

جستاری در باب میهن

اگر سیری انتقادی و تحلیلی در بستر تاریخ تکوینِ ذهنیتِ انسانی داشته باشیم و سیر تطور حیات سوژه را در افق زمان مشاهده کنیم، درمی‌یابیم که آن رخداد بنیادین که تحت عنوان «یک‌جانشینی» در مناسبات میان سوژگانیِ انسان‌ها محقق شد، صرفاً یک دگرگونیِ زیست‌شناختی یا گامی ساده در تطور معیشتی نبود، بلکه سرآغاز دقیق و بی‌بدیلِ پیدایشِ فرمی از زیستِ آگاهانه بود که ما امروزه در ادبیات فلسفی و تاریخی از آن تحت عنوان «تمدن بشری» یاد می‌کنیم. هنگامی که مسئله‌ی تمدن در قلمرو فلسفه‌ی تاریخ طرح می‌شود، مفهوم تمدن بشری به‌طور تعین‌یافته و امتناع‌ناپذیر، همواره متکی و متکی بر مفهوم تاریخیِ یک‌جانشینی مفروض گرفته می‌شود. به بیان دیگر، اندیشه‌ی فلسفی مواجهه‌ی خود با تمدن را بر شالوده و مفروضِ بنیادیِ یک‌جانشینی استوار می‌سازد و سیر تکامل سوژه‌ی تاریخی را بر همین مبنا به سوی جلو حرکت می‌دهد.

ذاتِ یک‌جانشینیِ واجد خصوصیات و مؤلفه‌های پدیدارشناختی ویژه‌ای است که صورت‌بندیِ هستی‌شناختیِ انسان را دگرگون می‌سازد. متمایزترین ویژگیِ یک‌جانشینی این است که انسان در نسبتِ بلاواسطه و بی‌واسطه با جهانِ زیسته‌ی خویش، یک «رابطه‌ی بنیادینِ عاطفی و وجودی» برقرار می‌کند.

البته ارزیابی فلسفی ما هرگز ناظر بر این ادعای ساده‌انگارانه نیست که پیش از تحققِ پدیده‌ی یک‌جانشینی، هیچ‌گونه رابطه‌ای میان انسان و محیط پیرامونش وجود نداشته است؛ بلاشک چنین رابطه‌ای در زیستِ کوچ‌نشینی نیز مستقر بوده است، اما با اتکا به یک‌جانشینی، این مواجهه، شکل، شمایل، مفصل‌بندی و گستره‌ی کیفی کاملاً متفاوتی به خود می‌گیرد. دلیل هستی‌شناختیِ این امر در آن است که با یک‌جانشینی، «مکان» ثبات می‌یابد و از فضا-زمانِ شناور انتزاع می‌شود. انسان پس از تثبیتِ مکان، وارد یک مواجهه و رابطه‌ی مستمر با یک «مکانِ ثابت» می‌گردد. برای تبیین این مسئله در تحلیل پدیدارشناختیِ حیات روزمره، می‌توان مثال زیست‌شناختی و اجتماعیِ عصر حاضر را در

نظر گرفت: اگر ما بتوانیم روتینِ وجودی و رفتاریِ خود را حفظ کرده و به‌طور منظم، فرضیه بدهیم که هر شبیه به مکانی مشخص و معین عزیمت کنیم، این مکان خاص، دیگر از حیث پدیدارشناختی یک «مکانِ عبوری»، یک «نقطه‌ی رفت‌وگذری» یا یک «فضای زودگذر و بی‌کیفیت» نخواهد بود. این مکان در اثر تکرار و انسِ وجودی، بدل به «پایگاهِ حافظه» می‌شود و صفتِ خاطره‌انگیزی به خود می‌گیرد. به عبارت روشن‌تر، خودِ این مکانِ ثابت و حضورِ مستمرِ سوژه در طنینِ هندسیِ آن، به یک «نظمِ سلوکی و رفتاری» برای انسان تبدیل می‌گردد. انسان از طریقِ این ثبات، با مکانِ یک انسِ وجودی برقرار می‌سازد؛ احساس می‌کند که ظرفیت‌ها و ظرایفِ این مکان را می‌شناسد و متعاقباً این نقطه از جغرافیا برای او به امری «معنادار» و واجدِ حیثِ التزامی بدل می‌شود. چنانچه سال‌ها و دهه‌ها بگذرد و انسان پس از سپری شدنِ زمان از فراز این نقطه و آدرس بگذرد، به محض آنکه شعور و نگاهش بر این مکان می‌افتد، آن فضای فیزیکی بلافاصله بازسازنده و یادآورِ تمامی آن خاطرات، انباشتِ گفتارها و حرف‌هایی می‌شود که در آن موقعیت تبادل شده‌اند، یا تمثالِ تمام تلاش‌ها، رنج‌ها و تکاپوهایی می‌گردد که در آن مکان صورت پذیرفته‌اند. این مکان، شهادت‌دهنده‌ی بازنماییِ تمام آن آشنایانی است که سوژه در تعامل با همین جغرافیا با آنان مواجه شده، پیوند دوستی و رفاقت بسته و در نهایت، متونِ خاطره‌انگیزِ مشترکی را با یکدیگر خلق کرده‌اند.

حقیقتِ پدیدارشناختیِ یک‌جانشینیِ هنگامی به اوجِ تعیینِ خود می‌رسد که تصور کنیم انسان‌ها تصمیم می‌گیرند جسد و پیکر بی‌جانِ خویش را نیز در همین مکان به خاک بسپارند. یک‌جانشینیِ واجدِ چنین حقیقتِ عمیقی است: ساختن و استقرارِ یک «مکانِ ثابت برای زیستن» که در آن، نه تنها خودِ سوژه زیست کرده و تجربه اندوخته است، بلکه پدر او نیز دقیقاً در همین جغرافیای محصور زیسته است، و جدّ و نیاکانِ او نیز در همین بسترِ مکانی حیات را تجربه کرده‌اند. انسان در چنین بستری، صاحبِ یک «خانه» و دارنده‌ی یک «بنا و معماری» می‌شود؛ بنایی که نه فقط یک سرپناه، بلکه یک «امانت و یادگارِ انتزاعی» است که از نیاکانش برای او به جای مانده و به او منتقل شده است.

بنابراین، با تحقق یک‌جانشینی، برای نخستین‌بار در بستر تاریخ بشر، انسان‌ها یک «مکانِ واجدِ معنا» را به ارث می‌برند. نکته‌ی باریک‌تر در این دیالکتیک آن است که هم‌زمان با ارث بردنِ خودِ مکان، هر آنچه که در مجاورت، باطن و پیرامونِ این مکان وجود دارد و تنفس می‌کند نیز به مثابه‌ی یک میراث وجودشناختی به نسل‌های بعدی منتقل شده و ارث داده می‌شود. این فرایندِ انتقالِ مکانی، چه رخدادِ عمیقی را در ذهنیت و ساختارِ آگاهیِ انسان ایجاد می‌کند؟ پاسخ فلسفی این است که در این نقطه، «خودِ مکان» از یک شیءِ صامت، بدل به یک «عنصرِ نمادین و نشانه‌شناختی» می‌شود. دیگر در و دیوارِ یک بنا، صرفاً متریاال‌های فیزیکی، جرم‌های سخت و ساختارهای بی‌روح در و دیوار نیستند؛ این عناصر دیگر به یک مکانِ صرفاً فیزیکیِ تقلیل‌یافته فروکاسته نمی‌شوند تا تنها واجد یک «کارکردِ ابزاریِ محض» باشند. کارکردی که فرضاً انسان را صرفاً از شرّ سرمای طاقت‌فرسا یا گرمای سوزان محافظت کند، یا تنها به مثابه‌ی قطعه‌ای زمینِ بایر تلقی شود که انسان بر روی آن کشت و زرع نماید. بلکه برعکس، تمامی این اجزا و سطوح فیزیکی، بدل به مجموعه‌ای از «افق‌های نمادین و معناساز» می‌شوند. این افق‌های نمادین از یک‌سو، پیوند وجودیِ سوژه را با «گذشته» و تبار تاریخی‌اش حفظ و حراست می‌کنند، و از سوی دیگر، همین رشته‌ی پیوند را به سوی «آینده» کشیده و امتداد می‌دهند. به بیان دیگر، مکان تبدیل به یک «گلوگاهِ حافظه» برای انسانی می‌شود که در یک جغرافیای ثابت سکونت گزیده است؛ گلوگاهی که هم‌زمان با دست‌به‌دست کردنِ میراثِ گذشته، انسان را به افق‌های نامحدودِ آینده متصل می‌سازد. دقیقاً در همین مکانِ ثابت است که انسان دست به «آرزومندی» می‌زند، طرح و ایده می‌افکند، اراده می‌کند تا امری را در محیط پیرامونش تغییر دهد و مفسد و نقص‌ها را اصلاح کند. از این‌رو، تمام «جهانِ زیسته‌ی انسان»، متراکم شده و بدل به همان مکانی می‌شود که او در آن زیست می‌کرده است.

هرگاه انسان بتواند یک «نسبتِ عاطفیِ اصیل» با یک محیط برقرار سازد، که در این تحلیل، تمرکز اصلی ما بر عنصرِ «خاک» است، یعنی زمانی که یک تعلق عاطفیِ عمیق با

خاک شکل می‌گیرد، آن قطعه خاک مشخص، کاملاً از باقی خاک‌های موجود بر روی کره‌ی زمین متمایز، مجزا و برجسته می‌گردد. به صورت یک قاعده‌ی کلی در پدیدارشناسی عواطف: هرگاه سوژه، عاطفه و انباشت درونی خود را به سوی یک «اوبژه» سرازیر کند و بر آن برجاری سازد، آن اوبژه برای سوژه تبدیل به یک «اوبژه‌ی متمایز و منحصربه‌فرد» خواهد شد. از این رو، منشأ تمایز تمامی اشیاء در جهان انسانی در این امر نهفته است که ما چه کیفیتی از عاطفه و معنا را بر آن اشیاء سرازیر کرده‌ایم. نسبت عاطفی من با آن جهان مادی که در آن به سر می‌برم، تعیین می‌کند که آن ماده چگونگی کارکرد درونی خود را در ذهنیت من سازمان‌دهی کند.

بنابراین، بخشی از ارزش‌گذاری اشیاء ناشی از ذات آن‌هاست، به این معنا که چیزها ممکن است به خودی خود واجد ارزش باشند. اما این ارزش بذاتی چگونه در ذهنیت انسان شکل می‌گیرد؟ پاسخ در میزان پاسخ‌گویی آن اوبژه به «نیازهای اولیه و زیستی سوژه» نهفته است؛ به عنوان مثال، یک زمین حاصلخیز به دلیل توانایی بازتولید غذا، ذاتاً باارزش است. اما مسئله‌ی بنیادی این است که یک زمین، صرفاً به دلیل حاصلخیز بودن نمی‌تواند ارزش خود را در درازمدت پایدار نگه‌دارد، یا دست‌کم این ارزش نمی‌تواند به حیثی والا و مقدس ارتقا یابد. انسان به عنوان یک سوژه‌ی آگاه تاریخی، باید قادر می‌بود تا به هر آنچه که در خدمت نیازهای حیاتی اوست و به تمایلاتش پاسخ می‌دهد، یک «معنای متعالی» اعطا کند. و دقیقاً در همین نقطه است که تحلیل ما بر روی مفهوم «جغرافیا» متمرکز می‌شود. برای آنکه «خاک» بتواند از ماهیت اولیه‌ی خود خروج کرده و به مفهوم والای «خانه» و «سرزمین» بدل گردد، ناگزیر باید از سه مرحله‌ی بنیادی و کیفی عبور کند.

مرحله‌ی نخست، استقرار یک «حافظه‌ی تاریخی در مواجهه با جهان» است؛ بدین معنا که جهان از حالت خنثی، مکانیکی و بی‌تفاوت اولیه خارج شده و تبدیل به جهانی می‌شود که انسان با آن یک تاریخ زیسته، یک رنج مشترک و یک مسیر وجودی را پیموده است. با این حال، تثبیت حافظه به تنهایی نمی‌تواند پایداری این نسبت را تضمین کند، مگر

آنکه این حافظه در مرحله‌ی دوم بتواند تبدیل به «معنا» شود. خاک باید واجد یک معنای درونی و نمادین گردد تا سوژه بتواند آن را واجد ارزشِ مطلق قلمداد کند. این فرایندِ تبدیلِ خاک به سرزمینِ زمانی محقق می‌شود که نیاکانِ سوژه در همان خاک آرام گیرند و «مردگان» بر کانونِ جغرافیا بار شوند. در تاریخِ پیدایش و تطورِ تمدن‌ها، عنصرِ «گورستان» همواره واجد یک نقشِ کلیدی و اگزستانسیال در ساختارِ مکان بوده است. برای سنجشِ اینکه آیا در یک جغرافیا تمدنِ واقعی شکل گرفته است یا خیر، نخستین پرسش پدیدارشناختی این است که آیا در آن نقطه، گورستان به عنوان یک نهادِ مکانی مستقر شده است یا نه. گورستان جایی است که انسان‌ها امکان می‌یابند تا اجسادِ نیاکان خویش را دفن کرده و از این طریق، رابطه‌ای عمیق، لرزان و عاطفی با خودِ خاک برقرار سازند. در این وضعیت، خاک دیگر صرفاً آن بسترِ فیزیکی نیست که به انسان گندم، غلات و محصولات کشاورزی می‌بخشد؛ بلکه خاکی است که نیاکان، اجداد و تبارِ سوژه در بطنِ آن خوابیده‌اند و از درونِ همان خاک با زندگان سخن می‌گویند. سوژه حضورِ این مردگان را حس می‌کند و روایت‌های بومی را فرامی‌گیرد؛ همان‌گونه که در اسطوره‌شناسی محلی، خروجِ نمادین و ارواحِ نیاکان از مزار و بازگشتشان به عرصه‌ی حیاتِ کشاورزی بارها بازروایت شده است. فرهنگ‌های بوم‌شناختی پر از روایت‌ها و اسطوره‌هایی هستند که طنینِ حضورِ مستمرِ مردگان را در جغرافیا طنین‌انداز می‌کنند. صداها و نجوایی که از اعماقِ گورستان شنیده می‌شوند، گورستانی که شاید تنها چند ده متر با خانه‌ی زیستی سوژه فاصله دارد، این مرز را فرومی‌ریزند. حتی در مراحلِ نخستینِ تمدن، نظیر آنچه در نخستین کانون‌های شهریِ سومریان مشاهده می‌کنیم، انسان‌ها مردگانِ خود را درونِ خودِ خانه‌ها و زیرِ کفِ اتاق‌های زیستی‌شان دفن می‌کردند. در آن دوره، اصلاً تفکیک و مرزبندیِ قاطعی میان «جهانِ مردگان» و «جهانِ زندگان» وجود نداشت و هر دو جهان در یک فضای مکانی واحد تداخل داشتند.

این روایت‌ها و شهادت‌های اسطوره‌ایِ انسان‌ها مبنی بر حضورِ دائمیِ مردگان و تجلیِ خدایان در بسترِ جغرافیا، موجب شد تا انسان بتواند یک قطعه از زمین را به صورتِ انتزاعی

از کلِ پوسته‌ی کره‌ی زمین تفکیک کند، مرزی انتزاعی به دور آن بکشد و اعلام دارد که «این، خاکِ من است». و متعاقباً، بر اساس این تفکیکِ انتزاعی، عمیق‌ترین احساسِ تعلق، تعصب و دفاعِ وجودی را نسبت به خاکِ خویش بروز دهد.

پیش از آنکه به تبیینِ آن «سه‌گانه‌ی ساختاری» و مفهوم‌ساز پرداخت که حتی در تحلیل‌های جامعه‌شناختی و فلسفی عصر حاضر نیز تواناییِ کتمان‌ناپذیری برای توضیحِ پدیده‌های اجتماعی دارد، یعنی سه‌گانه‌ی «خدا، مردم و میهن»، باید کارکرد و ذاتِ هستی‌شناختیِ «خدایانِ محلی» را بازکاوی کنیم.

در اجتماعات و جوامعِ اولیه، هر قوم، عشیره یا شهرِ کوچک، واجدِ خدا یا خدایانی اختصاصی بود که به‌طور بلاواسطه بر تمام احوالات، روابط و جزئیاتِ حیاتِ اجتماعیِ آنان نظارت و ولایت داشت. مکانیسمِ پروراندن و خلقِ ایده‌ی خداوند در این جوامع بدین‌گونه شکل می‌گرفت: انسان‌ها در جهانِ زیسته‌ی خود، ارزش‌ها، ضوابط و ضرورت‌هایی را که برای حفظِ نظم و ثباتِ اجتماعی‌شان حیاتی می‌دیدند، صورت‌بندی کرده و سپس تمامِ این گزاره‌های مهم، قوانینِ اخلاقی، ضامن‌های ثباتِ سرزمین و امکان‌های مراوده میان انسان‌ها را «در دهانِ خداوند» می‌نهادند. آنان این فرامین را در چارچوبِ «وامرِ قدسی» بازتعریف کرده و سپس در برابرِ آن سر فرود آورده و می‌گفتند: «حال بر ما حکومت کن.»

بررسیِ تاریخیِ خدایانِ محلی، به‌ویژه در هزاره‌ی اول پیش از میلاد (حدود ۳۰۰۰ سال قبل)، نشان می‌دهد که نقش و نفوذِ این الهیاتِ بومی به‌شدت گسترش یافت. با این حال، حاکمیت و قدرتِ خدای محلی، واجدِ یک «محدودیتِ قاطعِ جغرافیایی» بود؛ خدای محلی صرفاً و حصراً ناظر بر همان محدوده، شهر یا بومِ خاصِ خود بود.

اگر انسانی متعلق به یک عشیره یا قومِ کوچک بود، خدای او تنها تا مرزهای جغرافیاییِ آن قوم توانِ یاری‌رسانی و اعمالِ قدرت داشت. به محضِ آنکه سوژه از قلمرو و جغرافیایِ خدای خود خارج می‌شد و پا به سرزمینی دیگر می‌نهاد، آن خداوند دیگر تواناییِ حمایت، همراهی و حفاظت از او را نداشت.

دقیقاً بر اساس همین ساختار الهیاتی-مکانی بود که در سراسر تاریخ باستان، مجازات «تبعید» به عنوان شکنجه‌ای به مراتب هولناک‌تر از مرگ تلقی می‌شد. وقتی مجرمی را از سرزمینش تبعید می‌کردند، هدف صرفاً جدا کردن او از خانواده، گسستنِ مرادواتِ روزمره یا محروم ساختنِ او از دوستانش نبود؛ تلخی و تراژدیِ واقعیِ تبعید در این حقیقتِ وجودشناختی نهفته بود که سوژه با خروج از مرزهای جغرافیا، از «سیطره و چترِ حمایتیِ خدای محلی خود» خارج می‌شد و در سرزمینی بیگانه، بی‌خدا و بی‌پناه می‌ماند. بارزترین و شاخص‌ترین نمونه‌ی این‌گونه خدایانِ محلی و منطقه‌ای، «خدای بیابان» یا همان «یهوه» در الهیاتِ اولیه‌ی سامی است. از این‌رو، هنگامی که قوم بنی‌اسرائیل ناگزیر می‌شدند از سرزمینِ اصلیِ خود مهاجرت کرده یا به نقطه‌ای دیگر بروند، همواره «مشتی از خاکِ سرزمینِ خود» را به عنوان امانتی مقدس همراه می‌بردند. استدلالِ پدیدارشناختیِ آنان این بود که قدرت و سیطره‌ی یهوه در این خاکِ مشخص جریان دارد؛ بنابراین اگر تکه‌ای از خاکِ وطن برداشته و حمل شود، هم‌زمان خودِ «یهوه» و دامنه‌ی نفوذ و ولایتِ او نیز به همراهِ سوژه منتقل می‌گردد.

این رفتارِ باستانی، یعنی «حمل کردنِ یک شیء یا عنصرِ متبرک و قدسی» به منظور حفظِ پیوندِ وجودی با سرمنشأ قدرت، هرگز در محدوده‌ی تاریخِ باستان محصور نماند، بلکه به صورتی دگرگون‌شده و در قالبِ رفتارهای نمادین به ساختارِ روانی و ذهنیتِ «انسانِ مدرن» نیز سرایت کرده است. در حیاتِ سوژه‌ی جهانِ جدید، یک نگینِ انگشتر، یک قطعه سنگِ خاص، یا یک شیءِ کوچکِ شخصی می‌تواند دقیقاً همان کارکردِ پدیدارشناختیِ خاکِ یهوه را ایفا کند و بدل به شیئی گردد که به زعمِ سوژه، حاملِ «شانس»، «حفاظت» و «امرِ متعالی» است. هنگامی که انسانِ مدرن این شیءِ متبرک را در موقعیت‌های مخاطره‌آمیز و سرنوشت‌ساز، نظیر جلسه‌ی آزمونِ سراسری، مصاحبه‌ی مهمِ استخدامی یا رویدادهای اضطراب‌آور، با خود همراه می‌برد، در حقیقت دست به بازسازیِ همان آیینِ کهن می‌زند؛ او می‌کوشد تا نیروی حمایتیِ آن مرکزیتِ قدسی را به درونِ فضای جدید منتقل سازد.

منشأ هستی‌شناختی این رفتارِ امروزی، مستقیماً به الگوی زیستیِ خدایانِ محلی در هزاران سال پیش بازمی‌گردد؛ خدایانی که اقتدارِ خود را بر یک جغرافیای مشخص و بر روی قطعه‌ای معین از زمین اعمال می‌کردند. بنابراین، ایده‌ی خداوند در تمدن‌های اولیه، هم‌زمان وظیفه‌ی نظارت، حراست و معنابخشی به یک محدوده‌ی جغرافیایی خاص را بر عهده داشته است. برای مجسم ساختنِ این مفهوم در یک مدلِ تحلیلی، می‌توان یک «میز» را به عنوان نمادی از یک «قلمرو جغرافیایی محصور» در نظر گرفت، و نوری را که مستقیماً بر مرکزِ این میز می‌تابد، به مثابه‌ی تجلی و حضورِ خدای محلی تصور نمود. این نور (خداوند)، تنها همین سطحِ مشخص (جغرافیا) را پوشش می‌دهد و خارج از خطوطِ مرزیِ این میز، تاریکی و بی‌معنایی سیطره دارد. بررسی‌های تاریخِ معرفتی و ادیانِ باستان نشان می‌دهد که شهرهای مختلف، همواره دارای خدایانی کاملاً متفاوت و مستقل از یکدیگر بوده‌اند. همان‌طور که میرچا الیاده در تحلیل تاریخِ اندیشه‌های دینیِ مصر باستان تبیین می‌کند، هر یک از ایالت‌ها و شهرهای مصر دارای سیستمِ الهیاتی و خدای اختصاصیِ خویش بودند. نکته‌ی شگرف در الهیاتِ سیاسیِ آن عصر این بود که هرگاه تناسبِ قدرتِ سیاسیِ دگرگون می‌شد، یا فرعون و سلسله‌ی پادشاهی تغییر می‌یافت و در نتیجه، مرکزیتِ سیاسی از یک شهر به شهری دیگر منتقل می‌گشت، آن شهری که جدیداً به مقامِ «پایتخت» ارتقا می‌یافت، خدای محلیِ خود را نیز به مرتبه‌ی والاتر می‌رساند. در این فرایند، خدای آن پایتختِ جدید، بر سایر خدایانِ محلی پیشی می‌گرفت و لقبِ «خدای خدایان» را به خود اختصاص می‌داد. به بیان دیگر، غلبه‌ی سیاسیِ یک شهر و تبدیلِ آن به پایتخت، به معنای «پیروزی وجودشناختیِ خدای آن شهر» بر سایر خدایانِ منطقه‌ای بود. از این‌رو، پایتخت همواره نه‌تنها مرکزِ گردآوریِ قدرتِ دنیوی و سیاسی، بلکه تجلی‌گاهِ برترین و مقتدرترین خدای عصر به شمار می‌رفت.

با بررسی این سیرِ سه گانه، مشخص می‌گردد که «یک‌جانشینی» نقطه‌ای بود که در آن مکان، خاک و جغرافیا از طریق آیین‌های تدفین و پیوند با مردگان واجدِ معنای عاطفی و حافظه‌ی تاریخی شدند؛ این معنابخشی مکانی به ساختِ «خدایانِ محلی» انجامید که

مرزهای قدرتشان منطبق بر مرزهای جغرافیایی بود. مجازات تبعید و آیین حمل خاک، بازتاب این وابستگی قدسی به جغرافیا بود؛ جریانی که اثرات روان‌شناختی آن تا امروز در سوژه‌ی مدرن باقی مانده و دیالکتیک قدرت سیاسی در پایتخت‌ها نیز الهیات خدای خدایان را شکل داده است.

فرآیند تطور و تفوق ابژه‌های قدسی در بستر تاریخ سیاسی جوامع کهن، همواره تابعی از مناسبات قدرت و دگرگونی‌های ساختاری در کانون‌های حاکمیتی بوده است؛ به‌گونه‌ای که ظهور یک خدای واحد یا برکشیده شدن آن به مرتبه‌ای فائق بر سایر رب‌النوع‌ها و خدایان هم‌تراز در شهرهای مجاور، مستلزم بازآفرینی بنیادهای معرفتی و نظام‌های الهیاتی پیشین بوده است. هنگامی که در اثر تحولات ژئوپلیتیک و جابه‌جایی مرکزیت سیاسی، شهری گمنام یا کم‌اهمیت بدل به پایتخت و مرکز ثقل حاکمیت می‌گشت، خدای محلی آن جغرافیا نیز تبعاً به نیرومندترین و برترین نماد قدسی در میان خدایان آن عصر ارتقا می‌یافت. در چنین نقطه عطفی، نهاد طبقاتی کاتبان، روحانیون و حاملان معرفت رسمی با یک ضرورت حتمی و ماموریتی بنیان‌افکن مواجه می‌شدند: آن‌ها می‌بایست برای خاستگاه جدید قدرت و این موجودیت برترِ نوظهور، پیشینه‌ای ازلی و فراتاریخی دست‌پاچه یا صورتبندی کنند و فکری به حال نحوه ادغام، گنجاندن و تثبیت این خدای نوآمد در متون، اسناد و سنت‌های الهیاتی گذشته بنمایند. این ماموریت خطیر چیزی نبود جز گرفتن این ذات قدسی متأخر، بازگرداندن نام و نشان او به قرون گذشته، برای نمونه به متنی متعلق به ۵۰۰ سال پیش از آن واقعه، و جاگذاری دقیق، آگاهانه و دائم متصاعد او در درون متون کهن؛ فرآیندی ساختاری که در آن، ذهنیت حاکم از نقطه زمان حال به سوی افق‌های گذشته حرکت می‌کرد تا نشانه‌ها و آثاری از خدای کنونی را در ژرفای تاریخ سپری‌شده جاسازی کند و به آن صورت‌بندی ازپیش تعیین‌شده ببخشد.

اگرچه ناظر و پژوهشگرِ معاصر ممکن است در مواجهه با چنین متونی دچار تعجب شده و بر اساس صورت‌بندی ظاهری سند تصور کند با متنی مواجه است که ۵۰۰ سال پیش از

وقوع یک پدیده عینی خلق شده و آن رویداد تاریخی را به دقتی حیرت‌آور پیش‌گویی نموده است، اما تحلیل هرمنوتیکی و مطالعات فرهنگی افشا می‌سازد که منطق پیش‌گویی در چنین ساحت‌هایی دقیقاً معکوس عمل می‌کند. در واقع، این گونه پیش‌گویی‌های ظاهری، نشانه‌هایی آدرس‌دهی شده و دست‌کاری شده در بستر تاریخ هستند؛ چرا که یک جریان قدسی یا یک مدعی جدید برای آنکه بتواند در لحظه ظهور عینی خود مرجعیت مشروع تاریخی بیابد و مشروعیت پایدار اجتماعی کسب کند، نیازمند آن بوده است که خط و خبری از آمدنش در سراسر امتداد تاریخ وجود داشته باشد. از همین رو، الهی دانان و کاتبان قدرت به گذشته رجوع می‌کردند، خبر ظهور او را در ۵۰۰ سال قبل می‌گاشتند و بدین‌سان، نوید و وعده آمدن او را به عنوان یک ضرورت تاریخی حتمی در ذهن جامعه تثبیت می‌نمودند تا مشروعیت امروزی وی، بازتابی از یک تقدیر ازلی به نظر برسد.

هم‌زمان با این فرآیند بازنویسی تاریخ، ساختار خود امر قدسی نیز دستخوش یک دیالکتیک و بسط تدریجی می‌گشت، به‌طوری که حرکت خدای محلی از مرتبه خدای یک شهر کوچک به سوی خدای یک قبیله و در نهایت تحول آن به خدای سراسری یک سرزمین بزرگ، ابعاد مفهومی و وظایف هستی‌شناختی این سوژه قدسی را به شدت گسترده‌تر می‌ساخت. این گسترش دامنه ناظریت خداوند، مستلزم وقوع دو رویداد هم‌زمان و متقابل بود: از یک سو، نسبت واسطه‌مند انسان‌ها و آگاهی جمعی جامعه با آن خدا دگرگون می‌شد و ذهنیت بشری به درک و درایتی شمول‌گراتر و وسیع‌تر از ماهیت خداوند دست می‌یافت، و از سوی دیگر، خود آن موجودیت قدسی به لحاظ تاریخی و ساختاری مجبور می‌شد چنان دامنه وجودی خود را توسعه دهد تا توانایی اشراف، نظارت و حاکمیت بر تمام آن اقلیم‌های نویافته را داشته باشد. چرا که در چارچوب جهان‌بینی جهان کهن، غیرممکن و امری ناممکن بود که قبیله‌ای به تسخیر و فتح سرزمینی جدید مبادرت ورزد، اما خدای ناظر بر آن قبیله بر پهنه جغرافیایی جدید حضور نداشته و سیطره، ناظریت و اقتدار خود را بر آن سرزمین تازه تسخیرشده گسترش نداده باشد. برای روشن‌تر ساختن صبغه تاریخی این تحلیل و درک نحوه تجلی ایده خدای ناظر بر جغرافیای ملی و پیوند

ناگسستنی آن با فتح و شکست‌های نظامی، می‌توان به یک سند درخشان در تاریخ درام و اندیشه سیاسی اشاره ورزید؛ نماد عینی این مسئله را می‌توان در نمایشنامه «پارسیان» (با ایرانیان) اثر آیسخولوس (اسخیلوس) بازیافت؛ اثری که دقیقاً در حدود سال‌های ۴۸۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد به رشته تحریر درآمده است. اهمیت و ارزش هرمنوتیکی این متن در آن است که بر اساس شواهد و اسناد دقیق تاریخی، شخص آیسخولوس به عنوان یک درام‌نویس، خود در میدان جنگ یونانیان و ایرانیان حضور داشته و از نزدیک شاهد تکاپوی نظامی و صحنه‌های نبرد بوده است. از این رو، ما با متن نمایشی ساده‌ای مواجه نیستیم، بلکه با نوشته‌ای روبرو هستیم که هم‌زمان حاوی گزارش‌های بس ارزشمند، مستقیم و فوق‌العاده تاریخی است. نکته بس شگفت‌انگیز و تأمل‌برانگیز در ساختار تحلیلی اثر آیسخولوس آن است که او به عنوان یک یونانی فاتح، رویکردی خصمانه یا تحقیرآمیز اتخاذ نمی‌کند، بلکه به مویه‌گری و سوگواری برای سپاهیان کشته‌شده ایرانی می‌پردازد؛ او دلسوزانه غم و اندوه زنان ایرانی را به تصویر می‌کشد که مویه‌کنان در فراق شوهران خود می‌سوزند، شوهرانی که هرگز دوباره پا به سرزمین مادری خویش نخواهند گذاشت. در فرآیند دراماتیک این اثر، زمانی که روح خشایارشا در کنار مادرش و در مواجهه با هم‌سرایان احضار می‌شود، دیالوگ‌هایی بس عمیق و افشاگر میان آنان رد و بدل می‌گردد. در جریان این گفت‌وگوها، هنگامی که مسئله علت این شکست سهمگین کاویده می‌شود و مادر برای خشایارشا شرح می‌دهد که چگونه لشکرکشی به سوی سرزمین یونان به عزیمت و شکست منتهی گشت، تحلیلی هستی‌شناختی ارائه داده و تصریح می‌کند که «خدای ایرانیان این سربازان را همراهی نکرد». در تحلیل فلسفی آیسخولوس، علت اصلی این اضمحلال در آن نهفته است که سربازان ایرانی با خروج از مرزهای جغرافیایی میهن خویش، از قلمرو ناظریت و حمایت خدای بومی ایران خارج شدند؛ و چون دیگر ذیل چتر قدسی و حمایتی خدای ایران قرار نداشتند، خدای مادری نتوانست آنان را در دیار غربت همراهی کند و بدین‌سان، شکست نظامی به مثابه یک معلول مستقیم از خروج از حوزه اقتدار امر قدسی سرزمینی فهم می‌شود. در همین راستا و با تعمیق در ماهیت «خدای

محلی» در فرهنگ کهن، می‌توان دریافت که چنین موجودیتِ قدسی منطقه‌ای همواره عهده‌دار سه وظیفه، کارکرد و مسئولیتِ حیاتی و بنیادین بوده است تا بتواند قوام جامعه را تضمین نماید:

• نخست، حفاظت از مکان و صیانت جغرافیایی: خدای محلی در درجه اول نگهبان و حافظِ فیزیکی مکان بود. هرگاه خطری مهلک از بیخ گوش جامعه می‌گذشت یا حمله و تجاوز دشمنی بیگانه با موفقیت دفع می‌گردید، اهالی آن دیار موفقیت را به مداخله مستقیم خدای خود نسبت می‌دادند و او را سپرِ بلا و حافظِ صلبِ جغرافیای خویش می‌دانستند.

• دوم، ناظریت بر امر جمعی و تقنین اخلاقی: کارکرد دوم او اشراف و نظارتِ مستمر بر جماعت و مناسبات انسانی بود. از آنجا که خداوند ناظر بر رفتار جمع بود، احکام، هنجارها و گزاره‌های اخلاقی حاکم بر جامعه برای کسب مشروعیت، مجبور بودند مستقیماً از زبان خداوند صادر شوند تا فرمان الهی به مثابه فصل‌الخطابِ اخلاق تلقی گردد.

• سوم، تضمین‌کنندگی اخلاق اجتماعی: در نهایت، همین خدای محلی عهده‌دار ضمانتِ اجرایی اخلاق اجتماعی می‌شد؛ چرا که هر سامانه اخلاقی برای پایداری و استمرار خود در بستر تاریخ، نیازمند یک پشتوانه و ضامن اجرایی محکم است، و این ضمانتِ اجرایی در طول تاریخ بشری، همواره از طریق اتکا به «امر قدسی» و اعتبارِ خدشه‌ناپذیر آن تأمین گشته است.

برآیندِ تحلیل تاریخ‌مندِ جغرافیا نشان می‌دهد که محیط فیزیکی زیستِ انسان، به مرور زمان تبدیل به سرزمینی واجدِ حافظه، حاملِ خاطره جمعی و تولیدکننده معنا می‌گردد که بر فراز آن، یک ذات قدسی به عنوان چتر حمایتی سایه افکنده است. اگر این مناسبات را در قالب یک تمثیل تحلیلی صورت‌بندی کنیم، همانند میز و نوری که بر آن می‌تابد، در اینجا یک «مثلث مفهومی متقاطع» در برابر دیده ما شکل می‌گیرد که اضلاع سه‌گانه آن عبارتند از: خداوند، مردم و سرزمین. برای ارتقای این صورت‌بندی به سطحی تجریدیافته‌تر

و فلسفی‌تر، می‌توانیم این آگاهی تاریخی را به شکل دقیق‌تری بازنمایی و مقوله‌بندی نماییم:

• ضلع اول: امر قدسی (که از این پس جایگزین واژه ساده خداوند می‌شود تا تحلیل شفاف‌تر و نظری‌تر گردد)،

• ضلع دوم: امر جمعی (که معادل و صورت فلسفی‌شده مفهوم مردم است)،

• ضلع سوم: امر سرزمینی (که جایگزین مفهوم میهن می‌گردد).

در این مرحله از بحث، ما تعمداً از ورود به مفهوم «ملت» یا به‌کارگیری تعبیر «امر ملی» پرهیز می‌ورزیم؛ چرا که صورت‌بندی مدرن ملت هنوز در این بستر تاریخی تکوین نیافته است و نیازی به پیش‌کشیدن آن نیست. با این حال، سه ضلع فوق‌الذکر، بن‌مایه‌ها و بنیادهایی هستی‌شناختی هستند که آگاهی تاریخی ما همواره در درون دایره شمول آن‌ها رقم خورده است. تمام سامانه‌های ارزشی، گزاره‌های هنجاری، دم و دستگاه‌های اخلاقی، اخلاق شهروندی و هرگونه بایستگی و شایستگی که در طول تاریخ و فرهنگ پدیدار شده است، حتماً ذیل مرجعیت یکی از این سه ضلع مجزا اما مرتبط معنا می‌یابند. در این میان، «امر قدسی» مرجع و پاسخ‌دهنده به آن سنخ از گزاره‌های اخلاقی است که با پرسش‌هایی «برای چه؟» مواجه می‌شوند. اگر گزاره‌ای اخلاقی را روی میز تحلیلی بگذاریم و بپرسیم عدالت، آزادی، نبرد یا بخشش «برای چه» انجام می‌گیرد، این امر قدسی است که غایت‌مندی و پاسخ آن را تامین می‌کند. در مقابل، «امر جمعی» پاسخ‌گوی پرسش از «که/چه کسی» (عاملیت و سوژه انسانی) است، و «امر سرزمینی» بستر و پاسخی برای پرسش از «چرا» (ضرورت و زمینه زیست‌شناختی-مکانی) فراهم می‌سازد. البته باید هشیار بود که این سه ضلع در مقام واقعیت عینی و تحلیل نهایی، اموری کاملاً درهم‌تنیده و تفکیک‌ناپذیرند. اگرچه در مقام تفکیک تحلیلی مجبوریم برای لحظه‌ای آن‌ها را از یکدیگر مجزا ساخته و مورد تدقیق قرار دهیم، اما در نهایت این سه ضلع دوباره بر یکدیگر سوار شده، یکپارچه می‌گردند و واحدی تجزیناپذیر را می‌سازند. حال، پرسش

آسیب‌شناسانه و فوق‌العاده حیاتی این است که اگر در برهه‌هایی از تاریخ، این سه ضلع هم‌پوشان از یکدیگر گسسته شوند و دچار انفکاک گردند، چه پیامدهای وحشتناک و ویرانگری رخ خواهد داد؟ یعنی اگر امر قدسی منهای امر سرزمینی و جمعی شود، یا امر سرزمینی منهای امر قدسی و جمعی گردد، و یا امر جمعی منهای دو ضلع دیگر عمل کند، چه صورت‌بندی تاریخی پیش خواهد آمد؟

بر اساس فرمول تاریخی، نقش ذاتی «امر قدسی» و دین، حافظ حیات بودن است. کلیت دم و دستگاه‌های قدسی که بشر در طول تاریخ برپا کرده، برای آن بوده است که بتواند ابعاد زیست‌شناختی، فرهنگی و عاطفی نسبت انسان با محیط را در خود جای داده و از شأن زیستی انسان حفاظت نماید. اما اگر در نقطه‌ای از تاریخ، تمامی گزاره‌ها صرفاً از دهان امر قدسی صادر شوند و خداوند یا گویندگان از جانب او، بدون توجه به حیات عینی امر جمعی (مردم) و کیان امر سرزمینی، صرفاً به صدور یک‌جانبه فرمان بپردازند، دین از حالت حافظ حیات خارج شده و دچار یک انتزاع ایدئولوژیک و خودبنیاد می‌گردد. در چنین وضعیتی، دین به جای آنکه «حافظ زندگی» باشد، ادعا می‌کند که «خود زندگی» است و به انسان حکم می‌کند که از این پس باید صرفاً خود ساختار انتزاعی دین را زندگی کند. این دقیقاً همان مکانیسمی است که «دیکتاتوری مذهبی» در طول تاریخ بر پایه‌اش بنا شده است؛ نظام‌های سیاسی متکی بر فرمان انتزاعی الهی، هنگامی که پیوند ارگانیک خود را با دو ضلع دیگر، یعنی زندگی واقعی مردم و مقتضیات امر سرزمینی، از دست می‌دهند، دچار انحراف می‌شوند.

آن‌ها فراموش می‌کنند که پیدایش اولیه گزاره‌های دینی در یک نسبت متقابل با آن دو ضلع بوده است؛ برای نمونه، گزاره قدسی «جان‌فشانی در راه میهن» برای حفاظت از امر سرزمینی تولید شده بود تا با ارتقا به صدای خداوند، جامعه را متحد سازد، یا گزاره‌های نیکی و مهرورزی در ادیان ابراهیمی برای انتظام‌بخشی به امر جمعی شکل گرفته بودند. وقتی این خاستگاه فراموش شود و امر قدسی دو ضلع دیگر را انکار کند، ادعای دایگی و

ولایت بر زندگی پیدا کرده و در عمل، حیاتِ عینی جامعه را کاملاً مختل و تبدیل به جهنم می‌سازد.

در نقطه مقابل، اگر فقط «امر جمعی» (مردم) محوریت مطلق یابد، بی‌آنکه امر قدسی در بالا به عنوان چتر هنجاری حضور داشته باشد و بی‌آنکه امر سرزمینی مد نظر قرار گیرد، جامعه دچار انحراف متفاوتی می‌گردد؛ افقی که تاریخی‌گری آن به سوی گرایش‌های چپ و انحلالِ علقه‌های سرزمینی و قدسی سوق پیدا می‌کند.

نظام‌های ارزشی و گزاره‌های اخلاقی-معرفتی که شالوده‌ی قوام‌بخشی به یک نظم اجتماعی مطلوب را فراهم می‌آورند، مرجعیت و اعتبار تکوینی خود را منطقاً و ثبوتاً از یک ساختار سه‌ضلعی متداخل اخذ می‌کنند؛ ساختاری متشکل از «امر سرزمینی»، «امر جمعی یا مردم» و «امر قدسی یا انتساب به ساحت متعال». تداوم و استقرار هر نظم اجتماعی مطلوب در گرو تحقق یک همخوانی، توافق و دیالکتیک سازوار میان این سه ضلع است تا فرایند تعیین گزاره‌ها و انضمامی ساختن پدیده‌ها در جامعه به شکلی عینی رقم بخورد. هر ارزش مستقر، برای آن که بتواند حیات اجتماعی را صورت‌بندی کند، ناگزیر است هم‌زمان به سه پرسش بنیادین پاسخ دهد: پرسش از چیستی و غایت قدسی، پرسش از عاملان و کارگزاران جمعی، و پرسش ناظر به بستر تحقق. در این میان، امر سرزمینی خصلتاً از هر گزاره و ارزش مفروض می‌پرسد: «برای کجا؟».

تمام مفاهیم مجرد و والایی که در جهان معاصر مورد استناد قرار می‌گیرند، از قبیل مفهوم آزادی، استقلال، رفاه و حقوق انسان، زمانی از موقعیت انتزاع صرف خارج شده و صورت‌بندی تاریخی پیدا می‌کنند که نسبتی معین و ضروری با امر سرزمینی برقرار سازند. آزادی یا هر ارزش برین دیگر، مادامی که نتواند به فضا متصل شده و «مکان‌مند» گردد، مفهومی معلق، بی‌ثبات و فاقد تعیین انضمامی باقی خواهد ماند. انسان‌ها چه بسا در طی فرایند کوچ و هجرت از جغرافیای بومی خویش، در مواجهه با جوامع دیگر، با مفاهیمی نظیر آزادی یا حقوق بشر صورت‌به‌صورت روبرو شوند و در بدو امر از زیستن ذیل چتر

چنین مفاهیمی احساس خرسندی نمایند، اما در سطوح عمیق تر روان‌شناختی و وجودی همچنان دچار نوعی نارضایتی بنیادی باقی می‌مانند؛ زیرا تحقق یک مفهوم تمدنی و پسندیده، تنها زمانی به یک تجربه واقعی، اصیل و درون‌ماندگار برای سوژه بدل می‌شود که در «سرزمین خودِ سوژه» مکان‌مند شده و تشخص تاریخی یافته باشد.

این ضرورت مکان‌مندی و گره‌خوردگی مفهوم با خاک، ریشه در یک خصلت چند هزار ساله و کهن‌الگویی دارد که بر ذهنیات بشری حاکم است. هنگامی که سوژه از ذیل سلطه و حفر «خدای سرزمینی» یا خدای حاکم بر جغرافیای خویش خارج می‌شود، همواره با این دغدغه و پرسش وجودی مواجه است که چرا خدای سرزمینی او نتوانسته است چنین ارزشی را خلق کند یا زمینه برپایی آن را فراهم سازد. از همین رو، تجربه امر تمدنی بدون ابتنا بر مکان‌مندی در خاستگاه اصلی، همواره با نوعی گسست و عدم اشباع وجودی همراه خواهد بود.

در کالبدشکافی رفتار سوژه‌هایی که پس از مدتی خروج و مهاجرت، تصمیم به بازگشت به موطن خود می‌گیرند، می‌توان مسئله را در دو سطح تحلیلی مجزا تفکیک و ردیابی کرد. در سطح نخست، یعنی از منظر خودِ سوژه‌ها، تحلیل غالباً بر حسب مفاهیم عاطفی و انتساب به نهادهای بومی صورت می‌گیرد؛ آنان کنش خود را «بازگشت به وطن» و اعاده‌ی نسبت با زیست‌جهانی می‌نامند که در دوران جلاوطنی از آن محروم بوده‌اند. سوژه در این سطح، تجدید روابط خانوادگی و قرار گرفتن در بستر عواطف اولیه را علت غایی بازگشت خود معرفی کرده و از جامعه و ناظران انتظار دارد که با اتکا به یک نگاه عام انسانی، کنش او را موجه دانسته و حق طبیعی هر فرد برای بازگشت به سرزمین مادری‌اش را به رسمیت بشناسند. چه بسا نیتِ ذهنی کنش‌گر در لحظه‌ی اقدام، حقیقتاً چیزی جز همین بازگشت به سرزمین و نهادهای عاطفی نباشد؛ اما در حوزه جامعه‌شناسی و تحلیل فردی، «نیتِ ذهنی سوژه» دارای اصالت پایدار نیست، بلکه این «خوانش اجتماعی» و «ترجمه اجتماعی کنش» است که ساختار معنایی آن اقدام را تعیین می‌کند.

جامعه‌شناسی به جای توقف بر نیت فردی، به بررسی چگونگی برداشت عمومی، نام‌گذاری اجتماعی و پیامدهای ساختاری یک کنش در بستر جامعه می‌پردازد.

از سوی دیگر، در سطح دوم تحلیل، باید موقعیت و انگیزه «نظم سیاسی» در استقبال از چنین بازگشت‌هایی مورد ارزیابی قرار گیرد. هر نظم ایدئولوژیک یا هر نظام معرفتی که ادعای شمولیت و حقانیت تاریخی دارد، اگرچه در بدو تکوین و شکل‌گیری خود بر آحاد «مؤمنان» متکی است و شاکله و استمرار ابتدایی خود را از طریق مشارکت آنان در بازتولید ساختار معرفتی تأمین می‌کند، اما در مراحل بعدی حیات خود، اهمیت حیاتی «توبه‌کنندگان» را به مراتب بیشتر و بالاتر از «مؤمنان نخستین» می‌یابد. اگر مؤمنان صرفاً بر «حقانیت» یک نظم شهادت می‌دهند، توبه‌کنندگان و بازگشت‌کنندگان با کنش خود بر «استمرار، تفوق و بی‌بدیل بودن» آن نظم شهادت می‌ورزند.

پیامی که خروج‌کنندگان در لحظه‌ی گسست از یک نظم معرفتی به جامعه مخابره می‌کنند، بر پایه این گزاره استوار است که آنان پس از انصراف از نظم حاکم، به بدیل‌های پیرامونی آن پناه برده، به مطالعه و مشاهده‌ی گزینه‌های دیگر پرداخته‌اند. در این فرایند، هنگامی که سوژه دست به خروج می‌زند، «نظم سیاسی» و «مفهوم وطن» را در حیطه ذهنیت خود و مخاطبانش یگانه می‌انگارد؛ چرا که نظم سیاسی خود را به عنوان فاعل انحصاری و تنها نماینده‌ی مشروع وطن تحمیل کرده است. سوژه‌ای که قصد ترک موطن را دارد، در حقیقت در پی آن است که خروج جغرافیایی‌اش هم‌زمان به عنوان یک خروج معرفتی و شورش علیه آن نظم ایدئولوژیک خوانده شود. در واقع، او وطن را از آن رو ترک می‌گوید که آن را آغشته به جامه امر سیاسی و فقهی می‌بیند و انتظار دارد این مهاجرت، نه فقط گسست از یک جغرافیای خاص، بلکه اعلام عدم برحق بودن ساختار حاکم تلقی گردد.

اما تعارض بنیادین درست در لحظه‌ی بازگشت آشکار می‌شود؛ زیرا سوژه‌ی بازگشته در این نقطه ناگهان خواهان تغییر سناریوی تفسیری است و از جامعه انتظار دارد میان «امر

سیاسی» و «امر ملی/سرزمینی» تفکیک قائل شود. او مدعی می‌شود که بازگشتش صرفاً منبعث از دغدغه‌های وطن‌دوستانه، علایق خانوادگی و تعلقات عاطفی است و ربطی به پذیرش نظم سیاسی ندارد. با این حال، در دستگاه تحلیل جامعه‌شناختی، خوانش ایدئولوژیک حاکم بر این بازگشت پیامی یکسر متفاوت صادر می‌کند. نظم سیاسی، سوژه‌ی بازگشته را نه یک «مسافر عاطفی به آغوش وطن»، بلکه دقیقاً یک «توبه‌کننده» قلمداد می‌کند؛ کسی که تمام بدیل‌های موجود در جهان خارج را آزموده و در نهایت با دست خالی و سرافکنده به برحق‌بودن و انحصار نظم نخستین شهادت داده است.

از همین رو، ترجمه اجتماعی چنین بازگشتی منطقاً نمی‌تواند «بازگشت به وطن» باشد، بلکه در عمل «بازگشت به دامن ایدئولوژی» تعبیر خواهد شد. تضاد درونی رفتار این سوژه‌ها در همین نکته نهفته است: آنان که در هنگام خروج مدعی بودند «وطن را با خود برده‌اند» یا با اتکا به ادبیات انتزاعی چپ‌گرایانه شعار می‌دادند که «آزادی هر جا باشد وطن همان‌جاست»، با نفی اصالت وطن به عنوان مجموعه‌ای از حافظه جمعی، روابط روزمره و نهاد خانواده، دست به مهاجرت زدند. پس هنگامی که پس از نفی اولیه، مجدداً تصمیم به بازگشت می‌گیرند، ادعای آنان مبنی بر بازگشت صرف به «عاطفه یا وطن» لنگ می‌زند؛ چرا که بر اساس منطق پیشین خود آنان، وطن نمی‌بایست منحصر به جغرافیای بومی می‌بود. بدین ترتیب، این بازگشت در ساختار معنوی و ایدئولوژیک حاکم، به عنوان گواهی بر انسداد تمام بدیل‌های بیرونی و بازگشت تسلیم‌گونه به مرکزیت همان ایدئولوژی خوانده می‌شود.

اگر به همان الگوی سه‌گانه‌ی نخستین (امر سرزمینی، امر جمعی و امر قدسی) بازگردیم، می‌توان مفاهیم آن را به عنوان سنجه‌هایی کارآمد برای فهم پدیده‌های انضمامی روزمره و حتی تحلیل زیست شخصی و ارزیابی‌های کنش‌گرانه به کار بست. در این بستر، یکی از خطاهای رایج نقد روشنفکرانه معاصر، تقلیل‌گرایی در مواجهه با «امر قدسی» و پنداشت مبارزه با قدسی‌سازی به عنوان یک کنش والای متجددانه است. این رویکرد از درک این

حقیقت غافل است که هیچ جامعه‌ای بدون اتکا به درجاتی از امر قدسی و والا قادر به استمرار حیات جمعی و ایجاد توافق بر سر امور حیاتی نخواهد بود؛ زیرا جامعه برای آن که بتواند امور مشخصی را فوق منافع فردی و عقلانیت حسابگرانه قرار دهد، نیازمند امر مقدس است.

برای تبیین این مدعا، می‌توان به پدیدارشناسی نهاد نظامی و تمایز بنیادین میان «سرباز» و «مزدور» اشاره کرد. مزدور بر پایه یک عقلانیت سودمحور و حرفه‌ای عمل می‌کند؛ او در قبال دریافت مزد، جان خود را به مخاطره می‌اندازد و رابطه او با جنگ یک رابطه کاملاً کارکردی و مالی است. اما آن چه مفهوم سرباز را از مزدور جدا می‌سازد، ابتدای کنش سرباز بر یک «ایده‌ی والا و قدسی‌یافته» به نام وطن است. او حاضر به فداکاری می‌شود، نه به دلیل محاسبات پولی، بلکه به دلیل تعلق به امری که فوق اراده و حیات فردی او قرار می‌گیرد.

جامعه‌ای که در فرایندی نقدانه تمام مضامین قدسی، اخلاقی و والامقام را واسازی کرده و به نام عقلانیت یا صلح‌طلبی انتزاعی همه‌چیز را از قداست تهی سازد، در روز مواجهه با بحران و تجاوز بیرونی، به کلی فاقد توان ایجاد «اجماع» و «دفاع» خواهد بود. حکومتی که تنها بر پایه گفتارهای شیک، عطف‌افگین و روشن‌فکرانه بنا شود و هرگونه امر والایی را انکار کند، توان تشکیل یک ارتش واقعی را نخواهد داشت؛ چرا که ارتش متجاوز بیرونی در نخستین مواجهه، چنین ساختار تهی‌شده از اسطوره را در هم خواهد کوبید.

نگهبانی از خاک یا حتی نهاد خانه، نیازمند تبدیل کردن جغرافیای صلب به یک «مفهوم اسطوره‌ای، عاطفی و واجد حافظه تاریخی» است.

اسطوره برخلاف تصور سطحی، به معنای نادیده گرفتن یا انحلال واقعیت نیست؛ بلکه یکی از کارکردهای شناخته‌شده و حیاتی اسطوره این است که «واقعیت سخت و ناگوار را قابل سکونت می‌سازد». در تاریخ اندیشه، پدیده‌هایی نظیر عرفان ایرانی را نباید به عنوان عناصری زائد که باید از تاریخ حذف می‌شدند نگریست، بلکه عرفان با خوانش اسطوره‌ای

و معنوی خود از جهان، مکانیسمی تاریخی و خودجوش بود که توانست جهانِ انباشته از رنج و بحرانِ انسانِ ایرانی را «قابل سکونت» کند تا او بتواند از برهه‌های سخت تاریخی عبور کرده و به مراحل بعدی زیستِ تمدنی خود راه یابد.

بنابراین، اسطوره نه یک خطای شناختی یا انحراف از عقلانیت، بلکه یک سازوکار حیاتی برای «امکان‌پذیری زیست در واقعیت» است. جامعه در مسیر سیر تاریخی خود، هنگامی که با شداید و انسدادهای انضمامی روبرو می‌شود، به شکل خودجوش و بومی دست به تولید مفاهیم، مناسک و رویکردهای عرفانی و اسطوره‌ای می‌زند تا وفق زیست‌جهان خویش را از گزند فروپاشی روانی و اجتماعی مصون بدارد. نقد ناپخته‌ای که مدعی حذفِ حیثِ عرفانی یا اسطوره‌ای از حافظه تاریخی یک ملت می‌شود، در حقیقت ناظر بر نادیده گرفتن این خصلتِ پناه‌بخشی و سکونت‌پذیریِ اندیشه است؛ چرا که جامعه پس از عبور از هر برهه بحرانی به مدد این مکانیسم‌های درون‌زا، مجدداً قادر خواهد بود با بازسازیِ مناسبات خود، ابزارها و فرم‌های جدیدی را برای مواجهه با شرایطِ نوینِ زیستِ جمعی خلق کند.

در نهایت، سنتز پایانی این رساله بر یک ارزیابی همه‌جانبه از نسبتِ میان «امر سرزمینی»، «امر جمعی» و «امر قدسی» استوار است. هیچ مفهومِ والایی بدون اتکا به خاک و جغرافیای مشخص قابلیتِ تحققِ تاریخی ندارد، همان‌گونه که هیچ منطقه‌ای از جغرافیا بدون انتساب به امر والا و اسطوره‌ای، قابلیتِ تبدیل شدن به «وطن» و انگیزشِ ایثار را نخواهد داشت. خروج از این چرخه و تقلیلِ امر ملی به امور محضِ عقلانی یا رفاهی زدوده از قداست، سوژه را در مواجهه با مفاهیم جهانی دچار تعلیق، سرگردانی و بی‌وطنی وجودی می‌سازد. از سوی دیگر، هرگونه بازگشتِ سوژه به این بستر نیز ناگزیر ذیلِ مناسباتِ قدرتمندِ ترجمه‌ی اجتماعی و بازتولیدِ ایدئولوژیکِ خوانش خواهد شد.

بدین ترتیب، قوامِ تمدنی و استمرارِ حیاتِ یک جامعه، نه در واسازیِ بی‌رحمانه‌ی امر مقدس و نفیِ مکان‌مندیِ ارزش‌ها، بلکه در حفظِ هوشمندانه‌ی تناسب و همخوانی میان

«زمین»، «مردم» و «امر والا» نهفته است؛ مثلی که امکان سکونت، دفاع و تحققِ انضمامی مفاهیمی چون آزادی و استقلال را در پهنه‌ی تاریخ فراهم می‌آورد.

هر گزاره‌ی معرفتی، اخلاقی یا هنجاری، آن‌گاه که قدم به عرصه‌ی زیست‌جهان انسانی می‌گذارد، بلافاصله در مواجهه با یک دادگاه سه‌گانه از سنجش و پرسشگری قرار می‌گیرد. در رأس این دادگاه، «امر قدسی» ایستاده است؛ نیرویی که فراییش هر ادعا و گزاره‌ای قرار می‌گیرد و از غایت، فاعلیت و معنای بنیادین آن بازخواست می‌کند؛ پرسشی از جنسِ «برای چه؟». اما امر قدسی در خلاء انتزاعی عمل نمی‌کند؛ دو ضلع دیگر، یعنی «امر سرزمینی» با پرسش از «کجا و برای کدام جغرافیا؟» و «امر جمعی یا مردم» با پرسش از «برای کدام عامل انسانی؟»، حدّ و مرزهای تحقق این گزاره را تعیین می‌کنند. مفهومی چون «عدالت» یا «آزادی»، مادامی که تنها در ابرها سیر کند، گزاره‌ای بی‌شکل و ناپایدار است. آزادی، آن‌گاه که ظرفِ سرزمینی مشخصی می‌یابد و خادمی برای حیاتِ تاریخیِ مردمی تعیین‌یافته می‌شود، از یک مفهوم مبهم به یک «نهاد پایدار» بدل می‌گردد. بنابراین، حیاتِ تمام‌عیارِ مفاهیم، منوط به قرار گرفتنِ هم‌زمان در این تثلیثِ مفهومی است: امر قدسی، امر سرزمینی، و امر جمعی.

حال اگر این هم‌بستگی متقابل از هم بگسلد و یکی از اضلاع بخواد خود را مستغنی از دو ضلع دیگر تعریف کند، فاجعه‌ی انحطاطِ مفهومی رخ می‌دهد. اگر امر قدسی یا مفهوم خداوند، فارغ از زیستِ سرزمینی و بدون التفات به خواست و احوال تاریخیِ مردم، صرفاً بر انتزاعِ «من هستم مطلق» پای فشارد، بازتابی جز تباهی و خودویرانگری نخواهد داشت. در چنین وضعیتی، الهیات یا به یک «ایدئولوژی خفه کننده» سقوط می‌کند یا به یک «معرفتِ انتزاعی محض» بدل می‌شود؛ انتزاعی که انسانِ محصور در زمان و مکان، هیچ پیوند و نسبتی میان آن و رنج‌ها، نیازها و حیاتِ روزمره‌ی خود نمی‌یابد. آن تناقضِ عمیقی که انسانِ مدرن گاه در مواجهه با گزاره‌های دینی احساس می‌کند—اینکه چرا این آموزه‌ها نا-دینی و بی‌ارتباط با واقعیت به نظر می‌رسند—دقیقاً از همین گسست

سرچشمه می‌گیرد. تجربه‌ی دیرپای تاریخ بشری به ما آموخته است گزاره‌ای واجدِ اصالتِ دینی است که بتواند گرهی از کارِ زیستِ روزمره بگشاید و پاسخی عینی به ضرورت‌های حال و احوالِ تاریخی و جغرافیاییِ انسان بدهد.

از این منظر، اگر در پهنه‌ی تاریخ مشاهده کنیم که گزاره‌ای، حتی اگر نصوصِ صریحِ کتابِ مقدس یک دین متضمنِ آن باشد، نسبتِ زنده و کارآمدِ خود را با «سرزمین» و «مردم» از دست داده است، از منظر جامعه‌شناسی فرهنگی و مردم‌شناسی فلسفی باید با صراحت حکم کنیم که آن گزاره دیگر «دینی» نیست. این یک فرمولِ بنیادین در سنجشِ معرفت‌شناختیِ دین است. مرجعیت و خاستگاهِ حیات‌بخشِ یک حقیقتِ دینی، نه از ظاهرِ سنتیِ کتابِ مقدس و نه حتی از صلیبِ تاریخ، بلکه از اصیل‌ترین منشأ خود یعنی «مردم» جاری می‌شود؛ کتاب تنها آدرس و نشانه‌ای است به سوی این سرچشمه.

همان‌گونه که امیل دورکیم به‌درستی اشاره می‌کند، انسان‌ها در مناسک و دین‌ورزی خویش، در واقع در حالِ پرستش و بازخوانیِ «قدرتِ جمعی» خویش‌تن هستند. مناسکِ دینی، نقاطِ عزیمت و قرارِ ملاقات‌های تاریخیِ انسان‌ها با قدرتمندیِ جمعیِ خودشان است. انسان‌ها در تکرارِ منظمِ مناسک، با قدرتِ تاریخیِ مجسم‌شده‌ی خود دیدار می‌کنند، از آن نیرویی تازه برای مواجهه با واقعیت می‌گیرند و سپس دوباره به سیرکوله‌ی زندگی روزمره بازمی‌گردند. رازِ کارآمدی و پایداریِ هر معرفتی در همین ایجادِ «نظم و تقویمِ ثابت» نهفته است. تقویمِ ثابتِ مناسک، چه به صورتِ تکرارِ هفتگی، ماهانه یا سالانه در ساعتی مشخص، نقشِ شالوده‌افکنی در نظمِ اجتماعی دارد.

این تکرارِ صلب و دارای زمان‌بندی دقیق، بسترِ آن را فراهم می‌سازد که انسان احساس کند با یک حافظه‌ی تاریخیِ شگرف و با امری حیاتی در حالِ تجدیدِ میثاق است.

اگر دیالکتیکِ میانِ اضلاعِ سه‌گانه فروپاشد و «امر جمعی» یا اراده‌ی مردم، خود را از افقِ امر قدسی و مرزهای صلبِ امر سرزمینی مجزا سازد، فاجعه‌ای از سنخ دیگر رخ می‌نماید: فرپاشی و سقوطِ ارزش‌های متعالی به سطحِ «میلِ متغیرِ اکثریت». این آسیب‌شناسی،

دقیقاً معطوف به آن سنخ از دموکراسی‌های تقلیل‌گرایانه‌ای است که حقیقت را به آمار و سطح جمعیت‌شناختی محض فرو می‌کاهند. در چنین ساختاری، ارزش‌های اخلاقی و وجودی، قدرت توضیح‌دهندگی و نیروی حیات‌بخش خود را دیگر نه از امر قدسی، که پیش‌تر تبیین شد ریشه در قدرت مجسم تاریخی انسان‌ها دارد، و نه از منافع دیرپای سرزمینی دریافت نمی‌کنند. در غیاب این دو مرجع قوام‌بخش، ارزش‌ها به «هوس‌های زودگذر جمعی» بدل می‌گردند؛ به طغیان جزئیاتی که خود را کاذبانه «مالک و صاحب مطلق تاریخ» می‌پندارند.

این پندار خام که «زندگان حاضر در این برهه‌ی خاص، حق دارند دست به بازتعریف، تخریب یا تغییر تمامی ارزش‌های تاریخ‌ساز بزنند»، ریشه در ناهمپی ساختار زمانمند جامعه دارد. اکثریت عددی حاضر، هنگامی که ارزش متغیر و لحظه‌ای خود را به عنوان ارزش ازلی و ابدی خوانش می‌کند، از مرتکب شدن بزرگ‌ترین جنایت معرفت‌شناختی ابایی ندارد. در برابر این تعدی اکید، مفهوم بنیادین «دموکراسی مردگان»، که شالوده‌ی اندیشه‌ی محافظه‌کاری اصیل را می‌سازد، قد علم می‌کند. بر اساس این اصل، هر تصمیم کلان و بنیادین که به رای زندگان گذاشته می‌شود، باید با حضور و مداخله‌ی فعال دو گروه غایب صورت پذیرد: «مردگان» و «آیندگان». شما نمی‌توانید مفهومی بنیادین همچون «تمامیت ارضی» را به اراده و رای لحظه‌ای اکثریت بگذارید؛ چرا که اگر دستگاهی زمان‌نورد وجود داشت تا اراده‌ی صلب مردگان را احضار کند، آنان یک‌صدا فریاد «نه» سر می‌دادند. تاریخ یک سرزمین، مشحون از خون‌ها و فداکاری‌های بی‌شمار قهرمانانی است که جان خویش را در پای خاک و صیانت از آن ذبح کرده‌اند. اگر امروز نسلی بر اثر یک هوس زودگذر جمعی یا فشار ناشی از بحران‌های مقطعی، دست به نفی مفهوم وطن یا تمامیت سرزمینی بزند، تمامیت تاریخ گذشته را یک‌باره بی‌معنا و تباه کرده است. با چنین رای‌گیری نابجایی، تمام دلایل پیشینیان برای جنگیدن، زیستن، آفرینش شاهکارهای ادبی و جان‌فشانی برای زبان و خاک، سلب می‌شود. تأمل بر این سناریو، لرزه بر اندام معرفت می‌اندازد: اگر خبر یک فراندوم بی‌ریشه برای نفی وطن در سال ۱۴۰۵ به گوش

پیشینیان می‌رسید، آنان شمشیرها را بر زمین می‌افکندند و فردوسی، قلم حماسه‌ساز خویش را برای همیشه کنار می‌گذاشت؛ زیرا کل شالوده‌ی معنایی کنش تاریخی آنان ویران می‌شد. از سوی دیگر، «آیندگان» یعنی کودکانی که هنوز پا به عرصه‌ی وجود نگذاشته‌اند اما مالک مشاع این جغرافیا هستند، در زمان حال نماینده‌ای ندارند. از آنجا که امکان احضار آیندگان به دادگاه حال وجود ندارد، خرد سیاسی ایجاب می‌کند که «محافظه‌کارانه‌ترین و نا-انقلابی‌ترین تصمیمات» در قبال محیط زیست، طرح‌های توسعه و صیانت از مرزها اتخاذ شود تا حق مالکیت نسلی آنان پایمال نگردد.

هنگامی که دموکراسی‌ها از مرجعیت امر قدسی و امر سرزمینی تخلیه می‌شوند، حاکمیت مطلق به دست هوس‌های زودگذر توده‌ای می‌افتد. اصرار و جان‌سختی صلب تاریخ در برابر خواست‌های شتاب‌زده‌ی جمعی، گاه تنها سد و پناهگاهی است که از نابودی کیان یک ملت جلوگیری می‌کند. اگر تاریخ در مقاطع مختلف به هر خواست هیجانی و ناپخته‌ی جمعی پاسخ مثبت می‌داد، فاجعه‌پراکنی سیاسی به بار می‌آمد. ناتوانی یک جامعه در تحقق خواست‌های لحظه‌ای‌اش در برخی بزنگاه‌ها، در واقع رحم تاریخی است؛ چرا که اگر آن خواست‌ها محقق می‌شد، تنها با گذشت یک یا دو دهه، همان جامعه با حسرت و ندامت به عقب می‌نگریست و آرزو می‌کرد که کاش صلبیت تاریخ، مانع سقوطش به آن منجلاب می‌شد. عدم سرانجام برخی هیجانات توده‌ای، جامعه را از ابتذال‌های سنگین‌تر و سلطه‌ی جریان‌های افراطی و ویرانگر در آینده مصون می‌دارد.

اکنون باید به بررسی وضعیت ثالث پردازیم: اگر ضلع سوم، یعنی «امر سرزمینی»، خود را از دو ضلع دیگر، یعنی «مردم» و «امر قدسی»، بی‌نیاز بداند و بکوشد شالوده‌ی حیات خویش را بر نفی عامل انسانی و افق متعالی استوار سازد، چه وضعیتی پدید می‌آید؟ حاصل این گسست، سقوط به ورطه‌ی «بت‌وارگی سرزمینی» است. این دقیقاً همان صبغه‌ی دهشتناک و خطرناک در گفتمان ملی‌گرای افراطی یا رادیکال است؛ میلی کور برای منها کردن توده‌های انسانی و تخلیه‌ی جغرافیا از هرگونه روح و انگیزه‌ی قدسی.

هر امرِ سرزمینی، برای آن که بتواند از حالتِ یک ماده‌ی خامِ جغرافیایی خارج شده، پایدار بماند و به یک «نهادِ اجتماعیِ استوار» بدل گردد، نیازمندِ دو شرطِ اساسی است: اول آن که روحی قدسی و معنابخش در آن دمیده شود و دوم آن که در زیست‌جهان و حیاتِ روزمره‌ی انسان‌ها جریان یابد. اگر جغرافیا از این دو رکن تهی شود و اراده‌ای صلب نخواهد «همه چیز را در پای امرِ سرزمینی محض ذبح کند»، این سرزمینِ انتزاعی به خودیِ خود واجدِ هیچ معنا و ارزشی نخواهد بود. سرزمینی که خادمِ زیستِ انسان‌ها نباشد و هیچ افقِ متعالی اخلاقی بر آن نتابد، بتِ بی‌روحی است که قربانیانِ خود را می‌بلعد.

در این‌جا، تأمل بر مفهومِ «قهرمان»، زوایای آشکارتری از این تثلیثِ مفهومی را روشن می‌سازد. در امتدادِ تاریخ، قهرمانانِ اصیل و فراتاریخی، مرجعیت و حقانیتِ خویش را دقیقاً از هم‌بستگیِ کاملِ این سه ضلع دریافت کرده‌اند. «قهرمانِ ملی بی‌بدیل» کسی است که کنشِ زیسته و فداکاریِ او هم‌زمان در راهِ خدمت به «امرِ قدسی»، صیانت از «مردم» و پاسداری از «میهن» شکل گرفته باشد. با این حال، آسیب‌شناسیِ مفهومِ قهرمان نشان می‌دهد که هرگاه ارجاعِ قهرمان تنها به یکی از این مراجع سه‌گانه محدود شود، سنخ‌های متفاوتی از قهرمانی پدید می‌آیند که ممکن است از سوی اضلاعِ دیگر به رسمیت شناخته نشوند:

- قهرمانِ قدسیِ محض: کسانی که صرفاً در ذیلِ امرِ قدسی زیست کرده و در راهِ ایده‌ای الهیاتی یا دینی جان باخته‌اند؛ آنان در نظرِ پیروانِ خود قهرمانند، اما توده‌ی مردم یا مدافعانِ ملی‌گرایی ممکن است آنان را «قهرمانِ سرزمینی یا ملی» تلقی نکنند.

- قهرمانِ جمعی یا توده‌ای: فردی که محبوبِ مردم است و برای خواست‌های روزمره‌ی آنان مبارزه می‌کند، اما از منظرِ افقِ قدسی یا سنتِ تاریخی، فاقدِ صلاحیتِ قهرمانی شناخته می‌شود.

با این وجود، کارکردِ اصیلِ قهرمانان در طولِ تاریخ، «تجسدبخشی به ارزش‌های انتزاعی متولدشده از این سه مرجع» است. آنان امرِ انتزاعی را به امری عینی و ملموس بدل

می‌کنند. این پروسه‌ی تجسدبخشی، پیوندی عمیق با ذاتِ امر قدسی دارد؛ زیرا یکی از کارکردهای شگفت‌انگیز امر قدسی و مفهوم خداوند در پیوند با وطن، «انسانی‌سازی و چهره‌بخشی به جغرافیا» است.

امر قدسی به میهن چهره‌های انسانی می‌بخشد؛ جغرافیای صامت را به موجودی واجد عاطفه، اراده و رفتار بدل می‌سازد؛ سرزمینی که انسان را در آغوشِ خود پناه می‌دهد، یا او را از خویش می‌راند؛ سرزمینی که در برابرِ تعدّی خشمگین می‌شود و در برابرِ وفاداری، فرزندانِش را می‌بخشد. اطلاقِ چنین صفاتِ وجودی و انسانی به خاک، همان‌گونه که در ترکیبِ بی‌بدیلِ «خدای ایران» متجلی می‌شود، حاصلِ درهم‌تنیدگیِ امر الهی و امر سرزمینی است. در این ترکیب، ایران چهره‌ای انسانی و قدسی به خود می‌گیرد و خداوند نیز در ظرفِ تاریخ و جغرافیای یک ملت تعین می‌یابد.

از این‌رو، رساله‌ی حاضر به این قضیه‌ی بنیادین پای می‌فشارد که حیات، پایداری و اصالتِ هر نظامِ اخلاقی، معرفتی و سیاسی، منوط به حفظِ دیالکتیک و تعادلِ میان این سه مرجعِ خلل‌ناپذیر است: ۱. امر قدسی (خداوند): بخشنده‌ی معنا، غایت و پایداریِ خردسوز. ۲. امر جمعی (مردم): تجسدِ قدرتِ تاریخی و سرچشمه‌ی عینیِ مناسک و حیاتِ روزمره. ۳. امر سرزمینی (میهن): ظرفِ صلبِ جغرافیایی و امتدادِ تاریخیِ پیونددهنده‌ی مردگان، زندگان و آیندگان.

هرگاه یکی از این اضلاع دست به حذفِ دو ضلعِ دیگر بزند، جامعیتِ حیاتِ بشری فرو می‌پاشد و جامعه میان سه‌گانه‌ی «ایدئولوژیِ انتزاعی»، «ابتذالِ هوس‌های جمعی» و «بت‌وارگیِ فاشیستیِ سرزمینی» نوسان خواهد کرد. قوامِ تاریخ و فرهنگِ اصیل، تنها در نقطه‌ی تقاطعِ این سه نیرو امکان‌پذیر است.

شهریور ۱۴۰۵

رضا حقی