی سورئالیست نوشته شود و در اپیزود دوم از دیدگاه یک راوی طنزپرداز و کمدی نگار و در صورت تداوم اپیزودهای آن روایت را بیان کند و دیگری تراژدیک و این شناور بودن فراشعرها بنا بر اصل مانیفست مکتب فرایسیم در کتاب سهم سوم از اصول بنیادین و ابتکاری بنیان‌گذار مکتب فرایسیم آرش آذرپیک است. مرکزیت در این فراشعر رسمی به نام خون صلح است که از دو زاویه دید به آن پرداخته شده یعنی ابتدا از دید دامادی که برادرش کشته شده و خون‌بهایش زنی که عروسش شده و سپس از نگاه عروس که به جای خونی که به ناحق ریخته شده به حجله رفته و ازدواجش حکم دیه را دارد. بیشتر از این حرفی نمی‌زنم و قضاوت را به عهده خوانندگان اثر می‌گذارم. روزنامهٔ آوای کرمانشاه.» (چهارشنبه ۲ آذر ۱۳۸۴، سال دهم، شماره ۸۰۸)، فراشعر مرکزافزا، الهام محمدی کوره خسروی.)

(ب-۲) در فراشعر در همهٔ سبک‌های زیرمجموعه آن راوی یک شخصیت بی‌طرف اما هم افزاکنندهٔ کاراکترهای روایت است و جهان درونی و بیرونی کاراکترها توسط خود آنها بیان می‌شود یعنی هر کاراکتر در فضای فراشعر دنیای بیرونی و دنیای درونی خود را انعکاس می‌دهد. کاراکترها در عین اینکه مستقل هستند و در فردیت خود جان و جهان را انعکاس می‌دهند در کلیت دارای ساحت پیش برندهٔ روایت در متن فراشعرند یعنی هر کدام خود خودشان هستند بدون آنکه بخواهند دیگری باشند اما در عین حال در کلیت متن تمایزات و تشابهات خود را به دیگری نشان می‌دهند و راوی هم‌افزا فقط از سادومازوخیستی^۸ شدن متن و

سادومازوخیسم به بیماری آزارگری و آزارخواهی می‌گویند که باعث ارضای روحی بیمار می‌شود.^۳



حکمت گسیختگی بی‌منطق بر آن جلوگیری می‌کند. (غلامی،
jense_sevom.blogfa.com:۱۳۸۴)

۴- نتیجه‌گیری

کتاب مکتب پایایسم یکی از کتبی است که در حوزه نظریه‌های ادبی و فلسفی منتشر شده و شمار انتحال‌های آن یکی از اتفاقاتی نادر در تاریخ ادبیات ایران است. این کتاب از یک سو سرقت ادبی و برگرفته از آثار دیگر صاحب‌نظران بوده و از سوی دیگر جریانی مهندسی شده دارد که در صدد تخریب بنیان‌های پژوهش و حفظ امانت از سوی پژوهش‌گران رشته ادبیات و فلسفه است و در عین حال که با معرفی خود در جوامع ادبی در پی کسب اعتبار از نام مکتب اصالت کلمه است با جداینداری خود و انتحال مستقیم و غیرمستقیم از فرایسم قصد گل‌آلود کردن فضای این پارادایم جهانی را دارد. در واقع با توجه به استنادات فوق از بین ده مورد دست‌برد علمی در متون (الف) هفت مورد یافت شده است که با توجه به تعدد منابع (ب) که از لحاظ زمانی و محتوایی «متن مبدأ» می‌باشد می‌توان گفت متن (الف) با استفاده از تغییر و جابه‌جایی کلمات، اصطلاحات و نوع زبان متون (ب) در صدد ایجاد پوششی برای پنهان کردن رد پای متون (ب) است. همچنین خیلی از مفاهیم متون (ب) در متون (الف) به صورت ناقص و مخدوش بیان شده‌اند یعنی مفهوم و معنا به جای اینکه بهتر از متن مبدأ بیان شود و یا سبب گسترش مفاهیم و اصطلاحات شود، ناقص بیان شده‌اند و متون (الف) با ترکیب متون (ب) سعی در سندسازی و بیان محتوای جدید دارند. در حالی که متون (الف) فاقد کشف، ابداع و نوآوری هستند و صرفاً بیان دوباره‌ی کتب مکتب اصالت کلمه با اصطلاحات دیگر و کلمات مترادف می‌باشد. لذا سرقت ادبی متون (الف) از متون (ب) محرز و مشخص است.

منابع:

کتاب

- آذریچک، آرش؛ اهورا، هنگامه؛ مسیح، نیلوفر؛ (۱۳۹۶)، چشم‌های یلدا و کلمه-کلید جهان هولوگرافیک-، تهران: روزگار
- آذریچک، آرش، (۱۳۸۴)، سهم سوم، کرمانشاه: کرمانشاه

- احمدی، طاهره، (۱۳۹۹)، صبح به خیر پرنسس، تهران: دانشگاه تهران
- افشار زنجانی، ابراهیم، (۱۳۹۰)، چگونه از سرقت محتوایی بهره‌بیزیم؟ رهنمودهایی برای پژوهش‌گران، در خالقی، مرجان. اخلاق پژوهش و نگارش تهران: کتابدار
- تسلیمی، علی (۱۳۹۳)، گزاره‌هایی در ادبیات معاصر (شعر)، تهران: اختران.
- رجبی، میثم، (۱۳۹۷)، مردی به وقت پیاده‌رو، سنندج: کالج
- رجبی، میثم، (۱۴۰۰)، مکتب پایایسم، اسلام‌آباد غرب: آون
- سلیمانپور، مهوش، (۱۳۹۸)، ماه نوشته‌های یک فرازمینی، کرمانشاه: دیپاچه
- صیدی، یلدا، (۱۳۹۸)، توفان‌تر از تبسم، تهران: اریکه سبز
- منصوریان، یزدان، (۱۳۸۹)، مبانی نگارش علمی، تهران: کتابدار
- مولانا، مارال، (۱۳۹۸)، عاشقانه‌های آخرین ملکه هخامنشی، تهران: اریکه سبز
- نظریان، ز (۱۳۸۹)، پسازن تهران: طلوع سبز
- همایی، جلال الدین (۱۳۶۱). فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران: توس

مقالات

- اسماعیلی، محسن، (۱۳۸۴)، آثار مورد حمایت در حقوق مالکیت‌های ادبی و هنری ایران و شرایط آن، «فصل‌نامه پژوهشی دانشگاه امام صادق»، شماره ۲۸، صص ۷-۳۵
- اسلامی، حسن، (۱۳۹۰)، چو دزد آید با چراغ آید، سرقت علمی در سطح دانشگاهی، «آیین پژوهش»، سال بیست و دوم، شماره یکم، فروردین و اردیبهشت، پیاپی ۱۲۷، صص ۷-۱۷
- بطحائی، سیده زهرا، (۱۳۹۰)، سرقت علمی؛ تعریف، مصداق‌ها و راه‌کارهای جلوگیری و تشخیص، «فصل‌نامه کارآگاه»، دوره دوم، سال چهارم، صص ۶-۱۷
- توکل، محمد؛ ناصری‌راد، محسن، (۱۳۸۸)، دست‌برد علمی با تبیینی از جامعه‌شناسی علم، «فصل‌نامه اخلاق در علوم و فناوری»، سال چهارم شماره ۳ و ۴، صص ۱-۱۶
- منصوریان، یزدان، (۱۳۸۹)، سرقت علمی و روش‌های پیش‌گیری از آنها، «رشد مدرسه فردا»، دوره هفتم، شماره ۴۷، صص ۹-۶
- موسوی‌دوست، سارا و فنودی، حنا، (۱۳۸۹)، تخلفات و دست‌بردهای علمی و ادبی، «فصل‌نامه نشاء علم»، سال اول. شماره اول. صص ۲۲-۲۹

روزنامه و وبلاگ

- رجب‌زاده عصارها، امیرحسین، (۱۳۹۱)، سوء رفتارهای پژوهشی جنبه‌های گوناگون سرقت علمی، سرقت دانشگاهی، بدرفتاری‌های پژوهش، دانشجوی دکتری علم اطلاعات دانشگاه تهران،

plagiarism.blogfa.com

- غلامی، رحمت، (۱۳۸۴)، قسمت‌های حذف شده‌ی کتاب سهم سوم، «راز مگو»، نشریه داخلی واحد حوزه هنری استان کرمانشاه، jense_sevom.blogfa.com

- محمدی کوره خسروی، الهام، (۱۳۸۴)، فراشعر مرکزافزا، «روزنامه آوای کرمانشاه»، ۲۰ آذر، چهارشنبه، سال دهم، شماره ۱۸۰۸/۱۳۸۴/raze-magoo.blogfa.com

- محمدی، زرتشت، (۱۳۹۲)، نشریه «ابوذر»، شماره ۱۱۳۷، شنبه ۲۱ دی ۱۳۹۲، ص ۹
- مسیح، نیلوفر، (۱۳۹۴)، گذری بر ادبیات معاصر از نگاه مکتب اصالت کلمه، «هفته‌نامه غرب»، شماره ۴۷۸، سال یازدهم، یکشنبه ۴ بهمن، oryanism.Com

- مسیح، نیلوفر، (۱۳۹۴)، گذری بر ادبیات معاصر از نگاه مکتب اصالت کلمه، «هفته‌نامه غرب»، شماره ۴۷۸، سال یازدهم، یکشنبه، ۴ بهمن

- نظریان، ز، (۱۳۸۹/۹/۱۸)، جوابیه‌ای به نقد استاد مولایی‌فر؛ (بهمن ۱۳۸۴) -raze-magoo.blogfa.com

منابع انگلیسی:

Israel M, Iain H (۲۰۰۶). Research ethics for social scientists, Sage publications Ltd. Pp. ۱۱۳-۱۱۶

-Oxford Dictionaries (۲۰۱۱). "Plagiarism". Retrieved November, ۹, ۲۰۱۱, fr Penslar RL (۱۹۹۵). Research ethics: Cases and materials, Indiana University press. p. ۴۱-۱۴۹

Wood MJ (۲۰۰۹). "The Ethics of Writing for Publication", Clinical Nursing Re- search, ۱۸, ۱: ۳-۵

Pritchett, S. (۲۰۱۰). Perception About Plagiarism Between Faculty and Undergraduate Students. Doctoral Dissertation at Alliant International University

Comparative analysis of a transliterated text and statements of the literary school of the originality of the word

Abstract

Plagiarism occurs when a person publishes an idea, text, or design in any field, including a book, film, painting, photograph, music, etc., that is the result of another person's thought or effort, or without mentioning the name of the owner. Use the effect. In the past, due to the small number of authors and people who judged the writings; Preventing copying was not a difficult task, however, such crimes still occurred. But with the increasing growth of science and technology in the present age, the issue of plagiarism has also experienced an upward trend with a very steep. In this article, we will review the text of the book of the school of slope. Payasim and compare it with copies of the books of the school of the originality of the word in order to determine its examples and types of literary and philosophical transitions. The present study evaluates, compares and presents samples of texts with the method of philosophical exploration (with the aim of de-ambiguity and clarification). The findings show that the author of the book Payameism School, using the philosophical concepts of the texts of books such as the third genus, Yalda's eyes and the word - the key to the holographic world -, the literary movement ۱۴۰۰ (anthology of multi-polyphonic poets) and ...He also tried to disprove his literary and philosophical transformations by creating fake keywords, but could not make a distinction, independence of writing, in-text-out-of-text references and its virginity. It is not

considered literary or philosophical because its characteristics are the
result of plagiarism.

Keywords: plagiarism, types of transference, fake schools, paism, school
of word originality

