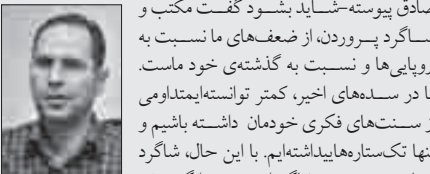


تأمینداری که راهی کوتاه است

نقش پیچیده‌ی دانش در دگر گونی‌ها
زور خداها سیاسی اجتماعی جامعه
موردسیدجواد طباطبایی



صادق پیوسته-شاید بشود گفت مکتب و شاگرد پروردن، از ضعف‌های ما نسبت به اروپایی‌ها و نسبت به گذشته‌ی خود ماست. ما در سده‌های اخیر، کمتر توانسته‌ایم‌تامولی از سنت‌های فکری خودمان دانشت به‌باشیم و تنها کتابخانه‌هایدانشت‌ایم. با این حال، شاگرد همان مرید نیست. شاگردان، سنت را گسترش می‌دهند و تداوم‌بخش آن هستند. شاگردان قرأت است از استاد خود

روایت فرود و از او بی‌بازناند نه این که به او بی‌تجانمند. شاگردان پیش از تخصص، منش و آداب استاد را فرا می‌گیرند و جمعی عالمانه را می‌سازند تا بخشی از جامعه‌ی علمی باشد. در عوض، در ایران، اغلب عاشق آموز گاران خود شده‌ایم و مرید و سینه‌چاکشان وی‌ابه کلی متغیر از آنان و دشنام‌گوی‌شان.

اشتباه این است که استاد را می‌خواهیم‌کهسختگوی ما از د حاکمان باشد چرا که می‌خواهیم از اعتبار استاد، خیلی خام و جنگجویانه، برای مقابله با حاکم استفاده کنیم در حالی که اگر استاد و شاگردان در یک صورت فکری درست پیش بروند، مردم و در ادامه، حاکمان به استفاده از دستاوردهای فکری و عملی آنان نیازمند خواهند شد. چنین‌اندیشه‌های

را درجندیم‌گیریم چون می‌خواهیم خیلی سریع همه چیز را دگرگون کنیم. اعتماد به نیروی دانش در تداوم تاریخی آن، یعنی اندیشیدن برپایه‌ی سنت فکری و ساختن آینده برپایه‌ی آن، چیزی است که

نیازمند آن هستیم و کمتر به آن باور داریم. خیلی از دانش و اهمیت آن دم می‌زنیم اما در واقع به آن باور نداریم. اگر باور داشته باشیم، مرغ تخم‌طلای دانش و دانش‌ورزی را نمی‌کشیم و برای لذت یک وعده غذا، کیاب نمی‌کنیم.

من فکر می‌کنم جوایزی که این روزها دکتر سیدجواد طباطباییگرفتند و پیش از این نیست بسیاری از بزرگان در شرایط مشابه گرفته بودند و استفاده‌ای که از دانش آنان می‌شود، به خاطر درک مزایای آن‌ها نیز است. وقتی عظمت تفکر، ایده، فن یا هر چیز دیگر معلوم شود، دیگران هم به دنبال آن خواهند رفت. چاقو نیست که بگوییم دست این بد، دست آن ند. همه ممکن است از دانش استفاده کنند. اما این را هم در نظر بگیریم که هر دانشی، ارزش‌یاب (valueaden) است یعنی با خود، اقتضایی دارد. برای مثال،وقتی از نظریه‌یایرانشهری استفاده کنید، خود به خود، ارزش‌هایجهان‌وطنبیا کنار می‌روندبا تنها در هماهنگی با ملیت (نه به معنایتخاصیم‌آمیز) آن ارزشمند می‌شوند. یک مثال آشکار نگاه اشتباه ما به دانش و باور نداشتن به نفوذ دانش در جامعه و اثر دگرگون‌کننده‌ی آن، پیشرفت‌هایی است که به پهلوی‌ها نسبت می‌دهیم. بدون تردید، پهلوسوی اول و دوم، چهره‌ی ایران را دگرگون کردند. طرح نوسازی را ریختند و از بیخ و بن، شهرها و راه‌ها و نظام اداری و آموزشی کشور را مدرنیزه کردند. با این حال، آیا شخص شاه این کار را کرد؟ آیا نظام پادشاهی این کار را کرد؟ بسیاری چنین می‌اندیشند. اشتباه همینجاست. آنان تحول عظیمی را که با درک نسبی انحطاط و احساس نیاز به دانش جدید و فرستادن دانشجو به اروپا و ایجاد مؤسسات تمدنی جدید(به اصطلاح آن روز) پدید آمد، نادیده می‌گیرند. در چنین نگاهی، شخصی مثل فروری، یک نوکر شاه است مثل نوکرهای دیگر. اینهمان اشتباه تاریخی بزرگ است. فروری و امثال او پایه‌گذاران ایران مدرن(به اصطلاح آبراهامیان) هستند. این‌ها حاصل آن چرخش و درک نسبی انحطاط و فرزندان دانش جدید هستند.

آری! ممکن بود به جایپهلوی‌ها، افراد دیگری باشند و ورود و تأثیر ایسن دانش را نپذیرند. بسا این حال، ممکن بود به جایخفایی که در بیشتر سال‌های حکومت پهلوی داشتیم، راه بهتر می‌هم برای پیشرفت باشند. وقتی تمام اعتراض‌ها و کوشش‌های دیگران را در آن دوره، یاغی‌گری و تجزیه‌طلبی و ارتجاع ببینیم، هر آنچه تو اوست می‌ماند برای نوسازی پهلوی و ایرانیان هم می‌شوند ملتی احمق و بی‌حافظه و خوشبوی‌زیرلذده که از روی بیماری، حرکات چپکی می‌کنند و شورش و انقلاب می‌کنند. حال آن که احمق ناآشنا مردم، در هر حل و شورش، پاک کردن صورت مسئله است. حتی از در مقطعی کار مردم را اشتباه‌بینیم، بایدبگوییم چه شده است که چنان شده‌اند و چنینکرده‌اند.

مسئلهٔ این استسکه که آرمان‌های جنبش مشروطه را که برآمده از چرخشعقل‌گرایانه بودوحتی با سد فاجار متوقف نشد،نمی‌بینیم.

بسیار یازجلو‌هایمدردن‌شدن ایران از زمان ناصرالدین‌شاه آغاز شد. این‌ها بود که آرمان‌های مشروطه را متبلور و مشروطه‌خواهان را راهی تهران کرد. بسیاری از آنان، بسی بهتر از رضاشاه می‌توانستند کشور را مدرنیزه کنند و حتی شاید می‌توانستند با تشکیل دوبارهٔ مجلس مؤسسان، قانون اساسی مشروطه را به درستی پیاده کنند و در توافقی جمعی و با همکاری مشروطه‌خواهان نقاط مختلف، نه تنها مدرنیزه شُسلند بلکه تجربه‌ی بهتری از مدرنیته پدید آوردند. رضاشاه آنان را نابود کرد. مدرن‌شدنتنها در حد نوسازی اقتصادی (آن هم تبعیض‌آمیز) در حکومت پهلوی برآورده شد. رانهٔ اصلی تغییر، آن دگرگونی و فهم نسبی انحطاط و دانش‌هایکسب‌شده به واسطه‌ی این فهم و تأثیر آن‌ها در جامعه‌به واسطه‌یادداشت‌ورزی و کشش‌هایگاهانه‌ی گروه‌هایی از مردم بود (و است) که در دوره‌ای مثل پهلوی،انگیزه‌ی نوسازی و صنعتی‌سازی حکومت هم با آن همراه شد. ایفقط کافی است به ورود و چینه‌پنده‌شدن بسیاری از پدیده‌های مدرن در ایران عصر ناصری بنگریم تا ببینیم چگونه اندک اندکخواسته‌های مردم به واسطه‌یکشش‌های گروه‌هایی از آنان اوج می‌گیرد.

بنابراین، نسبت دادن پیشرفت به شاه و حکومت، چندان درست نیست همان‌گونه که نسبت دادن تمام ستم‌های آن دوران به آنان درست نیست؛ همان‌گونه که بعداً در کتاب‌های درسی پس از انقلاب باب شد. این‌ها یعنی فروکاستن جامعه به حکومت و حتی فرد حاکم و در نتیجه یعنی سیاست‌شناسی و جامعه‌شناسی، علوم اجتماعی و سیاسی با درک پیچدگی تاریخیپدیده‌ها،نیروها و نهادهای اجتماعی آغاز می‌شوند و رویکردی متفاوت یا فروکاستن جامعه به فرد یا فرمول‌های ثابت تاریخی دارند.

در ایران، مکتب تیزیز (که طباطبایی به ظرافت آن را درافته است) آغازگاهی بود برایدرك نسبی انحطاط و سرانجام، ورود دانش‌هایی جدید که آهسته آهسته ما را دگرگون کردند و بیش از این نیز پیش خواهند برد. با این نگاه، آدم‌های حکومت می‌آیند و می‌روند. آدم‌های اهل دانش هستند که ریشه‌های پیشرفت را برمی‌سازند. همینجاست که یاشاری طباطبایی بر نمایش زخم عمیق تاریخی ما در پرکتیس روشنفکری ایرانی اهمیت پیدا می‌کند. در میانهٔ راه دگرگونی‌هایی بزرگ که بدون بستن ناف پیشرفت به دوستی و دشمنی با حاکمان پیشمی‌رفت، کسانی پدیدار شدند که نام خود را روشنفکر گذاشتند. کسانی که بهترنمونه‌ی آنان، جلال آل احمد است. تفاوت آنان با امثال فروری این بود که به عملکرد دانش باور جدی نداشتند چرا که شناخت درستی هم از آن نداشتند. آنان از دانش، ابزار روشمی‌ساختند. تا یک شیه همه چیز را دگرگون کنند. اگر امثال فروری در دیار رفت و آمد داشتند، به خاطر این بود که دیار و هر کس دیگری به آنان احساس نیازی می‌کرد. آنان نیز البته اجابت می‌کردند چون موضوع آنان، دربار نبود. موضوع آنان، ایران بود. هر آنچه‌ا که می‌شد دانش را عرضه کرد و ترویج کرد و به کار بست، حاضر بودند. روشنفکران جلالی



اما کارشان شوراندن مردم بود و (است و) آنگاه که به دانش آنان نیاز است نیز چیزی در چپته نداشتند یا اگر دارند، چنان خود را در رابطه‌ی سلبی با حاکمان (و حتی گاه‌عامهٔ مردم به اتهام فریبی که از حاکمان خورده‌اند) تعریف کرده‌اند که به کنج خلوت خودمی‌شینند و تنها به رد اندیشه‌های دیگران می‌پردازند. به طباطبایی باز گردیم. جایز‌ای که به او به عنوان برگزیده‌ی نخست، در دوره‌ی نهم جشنواره‌ی فرایی برای کتاب تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، داده شد، بسیار معنادار است. بسیاری مدعیان بودند که بسیار به غرب تاختند و از جنگ سنت و مدرنیته گفتند. آنان هر روز همچون بت عیار در رسانه‌ها آمدند و رفتند. گروه‌ی نیز با برجسب‌های رنگارنگ، دانشگاه را از وجود طباطبایی و امثال او محروم کردند. با این حال، او عزم خود را جزم کرد و نه‌تنها در مورد ایران که پروژه‌ی فکری اصلی اوست، در مورد همان غرب که بسیاری، بسیار در موردش گفتند و هیچ تأمل قابل توجهی نکردند، آثار بی‌نظرت نوشت. امروز او در همان جایی ایستاده است که آنان خالی کردند. استادی که استاد شعار نبود، کار کرد. نه کناره گرفت و نه از ایران گریخت و نه چاره را در شوراندن دست‌ارانش برعلیهٔ این و آن دید. در همان کشوری که در دانشگاه رسماً کنارش گذاشته بودند، شایسته‌ی عنوان بهترین محقق شد. آن هم در همان موردی که مدعیان شعارگوی بسیار دارد. او بود که مرتبه یافت می‌آن که مرتبهٔ او را از این و آن طلب کند. مرتبه یافت زیرا چنان



پروتی افکنده بود که نمی‌شد به هیچ شکل نادیده‌اش گرفت.

طباطبایی از آغاز جدل‌هایی‌مایه‌ای که با نام جنگ سنت و مدرنیته برپا بود، کنار ایستاده بود و گفته بود که بدون فهم سنت، فهم مدرنیته ممکن نیست و بدون سنت، مدرنیته نداریم. او امروز در مورد نصوص سنت چهارگانه‌یاندیشه‌ی سیاسی در ایران، تولید‌های فکری ارزشمندی دارد. در مورد نظام‌هاینوآیندیشه‌ی سیاسی در غرب نیز چنین است. آن ادعاها در مقابل سال‌ها کار پیگیر دانش‌ورزانه، سر فرود آورده‌اند و امروز، روز شکیبایی پیر ویزمتانده است. درکاب‌خواه‌نظام‌الملکو در جاهایی دیگر، طباطبایی به‌نظام‌الملک و وزاری پارسی دوران تمدن اسلامی اشاره می‌کند. در آن وضعیت جور و جفا بر ایرانیان، آیاخاندان‌های صاحب دانش ایرانی، کناره گرفتند و قهر کردند و زهر ریختند یا به میدان آمدند تا دانش خود را در تنظیم امور ملک و ملت جاری سازند؟ چه کسانی سنت سیاست‌نامه‌ها را تداوم بخشیدند؟ آنچه که طباطبایی تا کنون از آن سخن گفته است، نه کناره‌گیری بوده استسو نه لشکرآراستن مقابل حاکمان. نه این که دلدادهٔ حاکمان را حضور در دم و دست‌گدهای دولت باشد. اصلاً نه این و نه آن، در محدودی میباحث او نیست و او به پدید آوردن دانشی دیرپاره‌ی ایران و گشایش‌بخش بودن تدریجی آن باور دارد. این تصویری از دانش است که او دارد و آنان که می‌ندیشند تنها در نسبت با دم و دستگاه حاکم می‌توان از دانش سخن گفت، ندراند.

»

شایگان؛ روشن فکری بهداشتی صادره از جنوب

است که فرهنگ های متفاوت می توانند وارد شوند و در عرض یکدیگر آن منظره ای را بسازند که شایگان در سواحل لوس آنجلس دیده بود: از گذشته های بسیار دور تا امروز تکنولوژیک، ازطب سوزنی چینی گرفته تا یوگای هندی و ماساژ ژاپنی و… همه و همه در عرض یکدیگر برای تفریح؛شرق به مثابه تفریحی که روح خسته از عینیت سرد غربی نکته دیگری را که باید در اندیشهٔ شایگان در این فضای چند فرهنگی در نظر گرفت نظریهٔ وحدت در کثرتی است که او از عرفان ایرانی به همراه خود دارد. از نظر وی تمامی این تفاوتها وحدتی را نشان می دهند که در پس آنها نواختن است و البته این وحدت نیز خصوصی است و راهی به عینیت ندارد؛ یا بهتر بگوییم تضادی با عینیت ندارد؛هرچیزی به جای خود؛و برای تجربهٔ آن باید به سیر و سلوکی معنوی در آیین های شرقی پرداخت.شایگان دموکراسی و حقوق برآمده از عصر روشن گری را نیز برای حفاظت از این فضای چند فرهنگی لازم می داند.اما آیا واقعا این پایلی که شایگان برای جامعهٔ چندتی هنگی آمریکا چیده است، «فرد» در بقیهٔ ناپایده می شود؟این گونه به نظر نمی رسد.شاید بزرگترین ضعف نظری شایگان چشم پوشی وی از اقتصاد سیاسی باشد.یعنی دقیقا همان قسمتی از تاریخ اندیشهٔ غربی که او آن را «فریبرهالشی» می داند، هکل و مارکس؛کسانی که برخلاف شایگان به گسست های عبور ناپذیر باور دارند؛و می خواهند که تقریبا منجمد شده،خود را باغریزهٔ بقا همسان خواهند شایگان کانت را می پذیرد؛ زیرا به گسست های عبور ناپذیر فلسفی اش نیاز دارد. نیچه را نیز می پذیرد؛ چون به پیامد نفهیلیمس اش یعنی فروپاشی کلان روایت ها و قرار گرفتن روایت های خود در عرض یکدیگر نیوی دارداما هگل و مارکس را نمی تواند پذیرد؛آخر آنها خصوصی و عمومی را درهم می آمیزند. آن ساحلی که شایگان با شادمانی از تماشای آن لذت می برد،مدیران و کارکنان لوس آنجلس است که به شدت و دقت تحت قوانین عینی تخصصی دهی قنتمانی سیاسی و اقتصادی صورتبندی شده است. اما آیا می توان این ارزشر را نادیده گرفت و تنها به یک بیابان ماسه ای اکتفا کرد. این کار تنها از یک پست مدرنیست ساده بین آمریکایی از طبقهٔ واسط برمی آید. وراوشن فکری بهداشتی صادره از جنوب.



اسماعیل نونشاد – پرداختن به روشن فکری مانند شایگان موضوعی پیچیده می نماید. او در غرب به دنیا آمده و بزرگ شده و تربیتی غربی یافته، اما به یکباره به طور «غربی» فهمیده که باید و از طرفی سوزناک و جغرافیایی هست و شرق و غرب را اول به طور جداگانه می پذیرد. او هم می پذیرد که شرق به شدت از غرب عقب افتاده و هم می پذیرد که غرب با تمام علمی و تکنولوژیکی اش چیزی کم دارد، اما برای اقتضات در مورد شرق و غرب باید از هرودی این تمدن ها فاصله بگیرد و تکیه گاهی مطمئن برای نگاه به شرق اسلامی و غرب مدرن پیدا کند. نقش این تکیه گاه را در اندیشهٔ او هند بازی می کند. هند از طرفی برای او یادآور عرفان ابن عربی است و از طرفی سوززه ای است برای بررسی نظریهٔ کهن آنگوهای کارل گوستاو یونگ، بنابر این می تواند نقش یک واسط میان شرق و غرب را برای او بازی کرده باشد. خود را از نظر روان شناختی شرقی می داند. به عرفان شرقی دلبنسته است و این جهان را با همه رنگارنگی اش «لعته ای» ناپایدار و فریبا میداند. شرق برای وی «زبان اساطیر» است، «جغرافیای بصیرت» «سلبسیم و رضایت در برابر خدا و طبیعت» به لحاظ اجتماعی «حوصله داشتن برای دیگری»، خلمت می مردو متنت، مراتب و بخشندگی؛ و بزگی هایی که زندگی حرفه ای و عینیت گرای غرب دیگر به آنها فرصت بر نمی‌ تومد. در عین حال شایگان اقرار دارد که از نظر «کار و تفکر» متفاوت است، در برخوردش با چیزها «خونسردانه» ار آنها فاصله می گیرد تا از «دشنت» شرقی دور شود و به «عینیت» غربی برسد. اقرار می کند که مدرنیته جهانی شده است و دیگر هیچ سستی آن گونه که در گذشته در دسترس بود، در دسترس نیست. او دیگر به تاریخی چینی یا هندی یا ایرانی باور ندارد. مدرنیته بی‌پرده‌های قومی را سست کرد و به اختلاط هویت های فرهنگی انجامیده، پدیده ای که شایگان به آن «چندگانگی فرهنگی» می گوید. او به روشنی هم روان احساسی شرقی اش و هم عینیت سرد غربی اش را می پذیرد و ایایی از اقرار به گسست روانی اش مایلین شرق و غرب ندارد. چرا که او به «مراتب آگاهی» باور دارد و نه یک آگاهی یک پارچه. شاید به همین دلیل است که با ایده آلسیم آلمانی میانه خوبی ندارد و اندیشهٔ مدرن مناسب و «بهداشتی» را اندیشهٔ کالت می داند که گسست ها را مد نظر دارد و سعی نمی کند توسط دیالکتیک ایده با ماده بین این مراتب پیوستگی به وجود آورد. از نظر او آنچه امروز در آمریکا می گذرد یعنی «هم زیستی موزاییک» وار فرهنگ های متفاوت در کنار یکدیگر، هم زیستی ای که ناشی از مهاجرت های گسترده از شرق به غرب است، فردی جهان است. اما پرسش اساسی این است که این هم زیستی موزاییک و برای چندگانگی فرهنگی چگونه ممکن است؟ از کجا معلوم این رویارویی به خشونت منجر نشود؟ بعضی از اقوام مانند چشم بادامی های شرق دور این غلبه غرب را در عینیت پذیرفته اند. بولی بسیاری در شرق اسلامی به رویارویی با آن برآمده اند و به نظر می رسد که ما به سمت نظریهٔ «برخورد تمدن» های هانتینگتون می رویم، نه نظم موزاییک وار و همزیستی چندفرهنگی شایگان. این خطر را خود شایگان نیز حس می کند و به آن در نوشته هایش پرداخته است. از نظر او این برخورد امکان ندارد، چراکه اکنون مدرنیته جهانی شده و اصولا تمدنی مستقل و غیر غربی باقی نمانده تا به رویارویی با غرب بپردازد. در زمانه ای که دیگر «مراکز بزرگ ارزشها» وجود ندارند و فقط مراکز اقتصادی مانند نیویورک و لندن و توکیو وجود دارند، ما همگی در فضای آمیختگی فرهنگی به سر می بریم. دیگر روح ملی یا قومی ای در کار نیست و تکنولوژی و اقتصاد در قالب شرکت های چند ملیتی و فراملیتی عمل می کنند. در این شرایط است که روایت های کلان قومی و مذهبی و ملی – به قول لیوتار – فرو



تنهایی نامتناهی هم برای خدایان و هم برای جانوران مجاز دانسته شده زیرا

در ذات خدایی اساسا غیرتبی متغی است و جانوران نیز چنانن به شناخت اغیار اهتمامی ندارند). اما معنای تنهایی انسان متفاوت است. آسان و تنها انسان «تنهای متناهی» است؟ و آنجا که هر تنهای متناهی مابهاتیباستوار نمیشد است لذا مابهاتیامذنی است و برای تحقق مدنیت و راهی از تنهایی میجویم.

در حیات مدنی این تراژدی هرگز انسان را هرامیکند که «انسان نمیتواند، با همگان دوست باشد». یعنی ضرورتا شناخت اکثر انسانهای دیگر در همان افق «آشنایی اجملایی» باقی میمانند؛ و این شناخت کلی و مبهم از انسانها در انسانها منشأ طلب نامتناهی» یعنی بستر تقابلبرای گسترش ملامو و روابط است. همچنین این آشنایی همان تعریف «همسایگی» در مسیحیت است و تقابل آن با دوستی یونانی رایابد. همیگونه فهمید که نسبت همسایگی به دوستی مانند نسبت «ماده» به صورت است یا به زبان پدیدارشناسانهٔ نقش «هیولای شناخت» را دارد؛ همسایه همان شخصی آشناست که وقتی علیرغم تمیل نمیتوانیم با او دوست شویم، احساس «تنهایی» و تناهی» میکنیم. (از دشمنان سرخست-همسایگی نیچه» است. یونانیان را دشمن همسایگی میدانند و در چنین گفت زشتش شعار ملتمس یونان را این میباند که هیچکس را دوست ملامر مگر دوست را دوست. اما حقیقتا هم کلمه «Xenos» در یونانی همزمان معنای مهمان، بیگانه و جاسوس میباشد. ضدیت نیچه با همسایگی از اینروست که قداست یافتن آنرا کشندهٔ دوستی» البته برای نیچه بیشتر اروس) میباند که رابطهٔ اصیل و انضمامی میان دو فرد است. این جملهٔ او معروف است که «خود را در راه دوست فدام میکنم همسایه ام را نیز».)

پس اینکه «انسان نمیتواند، با همگان دوست باشد» تعبیری است از تناهی انسان و رفع آن یعنی «دوستی باهمگان» ناممکن است، و افراط در کوشش برای تحقق آن صرفا ارزش و معنای «دوستی» را اسخ و آن را در نوعی همسایگی هیولائی دفن میکند؛ «آنکس که با همگان دوست است با هیچکس دوست نیست» (به عقیدهٔ من گرچه روزگار را دوست نخستین مراحل گذار از وضعیت «دولتشر» به جهان وطنی رومی و سپس کلیسای جهانی است، که برای ورودمان و مسیحیان تجلی و تحقق نامتناهی در زمین محسوب میشود، اما برای ارسطو نابودی دولتشر بمعنای نابودی «دوستی» و «نسبت اصیل با غیر» و تشدید تنهایی انسان تا سرحد تنهایی نامتناهی است.)

بر گمان ،

معصومیت و فلسفه

سید مهدی ناطقی فره باغ



کودک و کودکي مضمونی مهم و مجوری در آثار بر گمان است که مورد توجه بسیاری از صاحب نظران سینما مانند رابین وود، کلمنتسکی و یا فلسفه مانند اوبریونگ سینگبر هم قرار گرفته است. از نظر ما، کودک و کودکي در بر گمان همان معصومیت نسبی است که انسان باید از درون خود آن را یاد آورد و به آن فراخوان دهد. این امر خیلی هم سمبولیک نیست و از خود فیلهما قابل برداشت است. رنج یکی از حالتها ی وجودی ماست که ما را از وضع عادی خود بیرون می آورد. هنگامی که از حالت عادی خود بیرون آمدیم، می توان پرسش کنیم، برسیم که چرا امور این گونه اند. رنج بچران انسان، ایستا باید اهل تفکر را درگیر کند. به همین دلیل است که در کارهای بر گمان، اندیشمند و روشنفکر است که در می یابد که نمی تواند راهی باز کند، همچنان که خاله کودک در فیلم سکوت، با الیزابت در پرسونا یا پورک در توت فرنگیهای وحشی، در وضع خوبی به سر نمی برد و دچار رنج است. در این هنگام است که کودکی خود را فرامی خواند. کودک ناظر همه ی وقایع است و باید راه حلی پیدا کند. البته بر گمان آدم زمانیکی نیست

که قائل باشد معصومیت در جایی قرار دارد و ما می توانیم آن را دریابیم، راه فرخوانی کودکی، رویاست. یکی دیگر از موضوعاتی که بر گمان در ارتباط با کودک ی بی می گیرد، مسئله ی عشق است که در فراخوان معصومیت آن را بدست می آورد. بر گمان عشق را محذوب به معصومی نمی داند هر چند آن را معتبر می شمارد. او به انواع عشق از جمله عشق مادر به فرزند (برای مثال در فیلم پرسونا) و دیگر انواع عشق که در زمانه ی ما فراموش شده اند می پردازد. در فیلم های بر گمان، همه جسا فقدان و هجران می پرسد. در فیلم های بر گمان، زایشی نیز رخ دهد. البته گاهی نیز وجود دارد. این فقدان، نشانگر این است که شالوده ی بشر از ما پاشیده شده است. معضل جایی به سرانجام می رسد که عشق به سرانجام برسد و زایشی نیز رخ دهد. البته گاهی نیز ترس از تولد و فرزند در فیلهما به چشم می خورد. همانند آنچه در فیلم پرسونا به چشم می خورد که مادری عکس فرزند خود را پاره می کند. این ترس از تولد، ترس از آینده است. خود نمی توانیم آن را بفهمیم از آن می ترسیم. ما باید آن را بفهمیم و به استقبال آن برویم و دشمنن را به دوست تبدیل کنیم. چون زایش زمانی رخ می دهد که وضع اکنون ما به تلاشی رسیده باشد، معمولا اهل تفکر به استقبال آینده می روند. مقاومت متعلق به غیر از اهل متفکر است. به همین



دلیل دیده می شود که اکنون اکثر افراد محافظه کار هستند.. کودک را اگر عادت ندھیم، از آسیب دیدن همه رنج می برد چرا که نمی توان با شاعران یا او برخورد کرد. او به صورت مستقیم چرها را تجربه می کند. معصومیت چیزی است که در تعامل کودکی با بزرگسالی رخ می دهد. یعنی همانگونه که بزرگسال کودک می شود، کودکی هم از کودکی در می آید، همچون باکره در فیلم چشمه ی باکرگی. زمانی که دختر از باکرگی درآمد، در آن زمان ما شاهد زایش هستیم. در دیالکتیک کودکی و بزرگسالی است که می توان رنج را به پاشیده کنیم، زایشی برای ما رخ می دهد و می توانیم راهی باز کنیم. راهی از این افتاعات از خود واقعیت روی نمی دهد. اگر اصرار بر این کار کنیم، ممکن است حتی به تنگی نتیجه بگیریم و به نابودی کمک کنیم. ذبنای امروز بنا داشت شرارت را از این بین برد و بهشت را در زمین محقق کند، اما آن را از بساد برده ایم، چرا که همان طور که متفکرین نشان دادند این امر شادنی نبود. پس به شرایط موجود تن داده ایم. ولی به نظر می رسد با تداوم وضع موجود نیز به بن بست رسیده ایم. آنچه که مسئله می ماند و کهنه می شود و به تروما تبدیل می شود، از مسئله بودن می افتد و چاره ای برای آن اندیشیده نمی شود. در نتیجه باعث مرگ ما می شود. وضع ما نیز چنین است. ۱۰۰ سال پیش مسئله نفهیلیم را افراد مختلف در وجوه مختلف بررسی کرده اند، اما اینچنان که باید و شاید، گوش شنوایی وجود نداشته است. شاید ما هم اگر کودکی خود را در بایم، مسئله برامیان زنده شود و بتوانیم دوباره آن را مورد اندیشه قرار دهیم.