

در باب نقد مصطفی مهرآیین به آینده‌اندیشی با عنوان «روایت و آینده»

مهدی مطهرنیا

مدیر اندیشکده آینده‌اندیشی سیمرغ

- مقدمه

شاهین شرقی دوست عزیز و همکار ارجمند من در اندیشکده چندی پیش مطالبی را برایم ارسال کرد که در میان آن‌ها متن سخنرانی با عنوان "روایت و آینده" از مصطفی مهرآیین توجهم را جلب کرد. این متن که با تلاش سرکار خانم پریا عباسی تهیه شده بود؛ از این جهت برایم جذاب بود که تلاش داشت با تکیه بر دیدگاه‌های لویناس و هانا آرنه به نقد این دیدگاه در آینده‌اندیشی -باریخ‌شناسی - بپردازد که "گویی آینده نیز چون طبیعت پاره‌ای قوانین دارد که باید آن را بشناسیم و کنترل و مدیریت کنیم تا با مدیریت آن بر آینده مسلط شویم". مهرآیین می‌گوید: «من نمی‌توانم این زاویه دید را بپذیرم؛ بنابراین بر آن شدم با زاویه دیدی وارد شوم که بتوانم موضوع را نقد کنم». از این رو است که بر آن می‌شود تا با ورود به دیدگاه‌های لویناس و آرنه این نقد را سامان و سازمان بخشد.

مدیریت آینده‌اندیشی یک دیسیپلین علمی مشخص است که مانند بسیاری از علوم زمانه میان‌رشته‌ای و بالاتر از آن "فرارشته‌ای" است. از همین رو درک آن به‌عنوان یک علم به‌صورت کلاسیک چندان سهل نیست.

متن با نقد به سزا و درستی آغاز می‌شود که بسیار امیدوارکننده است. این خطوط بود که توجه من را به خود جلب کرد. از این رو تصمیم گرفتم تمام آن را در مرحله نخست؛ نخوانم!! بلکه پاراگراف به پاراگراف بازنویسه و نقدهای موجود را مورد پروا قرار دهم. سپس در پایان بازبینی نهایی را انجام دهم. این مهندسی معکوس استفاده از تفکر سیستمی و سپس بهره‌برداری از تفکر انتقادی خواهد بود. من به باریخ‌شناسی علاقه‌مند و متعهد هستم. باید این هبه گران‌بها را قدر بدانم. شاید مهمی به دست آید که بتوان از آن در رمزگشایی از راز آینده بایسته‌تر بهره برد.

همان‌گونه که بیان شد در همان خطوط نخست "روایت و آینده"؛ نقد به سزایی را شاهد هستیم. در این خطوط می‌خوانیم:

«مباحث آینده‌پژوهی در ایران به همان آفتی مبتلا است و آن آفت، "پوزیتیویسم" است که اساساً تمام علم را در ایران و بلکه جهان دربرگرفته است. در برخوردی که هم‌اکنون در کشور ما نسبت به آینده و آینده‌پژوهی وجود دارد "آینده" به زمانِ حالِ بعدیِ ما تقلیل پیدا کرده است، حال آنکه از نظر من آن زمان هم زمانِ حالِ ماست که در ادامه منظورم را بیشتر توضیح خواهم داد. یا در عنوان‌هایی که برای این حوزه طرح می‌شود؛ مانند "آینده‌پژوهی برای کسب‌وکار، آینده‌پژوهی برای دولت و دیگر سازمان‌ها" با بحث از تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی است؛ مانند بحث از دوراندیشی و پیش‌بینی روندهای اجتماعی و حوادث، کشف قوانین احتمالی آینده مبتنی بر ذهنیت علمی و نیز آمادگی در برابر آینده، گویی آینده به‌مثابه دشمن ماست که باید در مقابل آن آماده‌باشیم. یا اینکه گفته می‌شود پیش‌بینی بلند استراتژیک داشته باشیم (در متن و در پرانتز به‌درستی آمده است که البته این‌ها اصطلاحات رشته‌های مدیریت اقتصاد است).

✓ نخست: این درست و گزاره راستی است که آفت پوزیتیویسم اساساً تمام علم را در ایران و بلکه جهان در بر گرفته است؛ اما در حقیقت علم باریخ‌شناسی به "آینده‌بینی" متکی بر پارادایم معرفت‌شناسانه پوزیتیویستی متکی نیست. حداقل جدای سه مبنای پارادایمی که من بر ساخته‌ام؛ سه پارادایم کلاسیک وجود دارد. این سه عبارت‌اند از:

- پوزیتیویسم

- پساپوزیتیویسم

- پساپساپوزیتیویسم

است. در نخستی پارادایم آینده‌بینی؛ در دومی پارادایم آینده‌نگری و در سومی پارادایم آینده‌نگاری در ادبیات تخصصی تاریخ‌شناسی با عنوان نادرست آینده‌پژوهی وجود دارد. ونل بل در فصل پنجم مبانی مطالعات آینده‌ها به این پارادایم‌ها اشاره دارد. از این‌رو در این گستره علمی پهنایی فزون‌تر از آینده‌بینی بر مبنای پوزیتیویستی وجود دارد.

✓ دوم این‌که می‌خوانیم: «در برخوردی که هم‌اکنون در کشور ما نسبت به آینده و آینده‌پژوهی وجود دارد "آینده" به زمان حال بعدی ما تقلیل پیدا کرده است؛ حال آنکه آن زمان هم‌زمان حال ما است». هرچند وی می‌گوید بعد در این باب توضیح بیشتر خواهد داد. من در پی آن برمی‌آیم که همین جمله را نیز در نظرگیرم.

نگاه به زمان در بخش‌های مجزای گذشته؛ حال؛ و آینده قراردادی و "متکی بر مکان‌مند بودن و زبان‌مند بودن آدمی در زمانه زمینی حیات" خود است. این مکان و زبان آدمی است که زمان را با معیار خویش در جهان زیست خود می‌نگرد. انیشتین با درک همین معنا تئوری نسبیت را در باب زمانه و نه زمان نگاشت. در فصل نهایی «رساله زمان»؛ به این نکته پرداخته‌ام. حال محور آغازین آینده برای تبدیل گذشته به آینده در مکان و با زبان ما است. درحالی‌که همین حال در مکان و زمان دیگر در محیط درونی و برونی ما کاملاً منطبق بر آن نیست. از این‌رو زمان گذشته یا حال یا آینده نداریم. آینده زمان؛ حال زمان و گذشته زمان داریم.

تقلیل آینده به زمان حال به‌عنوان گشتاور اولیه گذار از گذشته زمان به آینده زمان نادرست است. چون آینده در این گشتاور محدود نمی‌شود. از این‌رو در ادبیات تخصصی آینده‌پژوهی یا بهتر بگوییم تاریخ‌شناسی به تعبیر من؛ واژه‌سار "حال بسیط" وجود دارد. حال تنها یک لحظه فرار و گذرا نیست بلکه یک دوره زمانی پرپهنا دانسته می‌شود. الیزه بولدینگ عبارتی به‌عنوان "حال دوپست‌ساله" را به کار می‌برد.

از این‌رو اگر گروهی در این معنا در ایران بازمانده‌اند امری نادرست و ناروا و به معنای عدم شناخت صحیح از مبانی این علم است.

در بخش دیگر آغازگاه این بازگردان سخنرانی به متن می‌خوانیم: «یا در عنوان‌هایی که برای این حوزه طرح می‌شود؛ مانند "آینده‌پژوهی برای کسب‌وکار، آینده‌پژوهی برای دولت و دیگر سازمان‌ها" با بحث از تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی است؛ مانند بحث از دوراندیشی و پیش‌بینی روندهای اجتماعی و حوادث، کشف قوانین احتمالی آینده مبتنی بر ذهنیت علمی و نیز آمادگی در برابر آینده، گویی آینده به‌مثابه دشمن ماست که باید در مقابل آن آماده‌باشیم. یا اینکه گفته می‌شود پیش‌بینی بلند استراتژیک داشته باشیم».

✓ نخست آن‌که تمامی علوم در تجسم‌های کارکردی خویش روحی آینده‌اندیشانه دارند. علم می‌آید مسائل آدمی را برای بهزیستی در آینده حل نماید. از این‌رو هر علمی در جسمانیت کارکردی خویش این روح معنادار و قابل‌تعریف را حمل می‌کند. می‌خواهد تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی دقیق به انجام رساند. باریخ شناسی بیش و پیش از همه علوم این رسالت را در تجسم موجودی خود وجود می‌بخشد.

✓ آینده در اینجا به‌مثابه دشمن ما نیست. هرچند در خطوط بعدی شاید احتجاجی محکم براساس برداشتی معین؛ در این زمینه وجود داشته باشد. آینده بستر و جهت رسیدن به هدف ما است. سویه و جهت رفتن ما را برای ماندن بهتر فراهم می‌کند.

✓ پیش‌بینی بلند استراتژیک از منظر باریخ شناسی امروزه با توجه به شتاب لحظه افزون تحولات در ساحت‌های گوناگون غیرممکن است. استراتژی‌ها امروزه مرده به دنیا می‌آیند. هر لحظه باید آماده بود. از این‌رو برای جلوگیری از غافلگیری استراتژیک؛ باریخ شناسی "آینده‌ها" را می‌بیند و نه "آینده" را؛ از این‌رو «سناریو» های گوناگون شدنی؛ شایان؛ و شایسته؛ برای زندگی بایسته طراحی می‌کند.

مهرآیین به این نکته مهم اشاره دارد که در نگاه خود به آنچه آینده‌پژوهی خوانده‌اند و او هم به این نام از آن یاد می‌آورد دو متفکر هستند که می‌توانند مبنایی مناسب برای طرح کردن این مباحث و نقد این نوع آینده‌نگری باشند.

«یکی فیلسوف لیتوانیایی‌الاصل فرانسوی است به نام «امانوئل لوییناس و دیگری هم فیلسوف بزرگ آلمانی، «هانا آرنه» در تحقیقی که در آثار لوییناس انجام دادم به قطعه‌ای رسیدم که به نظرم جذاب آمد. عبارت

چنین بود» آینده پیوند عجیبی با مرگ دارد». به چه معنا؟ او معتقد است مرگ پدیده‌ای است که از خود ما سرچشمه نمی‌گیرد و هیچ نسبتی با ما ندارد و هرگز به خود ما بازمی‌گردد. مرگ همچون راز، بیرون از ما است. ما در جهان امروز خیلی مدعی هستیم که سوژه‌ایم؛ سوژه‌ی دانایی که می‌اندیشد و می‌تواند طبیعت و آینده را تحت کنترل بگیرد. لویناس به ما می‌گوید مرگ آنجاست به ما می‌گوید شما انفعال محض اید و سوژگی ما در آن واژگون می‌شود. ما در مواجهه با مرگ دچار انفعال محض می‌شویم؛ به بیان دیگر در مواجهه با مرگ ما سوژه نیستیم، بلکه مرگ سوژه است. اوست که بر ما نیرو وارد می‌کند و آن خودسری، سروری، مردانگی و قهرمانی‌ای که آدمی در جهان و در مقابل طبیعت برای خودساخته است، اصولاً در مقابل مرگ رنگ می‌بازد. از نظر لویناس رابطه‌ی ما با مرگ راز است و ما آن را نمی‌شناسیم. این سخن مرا به یاد داستان آن فیلسوفی انداخت که از شاگردش پرسید آیا مرگ را دیده‌ای؟ شاگرد پاسخ داد بله، من چند مرده را دیده‌ام. فیلسوف مجدداً گفت من مردگان را نمی‌گویم، مرگ را می‌گویم. واقعیت هم این است که ما مرگ را نمی‌شناسیم و همچون راز در مقابل ما ایستاده است. لویناس در ادامه بیان می‌کند آینده از جنس مرگ است؛ همان‌طور که مرگ «دیگری» ماست «دیگری» از جنس راز است. از نظر لویناس آینده مطلقاً تحویل‌پذیر به یک امر متناهی نیست؛ یعنی امری که در دایره‌ی زمان انسانی قابل بررسی باشد. آینده مطلقاً قابل تقلیل به "ما" نیست و همچنین آینده تکرار آنات زندگی آدمی نیست و از دسترس او خارج است. آینده آن چیزی است که به هیچ‌روی به چنگ ما نمی‌آید. خارجی بودن آینده کاملاً با خارجی بودن مکانی متفاوت است، از آن‌رو که آینده کاملاً غافلگیرکننده است. پیش‌بینی آینده و طرح‌افکنی آینده صرفاً «حال» آینده است نه آینده‌ی اصیل. آینده آن چیزی است که بر ما فرومی‌افتد و ما را در قبضه‌ی خود می‌گیرد. «غیر» آینده است «دیگری» آینده است. این جمله را در آثار لویناس دیده‌ام که «صرفاً رابطه با غیر و دیگری، رابطه با آینده است» حال این پرسش پیش می‌آید که این «دیگری» چیست که در اینجا لویناس مدنظر داشته است؟

پاسخ به این پرسش چنانچه مهرآیین تصریح دارد موضوع اصلی سخنرانی او است. وی می‌گوید: «در واقع سخنرانی من توضیح همین مفهوم «دیگری» است و شرح خواهیم داد که چرا لویناس رابطه با دیگری را رابطه با آینده تلقی می‌کند و اصولاً دیگری نیز همچون آینده مطلقاً در دسترس ناپذیر است و اصولاً آینده زمانی

نیست که بتوان به آن دسترسی پیدا کرد. این قطعه از سخن لویناس زمان و دیگری «برای من بسیار جذاب بود و باز قطعه‌ی دیگری از او هست در کتاب "زمان و دیگری" که متأسفانه به شکل بسیار ابتدایی و نادرستی ترجمه شده است و فهم ترجمه منوط به این است که شما از پیش دانشی در این زمینه‌ها داشته باشید که در فهم معنا به شما کمک کند و گرنه ترجمه‌ی ضعیفی از این اثر صورت گرفته است».

مهرآیین در اینجا برداشت و ترجمه قابل قبول خود را از گفته لویناس به درستی بیان می‌کند و می‌گوید: «زمان نه واقعیت یک سوژه‌ی منزوی؛ بلکه ارتباط سوژه با دیگری است و منظور از این کلام این است که ارتباط زمان با ما به عنوان موجود تنها نیست بلکه ارتباط ماست با دیگری. اصولاً لویناس مشهور است به «فیلسوف دیگری»؛ او معتقد است ما در تاریخ فلسفه مرتکب اشتباه بزرگی شده‌ایم و آن اشتباه بزرگ این است که در تاریخ فلسفه و علم مدرن همه چیز بر مبنای سوژه می‌چرخد؛ یک سوژه‌ی دانای فعال توانمند خودمحور قدرتمند که جهان را تحت کنترل گرفته است و می‌فهمد.

- آنچه مهرآیین به آن تکیه می‌کند "دیگری محوری" در آثار لویناس است. او اذعان دارد که لویناس را "فیلسوف دیگری" می‌شناسند. هسته مرکزی این تفکر گفتمان سلبی برای اثبات مقوله‌های گوناگون مفهومی و فلسفی است. برداشت ناشی از اندیشه هراکلیتوسی و هگلی که در دیالکتیک «ستیزش و سازش اضداد» را پژواک می‌بخشد. این معنا را من در مکتب سی مرغ باز شکافته‌ام. دیالکتیک در درون مایه‌ی خود متوجه "چالش و زایش همتایان" است. هراکلیت جنگ را پدر یا آفرینشگر همه چیز می‌دانست. این جنگ به معنای ستیزش نیست. بلکه زایش ناشی از هماهنگی و هارمونی نهایی میان همه پدیده‌ها و پدیدارها است. آنچه ما به عنوان «دیگر و یا دیگری» برمی‌سازیم و از لویناس نیز نقل قول و تحت سیطره اندیشه‌ی او قرار می‌گیریم متوجه دریچه نگرش ناشی از "گفتمان منفی یا سلبی" به کیهان موجود و هستومندی وجودی این کیهان موجود است. به باور من این معنا از بن مایه یک اشتباه فلسفی در تاریخ اندیشه بشر و تقدیس کننده جنگ و ستیزش به عنوان رودررویی نابودکننده و نه چالش‌های آفرینشگرانه است.

- استقرار دانش‌واژه "آینده" بر واژه "مرگ" ناشی از همین دگرسازی بین آنچه به عنوان زندگی در زمانه زمینی می‌شناسیم با مرگ به عنوان پایان زمان در زمانه زمینی زندگی ما است. در خمیرمایه این تفکر همان

اشکال لویناسی وجود دارد. چراکه با مرگ ما زمان پایان می‌یابد. در اینجا سوژه محوری مرکزی وجود موجودیت یافته ما در این زمانه زمینی اصالت زمان آینده را از بین می‌برد. بازهم این انسان است که سوژه‌ی مرکزی می‌شود. مهرآیین از لویناس نقل می‌کند که «ما در تاریخ فلسفه مرتکب اشتباه بزرگی شده‌ایم و آن اشتباه بزرگ این است که در تاریخ فلسفه و علم مدرن همه‌چیز بر مبنای سوژه می‌چرخد؛ یک سوژه‌ی دانای فعالِ توانمندِ خودمحورِ قدرتمند که جهان را تحت کنترل گرفته است و می‌فهمد». این در حالی است که با حذف آدم با مرگ؛ آینده در این دیدگاه بی‌معنا می‌شود. همین آدم باز در مرکزیت استدلال برای درهم ریختن مفهوم آینده زمان و نه زمان آینده قرار می‌گیرد. از آن رو که اساساً زمان آینده نداریم؛ آینده زمان وجود دارد.

- در این دیدگاه لویناسی، مرگ: آینده زمان را بی‌معنا می‌کند.
 - انفعال محض به وجود می‌آورد.
 - سوژگی ما در آن واژگون می‌شود.
 - در برابر مرگ دچار انفعال محض می‌شویم.
 - در مواجهه با مرگ ما سوژه نیستیم.
 - مرگ سوژه است.
 - مرگ بر ما نیرو وارد می‌کند.
 - خودسری، سروری، مردانگی و قهرمانی‌ای که آدمی در جهان و در مقابل طبیعت برای خود بر ساخته است، اصولاً در مقابل مرگ رنگ می‌بازد.
 - مرگ راز است و ما آن را نمی‌شناسیم.

اجازه می‌خواهم این جمله را با قاطعیت بیان کنم: "مرگ لکت ادراکی ما است. همان آینده‌ای

است که چون راز باید در پرتو آینده‌اندیشی رمزگشایی شود.

داستان آن استاد و شاگرد و پرسش از مرگ چیست همان چیزی است که من "معمای دانایی" می‌خوانم. دیدگاه هانا آرنت در باب میرایی و نامیرایی نیز در این راستا همواره مورد توجه من بوده است در

درس‌گفتارهای سال ۱۴۰۰ در کلاب هاوس با عنوان " تجزیه و تحلیل پدیده‌ها و پدیدارهای سیاسی " آن را آورده‌ام. او ادراک وسیع‌تری از مفهوم مرگ دارد. این معنا من را به یاد پرسش حیاتی ماکس مولر می‌اندازد که جولین جیمز در کتاب "منشأ آگاهی در فروپاشی ذهن دوساحتی" مطرح می‌کند. پرسش مولر بسیار حیاتی است: «آگاهی چیست؟». این پرسش همان‌گونه که مولر می‌پرسد درخت چیست؟ سهل و ممتنع است. او می‌گوید چه کسی درخت را دیده است؟ و پاسخ می‌دهد: هرگز کسی درخت را ندیده است. بلکه تنها این درخت و یا آن درخت صنوبر یا درخت بلوط یا درخت سیب را دیده است ... بنابراین؛ درخت یک مفهوم است و هرگز نمی‌توان آن را دید یا آن را با حواس درک کرد (زیرنویس ص ۲۷ آگاهی چیست؟). از این رو، درخت یک مفهوم است و هرگز نمی‌توان آن را دید یا آن را با حواس ادراک کرد. درخت‌های انضمامی تنها در خارج و در محیط قرار دارند و تنها در آگاهی است که مفهوم کلی درخت وجود دارد.

به این ترتیب درخت یک مفهوم انضمامی است همان‌گونه که مرگ هم یک مفهوم انضمامی به موجودات زندگی کننده در زمانه مکان‌مند و لکننت ادراکی بشر در زبانی است که به استخدام گرفته است. مرگ را نابودی خود و مهم‌تر از آن نیستی زمان می‌داند. و خود را در برابر دگر مرگ به واسطه بودن و زیستن تعریف می‌کند. همان‌گونه که هراکلیت "آگاهی را فضای بیکران نامید که حتی با گذر از همه مسیرهایش؛ باز هم نمی‌توان آن را شناخت". من باور دارم دانش‌واژه‌ی مرگ نیز از همین معنا پیروی می‌کند. پرسش آن فیلسوف هم زیرکانه بوده است و پاسخ گزینا‌پذیر و گزیرنا‌پذیر دانشجو هم همین بوده است. مرگ نیز هزاران هزار مسیر را آزموده است. به تعداد آدمیانی که متولد شده‌اند، مرگ وجود دارد. آیا می‌توان هر "مرگی" را کاملاً منطبق با آن مرگ دانست؟ یا تنها می‌توان گفت مرده‌ها باهم شبیه "آستند" نه این که همه‌ی آن‌ها یگانه‌ای به نام مرگ "هستند". به بیان دیگر مرگ امر معنایی و مفهومی تعریف‌پذیر ثابت و لایتغیر برای همگان است؟ یا این که مرده‌ها یکسان هستند و مرگ برای هرکدام از آن‌ها معنایی جداگانه و میزان ادراک متفاوتی را دارا است؟ مرگ آیا پایان زمان و حتی زمانه است؟ یا پایان یک موجود زنده در ماده شکل‌گرفته زمینی است؟ ماده از شکلی به شکل دیگر درمی‌آید. آیا این ماده با مرگ شعور حاصل در زمانه زندگی خود را

^۱ جیمز، جولین جیمز، آگاهی چیست؟ منشأ آگاهی در فروپاشی ذهن دوساحتی"، ترجمه سعید همایونی، انتشارات نشر نی.

از دست می‌دهد؟ این‌ها پرسش‌های اساسی هستند. مرگ دگر ما نیست؛ ادامه ما در نقطه عطف دیگری در کیهان وجودی ما در عالم موجود است. بله، مرگ از این جهت رازی است که باید در آینده رمزگشایی شود. مرگ از این جهت که همیشه در آینده قرار می‌گیرد و آدمی همان‌گونه که نمی‌داند مرگ چیست نسبت با آینده‌ای که در آن مرگ صورت می‌پذیرد نیز به آینده رازگونه می‌نگرد و به همان اندازه که آینده را رمزگونه می‌بیند مرگی را که در آینده انتظار می‌کشد رازگونه تفسیر می‌کند.

از نظر لویناس رابطه‌ی ما با مرگ راز است و ما آن را نمی‌شناسیم. این درست است. اما از این نکته پیروی می‌کند که مرگ نقطه اتصال زمانه‌ی زیست زمینی موجودات به زمانه‌ی زیست غیرزمینی آن‌ها در زمانه دیگری است. مرگ؛ آخرالزمانه‌ای است که هر موجودی آن را تجربه می‌کند و احتمال دارد بارها و بارها آن را زندگی کند. پس تولد و مرگ هر دو بر هم منطبق و جداسازی آن‌ها از هم ناشی از لکننت ادراکی ما است. همین لکننت ادراکی در باب گذشته‌ی زمان، حال زمان، و آینده‌ی زمان هم وجود دارد.

دیدگاه دیگری که مهرآیین بر آن دست می‌گذارد؛ این جمله لویناس با ترجمه‌ی مطلوب خود وی از آن است که می‌گوید: «زمان نه واقعیتِ یک‌سوژه‌ی منزوی؛ بلکه ارتباط سوژه با دیگری است». و ادامه می‌دهد که منظور از این کلام این است که ارتباط زمان با ما به‌عنوان موجود تنها نیست بلکه ارتباط ماست با دیگری». وی از قول لویناس اشتباه بزرگ فلسفه را تکیه بر موجودیتی می‌داند که فکر می‌کند وجود سوژه گونه دارد. یک‌سوژه‌ی دانای فعالِ توانمندِ خودمحورِ قدرتمند که جهان را تحت کنترل گرفته است و می‌فهمد. لویناس در اینجا از تعبیر "دیگری" بهره می‌برد و دیگری را در دو معنا مورد پروا قرار می‌دهد:

۱- یکی «دیگری» به معنا امر نامتناهی و خارج از زمان

۲- یکی هم دیگری به معنای سیما و چهره‌ی انسان‌های دیگر

یعنی یک بار «دیگری» را به «فلسفه‌ی آن می‌بیند؛ و بار دیگر آن را تبدیل به «دیگران» می‌کند. لویناس اشکال را در جهان مدرن در این می‌بیند که ما دائماً دیگران را به خود تقلیل می‌دهیم. اساساً در اندیشه‌ی مدرن به‌صورت مفروض؛ "دیگری" یعنی "همان" است.

- جمله پایانی در خط بالا آن چیزی است که در آینده‌اندیشی فردی «باریخ شناسی فردی» بنیاد تفکر و اندیشه‌ی آینده‌اندیشی را برمی‌سازد. در این دیدگاه جامعه یک فرد بسیط یافته در اشکال گوناگونی نفسانیت‌های مختلفی است که هر فرد می‌تواند داشته باشد. اندیشه‌ی کلاسیک ضد مدرن دگرمحور؛ کلام‌محورانه با نفی دیگری جامعه را به رودرویی و تعارض می‌کشاند؛ سپید و سیاه دیدن صفر و یک نگریستن و دوانگاری ستیزش گر به وجود می‌آورد. در نگاه به زمانه، آینده را در حال محدود و گذشته را در برابر آینده قرار می‌دهد. به جای برداشتن وزن گذشته، وزنه‌های گذشته را برمی‌دارد و بر سر آینده می‌کوبد. به جای تبدیل فشار حال به کشش آینده با دگرپذیری آینده در برابر حال، کشش آینده را در زیر چرخ‌دنده‌های فشار حال خرد می‌کند.

از همین رو است که از منظر نگرش لویناسی مهرآیین؛ «"آینده" به "زمان حال بعدی ما" تقلیل پیدا کرده است. حال آنکه از نظر من آن زمان هم، زمان حال ما است». این در حالی است که در منطق فلسفی و نگرش علمی در بطن ادبیات باریخ شناسانه، حال بسیط آینده را به چند دهه بعد از حال پرتاب می‌کند.

- منطق فلسفی دگر آفرینی که دیگری را امری نامتناهی خارج از زمان ارجاع می‌دهد؛ در زمانه‌ی زیست خود زمان حیات خویش را محدود به موجودیت خود می‌داند. این خودمحوری و دیگر گریزی در تعریف فلسفی لویناس؛ در معنای دوم از «دیگری»، تجلی عینی پیدا می‌کند. "دیگران" مطرح می‌شود و در هویت‌یابی "خویش" نفی دیگران مورد پروا قرار می‌گیرد.

- از همین روی آینده را در برابر حال و برای اثبات حال آینده را نفی می‌کند. در واقع با نفی دیگر خود در پی اثبات خود برمی‌آید. "تعرف الاشیاء به اضدادها". در همین وجه است که در حیات اجتماعی دگرگریز و دگر ستیزی را به نمایش می‌گذارد. در همین راستا است که جوامع دگر ستیز آینده را از دست می‌دهند و به جای آن که به دنبال حقیقت و کشف آن برای آینده‌ها باشد همواره در پی آن است که نشان دهد "حق" است. "حق" می‌گوید؛ و مظهر «حقیقت» است.

مهرآیین می‌گوید: «فلسفه‌ی غرب مبتنی بر این است که دائماً همسان‌سازی می‌کند. انسان در درون خود از "دیگری" می‌هراسد؛ همان‌طور که از آینده می‌هراسد. از نگاه هایدگر آنچه را ما در عالم به فراموشی

سپرده‌ایم "هستی" است. اما من (لویناس)، بر این باورم که ما بیش از «هستی»، «دیگری» را به فراموشی سپرده‌ایم. ما دائماً سعی می‌کنیم دیگران را به سرزمین خود برگردانیم. دائماً "آینده" را برمی‌گردانیم به سرزمین "حال"

لویناس ضمن اینکه فیلسوف است، دین‌شناس نیز هست و تحت تأثیر ابراهیم قرار دارد. او می‌گوید اگر بخواهم مقایسه‌ای میان اولیس و ابراهیم انجام دهم، خواهم گفت اولیس پس از تمام سفرهایی که انجام داد به سرزمین خود بازگشت اما ابراهیم به سرزمینی غریب رفت و دیگر به سرزمین خود بازنگشت. از این رو از نگاه لویناس یکی از مهم‌ترین کارهایی که باید انجام دهیم شناخت «دیگری» است. پدیدارشناسی لویناس، پدیدارشناسی «دیگری» است. حال باید دید در مباحث طرح شده‌ی لویناس، منظور از «دیگری» که تا این حد بر آن تأکید دارد چیست؟

مهرآیین ادامه می‌دهد: «او معتقد است کل فلسفه باید به نسبت ما با «دیگری» پردازد. مهرآیین با نشان دادن کتاب "کشف دیگری همراه با لویناس" از مسعود علیا و کتاب "درآمدی بر اندیشه لویناس" ترجمه وی از کالین دیویس، به جملاتی از لویناس در وصف و توضیح «دیگری» می‌پردازد. او تأکید دارد که این مفهوم را ذیل پروژه‌ی اخلاقی خود دنبال می‌کند. فهم لویناس از اخلاق؛ متکی بر مفهوم مرکزی فلسفه‌ی وی یعنی "دیگر" قرار دارد و اخلاق را این‌گونه طرح می‌کند «بررسی شرایط امکان اخلاق در زندگی انسان» می‌گوید ما در زندگی علاوه بر خود دائماً با غیر یا «دیگری» روبه‌رو هستیم؛ وقتی با دیگری روبه‌رو می‌شویم، به شرط آن که دیگری را به خود تقلیل ندهیم و نگوییم شناخت خودم یعنی شناخت دیگری، ما دائماً در حال مواجهه با «دیگری» هستیم. به این مفهوم دقت کنید! مواجهه با دیگران از جنس فهم دیگران نیست؛ چون فهم مرحله‌ای فراتر است که لویناس دائماً آن را نقد می‌کند. مواجهه با دیگری، مواجهه‌ی پوست با پوست است. مواجهه‌ی چشم با چشم است و به تعبیر خود او مواجهه از جنس ملاقات است. من در ملاقات با دیگری نمی‌توانم او را بشناسم و اگر هم تلاشی برای این شناخت انجام دهم، دوباره او را به خود تقلیل داده‌ام. لویناس پدیدارشناس است و مرحله‌ای به عقب‌تر بازمی‌گردد او نمی‌خواهد این بحث را در مرحله‌ی آگاهی دنبال کند، بلکه در مرحله‌ی «شهود حسی» آن را پی می‌گیرد.

از این رو وقتی با دیگری ملاقات می‌کنید، زمانی است که پوست با پوست تماس می‌گیرد. در این تماس، متوجه می‌شوید که این پوست، پوست شما نیست و به موجود دیگری تعلق دارد. در عالم اندیشه ما به راحتی انسان‌ها را در قالب منطق فکری خود قرار می‌دهیم. آن‌ها را به "همان" تقلیل می‌دهیم و اصولاً دیگری را محو می‌کنیم. حالا چرا چهره برای لویناس مهم است؟ البته دقت داشته باشید که منظور او از چهره فقط صورت نیست؛ چون اگر بخواهید آن را این‌گونه ببینید، مجدداً آن را به «پدیدار» تبدیل کرده‌اید؛ گویی می‌توانید آن را فهم کنید. چهره در اینجا یک راز و امر مطلقاً دست‌نیافتنی است.

در ملاقات من نمی‌دانم موجودی که در مقابل من ایستاده دقیقاً کیست و چه ویژگی‌هایی بر او عارض شده است. شبیه به این داستان است که می‌گویند عاشقی هر شب برای ملاقات با معشوق خود از آب می‌گذشت. در یکی از شب‌ها خطاب به معشوق گفت خالی در صورت تو هست. معشوق پاسخ داد امشب از آب نگذر که غرق خواهی شد. عاشق رفت و هنگام گذر از آب غرق شد. چرا؟ چون وقتی خال معشوق را دید، با دیگری مواجه نبود، چون خال را من عاشق با شناخت و آگاهی خود در چهره‌ی او دید؛ درحالی‌که پیش از آن با شناخت و دانش و آگاهی با معشوق روبه‌رو نمی‌شد. او صرفاً عاشق بود و آن موجود را در مقام فهم نمی‌دید و فقط با او در رابطه‌ی حسی بود؛ از جنس دل‌تنگی. عاشق چون دل‌تنگ است به محضر معشوق می‌رود و با او دیدار می‌کند. اما وقتی او را به قالب ادراک و شناخت آورد آن حساسیت از بین رفت و عاشق، معشوق را به خود تقلیل داد.

لویناس می‌پرسد وقتی ما با دیگری برخورد می‌کنیم چه اتفاقی می‌افتد؟ از نظر او مواجهه‌ی دیگری با شما یعنی اخلاق؛ یعنی خلق موقعیت اخلاقی (دقت داشته باشید که لویناس از منظر هستی‌شناسی بحث نمی‌کند؛ نمی‌خواهد بگوید من وجود دیگری را می‌بینم و خود من نیز وجود دارم و از منظر هستی‌شناسی هایدگری موضوع را واکاوی نمی‌کند، بلکه از منظر اخلاق به بحث می‌پردازد) می‌گوید همین‌که من دیگری را مشاهده می‌کنم به این معناست که وارد رابطه‌ی اخلاقی با او شده‌ام. چرا می‌گوید اخلاقی است؟ چون این بنیاد وجودی ماست؛ به این معنا که من می‌فهمم در دنیا تنها نیستم و ملاقات دیگری یعنی اثبات همین نکته به من. اگر در جهان تنها نیستم، پس مالک جهان و کانون آگاهی به جهان نیستم. من سوژه‌ی فهم

جهان نیستیم. من تنها موجود دانشمند و آگاه به جهان نیستم و در کنار من «دیگری» وجود دارد. نکته‌ی جالب اینجاست که می‌گوید وقتی «دیگری» را می‌بینید، دیگری فقط یک انسان نیست، بلکه دیگری در کنار خود شخص سومی دارد. شخص سوم نیز در کنار خود «دیگری» دیگری دارد و به این ترتیب "دیگری‌ها" وجود دارند. بنابراین من به صرف ملاقات با یک دیگری، بر آینده گشوده می‌شوم. گشودگی بر آینده یعنی گشودگی بر تمام دیگرانی که در عالم هستند. پس از نگاه لویناس، غیریت امری دست یافتنی نیست و من فقط می‌توانم ببینم که در کنار من دیگری وجود دارد».

- تمامی فلسفه غرب را نمی‌توان متکی بر همسان‌سازی دائمی دانست. تمام فلسفه غرب نیز هایدگری نمی‌اندیشد تا بزرگ‌ترین ترس ما در عالم را ترس از دیگران بداند. فلسفه مدرن غرب بر اندیشه‌های "دگرپذیری" قرار دارد که سرچشمه‌های لیبرالیسم را در خود برون افکنده‌اند. دگرپذیری ضرورتاً همسان‌سازی نیست. از هابز با وجود مطلق‌گرایی او گرفته و از جان لاک بزرگ تا روسو که خودخواهی و دگرخواهی را ترکیبی از موجودیت وجودی انسان می‌خواند؛ باید در ساحت همین فلسفه در نظر گرفته شوند.
- لویناس به جای اصلی بازمی‌گردد که در نگرش آدمی بر سازنده آدمیت است. آنجایی که وی هستی هایدگری را به دیگری به‌عنوان موضوع اصلی شناخت باز می‌گرداند و دیگری را آدمیانی می‌داند که جرم سنگین هستی؛ در جرم صغیر آن‌ها پنهان می‌شود.
- لویناس مقوله "فهم دیگران" را از "مواجهه با دیگران" جدا می‌سازد. بر همین معیار مهرآیین مقوله‌ی شناخت آینده را از مواجهه با آینده جدا می‌سازد. این همان بیماری جوامع توسعه نیافته است که در مواجهه با زمان، آینده را رها "آینده رهایی" و آن را دور از شناخت می‌دانند و رسالت آدمی را زیستن در زمان "حال محوری و گذشته ستایی" بدون پروای رفتن با آینده‌ها می‌دانند. در اینجا همان گونه که در مواجهه با دیگران باید از شناخت دیگران عبور کرد؛ در مواجهه با آینده زمان نیز باید به زندگی در حال اکتفا نمود. مواجهه با زمان در این منظر مانند مواجهه پوست با پوست؛ چشم با چشم و از نوع ملاقات است. برخورد حال با حال مواجهه پوست با پوست و چشم با چشم است. آدمی نباید آینده را در خور شناخت بداند؛ تنها باید با

آینده ملاقات کند. آینده محصول ملاقات حال با حال است. آدمی چون در آینده زمان دقت کند، خال صورت یار را یافته است و غرق خواهد شد.

- داستان عاشق و معشوق و خال معشوق؛ داستان جالبی است. تا عاشق چهره یار به دقت و برای شناخت ندیده است؛ در عشق او مغروق و او در عشق معشوق در حال مجذوبیت کامل است. در او غرق است و در شناخت چهره او غرق نمی‌شود. او نمی‌داند که چه موجودی در مقابل او ایستاده است. او دقیقاً کیست. چه ویژگی‌هایی بر آن عارض است. او در چهره یار بدون شناخت آنچهره مستغرق است. به خال لب دوست گرفتار نیامده است؛ بلکه خال لب دوست را در غرقه شدن خویش در چهره‌ای که از یار در ذهن دارد نادیده است. او خال لب معشوق را ندیده است؛ و چون به هر دلیلی آن خال ببیند از غرقگی در ذهنیت خود به غرق شدن در شناخت خویش درمی‌افتد.

او در این حال مانند فردی می‌داند که از غرقگی در زمانه‌ی حال و از زندان گذشته رها می‌شود و در پی شناخت آینده زمان در رفتن به آینده‌ها خود را غرقه می‌سازد. آیا آدمی با غرق شدن در ملاقات یار و در چهره او به تکامل و تعالی می‌رسد یا با شناخت صحیح از یاری که در ملاقات یافته است؛ و عشق به او، خود و او را بازیافته و در چهره یار و در شناخت خال او غرقه نشده بلکه عاشق می‌شود؛ امری دگر و تفسیری دیگر از تصور لویناس است. این تصویر و تصور در تقابل با لویناس نیست؛ اما، تفسیر لویناس را برنمی‌تاباند. آن را به چالش می‌کشد.

- در جهان سوم همه مبهوت در چهره گذشته و مقلوب عشق به یار در زمان حال هستند. دقت در شناخت چهره یار را بد و فهم سیرت او از طریق شناخت چهره او را ناروا می‌دانند. پس لویناسی زیست می‌کنند. خروجی این تفسیر عرفانی از چهره یار و دل‌بستگی به ذهنیت گذشته و زندگی در زمان حال نه حال زمان را برنمی‌تابند چه رسد به این که به آینده زمان بیان‌دیشند و چهره یار را ببینند و خال لب او را بیابند و با این شناخت، عاشق خال لب یار بمانند و آینده را در پرتو شناخت یار عاشقانه بسازند.

لویناس نه در دیگری که در دگر خود غرق شده است و در هراس از آن فرار می‌کند. ترس از نخوت‌گرایی آدمی و همان خودخواهی روسویی و به دور افکندن دگرخواهی او گریبان‌گیر لویناس است. مهرآیین به نقل

از او می‌گوید: «... ما آدمیان به واسطه‌ی آگاهی و دانشی که در عالم داریم و تصور می‌کنیم سوژه‌ی فعال در عالمیم، دچار نخوت بالایی هستیم. همین‌که دیگری به من بگوید تو در عالم تنها نیستی، نخوت مرا از من گرفته است».

در این زمان است که مهر آئین، از مفهوم "حظ" یا "لذت بردن"^۲ در دستگاه فکری لویناس سخن می‌گوید. لویناس باور دارد که اولین برخورد ما با جهان، برخوردی حسی است؛ نه برخورد مبتنی بر تفکر. در برخورد حسی چه چیز مهم است؟ استفاده از مانده‌های جهان؛ خوردن، خوابیدن، عشق ورزیدن و اساساً هر آنچه موجب لذت بردن از جهان می‌شود. چرا فعل خوردن و مانند این برای او مهم است؟ چون فیلسوف پدیدارشناسی است. بر کنش‌های روزمره‌ی انسان تأکید می‌کند. از نظر او "حظ" یعنی افتادن در «همان» گرداب «خودستایی». آدمی وقتی از جهان لذت می‌برد همه‌چیز را برای خود می‌خواهد و به «همان» تقلیل می‌دهد. او حتی هایدگر را نقد می‌کند و می‌گوید، هایدگر می‌گفت اولین رابطه‌ی انسان با جهان از جنس لذت نیست، بلکه جهان از منظر ابزارها قابل‌دستیابی است. لویناس این را نادرست می‌داندست که ما تصور کنیم هر ابزاری در جهان می‌سازیم برای رسیدن به هدفی است. از نظر او ما ابزار را نمی‌سازیم تا از طریق آن هدفی را محقق کنیم؛ بلکه ابزارها ساخته می‌شوند تا وسیله‌ی لذت بردن و حظ بردن از جهان باشند. در این خودشیفتگی و خودستایی که در آن آدمی خود را کانون احساس عالم و ادراک عالم تصور می‌کند، در چنین وضعیتی وقتی دیگری بر تو عارض می‌شود، تو نخوت خود را از دست می‌دهی. حال باید پرسید کدام دیگری‌ها مهم‌اند؟

لویناس دوباره در پاسخ به این پرسش به "همان مرگ" بازمی‌گردد. می‌گوید: «مهم‌ترین دیگری‌ها «مرگ» است. کانون مرگ در ما نیست و رازی است بیرون از ما و به معنای انفعال ماست چون هنگام مواجهه با آن می‌دانیم هیچ چیز نیستیم و هیچ‌کس نیستیم. دیگری بعدی است؛ «آینده» است؛ آینده بیرون از دسترس ما است. به ادراک ما نمی‌آید و مطلقاً دست‌نیافتنی نیست و نمی‌توانیم با آن برخورد حسی بکنیم. آینده به ما می‌گوید جهان فقط متعلق به تو نیست. عنصر دیگری که به ما می‌گوید جهان فقط متعلق به تو نیست و باید

^۲ Enjoyment

نخوتت را کنار بگذاری «تاریخ» است. گذشته به من می‌آموزد جهان فقط متعلق به من نیست. بنابراین از وجود انسان‌هایی که در تاریخ آمده‌اند، می‌فهمم گذشته متعلق به من نیست. از انسان‌هایی که در آینده خواهند آمد می‌فهمم آینده متعلق به من نیست. از کجا بفهمم «حال» به من تعلق ندارد؟ اینجا مفهوم «دیگری» مرا متوجه این امر می‌کند.

- اما نتیجه‌گیری از مطلب به مسئولیت در قبال آینده می‌انجامد. این امر به «امر اخلاقی» بازمی‌گردد. اما این امر اخلاقی نیازمند به "دیگرخواهی لویناسی" نیست نیازمند به "احترام به خود سقراطی" است. دیگرخواهی لویناسی به بافتاربندی کلام‌محورانه تنه می‌زند. به "دیگر" نه به‌عنوان مفهومی استراتژیک که به‌عنوان مفهومی فلسفی رسمیت می‌بخشد.

مهرآیین می‌گوید: «اگر ما بپذیریم «دیگری»، یعنی نقد اخلاقی من «دیگری» یا «آینده» یا «زمان» مرا متوجه می‌کند حق ندارم به خاطر اهداف خودم جهان دیگران را نابود کنم. لویناس به ما می‌آموزد «دیگری» را کجا می‌توان حس کرد؟ (و این پاسخ سؤالی است که از من - مهرآیین- درباره‌ی ارتباط میان روایت و آینده پرسیده شد). لویناس می‌گوید اولین جایی که دیگری را تجربه می‌کنید در «چهره» است. وقتی با دیگری مواجه می‌شوم، مهم‌ترین جمله‌ای که حس می‌کنم به من می‌گوید این است که «مرا نکش» و «قتل مکن» دیگران دو حالت بر انسان عارض می‌کنند؛ یکی اینکه به من نشان می‌دهند در تعالی‌اند و دیگر اینکه موجودات بیچاره‌ای‌اند. انسان‌هایی که من در عالم با آن‌ها مواجه می‌شوم دو نکته را به من نشان می‌دهند؛ از یک‌سو به من نشان می‌دهند که با من متفاوتند و می‌توانند به تعالی برسند و از سوی دیگر نشان می‌دهند که چقدر بیچاره و تنه‌ایند. از این‌رو وقتی دیگری بر من عارض می‌شود مرا در موقعیتی قرار می‌دهد که موقعیتی اخلاقی است و آن این است که من می‌فهمم مسئولم. مفهوم «مسئولیت» در پیوندی جدی با امر نامتناهی و امر ناشناخته قرار دارد. درواقع با کسی مواجه می‌شوم که به من نشان می‌دهد هم با من متفاوت است و هم مرا دچار شفقت می‌کند. بهترین صحنه‌ای که شما را متوجه این دو حس می‌کند، مواجه‌شدن با کودک است؛ وقتی با کودک مواجه می‌شوید از یک‌سو حس می‌کنید موجود متفاوت و ناشناخته‌ای است و از سوی دیگر حس می‌کنید مظلوم است. همین امر به شما القا می‌کند در قبال این کودک مسئولید و برای او

مسئولید. لویناس می‌گوید مسئولیت در قبال آینده اصلاً استدلال نمی‌خواهد. مسئولیت در برابر امر نامتناهی استدلال نمی‌خواهد. مسئولیت در قبال دیگری از جنس استدلال فلسفی نیست.

در این نوع مسئولیت کسی بر من عارض شده است که حس می‌کنم به من نیاز دارد. در نگاه لویناس برخورد با دیگران امر اخلاقی ایجاد می‌کند. می‌گوید اگر از من بپرسند چه چیزی باعث می‌شود مسئول باشم؟ جایی که این سؤال پرسیده شود مرگ اخلاق رخ داده است. مسئولیت استدلالی نیست؛ بلکه حاصل شهود حسی ماست و اخلاق از جنس شهود حسی است نه امری فلسفی به معنای آگاهی. لویناس می‌پرسد، حال ما چگونه وجود دیگران را در زندگی خود می‌فهمیم؟ مهم‌ترین جایی که دیگری بر من عارض می‌شود در "زبان" است و زبان را هم در دو معنا طرح می‌کند؛ یکی زبان در معنای «گفته‌ها» و دوم زبان در معنای "روایت‌ها" (نام سخنرانی را به این دلیل چنین انتخاب کرده‌ام که بگویم مواجهه‌ی ما با امر نامتناهی تنها از طریق روایت ممکن است و ما فقط از طریق روایت‌هاست که می‌توانیم به موجود نامتناهی دست پیدا کنیم چون تنها روایت است که تا حدودی دردها، رنج‌ها، آرزوها، آمال، جهان دیگران، معرفت دیگری و هر آنچه را اساساً به دیگری تعلق دارد به من منتقل می‌کند. روایت از آینده که همان روایت از دیگران است از طریق زبان به من منتقل می‌شود.

اما لویناس نکته‌ی عمیق‌تری را نیز به ما می‌گوید. کریستوا^۳ می‌گفت عاشق‌ترین موجودات عالم داستان - خوان‌ها و داستان نویسان هستند؛ زیرا وقتی شما داستانی را خلق می‌کنید، همه‌ی شخصیت‌های آن داستان خلق‌شده‌ی درون شما هستند و همه‌ی آن دیگران در شما حاضر شده‌اند. اینجا است که حس می‌کنید جهان فقط متعلق به شما نیست و دیگران نیز در آن حق و سهم دارند و شما در قبال آن‌ها مسئولید.

زبان فقط گفتن و شنیدن روایت نیست. این که من و اساساً انسان توان سخن گفتن دارد، یعنی از قبل دیگری را مخاطب سخن خود قرارداد است. همه‌ی انسان‌های دیگر به‌صرف داشتن توانایی سخن گفتن، می‌توانند به‌گونه‌ای صدا بزنند. مفروض سخن گفتن این است که مرا صدا می‌زنند. من از پیش در سخن دیگران موجودم و دیگران از پیش مرا خوانده‌اند. صرف سخن گفتن نوعی توجه خواستن از دیگری است.

^۳ Julia Kristeva

انسان‌ها به‌صرف داشتن قدرت سخن گفتن در کنار یکدیگرند. پس ما همین‌که در زبان زندگی می‌کنیم، یعنی در مواجهه با دیگرانیم و در قبال آن‌ها مسئولیم. من به‌صرف بودن در زبان، به‌صرف بودن در جهان و در کنار دیگران، حتی مسئول خطاهای آن‌ها هستم در حق خودشان. این مسئولیت را کسی از من نخواسته بلکه به‌صرف بودن من در جهان رخ داده است. وقتی از لویناس می‌پرسند آیا فلسفه‌ی تو فلسفه‌ی دیگری است؟ پاسخ می‌دهد به «یک معنا، من فلسفه‌ی قداست خداوند را طرح می‌کنم. او مثل کییرکگور عاشق قصه‌ی ابراهیم است.

در این فرایند بیانی و با نقل این داستان منطق مسئولیت‌پذیری در چارچوب تأکید بر داستان نویسان و داستان خوان‌ها و در پرتو توضیح "حظ" به "اضطراب" پیوند می‌خورد. در متن می‌خوانیم:

«در قصه‌ی ابراهیم وقتی از او می‌خواهند سر فرزندش را ببرد، کییرکگور نکته‌ی جالبی مطرح می‌کند. به‌زعم او مهم نیست که گوسفندی فرستاده شد تا فرزند ابراهیم نجات پیدا کند. از نظر او مهم آن بازه‌ی زمانی سه‌روزه‌ای است که ابراهیم در راه بود تا برای ذبح اسماعیل به کوه موریه برسد. در آن سه روز بر ابراهیم چه گذشت؟ او پاسخ می‌دهد «اضطراب». از نگاه لویناس نیز کسی که در جهان و در کنار دیگران زندگی می‌کند، دائماً در تشویش و اضطراب دیگران است. در داستان ابراهیم خداوند ابراهیم را خطاب قرار داد که «من اینجام». در جهان نیز من خود را عزل می‌کنم تا در قبال دیگری مسئول باشم. من هستم برای دیگران. من مسئولم در برابر آینده، نه آینه در برابر من. مشکل ما هم همین‌جا است؛ در کاری که هم‌اکنون در آینده‌پژوهی انجام می‌دهیم، آینده برای من است. درحالی‌که لویناس می‌گفت من اینجام برای دیگران؛ جوابگوی همه‌چیز و همه‌کس در عالم. من حاصل نزدیکی با دیگرانم. از نگاه لویناس، مسئولیت در قبال دیگران به معنای منتظر مسئولیت‌پذیری دیگران شدن نیست؛ گویی تنها موجود حاضر در عالم تویی. باید مثل پیامبران حس کنی رنج عالم بر دوش توست. اینجا نکته‌ای نیز درباره‌ی زمان و آینده می‌گوید؛ آینده مبتنی بر «مسیانیسم»^۴ است که شکل سکولار آن «پیشرفت» یا حرکت به جلو است. مسیانیسم یا مهدی‌گرایی یا مسیح‌گرایی یا انتظار یا آینده‌نگری و آینده‌گرایی. می‌پرسد مگر ما در آینده قرار است چه کنیم؟

^۴ Messianism

می‌گوییم مهدی می‌آید و عالم را نجات خواهد داد. شکل مدرن این سخن شده پیشرفت و توسعه و پیش‌بینی!!!!! لویناس به ما چه می‌گوید؟ می‌گوید عیسی مسیح در آینده نیست، بلکه هر یک از شما هر لحظه مثل مسیح باید رنج عالم را به دوش بکشید. از نظر او صفاتی که خداوند در عالم در وصف خود گفته است جملات خبری نیست، بلکه جملات امری است؛ یعنی ای انسان تو باید رحیم باشی! آگاه باشی! پس این‌ها به‌زعم لویناس خبر از سوی خداوند نیست؛ بلکه امر اوست. وقتی ما دائماً مثل مسیح احساس مسئولیت کنیم، زمان گسسته می‌شود. زمان دیگر خطی نیست که سخن از پیشرفت و حرکت به جلو باشد. ما دائماً در لحظه مسئولیم. مسئولیت ما آینده‌پژوهی نیست. مسئولیت ما دائماً در لحظه است. لویناس حتی از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید دیگری در درون توست و اصلاً بیرون از تو نیست. اصولاً قوام تو به «وجود دیگری در تو» است. می‌گوید یکی از بهترین شاخص‌هایی که می‌توانیم بفهمیم این امر نامتناهی، پنهان بودن آینده، زمان آینده و وحشت آن، زمان آینده و تاریکی مربوط به آن، این است که شما دائماً بی‌قرارید. آرامش نداشتن انسان از این‌روست که فکر می‌کند زمان آینده‌ای وجود دارد که در حال فرارسیدن است اما او به کارهای دیگری مشغول است. میل ما به آینده‌پژوهی در واقع میل ما به کنترل این بی‌قراری و آرامش نداشتن است. کنترل بی‌قراری حاصل از امر نامتناهی در آینده است که در مقابل ماست.

در چنین وضعیتی پیشنهاد لویناس این نیست که آینده‌پژوهی کنیم. بلکه از نظر او باید با دیگری که الان در درون تو نهفته است، "موقعیت اخلاقی" ایجاد کنیم. باید دائماً با خودت و در خودت موقعیت اخلاقی داشته باشی، به این معنا که دائماً در قبال خودت مسئولی. قرار نیست کسی مسئولیت تو را به تو گوشزد کند. تو در درون خود مسئولی چون اصولاً در درون خود می‌دانستی امر نامتناهی و ناشناخته‌ای وجود دارد که هر لحظه ممکن است بر تو عارض شود.

- آیا داستان رنج ابراهیم برای دستیابی به گنج رضایت الهی؛ مسئولیت‌پذیری او در برابر خدا است؟ یا مسئولیت‌پذیری در برابر خود و آینده‌ی خود در نظام واره موجود برای رسیدن به هدف یا اهداف وجودی خود است؟ در هر صورت او به دنبال نتیجه‌ی غایی است. این نتیجه‌ی غایی دستیابی به هدف یا اهدافی است که مستلزم رضایت خود از خویش و رضایت خدای خویش از خود است. در هر دو صورت باور ابراهیمی به این

نکته می‌رسد که ابراهیم رنجی را بر خود هموار می‌کند که به گنجی برای خود دست یابد. او در اضطراب به سر می‌برد ولی این اضطراب در پرتو مسئولیت‌پذیری در بستر دستیابی به اثرگذاری نسبت به آینده انجام می‌شود. آینده دنیوی و اخروی تمایز دارند؛ ولی تفاوت ندارند. این اضطراب از آینده نمی‌آید محصول وزنه‌های گذشته و فشار حال است. درحالی‌که کشش آینده تلاش دارد تا این اضطراب را کاهش دهد

- بله؛ آنچه لویناس می‌گوید "«من مسئولم در برابر آینده، نه آینده در برابر من»». صحیح است. چراکه آدم فعال در حال برای رفتن به آینده نیز فعال است. او در آینده غرق نمی‌شود. از آینده‌بینی؛ و آینده‌نگری یا پیش‌بینی و پیش‌نگری می‌گذرد و پیش‌نگاری می‌کند. او منتظر آینده‌ها نمی‌ماند او آینده‌ها را می‌سازد. "نیکلاس طالب" که از "قوی سیاه" سخن می‌گوید این اصطلاح را در خدمت شناسایی کارتهای وحشی و سوارشدن بر شگفتی‌سازها برای ساختن آینده‌ها به کار می‌برد. من -مطهرنیا - از "قوی صدفی" سخن می‌گویم و آن را متوجه پرداختن و ساختن کارتهای وحشی و ایجاد شگفتی‌سازها برای پرداختن و ساختن آینده می‌دانم. از این‌رو با این نقل‌قول مهرآیین از لویناس و به پیروی با این باور لویناس و او همراه نیستم که می‌گوید: «مشکل ما هم همین‌جا است؛ در کاری که هم‌اکنون در آینده‌پژوهی انجام می‌دهیم، آینده برای من است». او آدمی را در برابر آینده و آینده‌ها منفعل می‌کند. این انفعال گویبی دووجهی است. هم کاری برای فهم آینده و آینده‌ها انجام نمی‌دهد؛ و هم برای ممکن کردن تطبیق خود با آینده‌ای که شدنی‌ترین و محتمل‌ترین آینده پیش‌روی خواهد بود؛ تلاشی بروز نمی‌دهد. من این آدم را در "باریخ شناسی سیاسی" که توسط دانشگاه آزاد اسلامی در ۱۳۹۴ انتشار یافت؛ آدم "منفعل منفعل" خوانده‌ام.

- موضوع دیگر کاربرد "آینده‌اندیشی فرجام‌گرا" به‌عنوان تمامیت آینده‌اندیشی یا همان غلط مصطلح آینده‌پژوهی است. آینده‌اندیشی در وجه معناداری به سه ساحت قابل‌تعریف است:

➤ آینده‌اندیشی فرجام‌گرا معطوف به رسیدن به فرجامی از پیش تعیین‌شده مانند آرماگدون و ظهور مجدد مسیح ع در الهیات یهودی - مسیحی؛ ظهور سوشیانت در آئین زرتشت؛ و ظهور مهدی موعود عج در اسلام

➤ آینده‌اندیشی جبرگرا معطوف به نظریاتی چون تئوری‌های موجود در ساحت فلسفه تاریخ از جمله نظریات مارکس؛ ماکس وبر، هابهاوس؛ اسپنسر؛ کنت؛ و ... که در نهایت جبری تاریخی را در روند سیر زمانه از آغاز به پایانی جبری دنبال می‌کنند. معروف‌ترین آن‌ها نظریه دترمینیسم تاریخی کارل مارکس است.

➤ آینده‌اندیشی جبرگرا متکی بر توانمندی آدمی در این که بر اثر نیایش و رفتار و کنش‌های نیکو بتواند جبر حاکم بر سرنوشت خود و دیگران را در آینده تغییر دهد و به‌زعم خود با مجوز الهی آن را تغییر دهد.

در باور من؛ بنا به استدلال‌های واضح متکی بر مبنای معرفت‌شناسانه شش‌گانه‌ی زیر با شش پارادایم آینده-اندیشانه آینده‌پژوهی مصطلح یا باریخ‌شناسی، معنادار و متمایز می‌شود. این شش‌گانه عبارت است از:

➤ پارادایم معرفت‌شناسی با باورواره آینده‌اندیشانه آینده‌بینی یا پیش‌بینی

➤ پارادایم معرفت‌شناسی پساپوزیتیویستی با رویکرد هرمنوتیکی و کوهنیستی و.. با باورواره آینده‌اندیشانه آینده‌نگری یا پیش‌نگری

➤ پارادایم معرفت‌شناسی پساپساپوزیتیویستی یا واقع‌گرایی انتقادی با رویکرد نظریه‌هایی چون آشوب و لبه فراکتال‌ها؛ با باورواره آینده‌اندیشانه آینده‌نگاری یا پیش‌نگاری

➤ پارادایم معرفت‌شناسی پست پساپساپوزیتیویستی یا خردورزی انتقادی با باورواره آینده‌اندیشانه آینده پروری یا پیش پروری

➤ پارادایم معرفت‌شناسی پست‌پست‌پساپساپوزیتیویستی یا فراواقع‌گرایی انتقادی - سورئالیسم انتقادی - با باورواره آینده‌اندیشانه آینده‌بینی یا پیش‌بینی

➤ پارادایم معرفت‌شناسی پست‌پست‌پست‌پساپست‌پساپوزیتیویستی یا فرا واقعیت موازی با باورواره آینده‌اندیشانه آینده گمانی یا پیش گمانی

از این رو این پارادایم‌ها با پیشوندهای " پسا و پست " آمده است که ونل بل در فصل پنجم کتاب «مبانی آینده‌پژوهی» خود آن‌ها را با پیشوند پسا آورده است و من نیز به قرینه با گذر از پارادایم‌های سه گانه‌ی

مصطلح در باب آینده‌اندیشی آن‌ها را با پیشوند پسا و پست تلفیق و سه پارادایم با مشخصه‌های خاص به آن‌ها افزوده‌ام.

به هر روی نمی‌توان مسیانیسیم؛ یا مسیح‌گرایی و مهدی‌گرایی یا انتظار یا آینده‌نگری و

آینده‌گرایی را به همین سهولت لویناسی یکسان و علم آینده‌اندیشی دانست. هر چند علاقه به

آینده و تلاش برای ادراک آینده در آن‌ها جریان دارد و مورد علاقه‌ی این علم هم هست؛ ولی، این

علم نیست.

• خبر و امر در درگاه وحی الهی باید تعریف عملیاتی پیدا کند. خبر بر گزاره‌های آگاهی بخش و هدایت کننده استوار است. پذیرش آن فردی و عمل به آن شخصی است. ضمانت اجرای حداقل دنیوی مشخصی جز خروجی و پیامد پذیرش و عدم پذیرش آن وجود ندارد. مسئولیت ما در لحظه بروز پیدا می‌کند ولی در خبر الهی متوجه مجازات اخروی است. حتی بسیاری از امرهای الهی مجازات و ضمانت اجرای اخروی دارند؛ پس متوجه آینده هستند، نه حال. «ما دائماً در لحظه مسئولیم»؛ صحیح است. اما؛ این که «مسئولیت ما آینده‌پژوهی نیست. مسئولیت ما دائماً در لحظه است»؛ اشتباه است.

• من کاملاً با این امر موافقم «دیگری در درون تو است و اصلاً بیرون تو نیست». از لویناس فراتر می‌روم و

می‌گویم: «**که اجتماع محصول پژواک من‌های گوناگون موجود در وجود "من" در قالب اندام دیگر**

است». اما این که «یکی از بهترین شاخص‌هایی که می‌توانیم بفهمیم این امر نامتناهی، پنهان بودن آینده،

زمان آینده و وحشت آن، زمان آینده و تاریکی مربوط به آن، این است که شما دائماً بی‌قرارید. آرامش

نداشتن انسان از این‌روست که فکر می‌کند زمان آینده‌ای وجود دارد که در حال فرارسیدن است اما او به

کارهای دیگری مشغول است. میل ما به آینده‌پژوهی در واقع میل ما به کنترل این بی‌قراری و آرامش نداشتن

است. کنترل بی‌قراری حاصل از امر نامتناهی در آینده است که در مقابل ماست» و در بعضی جهات پذیرفته

نیست. اصل آن است که نه این باشد که آینده‌ای وجود نداشته باشد اصل این است که حالی وجود ندارد.

آنچه هست زندگی ما در آینده‌ای رخ می‌دهد که در هر آن یا زمان بر ما چون زمانه می‌گذرد. ما در زمان

زیست می‌کنیم نه زمان در ما!!! آنچه ما می‌فهمیم زمانه است در حالی که گذشته حال و آینده در زمان پنهان

هستند و در برخورد با مکان در عالم‌های گوناگون زمانه با زبان‌های مختلف باز می‌آیند. پس زمان اصل است که در مکان و در قالب زبان به "زمانه" تبدیل شده و یک لحظه در مکان بسیط و در نسبت باهمان مکان و با معیار حال وجودی ما در قالب موجود کنونی به گذشته؛ حال؛ و آینده در می‌آید. پس زمان گذشته یا حال یا آینده نداریم. گذشته؛ حال؛ و آینده زمان؛ داریم.

- اخلاق و قرار گرفتن در "موقعیت اخلاقی" بهانه‌ای برای گریز از بن بست تلاش و وجود محدودیت‌های علمی؛ برای فهم و ادراک زمان و گزار و گذار آن به زمانه است. بلکه ما در قبال خود و دیگرانی که پژواک خود ما در کالبد‌های دیگر در زمانی هستند که در این مکان پژواک یافته و در زمانه پدیدار شده‌اند؛ هستیم. دروغ؛ تهمت؛ غیبت؛ و ... غارت و قتل دیگران در حقیقت در ارتباط من با خود من است. اما در «واقعیت مکانی» و انعکاس "زبانی" آن «دیگری» است.

از این نقدها که به دیدگاه لویناس وارد کردم بگذریم؛ مهرآیین بعد از این به دنبال پاسخ به این پرسش بر می‌آید که این بحث‌های اخلاقی چه نسبتی با جامعه پیدا می‌کند؟ چه نسبتی با آینده‌ی زندگی اجتماعی ما پیدا می‌کند؟ اگر ما انسان اخلاقی باشیم، می‌دانیم دیگران آزمون اختیار ما هستند. «دیگری» انکار تو نیست، بلکه وقتی با دیگری مواجه می‌شوی، در وضعیت انتخاب قرار می‌گیری. این انکار عقلانیت نیست، بلکه تشریح موقعیت‌های اخلاقی است. موقعیت اخلاقی موقعیت نامتقارنی است؛ به این معنا که اگر من در قبال دیگران مسئولم، پس دیگران هم باید در قبال من مسئول باشند. چنین نیست! این مسئولیت در حوزه‌ی ایثار جای می‌گیرد؛ ایثار به این معنی نیست که تو چیزی می‌بخشی. ایثار یعنی اینکه چون می‌بخشی پس غنی هستی. اگر آینده به‌عنوان امری نامتناهی وجود دارد، اگر دیگران در مقابل من وجود دارند، این امر چه نسبتی با زندگی امروز ما پیدا می‌کند؟ مهرآیین در پایان و در مقام جمع بندی و در پاسخ به این پرسش‌ها به گفته‌ی خود به سمت هانا آرنتم می‌رود. او می‌گوید:

هانا آرنتم به ما می‌گفت تنها چیزی که موجب می‌شود ما گذشته و حال و آینده خود را بفهمیم

«روایت کردن» است. شرط روایت کردن چیست؟ داشتن جامعه‌ی فعال، نه جامعه‌ی فلسفی، نه

جامعه‌ی تأملی، نه جامعه‌ی فرهنگی. از نظر او این تلقی خطایی است که افلاطون ایجاد کرد.

افلاطون بود که گفت شهری بسازیم که فیلسوفان در آن زندگی کنند، درحالی که ما فیلسوف نیستیم. ما قرار است زندگی کنیم. اگر می‌خواهیم جهانی بسازیم که انسان‌ها در آن حرف بزنند و بتوانند به جهان نامتناهی یکدیگر، به ناهمگونی یکدیگر و به راز یکدیگر تا حدودی دست پیدا کنند و بدانند «دیگری» آینده را چگونه طلب می‌کند، شرط شکل‌گیری آن "جامعه‌ی فعال" است.

قلمرو عمومی باید باز باشد تا انسان‌ها بتوانند در آن روایت کنند. این روایت‌ها درباره‌ی چه هستند؟ قرار نیست درباره‌ی منافع فردی باشند. ما قلمرو عمومی را به مسائلی مانند مسکن و بیمه و بیمارستان و ... بر نمی‌گردانیم. روایت‌هایی که ما می‌کنیم مربوط به منافع جمعی ماست. ما قرار است از آینده سخن بگوییم. کدام آینده؟ آینده یعنی عدالت، آینده یعنی آزادی، آینده یعنی جایگاه اخلاق و خدا در زندگی ما. در نگاه هانا آرنه و به تاسی از سنت لویناس آینده موضوعی است که ما در قلمرو عمومی درباره‌ی امر نامتناهی و و پنهان و رازآلود سخن می‌گوییم. چرا؟ به این دلیل که به اشتراک برسیم. مسائل دیگر مربوط به بقای ما است.

از نظر او حتی عالم فلسفه و اندیشه نیز مربوط به تمدن‌سازی انسان است. در عالم کار هیچکس دیگری را درک نمی‌کند و هر کس به دنبال نمایش خود است، اما در عالم روایت، ما از انسان زحمت‌کشی که به دنبال بقا است و از انسان سازنده‌ای که به دنبال کار است گذر می‌کنیم و به انسان «آشکارگر» می‌رسیم. انسان آشکارگر باعث به وجود آمدن اشتراک می‌شود. آینده‌پژوهی یعنی جهان اشتراکات ما و آن امر نامتناهی که بر همه‌ی ما عارض می‌شود. از این رو وقتی می‌گوییم روایت و آینده، آینده‌ی نامتناهی، دست‌یافتنی نیست جز در صورت وجود قلمرو فعال سیاسی که انسان‌ها بتوانند روایت خود را در آن ممکن کنند و این روایت معطوف به منافع خصوصی نباشد. یکی از بهترین جاهایی که این امر در آن محقق شده و جامعه‌ی ما از آن غافل است، دنیای ادبیات و هنر است. حداقل اگر قلمرو عمومی وجود ندارد، در جهان هنر و ادبیات می‌توان دنیای اشتراکات انسانی را پیدا کرد و براساس آن، آن نامتناهی پنهان رازآلود را در کنار دیگران فهمید.

- باور بنیادین در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده در این باب متوجه دیدگاه هانا آرننت است. آرننت حوزه حیات آدمی را در سه ساحت معناپذیر می‌داند. به بیان دیگر زندگی و فعالیت آدمی Vitactiva متوجه سه حوزه می‌شود:

۱- خصوصی معطوف به زحمت

۲- اجتماعی معطوف به کار

۳- عمومی معطوف به عمل به ویژه عمل سیاسی

- حوزه خصوصی که ناظر به "زحمت" است؛ حوزه مشترک میان «آدم و حیوان» است. آدمی همچون حیوان زحمت کش، در پی بقا و تأمین نیازهای زندگی است. وابستگی این حوزه به ضرورت‌های زندگی و ویژگی ضد سیاسی بودن آن به علت فقدان نمود زحمت در میان دیگر همگنان؛ انسان‌ها را محروم از بر "نمود" درآمده شدن در میان سایر هم‌نوعان خویش کرده و آن‌ها را در تسلسلی بدون هدف از زحمت و مصرف محبوس می‌کند.

- حوزه اجتماعی متوجه کار است. به بیانی بر امر اجتماعی و امر اجتماعی بر مفهوم کار استقرار دارد. آدمی به شیئی گردانی، تغییر در طبیعت، و ساختن اشیاء پرداخته است. با تولید اشیاء و ابزار، مخلوقات خویش را عرضه کرده است تا از این طریق اثری از "نامیرایی" خویش را به ثبت رساند. این حوزه نیز خارج از حوزه سیاسی است. آدمی در انزوای از حوزه عمومی به فعالیت و امورات خویش پرداخته است. او از ارتباط بین‌الذهانی که فصل فعالیت سیاسی از دیگر فعالیت‌های بشری است؛ محروم می‌شود.

- حوزه عمومی معطوف به عمل، جلوه گاه فعالیت سیاسی آدمی است. بیشتر فعالیت‌های دیگر بشر معطوف به وضع زیایی بشر و نامیرا جلوه دادن اوست. به صورتی که انسان در بستر عمومی نامیرا جلوه می‌نماید. در اینجا بیشترین تلاش برای دستیابی به نامیرایی چهره نشان می‌دهد. در این بستر است که آدمی بر نامیرایی خود مهر تأیید می‌زند. آدم‌ها در این حوزه از طریق روابط میان – فردی به انکشاف یا نمایش اقتدارگرایانه خویش در برآر دیگران اقدام می‌نمایند. در شرایط ازاد و برابر همچنین فارغ از

ضروریات و فواید حوزه‌های ضد سیاسی و پیشاسیاسی به صورت افرادی در می‌آیند که انگیزه‌های حاکم بر آن‌ها دغدغه‌های بشری و انجام عمل است.

- نامیرایی که در آغاز از قول لویناس به عنوان مرگ؛ به آن اشاره می‌شود نقطه پیوندی است که مهرآیین را بعد از لویناس و مفهوم "مرگ" او برای اثبات نکات خود متمایل به آرنت می‌سازد.

- نگاه او به روایت برای بازگویی آینده به عنوان مفهوم مرکزی بیان گذشته و حال و آینده و ارجاع آن به "جامعه فعال" در همین حوزه عمومی و اقدام برای نامیرا بودن و گریز از مرگ است. من به مرگ به عنوان بازتعریف تولد در برخورد زمان در زمانه‌ی مکانی زندگی آدمی و به مثابه لکنت ادراکی آدمی نگاه می‌کنم. در "زمان" گذشته؛ حال و آینده بر هم منطبق هستند و در زمانه با برخورد به مکان و ادراک زبان مند ما؛ انبساط پیدا می‌کند. روایت کردن نیازمند بازسازی آدمی در ادراک حوزه‌ی عمومی و عمل سیاسی است. همه ما فیلسوف نیستیم ولی برای آن که در حوزه‌های سه گانه‌ی زندگی و نه فقط در حوزه‌ی عمومی موفقیت را فزون تر سازیم؛ نیازمند نگاهی حکیمانه به زمان در زمانه برای همه‌ی آدمیان هستیم. آینده‌اندیشی به مثابه یک علم در رویکرد فرا رشته‌ای خود از همه‌ی علوم با کارکرد مشترک بهسازی زندگی بشر برای بهزیستن در حال و آینده زمان بیش و پیش از حال دیسیپلینی فرا رشته‌ای است که در حوزه‌ی علوم دیگر برای رمزگشایی نسبت به آینده است.

- مهرآیین به درستی سخن می‌گوید ولی تمامی درستی سخن در آنچه در باب روایت آینده می‌گوید در آن هویدا نیست. او در پاسخ به پرسش‌های مدعویین به پوزیتیویسم و اشکالات لویناسی به آن بازمی‌گردد؛ این در حالی است که آینده‌اندیشی از پوزیتیویسم به راحتی گذشته است. من مرزهای پس‌پسا پوزیتیویستی را نیز درنوردیده‌ام. از این رو باید به مهرآیین برای انجام این تلاش و چارچوب مفهومی و تئوریک خوبی که برگزیده است و بیش از آن دقت بر این علم و جوانب آن نموده، درود و تبریک بگویم. در همین حال با بهره برداری از سخن او ابعاد تازه‌ای را برای فهم آینده‌اندیشی و نقد دیگران بازگشاییم.

