

بسم الله الرحمن الرحيم



۴۴-۵۹
درآمدی بر فلسفه تاریخ شیعه
استاد سید مهدی میرباقری

- ۲ یادداشت مدیر مسئول: "فرهنگ عمومی" تربیونی برای همه‌ی نیروهای خودی
- ۴ یادداشت سردبیر: انسان و ولایت
- ۱۳ تبیین شاخص‌های خط امام در بیانات حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای
- ۲۴ و اما بعد...

حکمت و اندیشه



۷۳-۸۸
روشنفکری و سکولاریسم
در گفتگو با حجت الاسلام دکتر مهدوی زادگان

- ۳۴ امام و حیات باطنی انسان / سید مرتضی آوینی
- ۳۶ نتولیرالیسم، ایدئولوژی سرمایه داری دوران پست مدرن / قسمت اول
- ۴۴ درآمدی بر فلسفه تاریخ شیعه / حجت الاسلام والمسلمین استاد سید مهدی میرباقری
- ۶۰ استعاره‌ی باروت و ایده‌ی ترقی / دکتر محمد خندان
- ۶۶ روایت ملکوتی / دکتر اکبر جباری
- ۷۳ روشنفکری و سکولاریسم
- در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی زادگان
- ۸۹ عهد امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) / استاد صغری طاهرزاده
- ۱۰۶ نگاهی کوتاه به زندگی الکساندر کویره / امیر مهدی بخشی زاده
- ۱۱۴ راهنمای مطالعه تاریخ معاصر ایران
- ۱۱۶ معرفی یک کتاب خوب

گفت و گو ویژه



۱۲۳-۱۵۸
دکتر مظفر نامدار در گفتگوی ویژه
عبدالکریم سروش متدین نیست

- ۱۲۳ گفتگو با دکتر مظفر نامدار: عبدالکریم سروش متدین نیست، یک انسان دینی با دین زندگی می‌کند

ادبیات و هنر



۱۶۰-۱۷۵
قوت‌های ادبیات داستانی پس از انقلاب
استاد رضا رهگذر

- ۱۶۰ قوت‌های ادبیات داستانی پس از انقلاب / استاد رضا رهگذر
- ۱۷۶ نیست انگاری و ادبیات معاصر (۴) (نیست انگاری و صورت بخشی) / یوسفعلی میرشکاک
- ۱۸۴ سایه «جنگ»، بر سر «دفاع مقدس» / احمد شاکری
- ۱۹۷ اشاراتی درباره‌ی ژان پل سارتر و نیهیلیسم اگزیستانسیالیستی
- ۲۱۸ گزارشی از مراسم رونمایی از سه جلد نخست "مجموعه درباره ادبیات داستانی"

فرهنگ

دبیر تحریریه: جعفر علیان نژادی
مدیر داخلی: رضاشهرآبادی
نشانی: تهران، رسالت، خیابان کرمان جنوبی،
ساختمان حدیث، طبقه دوم، واحد ۱۱
تلفن: ۲۲۵۰۳۹۰۵
فاکس و پیغامگیر: ۲۲۳۱۹۶۷۸
ایمیل: farhang.1390@gmail.com

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم
دوره جدید - شماره ۴ - خرداد و تیر ۱۳۹۰
صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی
مدیر مسئول: منصور واعظی
سردبیر: شهریار زرشناس

- فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
- مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده با نویسندگان است و درج مطالب در فرهنگ عمومی الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
- باز نشر مقالات و مطالب صرفا با ذکر مأخذ و نام نشریه «فرهنگ عمومی» مجاز است.

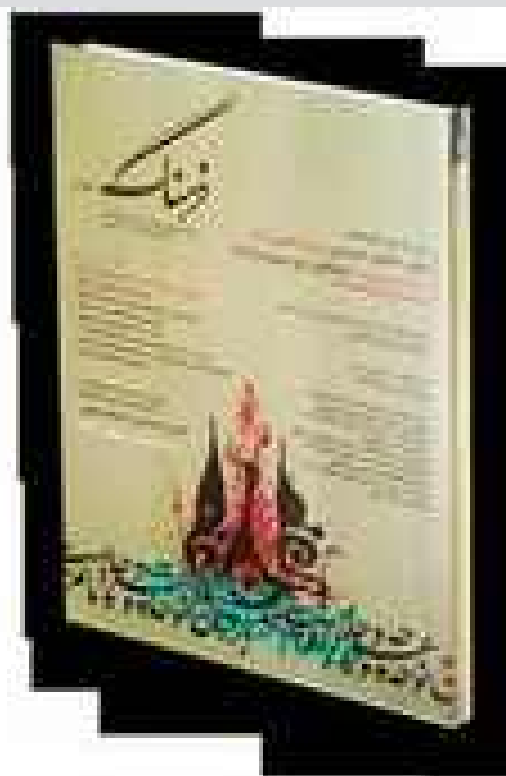
"فرهنگ عمومی"

تربونی برای همه‌ی نیروهای خودی

همانگونه که در شماره‌ی نخست ماهنامه "فرهنگ عمومی" اعلام داشتیم، این ماهنامه نشریه‌ی ولایتمدار است که خود را تربونی برای تمامی فرهیختگان و اندیشمندان مسلمان انقلابی ولایتی اصول‌گرا می‌داند. ما، در "فرهنگ عمومی" می‌خواهیم تربونی باشیم برای تمامی صاحب‌نظران و اهل قلمی که به اسلام، انقلاب، بزرگی و اقتدار ایران و ایرانی، ولایت فقیه و ولایت و رهبری مقام عظمای ولایت امر حضرت آیت‌الله‌العظمی‌امام‌خامنه‌ای پایبندی و اعتقاد نظری و عملی دارند. همه‌ی این عزیزان باید که "فرهنگ عمومی" را تربونی برای بیان نظرات و دیدگاه‌ها و درج گفتارها و مطالب خود بدانند. از زمان انتشار شماره‌ی نخست دوره‌ی جدید نشریه کوشیده‌ایم تا به این ادعای خود عمل نماییم.

"فرهنگ عمومی" در دوره‌ی جدید انتشار خود کوشیده و می‌کوشد تا فرصت و امکانی برای طرح آراء و نظرات همه‌ی اهالی خانواده‌ی انقلاب که به ارکان پنجگانه برشمرده در پیش پایبندی و تعهد دارند، فراهم آورد. درج برخی مقالات و گفتگوها و انتشار برخی گفتارها و مطالب نیز در همین راستا صورت گرفته و می‌گیرد. ما، در "فرهنگ عمومی" خود را متعهد به حرکت در مسیر فرامین و رهنمودهای مقام‌معظم‌رهبری می‌دانیم و سلوک در این طریق را متضمن تأمین سعادت و رستگاری دنیا و آخرت و حفظ عزت ملی و استقلال و سربلندی و پیشرفت ملت ایران می‌دانیم و علیرغم داشتن مرزبندی قاطع با انواع گروه‌ها و افکار و آراء و دیدگاه‌های التقاطی، الحادی، لیبرالی، سکولاریستی، اومانیستی و ضد انقلابی، مبنای حرکت و تعامل خود با نیروهای انقلابی و ولایتمدار را بر همکاری توأم با سعه‌ی صدر قرار داده‌ایم. بر این اساس

فرهنگ عمومی





سخن پیرسنول

از عزیزان و دوستان جبهه‌ی خودی می‌خواهیم تا اگر به برخی رویکردها و یا مطالب منتشره در نشریه انتقادی دارند، آن را با ما در میان گذارند، ما خود را متعهد به درج آراء آنها و در صورت لزوم ورود به گفتگوی سازنده با آنها می‌دانیم.

در شماره‌ی سوم دوره‌ی جدید "فرهنگ عمومی" گفتگویی با استاد زار هگذر منتشر گردید که متضمن نقدهایی بر برخی شخصیت‌های انقلابی و ولایت‌مدار از جمله برادر فرهیخته و اندیشمند عزیزم آقای سیدمهدی شجاعی بود، آنچه در آن گفتگو منتشر گردید دیدگاه‌های استاد زار هگذر (به عنوان یک نویسنده و منتقد متعهد و اصولگرای کشورمان) بوده و قطعاً بیانگر نظر اینجانب نبوده است و مطابق روال نشریه ما آماده‌ی انتشار دیدگاه‌های برادر عزیزمان آقای سیدمهدی شجاعی و سایر عزیزانی که مورد نقد قرار گرفتند هستیم گرچه اگر مطلب فوق را قبل از انتشار دیده بودم اجازه انتشار این بخش از مطلب را نمی‌دادم.

"فرهنگ عمومی" ایجاد فرصت و امکان گفتگو و تعامل میان نویسندگان و صاحب نظران دارای سلاقی فکری مختلف معتقد به انقلاب و نظام و ولایت‌مدار (با مشخصاتی که در ابتدای این گفتار ذکر گردید) را با حفظ حریم‌ها و رعایت حدود شرعی و اسلامی را بخشی از رسالت خود می‌داند و از این امر استقبال می‌کند. از این رو ضمن عرض پوزش از کدورتی که ممکن است برای برخی از عزیزان پیش آمده باشد، آمادگی خود برای انتشار هر نوع نقد و یا طرح دیدگاه در خصوص مطالب منتشره در ماهنامه را مجدداً بیان کرده و اعلام می‌داریم منتظر بهره‌مندی از مطالب و دیدگاه‌های دوستان متعهد و انقلابی هستیم.

منصور واعظی



انسان و ولایت

نازل تر است. بشر با ولایت الهی رشد می‌یابد، از ظلمات خارج می‌شود و به نور می‌رسد، اما ولایت طاغوت موجب سرگردانی در ظلمات می‌گردد، پیروان ولایت طاغوت "اصحاب النار" هستند و این به راستی که بد سرنوشتی است.

آدمی چه به صورت "فرد" و چه به صورت "جمع" با امر مهم ولایت روبرو است. اساساً سرنوشت بشر در نسبت با ولایت [و این که ولایت حق را بپذیرد یا ولایت شیطان را] است که تعیین می‌گردد و سرشت بشر نیز در آمیخته با ولایت است. از این رو می‌توان گفت پذیرش یا عدم پذیرش ولایت حق، مهم‌ترین مسئله و انتخاب زندگی آدمی از حیث فردی و جمعی است. زیرا این که بشر کدام ولایت را بپذیرد تعیین کننده آن است که آدمی به ساحت انسانیت وارد شود و انسان [به معنی حامل انسانیت که مقام انسانیت در او تحقق یافته است] گردد یا موجودی پست‌تر از چارپایان در ظاهر انسانی باشد. بنابراین بشر همیشه اهل ولایت و تابع ولایت است، اگر تابع ولایت الهی نباشد پس تابع ولایت شیطانی است، اساساً موجودیت آدمی بدون ولایت قابل تحقق نیست و آن‌ها که شعار مخالفت با هر نوع ولایت سر می‌دهند اگر

الله ولی الذین آمنوا
يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ
يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ
أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
قرآن عظیم

رسیدن انسان به مقام "انسانیت" و به عبارتی ظهور انسانیت در انسان و عبور آدمی از مرتبه‌ی حیوانیت و ورود به ساحت انسانیت و جای گرفتن در آن مقام، منوط به پذیرش ولایت الهی است. یعنی بشر با پذیرش ولایت الهی است که انسان [به معنای موجود قرار گرفته در ساحت انسانیت و نه آنچه در افواه و قول مشهور انسان نامیده می‌شود] می‌گردد و این امر از حیث جمعی همان قدر صدق می‌کند که از حیث فردی.

بشر با تذکر به عهد امانت و پذیرش ولایت الهی به ساحت انسانیت قدم می‌گذارد و به عکس با نسیان نسبت به عهدالست است که ولایت شیطان را می‌پذیرد و عصیان می‌کند و طاغوت براو حاکم می‌شود و بشر تحت ولایت طاغوت حتی از نازل‌ترین حیوانات نیز پست‌تر و

➤ آدمی چه به صورت "فرد" و چه به صورت "جمع" با امر مهم ولایت روبرو است. اساساً سرنوشت بشر در نسبت با ولایت [و این که ولایت حق را بپذیرد یا ولایت شیطان را] است که تعیین می‌گردد و سرشت بشر نیز در آمیخته با ولایت است. از این رو می‌توان گفت پذیرش یا عدم پذیرش ولایت حق، مهم‌ترین مسئله و انتخاب زندگی آدمی از حیث فردی و جمعی است.



❖ بنابراین بشر همیشه اهل ولایت و تابع ولایت است، اگر تابع ولایت الهی نباشد پس تابع ولایت شیطانی است، اساساً موجودیت آدمی بدون ولایت قابل تحقق نیست و آن‌ها که شعار مخالفت با هر نوع ولایت سر می‌دهند اگر جاهل و غافل نباشند، تجاهل می‌کنند.



جاهل و غافل نباشند، تجاهل می‌کنند.
در افق تاریخ نیز، عین ثابت غرب، نسیان و عصیان و پذیرش ولایت شیطان است و عین ثابت شرق، پذیرش ولایت الهی است. هر چند که غرب و شرق در تحقق تاریخی خود دستخوش تغییرات و شذائت بسیاری شدند و عالم شرق تاریخی پس از عصر امت واحده گرفتار ممسوخیت گردید و از عین ثابت خود دور و دورتر گردید و نهایتاً با ظهور عالم غرب تاریخی تدریجاً تحت سیطره‌ی غرب قرار گرفت و غرب‌زده شد و این غرب‌زدگی دونوع مهم داشت: "غرب‌زدگی یونانی" و "غرب‌زدگی مدرن". به ویژه پس از ظهور و سیطره‌ی

❖ پیروی از ولایت
فقیه درعصر غیبت
چونان ریسمانی نوری
موجب اتصال بشر به
هدایت الهی و رشد
و کمال وجودی او و
حفظ وی در مقام و
ساحت بندگی الهی
می‌گردد که این
امر موجب سعادت
ورستگاری دنیا و
آخرت می‌باشد.

غرب مدرن، غرب‌زدگی شرق ممسوخ بیگانه از عین ثابت خود، عمق و شدت بیشتری پیدا کرد و عملاً عالم شرق تاریخی منسوخ گردید و غرب مدرن و غرب زدگی مدرن بر همه جا استیلا یافت تا این‌که با ظهور انقلاب اسلامی، احیاء عهد دینی و تذکر نسبت به آن نقطه‌ی عطف و تعیین‌کننده‌ی دوران گذار و عبور تاریخی از غرب و غرب‌زدگی مدرن گردید و مسیر و افق نجات‌بخشی پیش روی بشر اسیر مدرنیته گشود.
هنگامی که از "شرق" در برابر "غرب" و فارغ از ظهورات تاریخی آنان سخن می‌گوئیم، نظر به عین ثابت شرق و غرب قرار

❖ حقیقت
غرب، پذیرش
ولایت شیطان
است که آن هم
در تاریخ ظهورات
و بروزهای مختلف
و متعددی داشته
است.

❖ ولایت فقیه در عصر غیبت، جلوه و مظهر و تجسم ولایت الهی است و هر ولایت دیگری غیر از آن از جمله ولایت سرمایه داران و تکنوکرات‌ها در چارچوب لیبرالیسم و ولایتی شیطانی و طاغوتی است.

« یادداشت سردبیر

داریم و نه عالم تاریخی محقق این دو. در این معنا، اسلام حقیقت شرق است. توجه نمایید از شرق تاریخی که شامل تمدن‌های هندی و چینی و بوداییسم و هندوئیسم و زرتشتی‌گری و ... بوده است، سخن نمی‌گوییم بلکه از عین ثابت شرق که پذیرش ولایت الهی است سخن می‌گوییم، عین ثابتی که تا حدودی در عصر امت واحد و برای مقطع کوتاهی در دوران حیات و حکومت وجود مبارک حضرت رسول (ص) و پس از آن حکومت حضرت امیر (ع) ظاهر گردید و پس از شهادت حضرت امیر (ع) و غضب حکومت و جدایی ولایت از ولایت و غلبه ولایت جور د. حجاب، فت‌ه ظهور انقلاب اسلامی ایران و اسلامی و تذکر نسبت به عهد امانت، ان شاء الله زمینه ساز ظهور منجی موعود و غلبه نهایی ولایت الهی خواهد بود. حقیقت شرق در این معنا اسلام است که از آغاز تاریخ آدمی بر روی زمین پیامبران (ع) به آن دعوت می‌کرده‌اند و ظهور کامل و نهایی آن در تعالیم پیامبر رحمت حضرت محمد (ص) ظاهر گردیده و پس از آن درآموزه‌ها و ولایت ائمه معصومین (ع) تداوم یافته است. آری، حقیقت شرق پذیرش ولایت الهی و بندگی است که صورت کامل آن دی (ص) ظاهر گردیده است.

در مقابل، حقیقت غرب، پذیرش ولایت شیطان است که آن هم در تاریخ ظهورات و بروزهای مختلف و متعددی داشته است. شرق و غرب تاریخی (عالم شرق تاریخی و عالم غرب تاریخی) اگرچه با اعیان ثابتی خود



برخلاف بسیاری از مستشرقان و طیف متفکران موسوم به "سنت‌گرا"، آنچه ما به عنوان فرزندان انقلاب اسلامی به آن نظر داریم، شرق تاریخی ادر معنای اعم آن که شامل هندوئیسم و بودائیسم و تائوئیسم و ... می‌گردد و اسلام فقط بخشی از آن تلقی می‌شود و آن به اصطلاح "حکمت خالده" گمشده‌ی سنت‌گراها بنا به مدعای آن‌ها در این آئین‌هایی که نام بردیم به مراتب مختلف حضور و بروز پیدا می‌کند و از دل این تکرر به نحوی "پلورالیسم ادیان" می‌رسند نمی‌باشد، بلکه ما نظر به اسلام ناب محمدی (ص) داریم و یگانه صورت تحقق ولایت الهی را در پذیرش ولایت امامان معصوم (ع) و فقهای جانشین آنان در عصر غیبت می‌دانیم و هرنوع رجوع به دین و آئینی غیر از اسلام از نظر ما عین کفر و شرک است.

نسبتی دارند، اما به منزله‌ی تحقق تام و تمام آن‌ها نیستند. از آن هنگام که عالم شرق تاریخی گرفتار فسخ و مسخ‌شدگی گردید از عین ثابت خود بیش از پیش دور شد و با گرفتاری در از خود بیگانگی، بیش از پیش مسخ گردید و سرانجام منسوخ شد.

برخلاف بسیاری از مستشرقان و طیف متفکران موسوم به "سنت‌گرا"، آنچه ما به عنوان فرزندان انقلاب اسلامی به آن نظر داریم، شرق تاریخی ادر معنای اعم آن که شامل هندوئیسم و بودائیسم و تائوئیسم و ... می‌گردد و اسلام فقط بخشی از آن تلقی می‌شود و آن به اصطلاح "حکمت خالده" گمشده‌ی سنت‌گراها بنا به مدعای آن‌ها در این آئین‌هایی که نام بردیم به مراتب مختلف حضور و بروز پیدا می‌کند و از دل این تکرر به نحوی "پلورالیسم ادیان" می‌رسند نمی‌باشد، بلکه ما نظر به اسلام ناب محمدی (ص) داریم و یگانه صورت تحقق ولایت الهی را در پذیرش ولایت امامان معصوم (ع) و فقهای جانشین آنان در عصر غیبت می‌دانیم و هرنوع رجوع به دین و آئینی غیر از اسلام از نظر ما عین کفر و شرک است.

رستگاری و سعادت بشر در پذیرش ولایت الهی و تبعیت از آن است. ظهور ولایت الهی در عینیت زندگی بشر دارای مراتب و شئونی است. ظهور ولایت الهی پس از رحلت حضرت رسول (ص) در تبعیت از امامت ائمه‌ی معصومین (ع) تجلی می‌یابد و در مرتبه بعد در عصر غیبت، تبعیت از ولایت الهی از طریق پذیرش ولایت فقیه محقق می‌گردد. یعنی پیروی از ولایت فقیه در عصر غیبت



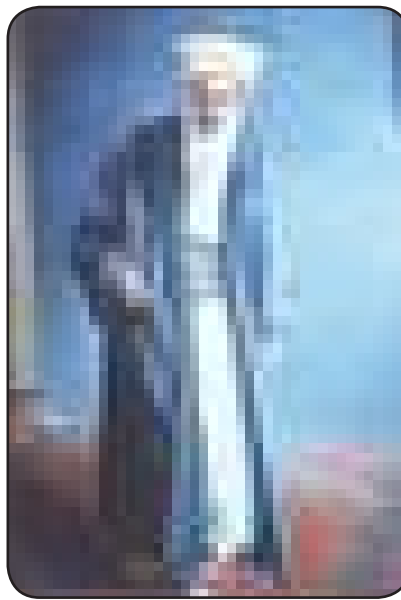
❖ سهروردی در حکمت‌الاشراق روایتی از ولایت فقیه یا به تعبیر وی شهر یاری روحانی ارائه می‌دهد، زیرا برای تحقق یک حکومت اسلامی در عصر غیبت هیچ الگوی دیگری [که متضمن رعایت همه‌ی وجوه و اقتضائات حکومت دینی اصیل باشد] قابل تصور نیست تا چه رسد به قابل تحقق. به تعبیر حکیمانه‌ی امام راحل، ولایت فقیه از آن مسائلی است که صرف تصور آن موجب تصدیقش می‌شود.



چونان ریسمانی نوری موجب اتصال بشر به هدایت الهی و رشد و کمال وجودی او و حفظ وی در مقام و ساحت بندگی الهی می‌گردد که این امر موجب سعادت و رستگاری دنیا و آخرت می‌باشد. در حقیقت، سایه افکندن چتر ولایت الهی بر سر بشر، آدمی را به ساحت و مقام انسانیت ارتقاء می‌دهد و موجب قرب به حق می‌گردد. ولایت الهی موجب رشد و سعادت آدمی و غلبه ولایت طاغوت موجب تباهی و شقاوت بشر می‌شود. ولایت فقیه در عصر غیبت، جلوه و مظهر و تجسم ولایت الهی است و هر ولایت دیگری غیر از آن از جمله ولایت سرمایه‌داران و تکنوکرات‌ها در چارچوب لیبرالیسم [ولایتی شیطانی و طاغوتی است.

در حقیقت، ولی فقیه عادل، اقرب به معصوم در عصر غیبت و رشته‌ی اتصال به منبع هدایت الهی است و ولایت او برامت، تجسم ولایت الهی بر مؤمنان فلذا نجات بخش و کمال‌آفرین است.

اگر به تاریخ تفکر اسلامی رجوع نمائیم می‌بینیم که اعتقاد به نحوی ولایت فقیه منحصر به فقیهان شیعه نبوده است، حتی نزد حکما و شاعران غیر شیعی نیز شاهد برخی روایات‌ها از مدل حکومتی‌ای که می‌توان آن را ولایت فقیه نامید هستیم. به عنوان نمونه به "شیخ شهاب‌الدین سهروردی" توجه کنید. به راستی آن "حکیم‌متوغل در تأله و متوغل در بحث" که سهروردی در "حکمت‌الاشراق" مطرح می‌کند و با تأکید بر وجه "توغل در تأله" او می‌گوید حتی اگر "متوغل در بحث" هم نباشد، به دلیل و برپایه‌ی "متوغل در تأله" بودن، ریاست و حکومت حق او است و او را "خلیفه و جانشین خدا" در زمین می‌نامد، [۱] چه



[تصویر منسوب به شیخ مفید]

کسی جز انسان دین‌دار دین‌شناس متقی عادل است که اگر بخواهیم در یک کلمه معرفی‌اش کنیم، باید بگوییم فقیه. آری، سهروردی اگر چه در شیعه بودن یا نبودن او تردیدهایی است و اقوال متفاوتی در این باره وجود دارد اما باصرف آشنایی با کلیات فرهنگ اسلامی و تکیه بر ادراک عقلی بدیهی، فردی را برای "ریاست عامه" مطرح می‌کند که جز در سیمای فقیه حقیقی [فقیه عادل] قابل ظاهر شدن نیست. سهروردی در حکمت‌الاشراق روایتی از ولایت فقیه یا به تعبیر وی شهر یاری روحانی ارائه می‌دهد، زیرا برای تحقق یک

❖ اگر به مفهوم مورد نظر سهروردی از "حکمت" و خصایص "حکیم" متأله مد نظر او بیشتر توجه نماییم و دریابیم که در نظر سهروردی "حکمت" با "فلسفه" در تعریف یونانی آن تفاوت‌های مهمی دارد و نیز اگر به عمق و باطن حکیمانه‌ی فقه اصیل شیعی توجه نماییم، شباهت‌های میان دو مفهوم "ریاست تامه حکیم متأله" و "ولایت مطلقه فقیه" بیشتر عیان می‌شود و جالب است که سهروردی چون "حکومت حاکم متأله" را دنباله‌ی حکومت نبی می‌داند برای آن [به تعبیر امروزی‌ها] مشروعیتی الهی قائل است.

انسان در حیات خود همیشه اهل ولایت بوده است؛ آنچه مهم است این است که آدمی ولایت الهی را پذیرفته است و یا ولایت طاغوتی را، به عبارت دیگر خداوند ولیّ او است یا شیطان. آنها که مدعی مخالفت با نفس و اصل ولایتند اگر مغرض نباشند عمیقاً جاهل و متوهم‌اند. دموکراسی هم نحوی نظام ولایتمدار است، منتها ولایت طاغوت.

« یادداشت سردبیر

[کتاب "من لایحضره الفقیه" تالیف شیخ صدوق]

چون "حکومت حاکم متأله" را دنباله‌ی حکومت نبی می‌داند برای آن [به تعبیر امروزی‌ها] مشروعیتی الهی قائل است.

اگر بخواهیم مبحث اعتقاد به روایت‌هایی از شهریاری روحانی یا شهریاری آرمانی دینی یا با تفاوت‌هایی ولایت فقیه را در تاریخ ادب و فرهنگ ایران پس از اسلام دنبال نمائیم به موارد قابل توجهی برمی‌خوریم که طرح آنها را به مجالی دیگر واگذارده و فعلاً از آن در می‌گذریم.

انسان در حیات خود همیشه اهل ولایت بوده است؛ آنچه مهم است این است که آدمی ولایت الهی را پذیرفته است و یا ولایت طاغوتی را، به عبارت دیگر خداوند ولیّ او است یا شیطان. آنها که مدعی مخالفت با نفس و اصل ولایتند اگر مغرض نباشند عمیقاً جاهل و متوهم‌اند. دموکراسی هم نحوی نظام ولایتمدار است، منتها ولایت طاغوت. آنها که چون "امانوئل کانت" و همه‌ی لیبرال‌ها از خود مختاری و به بیان صحیح‌تر خودبنیادی فرد انسانی دم می‌زنند نیز اهل ولایتند و دعوت به ولایت می‌کنند:

"ولایت نفس اماره‌ی فردی" که فارغ از امکان و نحوه‌ی تحقق و میزان واقعی یا وهمی بودن آن، صورتی از ولایت طاغوت [و در واقع نازل‌ترین صورت تحقق آن] است.

بحث ولایت فقیه سخن تازه‌ای نیست و در تاریخ فقه شیعه از زمان "شیخ مفید" به انواع و اقسام و اشکال مختلف درباره‌ی آن سخن گفته شده است و ستوانه‌های روایی آن در آثار و "شیخ صدوق" نیز دیده

می‌سود، سرچشمه مبسوط برخی فقهای متأخر در این



و به عبارتی "حکیم متأله" می‌نامد او به راستی می‌توان آن را روایتی از ولایت فقیه دانست [تأکید می‌ورزد، ۲] در واقع می‌توان

گفت اندیشه‌ی سیاسی شیخ اشراق مبتنی اعتقاد به نحوی ولایت فقیه است که شاید به دلیل غالب نبودن تشیع در ایران قرن ششم هجری قمری و یا شیعه نبودن خود سهروردی و یا بنا به دلایلی دیگر که [محل بحث آن اینجا نیست] برعنوان ولایت فقیه در آن، تصریح نشده است. اگر به مفهوم مورد نظر سهروردی از "حکمت" و خصایص "حکیم متأله" مدنظر او بیشتر توجه نماییم و دریابیم که در نظر سهروردی "حکمت" با "فلسفه" در تعریف یونانی آن تفاوت‌های مهمی دارد و نیز اگر به عمق و باطن حکیمانه‌ی فقه اصیل شیعی توجه نماییم، شباهت‌های میان دو مفهوم "ریاست تامه حکیم متأله" و "ولایت مطلقه فقیه" بیشتر عیان می‌شود و جالب است که سهروردی

حکومت اسلامی در عصر غیبت هیچ الگوی دیگری [که متضمن رعایت همه‌ی وجوه و اقتضائات حکومت دینی اصیل باشد] قابل تصور نیست تا چه رسد به قابل تحقق. به تعبیر حکیمانه‌ی امام راحل، ولایت فقیه از آن مسائلی است که صرف تصور آن موجب تصدیقش می‌شود. سهروردی در پایان رساله‌ی "اعتقادالحکماء" نیز به رسالت "حکیم متأله" در برعهده گرفتن حکومت

« نظام لیبرال - دموکراسی نیز نظامی مبتنی بر ولایت است منتها ولایت حاکم در لیبرال - دموکراسی، ولایت سرمایه و سرمایه‌داران [و کارگزاران تکنوکرات سکولار - لیبرال آنها] است. ولایت سرمایه و سرمایه‌داران مدرن شعبه و مرتبه‌ای از ولایت شیطان است. نظام لیبرال دموکراسی صورتی از ولایت شیطان است که در رأس آن طاغوت مدرن یعنی نفس اماره‌ی خودبنیاد قرار دارد.



❖ سیطره‌ی سرمایه و طبقه سرمایه دار حاکم در نظام لیبرال دموکراسی از طریق سیطره‌ی "فرد منتشر" [که باطن مفهوم "فرد" در نظام‌های لیبرال است] به گونه‌ای اعمال و در عین حال استتار می‌شود که هر شخص در ذیل مفهوم لیبرال-مدرنیستی "فرد" دچار این توهم گردد که خود بر زندگی خویش حاکم است. اما در حقیقت در اجتماعات تحت

اسارت لیبرال دموکراسی، ولایت نفس اماره از طریق ولایت سرمایه و سرمایه‌داران تحقق می‌یابد و در این رژیم‌ها اگر چه به لحاظ حقوقی صورت فردی نفس اماره دعوی حاکمیت دارد، اما صورت فردی نفس اماره نیز با رجوع به باطن خود که "فرد منتشر" است، در حقیقت به تحقق خواست و اراده و ولایت سرمایه و سرمایه‌داران مدرن عینیت می‌بخشد و ولایت سرمایه و سرمایه‌داران مدرن به عنوان یک طبقه صورتی از صور تحقق ولایت طاغوت مدرن یعنی نفس خودبنیاد است.

سیطره‌ی "فرد منتشر" دارد و بر این اساس، باطن این فردانگاری مدعائی، ولایت سرمایه و سرمایه‌داران به عنوان یک طبقه است. در حقیقت در نظام لیبرال دموکراسی، هر شخص انسانی در ذیل مفهوم "فرد" صاحب حقوق گردیده و تعریف می‌شود، حال آنکه بازگشت "فرد" به "فرد منتشر" است و "ولایت فرد منتشر" صورتی از ولایت سرمایه‌داران به عنوان یک طبقه است. نظام عریض و طویل رسانه‌ای و تبلیغاتی لیبرال دموکراسی می‌کوشد این گونه‌القاء نماید که در رژیم لیبرال دموکراسی هر "فرد"، خود بر خویش‌تن حاکم است، اما نکته این است که در نظام سرمایه داری لیبرال، تحقق نفس اماره‌ی هر شخص در ذیل مفهوم "فرد" تابعی از موقعیت طبقاتی شخصی است که در ذیل مفهوم "فرد" قرار می‌گیرد و نیز تابعی است از نسبتی که آن شخص به عنوان عضو یک طبقه با سرمایه و طبقه سرمایه‌داران حاکم و صورت مثالی "انسان بورژوا" دارد. سیطره‌ی سرمایه و طبقه سرمایه دار حاکم در نظام لیبرال دموکراسی از طریق سیطره‌ی "فرد منتشر" [که باطن مفهوم "فرد" در نظام‌های لیبرال است] به گونه‌ای اعمال و در عین حال استتار می‌شود که هر شخص در ذیل مفهوم لیبرال-مدرنیستی "فرد" دچار این توهم گردد که خود بر زندگی خویش حاکم است. اما در حقیقت در اجتماعات تحت اسارت لیبرال دموکراسی، ولایت نفس اماره از طریق ولایت سرمایه و سرمایه‌داران تحقق می‌یابد و در این رژیم‌ها اگر چه به لحاظ حقوقی صورت فردی نفس اماره دعوی حاکمیت دارد، اما صورت فردی نفس اماره نیز با رجوع به باطن خود که "فرد منتشر" است، در حقیقت به تحقق خواست

خصوص بسیار کامل‌تر و جامع‌تر است و حضرت امام راحل اساساً ولایت فقیه را به عنوان یک تئوری حکومتی آلت‌رناتیو در عصر سیطره‌ی ظلمانی سکولاریسم اومانیستی مدوّن کرده و ارائه و سپس در هیأت یک نظام حکومتی محقق نمودند.

جوهر تقابل انقلاب اسلامی و غرب اومانیست بر سر ولایت است. غرب اومانیست در هیأت ایدئولوژی‌ها و آموزه‌های مختلف خود دعوت به ولایت طاغوت [در انواع و اقسام و اشکال مختلف آن] می‌کند و انقلاب اسلامی متذکر عهد دینی است و بشر را به پذیرش ولایت الهی [که تبلور حکومتی و سیاسی-اجتماعی به معنای اعم آن، نظام ولایت فقیه است] دعوت می‌کند.

نظام لیبرال-دموکراسی نیز نظامی مبتنی بر ولایت است منتها ولایت حاکم در لیبرال-دموکراسی، ولایت سرمایه و سرمایه‌داران [و کارگزاران تکنوکرات سکولار-لیبرال آنها] است. ولایت سرمایه و سرمایه‌داران مدرن شعبه و مرتبه‌ای از ولایت شیطان است. نظام لیبرال دموکراسی صورتی از ولایت شیطان است که در رأس آن طاغوت مدرن یعنی نفس اماره‌ی خودبنیاد قرار دارد.

لیبرال دموکراسی داعیه‌ی فردانگاری و حاکمیت فرد انسانی بر خود دارد. فارغ از این که نفس حاکمیت هر فرد انسانی بر خود به صورت خودبنیاد [یعنی بدون توجه به محوریت تعالیم دینی و شریعت الهی] به معنای سیطره‌ی نفس اماره است فلذا ماهیتی شیطانی دارد، باید به این نکته‌ی مهم توجه کرد که باطن "فرد" در غرب مدرن، "فرد منتشر" است و آنچه لیبرال‌ها تحت عنوان فردانگاری [یا به قول برخی مترجمین فردگرایی] و حاکمیت فرد و حقوق فردی عنوان می‌کنند، بازگشت به

❖ اساساً دو مفهوم "فرد" و "جمع" در عالم مدرن در ذیل نفس اماره‌ی خود بنیاد تعریف شده و تحقق می‌یابد و علیرغم تقابل و کشمکش‌هایی که با یکدیگر دارند، دو صورت یک حقیقت واحد یعنی نفس اماره‌ی خود بنیاد هستند. ریشه‌های پیوند لیبرالیسم [به عنوان ایدئولوژی داعیه‌دار اصالت حاکمیت نفس اماره‌ی فردی] با سوسیالیسم و فاشیسم و ناسیونالیسم [به عنوان صور مختلف ایدئولوژی‌های داعیه‌دار اصالت حاکمیت نفس اماره‌ی جمعی] در همین رجوع همگی آنها به ولایت نفس اماره و خودبنیادی (اومانیسم) می‌باشد.

❖ لیبرال دموکراسی داعیه‌ی فردانگاری و حاکمیت فرد انسانی بر خود دارد. فارغ از این که نفس حاکمیت هر فرد انسانی بر خود به صورت خودبنیاد [یعنی بدون توجه به محوریت تعالیم دینی و شریعت الهی] به معنای سیطره‌ی نفس اماره است فلذا ماهیتی شیطانی دارد، باید به این نکته‌ی مهم توجه کرد که

باطن "فرد" در
غرب مدرن، "فرد"
منتشر است و
آنچه لیبرال‌ها تحت
عنوان فردانگاری [یا
به قول برخی
مترجمین فردگرایی]
و حاکمیت فرد و
حقوق فردی عنوان
می‌کنند، بازگشت
به سیطره‌ی "فرد"
منتشر دارد و براین
اساس، باطن این
فردانگاری مدعائی،
ولایت سرمایه و
سرمایه‌داران به
عنوان یک طبقه
است. در حقیقت
در نظام لیبرال
دموکراسی، هر
شخص انسانی
در ذیل مفهوم "فرد"
صاحب حقوق
گردیده و تعریف
می‌شود، حال آنکه
بازگشت "فرد" به
"فرد منتشر" است و
"ولایت فرد منتشر"
صورتی از ولایت
سرمایه‌داران به
عنوان یک طبقه
است.

« یادداشت سردبیر



و اراده و ولایت سرمایه و
سرمایه‌داران مدرن عینیت
می‌بخشد و ولایت سرمایه
و سرمایه‌داران مدرن به
عنوان یک طبقه صورتی
از صور تحقق ولایت
طاغوت مدرن یعنی نفس
خودبنیاد است. ولایت
نفس خودبنیاد همانا
ولایت شیطان و یکی از
انواع و انحاء تحقق آن
است. اساساً دو مفهوم
"فرد" و "جمع" در عالم
مدرن در ذیل نفس
اماره‌ی خود بنیاد تعریف

شده و تحقق می‌یابد و علیرغم تقابل و کشمکش‌هایی که
با یکدیگر دارند، دو صورت یک حقیقت واحد یعنی نفس
اماره‌ی خود بنیاد هستند. ریشه‌های پیوند لیبرالیسم [به
عنوان ایدئولوژی داعیه‌دار اصالت حاکمیت نفس اماره‌ی
فردی] با سوسیالیسم و فاشیسم و ناسیونالیسم [به عنوان
صور مختلف ایدئولوژی‌های داعیه‌دار اصالت حاکمیت
نفس اماره‌ی جمعی] در همین رجوع همگی آن‌ها به

ولایت نفس اماره و خودبنیادی (اومانیزم) می‌باشد.
طرفداران لیبرال دموکراسی [ولایت طاغوت مدرن
در هیأت سلطنت سرمایه و سرمایه‌داران] در مبارزه‌ی
طبقاتی خود علیه ولایت فقیه [که تجسم ولایت الهی در
عصر غیبت است] دست به مغالطه‌ای می‌زنند و مدعی
می‌شوند که به این دلیل با ولایت فقیه مخالفند که هر
نوع ولایت‌پذیری و نظام ولایتی مترادف با استبداد است.
در پاسخ به این مغالطه‌ی آشکار باید گفت که اولاً، هر

نظام سیاسی اجتماعی
از جمله لیبرالیسم
و فراتر از آن همه‌ی
شئون و وجوه زندگی
بشر از حیث فردی
یا جمعی تابع ولایت
است و اگر شما با
ولایت مخالفید پس
باید با لیبرالیسم هم
مخالف باشید و فراتر از
آن باید به نفی زندگی
بشر در کل پردازید
زیرا زندگی آدمی بر
روی زمین تنیده و



➤ **نئولیبرالیسم، بدترین و پلیدترین و هارترین و خشن‌ترین و استبدادی‌ترین صورت ولایت طاغوت مدرن است که در هیأت سلطنت سرمایه و طبقه‌ی سرمایه‌دار سازماندهی و ظاهر گردیده است که غلبه‌ی آن بر هر ملت و سرزمینی موجب تباهی و گمراهی و انحطاط آن ملت می‌گردد و مردمان تحت اسارت استبداد نئولیبرالیستی مصداق بارز خسرالدنیا و الاخرة هستند.**

آمیخته با ولایت مبتنی بر ولایت است؛ ثانیاً، نفس پذیرش ولایت و ولایت‌مداری به معنای استبداد نیست، استبداد مترادف با آن نوع ولایتی است که مخالف و مانع رشد و کمال انسان باشد. بنابراین، هر نوع نظام ولایتی یا ولایت‌مداری استبدادی نیست، نظام لیبرال-دموکراسی که به منزله پذیرش ولایت نفس اماره است و ماهیتی شیطانی دارد، استبدادی است زیرا آدمی را از مسیر رشد و کمال و قرار گرفتن در مقام بندگی الهی دور می‌کند، حال آن‌که ولایت فقیه که تجسم ولایت الهی و بستر ساز رشد و کمال آدمی است، ماهیتی مخالف استبداد دارد. زیرا موجب رشد و ارتقاء وجودی آدمی و قرب بیشتر الهی می‌گردد. بنابراین اگر با استبداد مخالفید باید با لیبرالیسم که تجسم ولایت نفس اماره است و مانع رشد انسان می‌گردد و او را از مقام بندگی الهی دور کرده و در موقعیت خودبنیادی قرار می‌دهد، مخالف باشید.

امپریالیسم نئولیبرال به عنوان جریان سرکرده‌ی نظام جهانی سلطه‌ی استکباری از فردای پس از پیروزی انقلاب اسلامی تهاجم گسترده‌ی فرهنگی-سیاسی‌ای را علیه اندیشه‌ی حکومت دینی و نظام ولایت فقیه آغاز کرد که این تهاجم گسترده‌ی فراگیر به ویژه در دو دهه‌ی اخیر ابعاد بسیار پیچیده‌تری پیدا کرده است و اکنون مدت‌ها است که به یک جنگ تمام عیار فرهنگی-سیاسی [جنگ نرم] علیه انقلاب و نظام اسلامی بدل گردیده است. کانون این جنگ نرم، شبهه‌آفرینی و شیوع تشکیلات در بنیان‌های نظری و وجوه عملی نظام ولایت فقیه و کوشش گسترده به منظور تخریب سیمای آن است تا در مقابل آن نحوی نئولیبرالیسم وابسته به استعمار سرکوب‌گر و ارتجاعی را به عنوان آلترناتیو مطرح نمایند. یکی از وجوه شبهه‌آفرینی‌های



نظام لیبرال-دموکراسی که به منزله پذیرش ولایت نفس اماره است و ماهیتی شیطانی دارد، استبدادی است زیرا آدمی را از مسیر رشد و کمال و قرار گرفتن در مقام بندگی الهی دور می‌کند، حال آن‌که ولایت فقیه که تجسم ولایت الهی و بستر ساز رشد و کمال آدمی است، ماهیتی مخالف استبداد دارد. زیرا موجب رشد و ارتقاء وجودی آدمی و قرب بیشتر الهی می‌گردد. بنابراین اگر با استبداد مخالفید باید با لیبرالیسم که تجسم ولایت نفس اماره است و مانع رشد انسان می‌گردد و او را از مقام بندگی الهی دور کرده و در موقعیت خودبنیادی قرار می‌دهد، مخالف باشید

مشاطه‌گران استعمار نئولیبرال پسامدرن، مغالطه در خصوص ولایت و نسبت آن با زندگی بشر به‌ویژه در قلمروهای سیاسی اجتماعی است که باید کوشید تا به طور گسترده و مستدل به آنها پاسخ گفت و نیت و اغراض طراحان شبهه را افشا کرد. نئولیبرالیسم، بدترین و پلیدترین و هارترین و خشن‌ترین و استبدادی‌ترین صورت ولایت طاغوت مدرن است که در هیأت سلطنت سرمایه و طبقه‌ی سرمایه‌دار سازماندهی و ظاهر گردیده است که غلبه‌ی آن بر هر ملت و سرزمینی موجب تباهی و گمراهی و انحطاط آن ملت می‌گردد و مردمان تحت اسارت استبداد نئولیبرالیستی مصداق بارز خسرالدنیا و الاخرة هستند. باید ماهیت شیطانی ولایت نئولیبرالیسم را آشکار و افشاء کرد و در برابر تبلیغات و تهاجم فوق سنگین امپریالیسم نئولیبرال علیه حکومت اسلامی در اذهان مردم به ویژه جوانان مصونیت مبتنی بر بینش و بصیرت ایجاد کرد. بی‌تردید ایجاد این بینش و بصیرت یکی از ارکان اصلی مبارزه با تهاجم فرهنگی-سیاسی استکبار نئولیبرال و فتنه‌های طراحی شده توسط آن است.

پی‌نویس‌ها:

[۱] - نگاه کنید به:

- سهروردی، شهاب‌الدین/حکمت‌الاشراق/سیدجعفر سجادی/دانشگاه تهران/۱۳۷۷/صص ۱۸-۲۰.

[۲] - سهروردی، شهاب‌الدین/مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق/جلد ۲/تصحیح و مقدمه هانری گربن/پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی/۱۳۸۰/ص ۲۷۱.



جوهر تقابل
انقلاب اسلامی و غرب اومانیست بر سر ولایت است. غرب اومانیست در هیأت ایدئولوژی‌ها و آموزه‌های مختلف خود دعوت به ولایت طاغوت [در انواع و اقسام و اشکال مختلف آن] می‌کند و انقلاب اسلامی متذکر عهد دینی است و بشر را به پذیرش ولایت الهی [که تبلور حکومتی و سیاسی-اجتماعی به معنای اعم آن، نظام ولایت فقیه است] دعوت می‌کند.



اشاره:

متن پیش رو، مکتوب خطبه‌ی اول حضرت آیت‌الله‌العظمی‌امام‌خامنه‌ای در نماز جمعه تهران در حرم مطهر امام خمینی (ره) در بیست‌ویکمین سالگرد ارتحال بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی ایران است که در تاریخ ۱۳۸۹/۳/۱۴ ایراد گردیده و حاوی نکات آموزنده و بسیار مهمی در تبیین مؤلفه‌های خط امام است. خوانندگان عزیز را به مطالعه و تأمل در این بیانات حکیمانه دعوت می‌نمائیم.

❖ آن کسانی که در پی تغییر هویت انقلاب بر می آیند، معمولاً با پرچم رسمی و با تابلو جلو نمی آیند؛ آنچنانی حرکت نمی کنند که معلوم بشود اینها دارند با این حرکت مخالفت می کنند؛ حتی گاهی به عنوان طرفداری از حرکت انقلاب، یک اقدامی می کنند، یک اظهار می کنند، کاری می کنند، زاویه ایجاد می کنند؛ انقلاب از جهتگیری خود بکلی دور می افتد، برکنار می شود.

تبیین شاخص های خط امام در بیانات حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين نحمده ونستعينه وننتوكل عليه ونستغفره وننتوب اليه ونصلي ونسلم على حبيبه ونحبيبه وخيرته في خلقه حافظ ستره ومبلغ رسالاته بشير رحمته ونذير نعمته سيدنا ونبينا ابي القاسم المصطفى محمد وعلى اله الاطيبين الاطهرين المنتجبين الهداة المهديين المعصومين سيما بقيه الله في الارضين وصل على ائمة المسلمين وحماة المستضعفين ودعائ الى الله اوصيكم عباد الله ونفسي بتقوى الله

همه ی برادران و خواهران عزیز نمازگزار را توصیه می کنم به رعایت تقوا؛ که خدای متعال می فرماید: «یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و قولوا قولا سدیداً. یصلح لکم اعمالکم و یغفر لکم ذنوبکم و من یطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظیماً». تقوای الهی را در رفتار، در گفتار، حتی در پندار خود باید رعایت کنیم؛ یعنی مراقب باشیم در رفتار خود، در کردار خود، در گفتار خود، ذره ای از رضای الهی و حق، تعدی و تجاوز نکنیم. امیدوارم خداوند متعال به این بنده حقیر توفیق بدهد که امروز بتوانیم با تمسک به این اصل اساسی قرآنی - یعنی سخن گفتن بر اساس تقوا - عرایض خود را عرض کنیم. این روزها ایام عید ولادت صدیقه کبری و فاطمه ی زهرا، بانوی دو عالم، سیده ی نساء عالمین (سلام الله علیها) است. از روح ملکوتی این بنده ی خالص الهی مدد بگیریم و ان شاء الله این نماز جمعه را که به مناسبت بیست و یکمین

سالگرد رحلت امام راحل (رضوان الله تعالی علیه) است، با احترام و تکریم به مقام این آیت عظمای پروردگار برگزار کنیم و یاد و نام مبارک و ماندگار امام بزرگوارمان را همچنان که در این بیست و یک سال، ملت ما به بهترین وجهی در دل و جان خود، در زبان خود، در فضای زندگی خود حفظ کرده اند، باز هم حفظ کنیم و به پیش ببریم. امروز درباره ی امام بزرگوار در خطبه ی اول عرایضی را عرض می کنم؛ نگاه به امام از منظر یک شاخص. این نگاه از این جهت اهمیت پیدا می کند که چالش اصلی همه ی تحولات بزرگ اجتماعی - از جمله انقلابها - صیانت از جهتگیری های اصلی این انقلاب یا این تحول است. این مهمترین چالش هر تحول عظیم اجتماعی است که هدفهائی دارد و به سمت آن هدفها حرکت و دعوت می کند. این جهتگیری باید حفظ شود. اگر جهتگیری به سمت هدفها در یک انقلاب، در یک حرکت اجتماعی صیانت نشود و محفوظ نماند، آن انقلاب به ضد خود تبدیل خواهد شد؛ در جهت عکس اهداف خود عمل خواهد کرد. لذا شما در قرآن ملاحظه می کنید که در سوره ی مبارکه ی هود، خدای متعال به پیغمبرش می فرماید: «فاستقم كما امرت و من تاب معك و لاتطغوا انه بما تعملون بصیر». پیغمبر را امر می فرماید به استقامت. استقامت، یعنی پایداری؛ راه را مستقیم ادامه دادن؛ در جهت درست حرکت کردن. نقطه ی مقابل این حرکت مستقیم در این آیه ی شریفه، طغیان قرار داده شده

❖ تغییر

جهتگیری ها و منحرف شدن از راه اصلی - که هویت اصلی هر انقلابی به آن جهتگیری هاست و در واقع، سیرت انقلابها همین جهتگیری های اصلی است - بکلی راه را عوض می کند و این انقلاب به هدفهای خود نمی رسد. اهمیت این قضیه از این باب است که تغییر جهتگیری ها تدریجی است، نامحسوس است؛ اینجور نیست که از اول کار، این تغییر جهتگیری با ۱۸۰ درجه اتفاق بیفتد؛ اول با زاویه های خیلی کوچکتر، این تغییر شروع می شود؛ هرچه ادامه پیدا می کند، فاصله ی صراط مستقیم است - با این انحراف، روز به روز بیشتر می شود.

❖ برای اینکه این جهتگیری غلط و این انحراف اتفاق نیفتد، احتیاج به شاخصهای معینی هست. باید سر راه، شاخصهایی وجود داشته باشد. اگر این شاخصها بود، روشن بود، واضح بود، در معرض دید مردم بود، انحراف اتفاق نمی‌افتد؛ اگر کسی هم در جهت انحراف کار کند، از نظر توده‌ی مردم شناخته می‌شود؛ اما اگر شاخصی وجود نداشت، آن وقت خطر جدی خواهد شد.



وجود داشته باشد. اگر این شاخصها بود، روشن بود، واضح بود، در معرض دید مردم بود، انحراف اتفاق نمی‌افتد؛ اگر کسی هم در جهت انحراف کار کند، از نظر توده‌ی مردم شناخته می‌شود؛ اما اگر شاخصی وجود نداشت، آن وقت خطر جدی خواهد شد.

خوب، شاخص در انقلاب ما چیست؟ این خیلی مهم است. سی سال است که ما در جهت این انقلاب حرکت می‌کنیم. ملت ما بصیرت به خرج دادند، شجاعت به خرج دادند، حقاً و انصافاً لیاقت به خرج دادند. این انقلاب را سی سال است شما دارید جلو می‌برید؛ اما خطر وجود دارد. دشمن انقلاب، دشمن امام بیکار نمی‌نشیند؛ سعی میکند این انقلاب را از پا در بیاورد. چه جور؟ با منحرف کردن راه انقلاب. بنابراین لازم است ما شاخص داشته باشیم.

من عرض می‌کنم بهترین شاخصها، خود امام و خط امام است. امام بهترین شاخص برای ماست. اگر این تشبیه با همه‌ی فاصله‌ای که وجود دارد، به نظر برسد، عیبی ندارد که تشبیه کنیم به وجود مقدس پیغمبر که قرآن می‌فرماید: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله و اليوم الآخر». خود پیغمبر اسوه است؛ رفتار او، کردار او، اخلاق او، یا در یک آیه‌ی شریفه‌ی دیگر می‌فرماید: «قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم و الذين معه»؛ ابراهیم و یاران ابراهیم اسوه‌اند. در اینجا یاران ابراهیم پیغمبر هم ذکر شده‌اند تا کسی نگوید که پیغمبر معصوم بود یا ابراهیم معصوم بود، ما نمی‌توانیم از آنها تبعیت کنیم؛ نه، «قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم و الذين معه اذ قالوا لقومهم انا براء منكم و مما تعبدون من دون الله كفرنا بكم» تا آخر آیه‌ی شریفه. در مورد امام بزرگوار که شاگرد این مکتب و دنباله‌رو راه این انبیای عظام است، همین معنا صدق می‌کند. خود امام برجسته‌ترین شاخصهاست؛ رفتار امام، گفتار امام، خوشبختانه بیانات امام در دسترس است، تدوین شده است. وصیتنامه‌ی امام آشکارا همه‌ی مافی‌الضمیر امام را برای آینده‌ی انقلاب تبیین می‌کند. نباید اجازه داد این شاخصها غلط تبیین شوند، یا پنهان بمانند، یا فراموش بشوند. اگر این شاخصها را ما بد تبیین کردیم، غلط ارائه دادیم، مثل این است که یک قطب‌نما را در یک راه از دست بدهیم، یا قطب‌نما از کار بیفتد. فرض کنید در یک مسیر دریائی یا در یک بیابان که جاده‌ای هم وجود ندارد، قطب‌نمای انسان آسیب ببیند و

است؛ «و لا تطغوا». طغیان، یعنی سرکشی؛ منحرف شدن. به پیغمبر می‌فرماید: هم تو - شخصاً - هم کسانی که همراه تو و با تو هستند، این راه را درست ادامه بدهید و منحرف نشوید؛ «أنه بما تعملون بصير». مرحوم علامه‌ی طباطبائی بزرگوار در تفسیر المیزان می‌فرماید: لحن این آیه، لحن تشدد است؛ هیچ نشانه‌ی رحمت در این آیه نیست. خطاب به خود پیغمبر است؛ «من افراد النبى بالذکر». در درجه‌ی اول، خود پیغمبر را مخاطب قرار می‌دهد: «فاستقم». لذا این آیه به نحوی است که پیغمبر اکرم درباره‌ی سوره‌ی هود فرمودند: «شیتبنتی سوره هود»؛ سوره‌ی هود مرا پیر کرد. این به خاطر همین آیه است. در روایت است که آن بخشی از سوره‌ی هود که پیغمبر می‌فرماید «من را پیر کرد»، همین آیه‌ی مبارکه است؛ به خاطر تشدید که در این آیه هست. در حالی که در یک جای دیگر قرآن هم دارد: «فلذلك فادع و استقم كما امرت»، اما عنوان «فاستقم» کما امرت و من تاب معك و لا تطغوا - منحرف نشوید، از راه برنگردید - خطاب سختی است که به خود پیغمبر است. این خطاب، دل پیغمبر را می‌لرزاند. این به خاطر همین است که تغییر جهتگیری‌ها و منحرف شدن از راه اصلی - که هویت اصلی هر انقلابی به آن جهتگیری‌هاست و در واقع، سیرت انقلابها همین جهتگیری‌های اصلی است - بکلی راه را عوض می‌کند و این انقلاب به هدفهای خود نمی‌رسد. اهمیت این قضیه از این باب است که تغییر جهتگیری‌ها تدریجی است، نامحسوس است؛ اینجور نیست که از اول کار، این تغییر جهتگیری با ۱۸۰ درجه اتفاق بیفتد؛ اول با زاویه‌های خیلی کوچکت‌ر، این تغییر شروع می‌شود؛ هر چه ادامه پیدا می‌کند، فاصله‌ی راه اصلی - که صراط مستقیم است - با این انحراف، روزبه‌روز بیشتر می‌شود. این یک جهت است.

جهت دیگر این است که آن کسانی که در پی تغییر هویت انقلاب بر می‌آیند، معمولاً با پرچم رسمی و با تابلو جلو نمی‌آیند؛ آنچنانی حرکت نمی‌کنند که معلوم بشود اینها دارند با این حرکت مخالفت می‌کنند؛ حتی گاهی به عنوان طرفداری از حرکت انقلاب، یک اقدامی می‌کنند، یک اظهاری می‌کنند، کاری می‌کنند، زاویه ایجاد می‌کنند؛ انقلاب از جهتگیری خود بکلی دور می‌افتد، برکنار می‌شود. برای اینکه این جهتگیری غلط و این انحراف اتفاق نیفتد، احتیاج به شاخصهای معینی هست. باید سر راه، شاخصهایی

❖ نباید برای خوشامد این و آن، برخی از مواضع حقیقی امام را یا انکار کرد، یا مخفی نگه داشت. بعضی اینجور فکر می‌کنند - و این فکر غلطی است - که برای اینکه امام پیروان بیشتری پیدا کند، کسانی که مخالف امام هستند، آنها هم به امام علاقه‌مند شوند، بایستی ما بعضی از مواضع صریح امام را یا پنهان کنیم یا نگوئیم؛ یا کم‌رنگ کنیم؛ نه، امام هویتش، شخصیتش به همین مواضعی است که خود او با صریح‌ترین بیانات، روشن‌ترین الفاظ و کلمات، آنها را بیان کرد. همین‌ها بود که دنیا را تکان داد. همین مواضع صریح بود که توده‌های عظیم را مشتاق ملت ایران و بسیاری را پیرو ملت ایران کرد.

❧ خود امام برجسته‌ترین شاخصهاست؛ رفتار امام، گفتار امام. خوشبختانه بیانات امام در دسترس است، تدوین شده است. وصیتنامه‌ی امام آشکارا همه‌ی مافی‌الضمیر امام را برای آینده‌ی انقلاب تبیین می‌کند. نباید اجازه داد این شاخصها غلط تبیین شوند، یا پنهان بمانند، یا فراموش بشوند.



از کار بیفتد؛ انسان متحیر می‌ماند. اگر نظرات امام، بد بیان شد، بد تبیین شد، مثل این است که قطب‌نما از کار بیفتد، راه گم می‌شود؛ هر کسی به سلیقه‌ی خود، به میل خود حرفی می‌زند. بدخواهان هم در این میان از فرصت استفاده می‌کنند، راه را جوری تبیین می‌کنند که ملت به اشتباه بیفتد.

مواضع امام بایستی به طور روشن و واضح - همان طور که خود او گفت، همان طور که خود او نوشت - تبیین شود؛ این ملاک راه امام و خط امام و صراط مستقیم انقلاب است. یک نفر صریح می‌گوید من امام را قبول ندارم - این بحث دیگری است - خیلی خوب، پیروان امام و طرفداران

امام با کسی که صریح بگوید من امام را قبول ندارم، راه او را غلط می‌دانم، حسابشان روشن است؛ اما اگر قرار است در خط امام، با اشاره‌ی انگشت امام، این انقلاب پیش برود، باید معلوم باشد، روشن باشد و مواضع امام بزرگوارمان بدرستی تبیین شود.

نباید برای خوشامد این و آن، برخی از مواضع حقیقی امام را یا انکار کرد، یا مخفی نگه داشت. بعضی اینجور فکر می‌کنند - و این فکر غلطی است - که برای اینکه امام پیروان بیشتری پیدا کند، کسانی که مخالف امام هستند، آنها هم به امام علاقه‌مند شوند، بایستی ما بعضی از مواضع صریح امام را یا پنهان کنیم یا نگوئیم یا کمرنگ کنیم؛ نه، امام هویتش، شخصیتش به همین مواضعی است که خود او با صریح‌ترین بیانه‌ها، روشن‌ترین الفاظ و کلمات، آنها را بیان

کرد. همین‌ها بود که دنیا را تکان داد. همین مواضع صریح بود که توده‌های عظیم را مشتاق ملت ایران و بسیاری را پیرو ملت ایران کرد. این نهضت عظیم جهانی که شما امروز در گوشه و کنار دنیای اسلام نشانه‌های آن را می‌بینید، از این طریق به راه افتاد.

امام را صریح باید آورد وسط میدان. مواضعش بر علیه استکبار، مواضعش بر علیه ارتجاع، مواضعش بر علیه لیبرال دموکراسی غرب، مواضعش بر علیه منافقان و دورویان را باید صریح گذاشت. کسانی که تحت تأثیر آن شخصیت عظیم قرار گرفتند، این مواضع را دیدند و تسلیم شدند. نمی‌شود به خاطر اینکه زید و عمرو از امام خوششان بیاید، ما مواضع امام را پنهان کنیم یا پوشیده کنیم یا آن چیزهائی که به نظرمان تند می‌آید، کمرنگ کنیم. عده‌ای در یک دورانی - که ما

❧ امام را صریح باید آورد وسط میدان. مواضعش بر علیه استکبار، مواضعش بر علیه ارتجاع، مواضعش بر علیه لیبرال دموکراسی غرب، مواضعش بر علیه منافقان و دورویان را باید صریح گذاشت.

❖ اولین و اصلی ترین نقطه در مبانی امام و نظرات امام، مسئله‌ی اسلام ناب محمدی (ص) است؛ یعنی اسلام ظلم‌ستیز، اسلام عدالتخواه، اسلام مجاهد، اسلام طرفدار محرومان، اسلام مدافع حقوق پابرهنگان و رنج‌دیدگان و مستضعفان.



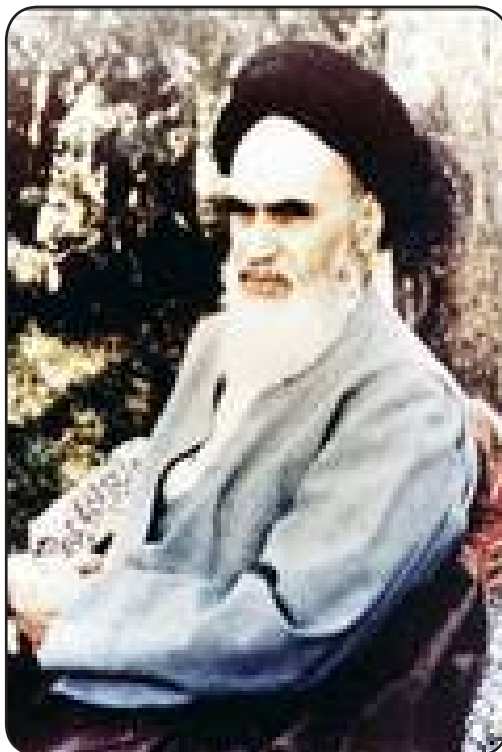
امام، و بخصوص در وصیتنامه‌ی امام - که کوتاه شده‌ی همه‌ی آن مواضع است - منعکس است. این مبانی فکری همان چیزی است که آن موج عظیم و سهمگین را علیه غارتگری‌های غرب و یک‌ه‌تازی‌های آمریکا در دنیا به وجود آورد. شما خیال می‌کنید اینکه رئیس‌جمهورهای گوناگون آمریکا به هر کشوری از این کشورهای آسیا و خاورمیانه سفر کردند، حتی در بعضی از کشورهای اروپائی مردم جمع شدند و علیه آنها شعار دادند، همیشه این‌جور بود؟ نه، این حرکت امام بود، افشاگری امام بود، موضعگیری امام بود که استکبار را رسوا کرد، صهیونیسم را رسوا کرد، و روح مقاومت را در ملت‌ها و بخصوص در جوامع اسلامی زنده کرد.

این کج‌اندیشی است که ما مواضع امام را انکار کنیم. این کج‌اندیشی را هم متأسفانه بعضاً کسانی انجام می‌دهند که یک وقتی خودشان جزو مروجان افکار امام بودند یا جزو پیروان امام بودند. حالا به هر دلیلی راه‌ها کج می‌شود، هدف‌ها گم می‌شود، یک عده‌ای برمی‌گردند؛ بعد از آنکه سال‌های متمادی برای امام و برای این هدف‌ها حرف زدند و حرکت کردند، در مقابل این اهداف و این مبانی می‌ایستند و آن حرف‌ها را می‌زنند!

خوب، خط امام اجزائی دارد. مهمترین آنچه که در مورد خط امام و راه امام می‌شود گفت، چند نکته است که من عرض می‌کنم. و بخصوص به جوان‌ها عرض می‌کنم: بروید وصیتنامه‌ی امام را بخوانید. امامی که دنیا را تکان داد، امامی است که در این وصیتنامه منعکس است، در این آثار و گفتار منعکس است.

اولین و اصلی ترین نقطه در مبانی امام و نظرات امام، مسئله‌ی اسلام ناب محمدی (ص) است؛ یعنی اسلام ظلم‌ستیز، اسلام عدالتخواه، اسلام مجاهد، اسلام طرفدار محرومان، اسلام مدافع حقوق پابرهنگان و رنج‌دیدگان و مستضعفان. در مقابل این اسلام، امام اصطلاح «اسلام آمریکائی» را در فرهنگ سیاسی ما وارد کرد. اسلام آمریکائی، یعنی اسلام تشریفاتی، اسلام بی تفاوت در مقابل ظلم، در مقابل زیاده‌خواهی، اسلام بی تفاوت در مقابل دست‌اندازی به حقوق مظلومان، اسلام کمک به زورگویان، اسلام کمک به اقویا، اسلامی که با همه‌ی این‌ها می‌سازد. این اسلام را امام نامگذاری کرد: اسلام آمریکائی.

فکر اسلام ناب، فکر همیشگی امام بزرگوار ما بود؛



آن دوران را به یاد داریم؛ دوران جوانی‌های ما - برای اینکه اسلام علاقه‌مندان و طرفدارانی پیدا کند، بعضی از احکام اسلام را کمرنگ می‌کردند، ندیده می‌گرفتند؛ حکم قصاص را، حکم جهاد را، حکم حجاب را انکار و پنهان می‌کردند، می‌گفتند این‌ها از اسلام نیست، قصاص از اسلام نیست، جهاد از اسلام نیست، برای اینکه فلان مستشرق یا فلان دشمن مبانی اسلامی از اسلام خوشش بیاید! این غلط است. اسلام را با کلیتش بایستی بیان کرد.

امام منهای خط امام، آن امامی نیست که ملت ایران به نفس او، به هدایت او جان‌شان را کف دست گرفتند، فرزندان‌شان را به کام مرگ فرستادند، از جان و مال‌شان دریغ نکردند و بزرگترین حرکت قرن معاصر را در این نقطه‌ی عالم به وجود آوردند. امام منهای خط امام، امام بی‌هویت است. سلب هویت از امام، خدمت به امام نیست. مبانی امام، مبانی روشنی بود. این مبانی - اگر کسی نخواهد مجامله کند، تعارف کند - در کلمات امام، در بیانات امام، در نامه‌های

❖ تحقق اسلام ناب، جز با حاکمیت اسلام و تشکیل نظام اسلامی امکانپذیر نبود. اگر نظام سیاسی کشور بر پایه‌ی شریعت اسلامی و تفکر اسلامی نباشد، امکان ندارد که اسلام بتواند با ستمگران عالم، با زورگویان عالم، با زورگویان یک جامعه، مبارزه‌ی واقعی و حقیقی بکند. لذا امام حراست و صیانت از جمهوری اسلامی را واجب واجبات می‌دانست. واجب واجبات، نه از واجب واجبات. واجب‌ترین واجبات، صیانت از جمهوری اسلامی است؛ چون صیانت اسلام - به معنای حقیقی کلمه - وابسته‌ی به صیانت از نظام سیاسی اسلامی است. بدون نظام سیاسی، امکان ندارد.

این کج‌اندیشی است که ما مواضع امام را انکار کنیم. این کج‌اندیشی را هم متأسفانه بعضاً کسانی انجام می‌دهند که یک وقتی خودشان جزو مروجان افکار امام بودند یا جزو پیروان امام بودند. حالا به هر دلیلی راه‌ها کج می‌شود، هدفها گم می‌شود، یک عده‌ای برمی‌گردند؛ بعد از آنکه سالهای متمادی برای امام و برای این هدفها حرف زدند و حرکت کردند، در مقابل این اهداف و این مبانی می‌ایستند و آن حرفها را می‌زنند!

است، یعنی متکی به آراء مردم است؛ هم اسلامی است، یعنی متکی به شریعت الهی است. این یک مدل نو است؛ این یکی از شاخصهای عمده‌ی در خط امام است. هر کسی درباره‌ی حاکمیت نظام جمهوری اسلامی برخلاف این فکر کند، برخلاف فکر امام است؛ مدعی نشود که او دنباله‌رو امام است، در عین حال این فکر را دارد؛ نه، فکر امام این است. این واضح‌ترین خط از خطوط اندیشه‌ی امام است.

یک شاخص دیگر در برنامه‌ی امام و خط امام و راه مستقیم امام، مسئله‌ی جاذبه و دافعه‌ی امام بود. انسانهای بزرگ، جاذبه و دافعه‌شان هم میدان وسیع و گسترده‌ای دارد. همه جاذبه و دافعه دارند. شما با رفتار خودتان، یکی را به خودتان علاقه‌مند و متمایل می‌کنید، یکی هم از شما می‌رنجد؛ این جاذبه و دافعه است. اما انسانهای بزرگ، جاذبه‌شان یک طیف وسیعی را به وجود می‌آورد؛ دافعه‌ی آنها هم همین طور، یک طیف عظیمی را به وجود می‌آورد. جاذبه و دافعه‌ی امام تماشائی است.

آنچه که مبنا و معیار جاذبه‌ی امام و دافعه‌ی امام بود، باز مکتب بود، اسلام بود؛ درست همان طوری که امام سجاد

مخصوص دوران جمهوری اسلامی نبود؛ منتها تحقق اسلام ناب، جز با حاکمیت اسلام و تشکیل نظام اسلامی امکانپذیر نبود. اگر نظام سیاسی کشور بر پایه‌ی شریعت اسلامی و تفکر اسلامی نباشد، امکان ندارد که اسلام بتواند با ستمگران عالم، با زورگویان عالم، با زورگویان یک جامعه، مبارزه‌ی واقعی و حقیقی بکند. لذا امام حراست و صیانت از جمهوری اسلامی را اوجب واجبات می‌دانست. اوجب واجبات، نه از اوجب واجبات. واجب‌ترین واجبه‌ها، صیانت از جمهوری اسلامی است؛ چون صیانت اسلام - به معنای حقیقی کلمه - وابسته‌ی به صیانت از نظام سیاسی اسلامی است. بدون نظام سیاسی، امکان ندارد.

امام جمهوری اسلامی را مظهر حاکمیت اسلام می‌دانست. برای همین، امام جمهوری اسلامی را دنبال کرد، در راهش آن همه تلاش کرد و با آن شدت و حدت و اقتدار پای جمهوری اسلامی ایستاد. امام که دنبال قدرت شخصی نبود؛ امام دنبال این نبود که خودش بتواند قدرتی پیدا کند. مسئله‌ی امام، مسئله‌ی اسلام بود؛ لذا پای جمهوری اسلامی ایستاد. این مدل نو را امام به دنیا عرضه کرد؛ یعنی مدل جمهوری اسلامی.

اساسی‌ترین مسئله در جمهوری اسلامی، مبارزه با حاکمیت‌های زورگویانه و اقتدارطلب دنیاست که در شکلهای مختلف خودش را نشان می‌دهد. حکومت دیکتاتوری و اقتدارطلب، فقط حکومت پادشاهان نیست؛ این یکی از انواع حکومت دیکتاتوری است. آن زمان دیکتاتوری‌های چپ وجود داشت، که دیکتاتوری یک‌حزبی در کشورها بود؛ هر کار می‌خواستند، با آحاد ملت می‌کردند؛ کسی هم به ملت پاسخگو نبود. در واقع ملت دست یک اقلیت محدودی زندانی بود. این هم یک نوع دیکتاتوری بود. یک نوع دیکتاتوری هم دیکتاتوری سرمایه‌داران است که در نظامهای بظاهر مردم‌سالار - نظامهای لیبرال دموکراسی - تجلی پیدا می‌کند. این هم نوعی دیکتاتوری است، منتها دیکتاتوری بسیار هوشمندانه و غیر مستقیم؛ در واقع دیکتاتوری سرمایه‌دارها و صاحبان ثروتهای بزرگ است.

امام جمهوری اسلامی را در مقابل این طاغوت‌های بشری به وجود آورد؛ اسلام را - که در دل اسلامیت، تکیه‌ی به مردم و رأی مردم و خواست مردم وجود دارد - معیار اصلی این نظام قرار داد. بنابراین جمهوری اسلامی، هم جمهوری



❖ عده‌ای در یک دورانی - که ما آن دوران را به یاد داریم؛ دوران جوانی‌های ما - برای اینکه اسلام علاقه‌مندان و طرفدارانی پیدا کند، بعضی از احکام اسلام را کمرنگ می‌کردند، ندیده می‌گرفتند؛ حکم قصاص را، حکم جهاد را، حکم حجاب را انکار و پنهان می‌کردند، می‌گفتند اینها از اسلام نیست، قصاص از اسلام نیست، جهاد از اسلام نیست، اسلام نیست، برای اینکه فلان مستشرق یا فلان دشمن مبانی اسلامی از اسلام خوشش بیاید! این غلط است. اسلام را با کلیتش بایستی بیان کرد.

◀ یک نوع دیکتاتوری هم دیکتاتوری سرمایه‌داران است که در نظامهای بظاهر مردم‌سالار - نظامهای لیبرال دموکراسی - تجلی پیدا می‌کند. این هم نوعی دیکتاتوری است، منتها دیکتاتوری بسیار هوشمندانه و غیر مستقیم؛ در واقع دیکتاتوری سرمایه‌دارها و صاحبان ثروتهای بزرگ است.



اما دشمنی به خاطر مکتب، برای امام بسیار جدی بود. همان امامی که از اول شروع نهضت در سال ۱۳۴۱ روی توده‌ی مردم، انواع و اقسام افکار گوناگون در میان مردم، اینجور آغوش باز کرده بود، مردم را از اهل هر قومی، از اهل هر گروه و مذهبی، با آغوش باز می‌پذیرفت، همین امام در اول انقلاب یک مجموعه‌هایی را از خود طرد کرد. کمونیستها را صریح طرد کرد. آن روز برای خیلی از ماها که در اول انقلاب دست‌اندرکار مبارزه بودیم، این کار امام عجیب بود. در همان اوائل انقلاب،



امام صریح در مقابل کمونیستها موضعگیری کرد و اینها را از خودش جدا کرد. در مقابل لیبرال مسلکها و دلباختگان به نظامهای غربی و فرهنگ غربی، امام قاطعیت نشان داد؛ اینها را از خود دور کرد، از خود جدا کرد؛ هیچ رودربایستی و ملاحظه‌ای نکرد. مرتجعین را - کسانی که حاضر نبودند حقائق الهی و روح قرآنی احکام اسلامی را قبول کنند و تحول عظیم را بپذیرند - از خودش طرد کرد. امام بارها مرتجعین را با تعبیرات سخت و تلخ محکوم کرد، از خود دور کرد. در تبری از افرادی که در دایره‌ی فکری و مبانی اسلامی او قرار نمی‌گرفتند، امام تأمل نکرد؛ در حالی که با آنها هم دشمنی شخصی نداشت.

شما ملاحظه کنید به وصیتنامه‌ی امام؛ امام در همین وصیتنامه خطاب می‌کند به کمونیستهایی که در داخل جنایت کرده بودند و به خارج کشور گریخته بودند. لحن امام را ملاحظه کنید. به اینها می‌گوید: شما داخل کشور بیایید و مجازاتی را که قانون و عدالت برای شما می‌گذارد، تحمل کنید و مجازات شوید. یعنی بیایید اعدام را یا حبس را یا سایر مجازاتها را تحمل کنید، برای اینکه خودتان را از عذاب الهی و نقمت الهی نجات دهید. با اینها دلسوزانه حرف

(سلام الله علیه) در دعای صحیفه‌ی سجادیه - دعای ورود در ماه رمضان - به خداوند متعال عرض می‌فرماید. مکرر عرض کرده‌ایم که دعاها‌ی امام سجاد واقعاً جزو برترین گنجینه‌های معارف اسلامی است. در این دعاها معارفی وجود دارد که انسان اینها را از روایات و آثار روائی نمی‌تواند به دست بیاورد؛ در دعاها صریح اینها بیان شده است. در دعای چهل و چهارم صحیفه‌ی سجادیه - که دعای ورود در ماه رمضان است و امام سجاد آن را می‌خواندند - حضرت چیزهایی را از خدای متعال برای ماه رمضان درخواست می‌کنند؛ از جمله چیزهایی که درخواست می‌کنند، این است: «و ان نسالم من عادانا»؛ پروردگار! از تو می‌خواهیم که با همه‌ی دشمنان خودمان صلح کنیم، سلم و مدارا پیشه کنیم. بعد بلافاصله می‌فرمایند: «حاشی من عودی فیک و لسک فانه العدو الذی لانا ولیه و الحرب الذی لانا ضایفه»؛ مگر آن دشمنی که من به خاطر تو با او دشمنی کردم، در راه تو با او دشمنی کردم. این دشمنی است که ما هرگز با او دم از آشتی نخواهیم زد و دل ما با او صاف نخواهد شد. امام اینجوری بود؛ دشمنی شخصی با کسی نداشت. اگر کدورت‌های شخصی‌ای هم بود، امام زیر پا می‌گذاشت؛

❖ **تولی و تبری در عرصه‌ی سیاست هم باید تابع تفکر و فکر و مبانی اسلامی و مذهبی باشد؛ اینجا هم باید انسان ملاک و معیار را این قرار بدهد؛ ببیند خدای متعال از او چه می‌خواهد.**

می‌زند. می‌فرماید: اگر شهامت این را هم ندارید که بیائید مجازات خودتان را قبول کنید، لاقلاً آنجا که هستید، راهتان را عوض کنید، توبه کنید؛ با ملت ایران، با نظام اسلامی، با حرکت اسلامی مقابله نکنید؛ برای قدرتمندان و زورگویان، پیاده‌نظام نباشید.

امام دعوای شخصی ندارد؛ اما در دائره‌ی مکتب، با قاطعیت کامل، جاذبه و دافعه‌ی خود را اعمال می‌کند. این یک شاخص عمده از زندگی امام و مکتب امام است. تولی و تبری در عرصه‌ی سیاست هم باید تابع تفکر و فکر و مبانی اسلامی و مذهبی باشد؛ اینجا هم باید انسان ملاک و معیار را این قرار بدهد؛ ببیند خدای متعال از او چه می‌خواهد.

با این روشی که امام در پیش گرفته بود و در گفتار و کردار او منعکس بود، نمی‌شود انسان خود را در خط امام بدانند، دنباله‌رو امام بدانند، اما با کسانی که صریحاً پرچم معارضه‌ی با امام و اسلام را بلند می‌کنند، خودش را در یک جبهه تعریف کند. نمی‌شود قبول کرد که آمریکا و انگلیس و سیا و موساد و سلطنت‌طلب و منافق بر روی یک محوری توافق کنند، حول یک محوری جمع بشوند، بعد آن محور باز ادعا کند که من خط امامم! این نمی‌شود، این قابل قبول نیست.

نمی‌شود با هر کس و ناکسی ائتلاف کرد. باید ببینیم دشمنان دیروز امام در برابر ما چه موضعی می‌گیرند. اگر دیدیم مواضع ما جور است که آمریکای مستکبر، صهیونیست غاصب، مزدوران قدرتهای گوناگون، مخالفین و معاندین امام و اسلام و انقلاب از ما تجلیل می‌کنند، احترام می‌کنند، بایستی در مواضعمان شک کنیم؛ باید بدانیم که راه درست و مستقیم را نمی‌رویم. این معیار است، این یک ملاک است. امام هم بارها بر همین تکیه می‌کرد. امام می‌فرمود - در نوشته‌جات امام وجود دارد، در اسناد قطعی فرمایشات امام این هست - که اگر از ما تعریف کردند، بدانیم که خیانتکاریم. این خیلی مهم است.

کسانی بیایند درست در خط مقابل امام حرکت کنند، درباره‌ی مسئله‌ی قدس در روز قدس آنجور موضعگیری کنند، در روز عاشورا آن فضاقت را به بار بیاورند، بعد ما با کسانی که با اساس مبنای امام و حرکت امام صریحاً مخالفند، اظهار همراهی کنیم، خودمان را در کنار اینها قرار بدهیم و تعریف کنیم، یا در مقابل اینها سکوت کنیم؛ در

عین حال بگوئیم ما دنباله‌رو امامیم! این امکان ندارد، این قابل قبول نیست. ملت هم این را خوب فهمیدند. ملت این را می‌بیند، می‌داند، می‌شناسد، می‌فهمد.

یک شاخص دیگر در مشی امام و خط امام که خیلی مهم است، مسئله‌ی محاسبات معنوی و الهی است. امام در تصمیم‌گیری‌های خود، در تدابیر خود، محاسبات معنوی را در درجه‌ی اول قرار می‌داد. یعنی چه؟ یعنی انسان برای هر کاری که می‌خواهد بکند، در درجه‌ی اول هدفش کسب رضای الهی باشد؛ کسب پیروزی نباشد، به دست گرفتن قدرت نباشد، کسب و جاهت پیش زید و عمرو نباشد. هدف اول، رضای الهی باشد. این یک، بعد هم به وعده‌ی الهی اطمینان و اعتماد داشته باشد. وقتی انسان هدفش رضای خدا بود، به وعده‌ی الهی هم اعتماد و اطمینان داشت، آن وقت دیگر یأس معنا ندارد، ترس معنا ندارد، غفلت معنا ندارد، غرور معنا ندارد.

امام آن وقتی که تنها بود، مبتلای به ترس نشد، مبتلای به یأس نشد؛ آن وقتی هم که همه‌ی ملت ایران یکصدا نام او را فریاد زدند، بلکه ملت‌های دیگر هم به او عشق ورزیدند و این را ابراز کردند، دچار غرور نشد. آن وقتی که خرمشهر به وسیله‌ی متجاوزین عراقی از دست رفت، امام مأیوس نشد؛ آن وقتی هم که خرمشهر را رزمندگان ما با دل‌آوری و فداکاری خود گرفتند، امام مغرور نشد؛ فرمود «خرمشهر را خدا آزاد کرد»؛ یعنی ما هیچکاره‌ایم. در همه‌ی حوادث گوناگون دوران زعامت آن بزرگوار، امام همین جور بود. آن وقتی که تنها بود، وحشت نکرد؛ آن وقتی که غلبه و قدرت با او بود، مغرور نشد؛ غفلت هم نکرد. این اعتماد به خداست. وقتی رضای خدا بود، قضیه این است.

به وعده‌ی الهی باید اعتماد کرد. خدای متعال در سوره‌ی «نَا فَتْحَا» می‌فرماید: «وَيَعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتُ الظَّالِمَاتُ بِاللَّهِ ظَنُّ السُّوءِ»؛ خصوصیت منافق و مشرک از جمله این است که به خدا سوءظن دارند، وعده‌ی الهی را قبول ندارند، باور ندارند. اینکه خدا می‌گوید: «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ»؛ این را آدم مؤمن با همه‌ی وجود قبول دارد؛ منافق این را قبول ندارد. خداوند می‌فرماید: «عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعْنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا». کسانی که به خدا سوءظن دارند، وضعیتشان اینجور است.

❖ باید ببینیم

دشمنان دیروز
امام در برابر ما چه
موضعی می‌گیرند.
اگر دیدیم مواضع
ما جور است
که آمریکای
مستکبر،
صهیونیست
غاصب، مزدوران
قدرتهای
گوناگون، مخالفین
و معاندین امام و
اسلام و انقلاب
از ما تجلیل
می‌کنند، احترام
می‌کنند، بایستی
در مواضعمان
شک کنیم؛ باید
بدانیم که راه
درست و مستقیم
را نمی‌رویم. این
معیار است، این
یک ملاک است.
امام هم بارها
بر همین تکیه
می‌کرد. امام
می‌فرمود - در
نوشته‌جات امام
وجود دارد، در
اسناد قطعی
فرمایشات امام
این هست - که
اگر از ما تعریف
کردند، بدانیم که
خیانتکاریم. این
خیلی مهم است.

❖ یک نقطه‌ی دیگر از نقاط روشن خط امام، جهانی بودن نهضت است. امام نهضت را جهانی می‌دانست و این انقلاب را متعلق به همه‌ی ملت‌های مسلمان، بلکه غیر مسلمان معرفی می‌کرد.



«نمی‌شناسم» گفته بودند، پاک کردند. ببینید، این خیلی مهم است. آن جمله‌ی مذمت‌آمیز نه فحش بود، نه دشنام بود، نه تهمت بود؛ خوشبختانه من هم بکلی از یادم رفته که آن جمله چه بود؛ یعنی یا تصرف معنوی ایشان بود، یا کم‌حافظگی من بود؛ نمی‌دانم چه بود، اما اینقدر یادم هست که یک جمله‌ی مذمت‌آمیزی بود. همین را ایشان آن شب گفتند، دو روز بعدش یا یک روز بعدش آن را پاک کردند؛ گفتند: نه، همان نمی‌شناسم. ببینید، اینها اسوه است؛ «لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة».

درباره‌ی زیدی که شما او را قبول ندارید، دو جور می‌شود حرف زد: یک جور آنچنانی که درست منطبق با حق است، یک جور هم آنچنانی که در آن آمیزه‌ای از ظلم وجود دارد. این دومی بد است، باید از آن پرهیز کرد. درست همانی که حق است، صدق است و شما در دادگاه عدل الهی می‌توانید راجع به آن توضیح دهید، بگوئید، نه بیشتر. این یکی از خطوط اصلی حرکت امام و خط امام است که ماها باید به یاد داشته باشیم.

یکی دیگر از خطوط اصلی خط امام، نقش مردم است؛ هم در انتخابات که امام در این کار واقعاً یک حرکت عظیمی انجام داد، هم در غیر انتخابات، در مسائل گوناگون اجتماعی. در هیچ انقلابی در دوران انقلابها - که نیمه‌ی اول قرن بیستم، دوران انقلابهای گوناگون است؛ در شرق و غرب دنیا انقلابهای مختلفی با شکلهای مختلف به وجود آمد - سابقه ندارد که دو ماه بعد از پیروزی انقلاب، یک فراندوم عمومی برای انتخاب شیوه‌ی حکومت و نظام حکومتی انجام بگیرد؛ اما به همت امام در ایران این اتفاق افتاد. هنوز یک سال از انقلاب نگذشته بود که قانون اساسی تدوین و تصویب شد. در آن ماه‌های اول که تدوین قانون اساسی هنوز انجام نشده بود و تأخیر افتاده بود، یادم هست یک روز امام ماها را خواستند، رفتیم قم - آن وقت ایشان هنوز قم بودند - با اوقات تلخی گفتند که قانون اساسی را زودتر تدوین کنید. آن وقت انتخابات مجلس خبرگان راه افتاد و مردم خبرگان را برای تدوین قانون اساسی انتخاب کردند؛ بعد هم که قانون اساسی تدوین شد، آن را به رأی عمومی گذاشتند؛ فراندوم شد، مردم قانون اساسی را انتخاب کردند. بعد هم انتخابات ریاست جمهوری و مجلس برگزار شد. در سخت‌ترین دوران جنگ که تهران زیر بمباران دشمن بود، انتخابات تعطیل

امام به وعده‌ی الهی اطمینان داشت. ما برای خدا مجاهدت می‌کنیم، قدم برای خدا برمی‌داریم، همه‌ی تلاش خودمان را به میدان می‌آوریم؛ نتیجه را خدای متعال - آنچنان که وعده فرموده است - تحقق خواهد داد. ما برای تکلیف کار می‌کنیم؛ اما خدای متعال بر همین عمل برای تکلیف، بهترین نتیجه را به ما خواهد داد. این یکی از خصوصیات مشی امام و خط امام است. راه انقلاب، صراط مستقیم انقلاب این است.

یکی از چیزهایی که در همین زمینه وجود داشت، رعایت تقوای عجیب امام در همه‌ی امور بود. تقوا در مسائل شخصی یک حرف است؛ تقوا در مسائل اجتماعی و مسائل سیاسی و عمومی خیلی مشکلتر است، خیلی مهمتر است، خیلی اثرگذارتر است. ما نسبت به دوستانمان، نسبت به دشمنانمان چه می‌گوئیم؟ اینجا تقوا اثر می‌گذارد. ممکن است ما با یکی مخالف باشیم، دشمن باشیم؛ درباره‌ی او چگونه قضاوت می‌کنید؟ اگر قضاوت شما درباره‌ی آن کسی که با او مخالفید و با او دشمنید، غیر از آن چیزی باشد که در واقع وجود دارد، این تعدی از جاده‌ی تقواست. آیهای شریفه‌ای که اول عرض کردم، تکرار می‌کنم: «یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و قولوا قولا سدیداً». قول سدید، یعنی استوار و درست؛ اینجوری حرف بزنیم. من می‌خواهم عرض بکنم به جوانان عزیزمان، جوانهای انقلابی و مؤمن و عاشق امام، که حرف می‌زنند، می‌نویسند، اقدام می‌کنند؛ کاملاً رعایت کنید. اینجور نباشد که مخالفت با یک کسی، ما را وادار کند که نسبت به آن کس از جاده‌ی حق تعدی کنیم، تجاوز کنیم، ظلم کنیم؛ نه، ظلم نباید کرد. به هیچ کس نباید ظلم کرد.

من یک خاطره از امام نقل کنم. ما یک شب در خدمت امام بودیم. من از ایشان پرسیدم نظر شما نسبت به فلان کس چیست - نمی‌خواهم اسم بیاورم؛ یکی از چهره‌های معروف دنیای اسلام در دوران نزدیک به ما، که همه نام او را شنیدند، همه می‌شناسند - امام یک تأملی کردند، گفتند: نمی‌شناسم. بعد هم یک جمله‌ی مذمت‌آمیزی راجع به آن شخص گفتند. این تمام شد. من فردای آن روز یا پس فردا - درست یادم نیست - صبح با امام کاری داشتیم، رفتم خدمت ایشان. بمجردی که وارد اتاق شدم و نشستیم، قبل از اینکه من کاری را که داشتم، مطرح کنم، ایشان گفتند که راجع به آن کسی که شما دیشب یا پریشب سؤال کردید، «همین، نمی‌شناسم». یعنی آن جمله‌ی مذمت‌آمیزی را که بعد از

❖ با این روشی که امام در پیش گرفته بود و در گفتار و کردار او منعکس بود، نمی‌شود انسان خود را در خط امام بدانند، دنباله‌رو امام بدانند، اما با کسانی که صریحاً پرچم معارضه‌ی با امام و اسلام را بلند می‌کنند، خودش را در یک جبهه تعریف کند. نمی‌شود قبول کرد که آمریکا و انگلیس و سیا و موساد و سلطنت طلب و منافق بر روی یک محوری توافق کنند، حول یک محوری جمع بشوند، بعد آن محور باز ادعا کند که من خط امام! این نمی‌شود، این قابل قبول نیست.

❧ همه، بخصوص جوانهای عزیز ما این را بدانند؛ آنچه که بعد از رحلت امام تا امروز اتفاق افتاده است، از دشمنی‌ها، کارشکنی‌ها، هر کاری که کردند، از هر نوعی که انجام دادند، نتوانسته است در پایه‌های این نظام اندک تزلزل و تکانی ایجاد کند؛ بلکه بعکس، هر ضربه‌ای که دشمن حواله‌ی جمهوری اسلامی کرده است، در نتیجه به استحکام بیشتر جمهوری اسلامی انجامیده است؛ درست مثل هشت سال جنگ تحمیلی.



❧ یک نکته‌ی اساسی دیگر در مورد خط امام و راه امام این است که امام بارها فرمود قضاوت در مورد اشخاص باید با معیار حال کنونی اشخاص باشد. گذشته‌ی اشخاص، مورد توجه نیست. گذشته مال آن وقتی است که حال فعلی معلوم نباشد. انسان به آن گذشته تمسک کند و بگوید: خوب، قبلاً اینجوری بوده، حالا هم لابد همان جور است. اگر حال فعلی اشخاص در نقطه‌ی مقابل آن گذشته بود، آن گذشته دیگر کارایی ندارد. این همان قضاوتی بود که امام امیرالمؤمنین (علیه الصّلاة و السّلام) با جناب طلحه و جناب زبیر کرد.

مسلمان بدانند که هویتشان چگونه است و کجاست. یک نمونه‌ی این نگاه جهانی، موضعگیری امام در باب فلسطین است. امام صریحاً فرمود: اسرائیل یک غده‌ی سرطانی است. خوب، غده‌ی سرطانی را چه کار می‌کنند؟ غیر از قطع غده، چه علاجی می‌توان برای آن کرد؟ امام ملاحظه‌ی کسی را نکرد. منطق امام این بود. این حرف شعاری نیست؛ این منطقی است. فلسطین یک کشور تاریخی است. در طول تاریخ، کشوری وجود داشته است به نام فلسطین. یک عده‌ای با پشتیبانی قدرتهای ستمگر عالم آمده‌اند با عنیف‌ترین و شدیدترین وجهی این ملت را از این کشور بیرون کرده‌اند؛ کشتند، تبعید کردند، شکنجه کردند، اهانت کردند، این ملت را بیرون کردند - که امروز چند میلیون آواره‌ی فلسطینی در کشورهای همجوار فلسطین اشغالی و در کشورهای دیگر زندگی می‌کنند؛ اغلب هم توی اردوگاه‌ها - در واقع آمدند کشور را از صحنه‌ی جغرافیا حذف کردند، ملت را بکلی از هستی ساقط کردند، یک واحد جغرافیائی جعلی و جدیدی به جای آن تحمیل کردند و اسمش را گذاشتند اسرائیل. ببینید منطق چه اقتضاء می‌کند؟ حرفی که ما در

نشد؛ حتی تا امروز یک روز انتخابات در ایران تأخیر نیفتاده است. کدام دموکراسی را در دنیا شما سراغ دارید؟ انقلابها که هیچ؛ در هیچ دموکراسی‌ای، با این دقت، سر موقع، آراء مردم به صندوقها ریخته نمی‌شود. این خط امام است.

در غیر مسائل انتخابات هم بارها مردم مورد توجه امام قرار گرفتند و امام به نقش آنها اشاره‌ی روشن کردند، گاهی تصریح کردند؛ در یک جاهائی گفتند: اگر مسئولین فلان کار را که باید انجام بدهند، انجام ندهند، مردم خودشان وارد می‌شوند و انجام می‌دهند.

یک نقطه‌ی دیگر از نقاط روشن خط امام، جهانی بودن نهضت است. امام نهضت را جهانی می‌دانست و این انقلاب را متعلق به همه‌ی ملت‌های مسلمان، بلکه غیر مسلمان معرفی می‌کرد. امام از این ابائی نداشت. این غیر از دخالت در امور کشورهاست، که ما نمی‌کنیم؛ این غیر از صادر کردن انقلاب به سبک استعمارگران دیروز است، که ما این کار را نمی‌کنیم، اهلس نیستیم؛ این معنایش این است که بوی خوش این پدیده‌ی رحمانی باید در دنیا پراکنده شود، ملتها بفهمند که وظیفه‌شان چیست، ملت‌های

امروز هم همین جور است. هر اتفاقی که دشمنان برنامه‌ریزی کنند، افراد ساده‌دل و خام و غافل به هر نحوی با دشمنان همراهی کنند، با ایستادگی ملت ایران، نتیجه‌اش تقویت بیشتر جمهوری اسلامی است.



کند، یک عده‌ای که مدعی خط امامند، می‌گویند آقا چرا این حرف گفته شد؟! خوب، این حرف امام است؛ این منطق امام است؛ این منطق صحیح است؛ همه‌ی مسلمانان عالم، همه‌ی آزادگان عالم، ملت‌های بی‌طرف باید این حرف را قبول کنند و بپذیرند. این، درست است. این، موضع امام است. یک نکته‌ی آخر هم عرض بکنم. شما برادران و خواهران عزیز در گرمای هوا تحمل کردید؛ خداوند ان‌شاءالله شما را مأجور بدارد. یک نکته‌ی اساسی دیگر در مورد خط امام و راه امام این است که امام بارها فرمود قضاوت در مورد اشخاص باید با معیار حال کنونی اشخاص باشد. گذشته‌ی اشخاص، مورد توجه نیست. گذشته مال آن وقتی است که حال فعلی معلوم نباشد. انسان به آن گذشته تمسک کند و بگوید: خوب، قبلاً اینجوری بوده، حالا هم لابد همان جور است. اگر حال فعلی اشخاص در نقطه‌ی مقابل آن گذشته بود، آن گذشته دیگر کارائی ندارد. این همان قضاوتی بود که امام امیرالمؤمنین (علیه الصّلاه و السلام) با جناب طلحه و جناب زبیر کرد. شما باید بدانید طلحه و زبیر مردمان کوچکی نبودند. جناب زبیر سوابقی درخشان دارد که نظیر آن را کمتر کسی از اصحاب امیرالمؤمنین داشت. بعد از به

مورد مسئله‌ی فلسطین داریم، یک حرف شعاری نیست؛ یک حرف صددرصد منطقی است. یک عده قدرتمند که در رأس آنها اول انگلیس بود، بعد هم آمریکا ملحق شد، دنباله‌رو آنها هم کشورهای غربی، آمده‌اند می‌گویند کشور فلسطین و ملت فلسطین باید حذف بشوند تا به جای آن، کشوری به نام اسرائیل و ملت جعلی‌ای به نام ملت اسرائیل به وجود بیاید. این یک حرف؛ یک حرف دیگر هم در مقابلش هست که حرف امام است؛ می‌گوید: نه، این واحد جعلی و تحمیلی باید حذف شود؛ به جای آن، ملت اصلی و کشور اصلی و واحد جغرافیائی اصلی سر کار بیاید. از این دو حرف، کدام منطقی است؟ آن حرفی که متکی به سرنیزه و سرکوب است و می‌خواهد یک نظام سیاسی را، یک واحد جغرافیائی تاریخی را با چند هزار سال سابقه، بکلی از صحنه‌ی جغرافیا حذف کند، این منطقی است یا آن حرفی که می‌گوید نه، این واحد اصلی جغرافیائی باید بماند، آن واحد جعلی و تحمیلی باید از بین برود؟ امام این را می‌گفت. این منطقی‌ترین حرفی است که در باب اسرائیل غاصب و در باب مسئله‌ی فلسطین می‌شود گفت. امام این را گفت؛ صریح هم این را بیان کرد. حالا اگر کسی این حرف را به اشاره هم بیان

کسانی بیایند درست در خط مقابل امام حرکت کنند، درباره‌ی مسئله‌ی قدس در روز قدس آنجور موضعگیری کنند، در روز عاشورا آن فضاقت را به بار بیاورند، بعد ما با کسانی که با اساس مبنای امام و حرکت امام صریحاً مخالفند، اظهار همراهی کنیم، خودمان را در کنار اینها قرار بدهیم و تعریف کنیم، یا در مقابل اینها سکوت کنیم؛ در عین حال بگوئیم ما دنباله‌رو امامیم! این امکان ندارد، این قابل قبول نیست. ملت هم این را خوب فهمیدند. ملت این را می‌بیند، می‌داند، می‌شناسد، می‌فهمد.



❧ بعضی‌ها با امام از پاریس تو هواپیما بودند و آمدند ایران؛ اما در زمان امام به خاطر خیانت اعدام شدند! بعضی‌ها از دورانی که امام در نجف بود و بعد که به پاریس رفت، با ایشان ارتباط داشتند، در اول انقلاب هم مورد توجه امام قرار گرفتند؛ اما بعد رفتار اینها، موضعگیری‌های اینها موجب شد که امام اینها را طرد کرد، از خودش دور کرد. میزان، وضعی است که امروز بنده دارم. اگر خدای نکرده نفس اماره و شیطان، راه را در مقابل من منحرف کردند، قضاوت چیز دیگری خواهد بود.

خلافت رسیدن جناب ابی‌بکر، در همان روزهای اول، پای منبر ابی‌بکر چند نفر از صحابه بلند شدند، اظهار مخالفت کردند، گفتند: حق با شما نیست؛ حق با علی بن ابی‌طالب است. اسم این اشخاص در تاریخ ثبت است. اینها چیزهایی نیست که شیعه نقل کرده باشد؛ نه، این در همهی کتب توارخ ذکر شده است. یکی از آن اشخاصی که پای منبر جناب ابی‌بکر بلند شد و از حق امیرالمؤمنین دفاع کرد، زبیر است. این سابقه‌ی زبیر است. مابین آن روز و روزی که زبیر روی امیرالمؤمنین شمشیر کشید، فاصله بیست و پنج سال است. حالا برادران اهل سنت از طرف طلحه و زبیر اعتذار می‌کنند، می‌گویند آنها اجتهادشان به اینجا منتهی شد؛ خیلی خوب، حالا هر چی. ما راجع به اینکه آنها در مقابل خدای متعال چه وضعی دارند، الان در مقام آن نیستیم؛ اما امیرالمؤمنین با اینها چه کرد؟ جنگید. امیرالمؤمنین از مدینه لشکر کشید، رفت طرف کوفه و بصره، برای جنگ با طلحه و زبیر. یعنی آن سوابق محو شد، تمام شد. امام ملاکش این بود، معیارش این بود.

بعضی‌ها با امام از پاریس تو هواپیما بودند و آمدند ایران؛ اما در زمان امام به خاطر خیانت اعدام شدند! بعضی‌ها از دورانی که امام در نجف بود و بعد که به پاریس رفت، با ایشان ارتباط داشتند، در اول انقلاب هم مورد توجه امام قرار گرفتند؛ اما بعد رفتار اینها، موضعگیری‌های اینها موجب شد که امام اینها را طرد کرد، از خودش دور کرد. میزان، وضعی است که امروز بنده دارم. اگر خدای نکرده نفس اماره و شیطان، راه را در مقابل من منحرف کردند، قضاوت چیز دیگری خواهد بود. مبنای نظام اسلامی این است و امام اینجوری عمل کرد.

خطوط دیگری را هم در زمینه‌ی راه امام و خط امام می‌شود بیان کرد. آنچه که عرض شد، مهمترین و مؤثرترینها بود. خوب است برادران، جوانان، اهل فکر و تحقیق، طلاب، دانشجویان، روی این مبانی فکر کنند، روی اینها کار کنند. فقط متن باقی نماند؛ این متن‌ها درست توضیح داده شود، تبیین شود.

همه، بخصوص جوانهای عزیز ما این را بدانند؛ آنچه که بعد از رحلت امام تا امروز اتفاق افتاده است، از دشمنی‌ها، کارشکنی‌ها، هر کاری که کردند، از هر نوعی که انجام دادند، نتوانسته است در پایه‌های این نظام اندک تزلزل و تکانی

ایجاد کند؛ بلکه بعکس، هر ضربه‌ای که دشمن حواله‌ی جمهوری اسلامی کرده است، در نتیجه به استحکام بیشتر جمهوری اسلامی انجامیده است؛ درست مثل هشت سال جنگ تحمیلی. هشت سال همهی قدرتهای سیاسی و نظامی و مالی بزرگ دنیا پشت سر رژیم بعثی عراق ایستادند، با ایران اسلامی جنگیدند، همهی توان خودشان را به میدان آوردند تا جمهوری اسلامی را شکست بدهند یا تضعیف کنند؛ نتیجه چه شد؟ وقتی که این هشت سال تمام شد، دنیا با کمال حیرت، ناظر به پا خاستن جمهوری اسلامی با یک قدرت دفاعی و نظامی بمراتب قوی‌تر و عظیم‌تر از هنگام جنگ شد. قدرت جمهوری اسلامی بعد از جنگ آنچنان در دنیا طلوع کرد که چشمها را خیره کرد. امروز هم همین جور است. هر اتفاقی که دشمنان برنامه‌ریزی کنند، افراد ساده‌دل و خام و غافل به هر نحوی با دشمنان همراهی کنند، با ایستادگی ملت ایران، نتیجه‌اش تقویت بیشتر جمهوری اسلامی است.

شما دیدید فتنه‌ای به وجود آمد، کارهایی شد، تلاشهایی شد، آمریکاز فتنه‌گران دفاع کرد، انگلیس دفاع کرد، قدرتهای غربی دفاع کردند، منافقین دفاع کردند، سلطنت‌طلبها دفاع کردند؛ نتیجه چه شد؟ نتیجه این شد که در مقابل همهی این اتحاد و اتفاق نامیمون، مردم عزیز ما، ملت بزرگ ما در روز نهم دی، در روز بیست و دوی بهمن، آنچنان عظمتی از خودشان نشان دادند که دنیا را خیره کرد. ایران امروز، جوان امروز، تحصیلکرده‌ی امروز، ایرانیان امروز، آنچنان وضعیتی دارند که هر توطئه‌ای را دشمن علیه نظام جمهوری اسلامی زمینه‌چینی کند، به توفیق الهی توطئه را خنثی می‌کند. منتها توجه داشته باشید؛ باید تقوا پیشه کنیم. آنچه ما را قوی می‌کند، تقواست؛ آنچه ما را آسیب‌ناپذیر می‌کند، تقواست؛ آنچه ما را به ادامه‌ی این راه تا رسیدن به اهداف عالی‌ه امیدوار می‌کند، تقواست.

پروردگار! به محمد و آل محمد، توفیق تقوا به همهی ما، به آحاد این ملت مرحمت بفرما. پروردگار! دلها را به هم نزدیک کن. پروردگار! محور خط امام و شخصیت امام و هویت واقعی این انقلاب را روزبه‌روز در میان ملت ما برجسته‌تر کن. پروردگار! قلب مقدس ولی عصر را از ما راضی و خشنود کن؛ ارواح طیبه‌ی شهدا را از ما خشنود کن؛ روح مطهر امام بزرگوار را از ما خشنود بفرما. ●

❧ شما دیدید

فتنه‌ای به وجود

آمد، کارهایی

شد، تلاشهایی

شد، آمریکا

از فتنه‌گران

دفاع کرد،

انگلیس دفاع

کرد، قدرتهای

غربی دفاع

کردند، منافقین

دفاع کردند،

سلطنت‌طلبها

دفاع کردند؛

نتیجه چه شد؟

نتیجه این شد

که در مقابل

همهی این اتحاد

و اتفاق نامیمون،

مردم عزیز ما،

ملت بزرگ ما

در روز نهم دی،

در روز بیست

و دوی بهمن،

آنچنان عظمتی

از خودشان نشان

دادند که دنیا

را خیره کرد.

ایران امروز،

جوان امروز،

تحصیلکرده‌ی

امروز، ایرانیان

امروز، آنچنان

وضعیتی دارند که

هر توطئه‌ای را

دشمن علیه نظام

جمهوری اسلامی

زمینه‌چینی کند،

به توفیق الهی

توطئه را خنثی

می‌کنند.



درباره‌ی مدینه ولای دوران گذار

مدرن را رقم می‌زند تا سرانجام در اواخر قرن ۱۴ میلادی، عالم مدرن ظاهر می‌شود و به بسط خود می‌پردازد. دوران‌های گذار در تاریخ به یک معنا نشانه‌ی آغاز یک پایان هستند که در سیر تطور خود نهایتاً به مرگ قطعی عالم پیشین و طلوع و تولد عالم جایگزین می‌انجامند. در تاریخ غرب مدرن نیز با جرأت می‌توان گفت که از آغاز قرن بیستم، سیر انحطاطی عالم مدرن آغاز گردیده و به همراه خود یک دوران گذار از غرب مدرن به عالمی که ناسخ غرب مدرن است را رقم زده است. این که مردم این زمانه تا چه حد از وقوع این دوران گذار آگاهند و یا اصلاً انحطاط عالم مدرن را می‌پذیرند یا نه، چیزی را در حقیقت امر تغییر نمی‌دهد. هرچند که برخی متفکران برجسته‌ی غربی و غیرغربی تلویحاً و یا صراحتاً به سیر انحطاطی عالم مدرن اشاره کرده‌اند و از آغاز یک پایان و نحوی گذار تاریخی [بدون نام بردن صریح از آن] سخن گفته‌اند، از این دست متفکران می‌توان به کسانی چون "نیچه"، "هیدگر"، از جهاتی "اشپنگلر" و "شهیدسیدمرتضی آوینی" اشاره کرد.

به تمامیت‌رسیدن فلسفه مدرن و ظهور جریان پسامدرنیسم خودویرانگر و فروریختن بنیان‌های هویتی عالم مدرن و در پی آن تعمیق و شدت‌یابی بحران فراگیر انحطاطی در جهان مدرن غربی و غرب‌زده که بیش از

نگاهی به تاریخ حیات آدمی و جریان ظهور و انحطاط و سپس انقراض عوالم تاریخی نشان می‌دهد که هر عالم تاریخی که بر پایه‌ی عهدی پدیدار گردیده است، در سیر تطور خود و از زمان گرفتاری در سیر انحطاطی [که نهایتاً به انقراض یک عهد و دوره‌ی تاریخی و مسخ آن می‌انجامد و در پی آن عهد و عالم دیگری ظهور می‌کند] تا زمانی که توسط عالم دیگری جایگزین می‌گردد، یک دوران گذار را طی می‌کند. در سراسر تاریخ مضبوط و مکتوب بشر در پروسه‌ی ظهور و افول و سقوط عالم‌ها و تمدن‌ها می‌توان در حد فاصل بحران انحطاطی فراگیر یک عالم تاریخی تا زوال نهایی آن، این دوران گذار را مشاهده کرد.

به عنوان مثال در سیر تاریخ غرب باستان، در بررسی تطور روم باستان می‌توان مشاهده کرد که از پایان قرن دوم میلادی [مشخصاً پس از قتل امپراتور "کومودوس" در سال ۱۹۲م] سیر انحطاطی عالم غرب باستان و تمدن رومی آغاز می‌گردد و یک دوران گذار آغاز می‌شود که حدود دو قرن بعد و در پایان قرن چهارم میلادی به انقراض کامل غرب باستان و ظهور غرب قرون وسطی می‌انجامد. یا در مثالی دیگر می‌توان به آغاز سیر انحطاطی غرب قرون وسطایی از قرن دوازدهم میلادی توجه کرد که نحوی دوران گذار تدریجی به عالم غرب



دوران‌های گذار در تاریخ به یک معنا نشانه‌ی آغاز یک پایان هستند که در سیر تطور خود نهایتاً به مرگ قطعی عالم پیشین و طلوع و تولد عالم جایگزین می‌انجامند.

❧ اصلی‌ترین وظیفه یا به تعبیری رسالت "مدینه ولایی دوران گذار" کوشش در جهت بسترسازی برای ظهور است که از طریق بسط و تعمیق بیداری و خودآگاهی اسلامی و بسیج و تجهیز بینشی و تهییج عاطفی مردمان در مسیر ظهور عملی می‌گردد و از لوازم تحقق آن، کوشش در خصوص اعمال عدالت اسلامی در شئون مختلف آن ایه‌ویژه عدالت اقتصادی-اجتماعی، در مرتبه و درجه‌ای قابل قبول و ممکن در اجتماع می‌باشد.



یک قرن است خود را در شئون مختلف فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و همه‌ی وجوه تمدنی عالم مدرن نیز ظاهر کرده است از مظاهر و جلوه‌های دورانی است که می‌توان آن را "آغاز یک پایان" نامید. در چنین وضعیتی است که مفهوم "دوران گذار" صورت‌گویا و روشن‌گر پیدا می‌کند. هرچه به لحاظ زمانی و وجودی در دل دوران گذار بیشتر فرو برویم، شاهد بروز سرخوردگی و ناامیدی بیشتر از مدرنیته و کوشش دَم‌افزون به‌منظور چشم‌دوختن بر افقی دیگر نزد بشر مدرن غربی و غرب زده خواهیم بود و این اتفاقی است که در سراسر سیاره‌ی زمین در قالب انبوه ظهورات مدرنیته‌ستیزی، توجه به آئین‌های شبه‌مذهبی شرقی، نظیر هندوئیسم، بودائیسم، ذن، تائوئیسم...، شیوع روحیه و نگرش آیسورد، سیطره‌ی نوسوفسطایی‌گری پسامدرن، گسترش توجه به عوالم و تجارب معنوی و عرفانی، بسط نفوذ اسلام در اروپا، ظهور امواج بیداری اسلامی نزد ملل مسلمان، افزایش نفوذ دین در زندگی فردی و اجتماعی بشر معاصر و... هم اینک نیز شاهد آنیم و بزرگ‌ترین واقعه‌ی رمزی تأثیرگذار و تعیین‌کننده و جهت‌دهنده به این دوران گذار، ظهور انقلاب اسلامی در ایران است.

با ظهور انقلاب اسلامی ایران، دوران گذار جهانی بشر از عالم ممسوخ مدرن، رنگ و صبغه و وجهی خودآگاهانه

و خاص پیدا می‌کند. در حقیقت، نقش محوری‌ای که انقلاب اسلامی ایران در متن دوران گذار بشر معاصر، در مقام یک حرکت جهت‌دهنده‌ی پیش‌تاز تعیین‌کننده بر عهده گرفته است به روشنی از سمت و سو و جهت ماهوی تاریخی آینده‌ی بشر حکایت می‌کند.

انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک انقلاب طلوع‌دار، نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ی تزریق خودآگاهی بیدارگر و جهت‌دهنده به روند فراگیر گذار تاریخی در جهان امروز و فردا را بر عهده دارد و این البته در طول نقش خاص وجودی‌ای است که این انقلاب در ایران امروز در مسیر تحقق "مدینه‌ی ولایی دوران گذار" بر عهده دارد.

یک جمع‌بندی از آنچه تا کنون گفتیم حکایت‌گر آن است که اولاً، تاریخ بشر از حیث جهانی در فاز بحران انحطاطی غرب مدرن و دوران گذار تاریخی از غرب و غرب زدگی مدرن قرار دارد.

ثانیاً، انقلاب اسلامی به عنوان یک انقلاب طلوع‌دار [طلوع‌دار ظهور انقلاب‌های دینی] و پیش‌تاز که متذکر به حقیقت دین و عهد امامت می‌باشد، نقش مهم و تعیین‌کننده و تأثیرگذار در ایجاد و تقویت خودآگاهی دینی و جهت‌دهی اسلامی به سمت‌وسوی عمومی حرکت دوران گذار در مقیاس جهانی بر عهده دارد.

❧ با ظهور انقلاب اسلامی ایران، دوران گذار جهانی بشر از عالم ممسوخ مدرن، رنگ و صبغه و وجهی خودآگاهانه و خاص پیدا می‌کند. در حقیقت، نقش محوری‌ای که انقلاب اسلامی ایران در متن دوران گذار بشر معاصر، در مقام یک حرکت جهت‌دهنده‌ی پیش‌تاز تعیین‌کننده بر عهده گرفته است به روشنی از سمت و سو و جهت ماهوی تاریخی آینده‌ی بشر حکایت می‌کند.

❖ در سیر تاریخ غرب باستان، در بررسی تطوّر روم باستان می‌توان مشاهده کرد که از پایان قرن دوم میلادی [مخصوصاً پس از قتل امپراتور "کومودوس" در سال ۱۹۲م] سیر انحطاطی عالم غرب باستان و تمدن رومی آغاز می‌گردد و یک دوران گذار آغاز می‌شود که حدود دو قرن بعد و در پایان قرن چهارم میلادی به انقراض کامل غرب باستان و ظهور غرب قرون وسطی می‌انجامد.

« و اما بعد ... »

ولائی دوران گذار "کوشش در جهت بسترسازی برای ظهور است که از طریق بسط و تعمیق بیداری و خودآگاهی اسلامی و بسیج و تجهیز بینشی و تهییج عاطفی مردمان در مسیر ظهور عملی می‌گردد و از لوازم تحقق آن، کوشش درخصوص اِعمال عدالت اسلامی درشئون مختلف آن [به‌ویژه عدالت اقتصادی-اجتماعی] درمرتبّه و درجه‌ای قابل قبول و ممکن در اجتماع می‌باشد. مدینه



ولائی دوران گذارهمچنین وظیفه دارد که امر مبارزه با سیطره‌ی استکبارمدرن با محوریت استکبار لیبرال-سرمایه داری و کاست حاکمان یهودی-ماسونی را درعصر غیبت با اقتدار و قاطعیت پیش برده و ضمن ترویج خودآگاهی دینی ضدمدرنیستی درافکار عمومی جهانی در حد توان زمینه‌ی بسیج مستضعفین و به‌ویژه مسلمانان علیه نظام سلطه جهانی کفر و شرک اومانستی را فراهم نماید.

در یک بیان موجز و فهرست‌وار می‌توان مؤلفه‌های اصلی مدینه ولائی دوران گذار را این‌گونه فهرست کرد:
۱- مدینه ولائی دوران گذار نظر به باطن مدینه‌النبی و احیاء عهد دینی دارد و می‌کوشد با الهام‌گیری از آن تا جایی که ممکن و میسر است. نظام مدینه‌ای درافق مدینه‌النبی و عهد دینی محقق نماید. هرچند که روشن است تحقق عالم و تمدن اسلامی درمعنای دقیق کلمه درعصر غیبت و روزگار عسرت سیطره‌ی کاست حاکمان یهودی-ماسونی اومانست و لیبرالیست عملی نبوده و در دوران گذار باید کوشید تا هرچند که ممکن و میسر است به افق وجودی باطن مدینه‌النبی حتی‌الامکان نزدیک و نزدیک‌تر گردید. ان‌شاءالله

۲- سنگ بنای مدینه‌ی ولائی دوران گذار برپایه‌ی تمسک به ولایت الهی قرار دارد که تجسم عینی آن با

ثالثاً، انقلاب اسلامی در ایران ضمن ایفای نقش مهم بسط و تعمیق خودآگاهی و جهت‌دهی اسلامی آگاهانه به پروسه‌ی دوران گذار و هدایت آگاهانه‌ی آن در مسیر صحیح، وظیفه‌ی بزرگ تأسیس مدینه ولایی دوران گذار به‌منظور بسترسازی جهت ظهور و مبارزه با استکبار مدرن و تحقق وجوه و جلوه‌ها و شئونی از یک جامعه‌ی اسلامی در عصر غیبت [البته با توجه به محدودیت‌های ذاتی نشأت گرفته از شرایط غیبت معصوم(ع) و پیامدهای معرفتی و عینی ناگوار آن و نیز مشکلات فوق‌العاده زیاد ناشی از سیطره‌ی جهانی اومانسیم و سکولاریسم که اگر چه در فاز بحران انحطاطی به سر می‌برند اما به هر حال هنوز قدرت غالب و مسلط جهان هستند] البته در حد مقدرات و توان و بضاعت و امکانات بسیار ناچیز و اندک و محدود کنونی که ریشه در استیلای جهانی استبداد استکبار مدرنیستی لیبرال سرمایه‌داری دارد را نیز در پیش روی خود می‌بیند. تأسیس مدینه ولایی دوران گذار در پروسه‌ی گذار تاریخی از حیث جهانی و نیز در ایران، می‌تواند نقش مهمی را در تسریع و تعمیق عبور تاریخی از عالم مدرن و نیز بسترسازی برای ظهور ایفا نماید.

خصایص و وظایف اصلی مدینه ولایی دوران گذار
اصلی‌ترین وظیفه یا به تعبیری رسالت "مدینه

❖ در تاریخ غرب مدرن نیز با جرأت می‌توان گفت که از آغاز قرن بیستم، سیر انحطاطی عالم مدرن آغاز گردیده و به همراه خود یک دوران گذار از غرب مدرن به عالمی که ناسخ غرب مدرن است را رقم زده است. این که مردم این زمانه تا چه حد از وقوع این دوران گذار آگاهند و یا اصلاً انحطاط عالم مدرن را می‌پذیرند یا نه، چیزی را در حقیقت امر تغییر نمی‌دهد. هرچند که برخی متفکران برجسته‌ی غربی و غیرغربی تلویحاً و یا صراحتاً به سیر انحطاطی عالم مدرن اشاره کرده‌اند و از آغاز یک پایان و نحوی گذار تاریخی [بدون نام بردن صریح از آن] سخن گفته‌اند.

❧ به تمامیت رسیدن فلسفه مدرن و ظهور جریان پسامدرنیسم خودیوانگر و فروریختن بنیان‌های هویتی عالم مدرن و در پی آن تعمیق و شدت‌یابی بحران فراگیر انحطاطی در جهان مدرن غربی و غرب‌زده که بیش از یک قرن است خود را در شئون مختلف فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و همه‌ی وجوه تمدنی عالم مدرن نیز ظاهر کرده است از مظاهر و جلوه‌های دورانی است که می‌توان آن را "آغاز یک پایان" نامید.

محوریت ولایت فقیه در نظام مدینه تحقق می‌یابد و با بسط اراده‌ی ولی فقیه در شئون و سطوح مختلف، عملاً در تمام ذرات حیات فردی و اجتماعی جریان و سریان پیدا می‌کند. همین وجه ولائی است که صبغه دینی و مقدس به نظام مدینه می‌بخشد و آن را از تمدن‌ها و مدینه‌های طاغوتی و جاهلی اومانیستی-سکولاریستی عصر مدرن متمایز می‌سازد و در تقابل با آن‌ها قرار می‌دهد. محوریت ولایت فقیه در نظام مدینه ولائی دوران گذار چون عینیت بخش ولایت الهی است فلذا موجب نورانیت دل‌ها و جان‌های مردمان مدینه گردیده و کلیت مدینه ولائی دوران گذار را در سطوح و به میزان درجات و مراتب مختلف در تقابل با نظام جهانی کفر و ظلم استکباری و مظاهر مختلف غرب مدرن و خطر استیلای تکنیک‌زدگی و از خودبیگانگی برآمده از اومانیسم مصونیت می‌بخشد.

۳- اساس و شاکله‌ی ولائی این مدینه، نحوی رابطه‌ی "امامت-امت" در اجتماع ایجاد می‌کند که در آن چارچوب، اعضای امت

اسلامی فراتر از مرزهای اعتباری و بی‌پایه و پوسیده و نفسانی و جاهلی تقسیم‌بندی‌هایی چون "شهروندمحوری" یا "طبقه‌محوری" و یا "ناسیونالیسم" قرار می‌گیرند و از اسارت تقابل‌های "فرد" و "جمع" و "فردگرایی" و "جمع‌گرایی" [که همگی از مظاهر اومانیسم و سوپرکتیویته مدرن هستند] رها می‌گردند و حول مدار "مصلح‌انسانیت" که جوهر آن در آموزه‌های دینی ظاهر گردیده و از طریق رهبری و هدایت "امام" به طور عینی و آشکار تبیین و ترسیم می‌گردد، به وحدت مبتنی بر عدالت دست می‌یابند و در ساحت "امت" قرار می‌گیرند. امتی که در جان خود نظر به مدینه‌النبی دارد و می‌کوشد در حد امکان معنای اصیل "امت اسلامی" را تجسم و عینیت بخشد. البته این نکته‌ی بسیار مهم لازم به تأکید است که تحقق رابطه‌ی "امت-امامت" امری تشکیکی و ذومراتب و تدریجی است و از زمان تأسیس مدینه ولائی دوران گذار ورود اشخاص و گروه‌ها و افراد به ساحت امت تازمان غلبه‌ی تام و تمام مدل

❧ پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس نظام ولایت فقیه در ایران امکان‌ها و چشم‌اندازهای امیدبخشی را در جهت تحقق و پیشبرد مدینه‌ی ولائی دوران گذار پیش روی ما گسترده است و عملاً پی‌ریزی بنیان‌های آن را آغاز کرده و رقم‌زده و در برخی افق‌ها بسیار پیش برده است.

❧ مدینه ولائی دوران گذار همچنین وظیفه دارد که امر مبارزه با سيطرة استکبار مدرن با محوریت استکبار لیبرال- سرمایه داری و کاست حاکمان یهودی-ماسونی را در عصر غیبت با اقتدار و قاطعیت پیش برده و ضمن ترویج خودآگاهی دینی ضد مدرنیستی در افکار عمومی جهانی در حد توان زمینه‌ی بسیج مستضعفین و به‌ویژه مسلمانان علیه نظام سلطه جهانی کفر و شرک اومانیستی را فراهم نماید.



«مدینه ولایی دوران گذار نظر به باطن مدینه النبی و احیاء عهد دینی دارد و می‌کوشد با الهام‌گیری از آن تا جایی که ممکن و میسر است. نظام مدینه‌ای در افاق مدینه النبی و عهد دینی محقق نماید.»

« و اما بعد ... »

ظهور و بسط عالم دینی امکان‌پذیر است و از دوران گذار باید با توجه به امکانات و اقتضائات این دوران انتظار داشت. فعلاً و در شرایط کنونی، در ایران اسلامی امروز، ما در مراحل آغازین و اولیه و مقدماتی پی‌ریزی بنیان‌های مدنیت ولایی دوران گذار قرار داریم و اگر چه حیات اجتماعی-سیاسی کشور با محوریت نظام ولایت فقیه و مناسبات مبتنی بر نظام "امامت-امت" سامان گرفته است اما هنوز تا فرارفتن از اقتضائات و مشهورات و مناسبات و ساختارهای مدرنیستی به جای مانده از دوران سیطره‌ی استعمار مدرن و محدودیت‌های تحمیلی ناشی از فشارهای استکبار جهانی راه پر پیچ و خم و شاید طولانی‌ای وجود دارد. هر چند که پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس نظام ولایت فقیه در ایران امکان‌ها و چشم اندازهای امیدبخشی را در جهت تحقق و پیشبرد مدینه‌ی ولایی دوران گذار پیش روی ما گسترده است و عملاً

پی‌ریزی بنیان‌های آن را آغاز کرده و رقم‌زده و در برخی افاق‌ها بسیار پیش برده است. در حقیقت با ظهور انقلاب اسلامی در ایران و کوشش در مسیر تأسیس مدینه‌ی ولایی دوران گذار، برای نخستین بار در تاریخ بشر، مؤلفه‌ای به نام اراده‌ی خودآگاه، به قلمرو پروسه‌ی عبور و گذار تاریخی از یک دوره به دوره دیگر وارد گردیده و نقشی مؤثر و تعیین‌کننده نیز در پیشبرد و جهت‌دهی به این گذار بر عهده گرفته است.

۴- مدینه‌ی ولایی دوران گذار، مدینه‌ای عدالت‌محور است و یکی

"امامت-امت" بر نسبت‌ها و رابطه‌های طبقاتی و شهروند محوری لیبرالی و فردگرایی و جمع‌گرایی‌های مرسوم اومانیستی ممکن است زمان طولانی‌ای سپری گردد و حتی در مراحل متکامل تحقق مدینه ولایی دوران گذار و عبور از ساحت طبقه‌محوری و یا دیگر اقسام سوژکتیویته‌ی مدرن به ساحت امت نیز ممکن است در گروه‌های زیادی از افراد و اشخاص به دلیل باقی‌ماندن رگه‌هایی از سیطره‌ی تمدن‌های غربی یا غرب‌زده‌ی مدرن، تمایلات سوژکتیویستی و نفسانیت محورهای فردانگاران و یا جمع‌انگاران و کشاکش‌های طبقاتی بر محور عقل معاش اومانیستی وجود داشته باشد و این برخاسته از اقتضائات دوران گذار در عصر سیطره‌ی استبداد لیبرال سرمایه‌داری مدرن است.

عبور از اقسام مختلف سازماندهی‌های سیاسی مرسوم در اجتماعات مدرن اعم از شهروند محوری‌های فردانگار لیبرالی یا انواع کلکتیویسم‌ها و جمع‌انگاری‌های ناسیونالیستی و سوسیالیستی و... که در نهایت و در باطن و در ماهیت همگی به یک حقیقت رجوع دارند و آن سیطره‌ی اسم نفس اماره است] به ساحت امت و سازماندهی نظام اجتماعی-سیاسی بر پایه‌ی "امامت-امت" در مدینه‌ی ولایی دوران گذار اگرچه به معنای تحقق عالم دینی نیست، اما از نشانه‌های مهم نزدیک‌شدن طلوع آن می‌تواند باشد. البته تحقق صورت کامل و تام و تمام و آرمانی نظام "امامت-امت" فقط با



«سنگ بنای مدینه‌ی ولایی دوران گذار بر پایه‌ی تمسک به ولایت الهی قرار دارد که تجسم عینی آن با محوریت ولایت فقیه در نظام مدینه تحقق می‌یابد و با بسط اراده‌ی ولی فقیه در شئون و سطوح مختلف، عملاً در تمام ذرات حیات فردی و اجتماعی جریان و سریان پیدا می‌کند. همین وجه ولایی است که صبغه دینی و مقدس به نظام مدینه می‌بخشد و آن را از تمدن‌ها و مدینه‌های طاغوتی و جاهلی اومانیستی-سکولاریستی عصر مدرن متمایز می‌سازد و در تقابل با آن‌ها قرار می‌دهد.»

✚ محوریت ولایت فقیه در نظام مدینه ولایی دوران گذار چون عینیت بخش ولایت الهی است فلذا موجب نورانیت دل ها و جان های مردمان مدینه گردیده و کلیت مدینه ولایی دوران گذار را در سطوح و به میزان درجات و مراتب مختلف در تقابل با نظام جهانی کفر و ظلم استکباری و مظاهر مختلف غرب مدرن و خطر استیلای تکنیک زدگی و از خود بیگانگی برآمده از اومانیسیم مصونیت می بخشد.



✚ اساس

و شاکله‌ی ولایی این مدینه، نحوی رابطه‌ی "امامت-امت"

در اجتماع ایجاد می‌کند که در آن چارچوب، اعضای امت اسلامی فراتر از مرزهای اعتباری و بی‌پایه و پوسیده و نفسانی و جاهلی تقسیم‌بندی‌هایی

چون

"شهر وند محوری"

یا "طبقه محوری"

و یا "ناسیونالیسم"

قرار می‌گیرند و از

اسارت تقابلهای

"فرد" و "جمع"

و "فردگرایی"

و "جمع‌گرایی"

اگر همگی از

مظاهر اومانیسیم

و سوژکتیویته

مدرن هستند آنها

می‌گردند و حول مدار

"مصلح‌انسانیت"

که جوهر آن

در آموزه‌های دینی

ظاهر گردیده و از

طریق رهبری و

هدایت "امام" به

طور عینی و آشکار

تبیین و ترسیم

می‌گردد، به وحدت

مبتنی بر عدالت

دست می‌یابند و در

ساحت "امت" قرار

می‌گیرند.

✚

مدینه‌ی

ولایی دوران

گذار، مدینه‌ای

عدالت‌محور است

و یکی از مؤلفه‌های

مهم بسط و تعمیق

عدالت محوری

به‌ویژه در قلمروهای

اقتصادی-اجتماعی،

قرار گرفتن نظام

اقتصادی مدینه

ولایی دوران گذار بر

پایه‌ی نحوی نظام

"پاسرمایه‌داری"

است که متناسب با

شرایط و اقتضائات

دوران گذار می‌باشد

و با نفی سرمایه‌داری

پیرامونی-وابسته‌ی

مستعمراتی استعمار

ساخته، جایگزین

آن گردیده است.

از مؤلفه‌های مهم بسط و تعمیق عدالت محوری به‌ویژه در قلمروهای اقتصادی-اجتماعی، قرار گرفتن نظام اقتصادی مدینه ولایی دوران گذار بر پایه‌ی نحوی نظام "پاسرمایه‌داری" است که متناسب با شرایط و اقتضائات دوران گذار می‌باشد و با نفی سرمایه‌داری پیرامونی-وابسته‌ی مستعمراتی استعمار ساخته، جایگزین آن گردیده است. این نظام اقتصادی پاسرمایه‌داری را می‌توان با عنوان اقتصاد عدالت‌مدار معنوی دوران گذار نیز توصیف کرد. نظام اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه‌ی ولایی دوران گذار با نفی و در هم شکستن سیطره‌ی سرمایه‌های بزرگ انحصاری، فضایی را برای رونق وجه مردمی اقتصاد از طریق گسترش کمی و ارتقاء توان کیفی تولید و توزیع کوچک و نیز بسط حضور و نفوذ صنعت دوران گذار فراهم می‌سازد.

در چارچوب "اقتصاد پاسرمایه‌داری دوران گذار" اگرچه تشریح آن نیازمند مجال دیگری است اما در گفتار "آیا ایران در ساحت مدرنیته آینده‌ای دارد؟" در شماره ۲ "فرهنگ

◀ نظام اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه‌ی ولایتی دوران گذار با نفی و در هم شکستن سیطره‌ی سرمایه‌های بزرگ انحصاری، فضایی را برای رونق وجه مردمی اقتصاد از طریق گسترش کمی و ارتقاء توان کیفی تولید و توزیع کوچک و نیز بسط حضور و نفوذ صنعت دوران گذار فراهم می‌سازد.

« و اما بعد ...

کوچک معنوی دوران گذار در فرصت مقتضی سخن خواهیم گفت إن شاء الله.

۶- یکی از مؤلفه‌ها و وظایف مهم مدینه‌ی ولایتی دوران گذار در روزگار سیطره‌ی استبداد استکبار مدرن به سرکردگی امپریالیزم سرمایه داری نئولیبرال، تهاجم و بحران‌آفرینی علیه نظام جهانی سلطه استکبار اومانیستی و تقویت و هدایت و پیشبرد امر مبارزه با نظام جهانی استکبار اومانیستی-سکولاریستی در سطوح و جوه و مراتب و از منظرهای مختلف می‌باشد. این مبارزه در مقاطع و قلمروهای مختلف می‌تواند و می‌باید انواع و صور و اقسام و اشکال مختلفی به خود بگیرد (و چنین نیز هست) اما در همه حال یک هدف اصلی را دنبال می‌کند و آن مبارزه علیه کفر و ظلم استکبار مدرن و کوشش در مسیر ضربه‌زدن و نهایتاً براندازی امپراطوری شیطانی کاست یهودی-ماسونی حاکمان پنهان جهانی و مقابله با توطئه‌های آنان می‌باشد.

۷- یکی از مؤلفه‌ها و وظایف بزرگ و محوری مدینه ولایتی دوران گذار، کوشش فراگیر و گسترده و همه‌جانبه در مسیر بسترسازی برای ظهور می‌باشد. این کوشش گسترده و این وظیفه‌ی بزرگ را می‌توان اصلی‌ترین رکن مدینه‌ی ولایتی دوران گذار و مهم‌ترین هدف تأسیس این مدینه دانست. مدینه ولایتی دوران گذار، مأموریت بسیار مهم تهییج عاطفی و تجهیز فکری و بسیج و سازماندهی عملی مؤمنین و مستضعفین در مسیر بسترسازی برای ظهور را برعهده دارد. البته این مؤلفه و مأموریت مدینه ولایتی دوران گذار با مؤلفه‌ها و وظایف پیش‌گفته‌ی این مدینه کاملاً مرتبط است و به یک اعتبار می‌توان آن را مهم‌ترین ویژگی و مؤلفه و مأموریت آن دانست.

مجموعه خصائص و وظایفی که نام بردیم یک کلیت واحد منسجم را تشکیل می‌دهند و می‌توانند ضامن ارتقاء خودآگاهی شیعی و

روایات دارد و ماهیتاً با سوسیالیسم مدرن که جوهر اومانیستی-سکولاریستی دارد، متباین و متقابل است. سوسیالیسم مدرن نوعی از انواع اصالت دادن به نفس اماره‌ی جمعی بشر فلذا صورتی از صور ظهور و بروز اومانیسم و سوبژکتیویته‌ی مدرن می‌باشد، حال آنکه اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه ولایتی دوران گذار که بر بنیان عدالت و معنویت بنا می‌گردد، حرکتی در جهت و مسیر نفی عالم مدرن و عبور از ساحت نیست‌انگاری آن است. به لحاظ مدل اقتصادی نیز، مؤلفه‌های اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه ولایتی دوران گذار با مؤلفه‌های اقتصاد سوسیالیستی مدرن (اموری نظیر نفی هر نوع مالکیت خصوصی بر ابزار تولید حتی مالکیت‌های کوچک غیر انحصاری، حاکم کردن نظام تولید و توزیع اشتراکی در کشاورزی، نفی وجود بخشی توزیع کوچک و مستقل خصوصی و...) مبنائاً تغایر و تفاوت و تباین دارد. روح حاکم بر سوسیالیسم مدرن همچون سرمایه‌داری لیبرال و نئولیبرال مدرن، روحی تکنوکراتیک است که در تفسیر مدرنیستی اقسام مختلف سوسیالیسم مدرن از اندیشه ترقی و تکنولوژی ریشه دارد. حال آنکه یکی از وجوه مهم اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه ولایتی دوران گذار [اقتصاد عدالت‌مدار معنویت محور دوران گذار] نفی کامل تلقی مدرنیستی از تاریخ و اندیشه ترقی و تکنوکراسی و تکنولوژی است.

۵- مدینه‌ی ولایتی دوران گذار در قلمرو کوشش به‌منظور عبور از عالم مدرن و مسیر مقابله با تکنوکراسی مدرن و مظاهر و شئون مختلف آن و نیز عبور از چارچوب بسته و بحران‌زای تکنولوژی اومانیستی، نظر به تأسیس نحوی صنعت کوچک معنوی دوران گذار باید داشته باشد که به طور ماهوی با تکنولوژی مدرن مغایر و مخالف است و می‌توان گفت در تقابل با آن قرار دارد. در خصوص صنعت

◀ سوسیالیسم مدرن نوعی از انواع اصالت دادن به نفس اماره‌ی جمعی بشر فلذا صورتی از صور ظهور و بروز اومانیسم و سوبژکتیویته‌ی مدرن می‌باشد، حال آنکه اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه ولایتی دوران گذار که بر بنیان عدالت و معنویت بنا می‌گردد، حرکتی در جهت و مسیر نفی عالم مدرن و عبور از ساحت نیست‌انگاری آن است. به لحاظ مدل اقتصادی نیز، مؤلفه‌های اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه ولایتی دوران گذار با مؤلفه‌های اقتصاد سوسیالیستی مدرن مبنائاً تغایر و تفاوت و تباین دارد.

◀ باید به این نکته‌ی مهم توجه کرد که "اقتصاد پاسرمایه‌داری مدینه ولایتی دوران گذار" یک اقتصاد سوسیالیستی نیست. اقتصاد پاسرمایه‌داری دوران گذار در چارچوب یک مدینه‌ی ولایتی دینی سامان می‌یابد و منبع الهام آن، آموزه‌های اسلامی است و رجوع به فرامین الهی قرآن عظیم و معارف قدسی روایات دارد و ماهیتاً با سوسیالیسم مدرن که جوهر اومانیستی-سکولاریستی دارد، متباین و متقابل است.

❖ در این چارچوب، عدالت نه بر پایه‌ی نگاه منفعت‌انگارانه‌ی سوژکتیویستی مدرن (در انواع فردانگار و یا جمع‌انگار آن) که بر بنیان "مصلح‌انسانیت" و با رجوع به حقیقت انسانیت او نه لزوماً انسان در مفهومی که می‌شناسیم تعریف می‌شود.

مدرن (معنوی) دوران گذار می‌توان و باید در قلمروها و حوزه‌های مورد نیاز و ضروری دفاعی و اقتصادی به گسترش امکانات در چارچوب صنایع بزرگ مدرن نیز پرداخت.

۳- انجام یک انقلاب بزرگ اقتصادی به‌منظور تأسیس نظام اقتصاد پساسرمایه‌داری دوران گذار (اقتصاد عدالت مدار معنوی دوران گذار).

۴- انجام یک انقلاب فرهنگی فراگیر بزرگ متحول‌کننده با محوریت نقد علوم انسانی مدرن و بسط خودآگاهی انتقادی نسبت به آن و کاستن از نفوذ هژمونیک کنونی آن. این انقلاب فرهنگی مختص و منحصر به دانشگاه‌ها نبوده (اگر چه یک رکن بسیار مهم آن مربوط به ایجاد تحول در نظام آموزشی دانشگاهی و جهت‌گیری حاکم بر آن و تغییر بنیادین متون درسی رشته‌های علوم انسانی و تغییر بخشی از بافت اساتید کنونی می‌باشد) و لزوماً

باید حوزه‌هایی چون بازار نشر کتاب، مطبوعات، سینما و تئاتر، اینترنت و... را در برگیرد. باید توجه داشت که تقلیل مفهوم مبارک انقلاب فرهنگی به ترویج برخورد‌های سطحی و کلیشه‌ای انتظامی با نحوه‌ی پوشش دانشجویان و گرفتاری در ظاهرگرایی‌های بی‌باطن، می‌تواند چونان فاجعه‌ای باشد که هر نوع انقلاب فرهنگی حقیقی و اصیل را در نطفه خفه نماید و ما را بیش از پیش در اسارت سخن سکولاریستی علوم انسانی گرفتار نگه دارد. ●

پاسداری از مرزهای اعتقادی تشیع در عصر غیبت و حفظ عزت و استقلال مردم ایران و در عین حال ضامن استحکام و تعمیق و تداوم حکومت اسلامی در ایران و افزایش اقتدار و بسط نفوذ آن و نیز گسترش و تعمیق موج بیداری اسلامی در سراسر منطقه و جهان باشند و در عین حال جان و دل مؤمنین را به گونه‌ای رشد دهد و کمال بخشد که تدریجاً شایستگی لازم برای دیده دوختن به انوار مبارک وجود مقدس منجی عالم را به دست آورند.

در شرایط کنونی در سلوک مبارک به منظور تأسیس مدینه و لائسی دوران گذار، چهار گام مهم باید برداشته شود:

۱- ایجاد انسجام هرچه بیشتر در ساختار سیاسی نظام اسلامی و کل ارکان اجتماع در ذیل اراده‌ی مقام منیع ولایت فقیه به عنوان امام امت مسلمین جهان به‌منظور

بسط تمام عیار اراده‌ی ولایی در همه‌ی سطوح و لایه‌ها و سلول‌های زندگی اجتماعی و سیاسی به معنای اعم آن، یکی از لوازم تحقق این مهم حذف کامل جناح نئولیبرال و دنباله‌های آشکار و پنهان سکولار-لیبرال آنها از همه‌ی سطوح مدیریتی و حکومتی است.

۲- انجام یک انقلاب بزرگ در قلمرو فنی با محوریت تأسیس و بسط "صناعت کوچک غیرمدرن خاص دوران گذار" که بر پایه‌ی تأسیس و بسط نحوی "علم معنوی غیر مدرن" قرار دارد. به موازات تأسیس و بسط صناعت کوچک غیر



❖ یکی از مؤلفه‌ها و وظایف مهم مدینه‌ی ولایی دوران گذار در روزگار سیطره‌ی استبداد استکبار مدرن به سرکردگی امپریالیزم سرمایه‌داری نئولیبرال، تهاجم و بحران‌آفرینی علیه نظام جهانی سلطه‌استکبار اومانیستی و تقویت و هدایت و پیشبرد امر مبارزه با نظام جهانی استکبار اومانیستی-سکولاریستی در سطوح و وجوه و مراتب و از منظرهای مختلف می‌باشد.



«حکمت و اندیشه

«تاریخ تمدن»، آن سان که غربی‌ها نگاشته‌اند، «تاریخ غلبه انسان‌ها بر طبیعت است در جهت تمتعی مسرفانه». آنان، به مقتضای همین روح عصیانگری که در بشر امروز دمیده شده است، انگاشته‌اند که پیشینیان نیز غایتی جز این نداشته‌اند و لذا از حقیقت وجود انسان بر کره خاک غفلت کرده‌اند.

« حکمت و اندیشه



امام و حیات باطنی انسان

« سیدمرتضی آوینی

اشاره:

در خرداد ماه و در بیست و دومین سالگرد ارتحال حضرت امام روح‌الله خمینی (ره) قرار داریم. امام خمینی (ره) رادمردی استثنایی از تبار محیان دین بود که در عصر سیطره‌ی غفلت و نسیان بشردن و خود بنیادی نفس‌اماره علیه ظلمت استکبار اومانیستی و جاهلیت سکولاریسم قیام کرد و پرچم عدالت و حریت برافراشت و آدمی را به عهد دینی و ولایت الهی متذکر گردید. تاریخ بشر در عهد خود ویرانگری غرب مدرن و دوران گذار از غرب و غرب زدگی به سمت چشم‌اندازهای دینی و ظهور عالم اسلامی با نام و اندیشه و آرمان و میراث امام خمینی (ره) پیوندی ناگسستنی دارد و همان گونه که مقام عظمای ولایت امر امام خامنه‌ای فرموده‌اند: «امام خمینی یک حقیقت همیشه زنده است».

به همین مناسبت، مقاله‌ای از سید شهیدان اهل قلم (شهید آوینی) که در سالگرد ارتحال ملکوتی آن حضرت نوشته شده است را برگزیده‌ایم تا آغازگر بخش حکمت و اندیشه این شماره باشد. شما را به مطالعه‌ی این گفتار دعوت می‌کنیم.

« حضرت امام

امت (ره) انسانی از زمره دیگر انسان‌ها نبود و در میان بزرگان تاریخ نیز افرادی چون او بسیار نیستند؛ اما تاریخ، آن سان که امروزی‌ها نگاشته‌اند، نمی‌تواند قدر بزرگ‌مردانی چون حضرت امام (ره) را دریابد.

« تاریخ حیات

باطنی انسان مکه را «ام‌القرا» و مرکز زمین می‌داند. اما تاریخ تمدن اگر هم نیم‌نگاهی بدین واقعه عظیم بیندازد از آن است که قبیله «جرهم» در جست‌وجوی آب، زمزم را یافتند و در اطراف آن سکنا گزیدند و اولین اجتماع مدنی را بنیان نهادند و...

❧ حیات انسان در این سیاره کوچک که سفینه‌ای آسمانی بر پهنه اقیانوس بیکران فضای اثیری است، تاریخ دیگری نیز دارد که «تاریخ حیات باطنی» اوست؛ «تاریخ تمدن» تاریخ حیات ظاهری انسان است و «تاریخ انبیاء» تاریخ حیات باطنی او.

در سالگرد آن واقعه عظیمی که در چهاردهم خرداد ماه سال ۱۳۶۸ رخ داد یک بار دیگر باید به همان حقیقتی توجه یافت که این واقعه را معنا بخشیده است. حضرت امام امت (ره) انسانی از زمره دیگر انسان‌ها نبود و در میان بزرگان تاریخ نیز افرادی چون او بسیار نیستند؛ اما تاریخ، آن‌سان که امروزی‌ها نگاشته‌اند، نمی‌تواند قدر بزرگ‌مردانی چون حضرت امام (ره) را دریابد. «تاریخ تمدن»، آن‌سان که غربی‌ها نگاشته‌اند، «تاریخ غلبه انسان‌ها بر طبیعت است در جهت تمتعی مسرفانه». آنان، به مقتضای همین روح عصیانگری که در بشر امروز دمیده شده است، انگاشته‌اند که پیشینیان نیز غایتی جز این نداشته‌اند و لذا از حقیقت وجود انسان بر کره خاک غفلت کرده‌اند.

حیات انسان در این سیاره کوچک که سفینه‌ای آسمانی بر پهنه اقیانوس بیکران فضای اثیری است، تاریخ دیگری نیز دارد که «تاریخ حیات باطنی» اوست؛ «تاریخ تمدن» تاریخ حیات ظاهری انسان است و «تاریخ انبیاء» تاریخ حیات باطنی او.

انسان ظاهری دارد و باطنی، جسمی دارد و روحی... و آنان که روح را انکار دارند عجب نیست اگر تاریخ زندگی بشر را منحصر به تاریخ تمدن بنگارند و تاریخ تمدن را نیز از نظرگاه «تکامل تاریخی ابزار» بنگرد... و به تبع آن، امروز عنوان «بزرگان تاریخ» فقط به کسانی اطلاق شود که راه تصرف مسرفانه و بی‌محابای انسان را در طبیعت همواره داشته‌اند.

آنان انسان را معده‌ای بزرگ می‌بینند که در طول تاریخ ابزارهای مناسبی برای سیر و پروردن و تمتع هرچه بیشتر از لذات حیوانی یافته است. وقتی تعریف انسان این باشد، تاریخ نیز منحصر خواهد شد در تاریخ تمدن و آن هم از این نظرگاه خاص. آنچه که در این روزگار به نام «تاریخ تمدن» خوانده می‌شود یک صورت وهمی و بدون واقعیت است که بشر جدید آن را برگزیده خویش نیز اطلاق بخشیده است و لذا از انبیا و اسباط ایشان در آن نشانی نیست.

«تاریخ سلاطین» نیز تاریخ قدرت‌طلبی‌ها و تعارض‌هایی است که بر خودبینی و خودپرستی و استکبار انسان‌ها بنا گشته است و این تاریخ نیز از آنجا که متعرض حیات

باطنی انسان‌ها نمی‌گردد نمی‌تواند موجودیت انبیاء و اوصیا و اسباط ایشان و معماران خانه حقیقت را معنا کند و بنابراین، هرگز نباید توقع داشت که در تاریخ تمدن و یا تاریخ‌های مدون رسمی‌شان و قدر بزرگانی چون حضرت امام (ره) که «معماران خانه حقیقت وجود بشر» بوده‌اند شناخته گردد.

شیخ‌الانبیا حضرت ابراهیم نیز معمار خانه حقیقت در کره ارض بوده است و تا دنیا، دنیاست و انسان بر این سیاره خاکی باقی است، این خانه حصن حصینی است که بشر را از اغوای شیاطین و هبوط به اسفل درکات بهیمنیت دور می‌دارد، اما کجا در تاریخ تمدن نامی و یادی از او می‌توان یافت؟ تاریخ حیات باطنی انسان مکه را «ام‌القرا» و مرکز زمین می‌داند. اما تاریخ تمدن اگر هم نیم‌نگاهی بدین واقعه عظیم بیندازد از آن است که قبیله «جرهم» در جست‌وجوی آب، زمزم را یافتند و در اطراف آن سکنا گزیدند و اولین اجتماع مدنی را بنیان نهادند و...

چرا این ظاهرینی بر بشر امروز غلبه یافته است و او را تا بدین همه به سراب‌اندیشی و تنگ‌نظری کشانده؟ هرچه هست انسان امروز اگرچه هنوز مبدأ شمارش روزها و سال‌ها را بر هجرت این رسول و تولد آن دیگری نهاده است، اما دیگر قدر انبیا را نمی‌شناسد و تا این جهل باقی است قدر حضرت امام (ره) را نیز در نخواهد یافت، چرا که او نیز از احیاگران حیات باطنی انسان و بنیانگذاران خانه حقیقت است و انقلاب اسلامی ام‌القری این عصر است.

حضرت امام (ره) بت‌های ظاهر و باطن را شکست و با انقلاب اسلامی خانه حقیقتی را بنیان نهاد که کعبه دل‌های ناس است، ام‌القری است، بیت‌عتیق است و اسوه قیام ناس که نه شرقی است و نه غربی.

و بالاخره، اگرچه تاریخ تمدن و تاریخ سلاطین، معماران خانه حقیقت و احیاگران حیات باطنی بشر را فراموش کرده‌اند، اما «تاریخ حیات باطنی انسان» از «ظاهر» غفلت نکرده است. ظاهر جلوه باطن است و حجاب او، و اهل نظر می‌دانند که اگر روزی حتی قرار شود که تاریخ حقیقی حیات ظاهری بشر را نیز بنویسند، باید که آن را براساس تحولات باطنی انسان در طول تاریخ، یعنی تاریخ دین و یا تاریخ تاریخ انبیا معنا کنند. باید تاریخ جهان را از نو نگاشت تا انسان بداند که حقیقتاً بر او چه گذشته است. ●

❧ حضرت امام (ره)

بت‌های ظاهر و باطن را شکست و با انقلاب اسلامی خانه حقیقتی را بنیان نهاد که کعبه دل‌های ناس است، ام‌القری است، بیت‌عتیق است و اسوه قیام ناس که نه شرقی است و نه غربی.

❧ ظاهر جلوه باطن

است و حجاب او، و اهل نظر می‌دانند که اگر روزی حتی قرار شود که تاریخ حقیقی حیات ظاهری بشر را نیز بنویسند، باید که آن را براساس تحولات باطنی انسان در طول تاریخ، یعنی تاریخ دین و یا تاریخ تاریخ انبیا معنا کنند. باید تاریخ جهان را از نو نگاشت تا انسان بداند که حقیقتاً بر او چه گذشته است

نئولیبرالیسم،

ایدئولوژی سرمایه داری دوران پست مدرن

قسمت اول

نیمه دوم دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی و به طور مشخص با روی کار آمدن "مارگارت تاچر" در مه ۱۹۷۹ و ریاست "پل ولکر" بر بانک مرکزی آمریکا در ژوئیه ۱۹۷۹ و اندکی پس از آن قدرت‌گیری "رونالد ریگان" در سال ۱۹۸۰ آغاز شده است، اما زمینه‌ها و ریشه‌های شکل‌گیری نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی رسمی و اصلی سرمایه‌داری در دوران بحران پسامدرن به سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی [و شاید حتی کمی قبل‌تر از آن] برمی‌گردد. اگر بخواهیم از یک مقطع زمانی مشخص نام ببریم، سال ۱۹۴۷ میلادی و تشکیل "انجمن مونته‌پلرین" توسط اشخاصی چون: "میلتن فریدمن" و "فردریش فون هایک" را می‌توان به عنوان یک نقطه عطف در حیات تشکیلاتی مبلغان نئولیبرالیسم عنوان کرد. "حلقه مونته‌پلرین" یک تشکل مدافع نظام سرمایه‌داری استعمارگر جهانی بود که "وینستون چرچیل" رجل صهیونیست مدافع استعمار انگلیس نیز در آن عضویت داشت. البته پیشینه طرح و جوه اقتصادی آراء نئولیبرالیسم را در برخی موضوعات و مباحث می‌توان تا اوایل قرن بیستم و برخی تئوری‌های "فون میزس" به عقب برد. بعضی تئوریسین‌های اقتصادی نئولیبرال در طرح و بسط

"نئولیبرالیسم" که از نیمه دوم دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی به عنوان ایدئولوژی رسمی رژیم‌های سرمایه‌داری مدرن، مطرح و صاحب نفوذ گردید، امروزه به عنوان یک خطر جدی برای بشریت و یک دشمن قدار مکار متنفذ در مقابل انقلاب اسلامی ظاهر شده است. امروز در عالم غرب مدرن و نیز جهان غرب‌زده‌ی مدرنیست نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی اصلی و غالب مطرح است. در پی فروپاشی رژیم‌های سوسیالیستی بوروکراتیک نوع روسی و تضعیف مارکسیسم و نئومارکسیسم در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۸۰ و سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۹۰، نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی حاکم در عالم مدرن و سخنگو و مدافع و مبلغ نظام‌های سرمایه‌داری‌ای که از مدل سوسیال-دموکراتیک روی بر تافته بودند، مطرح گردید.

نئولیبرالیسم در مفهوم دقیق آن فراتر از چند آموزه و تئوری اقتصادی است و وجوه معرفت‌شناختی و اخلاقی و سیاسی نیز دارد، هرچند که وجه اقتصادی آن بیشتر معروف گردیده و تاحدودی نقش مهم‌تری در بسط دامنه نفوذ این ایدئولوژی بازی کرده است. اگرچه گسترش نفوذ نئولیبرالیسم به‌ویژه از سال‌های

«
"حلقه مونته‌پلرین"
یک تشکل مدافع
نظام سرمایه‌داری
استعمارگر
جهانی بود که
"وینستون چرچیل"
رجل صهیونیست
مدافع استعمار
انگلیس نیز در آن
عضویت داشت.

❖ **نئولیبرالیسم** در مفهوم دقیق آن فراتر از چند آموزه و تئوری اقتصادی است و وجوه معرفت‌شناختی و اخلاقی و سیاسی نیز دارد، هرچند که وجه اقتصادی آن بیشتر معروف گردیده و تاحدودی نقش مهم‌تری در بسط دامنه نفوذ این ایدئولوژی بازی کرده است.



[فردریش فون هایک]

❖ امروز در عالم

غرب مدرن و نیز جهان غرب‌زدهی مدرنیست
نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی اصلی و غالب مطرح است. در پی فروپاشی رژیم‌های سوسیالیستی بوروکراتیک نوع روسی و تضعیف مارکسیسم و نئومارکسیسم در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۸۰ و سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۹۰، نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی حاکم در عالم مدرن و سخنگو و مدافع و مبلغ نظام‌های سرمایه‌داری‌ای که از مدل سوسیال-دموکراتیک روی بر تافته بودند، مطرح گردید.

"فردریش آگوست فون هایک"، "ریچارد رورتی"، "این‌راند"، "دیوید فریدمن"، "رابرت نوزیک"، "کارل پوپر" و برخی دیگر می‌توان به عنوان تئوریسین‌ها و ایدئولوگ‌های نئولیبرالیسم نام برد. البته در چارچوب ایدئولوژی نئولیبرالیسم، نقش و جایگاه و میزان تأثیرگذاری این اشخاص به یک میزان نیست و در مقام مقایسه می‌توان گفت که "فردریش فون هایک" و "میلتون فریدمن" و "کارل پوپر" نقش مهم‌تری به عنوان سخنگویان و مبلغان نئولیبرالیسم داشته‌اند، هرچند که از وجهی دیگر و بیشتر با تمرکز بر مباحث فلسفی می‌توان نقش و اهمیت رورتی در قلمرو نئولیبرالیسم را نیز قابل تأمل دانست.

ظهور و پیدایی تدریجی نئولیبرالیسم در دهه‌های نخست قرن بیستم [قبل از نضج یافتن آن در هیأت یک ایدئولوژی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی]

❖ اما زمینه‌ها و ریشه‌های شکل‌گیری نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی رسمی و اصلی سرمایه‌داری در دوران بحران پسامدرن به سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی او شاید حتی کمی قبل‌تر از آن ابرمی‌گردد. اگر بخواهیم از یک مقطع زمانی مشخص نام ببریم، سال ۱۹۴۷ میلادی و تشکیل "انجمن مونت‌پلرین" توسط اشخاصی چون: "میلتون فریدمن" و "فردریش فون هایک" را می‌توان به عنوان یک نقطه عطف در حیات تشکیلاتی مبلمان نئولیبرالیسم عنوان کرد.

آراء خود حتی ارجاعاتی به نئوکلاسیک‌های اواخر قرن نوزدهم نیز داشته‌اند. نئولیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی تدریجاً و در بستر زمان از نخستین دهه‌های قرن بیستم شروع به شکل‌گیری کرد. سال‌های نیمه‌ی قرن بیستم و دهه پس از آن را می‌توان مقطع به نضج رسیدن نئولیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی دانست، هرچند که آغاز نفوذ و تأثیرگذاری این ایدئولوژی مربوط به دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی و پس از آن است. نئولیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی به‌طور تدریجی و توسط تئوریسین‌های مختلفی در حد فاصل سال‌های پس از پایان جنگ جهانی اول پدیدار گردیده است. در این میان به‌ویژه نقش برخی اقتصاددانان مدافع سرمایه‌داری که برخی از آن‌ها در مواردی تحت تأثیر نئوکلاسیسم اقتصادی بوده‌اند، چشمگیرتر بوده است. از اشخاصی چون: "لودویگ فون میزس"، "میلتون فریدمن"،

➤ **نئولیبرالیسم** به عنوان یک ایدئولوژی به طور تدریجی و توسط تئوریسین‌های مختلفی در حد فاصل سال‌های پس از پایان جنگ جهانی اول پدیدار گردیده است. در این میان به‌ویژه نقش برخی اقتصاددانان مدافع سرمایه‌داری که برخی از آن‌ها در مواردی تحت تأثیر نئوکلاسیسم اقتصادی بوده‌اند، چشمگیرتر بوده است.

«حکمت و اندیشه»

هم ظهور کردند:

الف) رویکردی که در حوزه‌ی مدل اقتصادی-اجتماعی با دور شدن از "لیبرالیسم-کلاسیک" به دنبال تحقق نحوی نظام سرمایه‌داری سوسیال دموکراتیک بود و در سال‌های پس از جنگ جهانی اول و به‌ویژه پس از بحران بزرگ "وال استریت" در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۳ و پس از جنگ جهانی دوم بر سراسر اروپا و آمریکا (البته به درجات و مراتب و مختلف) حاکم گردیده و تا اواخر دهه ۱۹۷۰ نیز به حاکمیت خود ادامه داد. این رویکرد که خود را با ایدئولوژی سوسیال-دموکراسی لیبرالی مطرح می‌کرد، در پی بروز رکود تدریجی در اقتصادهای سرمایه‌داری غربی از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ و به‌ویژه بروز بحران رکودی-تورمی در اقتصادهای سرمایه‌داری اروپایی و آمریکایی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ تدریجاً از صحنه خارج گردیده و جای خود را به ایدئولوژی نئولیبرال داد.

ب) رویکردی که به دنبال آن بود تا لیبرالیسم کلاسیک را با توجه به وضع فکری و اقتصادی-اجتماعی دوران پست مدرن و آغاز بحران انحطاطی پسامدرن به نحوی بازسازی نماید. این رویکرد که تدریجاً به "نئولیبرالیسم" معروف گردید، ابتدائاً به صورت برخی تئوری‌های اقتصادی پراکنده در اذهان برخی اقتصاددانان نئولیبرال [نظیر "فون میزس"] ظاهر گردید و در واپسین سال‌های دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ در آراء "فون‌هایک" و "فریدمن" در هیأت یک ایدئولوژی راست روانه‌ی مدافع ظالمانه‌ترین، هارترین، خشن‌ترین و متجاوزترین نوع سرمایه‌داری امپریالیستی و استعمارگر سامان یافت و از نیمه دهه ۱۹۷۰ و با عیان شدن

نتیجه مستقیم آغاز بحران انحطاطی عالم مدرن در پایان قرن نوزده و آغاز قرن بیستم و آشکار شدن بن‌بست‌هایی بوده که سیطره‌ی ایدئولوژی لیبرالی پدید آورده بود. در حقیقت توخالی بودن وعده‌های بی‌پایه‌ی لیبرال‌های عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری و دنباله‌های قرن نوزدهمی آن‌ها در خصوص تأمین رفاه و آزادی برای بشر و تحقق "بهشت‌زمینی" از دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ میلادی بر افراد بصیر کاملاً آشکار گردیده بود و با ورود غرب مدرن به دوران پست‌مدرن، زنگ‌های بحران انحطاطی و آغاز پایان تاریخ غرب به صدا درآمد. در پی وقوع جنگ جهانی اول و بحران‌های گسترده‌ی اقتصادی-اجتماعی و سیاسی پیامد آن، دیگر حتی عوام و مردم کوچه و بازار در کشورهای غرب مدرن نیز شکست ایدئولوژی لیبرالی و فاجعه بار بودن نتایج و کارنامه‌ی عملکرد آن را درک می‌کردند. در این شرایط دو رویکرد متفاوت فارغ از مدل سوسیالیسم بوروکراتیک مدرن، [که البته هر دو به افق تاریخ غرب مدرن تعلق داشته و هریک به طریقی خواهان حفظ سلطه مدرنیته و اومانیسیم و حتی بسط آن بودند] به موازات

➤ **نئولیبرالیسم** به عنوان یک ایدئولوژی تدریجاً و در بستر زمان از نخستین دهه‌های قرن بیستم شروع به شکل‌گیری کرد. سال‌های نیمه‌ی قرن بیستم و دهه پس از آن را می‌توان مقطع به نضج رسیدن نئولیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی دانست، هر چند که آغاز نفوذ و تأثیرگذاری این ایدئولوژی مربوط به دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی و پس از آن است.



[میلتون فریدمن]

➤ **پیدایی تدریجی** نئولیبرالیسم در دهه‌های نخست قرن بیستم [قبل از نضج یافتن آن در هیأت یک ایدئولوژی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی] نتیجه مستقیم آغاز بحران انحطاطی عالم مدرن در پایان قرن نوزده و آغاز قرن بیستم و آشکار شدن بن‌بست‌هایی بوده که سیطره‌ی ایدئولوژی لیبرالی پدید آورده بود.

❖ از اشخاصی چون: "لودویگ فون میزس"، "میلتون فریدمن"، "فردریش اگوست فون هایک"، "ریچارد رورتی"، "این راند"، "دیوید فریدمن"، "رابرت نوزیک"، "کارل پوپر" و برخی دیگر می توان به عنوان تئوریسین ها و ایدئولوگ های نئولیبرالیسم نام برد.

[آدام اسمیت]



❖ رویکردی که به دنبال آن بود تا لیبرالیسم کلاسیک را با توجه به وضع فکری و اقتصادی-اجتماعی دوران پست مدرن و آغاز بحران انحطاطی پسامدرن به نحوی بازسازی نماید. این رویکرد که تدریجاً به "نئولیبرالیسم" معروف گردید، ابتدائاً به صورت برخی تئوری های اقتصادی پراکنده در اذهان برخی اقتصاددانان نئولیبرال [نظیر "فون میزس"] ظاهر گردید و در اوایل سال های دهه های ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ در آراء "فون هایک" و "فریدمن" در هیأت یک ایدئولوژی راست روانه ی مدافع ظالمانه ترین،

هارترین، خشن ترین و متجاوزترین نوع سرمایه داری امپریالیستی و استعمارگر سامان یافت.

بنیست ایدئولوژی سوسیال-دموکراسی درنجات سرمایه داری غربی از بحران رکودی-تورمی، و با استفاده از حمایت های محافظ جنگ طلب و بسیار خشن هارترین جناح حکومت های سرمایه داری اروپایی و آمریکایی به قدرت دست یافت و به ایدئولوژی اصلی و مسلط عالم غرب مدرن و به تبع آن جهان غرب زده ی تحت سلطه استکبار مدرن بدل گردید. رویدادی چون فروپاشی رژیم های سوسیالیسم-بوروکراتیک مدل روسی در یک مقطع کمک زیادی به افزایش قدرت نئولیبرال ها کرد. اگرچه در پی روی کار آمدن "تاچر" و "ریگان" و "میجر" و "بوش پدر" و مشابه های رنگارنگ آن ها در کشورهای استکبار سرمایه داری، در سال های دهه ی ۱۹۸۰ و بخشی از سال های ۱۹۹۰ و با تنگ تر کردن عرصه ی زندگی بر مردم و اقشار فرودست و کارگران و کارمندان جوامع غربی و کاستن از مجموعه امکانات خدماتی و حمایتی آن ها به نفع کلان سرمایه داران و به ویژه با اعمال فشار بر کشورهای درجه دو و درجه سه مدرن [کشورهای پیرامونی و تحت سلطه استکبار نئولیبرالی] و تشدید غارت و چپاول ملل تحت سلطه و نیز به راه انداختن جنگ های خانمان سوز مختلف علیه ملت ها، موقتاً بحران رکودی نظام های ظالمانه سرمایه داری

❖ در پی وقوع جنگ جهانی اول و بحران های گسترده ی اقتصادی-اجتماعی و سیاسی پیامد آن، دیگر حتی عوام و مردم کوچه و بازار در کشورهای غرب مدرن نیز شکست ایدئولوژی لیبرالی و فاجعه بار بودن نتایج و کارنامه ی عملکرد آن را درک می کردند.

❖ جوهر و باطن تئوری‌های اقتصادی هایک و فریدمن و دیگر نئولیبرال‌ها چیزی نیست مگر دفاع از منافع سرمایه‌داری غارتگر بین‌المللی با محوریت استعمار سرمایه‌داری آمریکا.

« حکمت و اندیشه

❖
کانون‌های
توطئه گرما سونی-
یهودی وابسته
به بخش فوقانی
"کاست حاکمان
پنهان جهانی" با
اعطای جایزه نوبل به
فون‌هایک و کمک
به ارتقاء جایگاه
سیاسی و حکومتی
برخی اعضای حلقه
مونت‌پلرین و فعال
کردن اعضای مکتب
شیکاگو و انجام
حمایت‌های گسترده‌ی
رسانه‌ای و تبلیغاتی از
آنها، بسترهای ذهنی
و روانی و اجرایی
لازم برای تبدیل
کردن نئولیبرالیسم
به ایدئولوژی اصلی
و غالب استکبار
سرمایه‌داری مدرن در
دهه‌های پایانی قرن
بیستم و پس از آن را
فراهم ساختند.



[تصویری از کودتای پینوشه]

پس از به روی کار آمدن دولت نئولیبرال و فوق‌جنایتکار و میلیتاریست و متجاوز "رونالد ریگان" در ایالت متحده‌ی آمریکا، بیش از یک‌سوم از مجموع ۷۶ نفر مشاور او از اعضای حلقه‌ی مونت‌پلرین بودند. این امر به روشنی از ارتباط‌ها و وابستگی‌های حلقه‌ی مونت‌پلرین [که سیاستمدار انگلیسی مدافع صهیونیسم و استعمار بریتانیا یعنی "وینستون چرچیل" نیز در آن عضویت داشت] به جناح‌های یهودی-صهیونیستی استعمار سرمایه‌داری جهانی پرده بر می‌دارد و نشان می‌دهد که بخشی از نظام سرمایه‌داری استکبار اومانیستی از طریق محفل مونت‌پلرین در صدد تربیت کادرهای فکری و اجرایی برای پیشبرد اغراض و مطامع خود بوده است. پیوندها و ارتباط‌های نئولیبرال‌های عضو حلقه‌ی مونت‌پلرین با استعمار سرمایه‌داری و به‌ویژه جناح میلیتاریست یهودی-صهیونیستی آن در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ و هنگامی که فردریش فون‌هایک و میلتن فریدمن در مقام اقتصاددانان نئولیبرال در خدمت رژیم کودتایی "ژنرال پینوشه" [مستبد جنایتکاری که در پی کودتای آمریکایی سال ۱۹۷۳ و به‌منظور حفظ منافع انحصارات بزرگ سرمایه‌داری آمریکا در شیلی به قدرت می‌رسد و در دوران حکومت خود استبداد و اختناق بسیار خشن و خونین علیه مردم شیلی ایجاد می‌کند] قرار گرفته و به طراحی اقتصاد شیلی در سال‌های پس از کودتای "پینوشه" در مسیر منافع آمریکای جهان‌خوار می‌پردازند؛ آشکارتر می‌شود و ناظران در می‌یابند که جوهر و باطن تئوری‌های اقتصادی هایک و

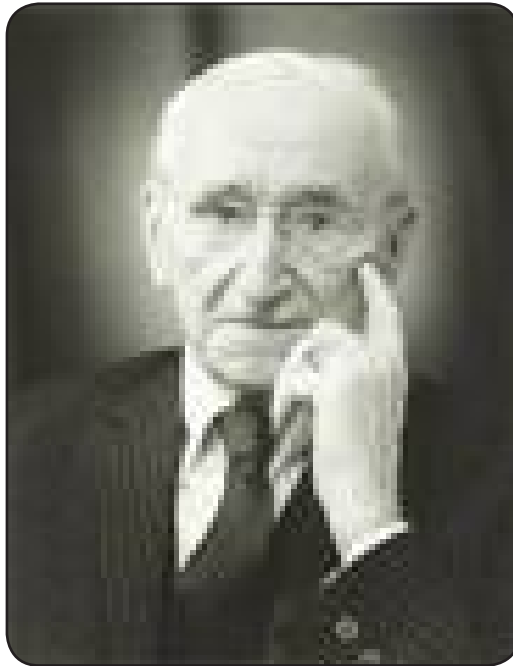
آمریکایی قرار داشتند و از حمایت‌های مالی و تبلیغاتی آن‌ها بهره‌مند بودند. همین کانون‌ها بودند که در سال‌های نیمه دوم دهه ۱۹۷۰ میلادی زمینه‌های قرار گرفتن سیاستمداران و دولتمردان دست‌پرورده‌ی نئولیبرالیسم در رأس هرم قدرت سیاسی در انگلستان و آلمان و آمریکا و دیگر کشورهای غربی را فراهم کردند.

در حلقه‌ی مونت‌پلرین غیر از فون‌هایک که ریاست آن را بر عهده داشت، اشخاصی چون "میلتن فریدمن" و "جورج استیگر" [از بنیانگذاران رویکرد نئولیبرالی موسوم به "مکتب شیکاگو"]، لودویگ فون میزس، کارل پوپر و "لیونل رابینز" که همگی تمایلات نئولیبرالی داشتند نیز عضو بودند. از دیگر اعضای این حلقه که بعدها توسط کانون‌های سرمایه‌داری یهودی-صهیونیستی وابسته به جناح اولترا راست‌گرای جنگ طلب سرمایه‌داری امپریالیستی در جایگاه‌ها و مناصب حکومتی قرار گرفتند، می‌توان از "لودویگ ارهارد" [که بعدها صدراعظم آلمان غربی شد]، و "اسلاو کلاس" [که بعدها نخست‌وزیر دولت لیبرال-سرمایه‌داری جمهوری چک گردید]، "لوییجی اینودی" [که مدتی بعد رئیس‌جمهور ایتالیا گردید]، نام برد. همچنین

❖ **پیوندها**
و ارتباط‌های
نئولیبرال‌های عضو
حلقه‌ی مونت‌پلرین با
استعمار سرمایه‌داری
و به‌ویژه جناح
میلیتاریست یهودی-
صهیونیستی آن
در سال‌های دهه‌ی
۱۹۷۰ و هنگامی که
فردریش فون‌هایک
و میلتن فریدمن در
مقام اقتصاددانان
نئولیبرال در خدمت
رژیم کودتایی
"ژنرال پینوشه"
[مستبد جنایتکاری
که در پی کودتای
آمریکایی سال ۱۹۷۳
و به‌منظور حفظ
منافع انحصارات
بزرگ سرمایه‌داری
آمریکا در شیلی به
قدرت می‌رسد و در
دوران حکومت خود
استبداد و اختناق
بسیار خشن و خونین
علیه مردم شیلی
ایجاد می‌کند] قرار
گرفته و به طراحی
اقتصاد شیلی
در سال‌های پس از
کودتای "پینوشه" در
مسیر منافع آمریکای
جهان‌خوار می‌پردازند؛
آشکارتر می‌شود.

این نئولیبرالیسم وابسته‌ی وارداتی تقلیدی استعمار ساخته در ایران، پرچم ایدئولوژیک اپوزیسیون برانداز نظام اسلامی و دشمن انقلاب اسلامی بوده و هست و خود را در قلمروهای گسترده‌ای از مباحث اقتصادی، سیاسی، کلامی، هنری و فرهنگی به اشکال مختلف و متنوع ظاهر کرده و می‌کند.

[فردریش فون هایک]



در سال‌های تکوین و شکل‌گیری تدریجی ایدئولوژی نئولیبرالیسم، مراکزی چون "دانشگاه شیکاگو" با محوریت "میلتون فریدمن" و حلقه استعماری "مونت پلرین" با محوریت "فردریش فون هایک" به عنوان تشکلهای اصلی مروج نئولیبرالیسم عمل می‌کردند. این تشکلهای به‌ویژه حلقه مونت پلرین در پیوند تنگاتنگ با برخی جناح‌های اولترا راست‌گرا و جنگ طلب و متجاوز و بعضاً طرفدار مسیحیت صهیونیستی و مرتبط با صهیونیسم و کانون‌های یهودی کلان سرمایه‌داری انحصاری کشورهای اروپایی و آمریکایی قرار داشتند و از حمایت‌های مالی و تبلیغاتی آن‌ها بهره‌مند بودند. همین کانون‌ها بودند که در سال‌های نیمه دوم دهه ۱۹۷۰ میلادی زمینه‌های قرار گرفتن سیاستمداران و دولتمردان دست‌پروردهی نئولیبرالیسم در رأس هرم قدرت سیاسی در انگلستان و آلمان و آمریکا و دیگر کشورهای غربی را فراهم کردند.

فریدمن و دیگر نئولیبرال‌ها چیزی نیست مگر دفاع از منافع سرمایه‌داری غارتگر بین‌المللی با محوریت استعمار سرمایه‌داری آمریکا. در حقیقت نئولیبرالیسم [به عنوان ایدئولوژی اصلی استعمار سرمایه‌داری مدرن در دوران بحران انحطاطی پسامدرن] برکشیده‌ی کانون‌های صهیونیستی-ماسونی نظام استعمار سرمایه‌داری غرب مدرن است که در پی کاهش روند سود و بروز بحران رکودی-تورمی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ به عنوان جانشین ایدئولوژی سوسیال دموکراسی [که صورتی دیگر از دفاع از منافع سرمایه‌داری اومانیستی بود که خود جانشین لیبرالیسم کلاسیک گردیده بود] مطرح گردید و در پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ به عنوان عنصر هژمونیک در اقتصاد و سیاست رژیم‌های استعماری سرمایه‌داری ظاهر و حاکم شد. اعطای جایزه نوبل اقتصاد به فردریش فون هایک در سال ۱۹۷۴ را می‌توان نشانه‌ای از بروز چرخش در سیاست‌های حکومت‌های استعمار سرمایه‌داری غرب مدرن از ایدئولوژی سوسیال دموکراسی به سوی ایدئولوژی نئولیبرالیسم دانست. در واقع

در حقیقت نئولیبرالیسم [به عنوان ایدئولوژی اصلی استعمار سرمایه‌داری مدرن در دوران بحران انحطاطی پسامدرن] برکشیده‌ی کانون‌های صهیونیستی-ماسونی نظام استعمار سرمایه‌داری غرب مدرن است که در پی کاهش روند سود و بروز بحران رکودی-تورمی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ به عنوان جانشین ایدئولوژی سوسیال دموکراسی [که صورتی دیگر از دفاع از منافع سرمایه‌داری اومانیستی بود که خود جانشین لیبرالیسم کلاسیک گردیده بود] مطرح گردید و در پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ به عنوان عنصر هژمونیک در اقتصاد و سیاست رژیم‌های استعماری سرمایه‌داری ظاهر و حاکم شد.

کانون‌های توطئه‌گر ماسونی-یهودی وابسته به بخش فوقانی "کاست حاکمان پنهان جهانی" با اعطای جایزه نوبل به فون هایک و کمک به ارتقاء جایگاه سیاسی و حکومتی برخی اعضای حلقه مونت پلرین و فعال کردن اعضای مکتب شیکاگو و انجام حمایت‌های گسترده‌ی رسانه‌ای و تبلیغاتی از آنها، بسترهای ذهنی و روانی و اجرایی لازم برای تبدیل کردن نئولیبرالیسم به ایدئولوژی اصلی و غالب استعمار سرمایه‌داری مدرن در دهه‌های پایانی قرن بیستم و پس از آن را فراهم ساختند. شهرت‌یابی ناگهانی فون هایک و میلتون فریدمن و "مکتب شیکاگو" و اندکی پس از آن ارتقاء جایگاه اجرائی "پل‌ولکر" و قدرت‌گیری مارگارت تاچر و رونالد ریگان و در پی آن به قدرت رسیدن‌های زنجیره‌ای و فعال و مشهور و مؤثر شدن چهره‌های فکری و اجرایی نئولیبرال در رژیم‌های استعماری غرب مدرن را باید در همین مسیر تحلیل کرد.

کاست حاکمان پنهان جهانی به عنوان ستاد فرماندهی

❖ استکبار جهانی کوشید تا در ایران نیز یک جریان گسترده‌ی سیاسی-فرهنگی با محوریت ایدئولوژی نئولیبرالیسم پدید آورد. نئولیبرالیسم وابسته‌ی استعمار ساخته از اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی در ایران تدریجاً به وجه غالب ایدئولوژیک کاستِ روشنفکریِ مدرنیست ایران [در هر دو جناح "آته‌نیست" (غیرمذهبی) و روشنفکریِ مدرنیست به اصطلاح "دینی" که در حقیقت باید آن را التقاطی نامید] بدل گردید.

« حکمت و اندیشه

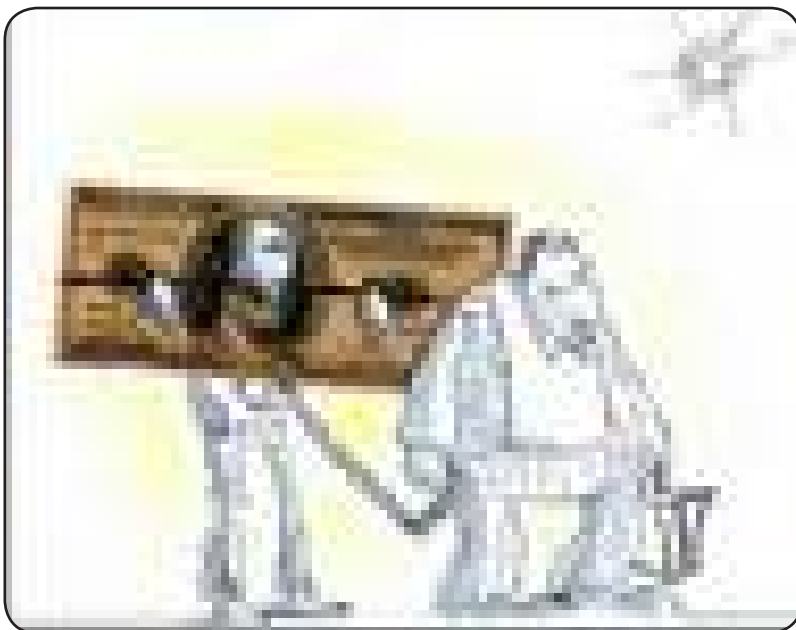
فرهنگی با محوریت ایدئولوژی نئولیبرالیسم پدید آورد. نئولیبرالیسم وابسته‌ی استعمار ساخته از اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی در ایران تدریجاً به وجه غالب ایدئولوژیک کاستِ روشنفکریِ مدرنیست ایران [در هر دو جناح "آته‌نیست" (غیرمذهبی) و روشنفکریِ مدرنیست به اصطلاح "دینی" که در حقیقت باید آن را التقاطی نامید] بدل گردید. این نئولیبرالیسم وابسته‌ی وارداتی تقلیدی استعمار ساخته در ایران، پرچم ایدئولوژیک اپوزیسیون برانداز نظام اسلامی و دشمن انقلاب اسلامی بوده و هست و خود را در قلمروهای گسترده‌ای از مباحث اقتصادی، سیاسی، کلامی، هنری و فرهنگی به اشکال مختلف و متنوع ظاهر کرده و می‌کند.

عبدالکریم سروش و حسین بشیریه پدران اصلی نئولیبرالیسم مستعمراتی وابسته در ایران هستند، البته ایدئولوژی نئولیبرالیسم وابسته استعمار ساخته‌ی وارداتی در ایران، نمایندگان و



استکبار سرمایه‌داری اومانیستی به منظور تأمین منافع و تداوم و گسترش غارت‌گری‌های خود در کشورها و اقتصادهای پیرامونی-وابسته اقدام به پیچیدن نسخه‌های نئولیبرالیستی برای اقتصادهای این کشورها و حاکم کردن نئولیبرالیسم وابسته‌ی مستعمراتیِ مختص جوامع پیرامونی-وابسته به عنوان ایدئولوژی حاکم در کشورهای مدرنیست درجه دو و درجه سه پیرامونی-وابسته از کره‌ی جنوبی و تایوان گرفته تا برزیل و آرژانتین و اردن] نمود. استکبار جهانی کوشید تا در ایران نیز یک جریان گسترده‌ی سیاسی-

❖ عبدالکریم سروش و حسین بشیریه پدران فکری اصلی نئولیبرالیسم مستعمراتی وابسته در ایران هستند، البته ایدئولوژی نئولیبرالیسم وابسته استعمار ساخته‌ی وارداتی در ایران، نمایندگان و مبلغان و سخنگویان پر شمار و ریز و درشت و متعدد و رنگارنگ دیگری در عرصه‌های مختلف از تئوری‌پردازی‌های اقتصادی و یا مباحث کلامی گرفته تا قلمروهایی چون مبانی نظری هنر و نقد ادبی و داستان‌نویسی و... [دارد که مجموعاً اعضای کاستِ روشنفکریِ مدرنیست ایران را تشکیل می‌دهند.



◀ در امتداد این کاست روشنفکری، طیف گسترده‌ای از تکنوکرات-بوروکرات‌های مدافع نئولیبرالیسم و آکادمیسین‌های اسیر مشهورات حاکم بر عالم مدرن و نیز ژورنالیست‌های زنجیره‌ای و در پی آن‌ها طبقه سرمایه‌دار بزرگ سکولاریست ایران به‌عنوان حامی اصلی مالی آنها قرار دارد.

مبلغان و سخنگویان پرشمار و ریز و درشت و متعدد و رنگارنگ دیگری در عرصه‌های مختلف [از تئوری‌پردازی‌های اقتصادی و یا مباحث کلامی گرفته تا قلمروهای چون مبانی نظری هنر و نقد ادبی و داستان‌نویسی و...] دارد که مجموعاً اعضای کاست روشنفکری مدرنیست ایران را تشکیل می‌دهند. در امتداد این کاست روشنفکری، طیف گسترده‌ای از تکنوکرات-بوروکرات‌های مدافع نئولیبرالیسم و آکادمیسین‌های اسیر مشهورات حاکم بر عالم مدرن و نیز ژورنالیست‌های زنجیره‌ای و در پی آن‌ها طبقه سرمایه‌دار بزرگ سکولاریست ایران به‌عنوان حامی اصلی مالی آنها قرار دارد.

در ادامه این گفتار در خصوص ویژگی‌های نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی حاکم بر عالم غرب مدرن و نیز شاخص‌های نئولیبرالیسم وابسته‌ی تقلیدی استعمارساخته مطرح در ایران امروز [که حلقه کیان و جریان موسوم به دوم خرداد مدعی "اصلاح‌طلبی" و انبوهی از تکنوکرات-بوروکرات‌های کابینه‌های موسوی و توسعه و به اصطلاح اصلاحات و طبقه سرمایه‌دار سکولار ایران و کلیت جریان فتنه سبز از نمایندگان و مبلغان و مدافعان آن هستند] سخن خواهیم گفت. این‌شاء...

اجمالاً بگوییم که کودتای فتنه‌ی سبز با محوریت ایدئولوژیک نئولیبرالیسم صورت گرفت و

◀ کاست حاکمان پنهان جهانی به عنوان ستاد فرماندهی استکبار سرمایه‌داری اومانیستی به‌منظور تأمین منافع و تداوم و گسترش غارت‌گری‌های خود در کشورها و اقتصادهای پیرامونی وابسته اقدام به پیچیدن نسخه‌های نئولیبرالیستی برای اقتصادهای این کشورها و حاکم کردن نئولیبرالیسم وابسته‌ی مستعمراتی مختص جوامع پیرامونی وابسته به عنوان ایدئولوژی حاکم در کشورهای مدرنیست درجه دو و درجه سه پیرامونی وابسته از کره‌ی جنوبی و تایوان گرفته تا برزیل و آرژانتین و اردن نمود.

اساساً ایدئولوژی حاکم بر جریان گسترده و فوق‌العاده پیچیده‌ی تهاجم فرهنگی-سیاسی [جنگ نرم] استکبار علیه انقلاب و نظام اسلامی، نئولیبرالیسم می‌باشد و استکبار غرب مدرن در ایران امروز در مقابل سخن اسلام اصیل فقهاتی و آرمان‌های انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه، نئولیبرالیسم استعمارساخته‌ی وارداتی وابسته‌ی مروج سکولاریسم و تأمین‌کننده‌ی منافع سرمایه‌داری جهانی را تحت پوشش شعارهایی چون: "دفاع از حقوق بشر"، "توجه به آزادی‌های فردی"، "رواداری و تساهل"، "پلورالیسم و کثرت‌انگاری"، "اصلاح‌طلبی"، "خردگرایی"، "تکیه بر خرد جمعی"، "بازگشت به جامعه جهانی"، "توسعه اقتصادی و سیاسی"، "واقع‌گرایی"، "پرهیز از دشمن‌تراشی"، "اصالت‌دموکراسی" و انبوهی دیگر از مدعاها و شعارهای بی‌مایه و بی‌پایه و توخالی و فریبنده و مغالطه‌آمیز دیگر قرار داده و مطرح کرده و می‌کند. برای مبارزه با ایدئولوژی استکباری نئولیبرالیسم ابتدا باید آن را شناخت و به بررسی مؤلفه‌های آن پرداخت.

● ادامه دارد...



◀ کودتای فتنه‌ی سبز با محوریت ایدئولوژیک نئولیبرالیسم صورت گرفت و اساساً ایدئولوژی حاکم بر جریان گسترده و فوق‌العاده پیچیده‌ی تهاجم فرهنگی-سیاسی [جنگ نرم] استکبار علیه انقلاب و نظام اسلامی، نئولیبرالیسم می‌باشد و استکبار غرب مدرن در ایران امروز در مقابل سخن اسلام اصیل فقهاتی و آرمان‌های انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه، نئولیبرالیسم استعمارساخته‌ی وارداتی وابسته‌ی مروج سکولاریسم و تأمین‌کننده‌ی منافع سرمایه‌داری جهانی را مطرح کرده و می‌کند.

درآمدی بر فلسفه تاریخ شیعه

« حجت الاسلام والمسلمین استاد سید مهدی میرباقری

مقدمه

این گفتار، درآمدی بر فلسفه تاریخ شیعی است که بر اساس اصول اعتقادی و فکری شیعه تبیین می‌شود. در این بحث، مبادی و مبانی فلسفه تاریخ، ارکان فلسفه تاریخ و نیز مرحله پایانی تاریخ مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت. [۱]

۱- مبادی فلسفه تاریخ

۱/۱- تعریف فلسفه تاریخ

فلسفه تاریخ، علمی نظری است که به تحلیل و تعلیل تاریخ به مثابه کلیتی فراگیر و منسجم و مبتنی بر روابط قاعده‌مند می‌پردازد؛ به گونه‌ای که نتایج آن، معطوف به کارکردهای عینی است و در آن، سؤالاتی همانند علل پیدایش و تکامل تاریخ، مراحل و مراتب تاریخ، آغاز تاریخ و فرجام آن، نقش خالقیت و ربوبیت الهی و نیز نقش اراده‌های انسانی در پیدایش و تحولات تاریخی، جبهه‌بندی و مرزبندی‌های اصلی و فراگیر درون تاریخ و عوامل و ریشه‌های آن و... مورد بحث و بررسی قرار گرفته و پاسخ می‌یابند.

۱/۲- ضرورت فلسفه تاریخ

بر اساس تعریف ارائه شده، وجود یک فلسفه تاریخ صحیح، ضروری است تا بتوانیم حرکت تاریخ و تحولات و درگیری‌های تاریخی را تبیین کرده و بفهمیم این تحول و تکامل چگونه اتفاق می‌افتد و چه مراحل باید پشت سر گذاشته شود تا تاریخ به مرحله نهایی و کمال خود برسد؟ پاسخ به این سؤالات از آن‌جا ضروری است که بتوانیم از طریق آشنایی به وضعیت کنونی و دسترسی به قواعد حاکم بر تاریخ، سیاستی مناسب را برای آینده اتخاذ کنیم. به دیگر سخن، اگر چه سطحی از عبرت‌آموزی از تاریخ در سایه تحلیل حوادث تاریخی و شناخت و تحلیل آنها صورت می‌گیرد، اما تنها در سایه شناخت اصول و قوانین حاکم بر تاریخ، کشف فرآیند حرکت تاریخ و شناخت اهداف و محرک‌های تاریخ، فرد یا جامعه می‌تواند به موقف تاریخی خود اشراف پیدا کرده و طرحی برای حرکت آینده خود داشته باشد. بر این اساس در طراحی استراتژی و اهداف توسعه یک جامعه و در مهندسی ابعاد مختلف توسعه اجتماعی، داشتن فلسفه تاریخ خاص، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر

« تنها منبع راهگشا در تدوین فلسفه تاریخ بر مبنای دینی، منابع جامع و کامل دین می‌باشد و بالطبع روش تحقیق بایسته و مطلوب در این منابع، روش اجتهادی است که در حوزه‌های علمیه مرسوم است.

➤ اندیشه‌های دینی، به ویژه تفکر اسلامی و شیعی، عالم را بر محور حاکمیت حضرت حق بر کل خلقت، تفسیر می‌کنند و همان‌گونه که همه عالم را ناشی از اراده، مشیت و اوصاف جمال و جلال الهی می‌دانند، معتقدند که آغاز و انجام عالم و تاریخ، سراسر آیات عظمت الهی و مسیر تحقق اراده الهی است.



است.

دستیابی به فلسفه تاریخ، ضرورتی معرفتی هم دارد؛ یعنی در باب توسعه و تکامل معارف دیگر، اعم از معارف دینی و علوم تخصصی هم‌چون جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و... فلسفه تاریخ سهم و تأثیر بالایی دارد و به‌طور قطع هر گونه نگاه به فلسفه تاریخ می‌تواند به عنوان یکی از مبادی (پیش‌فرض‌ها)، در فرضیه‌سازی‌های علوم مختلف نقش‌آفرینی نماید. به عنوان مثال در حوزه سیاست بین‌الملل، تقسیم کشورها به کشورهای «توسعه‌یافته» و «در حال توسعه» به پذیرش بین‌المللی رسیده است در حالی که ریشه این تقسیم به نگاه فلسفه تاریخ خاصی بازگشت دارد که ملاک و معیار مفاهیمی همچون «پیشرفت»، «تکامل» و «توسعه» را در ابزار و تکنولوژی مادی پنداشته و بر این اساس به تقسیم ملل گوناگون می‌پردازند.

۱/۳- پیشینه فلسفه تاریخ

➤ مقید شدن فلسفه تاریخ به قید شیعی، هم از منظر روش و هم از منظر مبانی و مبادی حاکم بر فلسفه تاریخ، قابل توجیه می‌باشد.

هرچند علم «فلسفه تاریخ» علمی نوظهورتر از علم «تاریخ» است اما متفکران و صاحب‌نظران متعددی پا به این عرصه گذاشته و هر یک از نگاه خود به تحلیل و بررسی تاریخ پرداخته‌اند. از آن‌جا که بسیاری از این نظریات، فاقد یک تحلیل جامع و کامل از موضوعات مطروحه در فلسفه تاریخ است، نمی‌توان آنها را مبنای جدیدی در این موضوع به حساب آورد. انبوه اندیشه‌ها و تئوری‌های ارائه شده در این موضوع را می‌توان به دو گرایش اصلی لیبرالیستی و مارکسیستی تقسیم کرد که بر نظریات و تئوری‌های مطرح در فلسفه تاریخ حاکم گردیده است. به عبارت دیگر، می‌توان کثرت اندیشه‌ها و تئوری‌های موجود را تحت یکی از این دو ایدئولوژی تحلیل کرد.

در دنیای اسلام هرچند آثاری در موضوع فلسفه تاریخ از اندیشمندان و متفکران مسلمان وجود دارد اما هیچ‌یک را نمی‌توان نظریه‌ای جامع در این موضوع دانست و آن را نظر اسلام

➤ در حوزه سیاست بین‌الملل، تقسیم کشورها به کشورهای «توسعه‌یافته» و «در حال توسعه» به پذیرش بین‌المللی رسیده است در حالی که ریشه این تقسیم به نگاه فلسفه تاریخ خاصی بازگشت دارد که ملاک و معیار مفاهیمی همچون «پیشرفت»، «تکامل» و «توسعه» را در ابزار و تکنولوژی مادی پنداشته و بر این اساس به تقسیم ملل گوناگون می‌پردازند.

✦ خدای متعال هم خالق کل هستی - از جمله بشریت و جریان تکامل تاریخی - است و هم براساس ربوبیت خود عهده‌دار سرپرستی و تکامل تاریخ بشری است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثَمَّ هَدَى» که بر این اساس، ربوبیت الهی عهده‌دار تکامل و هدایت انسان به سمت کمال است.

«حکمت و اندیشه»

این سنخ می‌باشند - محل تأمل است و این روش، نیاز به توسعه و تکامل دارد.

براساس این نگاه مشخص می‌گردد که مقید شدن فلسفه تاریخ به قید شیعی، هم از منظر روش و هم از منظر مبانی و مبادی حاکم بر فلسفه تاریخ، قابل توجیه می‌باشد.

۲- مبانی فلسفه تاریخ

۲/۱- تحلیل پیدایش تکوین، تاریخ و جامعه بر محور

ربوبیت الهی و نفی مادی‌نگری در تحلیل تاریخ

نگاه ما به «خلقت» و «انسان» تأثیر مستقیم در تحلیل ما از تاریخ و فلسفه تاریخ دارد. برخی اندیشه‌ها، جریان حرکت تاریخ را صرف نظر از حاکمیت اراده و مشیت خداوند متعال تحلیل می‌کنند که بنا بر نظریه اسلامی مردود است. اندیشه‌های دینی، به ویژه تفکر اسلامی و شیعی، عالم را بر محور حاکمیت حضرت حق بر کل خلقت، تفسیر می‌کنند و همان‌گونه که همه عالم را ناشی از اراده، مشیت و اوصاف جمال و جلال الهی می‌دانند، معتقدند که آغاز و انجام عالم و تاریخ، سراسر آیات عظمت الهی و مسیر تحقق اراده الهی است. خدای متعال هم خالق کل هستی - از جمله بشریت و جریان تکامل تاریخی - است و هم براساس ربوبیت خود عهده‌دار سرپرستی و تکامل تاریخ بشری است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثَمَّ هَدَى» [۲] که بر این اساس، ربوبیت الهی عهده‌دار تکامل و هدایت انسان به سمت کمال است.

از این منظر، این‌گونه نیست که ماده در حرکت و تکامل جبری خود، به حیات و سپس، به انسان و جامعه انسانی رسیده باشد و تاریخ جلوه‌ای از جلوات ماده و برآمده از ذات ماده تلقی گردد و جبر تاریخی بر حرکت تاریخ حاکم باشد، بلکه این ربوبیت الهی است که در مسیر تکامل، انسان را بر اساس هدفی مشخص آفریده است و او را از بستر جامعه و تاریخ به سوی کمال عبور می‌دهد.

۲/۲- «تکاملی» بودن سیر حرکت تاریخ

براساس فلسفه تاریخ اسلامی، حرکت عالم رو به سوی کمال است. اگر ما بپذیریم که حکمت و ربوبیت حضرت حق بر حرکت تاریخ حاکم است باید بپذیریم که حرکت کل تاریخ باید به سوی تکامل باشد تا با حکمت خدای متعال سازگار بیفتد و لذا نمی‌توان برآیند حرکت کل عالم را

و مستند به منابع دینی به حساب آورد، بلکه صرفاً به بیان کلیاتی کلامی و نقد مبانی مادی پرداخته‌اند.

۱/۴- روش‌شناسی فلسفه تاریخ

تدوین فلسفه تاریخ با دو روش مختلف امکان‌پذیر است؛ روش نخست، روش عقلی است که تکیه بر خرد و اندیشه دارد و تنها از منطق و استدلال عقلی در فرایند مطالعه و پژوهش بهره می‌گیرد که نوعاً در کتب فلسفه تاریخ، تنها این روش را به عنوان روش تحقیق در تدوین فلسفه تاریخ معرفی می‌کنند، اگرچه بعضی دیگر علاوه بر بهره برداری از روش نقلی، امکان استفاده از روش استقرایی، تطبیقی و مطالعه تجربی تمدن‌ها و پدیده‌های تاریخی را جهت رسیدن به فلسفه تاریخ پیشنهاد می‌دهند. اما به نظر می‌رسد به جهت ویژگی خاص موضوعات و مسائل مطرح در فلسفه تاریخ و عدم احاطه ذهن انسان نسبت به وجوه گسترده تاریخ، تنها کسانی می‌توانند نگاهی جامع به کل تاریخ، قوانین و سنن تاریخی را عرضه کنند که خود حاکم بر تاریخ باشند. هم‌چنین گرایش ایدئولوژیک هر متفکر در تئوری‌پردازی او در فلسفه تاریخ تأثیرگذار است که ضروری است به جای سعی در فرار از آن و ادعای بی‌طرفی، به قاعده‌مند کردن آن در مبادی علم پرداخت.

بر این اساس، تنها منبع راهگشا در تدوین فلسفه تاریخ بر مبنای دینی، منابع جامع و کامل دین می‌باشد و بالطبع روش تحقیق بایسته و مطلوب در این منابع، روش اجتهادی است که در حوزه‌های علمیه مرسوم است، هرچند که کارآمدی و به کارگیری روش اجتهادی موجود - که در استنباط احکام تکلیفی به کار می‌آید - در استنباط احکام توصیفی - که موضوعات و مسائل مطرح در فلسفه تاریخ از



❧ سیر کلی تاریخ رو به کمال بوده و از آن جا که کمال، چیزی جز قرب به سوی خداوند متعال و گسترش عبودیت نیست، حرکت کلی عالم در پایان خود، به توسعه پرستش خداوند متعال و کمال عبودیت و بندگی ختم می شود.

حرکت نزولی دانست. این کمال به معنای گسترش عبودیت و توسعه پرستش در تاریخ است.

نظریه فلسفه تاریخ اسلامی همان گونه که به خالقیت و ربوبیت حضرت حق، متکی است به نظریه معاد هم متکی است؛ یعنی حرکت کلی عالم را به سمت قرب به سوی خدای متعال تفسیر می کند و معتقد است بازگشت نهایی همه انسان ها به سوی خداوند متعال اتفاق می افتد هر چند این بازگشت همراه با حوادث متعددی در کل عالم خلقت خواهد بود.

بنابراین، سیر کلی تاریخ رو به کمال بوده و از آن جا که کمال، چیزی جز قرب به سوی خداوند متعال و گسترش عبودیت نیست، حرکت کلی عالم در پایان خود، به توسعه پرستش خداوند متعال و کمال عبودیت و بندگی ختم می شود.

۲/۳- سهم تأثیر اراده های انسانی در تکامل تاریخ و پیدایش نظام اراده ها

انسان یک موجود مجبور به جبر طبیعت یا هر جبر دیگر نیست؛ به گونه ای که رفتار او مستند به یک علتی خارج از اختیار و اراده او باشد و اختیار و اراده او در افعالش نقشی نداشته باشد. اراده انسان در حوادث زندگی فردی و اجتماعی و تاریخی او سهم به سزایی دارد. این گونه نیست که یک نظام علی و معلولی جبری بر رفتار و حرکت انسان ها و سیر حرکتی تاریخ بشر حاکم باشد. به عبارت دیگر، حرکت انسان و تاریخ یک رفتار تخلف ناپذیر نیست بلکه انسان ها در سرنوشت حرکت اجتماعی و مسیر تاریخی خود تأثیرگذار بوده و ایفای نقش می کنند.

هر چند اراده و اختیار تمام افراد انسان در مسیر تاریخ تأثیرگذار است اما سهم تأثیر این اراده ها یکسان نمی باشد. بعضی از اراده ها، اراده های محوری در کل تاریخ هستند؛ یعنی کل حرکت تاریخ تحت تأثیر آنها واقع می شود و برخی دیگر هم نقش بسیار محدودی دارند؛ به عنوان مثال انبیاء اولوالعزم (ع) از یک سو و فراعنه تاریخ از سوی دیگر، انسان هایی هستند که اراده آنها تأثیرگذار بر جریان تاریخ است. دسته دیگری از اراده ها هر چند بر سرنوشت تاریخی تأثیرگذار نبوده اما در مقیاس اجتماعی، در پدید آوردن و یا سرنوشتی یک جامعه سهم به سزایی ایفا می کنند. آحاد انسانی نیز «به نسبت» در فرایند جامعه و تاریخ و سیر

تکاملی آن حضور دارند؛ یعنی نقش انسان های دیگر صفر نیست و مثل سنگ و چوب بی اراده نیستند. براین اساس، می توان اراده های انسانی را از حیث تأثیرگذاری آنها به سه سطح «فردی، اجتماعی و تاریخی» تقسیم نمود.

۲/۴- پیدایش «جامعه و تاریخ» بر محور «اولیای اجتماعی و تاریخی»

در هر برهه ای از تاریخ هنگامی که اراده های انسانی در سطوح مختلف به هم گره می خورند، «نظام اراده ها» شکل می گیرد و «جامعه» پدید می آید. محور این نظام اراده های اجتماعی، متعلق به «ولی اجتماعی» است که دیگر اراده ها، در هماهنگی و تناسب با او جایگاه و منزلت می یابند. در واقع، عامل انسجام و هماهنگی این نظام، اراده محوری جامعه است که متعلق به ولی اجتماعی است. ولی اجتماعی، انسانی است که ظرفیت مدیریت اجتماعی اراده ها را داشته باشد و بتواند با اشتداد خود در موضوع هماهنگی، اراده های دیگر را به سوی خود جلب کرده و آنها را سرپرستی کند. از آن جا که این کار، نوعی ولایت در سطح اجتماعی است او را «ولی اجتماعی» می نامیم. اراده های اجتماعی، که با محوریت ولی اجتماعی به یک «کل واحد» و «نظام» تبدیل شده است، منشاء ایجاد روابط و آثار جدیدی هستند که قبل از آن، ناممکن بوده است؛ از این رو، جامعه هویتی مستقل از هویت افراد خود دارد. این بدان معنا نیست که افراد انسانی به عنوان عناصر این نظام، در وحدت جامعه منحل گشته و هویت خود را از دست می دهند و صرفاً عناصری اعتباری محسوب می شوند، بلکه همان گونه که از مفهوم «نظام» بر می آید، افراد انسانی به عنوان کثرات و عناصر نظام- و هویت مستقل جامعه که عامل وحدت نظام است، هر دو حقیقی بوده و «کل ترکیبی» را به وجود می آورند. به عبارت دیگر، هم وحدت حقیقی است و هم کثرت و این دو در تعامل و تقوم با یکدیگر جامعه را شکل می دهند.

همین احکام در مورد تاریخ نیز صادق است؛ یعنی جوامع مختلف در گستره تاریخ، یک واحد بزرگ تاریخی را شکل داده و به خانواده ای مبدل می گردد که هریک از آن جوامع، عضو آن خواهد بود. هر یک از این جوامع نیز در سرنوشت تاریخ سهم داشته و دارای ارتباط حقیقی با یکدیگر می باشند.

پس، مجموعه «انسان ها»، «جامعه» را تشکیل می دهد و

❧ جوامع در طول تاریخ نیز هنگامی که به صورت نظام واحد گرد هم می آیند، محور هماهنگی آنها از دو جهت حق و یا باطل خارج نیست؛ از این رو، دو قطب و نظام تاریخی حق و باطل، یکی بر محور انبیاء و اوصیاء الهی (ع) و دیگری بر محور طواغیت، فراعنه و مستکبرین تاریخ شکل می گیرد. یکی در جهت توسعه پرستش و عمل می کند و بندگی خدای متعال را در عالم پیش می برد و دیگری سعی در توسعه دنیاپرستی و نفس پرستی و استکبار بر خدای متعال دارد.

❖ خاصیت طاعت جمعی این است که همه در ثواب همدیگر شریک هستند. همچنین اگر معصیت جمعی هم محقق شود همه در گناه همدیگر شریک هستند؛ چون یکدیگر را یاری کرده و بر آن کار تعاون کرده‌اند. در یک سازمان، فعل فرد مکمل و مؤثر در همه فعل کل است، هم‌چنان که از فعل کل، تأثیر می‌پذیرد.

«حکمت و اندیشه»

از مجموعه جوامع، «تاریخ» پدید می‌آید.

۳- ارکان فلسفه تاریخ شیعی

۳/۱- تحلیل تاریخ بر مبنای دو نظام ولایت حق و باطل
- ضرورت تحلیل تاریخ بر مبنای دو جبهه «حق و باطل»

بر مبنای مکتب اسلامی موضع‌گیری ارادی انسان در برابر دو جریان ولایت حق و باطل قرار دارد. همواره اراده انسان یا به ولایت حق پیوند می‌خورد و یا به جبهه باطل تعلق می‌گیرد. اراده‌های انسانی هنگامی که یک جامعه را تشکیل می‌دهند، محور نظام اراده‌ها، یا در جهت حق پیش می‌رود و یا جهت-گیری باطل دارد و دیگر اراده‌های اجتماعی نیز با تولی به ولی اجتماعی، در حقیقت، مجرای جهت حق یا باطل خواهند بود. جوامع در طول تاریخ نیز هنگامی که به صورت نظام واحد گرد هم می‌آیند، محور هماهنگی آنها از دو جهت حق و یا باطل خارج نیست؛ از این‌رو، دو قطب و نظام تاریخی حق و باطل، یکی بر محور انبیاء و اوصیاء الهی(ع) و دیگری بر محور طواغیت، فراعنه و مستکبرین تاریخ شکل می‌گیرد. یکی در جهت توسعه پرستش عمل می‌کند و بندگی خدای متعال را در عالم پیش می‌برد و دیگری سعی در توسعه دنیاپرستی و نفس‌پرستی و استکبار بر خدای متعال دارد.

- وجود سه سطح پرستش «فردی، اجتماعی و تاریخی» در دو جهت حق و باطل

پرستش انسان‌ها به سه صورت «فردی، اجتماعی و تاریخی» صورت می‌گیرد. گاهی انسان در خلوت خود و جدای از جامعه نسبت به خدای متعال موضع می‌گیرد و فعلی را انجام می‌دهد که این عبادت «فردی» خواهد بود. همچنین انسان‌ها برای رسیدن به مصالح و منافع متقابل، اجتماع مدنی را پدید می‌آورند و همکاری و تعاون مشترک، حول یک محور شکل می‌گیرد که این همکاری و تعاون، یا بر محور بندگی و عبودیت خدای متعال است و یا بر محور عصیان و استکبار علیه خداوند.

خاصیت طاعت جمعی این است که همه در ثواب همدیگر شریک هستند. هم‌چنین اگر معصیت جمعی هم محقق شود همه در گناه همدیگر شریک هستند؛ چون

یکدیگر را یاری کرده و بر آن کار تعاون کرده‌اند. در یک سازمان، فعل فرد مکمل و مؤثر در همه فعل کل است، هم‌چنان که از فعل کل، تأثیر می‌پذیرد.

همان‌گونه که پیش از این گفته شد جوامع مختلف در طول تاریخ به صورت جزایز مستقل و منفک از یکدیگر قرار نگرفته‌اند بلکه حول یک مدار و به سمت و سوی خاصی حرکت می‌کنند، برآیند حرکت جوامع نیز یا در جهت پرستش خدای متعال است و یا در جهت طغیان و عصیان سیر می‌کند که در این‌صورت، طاعت و معصیت جمعی در تاریخ پدید می‌آید. نتیجه این طاعت و معصیت تاریخی این خواهد بود که به نسبت فعل و تأثیر آن، در آن عبادت و یا معصیت شریک خواهد شد. به عنوان مثال، در یک شرکت سهامی، کسی که ده هزار سهم دارد و کسی که یک سهم داشته باشد، هر دو در کل کارخانه به نسبت شریک هستند. نمی‌توان گفت قسمتی از این کارخانه متعلق به اوست و بقیه کارخانه تعلق به او ندارد بلکه هر کجا از این کارخانه عظیم را که دست بگذاریم فرد به نسبت سهم خود در آن شریک است. بنابراین، کسی که در عبادت در مقیاس تاریخی شرکت می‌کند در عبادت کل شریک است که البته این مشارکت حقیقی است و نه قراردادی. اگر شخصی یک سهم در ساخت یک مسجد داشته باشد در کل مسجد شریک است و در همه عبادت‌های آن‌جا شریک می‌باشد و همچنین اگر شخصی در ساخت یک میکده به اندازه یک سهم سرمایه‌گذاری کند، در کل معصیت‌ها به نسبتی شریک است. البته تأثیرها به نسبت سهم‌ها متفاوت است.

بر این مبنای، اراده تمام انبیاء و اولیاء(ع) در فعالیت تاریخی جبهه حق حضور دارد و وقتی انسان اراده خود را با اراده این حضرات معصومین(ع) گره بزند، در کل دستگاه جبهه حق مشارکت می‌کند. به عنوان نمونه، عاشورا یک واقعه تاریخی است که انسان مؤمن می‌تواند با توفیر نیت در آن عبادت تاریخی حضور یابد؛ «یا لیتنا کنا معک فنن فوزاً عظیماً».

- وجود نزاع و درگیری بین دو جبهه حق و باطل

هر یک از این دو جبهه «حق» و «باطل» در حرکت خود به دنبال گسترش و توسعه خویش هستند و به همین دلیل در طول تاریخ درگیر می‌شوند. اصلی‌ترین تعارضی که در تاریخ وجود دارد، تعارض ایمان و کفر و عبودیت و استکبار است، البته این مطلب بدین معنا نیست که در درون خود

❖ جامعه هویتی مستقل از هویت افراد خود دارد. این بدان معنا نیست که افراد انسانی به عنوان عناصر این نظام، در وحدت جامعه منحل گشته و هویت خود را از دست می‌دهند و صرفاً عناصری اعتباری محسوب می‌شوند، بلکه همان‌گونه که از مفهوم «نظام» بر می‌آید، افراد انسانی - به عنوان کثرات و عناصر نظام - و هویت مستقل جامعه که عامل وحدت نظام است، هر دو حقیقی بوده و «کل ترکیبی» را به وجود می‌آورند. به عبارت دیگر، هم وحدت حقیقی است و هم کثرت و این دو در تعامل و تقویم با یکدیگر جامعه را شکل می‌دهند.

◀ **جبهه کفر و استکبار، تشتت در قلوب دارند و از این رو، بسیاری از درگیری‌هایی که در عالم اتفاق می‌افتد به اردوگاه‌های درونی جبهه کفر و استکبار بر می‌گردد،** لکن اصلی‌ترین درگیری که در عالم وجود دارد و حرکت کلی تاریخ را شکل می‌دهد، درگیری «حق و باطل» و «کفر و ایمان» است.



البته اصل این درگیری و نزاع برای این است که مؤمنین رشد کنند. امداد جبهه کفر به خاطر این است که مومنین در این درگیری و بر اثر فشار بیرونی رشد و ارتقاء کنند. البته کفار متناسب با رشد ایمان در جبهه حق امداد می‌شوند تا جبهه ایمان شکسته نشود. «وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لُتُيُوتَهُمْ سُقْفًا مِنْ فُضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ». [۴] اگر این گونه نبود خدا بیش‌تر از اینها به آنها امداد می‌کرد تا در کفر خودشان غرق شوند. در واقع، چون اعطای به آن طرف، ممکن است ایمان جبهه مومنین را از بین ببرد فقط تا این مقدار به آنها امداد شده است.

بنابر آن چه ذکر شد دو جریان حق و باطل بر کل حرکت‌ها و وقایع تاریخ حاکمیت دارد که البته جبهه باطل در درون خود به دو جریان «کفر» و «نفاق» تقسیم می‌شود. جریان کفر و الحاد با تکیه بر مبانی مادی و حسی منکر معارف الهی می‌شود در حالی که جریان نفاق در پوسته ظاهری برخی مناسک شرعی، از حقیقت دین که همان ولایت است، باز مانده و به حقانیت خود تظاهر می‌کند.

۳/۲- پیدایش و امتداد نظام ولایت تاریخی باطل بر محور اولیای طاغوت

دستگاه باطل همواره در بستر تاریخ پیچیده‌تر شده و شرح صدر در کفر یافته و ارتقاء می‌یابد. به عنوان مثال، اخلاق مبتنی بر لیبرال دموکراسی کنونی بسیار پیچیده‌تر از اخلاق فراعنه عهد باستان است. هر دو دستگاه حق و باطل بر محور ولی تاریخی خود شرح صدر پیدا کرده و امتداد در جهت پیدا می‌کنند. تعلقات اولیاء تاریخی دستگاه کفر نیز تعلقات تاریخی بوده و با مرگ آنها به اتمام نمی‌رسد؛ یعنی ابلیس می‌تواند اراده‌های شیطانی را در طول تاریخ در جهت استکبار به هماهنگی برساند و لذا کفر نیز پیوسته پیچیده‌تر خواهد شد.

جریان کفر و استکبار و شیطننت، درگیری رخ نمی‌دهد، بلکه خود این جریان هم ممکن است بر سر پرستش دنیا، استعلا و سیطره‌طلبی، با یکدیگر درگیر شوند؛ به فرموده قرآن: «تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى». [۳] جبهه کفر و استکبار، تشتت در قلوب دارند و از این رو، بسیاری از درگیری‌هایی که در عالم اتفاق می‌افتد به اردوگاه‌های درونی جبهه کفر و استکبار بر می‌گردد، لکن اصلی‌ترین درگیری که در عالم وجود دارد و حرکت کلی تاریخ را شکل می‌دهد، درگیری «حق و باطل» و «کفر و ایمان» است.

باید توجه داشت که درگیری جبهه حق و باطل صرفاً درگیری سطحی و ظاهری نیست. گاهی ما جنگ‌ها را در همان جلوه ظاهری‌اش خلاصه می‌کنیم؛ مثلاً وقتی به روز عاشورا نگاه می‌کنیم، جنگی که می‌بینیم جنگ شمشیرها و نیزه‌ها و تیرها، و نبرد پیکرها و بدن‌هاست؛ سر و دست‌ها جدا می‌شوند، تیرها و نیزه‌ها کار می‌کنند، اما حقیقت این است که در پشت این جهاد -که جهاد اصغر است- جهاد اکبری وجود دارد که در آن، نیت، تمایلات و اراده‌ها و شهوات و عبودیت‌ها با هم درگیرند. اگر خوب نگاه شود، در آن جا ارواح با یکدیگر می‌جنگند؛ یک جبهه به رهبری ابلیس است که همه شهوات، شبهات، غضب‌ها و همه اوصاف رذیله را صف‌آرایی کرده و شعله آتشی برافروخته است؛ و طرف دیگر هم روح مطهر سیدالشهداء (ع) است که جبهه دیگر را رهبری می‌کند. این روح، عین عبودیت و خضوع و مظهر همه صفات حمیده است و جبهه‌ای که فراهم کرده است نیز به گونه‌ای تربیت شده‌اند که مظهر صفات کمال‌اند. در واقع جنگ بین این صفات حمیده و رذیله و میان عبودیت و استکبار اتفاق می‌افتد.

پس، هر دو جبهه حق و باطل بر سر طاعت و بندگی و عصیان مبارزه می‌کنند. اساس جنگ بر پذیرش و یا عصیان در مقابل ولایت الهیه در تاریخ است، نه این که جنگ بر سر آب و غذا و لباس باشد. منشأ درگیری و جنگ، نه شهوت مادی است که سرمایه‌داری و لیبرال دموکراسی می‌گوید نه غضب مادی است، بلکه موتور تکامل تاریخ، عشق به خدا با محوریت انبیاء و اولیاء الهی (ع) می‌باشد. بنابراین، -پذیرش و یا اعراض از ولایت الهیه، اساس جنگ و درگیری در تاریخ محسوب می‌شود.

بنابراین، جریان ولایت الهیه در جامعه انسانی از طریق خلفای الهی در عالم جاری می‌شود. بر این اساس ائمه (ع) محور حرکت تاریخ می‌شوند. حتی انبیاء گذشته و امم آنها نیز بر محور حضرات معصومین (ع) عمل می‌کردند.

«حکمت و اندیشه»



- همراهی دائمی
جبهه باطل با «نزع»
درگیری و تشتت» به
دلیل دعوت اولیای
طاغوت به دنیا

ولایت باطل سکه‌ای دورو است؛ یک روی آن، دعوت به شهوات است و از این طریق، مردم را جذب می‌کند و روی دیگر آن، جنگ، خشونت، درگیری، استثمار، استعمار و دیگران را به نفع خود مصادره کردن است. ولایت باطل به دنبال دنیا است و دنیا محدود است و همین محدودیت

دنیا عامل نزاع و درگیری می‌گردد؛ به عنوان مثال، اگر دو نفر آدم گرسنه بر سر یک لقمه نان قرار بگیرند طبیعی است که نزاع پیدا می‌شود. وقتی نظام باطل همه انسان‌ها را به دنیا دعوت می‌کند و همه را با دنیا تحریک می‌نماید، چگونه رابطه‌ها با هم محبت‌آمیز باشد؟ اگر هدف انسان، دنیا شد، چرا دیگری را پلکان منافع خود قرار ندهد؟ آن چیزی که در دنیای کفر اتفاق می‌افتد، همین امر است.

از تبعات دیگر دعوت به دنیا، سلطه طاغوت است. مدعیان باطل در دعوت مردم به خود ادعا می‌کنند که انبیاء نفی آزادی کرده‌اند اما ما آزادی و رفاه را برای شما به ارمغان می‌آوریم! در حالی که روی دیگر سکه را پنهان می‌کنند، لذا مردم فریب خورده، اطراف آنها جمع می‌شوند. ائمه اطهار (ع) برای این که چهره ظاهری ولایت باطل برداشته شده و آن روی سکه را نشان دهند خودشان خطر می‌پذیرند، دعوت به ولایت الهیه می‌کنند و پای این دعوت می‌ایستند تا طرف مقابل عقب‌نشینی کند یا اگر عقب‌نشینی نکرد درگیر شود و روی دوم سکه طاغوت که همان جنگ، درگیری و خشونت است آشکار گردد؛ مثلاً بنی‌امیه مردم را به حسب ظاهر به شهوات، خوشی‌ها و لذت‌ها دعوت می‌کردند اما باطن کار

همان خشونت و جنایت در روز عاشورا است. طواغیت به جای این که آگاهی مردم را بالاتر ببرند، سطح آگاهی آنها را پائین می‌آورند و نیز توهم و تخیل انسان را در حد شهواتش تحقیر می‌کنند. انسانی که شهوت شکم و دهان را می‌خواهد، به دنیا عشق می‌ورزد، نمی‌خواهد دنیا را از دست بدهد؛ به عبارت دیگر، عشقش در دنیا خلاصه می‌شود، چنین کسی تابع فرعون می‌شود. این آدم خفیف و ذلیل به محض این که از دنیا فراتر رود و یک پله بیرون بیاید می‌گوید: «آمنّا ربّ هارون و موسی» [۵] اگر او را با دنیا تهدید کنند خواهد گفت: «فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» [۶] چنین شخصی بیش از دنیا را می‌فهمد و ایمان به آخرت و عالم غیب را طلب می‌کند، در این صورت، فرعون چگونه می‌خواهد او را اسیر کند و به طاعت و بندگی خود درآورد؟

۳/۳- پیدایش و امتداد نظام ولایت تاریخی حق بر محور اولیای الهی

- محوریت «ولایت الهی» در سیر تاریخ و نقش ائمه اطهار (ع) به عنوان مجاری ولایت الهی
جریان ولایت الهیه در زندگی جامعه بشری مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری تاریخ است. نقش انسان‌ها در این تحلیل نقش تولی به ولایت الهی است و آن چه تحقق پیدا می‌کند برآیند تولی و ولایت است. یعنی از یک سو، ولایت الهی در اراده‌های افراد جامعه جریان پیدا می‌کند و از سوی دیگر، جامعه متولی به ولایت الهی می‌شود و متناسب با این تولی سرپرستی می‌شوند.

در جبهه حق، انبیاء و اولیای الهی وجود دارند که محور حق در طول تاریخ‌اند و باقی اراده‌ها به اشتداد و قوت این اراده‌هاست که در مسیر بندگی خدای متعال قرار می‌گیرند. محور این انبیا و اولیای الهی، وجود نورانی و مقدس نبی اکرم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) هستند که براساس معارف شیعی محور بندگی و پرستش در کل تاریخ به شمار می‌روند.

همچنین اساس و منشاء همه خوبی‌ها و خیر و برکات در عالم حضرات معصومین (ع) می‌باشند؛ «تحن اصل کل خیر و من فروعنا کل بر». [۷] «ان ذکر الخیر کنتم اوله و اصله و فرع و معدنه و مأواه و منتهاه» [۸] یعنی اهل بیت (ع) اساس و بنای کل خیر هستند و همه خوبی‌ها در تاریخ به آنها بر می‌گردد و از فروع آنهاست.

❖ اساس و منشاء همه خوبی‌ها و خیر و برکات در عالم حضرات معصومین (ع) می‌باشند؛ «نحن اصل کل خیر و من فروعنا کل بر». «ان ذکر الخیر کنتم اوله و اصله و فرعه و معدنه و مأواه و منتهاه»، یعنی اهل بیت (ع) اساس و بنای کل خیر هستند و همه خوبی‌ها در تاریخ به آنها بر می‌گردد و از فروع آنهاست.

– شدت در عبودیت و تحمل ابتلائات الهی، عامل محوریت ائمه اطهار (ع)

ائمه معصومین (ع) در پذیرش ولایت الهیه مقدم بر همه بوده‌اند؛ روایات ذیل این آیه شریفه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا» [۹] بیان‌گر این است که وقتی خدای متعال فرمود: (الست بربکم) و ربوبیت خود را عرضه کرد اول کسی که جواب داد نبی اکرم اسلام (ص) و بعد اهل بیت (ع) بودند که تسلیم شدند و اجابت کردند، سپس خدای متعال آنها را محور قرار داد و به ملائکش فرمود شاهد باشید ولایت آنها را بر همه عالم جاری کردم. از آن‌جا که آنها نسبت به ولایت الهیه تسلیم مطلق بودند، مقام خلافت مطلقه پیدا کردند. بنابراین، جریان ولایت الهیه در جامعه انسانی از طریق خلفای الهی در عالم جاری می‌شود. بر این اساس ائمه (ع) محور حرکت تاریخ می‌شوند. حتی انبیاء گذشته و امم آنها نیز بر محور حضرات معصومین (ع) عمل می‌کردند. در این‌جا فقط به یک روایت اشاره می‌کنیم. در مقدمه تفسیر صافی این روایت از علل الشرایع نقل شده است [۱۰] که مفضل از امام صادق (ع) سؤال کرد معنای این روایت چیست؟ «علی قاسم الجنة و النار»؛ حضرت در پاسخ فرمودند: «لأن حبه إيمان و بغضه كفر»؛ حب امیرالمومنین (ع) ایمان و بغض او کفر است، بهشت متعلق به مؤمنین و جهنم هم متعلق به کفار است. بنابراین حب و بغض حضرت امیر (ع) بهشت و جهنم است.

بنابراین، ولایت ائمه (ع) بر همه تاریخ سریان و جریان داشته و دارد؛ چراکه خودشان در پذیرش ولایت الهیه بر همه سبقت داشتند و تسلیم مطلق حضرت حق تبارک و تعالی بودند و به خاطر همین در نظام خلقت محور جریان ولایت الهیه قرار گرفته و مقام خلافت پیدا کردند. نکته مهم دیگر این‌که در درگیری جبهه حق و باطل اولیای الهی از طریق تحمل بلاء و ابتلائات، باطل بودن جبهه مقابل را نشان می‌دهند و این ابتلائات عامل ترفیع درجه آنها گردیده است. وقتی ظلم و ستم غالب است، کسی مثل حضرت سیدالشهداء (ع) چگونه به مردم بفهماند که این ولایت باطل است و دنبال آن نروید؟ او با محور منکر مقابله می‌کند. کودک و همسر، و پیر و جوان را با خود می‌آورد و تا آخرین لحظه می‌ایستد و مقاومت می‌کند. دشمنان

هم مقابل او می‌ایستند و سنگین‌ترین ستم‌ها را بر او وارد می‌آورند؛ یعنی عقب‌نشینی نمی‌کنند و مجبور می‌شوند به میدانی وارد شوند که تمام هویت آنها را به خطر می‌اندازد و آبرویشان را می‌ریزد. در حقیقت آن روی سکه را نشان می‌دهند. امام حسین (ع) به همه عالم، باطن سیاه بنی‌امیه را نشان دادند.

ائمه معصومین (ع) با تحمل بلاء مسیر هدایت تاریخی را ایجاد می‌کنند تا تحیر و جهالت را از بین ببرند. آنها بلا و سختی را تحمل می‌کنند تا مردم بفهمند که این‌جا دروغ می‌گویند. همان کسانی که که مدعی خلافت هستند، وقتی لازم بدانند در خانه فاطمه زهرا (س) را هم آتش می‌زنند. فاطمه (س) مقابل یک جبهه تاریخی یک تنه می‌ایستد و از ولی الهی دفاع می‌کند. مدعیان که خلیفه الهی نیستند، دنبال ولایت الهی هم در عالم نیستند، بلکه دنبال اعمال ولایت خود بوده و می‌خواهند تاریخ را به طرف خود بکشند و می‌خواهند بشریت را به استثمار خود در آورند. این‌جا حتی به جایی می‌رسند که از شهوای مثل شهوت خوردن و خواب و ... می‌گذرند تا به شهوت تاریخی جاه و مقام برسند. در این‌صورت، ولی الهی مثل شمع می‌سوزد، تا چشم مؤمن را روشن کند و مصباح هدایت گردد. خود

در مقابل باطل می‌ایستد تا فتنه‌ها و شبهات را دفع کند. به بیان دیگر، یک طرف سکه این است که حبیب رسول خدا (س) را بین در و دیوار می‌گذارند اما طرف دیگر سکه، رو شدن دست خلافت است؛ لذا از حضرت زهرا (س) به نور آسمان‌ها و زمین تعبیر شده است؛ ظلمت خلافت مدعیان را از بین می‌برد. این‌گونه هدایت تاریخ، با بلای اولیاء خدا به سمت نهایی خودش پیش می‌رود؛ یعنی محور هدایت خداوند بلای اولیاء خداست.



اگر انسان در امتحان ولایت قبول شد، فروعش قابل اغماض است و اگر در این قسمت مردود شد به کلی مردود شده است. به بیان دیگر، کسی که حق را قبول دارد و اقامه حق می‌کند، قلب او - که فرمانده لشکر وجودی انسان است - پشت سر امیرالمؤمنین (ع) قرار دارد، اما کسی که در محوری‌ترین تصمیم، خود را به شیطان سپرده است، اعمال به ظاهر صالح او دیگر نمی‌تواند خلأ این سرکشی بزرگ را پر کند.

الهی و خلافت الهی را بپذیرد. ولی گاهی در بعضی تصمیم‌گیری‌های جزئی معصیت می‌کند و یا جایی از اعتقادات و یا اخلاق او فاسد است. در نقطه مقابل، انسانی است که در محوری‌ترین تصمیم خود تسلیم ولی خدا نمی‌شود اما می‌گوید هر قدر نماز بخوانید می‌خوانم! هر قدر روزه بخوانید می‌گیرم! این شخص در محوری‌ترین عمل و تصمیم خود باطل عمل می‌کند.

نظام افعال انسان مثل یک لشکر است؛ اگر یکی از افعال او که در جایگاه فرماندهی قرار دارد، فاسد باشد، گرچه بعضی افعال دیگر هم متناسب با بندگی خدا باشد، دیگر سودی نخواهد داشت؛ چرا که محوری‌ترین فعل و اصلی‌ترین تصمیم او بر محور کفر است. اما آن کسی که محوری‌ترین کار و اساسی‌ترین تصمیم او درست است اما افعالی از وی در مراتب پایین‌تر خراب باشد، قابل مغفرت خواهد بود.

ذیل آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» [۱۱] آمده است [۱۲] در روایتی نقل شده که ابن ابی‌یعفور به امام صادق (ع) عرض کرد: من با مردم برخورد دارم؛ خیلی از آنها متولی به شما نیستند اما اهل صدق و وفا و صمیمیت هستند، و از سوی دیگر گاهی، با شیعیان شما مواجه می‌شوم که این خصلت‌های خوب را ندارند. ابن ابی‌یعفور نقل می‌کند که حضرت نگاه‌های همراه با ناراحتی به من کردند و فرمودند: «لَا دِينَ لِمَنْ دَانَ اللَّهُ بِوَلَايَةِ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ وَ لَا عَتَبَ عَلَى مَنْ دَانَ بِوَلَايَةِ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ»، کسی که دنبال امام جائری که از طرف خدا نیست می‌رود دین ندارد، هم‌چنین بر کسی که دنبال امام از طرف خدا می‌رود سرزنشی نیست.

در واقع، نماز خواندن سخت است ولی سخت‌تر از آن، تسلیم امر خدا بودن است. شیطان شش هزار سال سجده کرد، ولی یک لحظه تسلیم امر خدا نشد. اگر انسان در امتحان ولایت قبول شد، فروعش قابل اغماض است و اگر در این قسمت مردود شد به کلی مردود شده است. به بیان دیگر، کسی که حق را قبول دارد و اقامه حق می‌کند، قلب او - که فرمانده لشکر وجودی انسان است - پشت سر امیرالمؤمنین (ع) قرار دارد، اما کسی که در محوری‌ترین تصمیم، خود را به شیطان سپرده است، اعمال به ظاهر صالح او دیگر نمی‌تواند خلأ این سرکشی بزرگ را پر کند.



نقش انسان‌ها در این سیر با «تولی» و «موضع‌گیری» نسبت به ائمه اطهار (ع)

بنابراین، جریان تولی و ولایت است که مسیر کمال انسان و تاریخ را تعریف می‌کند. انسان می‌تواند در پاره‌ای از شئون حیات خود ولایت الهیه را بپذیرد در پاره‌ای دیگر نپذیرد و زیر بار ولایت الهیه نرود. این آزادی و اختیار به انسان داده شده است، مجبور نیست که در مقابل ولایت الهیه تسلیم محض باشد بلکه می‌تواند تخلف کند. ایمان و شرک از اخلاص تا کفر درجاتی دارد. انسان یک طیفی از اراده‌ها دارد که بر اساس این طیف از اراده‌ها موضع‌گیری انسان نسبت به ولایت الهی متفاوت است.

در روایات متعدد با مضامین مختلف آمده که اگر کسی ولایت امیرالمؤمنین (ع) را قبول نکند، همه عمرش را هم اطاعت کند سودی ندارد و اگر کسی ولایت امیرالمؤمنین (ع) را واقعاً قبول کرد اگر عصیان هم کرد این معصیت، قابل مغفرت است. این بدین معناست که انسان در محوری‌ترین اراده و فعلش می‌بایست تسلیم خدای متعال باشد و آن این است که اصل ولایت

نکته
محوری‌ای که در تفاوت نگاه ما به تاریخ با نگاه فلسفه تاریخ مادی مطرح است، این است که طبق نگاه دینی، مراحل تکامل تاریخ بشری بر اساس قرب به خدای متعال است و به میزانی که جامعه بشری به سمت قرب الهی حرکت می‌کند و زمینه قرب و تقرب به خدای متعال، بیش‌تر تحقق پیدا می‌کند، به همان میزان به کمال می‌رسد. در این سیر تکاملی مرحله کمال نهائی تاریخ تحقق عالی قرب به سوی خدای متعال است. کامل‌ترین مرحله تاریخ مرحله‌ای است که در آن مرحله جامعه بشری بیش از مراحل قبل به عبودیت الهی نزدیک‌تر شده باشد.

❧ در نگاه اسلامی و شیعی، سیر تاریخ به طرف کمال با پیدایش بستر تقرب به سوی خدای متعال فراهم می‌شود. این تقرب، به خدای متعال تنها از طریق ولایت ائمه معصومین (ع) ممکن است و هر چه جامعه جهانی قابلیت بیش‌تری برای پذیرش ولایت الهیه و جریان ولایت ائمه اطهار (ع) پیدا کند به کمال خود نزدیک‌تر خواهد شد.

– غلبه دائمی جبهه حق بر جبهه باطل و سیطره کامل جبهه حق در پایان تاریخ

نکته دیگر این که محور کل در دو جبهه حق و باطل دارای موازنه یکسان نیستند، بلکه در کل عالم خلقت و تاریخ حتماً محور کل در جبهه عبودیت بر محور کل در جبهه باطل غلبه دارد؛ گرچه ممکن است نزاع طولانی بین این دو اتفاق بیفتد. به تعبیر دیگر، سجود و عبودیت نبی اکرم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) بر شیطنت شیاطین غلبه می‌کند و در مرحله بعد سجود انبیاء بر شیطنت طاوagیت و شیاطین انس و جن غالب می‌شود و بدین ترتیب، حرکت کل به سمت غلبه عبودیت پیش می‌رود. ظهور این موضوع در عالم دنیا غلبه تمدن الهی بر تمدن مادی است. وقتی اراده‌های انسانی در هم تنیده می‌شود، نظام پیدا کرده و شکل تاریخی به خود می‌گیرد و ابعاد مختلف حیات اجتماعی انسان، از سیاست، فرهنگ و اقتصاد را شکل می‌دهد و هماهنگ می‌کند و سپس در طبیعت جاری می‌شود و فاعل‌های مسخر را هم‌آغوش و هماهنگ، همراه و هم‌جهت با خود می‌کند و صبغه خاص اراده خویش را به آنها می‌دهد. در نتیجه، تمدن ساخته می‌شود. بنابراین، در طول تاریخ دو تمدن پدید می‌آید: یکی تمدن‌های استکباری و دیگری تمدن‌هایی که بر مبنای ایمان و عبودیت‌اند. البته در بین آنها طیفی از التقاط هم وجود دارد و در پایان هم آن‌چه ظهور می‌کند تمدن الهی بر محور عبودیت و ولایت ولی‌الله‌العظم (ع) است. پس در پایان دنیا هم غلبه با عبودیت است و در کل خلقت هم حرکت عالم بر محور ولایت نبی اکرم (ص) و امیرمؤمنان و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) شکل می‌گیرد، نه بر محور ولایت ابلیس.

بنابراین، حرکت کلی تاریخ، مثبت است و حرکت مرحله‌ای تاریخ را هم به این معنا می‌توان مثبت بدانیم؛ یعنی در مقابل این شیطنت، عبودیتی در جبهه ولی خدا اتفاق می‌افتد که بر آن غلبه دارد؛ مثلاً در همان لحظه‌ای که مدعیان خلافت وارد میدان شده و مشغول معصیت عظیم هستند یک عبودیت و اخلاص و سجودی هم از امیر مؤمنان (ع) در حال انجام است که مبدأ نورانیت همه ملک و ملکوت می‌باشد. این سجده بر آن معصیت غالب است؛ و لو آن‌که در جلوه دنیایی چنین پنداشته شود که آن معصیت

غلبه می‌کند. اگر سجده امیرالمؤمنین (ع) در همان لحظه غالب نبود، شکست قطعی حق روی می‌داد. اگر خودمان را محور کل نبینیم بلکه اساس درگیری را میان ولی خدا و اولیای طاغوت ببینیم، حتماً جبهه حق در همه لحظات پیروز است و در متن خلقت نیز تکامل واقع می‌شود. بنابراین، اراده‌های منفی در نهایت در اراده‌های مثبت منحل می‌شوند؛ یعنی حرکت منفی آنها در پایان، به اشتداد قرب جبهه حق منجر می‌شود و به این صورت در کل تاریخ منحل می‌گردد. به عنوان مثال، جبهه باطل در برابر سیدالشهدا (ع) صف‌آرایی می‌کند، شیطنت و گناه را در نقطه اوج خود انجام می‌دهد، ولی این شیطنت در جبهه باطل منتهی به ظهور یک عبودیت بالاتر در جبهه حق شده است. بنابراین، برآیند این درگیری در نهایت به نفع جبهه حق ختم می‌شود. از این منظر، ولّی حق، همه اراده‌ها را در جبهه حق منحل کرده و برآیند کل را به نفع ولایت الهی رقم می‌زند.



❧ اگر پذیرفتیم که همواره در طول تاریخ، دو جریان حق و باطل و ایمان و کفر وجود داشته است و پذیرفتیم که غلبه در نهایت با جبهه حق و جریان ایمان است، سرانجام تاریخ نیز ظهور «ولایت الهی» در سراسر جهان می‌باشد که از آن به «عصر ظهور» تعبیر می‌شود. از برخی روایات استفاده می‌شود که بعد از عصر ظهور، در یک دوران طولانی، حکومت حق بر محور ولایت انبیا و اولیاء (ع) به خصوص انوار پاک معصومین (ع) محقق خواهد شد که همان عصر رجعت است.

❧ پس، هر دو جبهه حق و باطل بر سر طاعت و بندگی و عصیان مبارزه می‌کنند. اساس جنگ بر پذیرش و یا عصیان در مقابل ولایت الهیه در تاریخ است، نه این که جنگ بر سر آب و غذا و لباس باشد. منشأ درگیری و جنگ، نه شهوت مادی است که سرمایه‌داری و لیبرال‌دموکراسی می‌گوید نه غضب مادی است، بلکه موتور تکامل تاریخ، عشق به خدا با محوریت انبیاء و اولیاء الهی (ع) می‌باشد. بنابراین، پذیرش و یا اعراض از ولایت الهیه، اساس جنگ و درگیری در تاریخ محسوب می‌شود.

«حکمت و اندیشه»

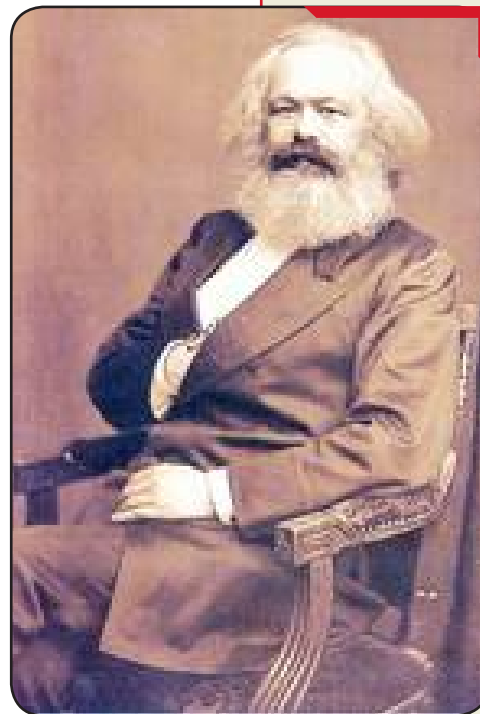
۳/۴- تعریف مراحل تکامل تاریخ به مراتب «قرب به خدا» و «ظهور ولایت الهی»

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که در فلسفه تاریخ از آن بحث می‌شود مفهوم «تکامل» است. این که ملاک و معیار تکامل چیست؟ مراحل تکامل کدامند؟ و... از جمله سؤالاتی است که در هر نظریه فلسفه تاریخی می‌بایست پاسخ داده شود. همان گونه که روشن است پاسخ‌گویی به این سؤالات همواره با تکیه بر جهان‌بینی و ایدئولوژی خاصی صورت می‌گیرد. همچنین تا به حال تبیین مفهوم تکامل و مراحل آن بر تکیه بر مکتب اسلامی به صورت منقح صورت نگرفته است. در این قسمت، سعی در بررسی و نقد فلسفه تاریخ مادی و ارائه نظریه مختار داریم.

- نقد نگاه مادی به فلسفه تاریخ و تعریف مراحل تکامل تاریخ به مراتب پیچیدگی ابزار مادی

مارکسیسم از مکاتبی است که فلسفه تاریخ خود را ارائه کرد. مارکسیسم منطقی به نام دیالکتیک داشت که بر اساس آن کل حرکت عالم را تحیل می‌کردند. بر مبنای منطق دیالکتیک یک فلسفه

مادی را بنام ماتریالیزم فلسفی طراحی کردند که تحول و تکامل جهانی و تاریخ بشر را بر اساس اصالت ماده و بر مبنای آن نگاه منطقی و فلسفی خودشان تحلیل می‌کردند. بر اساس این نگاه، اصل، ماده است و همه این تکاملی که در عالم واقع می‌شود برآمده از همین ماده می‌باشد، لذا قائل‌اند که خصلت‌های نامتناهی که در درون ماده است بر اساس یک تضادی تدریجاً ظهور و بروز پیدا می‌کند. ماده در تکامل خودش به حیات، و حیات در تکامل خودش به انسان می‌رسد، و با انسان، جامعه و تاریخ شکل می‌گیرد. جامعه و تاریخ مراحل را پشت سر می‌گذارد. بر اساس



[کارل مارکس]

این نگاه، تاریخ مراحل را پشت سر گذاشته که مالکیت وجود نداشته است و هر کسی کار می‌کرد به اندازه نیاز خودش تولید و مصرف می‌کرده است، تدریجاً با پیدایش ابزار تولید پیچیده، ارزش افزوده پدید آمد که انسان بر اساس آن می‌تواند بیش از نیاز خود تولید کند چرا که نیروی آن، در ابزار ضرب شده است. در این صورت مالکیت فردی شکل گرفت و از همین جا نظام برده‌داری در جامعه پیدا شد. به عبارت دیگر، روابط اجتماعی به تبع روابط تولیدی تغییر کرد، طبیعتاً مالکیت فردی و بعد از آن برده‌داری به وجود آمد. با تکامل ابزار تولیدی مناسبات اقتصادی بر روی مالکیت زمین‌ها متحول شده و نظام فئودالیت شکل گرفت. در ادامه نیز مناسبات اجتماعی تحول یافته و جامعه وارد مرحله جدیدی شد، تا رسید به مرحله کارخانه‌های متمرکز و پیدایش نظام سرمایه‌داری که این هم با تضاد و درگیری طبقاتی و پیروزی طبقه برتر پشت سر گذاشته می‌شود و به دوره نهایی تاریخ می‌رسد. در دوره نهایی تاریخ که غلبه طبقه کارگری است، دوباره مالکیت فردی القاء می‌شود. دین و دولت از بین رفته و یک جامعه اشتراکی پیدا می‌شود که همه در آن به صورت اشتراکی زندگی می‌کنند.

این یک نگاه فلسفه تاریخی است که کل تاریخ را به شکل یک منظومه واحد و پیوسته می‌بیند که از یک نقطه‌ای آغاز و به نقطه‌ای هم ختم می‌شود، حرکت را تحلیل می‌کند و از این تحلیل در نشان دادن وضعیت کنونی جامعه و این که ما در چه وضعیتی هستیم، چه موضع‌گیری باید بکنیم و چه سیاستی را باید تعقیب نماییم، بهره می‌جوید. آنها سیاست‌گذاری برای حرکت انقلابی اقشار جامعه را از طریق همین فلسفه تاریخ تبیین می‌کردند و با همین فلسفه تاریخ ماتریالیزم بود که به تحلیل کل درگیری‌ها و جنگ‌های تاریخی می‌پرداختند و حق و باطل را معین می‌کردند. به عنوان مثال، اگر در درگیری‌ها طبقه‌ای وابسته به شرائط فعلی بود باطل تلقی می‌شد و اگر خواستار تحول شرائط بود طبقه پیش‌رو نام می‌گرفت که حق پنداشته می‌شد. این تحلیل‌ها بر مبنای فلسفه تاریخ توانسته بود یک انقلاب عظیم جهانی بوجود آورد و مبارزاتی را سازمان‌دهی و انجام دهند.

نگاه فلسفه تاریخ مارکسیسم از باب نمونه بیان شد، اساساً تمام تئوری‌هایی که تاریخ و تحولات آن را مادی تحلیل

➤ بر این مبنا، اراده تمام انبیاء و اولیاء(ع) در فعالیت تاریخی جبهه حق حضور دارد و وقتی انسان اراده خود را با اراده این حضرات معصومین(ع) گره بزند، در کل دستگاه جبهه حق مشارکت می‌کند. به عنوان نمونه، عاشورا یک واقعه تاریخی است که انسان مؤمن می‌تواند با توفیر نیت در آن عبادت تاریخی حضور یابد؛ «یا لیتنا کنا معک فنغوز فوزاً عظیماً».

انسان پیچیده‌تر شود و طبقات مادی افزایش پیدا کند، تاریخ به سمت کمال خودش رسیده باشد. معیار تکامل تاریخ، پیچیده‌تر شدن حیات مادی انسان و توسعه در تمدن مادی نیست و این گونه نیست که مراحل تکامل تاریخ با تکامل ابزار اقتصادی شکل بگیرد، مثلاً وقتی بیل و گاواهن پیدا شد، تاریخ وارد مرحله جدیدی از کمال خودش شود! و یا وقتی گاواهن به تراکتور یا ماشین‌های الکترونیکی تبدیل گردید، تاریخ به کمال خود نزدیک‌تر شده باشد! همه نگاه‌هایی که مبتنی بر فلسفه‌های تاریخ مادی است تکامل تاریخ را در تکامل معیشت مادی انسان، تمتع و التذاد بیش‌تر انسان از زندگی مادی خود می‌دانند، اما در نگاه اسلامی و شیعی، سیر تاریخ به طرف کمال با پیدایش بستر تقرب به سوی خدای متعال فراهم می‌شود. این تقرب، به خدای متعال تنها از طریق ولایت ائمه معصومین(ع) ممکن است و هر چه جامعه جهانی قابلیت بیش‌تری برای پذیرش ولایت الهیه و جریان ولایت ائمه اطهار(ع) پیدا کند به کمال خود نزدیک‌تر خواهد شد.

طبیعتاً بر اساس این نگاه به معیار تکامل تاریخ، مراحل تکامل تاریخ هم با بعثت انبیاء اولوالعزم(ع) شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، سرحلقه‌های تکامل تاریخ با بعثت انبیاء اولوالعزم(ع)، تکامل ادیان و با تکامل وحی و هدایت الهی شکل می‌گیرد که با ظهور اسلام، تاریخ وارد مرحله جدیدی از تکامل خودش می‌شود و سپس عصر ظهور که جامعه آرمانی بشریت است و جامعه‌ای است که انبیاء الهی(ع) از روز اول به او وعده می‌دادند. جامعه موعود انبیاء، جامعه به اصطلاح بی‌طبقه مارکسیستی و امثال آن نیست، بلکه جامعه‌ای است که در آن، خلافت و ولایت الهی ظهور پیدا می‌کند. و پذیرش بیش‌تری

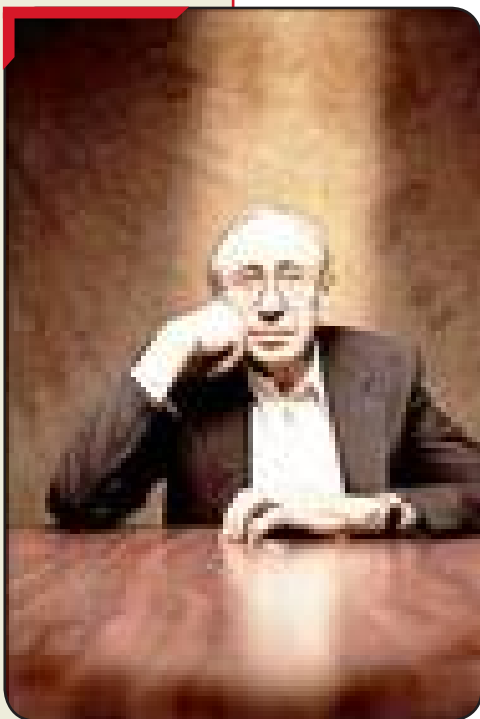
می‌کنند ملاک تکامل را رفاه و بهره‌مندی بیش‌تر از دنیا تلقی می‌کنند. به عنوان مثال «تافلر» در کتاب «موج سوم» مراحل تاریخ را به سه دوره کشاورزی، صنعت و فراصنعت تحلیل می‌کند که در دوره پایانی و - به اصطلاح آرمانی تاریخ، بشر به وسیله ابزار الکترونیکی به اوج رفاه دست می‌یابد.

اما بر مبنای تعالیم آسمانی دین اسلام، نظام خلقت هم از بنیان مستند به خدای متعال است و هم تکاملی که در او اتفاق می‌افتد، سیر تکاملی آن مستند به ربوبیت الهی است. همچنین انسان بر آمده از ماده و تکامل ماده نیست، بلکه ربوبیت الهی در مسیر تکامل، انسان را بر اساس هدفی مشخص آفریده است.

در تاریخ، درگیری، جنگ و تعارض وجود دارد، اما ریشه این جنگ آن گونه که مارکسیست‌ها می‌گویند، طبقات اقتصادی یا عوامل دیگر نیست بلکه جایگاه اصلی درگیری در تاریخ درگیری بین طاعت و عصیان است. دو قطب مؤمنین و کفار در تاریخ وجود دارد؛ مؤمنین دنبال همکاری و تعاون و توسعه بندگی خدا و کفار در پی توسعه همکاری و تعاون در توسعه دنیاپرستی هستند. بنابراین، اساس و منشاء درگیری‌ها و تنازع‌ها دو جهت‌گیری تاریخی حق و باطل است. این نکته از تفاوت‌های مهم تحلیل فلسفه تاریخ مارکسیستی و فلسفه تاریخ اسلامی است.

- تعریف مراحل تکامل تاریخ به مراتب «قرب به

خداوند» و «ظهور ولایت الهی» بر محور اولیای الهی نکته محوری‌ای که در تفاوت نگاه ما به تاریخ با نگاه فلسفه تاریخ مادی مطرح است، این است که طبق نگاه دینی، مراحل تکامل تاریخ بشری بر اساس قرب به خدای متعال است و به میزانی که جامعه بشری به سمت قرب الهی حرکت می‌کند و زمینه قرب و تقرب به خدای متعال، بیش‌تر تحقق پیدا می‌کند، به همان میزان به کمال می‌رسد. در این سیر تکاملی مرحله کمال نهائی تاریخ تحقق عالی قرب به سوی خدای متعال است. کامل‌ترین مرحله تاریخ مرحله‌ای است که در آن مرحله جامعه بشری بیش‌از مراحل قبل به عبودیت الهی نزدیک‌تر شده باشد. به میزانی که بندگی خدای متعال و پرستش خدای متعال در زوایای حیات فرد و جامعه جریان پیدا کند. پس، تکامل تاریخ، تابع معیشت اقتصادی انسان نیست که وقتی معیشت اقتصادی



[آکوبین تافلر]

اگر چه در عصر ظهور، نعم مادی در دار دنیا گسترش پیدا می کنند، ولی اصلی ترین مسئله این است که مفهوم نیاز و ارضا در این عصر تغییر می یابد. گاهی گسترش نیاز و ارضا بر محور استکبار و شیطننت صورت می گیرد و گاهی هم توسعه نیاز و ارضاء بر محور عبودیت رخ می دهد که در این جا گسترش نیاز و ارضاء به مفهوم میل به قرب و عبودیت است. در این صورت اساسا التذاذ از ولایت الهیه است؛ یعنی باطن لذت چیزی جز ابتهاج به ولایت نیست. انسان اهل گناه، مبتهج به ولایت ابلیس و ابتهاج ظلمانی، تاریک و پست است، اما ابتهاج مؤمنین متناسب با گسترش ولایت ولی الله الاعظم است که همان ولایت الله است. به بیان دیگر، ابتهاج اینها نورانی است و ابتهاج به رحمت است.

نسبت به ولایت الهیه در جامعه انسانی واقع می گردد. بنابراین تحلیل از هستی و نظام خلقت و سیر آن به طرف کمال و تحلیل از انسان و نقش او در تکامل تاریخ، در نگاه اسلامی با نگاه فلسفه تاریخ مادی، تفاوت های جدی دارد.

۴- مرحله پایانی تاریخ

حال که بحث به این جا رسید بهتر است درباره مرحله پایانی تکامل تاریخ، بیش تر سخن بگوییم. تاریخ دارای سرفصل های مختلفی است که در هر سرفصل، تاریخ وارد مرحله جدید و متفاوتی می شود و همان گونه که سابقا ذکر شد شاخصه این تحول هم ظهور ولایت خداوند و حضرات معصومین (ع) است و در هریک از این ادوار تاریخی، سنخ ابتلائات بشر متفاوت است. پایان تاریخ را می توان از مهم ترین سرفصل های تکامل تاریخ دانست که ولایت الهیه در آن جا ظاهر می شود.

اکثر مکاتبی که در زمینه فلسفه تاریخ بحث کرده اند، اعم از مکاتب غربی و شرقی و مکاتب قدیم و جدید، به نوعی از فرجام تاریخ یا انسان واپسین و جهان آینده سخن گفته اند و انسان و جهان را در نقطه کمال تاریخ توصیف کرده اند. حال این پرسش مطرح است که در فلسفه تاریخ اسلامی، انسان و جهان آینده چه ویژگی هایی دارد و تفاوت آن با انسان و جهان مطلوبی که دیگر مکاتب به تصویر می کشند چیست؟

در نگاه اسلامی و شیعی، این مرحله، با ظهور حضرت ولی عصر (عج) آغاز می گردد. مشیت بالغه الهی که حاکم بر تاریخ است، به این تعلق گرفته که جریان ولایت الهیه در تاریخ اعمال شود و جبهه مؤمنین تحت ولایت الهی به پیروزی و غلبه مطلق برسند. این وعده ای است که خدای متعال به عبادش داده است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» [۱۳] و یا «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» [۱۴] که به تعبیر روایت شریفه منظور از مستضعفین، ائمه (ع) هستند که مردم آنها را کوچک شمرده اند. [۱۵]

۴/۱- تعالی انسان در پر تو تجلی همه جانبه «ولایت الهیه» در عصر ظهور

اگر پذیرفتیم که همواره در طول تاریخ، دو جریان حق و

باطل و ایمان و کفر وجود داشته است و -پذیرفتیم که غلبه در نهایت با جبهه حق و جریان ایمان است، سرانجام تاریخ نیز ظهور «ولایت الهی» در سراسر جهان می باشد که از آن به «عصر ظهور» تعبیر می شود. از برخی روایات استفاده می شود که بعد از عصر ظهور، در یک دوران طولانی، حکومت حق بر محور ولایت انبیا و اولیاء (ع) به خصوص انوار پاک معصومین (ع) محقق خواهد شد که همان عصر رجعت است.

عصر ظهور به این معنا است که ظهور ولایت الهیه در عالم و ختم ولایت ابلیس و پایان غلبه ظاهری دولت باطل در این عصر روی می دهد و بندگی خدا در همه عرصه های حیات بشر، جاری و متجلی می گردد. آرمان ها و اراده انسان در جامعه موعود با آرمان ها و اراده انسانی که در جامعه باطل زندگی می کند متفاوت است.

در دستگاه باطل، انسان به سطح ابعاد ظاهری تنزل داده می شود و به موجودی تبدیل می شود که محدود در عالم خاک، و گرفتار تمنیات و تمایلات نفسانی خویش است و همه تلاش او آن است که در این بعد از وجود خود به اوج لذت برسد. آرمان هایی که در جبهه باطل دنبال می شود -اگر چه نام آن را رفاه و توسعه می گذارند- همه در محدوده جنبه های دنیایی انسان است و همه خواسته های آنها در دنیای پر از رفاه و امنیت و آزادی مادی خلاصه می شود، اما در جامعه آرمانی انبیا و اولیاء الهی (ع) حتی تعاریف هم تغییر می کنند؛ یعنی انسان گرچه ممکن است دنبال لذت باشد ولی این لذت چیزی جز لذت عبودیت نیست، و مصداق این فرمایش می شود که: «استغفرک من کل لذة بغیر ذکرک و من کل سرور بغیر قربک و من کل راحة بغیر انسک و من کل شغل بغیر طاعتک». [۱۶] انسانی که لذتش در ذکر، سرورش در قرب حق و راحت اش در انس با خداوند متعال خلاصه می شود، همه حرکاتش بر مبنای فرمان الهی خواهد بود؛ آن چه او را به حرکت درمی آورد چیزی جز خواست خدا نیست و لذا غرق در مشیت الهی می شود. او عبدی است که همه شئون دیگر او فرع بر عبودیت می باشد.

در واقع، انسانی که انبیاء (ع) تربیت می کنند غیر از انسانی است که مکاتب مادی تربیت می کنند؛ زیرا این مکاتب می خواهند انسانی در حد طبیعت تربیت کنند که به ابتهاجات مادی برسد و آرمان هایی هم که برای او

❧ دو جریان حق و باطل بر کل حرکت‌ها و وقایع تاریخ حاکمیت دارد که البته جبهه باطل در درون خود به دو جریان «کفر» و «نفاق» تقسیم می‌شود. جریان کفر و الحاد با تکیه بر مبانی مادی و حسی منکر معارف الهی می‌شود در حالی که جریان نفاق در پوسته ظاهری برخی مناسک شرعی، از حقیقت دین که همان ولایت است، باز مانده و به حقانیت خود تظاهر می‌کند.



تعریف می‌کنند همه در حد دنیااست، ولی انبیای الهی (ع) می‌خواهند انسان را به مرز عبودیت برسانند.

– تکامل «نیاز و ارضاء» بر محور «ولایت ولی الهی»
 هرگاه از خصوصیات عصر ظهور سخن به میان می‌آید به روایت‌هایی اشاره می‌شود که در آنها از گسترش مظاهر رفاه مادی انسان و توسعه نعمت‌های ظاهری، از جمله افزایش محصولات کشاورزی، دامپروری، فراوانی نعمت و ثروت، از بین رفتن فقر و تنگدستی و... سخن گفته شده است، اما همه تفاوت عصر ظهور با اعصار پیش از آن در همین گسترش رفاه مادی و آسایش انسان‌ها و فراوانی مال و ثروت خلاصه نمی‌شود. در این عصر، تحول ماهوی و جوهری رخ می‌دهد که ارزش آن را دارد که بشر قرن‌ها برای تحقق آن انتظار بکشد و برای رسیدن به آن سختی‌های فراوانی را تحمل کند.

در این‌که نعم ظاهری و رفاه مادی در عصر ظهور گسترش پیدا می‌کند تردیدی نیست هم‌چنان‌که این امر در بهشت نیز اتفاق می‌افتد، اما همان‌گونه که تنعم اولیای الهی و مؤمنان در بهشت، با تنعم اهل دنیا در دنیا حتی از لحاظ کمی و ظاهری قابل مقایسه نیست، تنعم مؤمنان در عصر ظهور هم – که به تعبیری مرتبای از مراتب بهشت است که در دنیا تجلی پیدا می‌کند – با تنعم آنان در قبل از ظهور، قابل مقایسه نیست؛ چرا که بهشت هم چیزی جز مراتب ولایت خداوند متعال نیست.

می‌خواهیم بگوییم اگر چه در عصر ظهور، نعم مادی در دار دنیا گسترش پیدا می‌کنند، ولی اصلی‌ترین مسئله این است که مفهوم نیاز و ارضا در این عصر تغییر می‌یابد. گاهی گسترش نیاز و ارضا بر محور استکبار و شیطنیت صورت می‌گیرد و گاهی هم توسعه نیاز و ارضاء بر محور عبودیت رخ می‌دهد که در این‌جا گسترش نیاز و ارضاء به مفهوم میل به قرب و عبودیت است. در این صورت اساساً التذاذ از ولایت الهیه است؛ یعنی باطن لذت چیزی جز ابتهاج به ولایت نیست. انسان اهل گناه، مبتهج به ولایت ابلیس و ابتهاج ظلمانی، تاریک و پست است، اما ابتهاج مؤمنین متناسب با گسترش ولایت ولی‌الله‌الاعظم است که همان ولایت‌الله است. به بیان دیگر، ابتهاج اینها نورانی است و ابتهاج به رحمت است؛ زیرا با هر فعلی از افعالشان به ولی خدا تولی پیدا می‌کنند و نورانیت ولی خدا در آنها واقع می‌شود.

خلاصه این‌که در عصر ظهور، مفهوم لذت، مفهوم نیاز، مفهوم کمال، و مفهوم ابتهاج تغییر می‌کند و بسترهای آن نیز متفاوت می‌شود.

– دست‌یابی مؤمنین به «اسماء باطنی» و تکامل عقول آنها

وقتی ولایت ولی خدا ظهور و تجلی پیدا کند بین اراده‌های انسانی و طبیعت، هماهنگی واقع می‌شود و طبیعت، نعمت‌های خود را در اختیار مؤمنین قرار می‌دهد. در این عصر به دنبال جریان ولایت ولی‌الله در قلوب انسان‌ها، افراد به اسماء تصرفی دست پیدا می‌کنند که اکنون در اختیار بشر قرار ندارد و گاهی اوقات از آنها به علوم باطنی تعبیر می‌شود، انسان‌ها براساس این علوم باطنی به لایه‌های عمیق‌تری از عالم مسلط می‌شوند، نفوذ اراده آنها تا اعماق طبیعت پیش می‌رود و امکان تنعم و دسترسی به نعم باطنی هستی در همین عالم فراهم می‌شود. آنها در ابتهاج و تنعم، غرق در ولی خدا هستند، و متناسب با مشیت خداوند عمل می‌کنند و تخلف نمی‌کنند تا بخواهند به لذت‌های شهوانی برسند؛ حتی لذت حلال آنها متفاوت با لذت حلال دیگران است.

در آن عصر، عقول کامل می‌شود، علوم باطنی و شهود و مکاشفه عمومی گسترش پیدا می‌کند و به نظر می‌آید که برای همه شیعیان حضرت (عج) قابل دسترسی می‌شود. این

❖ خلاصه این که در عصر ظهور، مفهوم لذت، مفهوم نیاز، مفهوم کمال، و مفهوم ابتهاج تغییر می کند و بسترهای آن نیز متفاوت می شود.

« حکمت و اندیشه »

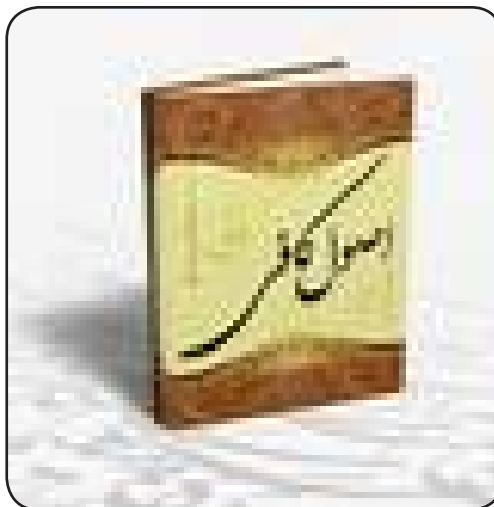
❖ ولایتی که از سوی خداوند بر مؤمنین واقع می شود (الله ولی الذین آمنوا)، در ادامه به ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) می رسد. تناسبات این ولایت، همان عدل است. شریعت هم تناسبات این ولایت را در ابعاد مختلف حیات بیان می کند؛ بنابراین تحقق شریعت چیزی جز تحقق همه جانبه ولایت ولی الله در همه شئون حیات نیست. اگر جامعه ای یا توفی به ولایت الله به کمال رسید و زمینه جریان ولایت ولی خدا در همه زوایای آن محقق شد، عدل محقق می شود. جور از آن جایی آغاز می شود که بشر از ولایت خدا خارج می شود، همچنان که شر از آن جایی آغاز می شود که مخلوقات از عبودیت خارج می شوند.

عصر، جریان معارف ربانی و ملکوتی ولی خدا در قلوب و رسیدن به مراتب جدیدی از روح حیات و نورانیت است.

۴/۲- تهذیب همه مناسبات و روابط اجتماعی در عصر ظهور

ایمان و ولایت در عصر ظهور در همه ابعاد حیات اجتماعی ظهور پیدا می کند. این گونه نیست که انسان ها فقط در جلوه های باطنی شان عبد باشند، اما در حیات دنیایی خود به دنبال مطامع شخصی باشند. آهنگ همه حیات بشریت در عصر ظهور، آهنگ عبودیت است و مصداق این سخن امیر مؤمنان (ع): «حتی تکون أعمالی و أورادی کلها وردا واحدا و حالی فی خدمتک سرمداً» [۱۷] می گردد. در آن عصر، ارتباطات اجتماعی و پرستش اجتماعی هم ملکوتی می شود و نه فقط افراد و احاد جامعه تهذیب می شوند، بلکه روابط اجتماعی و ارتباطات های آنها هم تهذیب خواهد شد؛ یعنی اخلاق اجتماعی هم ملکوتی شده و همه مناسبات بر محور تقوا و در بستر رشد و تقرب قرار می گیرد.

در مدیریت مادی، مناسبات اجتماعی اخلاق رذیله را رشد می دهند؛ حتی در یک کارخانه، به نحوی است که حرص، حسد و استکبار ایجاد می کنند. این روابط سازمانی ناسالم و روحیه استکبار در افراد طبقه بالا، موجب پدید آمدن دنائت و حسد در افراد طبقه پایین می شود، ولی روابط در دستگاه مدیریتی حق، حب و تقوا ایجاد می کند؛ همه رابطه ها، بر مدار تقوی قرار می گیرد؛ یعنی همه ارتباطات بر



بستر محبت به خدا شکل می گیرد و همه روابط اجتماعی به بستر قرب تبدیل می شود و هیچ چیز در آن جا نباید بستر پرستش دنیا باشد.

۴/۳- احیای «عدالت» در عصر ظهور و تعریف آن به تناسبات ولایت خداوند متعال

یکی از نکاتی که توجه به آن در تحلیل درست پدیده ظهور و حرکت امام عصر (عج) نقش بسیار مهمی دارد، مسئله «عدالت گستری» آن حضرت است. گسترش قسط و عدالت، محور اصلی همه روایاتی است که در مورد تحولات عصر ظهور وارد شده است. حال این پرسش مطرح است که گسترش عدالت چه ارتباطی با تحول و تکامل انسان دارد و در این زمینه چه نقشی ایفا می کند؟

انسان در بستر پرورش فردی و اجتماعی خود، به تدریج تلقی اش از عدالت تغییر می کند؛ یعنی اگر تحت ولایت ابلیس قرار گرفت، ابلیس معنای عدالت را هم در نگاه او تغییر می دهد؛ به گونه ای که مناسبات جائزانه را عادلانه و مناسبات عادلانه را جائزانه ببیند؛ در این صورت انسان به جایی می رسد که منکر را معروف و معروف را منکر می پندارد. براساس روایات، این اتفاق در آخر الزمان واقع می شود و بشر به نقطه ای می رسد که زیبایی شناسی اش تغییر می یابد. در واقع، ابلیس به دنبال این است که زیبایی شناسی انسان و جهت اراده او را به سمت دنیا و پرستش نفس تغییر دهد. اگر چنین اتفاقی افتاد تلقی انسان ها از عدالت در مناسبات اجتماعی، تلقی واحدی نخواهد بود؛ عده ای مناسباتی را عادلانه و عده ای دیگر همان مناسبات را جائزانه می دانند.

نکته دیگر این که «عدل» - که گرایش به آن در فطرت انسان ها قرار داده شده است - چیزی جز تناسبات ولایت الهیه نیست. هر چند گفته می شود حسن و قبح ذاتی است اما این گونه نیست که ذاتی در مقابل ولایت خداوند متعال و تناسبات او فرض کنیم و بگوییم حسن و قبح آن جاست و این حسن و قبح، قانون اساسی است که خدا هم به آن ملزم است! حسن و قبح به تبع ولایت خدا تعریف می شود؛ در واقع جریان ولایت خداوند مناسبات خاص خود را دارد که همان حسن است.

ولایتی که از سوی خداوند بر مؤمنین واقع می شود (الله ولی الذین آمنوا)، در ادامه به ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) می رسد. تناسبات این ولایت، همان

❧ وقتی ولایت ولی خدا ظهور و تجلی پیدا کند بین اراده‌های انسانی و طبیعت، هماهنگی واقع می‌شود و طبیعت، نعمت‌های خود را در اختیار مؤمنین قرار می‌دهد. در این عصر به دنبال جریان ولایت ولی‌الله در قلوب انسان‌ها، افراد به اسماء تصرفی دست پیدا می‌کنند که اکنون در اختیار بشر قرار ندارد و گاهی اوقات از آنها به

علوم باطنی تعبیر می‌شود، انسان‌ها براساس این علوم باطنی به لایه‌های عمیق‌تری از عالم مسلط می‌شوند، نفوذ اراده آنها تا اعماق طبیعت پیش می‌رود و امکان تنعم و دسترسی به نعم باطنی هستی در همین عالم فراهم می‌شود. آنها در ابتهاج و تنعم، غرق در ولی خدا هستند، و متناسب با مشیت خداوند عمل می‌کنند و تخلف نمی‌کنند تا بخواهند به لذت‌های شهوانی برسند؛ حتی لذت حلال آنها متفاوت با لذت حلال دیگران است.

مباحث تفصیلی در این خصوص ارائه کرده‌اند که در فرصت‌های دیگر ارائه خواهد شد.

[۲]- سوره طه/آیه ۵۰.

[۳]- سوره حشر/آیه ۱۴.

[۴]- سوره زخرف/آیه ۳۳.

[۵]- سوره طه/آیه ۷۰.

[۶]- سوره طه/آیه ۷۲.

[۷]- کافی، ج ۸، ص ۲۴۲.

[۸]- زیارت جامعه کبیره.

[۹]- سوره اعراف/آیه ۱۷۲.

[۱۰]- «... قلت لأبي عبد الله عليه السلام بسم صار علي ابن أبي طالب عليه السلام قسيم الجنة والنار؟ قال: لأن حبه إيمان و بغضه كفر و إنما خلقت الجنة لأهل الإيمان و خلقت النار لأهل الكفر فهو عليه السلام قسيم الجنة و النار لهذه العلة و الجنة لا يدخلها إلا أهل محبته و النار لا يدخلها إلا أهل بغضه...» (تفسير الصافي، ج ۱، ص ۲۸)

[۱۱]- سوره بقره/آیه ۵۷.

[۱۲]- «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ عَبْدِ الْغَزِيرِ الْعَبْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَغْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي أَخَالِطُ النَّاسَ فَيَكْثُرُ عَجْبِي مِنْ أَقْوَامٍ لَا يَتَوَلَّوْنَكُمْ وَ يَتَوَلَّوْنَ فَلَانًا وَ فَلَانًا لَهُمْ أَمَانَةٌ وَ صِدْقٌ وَ وَفَاءٌ وَ أَقْوَامٌ يَتَوَلَّوْنَكُمْ لَيْسَ لَهُمْ تَلِيكَ الْأَمَانَةِ وَ لَا الْوَفَاءَ وَ الصَّدِّقَ قَالَ فَاسْتَوَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) جَالِسًا فَأَقْبَلَ عَلَيَّ كَالْغَضْبَانِ ثُمَّ قَالَ لَا دِينَ لِمَنْ دَانَ اللَّهُ بِوَلَايَةِ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنْ اللَّهِ وَ لَا عَتَبَ عَلَيَّ مَنْ دَانَ بِوَلَايَةِ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ قُلْتُ لَا دِينَ لِأَوْلِيكَ وَ لَا عَتَبَ عَلَيَّ هَؤُلَاءِ قَالَ نَعَمْ لَا دِينَ لِأَوْلِيكَ وَ لَا عَتَبَ عَلَيَّ هَؤُلَاءِ ثُمَّ قَالَ أَلَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يَعْنِي مِنَ ظُلُمَاتِ الذُّنُوبِ إِلَى نُورِ التَّوْبَةِ وَ الْمَغْفِرَةِ لِأَوْلِيَتِهِمْ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ وَ قَالَ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ إِنَّمَا عَبَى بِهَذَا أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى نُورِ الْإِسْلَامِ فَلَمَّا أَنْ تَوَلَّوْا كُلِّ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خَرَجُوا بِوَلَايَتِهِمْ إِلَى نُورِ الْإِسْلَامِ إِلَى ظُلُمَاتِ الْكُفْرِ فَأَوَجَبَ اللَّهُ لَهُمُ النَّارَ مَعَ الْكُفَرِ فَأَوْلِيكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». (الكافي، ج ۱، باب فيمن دان الله عز و جل بغير إمام من الله جل جلاله ص: ۳۷۶).

[۱۳]- سوره انبياء/آیه ۱۰۵.

[۱۴]- سوره قصص/آیه ۵.

[۱۵]- «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَنَمٍ بْنُ حَكِيمٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُرَيْحُ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ حَدَّثَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ الْأَعَشِيِّ الثَّقَفِيِّ عَنْ أَبِي صَادِقٍ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ (ع): هِيَ لَنَا أَوْ فِينَا هَذِهِ الْآيَةُ- وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (أمالی الصدوق، ص ۴۷۹)

[۱۶]- مناجات خمسة عشر.

[۱۷]- دعای کمیل. ❧

عدل است. شریعت هم تناسبات این ولایت را در ابعاد مختلف حیات بیان می‌کند؛ بنابراین تحقق شریعت چیزی جز تحقق همه‌جانبه ولایت ولی‌الله در همه شئون حیات نیست. اگر جامعه‌ای با تولی به ولایت‌الله به کمال رسید و زمینه جریان ولایت ولی خدا در همه زوایای آن محقق شد، عدل محقق می‌شود. جور از آن جایی آغاز می‌شود که بشر از ولایت خدا خارج می‌شود، همچنان که شر از آن جایی آغاز می‌شود که مخلوقات از عبودیت خارج می‌شوند. آن گاه که بنده از ولایت خدا خارج می‌شود، مناسبات جائزانه آغاز می‌شود؛ چه در رابطه انسان با خودش و چه در رابطه با غیرخودش؛ همچون طبیعت، حیوانات و انسان‌های دیگر. اساس ظلم، خروج از ولایت است و اگر انسان‌ها تحت ولایت ولی خدا باشند هرگز ظلم نمی‌کنند.

در واقع شر آخرالزمان -که بدترین شر است شری است که در آن معروف، منکر و ظلم، عدل شده است و این وقتی است که ترازوها تغییر کرده، زیبایی‌شناسی‌ها عوض شده و اراده‌ها در آخرین حد از انحراف و انحطاط قرار گرفته‌اند و تاریکی مطلق حاکم شده است. در تاریکی مطلق، خشت جای طلا را می‌گیرد. اساساً ترازوهای بشر در تاریکی عوض می‌شود. حضرت (عج) ابتدا ترازوها را اصلاح می‌کنند تا عدل بیرونی نمودار شود. منظور این است که اصلاح بینش‌ها، ترازوها، میزان‌ها و شاغول‌ها بر محور ولایت، اصلی‌ترین تحولی است که در عصر ظهور اتفاق می‌افتد. به تعبیری میزان عدل، خود ولی خداست و در عرض ولی خدا ترازوی دیگری نداریم که حضرت را با آن، بسنجیم. حضرت مهدی (عج) هم که برای تحقق عدل می‌آیند ابتدا، ترازوها را اصلاح می‌کنند، تا مفهوم درست عدل مشخص شود؛ نه این‌که با همان ترازوی جائزانه وزن کنند و عدل را محقق سازند. پیداست که آن‌چه از عدل در عصر ظهور فهمیده می‌شود حتی در جلوه اقتصادی‌اش هم مثل عدل مادی نیست. تناسبات عادلانه اقتصادی در پایان تاریخ، تناسباتی است که همه تنعمات بشر، حتی در عرصه حیات اقتصادی، بر محور ولایت ولی‌الله تعریف شود.

پی‌نوشتها:

[۱]- این گفتار توسط حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمهدی میرباقری - رئیس فرهنگستان علوم اسلامی قم- ارائه گردیده و به قلم آقای یحیی عبداللهی به نگارش در آمده است. البته استاد میرباقری

استعاره‌ی باروت و ایده‌ی ترقی

« دکتر محمد خندان

اشاره:

"اصل ترقی" یا "اندیشه پیشرفت" یکی از مفروضات و مشهورات تفکر اومانیستی مدرن است که تقریباً از قرن هفدهم پدیدار شد. و در قرن هجدهم و در چارچوب جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح روشنگری بسط و تفصیل یافته است. مدرنیست‌ها با تکیه بر رواج "ایده‌ی ترقی" به توجیه عالم غرب مدرن و القاء این توهم که گویا غرب مدرن [مدرنیته] بهترین و کامل‌ترین صورت تمدنی بشر است می‌پردازند و بر پایه‌ی رواج این مشهور سراپا غلط به نقد عالم‌های دیگر از جمله عالم دینی می‌پردازند. در یک سده‌ی اخیر برخی متفکران مغرب زمین از "تیجه" و "هیدگر" تا "فوکو" و "والرشتاین" هریک به طریقی و تا حدودی "ایده‌ی ترقی" [این دروغ مشهور دوران مدرن] را به نقد کشیده‌اند. در گفتاری که پیش‌رو است نسبت استعاره‌ی باروت و "ایده‌ی ترقی" به اجمال مورد بحث قرار گرفته و به ماهیت خشن و جنگ طلب و ویرانگر عالم مدرن اشاره شده است. شما را به مطالعه این مطلب دعوت می‌کنیم.

استعاره‌ی باروت و ایده‌ی ترقی [۱]

یکی از اسطوره‌های عصر جدید، ایده‌ی «ترقی» [۲] است. از حیث ریشه‌شناختی [۳]، واژه‌ی progress از ریشه‌ی لاتینی progressus مشتق شده است که به معنی «رشد» و «ارتقاء به مراتب عالی» بوده است. اما در صدر تاریخ جدید غرب، لفظ progress با معنایی خاص در فلسفه‌ی تاریخ مطرح شد. براساس این معنی خاص، جهان از حیث علم و تکنیک و آزادی و دموکراسی و رفاه و هرآنچه که رقم زنده‌ی حیات بشری است، به نحوی تدریجی و در سیری خطی رو به بهبود است. براین اساس، ایده‌ی ترقی در تقابل با درک سنتی از تاریخ قرار دارد که مبتنی بر «نظریه‌ی ادواری تاریخ» و ایده‌ی

«بازگشت جاودانه» [۴] بود. در عالم ماقبل مدرن اثری از ایده‌ی ترقی دیده نمی‌شود. در یونان باستان نظریه‌ی «ادوار کیهانی» یا «بازگشت جاودانه» را شاهدیم و در دیانت یهودی-مسیحی نیز با ایده‌ی «هبوط آدم» از باغ عدن مواجهیم. به طور کلی در تلقی‌های سنتی، سیر تاریخ و گذر زمان رو به انحطاط و دور شدن از معصومیت و سادگی «عصر طلایی» اولیه‌ی انسان است؛ به نحوی که گذر زمان انسان را از اصل خود دور می‌کند و او را دستخوش هاویه و گمگشتگی می‌سازد. لذا می‌توان گفت که ایده‌ی ترقی با تأکید بر بهبود تدریجی حیات بشر در کره‌ی زمین، ایده‌ای خاصاً مدرن است که به‌ویژه در عصر روشنگری پا گرفت و بالید و به یکی از ارکان مهم جهان‌بینی مدرن تبدیل شد. نویسندگان و صاحب‌نظران عوامل مختلفی را به عنوان منشأ ایده‌ی ترقی ذکر کرده‌اند؛ نسیب‌انگاری تاریخی [۵]، بشرانگاران رنسانس، نوشته‌های فنی صنعتگران ماهر، و غایت‌شناسی مسیحیت آغازین که قائل به رستگاری تصاعدی بود برخی از این عوامل‌اند. هرکدام از این عوامل را که منشأ ایده‌ی ترقی بدانیم، مفهومی اساسی در ایده‌ی ترقی موجود است و آن مقایسه بین «گذشته» و «کنون» است. با انجام چنین مقایسه‌ای وضعیت «کنون» بر وضعیت «گذشته» برتری می‌یابد و تثبیت می‌شود. بر

❖ یکی از این تعالیم و ایده‌های مشروعیت‌بخش این است که آن وضعیت یا آن موقف تاریخی، از حیث ارزش، برتر از وضعیت تاریخی پیشین است. ایده‌ی ترقی چنین ایده‌ای است.



"اکنون متسلط" بیانگر شأن دینی سیاست در عصر مدرن است.

در صدر تاریخ جدید غرب، یکی از عناصری که در توجیه ایده‌ی ترقی به خدمت گرفته می‌شد و به کمک آن برای وضعیت "اکنون" مشروعیت کسب می‌گردید، چنگ‌زدن به اختراعات مدرن بود. در فرآیند مدرن شدن، جدالی پر دامنه و نفس‌گیر میان "مدرن" ها و "قدیمی" ها رخ داد. در این جدال نفس‌گیر تمامی توانایی‌ها و دستاوردهای "مدرن" ها مانند طول عمر [۱۰]، تخیل آزاد، دآوری عینی، پزشکی، سوارکاری و نظائر آنها با دستاوردهای قدیمی‌ها مقایسه شد و در جایگاهی برتر قرار گرفت. در بین محصولات عصر مدرن، هیچ یک به اندازه‌ی "اختراعات" به کمک طرفداران مدرنیته نیامدند. با شکل‌گیری یک ریپورتاژ [۱۱]، یا فن معانی و بیان خاص حول و حوش اختراعات عصر جدید، سعی شد مشروعیت عصر جدید با ابتناء بر ایده‌ی ترقی به اثبات برسد.

"اختراعات" نمادهای ظاهر و آشکار آن چیزی دانسته می‌شدند که مارتین فروبیش [۱۲] آن را "طبع جستجوگر" بشر می‌نامید. طرفداران مدرنیته بیش از همه با استفاده از نتایج علوم مکانیکی بر حریفان قدیمی خود ظفر یافتند. اختراعات مکانیکی یکی از مهمترین چیزهایی بود که به

این اساس، اریک فوگلین [۶] ایده‌ی ترقی را ایده‌ای می‌داند که به «اکنون» مشروعیت می‌بخشد. وی معتقد است که وقتی منابع و سرچشمه‌های فکری و معنوی "نظم" در حیات فردی و جمعی می‌خشکد، تنها راهی که برای نظم‌دادن باقی می‌ماند "وضعیت بالفعل تاریخی" است. در این حالت آن وضعیت تاریخی باید با تعالیمی همراه شود که به آن مشروعیت خاص خودش را می‌بخشند. یکی از این تعالیم و ایده‌های مشروعیت‌بخش این است که آن وضعیت یا آن موقف تاریخی، از حیث ارزش، برتر از وضعیت تاریخی پیشین است. ایده‌ی ترقی چنین ایده‌ای است. ایده‌ی ترقی می‌گوید که تاریخ در مراحل مختلف خود توسط مواد و مصالحی مورد پشتیبانی قرار گرفته که در طی مراحل پی در پی بر میزان ارزش "وضعیت بالفعل تاریخی" افزوده است. آنچه مهم است این است که ایده‌ی ترقی تنها تا زمانی برای "اکنون" مشروعیت می‌آفریند که برتریش بر گذشته را فرا یاد می‌آورد. بدین ترتیب زمان حال در مقابل آینده نیز ارجحیت و مطلوبیت کسب می‌کند. این امر به تعبیر فوگلین به خلق "اکنون متسلط" [۷] می‌انجامد. ایده‌ی ترقی به گزاره‌ای علمی که بتوان آن را مورد راستی‌آزمایی [۸] قرار داد دلالت ندارد، بلکه عنصری از یک همتافت تعلیمی است [۹] که در خدمت خلق ایده‌ی

❖ ممکن است اغلب مردم تلقی‌ای رمانتیک از «ترقی» داشته باشند، یعنی ترقی را امری بدانند که صرفاً با اتکا به محرک‌هایی عقلانی و علمی و آزادیخواهانه و انسانی صورت می‌پذیرد. اما جالب توجه است که مباحث نظامی در توجیه این ایده نقشی بسزا داشته است.

❖ در بین محصولات عصر مدرن، هیچ یک به اندازه‌ی «اختراعات» به کمک طرفداران مدرنیته نیامدند. با شکل‌گیری یک ریپورتاژ، یا فن معانی و بیان خاص حول و حوش اختراعات عصر جدید، سعی شد مشروعیت عصر جدید با ابتناء بر ایده‌ی ترقی به اثبات برسد.

«حکمت و اندیشه»

[اریک فوگلین]

هر سه با هم ظاهر می‌شدند؛ گرچه این هر سه اغلب در پیوند با هم ذکر می‌گشتند. به عنوان مثال، ویلیام کلارک [۱۵] که در میانه‌ی قرن هفدهم اندر مزایای باروت قلم می‌زد نوشت که: «باروت هم‌ردیف سایر اختراعات مشهور این عصر است؛ هم‌ردیف چاپ و قطب‌نما که معمولاً نامش همراه نام آن‌ها ذکر می‌شود».

ممکن است اغلب مردم تلقی‌ای رمانتیک از «ترقی» داشته باشند، یعنی ترقی را امری بدانند که صرفاً با اتکا به محرک‌هایی عقلانی و علمی و آزادخواهانه و انسانی صورت می‌پذیرد. اما جالب توجه است که مباحث نظامی در توجیه این ایده نقشی بسزا داشته است. فی‌المثل در مجادلاتی که بر سر سنت‌گرایی یا نوگرایی در ارتش در گرفته بود، مدرنیست‌ها «توپ» را به عنوان آنتی‌تز «دژکوب [۱۶]»

مطرح می‌کردند. اغلب، سربازان می‌پرسیدند: «ما چرا باید از توپ رو بگردانیم و دوباره به دژکوب رو بیاوریم؟» در این محاورات، دژکوب یا منجنیق به معنی عقب‌افتادگی بود و توپ جنگی بر پیشرفت و ترقی دلالت داشت. نمونه‌ای دیگر از کاربرد خطابیات نظامی در توجیه ترقی، به سخره گرفتن تسلیحات قدیمی توسط مدرن‌ها است که آن‌ها را «اسباب بازی» می‌نامیدند. البته به سختی بتوان کمان‌های بزرگ [۱۷] یا کمان‌های زنبورکی [۱۸] قدیمی‌ها را اسباب بازی نامید؛ لیکن در نبرد ریپورتیقایسی بین مدرن‌ها و قدیمی‌ها، این لفظ به نحوی تحقیرآمیز برای تسلیحات قدیمی‌ها به کار گرفته شد. نمونه‌ی دیگری از استعاره‌های نظامی که به نحو وسیعی در توجیه ایده‌ی ترقی به کار گرفته شد «کوتوله‌ی دیده‌بان» (به عنوان نماد مدرن‌ها) است که بر شانه‌های یک غول (به عنوان نماد قدیمی‌ها) نشسته است و دوردست‌ها را رصد می‌کند (نشانه‌هایی از دوراندیشی عقل مدرن). این استعاره در طول بیش از پنج قرن توسط گروه کثیری از نویسندگان، از جمله سرآیزاک نیوتن، استعمال شد. «کوتوله» بدان جهت که بر جایگاهی بلند نشسته است، به نماد مدرن‌ها تبدیل



کمک "مدرن‌ها" آمد. به عنوان مثال، فرانسیس بیکن [۱۳]؛ ضمن تأکید بر اهمیت اختراعات مکانیکی می‌گفت: «هیچ چیزی، از حزب و امپراطوری گرفته تا ستارگان افلاک، قدرت و تأثیری بزرگتر از این اکتشافات مکانیکی بر امور بشری وارد نکرده است».

مدرن‌ها به سه اختراع بیشتر از سایر اختراعات توسل می‌جستند: چاپ، قطب‌نما و باروت. بسیاری از مدرن‌ها معتقد بودند که این سه اختراع بزرگترین پیشرفت‌های بشر به شمار می‌آیند. این نحوه‌ی مواجهه با اختراعات، در واقع تضمین‌کننده‌ی «نظم نظری [۱۴]» مدرنیته بود. هر نظم نظری جدیدی مستلزم «تجسمی خارجی و انضمامی» است و این سه اختراع به عنوان تجسم خارجی و انضمامی نظم مدرن و به عنوان شاهی بر ایده‌ی ترقی مطرح شدند. این سه اختراع، برغم تفاوت‌هایی که با هم دارند، گواه کمال بشر مدرن پنداشته شدند و قویاً توسط بشرانگاران، صنعتگران، مورخان، دریانوردان، متألهان، ماجراجویان، شاعران و کیمیاگرانی که به ایده‌ی ترقی قائل بودند به کار گرفته شدند. در متون مختلف گاهی تنها به یک یا دو اختراع از سه اختراع مزبور ارجاع داده می‌شد و گاهی نیز

❖ بر این اساس، اریک فوگلین ایده‌ی ترقی را ایده‌ای می‌داند که به «اکنون» مشروعیت می‌بخشد. وی معتقد است که وقتی منابع و سرچشمه‌های فکری و معنوی "نظم" در حیات فردی و جمعی می‌خشکد، تنها راهی که برای نظم‌دادن باقی می‌ماند "وضعیت بالفعل تاریخی" است.

❧ نمونه‌ی دیگری از استعاره‌های نظامی که به نحو وسیعی در توجیه ایده‌ی ترقی به کار گرفته شد «کوتوله‌ی دیده‌بان» (به عنوان نماد مدرن‌ها) است که بر شانه‌های یک غول (به عنوان نماد قدیمی‌ها) نشسته است و دور دست‌ها را رصد می‌کند (نشانه‌هایی از دوراندیشی عقل مدرن). این استعاره در طول بیش از پنج قرن توسط گروه کثیری از نویسندگان، از جمله سرآیزاک نیوتن، استعمال شد.

قدیمی‌ها هم ناخرسندی‌شان از چاپ را بیان می‌کردند؛ فی‌المثل عده‌ای معتقد بودند که میلیون‌ها نویسه‌ی (کاراکتر) چاپ شده، مطالب فرعی و کم‌مایه و غیردقیق و متعصبانه را رواج می‌دهند. با این حال، اکثریت غالب چاپ را پیشرفتی ضروری و گریزناپذیر می‌دانستند که قابل مقایسه با تلاش‌های قدیمی‌ها نبود.

توجیه قطب‌نما نیز نسبتاً آسان بود. مزیت اصلی‌ای که برای قطب‌نما ذکر می‌شد این بود که این وسیله به نجات زندگی انسان‌ها کمک می‌کند و انسان را از گم و هلاک شدن در دریاها نجات می‌دهد. همچنین قطب‌نما بود که به اکتشافات جغرافیایی کمک کرد و ایده‌ی «جهان‌وطنی» را رواج داد. حتی فرد محافظه‌کاری مانند سرویلیام تمپل [۲۰] که قطب‌نما را رواج دهنده‌ی حرص و ولع و تجمل می‌دانست، اذعان داشت که به کمک قطب‌نما «جغرافیا در سال‌های اخیر قویاً پیشرفت کرده است».

در قیاس با چاپ و قطب‌نما، وضع باروت متفاوت بود و نمی‌شد برای آن مزایای آشکاری ذکر کرد. کاربردهایی

شد، گرچه این هم هست که به لحاظ استعاری به هر حال کوتوله در قیاس با غول شأنی فرعی دارد.

با این همه، استعاره‌ی نظامی‌ای که بیش از سایرین در توجیه ایده‌ی ترقی به کار رفت، استعاره‌ی باروت بود. قدرتی که در باروت نهفته بود و به قول ریچاردسن [۱۹] «چنان نیروی شگفتی داشت که کوه‌هایی با سخت‌ترین سنگ‌ها و صخره‌ها یارای تحملش را نداشتند»، باروت را یک پیشرفت شگفت‌انگیز در تمدن بشری جلوه می‌داد و به آن اهمیتی خاص می‌بخشید؛ به گونه‌ای که برخی آن را حد نهایی تمام اختراعات بشر می‌دانستند که مافوق آن چیزی نخواهد آمد. بدین ترتیب «باروت» در خدمت آن چیزی در می‌آمد که فوکو آن را «ایدئولوژی عصر جدید» خوانده است؛ یعنی این پندار که مردم یک عصر، عصر خود را یک دوره‌ی تاریخی ممتاز و سرآغاز جهشی بزرگ در تاریخ بیندارند. به موجب این پندار، زمان حاضر زمانی دانسته می‌شود که در تاریخ نوعی گسست یا نقطه‌ی اوج یا کمال یا انقلاب یا حسیض ایجاد می‌کند. اصطلاحاتی

مانند عصر اتم، عصر فضا، عصر شبکه، عصر اطلاعات، عصر ارتباطات و نظایر آن‌ها که این‌گونه جلوه می‌دهند که بشر وارد مرحله‌ی جدید و بی‌نظیری از تمدن شده است، بیانگر «ایدئولوژی عصر جدید» اند. گفته شد که مدرن‌ها در دفاع از ایده‌ی ترقی، اثرگذاری اختراعات مکانیکی بر امور بشری را مورد تأکید قرار می‌دادند. حال پرسشی که پیش می‌آید این است که این اثرگذاری چگونه توجیه می‌شد. در پاسخ ابتدا باید گفت که توجیه اثرگذاری و اهمیت چاپ و قطب‌نما آسان‌تر از باروت بود.

توجیه اهمیت چاپ از همه آسان‌تر بود. چاپ، پروپاگاندای اصلی مدرنیست‌ها در جدال با قدیمی‌ها بود. مدرن‌ها این‌گونه استدلال می‌کردند که به واسطه‌ی چاپ، کتاب‌ها به گونه‌ای مناسب‌تر، ارزان‌تر و بهتر تولید و عرضه می‌شدند و کمتر در معرض نابودی قرار می‌گیرند. البته



[ایزاک نیوتن]

❧ استعاره‌ی نظامی‌ای که بیش از سایرین در توجیه ایده‌ی ترقی به کار رفت، استعاره‌ی باروت بود.

❖ پیوند بین «ویرانگری» و «ترقی»، پیوندی است که بیش از همه در انفجار بمب اتم در جریان جنگ بین‌الملل دوم جلوه کرد.

«حکمت و اندیشه»

بود. برخی باروت را چندان نشانه‌ی ترقی نمی‌دانستند و برخی هم که عمدتاً از طرفداران مدرنیته بودند در صدد توجیه آن به عنوان ابزاری انسانی و سودمند برآمدند. این گروه اخیر برای اثبات دعوی خود پاره‌ای از استدلال‌ها را طرح می‌کردند.

یکی از اولین استدلال‌ها در توجیه باروت، این بود که هیبت باروت می‌تواند از جنگ جلوگیری کند. به عنوان مثال، هیک‌ویلز [۲۱]، می‌گفت: «قطعاً این گونه است که خداوند در مشیتش این وسیله را برای چنین روزهایی ذخیره کرده است، که توسط نیروی بی‌رحمانه و غرش مهیب آن، شاید انسان‌ها تاحدی از تجاوز خصمانه و جنگجویانه به یکدیگر بازداشته شوند». مشابه این استدلال امروزه نیز توسط تولیدکننده‌های سلاح‌های کشتار جمعی و بمب اتم به کار می‌رود و این یعنی به میان آوردن نقیض یک امر برای حفظ آن امر؛ با افزایش تسلیحات می‌خواهند از صلح حفاظت کنند و این ابلهانه‌ترین نوع صیانت از صلح است. به هر حال افرادی مانند هیک‌ویلز می‌بایست نظری به اطرافشان بیندازند تا دریابند که در طی چند قرن، جنگ‌ها توسط باروت و به شیوه‌ای «خصمانه و جنگجویانه» صورت می‌پذیرفته است.

استدلال دیگر این بود که باروت از جان افراد در جنگ‌ها صیانت می‌کند. فی‌المثل اِدِن استدلال می‌کرد که محاصره با توپ، برخوردهای خونین تن‌به‌تن را به حداقل می‌رساند. جان ادواردز [۲۲] نیز معتقد بود که استفاده از باروت تعداد افراد درگیر در جنگ را کاهش می‌دهد. اما اگر چه نظام توپخانه ماهیت جنگ را تغییر داد، اما تلفات همچنان زیاد بود. کافی است به نبردهای فورمیگنی [۲۳] (۱۴۵۰)، راونا [۲۴] (۱۵۱۲)،



مانند آتشکاری چندان کم‌مایه و سطحی بودند که به کار توجیه نمی‌آمدند. لذا همچنانکه پیشتر به نحو مجمل مورد اشاره قرار گرفت، توجیه باروت می‌بایست با اتکا به «قدرت ویرانگر» آن صورت گیرد و این از تناقضات طنزآمیز است که با شاهدگرفتن قدرت ویرانگر یک شیء بخواهند ایده‌ی ترقی را تثبیت کنند. به عنوان مثال در یکی از کنفرانس‌های فلسفی چنین بیانی را شاهدیم: «همچنان که فلسفه با شکوه‌ترین فعل آدمی است، حکمت عملی نیز لطیف‌ترین بخش فلسفه است... و عالی‌ترین بخش حکمت عملی سیاست است که باشکوه‌ترین بخش آن فن نظامی‌گری است و مکانیک نیز باشکوه‌ترین بخش نظامی‌گری است... براین اساس بی شک تفنگ بهترین بخش علم مکانیک است و لذا تفنگ و اختراع آن بهترین چیز در جهان است». این نکته هم جالب است که به موازات اینکه به تدریج باروت برای بشر مدرن «عادی» شد و از مهابت اولیه‌اش کاسته گشت، ارزشش به عنوان منادی ترقی نیز رو به افول گذاشت. احیاناً این بدان دلیل بود که موادی با قدرت تخریب بیشتر اختراع شد که از همه «مدرن‌تر» بمب اتم بود. پیوند بین «ویرانگری» و «ترقی»، پیوندی است که بیش از همه در انفجار بمب اتم در جریان جنگ بین‌الملل دوم جلوه کرد.

البته ناگفته نماند که از همان ابتدا برخی شک داشتند که باروت را نشانه‌ی ترقی بشر بدانند یا نه؟ برخی باروت را یک شمشیر دودم می‌دانستند که می‌تواند هم سازنده و هم مخرب باشد. برخی مانند کلارک نیز پرسش‌هایی را در ارتباط با باروت پیش می‌کشیدند: «آیا [مخترع باروت] باید تحسین شود یا مورد سرزنش قرار گیرد؟ و آیا اختراع باروت عواقب خیر دارد یا شر؟». بنابراین در اظهار نظر باید کمی محتاط

❖ اصطلاحاتی

مانند عصر اتم، عصر فضا، عصر شبکه، عصر اطلاعات، عصر ارتباطات و نظایر آن‌ها که این گونه جلوه می‌دهند که بشر وارد مرحله‌ی جدید و بی‌نظیری از تمدن شده است، بیانگر «ایدئولوژی عصر جدید» اند.

➤ هر دوره‌ی تمدنی‌ای سیستم‌های خاص مشروعیت‌بخشی خودش را دارد. ایده‌ی ترقی، از ایده‌های اساسی‌ای است که نقش مهمی در مشروعیت‌بخشیدن به مدرنیته داشته است. این ایده برای اثبات خود نیازمند تکوین یک نظام انضمامی و نشانه‌شناختی بوده است. جنگ‌زدن به اختراعاتی مانند چاپ، قطب‌نما و باروت در راستای ایجاد این نظام انضمامی نشانه‌شناختی بوده است.

است. با شکل‌گیری استعاره‌های خاص در ارتباط با مفهوم باروت، لزوم بررسی و نقد این اصطلاحات، بیش از پیش ضروری می‌نماید. در مقال‌ی حاضر تلاش شد برخی از استعاره‌هایی که با استفاده از اختراع باروت حول و حوش مفهوم ترقی شکل گرفتند مورد بررسی اجمالی قرار گیرند. مدافعان مدرنیته اسیرانی در بند استعاره‌ها بوده‌اند و ما باید از خطاهای آنها عبرت بگیریم. باید با جدیت تأمل کنیم و بکوشیم از باتلاق‌های زبانی‌ای که ما را تحت فشار قرار می‌دهند آگاه شویم و لذا بتوانیم از قید و بند آنها رها شویم. رهایی از سیطره‌ی استعاره‌ها و وهمیات و مشهورات مدرن گامی بزرگ در مسیر رهایی از زندان مدرنیته است.

پی‌نوشتها:

[۱]- این مقاله، اقتباسی همراه با جرح و تعدیل است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Roy s. Wolper. The Rhetoric of Gunpowder and the Idea of Progress. Journal of the History of Ideas

- [۲]- progress
- [۳]- etymology
- [۴]- eternal return
- [۵]- historical relativism
- [۶]- Eric Voegelin
- [۷]- authoritative present
- [۸]- verification
- [۹]- doctrinal complex
- [۱۰]- longevity
- [۱۱]- rhetoric
- [۱۲]- Martin Frobisher
- [۱۳]- Francis Bacon
- [۱۴]- speculative order
- [۱۵]- William Clarke
- [۱۶]- ram
- [۱۷]- longbow
- [۱۸]- crossbow
- [۱۹]- Richard Eden
- [۲۰]- Sir William Temple
- [۲۱]- Hakewills
- [۲۲]- John Edwards
- [۲۳]- Formigny
- [۲۴]- Ravenna
- [۲۵]- Marignano
- [۲۶]- Bicocco
- [۲۷]- Ceresole
- [۲۸]- Coutras
- [۲۹]- utilitarian
- [۳۰]- Robert Dingley

مارینگانو [۲۵] (۱۵۱۵)، بیکوکو [۲۶] (۱۵۲۲)، سرسول [۲۷] (۱۵۴۴) و کوتراس [۲۸] (۱۵۸۷) نگاهی انداخته شود تا مشخص گردد که استفاده از اسلحه‌ی گرم در این جنگ‌ها باعث مرگ هزاران نفر شد.

استدلال دیگر از منظری فایده‌انگارانه [۲۹] مطرح می‌شد و مزایای ناشی از آزادشدن قدرت نهفته در باروت را مورد تأکید قرار می‌داد. از این منظر، استدلال اصلی این بود که باروت تضمین می‌کند که امنیت ارزش‌ها و شیوه‌ی زیست مسیحی تضمین شود. همچنین باروت تضمین می‌کرد که پادشاهی مسیحی بر دشمنانی همچون مسلمانان پیروز شود. استدلال دیگر این بود که باروت می‌تواند ارزش‌های مسیحی را به سراسر جهان صادر کند. (در مورد قطب‌نما نیز چنین استدلالی صورت گرفته بود و گفته می‌شد که به کمک قطب‌نما می‌توان پیام انجیل را تبلیغ کرد و معرفت مسیحی را در سراسر گیتی پراکند. بهیود دریانوردی نیز در خدمت چنین هدفی بود و سفرها و اکتشافات جغرافیایی مقدمه‌ای به سرنگونی به اصطلاح مشرکان دانسته می‌شدند). همچنین از منظری فایده‌انگارانه چنین استدلال می‌شد که باروت می‌تواند به ملت‌ها کمک کند که از خودشان در مقابل متجاوزان حمایت کنند.

نهایتاً استدلال دیگری که می‌شد این بود که باروت گواهی عینی بر حضور خداوند است. در اینجا عمدتاً به مقایسه شلیک گلوله از توپ و تفنگ با رعد و برق پرداخته می‌شد. بر این اساس گفته می‌شد که رعد و برق نشانه‌ی حضور خدا در آسمان است و باروت نشانه‌ی حضور خدا در زمین. حتی استعاره‌هایی به صورت معکوس نیز مطرح شد. فی‌المثل رابرت دینگلی [۳۰] "تندر را" "تفنگ بزرگ ملکوت" و "صدای خدا"!!! نامیده بود.

این توجیه‌ها باروت را به عنوان نشانه‌ای از ترقی و کمال انسان مطرح کرده و آن را برای اثبات مشروعیت عصر مدرن به کار می‌گرفتند. هر دوره‌ی تمدنی‌ای سیستم‌های خاص مشروعیت‌بخشی خودش را دارد. ایده‌ی ترقی، از ایده‌های اساسی‌ای است که نقش مهمی در مشروعیت‌بخشیدن به مدرنیته داشته است. این ایده برای اثبات خود نیازمند تکوین یک نظام انضمامی و نشانه‌شناختی بوده است. جنگ‌زدن به اختراعاتی مانند چاپ، قطب‌نما و باروت در راستای ایجاد این نظام انضمامی و نشانه‌شناختی بوده

➤ مدافعان

مدرنیته اسیرانی
در بند استعاره‌ها
بوده‌اند و ما باید از
خطاهای آنها عبرت
بگیریم.

روایت ملکوتی

بحثی در تفاوت‌های تاریخ، قصه و اسطوره

« دکتر اکبر جباری

قدسی، ارتباط آدمیان با امر قدسی منقطع نشده است. لذا به حکایاتی که در کلام‌الله آمده است «تاریخ» نمی‌گویند بلکه به آن‌ها قصه می‌گویند؛ مثلاً قصص انبیاء یا قصه حضرت یوسف(ع). قصه حضرت یوسف(ع) در قرآن با یک رؤیا شروع می‌شود و سپس با یک تعبیر رؤیا تمام می‌شود و گویی تمام این حوادث درون رویا می‌گذرد. یا در قصه حضرت سلیمان(ع) می‌بینید که جنیان یا موجودات فرازمینی و قدسی در ساختن معبد به حضرت سلیمان(ع) کمک می‌کنند. این‌ها همه نشان‌دهنده‌ی ارتباط عالم با امر قدسی است. قصه سرگذشت ملکوتی عالم است و البته این امر به این معنا نیست که ما یک برهه زمانی غیر از تاریخ را مدنظر داریم؛ نه. بحث سر روایت است. وقتی از سرگذشت چیزی، یک روایت ملکوتی ارائه می‌شود این روایت قصه می‌شود، چه بسا، هم اینک بتوانیم از سرگذشت دوره خودمان هم یک روایت ملکوتی داشته باشیم.

نمونه‌ای می‌گوییم، درباره جنگ خیلی‌ها روایت کرده‌اند، هم تصویری، هم مکتوب، ولی ما می‌دانیم که روایت آدمی مثل آقای آوینی متفاوت است. او هم از پدیده جنگ روایت کرده است، چیزی غیر از این ۸ سال که روایت نکرده است. چه چیزی در روایت آدمی مثل آوینی هست که در روایت‌های دیگران نیست؟ همزمان در همان موقعی که مثلاً آوینی برنامه روایت فتح را می‌ساخت گروه‌های دیگری هم بودند که درباره جنگ مستند می‌ساختند، و یا بعد از جنگ هم. اما هیچکدام

«تاریخ» سرگذشت ناسوتی عالم است. وقتی بشر از ملکوت منقطع می‌شود و زندگی‌اش ناسوتی می‌شود به آن تاریخ می‌گویند. برای همین، مبدأ تاریخ را «ماده» می‌گیرند و آن را با «عصر حجر» آغاز می‌کنند. وقتی از سرگذشت آدم روایتی ناسوتی ارائه می‌شود آن روایت ناسوتی، اسمش «تاریخ» است.

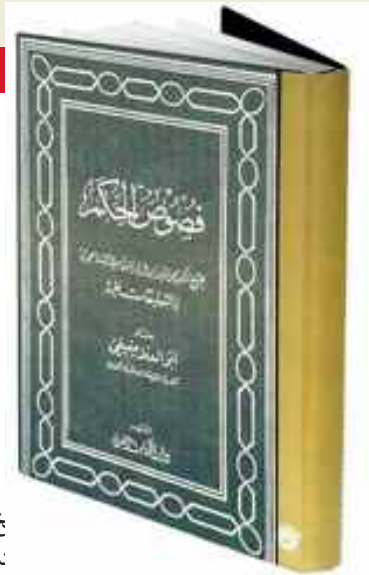
اما «قصه» سرگذشت قدسی عالم است و در این سرگذشت

اشاره:

مطلبی که ملاحظه می‌فرمائید، مقدمه‌ی درس‌گفتار استاد اکبر جباری در حوزه هنری است، از آقای دکتر جباری به جهت در اختیار قراردادن این گفتار، سپاسگزاریم.

❖ علم نظر داشتن هر کسی نیست، کسانی که علم نظر دارند می‌توانند یک روایت ملکوتی از سرگذشت عالم ارائه بدهند.

❖ آدمی در فقدان آن نسبت ملکوتی طبیعتاً به تاریخ‌نویسی و تاریخ گفتن روی می‌آورد، تفاوت معنای قصه و تاریخ جالب است.



روایت آوینی نشد.
جنس روایت آوینی از جنس قصه بود. یعنی تفاوت قصه و تاریخ در نوع نگاه آن راوی است البته این به این معنا نیست که نگاه راوی می‌سازد، بلکه نگاه راوی التفات پیدا می‌کند به حقایقی که نگاه‌های دیگر آن التفات را ندارند. به تعبیر حافظ:

از بتان آن طلب ارحسن
شناسی ای دل
کین کسی گفت که در علم نظر
بینا بود

هم مختص یک اسمی است، یک نبی‌ای است؛ این‌ها این‌گونه تاریخ را روایت می‌کنند، به تعبیر درست‌تر این‌طور سرگذشت عالم را روایت می‌کنند. و لذا باب قصه گفتن بسته نیست، بسته به این نظر اگر صاحب‌نظرانی پیدا شوند باز هم قصه می‌توان گفت.

آدمی در فقدان آن نسبت ملکوتی طبیعتاً به تاریخ‌نویسی و تاریخ گفتن روی می‌آورد، تفاوت معنای قصه و تاریخ جالب است. مثلاً کسی مثل هایدگر بین شیشسته در زبان آلمانی تفاوت می‌گذارد و معتقد است که گشیشته بن تاریخ است، بن هیستوریا است، یعنی آن‌چه که امکان وقوع، حتی وقوع تاریخ را فراهم می‌کند، زید و عمر و... در این پهنه تاریخ می‌آیند و زندگی می‌کنند و می‌روند امکان این را هم از جای دیگری باید جست که به تعبیر هایدگر می‌گوید، آن چیزی که به تاریخ امکان تاریخی بودن و تاریخ‌مندی می‌دهد، گشیشته است، که در کتاب پرسش از وجود آمده است. اما به این معنایی که الان ما داریم بحث می‌کنیم در باب تاریخ و قصه و اسطوره باید توجه داشته باشید که متون مقدس ما مثل کلام‌الله به هیچ وجه تاریخ نگفته‌اند، بلکه از سرگذشت عالم یک روایتی داده‌اند که این روایت، روایت ملکوتی است، شما در جای جای قصص قرآن وقوع حوادثی می‌بینید که خیلی غیرمعمول و غریب به نظر می‌آیند.

در قصه حضرت سلیمان (ع)، در قصه حضرت یوسف (ع)، حضرت موسی (ع)، عیسی (ع) و دیگر انبیائی که در قرآن از آن‌ها نامی برده شده است؛ این نشان می‌دهد که قرآن درصدد روایت ناسوتی از عالم نیست. خلط میان قصه و تاریخ باعث می‌شود که مثلاً در آثار هنری «قصه»، «تبدیل» به تاریخ می‌شود.

یعنی علم نظر داشتن خاصیت هر کسی نیست، کسانی که علم نظر دارند می‌توانند یک روایت ملکوتی از سرگذشت عالم ارائه بدهند.

❖ کتابی مثل کتاب «فصوص الحکم» که یک کتاب معروف به کتاب کلاسیک در عرفان نظری است؛ کتاب شامل ۲۷ فص است و هر فسی هم درباره یک نبی و یک پیامبر است. به یک معنا قصص انبیاست از آدم تا حضرت ختمی مرتبت؛ ولی در آن تاریخ به آن معنا نمی‌بینید. تاریخ به معنایی که مورخین نوشته‌اند در کتب تاریخی مثل قصص انبیاء، مروج الذهب یا اخبار الطوال، تاریخ اسلام یا تاریخ طبری نوشته شده است. این‌ها جزء کتب تاریخی ما هستند؛ این‌ها فرق می‌کنند. این‌ها درباره انبیاء است اما ماهیت‌شان متفاوت است، اگر کسی آشنا با «فصوص» باشد می‌فهمد که من منظورم چیست. این کتاب حکمت می‌گوید چرا که سرگذشت ملکوتی حکمت است. در آن پهنه تاریخ صرفاً سرگذشت نفسانی آدم‌ها نیست بلکه تاریخ را مجلای ظهور حق می‌بینند. هردوره‌ای

❖ وقتی از سرگذشت آدم روایتی ناسوتی ارائه می‌شود آن روایت ناسوتی، اسمش «تاریخ» است.



❖ «قصه»

سرگذشت قدسی عالم است و در این سرگذشت قدسی، ارتباط آدمیان با امر قدسی منقطع نشده است.

❖ وقتی

از سرگذشت چیزی، یک روایت ملکوتی ارائه می‌شود این روایت قصه می‌شود، چه بسا، هم اینک بتوانیم از سرگذشت دوره خودمان هم یک روایت ملکوتی داشته باشیم.

تفاوتی که در قصص آئینی ما مثل شاهنامه با آن‌ها می‌بینید این است که در شاهنامه واقعا تقابل خیر و شر است. سپاه خیر مشخصاتی دارد، در آن سپاه همه اهورایی‌اند، همه‌اش خیرند، همه‌اش نیک‌اند، سپاه شر هم اهریمنی است.

حکمت و اندیشه

حالا سؤال اصلی که شاید برای ما مطرح باشد این است که چگونه می‌توانیم قصه بگوییم؟ این شاید واقعا یک سؤال کلیدی است. رمان در ذات خودش یک مقوله غربی است و در آن زیست‌جهان غربی امکان تحقق دارد. آن چیزی که شما دنبالش هستید و باید دنبالش باشید قصه است، ما مدت‌هاست که دیگر نمی‌توانیم قصه بگوییم. مادران امروز دیگر کم می‌توانند برای بچه‌هایشان قصه بگویند، مادران گذشته در قدیم به بچه‌ها قصه می‌گفتند، اما الان دیگر هری‌پاتر و دیگر داستان‌های اسطوره‌ای جای قصه را گرفته است.

اما اسطوره؛

کلمه اسطوره با کلمه هیستوریا هم ریشه است، یک مناسبتی بین اسطوره و هیستوری هست و البته با استوری (story). استوری و هیستوری (history) و اسطوره با هم، هم ریشه‌اند. اسطوره تاریخ دروغین است. یعنی سرگذشت ناسوتی و البته چون دروغین است از ناسوت و گاه حتی برخی وجوه ملکوت هم استفاده می‌برد.

شما در اسطوره شاهد حوادثی هستید که ناسوتی نیست، به وجهی موجودات به ظاهر غیر ناسوتی هم حضور دارند اما دروغین است و عجیب و جالب است که



این‌که می‌گوییم به این معنا نیست که در روایت ملکوتی از عالم اجزاء ناسوتی وجود ندارد، نه!

در روایت ملکوتی از عالم هم، فرعون وجود دارد، نمرودی وجود دارد، اجزاء بد هم وجود دارند. چنانکه در روایت ناسوتی هم به این معنا نیست که اجزاء خوب وجود ندارند. در روایت ناسوتی هم شما می‌بینید که مثلاً از یوسف پیامبر حرف زده می‌شود، از امام حسن (ع) حرف می‌زنند.

نکته سرائین نیست که در این روایت‌ها خوب یا بد مطلق در قصه وجود دارد، در قصه خوب‌ها جمع‌اند و در تاریخ بدها. نه!

در واقع بیان روایت بسیار مهم است، در قصه مناسبات، مناسبات ملکوتی است، گفتیم مثلاً شما در مناسبات اقتصادی، در مناسبات سیاسی، در پهنه تاریخ دیگر چیزی به نام رؤیا و جن و ملک و اموری از این دست را دخیل نمی‌بینید. امروزه در معادلات اقتصادی دیگر جایی برای سحر و جادو نیست، اما این به این معنا نیست که امروزه سحر و جادو وجود ندارد، مناسبات کلی را دیگر این‌ها تعیین نمی‌کنند.

مثلاً در قصه حضرت سلیمان (ع)، شما در کلام‌الله می‌بینید که جنیان به حضرت در ساختن معبد کمک می‌کنند، این به این معنا نیست که در آن زمان موجودات تاریخ‌مند نبوده‌اند. نه، مناسبات کلی را ما لحاظ می‌کنیم.

خلط میان قصه و تاریخ باعث می‌شود که مثلاً در آثار هنری «قصه» تبدیل به تاریخ می‌شود.



❖ گویی که انسان مدرن برمی گردد به ریشه‌های اصلی خودش که در یونان باستان و اسطوره‌های یونان جای داشت. بازگشت به یونان باستان به طور مستمر در غرب اتفاق می‌افتد. غربی‌ها اندیشمندان و فیلسوفان غرب به طور مستمر به یونان باستان برمی گردند، اتفاقی نیست که بازخوانی آثار یونان باستان بسیار در هر دوره‌ای بوده و هیچ وقت متوقف نشده است.

مثلاً شما می‌بینید که در پایان قرن بیستم دوباره بشر به اسطوره‌سازی و اسطوره گفتن روی آورده است، اسطوره‌های مدرن. این اتفاقی نیست که مثلاً کتاب هری پاتر در تیراژ خیلی بالایی در سراسر دنیا ترجمه می‌شود و چاپ می‌شود، و بشر را به تاریخ دروغین دعوت می‌کنند.

گویی که انسان مدرن برمی گردد به ریشه‌های اصلی خودش که در یونان باستان و اسطوره‌های یونان جای داشت. بازگشت به یونان باستان به طور مستمر در غرب اتفاق می‌افتد. غربی‌ها اندیشمندان و فیلسوفان غرب به طور مستمر به یونان باستان برمی گردند، اتفاقی نیست که بازخوانی آثار یونان باستان بسیار در هر دوره‌ای بوده و هیچ وقت متوقف نشده است.

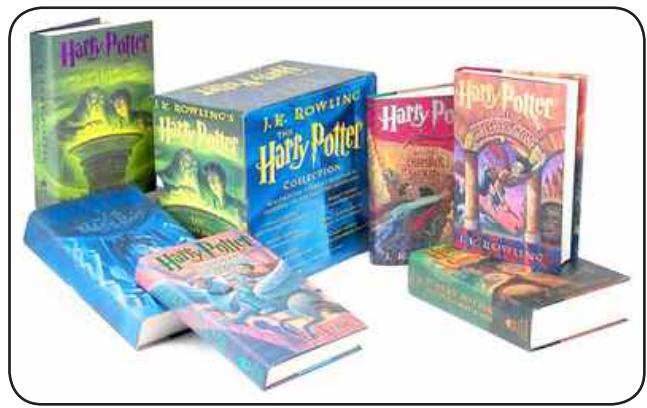
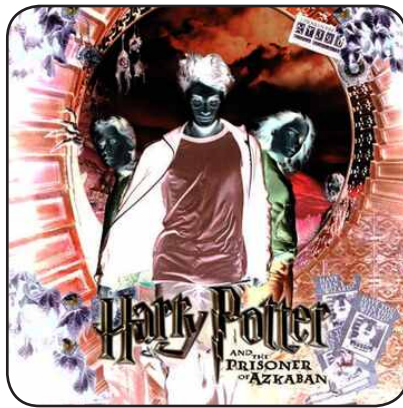
از این جهت است که گویی این شاخ و برگ غرب نیاز به آن ریشه دارد و دائماً باید در بازگشت به آن ریشه خودش را بازسازی کند و خودش را بازیابی کند. این اصل در ادبیات نمایشی یا آثار سینمایی و تخیلی حفظ می‌شود مانند ساخت شخصیت‌های تخیلی و غیرواقعی مثل بتمن و اسپایدرمن ... به همین معنا حقیقتاً ما به غیر از تمدن یونانی، اساساً اسطوره نداریم. اسطوره مختص یونانیان است، اساساً سخن گفتن در باب

«اسطوره‌های چین»، «اسطوره‌های هند»، «اسطوره‌های ایران»، حرف مهمی است، این‌ها اسطوره نیستند. این‌ها قصص آئینی هستند که در این تمدن‌ها هم بسته با دیانت شرقی حضور داشتند و یک روایت ملکوتی از عالم ارائه می‌دادند.

اتفاق دیگری که الان در بازگشت به این اسطوره‌ها رخ داده است، مخصوصاً در عرصه سینما، این است که دیگر بیننده در این اثر سینمایی دنبال یک مرجع بیرونی نیست. بتمن یا اسپایدرمن رجوع به یک شخصیت واقعی در عالم خارج ندارد، خودش به خودش ارجاع دارد و بیننده و مخاطب هم اصلاً دنبال این نیست که بتواند مثلاً این را تطبیق بدهد با یک شخصیت واقعی در عالم خارج و با یک واقعیتی؛ این را می‌شود یک ویژگی خاصی برای خلق آثار اسطوره‌ای در قرن ۲۱ دانست که غالباً هم در سینما تحقق پیدا می‌کند، حالا این را می‌شود معیار قرار داد و سراغ تشخیص و تمیز آثار ادبی و آثار داستانی رفت، چه ایرانی و چه خارجی. بسیاری از داستان‌هایی که امروزه نوشته می‌شود توسط مثلاً ایرانی‌ها، تصورم این است که این‌ها توانسته اند رمان بنویسند و یا مثلاً رمان اسلامی بنویسند. آدم می‌تواند یک محک خوبی داشته باشد و متوجه بشود که مفاهیم آن قدر هم ساده

❖ کلمه اسطوره با کلمه هیستوریا هم ریشه است، یک مناسبتی بین اسطوره و هیستوری هست و البته با استوری (story). استوری و هیستوری (history) و اسطوره با هم، هم ریشه‌اند. اسطوره تاریخ دروغین است.

❖ شما در اسطوره شاهد حوادثی هستید که ناسوتی نیست، به وجهی موجودات به ظاهر غیر ناسوتی هم حضور دارند اما دروغین است و عجیب و جالب است که مثلاً شما می‌بینید که در پایان قرن بیستم دوباره بشر به اسطوره‌سازی و اسطوره گفتن روی آورده است، اسطوره‌های مدرن. این اتفاقی نیست که مثلاً کتاب هری پاتر در تیراژ خیلی بالایی در سراسر دنیا ترجمه می‌شود و چاپ می‌شود، و بشر را به تاریخ دروغین دعوت می‌کنند.





مثل جمشید وقتی که در طریق حق است ایزدی دارد، اهل دیانت است، خیر است. وقتی که از طریق حق برمی‌گردد، فرایزدی هم از او گرفته می‌شود و در جمع اهریمنان وارد می‌شود.

تفاوتی که در قصص آئینی ما مثل شاهنامه

با آن‌ها می‌بینید این است که در شاهنامه واقعاً تقابل خیر و شر است. سپاه خیر مشخصاتی دارد، در آن سپاه همه اهورایی‌اند، همه‌اش خیرند، همه‌اش نیک‌اند، سپاه شر هم اهریمنی است.

ولی شما مثلاً در اساطیر یونان می‌بینید که زئوس، خدای خدایان توطئه می‌چیند، نقشه می‌چیند که فلان خدا یا فلان پادشاه را بکشد، یا شاهزاده را با نیرنگی از بین ببرد. آن‌ها هزار فریب و نیرنگ مرتکب می‌شوند. در این‌ها ساحت خیر و شر مشخص نیست، روشن نیست. خیرها همان شر هستند و شرها همان خیرند و نزاع بین اشرار با همدیگر در جریان است و هرکسی که پیروز می‌شود گویی او خیر است. تفاوت عمیق و ماهوی بین این‌ها هست.

اساطیرالاولین که در کلام‌الله هم آمده است در تفاسیر مختلف ذکر شده است، اما با توجه به یک نگاه حکمی و با مبنایی که عرض شد فقط و فقط در تمدن یونانی معنا پیدا می‌کند و دلایل هم این است که اتفاقاً عالم اسلامی با یونانیان بیشتر در ارتباط بوده و متأثر بوده است. در دوره ترجمه عموماً آثار یونانی بیشتر ترجمه می‌شد تا آثار مثلاً چین باستان و هند و این‌ها.

نیست که بشود خرچش کرد.

سؤالی که شاید طرح باشد این است که آیا شخصیت‌های شاهنامه مثلاً ضحاک، دیو... استعاره از کسی هستند چون بالاخره این‌ها هم که شخصیت واقعی نبوده‌اند؟ برخی نیز می‌تواند به قصص‌الاولین (قصه

انبیاء و...) برمی‌گرداند، یعنی این‌ها را هم ریشه می‌داند. واقعیت این است که ما در کلام‌الله، «قصص‌الاولین» نداریم «اساطیرالاولین» داریم که در قرآن هم آمده است. در کنار آن قصص آئینی هم داریم که در مقابل اساطیر قرار می‌گیرد. اساطیرالاولین همان اسطوره‌های یونان مثل ایلید و ادیسه است، که تمامیت تاریخ دروغین در آن‌ها تحقق پیدا کرده است، که نمی‌تواند قصص انبیاء باشد ولی اگر غیر این‌هاست که باید هم‌ریشه بودن آن‌ها ثابت شود. در مورد قصص آئینی خودمان، فردوسی در شاهنامه می‌گوید:

«تو مر دیو را مردم بدشناس». یعنی منظور من از دیو و ضحاک همان مردم بد هستند برای همین هم. مولانا می‌گوید:

ای برادر قصه چون پیمانه‌ایست
معنی اندر وی مثال دانه‌ای است
دانه‌ی معنا بگیرد مرد عقل

ننگرد پیمانه را چون گشت نقل
یا این که می‌گوید:

فریدون و فرخ فرشته نبود
زمشک و زعنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت این نیکویی
تو داد و دهش کن فریدون تویی
حتی مثلاً در باب شخصیت‌های دو وجهی

« ولی شما مثلاً در اساطیر یونان می‌بینید که زئوس، خدای خدایان توطئه می‌چیند، نقشه می‌چیند که فلان خدا یا فلان پادشاه را بکشد، یا شاهزاده را با نیرنگی از بین ببرد. آن‌ها هزار فریب و نیرنگ مرتکب می‌شوند. در این‌ها ساحت خیر و شر مشخص نیست، روشن نیست. خیرها همان شر هستند و شرها همان خیرند و نزاع بین اشرار با همدیگر در جریان است و هرکسی که پیروز می‌شود گویی او خیر است. تفاوت عمیق و ماهوی بین این‌ها هست.

نظام برده‌داری یونان به این معنا نبود که بگوییم در آنجا برده وجود داشت، نه! تمامیت آن جامعه برده است، یک اقلیت بسیار اندکی هستند که اربابند که برای ادامه حیات نظام، نیاز به یک روایتی از تاریخ و گذشته دارد که بتواند بن و ریشه این حیات باشد، بتواند این بن را تقویت کند و توجیه کند و در واقع مستمرش کند.

❖ اگر جمعیت یونان باستان را ما مثلاً یک میلیون نفر فرض کنیم، بالغ بر ۷۰۰-۸۰۰ هزار نفرش برده بوده‌اند، در جنگ‌هایی که انجام می‌دادند تمام آن قوم و قبیله‌ای که شکست می‌خورد به بردگی قوم پیروز درمی‌آمد. اگر کسی ورشکسته می‌شد خودش و اهل و عیالش همگی برده آن فرد پیروز می‌شدند.

درس می‌داد و مزد می‌گرفت، چه درس می‌داد؟ آئین سخنوری درس می‌داد. برای این‌که اگر سخنور برجسته‌ای بودید می‌توانستید علیه کسی در دادگاه اقامه دعوی بکنید و اگر پیروز می‌شدید با سخنوری تمام مال و اموال او را مصادره می‌کردید و او



اسطوره کارکرد خاصی برای بشر داشت. انسان همیشه با روایت زنده است و این اسطوره‌ها روایتی از هستی می‌دادند که به نحوی آن زیست جهانی را که یونانی‌ها در آن حیاتی داشتند تثبیت می‌کرد.

ما روایتی که از زندگی یونانی‌ها داریم

این است که آنجا نظام برده‌داری بود، اما معنی نظام برده‌داری چیست؟

برده‌داری به این معنا نیست که در آن نظام برده وجود داشت، نظام برده‌داری یعنی چارچوب آن نظام بر اساس برده بود، در مثالی از زندگی یک یونانی ورشکسته ذکر می‌شود که این فرد یونانی ورشکسته دیگر چیزی ندارد، فقط مثلاً ۲۰ برده دارد و السلام، ۲۰ تا برده یک یونانی ورشکسته دارد!

یعنی اگر جمعیت یونان باستان را ما مثلاً یک میلیون نفر فرض کنیم، بالغ بر ۷۰۰-۸۰۰ هزار نفرش برده بوده‌اند، در جنگ‌هایی که انجام می‌دادند تمام آن قوم و قبیله‌ای که شکست می‌خورد به بردگی قوم پیروز

درمی‌آمد. اگر کسی ورشکسته می‌شد خودش و اهل و عیالش همگی برده آن فرد پیروز می‌شدند.

چرا دادگاه‌ها در یونان باستان بسیار مهم بود، فن خطابه و در واقع سخنوری بسیار مهم بود؟ این که می‌گویند پروتوگراس

❖
اسطوره
در حقیقت برای
تبیین و حفظ
یک نظام دروغین
بکار می‌رفت و
روایت دروغین
از تاریخ بهترین
حافظ آن نظام
دروغین بود.



برده شما می‌شد. این چنین نظامی بود. نظام برده‌داری یونان به این معنا نبود که بگوییم در آنجا برده وجود داشت، نه! تمامیت آن جامعه برده است، یک اقلیت بسیار اندکی هستند که اربابند که برای ادامه حیات نظام، نیاز به یک روایتی از تاریخ و گذشته دارد که بتواند بن و ریشه این حیات باشد، بتواند این بن را تقویت کند و توجیه کند و در واقع مستمرش کند.

اسطوره در حقیقت برای تبیین و حفظ یک نظام دروغین بکار می‌رفت و روایت دروغین از تاریخ بهترین حافظ آن نظام دروغین بود. اساساً هر نظامی برای ابقای خود به یک روایت

نیاز دارد. اگر نظامی برای ابقای خود به یک روایت نیاز دارد. اگر نظامی برپایه دروغ استوار باشد، رو به اسطوره می‌آورد و اگر نظامی برپایه ناسوت استوار باشد رو به تاریخ می‌آورد و نظام‌های راستین و حقیقی با قصه استوار هستند. ●

❖ اسطوره
کارکرد خاصی برای
بشر داشت. انسان
همیشه با روایت
زنده است و این
اسطوره‌ها روایتی
از هستی می‌دادند
که به نحوی آن
زیست جهانی را
که یونانی‌ها در
آن حیاتی داشتند
تثبیت می‌کرد.



اشاره:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی زادگان از چهره‌های برجسته‌ی فکری و تئوریک معاصر هستند که تحقیقات و تألیفات متعددی در حوزه‌های علوم سیاسی و اجتماعی، مباحث فلسفی و روشنفکری معاصر دارند. ایشان عضو هیئت علمی "پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی" و از اساتید میرز دانشگاه هستند. از دکتر مهدوی زادگان آثار پژوهشی و تحقیقی عمیقی در خصوص مباحث نظری مرتبط با "هویت ملی"، آرای ماکس وبر و نقد مدرنیته و سکولاریسم منتشر شده است. در آثار دکتر مهدوی زادگان، قدرت استدلال و خلاقیت با دامن‌های گسترده‌ی مطالعات و تعهد دینی و اعتقادی در آمیخته است و همین مؤلفه‌ها، آثار و آرای ایشان را قابل تأمل و جذاب می‌سازد.

از حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدوی زادگان که علیرغم ضیق وقت، فرصتی برای گفتگو در اختیار "فرهنگ عمومی" قرار دادند بسیار سپاسگزاریم.

❧ در حوزه سیاست جریان روشنفکری مدافع پر و پا قرص نوعی سیاست سکولار است. سیاست سکولار به این معنا است که ما بنیاد سیاست را این جهانی بدانیم. دنیوی بدانیم. به این معنا که سیاست بریده از عالم معنا و معنویت است. و به عبارتی سیاست را در عالم دنیا تعریف و تفسیر می‌کنیم.

روشنفکری و سکولاریسم

در گفتگو با

حجت الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی زادگان

معنویت و لوازم آن کوتاه و قطع می‌شود. به صورت طبیعی یکی از آن چیزهایی که سیاست به معنای سکولارش از آن فاصله می‌گیرد مسئله دین است. یعنی دین از حوزه سیاست رانده می‌شود و به طور کلی هر امر ماورایی و معنوی و غیر دنیوی مرجعیت خود را در سیاست سکولار از دست می‌دهد و هیچ مرجعیتی برای آن قائل نیست. همه امور سیاست بر اساس امور این جهانی تنظیم می‌شود. هنگامی که دست سیاست از عالم معنوی کوتاه می‌شود به صورت طبیعی وقتی می‌خواهیم اهداف و اغراض سیاست را تعریف کنیم با امور این جهانی تعریف می‌کنیم. امور این جهانی یعنی امور دم‌دستی. هر چیزی که دم‌دست ما باشد آنها را مقصد و مطلوب عالم سیاست می‌دانیم. امور این جهانی یا امور دم‌دستی انواع و اقسامی دارد. در این حالت وقتی انسان سرش را پایین می‌اندازد و بالا را نگاه نمی‌کند، یا زمین را می‌بیند یا جز غیر خودش چیز دیگری را نمی‌بیند. در این چنین نگاهی آن چیزی که اصالت پیدا می‌کند خود آدم است. یعنی زمین و این امور دم‌دستی همه ابزاری می‌شوند برای بسط من. گسترش من. تحقق من. بنابراین آن اصالت با من است. اما چیزهای دیگر هم به تبع این اصالت معنا پیدا می‌کنند. یعنی منی که اصالت پیدا کرده، آنها هم در همین راستا هدف و غرض و مقصود سیاسی می‌شوند. یعنی خیلی چیزهایی که ماهیت ابزاری دارند و وسیله هستند تبدیل به هدف می‌شوند. چون چیزهای دیگری غیر از اینها

■ **فرهنگ عمومی:** کمال تشکر و قدردانی را از خدمت دکتر مهدوی زادگان داریم که وقت مبارکشان را در اختیار نشریه فرهنگ عمومی قرار دادند. اگر اجازه می‌دهید بحث را با نقد جریان روشنفکری در ایران از هر منظری که مفید می‌دانید آغاز کنیم.

□ **دکتر مهدوی زادگان:** در ارتباط با روشنفکری بحث را بایستی خیلی باز کرد که در این جا مجال باز کردن کامل آن نیست. اگر موافقید ما بحث نقد روشنفکری در عرصه سیاسی را دنبال کنیم. جریان روشنفکری به هر حال حامل نوع خاصی از تفکر و اندیشه سیاسی است. ماهیت این تفکر و اندیشه سیاسی به ماهیت سکولار تعبیر می‌شود. یعنی در واقع روشنفکران به نوعی حاملان اندیشه سکولار هستند و در جهت بسط و گسترش سکولاریسم و همین‌طور عینیت دادن به آن فعالیت می‌کنند. البته روشنفکری سابقه‌ی دیرینه‌ای ندارد. سابقه آن شاید به بیش از ۱۵۰ الی ۲۰۰ سال در ایران و بلکه در جهان اسلام نمی‌رسد. اما در حوزه سیاست جریان روشنفکری مدافع پر و پا قرص نوعی سیاست سکولار است. سیاست سکولار به این معنا است که ما بنیاد سیاست را این جهانی بدانیم. دنیوی بدانیم. به این معنا که سیاست بریده از عالم معنا و معنویت است. و به عبارتی سیاست را در عالم دنیا تعریف و تفسیر می‌کنیم. به صورت طبیعی وقتی سیاست را به صورت سکولار تفسیر می‌کنیم دستش از عالم معنا و

❧ وقتی دست سیاست از عالم معنوی کوتاه می‌شود به صورت طبیعی وقتی در اینجا می‌خواهیم اهداف و اغراض سیاست را تعریف کنیم با امور این جهانی تعریف می‌کنیم.

رضا خان به نحو کاملاً حداکثری به سکولاریسم می‌پرداخت. یعنی نه تنها در حال دین‌زدایی از حوزه سیاست بود بلکه در حوزه اجتماع هم می‌خواست نوعی سکولاریزاسیون و سیاست سکولار را پیگیری کند.

حکمت و اندیشه

نگاه حداکثری را که می‌دید به یکباره سر به مخالفت برداشت. وقتی جریان روشنفکری این نوع مخالفت را از ناحیه روحانیت و دینداران دیدند، از آن نگاه حداکثری مقداری عدول و عقب نشینی می‌کنند و به سراغ نگاه حداقلی می‌آیند. نگاه حداقلی در چیست؟ در همان پذیرش متمم قانون اساسی که مثلاً پنج نفر از مجتهدین بر مصوبات مجلس نظارت کنند. وقتی که مشروطه‌خواهان به قدرت می‌رسند و محمدعلیشاه را کنار می‌زنند و بر جریان مشروطه‌خواه غلبه پیدا می‌کنند به یکباره می‌بینیم که به سراغ رویکرد حداکثری می‌روند. یعنی سکولاریسم حداکثری. یعنی می‌روند به سمت اینکه هم دولت و هم حکومت و هم جامعه بایستی سکولار شود. شواهد این بحث را ما در دوره رضا خان کاملاً احساس می‌کنیم. رضاخان به نحو کاملاً حداکثری به سکولاریسم می‌پرداخت. یعنی نه تنها در حال دین‌زدایی از حوزه سیاست بود بلکه در حوزه اجتماع هم می‌خواست نوعی سکولاریزاسیون و سیاست سکولار را پیگیری کند. مثلاً حجاب را بنا به گفته خودش تعبیر به یک مقوله شخصی فردی می‌کند. ولی حتی به این هم راضی نبودند که زنان به اختیار خودشان هم این حجاب را داشته باشند. این دیدگاه حداکثری است. اما این مقاومت در دل جامعه ایرانی وجود داشت، مثلاً همان واقعه مسجد گوهرشاد نوعی مقاومت بود. لذا این حکومت سکولار (حکومت پهلوی) که حاکم شده مقداری به سمت نگاه حداقلی می‌رود. یعنی یک مقدار کوتاه آمدن. یعنی فعلاً حکومت را سکولار نگاه داریم و با اجتماع کمتر کلنجار برویم. دوباره می‌بینیم که این حرکت در پهلوی دوم توسط روشنفکران به عنوان بدنه‌ی فکری حکومت پهلوی بعد از کودتای ۲۸ مرداد مجدداً به سمت نگاه حداکثری می‌رود. یعنی حکومت و دولت مطلقه‌ی پهلوی نه تنها در پی این است که سیاست را سکولار نگاه دارد، بلکه می‌خواهد جامعه و فرهنگ سکولار باشند. این حرکت حداکثری را ما بعد از کودتای ۲۸ مرداد می‌بینیم که شدت پیدا می‌کند. در مقطع ۱۵ خرداد جریان روشنفکری مقاومتی دیگر را مشاهده می‌کند. ولی با این حال به نظر می‌رسد که پهلوی دوم چون حرکت ۱۵ خرداد را سرکوب کرد، یعنی تصورش این بود که توانسته این حرکت را سرکوب کند و رهبری

دم‌دست وجود ندارد. یکی از اینها قدرت است. قدرت ابزاری است برای رسیدن به مقصود. در اینجا قدرت به تبع این "منی" که اصالت دارد اصالت پیدا می‌کند و همین‌طور است سایر امور. سخن در این است که اگر چنین سیاستی بخواهد متحقق شود و عینیت پیدا کند چه کسی متولی این سیاست سکولار است؟ تحقق این سیاست سکولار برعهده جریان روشنفکری است. یعنی روشنفکران حاملان و مبلغان اصلی سیاست سکولار هستند. بنابراین اگر بخواهیم یک نگاه کلی به تاریخ حضور روشنفکری در ایران بکنیم، جریان روشنفکری در ایران عبارت است از بسط سیاست سکولار. یعنی سیاست سکولار توسط روشنفکری می‌خواهد در تاریخ معاصر ایران عینیت پیدا کند. منتها در این عینیت پیدا کردن جریان‌ها، دیدگاه‌ها و تفکرات متعددی وجود دارد، یکدست نیست. البته اختلاف بین آنها هویتی نیست. یعنی همه‌ی آنها در پی این هستند که نوعی سیاست سکولار را در جامعه ایرانی عینیت بخشند. منتها یک نوع اختلاف در نوع عمل و تاکتیک وجود دارد. یعنی اینکه ما به چه شکل این سیاست سکولار را عینیت دهیم در این جنبه اختلاف وجود دارد. البته در قلمرو آن هم مقداری اختلاف وجود دارد. مقصود از قلمرو این هست که وقتی می‌گوییم سکولار شدن و دنیوی شدن عینیت پیدا کند در آن یک معنای حداقلی و یک معنای حداکثری وجود دارد. معنای حداقلی آن این است که تنها حوزه سیاست را دنیوی کنیم و به سایر حوزه‌ها کاری نداشته باشیم فقط در همین حوزه سیاسی به دنیوی کردن بپردازیم. اما نگاه حداکثری این است که همه امور حتی جامعه یعنی سیاست و جامعه را سکولار کنیم. این نوع نگاه حداقلی و نگاه حداکثری را می‌توان در تاریخ معاصر ایران ردیابی کرد. در این ردیابی هر جا که جریان روشنفکری با مانع مواجه می‌شود و مقاومتی احساس می‌کند به سمت دیدگاه حداقلی می‌رود. اما هر جا که می‌بینند راه باز است و انطباق است و می‌توانند بتازند به سمت حداکثری شدن می‌روند. می‌توانیم این مسئله را در تاریخ معاصر از همان زمان مشروطه تا همین امروز بررسی کنیم. مثلاً در کوران نهضت مشروطه ابتدائاً شاهد نوعی حرکت و نگاه حداکثری بودیم. و تصورم این است که مرحوم شیخ شهید (شیخ فضل الله نوری) این

چه کسی متولی این سیاست سکولار است؟ تحقق این سیاست سکولار برعهده جریان روشنفکری است. یعنی روشنفکران حاملان و مبلغان اصلی سیاست سکولار هستند. بنابراین اگر بخواهیم یک نگاه کلی به تاریخ حضور روشنفکری در ایران بکنیم، جریان روشنفکری در ایران عبارت است از بسط سیاست سکولار.

تمام این جریانات سکولار در یک الگو و به همراه دولت مدرن پهلوی در یک اردوگاه قرار داشتند. اگر اختلافاتی هم وجود دارد حالت خانوادگی دارد. برای همین است که می‌بینیم تمام جریانات روشنفکری از طیف‌های مختلف بعد از انقلاب در کنار هم قرار می‌گیرند. سلطنت طلب و ملی‌گرا و مارکسیست همه در یک جبهه قرار می‌گیرند.

دوباره بازگو کنند. از این مقطع آنها تعبیر به "ترمیدور" یعنی دوره عادی‌سازی می‌کنند. در واقع عادی‌سازی دوره‌ای است که جریان روشنفکری می‌خواهد به سمت سکولاریسم حداکثری برود. این سکولاریسم حداکثری در دوم خرداد به نقطه عطف می‌رسد و به یکباره تجدید و به تعبیر دیگر عیان می‌شود. و البته در این مقطع بیشتر روشنفکران موسوم به روشنفکران دینی رسالت سکولاریزاسیون را برعهده دارند نه روشنفکران غیر دینی. در این مقطع روشنفکران دینی وظیفه دارند پروژه سکولاریسم حداکثری را کلید بزنند. از دوم خرداد این قضیه و این فرآیند تشدید می‌شود و حضور دارد تا برسیم به امروز. اگر امروز به روشنفکری دینی نگاه کنیم می‌بینیم که آنها در دیدگاه حداکثری در حال سیر کردن هستند. یعنی اینکه مسئله دین نه تنها از سیاست بلکه از جامعه هم باید رخت بربندد. یعنی مرجعیت عامه دین را باید

کنار گذاشت. دین یک امر شخصی است و هر فردی به آن معتقد است، در حوزه‌ی زندگی شخصی او مرجعیت دارد نه در حوزه‌ی دولت و در حوزه‌ی عمومی نمی‌تواند مرجعیت پیدا کند. منتها به نظر می‌رسد که این موج حداکثرخواهی سکولاریستی دوباره به صخره‌های مقاومت برخورد کرده است. این صخره‌های مقاومت را به تصور بنده باید در حوادث انتخابات سال

این حرکت را تبعید کرده و به خارج از ایران فرستاده است، برداشت غلطی اتخاذ کرد و آن هم این بود که دیگر مقاومتی برای نگاه حداکثری وجود ندارد. لذا است که این نگاه حداکثری شتاب پیدا کرد و تا دوران انقلاب اسلامی دنبال شد. در این مقطع تمام این جریانات روشنفکری علی‌رغم همه اختلاف سلیقه‌ها و نگرش‌های اجتماعی سیاسی و جناحی و طبقاتی در اصل سکولار بودن اتفاق داشتند. هیچ اختلافی در این موضوع نداشتند. بنابراین به نظر می‌رسد که تمام این جریانات سکولار در یک الگو و به همراه دولت مدرن پهلوی در یک اردوگاه قرار داشتند. اگر اختلافاتی هم وجود دارد حالت خانوادگی دارد. برای همین است که می‌بینیم تمام جریانات روشنفکری از طیف‌های مختلف بعد از انقلاب در کنار هم قرار می‌گیرند. سلطنت‌طلب و ملی‌گرا و مارکسیست همه در یک جبهه قرار می‌گیرند. به هر حال این نگاه حداکثری دوباره رشد پیدا می‌کند تا به انقلاب اسلامی می‌رسد. در انقلاب اسلامی به یکباره تمام این نگرش‌ها با نوعی مقاومت عظیم بلکه بیش از یک مقاومت یعنی هم نوعی نه گفتن به این جریان سکولار و هم اینکه با تأسیس نوعی نظام و مدل و الگو مواجه شدند. جریان روشنفکری سکولار در این مقطع دوباره به سمت نگاه حداکثری می‌رود. همین که دولت و سیاست دنیوی باشد و از دین جدا باشد، کافی است. هیچ ضرورتی ندارد که جامعه، اجتماع و فرهنگ و به طور کلی عرصه‌های غیر سیاسی سکولار و دنیوی شوند. ما می‌بینیم که با همین نگاه، بخش عمده‌ی جریان روشنفکری به نام ملی‌مذهبی‌ها و حتی همان جریانات سکولار مارکسیست در اوان انقلاب -هم که وارد همکاری شدند- با لحاظ نگاه حداکثری وارد صحنه شدند. اینها ابتدای انقلاب همان نگاه حداکثری را پیشگرفته بودند، اینکه باید سیاست سکولار باشد. به نظر می‌رسد به دلیل اقتدار، اتوریته و هژمونی که شخص امام خمینی (ره) داشت و آن‌ها نمی‌توانستند در برابر ایشان قدامت کنند، تا زمان رحلت امام (ره) بر همین مبنای حداکثری حرکت می‌کردند. اما بعد از رحلت حضرت امام دوباره رزمه‌های حداکثری شدن شکل می‌گیرد. آنها تصور می‌کردند که دیگر مقاومت برابر سکولارشدن ضعیف و سست شده است و می‌توانند خیلی از حرف‌های حداکثریشان را

این یعنی فرهنگ دینی در حوزه هنر، بستر قوی‌ای درست کرده که کارگزاران سکولار نمی‌توانند مثل قبل از انقلاب به راحتی ذهن و دل مردم را به هر جا که دلشان خواست ببرند.

حکمت و اندیشه

روشنفکری دوباره به همان لاک حداقلی رفتند اما از طرفی شاهد گروه‌هایی هستیم که در همان لاک حداکثرخواهی خودشان باقی ماندند. و می‌خواهند به همان شعارهای حداکثری خودشان پافشاری کنند و از آن دست برندارند. این جنبه را در جریان‌های مختلف روشنفکری می‌توان دید. در نیروهای سکولار بعد انقلابی که زمانی در حاکمیت بودند بعضی‌ها به همان حالت حداکثری مانده‌اند. به صورت طبیعی حکومت دینی نمی‌تواند اینها را تحمل کند مردم هم نمی‌توانند تحمل کنند. لذا به شدت و خیلی صریح با آنها مخالفت می‌کنند. حتی مردم اسم آنها را می‌برند. اما بخش دیگر آنها که به نظر می‌رسد قدری عاقل‌تر هستند به لاک حداقلی پناه برده‌اند. این کلیت سیر تاریخی است که می‌توان از پیامدهای روشنفکری در حوزه سیاست و تاکتیک‌های آنها ارائه داد.

■ **فرهنگ عمومی:** آقای دکتر در پی این تغییر استراتژی‌ای که به زعم شما از دوم خرداد به این طرف روی داد آیا می‌توانیم در حال حاضر از نوعی تغییر تاکتیک از قلمرو سیاست به قلمرو فعالیت‌های بیشتر فرهنگی نیز سخن بگوییم؟ یعنی روشنفکرانی که اکنون به حداقل‌ها پسندیده کرده‌اند هر چند اغراض سیاسی دارند منتها به نوعی تخریب فرهنگ دینی را نشانه گرفته‌اند. کاری که مثلاً در آرای اشخاصی چون مصطفی ملکیان و یا با تعبیری دیگر در آرای سید جواد طباطبایی و اشخاصی از این دست صورت می‌گیرد - که اتفاقاً اینها بحث مجزایی در رابطه با روشنفکری دارند - آیا شما این تغییر تاکتیک را از ساحت سیاست به ساحت فرهنگ را تأیید می‌کنید یا تفسیر دیگری دارید؟



۸۸ دید. که ما از آن تعبیر به فتنه ۸۸ می‌کنیم. در واقع ظاهر امر این است که یک حرکت اعتراضی علیه حاکمیت دینی اتفاق افتاده است. یک جنبش [به تعبیر خودشان] و نوعی حرکت اعتراضی علیه حداکثرخواهی حاکمیت دینی و دینداران پیش آمده است. در حالیکه این‌گونه نیست در واقع برعکس است. نوعی اعتراض در برابر حداکثرخواهی سکولارها بوجود آمد. یعنی مردم دوباره وارد صحنه شدند و برابر این حداکثرخواهی که نوعی زیاده‌خواهی هم است ایستادگی و اعتراض کردند. در واقع این مردم بودند که به آنها نه گفتند نه این که آنها به حاکمیت دینی نه بگویند. مردم آمدند و اعتراض کردند که شما باید از این نگاه حداکثری سکولار دست بردارید. باطن امر را که هم نگاه کنیم همین مطلب را می‌بینیم. چون همه‌ی این جریانی که در حوادث فتنه به ظاهر معترض بودند، همان جریانی بودند که بیست‌سال

واندی، نزدیک به سه دهه بعد از انقلاب در حاکمیت بودند. بلکه اساساً قدرت در دست اینها بوده است. هیچ‌کس را نداریم که از خارج قدرت بیاید و اعتراض کند. بلکه آنها همه درون قدرت بودند. بنابراین جنبش به تعبیر ما ۹ دی اعتراضی علیه این نظام سلطه سکولار بوده است. و مردم خواسته‌اند بگویند ما این نگاه حداکثری شما را نمی‌پذیریم. هر چند در نگاه حداقلی هم بحث داریم اما فعلاً در نگاه حداکثری شما که می‌خواهید تمام ساحت‌ها علاوه بر سیاست را سکولار کنید نمی‌پذیریم. بنابراین من در سال ۸۸ نوعی نهضت مردمی علیه فتنه را می‌بینم، علیه جریان حداکثرخواهی و زیاده‌طلبی جریان سکولار در ایران. در همین سال ۸۸ به نظر می‌رسد گروه‌هایی از جریان

■ **اساساً در ایران فراماسونری با روشنفکری هم‌زادند. افرادی مثل ملک‌خان، آخوندزاده، طالبوف و ... مثلاً در رساله آدمیت ملک‌خان که اصول فراماسونری در آن موج می‌زند سرچشمه‌های روشنفکری هم پدیدار می‌شود. به نظر می‌رسد حضور روشنفکری در فراماسونری در دوره‌ی پهلوی به اوج خود می‌رسد.**

بنابراین من در سال ۸۸ نوعی نهضت مردمی می بینم علیه فتنه، علیه جریان حداکثر خواهی و زیاده طلبی جریان سکولار در ایران.

□ دکتر مهدوی زادگان: تصور من

این است که مقاومت در برابر سکولار شدن اختصاص به حوزه سیاست ندارد. اساساً نمی تواند هم داشته باشد. یعنی یک هویت پویا و فعال هویتی است که در تمام حوزه ها و شئون فعال است یعنی این گونه نیست که در یک



حوزه کم کاری می کند و ضعف دارد و در حوزه دیگر این گونه نیست. مثل یک ظرف آب می ماند. اگر آب را در یک ظرف بریزید مسری است همه جای ظرف در یک سطح هستند. اینجوری نیست که جایی کم باشد و جایی دیگر زیاد. بنابراین تصور بنده این است که این مقاومت و حضور را در تمام حوزه ها احساس کنیم. البته شاید مقداری شدت و ضعف هایی وجود داشته باشد ولی در عین حال من معتقدم این مقاومت وجود دارد. یعنی هم در حوزه فرهنگ، هم اجتماع، هم اخلاق در تمام حوزه ها این مقاومت را می توانیم مشاهده کنیم. نمونه های آن را می توانیم مصداق یابی کنیم مثلاً وقتی سکولارها در حوزه هنر وارد کار می شوند این طوری نیست که به راحتی بتوانند منویات خودشان را متحقق بکنند وقتی پای صحبت های آنان بنشینیم بخشی، ساحتی و حوزه ای را نمی توانیم اسم ببریم که در آنجا با خیال راحت بخواهند کار کنند. امن ترین جایی که می توانند اسم ببرند همین حوزه هنر است. ما می بینیم در حوزه هنر هم این مقاومت وجود دارد. البته اندیشه دینی ظرفیت سنجی خودش را در این قضایا پیگیری می کند. و به نوعی به همین شکل پتانسیل خودش را شناسایی می کند. لذا حوزه های ناشناخته را یکی پس از دیگری شناسایی می کند و وارد می شود. مثلاً در همین حوزه هنر هم چیزی فراتر از مقاومت می بینیم. یعنی اینگونه نیست که فقط به یک کارگزار هنری نه بگوییم بلکه داریم در عرصه هایی کار

ایجابی هم می کنیم. مثلاً در بعضی از سریال ها و فیلم ها این مطلب را مشاهده می کنیم. اتفاقاً همان کارگزار هنری سکولار در حوزه خودش باید خیلی پیشتر کار کند. مثلاً قبل از انقلاب کارگزار هنری سکولار با فیلم های مبتذل لمپنی و شلخته و بی بندوبار

اهداف خودش را محقق می کرد. خیلی راحت می توانست این کار را بکند. اما الان حتی اگر می خواهد جامعه را به ابتذال بکشاند باید خیلی حرفه ای تر این کار را بکند. اینکه می گویند اگر فلان کارگزار هنری قبل از انقلاب بیاید و الان کار کند شوق القمر می کند، می بینیم وقتی دست عده ای از آنان را باز گذاشتند که کار کنند نتوانستند اثر خوبی بسازند. این بدان معناست که اگر هم می خواهید کار سکولار در حوزه هنر کنید و با هنر سکولاریزاسیون را تسری بدهید باید کار بسیار بکنید. کار بسیار پیچیده شده است. دیگر با ساختن آن فیلم های مبتذل ساده بی دردرس گذشته نمی شود رقیب را از صحنه خارج کرد. بعضی از همین کارگردان های سکولار که خارج نشین شده اند بهترین فیلم های خودشان را در ایران ساخته اند و جوایزی هم برده اند. یعنی در ایران بعد از انقلاب اسلامی مجبور بودند که برای سکولار کردن فکر کنند و کار هنری خوب ارائه دهند. اما همین که به خارج از کشور رفته اند به سطح کارهای قبل از انقلاب برگشته اند. یعنی ما از آنها کار برجسته ای را نمی بینیم. این بدان معناست که فرهنگ دینی در حوزه هنر، بستر قوی ای درست کرده که کارگزاران سکولار نمی توانند مثل قبل از انقلاب به راحتی ذهن و دل مردم را به هر جا که دلشان خواست ببرند. خیر، از آنها کار می خواهد. در جاهایی دیگر که اصلاً روشنفکری سکولار حضور ندارد. مثلاً در حوزه علم و دانش و فناوری. در این حوزه چه می خواهند بگویند؟ قاعدتاً باید دانش

□ منتها به نظر

می رسد که این موج حداکثر خواهی سکولاریستی دوباره به صخره های مقاومت برخورد کرده است. این صخره های مقاومت را به تصور بنده باید در حوادث انتخابات سال ۸۸ دید. که ما از آن تعبیر به فتنه ۸۸ می کنیم. در واقع ظاهر امر این است که یک حرکت اعتراضی علیه حاکمیت دینی اتفاق افتاده است. یک جنبش به تعبیر خودشان، نوعی حرکت اعتراضی علیه حداکثر خواهی حاکمیت دینی و دینداران پیش آمده است. در حالیکه این گونه نیست در واقع برعکس است. نوعی اعتراض در برابر حداکثر خواهی سکولارها بوجود آمد. یعنی مردم دوباره وارد صحنه شدند و برابر این حداکثر خواهی که نوعی زیاده خواهی هم است ایستادگی و اعتراض کردند. در واقع این مردم بودند که به آنها نه گفتند نه این که آنها به حاکمیت دینی نه بگویند.

این بدان معنا نیست که پیتربرگر دیندار و غیر سکولار شده است. به این معنا نیست که هابرماس دیندار شده است. بلکه به این معنا است که آنها معتقدند فعلاً باید به سمت پیروی از سکولاریسم حداقلی برویم چون مقاومت وجود دارد. البته جریاناتی هم در سکولاریسم هستند که در همان دیدگاه حداکثری خودشان باقی مانده‌اند.

« حکمت و اندیشه

را صاف و اتوبانی ببیند حداکثری می‌شود. بنابراین این طور نیست که بگوییم اینها از آنها درس می‌گیرند. می‌توانیم بگوییم رهبران فکری روشنفکری در سرزمین مادر به سر می‌برند. یعنی روشنفکران سکولار ما از نوع درجه دو یا سه هستند. ما روشنفکر درجه یک نداریم. خیلی کم به ندرت اگر هم باشند بیشترشان خارج نشین هستند تا اینکه داخل کشور باشند. لذا با این نگاه می‌توان گفت آنها از این مراجع فکری خط می‌گیرند. این روح مشترک سکولار به صورت طبیعی در هر جا که باشد اگر مقاومتی بوجود آید حداقلی می‌شود مقاومت نباشد حداکثری می‌شود. مثلاً همین هابرماس نوعی مقاومت را احساس می‌کند البته اختصاص به هابرماس ندارد مثلاً پیتربرگر هم جزو همان افرادی بوده که به شدت از سکولاریزاسیون طرفداری می‌کرده است. اینها معتقدند که روند تاریخ بشر به سمت عرفی‌شدن می‌رود. کمی که به عقب‌تر برویم هگل را می‌بینیم که به نوعی سکولار شدن را پیش‌بینی می‌کرد. ولی برخی از همین‌ها از نظریاتشان عدول کردند که گفته می‌شود دو نظریه دارند. نظریه اولیه آنها در این مورد است که جهان در حال سکولار شدن است و مرجعیت دین در حال از بین رفتن است درحالی‌که امروزه جزو مدافعین این نظریه هستند که سکولار شدن به گونه‌ای نیست که ما تصور می‌کردیم. ولی این عقب‌نشینی به این معنا نیست که پیتربرگر دیندار و غیر سکولار شده است. به این معنا نیست که هابرماس دیندار شده است. بلکه به این معنا است که آنها معتقدند فعلاً باید به سمت پیروی از سکولاریسم حداقلی برویم چون مقاومت وجود دارد. البته جریاناتی هم در سکولاریسم هستند که در همان دیدگاه حداکثری خودشان باقی مانده‌اند. و به آن اصرار می‌ورزند. لذا در این گروه و دیدگاهی که بر نگاه حداکثری خودش اصرار می‌ورزد به جد می‌توانیم پدیده‌ی خشونت را در حرکات و رفتارهایشان ببینیم. یعنی حرکات و رفتارهای تروریستی و خشونت‌آمیز را کاملاً در عملکردشان عیان است. کما اینکه در فتنه ۸۸ هم این مسئله را می‌بینیم که فتنه‌گران دوشاخه شدند یک شاخه آنها بر همان نگاه حداکثری باقی ماندند و یک شاخه‌ی آنها فعلاً به لحاظ تاکتیکی حداقلی شدند. این نگاه حداقلی سعی می‌کند از معرض دید بیرون باشد و کمتر آسیب ببیند و دنبال

را متوقف کنند. در یک جاهایی هست که مجبورند در خدمت حکومت دینی باشند. بنابراین این مقاومت را در همه‌ی حوزه‌ها می‌توانیم مشاهده کنیم. البته همان طور که عرض کردم یک مقدار کم کاری و پرکاری را داریم، ولی در مجموع به سمت تعالی اندیشه دینی و مقاومت در حرکتیم. مثلاً نحوه‌ی عملکرد نیروهای مذهبی دینی را بین دوره دوم خرداد تا حادثه کوی دانشگاه با فتنه ۸۸ مقایسه کنید. آن شدتی که نیروهای دینی در فتنه‌ی ۸۸ عمل کردند قابل مقایسه با مقدار عملکردی که در دوران دوم خرداد عمل می‌کردند نبود. در دوران کوی دانشگاه اینقدر که جریان سکولار کتاب نوشت و مجله چاپ کرد در طیف مذهبی‌ها چیز زیادی نداشتیم. اما در فتنه ۸۸ دقیقاً برعکس است. آنقدر که نیروهای مقاومت دینی توانستند کتاب و نشریه در جهت شفاف‌سازی و اطلاع‌رسانی به مردم منتشر نمایند، جریان سکولار نتوانست این کار را بکند. فعلاً این روند روندی رو به رشد است حال باید دید که در آینده چه می‌شود.

■ **فرهنگ عمومی:** از مجموع صحبت‌های شما می‌توان اینگونه برداشت کرد که آینده جریان روشنفکری به اصطلاح دینی حرکت به سوی حداقلی شدن بیش از پیش است؟
□ **دکتر مهدوی زادگان:** فعلاً.

■ **فرهنگ عمومی:** بله فعلاً را عرض می‌کنم. یورگن هابرماس چند سال قبل در ترکیه سخنرانی‌ای داشت با موضوع پست سکولاریسم که می‌گفت موردی ندارد اگر در کشورهای سکولار هم دادگاه‌های اسلامی را داشته باشیم و یا اینکه مذهب مردم را به حال خودشان بگذاریم و با جامعه به نوعی کاری نداشته باشیم. شما تأثیرگذاری این گونه جریانات و افراد را در روشنفکران ما چقدر می‌بینید؟ آیا آرای اینان بازتابی از جذب و دفع اجتماعی است یا اینکه به جریانات خارجی هم نظر دارند؟

□ **دکتر مهدوی زادگان:** به نظرم اگر سکولاریسم را روحی واحد تلقی کنیم، می‌توانیم بگوییم این یک حرکت مشترک است. یعنی روح سکولار در جاهایی که مقاومتی را احساس کند حداقلی می‌شود اما اگر در جای دیگر جاده

■ **در فتنه ۸۸**
هم این مسئله را می‌بینیم که فتنه‌گران دوشاخه شدند یک شاخه آنها بر همان نگاه حداکثری باقی ماندند و یک شاخه‌ی آنها فعلاً به لحاظ تاکتیکی حداقلی شدند. این نگاه حداقلی سعی می‌کند از معرض دید بیرون باشد و کمتر آسیب ببیند و دنبال این است که حرکات‌های مسالمت‌آمیز را ادامه دهد. اما شاخه حداکثری آنها بر حرف خودش اصرار می‌ورزد و در طول این مدت تحولی که در آنها صورت می‌گیرد رفتن به سمت خشونت و ترور و رفتارهای غیردموکراتیک است. نمونه آن هم ۲۵ بهمن ۸۹ است که به راحتی به خودشان اجازه دادند که یک دانشجوی بسیجی اهل سنت را ترور کنند و از آن استفاده ابزاری کنند. یا در فتنه ۸۸ هم از جانب خودشان ترورهایی را انجام دادند. همین رفتارها را در نظام بین‌الملل در نگاه حداکثری می‌بینیم.

❖ در آثار روشنفکران دینی اساساً مرجعیت دین حضور ندارد. چون وقتی می‌گوییم یک گروه دینی است که دین در نهاد آن گروه مرجعیت دارد، ذاتی است و جزء جوهره فکری آنهاست. در روشنفکری دینی چنین چیزی را نمی‌بینیم که دین مرجعیت داشته باشد و مرکز معنایی آن باشد.



❖ در واقع
عادی‌سازی
دوره‌ای است که
جریان روشنفکری
می‌خواهد به
سمت سکولاریسم
حداکثری برود.
این سکولاریسم
حداکثری در دوم
خرداد به نقطه
عطف می‌رسد و به
یکباره تجدید و به
تعبیر دیگر عیان
می‌شود. و البته در
این مقطع بیشتر
روشنفکران موسوم
به روشنفکران
دینی رسالت
سکولاریزاسیون
را برعهده دارند
نه روشنفکران
غیر دینی. در این
مقطع روشنفکران
دینی وظیفه دارند
پروژه سکولاریسم
حداکثری را کلید
بزنند.

به نظر می‌رسد که آن بخش حداکثری دولت‌ها است که در برابر خواسته‌های به حق ملت‌ها خشونت به خرج می‌دهد. این پدیده است که بخشی از سکولارها بر دیدگاه حداکثری خودشان پافشاری می‌کنند و چون پافشاری می‌کنند انتظار خشونت و تروریسم و هر نوع حرکت زورگویانه را باید پیش‌بینی کنیم. هانتینگتون هم جزو همین گروه است وقتی به آرای او نگاه می‌کنیم همین توصیه‌ها در آرای او قابل شناسایی است.

■ فرهنگ عمومی: رابطه فراماسونری با روشنفکری را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

❑ دکتر مهدوی زادگان: اساساً در ایران فراماسونری با روشنفکری همزادند. افرادی مثل ملکم خان، آخوند زاده، طالبوف و... مثلاً در رساله آدمیت ملکم‌خان که اصول فراماسونری در آن موج می‌زند سرچشمه‌های روشنفکری هم پدیدار می‌شود. به نظر می‌رسد حضور روشنفکری در فراماسونری در دوره‌ی پهلوی به اوج خود می‌رسد. منتها باید خیلی کار کرد تا بتوان این واقعیت را ردیابی

این است که حرکت‌های مسالمت‌آمیز را ادامه دهد. اما شاخه حداکثری آنها بر حرف خودش اصرار می‌ورزد و در طول این مدت تحولی که در آنها صورت گرفته رفتن به سمت خشونت و ترور و رفتارهای غیردموکراتیک است. نمونه آن هم ۲۵ بهمن ۸۹ است که به راحتی به خودشان اجازه دادند که یک دانشجوی بسیجی اهل سنت را ترور کنند و از آن استفاده ابزاری کنند. یا در فتنه ۸۸ هم از جانب خودشان ترورهایی را انجام دادند. همین رفتارها را در نظام بین‌الملل در نگاه حداکثری می‌بینیم. در غرب هم اگر فرض بگیریم امثال هابرماس جزو جبهه دیدگاه حداقلی هستند، گروهی دیگر هستند که در جناح حداکثری قرار دارند و عمدتاً در آنجا لابی‌های صهیونیستی، حضور بسیار فعال دارند و اغلب سیاست‌های تروریستی و خشونت‌آمیز دولت‌های سکولار را از ناحیه‌ی اینها به نوعی مشاهده می‌کنیم. در همین راستا می‌توانیم حمله بوش به افغانستان و عراق را مثال بزنیم. اینها یک نگاه حداکثری دارند که دست به تروریسم دولتی می‌زنند. در حوادث اخیر هم در جنبش‌های اسلامی جهان عرب

❧ بنابراین در ذات، روشنفکری دینی و روشنفکری غیر دینی هیچ تفاوتی با هم ندارند. به این معنا که دین در این دو گروه به هیچ عنوان مرجعیت ندارد که به آن رجوع کنند. اما اختلاف اینها با نیروهای اسلام گرا و علما، اختلافی بنیادی و ذاتی است. چون نیروهای اسلام گرا به مرجعیت دینی معتقد هستند. بنابراین این نوعی تعارض بین دو گروه است که از نوع ذاتی است.

« حکمت و اندیشه

■ **فرهنگ عمومی:** آقای دکتر اگر اجازه می فرمایید صاحب‌ه را با مبحث مربوط به ماکس وبر و نسبت آن با تفکر اسلامی ادامه دهیم.

□ **دکتر مهدوی زادگان:** درباره ماکس وبر از زوایای مختلف می توان بحث کرد ولی قبل از پرداختن به مهم ترین قسمت نسبت اندیشه های ماکس وبر با اسلام، لازم است در ابتدا کلیاتی عرض کنم تا اینکه مشخص کنیم ماکس وبر در کجا به اسلام می رسد. نظریه ای که ایشان مطرح می کند در مورد نقش مذهب در پیدایش تمدن غربی یا همان مدرنیته است و مشخصاً هم بحث ایشان در رابطه با مذهب و اخلاق دینی و نظام سرمایه داری است. ایشان معتقد است که در اخلاق پروتستانی درونمایه هایی وجود دارد که رابطه تنگاتنگی با روح سرمایه داری پیدا می کند. وبر معتقد است این ارتباط و درونمایه هایی که در اخلاق پروتستانی هست در سایر مذاهب و فرق دینی وجود ندارد. این مسئله منحصر در اخلاق پروتستانی است. یعنی پاره ای از ویژگی هایی که در روح سرمایه داری جدید می بینیم، در اخلاق پروتستانی وجود دارد لذا می بینیم که رابطه تنگاتنگی بین اینها برقرار شده است. ولی این ویژگی هایی که در اخلاق پروتستانی هست در سایر ادیان و مذاهب پیدا نمی شود. بر این اساس بوده که ماکس وبر برای تکمیل پروژه خودش در صدد است این مسئله که چنین خصوصیتی در سایر ادیان وجود ندارد را تحقیق کند و نشان دهد. البته بحث های ماکس وبر تماماً از منظر جامعه شناسی است. به همین خاطر مجبور بوده به سراغ جامعه شناسی سایر ادیان برود. البته در خود مسیحیت جامعه شناسی سیاسی کاتولیک و در غیر مسیحیت جامعه شناسی بودا، کنفوسیوس و جامعه شناسی سیاسی یهود را پیگیری و مطالعه کرده است و نشان داده آن نوع ویژگی هایی که در اخلاق سرمایه داری هست در این ادیان پیدا نمی شود. در برنامه های ایشان به صورت طبیعی باید به جامعه شناسی اسلام هم پرداخته می شد تا نشان دهد آن نوع اخلاقی که در اسلام وجود دارد هیچ نوع سازگاری با روح سرمایه داری ندارد. منتها بحث ماکس وبر در مورد اسلام بدلیل اینکه عمرش وفا نمی دهد بصورت مفصل صورت نگرفته است ولی یادداشت هایی از او باقی مانده که جامعه شناسان به آن سامانی دادند و دیدگاه ماکس وبر

کرد. بایستی مقداری از اسناد بین آنها را از دعوایی که بین خودشان پیش می آید در بیاوریم. مثلاً وقتی راین می آید سه جلد کتاب می نویسد به نوعی می بینیم، با لژ انگلیسی وارد دعوا می شود و می آید پتهی آنها را روی آب می ریزد. شاید بتوان گفت فراماسونری خانه ی دوم روشنفکری است. تلقی بنده این است. می توان بی هویتی را اساس فلسفه فراماسونری در کشورهای دینی دانست، اینکه هویت ملی خودمان را درجه دوم حساب کنیم و اهداف لژ را درجه اول بدانیم. اینکه منافع ملی را درجه یک حساب نکنیم، این مسئله را در اغلب روشنفکران می بینیم. بارزترین نمونه ی آن همین فتنه ی ۸۸ است. اگر کوچکترین دغدغه ی منافع ملی در ذهن این جریان بود هیچ وقت دست به چنین کاری نمی زد. قطعاً باید در همین لژهای فراماسونری این حساسیت و عرق ملی از یک روشنفکر گرفته شده باشد که برای او مهم نباشد و بیايد دست به آن کار بزند و الا هیچ وقت آن کار را نمی کرد.

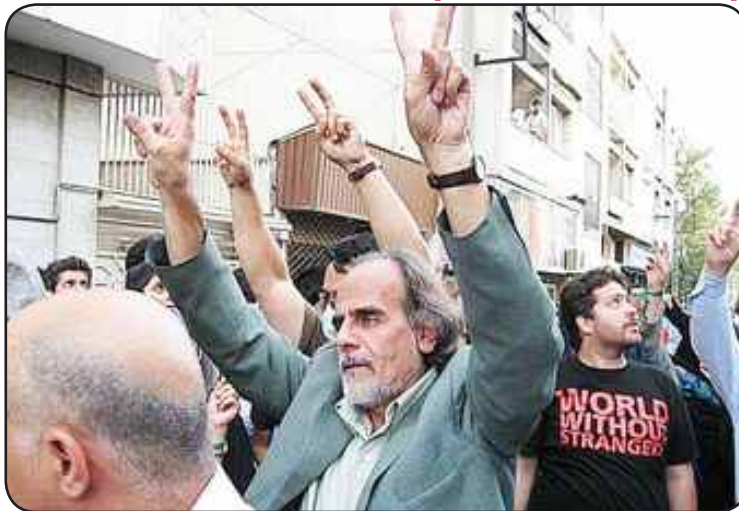


❧ شاید بتوان گفت فراماسونری خانه ی دوم روشنفکری است. تلقی بنده این است. یعنی وقتی بی هویتی را اساس فلسفه فراماسونری در کشورهای دینی می بینیم و اینکه هویت ملی خودمان را درجه دوم حساب کرده و اهداف لژ را درجه اول بدانیم. اینکه منافع ملی را درجه یک حساب نکنیم در اغلب روشنفکران دیده می شود. مثلاً بارزترین نمونه ی آن همین فتنه ی ۸۸ است. اگر کوچکترین دغدغه ی منافع ملی در ذهن این جریان بود هیچ وقت دست به چنین کاری نمی زد. قطعاً باید در همین لژهای فراماسونری این حساسیت و عرق ملی از یک روشنفکر گرفته شده باشد که برای او مهم نباشد و بیايد دست به آن کار بزند و الا هیچ وقت آن کار را نمی کرد.



❧ نمونه‌ی آن در همین فتنه‌ی ۸۸ کاملاً مشهود بود که آقای ملکیان در تظاهرات و اعتراضات و بیانیه‌هایش حضور دارد. آدم نمی‌تواند هیچ فرقی با تحرکات این شخص و افراد سیاسی کار بگذارد چون تمام رفتارهایی که آنها انجام می‌دهند او هم انجام می‌دهد. اما در عین حال انتظار دارد آن برخوردی که با نیروهای سیاسی می‌شود با او نشود.

[مصطفی ملکیان در اغتشاشات فتنه ۸۸]



انقلاب برگردیم. با سید جواد طباطبایی، همایون کاتوزیان و ملکیان شروع کنیم.

❧ **دکتر مهدوی زادگان:** جریان سکولار و روشنفکری به صورت کلی طبق تقسیم‌بندی که خودشان می‌کنند، برخی خود را روشنفکر دینی می‌نامند، برخی دیگر خود را روشنفکر لائیک در نظر می‌گیرند. روشنفکر لائیک به سمت سکولاریسم حداکثری می‌رود. یعنی نفی دین در همه‌ی حوزه‌ها، حتی در حوزه شخصی افراد به طور کلی با حضور دین مخالف است. و در پی امحاء حضور و تأثیرگذاری دین است. روشنفکران سکولار لائیک (غیردینی) هم دارای طیف‌هایی هستند. بعضی از آنها به گونه‌ای هستند که همکاری با نیروهای دیندار برایشان قابل تحمل است. اما بعضی از آنها به هیچ عنوان حاضر به کنار آمدن با هیچ نماد دینی نیستند. حتی اگر این نماد دینی به صورت ضعیف در بعضی از روشنفکران پیدا شود. افرادی مثل آرامش دوستدار یا شجاع‌الدین شفا که به تازگی فوت کرده است. اینها حتی تاب تحمل روشنفکری دینی را ندارند تا چه رسد به دینداران. اما بعضی از آنها با روشنفکران دینی حاضر به همکاری هستند. منتها شاید بشود این طیف را دسته‌بندی کرد. به نظر می‌رسد بعضی از آنها تمایلشان به همکاری با روشنفکری دینی نوعی تمایل ابزاری است. الان شرایط را به گونه‌ای می‌بینند که باید به نوعی با روشنفکری دینی کنار بیایند

در مورد اسلام را ارائه کرده‌اند. من فقط از جنبه تأثیرگذاری او می‌خواهم بحث را ادامه دهم و وارد مقوله‌های دیگر نمی‌شوم. نظریه ماکس وبر به دلیل قوتی که دارد به شدت تأثیرگذار است. این تأثیرگذاری هم می‌تواند مثبت باشد و هم منفی. مثلاً مهم‌ترین تأثیرگذاری او در بحث توسعه و پیشرفت است. در بحث ماکس وبر گفته شده که اخلاق پروتستانی در جهت رشد و توسعه دنیای جدید مؤثر بوده است. به صورت طبیعی باید این

تصور بوجود آید که سایر ادیان چنین تأثیری نداشتند. یعنی به جای اینکه ادیان و مذاهب غیر پروتستانی در توسعه و پیشرفت نقش داشته باشند بیشتر مانع آن هستند. از این جهت است که می‌طلبند تحقیقی در این باره شود که آیا چنین هست یا خیر؟ اما وجه ثبوتی آن هم این ارزش را دارد که به نقش دین و مذهب در تحولات سیاسی اجتماعی توجه دارد. یعنی چیزی که اندیشمندان مارکسیست در پی نفی و انکار نقش دین هستند تا جایی که می‌گویند دین افیون توده‌هاست، ماکس وبر بر عکس این حرف را به اثبات رسانده است که مذهب هم می‌تواند در پیشرفت و توسعه نقش داشته باشد. از این جهت می‌توان از نظریه او یک وجه مثبتی را تلقی کرد. منتها بایستی در یک تحقیق دقیق هم جنبه سلبی نظریه او و هم ایجابی او درک شود. یعنی به هر دو بعد مثبت و منفی او باید توجه شود. البته خیلی‌ها که با نقش دین و حضور آن در جامعه و سیاست مخالفند همان بعد منفی و سلبی نظریه ماکس وبر را می‌گیرند و به آن می‌پردازند. این بحثی است که می‌توان در رابطه با کلیت دیدگاه ماکس وبر در رابطه با اسلام مطرح کرد. جزئیات این مطلب در این بحث مختصر نمی‌گنجد که بخواهیم به آن بپردازیم.

■ **فرهنگ عمومی:** آقای دکتر اگر مایلید به بحث جریان روشنفکری و مصادیق آن علی‌الخصوص بعد از

❧ وقتی می‌بینیم آثار آقای ملکیان فقط در ارگان جبهه مشارکت چاپ می‌شود و نه جای دیگر، چطور می‌توانیم بگوییم این شخص یک ایدئولوگ سیاسی نیست. مجله‌ی "آیین" ارگان جبهه مشارکت است و همیشه در هر شماره یک مقاله از آقای ملکیان در آن نشریه می‌بینیم. و قالب مباحث هم صبغه‌ی سیاسی دارد. یعنی یکی از مباحث اندیشه سیاسی است. آن وقت باز هم علی‌رغم همه این شواهد بگوییم که اینها کاری به سیاست ندارند و مباحث آنان مربوط به حوزه سیاسی نمی‌شود. این پذیرفتنی نیست. تصور من این است که اینها اساساً سیاسی هستند نمی‌توانند سیاسی نباشند. در ذات و جوهره‌ی خودشان سیاسی بودن هست و ما تردیدی در این جنبه نداریم.

❖ جریان سکولار و روشنفکری به صورت کلی طبق تقسیم‌بندی که خودشان می‌کنند، برخی خود را روشنفکر دینی می‌نامند، برخی دیگر خود را روشنفکر لائیک در نظر می‌گیرند. روشنفکر لائیک به سمت سکولاریسم حداکثری می‌رود. یعنی نفی دین در همه‌ی حوزه‌ها. حتی در حوزه شخصی افراد به طور کلی با حضور دین مخالف است. و در پی امحاء حضور و تأثیرگذاری دین است.

« حکمت و اندیشه



❖ به این ترتیب می‌بینیم که در مسیر دین‌شناسی آقای سروش، دین نوعی جزء لاینجزی و حتی نه جزء لاینجزی بلکه جزء بسیار ناچیز تأویل برده می‌شود. یعنی دیگر دینی نیست. همانند داستان خالکوبی فردی که می‌خواست شبیری را روی بدنش خالکوبی کند، روشنفکری دینی هم به همین ترتیب است. یعنی می‌بینیم در هر جا که می‌خواهد خودش را متصف به دین کند به مناسبت اینکه خوشش نمی‌آید از آن عبور می‌کند. مثل همان خالکوبی که آن فرد یال و دم و دست او را نخواست. یعنی در حال حاضر در روشنفکری دینی چیزی به نام دین حضور ندارد. البته گفتم از همان اول هم حضور نداشت.

روشنفکری دینی می‌خواهد خود را از این دو دسته تفکیک کند. البته به نظر می‌رسد این تفکیک نسبت به گروه اول یک تفکیک عارضی است. یعنی ذاتی نیست. این تفکیک در جوهره‌ی آنها نیست. به عبارت دیگر بنده بین روشنفکری دینی و روشنفکری سکولار در جوهره و ذات هیچ تفکیکی نمی‌بینم. تفاوت در همان عرضیات است. یعنی دین یک مسئله ذاتی چه در روشنفکری لائیک و چه در روشنفکری دینی نیست. این مسئله در روشنفکری لائیک مشخص است، در روشنفکری دینی هم به سادگی می‌توان تشخیص داد. در آثار روشنفکران دینی اساساً مرجعیت دین حضور ندارد. چون وقتی می‌گوییم یک گروه دینی است که دین در نهاد آن گروه مرجعیت دارد، ذاتی است و جزء جوهره فکری آنهاست. در روشنفکری دینی چنین چیزی را نمی‌بینم که دین مرجعیت داشته باشد و مرکز معنایی آن باشد. اساساً از دغدغه‌های این گروه می‌توان به این مسئله پی برد. مثلاً شما می‌بینید در سالگرد روشنفکران غربی این دسته حتماً باید ویژه‌نامه‌ای را بزنند و چاپ کنند. مثلاً در مورد

و همکاری داشته باشند تا فضا را به سمت غیر دینی شدن پیش ببرند. اینها نوعی مشارکت تاکتیکی با روشنفکری دینی پیدا می‌کنند. به نظرم امثال داریوش آشوری یا باقر پرهام از این دسته‌اند. اما برخی دیگر وجود دارند که حاضر به همکاری با روشنفکری دینی هستند یعنی معتقدند روشنفکری دینی قابل تحمل است. یعنی به صورت ابزاری نگاه نمی‌کنند بلکه نوعی همکاری فکری دارند. خودشان را با روشنفکر دینی هم سنخ می‌بینند لذا دست دوستی دراز می‌کنند و همکاری می‌کنند. این تیپ از افراد مصادیق خیلی کمی دارند اما شاید بتوان مثال سید جواد طباطبایی یا داریوش شایگان را زد اینها همه جزو روشنفکران سکولار و لائیک و به تعبیری غیر دینی می‌شوند. طیف دیگر روشنفکری مربوط به روشنفکری دینی می‌شود. البته این تعبیر از ناحیه خودشان است. به نظر می‌رسد این گروه برای اینکه خودشان را از دو گروه تفکیک کنند از اصطلاح روشنفکری دینی استفاده کردند. این دو گروه شامل روشنفکران لائیک سکولارهای حداکثری و نیروهای فکری اسلام‌گرا و اسلامی هستند.

❖ تمام سلول‌های بدن و تمام حروف ادبیات سیدجواد طباطبایی داد می‌زند که نگاه ایدئولوژیک دارد. حال او می‌خواهد قبول کند یا خیر. ولی ما این ایدئولوژیک بودن را در گفتار سیدجواد طباطبایی می‌بینیم. آقای طباطبایی یک دغدغه اصلی دارد و آن هم مدرن شدن ما ایرانیان است. او این مدرن شدن را با رسالت خویش در پروژه مدرنیزاسیون دنبال می‌کند.

ذاتی است یا جور دیگری است. یعنی بین دین حداقلی و دین حداکثری [به زعم خودشان] نظریه‌ای ارائه می‌دهند که می‌خواهد از امکانات دین حداقلی استفاده کند و در مبانی و کلیات از دین حداکثری سود ببرد. شما این طیف را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

❑ **دکتر مهدوی زادگان:** به طور کلی باید دید آیا می‌توان این تعبیر حداقلی و حداکثری را پذیرفت یا خیر؟ فکر می‌کنم تعابیر حداقلی و حداکثری همان وصف سکولاریسم است که در شروع بحث به آن پرداختیم. یعنی این رویه دیگر آن گفتار است. اینکه گفتیم اگر سکولاریسم با مانعی مواجه نشود به سمت حداکثری شدن می‌رود و در این حالت نسبتش با دین حداقلی می‌شود. اما اگر دچار موانع شود به سمت سکولاریسم حداقلی می‌رود و معتقد است تنها باید در حوزه دولت سکولار شویم با جامعه کاری نداریم. در این بخش از گفتار می‌توانیم بگوییم دین حداکثری شده است یعنی کلام دین حداقلی را نمی‌گوییم. اگر اینگونه نگاه کنیم همان دیدگاه سکولار به خاطر می‌آید. یعنی دین را در نسبت با وضعیت سکولار به حداقل و حداکثر تعریف کردیم.

❑ **فرهنگ عمومی:** تعبیر همروی حداقلی و حداکثری چیست؟

❑ **دکتر مهدوی زادگان:** این تعبیر در همین گفتمان سکولار است یعنی بیرون از این گفتمان نیست. چه بسا همین گروه در جاهایی به سمت حداکثری برود و از دین حداکثری دفاع کند، همین گروه احتمال دارد در جاهایی دیگر به دین حداقلی التزام پیدا کند. ما اگر ماهیت دین را مستقل از تفکر سکولار تعریف کردیم، درست عمل کرده‌ایم. در اینجا دیگر حداقل و حداکثر معنا ندارد مگر به همان معنایی که گفتیم.

❑ **فرهنگ عمومی:** معنای جامعه‌شناختی؟

❑ **دکتر مهدوی زادگان:** بله. وقتی می‌گوییم دین حداکثری یعنی اینکه در دولت و سیاست هم حضور داشته باشد. یعنی علاوه بر جامعه در سیاست هم حضور داشته باشد. قاعداً به این معنا مراد می‌کنیم. آیا افراد این طیف به این دین حداکثری معتقد هستند؟ مسلماً چنین

فوکو [که درباره نحوه مردن او بحث است] اینها مقیدند حتماً در سالگرد او چیزی در موردش بنویسند. درباره‌ی کانت یا هگل یا مارکس و انواع و اقسام اینها. اما تا به حال آیا دیده‌اید که ویژه‌نامه‌ای درباره پیامبر اسلام یا ائمه اطهار (ع) بنویسند؟ تا به حال آیا دیده‌اید که اینها نوعی ادبیات دینی داشته باشند؟ به گونه‌ای که علمای دینی ما دارند. بنابراین در ذات، روشنفکری دینی و روشنفکری غیردینی هیچ تفاوتی با هم ندارند. به این معنا که دین در این دو گروه به هیچ عنوان مرجعیت ندارد که به آن رجوع کنند. اما اختلاف اینها با نیروهای اسلام‌گرا و علما، اختلافی بنیادی و ذاتی است. چون نیروهای اسلام‌گرا به مرجعیت دینی معتقد هستند. بنابراین این نوعی تعارض است بین دو گروه که از نوع ذاتی است. روشنفکری دینی با توجه به آن تعارض عرضی که با روشنفکری سکولار دارند و تعارض ذاتی که با دینداران دارند باید به گونه‌ای رفتار کنند و "اصطلاحی" را اتخاذ کنند که هم این و هم آن، نه این و نه آن باشد. دین در اصطلاح روشنفکری دینی یک مفهوم عام و بلکه مبهم است. وقتی دین می‌گوییم منظور کدام دین است؟ مسیحیت، اسلام یا یهودیت. اینها از واژه دین استفاده می‌کنند تا خودشان را راحت کنند که پاسخگوی ایرادات اسلام‌گرایان نباشند در عین حال از واژه دینی هم استفاده می‌کنند. هم خواسته‌اند به گونه عرضی خودشان را از روشنفکران غیردینی تفکیک کنند. به دلیل ابهامی که واژه دین در این اصطلاح پیدا می‌کند، به نوعی می‌توانند سکولارهای لائیک را مجاب کنند و بگویند مقصود ما از دین، دین وحیانی نیست. همین تجربه دینی است که شما با آن مشکلی ندارید. روشنفکری دینی چنین نسبتی با این دو گروه پیدا می‌کند.

❑ **فرهنگ عمومی:** در رابطه با روشنفکری دینی خود این آقایان هم صحبت‌هایی در قالب اینکه آیا این تعبیر پارادوکسیکال هست یا نیست و آیا می‌شود چنین تعبیری به کار برد یا نه دارند. علاوه بر اینها، شما رابطه گروهی که بعضاً از سابقه بیست و چند ساله حوزوی برخوردارند - منتها قائل به نظریاتی چون نظریه همروی هستند - با دین چگونه می‌بینید آیا رابطه آنها با دین

❖ سید جواد

طباطبایی احساس

می‌کند که آن

مدرن شدن هنوز

واقع نشده است.

این مسئله اوست.

در اینجا که ما هنوز

مدرن نشدیم دنبال

پاسخ می‌گردد که

چه کاری باید کرد.

گویی این رسالت را

در خودش می‌بیند

که چون گذشتگان

نتوانستند این کار را

بکنند، بر عهده من

افتاده است که این

کار زمین مانده را

به سرانجام برسانم

و نوعی هم این

مسئله را منحصر در

خودش می‌داند. یعنی

سیدجواد طباطبایی

جزو آن روشنفکران

منزوی و منفرد است.

اینطور نیست که

با هر گروه، جریان

خاص از روشنفکری

همسو باشد. یک نوع

حالت مستقل بودن

را در خودش احساس

می‌کند. در اینجا

سیدجواد طباطبایی

به سراغ این رفته

که ببیند مشکل

در کجاست که این

مدرن شدن هنوز

اتفاق نیفتاده است.

سید جواد طباطبایی

مشکل را در مسئله

گسست می‌بیند.

« بین روشنفکری دینی و روشنفکری سکولار در جوهره و ذات هیچ تفکیکی نمی‌بینم. تفاوت در همان عرضیات است. یعنی دین یک مسئله ذاتی چه در روشنفکری لائیک و چه در روشنفکری دینی نیست. این مسئله در روشنفکری لائیک مشخص است، در روشنفکری دینی هم به سادگی می‌توان تشخیص داد.

« حکمت و اندیشه

« این تیپ افراد هرچند سعی می‌کنند خود را چهره‌هایی علمی جا بزنند اما من احساس می‌کنم بیشتر چهره‌های ایدئولوژیک هستند. ایدئولوگ‌های سیاسی هستند. زیرا اولین چیزی که یک چهره علمی باید رعایت بکند انصاف و بی‌طرفی است ولی ما در گفتارهای این افراد این انصاف و بی‌طرفی را مشاهده نمی‌کنیم. اگر بخواهم مثال بزنم فکر می‌کنم در شماره ۴۶ نشریه کیان بود که در آنجا بحثی از سوی آقای ملکیان در مورد رابطه اسلام گرایان با لیبرالیسم طرح می‌شود. در آنجا اسلام گرایان را به سه دسته سنتی، اصلاح طلب و محافظه کار تقسیم می‌کند. و نوک پیکان حمله را هم به سمت اسلام گرایان سنتی می‌برد و مطرح می‌کند که با اسلام گرایان محافظه کار و اصلاح طلب کاری نداریم چون با لیبرالیسم کنار می‌آیند اما سنتی‌ها کنار نمی‌آیند.

نیست. منتها مسئله این است که این جهت‌گیری‌ها نوعی پروژه است. یعنی در هر مقطعی که با مانع مواجه می‌شوند یک نوع پروژه تعریف می‌شود و الا به طور کلی و در ذاتشان با مرجعیت دین مخالفند و آن را بر نمی‌تابند. در همان بحث‌های آقای سروش که نگاه کنیم این دین حداقلی هیچ حد یقینی ندارد و به ما نمی‌گوید این حد یقف کجاست که با توجه به آن خیالمان راحت باشد که از این جا به بعد حداقلی وجود ندارد و آخر خط حداقل اینجاست. در حرف‌های آقای سروش دین از ساحت حداکثری خود مدام در حال تحلیل رفتن است و حالت فرسایشی دارد و از آن زده می‌شود. به طوری که الان در اندیشه سروش دین کاملاً چیزی هسته‌ای و جزئی است. اگر آثار و گفتارهای او را کنار هم قرار بدهیم می‌بینیم که در قبض و بسط تئوریک شریعت دین کاملاً یک حالت حداکثری دارد در بحث ذاتی و عرضی کردن دین، بخشی از دین زده می‌شود که دین دارای چیزهایی ذاتی و عرضی است. عرضیات را می‌توان کنار گذاشت اما ذاتیات را خیر. در پروژه بعدی دین حداقلی و حداکثری را داریم که در اینجا دیگر نه از عرضیات [چون در پروژه اول از دین کم کرده بود] بلکه از ذاتیات دین کم می‌شود. در اخلاق خدایان آموزه‌های دینی تقسیم به خادم و مخدوم می‌شود و گفته می‌شود آموزه‌های بخش مخدوم دین خیلی کم است و از دو سه مورد بیشتر تجاوز نمی‌کند اما بقیه دین آموزه‌های خادم است. در بخش خادم هم از این به بعد می‌خواهد که انسان در خدمت نباشد و کنار گذاشته می‌شود. به این ترتیب می‌بینیم که در مسیر دین‌شناسی آقای سروش، دین نوعی جزء لایتجزی و حتی نه جزء لایتجزی بلکه جزء بسیار ناچیز تأویل برده می‌شود. یعنی دیگر دینی نیست. همانند داستان خالکوبی فردی که می‌خواست شیری را روی بدنش خالکوبی کند روشنفکری دینی هم به همین ترتیب است. یعنی می‌بینیم در هر جا که می‌خواهد خودش را متصف به دین کند به مناسبت اینکه خودش نمی‌آید از آن عبور می‌کند. مثل همان خالکوبی که آن فرد یال و دم و دست او را نخواست. یعنی در حال حاضر در روشنفکری دینی چیزی به نام دین حضور ندارد. البته گفتم از همان اول هم حضور نداشت.

■ **فرهنگ عمومی:** امثال آقای ملکیان که به شدت در تبلیغ سکولاریسم مشغول فعالیت است و از سبقه حوزوی هم برخوردار است را در چه طیفی می‌توان قرار داد. به نظر می‌رسد چون آقای ملکیان کمتر به فاز سیاسی پرداخته کمتر مورد توجه واقع شده است.

□ **دکتر مهدوی زادگان:** به طوری کلی عده‌ای هستند که می‌خواهند در فضای خاکستری راه بروند. فضای خاکستری فضایی است که در آن شخص نوعی عافیت‌طلبی احساس می‌کند. فضایی است که دوست دارید همه را نقد کنید در عین حال از اینکه شما را نقد کنند خوششان نمی‌آید. طرف می‌آید درباره‌ی سیاست حرف می‌زند و عالم و آدم را به نقد می‌کشد ولی وقتی دیگری به نقد او بیايد خوشش نمی‌آید. و می‌گوید من اهل سیاست نیستم و کاری به سیاست ندارم. یک چنین رستی می‌گیرد.

■ **فرهنگ عمومی:** موضع‌گیری ایشان در زمینه انتخابات را می‌فرمایید؟

□ **دکتر مهدوی زادگان:** به طور کلی چه در مواضع نظری و چه در مواضع عملی. مثلاً وقتی شما در مواضع نظری قصد دارید به نوعی اندیشه سکولار را با دین تلفیق کنید و به این اتمام بورزید که حکومت دینی را در چه حالتی می‌توان پذیرفت که به سکولاریسم بر نخورد. صغری کبری می‌چینید و مباحث نظری را مطرح می‌کنید. در عین حال هم اگر کسی بخواهد به شما نقد بزند، تاب آن را نداشته باشید و بگویید من کاری به سیاست و نظام سیاسی ندارم و اینگونه بحث می‌کنید. یا حتی در ساحت عمل، موضع سیاسی می‌گیرید و وارد عمل می‌شوید. نمونه‌ی آن در همین فتنه‌ی ۸۸ کاملاً مشهود بود که آقای ملکیان در تظاهرات و اعتراضات و بیانیه‌هایش حضور دارد. آدم نمی‌تواند هیچ فرقی با تحرکات این شخص و افراد سیاسی کار بگذارد چون تمام رفتارهایی که آنها انجام می‌دهند او هم انجام می‌دهد. اما در عین حال انتظار دارد آن برخوردی که با نیروهای سیاسی می‌شود با او نشود. به نوعی این طیف بدشان نمی‌آید که دیگران از آنها یک برداشت خاکستری داشته باشند. یعنی بدشان نمی‌آید که در ابهام بمانند. ولی به

نظر من چنین ابهامی قابل قبول و پذیرفتنی نیست. وقتی می‌بینیم آثار آقای ملکیان فقط در ارگان جبهه مشارکت چاپ می‌شود و نه جای دیگر، چطور می‌توانیم بگوییم این شخص یک ایدئولوگ سیاسی نیست. مجله‌ی "آیین" ارگان جبهه مشارکت است و همیشه در هر شماره یک مقاله از آقای ملکیان در آن نشریه می‌بینیم. و غالب مباحث او هم در این مجله صبغه‌ی سیاسی دارد. یعنی یکی از مباحث اندیشه سیاسی است. آن وقت باز هم علی رغم همه این شواهد بگوییم که اینها کاری به سیاست ندارند و مباحث آنان مربوط به حوزه سیاسی نمی‌شود. این پذیرفتنی نیست. به نظر من این طیف باید تکلیفشان را با خودشان روشن کنند برای ما که روشن است. تصور من این است که اینها اساساً سیاسی هستند نمی‌توانند سیاسی نباشند. در ذات و جوهره‌ی خودشان سیاسی بودن هست و ما تردیدی در این جنبه نداریم. شما اگر یک اندیشمند آزاد هستید و سیاسی نیستید مرزهای خود را از نیروها و جریانات سیاسی نشان دهید. نمی‌شود مرزهای خود را جدا نکنید و نشان ندهید، کسی به شما نقد کند و ناراحت شوید. مضافاً اینکه در متن دیدگاه‌ها و مباحث هم می‌روید، دوگانگی‌هایی می‌بینیم که قابل تحمل نیست. نمی‌توانیم بگوییم آن چیزی که مهم است، انسان پوست و گوشت و استخوان‌دار است اما در جایی که هزاران گوشت و استخوان انسانها به روی هم تلمبار شده عین خیالمان نباشد و هیچ توجهی نکنیم اما یک نفر که کشته می‌شود به خاطر آن فرد وامسلمانا و وائسانا سر بدهیم. تعارضاتی وجود دارد که حل نشدنی است. این تیپ افراد هرچند سعی می‌کنند خود را چهره‌هایی علمی جا بزنند اما من احساس می‌کنم بیشتر چهره‌های ایدئولوژیک هستند. ایدئولوگ‌های سیاسی هستند. زیرا اولین چیزی که یک چهره علمی باید رعایت بکند انصاف و بی‌طرفی است ولی ما در گفتارهای این افراد این انصاف و بی‌طرفی را مشاهده نمی‌کنیم. اگر بخواهم مثال بزنم فکر می‌کنم در شماره ۴۶ نشریه کیان بود که در آنجا بحثی از سوی آقای ملکیان طرح می‌شود در مورد رابطه اسلام‌گرایان با لیبرالیسم. در آنجا اسلام‌گرایان را به سه دسته سنتی، اصلاح طلب و محافظه کار تقسیم می‌کند. و نوک پیکان حمله را هم به سمت اسلام‌گرایان سنتی

می‌برد و مطرح می‌کند که با اسلام‌گرایان محافظه‌کار و اصلاح‌طلب کاری نداریم چون با لیبرالیسم کنار می‌آیند اما سنتی‌ها کنار نمی‌آیند. سوال این است. شما آمدید از این طرف چنین نسبتی را برقرار کردید و گفتید در نیروهای اسلامی سه گروه هستند و هر کدام یک موضع خاص دارند. این بدین معناست که شما یک طرف بحث را خوب روشن کردید. اما طرف دیگر بحث که لیبرالها در برابر اسلام چه موضعی دارند به چه صورت است؟ در اینجا می‌بینیم که بحث مسکوت می‌ماند. آیا اصلاح‌طلب، سنتی و محافظه‌کار در لیبرالیسم هم وجود دارد یا خیر؟ آنها چه نسبتی با اسلام دارند. مگر اینکه بگوییم لیبرال‌ها به طور کلی با دین کنار می‌آیند و کاری با دین ندارند. آیا واقعاً این گونه است؟ یعنی متأسفانه بحث‌های بیطرفانه علمی را در این گروه نمی‌بینیم. از این نظر است که به نظر می‌آید اینها بیشتر ایدئولوگ سیاسی هستند تا یک نظریه‌پرداز و اندیشمند علمی.

■ **فرهنگ عمومی:** در بین روشنفکران دیگر و فعال حال حاضر شخصی چون سید جواد طباطبایی را داریم که به نوعی مدعی است حرف جدیدی ارائه می‌دهد و اتفاقاً در مواضع نظری خویش از روشنفکرانی که نابخردانه به انحطاط تاریخی تمدن ایران زمین پی نبرده‌اند انتقادات صریحی وارد می‌کند و با ممتاز ساختن نظریه خویش سعی دارد از انتقادات همان روشنفکران و نیروهای اسلام‌گرا بپرهیزد. جایگاه طباطبایی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

■ **دکتر مهدوی زادگان:** اساساً تمام آرا و آثار آقای سید جواد طباطبایی کاملاً ایدئولوژیک است. یعنی دغدغه‌ای کاملاً ایدئولوژیک دارد.

■ **فرهنگ عمومی:** علی رغم نظر خودش که تمام آرای رقیب را با چوب ایدئولوژیک بودن بر می‌رسد و پروژه خویش را این گونه نمی‌داند.

■ **دکتر مهدوی زادگان:** اصلاً این گونه نیست. در تمام سلول‌های بدنش و تمام حروف ادبیات سید جواد طباطبایی داد می‌زند که نگاه ایدئولوژیک دارد. حال او می‌خواهد قبول کند یا خیر. ولی ما این ایدئولوژیک بودن

■ **در کلام سید جواد طباطبایی به جاهایی می‌رسید که دیگر به سمت تحکم و زورگویی می‌رود. و با زورگویی می‌خواهد این گسست اتفاق بیفتد. و هی اصرار می‌ورزد که مثلاً با فارابی نمی‌توان انقلاب کرد با ملاصدرا هم نمی‌توان چنین کرد. پس اینکه می‌بینیم شده چیست؟ اینکه او مدام می‌گوید نمی‌شود، نشان از بی‌استدلال بودن آرای اوست. یعنی ما در کلام اینها هیچ نوع استدلال قوی‌ای که بگوید فلان چیز را باید کنار بگذاریم نمی‌بینیم. لذا هر چه جلوتر می‌رویم گفتار سید جواد طباطبایی، خشن‌تر و غیرعلمی‌تر جلوه می‌کند. تمام تلاش او این است که این گسست اتفاق بیفتد ولی آن چیزی که ما می‌بینیم این است که چنین چیزی اتفاق نیفتاده و نخواهد افتاد.**

❖ در حرف‌های آقای سروش دین از ساحت حداکثری خود مدام در حال تحلیل رفتن است و حالت فرسایشی دارد و از آن زده می‌شود. به طوری که الآن در اندیشه سروش دین کاملاً چیزی هسته‌ای و جزئی است.

« حکمت و اندیشه

دیگران انجام نداده بودند ایشان باید انجام دهد. گذشتگان از جریانات روشنفکری و حتی امروزی در پروژه گسست ناموفق بودند و حالا وظیفه من و رسالت من است که بیایم این گسست را تحقق ببخشیم. تمام آثار و کارهای آقای طباطبایی حول این دو امر است. اول نشان دادن این مسئله که این گسست اتفاق نیفتاده و دوم اینکه او بیاید و آن را عملی کند. در قسمت اول پروژه او می‌بینیم که تمام آثار روشنفکری از آخوندزاده و ملکم و مستشارالدوله بررسی شده و و این گونه نتیجه می‌گیرد که اینها موفق نبودند و نتوانستند جامعه را از آن سنت جدا بکنند. حتی در جایی فکر می‌کنم مجله متین چندین سال قبل اینگونه گفته بود: اشتباه رضاخان در این بود که به جای اینکه دانشگاهها را در خود حوزه‌ها بنا کند در کنار حوزه‌ها بنا کرد. بجای اینکه حوزه دانشگاه شود، آمد یک دانشگاه کنار حوزه تأسیس کرد، این بدین معناست که این کار او باعث شد حوزه و مراکز دینی به راه خودشان ادامه دهند و دانشگاه به مسیر خودش برود. بنابراین گسستی اتفاق نیفتاد که اگر ما دانشگاه را بر پایه‌ی حوزه بنا می‌کردیم آن گسست رخ می‌داد، همان چیزی که در آکسفورد لندن اتفاق افتاد [چون اینها قبلاً مدرسه دینی بودند و حالا تبدیل به دانشگاه شدند]. یعنی مراکز دینی سابق در حال حاضر سکولار شدند. یعنی مطابق رأی او باید حوزه‌ها را سکولار و تبدیل به دانشگاه می‌کردند. اما این کار نشد و در این جهت پیش نرفتیم. این گسستی است که ایشان دنبالش است. پس برعهده من است که این گسست را و این پروژه ناموفق دویست ساله را انجام دهم. یکی از کارهایی که او انجام داده این است که آمده و کارهای روشنفکران را بازخوانی کرده است و خواسته از طریق این بازخوانی گسست را انجام دهد. او می‌خواهد اساس حرف‌های روشنفکری را در بیاورد و در آنجایی که با تکیه بر آنها آن گسست اتفاق افتاده آنها را برجسته



را در گفتار سید جواد طباطبایی می‌بینیم. آقای طباطبایی یک دغدغه اصلی دارد و آن هم مدرن شدن ما ایرانیان است. او این مدرن شدن را با رسالت خویش در پروژه مدرنیزاسیون دنبال می‌کند. و معتقد است ما باید پروژه مدرنیزاسیون را پشت سر بگذاریم. آقای طباطبایی می‌بیند علی‌رغم اینکه ۱۵۰ الی ۲۰۰ سال گروهی از اندیشمندان و متفکرینی که علاقمند به تجدد و غربگرایی بودند و همه ی تلاش‌هایی که کردند و حتی برای آن حکومت و دولت پهلوی هم تأسیس شده، باز می‌بیند که آن مدرنیزاسیون اتفاق نیفتاده است. سید جواد طباطبایی احساس می‌کند که آن مدرن شدن هنوز واقع نشده است. این مسئله اوست. در اینجا که ما هنوز مدرن نشدیم دنبال پاسخ می‌گردیم که باید کرد. گویی این رسالت را در خودش می‌بیند که چون گذشتگان نتوانستند این کار را بکنند، بر عهده من افتاده است که این کار زمین مانده را به سر انجام برسانم و به نوعی هم این مسئله را منحصر در خودش می‌داند. یعنی سید جواد طباطبایی جزو آن روشنفکران منزوی و منفرد است. اینطور نیست که با هر گروه، جریان خاص از روشنفکری همسو باشد. یک نوع حالت مستقل بودن را در خودش احساس می‌کند. در اینجا سید جواد طباطبایی به سراغ این رفته که ببیند مشکل در کجاست که این مدرن شدن هنوز اتفاق نیفتاده است. سید جواد طباطبایی مشکل را در مسئله گسست می‌بیند. و می‌بیند در اینجا آن گسست تام و واقعی آنچنان که در غرب اتفاق افتاد و به یکباره خودشان را از دوران قرون وسطی با تمام موجودیتش جدا کردند، اتفاق نیفتاده است. روشنفکران ما در این دویست سال نتوانستند این گسست را ایجاد کنند و موفق شوند. بنابراین چون این گسست اتفاق نیفتاده او باید دو کار انجام دهد: یکی اینکه نشان دهد که این گسست انجام نشده، دوم اینکه به رسالت خودش که همان مدرن کردن است عمل کند. یعنی آن عمل گسست را انجام دهد یعنی کاری که

❖ اگر سکولاریسم با مانعی مواجه نشود به سمت حداکثری شدن می‌رود و در این حالت نسبتش با دین حداقلی می‌شود. اما اگر دچار موانع شود به سمت سکولاریسم حداقلی می‌رود و معتقد است تنها باید در حوزه دولت سکولار شویم با جامعه کاری نداریم.



❧ تمام آثار و کارهای آقای طباطبایی حول این دو امر است. اول نشان دادن این مسئله که این گسست اتفاق نیفتاده و دوم اینکه او بیاید و آن را عملی کند. در قسمت اول پروژه او می بینیم که او تمام آثار روشنفکری از آخوندزاده و ملکم و مستشارالدوله بررسی کرده و این گونه نتیجه می گیرد که اینها موفق نبودند و نتوانستند جامعه را از آن سنت جدا بکنند. حتی در جایی فکر می کنم مجله متین چندین سال قبل اینگونه گفته بود: اشتباه رضاخان در این بود که به جای اینکه دانشگاهها را در خود حوزه ها بنا بکند در کنار حوزه ها بنا کرد. بجای اینکه حوزه دانشگاه شود، آمد یک دانشگاه کنار حوزه تأسیس کرد، این بدین معناست که این کار او باعث شد حوزه و مراکز دینی به راه خودشان ادامه دهند و دانشگاه به مسیر خودش برود. بنابراین گسستی اتفاق نیفتاد که اگر ما دانشگاه را برپایه ی حوزه بنا می کردیم رخ می داد، همان چیزی که در آکسفورد لندن اتفاق افتاد! چون اینها قبلاً مدرسه دینی بودند و حالا تبدیل به دانشگاه شدند. یعنی مراکز دینی سابق در حال حاضر سکولار شدند. یعنی مطابق رأی او باید حوزه ها را سکولار می کردند. باید تبدیل به دانشگاه می کردند. اما این کار نشد و در این جهت پیش نرفتیم. این گسستی است که ایشان دنبالش است و می گوید بر عهده من است که این گسست را و این پروژه ناموفق دویست ساله را انجام دهم.

شده چیست؟ اینکه او مدام می گوید نمی شود، نشان از بی استدلال بودن آرای اوست. یعنی ما در کلام اینها هیچ نوع استدلال قوی که بگوید فلان چیز را باید کنار بگذاریم نمی بینیم. لذا هر چه جلوتر می رویم گفتار سید جواد طباطبایی، خشن تر و غیر علمی تر جلوه می کند. تمام تلاش او این است که این گسست اتفاق بیفتد ولی آن چیزی که ما می بینیم این است که چنین چیزی اتفاق نیفتاده و نخواهد افتاد. ●

کند. از گفتار آخوندزاده، ملکم خان و مستشارالدوله با استفاده از همان مباحث مکتب تبریز و چنین مسائلی استفاده می کند. مثلاً با یک نوع مشابهت سازی اندیشه دینی در اسلام با اندیشه قرون وسطایی این گسست را متحقق کند، نظر او این است که مثلاً ولایت مطلقه در اسلام را با ولایت مطلقه در مسیحیت تبیین کند. بی آنکه بیاید همان مفهوم ولایت با همان عنوان مطلقه در اندیشه اسلامی به آن بپردازد. بلکه به همین اندازه که از الفاظ مشترک و مشابه استفاده کند و ذهن را به عالم مسیحیت و قرون وسطی ببرد. خود به خود مخاطب با چنین کاری از اندیشه دینی اسلامی فاصله می گیرد. و بحث های دیگر. منتها انسان احساس می کند در گفتار سید جواد طباطبایی استدلال ها مشکل دارد، گویی نمی تواند برای این گسست آن گونه که متجددین در اروپا توانستند آن را انجام دهند، در اینجا تدبیری بیندیشد. یعنی علی رغم همه ی این کارهایی که انجام داده باز می بینیم که مشکل دارد. در قرون وسطی مسیحی آن چیزی که در برابر تجدد ایستاده بود دانش نبود، خودشان هم می گویند عصر تاریکی. معرفت و علمی آنجا نبود. لذا با کمترین استدلال هم آن جو قرون وسطایی در مسیحیت فرو می ریخت با کمترین تشکیک کردن. سید جواد طباطبایی می خواهد همان کارها را در ایران و جهان اسلام که دارای سابقه ی تمدنی عظیمی بوده و قویترین تمدن دنیا را برپا کرده و دانش گسترده ای هم داشته، پیاده کند. طبیعی است که نمی تواند این کار را انجام دهد و از پس آن برآید. چگونه می تواند در برابر فلسفه اسلامی و کلام اسلامی هموردی کند و از پس آن برآید. اتفاقاً همان روشنفکران در دویست سال گذشته به خوبی متوجه شده بودند که داستان ایران و تمدن اسلامی با داستان مسیحیت غربی و اروپایی زمین تا آسمان با هم فرق دارد. آن نحوه استدلال علمی و کلام علمی که در اینجا هست به هیچ عنوان در آنجا نبود تا اینها بخواهند برابر مقایسه کنند. این است که در کلام سید جواد طباطبایی به جاهایی می رسیم که می بینیم به سمت تحکم و زورگویی معطوف می شود. و با زورگویی می خواهد این گسست اتفاق بیفتد. و هی اصرار می ورزد که مثلاً با فارابی نمی توان انقلاب کرد با ملاصدرا هم نمی توان چنین کرد. پس اینکه می بینیم



❧ **بندگی خدا در این دنیا یعنی پایداری بر عهدی که انسان در ذات و فطرت خود با خدای خود بسته است. هر انسانی به اندازه‌ای که بر عهد خود با خدا پایدار بماند به همان اندازه بر فطرت و حقیقت خود پایدار مانده و از ظلمات غفلت از خود، رهایی یافته، زیرا این عهد، ذاتی انسان است و انسان از طریق یاد خدا به خود می‌آید و تمام استعدادهای حقیقی‌اش شکوفا می‌شود.**



عهد امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه)

❧ **استاد اصغر طاهرزاده**

انداختند که البته توسط مسلمانان سرکوب شدند. در مورد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» برای بعضی همان نگاه مطرح است که فکر می‌کنند ایشان یک فردی بود با یک ایده‌ی اجتماعی سیاسی و با رحلت او آن حرکت تمام خواهد شد. در حالی که بادقت به ریشه‌ی تاریخی حرکت ایشان می‌توان متوجه شد که امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» جلوه‌ای از همان عهدی است که مسلمانان با خدا و پیامبر «صل الله علیه و آله» او بسته‌اند. و به عبارت دقیق‌تر، عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» از آن نوع عهدهایی است که انسان‌ها با خدا بسته‌اند و این عهد در هر شرایطی، ظهور خاص پیدا می‌کند و تنها آن‌هایی که بر عهد الهی خود پایدارند، عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» را می‌شناسند و گفتار و حرکات او را وسیله‌ی تذکر و تجدید عهد با خدا می‌دانند.

عهد انسان با خدا

انسان در ذات و فطرت خود با پروردگار خود عهدی دارد که به آن «عهدالست» می‌گویند، چون خداوند در قرآن می‌فرماید: در آن عالمی که همه‌ی فرزندان آدم از پشت پدرانشان گرفته شدند، و خود آن‌ها را شاهد بر ربوبیت پروردگارشان قرار دادند از آن‌ها سؤال شد: «الست بربکم» [۱]، آیا من رب شما نیستم؟ و همه در آن عالم در جواب گفتند: بله شهادت می‌دهیم که تو رب ما هستی.

به امید آن که یاد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» وسیله‌ای برای ارتباط روحانی ما با آن هدیه‌ی الهی در زمان معاصر باشد، در این جلسه چند کلمه‌ای راجع به این موضوع که «عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» چه عهدی است و آیا این عهد کهنه شدنی است و یا یک عهد واقعی و پایدار است، صحبت می‌شود، و به عبارت دیگر سخن برسر آن است که چگونه با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» برخورد کنیم تا برخورد صحیحی کرده باشیم؟

استحضار دارید که وقتی اسلام ظهور پیدا کرد چند نوع برخورد با آن شد؛ عده‌ای با اسلام دشمنی کردند و عده‌ای با آن دشمنی نکردند ولی آن را یک جریان سیاسی و حکومتی دانستند، عده‌ای هم متوجه حقیقت آن شدند و واقعا به اسلام ایمان آوردند. گروه سوم تنها گروهی بودند که از اسلام استفاده کردند.

در مورد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به عنوان یک نوع تفکر عالی از اسلام در دوران معاصر، عیناً همین سه نوع برخورد شده است. بعد از رحلت پیامبر اکرم «صل الله علیه و آله» گروهی به نام اهل رکه پیدا شدند، به اعتقاد این‌ها با رحلت پیامبر «صل الله علیه و آله» اسلام دیگر تمام شد، زیرا آن‌ها اسلام را یک جریان سیاسی، اجتماعی می‌دانستند، براساس همین عقیده در مقابل حکومت مرکزی سر به طغیان برداشتند و جنگ‌هایی را راه

❧ امام خمینی

«رضوان الله تعالی علیه» جلوه‌ای از همان عهدی است که مسلمانان با خدا و پیامبر «صل الله علیه و آله» او بسته‌اند. و به عبارت دقیق‌تر، عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» از آن نوع عهدهایی است که انسان‌ها با خدا بسته‌اند و این عهد در هر شرایطی، ظهور خاص پیدا می‌کند و تنها آن‌هایی که بر عهد الهی خود پایدارند، عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» را می‌شناسند و گفتار و حرکات او را وسیله‌ی تذکر و تجدید عهد با خدا می‌دانند.

«ذکر» و یاد خدا، راه پایدار ماندن بر عهد الهی است. «ذکر خدا»، همان باز نگه داشتن دریچه‌ی وجود خود به سوی حق است، و به همان اندازه انسان را از پوچی و سرگشتگی متوجه مقصد اصلی می‌کند.

«حکمت و اندیشه»

و یا می‌فرماید: «لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» [۲]

ای بنی آدم آیا تعهد نکردید که شیطان را اطاعت و عبادت نکنید، چرا که او دشمن آشکار شماست و مرا عبادت و اطاعت کنید که صراط مستقیم همین است؟

بنابراین، در ذات انسان‌ها عهدی است که شیطان را نپرستند و بر عهد شیطان نباشند و خدا را بپرستند. بندگی خدا در این دنیا یعنی پایداری بر عهدی که انسان در ذات و فطرت خود با خدای خود بسته است. هر انسانی به اندازه‌ای که بر عهد خود با خدا پایدار بماند به همان اندازه بر فطرت و حقیقت خود پایدار مانده و از ظلمات غفلت از خود، رهایی یافته، زیرا این عهد، ذاتی انسان است و انسان از طریق یاد خدا به خود می‌آید و تمام استعدادهای حقیقی‌اش شکوفا می‌شود.

ذات انسان این چنین سرشته شده که بندگی و یاد خدا با او عجین است، حال اگر از یاد خدا غفلت نکرد، بر عهد الهی خود باقیمانده است و این همان پایداری در حقیقت انسانی است.

«ذکر» و یاد خدا، راه پایدار ماندن بر عهد الهی است. «ذکر خدا»، همان باز نگه داشتن دریچه‌ی وجود خود به سوی حق است، و به همان اندازه انسان را از پوچی و سرگشتگی متوجه مقصد اصلی می‌کند.

به گفته‌ی حکما: هویت انسان، هویتی است تعلقی، به‌طوری‌که انسان در عین مخلوق بودن، عین ربط به خالق خود است، و تنها نسبت و رابطه‌ی حقیقی انسان

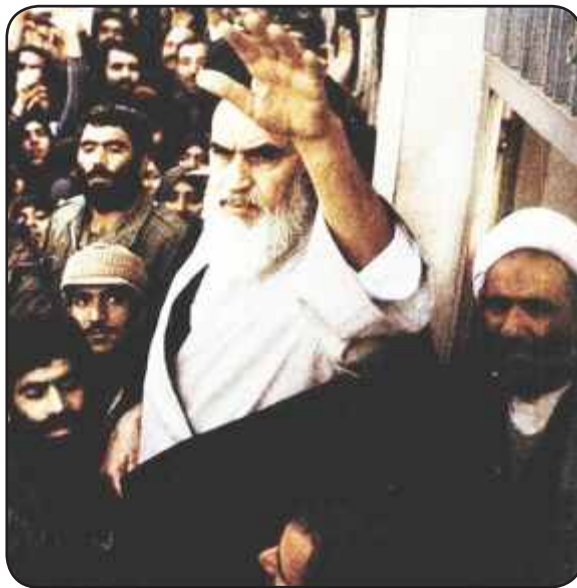
همین نسبت اوست با خالق‌اش و در «ذکر» و یاد خدا است که این نسبت پایدار می‌ماند. پس در واقع توجه قلب به خدا یا ذکر، همان نسبت حقیقی میان انسان و حقیقت وجود او است و با تداوم ذکر، این نسبت پایدار می‌ماند تا تعلق‌ها و نسبت‌های دروغین و ساختگی به جای آن ننشینند. این در حالی است که بیماری غفلت و پوچی به عنوان مشخصه‌ی جهان امروز بیش از پیش ما را متوجه ضرورت حفظ عهد خود با خدا می‌کند.

انسان بی‌ذکر

انسان در تمدن جدید انسان بی‌ذکر است، نه حضور را می‌شناسد و نه ذکر را، چون طلب لذت بر او غلبه دارد و مسلم وقتی یاد لذت به صحنه آمد، یاد خدا و پایداری بر عهد فطری، به حاشیه می‌رود. عنایت داشته باشید زندگی به خودی خود با لذات جسمانی همراه است، ولی اگر یاد لذت به جای یاد خدا نشست دیگر این انسان نمی‌تواند عهد فطری خود را بفهمد و با آن عهد زندگی کند. در چنین شرایطی اوقات فراغتی هم که هدیه‌ی خداست تا جان انسان در آن فرصت، عهد الهی خود را محکم کند، به وقت کشی و فراموشی از یاد خدا تبدیل می‌شود.

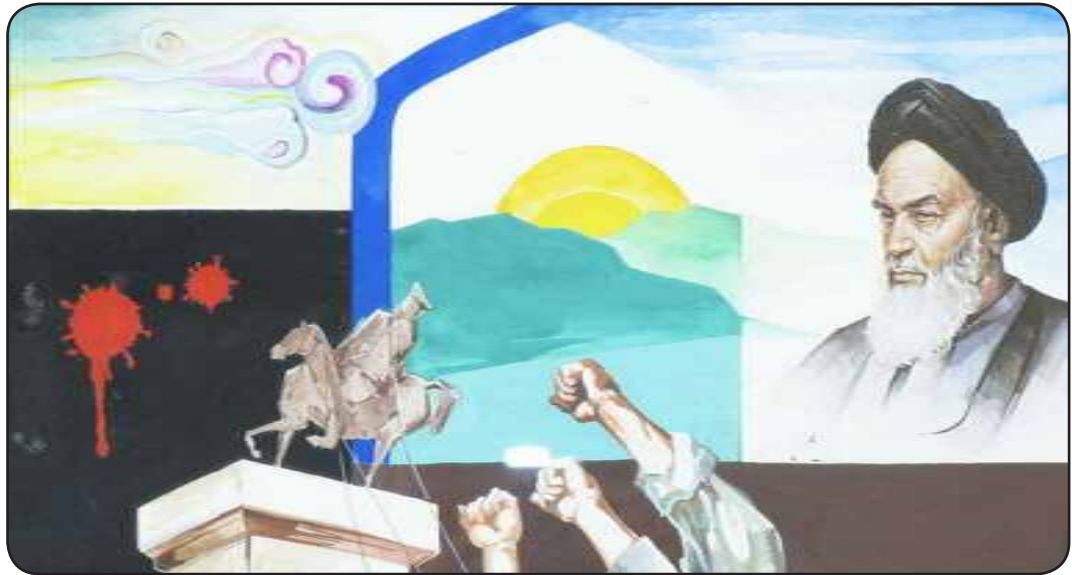
سینما و تلویزیون و انواع سرگرمی‌ها، ذکر بشر جدید است تا از خود درآید و خود را به ناکجاآباد پرتاب کند، به جای این‌که از طریق یاد خدا به آبادترین مقصد یعنی به کمال مطلق نظر کند، و عهد گذشته را تجدید نماید و بر آن

انسان‌ها
بر اساس
عهد فطری خود،
هر جریانی را که
متذکر عهد الهی
است با جان خود
آشنا می‌یابند.



انسان در تمدن جدید انسان بی‌ذکر است، نه حضور را می‌شناسد و نه ذکر را، چون طلب لذت بر او غلبه دارد و مسلم وقتی یاد لذت به صحنه آمد، یاد خدا و پایداری بر عهد فطری، به حاشیه می‌رود. عنایت داشته باشید زندگی به خودی خود با لذات جسمانی همراه است، ولی اگر یاد لذت به جای یاد خدا نشست دیگر این انسان نمی‌تواند عهد فطری خود را بفهمد و با آن عهد زندگی کند.

❧ اگر عالم انسان، عالم محمدی «صل الله علیه و آله» شد هرگز نمی تواند با تمدن مدرن کنار آید، چون در عهد محمدی «صل الله علیه و آله» انسان همواره در عالم عهد الهی خود به سر می برد و از حقیقت خود فاصله ندارد. باقی ماندن به عهد محمدی «صل الله علیه و آله» با پایداری بر یاد او محقق می شود و عاملی است تا انسان از حجاب های ظلمانی دوران آزاد باشد.



❧ جهان مدرن، با اهدافی که برای بشر تعیین می کند، او را از حیات طیب به کلی بیرون می آورد و سیر او را به ناکجا آباد و عهدی پوچ می اندازد، تفاوت بشر مدرن با انسان دینی در «ذکر» او است، ذکر بشر دینی به نحوی از خود به درآمدن و به حقیقت خود متصل شدن است. ولی ذکر بشر جدید یک نوع از خود به درآمدن و به سوی هیچستان سیر کردن است.

سیر کردن است، و به همین جهت انسان مدرن همیشه از همه چیز ناراضی است، چون با آدرس هایی که تمدن مدرن به او می دهد به هیچ کجا نمی رسد تا متذکر عهد حقیقی او باشند و تشنگی او را سیراب کنند. این است که گفته می شود اگر عالم انسان، عالم محمدی «صل الله علیه و آله» شد هرگز نمی تواند با تمدن مدرن کنار آید، چون در عهد محمدی «صل الله علیه و آله» انسان همواره در عالم عهد الهی خود به سر می برد و از حقیقت خود فاصله ندارد. باقی ماندن به عهد محمدی «صل الله علیه و آله» با پایداری بر یاد او محقق می شود و عاملی است تا انسان از حجاب های ظلمانی دوران آزاد باشد. چون انسان با ذکر و یاد پیامبر «صل الله علیه و آله» می خواهد خود را در حیات طیبیه ی پیامبر «صل الله علیه و آله» وارد نماید و به خود بفهماند هرگز حوادث هزار و چهارصد سال پیش نمی توانند او را از عهد با پیامبر خدا «صل الله علیه و آله» خارج کنند.

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و احیاء عهد الهی انسانی

براساس فرهنگ پایداری بر عهد محمدی «صل الله علیه و آله» و توجه به برکات آن است که در نمازها هم که ذکر الهی در میان است و خداوند فرموده: «اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» [۳]؛

پایدار بماند، به ناکجا آباد روی می آورد، و چون ذکر را نمی شناسد، دین را هم نمی شناسد و مذکران واقعی یعنی پیامبران را هم نخواهد شناخت.

برعکس انسان مدرن، انسان دینی است که اوقات فراغت خود را برای محکم کردن عهد الهی و به محتوا رساندن آن، به کار می گیرد و از طریق ارادت به کسانی که آیت و یادآور خدا هستند، یاد خدا را در جانش تقویت می کند و خود را وارد حیات طیب یعنی عهدی خاص و عالمی پاک می نماید.

انسان مؤمن با نظر به عهدی که بین او و خدا واقع شده، خود را همواره در حیات طیب قرار می دهد و حرکت و سیر خود را از زمین به جایی سوق می دهد که نقص ها و محدودیت های دنیا را ندارد، جایی که بودنش برایش در آن جا، عین بودن در کمال است. این همان پایدار ماندن بر آن عهد بی نقص است.

جهان مدرن، با اهدافی که برای بشر تعیین می کند، او را از حیات طیب به کلی بیرون می آورد و سیر او را به ناکجا آباد و عهدی پوچ می اندازد، تفاوت بشر مدرن با انسان دینی در «ذکر» او است، ذکر بشر دینی به نحوی از خود به درآمدن و به حقیقت خود متصل شدن است، ولی ذکر بشر جدید یک نوع از خود به درآمدن و به سوی هیچستان

❖ وقتی ملتی اصل وجود خود را در امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» ببینند، عهدشان با او امروز و فردا پیدا نمی‌کند تا کهنگی بپذیرد و دوره‌اش تمام شود. این به جهت آن است که انسان در انسانیتش کهنه‌پذیر نیست و انسان برتر، متذکر انسانیت انسان است، خصوصاً وقتی آن انسان متذکر همه‌ی ابعاد متعالی انسان باشد.

«حکمت و اندیشه»

آن که نام محمد متذکر عهدی است که انسان‌ها ذاتاً با خدا بسته‌اند، مگر می‌شود انسان‌ها را از ذات خود جدا کرد؟

عهدی که کهنگی نمی‌پذیرد

به خوبی روشن است نهضتی که امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در دوران معاصر به صحنه آورد از جنس همان عهدی است که انسان‌ها با خدای خود داشته‌اند، عهدی که بین اصل انسانیت ما با پروردگارمان بسته شده، و به همین جهت نه تنها بوی کهنگی نمی‌دهد بلکه وسیله‌ی نجات از کهنگی‌ها و فرسایش‌ها نیز خواهد بود. همان‌طور که هیچگاه نمی‌توانید با خودتان قهر کنید و خود را نخواهید، هر نهضتی که متذکر عهد اصلی ما با پروردگارمان باشد، به همان اندازه برای ما آشنا است و عملاً یادآور خود گم‌گشته‌ی ما خواهد بود. به قول حافظ: «آشنایی، نه غریب است که جان‌سوز من است» یعنی او را در عمق وجودم می‌شناسم. خبرنگار کشور چک‌واسلواکی بعد از این که با امام خمینی «رحمة الله علیه» در نوفل‌لوشاتو مصاحبه کرده بود در مقاله‌اش چنین می‌نویسد که: «مردم ایران خود گم‌گشته‌شان را در آقای خمینی «رحمة الله علیه» می‌بینند و لذا هرگز انتظار نداشته باشید مردم از این نهضت خسته شوند و آن را رها کنند» ملت ایران خود برتر خود را در امام «رحمة الله علیه» یافتند، چگونه می‌شود انسان از جنبه‌ی آرمانی وجود خود دست بردارد؟ به همین جهت هر خاری که در پای امام می‌رفت، گویا در چشم مردم رفته است، و هر بی‌حرمتی که به نهضت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» می‌شود، آن را به خود برمی‌دارند و عکس‌العمل نشان می‌دهند.

وقتی ملتی اصل وجود خود را در امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» ببینند، عهدشان با او امروز و فردا پیدا نمی‌کند تا کهنگی بپذیرد و دوره‌اش تمام شود. این به جهت آن است که انسان در انسانیتش کهنه‌پذیر نیست و انسان برتر، متذکر انسانیت انسان است، خصوصاً وقتی آن انسان متذکر همه‌ی ابعاد متعالی انسان باشد. آری، از آن جایی که انسان هرگز خودش با خود قهر نمی‌کند، با آن انسان برتر که متذکر جنبه متعالی اوست، به نحو اولی قهر نمی‌کند و او را به عنوان افق‌اعلا‌ی خود همواره مدنظر دارد.

نماز بپا دارید تا یاد من نمائید، یاد پیامبر «صل الله علیه و آله» به میان می‌آید، چون با یاد خدا و یاد اولیاء الهی، انسان ماوراء زمان زندگی، متوجه عالم بقاء می‌شود و با ذات خود که در تجرد خود، از زمان آزاد است، با حقایق الهی که سراسر حضور و تجرداند، روبه‌رو می‌شود، و در پرتو انوار معنوی آن عالم در بودن خود مستغرق می‌گردد.

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» که سال‌ها خود را در عهد الهی و عهد محمدی «صل الله علیه و آله» پرورش داده بود، در دورانی که می‌رفت تا بشر به کلی از عهد الهی خود محروم شود، به صحنه آمد تا با تذکر به عهد محمدی «صل الله علیه و آله» و تأکید بر اسلام، عهد الهی انسان‌ها را احیاء کند.

معاویه با جوسازی و تبلیغات و سیاست بازی خواست تا عهد محمدی «صل الله علیه و آله» را کهنه نماید ولی برعکس معاویه، امام حسین «علیه السلام» وفادار به عهد پیامبر «صل الله علیه و آله» است و برای او هیچگاه عهد پیامبر «صل الله علیه و آله» کهنه‌شدنی نیست. به همین جهت پنجاه سال بعد از رحلت پیامبر «صل الله علیه و آله» آمده است تا سیره جدش را احیاء کند. معاویه تلاش‌های زیادی کرده تا بگوید دیگر دور و عهد پیامبر «صل الله علیه و آله» گذشته است و دوره، دوره‌ی من است. ولی امام حسین «علیه السلام» به جهان اسلام متذکر شدند که فقط با باقی‌ماندن بر عهد پیامبر «صل الله علیه و آله»، اسلام زنده و باقی خواهد ماند و گر نه جهان اسلام گرفتار حاکمی چون یزید می‌شود که در آن صورت از اسلام هیچ چیزی باقی نخواهد ماند. آن حضرت در عمل نشان دادند هر کس بر عهد پیامبر «صل الله علیه و آله» نیست کهنه‌شدنی است. لذا بعد از هزار و چهارصد سال شما معاویه را خارج از تاریخ می‌یابید، و نه پیامبر «صل الله علیه و آله» را. ملاحظه می‌کنید که معاویه با آن همه تلاش برای ماندن، به معنی واقعی اضمحلال، مضمحل است ولی نام مبارک پیامبر «صل الله علیه و آله» در هر مأذنه و گلدسته‌ای هر روز بلند است و تاریخ را شکل می‌دهد و جلو می‌برد، زیرا انسان‌ها براساس عهدفطری خود، هر جریانی را که متذکر عهد الهی است با جان خود آشنا می‌یابند.

معاویه به گمان خود می‌خواهد نام رسول خدا «صل الله علیه و آله» را از ذهن‌ها پاک کند، غافل از

❖ به خوبی روشن است نهضتی که امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در دوران معاصر به صحنه آورد از جنس همان عهدی است که انسان‌ها با خدای خود داشته‌اند، عهدی که بین اصل انسانیت ما با پروردگارمان بسته شده، و به همین جهت نه تنها بوی کهنگی نمی‌دهد بلکه وسیله‌ی نجات از کهنگی‌ها و فرسایش‌ها نیز خواهد بود. همان‌طور که هیچگاه نمی‌توانید با خودتان قهر کنید و خود را نخواهید، هر نهضتی که متذکر عهد اصلی ما با پروردگارمان باشد، به همان اندازه برای ما آشنا است و عملاً یادآور خود گم‌گشته‌ی ما خواهد بود.

❧ امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» که سال‌ها خود را در عهد الهی و عهد محمدی «صل الله علیه و آله» پرورش داده بود، در دورانی که می‌رفت تا بشر به کلی از عهد الهی خود محروم شود، به صحنه آمد تا با تذکر به عهد محمدی «صل الله علیه و آله» و تأکید بر اسلام، عهد الهی انسان‌ها را احیاء کند.

عهد با امام خمینی، عهد با خود

ابتدا باید متوجه بود امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» چه عالمی را به ما پیشنهاد نمودند. آیا عالمی را که ایشان به بشریت معرفی می‌نمایند، عالمی است که با جان آن‌ها آشناست و نیاز واقعی امروزی انسان‌ها است؟ و عالمی است پایدار به پایداری کشش‌های فطری و یا نهضت ایشان یک نهضت موج‌آفرین و زودگذر است که پس از مدتی فقط در خاطره‌ی تاریخ خواهد ماند؟ برای جواب دادن به این سؤالات باید رمز و راز پایداری نهضت‌ها در طول تاریخ مورد بررسی قرار گیرد و اگر متوجه شدیم نهضت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» از جنس همان نهضت‌هایی است که با جان انسان‌ها سخن می‌گوید و به پایداری جان انسان‌ها، پایدار است، می‌پذیریم که نه تنها کهنگی بر نمی‌دارد بلکه انسان را از کهنه شدن و از تاریخ بیرون افتادن نیز نجات می‌دهد.

آری، انسان خودش برای خودش کهنه نمی‌شود و هرگز خودش برای خودش تکراری نمی‌گردد. مثلاً نمی‌گوید که خسته شدم از این که ده سال است خودم همان خودم هستم. ممکن است بگوید از دست پیراهنم خسته شدم، از بس آن را پوشیدم، چون پیراهنش خودش نیست. همین طور که انسان خودش برای خودش کهنگی ندارد، هر چیزی که انعکاس صدای جان انسان باشد هیچ وقت برایش کهنه نمی‌شود. نهضت و شخصیت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» هشدار باش و تذکری است برای جان انسان‌ها و از طریق آن نهضت، هر کس خود را پیدا می‌کند و این است که تأکید می‌شود امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» از هر جهت شامل مرور زمان نمی‌شوند، تا انسان احساس کند ممکن است زمانی پیش آید که دیگر نخواهد تعلق قلبی به او داشته باشد.

کسانی که تصور کنند امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» کهنه می‌شود، حقیقت را نمی‌شناسند، این‌ها پیامبر «صل الله علیه و آله» را هم کهنه شده می‌دانند. خلیفه‌ی دوم چون معتقد بود دوره‌ی پیامبر «صل الله علیه و آله» می‌گذرد در هنگام رحلت پیامبر «صل الله علیه و آله» گفت: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» [۴]؛ قرآن برای ما کافی است. او معتقد بود همان طور که یک شتر دوران کودکی و جوانی



و پیری دارد، دین هم دوران پیری و کهنگی پیدا می‌کند. [۵] و در راستای همین طرز فکر دستور داد «حَيِّ عَلِيَّ خَيْرَ الْعَمَلِ» [۶] را از اذان حذف کنند. می‌گفت: چون وقت جنگ و جهاد با کفر است، بهترین عمل نماز نیست و به جای آن بگویید: «الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ». اگر با توجه به نکاتی که عرض شد و این که انسان عهدی با خدا دارد که از طریق اسلام بر آن عهد پایدار

➤ نهضت و شخصیت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» هشدار
باش و تذکری است برای جان انسان‌ها و از طریق آن نهضت،
هر کس خود را پیدا می‌کند.

«حکمت و اندیشه»

که از واقعه‌ی عاشورا گذشته، بلکه به جهت آن است که
هوس‌های تنوع طلب‌شان رابطه‌ی آن‌ها را با حقیقت قطع
کرده است و لذا پس از مدتی عالی‌ترین حقیقت را نیز
کهنه می‌پندارند. به گفته‌ی مولوی؛ این افراد در مقابل
عالی‌ترین سخنان می‌گویند:

که من این را بس شنیدم کهنه شد

چیز دیگر تازه و نو گفته گیر

باز فردا زوشوی سیر و نقیر

بعد توصیه می‌کند به جای این که رابطه‌ی خود را با
حقایق به بهانه‌ی کهنه‌شدن قطع کنی خود را تغییر بده
تا آنجایی که هرآنچه هم به ظاهر وقتش گذشته برای تو
نو باشد.

دفع علت کن، چو علت خو شود

هر حدیث کهنه پیشت نو شود

تا که آن کهنه برآرد برگ نو

بشکفاند کهنه صدخوشه ز گو

انسان‌ها به اندازه‌ای که دیندار باشند و ایمان خود را
حفظ کنند هر سال عاشورا را از سال قبل زنده‌تر می‌یابند

می‌ماند، به نهضت امام خمینی عمیقاً فکر کنیم، به این
نتیجه می‌رسیم که انقلاب اسلامی شرایط ظهور اسلام
است در قرن معاصر، تا مسلمانان بدون آن که از فرهنگ
غربی منفعل شوند، بتوانند به دینداری خود ادامه دهند و
برعهد خود با پروردگارشان پایدار بمانند و گرفتار ظلمات
دنایای مدرن نگردند.

با این نگاه به انقلاب اسلامی است که خواهیم گفت
انقلاب اسلامی غذای جان هر مسلمانی است که می‌خواهد
در حیات حقیقی دینی پایدار بماند. و لذا نه تنها در چنین
فضایی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» کهنه نمی‌شود،
بلکه فرهنگ مدرنیته را نیز به تاریخ می‌سپارد و کهنگی
آن را آشکار می‌کند.

ممکن است روز عاشورا برای عده‌ای کهنه شود، اما
این کهنگی به علت امام حسین «علیه السلام» و نهضت
آن حضرت نیست، این به جهت آن است که عده‌ای به
دنایی که عین فرسایش و کهنگی است دل سپرده‌اند.
در واقع این‌ها به اندازه‌ای که از دین فاصله گرفته‌اند،
امام حسین «علیه السلام» و نهضت آن حضرت برایشان
کهنه می‌شود، این نه به جهت آن است که مدتی است

➤ اگر با توجه
به نکاتی که
عرض شد و این
که انسان عهدی
با خدا دارد که
از طریق اسلام
بر آن عهد پایدار
می‌ماند، به نهضت
امام خمینی عمیقاً
فکر کنیم، به این
نتیجه می‌رسیم
که انقلاب اسلامی
شرایط ظهور
اسلام است در
قرن معاصر، تا
مسلمانان بدون
آن که از فرهنگ
غربی منفعل شوند،
بتوانند به دینداری
خود ادامه دهند
و برعهد خود با
پروردگارشان
پایدار بمانند و
گرفتار ظلمات
دنایای مدرن
نگردند.



❧ امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، توجه ما را به این نکته برگرداند که در دورانی که فرهنگ مدرنیته راه ارتباط انسان را از آسمان معنویت قطع کرده، باز می‌توان در زیر این آسمان زندگی الهی داشت، و آن فرهنگی که انسان‌ها را از خدا و دین الهی می‌ستاید به چیزی نگرفت.

سیری از غرب‌زدگی به سوی اسلام

در چنین جایگاهی است که عرض می‌شود، امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، توجه ما را به این نکته برگرداند که در دورانی که فرهنگ مدرنیته راه ارتباط انسان را از آسمان معنویت قطع کرده، باز می‌توان در زیر این آسمان زندگی الهی داشت، و آن فرهنگی که انسان‌ها را از خدا و دین الهی می‌ستاید به چیزی نگرفت. به گفته‌ی رابین وودزورث: «او مسیح معاصر بود و دقیقاً اشعه‌ی صلابت و سازش‌ناپذیری عیسی بن مریم بود». [۹]

فرهنگ غرب نوعی از زندگی را به انسان‌ها پیشنهاد می‌کند که هرگز روح انسان‌ها نمی‌تواند به آن راضی باشد تا بخواهند در آن فرهنگ بمانند. چرا مسلمانان ترکیه به آتاتورک و مسلمانان ایران به رض‌خان وفادار نماندند؟ و شیعیان ایران در اولین فرصت به رضاخان پشت کردند و دست‌نشان‌دگان غرب با انواع فشارها و تهدیدها، فرهنگ غرب‌زده‌ی آتاتورک را بر مردم ترکیه تحمیل کرده‌اند؟ چون آن فرهنگ روح انسان‌ها را ارضاء نمی‌کند. رضاخان بسیار تلاش کرد تا کشور ایران را به غرب متمایل کند، دستور تغییر لباس و کشف حجاب داد، به روشنفکران غرب‌زده میدان داد تا تمام مناسبات آموزشی و فرهنگی ملت را تحت تأثیر غرب قرار دهند ولی مردم نشان دادند رضاخان و غرب و فرهنگ اروپا را نمی‌خواهند، و هیچ عهدی با آن ندارند و جانشان با چیزی بالاتر از این‌ها آشنایی دارد، آنها با حسین «علیه‌السلام» و کربلا آشنایند، چیزی که رضاخان نفهمید و حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، فهمیدند. رضاخان با اِعمال قدرت و قلدری تمام خواست روح غربی را به مردم تحمیل کند و آنها را از عهد خود با خدای خود باز دارد و امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، خواست مردم را متذکر عهدی کند که روح غربی از آن بی‌بهره است. لِنسر، پروفیسور اتریشی می‌گوید: «امام خمینی، در نزدیک شدن انسان به خدا، فصل جدیدی را گشود و با حمایت مردم، انقلاب اسلامی را که نقطه‌ی عطف مهمی در تاریخ قرن بیستم است، به سرانجام پیروزمندانه رساند». [۱۰]

تا وقتی ما نتوانیم بفهمیم مدرنیته به عنوان فرهنگ غالب بر روح و روان دوران، چه خصوصیتی دارد و چه فرهنگی را القاء می‌کند و انسان را به کجا می‌برد،

و با شکوفه‌های جدیدتری از آن روبه‌رو می‌شوند، در واقع امام حسین «علیه‌السلام» و عاشورا به اندازه‌ی شعور مردم در قلبشان زنده است، چون معصوم «علیه‌السلام» می‌فرماید: «إِنَّ لِلْحُسَيْنِ مَحَبَّةً مَكْنُونَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ [۷] در قلب هر مؤمنی یک محبت پایداری و نهفته از حسین «علیه‌السلام» وجود دارد. همین قاعده و البته در محدوده‌ی خود نسبت به امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، در جان انسان‌ها هست، و تجربه نیز نشان می‌دهد که بعضی از جوانان با این که در زمان امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» نبوده‌اند و در زمان حیات ایشان در آن فضا قرار نداشتند تا گرمی وجود ایشان را در آن فضا احساس کرده باشند، ولی با این همه روحشان شدیداً از ایشان گرمی می‌گیرد و در تب و تاب ارادت به شخصیت ایشان به سر می‌برند.

چون هر کس به طور فطری، خود برتر خود را می‌شناسد و یاد خود برتر برایش مطلوب است، و به دنبال آن است و امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، در عصر حاضر نمایشی از خود برتر و اصیل هر انسانی بوده و هست، و جوانان ما او را متذکر خود برتر خود می‌یابند، آن خودی که نظر به خدا و پیامبر خدا «صل الله علیه و آله» دارد، حال چه جسم او زنده باشد و چه نباشد، سنت او یادآور عهد انسان است با حقیقت، چیزی که شما در مرتبه‌ی بالاترش در دعای ندبه نسبت به حضرت بقیه‌الله «عجل الله تعالی فرجه» به خدا اظهار می‌دارید: «الْمَذْكُرُ بَكَ وَبَنِيكَ»، که او یادآور و مذكر تو و پیامبر تو است.

دکتر محمد حسنین هیکل نویسنده‌ی معروف مصری در مورد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، می‌گوید: «گویی شخصیتی از شخصیت‌های آزموده‌ی بزرگ صدر اسلام، با معجزه‌ای به دنیا بازگشته تا پس از پیروزی امویان و به خون غلطیدن شهیدان اهل بیت، سپاه علی را رهبری کند». [۸]

عرض شد خود انسان برای خودش کهنه و تکراری نمی‌شود و خودش برای خودش خسته‌کننده نیست. آیا جز این است که امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، چنین عالمی برای ما آورده است تا در این دوران که دوران غفلت از خود اصیل است، به خودمان متذکر شویم؟ آری! او ما را متوجه خود برترمان نمود که به یک اعتبار همان جان‌جانِ ما یعنی امام معصوم است.

❧ چون هر کس

به طور فطری،
خود برتر خود را
می‌شناسد و یاد خود
برتر برایش مطلوب
است، و به دنبال آن
است و امام خمینی
«رضوان الله
تعالی علیه»، در عصر
حاضر نمایشی از
خود برتر و اصیل
هر انسانی بوده و
هست، و جوانان ما
او را متذکر خود برتر
خود می‌یابند، آن
خودی که نظر به خدا
و پیامبر خدا «صل الله
علیه و آله» دارد، حال
چه جسم او زنده
باشد و چه نباشد،
سنت او یادآور
عهد انسان است با
حقیقت.

دکتر محمد حسنین هیکل نویسنده‌ی معروف مصری در مورد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، می‌گوید: «گویی شخصیتی از شخصیت‌های آزموده‌ی بزرگ صدر اسلام، با معجزه‌ای به دنیا بازگشته تا پس از پیروزی امویان و به خون غلطیدن شهیدان اهل بیت، سپاه علی را رهبری کند».

حکمت و اندیشه

ما هر روز باید متوجه باشیم که از ابتدای تاریخ تا انتهای آن دور دور محمد «صل الله علیه و آله» است، زیرا همانطور که حضرت محمد «صل الله علیه و آله» فرمودند: «أول ما خلق الله، نوری»؛ [۱۳] اولین چیزی که خدا خلق کرد نور من بود، آخرین دینی هم که به صحنه آمده و به شکوفایی کامل می‌رسد، دین پیامبر اسلام «صل الله علیه و آله» است، و همه پیامبران «علیهم السلام» مأمورند تا جلوه‌ای از اسلام را به نمایش بگذارند، به همین جهت سایر انبیاء در امور خود به پنج تن «علیهم السلام» متوسل می‌شوند. [۱۴] این‌ها همه نشانه‌ی این است که پیامبر «صل الله علیه و آله» و اسلام کهنه‌شدنی نیستند و هر کس هم با اسلام پیامبر «صل الله علیه و آله» ارتباط پیدا کرد، کهنه نمی‌شود، و شیطان دقیقاً عکس این را القاء می‌کند تا ما تصور کنیم دوره‌ی اسلام گذشته است و راز پایداری خود را رها کنیم و به سوی ناپایداری و ویرانی و بحرانی کشیده شویم که شاخصه‌ی آن تمدن غیرقدسی غربی است.

عهد ورود به اصالت‌ها

عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» زمان نمایاندن حقیقت پایدار محمدی (ص) است، تا انسان‌ها از اصیل‌ترین عهد خود با حقیقت غافل نگردند. امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به بشریت آموخت که در عصر حاضر با همه ظلماتی که بر عالم حاکم است، چگونه می‌توان بر عهد خود با خدا پایدار ماند و خود را از اضمحلال در فرهنگ غربی نجات داد. او بخوبی اندیشه‌ها را متوجه کرد که چگونه نظام شاهنشاهی با هر چه غریزه‌تر کردن ملت، راز پایداری و عزت آن‌ها را نشانه رفته است، لذا تذکر می‌داد، به خود باشید و بر اسلام پافشاری کنید تا بمانید.

عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» عهد ماندن بر کشش‌ها و کوشش‌ها و گرایش‌های انسانی است، با ماندن بر عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در فضای اصالت‌های خود، وارد حیات طیبه خواهیم شد و از آن همه از خود بیگانگی - به طوری که بیگانه را خود بپنداریم و خودی را بیگانه به شمار آوریم - نجات می‌یابیم. به قول مولوی وقتی اصالت‌های خود را بشناسیم کار خود می‌کنیم و نه کار بیگانه، در نتیجه در زمین دیگران خانه

نمی‌توانیم بفهمیم امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، چگونه جهت کلی اندیشه‌ها را تغییر دادند. غربی‌ها تبلیغ کرده بودند دوره‌ی انسان دینی گذشته است، یاد معاد و یاد خدا، و زندگی در چنان آفقهایی خوب است ولی نشدنی است. و هر کس هم هنوز بر آن عالم وفادار است به کهنگی اندیشه گرفتار شده است. حضور نیروی جوان و حماسی در مساجد نه تنها معنی نداشت، حتی حضور جوانان نماز خوان به شدت تقلیل یافته بود. به تصور خودشان روح دینی و یاد پیامبر «صل الله علیه و آله» را به موزه‌ها سپرده بودند و این‌ها چیزهایی است متعلق به گذشته. سرتاسر جهان آلوده به چنین تحلیل‌هایی نسبت به انسان بود، که با ظهور حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه»، در تاریخ معاصر و ایراد سخن‌های اعتراض‌آمیز از سال‌های ۱۳۴۱ به بعد، افق تاریخ رنگ دیگری به خود گرفت و آرام آرام جهت‌گیری‌ها تغییر کرد و اراده‌ها در راستای تغییر سرنوشت‌ها از غرب‌زدگی به سوی اسلام قوت گرفت، تا آنجا که آقای اسپوزیتو [۱۱] می‌گوید: «باز خیزی اسلامی مسئله‌ی قرن است و هیچ تصویری حیرت‌آورتر از روحانیون تفنگ به دست در قرن اخیر نبود» می‌گوید: ما غربی‌ها صد سال بود که به راحتی باور کرده بودیم جوانان، دیگر دین را نمی‌فهمند و روحانیون، دیگر اهل مبارزه و تلاش و تحرک نیستند، ولی ناگهان در کشور ایران جوانان مذهبی و روحانیون جنگ‌آور، به صحنه آمدند و تمام تحلیل‌های مردم جهان را نسبت به عالم و آدم عوض کردند. پروفیسور ویلیام بیلمان، از دانشگاه براون آمریکا می‌گوید: «ایشان با عقاید مذهبی که غرب آنها را کهنه و قرون وسطایی می‌دانست، جهان را تکان داد.» [۱۲]

اسلام به ما آموخته است که حقیقت، فوق زمان و مکان است و کهنه‌شدنی نیست. همان طور که معنی نمی‌دهد شما بگویید (العیاذ بالله) خدا کهنه شده است. «أشهد أن محمداً عبده و رسوله» نیز از حقیقتی خبر می‌دهد که تا قیام قیامت زنده و پایدار است. کهنگی مربوط به پدیده‌های مادی و هر تمدنی است که مقصد و مقصودش عالم ماده باشد. اینکه انسان‌ها هنوز با هوشیاری تمام بعد از ۱۴۰۰ سال بر عهد پیامبر اسلام «صل الله علیه و آله» پایدارند، چون در این پایداری خود را از فرسایش‌های عالم ماده می‌رهانند و به عالم قدس که عین بقاء و پایداری است متصل می‌کنند.

عهد

امام خمینی
«رضوان الله
تعالی علیه» زمان
نمایاندن حقیقت
پایدار محمدی (ص)
است، تا انسان‌ها
از اصیل‌ترین عهد
خود با حقیقت
غافل نگردند.
امام خمینی
«رضوان الله
تعالی علیه» به
بشریت آموخت که
در عصر حاضر با
همه ظلماتی که بر
عالم حاکم است،
چگونه می‌توان بر
عهد خود با خدا
پایدار ماند و خود
را از اضمحلال
در فرهنگ غربی
نجات داد.

❖ با ظهور حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه»، در تاریخ معاصر و ایراد سخن‌های اعتراض آمیز از سال‌های ۱۳۴۱ به بعد، افق تاریخ رنگ دیگری به خود گرفت و آرام آرام جهت‌گیری‌ها تغییر کرد و اراده‌ها در راستای تغییر سرنوشت‌ها از غرب‌زدگی به سوی اسلام قوت گرفت.



نساخته‌ایم که بعد از مدتی متوجه باشیم از تلاش‌هایمان هیچ بهره‌ای نگرفته‌ایم. می‌گوید:

در زمین دیگران خانه مکن
کار خود کن کار بیگانه مکن
از آن جایی که اسلام انسان‌ها را
به فطرتشان دعوت می‌کند، پایداری
به عهد پیامبر «صل‌الله‌علیه‌وآله»،
پایداری بر فطرت انسانی است، و
امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه»
در عصری که هجوم از خود بیگانگی،
عالم را فرا گرفته بود، انسان‌ها را به
عهد محمدی «صل‌الله‌علیه‌وآله»
دعوت کرد تا انسان‌ها بر حقیقت

خود پایدار بمانند. همان‌طور که پایداری بر عهد پیامبر «صل‌الله‌علیه‌وآله» مایه استواری مسلمانان است، تا هر روز بادی آنها را نلرزاند و همچون خس و خاشاک به هر طرفی نکشاند.

پایداری به عهد خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» راه کار امروزین پایداری بر عهد محمدی «صل‌الله‌علیه‌وآله» است. وقتی ما در هر نمازی با یاد پیامبر خدا «صل‌الله‌علیه‌وآله» خود را در عهد آن حضرت پایدار نگه می‌داریم دیگر گرفتار بی‌هویتی و روزمرگی‌ها نخواهیم شد و با استحکامی که پیدا می‌کنیم، حادثه ما را به سوی خود نمی‌کشاند تا از اهداف اصلی باز بمانیم، به گفته‌ی مولوی:

مر سفیهان را رباید هر هوا
زانکه نبودشان گرانی قوا

اگر ملاحظه می‌فرمایید؛ غرب‌زدگی موجب می‌شود که انسان در هیچ کاری ثبات شخصیت نداشته باشد، علت آن دربریده‌شدن آن فرهنگ از حقایق ثابت و جداماندن از عهدی است که باید با شخصیت‌های ثابت برقرار کرد. این‌ها هیچ استواری و استحکامی در زندگی ندارند چون حقیقتی را نمی‌شناسند تا با دنبال نمودن آن، خود را معنی کنند، به دنبال ناکجاآبادها در حرکتند، بدون آنکه تعریفی از آنها داشته باشند. در حالی که وقتی معلوم شد حقیقت انسان بندگی است و انسان متوجه نمونه‌ی عالی بندگی شد و هر روز به خود متذکر گردید که «أشهد أنَّ محمداً

عبدُهُ و رسولُهُ» هم راه را پیدا کرده و هم رونده‌ی آن را، و با شهادتی که بر رسالت او می‌دهد عهد خود را با آن عهد پروردگار استحکام می‌بخشد، و هر گز از آن عهد سر بر نمی‌تابد، و از این طریق در آنچنان ثباتی از شخصیت قرار می‌گیرد که هیچ حادثه‌ای او را متزلزل نمی‌کند، زیرا با نمود اصیل‌ترین بعد خود که همان بندگی است، هم عهد شده است. وقتی انسان چنین فرهنگی را شناخت و متوجه شد نیاز روح اوست که عهد خود را با بندگی، با خدا محکم کند، در هر زمانی آن کسی را که بیشتر متوجه چنین عهدی است می‌شناسد و با پیوند با او عهد خود را با خدا تجدید می‌کند، و امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» متذکر عهد عبودیت انسان‌های این عصراند که از طریق پیامبر خدا «صل‌الله‌علیه‌وآله» به بشریت رسیده است و غفلت از عهد با ایشان، غفلت از عهد عبودیتی است که انسان‌ها با خدای خود بسته‌اند.

در دوره‌ای که تبلیغ کرده بودند دوره‌ی دینداری گذشته است، چه رسد به دوره‌ی حکومت دینی، و سمت و سوی همه‌ی تبلیغات جهانی به این سو بود که دین نه تنها نمی‌تواند حکومت کند، بلکه امور انسانی را نیز نمی‌تواند سر و سامان دهد، امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» حجتی شد تا بشر از غفلت بزرگی که مراکز قدرت و ثروت بر او تحمیل کرده بودند، به درآید و این درست وقتی مطرح شد که شکست تمدن غربی در سروسامان دادن

❖ عهد

امام خمینی
«رضوان‌الله
تعالی‌علیه» عهد
ماندن بر کشتی‌ها
و کوشش‌ها و
گرایش‌های انسانی
است، با ماندن بر
عهد امام خمینی
«رضوان‌الله
تعالی‌علیه» در
فضای اصالت‌های
خود، وارد حیات
طیبه خواهیم شد
و از آن همه از
خود بیگانگی - به
طوری که بیگانه
را خود بینداریم و
خودی را بیگانه به
شمار آوریم - نجات
می‌یابیم.

❧ امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» با ملاک‌هایی که آوردند نشان دادند حکومت‌های غیردینی نه تنها امور مردم و خود را حل نکرده‌اند، بلکه میل‌ها و گرایش‌های متعالی انسان‌ها را نیز سرکوب نموده‌اند، درحالی‌که در حکومت دینی به جهت آن که از یک طرف با فطرت انسان‌ها سروکار دارد، و از طرف دیگر بر اساس نظام الهی با طبیعت تعامل می‌کند، کارهایی که در تمدن غرب غیر ممکن می‌نماید، ممکن می‌شود.

«حکمت و اندیشه»

حاکمیتی که رضاخان به پا کرد وفادار بماند. روح‌های حسینی نمی‌توانند به حاکمیت یزید تن دهند، چون در نظام غیر دینی، انسان باید از انسانیت خود دست بردارد و روح دینی خود را سرکوب کند و در هر حال آن نظام را نمی‌پذیرند. امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» این مسئله را روشن نمود تا هر انسانی بتواند برای همیشه تکلیف خود را با فرهنگ غیر الهی غرب یکسره کند، حال چه آن فرهنگ مستقیماً در زندگی مسلمانان دخالت کند و چه زیر پوشش حاکمان کشورها این کار انجام گیرد، هیچ مسلمان شرافتمندی نمی‌توانست بپذیرد که چنین افراد پست و فرومایه‌ای سرنوشت مردم مسلمان را در دست بگیرند و امیال خود را که تحت تأثیر فرهنگ ضددینی غرب است به زندگی مردم تحمیل کند، ولی راه برون‌رفت را نمی‌دانستند و زبان اعتراض را گم کرده بودند و امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» زبان تفکر بر آن موضوع، و راه برون‌رفت از آن حقارت بزرگ را نشان داد.

ریشه‌ی مشکلات

نکته‌ی دومی که امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» روشن نمودند، توجه به عدم توانایی حکومت‌های غیر دینی در حل ابتدایی‌ترین امور و مسائل جامعه است، در حالی‌که با حیل‌گری تمام، ناتوانی خود را پنهان می‌کنند و با انواع تهمت‌ها دین خدا را در سروسامان دادن جامعه ناتوان نشان می‌دهند. ابتدا سعی می‌کنند نمونه‌هایی که هیچ ربطی به دین ندارد و حاصل صد سال استعمارزدگی ما بود، به دین نسبت دهند و سپس بگویند دین در رفع آنها ناتوان است و بر همین اساس برنامه‌ی از بین بردن ساختارهای فرهنگی و علمی جهان اسلام توسط استعمارگران انجام گرفت، زیرا در صورتیکه جوامع اسلامی با ساختارهای بومی خود و بدون وابستگی به غرب، زندگی خود را سر و سامان دهند، همه‌ی

امور جوامع به خوبی آشکار شده بود، تا آنجا که نسبت به اصیل‌ترین ابعاد روحی و روحانی انسان بی‌تفاوت گشته آنها را به حاشیه برده بود، با گسترش تمدن غربی نه خانواده دیگر می‌تواند نقش خود را درست ایفاء کند و نه دین در فضای آن فرهنگ، نیازهای معنوی انسان‌ها را می‌تواند برآورده سازد، عملاً نیازی به چنین ابعادی را خفه کردند تا انسان‌ها مثل حیوان در زندگی ماشینی در پایین‌ترین مرتبه از مراتب انسانی، حیات خود را ادامه دهند. آنقدر انسان را از اهداف عالی غافل نموده‌اند که حتی نمی‌داند برای از دست دادن چه چیز باید اعتراض کند. تمدن غربی به این معنی سراسر در انحطاط و بحران افتاده، بدون اینکه به راهی برای رهایی بیندیشد.

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و زبان تفکر دوران معاصر

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» با بصیرت و خودآگاهی و دل‌آگاهی تمام در آن برهه از تاریخ آمد تا چند نکته را با ما در میان بگذارد.

نکته اول: اینکه در حکومت غیر دینی فقط سفلگان آزاد و راحتند و نه روح‌های بزرگ و آزاده. روح یک انسان آزاده نمی‌تواند در حکومت غیر دینی احساس آزادی کند و به آن حکومت وفادار باشد و برعهد دینی‌اش پایدار بماند. همان‌طور که شهید مدرس نمی‌تواند به



❧ وقتی انسان چنین فرهنگی را شناخت و متوجه شد نیاز روح اوست که عهد خود را با بندگی، با خدا محکم کند، در هر زمانی آن کسی را که بیشتر متوجه چنین عهدی است می‌شناسد و با پیوند با او عهد خود را با خدا تجدید می‌کند، و امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» متذکر عهد عبودیت انسان‌های این عصراند که از طریق پیامبر خدا «صل الله علیه و آله» به بشریت رسیده است و غفلت از عهد با ایشان، غفلت از عهد عبودیتی است که انسان‌ها با خدای خود بسته‌اند.

❧ اگر نتوانیم عهد خود با دین را قوت بخشیم و دینداری در حاشیه زندگی قرار گیرد، به جهت غلبه‌ی روح غربی بر اندیشه و احساسمان، نه مژه‌ی وفاداری به انقلاب اسلامی را و نه مژه‌ی اعتقاد به ولایت فقیه را، و نه از همه مهم‌تر، مژه‌ی ولایت عالی‌هی ائمه‌ی هدی «علیهم‌السلام» را می‌چشمیم.

حکومت دینی، در فرصت مناسب و پس از رفع موانعی که فرهنگ غربی برای آن ایجاد می‌کند، شرایطی را به صحنه می‌آورد تا به تمدنی که بر پایه‌ی امیال انسان‌ها پایه‌گذاری شده و نه بر پایه‌ی احکام الهی، پشت کند. در فرهنگ مدرنیته چون انسان طبیعت راه‌دهی الهی برای تعالی انسان نمی‌بیند با آن سر جنگ دارد، زیرا با خدای طبیعت آشتی نیست تا طبیعت را چون مادری مهربان در کنار خود بیابد، و این ریشه بسیاری از بحران‌هایی است که تمدن غیردینی غرب پدید آورده و انقلاب اسلامی در ذات خود راه برون‌رفت از بحران‌هایی است که تمدن غربی بر همه‌ی جهان حاکم کرده است و با باقی‌ماندن بر عهد امام‌خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» موانع، یکی بعد از دیگری پشت سر گذاشته می‌شود و راه برون‌رفت گشوده می‌گردد.

امروز دشمنان ما تلاش می‌کنند با ایجاد انواع تنگناها مردم را از پایداری بر عهد دینی منصرف کنند تا تمدن غربی را تنها راه زندگی ببینند، غافل از اینکه مردم مسلمان که عهد دینی را برای خود عین زندگی می‌دانند، نگران شرایطی هستند که در آن شرایط ارتباط آن‌ها با خدایشان سست شود، نه این که اصل نگرانشان را امور دنیوی تشکیل دهد.

تضاد ذاتی فرهنگ غرب با اسلام

فرهنگ غربی به جهت ذات ضد قدسی که دارد حتماً با انقلاب اسلامی درگیر می‌شود و چون وابستگان به فرهنگ غرب در داخل کشور از آشکار کردن درگیری خود با معنویت ابا دارند، درگیری با معنویت را در زیر پوشش درگیری با مواردی مثل روحانیت ظاهر می‌کنند. همان‌طور که در دوره‌ی رنسانس ضعف‌های چند کشیش را بهانه کردند و به دین و خدا پشت نمودند، چیزی که در عمل بعضی از روشنفکرهای غرب‌زده در کشور ایران می‌توان دید، این است که حقیقتاً آنها رابطه‌ی خود را با عالم قدس و معنویت قطع کرده‌اند، ولی آن را زیر پوشش مخالفت با ولایت فقیه پنهان می‌نمایند.

اگر نتوانیم عهد خود با دین را قوت بخشیم و دینداری در حاشیه زندگی قرار گیرد، به جهت غلبه‌ی روح غربی بر اندیشه و احساسمان، نه مژه‌ی وفاداری به انقلاب

ادعاهای آنها که می‌خواستند تمدن غربی را تمدن برتر نشان دهند از بین می‌رفت، در همین راستا است که مانع موفقیت حکومت اسلامی می‌شوند، چون موفقیت حکومت دینی به معنی آن است که تمدن غربی تنها راه زندگی نیست و این شروع سقوط تمدن غربی خواهد بود. امام‌خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» با ملاک‌هایی که آوردند نشان دادند حکومت‌های غیردینی نه تنها امور مردم و خود را حل نکرده‌اند، بلکه میل‌ها و گرایش‌های متعالی انسان‌ها را نیز سرکوب نموده‌اند، درحالی که در حکومت دینی به جهت آن که از یک طرف با فطرت انسان‌ها سروکار دارد، و از طرف دیگر بر اساس نظام الهی با طبیعت تعامل می‌کند، کارهایی که در تمدن غرب غیر ممکن می‌نماید، ممکن می‌شود. دفاع مقدس هشت ساله یک نمونه از آن بود که چگونه ملت ایران با حداقل امکانات مقابل تمام جهان با آن همه امکانات مقاومت کرد. امام‌خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» نشان دادند وقتی اسلام حکومت کند چه توانایی‌های غیر قابل‌تصور از خود نشان می‌دهد. در همین راستا در صورتی که موانع تحقق برنامه‌های نظام اسلامی برطرف شود، معضلاتی مثل بیکاری و ازدواج جوانان و مشکلات اقتصادی و اضطراب‌های روحی که همه حاصل تمدن غربی است، از بین می‌رود. فرهنگ غربی با دادن حقوق بیکاری و ایجاد محل خواب برای بیکاران، مشکلات پیش آمده توسط آن تمدن را پنهان می‌کند.

یک انسان آزاده که بخواهد در مسیر کمال انسانی خود قدم بردارد و لوازم یک زندگی الهی را در کنار خود داشته باشد، با وضع موجود جهان آنچنان در تنگنا قرار می‌گیرد که هر روز آرزوی مرگ می‌کند، چون می‌بینند همه چیز برای تعالی انسان از دست‌رفته است. در چنین شرایطی امام‌خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» آمد تا راه امیدواری را به چنین انسان‌هایی نشان دهد و از طریق انقلاب اسلامی هم انسان را نجات دهد، و هم جهان را.

به گفته‌ی روزه‌گارودی متفکر بزرگ فرانسوی: «انقلاب اسلامی ایران، الگوی جدیدی از تکامل انسان و اجتماع را ارائه داده است که این الگو، با میراث روحی ملت‌ها توافق دارد و همین، دلیل دشمنی غرب با آن است. آیت‌الله‌خمینی به زندگی ایرانیان معنی بخشید». [۱۵]

❧ در دوره‌ای که

تبلیغ کرده بودند

دوره‌ی دینداری

گذشته است، چه

رسد به دوره‌ی

حکومت دینی،

و سمت و سوی

همه‌ی تبلیغات

جهانی به این

سو بود که دین

نه تنها نمی‌تواند

حکومت کند، بلکه

امور انسانی را نیز

نمی‌تواند سر و

سامان دهد، امام

خمینی «رضوان‌الله

تعالی‌علیه» حجتی

شد تا بشر از غفلت

بزرگی که مراکز

قدرت و ثروت بر او

تحمیل کرده بودند،

به درآید و این

درست وقتی مطرح

شد که شکست

تمدن غربی در

سروسامان دادن

امور جوامع به

خوبی آشکار شده

بود.

با ظهور شخصیت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و توجه به گفتمان ایشان، ملاک‌های ارزشی جهان مدرن به هم ریخت و دیگر مثل گذشته نمی‌شود بر ارزش‌های غربی تأکید کرد، و اگر متوجه باشیم پایه‌های یک تمدن چگونه سست می‌شود، می‌توان پذیرفت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» پایه‌های تمدن غربی را سست نمودند، و بی‌آیندگی آن را در منظر مردم جهان آشکار کردند.

«حکمت و اندیشه»

اسلامی را و نه مژه‌ی اعتقاد به ولایت فقیه را، و نه از همه مهم‌تر، مژه‌ی ولایت عالی‌هی ائمه‌ی هدی «علیهم‌السلام» را می‌چشمیم.

کسی که از عهد الهی خود فاصله گرفت از خودش ناراضی است، چون ارتباط خود را با حقیقت بیکرانه‌ی جانش منقطع کرده و حیطه‌ی وجود خود را در محدوده‌ی دنیا و اعتبارات دنیا متوقف کرده، بدون آن که از حقایق عالم معنا تغذیه کند، برای چنین آدم‌هایی اگر صد کانال تلویزیونی هم اضافه شود تا مشغول شوند، باز هم اظهار نارضایتی می‌کنند. زیرا تنها کسی از بودن خود راضی خواهد بود که از طریق عهد محمدی «صل الله علیه و آله» بتواند رابطه‌ی خود را با کمال مطلق شدت بخشد و چنین بستری با طرح انقلاب اسلامی فراهم شد.

اتمام حجت

نکته سومی که امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» از طریق آن حجت را بر ما تمام کردند، به صحنه آوردن انسان دینی بود که در عین مذهبی بودن، برای خود نقش تعیین کننده در معادلات جهانی قائل است. غرب سعی کرده بود مذهبی بودن را یک نحوه عقب ماندگی از زمان معرفی کند و بدین شکل بدون حمله‌ی مستقیم به مذهب، نگاه مذهبی به امور را به حاشیه براند. با ظهور امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و نوع گفتمانی که طرح نمودند شخصیت انسان دینی طوری نمود پیدا کرد که انسان دینی، انسان شرافتمندی است که نه تنها تفکرش مربوط به گذشته نیست بلکه برای آینده جهان حرف دارد. تا آنجا که توانستند روشن کنند جهان غیر دینی به طور چشم گیری از شرافتمندی فاصله دارد.

قبلاً فضای جامعه چنان بود که اگر فرد تحصیل کرده‌ای از ناکارآمدی دین سخن می‌گفت، با او مقابله نمی‌شد، ولی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» نه تنها این فضا را عوض کردند بلکه چشم‌ها و گوش‌ها را به سوی کسانی انداختند که از دین و انقلاب سخن می‌گویند، تا آنجا که ولیعهد انگلستان در سخنرانی که در دربار آن کشور کرده بود به نظام سیاسی آن کشور اعتراض می‌کند چرا به مسلمانان انگلستان که از محروم‌ترین طبقه‌ی انگلستان هستند، اجازه حضور در امور سیاسی

را نمی‌دهید؟ این نشان می‌دهد با ظهور شخصیت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و توجه به گفتمان ایشان، ملاک‌های ارزشی جهان مدرن به هم ریخت و دیگر مثل گذشته نمی‌شود بر ارزش‌های غربی تأکید کرد، و اگر متوجه باشیم پایه‌های یک تمدن چگونه سست می‌شود، می‌توان پذیرفت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» پایه‌های تمدن غربی را سست نمودند، و بی‌آیندگی آن را در منظر مردم جهان آشکار کردند. به گفته‌ی یک استاد برجسته‌ی دانشگاه هامبورگ آلمان: «نهضت امام خمینی از همان نوپایی خود، موجب برهم خوردن معادلات از پیش تعیین شده‌ی استعمارگران در صحنه‌ی سیاست جهانی گردید. با دگرگونی‌ها و تحولاتی که ایشان فراهم کرد، تمام پیش‌بینی‌های استکبار جهانی غلط از آب درآمد.» [۱۶]

از نمونه‌های عدم تعادل فکر غربی این که فکر می‌کند با نفی انقلاب اسلامی و پنهان شدن بی‌آیندگی آن تمدن، بحران و اضمحلال از آن تمدن برداشته می‌شود و لذا در این رابطه یکی از برنامه‌های خود را درگیری با انقلاب اسلامی قرار داده‌اند، کاری که همیشه در تاریخ رخ داده است و امت‌های فاسد به پیامبران اشکال می‌گرفتند چرا شما ما را از هلاکت‌مان خبر دادید. به گفته مولوی به پیامبران می‌گفتند:

جان ما فارغ بُد از اندیشه‌ها

در غم افکندید ما را و غنا

طوطی نقل و شکر بودیم ما

مرغ مرگانندیش گشتیم از شما

درگیری غرب با انقلاب اسلامی شبیه درگیری اقوامی است که با انبیاء مقابله کردند، و بدیهی است که حاصل این مقابله نابودی غرب است، هر چند آن فرهنگ با تمام توان خود و با اتحاد کامل با یارانش، به مقابله با انقلاب اسلامی برآید.

مردم دنیا به شکل‌های مختلف نشان داده‌اند از این جاهلیت مدرن ناراحت‌اند ولی دو مشکل در میان است، اولاً: نمی‌دانند چگونه باید خود را از آن رها کنند و به سوی چه نوع زندگی خود را سوق دهند. ثانیاً جرأت نمی‌کنند از زندگی غربی بگذرند.

به خوبی می‌توان تشخیص داد مردم جهان این نوع

با یک

انسان آزاده که بخواهد در مسیر کمال انسانی خود قدم بردارد و لوازم یک زندگی الهی را در کنار خود داشته باشد، با وضع موجود جهان آنچنان در تنگنا قرار می‌گیرد که هر روز آرزوی مرگ می‌کند، چون می‌بینند همه چیز برای تعالی انسان از دست رفته است. در چنین شرایطی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» آمد تا راه امیدواری را به چنین انسان‌هایی نشان دهد و از طریق انقلاب اسلامی هم انسان را نجات دهد، و هم جهان را.

❧ با ظهور امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و نوع گفتمانی که طرح نمودند شخصیت انسان دینی طوری نمود پیدا کرد که انسان دینی، انسان شرافتمندی است که نه تنها تفکرش مربوط به گذشته نیست بلکه برای آینده جهان حرف دارد. تا آنجا که توانستند روشن کنند جهان غیر دینی به طور چشم گیری از شرافتمندی فاصله دارد.



❧ در فرهنگ

مدرنیته چون
انسان طبیعت
راهدیه‌ی الهی
برای تعالی انسان
نمی‌بیند با آن سر
جنگ دارد، زیرا
با خدای طبیعت
آشتی نیست تا
طبیعت را چون
مادری مهربان در
کنار خود بیاورد، و
این ریشه بسیاری
از بحران‌هایی است
که تمدن غیردینی
غرب پدید آورده
و انقلاب اسلامی
در ذات خود
راه برون‌رفت از
بحران‌هایی است
که تمدن غربی
بر همی جهان
حاکم کرده است
و با باقی‌ماندن بر
عهد امام خمینی
«رضوان الله
تعالی علیه» موانع،
یکی بعد از دیگری
پشت سر گذاشته
می‌شود و راه
برون‌رفت گشوده
می‌گردد.

همه‌ی این بحران‌ها دوری از فرهنگ انبیاء است، و راه عمل را نیز از طریق انقلاب ملت ایران نشان دادند. و از آن طریق تمام ابهت فرهنگ غربی فرو ریخت، و لذا غرب بعد از خمینی با غرب قبل از خمینی به کلی متفاوت شد، غرب قبل از خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به هر کشوری که می‌خواست دستور می‌داد و آن کشور هم مجبور به اطاعت بود، ولی حالا تلاش می‌کند کشورهای عربی دست‌نشانده خود را قانع کند که با همکاری آن‌ها فضای ایران‌گرایی مردمشان را به فضای ایران‌هراسی تبدیل کند.

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» انسانی بود با عالمی خاص که برای شناختن آن عالم، اولاً: باید مسلمانی واقعی بود، یعنی مسلمانی که با معرفت به اسلام، حتی مستحبات دین را در حدّ توان انجام دهد. ثانیاً: نباید به ظاهر دین بسنده کرد و دل را آماده‌ی تأثیرپذیری از حقیقت دین ننمود، بلکه باید همچون امام «رضوان الله تعالی علیه» عارفانه زندگی کرد تا آن‌طور که باید در جهان تأثیرگذار بود.

زندگی را آن نوع زندگی نمی‌دانند که مطلوب انسان است و به واقع از مشکلات گوناگون این زندگی به ستوه آمده‌اند ولی متأسفانه نه می‌توانند زمانه‌ی خود را درست تحلیل کنند و تحت‌تأثیر تبلیغات غربی، ریشه‌ی اصلی بحران‌ها را به امور عارضی نسبت می‌دهند، و نه به ذات تمدن غربی. و از آن مهم‌تر راه‌هایی را نمی‌شناسند، و این است که در عین ناامیدی هیچ راهی جز قبول این زندگی و ادامه‌ی آن ندارند.

ریشه‌ی بحران‌های جهان

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» با توجه به خودآگاهی تاریخی که به کمک اشراق الهی بدان مفتخر شدند، متوجه گشتند، نیاز امروز مردم جهان چیست و فهمیدند در عمق روح انسان‌ها چه می‌گذرد و به دنبال چه چیز می‌باشند، این بود که اولاً: به مردم فهماندند باید افرادی را که مدعی بزرگی تمدن غربی‌اند به چیزی نگیرند و این تمدن بر خلاف ظاهرش، وعده‌های تو خالی است، ثانیاً: بشریت را متوجه این امر مهم کردند که علت

❧ حقیقت انسانی هر کس در عهد آلتست، بر دینداری تأکید کرد، در این دوران که ظلمات همه جا را گرفته اگر کسی خواست به حقیقت انسانی خود برگردد باید به عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» پایدار بماند تا در واقع از ناخود و خود مجازی، به خود حقیقی خود دست یابد.

«حکمت و اندیشه»

تجلیل واقعی؟

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» مسلمان مقید عارفی است که بنا دارد دین را بر تمام زوایای جامعه حاکم کند. می فرمایند: ما جمهوری اسلامی لفظی نخواستیم، ما خواستیم که حکومت «الله» در مملکتمان و إن شاء الله در سایر ممالک هم اجراء شود. [۱۷] آنچه باید بر آن تأکید داشت عالمی بود که ایشان در آن به سر می بردند. کسی می تواند نعمت انقلاب اسلامی را درست درک کند که توانسته باشد عالم ایشان را به عالم و آدم بشناسد و با ایشان هم افق شود، وقتی عالم امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» را بشناسیم، می فهمیم که ایشان ما را به چه چیزی دعوت کرده اند.

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در عالم دینی اصیلی به سر می برند که یکی از لوازم آن برائت از کفار است، و لذا جنگ با آمریکا را یکی از لوازم دینداری خود می دانند، منتها نه مثل کسانی که با انگیزه های سیاسی با آمریکا مقابله می کنند، بلکه امام «رضوان الله تعالی علیه» در مقابله با آمریکا دینداری خود را ادامه می دهند. حالا لازمه ی این دینداری هر چه می خواهد باشد، می پذیرند، چه ایشان را تبعید و زندان کنند، و چه از تبعید رها شود و حکومت دینی بر پا کند. چنانچه کسی در عالم حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» وارد شد، بر عهد با او باقی خواهد ماند، که آن باقی ماندن بر همان عهدی است که در مقابل خداوند در عهد آلتست بست و عرضه داشت: «بَلّٰی شَهِدْنَا» آری! شاهد ربوبیت تو هستم.

حقیقت انسانی هر کس در عهد آلتست، بر دینداری تأکید کرد، در این دوران که ظلمات همه جا را گرفته اگر کسی خواست به حقیقت انسانی خود برگردد باید به عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» پایدار بماند تا در واقع از ناخود و خود مجازی، به خود حقیقی خود دست یابد. در این راستا باید متوجه باشید که حادثه های جزئی را وسیله ی ارزیابی انقلاب اسلامی قرار ندهید، بلکه پیام اصلی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» را در این دوران درست بشناسید و بر اساس عهدی الهی که در جان خود با خدا بسته اید بر عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» باقی بمانید تا همه چیز برایتان معنای اصلی خود را پیدا کند.

دشمن بیش از همه به جهل و کفر ما طمع دارد، زیرا در فضای کفر و جهل است که احساس می کنیم با دشمن اسلام در یک گفتمان هستیم و عملاً در مقابله با انقلاب اسلامی زبان دشمن خواهیم شد. راه نجات ملت و پایداری انقلاب، توجه جان ها به سوی عهد الهی است که هر کس در جان خود دارد، تا از آن طریق جایگاه پیام اصلی حضرت روح الله «رضوان الله تعالی علیه» فهمیده شود و متوجه باشیم هر گفتمان دیگری اگر برای تحلیل جایگاه انقلاب به میان آید، حقیقت انقلاب اسلامی را در حجاب می برد و زمینه ی تأثیر تبلیغات دشمنان اسلام فراهم می گردد. وقتی بر عهد الهی انسان تأکید شد و همه به روشنی متوجه شدند پیام امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» از همان سنخ است، اگر بعضی از مردم را چند روزی موج بی دینی به دنبال خود ببرد، چون بنیاد وجودشان دینی است و انقلاب اسلامی نیز بر آن تأکید دارد، دوباره به دین باز می گردند و وفاداری به انقلاب و امام «رضوان الله تعالی علیه» را ادامه می دهند. مشخص است وقتی انسان وارد عالم دین، به همان معنی که در غدیر مطرح شد، بشود، به دین و انقلاب اسلامی و امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» وفادار می ماند و می فهمد عهد گم شده ی او در زندگی زمینی، در این دوران، همان عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» است و با ماندن بر عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» یک نوع به خود آمدن برای انسان حاصل می شود.

دوستان نیز متوجه باشند تجلیل واقعی از امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» با تبیین جایگاه تاریخی و معرفتی حرکت ایشان و باقی ماندن بر عهدی که با ایشان بسته ایم عملی می شود، و گر نه تحت تأثیر فرهنگ غربی و ارزش های آن، با تجلیل های اسطوره ای به واقع ایشان را به موزه ها می سپاریم، و در عین افتخار به او، نه تنها به تمدن اسلامی نمی اندیشیم که انقلاب اسلامی را به غرب رجوع می دهیم. بر اساس و ملاک ها و ارزش های غربی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» را تجلیل کردن، بدون توجه به مقاصد که ایشان دنبال می نمودند، به واقع محروم کردن مردم ایران است از عهدی که با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» بسته اند. همانطور که تمدن غربی در عین احترام به پیامبران الهی آنها را به اسطوره تبدیل کرد، تا در عین مقدس شمردن آنها، وانمود

❧ چنانچه کسی در عالم حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» وارد شد، بر عهد با او باقی خواهد ماند، که آن باقی ماندن بر همان عهدی است که در مقابل خداوند در عهد آلتست بست و عرضه داشت: «بَلّٰی شَهِدْنَا» آری! شاهد ربوبیت تو هستم.

❧ مشخص است وقتی انسان وارد عالم دین، به همان معنی که در غدیر مطرح شد، بشود، به دین و انقلاب اسلامی و امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» وفادار می ماند و می فهمد عهد گم شده ی او در زندگی زمینی، در این دوران، همان عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» است و با ماندن بر عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» یک نوع به خود آمدن برای انسان حاصل می شود.

شود دوره ی آنها گذشته است.

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» می فرماید: «مجرد اسلامی بودن رژیم مقصد نیست، مقصد این است که در حکومت اسلامی، اسلام حکومت کند». [۱۸]

تجلیل از امام به معنی پایدار نگه داشتن نظام اسلامی است و تأکید بر نفوذ اسلام بر همه ی مناسبات جامعه، از این طریق بر عهد امام پایدار خواهیم ماند و خود را از روزمرگی های فرهنگ غربی نجات داده ایم.

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» مذکری بود تا ما بر عهد الهی خود، در تمام حوزه های زندگی پایدار بمانیم. پس می توان گفت پایداری بر عهد امام به آن معنی است که از خود و وظایف خود در هستی غافل نشویم و بر عکس، اگر از عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» خارج شویم حتماً گرفتار روزمرگی و پوچی خواهیم بود.

تجلیل از امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به این معنی است که ای امام!

دیر آمدی ای نگار سرمست

زودت ندهیم دامن از دست

یعنی مرور زمان موجب نشده است تا ما یارمان را عوض کنیم و از عهد ذاتی خود فاصله بگیریم، در این راستا با او زندگی می کنیم و با او می میریم، و معنی حیات طیبه در این دوران، چیزی جز این نیست، در حالی که اگر از عهد امام خارج شویم به صورتهای مختلف از آن حیات طیبه خارج می شویم که نمونه های آن را در زندگی ورشکسته های سیاسی مشاهده می کنیم. آدم هایی که زمانه خود را درست شناسند و راهبرون رفت از ظلمات دوران را ندانند نمی توانند بر بنیادهای اصیل خود پایدار بمانند و با پیش آمدن هر حادثه ای تحت تأثیر آن قرار می گیرند و لذا نباید از رابطه ای که می تواند از بهترین رابطه ها باشد با بهترین انسان ها، خود را محروم کنیم، دلی که از دلبر روحانی خود روی برگرداند دل نیست، طویله است. یاد امام، به خودی خود ارتباط روحی و بهره مندی روحی به همراه دارد، گفت:

دید مجنون را یکی صحرانورد

در میان بادیه بنشسته فرد

صفحه ای از ریگ و انگشتش قلم

از صلا ی دل همی می زد رقم

گفت کای مجنون شیدا چیست این

می نویسی نامه، بهر کیست این

گفت مشق نام لیلی می کنم

خاطر خود را تسلی می دهم

چون میسر نیست بر من کام او

عشق بازی می کنم با نام او

یعنی در هر صورت لازم است یاد محبوب روحانی خود

را در صحنه ی دل نگه داریم تا جهت گیری خود را به



❧ امام خمینی

«رضوان الله

تعالی علیه»

مسلمان مقید

عارفی است که بنا

دارد دین را بر تمام

زوایای جامعه حاکم

کند. می فرماید: ما

جمهوری اسلامی

لفظی نخواستیم،

ما خواستیم که

حکومت «الله»

در مملکتمان و

إن شاء الله در سایر

ممالک هم اجراء

شود. آنچه باید بر

آن تأکید داشت

عالمی بود که

ایشان در آن به

سر می بردند. کسی

می تواند نعمت

انقلاب اسلامی را

درست درک کند

که توانسته باشد

عالم ایشان را به

عالم و آدم بشناسد

و با ایشان هم

افق شود، وقتی

عالم امام خمینی

«رضوان الله

تعالی علیه»

را بشناسیم،

می فهمیم که ایشان

ما را به چه چیزی

دعوت کرده اند.

❧ امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» مذکری بود تا ما بر عهد الهی خود، در تمام حوزه‌های زندگی پایدار بمانیم. پس می‌توان گفت پایداری بر عهد امام به آن معنی است که از خود و وظایف خود در هستی غافل نشویم و بر عکس، اگر از عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» خارج شویم حتماً گرفتار روزمرگی و پوچی خواهیم بود.

«حکمت و اندیشه»

روح مدرنیته اجازه نمی‌دهد تا معنی دین و جایگاه پیامبر و ائمه «علیهم‌السلام» را بفهمیم، روح مدرنیته هر حقیقت قدسی را در حد یک تجربه‌ی شخصی تقلیل می‌دهد و آن هم یک تجربه‌ای که پیامبر می‌پندارد پیامبر است. [۲۰] با توجه به این نکات است که تأکید می‌شود کسی که در این دوران به عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» وفادار نیست هر روز با یک شعار از شعارهای مدرنیته بازی می‌خورد و همواره در حال پذیرش نقش‌های من‌درآوردی خیالی دوران ظلمات است.

حیات طیبه، آن نوع حیات و زندگی است که انسان انتخاب‌های خود را بر اساس حقایق قدسی پایدار انجام دهد و گرنه وقتی پایه‌های زندگی بر امور دنیایی گذاشته شود همواره گرفتار چهره‌ای از چهره‌های ناپایدار دنیا است، چیزی که شما در بعضی از کتاب‌ها و مقاله‌ها و سخنرانی‌ها و کنفرانس‌ها مشاهده می‌کنید.

انقلاب اسلامی عامل تمیز و جدایی سه گروه از همدیگر شد، گروهی با پایداری به عهد پیامبر «صلی الله علیه و آله» با ظهور انقلاب جایگاه آن را شناختند و در هنگام روبه‌رو شدن با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» متوجه شدند او نیز هم عهد با خودشان است و متذکر عهد محمدی (ص) است و لذا با تمام وجود دامن امام را گرفتند و زندگی خود را به انقلاب اسلامی گره زدند. عده‌ای دیگر به صرف

سوی نور حفظ کنیم و مثل بعضی از سیاسیون امام را تجلیل نکنیم ولی قبله‌ی خود را غرب قرار دهیم و تنها چیزی که مدنظرمان نیست حکومت اسلامی باشد.

زندگی در واقعیات

امروز با توجه به اهدافی که فرهنگ مدرنیته مدنظر انسان‌ها قرار داده است، تنها کسانی در عالم واقعیت زندگی می‌کنند که در عالم امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به سر ببرند. [۱۹] آنهایی که فکر می‌کنند با رحلت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» او از عالم رفته است، نقش رابطه‌ی قلب‌ها را با روح اولیاء الهی نمی‌شناسند، هیچ روزی نیست که بخواهید قلب شما زنده بماند و بتوانید بدون توجه به امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و اسلامی که او به صحنه آورد آن قلب زنده بماند، حتی پیامبری پیامبر وقتی درست دیده می‌شود که امروز از منظر امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» نگرسته شود.

اگر نقش حیات اسلام در منظر امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» درست تحلیل شود و بر آن دقت گردد، روشن خواهد شد در عصری که در آن زندگی می‌کنیم فقط از دریچه‌ی محبت به امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» می‌توان نظر به انبیاء و ائمه «علیهم‌السلام» نمود و محبت حضرت ولی عصر «عجل الله تعالی فرجه» را جلب نمود، و گرنه

❧ امروز با توجه به اهدافی که فرهنگ مدرنیته مدنظر انسان‌ها قرار داده است، تنها کسانی در عالم واقعیت زندگی می‌کنند که در عالم امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به سر ببرند. آنهایی که فکر می‌کنند با رحلت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» او از عالم رفته است، نقش رابطه‌ی قلب‌ها را با روح اولیاء الهی نمی‌شناسند، هیچ روزی نیست که بخواهید قلب شما زنده بماند و بتوانید بدون توجه به امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و اسلامی که او به صحنه آورد آن قلب زنده بماند، حتی پیامبری پیامبر وقتی درست دیده می‌شود که امروز از منظر امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» نگرسته شود.



❖ کسی که در این دوران به عهد امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» وفادار نیست هر روز با یک شعار از شعارهای مدرنیته بازی می خورد و همواره در حال پذیرش نقش های من در آوردی خیالی دوران ظلمات است.

روبه رو شدن با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» متوجه شدند او به عهده ی پاک و اصیل دعوت می کند، و عملاً از طریق حضرت امام وارد اسلام شدند و بر عهد خود با امام باقی ماندند. عده ای هم طوری زندگی خود را تعریف کرده بودند که هیچ جایگاهی برای اسلام انقلابی و احیاء نظام اسلامی نمی شناختند، این ها یا هنوز هم به عنوان ناظری بی تفاوت به زندگی عادی خود مشغول اند و یا اگر هم انقلابیون را همراهی می کردند به منافع خود فکر می نمودند و لذا یا طعمه ی برنامه های دشمن شدند و یا انقلاب را وسیله ی دست یابی بیشتر به قدرت و ثروت قرار دادند، این ها در عین بی عالمی، اصلاً حیات طیبه را نمی شناسند و بیشتر به غرب اصالت می دهند. گروه سوم بیش از آنکه از جهت گیری های عدالت گرایانه و معنویت پسند ناراضی باشند، از خود ناراضی اند، زیرا نتوانستند با خودشان باشند، و کسی که با خودش نیست هر کس و هر شرایطی هم که مذكر خود اصیل اوست برای او جذابیتی ندارد.

انسان ابتدا باید با خودش عهده داشته باشد که در راستای آن عهد در سعادت خود کوشش کند، در چنین شرایطی است که عهد با خدا ظاهر می شود و منجر به عهد با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» می گردد. آن وقت است که در رویارویی با انقلاب اسلامی، می توان گفت: «چون یافتیم جانان، بشناختیم جانان» چون در تعریفی که از زندگی دارد امام خمینی را به عنوان خود برتر خود می بیند و این که او انسان را به خود اصیلش می خواند، و چون می خواهد در این خود اصیل بماند تلاش می کند از یاد امام غافل نشود و تا آخر در عهد با او باقی خواهد ماند. ان شاء الله.

«والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته»

پی نوشتها:

۱. سوره اعراف، آیه ۱۷۲.
۲. سوره یس، آیات ۶۰ و ۶۱.
۳. سوره ی طه، آیه ی ۱۴.
۴. علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۲۷۳.
۵. علامه طباطبائی «رحمة الله علیه»، معنویت تشیع، انتشارات تشیع، ص ۴۰.
۶. قوشچی در شرح تجرید می گوید: عمر بالای منبر گفت: «ایها

الناس! ثلاث کن علی عهد رسول الله و انا انهی عنهنّ و أخرهنّ و أعاقب علیهنّ، متعة النساء و متعة الحج و حی علی خیر العمل»، ای مردم سه چیز در زمان رسول الله بود که من آن ها را نهی کرده و حرام می نمایم و هر کس به انجام آن ها مبادرت نماید را عقوبت می کنم که عبارتند از «متعه ی نساء» و «متعه ی حج» و «گفتن حی علی خیر العمل» در اذان، (ترجمه ی الغدیر، ج ۱۲، ص ۷۹).

۷. «ترجمه ی خصائص الحسینیة»، ص ۴۷.

۸. مجله ی آفاق، نشریه ی مدرسه عالی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، قم، ش ۸ ص ۸.

۹. مجله ی موعود، شماره ی ۵۳، نقل از «زیباترین تجربه ی من»، ترجمه ی خدیجه مصطفوی، ص ۳۸.

۱۰. نشریه ZARATRA، چاپ مسکو، کیهان هوایی، ۱۳۷۳/۸/۲۵.

۱۱. جان اسپوزیتو، استاد امور بین الملل و مطالعات اسلامی در دانشگاه جرج تاون می باشد.

۱۲. مجله ی موعود، شماره ی ۵۳.

۱۳. بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۷.

۱۴. عن الرضا علیه السلام قَالَ لَمَّا أَشْرَفَ نُوْحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْفِرْقِ دَعَا اللَّهَ بِحَقِّنَا فَدَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ الْغَرْقِيَّ وَ لَمَّا رُمِيَ إِبْرَاهِيمُ فِي النَّارِ دَعَا اللَّهَ بِحَقِّنَا فَجَعَلَ اللَّهُ النَّارَ عَلَيْهِ بَرْدًا وَ سَلَامًا وَ إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا ضَرَبَ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ دَعَا اللَّهَ بِحَقِّنَا فَجَعَلَهُ يَبْسًا وَ إِنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَرَادَ الْيَهُودُ قَتْلَهُ دَعَا اللَّهَ بِحَقِّنَا فَفَنِّجَنِي مِنَ الْقَتْلِ فَرَفَعَهُ إِلَيَّ (بحار الأنوار، ج ۲۶، ص: ۳۲۵). حضرت رضا علیه السلام می فرمایند: وقتی نوح علیه السلام مشرف به غرق شد خدا را به حق ما قسم داد غرق از او برطرف گردید. وقتی ابراهیم علیه السلام را در آتش افکندند خدا را به حق ما قسم داد خداوند آتش را بر او سرد و سلامت قرار داد. و حضرت موسی علیه السلام وقتی به دریا رهسپار شد خدا را به حق ما قسم داد آن را خشک کرد و هنگامی که یهودیان تصمیم کشتن عیسی علیه السلام را گرفتند خدا را به حق ما قسم داد از کشته شدن نجات یافت خدا او را به سوی خود برد.

۱۵. مجله ی موعود، شماره ۵۳.

۱۶. مجله موعود، شماره ی ۵۳.

۱۷. صحیفه نور، جلد ۸، ص ۲۸۲.

۱۸. صحیفه نور، جلد ۸، ص ۲۸۱.

۱۹. جهت توضیح بیشتر به کتاب «فرهنگ مدرنیته و توهم» از همین مؤلف رجوع فرمایید.

۲۰. جهت روشن شدن موضوع جایگاه وحی و نبوت در اندیشه ی فرهنگ غربی می توانند به نوشتارهای «غفلت از مقام نبوت در پوشش

۲۱. تمجید از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و قرآن، قرائت نبوی از جهان یا نزولی از طرف پروردگار» از همین مؤلف رجوع فرمائید. ●

❖ اگر نقش

حیات اسلام در
منظر امام خمینی
«رضوان الله
تعالی علیه» درست
تحلیل شود و بر
آن دقت گردد،
روشن خواهد
شد در عصری
که در آن زندگی
می کنیم فقط از
دریچه ی محبت
به امام خمینی
«رضوان الله
تعالی علیه» می توان
نظر به انبیاء و
ائمّه «علیهم السلام»
نمود و محبت
حضرت
ولی عصر «عجل الله
تعالی فرجه» را
جلب نمود، و گر نه
روح مدرنیته اجازه
نمی دهد تا معنی
دین و جایگاه
پیامبر و ائمه
«علیهم السلام»
را بفهمیم، روح
مدرنیته هر حقیقت
قدسی را در حد
یک تجربه ی
شخصی تقلیل
می دهد.



امیر مهدی بخشی زاده

نگاهی کوتاه به زندگی الکساندر کویره

۱- مقدمه:

تاریخ علم سه ادعای اساسی دارند. این سه ادعا به قرار زیر هستند:

- ۱- رشد علم فرآیندی انباشتی دارد.
 - ۲- تحولات علمی فرآیندی غیرانقلابی است.
 - ۳- تاریخ علم کاملاً درونی است.
- این طور که برمی آید کویره در مورد این هر سه با آنها مخالف است. رگه های مخالفت با این سه اصل بود که بعدها جریان تاریخی گری در فلسفه علم را باعث شد.

۳- زندگی و اندیشه

الکساندر کویره در ۲۹ اگوست ۱۸۹۲ در تاگانروگ روسیه به دنیا آمد. او تحصیلات اولیه اش را در شهر تفلیس روسیه شروع و در سن شانزده سالگی در همان شهر به اتمام رساند. قبل از انقلاب روسیه در سال ۱۹۰۵ برای مدتی به زندان افتاد. در زندان فرصت یافت و کتاب پژوهش های منطقی هوسرل را مطالعه کرد. هوسرل استاد محبوب دوران مدرسه کویره بود. هوسرل که از معلمان هایدگر محسوب می شود؛ میدع و توسعه دهنده اندیشه ی پدیدارشناسی است. ایده های اصلی بکاررفته در پدیدارشناسی سخت براندیشه ی کویره تأثیر گذاشت.

او در سال ۱۹۰۸ برای ادامه تحصیل به دانشگاه گوتینگن در کشور آلمان رفت. در آنجا علاوه بر جستجو برای یافتن استاد پدیدارشناسی با هیلبرت نیز ملاقات کرده و در کلاس های او شرکت می کرد. کویره همچنین

به نظر می رسد برای آنکه بتوانیم بیرون از فضای غالب بر علم شناسی بیندیشیم باید نگاه کلی خود را به مقوله های بنیادین علم و بنیادهایش تغییر دهیم. این امر به ویژه برای کویره در گذر از تفکر پوزیتیویسم بوسیله استمداد از پدیدارشناسی و اعمال آن بر حوزه علم شناسی فراهم شده است. از این رو باید تفکر او را بدیلی برای رویکرد رایج در تاریخ علم دانست. همچنین کویره بر آرا و عقاید علم شناس شهیر، کوهن مؤثر بوده است. این وجیزه تلاشی است کوتاه برای معرفی او.

۲- روش تاریخ نگاری

جریان فلسفه علم در مفهوم جدید آن با پوزیتیویسم آغاز می شود. مقایسه اندیشه های کویره با این جریان روشن کننده برخی مقومات نگاه تاریخی او به علم خواهد بود. پوزیتیویسم به مرکزیت حلقه وین علاوه بر بنیادهای متعدد در حوزه های مختلف، در حوزه

اشاره:

الکساندر کویره فیلسوف علمی است که اگرچه به ساحت کلی علم شناسی اومانستی تعلق دارد اما در نقد رویکرد پوزیتیویستی به علم مدرن و زمینه سازی جهت عبور از سیطره ی استبدادی بینش پوزیتیویستی و نقد این بینش نقش مهمی داشته است. آراء کویره در فلسفه علم به ویژه در توماس کوهن تأثیر زیادی داشته و یکی از عوامل مؤثر در فرو ریختن هیمنه ی پوشالی علم شناسی پوزیتیویستی و عیان کردن بحران ماهوی علم مدرن بوده است. در مطلبی که پیش روی شما است، زندگی کویره به اختصار مورد بررسی قرار گرفته است. خوانندگان محترم را به مطالعه این مطلب دعوت می نمایم.

➤ هوسرل استاد محبوب دوران مدرسه کویره بود. هوسرل که از معلمان هایدگر محسوب می‌شود؛ مبدع و توسعه‌دهنده اندیشه‌ی پدیدارشناسی است. ایده‌های اصلی بکاررفته در پدیدارشناسی سخت براندیشه‌ی کویره تأثیر گذاشت.



الکساندر کویره

درسخنرانی‌های هیلبرت در ریاضیات عالی نیز حاضر می‌شد. هیلبرت یک استاد تراز اول ریاضی بود که در جبر، نظریه اعداد، آنالیز ریاضی و مبانی هندسه، مطالعاتی انجام داده و یافته‌هایی بدیع داشت. هیلبرت تلاش داشت ساختمان نظریه‌های ریاضی و هندسه را به مثابه ساختمان‌هایی بنا شده بر اصول موضوعه بنا کند. بعد از گذشت چهار سال یعنی در ۱۹۱۱ کویره به دانشگاه سوربن در پاریس رفت. او در آنجا در درس‌ها و سخنرانی‌های کسانی مثل برگسون، ویکتور دلبوس، آندره لالانده و لئون برونشویک شرکت می‌کرد. ارتباط او با اساتید زیاد بود.

ولی در آنجا با هیچکدام از اساتید به اندازه هوسرل و خانواده‌اش نزدیک نشده بود. این امر شاید هم تاحدودی به علت محبت‌های بسیار زیاد خانم هوسرل به او بوده است. او در سرزمین فرانسه و در هوای خنک و مرطوبش احساس راحتی بیشتری می‌کرد.

اولین فعالیت‌های پژوهشی کویره بررسی پارادوکس‌های زنون و مفهوم حرکت بود، حرکت مضمون مکرر کارهای بعدی او در تاریخ علم گردید. مطالعه و کار در فضای پدیدارشناسی واقع‌گرا و اعمال روش‌های آن در حوزه اندیشه او را به سمت مطالعه در خداشناسی اسکولاستیک زیر نظر دو استاد به نام‌های ژیلسون و پیکاووت هدایت کرد. قبل از جنگ او پژوهش‌هایی را در مورد سنت آنسلم و همچنین موضوعات مرتبط با او تحت نظر پیکاووت که در آن زمان در اکول پراتیکو تدریس می‌کرد، شروع کرد. کویره در

۱۹۱۴ که هنوز خود را تبعه فرانسه نمی‌دانست در ارتش برای سربازی ثبت نام کرد و به مدت دو سال جنگید. کویره مانند اکثر فیلسوفان دیگر کار خود را با مطالعه اندیشه‌های مذهبی آغاز کرد. هرچند او بعدها در مورد تاریخ علم عمیق‌ترین و اثرگذارترین مطالعات خود را انجام داد. در ۱۹۲۲ اولین کتاب خود را در مورد الهیات نوشت "درباره خدا در اندیشه دکارت" نام این کتاب بود اتمام اولین کتاب او را شایسته دریافت مدرک دانشگاه اکول پراتیکو کرد. او به عنوان مسئول کنفرانس‌ها و استادیار انتخاب گردید این موضوع در سال‌های بعدی زندگیش بسیار کمک کار او گردید. در ۱۹۲۳ مطالعات دومین کتاب خود را در مورد سنت آنسلم با عنوان "درباره خدا در اندیشه سنت آنسلم" به اتمام رساند. این کتاب بعدها در ۱۹۲۹ منتشر و ملزومات گرفتن دکترا از دانشگاه سوربن را برای او فراهم کرد. پژوهشگران و مطالعه‌کنندگان نوشته‌های بعدی کویره در مورد تاریخ علم درون‌مایه و سبک‌های خاص بکار رفته

➤ جریان فلسفه علم در مفهوم جدید آن با پوزیتیویسم آغاز می‌شود.

❖ در بین سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۱ کویره پژوهش‌هایی درمورد تاریخ علم را به صورت جدی شروع کرد، همچنین او درمورد اندیشه‌های یاکوب‌بوهمه (عارف آلمانی، قرن پانزدهم) در منت‌پلیبر به تدریس پرداخت پژوهش‌های او در مورد هگل و اسپینوزا نیز در همین سال‌ها آغاز شد. در مقام مقایسه می‌بینیم که کار کویره درباره عرفان آلمانی تأثیر مهمی بر تفسیر او از تاریخ علم داشته است.

«حکمت و اندیشه»

در این تحلیل‌های کویره در آن موضوعات اولیه را تشخیص خواهند داد. در هر دو نسخه آنسلم و دکارت ذهن به جای تجربه دینی به معنای کلی آن باید بین وجود فرد قابل ادراک به طور موضوعی و واقعیت خارجی ارتباط ایجاد کند. علاوه بر این حرف اصلی او در مورد دکارت این بود که یک فیلسوف مدرنیته بیش از هر چیز مرهون اسلاف قرون وسطایی خود است. برای مورخین تاریخ مهمترین قسمت بحث شیوه استفاده کویره از مفاهیم تکامل و بینهایت می‌باشد. در مورد مفهوم دوم در اثر دکارت کویره نشان داد که چگونه یک ریاضی‌دان می‌تواند فلسفه‌اش را تقویت کرده و استحکام ببخشد.

در مورد بحث وجودشناسی، دکارت با یک نوع سفسطه‌گری به بحث و بررسی پرداخته که با استدلال آنسلم قابل جمع نیست بعضی از گفته‌های دکارت حاکی از جهت‌گیری‌هایی بود که بعدها در علایق کویره ایجاد شد. به عنوان مثال شاید قابل ملاحظه‌ترین اقدام دکارت ریاضی‌دان تشخیص پیوستار بودن عدد است که در تشبیه اعداد انتزاعی به خط‌ها و حجم‌ها نمود و توسعه‌یافته است او این پیوستار و بینهایت بودن را وارد حوزه اعداد متناهی کرد.

به هر حال کویره در این کتاب به مراقبه و اندیشه دکارت به عنوان یک استاد الهیات و متافیزیک توجه کرده است و نه به عنوان یک ریاضی‌دان. بعدها او در ارزش‌ها و روشنش به نام "پژوهش‌های دکارتی" تأکید کرد که این اثر دیباچه‌ای برساله‌های دکارت درمورد هندسه نورشناسی و هواشناسی است. او با این کتاب با اندیشه‌های خودش در جوانی به مخالفت برخاست. او سال‌ها قبل گفته بود که «اگر چه دکارت مسیر فلسفه را تغییر داد ولی بدون وجود او هم تاریخ علم تفاوت کمی پیدا می‌کرد.» در حقیقت تمایلات طبیعی کویره از مطالبی که در لحن او در نوشته‌هایش در مورد دکارت وجود دارد بدست می‌آید.

کتاب پژوهش‌ها کتاب پر حرارتی است که در مورد دکارت دلسوزانه و محبت‌آمیز برخورد می‌کند. چیزی که به هر حال حیرت‌انگیز است این است که کویره در طول زندگی علمی خود که عموماً به تاریخ علم اختصاص داشته است همواره با بخش پنجم این کتاب مراد شده است. در حالی که تدارک مناسبی درمورد این موضوع در آکادمی‌های پاریس

وجود نداشت که این شرایط حاکی از خشک و بی‌روح بودن مؤسسات آموزشی در پایتخت فرانسه و انعطاف ناپذیری مسئولان آن‌ها بود که البته علیرغم همکاری‌های بعدی آن‌ها کویره در انجام تعهداتش با مشکل مواجهه شد.

رساله کویره درمورد آنسلم کمتر دال بر علایق بعدی اوست تا مقالات او در مورد نظریات دکارت. وارد شدن به جهان موضوع مورد نظر و ضرورت وجود خدا از نظر زیباشناسی و منطق کار اصلی آنسلم بود اما از سوی دیگر دنیای اشیا فیزیکی ارسطو از طریق حواس ادراک می‌شود و در یک فلسفه منظم به رشته در می‌آید. از موارد دیگری که مورد توجه کویره قرار گرفت می‌توان موارد زیر را نام برد: مباحث بین انسان و طبیعت "بوهمه" که یک عارف آلمانی است، کره‌های کپرنیک که تنها به دلیل گرد بودن در حال گردش و چرخیدن هستند، صورت‌های عددی کپلر، حجم‌های فیثاغورثی، واقعیت انتزاعی اجسام کمی که در فضای هندسی به طور جنبشی در حرکتند و سرانجام جهان آزاد نیوتن که با هوشیاری در فضای نامتناهی قرار گرفته بجای آنکه در جهان فلسفه یونان باستان قرار بگیرد.

کویره از طریق تجزیه و تحلیل خیلی دقیق کتاب‌ها و متون اصلی، استنباط‌هایی از ساختارهای عقلی موضوعاتش می‌کرد. او مانند تاریخ‌نگاران دیگر کمتر از خلاصه کردن یا بازنویسی آن‌ها استفاده می‌کرد. او برای آنکه خواننده‌اش متوجه موضوع بشود مایل بود متنهای جامعی را با تحلیل‌هایش همراه کند.

درواقع او تکنیک دستورالعملی فرانسه یعنی متن باید صریح باشد را با بالاترین اهداف عالمانه وفق داد. این نوع نگاه که مرهون مطالعات او در پدیدارشناسی می‌باشد، با عبارت شهود پدیدارشناسان یعنی «پیش به سوی پدیدار» هماهنگی دارد. از این رو یکی از ریشه‌های پنهان تفکر کوهن پدیدارشناسی است. هر پدیدار اعم از یک واقعه تاریخی یا غیرتاریخی آنچنان که بر ما ظهور پیدا می‌کند قابل شناسایی است. در پدیدارشناسی ادراک‌کننده از ادراک‌شونده جدانیست و در شناسایی پدیدارشناسانه نقطه عزیمت ما، ادراک‌کننده در تعامل با ادراک‌شونده‌ها است. نگرش صحیح به عالم، تجربه صحیح و نگرش غلط تجربه غلط می‌دهد. بیشتر کارهای بعدی او ماحصل دوره‌های مختلف فعالیت‌های وی می‌باشد.

❖ هیلبرت تلاش داشت ساختمان نظریه‌های ریاضی و هندسه را به مثابه ساختمان‌هایی بنا شده بر اصول موضوعه بنا کند.

➤ اولین فعالیت‌های پژوهشی کویره بررسی پارادوکس‌های زنون و مفهوم حرکت بود، حرکت مضمون مکرر کارهای بعدی او در تاریخ علم گردید. مطالعه و کار در فضای پدیدارشناسی واقع‌گرا و اعمال روش‌های آن در حوزه اندیشه او را به سمت مطالعه در خداشناسی اسکولاستیک زیرنظر دو استاد به نام‌های ژیلسون و پیکاووت هدایت کرد.

[هگل]



خواهند کرد اگر چه این نوشته با موضوعاتی که معمولاً تاریخ‌نگاران علم بررسی می‌کنند هیچ ارتباطی ندارد اما یکی از دقیق‌ترین آثار او است.

در بین سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۱ کویره پژوهش‌هایی در مورد تاریخ علم را به صورت جدی شروع کرد، همچنین او در مورد اندیشه‌های یاکوب بوهمه (عارف آلمانی، قرن پانزدهم) در منت‌پلییر به تدریس پرداخت پژوهش‌های او در مورد هگل و اسپینوزا نیز در همین سال‌ها آغاز شد. در مقام مقایسه می‌بینیم که کار کویره درباره عرفان آلمانی تأثیر مهمی بر تفسیر او از تاریخ علم داشته است.

شاید بتوان گفت اصلی‌ترین پژوهش دانشگاهی کویره، اثر او درباره بوهمه است. این

رساله کتابی روشن‌نگر درباره یک نویسنده گمنام است. کویره همچنین چهارنوشته در مورد شونک‌فلدسباستین، فرانک‌پاراسلسوس، والننن و یگل را در یک کتاب کوچک گردآوری کرد که مهم‌ترین الهام‌بخش کتابش در مورد بوهمه بود. درست است که بوهمه به جهان طبیعی مانند معاصران خود یعنی گالیله، دکارت، کپلر علاقه نشان داد ولی بسیار روشن است که چرا تفسیر بوهمه از طبیعت روی هم رفته سمبلیک بود. واقعیت پدیده‌ها برای او در علائمی بودند که از منبع الهی دریافت می‌کرد. واقعیت این است که آشنایی کویره با تفسیر سمبولیک طبیعت در اندیشه بوهمه و آگاهی یافتن او از چگونگی تأثیر گذاشتن این تفسیر سمبولیک از جهان بر هوشیاری انسان (در جهت عمق بخشیدن به آن) قبل از اینکه علم مدرن این معنی سمبلیک را از بین ببرد حساسیت او درباره انقلاب علمی را

اغلب این فعالیت‌ها سخنرانی‌های انفرادی اوست که در مؤسسات مختلف در فرانسه، مصر و آمریکا انجام گرفته است. در سال‌های بعد اشراف او بر تاریخ علم سبب شد که گاهی اوقات نسبت به عالمان جوانتری که از خود مطمئن نبودند سختگیری کند. برای او داشتن یک طبیعت انسانی و عقلانی بسیار مهم بود. در تحلیل همیشه نقاد بود و هرگز حس سرکوب‌گر نداشت. او می‌خواست ارزش موضوعات تحت مطالعه‌اش را آشکار سازد نه اینکه تهی بودن یا اشتباه بودن آن‌ها را در معرض قرار دهد. اهداف جزئی هرگز او را وسوسه نمی‌کرد. اعتماد به نفسش با فروتنی جدی‌اش سازگار بود. مطالعات کویره در فلسفه غرب به پژوهش‌های مهم او در فلسفه هگل و همچنین به درک او از فرهنگ عقلانی قرن ۱۹ روسیه عمق زیادی بخشید ولی با این حال هیچکدام از این‌ها در تاریخ علم او مستقیماً مؤثر نبود. اما شاید بتوان گفت که دانش کویره از هگل از غوطه‌ور بودن او در درس پدیدارشناسی هوسرل مشتق شده باشد.

در سال ۱۹۲۹ کویره پژوهش‌هایی را در اندیشه و فلسفه یاکوب بوهمه ترتیب داد و در همین سال بود که به سمتی در هیئت علمی سنت‌پلییر منصوب شد. و همچنین در همین سال بود که دکترای خود را از دانشگاه سوربن بخاطر کتاب درباره خدا در اندیشه دکارت دریافت داشت. در سال‌های اولیه دهه ۱۹۳۰ کویره به فکر گسترش روابط خود با حلقه دوستان فلسفی‌اش در پاریس بود که در اکول‌سوپریور تشکیل می‌شد. او هم اگر نگوئیم ناشناس کمی با آن حلقه بیگانه بود. نوشته‌های او در این حلقه با استقبال خوبی مواجه می‌شد و خواننده‌ای که دغدغه‌های مشابهی داشت می‌توانست نکته‌های روشن‌کننده‌ای در آن‌ها بیابد و همین‌طور مقالات او در مورد تاریخ اندیشه در روسیه برای برخی فیلسوفان فرانسوی موضوعی را پیش روی گذاشت که کویره در آن تبحر داشت و آن بررسی و تحلیل بلاتکلیفی نویسندگان روسی در انتخاب ضرورت همانند شدن با فرهنگ اروپا در صورت پیروی از مدل غربی و مخالفت و مقاومت در برابر آن فرهنگ در صورت اقدام و قصد روسیه برای تأسیس یک هویت ملی مستقل بود.

تحسینگران نوشته‌های کویره در موضوع تاریخ علم در صورت خواندن قابل ملاحظه‌ترین پژوهش‌های او در زمینه روسیه یعنی مقاله‌ای درباره چادایف بیشتر او را تحسین

➤ گالیله

اولین قدم در حرکت به سمت فیزیک کمی‌انگار را در کتاب دوران جوانیش یعنی درباره‌ی حرکت برداشت در آنجا او به جای روش‌های ارسطویی از روش‌های ارسطیدسی استفاده کرد.

❖ واقعیت این است که آشنایی کویره با تفسیر سمبولیک طبیعت در اندیشه بوهمه و آگاهی یافتن او از چگونگی تأثیر گذاشتن این تفسیر سمبولیک از جهان بر هوشیاری انسان (در جهت عمق بخشیدن به آن) قبل از اینکه علم مدرن این معنی سمبلیک را از بین ببرد حساسیت او درباره انقلاب علمی را برانگیخت.

« حکمت و اندیشه

[نیوتن]



❖ تنها زمانی که گالیله نظریه نیروی جنبشی ارسطو را کنار گذاشت، توانست سمت و سواها را از فیزیک کیفی به سوی فیزیک کمی بکشانند.

برانگیخت. اما او در اقدام به فهم تجارب عرفانی گرفتار نوعی احساس بیهودگی و سرخوردگی گردید.

بوهمه همیشه به دنبال درک تعاملات رمزی بین انسان و طبیعت بود در حالی که کویره مشاهده کرد که تاریخ علم تنها به بررسی به اصطلاح "پیشرفت" های محسوس می‌پردازد و این به آن علت است که تاریخ علم فقط تصرفات استیلاجویانه و به اصطلاح پیروزی‌های ذهن بشری در جدال با طبیعت را ثبت و ضبط می‌کند و کاری به شناخت و فهم حقیقت عالم ندارد. باز می‌گردیم

به ایده اصلی کویره در تاریخ علم یعنی مسأله حرکت، او برای اولین بار این مسأله را در یک نوشته فلسفی در مورد پارادوکس‌های زنون مطرح کرد. این نوشته در سال ۱۹۲۲ قبل از نوشته‌های دینی او منتشر شده بود. در این مقاله که جزو اولین مقالات او محسوب می‌شود کویره می‌گوید که درک معماهای زنون نیاز به تجزیه و تحلیل حرکت محض ندارد بلکه باید آن را برپایه‌ی روشی که تداعی حرکت در مقیاس‌های زمانی مکانی که مفاهیم نامتناهی و دنباله‌دار بودن را بوجود می‌آورد تجزیه و تحلیل کرد. کویره پس از مرور مقالات زنون، بروچار، نوئل راویلن و برگون و با استناد بر یافته‌های بلزانو و کانتور در مورد نامتناهی و طبیعت، حدود مرزها و تفاوتی بین حرکتی که به عنوان طبیعت اجسام و حرکتی که به عنوان ارتباط بین سایر اجسام است قائل شد، این همان تعریف متفاوت از حرکت بود که محصول نگاه‌های متفاوت در انقلاب علمی است. حرکت بود که محصول نگاه‌های متفاوت در انقلاب علمی است. در یکی از نوشته‌های کویره مطلب زیر را می‌یابیم همه مخالفت‌های موجود میان فیزیک باستان و معاصر

در مقوله حرکت ممکن است این طور خلاصه شود که در حالی که حرکت و جنبش برای ارسطو ضرورتاً یک عمل است و به طور دقیق‌تر یک واقعی ساختن است برای گالیله و همین طور دکارت یک حالت است این همان رگه تبدیل مفاهیم است که بعدها در اندیشه توماس کوهن به صورت آشکاری بروز کرد. کویره در قبل از سال ۱۹۲۹ یعنی سالی که به پژوهش در مورد بوهمه پرداخت و وارد منت‌پلییر شد موارد و منابع مورد نیاز خود در مورد تاریخ اندیشه و تفکر در روسیه برای استفاده از آن‌ها در یک دوره آموزشی در انستیتو پژوهش‌های سانوز در دانشگاه پاریس را آماده کرده بود و از سپتامبر ۱۹۳۰ تا دسامبر ۱۹۳۱ در منت‌پلییر تدریس کرد در حالی که از سبک زندگی و آب و هوای شهر میدی لذت می‌برد از در دسترس نبودن کتابخانه‌ها تأسف می‌خورد.

در ژانویه ۱۹۳۲ کویره به عنوان رئیس در اکول‌پراتیکو انتخاب شد و به پاریس بازگشت در همین زمان بود که او با خواندن در مورد کپرنیک و با توجه به اینکه اقدامات تاریخی او کمتر شناخته شده بود ترجمه‌ای از بخش اول کتاب معروف کپرنیک به نام در گردش افلاک آسمانی که شامل مباحث تئوریک و جهان‌بینی آن بود را به انجام رساند او یک مقدمه تاریخی و مفسرانه نیز به آن افزود. این اقدام او اولین سهم وی در رشته محض تاریخ علم بود که در آن کپرنیک به عنوان متفکری است که به هستی می‌اندیشد نه صرف چرخیدن چرخنده‌های افلاکی.

از سوی دیگر کپرنیک به نوعی باستانی نیز بود چرا که او وابستگی زیادی به زیبایی‌شناسی افلاطون داشت با این حال او در این عقیده که صورت هندسی باید با واقعیت فیزیکی مطابقت کند روحیه‌ای انقلابی داشت. هیچ فرضیه‌ای نمی‌توانست زیبایی‌شناسی افلاطون و واقعیت فیزیکی را در هم جمع کند. این‌جا بود که هندسی شدن در علم معاصر بروز کرد، اشکال هندسی که چونان مثل افلاطون سایه‌وار توصیف می‌شدند زمانی که کویره چاپ کپرنیک را در سال ۱۹۳۴ منتشر کرد در دانشگاه قاهره تدریس می‌کرد. او به آن علت که در آنجا هم‌فکرانی را یافته بود در سال‌های ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ در قاهره به تدریس پرداخت او در آنجا سخنرانی‌هایی را ترتیب داد که بعدها عنوان پژوهش‌های دکارتی را به خود گرفت. با روی گرداندن از کپرنیک به

❧ بوهمه همیشه به دنبال درک تعاملات رمزی بین انسان و طبیعت بود در حالی که کویره مشاهده کرد که تاریخ علم تنها به بررسی به اصطلاح "پیشرفت" های محسوس می پردازد و این به آن علت است که تاریخ علم فقط تصرفات استیلاجویانه و به اصطلاح پیروزی های ذهن بشری در جدال با طبیعت را ثبت و ضبط می کند.

[دکارت]



همچنین این کتاب محلی برای بحث در مورد این موضوع فلسفی نبود که آیا نگاه نویسنده اش به علم پوزیتیویستی است یا خیر و همینطور در مورد تاریخ آیا تاریخ نویسی آن مارکسیستی است یا غیر مارکسیستی.

در این کتاب آنها به یک تاریخ هیجان انگیز تحلیل گرایانه از مبارزه ی نظریه های دو قهرمان داستان یعنی گالیله و دکارت دست یافتند که در تلاش اند در مورد مفاهیم بسیار اولیه فیزیک کلاسیک و

فرمول هایی که بعداً هر شاگرد مدرسه براحتی و بدون فکر کردن آنها را می آموخت بر هم غلبه کنند.

این تلاشها علیه ظرفیت بزرگترین مغزها برای ارتکاب اشتباه صورت می گرفت. کویره در واقع بعضی اوقات می دید که تاریخچه ی خطاها به اندازه مسیر درست، آموزنده و عبرت انگیز است و حتی در برخی جهات این اشتباهات از راه حل های صحیح بیشتر بدرد بخور هستند. زیرا خطاها قدرت و طبیعت اضطراب هایی را به نمایش می گذارد که در میان آنها نیازهای ذهنی بشر باید برای ایجاد دانش جدید تلاش کنند. روش کار کویره روش مطالعه مسئله ها به صورت متمرکز و در عین حال به صورت گسترده بود. متمرکز به خاطر خود مسئله و گسترده به خاطر آگاهی از اهمیت آنها.

کتاب تحقیقات گالیله ای شامل سه مقاله است که به طور مجزا منتشر شده اند. درونمایه اصلی که هر سه را متحد می کند بررسی پیدایش مفاهیم جدید علم مدرن است. در اولین مقاله کویره به این موضوع پرداخته است که تحصیلات اولیه و تحقیقات نخستین گالیله در تاریخ

سمت گالیله کویره اثر پرآوازه اش کتاب تحقیقات گالیله ای را نوشت تاریخ انتشار این اثر ۱۹۳۹ است. ولی این کتاب در سال ۱۹۴۰ درست قبل از تهاجم آلمان ها به فرانسه به کتاب فروشی ها عرضه شد. کویره و همسرش دوباره به قاهره رفتند، او آرزو داشت که در وسط فجایع جنگ خدمت رسانی کند.

پس فوراً به فرانسه برگشتند که درست در موقع رسیدنشان به پاریس آلمان ها شهر را محاصره کرده بودند. آن ها سرگردان شده و راه منت پلیر را در پیش گرفتند و بعد از راه بیروت به قاهره برگشتند اما کویره مصمم بود که به فرانسه آزاد نیرویی تازه بدهد. از آنجایی که کویره یک ویزای آمریکایی داشت ژنرال دوگل این طور می اندیشید که فرانسه آزاد می تواند از حضور یک مرد اندیشمند در ایالات متحده بهره ببرد. به هر طریق کویره و خانواده اش از راه هند و اقیانوس آرام به سان فرانسیسکو و از آنجا به نیویورک رفتند. در آمریکا او در برپایی مرکز مدرسه آزاد و پژوهشی هاوتنز به جمع دانشمندان و علمای فرانسوی و بلژیکی پیوست وی در آنجا و در مدرسه جدید تحقیقات اجتماعی در طول جنگ تدریس می کرد و در سال ۱۹۴۲ برای گزارش دادن به دوگل به لندن مسافرت کرد. وی در نیویورک با طرز زندگی آمریکایی آشنا شد که این کار برای او گذراندن سال های بعد یعنی تقریباً نصف زندگی حرفه اییش در آمریکا را راحت تر می ساخت در ایالات متحده در سال های بلافاصله بعد از جنگ بود که اثر تحقیقات گالیله ای که در زمان جنگ به علت آشفتگی ها به آن زیاد توجه نشده بود بیشترین و مشتاق ترین مخاطبان خود را پیدا کرد. اقبال به این کتاب در زمان درستی انجام می گرفت نسل جدیدی از مورخان علم که موضوع را از یک طریق کاملاً حرفه ای درک کرده بودند درست در همان زمان فرصت توسعه سیستم دانشگاهی آمریکا را پیدا کرده بودند، اینان در تکاپو به دنبال یافتن منابع جدید به تحقیقات گالیله ای برخورد کردند که گویا الهام دهنده ی علاقه ی اندیشمندانه ی آنها در مورد موضوع جدیدشان بود. کتابی که نه تنها یک گزارش اکتشافات و فناوری های صرف نبود بلکه یک تجلیل عاطفی از عجایب ذهنی عالمانه نیز نبود. از طرفی این کتاب مثل یک اسب خرامان برای حمل اندیشه های فلسفی نیز نبود.

❧ روش کار
کویره روش
مطالعه مسئله ها
به صورت متمرکز
و در عین حال به
صورت گسترده
بود. متمرکز به
خاطر خود مسئله
و گسترده به
خاطر آگاهی از
اهمیت آنها. کتاب
تحقیقات گالیله ای
شامل سه مقاله
است که به طور
مجزا منتشر
شده اند. درونمایه
اصلی که هر سه
را متحد می کند
بررسی پیدایش
مفاهیم جدید علم
مدرن است.

از این رو یکی از ریشه‌های پنهان تفکر کوهن پدیدارشناسی است. هر پدیدار اعم از یک واقعه تاریخی یا غیرتاریخی آنچنان که بر ما ظهور پیدا می‌کند قابل شناسایی است.

« حکمت و اندیشه

برحسب ریاضیات فرموله کند. در حالی که تنها ابزار او برای ریاضی‌سازی حرکت علم حساب و هندسه بود. گرچه ذهن گالیله یک ذهن تحلیل‌گر بود ولی تا ابداع و استفاده از مشتق و دیفرانسیل راه زیادی بود.

گالیله که غریزه و ذاتش یک غریزه فیزیکی بود، آنقدر کار کرد تا خطای خود را بدست آورد و آزمایشات او با سطوح شیب دار در اینجا بروز کردند. این آزمایشات او را در پالایش مفهوم شتاب کمک کردند.

دکارت در این مسئله شانس کمتری داشت او که متعهد به نزدیک کردن فیزیک و هندسه بود هیچ گاه نتوانست بفهمد که فرمول سقوط او با توصیف فیزیکی پدیدارها ناسازگار بوده است. هندسه‌سازی یک حرکت، عناصر فیزیکی مسئله را از دکارت مخفی می‌کرد اما از طرف دیگر این افراط در هندسه‌سازی بود که او را به سمت قانون اینرسی سوق داد. قبل از ایجاد مسئله اینرسی گالیله به این مفهوم سنتی پناه برد که در مقیاس جهانی حرکت به صورت دورانی ادامه پیدا می‌کند. ادامه بحث برای دکارت ماند که یک قانون کلی جهانی بیان کند به این معنی که یک جسم چیزی دارد به نام اینرسی. نسبت دادن قانون اینرسی یکی از یافته‌های کتاب مطالعات گالیله‌ای است. اما علم مدرن به جز ایجاد مفاهیم جدید اینرسی و شتاب چیزهای دیگری نیز داشت. مفهوم قدیمی جهان محدود که حول محور انسان می‌چرخید متناسب با اهداف این جهان تبدیل گردید به فضای نامحدود و وسیع بدون سکون.

به عقیده کوپره [به اصطلاح] انقلاب علمی مبتنی بر یک جنبش جدی‌تر یعنی تغییر تلقی انسان از خودش در دنیا بود. انگاره انسان از خود و جهان تغییر یافته بود و این سنگ بنای [به اصطلاح] انقلاب علمی بود. این دگرگونی مهم‌تر از هر حادثه فردی دیگر بود. تغییرات در نوع حل مسائل حرکت در گسترده‌ترین مفهوم آن یکی از مسائلی بود که به این دگرگونی دامن می‌زد.

در سالهای بعد از جنگ کوپره موقعیت خود را در پاریس بدست آورد و گاه‌به‌گاه در دانشگاه‌های هاروارد، ییل، جان‌هاپکینز، شیکاگو و ویسکونسن به سخنرانی می‌پرداخت. در سال ۱۹۵۵ او به مؤسسه مطالعات پیشرفته در پرینستون رفته بود و به عضویت دائمی آنجا در آمده بود تا هنگامی که وضعیت جسمیش در ۱۹۶۲ به هم ریخت او شش ماه

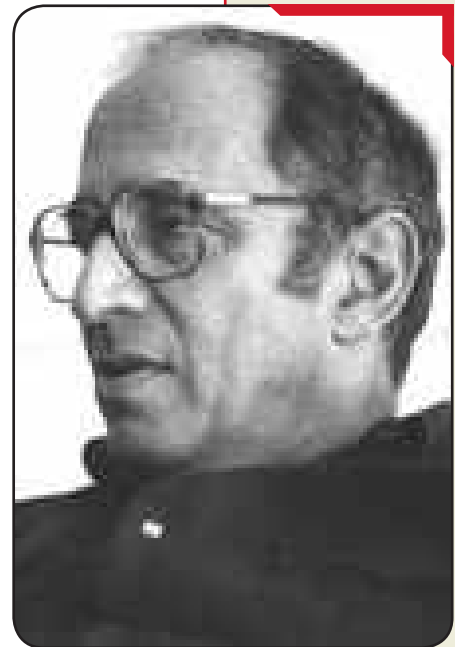
فیزیک تمام مراحل اصلی و رئوس مطالبی که ریشه در عهد باستان دارد را در برگرفته است. خلاصه و شرح دلسوزانه کوپره از فیزیک ارسطویی، خلاف قاعده بودن علت منتسب به حرکت پرتاب‌ها را مورد تأکید قرار داد و استدلال بندتی و بنامیکو را روشن ساخت. همان کسانی که گالیله از آنها فیزیک آموخت. بعدها فیزیکدانان نظریه نیروی جنبشی در قرن چهاردهم را به طرحی برای تشریح پرواز فضاپیماها و سقوط اجسام سنگین تبدیل کردند.

تنها زمانی که گالیله نظریه نیروی جنبشی ارسطو را کنار گذاشت، توانست سمت و سوها را از فیزیک کیفی به سوی فیزیک کمی بکشانند.

گالیله اولین قدم در حرکت به سمت فیزیک کمی‌انگار را در کتاب دوران جوانیش یعنی درباره‌ی حرکت برداشت در آنجا او به جای روش‌های ارسطویی از روش‌های ارشمیدسی استفاده کرد. رابطه‌ی بین یک ساختار و پیرامون آن را بر حسب نسبت آن با چگالی سنجید. به عقیده کوپره هندسه‌سازی عناصر فیزیکی در نگاه ارشمیدسی اوج انقلاب علمی است. گالیله در سال ۱۶۰۴ وقتی می‌خواست برای سقوط آزاد یک قانون بدست آورد این طور بدست آورد که فاصله پیموده شده در یک سقوط

آزاد متناسب با توان دوم زمان است و این یافته را به یک اصل اشتباه دیگر پیوند زد و آن اصل این بود که شتاب بدست آمده در هر نقطه نسبت مستقیم با فاصله پیموده شده دارد. ما اکنون می‌دانیم که در حقیقت سرعت متناسب است با زمان در شتاب ثابت و این یکی از اشتباهات گالیله بود و نکته‌ی بسیار جالب این است که دکارت کاملاً به صورت مستقل دقیقاً همین اشتباهات را تکرار کرده است.

مشکل اصلی در ناآشنایی هر دو طرف با ریاضی و دینامیک و کاربرد ریاضی در دینامیک بوده است با وجود این گالیله جوان این نیاز را احساس کرد که دینامیک را



[توماس کوهن]

➤ به عقیده کویره [به اصطلاح] انقلاب علمی مبتنی بر یک جنبش جدی تر یعنی تغییر تلقی انسان از خودش در دنیا بود. انگاره انسان از خود و جهان تغییر یافته بود و این سنگ بنای [به اصطلاح] انقلاب علمی بود.



[کویره نفر دوم از راست]

مقاله "فرضیه و تجربه در نیوتن" مقاله‌ای است که در آن دکترین‌های دکارت با ایده‌های فضایی نیوتن مقایسه شده و نسبت پوزیتیویستی به نیوتن نیز مورد بررسی قرار گرفته است. تفاوت بین دکارت و نیوتن پیامدهای خدانشناسانه‌ای نیز داشته است که در این اثر مورد بررسی قرار گرفته است. همین ایده است که به صورت کامل‌تر در اثر دیگر کویره به نام "از جهان بسته به سوی کیهان بیکران" بررسی شده است. این اثر مهم کویره که قبل از

مطالعات نیوتنی به اتمام رسید به بررسی یک تغییرمهم متافیزیکی در نگاه بررسی‌کننده جهان می‌پردازد. این کتاب با کیهان‌شناسی نیکولاس کوزائی شروع می‌شود و با نظرات نیوتن درباره مطلق بودن فضای باز و نامحدود و قادر مطلق بودن خدا که از طبیعت جداست به اوج خود می‌رسد. کویره معتقد بود که علم دکارتی تنها بوسیله نگاه تک جوهری همه‌خدایی اسپینوزا است که می‌کوشد تا به نحوی از بی‌خدایی بگریزد هرچند که پانتهئیسم اسپینوزا شدیداً تنه به تنه‌ی ماتریالیسم می‌زند.



سرانجام پس از یک دوره بیماری که از ۱۹۶۲ آغاز شده بود کویره در ۲۸ آوریل ۱۹۶۴ در پاریس چشم از جهان فرو بست.

منابع:

بخش زندگی و اندیشه در این مقاله ترجمه‌ای است آزاد از مدخل koyre Alexandre در دانشنامه:

DICTIONARY OF SCIENTIFIC BIOGRAPHY. ●

از سال را در پرینستون می‌گذراند و هر بهار به پاریس باز می‌گشت تا در اکول پراتیکو درس بدهد. احساس آرامش او در پرینستون به تکمیل کارهایش بسیار کمک کرد. کارهای کویره در آن سالها بیشتر معطوف بر موضوع به اصطلاح انقلاب علمی بود. مفاهیم فلسفی و بررسی‌های تاریخی وابسته به انقلاب علمی درون‌مایه اصلی آثار این دوره از حیات اوست. انقلاب ستاره‌شناسی آخرین کتابی بود که او به صورت کامل‌نشده رها کرد. این کتاب شامل یک رساله‌ی بسیار مهم درباره‌ی تغییرات کپلر در ستاره‌شناسی بود. این کتاب همینطور شامل مباحثی درباره‌ی کپرنیک نیز بود. همچنین در این کتاب در مورد مکانیک آسمانی بورلی نیز بحث شده است. این بحث اخیر یکی از جدیدترین یافته‌ها در ادبیات ستاره‌شناسی است برای اینکه هر چند بورلی نزد ساینتیست‌ها بخاطر فیزیولوژی مکانیکش معروف است اما اسپونالیسم پیچیده‌ی او در مورد ماشین کیهان به ندرت در دوره‌ی معاصر مورد مطالعه قرار گرفته است. اما در هر حال بدنه‌ی اصلی کتاب همان بحث کپلر بود که همیشه برای کویره مهم بوده است. کویره کپلر را به خاطر تهورش، به خاطر تخیلش و به خاطر افلاطون‌گرایی‌اش و در نهایت به خاطر دقتش می‌ستود. کویره کپلر را از کپرنیک متمایز می‌کرد. کپرنیک ستاره‌شناسی بود که به توجیه فیزیکی حرکت‌های سیاره‌ای نظر داشت و در راه آن به قوانین ریاضی این موضوع نیز دست یافته بود. این نگاه کویره به کپرنیک و تمایز این دو باعث نشد که کویره جنبه‌ی فیثاغورثی و تخیلی تفکر کپلر را نادیده بگیرد در واقع می‌توان گفت علاقه‌ی کویره به عرفان آلمانی در مطالعات بر روی کپلر بروز پیدا کرده است. مسائلی که مورد علاقه کویره بود در بررسی فعالیت‌های نیوتن به اوج خود رسید و یکی از مهم‌ترین و کامل‌ترین و روان‌ترین نوشته‌های کویره را بوجود آورد.

پژوهش‌های کویره در مورد نیوتن با کتاب "مطالعات نیوتن" شروع می‌شود که البته این کتاب بعد از مرگ او به چاپ رسید و می‌توان گفت حیف شد که از نظر او مقاله تاریخ مستند مسئله سقوط از کپلر تا نیوتن خیلی مناسب وارد کردن در این پژوهش نبوده است. در سالهای آخر زندگی‌اش کویره مشغول همکاری با برنارد کوهن شد تا بتوانند یک توضیح حاشیه‌ای بر کتاب اصول نیوتن بنویسند.

➤ در واقع می‌توان گفت علاقه‌ی کویره به عرفان آلمانی در مطالعات بر روی کپلر بروز پیدا کرده است.

رابطه‌های مطالعات تاریخ معاصر ایران

لیست اول

■ تاریخ تحولات سیاسی ایران / موسی نجفی، موسی حقانی / مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران

■ چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه / روح... حسینیان / مرکز اسناد انقلاب اسلامی (جلد اول از یک مجموعه پنج جلدی)

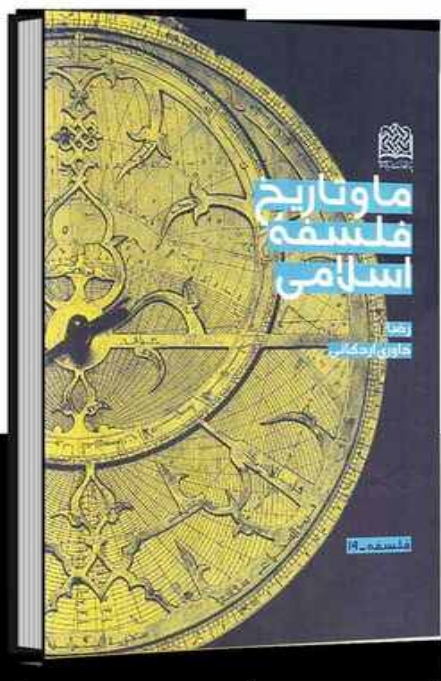
■ بیست سال تکاپوی اسلام شیعی در ایران / روح... حسینیان / مرکز اسناد انقلاب اسلامی (جلد دوم از یک مجموعه پنج جلدی)

■ سه سال ستیز مرجعیت شیعه / روح... حسینیان / مرکز اسناد انقلاب اسلامی (جلد سوم از یک مجموعه پنج جلدی)

■ چهارده سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران / روح... حسینیان / مرکز اسناد انقلاب اسلامی (جلد چهارم از یک مجموعه پنج جلدی)

■ یک سال مبارزه برای سرنگونی رژیم شاه / روح... حسینیان / مرکز اسناد انقلاب اسلامی (جلد پنجم از یک مجموعه پنج جلدی)

■ ظهور و سقوط سلطنت پهلوی / جلد دوم / عبدا... شهبازی / انتشارات اطلاعات



معرفی یک کتاب خوب

کتابی متفکرانه و متفاوت درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی

« محمود مزروع

نام کتاب: ما و تاریخ فلسفه اسلامی
نویسنده: استاد دکتر رضا داوری اردکانی
ناشر: سازمان چاپ و انتشارات پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی

سه کتاب و نوید انتشار یکی دیگر، بهار پرثمر فیلسوفی را به ما می‌نماید که سال مبارکی را نیز برای او و ما که مخاطبان او هستیم، رقم خواهد زد. استاد دکتر رضا داوری اردکانی سه کتاب «علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه»، «هنر و حقیقت» و «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» را در روزهای اخیر منتشر کرده است و «فلسفه در دادگاه ایدئولوژی» را نیز در دست انتشار دارد. وی در آستانه ۸۰ سالگی بیش از ۵۰ کتاب به زیور طبع آراسته است و خوشبختانه هنوز رملق جدی برای نوشتن دارد. اگر چه از دیدگاه بسیاری، بسیار



❧ استاد دکتر رضا داوری اردکانی سه کتاب «علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه»، «هنر و حقیقت» و «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» را در روزهای اخیر منتشر کرده است و «فلسفه در دادگاه ایدئولوژی» را نیز در دست انتشار دارد.



نوشتن هنر نیست. در صدر آنان خود استادداوری اردکانی قرار دارد که معتقد است در همه این سال‌ها و در همه این کتاب‌ها یک چیز بیشتر نگفته است. اما اگر اجازه داشته باشیم که این سخن رندانه را واگذاریم، نباید غفلت کنیم که نوشتن یک چیز در ۵۰ کتاب و گفتن یک چیز در همه عمر، هنر می‌طلبد. هنری که فیلسوف ما به تمامی از آن برخوردار است. استاد دکترداوری اردکانی چه زمانی که «فارابی-مؤسس فلسفه اسلامی» را نوشت و چه آن زمان که در کار «انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم» شد تا به امروز که «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» را نگاشته است، مسئله «ما» را برای ما صورت‌بندی کرده است و این مهم از عهده هر کسی بر نمی‌آید. باید هم فرزند زمانه خود بود و هم فاصله زمانی را از یاد برد.



[فارابی]

باید هم تجدد را درک کرد و هم میراث سنت را فهمید. همه اینها را داشتن و مسئله «ما» را شرح دادن خدمت بزرگی است. «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» از دیدگاه نگارنده شاه‌بیت خدمت استاددکتر رضا داوری اردکانی به فلسفه ایران است. نه از آن جهت که در کتاب خود از واژه مجهول فلسفه عربی نقادی کرده است و نه به این خاطر که عابدالجبری را سخت می‌نوازد، که این خود جسارت و وسعت علم می‌خواهد، که به این خاطر که فیلسوفانه در کار فلسفه اسلامی شده است و به آن جهت که از تفکر شرق‌شناسانه اعراض کرده است. البته کتاب از نکات دیگری نیز مشحون است که آن را از تاریخ فلسفه‌های دیگر نظیر آنچه هانری کربن تصنیف کرده و یا آنچه سیدحسین نصر سرویراستاری کرده

❧ استاد دکترداوری اردکانی چه زمانی که «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی» را نوشت و چه آن زمان که در کار «انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم» شد تا به امروز که «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» را نگاشته است، مسئله «ما» را برای ما صورت‌بندی کرده است و این مهم از عهده هر کسی بر نمی‌آید. باید هم فرزند زمانه خود بود و هم فاصله زمانی را از یاد برد.

«ما و تاریخ فلسفه اسلامی» از دیدگاه نگارنده شاه‌بیت خدمت استاد دکتر رضا داوری اردکانی به فلسفه ایران است.

«حکمت و اندیشه»

باشد. چرا که کتابی که عنوانش «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» است، می‌توانست تاریخ فلسفه نباشد، بلکه متضمن بیان نسبیتی باشد که ما با فلسفه اسلامی و تاریخ آن داریم. نسبیتی که دغدغه همیشگی و هنوزی استاد رضا داوری اردکانی است. به عبارت رساتر و زبانی که استاد دکتر داوری می‌پسندد، رجوع به سوابق تفکر و تجدید عهد با فلسفه اسلامی در ما تعلق خاطر



متمایز می‌کند.

و همت پدید می‌آورد. تجدید عهد تاریخی که هم‌زمان شدن با متفکران گذشته است. در این هم‌زمانی است که از فلسفه اسلامی بعضی درس‌های ناآموخته‌اش را می‌توان فراگرفت. به این ترتیب کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» کوششی در جهت نشستن در محضر فلاسفه گذشته و اخذ نکته‌های بین سطرهای نوشتار آنان است. کوششی که کتاب را به خواندنی‌ترین اثر استاد دکتر رضا داوری اردکانی و یا به قول مقدمه‌نویس کتاب، سرآمد آثار دکتر داوری بدل کرده است.

کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» در اصل با هدف بررسی ارتباط گرایش‌های مختلف فلسفه اسلامی با یکدیگر و فلسفه یونان منتشر شد. این کتاب همان‌طور که از نام پرمعنی‌اش هویداست بیش از آنکه سیری در تاریخ فلسفه اسلامی باشد، نگاه فیلسوفانه به تاریخ فلسفه اسلامی و وجهی است که می‌تواند با وضعیت معاصر ما داشته باشد. از این سخن نباید این نتیجه را گرفت که این کتاب مصرفی معطوف

به امروز دارد. منظور از امروز و معاصر، وضعیتی است که ناظر بر فرادش سنت فلسفه اسلامی و میراث‌بری است که ما ایرانیان از فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و علامه طباطبایی داریم. چه اینکه خود استاد دکتر داوری اردکانی نیز معتقد است که کتاب تازه‌اش یک تاریخ فلسفه مثل دیگر تاریخ فلسفه‌ها نیست که صرف گزارش خلاصه افکار و آرای فیلسوفان باشد. چرا که کتابی که عنوانش «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» است، می‌توانست تاریخ فلسفه نباشد، بلکه متضمن بیان نسبیتی باشد که ما با فلسفه اسلامی و تاریخ آن داریم.



«خود استاد دکتر داوری اردکانی نیز معتقد است که کتاب تازه‌اش یک تاریخ فلسفه مثل دیگر تاریخ فلسفه‌ها نیست که صرف گزارش خلاصه افکار و آرای فیلسوفان باشد. چرا که کتابی که عنوانش «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» است، می‌توانست تاریخ فلسفه نباشد، بلکه متضمن بیان نسبیتی باشد که ما با فلسفه اسلامی و تاریخ آن داریم.»

این کتاب همانطور که از نام پرمعنی‌اش هویدا است بیش از آنکه سیری در تاریخ فلسفه اسلامی باشد، نگاه فیلسوفانه به تاریخ فلسفه اسلامی و وجهی است که می‌تواند با وضعیت معاصر ما داشته باشد.

فهم و درک گذشته و آرای گذشتگان نائل آیند. دوم، تأمل در جهت سیر فلسفه اسلامی و مقام این فلسفه در قیاس با فلسفه یونانی و فلسفه جدید است. در این کتاب خطی رسم شده است که پیوند میان فلسفه‌ها از فارابی تا عصر حاضر را نشان می‌دهد. این خط، خط وحدت و جمع میان دین و فلسفه و محور دوران آتش بس در جنگ دائم میان فلسفه و سیاست، در عین حفظ آتش زیر خاکستر است.



برای افزودن اشتیاق خوانش کتاب باید اشاره شود که «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» در سه بخش «قوم و تأسیس فلسفه اسلامی»، «گزارش مختصر تاریخ فلسفه اسلامی» و «وضع فلسفه در ایران و مقام فلسفه اسلامی» سامان یافته است. هر کدام از این بخش‌ها را با علم به این نکته باید خواند که اثر تألیفی یک فیلسوف است و نه متفنی از سر سبکباری و فراغت حال آن را نوشته است و نه اینکه بخشی از مقاله‌ای است که قبلاً منتشر شده است. کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» اثر یکپارچه نویسنده‌ای است که فیلسوف عصر خویش است و اهمیت میراث فلسفه اسلامی، وی را بر آن داشته تا در میان همه اوقات و افکار مشغول خویش جایی برای بیان وضعیت ما و تاریخ فلسفه اسلامی باز کند.



استاد دکتر رضا داوری اردکانی در دهه پنجاه شمسی فارغ از پارادایم شرق‌شناسانه با تأمل در فلسفه اسلامی، به شناخت و معرفی فلسفه مدنی فارابی نائل آمد و با ادامه دادن این شناخت، موفق به نگارش سه کتاب «مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران»، «فارابی مؤسسه فلسفه اسلامی» و «فارابی؛ فیلسوف فرهنگ» شد. در این کتاب‌ها علاوه بر توجه نشان دادن به فلسفه اسلامی، نسبت فلسفه و دیانت و همچنین عقل و شریعت به زیبایی مورد کنکاش قرار گرفته‌اند. اما اینک و پس از چهل سال استاد دکتر داوری اردکانی کتاب ما و تاریخ فلسفه اسلامی را برای ما نوشته است. چرا این کتاب نوشته شد؟ منطق درونی این کتاب چیست؟ در «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» دو نکته مهم مدنظر بوده است. نخست؛ توجه و اشاره به وجهه نظر تجددمآبانه، در خصوص گذشته و به‌ویژه درباره فلسفه گذشتگان است. در این مورد به جای اینکه مؤلف درباره درستی و نادرستی نظر اینان حکم کند، اندیشیده است که آنها چگونه و تا چه اندازه توانسته‌اند و می‌توانند به



این کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» کوششی در جهت نشستن در محضر فلاسفه گذشته و اخذ نکته‌های بین سطرهای نوشتار آنان است. کوششی که کتاب را به خواندنی‌ترین اثر استاد دکتر رضا داوری اردکانی و یا به قول مقدمه‌نویس کتاب، سرآمد آثار دکتر داوری بدل کرده است.



« گفت‌وگوی ویژه





گفتگو با دکتر مظفر نامدار:

عبدالکریم سروش متدین نیست، یک انسان دینی با دین زندگی می‌کند

نشانگر آن است که قصد شما این است که بیشتر روی کلیات بحث کنید. ما بصورت کلی، شناختی اجمالی از این جریان‌ها داریم اما مشکل ما شناخت اجمالی این جریان‌ها نیست، آنچه که خیلی کمتر در خصوص آن بحث می‌شود ورود به جزئیات مربوط به این جریان‌ها است و حتی در اینکه ما جریان را چگونه تعریف کنیم ممکن است تفاوت‌هایی را با شما و همه‌ی دوستانی که چنین تقسیم‌بندی‌هایی را انجام می‌دهند و این تقسیم‌بندی‌ها که مشهور هم هستند، داشته باشیم. ما با طرح این سؤالات به جایی نمی‌رسیم چون حداقل از میان همه‌ی

■ **فرهنگ عمومی:** در خصوص جریان‌های فرهنگی-سیاسی معاصر و دسته‌بندی آن‌ها توضیح بفرمائید!
□ **دکتر نامدار:** شما دو اصطلاح را در کنار هم قرار دادید. برخی به این امر معتقد نیستند. مثلاً گفتید: جریان‌های سیاسی-فرهنگی معاصر یا فرهنگی-سیاسی معاصر هیچ فرقی ندارد. این‌ها دو طیف گسترده است که در یک مصاحبه‌ی یک ساعته نمی‌توان آن را بحث کرد و اگر ما بیاییم و شروع کنیم و هر کدام از این طیف‌ها را تقسیم‌بندی کنیم بی آنکه به محتوا و ماهیت آن‌ها بپردازیم خود نیازمند زمان طولانی‌تری است و این

اشاره:

دکتر مظفر نامدار، اندیشمند، نویسنده و نظریه‌پرداز متعهد معاصر است که آثار مختلفی در مباحث فلسفه‌ی سیاسی، تاریخ معاصر ایران، غرب‌شناسی انتقادی و فقه سیاسی شیعه دارد. گستردگی دامنه‌ی اطلاعات، عمق مطالعات و ژرف اندیشی خلاقانه دکتر نامدار از او چهره‌ای برجسته ساخته است. وی که سال‌ها است به تدریس در عالی‌ترین سطوح دانشگاهی اشتغال دارد، عضو هیئت علمی "پژوهشگاه فرهنگ و مطالعات علوم انسانی" است و ریاست مرکز بازنگری کتب و متون علوم سیاسی دانشگاه‌ها را نیز بر عهده دارد. دکتر نامدار، متفکری متعهد و تنوریسینی خلاق و

مبدع و تحلیل‌گری دقیق و ژرف‌اندیش است که فراتر از رشته‌ی تخصصی خود، مطالعات گسترده‌ای در موضوعات مختلف از فلسفه‌ی اولی و منطق و اسطوره‌شناسی گرفته تا تاریخ و فرهنگ و ادبیات و مباحث روز روشنفکری دارد. دکتر نامدار، انسانی شریف و شخصی متواضع و مهربان است و علیرغم مشغله‌ی فراوان وضیق وقت و ابتلا به کسالت، با مهربانی و صبر و شکیبایی، فرصتی برای گفتگو در اختیارمان نهاد و با حوصله و خوشرویی به پرسش‌هایمان پاسخ گفت. ضمن تشکر بسیار از این استاد ارجمند، شما را به مطالعه این گفتگو دعوت می‌نمائیم.



❖ شما هیچ پیامبری را ندارید که در غرب داعیه‌ی پیامبری داشته باشد، تمام ادیانی که به غرب رفتند از یهودیت، مسیحیت و... خود غربی‌ها معتقدند که این‌ها وارداتی هستند.

«گفت وگویی ویژه»

چه بن‌بست‌هایی می‌خورند؟ یا چاره‌اندیشی آن‌ها برای توسعه‌ی سیاسی یا فرهنگی که مدنظر دارند چیست؟

❑ **دکتر نامدار:** اپوزیسیون در ایران هم طیف وسیعی دارد، منظور شما بخشی است که در خارج از کشور است یا بخشی که در داخل می‌باشد؟ بخشی که بیرون از نظام است یا بخشی که درون نظام است. یک طیف است که در طی دودهم و بلکه بیشتر در درون جمهوری اسلامی شکل گرفته که این‌ها را ما در حوزه‌ی فرهنگی و حوزه‌ی سیاسی الان، تحت عنوان اپوزیسیون بحث می‌کنیم و این‌ها بسیاری از اپوزیسیون‌های سنتی قدیمی خارج از نظام و بیرون از نظام و خارج از کشور را بی‌اعتبار کرده است، الان دیگر کسی از منافقین یا کسی از جریان‌های چپ، تحت‌عنوان اپوزیسیون یاد نمی‌کند چونکه این‌ها در حال حاضر، دیگر اعتباری ندارند. چون ما حیطه‌ی وسیعی از اپوزیسیون در داخل کشور داریم. اما در رابطه با تقسیم‌بندی غلبه‌ی فرهنگ بر سیاست، نمی‌دانم چرا چنین تقسیم‌بندی کردید؟ چنانکه گفتید آیا ما قصد پرداختن به اپوزیسیونی را داریم که معتقدند فرهنگ بر سیاست غلبه دارد یا اپوزیسیونی که می‌گوید سیاست بر فرهنگ غلبه دارد؟

■ **فرهنگ عمومی:** البته کلام بنده «تقریر فرهنگ» بود چنانکه اهداف و اغراض آن‌ها ممکن است سیاسی باشد.

❑ **دکتر نامدار:** اصلاً ما یک بحث مهم‌تر داریم تحت‌عنوان غلبه فرهنگ بر دین و این یک مدل غربی ریشه‌دار تاریخی است که در ایران از دهه‌ی دوم انقلاب ماهیت خود را نشان داده و اتفاقاً آن اپوزیسیونی که در درون نظام شکل گرفته است تحت‌تأثیر همین نحله شکل گرفته است. یک پیشینه‌ی تاریخی دارد و تا جایی که ممکن باشد می‌توان در خصوص این مطلب، بحث کرد و شاید روشن کردن این بحث خود کفایت کند و باید بر سر بحث‌های دیگر بمانیم.

در غرب یک تضاد تاریخی دائمی بین فرهنگ و مذهب، فرهنگ به مفهومی که ما از آن تعریف داریم یعنی مجموعه آداب، سنن، رسوم، اعتقادات، باورها، جهان‌بینی‌ها، نهادها و نمادها و شیوه‌ی زندگی و هرآنچه که شما می‌گوئید

جریان‌های فرهنگی، (که جریان‌های سیاسی، یک طیف در جریان‌های فرهنگی هم می‌تواند باشد). اگر فرهنگ را به مفهوم عام آن بگیریم که در نمادها، سازمان‌ها، جهان‌بینی‌ها و امثال این‌ها حضور داشته باشد، بخشی به حوزه‌ی جهان‌بینی‌ها برمی‌گردد و از آن‌جا وارد حوزه‌ی سیاست می‌شود. در این صورت بطور طبیعی بخشی از تقسیم‌ها که شما تحت عنوان تقسیم‌بندی جریان سیاسی از آن یاد می‌کنید، در تقسیم‌بندی جریان‌های فرهنگی وارد شده و یک شعبه‌ی آن می‌شود. آیا شما صرفاً دنبال این هستید که این تقسیم‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌ها را داشته باشید یا نظر شما بر روی نحله‌ی خاصی از این جریان سیاسی است؟ اگر نظر شما روی یک نحله‌ی خاص است، به سراغ همان نحله بروید؟ چرا که این طیف بسیار وسیع است؛ هم در حوزه مذهبی‌ها بسیار گسترده است و هم در حوزه‌ی غیر مذهبی‌ها بسیار وسیع است و خود حوزه‌ی مذهبی‌ها طبقه‌بندی‌های متعدد دارند، در این طبقه‌بندی‌ها که بخشی از آن فکری است و یک بخش آن با گرایش‌های مذهبی است، یک بخش کوچک از آن وارد بحث و حوزه‌ی سیاست می‌شود، آن‌جا باز هم طیف‌های وسیعی داریم و این‌ها از یک سنخ نیستند که شما بپائید بصورت کلیشه‌ای آن‌ها را طبقه‌بندی کنید که بگوئید ما چپ داریم، راست داریم و به زبان امروزی اصول‌گرا و اصلاح‌طلب داریم، سکولار و... این تقسیم‌بندی را بنده نپذیرفته و بسیار کلیشه‌ای می‌دانم اما به نظر بنده بهتر است برسر مراد اصلی برویم و اگر آن را بحث کنیم بهتر است.

■ **فرهنگ عمومی:** با توجه به اینکه طی این دو، سه سال اخیر، حداقل از سوی جناح اپوزیسیون ما بحث اولویت فرهنگ بر سیاست را در تاکتیک‌های آن‌ها مشاهده می‌کنیم، مؤسساتی نظیر مؤسسه‌ی پرسش یا پایگاه‌هایی نظیر نشریه‌ی مهرنامه یا از این قبیل فعالیت‌هایی که در عرصه‌ی فرهنگ به قول خودشان، هدف تفسیر جهان را مد نظر قرار داده‌اند. بحث ما بیشتر روی این طیف است، و بهتر است که به اپوزیسیون به این معنا بپردازیم، البته بنده وارد سؤالات جزئی‌تر هم خواهم شد، اینکه هر کدام از این‌ها، در افکار خود به

❖ شما افسانه «تروا» را از این زاویه نگاه کنید که افسانه‌ی مبارزه پهلوانان با خدایان است.

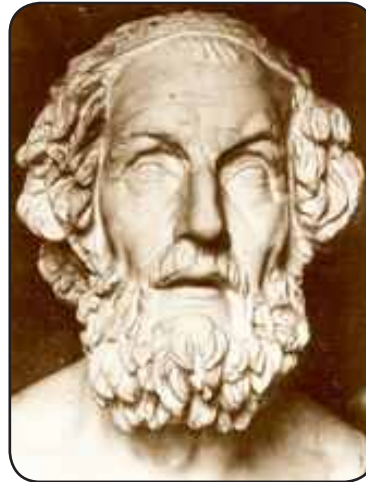
❖ این رنسانسی که شما آن را می‌شناسید یعنی بازگشت به آن آرمان‌های اولیه. این آرمان‌های اولیه کجاست؟ در حوزه‌ی تفکر و فلسفه در یونان و در حوزه‌ی سیاست و قدرت در روم است. جمهوری یا مدل مشروطه‌ی سلطنتی همان مدل رومی است.

و در ترکیه‌ی امروزی در قاره‌ی آسیا است.

آسیا محل هبوط خدایان است. خدایان در فرهنگ شرقی همیشه خالق، حامی، حافظ و یاری‌کننده‌ی انسان‌ها بودند، بنابراین مذهب محصول فرهنگ شرقی است، شما هیچ پیامبری را ندارید که در غرب داعیه‌ی پیامبری داشته باشد، تمام ادیانی که به غرب رفتند از یهودیت، مسیحیت و... خود غربی‌ها معتقدند که این‌ها وارداتی هستند، شما شخصیت اولیس را در کتاب اودیسه ببینید، «هومر» این را چگونه در مقابل خدایان تفسیر می‌کند،

پهلوانانی هستند که کرامت دارند، شرافت دارند، شجاع و فکور و تولیدکننده هستند، به تنهایی می‌توانند به جنگ همه بروند، یک چنین خصلتی دارند. او چنین پهلوانی را در مقابل خدایان قرار می‌دهد. در هر دوره‌ای که غرب خود را بازسازی کرده است یعنی فرهنگ خود را بازسازی کرده است از طریق همین مدل شخصیت‌های پهلوانی است، همین مدل شخصیت به مسیحیت رسیده و در انقلاب فرانسه به دوران مدرن رسیده است.

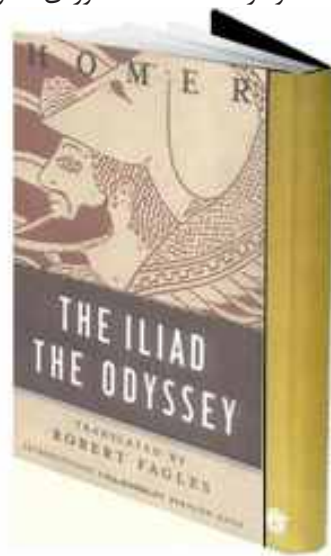
و این رنسانسی که شما آن را می‌شناسید یعنی بازگشت به آن آرمان‌های اولیه. این آرمان‌های اولیه کجاست؟ در حوزه‌ی تفکر و فلسفه در یونان و در حوزه‌ی سیاست و قدرت در روم است، جمهوری یا مدل مشروطه‌ی سلطنتی همان مدل رومی است. حال این مطلب را داشته باشید، بباید به داخل ایران، در داخل ایران و در فرهنگ ایرانی-اسلامی خودمان، ما هیچ‌وقت این تضاد تاریخی بین فرهنگ و دین را نداشته‌ایم اگر امروزه در غرب جریان‌هایی را می‌بینیم که همواره تلاش می‌کنند که به نوعی، مذهب را به عنوان امری که بر فرهنگ تحمیل شده و فرهنگ غربی را محدود ساخته و بر آن لگام (لجام) زده است و اجازه‌ی رشد به آن نداده است می‌دیدند. و



محصول حیات اجتماعی و زیست اجتماعی بشر است او این‌ها را در یک تعریف کلی، فرهنگ می‌گویند، وجود دارد. در تحلیل ریشه‌ی این تفکر باید بخشی از آن را در یونان جستجو کرد. حالا شبیه به همین مباحث هم در ایران در حال شکل‌گیری است، این ریشه‌اش به یونان بر می‌گردد و حماسه‌ی معروفی که «هومر» تحت‌عنوان «ایلیاد» و «اودیسه» یعنی قهرمانان جنگ «تروا» هستند ریشه‌ی این تضاد تاریخی است. شما افسانه «تروا»

را از این زاویه نگاه کنید که افسانه‌ی مبارزه پهلوانان با خدایان است یعنی افسانه‌ی مبارزه‌ی حافظان فرهنگ یونان با خدایانی است که از نظر یونانیان معلوم نیست از کجا آمده‌اند، خدایانی که خالق نیستند چیزی خلق نمی‌کنند یعنی تولیدکننده نیستند و مصرف‌کننده‌اند، روزی یونانیان متوجه شدند که یک عده‌ای بر فراز کوه olymp (اولمپ) نشسته‌اند و آن کوه را به تصرف خود درآورده‌اند و از آنجا بر جهان و یونان حکومت می‌کنند. -کوهی که ناظر بر یونان است و محل شکل‌گیری همه‌ی اسطوره‌ها، افسانه‌ها و تراژدی‌ها و حماسه‌های یونانی است- خدایان بر فراز کوه اولمپ نشسته و در همه چیز آدمیان تصرف می‌کنند.

از این نظر مذهب برای غرب همیشه یک امر بیرونی و وارداتی بوده است، یک امر درونی تولید شده از دل فرهنگ غربی نیست، برای همین است که این تضاد تاریخی را شما از افسانه‌ی «تروا» می‌بینید، پهلوانانی که در مقابل خدایان، قد علم می‌کنند. تروا هم کجاست؟ مکانش که در اروپا نیست! در آن طرف مدیترانه نیست! بلکه در آسیای مرکزی

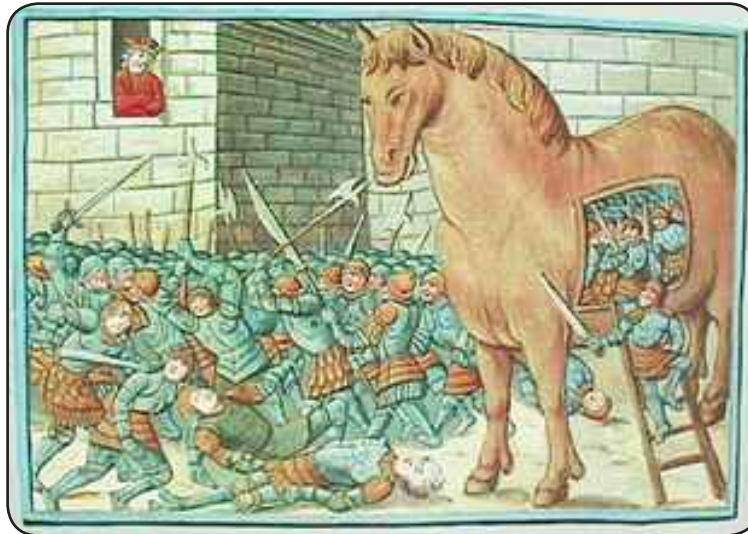


❖ این یک گره‌برداری خیلی ضعیف است و این یک کپی‌برداری بسیار ضعیف از آن اتفاقاتی است که غرب، افسانه‌ی روشنگری خود را با آن تعریف کرده و یک عده‌ای از کسانی که به هر دلیلی دل در گرو غرب داشته‌اند می‌خواستند این افسانه‌ی روشنگری را در ایران به این شیوه تحلیل کنند. این یک تقسیم‌بندی کلی از سوی بنده است یعنی یک جریان است که نزدیک یکصدوپنجاه سال است که در ایران شکل گرفته و به هر دلیلی می‌خواهد یک مجموعه‌ای را بسراید و تدوین کند به نام فرهنگ و این مجموعه را می‌خواهد در مقابل دین بگذارد و این همان اتفاقی است که در غرب افتاد و منشأ تواریخ بدعی شد.

❖ در ایلیاد نگاه کنید، پیروزی پهلوانان و شکست خدایان را می بینید و سقوط تروا، سقوط خدایان است و سقوط آرمان شهریاری شرق است به دست شهریاران آرمانی غرب.

« گفت وگویی ویژه

این جریان‌ها، تقسیم‌بندی صوری، لفظی و عموماً سیاسی است یعنی از یک تقسیم‌بندی سیاسی، شما به جریان‌های فرهنگی می‌رسید در حالی که مشکلی که ما داریم این است که تقسیم‌بندی سیاسی برای رسیدن به جریان‌های فرهنگی درست نیست، تقسیم‌بندی جریان‌های فرهنگی است که جریان‌های سیاسی -در ایران- از دل آن بیرون می‌آید، این مقدمه را از این جهت مطرح کردیم که در ایران، شبیه همان چیزی که قرار بود در حماسه



های یونانی در مقابل خدایان شکل بگیرد، در اینجا هم شبیه همان داستان را ساختند، حال ایران چه دارد؟ می‌گویند یک فرهنگ باستانی غنی خوب دارد، که به آن می‌گویند "پیمان فرهنگ". شما از دوره‌ی قاجاریه ببینید نویسندگان چه نوشته‌اند، کسانی چون میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده، میرزا ملکم خان و امثال این‌ها را ببینید در رابطه با تاریخ باستان و باستان‌گرایی در ایران چه می‌نویسند؟ از افسانه‌های عجیب و غریبی می‌نویسند که فراروایت است و اصلاً روایت تاریخی نیست و متن تاریخی برای آن‌ها وجود ندارد منتها فراروایتی است که آمده و جای متن را گرفته و نشسته و برخی‌ها هم باورش شده که این‌ها در تاریخ ایران -واقعاً- بوده‌اند. مثل: قانون اساسی "پیمان فرهنگ" که اصلاً چنین چیزی وجود نداشته و همگی ساخته زمان بعد از ظهور بابیه در ایران می‌باشند. جالب این است که عموماً هم توسط پارسیان هند ساخته شده است یعنی درست در حاشیه‌ی انگلیس و زیر سیطره‌ی انگلستان نگاشته شده‌اند مانند کتاب «دساتیر آسمانی» و کتاب «دبستان مذاهب» و... که یک جریان فرهنگ باستانی را حکایت کرده‌اند. حال اگر در یونان، ادیان شرقی حافظ امپراطوری تروا بودند چون اساساً جدال در یونان، جدال خدایان شرق و خدایان غرب بود و پهلوانان نقش خدایان را در غرب داشتند. اگر این‌ها حافظ تروا بودند، اینجا حافظ

لذا جریان‌های متعددی به نام جریان‌های فرهنگی در غرب در مقابل مذهب شکل می‌گیرند، شما چنین وضعیتی را این طرف در فرهنگ شرقی و به طریق اولی در فرهنگ ایرانی مشاهده نمی‌کنید. دلیل ذکر این مقدمه این است که بنده در پی آن هستم که بگویم که در ایران شما حجم وسیعی از جریان‌های سیاسی دوران معاصر را دارید مثلاً حداقل بعد از شکست ایران در جنگ با روسیه، آدر این بخش دیگر نمی‌خواهیم اختلاف کنیم! از این برهه به این طرف در تاریخ معاصر ما، به جرأت می‌توان گفت که بخش اعظمی از جریان‌هایی که شکل گرفته‌اند در مقابل مذهب و به نوعی می‌خواستند خود را جدای از مذهب، متصل کنند به فرهنگی و رای فرهنگ مذهبی یا اگر مذهبی هم هست شبیه مذهب یونانی، مذهب ایران باستان قبل از ورود اسلام است، به نوعی می‌خواستند فرهنگ خودشان را تبدیل به مذهب کنند، این ۹۰ درصد جریان‌های سیاسی فکری و فرهنگی و اجتماعی که شما تحت عنوان اپوزیسیون از آن یاد کردید و این اپوزیسیون را تنها در مقابل انقلاب اسلامی نمی‌خواهید تحلیل کنید، چون این اپوزیسیون را ما در ایران در مقابل مذهب می‌بینیم نه صرفاً در مقابل نظام جمهوری اسلامی و این بدنه‌ای است که جزئی از آن فرآیند تاریخی‌شان در حداقل ۲۰۰ سال اخیر است، تا این فرآیند را متوجه نشویم، تقسیم‌بندی

❖ در تروا، همه می‌میرند و هومر همه را می‌کشد حتی پهلوانان خداگونه‌ای مثل اخیلیوس را نیز می‌کشد. چرا؟ چون می‌خواهد پهلوان و شهریار خود را خلق کند، شهریاری که دیگر خصلت خدایی ندارد و یک پهلوان به تمام معنا زمینی است. وابسته به خاک، خون و قبیله اش. درد مکان و زمان دارد و حاضر است از بهشت بگذرد برای اینکه به سرزمین خود برگردد. در سرزمین چه چیزی هست؟ قدرت، ثروت، زن و فرزند و همین‌هاست و چیز دیگری جز این‌ها نداریم، لذا همه‌ی آرزوهای او این است که برگردد و این‌ها را در دست خود بگیرد و رحم و شفقتی هم ندارد.

❧ شما اگر حالا با این نقطه‌ی آرمانی وضع موجود را نفی کردید و وضع موجود ساقط و عوض شد و الان در پی آنید که وضع مطلوب را تأسیس کنید، اینجا دیگر با نقطه‌ی آرمانی کاری ندارید، به اقتضای شرایطی که دارید، مدلی از آن نقطه‌ی آرمانی را متحقق می‌کنید، جمهوری اسلامی، مدلی از آن نقطه‌ی آرمانی ما بود که در این دوره متحقق شد.

■ **فرهنگ عمومی:** فرمودید فرهنگ غرب از همان دوره‌ی یونانی که شروع شد، به یک معنا فرهنگی بود که به خدا پشت کرد، چنانکه در صحبت ما با یکی دیگر از اساتید، ایشان بر آن بودند که در واقع اساطیر و خدایان فرهنگ یونانی همان تجلی صفات خدایان شرقی بودند که آنجا یک «من انسانی» هم به آن اضافه شد و از ترکیب مذهب و فرهنگ، اساطیر خدایان یونانی بوجود آمدند. □ **دکتر نامدار:** می‌توان تحلیل‌های زیادی از این بحث کرد اما ما به این موضوع کاری نداریم ولی به اعتقاد بنده اگر ما قرار است که روایت فرهنگ غربی را داشته باشیم، خود غربی‌ها بهتر روایت می‌کنند، یعنی آن که همانگونه که ما روایت ایشان را از دین نمی‌بینیم و ما سخنان

کیست؟ و آن حلقه‌ی بیگانه بیرونی چیست؟ که واسطه انداخته میان فرهنگ باستانی غنی‌ای که این‌ها برای ما حکایت می‌کنند با دوران مدرن که اجازه نمی‌دهند ما با هم متصل شویم. آن اسلام است، اسلام را این‌ها به عنوان یک دین غریبه، دینی که از دل ذات فرهنگ ایرانی در نیامده است، دینی است که بر ما تحمیل شده و از جای دیگر آمده است، شبیه به این را نزدیک به صد سال است که در افسانه‌ها و در نوشته‌هایشان ملاحظه می‌کنید، یعنی اگر می‌خواهید جریان‌های سیاسی اپوزیسیون ایران را درک کنید باید ما این بخش را خیلی خوب، متوجه شویم. سؤال این است که چرا این جریان‌ها را این‌گونه شکل داده‌اند؟ این یک گرته‌برداری خیلی ضعیف است و این یک کپی‌برداری بسیار ضعیف از آن اتفاقاتی است که غرب، افسانه‌ی روشنگری خود را با آن تعریف کرد یک عده‌ای از کسانی که به هر دلیلی دل در گرو غ داشته‌اند می‌خواستند این افسانه‌ی روشنگری را در ای به این شیوه تحلیل کنند. این یک تقسیم‌بندی از سوی بنده است یعنی یک جریان است که نزد یکصدوپنجاه سال است که در ایران شکل گرفته و به دلیلی می‌خواهد یک مجموعه‌ای را بسراید و تدوین به نام فرهنگ و این مجموعه را می‌خواهد در مقابل بگذارد و این همان اتفاقی است که در غرب افتاد و ما تواریخ بعدی شد. حال اگر از این زاویه تقسیم‌بندی نگاه کنیم در حوزه‌ی سیاست هم تا حدودی خود را نشان می‌دهد یعنی آن وقت ما یک دوره‌ای داریم که این دوره برای ما یک دوره‌ی آغاز است، که من این دوره‌ی آغاز دوره‌ی جنگ‌های ایران و روس می‌بینم و جریان‌ها که بعد از شکستی که ما در این جنگ می‌خوریم و نا از بی‌عرضگی شاهان قاجار و الیگارش‌ی وابسته به شاه قاجار بود، عموماً ابتدا ماهیت فرهنگی دارند اگر مبشرین این‌ها خود انسان‌های فرهنگی نیستند، عم آدم‌های کارگزار سیاسی هستند، حتی کارگزار فکری نبوده بلکه کارگزار سیاسی هستند، ولی جنس، جنس فرهنگی و جنس مقابله‌هایی که با ما می‌کنند فرهنگ است، اگر چه تجلی آن‌ها در سیاست است، حال از زاویه می‌توان به بحث و بررسی پرداخت.





درست باشد، جای تأمل است مثلاً آن است که کسی برای شما «هومر» را تدوین می‌کند و به شما نشان می‌دهد. ایلیاد که اولین حماسه است و قرار است که جنگ شروع شود، این جنگ هم در یک مکان اتفاق می‌افتد و هم در یک زمان، اولاً مکان را ببینید که کجاست؟ مکان، آسیای مرکزی است که به عبارتی می‌توان گفت تجلی فرهنگ یونانی در آسیای مرکزی است یعنی یا در «ملطیه» است یا در «یونیا». ما دو مدل فلاسفه در غرب داریم که این‌ها معروف هستند: «ملطیون» را داریم و «یونیه‌ها» را داریم، این‌ها هستند که باروری فرهنگ یونان، تحت‌تأثیر این دو مدل فلسفی بوده است، این‌ها متصرفات آسیایی یونان است که در این طرف مدیریت است. این متصرفات آسیایی یونان تحت‌تأثیر یک اسطوره‌ی دراز مدت دامن‌دار غنی و قوی الهی است که ما از آن تحت عنوان فرهنگ شرقی یاد می‌کنیم، مثلاً اسطوره‌ی خدایان تروا، اسطوره‌ی خدایان شرق است، پهلوانان

تفاوتی که انقلاب اسلامی با انقلاب‌های دیگر دارد این است که ایدئولوژی انقلاب اسلامی همزاد انقلاب نیست، بعد از انقلاب هم متولد نمی‌شود، تمام انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی جهان، ایدئولوژی‌شان، همزادشان بوده است، برای همین است که این‌ها آموزگاران ایدئولوژیک دارند ولی ما آموزگار ایدئولوژیک نداریم، چون امام خمینی (ره) چیزی را تعلیم می‌دهد که سال‌ها مردم با آن زندگی کرده‌اند، نیاز به آموزش ایدئولوژیک ندارد، ایدئولوژی انقلاب اسلامی که اسلام است همزاد با انقلاب نیست و این یک تفاوت بزرگ بین انقلاب ما و انقلاب‌های دیگر است ولی وقتی روشنفکرهای انقلاب فرانسه از لیبرالیسم، آزادی، برابری و برادری دم می‌زدند و داد و فریاد می‌کردند مردم روستایی فرانسه چیزی نمی‌فهمیدند، شما لیبرالیسم را به آن‌ها آموزش می‌دادید وقتی کمونیست‌های شوروی آمدند حکومت را به دست گرفتند، مردم از کمونیسم چیزی نمی‌فهمیدند، ایدئولوژی کمونیسم، همزاد انقلاب بود و اصلاً بعد انقلاب متولد شد، در چین هم اینگونه بود شما هر کدام از کشورها را که داعیه‌ی انقلابی‌گری دارند را مطالعه کنید ایدئولوژی آن، همزاد انقلاب است یا بعد از انقلاب متولد شده است در حالیکه برخلاف این، امام درست بر فرهنگی دست گذاشت که این فرهنگ نیاز به آموزش نداشت و مردم با آن زندگی کرده بودند و با این فرهنگ عجین و آخت بودند و سال‌ها همه‌ی مسائلشان را با این فرهنگ حل می‌کردند.

غربی آمدند که این اسطوره یعنی خدایان شرقی را از بین ببرند، اینکه حالا همان را اخذ کرده و آنجا بردند با آنچه که ما در حماسه‌سرایی هومر در تروا می‌بینیم، چنین چیزهایی را نمی‌پسندد یعنی خدایان را نمی‌پسندد و مدام از زبان پهلوانان خود سؤال می‌کند که این خدایان از کجا آمده‌اند؟ چه خصلتی دارند؟ و که هستند؟ و چه ماهیتی دارند؟ حتی در میان پهلوانان یونانی چنین تفکری رایج است مثلاً «آخیلوس» («آشیل») - که پهلوان اسطوره‌ای یونان است - به دلیل اینکه جلوه‌ای از ماهیت خدایی دارد، باز هم، خیلی به او اقبال نشان نمی‌دهند. یعنی آن پهلوانان یا برخی از ایشان با او رابطه‌ی چندانی خوبی ندارند و اصولاً آن فرهنگ را فرهنگی مبهم می‌بینند یعنی وجود خدایان را امر مبهمی می‌بینند، آن تصویر، تقدیر است مثلاً وقتی در حماسه‌ی «هومر» وجود خدایان را یک تقدیر غیرقابل نفی می‌بینید که انگار از بین بردن این خدایان، دست ایشان



[میرزا آقاخان کرمانی]

اصلاً این طبقه‌بندی طبقه‌بندی ذهنی است نه عینی مثل این است که پیرسیم رابطه‌ی دین با سیاست چیست؟ چنین مسائلی تفکیک‌شان، هم تفکیک ذهنی است دین یعنی همین‌ها و اگر این‌ها از دین برداشته شود چیزی از دین نمی‌ماند، اگر از دین، سیاست، معرفت، فهم، عقل، عدالت و آزادی را برداریم دیگر چه چیزی از دین باقی می‌ماند؟

❖ مثلاً اولیس ایران، رضاخان می‌شود یک لمپن بی‌سواد بی‌خاصیت نظامی... بله اولیس هم فرماندهی نظامی بود اما این کجا و آن کجا؟

همین زمان و در همین دوره، او به فرانسوی‌ها می‌گوید: اگر شما می‌خواهید عظمت غرب و فرانسه را بازسازی کنید، باید دوباره به سراغ بازماندگان جنگ تروا بروید. بازماندگان تروا چه کسانی هستند؟ یک نفر مانده و آن هم اولیس است، از اولیس چه کسی مانده؟ و آن هم تلماخیس، پسر اولیس است و می‌گوید او (تلماخیس) پهلوان ماست. شاه باید این خصلت را داشته باشد و این در هر دوره مشخص است که دارد خود را بازسازی می‌کند، حال ببینید در ایران به دنبال چه کسی هستند؟ چون که دقیقاً عین همین شبیه‌سازی را در دوران مشروطه به این سمت، سعی دارند انجام داده و بازسازی کنند و این باستان‌گرایی که شما در ایران می‌بینید که بعدها جریان‌های مثلاً یک مدلی از منورالفکر، شبیه منورالفکران غرب‌گرا از دل آن بیرون می‌آید همین است. و این بازسازی آن اسطوره است که ما را به یک مدلی برگرداند و یک رنسانسی واقع شود که بازگشت به یک دوره‌ی تاریخی آرمانی است و این نوعی از بنیادگرایی است نه اصول‌گرایی و برای همین است که شیعه هیچ وقت نمی‌تواند بنیادگرا باشد چون بنیادگرایی یعنی بازگشت به یک دوره‌ی آرمانی، که این دوره‌ی آرمانی در گذشته‌ی تاریخی است در حالیکه شیعه آرمانش اصلاً در گذشته تاریخ نیست و بلکه در آینده‌ی تاریخ است، و آن آرمان ظهور حضرت حجت (عج) است، ما در پی بحث از اصول نیستیم چرا که اصول برای غربیان

نیست اگر چه به جنگ با آن‌ها رفته‌اند، یا در ایلید نگاه کنید، پیروزی پهلوانان و شکست خدایان را می‌بینید و سقوط تروا، سقوط خدایان است و سقوط آرمان شهریاری شرق است به دست شهریاران آرمانی غرب (البته به تعبیر بنده) یا در ایلید - که کتاب اول است - شما شخصیتی به نام «اولیس» نمی‌بینید و جلوه‌ای ندارد. در تروا، همه می‌میرند و هومر همه را می‌کشد حتی پهلوانان خداگونه‌ای مثل اخلیوس را نیز می‌کشد. چرا؟ چون می‌خواهد پهلوان و شهریار خود را خلق کند، شهریاری که دیگر خصلت خدایی ندارد و یک پهلوان به تمام معنا زمینی است. وابسته به خاک، خون و قبیله اش. درد مکان و زمان دارد و حاضر است از بهشت بگذرد برای اینکه به سرزمین خود برگردد. در سرزمین چه چیزی هست؟ قدرت، ثروت، زن و فرزند و همین‌هاست و چیز دیگری جز این‌ها نداریم، لذا همه‌ی آرزوهای او این است که برگردد و این‌ها را در دست خود بگیرد و رحم و شفقتی هم ندارد. حال افسانه‌ی بازگشت او را مطالعه کنید یعنی شیوه‌ی بازگشت اولیس را در کتاب دوم - که کتاب اودیسه هست - مطالعه کنید که چگونه می‌آید؟ در هیچ جایی، هیچ باجی به خدایان نمی‌دهد، اسیر می‌شود، همه‌ی یاران خود را از دست می‌دهد برای اینکه به بهشت موعود خود برسد، آن بهشت موعود کجاست؟ بالاست؟ نه آن بهشت موعود، در ایتاک است، «ایتاک» کجاست؟ ایتاک، سرزمین اولیس است،

جایی که همسرش به انتظار وی نشسته و پسرش چشم به‌راه اوست. شما شیوه‌ی همین بازخوانی را در انقلاب فرانسه مشاهده می‌کنید. درست در کتاب «تلماخیس» یا «تلماک» نوشته‌ی «فنونل» است که به بیان این مسأله می‌پردازد، حال این شخص یک کشیش مذهبی است. «فنونل» یک کشیش منتقد به کاتولیک است، این شخص پرورش‌دهنده‌ی لویی چهاردهم است. انقلاب فرانسه در کجا اتفاق می‌افتد؟ درست در



[رضا و محمدرضا پهلوی به هنگام بازدید از تخت جمشید]

❖ اولیس

در هر دوره‌ای که می‌آید غرب را بازسازی می‌کند و تصویر او در کل فضای غرب یا فضای اروپا یک جان جدیدی ایجاد می‌کند در حالیکه در مورد رضاخان برعکس و شما هر وقت که به یاد او می‌افتید جز یک سستی، رخوت و شرم و آلودگی، چیز دیگری در او نمی‌بینید، و شخصیت‌های آن‌ها از زمین تا آسمان با یکدیگر فرق می‌کند.

« فرهنگ وقتی وارد یک ملت می‌شود که تبدیل به هویت شود و هویت هم تراکمی و انباری نیست، هویت اشتدادی است، مرتبه‌مند است.

« گفت وگویی ویژه

همیشه ماهیت تاریخی داشته و دارد و می‌گویند که اصول، چیزی جز معرفت تاریخی نیست ما در پی بحث از آن نمی‌باشیم و آن‌ها بحث‌های پیچیده‌ای دارند شما اگر در این دوره، به مطالعه‌ی متون بپردازید یعنی دوره‌ی پیدایش منورالفکرها، غربی‌ها سعی دارند همان نماد و اسطوره‌سازی و افسانه‌سازی هومری را در قالب‌های دیگری از طریق افسانه‌سرایانی مانند: میرزاآقاخان کرمانی یا آخوندزاده بازسازی ایرانی کنند و... و آنها در پی آن هستند که همه چیز ماهیت ناسیونالیستی داشته باشد. ظهور بابیه به همین دلیل است چرا که قرار است منجی از جنس و نژاد ایرانی باشد و بعد جریان‌هایی که در این قالب شکل می‌گیرند و به جلو می‌آیند همه جریان‌های فرهنگی هستند اگر چه تجلی در سیاست دارند ولی همه جریان‌های فرهنگی هستند و همه هم دنباله‌رو همان مدل هستند، تمام جریان‌های باستان‌گرایی را که در ایران شکل می‌گیرند این گونه اند و بعدها سمبل آن‌ها رضاخان می‌شود، دست آهنینی که - بلا تشبیه - شبیه یک اودیسه‌ای است که باید بیاید و تمام رقبا را از بین ببرد، رقبایی که به مال و دارایی و ثروت این‌ها چنگ انداخته بود و قرار بود که همسر وی را به عقد خودشان در بیاورند. چنانکه شما در حماسه‌ی اودیسه، همین را می‌بینید وقتی که به شهر خود «یتاک» برمی‌گردد می‌بیند که تمام پهلوانان به انتظار نشست‌اند که همسر وی را به عقد خود درآورند و او را از آن خود گردانند و این می‌آید و به هیچکدام رحم نمی‌کند و این شبیه‌سازی بسیار به هم نزدیک است، افسانه‌ای که از باستان‌گرایی رضاخانی درست می‌کنند، ظاهراً انگار شبیه یک اودیسه‌ای است که بازگشته و چون جریان‌های متعددی به مال و دارایی و ثروت این مملکت - به عنوان دارایی‌هایی که حق اوست - دست انداخته‌اند، او آمده که حساب همه را برسد و حتی او حساب پهلوانانی که

« سینما در ایران در قبل از انقلاب متعلق به طبقه‌ی اشراف بود و این یک مدل غربی بود، اصلاً برای همین هم درست شده بود.



یک گسست هزارو سیصد، چهارصدساله‌ی وحشت‌انگیزی می‌خواهند ایجاد کنند که شما در غرب اصلاً چنین گسستی را نمی‌بینید، آن جا تداوم تاریخی می‌بینید و آن با تداوم تاریخی خود را پیوند می‌زند و تولید می‌کند و این با گسست می‌خواهد تولید کند درحالی‌که اگر شما گسست ایجاد کنید باید بسیاری از مسائل را نفی کنید و مستلزم آن است که تمام متفکران دوره‌ی ایران اسلامی را نفی کنید یعنی باید تمام فلسفه را نفی کنید، تمام ادبیات را باید نفی کنید، تمام متون اجتماعی را باید نفی کنید تمام متون علمی را باید نفی کنید و همه اینها جزء این دوره است و همه زائیده‌ی این دوره‌اند و همه را باید در این صورت نفی کرد و راه دیگری وجود ندارد، برای همین هم به نفی افتاده‌اند. شما باید این زبان انتقال تفکر را نفی کنید، زبان، زبان فارسی-اسلامی است، فارسی، فارسی اسلامی است، فارسی دوره‌ی اسلامی با فارسی دوره‌ی پهلوی فرق دارد. شما در فارسی دوره‌ی پهلوی چیزی برای انتقال ندارید ولی در فارسی دوره‌ی اسلامی پشتوانه‌هایی چون حافظ، مولانا، سعدی، ناصر خسرو و خیلی‌های دیگر را می‌بینید که اصلاً در فارسی دوره‌ی پهلوی چنین پشتوانه‌هایی وجود ندارند، شما این حجم را

متعلق به خود او بود را می‌رشد، رضاخان هم همین کار را می‌کند و وقتی رضاخان می‌آید، به همه‌ی کسانی که او را برسرکار آوردند رحم نکرده و آن‌ها را می‌کشد، جالب است! و در واقع نوعی حرمان است و نوعی ادبیات نوستالوژیک است که منورالفکری یا شبه‌منورالفکری آن را تبلیغ می‌کردند. چرا که در ایران اصلاً منورالفکری شکل نگرفت اما شبیه به آن و سایه‌ای از آن تفکر منورالفکری در غرب در ایران ایجاد شد. اما این دو ضد هم هستند. در غرب گفته می‌شود به همه چیز شک کن! منتها این شک، شک درنظر است و شک درعمل نیست و روشنفکر کسی است که به همه چیز شک می‌کند، اینجا برعکس، روشنفکر کسی است که اصلاً شک نمی‌کند باید تقلید کند آنجا اصلاً ضدتقلید است و اینجا از تقلید جان می‌گیرد. به این ترتیب اصلاً در ایران چنین چیزی شکل نمی‌گیرد. لذا افسانه‌های ایران، بسیار صوری است مثلاً اولیس ایران، رضاخان می‌شود یک لمپن بی‌سواد بی‌خاصیت نظامی... بله اولیس هم فرماندهی نظامی بود اما این کجا و آن کجا؟ اولیس درهر دوره‌ای که می‌آید غرب را بازسازی می‌کند و تصویر او در کل فضای غرب یا فضای اروپا یک جان جدیدی ایجاد می‌کند در حالی‌که در مورد رضاخان برعکس و شما هروقت که به

یاد او می‌افتید جز یک سستی، رخوت و شرم و آلودگی، چیز دیگری در او نمی‌بینید، و شخصیت‌های آن‌ها از زمین تا آسمان با یکدیگر فرق می‌کند. حال برای تحلیل جریان‌های فرهنگی به عقیده‌ی بنده باید این نقطه‌ی عزیمت را در ایران داشته باشید و اینکه این‌ها کلاً در چه فضایی شکل گرفته‌اند؟ همان گونه که در غرب در یک مکان و در یک زمانی شکل می‌گیرد، اینجا هم در یک مکان و زمانی شکل می‌گیرد، هم مکان آن را بنگرید که ایران است که یک مشابهتی بین این جریان‌ها ایجاد می‌کنند و این مشابهت فاصله‌ی بین ایران باستان با ایران دوره‌ی اسلامی، که می‌خواهد این وسط را نفی کنند مثلاً



بعد از اینکه
هومر، آن کارها را
می‌کند، یعنی کلا
خدایان را عزل
می‌کند، یونان به
انحطاط می‌افتد،
شما ببینید
انحلال دموکراسی
او، انحطاط زبانزد
است، حال به
دنبال مصلح
اجتماعی می‌گردد
و به دوره‌ی
شک می‌افتد
و به دوره‌ی
سوفسطایی‌ها.
هیچ پای نه در
زمین دارد و نه
در آسمان. این‌ها
همه‌ی انتقاداتی
است که افلاطون
از زبان سقراط
می‌کند و می‌گوید:
ما هیچ چیزی
برای تکیه نداریم.

❖ مثلاً وقتی که شما در غرب تئاتر می‌بینید، چه کسانی به تئاتر می‌روند؟ طبقات اشراف، موسیقی؟ متعلق به طبقات اشراف است. نقاشی؟ نمایشگاه‌های نقاشی، کنسرت‌های موسیقی متعلق به طبقات اشراف است.

«گفت وگویی ویژه»

اوج خودش است در تحلیل شما کجا قرار می‌گیرد؟ چون آقای طباطبایی به عقل یونانی رجوع می‌کند و تظاهرات هلنیستی بعد از آن را وام‌داری می‌کند.

❑ **دکتر نامدار:** بعد از اینکه هومر، آن کارها را می‌کند، یعنی کلاً خدایان را عزل می‌کند، یونان به انحطاط می‌افتد، شما ببینید انحلال دموکراسی او، انحطاط زبانزد است، حال به دنبال مصلح اجتماعی می‌گردد و به دوره‌ی شک می‌افتد و به دوره‌ی سوفسطایی‌ها. هیچ پای‌ی نه در زمین دارد و نه در آسمان. این‌ها همه‌ی انتقاداتی است که افلاطون از زبان سقراط می‌کند و می‌گوید: ما هیچ چیزی برای تکیه نداریم. نه آرمان‌شهر داریم و نه پای‌ی در آسمان. فلاسفه‌ی یونان آن بخشی را که هومر تفسیر می‌کند و بعد به هزیود می‌رسد و بعد به یک چرخش ادواری تاریخ می‌رسد، نهایتاً به پهلوانانی می‌رسانند که به خود نیز شک می‌کنند. چون سوفسطایی‌ها هیچ مبنایی برای سنجش ندارند، شما آموزه‌های سوفسطایی را ببینید، انتقادهایی که افلاطون وارد می‌کند. اینجا دیگر یک دوره بازسازی است ولی افلاطون در پی آن نیست که بگوید ما باید به آن قسمت برگردیم و این وسط سوفسطائیان را نادیده بگیریم مثلاً او در رساله‌ی «مردسیاسی» خود، یک برش منطقی می‌زند و می‌گوید: همه‌ی افسانه‌هایی که ما تعریف کرده و داستان‌هایی که گفتیم، آن آرمان‌شهرها را تفسیر کردیم، آن‌ها همه، متعلق به دوره‌ی خدایی «کرونوس» بود. دوره‌ی خدایی کرونوس یا نظام کرونوسی، نظام خداجنبان است به گفته‌ی افلاطون. دوره‌ی نظام خدامحوری تمام شده، الان دوره، دوره‌ی زئوس است، دوره‌ی زئوس دوره‌ی خودمحوری است. هر چیزی خودش، خودش را می‌جنبد، حال زئوس کیست؟ او پسر کرونوس است. از آن درآمده است ولی پدر خود را کشته و خورده است. او می‌خواهد در عین اینکه آن قسمت را مبنا قرار دهد، برای نفی شاعران، بگوید: شاعران ما را در یک فضای مبهمی می‌برند که ما نه در زمین پای‌ی داریم و نه در آسمان ولی این چرخش تاریخ را قبول می‌کند و می‌گوید: حالا باید به اقتضای دوران زئوس، فکر کنیم و می‌گوید: دوران زئوس همه چیز خودجنبان است و این اصطلاح خودجنبان را هم دارد و می‌گوید کرونوس دوره‌ی خدامحور است و همه چیز را خداوند حرکت می‌دهد اما دوره‌ی او تمام شده است و

می‌بینید لذا این نقطه‌ی عزیمت را داشته باشید بعد وارد تقسیم‌بندی‌های بعدی شویم که اصولاً تقسیم‌بندی‌هایی صورتی می‌شوند.

■ **فرهنگ عمومی:** با تحلیل این گسست، تکلیف بسیاری از این جریان‌ات که امروزه به شکل پروژه یا مکتب در حال فعالیت هستند مشخص می‌گردد فرض بفرمائید نظریه‌ی انحطاط سیدجواد طباطبائی که در طول روال تاریخی هرچه عقل اسلامی به نفع شرع، عقل یونانی را کنار می‌گذارد، زوال و انحطاط را می‌بیند و همین را پی‌گیری می‌کند تا به امتناع تفکر در ایران می‌رسد. از طرفی تکلیف یک نکته در صحبت‌های شما مشخص نشد، دوره‌ی خود فلاسفه‌ی یونانی که منزلت عقل در



این سؤال را جواب دهند که چرا نمرود با ابراهیم(ع) مقابله کرد؟ چرا فرعون با موسی(ع) مقابله کرد؟ اگر با دنیای اینان کاری نداشتند؟ دینی که با دنیا کاری نداشته باشد، ساخته ذهن جناب جواد طباطبائی است. مگر می شود دین با دنیا کاری نداشته باشد؟ خداوند دین را فرستاده که دنیای مردم را اصلاح کند، تا در آخرت به مشکل بر نخورند.

این گونه نیست که همه چیز، به دست خداوند بچرخد، الان دیگر بسیاری از چیزها به دست خودش می چرخد و حالا که همه چیز دارد به دست خودش می چرخد، ما برای اینکه این وضع موجود را نفی کنیم، باید از آن مدد بگیریم و از آن دوره کمک بگیریم. اصلاً شما وقتی می خواهید وضع موجود را نفی کنید باید آرمان داشته باشید. تولید آرمان شهر که همان آرمان شهر جمهوری است - برخلاف برخی ها که فکر می کنند- به نظر من افلاطون نیامده که اصلاً جمهوری را در روی زمین تأسیس کند چون خود او می گفت: اصلاً امکان ندارد که جمهوری تأسیس کند و بعد از آنکه آن را نفی کرد. چون جمهوری آرمان شهر است و شما همیشه اگر بخواهید وضع موجود را نفی کنید باید آرمان داشته باشید، مراد بنده از آرمان شهر، این است که باید مدل آرمانی داشته باشید. شما ببینید که اکثر حکما و متفکرین این کار را می کنند و این کار، کاری حکیمانه است، شما مثلاً -بلا تشبیه- امام خمینی(ره) را ببینید، امام سه کار بزرگ انجام دادند. اولاً: مفاهیم را تغییر نداده بلکه از آن ها تعریف جدیدی ارائه می کند ما را از عادت خارج می کند -کا رانبیاء هم همین بوده است- و تحلیل عاداتی ما را از مفاهیم نسخ می کند، وقتی شما در عادات گیر کنید، دیگر هیچ تغییری در شما ایجاد نخواهد شد چون وضعیتی است که در آن ایستایی محض وجود دارد. امام می آید مفاهیم را باز تعریف می کند و این باز تعریف ما را از عادات خارج می کند و آدم ها هم که از عادات خارج می شوند همه چیزشان متزلزل می شود چون احساس می کنند تعریف هایی که قبلاً از مفاهیم داشته اند، فرق کرده است به این صورت که می گویند قبلاً یک چیز را می فهمیدم الان داستان چیز دیگری است و همین، خود نقطه ی تغییر است. حال شما می خواهید وضع موجود را نفی کنید براساس مفاهیم جدیدی که گیرتان آمده است می بینید وضع، آرمانی نیست، باید وضع مطلوب داشته باشید تا بتوانید وضع موجود را نفی کنید. امام خمینی(ره) می فرماید: وضع مطلوب من، حکومت اسلامی است. یک تصور آرمانی از حکومت اسلامی درست می کند حال همه هم با این تصویر آرمانی، سروکار دارند، چون تفاوتی که انقلاب اسلامی با انقلاب های دیگر دارد این است که ایدئولوژی انقلاب اسلامی همزاد انقلاب نیست، بعد از

انقلاب هم متولد نمی شود، تمام انقلاب ها و جنبش های اجتماعی جهان، ایدئولوژی شان، همزادشان بوده است، برای همین است که این ها آموزگاران ایدئولوژیک دارند ولی ما آموزگار ایدئولوژیک نداریم، چون امام خمینی(ره) چیزی را تعلیم می دهد که سال ها مردم با آن زندگی کرده اند، نیاز به آموزش ایدئولوژیک ندارد، ایدئولوژی انقلاب اسلامی که اسلام است همزاد با انقلاب نیست و این یک تفاوت بزرگ بین انقلاب ما و انقلاب های دیگر است ولی وقتی روشنفکرهای انقلاب فرانسه از لیبرالیسم، آزادی، برابری و برادری دم می زدند و داد و فریاد می کردند مردم روستایی فرانسه چیزی نمی فهمیدند. شما لیبرالیسم را به آن ها آموزش می دادید وقتی کمونیست های شوروی آمدند حکومت را به دست گرفتند، مردم از کمونیسم چیزی نمی فهمیدند، ایدئولوژی کمونیسم، همزاد انقلاب بود و اصلاً بعد انقلاب متولد شد، در چین هم اینگونه بود شما هر کدام از کشورها را که داعیه ی انقلابی گری دارند را مطالعه کنید ایدئولوژی آن، همزاد انقلاب است یا بعد از انقلاب متولد شده است در حالیکه برخلاف این، امام درست بر فرهنگی دست گذاشت که این فرهنگ نیاز به آموزش نداشت و مردم با آن زندگی کرده بودند و با این فرهنگ عجین و آخت بودند و سال ها همه ی مسائلشان را با این فرهنگ حل می کردند، پس بنابراین امام باید مدل آرمانی درست می کردند و حکومت اسلامی مدلی بود که مردم از آن تصویر قشنگی داشتند، تصویر امام علی(ع) و تصویر پیامبر(ص) را داشتند و تصویر ائمه(ع) را داشتند، تصویر مهدویت را دارند خوب شما اگر حالا با این نقطه ی آرمانی وضع موجود را نفی کردید و وضع موجود ساقط و عوض شد و الان در پی آنید که وضع مطلوب را تأسیس کنید، اینجا دیگر با نقطه ی آرمانی کاری ندارید، به اقتضای شرایطی که دارید، مدلی از آن نقطه ی آرمانی را متحقق می کنید، جمهوری اسلامی، مدلی از آن نقطه ی آرمانی ما بود که در این دوره متحقق شد و این دقیقاً حکمت امام بود، الان این نزاع هایی که برخی ها می گویند: نظر امام اصلاً، جمهوری اسلامی نبود و امام در پی حکومت نبود این اشتباه است و قائلین متوجه این نکته نشده اند که حکیم برای ایجاد وضع جدید، مدل آرمانی دارد ولی برای تأسیس نظم مطلوب به اقتضائات عمل می کند و من در

این ها همه
افسانه سرائی
ذهنیست و این
تعاریف با دین
حقیقی و خارجی
نسبتی ندارد دین
حقیقی همین است
که باید امپراطور
روم اینابر قول
رایج مورخان
و مسیحیان ا
عیسی(ع) را به
صلیب بکشد چون
می داند که این
دین برای او ایجاد
خطر می کند. باید
تمام اشراف جلوی
پیامبر(ص) قد
علم کنند، باید
فرعون رودر روی
موسی(ع) بایستد
چون می داند که
موسی(ع) یک خطر
است که اگر بیاید
تمام نظام سیاسی-
اجتماعی او را به
هم می ریزد، اتفاقاً
پیامبر با دنیای او
بیشتر کار دارد.
پیامبران در عمل
و در زندگی روزانه
با دنیای انسان ها
بیشتر کار دارند
و درگیرند، تمام
پیامبران با دنیا کار
دارند، منتها چرا با
این دنیا کار دارند؟
برای این که برای
آخرت ذخیره شود،
برای اینکه صلاح
دنیا و آخرت تأمین
شود.

بود که بین روشنفکران و طبقه‌ی آگاه و تحصیل‌کرده‌ی ما رسوخ داشت و فرهنگ دینی، فرهنگی بود که میان عوام و کلیت جامعه‌ی ما وجود داشت و این با آن هم سنخ نبود.

□ **دکتر نامدار:** سؤال، سؤالی است غربی. اولاً توده‌ها در غرب معنی ندارند چون اصلاً فرهنگ در غرب، محصول طبقه‌ی نخبه است. الیت‌ها، آریستوکرات‌ها، گروه‌های الیگارشیک، این‌ها تولیدکننده‌ی فرهنگ هستند. توده‌ها اصلاً جایی ندارند و اخیراً -البته نمی‌خواهم بگویم بعد از انقلاب اسلامی- شاید بعد از اتفاقاتی که در غرب پس از جنبش‌های مارکسیستی افتاد و منتقدین، چپ شدند این مفهوم توده یا فرهنگ توده‌ای یا فرهنگ عامه -که اصطلاحاتی است که اخیراً هم ادبیات آن در ایران مخصوصاً در دوره‌ی دولت آقای خاتمی خیلی روی آن‌ها کار شد و خیلی روی آن‌ها متن تولید شد- خود را به تازگی دارد نشان می‌دهد یعنی شما تا سی، چهل سال پیش اصلاً این اصطلاح را در فرهنگ غربی نمی‌دیدید چون اصلاً غربی‌ها اعتقادی ندارند که توده‌ها که دستشان به جایی بند نیست تولیدکننده‌ی فرهنگند، در آن فرهنگ چنین چیزی تجلی ندارد. این‌ها تجلی فرهنگ را در هنر، موسیقی، نقاشی، نویسندگی و ... می‌دانند و این‌ها کار توده‌ها نیست چرا که توده‌ها اصلاً وقت چنین کارهایی را ندارند و بلکه اصلاً صلاحیت چنین کاری را ندارند به همین خاطر مثلاً وقتی که شما در غرب تئاتر می‌بینید، چه کسانی به تئاتر می‌روند؟ طبقات اشراف، موسیقی؟ متعلق به طبقات اشراف است. نقاشی؟ نمایشگاه‌های نقاشی، کنسرت‌های موسیقی متعلق به طبقات اشراف است یعنی در ایران قبل از انقلاب و حتی الان شما به ندرت طبقه‌ی توده‌ها را می‌بینید که به تئاتر بروند یا شما سینماها را نگاه کنید، خیلی کم توده‌ها به سینماها می‌روند، البته بعد انقلاب، تحولات زیادی در این زمینه صورت گرفته است. سینما در ایران در قبل از انقلاب متعلق به طبقه‌ی اشراف بود و این یک مدل غربی بود، اصلاً برای همین هم درست شده بود. بنابراین تقسیم‌بندی که شما تحت عنوان توده دارید، این‌ها همه، یک نوع تقسیم‌بندی جدید است و این تقسیم‌بندی‌ها به جرأت می‌توانیم بگوئیم که تحت تأثیر انقلاب اسلامی هستند و این شاید غلو نباشد اگر چه ریشه‌های آن را

اینجا معتقد به اجمال و تفصیل نیستیم، آن هم تفصیل بود، ما اجمال نداریم اگر تفصیل نبود که مردم راضی نبودند برای امام جان فدا کنند شما برای اجمال که تصویری برای آن در ذهن ندارید آیا جان فدا می‌کنید؟! و تفصیل محض بود، اصلاً این طبقه‌بندی، طبقه‌بندی ذهنی است نه عینی مثل این است که بپرسیم رابطه‌ی دین با سیاست چیست؟ چنین مسائلی تفکیکشان، هم تفکیک ذهنی است دین یعنی همین‌ها و اگر این‌ها از دین برداشته شود چیزی از دین نمی‌ماند، اگر از دین، سیاست، معرفت، فهم، عقل، عدالت و آزادی را برداریم دیگر چه چیزی از دین باقی می‌ماند؟ و دین یک چیز بی‌معنا و یک مشت اعمال بی‌معنا خواهد شد و به عقیده‌ی بنده این‌ها تفکیک‌های ذهنی است و اجمال و تفصیل این‌ها همه، ذهنی هستند آن‌که در واقعیت بود همین است که امام فرمود، امام همین است، امام در دو مقطع نیست مثل بعضی‌ها که درباره‌ی پیامبر می‌گفتند: احکام مدنی با احکام مکی فرق می‌کند و برخی‌ها می‌گفتند امام فرانسه با امام قم فرق می‌کند، آن اجمال بود و این تفصیل است اصلاً خود این‌ها یعنی در فضای غرب تحلیل کردن و خود این، نوعی تحلیل غربی است و این اجمال و تفصیل نوعی مدل شرق‌شناسانه است که برخی‌ها متوجه نمی‌شوند و در این دام گرفتار می‌شوند در عین اینکه شاید منظورشان این نبوده است.

■ **فرهنگ عمومی:** البته اجمال و تفصیل را - به اعتقاد بنده - از مبانی صدرایی استخراج می‌کنند.

□ **دکتر نامدار:** این بحث دامنه‌ی وسیعی دارد و در اینجا پرداختن به آن ممکن نیست.

■ **فرهنگ عمومی:** شما بحث فرهنگ دینی را مطرح کردید، البته خوب این فرهنگ دینی فرهنگی بوده که با ظهور انقلاب مسلماً ایجاد نشد، اگر به ۲۰۰، ۳۰۰ سال پیش برگردیم یعنی همان زمانی که فرهنگ غربی به زعم شما از طریق فراماسونرها یا هر نهادی دیگری وارد کشور شد، ظاهراً فرهنگ دینی با محوریت علماء و مراجع، هم‌عرض و بلکه غالب بر فرهنگ غربی، در میان عوام شکل می‌گرفت. با این توضیح آیا می‌توان به این نظریه خطر کرد که فرهنگ غربی، به نوعی فرهنگ نخبه‌گرا

آقای

سید جواد طباطبایی
از دین حرف
نمی‌زند، او لیوانی از
دربا برداشته است
و آن را جلوی خود
نگه داشته و فقط
دارد همان لیوان
را تفسیر می‌کند
و این یعنی که او
به اندازه‌ی عقل
خودش، چیزی از
دین گرفته است
و آن را تمام دین
قرار داده و چون
خودش به امتناع
تفکر رسیده
است و به بن‌بست
تفکر بر خورده است،
همان چیزی را
که خود برداشته
است بسط می‌دهد،
آنکه می‌گوید ملت
ایران خردگریز
و استبداد‌پذیر
است، خودش
استبداد‌پذیر و
خردگریز است
و خودش را دارد
تفسیر می‌کند.

❖ الان فلسفه در غرب، از جمله فلسفه‌ی تحلیلی، چیزی جز بازی با الفاظ و بازی با مفاهیم نیست و از دل آن معرفت بیرون نمی‌آید. چیزی در نمی‌آید و اصلاً خود غربی‌ها هم همین را می‌گویند، فلاسفه در غرب شده‌اند مفتی اصحاب قدرت.



در برخی جنبش‌هایی که در برخی کشورهای آسیایی و برخی کشورهای آمریکای جنوبی اتفاق افتاد می‌توان دید و آنها تأثیرات خودش را گذاشت. نخله‌ی منتقدان اروپا که شعبه‌ای از مارکسیست‌ها هستند احساس کردند که باید به این بخش توجه‌ای خاص داشته باشند ولی شما هیچ وقت این ایده را در فرهنگ مثلاً لیبرالیستی نمی‌بینید هم‌چنین در فرهنگ‌های ناسیونالیستی، در این فرهنگ‌ها، به هیچ وجه نگاه توده‌ای به فرهنگ وجود ندارد و فرهنگ عامه را نمی‌بینید حال باید پذیرفت که این تقسیم‌بندی‌ها در ایران اصلاً غلط است اولاً فرهنگ را نه کسی می‌تواند بیاورد و نه کسی می‌تواند ببرد و نه کسی می‌تواند جلوی آن را بگیرد و نه کسی می‌تواند بگوید من آن را منتشر کردم، فرهنگ از جنس نخود و لوبیا نیست که مثلاً کالای وارداتی ورودی و خروجی داشته باشد، اگر این‌گونه صحبت از فرهنگ کنیم به اعتقاد بنده انگار فرهنگ را در غالب محصولات می‌بینید، بلکه محصولات را می‌توان آورد، اگر به اعتبار اینکه محصولات را می‌توان آورد و برد شما بگوئید:

پس ما فرهنگ را آورده و بردیم، بلکه به این اعتبار می‌توان یک نگاه سطحی به فرهنگ داشت اما این‌ها محصولات فرهنگ و مؤلفه‌های فرهنگی هستند یعنی محصولاتی هستند که شما بر مبنای نوع نگاهی که به عالم و آدم دارید، نوع نگاهی که به تاریخ دارید به نمادها و آداب و رسوم و اخلاق دارید یک چیزهایی را تولید می‌کنید. اگر می‌گوئید این فرهنگ می‌رود و می‌آید به‌هرحال این دیدگاهی است که برخی‌ها دارند اما به اعتقاد بنده فرهنگ اینگونه نیست، فرهنگ وقتی وارد یک ملت می‌شود که تبدیل به هویت شود و هویت هم تراکمی و انباری نیست، هویت اشتدادی است، مرتبه‌مند است. وقتی شما قبلاً مثلاً ۱۰۰ سال پیش باید خودتان را با جغرافیا یا با زبان تعریف می‌کردید. امروز اگر یک سیر تحول اشتدادی پیدا کردید (اینجا می‌خواهم صدایی بحث کنم) یعنی از یک مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ی دیگری رفتید، از یک مرتبه‌ای از هویت به مرتبه‌ی دیگری رفتید، نه اینکه آن مرتبه‌ی قبلی دیگر نفی می‌شود نه، در مرتبه‌ی جدید با مرتبه‌ی قبلی دیگر

❖ فرهنگ
مؤلفه‌های
هویت‌دهنده دارد
و تمام مؤلفه‌های
هویت‌دهنده تماماً
عناصر فرهنگی
هستند.

❗ هر چقدر که از قرن ۱۷ رد می‌شویم همبستگی تردیدناپذیر فلاسفه را با اصحاب قدرت، غیرقابل گسست می‌بینید. بر عکس شما الهیونی دارید که منتقدند، متالهیونی دارید که منتقدند ولی فلاسفه منتقد نیستند اگر انتقاداتی را هم مطرح می‌کنند گریزی از یک فضا به فضای دیگر است.

«گفت وگویی ویژه»

نمی‌توانید خود را تعریف کنید یعنی اگر ۱۰۰ سال پیش شما می‌توانستید خود را با مرز و جغرافیا و زبان تعریف کنید الان اگر مذهب، انقلاب و فهم انقلاب در تو عجین شده دیگر نمی‌توانی با این جغرافیا خود را تعریف کنی، این مرتبه‌ای که الان در آن قرار داری، مرتبه‌ای بالاتر است مثل کسی می‌ماند که می‌گوید: من با سوادم، بچه‌ای هم که تا کلاس ششم درس خوانده است می‌گوید: من باسوادم ولی شخصی که دانشگاه رفته و دکترا گرفته است، می‌گوید: من باسوادم، این دو مرتبه آیا شبیه به هم است؟ اگر شما بگوئید شخصی که دکترا گرفته است با سواد است دیگر نمی‌توان با این ملاک بچه‌ای که ۶ کلاس درس خوانده را باسواد تعریف کرد. می‌توان بین

❗ در فروعات اولین مسئله چیست؟ می‌گویند فرد مکلف یا باید خودش مجتهد باشد و یا اینکه مجتهد نیست، و اگر مجتهد نباشد، اگر می‌تواند باید با احتیاط عمل کند و اگر نتوانست باید تقلید کند. شما در علم، غیر از این کار را انجام می‌دهید؟ مثلاً در علم پزشکی، جنابعالی اگر مریض باشید و بخواهید که -همچون برخی‌ها مقلد نباشید- می‌گوئید فلان جای من درد دارد و چون تقلید را قبول ندارم و تقلید نمی‌کنم، چاقو را بردارم و ببینم که اینجا چه خبر است؟ آیا شما در علم این‌گونه رفتار می‌کنید؟ مثلاً می‌گوئید اگر ۵۰ عدد قرص برای این درد کفایت کند همه‌ی ۵۰ تا را می‌خورم و... اینها معلوم است که اصلاً فکر نکرده‌اند، این حرف‌ها را بدون تفکر بیان کرده‌اند یعنی حتی به مبادی اولیه و مسائل ابتدایی دین ما اصلاً فکر نکرده‌اند. شما در فروعات خود هم نمی‌توانید تقلید کنید باید اول مجتهد باشید، اگر مجتهد نبودید، می‌توانید با احتیاط عمل کنید و اگر نمی‌توانید احتیاط نمایید آن‌گاه تقلید می‌کنید برای مثال شما اگر مریض هم باشید نزد طبیب می‌روید. آیا اگر در بیابان باشید و اتومبیل شما خراب شود، اگر مکانیکی بلد نباشید، موتور اتومبیل را باز می‌کنید؟! با این توجیه که بنده از مکانیک تقلید نمی‌کنم مگر من بزاخفش هستم که از مکانیک تقلید کنم و از این حرف‌ها که از سوی انسان‌های سبک مغزی صادر می‌شود که غرق در الفاظ و لفاظی شده‌اند و دیگران را هم درگیر خود کرده‌اند و خود مطلب را درک نکرده‌اند.

آن‌ها مقایسه کرد ولی نمی‌توان با آن ملاک تعریف کرد. وقتی که وجود از حالت مادی خارج شد و ماهیت روحانی پیدا کرد دیگر نمی‌توان با ماده و با خصلت‌های ذاتی مادی نمی‌توان آن را تعریف کرد این را مرتبه‌ی اشتدادی حرکت، یا حرکتی که صدرا از آن تعبیر به حرکت جوهری می‌کند، می‌گویند. ملاصدرا می‌گوید: وقتی شیء از یک مرتبه‌ای خارج و به مرتبه‌ی دیگری وارد می‌شود، مرتبه‌ی قبلی در آن هست ولی دیگر با مرتبه‌ی قبلی نمی‌توان آن را تعریف کرد، هویت این گونه است، فرهنگ مؤلفه‌های هویت‌دهنده دارد و تمام مؤلفه‌های هویت‌دهنده تماماً عناصر فرهنگی هستند، اینگونه نیست که ما بگوئیم چند محصل که به خارج از کشور رفتند این‌ها فرهنگ غربی را با خود آوردند. این‌ها ممکن است یک سلسله آداب و رسوم و کالا را با خود آورده باشند ولی کسی به این‌ها فرهنگ نمی‌گوید شاید توهم ایشان همین بود که فکر می‌کردند غرب یعنی همین و نیز فکر می‌کردند که ما آوردیم، پس اگر مجادله کنیم و اگر وضع ظاهری خود را تغییر دهیم و نحوه‌ی گفتار خود را تغییر دهیم و اگر شکل ظاهری خود را عوض کنیم، غربی می‌شویم. همین کاری که رضاخان انجام داد و تصویر ساده‌لوحانه و احمقانه‌ای که رضاخان داشت، البته نه خود رضاخان بلکه منورالفکرهای آن دوره این فکر را ایجاد کردند چرا که رضاخان اصولاً فردی صاف ذهن بود و تصویری در ذهن خود نداشت اما رضاخان مقتدر بود و صاحب زور و همین بود که به او می‌گفتند تو این کلاه را از سر بردار و این کلاه را بر



مباحث و اصطلاحی که تحت عنوان روشنفکری آمده است، به هر حال اصطلاحی است که طی ۱۰۰ سال اخیر به ایران آمده است و ترجمه هم بوده است یعنی ابتدا در ادبیات قاجاری به منورالفکری ترجمه شده و یک اصطلاح فرانسوی یا انگلیسی بوده و در ایران ترجمه شده مثل خیلی از ترجمه‌های دیگری که انجام شده است.

این‌ها آن عنصر تعریف را نیافته‌اند لذا لایه‌ای می‌بینند، رودخانه‌ای می‌بینند، تفکیکی می‌بینند، انباری می‌بینند، تراکمی می‌بینند و انواع و اقسام دیدن‌ها را داریم.

■ **فرهنگ عمومی:** مراد ما از فرهنگ دینی و غرب به نوعی سبک زندگی بود چون همان نوع تاثیری که بحث شد یا سینمایی که فرمودید که قشر متوسط به بالا از آن استقبال می‌کنند همان را ما در فرهنگ خود داشتیم مثلاً فرض بفرمائید نمایش‌های محلی داشته‌ایم، موسیقی‌های محلی داشته‌ایم.

□ **دکتر نامدار:** کجا این‌ها برگزار می‌شدند؟ مکان کجاست؟ شما می‌فرمائید تئاتر روحوضی، تخت حوضی یا تعزیه‌ی روحوضی، مکان، مکان عام بود، مکان نخبه‌ها نبود، مکان اشراف نبود.

■ **فرهنگ عمومی:** مراد ما این فرهنگ در قیاس با آن فرهنگ بوده است.

□ **دکتر نامدار:** برای اینکه آن بخشی از هویت است یعنی هیچ وقت شما نمی‌آیید برای درباریانی که دستشان تا مرفق به خون، نان و حقوق مردم آلوده است، تعزیه برگزار کنید؟ اصلاً گذاشتن تعزیه در دربار شاه، خنده‌دار است.

■ **فرهنگ عمومی:** آیا در دوره‌ی صفویه چنین مراسمی را نداشتیم؟

□ **دکتر نامدار:** می‌خواهید وارد آن بحث شویم؟

■ **فرهنگ عمومی:** خیر ما فقط درصدد انجام بحث فرهنگی و دینی هستیم.

□ **دکتر نامدار:** صفویه که دوام پیدا نکرد.

■ **فرهنگ عمومی:** کلاً از کجا شروع شد و چگونه در مقابله با این فرهنگ نخبه گرا نمود پیدا کرد؟

□ **دکتر نامدار:** این دوره، دوره‌ای نیست که شما این تفکیک را داشته باشید.

■ **فرهنگ عمومی:** ما درصدد آنیم که بدانیم چگونه به این نقطه رسید؟

سر بگذار و قضیه تمام شد، چادر از سر زنان برکش، کار تمام است، جالب است شما مثلاً اطلاعیه برداشتن کلاه سنتی و گذاشتن کلاه فرنگی را ببینید می‌گوید: الحمدلله از زمانی که ما این کلاه فرنگی را بر سر نهاده‌ایم دیگر با ملل متمدن‌های دنیا یکی شده‌ایم، اطلاعیه‌های این دوره را ببینید و بنگرید که چقدر ساده‌لوحانه است. وقتی که قدری نزدیکتر می‌آئیم، برخی‌ها فکر می‌کنند که بسیاری از مسائل را می‌فهمند و ادعای فهم مذهبی دارند همین حرف را می‌زنند و می‌گویند: این‌ها فرهنگ را آوردند. مگر می‌شود همین‌گونه فرهنگ را آورد و برد و می‌گویند: چرا شما جلوی فرهنگ را نمی‌گیرید؟ مگر می‌شود جلوی فرهنگی را گرفت؟! فرهنگ جای خود را باز کرده و راه خود را پیدا می‌کند، می‌آید نه اینکه آن را بیاورند می‌آید منتها بستگی به این دارد که شما چه میزان از این را در مؤلفه‌های هویت‌دهنده‌ی خود حذف می‌کنی. بنابراین در ایران اصلاً چنین اتفاقی نیفتاده است، اینکه برخی می‌گویند فرهنگ در ایران، سه لایه دارد، برخی‌ها می‌گویند فرهنگ در ایران رودخانه‌ای است یا برخی می‌گویند لایه‌ی غربی، لایه‌ی ایرانی باستان، لایه‌ی اسلامی و فرهنگ را لایه‌ی لایه می‌بینند مانند دوره‌های زمین‌شناسی که شما یک بخش را باز می‌کنید هر دوره را دنباله‌ی یک دوره‌ی دیگر می‌بینید، فکر می‌کنند هویت نیز چنین است، یا هویت چهل تکه که برخی به آن معتقدند و برخی می‌گویند نه، همچون انبار است، قبلاً که ایران باستان بوده، بعد اسلام بوده، الان هم غرب است و این سه را با هم تلفیق کنیم یک هویت جدیدی از آن بسازیم می‌گویند مثلاً کارخانه مونتاژ است که همه اینها، تصویرهای مکانیکی و تصاویر ساده‌باورانه و ساده‌لوحانه از هویت است که متوجه نمی‌شوند، از برخی مذهبی‌های حوزه‌ی انقلاب اسلامی هم، چنین تعاریف ساده‌انگارانه داریم؛ با هویت جوهره همراه است و مؤلفه‌های هویت‌دهنده وقتی به شیء می‌تابند از هر مرتبه‌ای، پشت سرهم این قوه را به فعل تبدیل می‌کنند و همواره بالاتر می‌آید، مرتبه به مرتبه فرق می‌کند نه اینکه این‌ها بی‌اعتبار می‌شود، زبان فارسی بی‌اعتبار می‌شود، رمز بی‌اعتبار می‌شود، دین بی‌اعتبار می‌شود، نه، در این مرحله نمی‌توان با این‌ها تعریف کرد و باید بگردیم تا آن عنصر تعریف را پیدا کنیم، و چون

شما در علوم

تقلید محض می‌کنید مگر اینکه مجتهد باشید شما در پزشکی تقلید محض می‌کنید مگر اینکه خود پزشک باشید تازه پزشکی هم تخصصی است مثلاً شما اگر متخصص استخوان باشید، جرأت ندارید روده‌ی خود را جراحی کنید. این بحث مانند بحث تجزی در اجتهاد است و این‌ها همگی مباحث ساده‌ای هستند که اینان از فهم آن عاجزند و عجیب این است که مسائلی به این سادگی را درک نکرده‌اند بنابراین چنین تقسیم‌بندی‌هایی مانند دین اکثری و دین اقلی، ذهنی هستند و ساخته ذهنند و فقط این یک کار ذهنی است و این شیء در وجود خارجی چنین تقسیم‌بندی‌هایی ندارد.

❖ اصلاً این روشنفکری به شکل یک نحله آمد یعنی از ابتدا که داشت خود را در عینیت تعریف می‌کرد، اصطلاحات، شکل خاص، آداب خاص، عادات خاص، واژه‌های خاص، نگرش‌های خاص و گرایش‌های خاص داشت. یعنی از ابتدا ماهیت حزبی و جریانی داشت. و از اول هم که داشت خود را معرفی می‌کرد بر این اساس ماهیت حزبی و جریانی رفتار می‌کرد.

«گفت وگویی ویژه»

آنوقت این غلبه می‌کند بر متن تاریخ و این غلبه فراروایت است بر روایت. و این یعنی بی‌اعتباری تاریخ. اتفاقاً این یعنی گم‌گشتگی نشانه‌ها- از نظر من- چون رخدادهای تاریخی وقتی به برهه‌های ویژه می‌رسد این‌ها نشانه‌های تاریخی‌اند. شما وقتی این نشانه‌ها را رد می‌کنید مثل یک جاده‌ای است که تمام تابلوهای راهنمایی و رانندگی آن را برداشته‌اید. اگر این جاده پرپیچ و خم و پر دره باشد، هر لحظه احتمال سقوط دارید.

■ **فرهنگ عمومی:** فرمودید که آن فرهنگ به مقابله با مذهب آمد اما در عصر حاضر هم در غرب و هم در آمریکا فرهنگ تبدیل به مذهب شده است یعنی ما فرهنگ‌هایی مذهب‌مآب چون weserm life style و American life style داریم. به عقیده شما، آیا ما می‌توانیم این تعبیر را داشته باشیم که فرهنگ غربی که الان مبدل به مذهب شده است [که اساساً در عالم غرب و آمریکا مذهبی دیگر وجود ندارد] آمده و با مذهب ما مقابله می‌کند و آیا چون

داعیه‌ی یک نوع سبک زندگی و ایدئولوژی و جهان‌بینی جدید دارد، مقابله این را با آن قابل قیاس می‌دانید؟

❖ **دکتر نامدار:** منظور

شما این است که مذهبی شدن امر مقدسی است و اگر مقدس را از آن برداریم... امر مقدس قابل چون و چرا نیست؟ امر مقدس است. حتی اطاعت آن هم دلیل نمی‌خواهد. منظور شما از اینکه شده مذهب یعنی شده امر مقدس؟

■ **فرهنگ عمومی:** نه

مراد ما این است که برای خلاء معنوی انسان معاصر،

❖ **دکتر نامدار:** ما نخبه نداریم، این‌ها سخنانی جدید است، این‌ها حرف‌های ۱۰۰ سال اخیر است، این تقسیم‌بندی‌ها، این تفکیک‌ها، این فرهنگ نخبه‌پروری و نخبه‌گرایی و فرهنگ توده یک تقسیم جدید است و با مفاهیم جدید نباید سراغ تاریخ رفت زیرا در این صورت رخدادها را بی‌اعتبار می‌کنید، آن وقت فراروایت‌ها جای روایت‌ها را می‌گیرند یعنی تاریخ شفاهی جای رخداد را می‌گیرد و این خطرناک است و تاریخ شفاهی باید مبین رخداد باشد و اگر نتواند رخداد را تفسیر کند، اصلاً ارزش ندارد. در حال حاضر در تاریخ کشور ما، سعی دارند که تاریخ شفاهی را بر رخداد غلبه دهند. شما از امام سند دارید، یعنی این رخداد و متن تاریخ است ولی گاه شخص یک نقل ساختگی انجام می‌دهد و می‌گویند منظور امام این است مثلاً در واقعه‌ی برخورد با آقای منتظری از امام سند دارید، ۱۰۰ تا مطلب دارید اما عجیب است که شخصی در بیت امام، افسانه‌ای برای خود پرداخته و می‌گوید از آنجا که من در آنجا حضور داشتم، منظور امام در آنجا این بود



❖ سکولارها دین را قبول دارند اما دین غیر عقلانی را قبول دارند، دینی که فقط در حوزه‌ی خصوصی است و با امر اجتماعی کاری ندارد چنین دینی، دین غیر عقلانیست، اینها برای خود چنین دینی ساختند، یک جزء کوچک از دین را برداشته و برای خود دین ساخته‌اند، اینها دین را می‌خواستند شما مثلاً نمی‌توانید بگوئید که بازرگان روشنفکر مذهبی نیست، منتها وی آن مذهب حداقلی را دارد و اینها از دریای عظیم دین، یک سطل آب برداشته‌اند و می‌گویند این دین ماست و ما این را قبول داریم.

کرده‌اید؟ این باید را از کجای این هست در آوردید؟ این نکته را اولاً اثبات کنید که یعنی چه؟ چرا اقتضائاتش این است؟ و این را باید اثبات کنید، شما می‌گوئید اقتضائاتش این است؟ شما می‌گوئید هست اما من می‌گویم نیست.

■ فرهنگ عمومی: با منطق فلسفه تحلیلی.

❖ دکتر نامدار: با منطق فلسفه‌ی تحلیلی من می‌گویم چنین چیزی نیست.

■ فرهنگ عمومی: با همان گزاره‌ی آفاقی-انفسی عرض می‌کنم.

❖ دکتر نامدار: من درصدد بیان این مطلبم که این دونظر است، شما چرا یکی را بر دیگری غلبه داده‌اید؟

■ فرهنگ عمومی: بنده، مذهب آن‌ها را می‌گویم.

❖ دکتر نامدار: چرا می‌گویند این حتمی و بایدی است؟ عجیب است، اینجا که می‌آیند از حالت پلورال خارج می‌شوند و دیگر تکثرگرا نیستند، این باید را از کجا آوردید؟ خودتان می‌گوئید باید‌ها از هست‌ها در نمی‌آید، اگر اقتضا مدرنیته این هست، باید از کجا می‌آید؟ از کجای مدرنیته؟ شما که می‌گویید باید‌ها از هست‌ها استخراج نمی‌شوند و این حرف خودتان است و اگر باید‌ها از هست‌ها در نیایند در این صورت این مطلب شعر است و شعر تنها محتاج قافیه است و لزوماً طالب منطق نیست و تنها اینکه قافیه قشنگ باشد از جنبه‌ی ساختار و ساختمان ... بنابراین این‌ها شعر است. شما می‌گوئید: متدینین متعصب هستند و متعبد چرا که اینان حرف هیچ کس دیگری را قبول ندارند. ما هم در جواب می‌گوییم که بی‌دینان هم متعبد و متعصب هستند و آن‌ها هم حرف دینداران را نمی‌پذیرند، یک بی‌دین بیاید و بگوید از این تاریخ، من تا اندازه‌ای دین را پذیرفتم. آن هم متعبد است، عجیب است که چرا اینان تعبد را فقط به این طرف (متدینین) نسبت می‌دهند، ما نباید فریب بازی‌های زبانی را بخوریم یا بازی‌های شعری! تعبد، تعبد است. شما به یک کمونیست بگوئید بیا کمی درباره‌ی خدا فکر کن! آنقدر متعصب، متعبد و متصلب است که از جای خود تکان نمی‌خورد که چنین کاری بکند، من که نمی‌خواهم از خدا عبور کنم،

سبک زندگی اروپایی را پیشنهاد می‌کنند.

❖ دکتر نامدار: یعنی چه؟ یعنی شده امر مقدس؟ چون باز دارید از خلاء معنوی صحبت می‌کنید، خلاء معنوی یعنی چه؟ وقتی شما می‌گوئید من از معنویت تهی شدم، یعنی در زندگی من امر مقدس وجود ندارد، حضور ندارد و غایب است و چیزی برای من مقدس نیست، زندگی پوچ و بی‌ارزش است، هیچ چشم‌انداز بالایی در آن نیست، من چرا باید خوبی کنم؟ چرا باید صدقه بدهم؟ چرا باید جهاد کنم؟ ... وقتی ما امر مقدس را مطرح کنیم، تمامی این سؤالات ایجاد می‌شوند که من باید برای چه چنین کارهایی را انجام دهم؟ اگر مراد شما از خلاء معنوی این است، به این معنی است که امر مقدس در زندگی من وجود ندارد.

■ فرهنگ عمومی: البته این نسخه، نسخه‌ای است که برای امر معنوی هم چاره اندیشیده است، از این نظر به اعتقاد بنده مذهب همه جانبه است، چون آن‌ها معنویت را مطرح می‌کنند.

❖ دکتر نامدار: خلاصه یک امر مقدس تولید می‌کنند.

■ فرهنگ عمومی: معنویت سکولار.

❖ دکتر نامدار: معنویت سکولار به چه معنی است؟

■ فرهنگ عمومی: آن معنویت که آقای ملکیان می‌گویند.

❖ دکتر نامدار: آقای ملکیان شعر می‌گویند، شما چرا شعر را باور کردید؟ شعرا در تخیلات افراد هستند. مانند سروش، ملکیان و بسیاری دیگر که شعر می‌گویند. سکولار یعنی چه؟ باید تعریف کنند چرا که ما نمی‌فهمیم امر معنوی سکولار یعنی چه؟

■ فرهنگ عمومی: ایشان بر آنند که مدرنیته یک سری اقتضائات دارد که بر هر انسانی که در دوره‌ی مدرن زندگی می‌کند تحمیل شده است، این اقتضائات با دینداری تباین داشته و سازگاری ندارد. برای مثال یکی از اقتضائات مدرنیته، همین سکولارمنشی است.

❖ دکتر نامدار: این را شما از کجای مدرنیته استخراج

ما نباید خود را گرفتار اصطلاحات کنیم. این تقسیم‌بندی‌هایی که افرادی چون سروش و طباطبائی و ملکیان و شبستری می‌کنند، خودشان و تصاویر ذهنی خود را دارند تحلیل می‌کنند، این دین حداکثری و دین حداقلی تنها در ذهن اینها وجود دارد و سطلی از دریای عظیم دین را برداشته‌اند و تصور می‌کنند که دین همین است، چون به اندازه وسع خود برداشته‌اند

و وسع او همین بوده که یک لیوان بر دارد و این شخص با آن که یک ظرف بزرگ برداشته تفاوت دارد و دین این دو هم با یکدیگر متفاوت است در مقابل، شخصی که دارای ظرف و ظرفیت بزرگتری است و تمام چشم اندازه‌ها را می‌بیند، دین او با دین این شخص متفاوت است، لذا این تقسیم‌بندی، تقسیم‌بندی اعتقادی خود آنهاست چون خودشان به دین حداقلی معتقد هستند فکر می‌کنند دین حداقلی و حداکثری داریم در حالی که دین حداقلی و حداکثری وجود ندارد بلکه این شخص به چنین چیزی معتقد است.

«گفت وگویی ویژه»

متعبد متصلبم اما او که نمی‌خواهد از ماده و بی‌دینی خود عبور کند متعصب و متعبد نیست، این بازی‌های لفظی فقط خواهد توانست بچه دبستانی‌ها را فریب دهد.

■ **فرهنگ عمومی:** کلاً وقتی در نظام فلسفی نظریه‌ی عقلانیت و معنویت آقای ملکیان که می‌روید اگر مقدمات مطروحه توسط ایشان را بپذیرید ظاهراً هیچ راه برون‌رفتی برای مقابله با نظریه‌ی ایشان نمی‌یابید با همان منطق گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های انفسی و آفاقی که مطرح می‌کند و با مقدمات این‌چنینی به آن نتیجه می‌رسد.

□ **دکتر نامدار:** بله، معلوم است، ارسطو هم با مقدماتی به این نتیجه می‌رسید که بطلمیوس می‌گفت خورشید است که دور زمین می‌چرخد، او هم چنین مقدماتی را داشت که به این نتیجه رسید.

■ **فرهنگ عمومی:** یعنی او پیش‌فرض داشته است؟ □ **دکتر نامدار:** ما کاری به این پیش‌فرض‌ها نداریم.

حتی شما این پیش‌فرض‌های او را به هم بریزید یعنی همه‌ی استنتاجات او را به هم ریخته‌اید. اما ما به همان حرف خودشان بر می‌گردیم که باید‌ها از هست‌ها استخراج نمی‌شوند - همان حرفی که به ماها می‌زنید به خودتان بر می‌گردانیم - حال فرض کنید ما به همان تصویری که شما می‌گوئید رسیدیم یعنی مقدماتی که چیدید برای اینکه نتیجه را بپذیرید، باشد، به فرض هم که اثبات کردید این هست، لزوماً نباید آن باید‌ها را در بیاوریم، آن «هست» را ماقبول کردیم و مجادله‌ای در آن باب نمی‌کنیم ولی این باید از کجا درآمد؟ شما که می‌گوئید این دو با هم نسبتی ندارند. این حرف‌ها را شما به ما تحویل می‌دادید آن هنگام که دین را می‌خواستید نفی کنید، حال که می‌خواهید سکولاریسم را اثبات کنید می‌گوئید: حالا دیگر این گزاره کاربرد ندارد، اگر کاربرد دارد در اینجا هم باید کاربرد داشته باشد، چون آنجا که می‌خواهید دین را نفی کنید می‌گوئید آن گزاره کاربرد دارد و باید‌ها از هست‌ها در نمی‌آید حالا که می‌خواهید سکولاریسم را اثبات کنید می‌گوئید: نه، باید‌ها از هست‌ها در می‌آیند؟! چنین سخنانی شعر، فریب و بازی با الفاظ است، الان

فلسفه در غرب، از جمله فلسفه‌ی تحلیلی، چیزی جز بازی با الفاظ و بازی با مفاهیم نیست و از دل آن معرفت بیرون نمی‌آید. چیزی در نمی‌آید و اصلاً خود غربی‌ها هم همین را می‌گویند، فلاسفه در غرب شده‌اند مفتی اصحاب قدرت، کسانی مانند «رورتی» یا «دیویی» یا «فوکو» این‌ها مفتی اصحاب قدرتند، الان مابعدالطبیعه‌ی این‌ها سیاست است.

■ **فرهنگ عمومی:** قائل که نیستند.

□ **دکتر نامدار:** هستند چرا که قائل نیستند؟ شما آثار رورتی را بخوانید، مابعدالطبیعه‌ی او سیاست است، در قرن هجدهم، فلاسفه به کمک پادشاهان مستبد اروپا، حساب دین و اخلاق را رسیدند الان با کمک اهل سیاست، حساب اهل فلسفه را رسیدند.

■ **فرهنگ عمومی:** بله پراگماتیسم را می‌فرمائید.

□ **دکتر نامدار:** تمام شد دیگر! جدا کردند، الان پراگماتیسم غلبه دارد، وقتی شما سیاست را از دین و اخلاق و فلسفه جدا می‌کنید یعنی چه؟ خودشان می‌گویند: علوم طبیعی، و سیاست را هم چون بخشی از علم طبیعی می‌بینند باید مبادی مابعدالطبیعی داشته باشد مبادی مابعدالطبیعه‌ی آن‌ها باید طبیعتاً دین باشد و اخلاق و فلسفه، ندارد پس به ناچار خودش باید مابعدالطبیعه باشد لذا به خودش رجوع دارد، همین نتیجه می‌شود و برای همین است که اصحاب سیاست بر همه چیز غلبه دارند. چرا شخصیتی مثل آقای دکتر داوری در اوج سیاست در صدد اعلام براءت از سیاست است؟ یعنی می‌خواهد بگوید من فیلسوفم و با سیاست کاری ندارم. اصلاً فلسفه‌ی محض باید از کجا بیاید؟ این همان سکولاریسم پنهان است که در برخی از آثار نویسندگان وجود دارد و نوعی شیادی زبانی فلسفه است، و شاید دلیلی که هیچگاه حکومت‌ها را دست فیلسوف‌ها نداده‌اند، همین باشد. چون وقتی بر سر کار بیایند مستندترین استبدادگران هستند و تاریخ این را نشان می‌دهد و حکومت هرگز به دست فیلسوف‌ها نخواهد افتاد چون هیچکس و باور هیچکس را قبول ندارند و تنها بازی‌های زبانی خو را می‌پذیرند، فضاهای تصویری و اتوپیا‌های خود را فقط قبول دارند، ذهنیات خود را قبول دارند و اینها همه‌ی ذهنیات و

اما یک سؤال بزرگ از آقایانی که دین را اینگونه تحلیل می کنند داریم: اگر واقعاً پیامبرانی مثل حضرت موسی (ع)، ابراهیم (ع) و عیسی (ع) که از همه نزدیکتر - که به ایشان مثال می زنند - اگر اینها با دنیا کاری نداشتند پس چرا امپراطوری ها با اینها کار داشتند؟

به دین حداقلی است و دسته دیگر نگاهشان به دین حداکثری است؟
□ دکتر نامدار: یعنی چه؟ مراد از دین حداکثری و حداقلی چیست؟

■ **فرهنگ عمومی:** بحث ما مقسم است، چه مقسمی ما برای تقسیم بندی این مدرنیست ها باید داشته باشیم؟
□ دکتر نامدار: این تقسیم بندی ها ذهنی است مثلاً یک بار شما می آئید می گوئید که من تقسیم می کنم که یک دین حداقلی داریم و یک دین حداکثری، یک هویت ۴۰ تیکه داریم، یک هویت لایه ای داریم، یک دین غیر سیاسی داریم، یک دین سیاسی داریم... بله، شما می توانید تقسیم بندی های دیگری را هم ارائه و بیان کنید. منتها آیا این شیء خود، چنین خصلتی را در خارج دارد یا خیر؟ ما از خود این شیء صحبت کنیم بهتر است، ما از تقسیم بندی شما یا ملکیان یا سروش یا طباطبایی که صحبت نمی کنیم، اینکه ببینیم در خارج تحقق یافته یا نه، اگر شما تمام خصیصه ها و خصلت های ذاتی را از این شیء بگیرید که این شیء دیگر وجود خارجی نخواهد داشت، بنده در پی آنم که بگویم آنچه شما می گوئید در خود این شیء نیست، این تقسیم بندی را شما ارائه می کنید، مگر هر چه را که شما گفتید درست است؟ مگر هر آنچه که آقای طباطبائی بگویند درست است؟ یا هر چه که آقای ملکیان بگویند درست است؟ مگر اینکه محکم سر جای ما بنشینند و بگویند فقط و فقط ما درست می گوئیم و بقیه بر اشتباه هستند، نه، این یک تفسیر شخصی است اما خود این

بازی های زبانی می باشند و خودشان می گویند: پایان فلسفه سیاست است چرا که معرفتی تولید نمی کند، مدام از این زبان به آن زبان می روند و از این مفهوم به آن مفهوم، از هر مونوتیک به فلسفه ی زبان می روند، از فلسفه ی زبانی به فلسفه ی تحلیلی می روند از فلسفه ی تحلیلی می روند به پراگماتیسم، انتهای این سلسله و خط را که می بینیم، معرفتی در آن نمی بینیم یعنی نه چیزی به شما اضافه می کند و نه معضلی از عالم هستی را حل می کند نه معضلی از تاریخ را حل می کند، برای همین است که هر چقدر که از قرن ۱۷ رد می شویم همبستگی تردیدناپذیر فلاسفه را با اصحاب قدرت، غیر قابل گسست می بینید. بر عکس شما الهیونی دارید که منتقدند، متالهیونی دارید که منتقدند ولی فلاسفه منتقد نیستند اگر انتقاداتی را هم مطرح می کنند گریزی از یک فضا به فضای دیگر است.

■ **فرهنگ عمومی:** اگر بخواهیم روشنفکران مدرنیست و غریزه ی حال حاضر را تقسیم بندی کنیم شما چگونه این تقسیم بندی را انجام می دهید؟

□ **دکتر نامدار:** توهین نکنید به روشنفکرها، روشنفکر اگر روشنفکر باشد دیگر نمی تواند غریزه باشد یا اینکه مقلد باشد منظور شما این حزبی است که تحت عنوان حزب روشنفکران فعالیت می کند؟

■ **فرهنگ عمومی:** بله، مراد بنده، امثال طباطبایی، ملکیان و اینها می باشد. اینها را به چه شکل شما تقسیم بندی می کنید؟ آیا می توان گفت این تقسیم بندی درست است که در یک دسته نگاه غالب



البته هر کس به اندازه ی عقل خود سخن می گوید و این یک توهین نیست و در واقعیت هم چنین است و آقایانی چون آقای جواد طباطبائی هم به اندازه ی عقل خود سخن می گویند، اولاً من نمی دانم چرا اصلاً باید به چنین عقایدی جواب بدهیم؟! چرا که او به اندازه ی عقل خود صحبتی نموده است مگر هر کسی در هر کجای دنیا به اندازه ی عقل خود صحبت کرد، باید به او جواب بدهیم؟ و این تفکر اشتباهی است که در برخی از مذهبیون رایج شده که باید به همه جواب بدهند. درست است که این یک شبهه است اما این شبهه به اندازه ی عقل او شبهه ای بچه گانه است.

❖ متأسفانه این اشخاص به عنوان استاد در کلاس‌ها جولان می‌دهند و دانشجو‌ها هم جرأت ندارند حرفی بزنند و از نمره و خیلی چیزهای دیگر می‌ترسند زیرا این افراد با این تفکرات تحمل نقد را نداشته و تهدید می‌کنند.

«گفت وگویی ویژه»

ندارند بی‌عقلند، یعنی اطفال غیرممیز، دیوانه، مجنون اینها هیچکدام تکلیفی ندارند و اینها زمانی که کنار هم قرار می‌گیرند بسیار جالب و جذاب می‌باشند و معلوم می‌شود که داستان چیز دیگری است. این که تازه آن مبادی اولیه و اصول موضوعه است که ما تحت عنوان اصول دین از آن یاد می‌کنیم حالا بیائید در فروعات بنگریم. در فروعات اولین مسئله چیست؟ می‌گویند فرد مکلف یا باید خودش مجتهد باشد و یا اینکه مجتهد نیست، و اگر مجتهد نباشد، اگر می‌تواند باید با احتیاط عمل کند و اگر نتوانست باید تقلید کند. شما در علم، غیر از این کار را انجام می‌دهید؟ مثلاً در علم پزشکی، جنابعالی اگر مریض باشید و بخواهید که - همچون برخی‌ها مقلد نباشید - می‌گوئید فلان جای من درد دارد و چون تقلید را قبول ندارم و تقلید نمی‌کنم، چاقو را بردارم و ببینم که اینجا چه خبر است؟ آیا شما در علم این گونه رفتار می‌کنید؟ مثلاً می‌گوئید اگر ۵۰ عدد قرص برای این درد کفایت کند همه‌ی ۵۰ تا را می‌خورم و... اینها معلوم است که اصلاً فکر نکرده‌اند، این حرف‌ها را بدون تفکر بیان کرده‌اند یعنی حتی به مبادی اولیه و مسائل ابتدایی دین ما اصلاً فکر نکرده‌اند. شما در فروعات خود هم نمی‌توانید تقلید کنید باید اول مجتهد باشید، اگر مجتهد نبودید، می‌توانید با احتیاط عمل کنید و اگر نمی‌توانید احتیاط نمایید آن‌گاه تقلید می‌کنید برای مثال شما اگر مریض هم باشید نزد طبیب می‌روید. آیا اگر در بیابان باشید و اتومبیل شما خراب شود، اگر مکانیکی بلد نباشید، موتور اتومبیل را باز می‌کنید؟! با این توجیه که بنده از مکانیک تقلید نمی‌کنم مگر من بزافش هستم که از مکانیک تقلید کنم و از این حرف‌ها که از سوی انسان‌های سبک مغزی صادر می‌شود که غرق در الفاظ و لفاظی شده‌اند و دیگران را هم درگیر خود کرده‌اند و خود مطلب را درک نکرده‌اند و این خصلت و خصوصیت بعضی از فیلسوف‌نماها است که وقتی خود را درگیر کلیات می‌کنند به چیز دیگری فکر نمی‌کنند و تنها به تصاویر ذهنی خود می‌بالند و تنها آنها را درست می‌دانند و غرق در این تصاویر ذهنی ساختگی می‌شوند، شما در علوم تقلید محض می‌کنید مگر اینکه مجتهد باشید شما در پزشکی تقلید محض می‌کنید مگر اینکه خود پزشک باشید تازه پزشکی هم تخصصی است مثلاً شما اگر

شیء چه می‌گوید؟ اگر من بخواهم بفهمم، شما نسبت دین با سیاست‌ها را ببینید چون نقطه‌ی افتراق بین ما و سکولارهاست سکولارها می‌خواهند دین را غیرعقلی کنند و سکولاریسم چیزی جز غیرعقلانی کردن دین نیست، همه‌ی تعاریف دیگر به این تعریف باز می‌گردد؛ اگر چه خود می‌گویند که سکولاریسم یعنی عقلانی کردن دنیا، وقتی شما می‌خواهید دنیا را عقلانی کنید، یعنی دین را می‌خواهید غیرعقلانی کنید، راهی دیگر که ندارید. دین غیرعقلانی وجود خارجی نداشته تنها در ذهن اینان موجود است چون دین هر چه هست عقلانی است، دین غیرعقلانی وجود خارجی ندارد و تنها وجود ذهنی دارد، هر چیزی می‌تواند وجود ذهنی داشته باشد ولی تنها در ذهن افراد وجود دارد (این دین غیرعقلانی) و ما هم لزومی نداریم که این وجود ذهنی را بپذیریم چرا که هر کسی می‌تواند از هر چیزی یک وجود ذهنی برای خود بسازد پس دین لاجرم فی‌ذاته عقلانی است، پذیرش دین هم لاجرم، فی‌الذاته عقلانی است تعبدی نیست، چه کسی گفته است که تعبدی است؟ و معلوم است که آقایان اولین مسأله‌ی رساله‌های عملیه را که معمولاً عوام می‌خوانند، نخوانده‌اند چون خود می‌گویند که رساله‌های عملیه را عوام می‌خوانند اما اینان برای خود هم نخوانده‌اند چون شما در ارکان دین که اصلاً نمی‌توانید تقلید کنید (اولین شرط) چنانکه در تمامی رساله‌های عملیه آمده است که: «تقلید در اصول دین حرام است.» یعنی شما در مبادی اولیه و اصول موضوعه‌ی دین حق تقلید ندارید. دیگر از این عقلی‌تر کدام دین را می‌توانید پیدا کنید؟ حق تقلید ندارید یعنی چه؟ عقل، عقل فردی است و عقل جمعی هم نیست. یعنی باید با عقل فردی خود برسید نه عقل جمعی، یعنی شما نمی‌توانید بگوئید من خدا را قبول کردم چون این جماعت خدا را پذیرفتند و یا آن فیلسوف و این حکیم یا آن فقیه خدا را پذیرفت من هم می‌پذیریم. چنین قبولی نافذ نیست، عقل، عقل فردی است و شخص باید خود قبول کند، پس عقل مقدم بر دین است چنانکه بسیاری از علماء ما چنین چیزی را گفته‌اند چون آدم عاقل دین را می‌پذیرد، بی‌عقل‌ها که با دین کاری ندارند. برای همین برای آنها تکلیف نیست، در دین ما برای انسان‌هایی که عقل ندارند، تکلیفی قرار داده نشده است. و آنها که تکلیف

❖ چنانکه

مبارک ۳۰ سال
به‌عنوان یک
مستبد سلطنت
می‌کند و نه انتخابی
بوده نه رأی.
چرا کسی سراغ
او نرفت؟ چرا
هیچکدام از این
غربی‌ها درباره‌ی او
نمی‌نوشتند؟ چرا
صدای هیچ سازمان
حقوق بشری در
نمی‌آمد؟ برای
اینکه اینها تماماً
افسانه است.



متخصص استخوان باشید، جرأت ندارید روده‌ی خود را جراحی کنید. این بحث مانند بحث تجزی در اجتهاد است و این‌ها همگی مباحث ساده‌ای هستند که اینان از فهم آن عاجزند و عجیب این است که مسائلی به این سادگی را درک نکرده‌اند بنابراین چنین تقسیم‌بندی‌هایی مانند دین اکثری و دین اقلی، ذهنی هستند و ساخته ذهنند و فقط این یک کار ذهنی است و این شیء در وجود خارجی چنین تقسیم‌بندی‌هایی ندارد، شما در تعریف که نوعی از گزاره‌های ذهنی است می‌توانید انسان را

به مسموعات و متواترات و مشهورات اینها ماده‌ی تفکر هستند، تمام این صورت تفکر را می‌توانید به کار بگیرید ولی این مسموعات و متواترات و مشهورات از نظر ما اعتبار منطقی ندارند و ماده‌ی برهان نمی‌شوند، همه‌ی منطقیون مسلمان این را می‌گویند و اینها ماده‌ی برهان نمی‌شوند، شما در ماده‌ی برهان یا باید محسوسات داشته باشید یا مجربات یا معقولات. در مقابل این سه، سه‌تای دیگر وجود دارند: مشهورات، متواترات و مسموعات، این سه ماده برهان نیستند و آن سه ماده‌ی برهانند و اگر دقت کنید قائلین تمام آنچه که می‌گویند این سه تا است. اینها که «B»، «A» است چون «C» می‌گویند همه متواترات هستند چون پشت سر هم تکرار می‌شوند.

■ **فرهنگ عمومی:** این صورت استدلال را تعبد می‌دانند و می‌گویند چرا؟
 ■ **دکتر نامدار:** جواب تعبدی که ماده‌ی آنها متواترات و مسموعات و مشهورات باشد سر انجام این خواهد شد.

چنین تعریف کنید که انسان عبارت است از حیوان ناطق ولی در خارج که این دو موجود (حیوان و ناطق) کنار هم نبوده‌اند که از وصل کردن آنها، انسان حاصل شود در خارج این تفکیک که یک جزء آن حیوان و جزء دیگر انسان باشد وجود ندارد، این تقسیم بندی‌ها، کلاً ذهنی است. و این فعل و انفعالات تنها در ذهن انجام شده و تنها برای سرگرم کردن و گول زدن بچه دبستانی‌ها و گاه دبیرستانی‌ها بد نیست.

■ **فرهنگ عمومی:** صورت استدلالی که اینها برای تعبد دارند، چنین است که «B»، «A» است چون «C» می‌گویند.

■ **دکتر نامدار:** این همان تصاویر ذهنی ارسطویی است که بسیاری از حکماء ما در قرون اول و دوم هجری گفته‌اند که: این نوع استدلال فقط برای صورت تفکر درست است، برای محتوای تفکر نه، چون شما وقتی محتوای تفکر را از محسوسات و معقولات و مجربات بر می‌دارید و می‌برید

❖ فرض کنید فارابی به بن‌بست رسید و تمام سخنان آقای جواد طباطبایی درست است، زوال اندیشه، به بن‌بست رسیدن بوعلی‌سینا و فارابی - تازه شما دارید از ۱۴۰۰ سال حرف می‌زنید نه از یک سال و دو سال و یک متفکر و دو متفکر و شما جستجو کرده‌اید از میان متفکرین و در هر دوره یکی، دو مورد را یافته‌اید مثلاً اگر یک دوره را ۱۰۰ سال بدانیم

در هر دوره یک نفر را پیدا کرده‌اید و آنها را کنار هم گزارده‌اید و می‌گوئید من تاریخ نوشته‌ام، این تاریخ خود فاقد ارزش و خنده‌دار است - بگذریم، فرض کنید اینها همه به بن‌بست رسیده‌اند، این چه ربطی به امتناع تفکر دینی دارد؟ چرا می‌گوئید: دین به بن‌بست رسیده است؟ چرا در این میان امام خمینی (ره) را نمی‌بینید؟ چرا میرزای شیرازی و آخوند خراسانی و اگر به عقب‌تر برگردیم چرا شیخ مرتضی‌انصاری را نمی‌بینید؟ شما تا همین دوره صفویه که ایرانی نداشتید! هر بخشی از کشور دست کسی بود، چه شد که چنین تحولی روی داد؟ آیا این تولید تفکر در تشیع نیست که توانست در آن برهه چنین وحدتی را ایجاد کند؟

«گفت وگویی ویژه»

■ **فرهنگ عمومی:** سپس برای گریز از این می‌گویند «B»، «A» است. چون من این‌گونه می‌فهمم. الان چه باید کرد؟

□ **دکتر نامدار:** چنین فردی به چنین دامی گرفتار شده نه ما.

■ **فرهنگ عمومی:** در صحبت ما با یکی از اهل نظر، ایشان اصطلاح روشنفکری را نمی‌پذیرفتند و بر آن بودند که بجای آن، اصطلاح حکیم را برگزیده‌اند. آیا ما در فرهنگ خود، پدیده‌ای به نام روشنفکری داریم یا می‌توانیم به لفظ روشنفکری قائل شویم و بعد از آن بگوئیم که ما روشنفکری دینی داریم؟

□ **دکتر نامدار:** این سخن درست است، این اصطلاح آنچه را که ما می‌گوئیم بیان می‌کند، شما اصطلاح را نباید آنچنان که تحلیل می‌کنید بپذیرید. ما در دین خود اصطلاحی داریم که بد نیست به این اصطلاح توجه کنیم از فقیه و متکلم سؤال می‌پرسند که: حجیت کلام الهی چیست؟ این جمله یعنی چه؟ می‌گویند مثلاً در زمان پیامبر (ص) وقتی آیه‌ای بر ایشان نازل می‌شد پیامبر آن را برای مردم بیان می‌فرمود، برای مردم حجیت این کلام چه بود که آنرا می‌پذیرفتند؟ و چرا شک نکردند که این سخنان را پیامبر (ص) از خود گفته چرا تردید نکردند که خداوند چنین چیزی را نفرموده باشد؟ از طرفی فقهای اسلامی می‌گویند که حجیت کلام الهی، حجیت ظهور لفظی است. یعنی چه؟ یعنی پیامبر (ص) به مردم می‌گفت: «ای مردم دزدی نکنید، زنا نکنید» این‌ها امر و نهی برای مردم بود و برای آنان تکلیف می‌آورد، خلاصه باید یک حجیت در مردم ایجاد می‌کرد که به این تکلیف عمل کنند، فقهاء می‌گویند

که این ظهور لفظی است. یعنی وقتی که لفظ «دزدی» را می‌گفت، هر چه که او می‌فهمید، درست می‌بود و به همان عمل می‌کرد و عمل وی درست بود، واسطی نبود که مدام تفسیر کند، اصولاً تفسیر وقتی می‌آید که قلب مریض می‌شود و نمی‌خواهد بپذیرد و تردید می‌کند، مثلاً خداوند در سوره بقره به قوم بنی اسرائیل گفت: حالا که خطا کردید و آن کارها را کردید یک گاو بکشید و قضیه را تمام کنید!

در اینجا حجیت ظهور لفظی بود و هر گاوی را می‌کشتند می‌توانستند ولی چون قلب آنان مریض بود اول پرسیدند که این گاو نر باید باشد یا ماده؟ و شروع کردند به تخصیص زدن، چون نمی‌خواستند انجام دهند، حجیت، ظهور لفظی است برای قلب‌های سالم. قلب که سالم باشد به مرحله یقین رسیده باشد حجیت کلام الهی، ظهور لفظی است، حجیت کلام پیامبر (ص) ظهور لفظی است، حجیت کلام ائمه ما همین می‌شود و نیز حجیت کلام فقهاء و بزرگان ما چنین است. چرا حرف‌های ساده امام خمینی (ره) برای ما حجیت داشت؟ چون وقتی قلب سالم باشد این حرف‌ها حجیت دارد و کسی "ان قلت" نمی‌آورد که مراد امام این بود یا آن؟ امام فرمود بروید در جبهه‌ها از انقلاب دفاع کنید و ما می‌دانستیم که چگونه باید دفاع کنیم. این کلام برای ما حجیت داشت حال اینکه مثلاً ممکن است حجیت کلام، به گوینده آن باشد و... کاری به آن نداریم؛ آنچه که شما فرمودید مباحث و اصطلاحی که تحت عنوان روشنفکری آمده است، به هر حال اصطلاحی است که طی ۱۰۰ سال اخیر به ایران آمده است و ترجمه هم بوده است یعنی ابتدا در ادبیات قاجاری به منوال‌فکری ترجمه شده و یک اصطلاح فرانسوی یا انگلیسی بوده و در ایران ترجمه شده مثل خیلی از ترجمه‌های



❖ او(بنی صدر) همچون مورچه‌ای که در آب یک لیوان در حال غرق شدن بود و فکر می‌کرد که همه‌ی دنیا در حال غرق شدن است. این مثال، مثال بسیار زیبایی در ادبیات ماست، مورچه در آب لیوان افتاده و در حال غرق شدن است و فکر می‌کند که همه دنیا در حال غرق شدن است. نه! تو داری غرق می‌شوی و امتناع تفکر پیدا کرده‌ای. اگر یک

دین امتناع تفکر پیدا کند که یک دنیا را اینگونه بهم نمی‌ریزد، انقلابی در ایران رخ داده و کاری به کسی ندارد و یک ملت با جمعیت ۳۰،۴۰ میلیونی که می‌خواهد کشور خود را بسازد این همه ماهواره، شبکه، فیلم، رسانه، روزنامه، سینما، کتاب همه بسیج شده‌اند در مقابل آن. چه اتفاقی افتاده؟! شما که می‌گوئید: این دین امتناع تفکر دارد و چیزی که امتناع تفکر دارد پارادوکسیکال است که خودش ضد خودش است که نمی‌تواند بسط پیدا کند و باید خودش، خودش را نابود کند، پس چرا آنقدر جزع و فزع می‌کنید؟ و با این حجم برای چیزی که به قول شما تفکری در آن وجود ندارد، هزینه می‌کنید!

مرحوم نائینی، آنها می‌آیند و می‌گویند شما(شیخ شهید) چرا با مشروطه مخالفید؟ مشروطه همان شرط قائل شدن برای حکومت است و برای حکومت قید و بند قائل شدن کاری اسلامی است و پیامبر(ص) هم به دنبال مشروطه بودند و ایشان می‌خواستند که قواعد و قوانینی که برای مردم می‌آید و آنچه که بر مردم حکومت می‌کند تابع یک قاعده باشد پس مشروطه همان لفظ اسلامی است، مرحوم شیخ فضل‌الله می‌گفت: شما یک نکته را متوجه نشده‌اید، اینجا آنچه که از آن صحبت می‌کنند یک چهره تاریخی است، شما دارید از یک لغت با من صحبت می‌کنید، مایه‌ی تاریخی آنچه که اینان (روشنفکران) می‌گویند این است که این مجموعه، عین آنچه که آنجا (در غرب) اتفاق افتاده را می‌آورد و غیر از این من تصویری از مشروطه ندارم من که می‌دانم پیامبر(ص) آمده تا قانون را مشروط نماید و چیز پیچیده‌ای نیست اما اینها(مدرنیست‌ها) از آن چهره تاریخی برای ما حرف می‌زنند، چرا متوجه نمی‌شوید و بعد در روزنامه‌اش می‌گوید: "تعجب می‌کنم از شما که یک آدم فلان فلان دارد به ما می‌خندد و می‌گوید: ما که در اروپا، مشروطه کردیم ابتدا علماء دین خود را کشتیم، بعد دین را از زندگی خارج کردیم و بعد این کارها را کردیم، شما همان را می‌خواهید؟ غربی‌ها همان چهره تاریخی را در ذهن خود دارند اما شما با من از بازی واژه‌ها صحبت می‌کنید"، برخی از دوستان هم همین کار را می‌کنند، در حالی که آن چهره تاریخی برای ما مهم است و اصلاً کاری نداریم به اینکه معنای این واژه چه می‌شود چه نمی‌شود؟ در آن چهره تاریخی بله، روشنفکری مذهبی داریم، اصلاً مگر سکولاریسم خارج از دین اتفاق می‌افتد، سکولاریسم نوعی تفکر درون دینی است و برون دینی نیست و کسی که به دین اعتقاد نداشته باشد به او سکولار اطلاق نمی‌شود و به او می‌گویند: "آتئیست"، یعنی کسی که خدا را قبول ندارد، سکولارها دین را قبول دارند اما دین غیر عقلانی را قبول دارند، دینی که فقط در حوزه‌ی خصوصی است و با امر اجتماعی کاری ندارد چنین دینی، دین غیر عقلانیست، اینها برای خود چنین دینی ساختند، یک جزء کوچک از دین را برداشته و برای خود دین ساخته‌اند، اینها دین را می‌خواستند شما مثلاً نمی‌توانید بگوئید که بازرگان روشنفکر مذهبی نیست، منتها وی آن

دیگری که انجام شده است مثلاً لفظ تجدد یک واژه‌ی اسلامی است و شما می‌دانید که لفظ جمهوری یک واژه‌ی اسلامی است؟ سیاست، جمهوریت، حکومت، مشروعیت، مشارکت اینها همه واژه‌هایی اسلامی هستند و اساساً مفاهیم سیاسی ما، مفاهیم اسلامی است و ما نمی‌توانیم اینها را از دین جدا کنیم و تمام ادبیاتی را که شما در حوزه سیاست پیدا می‌کنید و در حوزه‌ی تفکرات اجتماعی هم، همه از ادبیات اسلامی است. و همینطور در مورد حکومت، جمهوری و... اینها تماماً ادبیات اسلامی است که در ترجمه‌ها بکار می‌رود. این واژه روشنفکری هم همینگونه ترجمه شده است و آن زمان که به منورالفکری ترجمه شد، یک واژه اسلامی بود و مربوط به ادبیات اسلامی ما بود اولاً: این تفسیر یک تفسیر لغتی بود، مشخص هم هست چنانکه (INLIGHT MENT) را به منورالفکری ترجمه کردند اصلاً فکر، ماده‌ی روشنائی است، مگر ما تاریک‌الفکر هم داریم، آنجا که فکر نباشد تاریکی هم هست یعنی در حقیقت ترجمه آن توضیح واضح‌ات بود چون اصلاً فکر، حوزه‌ی روشنائیست، خداوند به فکر قسم می‌خورد. خداوند فکر را مقدس می‌بیند پس اصلاً حوزه‌ی فکر نمی‌تواند حوزه‌ی تاریکی باشد حال چرا اینگونه این واژه را ترجمه کرده‌اند به ادبیات آن دوره بر می‌گردد پس ما به واژه از منظر لغتی آن نگاه نمی‌کنیم و مانند برخی ما هم به این واژه حساس نمی‌شویم، اصلاً این روشنفکری به شکل یک نحلّه آمد یعنی از ابتدا که داشت خود را در عینیت تعریف می‌کرد، اصطلاحات، شکل خاص، آداب خاص، عادات خاص، واژه‌های خاص، نگرش‌های خاص و گرایش‌ات خاص داشت. یعنی از ابتدا ماهیت حزبی و جریانی داشت. و از اول هم که داشت خود را معرفی می‌کرد بر این اساس ماهیت حزبی و جریانی رفتار می‌کرد، اگر از این زاویه نگاه کنیم، چرا نباید این واژه را به کار بگیریم و چرا نباید به آن توجه کنیم، بله ما روشنفکر دینی هم داریم و روشنفکران دینی همه‌شان، سکولارند و این تعبیری پارادوکسیکال نیست و شما دارید واژه‌ای بحث می‌کنید اگر به مانند من جریانی بحث کنید دیگر این بحث را ندارید یک مثال از شیخ فضل‌الله‌نوری می‌زنم که خیلی مهم است. مرحوم شیخ فضل‌الله‌نوری در اختلاف است با جریان‌های مذهبی دیگر مثل جریان آخوند و

مذهب حداقلی را دارد و اینها از دریای عظیم دین، یک سطل آب برداشته‌اند و می‌گویند این دین ماست و ما این را قبول داریم.

■ فرهنگ عمومی: بازرگان چه دوره‌ای؟

□ **دکتر نامدار:** بازرگان همه‌ی دوره‌ها چنین است، بازرگان به مانند انسانی بود که دو معشوق داشت و آدمی که دو معشوق داشته باشد، نزد یک معشوق به گونه‌ای و نزد معشوق دیگر به گونه‌ای دیگر است. هنگامی که به نزد یکی از این دو معشوق می‌رود، می‌گوید: عشق من فقط تو هستی... و هنگامی که پیش معشوق دیگر می‌رود، چون عاشق این معشوق هم هست، می‌گوید عشق من تویی. و خیلی از روشنفکرهای دینی، اینگونه‌اند. ما نباید خود را گرفتار اصطلاحات کنیم. این تقسیم‌بندی‌هایی که افرادی چون سروش و طباطبائی و ملکیان و شبستری می‌کنند، خودشان و تصاویر ذهنی خود را دارند تحلیل می‌کنند، این دین حداکثری و دین حداقلی تنها در ذهن اینها وجود دارد و سطلی از دریای عظیم دین را برداشته‌اند و تصور می‌کنند که دین همین است، چون به اندازه وسع خود برداشته‌اند و وسع او همین بوده که یک لیوان بر دارد و این شخص با آن که یک ظرف بزرگ برداشته تفاوت دارد و دین این دو هم با یکدیگر متفاوت است در مقابل، شخصی که دارای ظرف و ظرفیت بزرگتری است و تمام

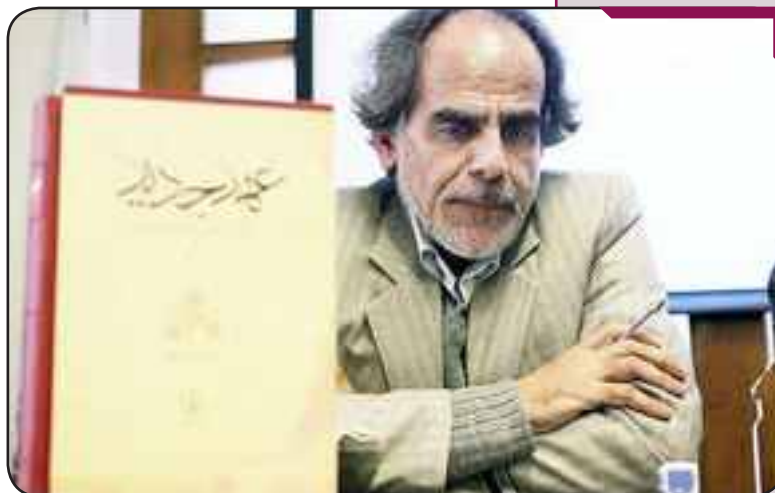
چشم اندازه‌ها را می‌بیند، دین او با دین این شخص متفاوت است، لذا این تقسیم‌بندی، تقسیم بندی اعتقادی خود آنهاست چون خودشان به دین حداقلی معتقد هستند فکر می‌کنند دین حداقلی و حداکثری داریم در حالی که دین حداقلی و حداکثری وجود ندارد بلکه این شخص به چنین چیزی معتقد است.

■ فرهنگ عمومی: چون مقسم اشتباه است به طور کلی؟

□ **دکتر نامدار:** بله، برای اینکه این شخص همین قدر از دین را فهم کرده و پذیرفته است و این اشکال ندارد، این شخص هم روشنفکر دینی می‌باشد، اما برای خود روشنفکر دینی می‌باشد.

■ **فرهنگ عمومی:** در مباحث آقای طباطبائی که میان اسلام و مسیحیت مقایسه می‌کرد، (در کتاب ابن خلدون) می‌گفت: اسلام فرق عمده با مسیحیت دارد و آن این است که اسلام دین دنیا هم هست، یعنی سکولاریته در اسلام هم وجود داشته و اسلام دین سکولاری است، هم به دین توجه داشته و هم به دنیا و مسیحیت دین سکولار نیست و برای همین بود که مسیحیت در عالم مسیحیت، آن سرنوشت را پیدا کرد و اسلام نیز آن سرنوشت را.

□ **دکتر نامدار:** نه در آنجا به اندازه‌ی همان آبی که برداشته شده سخن می‌گوید و او به اندازه‌ی عقلش صحبت می‌کند و البته هر کس به اندازه‌ی عقل خود سخن می‌گوید و این یک توهین نیست و در واقعیت هم چنین است و آقایانی چون آقای جواد طباطبائی هم به اندازه‌ی عقل خود سخن می‌گویند، اولاً من نمی‌دانم چرا اصلاً باید به چنین عقایدی جواب بدهیم؟! چرا که او به اندازه‌ی عقل خود صحبتی نموده است مگر هر کسی در هر کجای دنیا به اندازه‌ی عقل خود صحبت کرد، باید به او جواب بدهیم؟ و این تفکر اشتباهی است که در برخی از مذہبیون رایج شده که باید به همه جواب بدهند. درست است که این یک شبهه است اما این شبهه به اندازه‌ی عقل او شبهه‌ای بچه گانه است. اولاً: مراد ایشان کدام مسیحیت است؟ مسیحیتی که مسیحی‌ها در خود دارند اگر دینی متعلق به دنیا نیست، پس چرا دین وارد این دنیا شده



❖ ملکبان اصلاً تصویری از مدرنیته ارائه نمی‌کند، ملکبان فقط آثار بعضی‌ها را مطالعه کرده مگر با مطالعه آثار برخی‌ها، انسان در فضا قرار می‌گیرد؟

مگر می‌شود دین با دنیا کاری نداشته باشد؟ خداوند دین را فرستاده که دنیای مردم را اصلاح کند، تا در آخرت به مشکل بر نخورند این سؤال را یک بچه ۶ ساله از بنده کرد که نتوانستم به این سؤال جواب دهم و عجیب است که چنین سؤالی به فکر علما و پروفیسورهای ما نمی‌آید.

■ **فرهنگ عمومی:** همین جا آن صورتی که برای ارائه این استدلال دارند، مخدوش می‌شود. چرا؟ چون قائلند به این که ما سه نوع دین داریم: دین شماره یک، دین شماره دو، دین شماره سه. آن وقت می‌آیند اسلام را که هم دین دنیا هست و هم دین آخرت در غالب دین یک بحث می‌کنند و مسیحیت را در غالب دین دو یا دین سه بحث می‌کنند چون گفته‌اند که مسیحیت دین دنیا نیست. اما در صورتی که هر دو را با صورت استدلالی دین یک بحث کنند - با همان صورت خودشان - متوجه ضعف استدلال خودشان می‌شوند.

❑ **دکتر نامدار:** حالا این هم صورت ذهنی است، من هم می‌توانم دین را به ۵ قسمت تقسیم کنم حتی می‌توانم به ۱۰ قسمت هم تقسیم بکنم اما آیا آنها تقسیم‌بندی من را می‌پذیرند؟ مسلماً نه. پس چرا ما باید تقسیم‌بندی آنها را بپذیریم؟

■ **فرهنگ عمومی:** با این صحبت‌ها اساساً استدلال آنها هم باطل است؟

❑ **دکتر نامدار:** آن سؤالی که ما از اینان مطرح کردیم یک سؤال بچه‌گانه و سؤال بچه ۶ ساله بود، یک بچه ۶ ساله فهمیده بود چون در فیلمی دیده بود و راست هم می‌گفت چون فیلم‌هایی که خودشان ساخته‌اند نشان می‌دهد که حضرت عیسی (ع) را که می‌گویند با دنیا کاری نداشت، امپراطوری روم به صلیب کشید. آخر چرا؟ حتی حاضر شد شروزی همچون (بارابادس) را نگه دارد، شروزی را که دزدی می‌کرد و شرارت به خرج می‌داد و راهزنی می‌کرد، او را نگه دارد و عیسی (ع) را بکشد چرا؟ او که خیلی خوب بود! او گفت: هر آنچه مال امپراطور است به خودش دهید، یهودی‌ها که این را نمی‌گفتند، آنها می‌گفتند: مال امپراطور هم مال ماست. حالا پیامبری آمده است که با یهودیان مخالف است و می‌گوید شما نباید کاری به کار

است؟ اگر دین متعلق به دنیا نبود باید در دنیای آخرت می‌آمد نه در این دنیا. چون ادیان بزرگ در مدرنترین حکومت‌های دوران‌های خود ظهور کرده‌اند. دین ابراهیم در حکومت نمرود ظهور کرد، یعنی در مدرنترین شکل حکومت آن دوره، دین حضرت موسی (ع) در عصر فرعون و در مدرنترین شکل حکومت، دین حضرت عیسی در امپراطوری روم و در مدرنترین شکل حکومت و دین پیامبر (ص)، درست است که در عربستان ظهور کرد اما در عصری بود که به تعبیر خودشان می‌خواستند از قرون وسطی، خودشان را خارج کنند یعنی در دورانی که آرام آرام، ادبیات قرون وسطی داشته جای خود را به ادبیات جدید می‌داده است و ۶۰۰ الی ۷۰۰ سال گذشته بود اصلاً اینکه چرا این دین در این فضا ظهور کرد، خود داستان خاص خود را دارد یعنی خداوند می‌خواسته است وجوه متعدد ادیان را نشان دهد، دین را در مدرنترین جامعه تولید می‌کند و در بدوی‌ترین جامعه هم با کمک دین یک جامعه پویا می‌توان ساخت و می‌توان این دو تحلیل را ارائه کرد. و هر کس می‌تواند برای خود هر تحلیلی را ارائه دهد. اما یک سؤال بزرگ از آقایانی که دین را اینگونه تحلیل می‌کنند داریم: اگر واقعا پیامبرانی مثل حضرت موسی (ع)، ابراهیم (ع) و عیسی (ع) که از همه نزدیکتر - که به ایشان مثال می‌زنند - اگر اینها با دنیا کاری نداشتند پس چرا امپراطوری‌ها با اینها کار داشتند؟

اگر به تعبیر خودشان دینی بوده است که به مردم می‌گفتند شما دنیا را رها کنید و همه بیایید به سمت آخرت و دنیا چیز زشت و بدی است، برای چه امپراطوری روم بنا به قول رایج نزد مورخان و مسیحیان حضرت عیسی (ع) را بر صلیب آویخت؟ او که انسانی وارسته بود که می‌بایست محافظ او بود و برایش حصار درست می‌کرد، او آمده بود تا یهودی‌های دنیاپرستی که تنه به امپراطور می‌زدند و در همه چیز امپراطور شریک بودند، را باطل کند بنابراین باید امپراطور حامی عیسی (ع) می‌بود و او را محافظت می‌کرد. چرا او را به قول مورخان به صلیب آویختند اگر به دنیای اینها تنه نزده بود؟ این سؤال را جواب دهند که چرا نمرود با ابراهیم (ع) مقابله کرد؟ چرا فرعون با موسی (ع) مقابله کرد؟ اگر با دنیای اینان کاری نداشتند؟ دینی که با دنیا کاری نداشته باشد، ساخته ذهن جناب طباطبائی است.

❖ شما به این

آقایان بگویند:

یک نظامی پیدا

کنید که مثلاً ۳۰

سال حکومت کرده

باشد که در هر

دوره‌ای، حضور

حداکثری مردم را

در صحنه تبلیغ

کند و بر سر صحنه

بیآورد، یک نظام

دموکراتیک در

دنیا بیآورد که

معمولاً در انتخابات

به حضور حداکثری

معتقد باشد،

حضور حداکثری

به منزله‌ی

افزایش نیازها و

خواسته‌هاست،

هیچ رژیم‌ریزی بر

این سیل نمی‌رود

در هیچ جای دنیا،

من ۳۰ سال است

که دانشجوی

سیاستم، هیچ

نظامی را نمی‌توانید

پیدا کنید که

در هر دوره‌ای

از انتخابات،

مردم را مصرانه

دعوت به حضور

حداکثری در

سیستم سیاست

بکنند چون حضور

حداکثری به

منزله‌ی افزایش

تقاضاهاست، این

نقطه‌ی قوت نظام

سیاسی ماست.

بودم، وقتی می‌دیدم چنین پیامبری کاری به کار من ندارد و برعکس اگر قول مارکس را هم قبول کنیم که دین افیون توده‌هاست و توده‌ها را آرام می‌کند و شلوغ نمی‌کنند و... این‌ها همه افسانه‌سرایی ذهنیست و این تعاریف با دین حقیقی و خارجی نسبتی ندارد دین حقیقی همین است که باید امپراطور روم [بنابر قول رایج مورخان و مسیحیان] عیسی (ع) را به صلیب بکشد چون می‌داند که این دین برای او ایجاد خطر می‌کند. باید تمام اشراف جلوی پیامبر (ص) قد علم کنند، باید فرعون رودر روی موسی (ع) بایستد چون می‌داند که موسی (ع) یک خطر است که اگر بیاید تمام نظام سیاسی-اجتماعی او را به هم می‌ریزد، اتفاقاً پیامبر با دنیای او بیشتر کار دارد. پیامبران در عمل و در زندگی روزانه با دنیای انسان‌ها بیشتر کار دارند و درگیرند، تمام پیامبران با دنیا کار دارند، منتها چرا با این دنیا کار دارند؟ برای این که برای آخرت ذخیره شود، برای اینکه صلاح دنیا و آخرت تأمین شود. پیامبران اگر قرار بود برای آخرت باشند که همان آخرت می‌آمدند دیگر برای چه به این دنیا آمدند و برای چه این همه عذاب، این همه جهاد و قتال و...؟ این حرف‌ها با ماهیت حقیقی خارجی ادیان جور در نمی‌آید یعنی اگر یک تطبیق تاریخی ساده انجام دهیم کفایت می‌کند. با تطبیق تاریخی ساده ادیان جور در نمی‌آید.

■ **فرهنگ عمومی:** با این اوصاف از خیلی جهات دیگر پروژه‌ی آقای سید جواد طباطبائی زیر سؤال می‌رود چون ایشان می‌گویند: اسلام دین سکولارست، آن دین (مسیحیت) سکولار نبود، یعنی عرفی نبود، دین دنیا نبود و بعد این نکته را طرح می‌کند، اسلام دین سکولارست، آنوقت می‌گوید که شرایط جدید ما، شرایطی است که به امتناع تفکر رسیدیم و باید تجربه قرون وسطی را در دوران حاضر خود تکرار کنیم. آنرا به این غلبه می‌دهیم، در حالی که مدعی است اسلام دین سکولار و دین عرفی و دین دنیا است و این با آن سخن سازگار نیست.

□ **دکتر نامدار:** او دارد از امتناع تفکر در جریانی صحبت می‌کند که خود در آن جریان نیست. و اصلاً از امتناع تفکر در خودش و در جریان خودش دارد حرف می‌زند.

امپراطور داشته باشید، مال امپراطور مربوط به خودش، مال خدا هم مال خودش است این البته مدعای مورخان و فیلمسازان غربی است، خوب اگر من جای امپراطور بودم، یک گارد محافظ برای چنین پیامبری به کار می‌گرفتم که هیچ یهودی‌ای دستش به پیامبر نرسد، اصلاً امپراطور روم باید این فتوا را می‌داد، یعنی آنقدر این آقایان بی‌عقل بودند و فقط این به ظاهر روشنفکران جدید، عقل دارند و امپراطور این مسأله را درک نکرد؟ اگر من جای نمود



➤ **سروش که**
متدین نیست و یک
آدم دینی نیست،
یک انسان دینی با
دین زندگی می‌کند.
یعنی چه؟ یعنی با
دین حرف می‌زند، با
دین فکر می‌کند، با
دین به انسان‌ها نگاه
می‌کند، به اشیاء،
عالم و وظایفش
نگاه می‌کند،
می‌اندیشد اصلاً
با دین می‌خواهد،
بلند می‌شود، حرف
می‌زند و... و اگر
دین را بر دارید،
این انسان، چیزی
نیست، چنین
شخصی یک انسان
دینی است اما آنکه
مثلاً در حوزه‌ی
فلسفی، دینی
می‌نویسد، دین
برای او یک موضوع
معرفت‌شناسی
است، من این
انسان را آدم دینی
نمی‌دانم با شخصی
که با دین تجارت
می‌کند نیز چنین
است.



آقای سیدجواد طباطبایی از دین حرف نمی‌زند، او لیوانی از دریا برداشته است و آن را جلوی خود نگه داشته و فقط دارد همان لیوان را تفسیر می‌کند و این یعنی که او به اندازه‌ی عقل خودش، چیزی از دین گرفته است و آن را تمام دین قرار داده و چون خودش به امتناع تفکر رسیده است و به بن‌بست تفکر برخورد کرده است، همان چیزی را که خود برداشته

را نابود کند، پس چرا آنقدر جزع و فزع می‌کنید؟ و با این حجم برای چیزی که به قول شما تفکری در آن وجود ندارد، هزینه می‌کنید! و انسان عاقل بر روی چیز مرده سرمایه‌گذاری نمی‌کند، اینها سؤالاتی منطقی هستند و سؤالاتی دانشجویی و من سؤالات استادی از اینها نمی‌کنم و من به اندازه دانشجو از این‌ها سؤال می‌کنم، چون متأسفانه این اشخاص به عنوان استاد در کلاس‌ها جولان می‌دهند و دانشجویها هم جرأت ندارند حرفی بزنند و از نمره و خیلی چیزهای دیگر می‌ترسند زیرا این افراد با این تفکرات تحمل نقد را نداشته و تهدید می‌کنند و من خود چنین تجربه‌ای را دارم، تو را در حد «۱۴» نگه می‌دارند و اکثراً انتقام‌جو و کینه‌جو هستند. این‌ها جرأت بحث با عده‌ای آگاه را ندارند که به آنها بگویند شما از چه سخن می‌گویید؟ از کدام دین؟ اگر ملاصدرا به بن‌بست رسیده چرا می‌گویید: امتناع تفکر دینی؟ بسیار خوب! ملاصدرا، فارابی یا غزالی یا طباطبائی به بن‌بست رسیده چرا شما همه را به دین می‌بندید؟ رساله‌ای در دوره‌ی قاجاریه وجود دارد به نام رساله‌ی شیخ و شوخ، بسیار رساله‌ی قشنگی است و در آن جدال بین یک شیخ که نماینده‌ی تفکر مذهبی است با یک شوخ که نماینده تفکر مدرن است. نویسنده‌ی این اثر ناشناخته است ولی این اثر چاپ شده است، ایندو با هم بحث می‌کنند. شوخ می‌گوید: دیدی تلگراف کشف شد؟! نگفتم دین باطل است؟ دوباره

است بسط می‌دهد، آنکه می‌گوید ملت ایران خردگریز و استبدادپذیر است، خودش استبدادپذیر و خردگریز است و خودش را دارد تفسیر می‌کند یک مثال معروف این است که وقتی (بنی‌صدر) کتاب کیش شخصیت را می‌نوشت. در فرمایشات امام این تعبیر است که فرمود: او (بنی‌صدر) دارد خودش را تفسیر می‌کند. اینها هم خودشان را تفسیر می‌کنند، آنکه از توحید می‌نویسد، آنکه از اخلاق می‌نویسد، خود را تفسیر می‌کند. چرا که هیچ کس خود را بهتر از خود نمی‌شناسد منتهی او (بنی‌صدر) همچون مورچه‌ای که در آب یک لیوان در حال غرق شدن بود و فکر می‌کرد که همه‌ی دنیا در حال غرق شدن است. این مثال، مثال بسیار زیبایی در ادبیات ماست، مورچه در آب لیوان افتاده و در حال غرق شدن است و فکر می‌کند که همه دنیا در حال غرق شدن است. نه! تو داری غرق می‌شوی و امتناع تفکر پیدا کرده‌ای. اگر یک دین امتناع تفکر پیدا کند که یک دنیا را اینگونه بهم نمی‌ریزد، انقلابی در ایران رخ داده و کاری به کسی ندارد و یک ملت با جمعیت ۳۰،۴۰ میلیونی که می‌خواهد کشور خود را بسازد این همه ماهواره، شبکه، فیلم، رسانه، روزنامه، سینما، کتاب همه بسیج شده‌اند در مقابل آن. چه اتفاقی افتاده؟! شما که می‌گویید: این دین امتناع تفکر دارد و چیزی که امتناع تفکر دارد پارادوکسیکال است که خودش ضد خودش است که نمی‌تواند بسط پیدا کند و باید خودش، خودش

سیاست دشمنان ایران این بود که نقاط قوت جمهوری اسلامی را به عنوان نقاط ضعف به کار گیرند یکی از نقاط قوت ما دعوت به حضور حداکثری مردم در صحنه‌ی انتخابات سیاسی است چنانکه هیچ جای دنیا، هیچ نظام دموکراتیکی را با این هدف نمی‌یابید، کجای دنیا می‌توانید ببینید که ۸۰ درصد مردم در صحنه‌ی انتخابات سیاسی حضور یابند؟ عموماً نظام‌های سیاسی دنیا چنین کاری نمی‌کنند و فقط به شرکت دادن نخبگان سیاسی در حوزه‌ی سیاست کفایت می‌کنند.

به جلو می‌آید می‌گوید؟ راه‌آهن کشف شد و من می‌گویم این دین باطل است! شیخ در جواب می‌گوید: من نمی‌دانم تو چرا میل داری که دین را باطل کنی؟! اینها چه ربطی به دین دارند؟ فرض کنید فارابی به بن‌بست رسید و تمام سخنان آقای جواد طباطبایی درست است، زوال اندیشه، به بن‌بست رسیدن بوعلی‌سینا و فارابی - تازه شما دارید از ۱۴۰۰ سال حرف می‌زنید نه از یک سال و دو سال و یک متفکر و دو متفکر و شما جستجو کرده‌اید از میان متفکرین و در هر دوره یکی، دو مورد را یافته‌اید مثلاً اگر یک دوره را ۱۰۰ سال بدانیم در هر دوره یک نفر را پیدا کرده‌اید و آنها را کنار هم گزارده‌اید و می‌گوئید من تاریخ نوشته‌ام، این تاریخ خود فاقد ارزش و خنده‌دار است - بگذریم، فرض کنید اینها همه به بن‌بست رسیده‌اند، این چه ربطی به امتناع تفکر دینی دارد؟ چرا می‌گوئید: دین به بن‌بست رسیده است؟ چرا در این میان امام خمینی (ره) را نمی‌بینید؟ چرا میرزای شیرازی و آخوند خراسانی و اگر به عقب‌تر برگردیم چرا شیخ مرتضی‌انصاری را نمی‌بینید؟ شما تا همین دوره صفویه که ایرانی نداشتید! هر بخشی از کشور دست کسی بود، چه شد که چنین تحولی روی داد؟ آیا این تولید تفکر در تشیع نیست که توانست در آن برهه چنین وحدتی را ایجاد کند؟ می‌دانید که دانش با قدرت نسبت دارد و در پناه قدرت، دانش باید تولید گردد، این سخن، سخن ابن‌خلدون و سخنی ثبت شده است، رابطه‌ی دانش و قدرت، ایده‌ی ابن‌خلدون است، منتها همین آقایی که ادعای تفکر دارد، بروید ببینید که آیا این عبارت را فهمیده است؟ این ادعا، ادعای ابن‌خلدون است، ابن‌خلدون می‌گوید: در هر دوره‌ای از تاریخ، حکومت‌ها به اوج خود می‌رسند علم و دانش و... به نسبت تکثیر و تولید می‌شوند و از خودش آثاری به جا می‌گذارد و اصولاً افول دانش را افول قدرت می‌بینند. از این زاویه حتماً مطالعه کنید.

■ فرهنگ عمومی: در یک نگاه کلی، نسخه‌ی اینها یا سلبی است یا ایجابی که وجه ایجاب آن خیلی کم است. اگر نسخه‌ی طباطبائی را یک نسخه‌ی سلبی بدانیم که این نسخه‌ی سلبی زمینه‌ی نسخه‌ی ایجابی ملکبان و امثال او را ایجاد می‌کند، آنها قائل به نوعی مدرنیته و

محصولات مدرنیته هستند. در واقع این، مقدمه‌ی آن می‌شود و سپس آنها می‌آیند در بحث مدرنیته جولان می‌دهند و می‌گویند: معنویت‌سکولار، عقلانیت‌سکولار و... شما نسبت این مدرنیته را که اینها به آن رسیده‌اند، با تاریخ ما چگونه می‌بینید؟ آیا ما الان واقعاً در دوران مدرن زندگی می‌کنیم؟

□ دکتر نامدار: من نمی‌دانم تصویری را که شما از مدرنیته دارید چیست؟ آیا منظور شما این است که ما داریم در دوران محصولات آن زندگی می‌کنیم؟ از آنجا که یک تصویر واحدی از مدرنیته وجود ندارد مثلاً مدرنیته‌ای که ایرانی‌ها می‌فهمند با آن مدرنیته‌ای که خود غربی‌ها می‌فهمند، زمین تا آسمان تفاوت دارد، شما کدام مدرنیته را می‌گوئید؟ مدلی از مدرنیته را می‌گوئید که مارکس تصور می‌کند؟ یا مدلی که ملکبان تصور می‌کند؟ ملکبان اصلاً تصویری از مدرنیته ارائه نمی‌کند، ملکبان فقط آثار بعضی‌ها را مطالعه کرده مگر با مطالعه آثار برخی‌ها، انسان در فضا قرار می‌گیرد؟ معمولاً اینگونه است که شما آثار برخی‌ها را در خصوص مدرنیته می‌خوانید سپس فکر می‌کنید که مدرنیته را فهمیده‌اید. تصویری که اینها از مدرنیته ارائه کرده‌اند یک تصویر تجربی نیست بلکه یک تصویر ذهنی است بنابراین کسی می‌تواند ادعا کند که مدرنیته را فهمیده است که با آن و در آن محیط مدرنیته زندگی کرده باشد. شما می‌توانید از آن زاویه به عالم و آدم نگاه کنید به عنوان شخصی که بخش وسیعی از آثاری که در خصوص مدرنیته به چاپ رسیده را مطالعه کرده است باید بگویم که اینها اصلاً مدرنیته را نفهمیده‌اند و درکی از مدرنیته ندارند برای همین است که یکی می‌آید می‌خواهد مدرنیته‌ی ایرانی بنویسد، چرا؟ چون درک ندارند. توضیح آنکه شما یک‌بار می‌گوئید: من متدینم، دین برای شما یک موضوع معرفت‌شناسی است مانند سروش، سروش که متدین نیست و یک آدم دینی نیست، یک انسان دینی با دین زندگی می‌کند. یعنی چه؟ یعنی با دین حرف می‌زند، با دین فکر می‌کند، با دین به انسان‌ها نگاه می‌کند، به اشیاء، عالم و وظایفش نگاه می‌کند، می‌اندیشد اصلاً با دین می‌خواهد، بلند می‌شود، حرف می‌زند و... و اگر دین را بر دارید، این انسان، چیزی نیست، چنین شخصی یک انسان دینی است اما آنکه مثلاً در حوزه‌ی فلسفی، دینی

❖ دین‌دار امام خمینی (ره) است و رهبری، دین‌دار با دین زندگی می‌کند، با دین می‌خواهد، با دین با انسان‌ها رابطه برقرار می‌کند اصلاً دین همه وجود اوست نه یک جزء خارجی بلکه عین ذات او و جزء لاینفک اوست.



می‌نویسد، دین برای او یک موضوع معرفت‌شناسی است، من این انسان را آدم دینی نمی‌دانم یا شخصی که با دین تجارت می‌کند نیز چنین است. حالا خود سروش تقسیم‌بندی جالبی دارد ما دیندار معرفت‌اندیش داریم، ما دیندار معشیت‌اندیش داریم، خوب اینها را که دیندار نمی‌گوئیم مثلاً فردی که با دین فقط کاسبی می‌کند، با آن دین فکر می‌کند، فلسفی کار می‌کند اما او با دین به عالم و آدم و به وظایف خودش، به روابط خودش به حکومت و سیاست خود، به یتیم و... که نگاه نمی‌کند، با دین زندگی نمی‌کند و فقط با دین فکر می‌کند، آن یکی با دین تجارت می‌کند و سیاست مثل برخی از افرادی که ادعای اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی دارند اصول‌گرایی آنها سیاسی است. دین‌دار امام خمینی (ره) است و رهبری، دین‌دار با دین زندگی می‌کند، با دین می‌خواهد، با دین با انسان‌ها رابطه برقرار می‌کند

تفسیر می‌کند ولی یک دیندار که سکولاریسم را اینگونه تفسیر نمی‌کند حالا شخصی مانند آقای ملکیان، در فضای دینی دارد فکر می‌کند (مثلاً) و برای ما می‌خواهد مدرنیته را تفسیر کند، خوب معلوم است که چنین شخصی درکی از مدرنیته ندارد و با خواندن چند کتاب که نمی‌توان مدرنیته را تفسیر کرد، مگر اینکه عین آن عالم شود و حيله‌گر شود که دارند می‌شوند، انسان دینی، دینی است و انسان حيله‌گر هم حيله‌گر است، فاشیست، فاشیست است، با تمام وجود هم فاشیست است برای همین هم آنها جدی هستند ما چرا در عالم دینی خود جدی نیستیم؟ چون دینی نیستیم، آنها جدی‌اند چرا در کفرشان اینقدر عمیقند؟ چون جدی‌اند و دنیا را برای خود جدی می‌گیرند، شوخی ندارند و اگر قرار است بکشند شوخی ندارند، از آن سر دنیا می‌آیند و می‌کشند اگر سیاست چماق باشد انجام می‌دهند. اگر بمب اتم باشد و مثلاً قرار باشد ۵۰۰ هزار نفر را بکشند، می‌کشند، اصلاً دموکراسی چیست؟ حقوق بشر

اصلاً دین همه وجود اوست نه یک جزء خارجی بلکه عین ذات او و جزء لاینفک اوست، برای همین است که وقتی شما به نزد امام خمینی (ره) می‌روید و می‌گوئید: آقا الان می‌روید ایران، چه احساسی دارید: می‌گوید: هیچ، آخر من دور نبودم آدم دینی از عالم دین دور نیست در آن فضا هست و ما تصور می‌کنیم که او دور است، این فهم ماست و ما چون دیندار نیستیم نمی‌فهمیم، حال کسی به اینها (قائلین به صحبت‌های پیشین) نمی‌گوید دیندار، اینها خود مارک دینداری را بر خود می‌زنند، کسی که می‌گوید من مدرنیته را می‌فهمم، باید مثل مدرنیته فکر کند، مثل مدرنیته زندگی کند و بفهمد. می‌گویند آمریکایی‌ها الان سقوط می‌کنند، نفهمیده است، آقا چرا آمریکایی‌ها نمی‌فهمند؟ تو نمی‌فهمی، او اصلاً نباید این را بفهمد، اصلاً فضای زندگی او با فضای زندگی من فرق دارد و اتفاقاً تمام کسانی که این حرف‌ها را می‌زنند، راست هم می‌گویند خودشان را تفسیر می‌کنند، سکولار دارد سکولاریسم را

داستان و افسانه است و اگر قرار است از مبارک حمایت کنند، از شاه ایران حمایت کنند، دموکراسی اصلاً اینجا پیشیزی نمی‌ارزد، دموکراسی برای منی می‌ارزد که در آن فضا دارم زندگی می‌کنم برای آنها فقط یک ابزار است که بتوانند سیطره‌ی خود را داشته باشند و مدام به عنوان یک چماق بر سر آنان بکوبند چنانکه مبارک ۳۰ سال به عنوان یک مستبد سلطنت می‌کند و نه انتخابی بوده نه رأیی. چرا کسی سراغ او نرفت؟ چرا صدای هیچ سازمان حقوق بشری در نمی‌آمد؟ برای اینکه اینها تماماً افسانه است و همه‌ی اینها را برای خود می‌خواهد یعنی اینها همه خوب است اما برای من، من اگر حقوق بشر را به مصری‌ها بدهم، مصری‌ها دیگر زیر بار من نمی‌روند و دیگر آنجا نمی‌توانم کاری بکنم، نمی‌توانم امنیت اسرائیل را تضمین کنم، من اگر به ملت ایران آزادی و دموکراسی و حقوق بشر بدهم و از حقوق بشر برای شاه صحبت کنم، این خنده‌دار است، بعد ژاندارم خودم را چکار کنم؟ و نفت خودم را چگونه تضمین کنم؟ چگونه از اسرائیل حمایت کنم؟ چطور از شاه لوله درست کنم و بر سر اعراب بزنم؟ اصلاً داستان فرق می‌کند، برای همین است که وقتی کارتر، ۶ماه قبل از انقلاب به ایران می‌آید می‌گوید ایران جزیره ثبات و عالی و آرام است و شاه در اوج قدرت است و باید هم این کارها را بکنند.

حالا ما به عنوان یک ملتی که انقلاب کرده و یک رژیم را ساقط کردیم، رژیمی که غربی‌ها می‌گفتند که ما می‌خواهیم اینگونه باشد و خود ملت ایران حقی در چگونه خواستن ندارند و حالا ملت ایران این رژیم را سر کار آورده و مدرنیست‌ها هزار افسانه می‌سازند، اینها به خاطر این است که آنان در آن فضا نیستند. یعنی آنکه آمده در فضای دینی ما حرف می‌زند او از این دین ما حرف نمی‌زند، او از دین ساخته‌ی ذهن خودش حرف می‌زند و نوشته‌ی او برای ما ارزشی ندارد چون که معرفتی به من اضافه نمی‌کند، او از دین ساخته‌ی ذهن خود سخن می‌گوید نه از حقیقت دین، دین همین است که امام خمینی (ره) می‌گوید، روشنفکر مدرنیست این تفسیر را نمی‌کند او یک لیوان از این دریا برداشته می‌گوید: "تو کجایی تا شوم من چاکرت/چارقت دوزم کنم شانه سرت"



حضور مردمی نقطه‌ی قوت ماست، سعی دشمنان این بود که در دو دهه این نقطه‌ی قوت را مبدل به نقطه‌ی ضعف کنند. در دوم خرداد آن فضاقت را به وجود آوردند که به قتل‌های زنجیره‌ای رسید و... چرا ما به قتل‌های زنجیره‌ای نمی‌پردازیم؟ قتل‌های زنجیره‌ای در دولت آقای خاتمی حادث شد، حادثه‌ی کوی دانشگاه در دولت خاتمی واقع شد، درست در بدنه‌ی دولت خاتمی

اتفاق افتاد، چرا روزنامه‌نگاران این را تحلیل نمی‌کنند؟ چرا سکوت می‌کنند؟ این‌ها اگر درباره‌ی جناح مخالف و در حوزه‌ی قتل‌های زنجیره‌ای چیزی داشتند، یقین داشته باشید که به آن‌ها رحم نمی‌کردند. این‌ها بدترین تهمت‌ها را به نظام ما زده‌اند، الان می‌خواهند آن را حفاظت کنند؟ «کبرگنجی» که در آن سوی مرز ایران است او می‌گفت که من سرنخ قتل‌های زنجیره‌ای را پدر خوانده‌ی جناح به اصطلاح چپ می‌دانم، عالی جناب سرخپوش می‌دانم چرا اسناد آن را پخش نمی‌کنند؟ این‌ها فرار به جلو کردند که کسی سراغ این‌ها نرود همه می‌دانند که جناح موسوم به چپ تمام این‌ها را سازماندهی می‌کرد. تمام این کارها را کردند، آن مصیبت قتل‌های زنجیره‌ای، کوی دانشگاه، ترورها، همه این‌ها را آوردند چرا؟ برای اینکه این نقطه‌ی قوت را تبدیل به نقطه‌ی ضعف کنند.

ضعف می‌کنید و بعد حریف خود را شکست می‌دهید مثلاً می‌بینید که حریف شما در حرکات پا بسیار پر قدرت است اینقدر کار می‌کنید که حریف از این حوزه به شما حمله کند او را درست در سر همان نقطه‌ی قوت می‌چرخانید تا تعادل او را بهم بریزید و نقطه‌ی قوت او را به نقطه‌ی ضعف تبدیل کنید، این "جیوجیتسو" سیاسی را فتنه‌ی سبز به کار برده است کلاً دو دهه است که از این حربه علیه جمهوری اسلامی استفاده شده است که بنده این را در سر مقاله‌ی پایان سال گذشته، ۱۵- خرداد نوشته‌ام یعنی سیاست دشمنان ایران این بود که نقاط قوت جمهوری اسلامی را به عنوان نقاط ضعف به کار گیرند یکی از نقاط قوت ما دعوت به حضور حداکثری مردم در صحنه‌ی انتخابات سیاسی است چنانکه هیچ جای دنیا، هیچ نظام دموکراتیکی را با این هدف نمی‌یابید، کجای دنیا می‌توانید ببینید که ۸۰ درصد مردم در صحنه‌ی انتخابات سیاسی حضور یابند؟ عموماً نظام‌های سیاسی دنیا چنین کاری نمی‌کنند و فقط به شرکت دادن نخبگان سیاسی در حوزه‌ی سیاست کفایت می‌کنند و می‌گویند تنها تقاضای آن‌ها را جواب دهیم خیلی است، آن هم مخصوصاً در نظامی که حزبی نیست، شما می‌دانید که احزاب برای چه درست شده‌اند؟ خواسته‌های مردم همچون سیل است در سیستم‌های سیاسی، آب یک نعمت است، یک فرصت است اما اگر نتوانیم آنرا هدایت کنیم تبدیل به سیل می‌شود. آب اگر هدایت شود تبدیل به آبادانی می‌شود اما اگر استعداد این را نداشته باشید که آن را هدایت کنید مبدل به یک تهدید می‌شود و تخریب و ویران می‌کند. حضور مردم در صحنه شبیه این است، حضور مردم یک نعمت است اما اگر نتوانیم آن را هدایت کنیم مبدل به یک تهدید می‌شود، غربی‌ها چرا احزاب سیاسی را وسط صحنه قرار دادند؟ احزاب سیاسی همچون سدی هستند که جلوی سیل را می‌گیرند و کانالیزه می‌کنند که نظام دچار آفت نشود این کار را در ایران سیستم مذهب انجام می‌دهد، یک دلیل که احزاب در ایران شکل نمی‌گیرد آن است که احزاب در ایران تولیدکننده نمی‌باشند برخلاف آن، مذهب تولیدکننده است و این دقیقاً برخلاف غرب است در غرب احزاب تولیدکننده‌اند نه مذهب، احزاب تولید قدرت، ثروت و نظریه می‌کنند احزاب در غرب، نقش

او آنرا تفسیر می‌کند مثل آن شبان زمان موسی(ع) که از خدا موجودی برای خود ساخته بود، خدای چوپانی، او همان را تفسیر می‌کرد.

■ **فرهنگ عمومی:** این بحث تخریب فرهنگ که از طرف طیف لیبرال‌ها و سکولاریست‌ها و امثال آنها صورت گرفت و به قول شما خودشان را تفسیر می‌کنند در برخی اشخاص که در حوزه علمیه فعالیت می‌کنند و مدعی به اصطلاح نواندیشی متجددمآبانه هستند نیز می‌بینیم. نقش این جناح از فعالین صحنه‌ی فرهنگ در فتنه‌ی سبز را چگونه می‌بینید؟

□ **دکتر نامدار:** این‌ها جاده صاف‌کن امپریالیسم هستند، مارکسیست‌ها حرف خوبی می‌زدند و می‌گفتند که الگارشاهی شاه، این‌ها جاده صاف‌کن امپریالیسم هستند، این فعالین در حوزه‌ای که فرمودید هم چنین هستند. اولاً که این‌ها برای مردم ایران خیلی مهم نیستند و نباید این‌ها را مهم جلوه داد(همین‌هایی که اسم بردید) این‌ها در دانشگاه‌ها جولان می‌دهند و جامعه این‌ها را نشناخته و برای جامعه اهمیتی ندارند، اصلاً مردم ایران به این‌ها نگاه نمی‌کنند و فکر نمی‌کنند، شما خودتان می‌گوئید که وقتی می‌خواهید تأیید یک نظام را در حوزه‌ی دموکراتیک بگیرید می‌گویند انتخاب‌های هر دوره‌ای به نوعی رفتارندوم آن نظام هم هست، شما به این آقایان بگوئید: یک نظامی پیدا کنید که مثلاً ۳۰ سال حکومت کرده باشد که در هر دوره‌ای، حضور حداکثری مردم را در صحنه تبلیغ کند و بر سر صحنه بیاورد، یک نظام دموکراتیک در دنیا بیاورید که معمولاً در انتخابات به حضور حداکثری معتقد باشد، حضور حداکثری به منزله‌ی افزایش نیازها و خواسته‌هاست، هیچ رژیم‌ی زیر بار این سیل نمی‌رود در هیچ جای دنیا، من ۳۰ سال است که دانشجوی سیاستم، هیچ نظامی را نمی‌توانید پیدا کنید که در هر دوره‌ای از انتخابات، مردم را مصرا نه دعوت به حضور حداکثری در سیستم سیاست بکنند چون حضور حداکثری به منزله‌ی افزایش تقاضاهاست، این نقطه‌ی قوت نظام سیاسی ماست. ما در ورزش جودو، یک اصطلاحی داریم به نام "جیوجیتسو". اصطلاحی است که شما می‌گردید، نقطه‌ی قوت حریف خود را پیدا می‌کنید و در یک فرصت آن نقطه‌ی قوت را تبدیل به نقطه‌ی

❖ از جایگاه فرهنگی این آقایان فتنه سبز می‌پرسید؟ جایگاه این آقایان فتنه‌ی سبز، در ذهن مردم ایران، اصلاً محاسبه نمی‌شوند یعنی اصلاً پاک شده‌اند مردم ایران این‌ها را حذف کرده‌اند و بعد از این دلیلت کردن، از سطل آشغال خود هم دلیلت کردند و به عبارتی اصلاً فرمت کردند.

«گفت وگویی ویژه»

دلیلت کردن، از سطل آشغال خود هم دلیلت کردند و به عبارتی اصلاً فرمت کردند، فتنه‌ی سبز خود داستانی دارد و داستان آن هم شروعی دارد و نمی‌توان در این مجال به آن پرداخت.

■ **فرهنگ عمومی:** نسبت بین مدرنیته و تاریخ ما چیست؟

□ **دکتر نامدار:** لزوماً باید نسبتی بین این دو باشد؟

■ **فرهنگ عمومی:** نه، نظر خاص خود را در این زمینه بفرمائید!

□ **دکتر نامدار:** ما یک فضا و ساحتی داریم به نام ساحت انقلاب اسلامی اصلاً آرمان‌ها، مسائل و موضوعات مدرنیته اهمیتی ندارد که در این فضا بخواهیم نسبتی با آن برقرار کنیم، شما وقتی نسبتی را برقرار می‌کنید که برایتان اهمیت داشته باشد ما و ملت ما راه خود را انتخاب کرده‌ایم، کشور ما هم راه خود را انتخاب کرد، نظام ما هم راه خود را انتخاب کرده است همه‌ی این تهاجماتی که الان سازماندهی می‌شود بر علیه ما و نظام ما برای این است که این راه هیچ نسبتی با این‌ها ندارد. اتفاقاً بسیار تلاش می‌کنند که نسبتی برقرار کنند، علتش این است که این دو نسبتی ندارند و شما هر جا که بخواهید این بند را وصل کنید باخته‌اید، ما کاری نداریم او راه خود را می‌رود و ما هم راه خود را، ما مدرنیته را کالاها و ابزار نمی‌بینیم که برخی‌ها بگویند که چرا دارید از کالای آن‌ها استفاده می‌کنید؟ مدرنیته کالا و ابزار نیست، هرتفکری در یک دوره‌ای، همان‌طور که در یک دوره‌ای همه‌ی این‌ها متمرکز شد در جهان اسلام و محصولات خود را تولید کرد و موجب رشد جوامع دیگر شد، دارای کالاهایی است که می‌تواند ابزار تولید شناسایی ما باشد ولی سرمایه‌ی ما نیست و سرمایه‌های ما فرق می‌کند ما اختلافی که - به عنوان کلام آخر عرض می‌کنم - با جریانی که بعدها در ایران به جریان روشنفکری معروف شد پیدا کردیم، همین بود. داستان این نبود که یک جریانی در ایران پیدا شده تجدد، ترقی، قانون، آزادی و رشد مردم را می‌طلبد، بقیه درمقابل این‌ها هستند، سلطنت در مقابل این هست دین در مقابل این است. نه! این همان فراروایت تاریخی است

مذهب در ایران را دارند، حضور مردمی نقطه‌ی قوت ماست، سعی دشمنان این بود که در دو دهه این نقطه‌ی قوت را مبدل به نقطه‌ی ضعف کنند. در دوم‌خرداد آن فضا را با وجود آوردند که به قتل‌های زنجیره‌ای رسید و... چرا ما به قتل‌های زنجیره‌ای نمی‌پردازیم؟ قتل‌های زنجیره‌ای در دولت آقای خاتمی حادث شد، حادثه‌ی کوی دانشگاه در دولت خاتمی واقع شد، درست در بدنه‌ی دولت خاتمی اتفاق افتاد، چرا روزنامه‌نگاران این را تحلیل نمی‌کنند؟ چرا سکوت می‌کنند؟ این‌ها اگر درباره‌ی جناح مخالف و در حوزه‌ی قتل‌های زنجیره‌ای چیزی داشتند، یقین داشته باشید که به آن‌ها رحم نمی‌کردند. این‌ها بدترین تهمت‌ها را به نظام ما زده‌اند، الان می‌خواهند آن را حفاظت کنند؟ «اکبرگنجی» که در آن سوی مرز ایران است او می‌گفت که من سرخ قتل‌های زنجیره‌ای را پدرخوانده‌ی جناح به اصطلاح چپ می‌دانم، عالی جناب سرخپوش می‌دانم چرا اسناد آن را پخش نمی‌کنند؟ این‌ها فرار به جلو کردند که کسی سراغ این‌ها نرود همه می‌دانند که جناح موسوم به چپ تمام این‌ها را سازماندهی می‌کرد. تمام این کارها را کردند، آن مصیبت قتل‌های زنجیره‌ای، کوی دانشگاه، ترورها، همه این‌ها را آوردند چرا؟ برای اینکه این نقطه‌ی قوت را تبدیل به نقطه‌ی ضعف کنند، سرانجام این فعالیت‌ها چه شد؟ سرانجام آن‌ها بدتر از این چیزی که باید برایشان اتفاق می‌افتاد نشده که در این فتنه‌ی اخیر ما آن را دیدیم. از جایگاه فرهنگی این آقایان فتنه سبز می‌پرسید؟ جایگاه این آقایان فتنه‌ی سبز، در ذهن مردم ایران، اصلاً محاسبه نمی‌شوند یعنی اصلاً پاک شده‌اند مردم ایران این‌ها را حذف کرده‌اند و بعد از این





به کار می‌آید، اختلاف علماء و مذهبیهون ما با جریان‌هایی که بعدها به روشنفکری و مدرنیته معروف شد برسر همین امر بود، اختلاف سر این نبود که آنها قانون می‌خواستند، تجدد می‌خواستند، ترقی می‌خواستند، ما نمی‌خواستیم، مذهبی‌ها نمی‌خواستند، این‌ها همه افسانه است تاریخ این را نمی‌گوید البته افسانه‌های ذهنی و فراروایت‌ها در پی القاء همین مطلبند و می‌خواهند یک جریان دو خطی تاریخ ایجاد کنند، فراروایت‌ها کارشان همین است، جریان‌های دو خطی می‌سازند، مثل مشروطه‌خواه، مستبد، هرکس او را بخواهد مشروطه‌خواه و هرکس او را نخواهد مستبد است یعنی هرکس که بخواهد تولید کند و سرمایه را به آن سرببرد، مشروطه‌خواه و هرکس نخواهد مستبد خواهد بود ما در جریان جنبش ملی شدن صنعت نفت همین ماجرا را داشتیم، حتی در انقلاب اسلامی، این جریان دو خطی را مشاهده می‌کنید، اول چپ، راست، بعد اصلاح طلب، اصول گرا مثلاً شما اگر بخواهید بگوئید من این‌ها نیستم انگار دیگر وجود خارجی ندارد و نباید باشید این دوگانگی قدرت در ایران، یک مصیبت ۲۰۰ ساله است و این دوگانگی هم همیشه در تضاد است تضاد دولت و ملت، تضاد دین و حکومت، تضاد دین و سیاست، تضاد چپ و راست، تضاد اصلاح طلب و اصول گرا، تضاد

همه این است که در دوران معاصر ایران، دو جریان پیدا شد، که این دو جریان، هر دو تحول، ترقی، تجدد و رشد ملت ایران را می‌خواست اما یک جریان به ما می‌گفت برای اینکه تولید کنی و بتوانی آنچه که می‌گویی برای ملت ایران تضمین کنی، چون خود سرمایه‌ای نداریم، باید به سرمایه‌های دیگران تکیه کنیم، چرا که برای تولید کردن، سرمایه نیاز داریم و هیچ تولیدی بدون سرمایه امکان‌پذیر نیست و درحوزه‌ی سیاست اگر می‌خواهید تولید کنید باید سرمایه داشته باشید. در اقتصاد اگر می‌خواهید تولید کنید باید سرمایه داشته باشید همین طور در سیاست و فرهنگ. داشتن سرمایه یعنی شناسایی منابع، منابعی که می‌تواند پشتوانه‌ی سرمایه باشد، استخراج منابع، تصفیه منابع و آوردن آن‌ها به چرخه‌ی تولید، پشتوانه‌ی همه‌ی این‌ها در ایران، علوم انسانی است یعنی کاری که باید شورای عالی انقلاب فرهنگی می‌کرد که نکرد. باید منابع را شناسایی می‌کرد باید منابع را استخراج می‌کرد، باید منابع را تصفیه می‌کرد و وارد چرخه‌ی تولید می‌نمود وقتی منابع وارد چرخه‌ی تولید شوند، مبدل به سرمایه می‌شوند شما سرمایه را بی‌واسطه به عرصه‌ی تولید می‌آورید. شما اگر کشوری داشته باشید با معادن غنی، معادن اورانیوم، طلا، مس، بهترین معادن را داشته باشید اما سرمایه نداشته باشید نمی‌توانید آن منابع را وارد چرخه‌ی تولید کنید برای وارد کردن منابع به چرخه‌ی تولید چه باید کرد؟ شناسایی، استخراج، تصفیه و حمل منابع به عرصه‌ی تولید، در حوزه‌ی فرهنگ هم باید چنین کاری کرد ما در انقلاب اسلامی این کار را کردیم اولاً انقلاب اسلامی یک فضایی را برای ما مهیا کرد که ما منابع خود را شناختیم و دارد به ما کمک می‌کند که این منابع را استخراج کنیم، بعد آن را تصفیه کنیم و...

تفاوت ما با جریانی که معروف به جریان منورالفکری شد در این است که در یک جریان گفته می‌شد که سرمایه‌ی خود را باید از کشورهای دیگر بگیریم و مبنای تولید کنیم و یک جریان دیگر می‌گفت نه این سرمایه در داخل هست چون شما اگر بخواهید وام بگیرید باید بخش اعظمی از تولیدات را بازپرداخت سود این وام نمائید یعنی در واقع شما برای وام‌دهنده تولید می‌کنید نه برای خود بنابراین سود اندکی از تولیدات باقی می‌ماند که برای بقاء

آن جریان (جریان مدرنیست) از نظر ما توانایی باز تولید خود را سال‌هاست که از دست داده است و اصلا باز تولیدی نداشته، باز تولید آن رضاخان بوده است و محمدرضا سرانجام مشروطه‌ی سلطنتی بود. (رضاخان و محمدرضا) چند سال مملکت را عقب نگه داشتند؟ ۵۰ سال؟ درست است که این پدر و پسر نزدیک پنجاه و دو سه سال بر ایران حکومت کردند اما نزدیک ۳۰۰ سال، ایران را عقب نگه داشتند.

«گفت وگویی ویژه»

این فاصله‌ها را ببینید. ما هر ۱۰ سال به اندازه ۱۰۰ سال تولید کردیم و این سرعت برای ما بسیار اهمیت دارد و این مانند جریان تورم و نرخ آن است. مثلاً طرف می‌گوید: دولت پارسال جلوی رشد تورم را گرفت، خوب برخی از مردم می‌خندند و می‌گویند ما که می‌بینیم کالا‌ی ما گران‌تر شده است پس این که گفته می‌شود، جلوی رشد تورم را گرفتیم یعنی چه، و متوجه نمی‌شوند. بله گردونه‌ای راه افتاده بود، سرعت آن ۱۸۰ بود و به جلو می‌رفت یعنی ۱۸۰ درجه قیمت‌ها داشت افزایش پیدا می‌کرد، کاری که دولت کرد این بود که سرعت رشد تورم را به ۱۰ کاهش داده است. این که گفته می‌شود دولت جلوی رشد تورم را گرفته است همین است نه اینکه منظور این باشد قیمت‌ها هیچ تغییری نکرده و اضافه نشده است. بلایی که حکومت مشروطه سلطنتی بر سر ما آورد همین بود ما این ۳۰ سال سعی کردیم خود را به این سرعت به تحولاتی که در دنیا اتفاق افتاد نزدیک کنیم یعنی اگر قرار بود به شیوه رضاخانی یا محمدرضا شاه عمل کنیم الان ۵۰۰ سال عقب افتاده بودیم. اگر در آن دوره ۳۰۰ سال عقب افتاده بودیم الان ۵۰۰ سال عقب می‌افتادیم. ما جلوی این امر را گرفتیم یعنی خود را نزدیک کردیم، نرسیدیم. خیلی کار داریم. این فرمایش مقام‌معظم‌رهبری که فرمودند ما باید به آن چشم‌انداز بیست ساله برسیم یعنی خود را به سرعت رشد تحولات جهانی برسانیم و اگر کشورهای پیشرفته صنعت هواپیمایی، ماهواره‌ای، اتمی، علم بالفعل و... دارند، ما هم باید همه‌ی آنها را داشته باشیم و این تازه ایجادکننده یک فضای برابر و بالسویه است پس به ما خیلی ظلم شد. ما اصلاً در یک فضای عجیب و غریبی در حال مقاومتیم. نیاز نبود ما تولید کنیم. چون فرق می‌کند کشوری که برای بقای خود می‌جنگد و کشوری که برای توسعه‌ی خود می‌جنگد. بعد از انقلاب قاعده این بود که تا ۵۰ سال باید برای بقای خود می‌جنگیدیم، چیزی در ایران نبود و فقط صحبت مرگ و زندگی ایران بود. ما اصلاً نباید کاری برای توسعه می‌کردیم چون ما اصلاً بقا نداشتیم تا بخواهیم توسعه پیدا کنیم، وقتی از توسعه صحبت می‌کنیم که فضای بسط داشته باشیم، توسعه یعنی اینکه من الان حیات دارم و می‌خواهم خود را بسط دهم. ما اصلاً وارد فضای توسعه نشدیم، ما بقای

دولت و ملت تضادی که ۲۰۰ سال اخیر بر ما ضربات بسیار سنگینی وارد کرد. بنابراین ما دو جریان بیشتر نداریم جریان مذهبی متکی به منابع و سرمایه فرهنگی خودی و در مقابل آن، جریانی که معتقد به تقلید از غرب است و به سرمایه فرهنگی خودی اعتقادی ندارد: آن جریان (جریان مدرنیست) از نظر ما توانایی باز تولید خود را سال‌هاست که از دست داده است و اصلاً باز تولیدی نداشته، باز تولید آن رضاخان بوده است و محمدرضا سرانجام مشروطه‌ی سلطنتی بود. (رضاخان و محمدرضا) چند سال مملکت را عقب نگه داشتند؟ ۵۰ سال؟ درست است که این پدر و پسر نزدیک پنجاه و دو سه سال بر ایران حکومت کردند اما نزدیک ۳۰۰ سال، ایران را عقب نگه داشتند. شما سرعت رشد و تحولات را در این دوره بنگرید اینها جلوی این سرعت را گرفتند درست در نقطه حساس تاریخ تحول ایران ایستادند و جلوی این سرعت را گرفتند، ۳۰۰ سال ما رابه عقب بردند نه ۵۰ سال. این تصویری غلط است که برخی‌ها دارند یعنی ما باید آن ۳۰۰ سال را جبران می‌کردیم تا خودمان را به این نقطه برسانیم و ما ظرف ۳۰ سال این کار را کردیم یعنی هر ده سال به اندازه ۱۰۰ سال کار کردیم. این ماتریال است، ماتریال است نه شعار، اینکه می‌گوییم ماتریال است یعنی بروید عینیت آن را ببینید، حداقل در موج اول توسعه‌ای که پنج شاخص دارد، توسعه از این مرز عبور کرده یعنی توسعه‌ی عمران روستایی، آب، برق، جاده، آموزش و... اینها را ببینید، اینها دیگر شاخص‌های ابتدایی موج اول توسعه است



خود را تضمین کردیم، فضای توسعه بسط ما از دهه‌ی چهارم انقلاب است. می‌بینیم که در مصر، تونس و جاهای دیگر اتفاقاتی می‌افتد و این بسط ماست. ما در این سی سال برای بقای خود جنگیدیم. برای اینکه بمانیم و ما را محو و نابود نکنند ما برای توسعه‌ی جنگیدیم، برنامه‌ی توسعه ما باید از الان بیاید، برخی از دانشجویها توهم غلطی در ذهنشان هست که این‌ها در این سی سال چه کردند؟ اصلاً ما کاری نباید می‌کردیم، همین که این کشور را نگه داشتیم خود کار عظیمی است، نسل اول انقلاب همین که این کشور را از خطر نابودی نگه داشت خدمتی ارزنده به ایران کرده که تا هزاران سال ارزشمند خواهد بود. توسعه و بسط یعنی اینکه ایده‌های خود را منتشر کنیم در قبال این انتشار، تولید هم صورت گیرد ما مبارزه کردیم تا بقاء داشته باشیم، متأسفانه در داخل کشور حتی تئورسین‌های ما هم این را متوجه نمی‌شوند و معنای تفاوت این دورا متوجه نمی‌شوند و در این فضا تفاوت ما با اینها مشخص شد. ما مبنای بازتولید این کشور را سرمایه‌ی فرهنگی خود می‌دانستیم و آنها می‌گفتند: خیر این سرمایه بیرون خوابیده است و هنوز هم همین را می‌گویند یعنی ما باید وام بگیریم و بعد تولید کنیم البته معلوم نیست بعد از آنکه وام گرفتیم چقدر باید تولید کنیم؟ و تازه بخش زیادی از آنرا باید تحت عنوان سود سرمایه پس دهیم. کاری که در برنامه توسعه‌ای شاه اتفاق افتاد، اصلاً چیزی نمی‌ماند و هر آنچه که باقی می‌ماند، الیگارش‌ی می‌خورد. اگر این اتفاق بیفتد که به عقیده‌ی بنده در دهه چهارم است آنوقت شما ماهیت خبیث جریان‌هایی که درست در نقطه‌ی ورودی مرز توسعه، فتنه‌انگیزی کردند را متوجه می‌شوید، حال چرا آمدند در این نقطه‌ی ورودی؟ چون فهمیده بودند که این نقطه، نقطه‌ی بسط ماست، آنها دیگر ناامید شده بودند که ما از بین برویم و دشمنان دریافته‌اند که ما از بین نمی‌رویم، ما باقی مانده‌ایم اما از این واهمه دارند که ما بسط پیدا کنیم و از توسعه‌ی ما می‌ترسند و توسعه، داشتن آب و برق و مانند اینها نیست بلکه بسیار وسیع است، الان منظور رشد است و شاید لفظ توسعه یک لفظ مکانیکی باشد و شاید معنای رشد از توسعه زیباتر باشد و به قول فلاسفه رشد حرکتی استعلائی است. ●





«ادبیات و هنر»



قوت‌های ادبیات داستانی پس از انقلاب

« استاد رضا رهگذر

تحول در مضمون و محتوا

یکی از بارزترین وجوه مشخصه‌ی ادبیات داستانی معاصر در پیش از انقلاب، خصلت ضد دینی یا لاقل غیر دینی آن بود. [۱] حتی در آثاری که به ظاهر تنها به انتقاد از آداب و رسوم و عادات و عرفهای رایج مردم یا هجو آنها پرداخته می‌شد، این هجو و انتقاد، اغلب در سرچشمه‌ی خود، به شکلی موزیانه، متوجه اسلام و دستورات آن بود. به عبارت دیگر، داستان‌نویسان آن زمان که صلاح نمی‌دیدند یا در خود جریزه و جسارت آن را نمی‌یافتند که شمشیر را از رو ببنندند و آشکارا رو در روی آن دین و مظاهر آن بایستند، با توسل به این گونه شگردها و حربه‌ها، بر آن بودند تا اصل اسلام و تعالیم آن را به زیر سؤال ببرند. به این گونه داستانها، باید داستانهایی را که حاوی موارد ضد اخلاقی، همچون طرح موضوعهای جنسی در بی‌پرده‌ترین و زشت‌ترین صورت آن، تبلیغ ارزشهای ضد یا غیر اسلامی و به خصوص غربی - کلا



غریب‌دگی - بودند نیز افزود. زیرا این داستانها هرچند به ظاهر به ساحه دین و تعالیم آن تعرضی نمی‌کردند، اما با طرح و ترویج ارزشها و در نتیجه مدینه‌ی فاضله‌ای از گونه‌ای دیگر، مخاطبان خود را به سمت‌وسویی غیر از مذهب فرا می‌خواندند؛ و از این راه، سعی در دور ساختن مردم از اسلام داشتند. بنمایه‌ی تفکر انسان‌پرستی (اومانیزم) که هنوز در اکثر آثار داستانی حتی مشهور به مسلمانان، کاملاً به چشمهای تیزبین می‌آید، بی‌تأثیر از چند دهه مجاورت با چنین آثار و تبلیغات عقیده‌ای نیست. پُر واضح است که در آن معرکه، داستان‌نویسانی با گرایشهای آشکار اسلامی نیز بودند. اما جمع آثار آنان، در مقایسه با کل جریان داستان‌نویسی پیش از انقلاب کشور، آن قدر نبود که بتواند منشأ اثری جدی در این زمینه شود. یأس و پوچگرایی و انفعال، از دیگر درونمایه‌های بسیار رایج، در طیفی

« یکی از بارزترین وجوه مشخصه‌ی ادبیات داستانی معاصر در پیش از انقلاب، خصلت ضد دینی یا لاقل غیر دینی آن بود. حتی در آثاری که به ظاهر تنها به انتقاد از آداب و رسوم و عادات و عرفهای رایج مردم یا هجو آنها پرداخته می‌شد، این هجو و انتقاد، اغلب در سرچشمه‌ی خود، به شکلی موزیانه، متوجه اسلام و دستورات آن بود.

❖ یکی از ویژگیهای داستان دههی شصت، توجه به ماهیت و ذات اثر است. به گونه‌ای که "پیام" داستان، به طور طبیعی و هنری، در جای خود قرار می‌گیرد.

موقعیت برای نویسندگان جوان‌تر و کم‌استعدادتر چقدر مخاطره آمیز است [۳]. «تفاوت عمده داستانهای قبل از انقلاب و بعد از انقلاب این است که پس از انقلاب، مضامین تازه‌ای جای مضامین قبلی را گرفت. پوچی و بدبینی و بی‌بندوباری قبل از انقلاب، جای خود را به جوش و خروش و فعالیت و شور و سرزندگی داد. و همین، خود به خود، روی نثر و نوشته‌ی نویسندگان تأثیر گذاشت. نویسندگان بعد از انقلاب، از لحاظ کیفیت کار، وسواسی‌تر و دقیق‌تر شدند؛ و نوشته‌هایشان شسته‌رفته‌تر، محکم‌تر و صیقل یافته شد. در این نوشته‌ها، اثری از ولنگاری



مطرح از ادبیات داستانی قبل از انقلاب - خصوصاً طیف شکل گرا (فرمالیست) - بود. این درونمایه‌ی وارداتی، نخستین بار از سوی رمانتیک‌های وطنی و در رأس آنها، صادق هدایت، همچون سمی مهلک به پیکره‌ی نحیف ادبیات داستانی کشور تزریق شد؛ و سپس در آثار کسانی دیگر همچون بهرام صادقی، هوشنگ گلشیری و ... تداوم یافت. «رمانتیسیسم ایران، غالباً غیر عقلانی بود. تحدیدکننده بود. رضا و سر نهادن به سرنوشت و جبر، از هر سو القا می‌گردید؛ و -به اصطلاح- سلب اختیار و اراده‌ی آگاه و آزاد می‌شد. اقتدارطلبان سیاسی و اقتصادی و نظم‌های حاکم،

تا می‌توانستند از این زبونی و پشت‌کردن به قدرت لایزال انسان، بهره‌برداری کردند. [۲] «این، البته، یک بیماری مسری جهانی روشنفکری غیر مذهبی بود؛ که ویروس آن، به سرعت به جامعه‌ی شبه‌روشنفکری ایران نیز سرایت کرد. «بدبینی برای نخبگان روشنفکر، فلسفه‌ای اشراف‌منشانه و ارزشمندتر است تا ایمانی را به پیشرفت بشر.» «گویی که برای روشنفکران، داشتن عقیدای به جز عقاید دگماتیست مدرنیستی درباره‌ی زندگی، هنر و فلسفه، بی‌ارزش است. پشتیبانی از واقعگرایی در هنر، بررسی امکانات همزیستی مسالمت‌آمیز در میان ملل، کوشش برای ارزیابی بیطرفانه‌ی مردمگرایی - که الزاماً به معنای پشتیبانی از آن نیست - همه‌ی اینها ممکن است نویسنده را در نظر همکاران و کسانی که او برای امرار معاش متکی به آنهاست، مطرود سازد. وقتی نویسنده‌ای به پایه‌ی سارتر، ناگزیر از تحمل چنین حملاتی باشد، می‌توان پی برد که

نیست. زیرا نویسندگان با دید بازتری به مسائل نگاه کرده‌اند. از آن گذشته، نوعی حالت جهانشمولی و وسعت دید هم، در آنها به چشم می‌خورد. وقتی دیده باز، وسیع، کلی و انسانی باشد، نثر و نوشته هم، خود به خود، شکلی پرورده و ورزیده به خود می‌گیرد [۴].»

یکی از ویژگیهای داستان دههی شصت، توجه به ماهیت و ذات اثر است. به گونه‌ای که "پیام" داستان، به طور طبیعی و هنری، در جای خود قرار می‌گیرد. تا پیش از دههی شصت، عموماً ادبیات داستانی ما، دو گرایش عمده، بیشتر نداشت: یکی روی آوردن به مسائل اجتماعی و تصویر اصطکاک میان دارا و نادر و حاکم و محکوم، و دیگری ثبت و ضبط احوال درونی و دریافتهای نویسنده و دیدگاه شخصی او نسبت به جهان بیرون؛ که در هیئت بدبینی شبه‌فلسفی ظاهر می‌شد. این دو گرایش، گاهی با هم در تعارض قرار می‌گرفت؛ و منتقدان، بیشتر

❖ یأس و پوچگرایی و انفعال، از دیگر درونمایه‌های بسیار رایج، در طیفی مطرح از ادبیات داستانی قبل از انقلاب - خصوصاً طیف شکل گرا (فرمالیست) - بود. این درونمایه‌ی وارداتی، نخستین بار از سوی رمانتیک‌های وطنی و در رأس آنها، صادق هدایت، همچون سمی مهلک به پیکره‌ی نحیف ادبیات داستانی کشور تزریق شد؛ و سپس در آثار کسانی دیگر همچون بهرام صادقی، هوشنگ گلشیری و ... تداوم یافت.

کمیت و کیفیت رمانها نیز، در پس از انقلاب، افزایش و تعالی‌ای چشمگیر یافت. به نحوی که، به اقرار قاطبه‌ی صاحب‌نظران، مجموعه‌ای از بهترین و قوی‌ترین رمانهای ادبیات فارسی، در طول همین سالهای پس از پیروزی انقلاب چاپ و منتشر شد.

« ادبیات و هنر



انقلاب اسلامی، به خصوص در دهه‌ی اول پس از پیروزی، موجب تحولی اساسی دراکثریت مردم پاک‌ضمیر و دین‌باورما شد. به همین سبب نیز، انتظاری متفاوت با گذشته، از نویسندگان و ادیبان داستانی، در خوانندگان داستان، پدید آمد. افزایش سطح آگاهی عمومی و بینش سیاسی مردم، و سیل انتشار کتابهای آگاهی‌بخش غیر داستانی و انبوه روشنگریهای اندیشمندان کشور و وسعت و تعدد و تنوع شگفت‌انگیز حوادث و ماجراها در بحبوحه‌ی انقلاب و پس از آن نیز مزید بر علت شد، و توقع خوانندگان داستان ما را نسبت به محتوای داستانها، بسیار بالا برد.

اسلامی، به خصوص در دهه‌ی اول پس از پیروزی، موجب تحولی اساسی دراکثریت مردم پاک‌ضمیر و دین‌باورما شد. به همین سبب نیز، انتظاری متفاوت با گذشته، از نویسندگان و ادیبان داستانی، در خوانندگان داستان، پدید آمد. افزایش سطح آگاهی عمومی و بینش سیاسی مردم، و سیل انتشار کتابهای آگاهی‌بخش غیر داستانی و انبوه روشنگریهای اندیشمندان کشور و وسعت و تعدد و تنوع شگفت‌انگیز حوادث و ماجراها در بحبوحه‌ی انقلاب و پس از آن نیز مزید بر علت شد، و توقع خوانندگان داستان ما را نسبت به محتوای داستانها، بسیار بالا برد.

دیگر همچون گذشته، رمانهای سست و مبتذل پلیسی و عشقی یا داستانهای احساسی و خنک عاشقانه و نوشته‌های سوزناک اما آبکی و داستانهای تو در توی معماگونه‌ی شبه‌رمزی، و تصویر اوهام و آشفتگیهای روانی و امیال و عقده‌های سر کوفته‌ی کاملاً خصوصی جنسی و غیر جنسی و آه و فغانهای عمدتاً شخصی نویسندگان بی درد بریده از اجتماع، نمی‌توانست خواننده‌ی داستان ما

پردازندگان داستانهای اجتماعی را "متعهد" و قابل دفاع معرفی می‌کردند؛ و برای جناح مقابل، و به‌ویژه پردازندگان به عوالم ذهنی و نفسانی، اهمیتی قائل نبودند. وجود کنترل و نظارت و اعمال شدید ممیزی، نویسندگان را از پرداختن به مسائل اجتماعی به صورتی صریح باز می‌داشت، و آنان را ناگزیر می‌کرد که "پیام" خود را در لفافه‌ی داستان، به گونه‌ای نامحسوس، بپیچانند. بدیهی است، تنها کسانی در این کار توفیق می‌یافتند، که بتوانند میان اجزاء داستان خود، روابطی ویژه و طبیعی برقرار کنند. به گونه‌ای که خواننده بتواند معنای پیام را، در واقعیت داستان، منعکس ببیند.

در سالهای دهه‌ی شصت اصولاً، و فضای پس از انقلاب، به ویژه در آن اوایل، این الزام از سر راه نویسنده برداشته شد. خواننده‌ی این سالها، توقع صراحت داشت؛ و از نویسنده می‌خواست با استفاده از مهارتهای فنی و سبکی، بر آن باشد که داستانی مستقل و قائم به ذات و دارای پیام مشخص بیافریند [۵].» به بیانی دیگر، انقلاب

❖ در واقع صورت‌پرستی که در اغلب موارد، پوششی موجه‌نما برای فقر وحشتناک مضمون و محتوا و تجارب اصیل انسانی در داستان نیز هست، با موجهای نیرومند مضامین و اندیشه‌های نوی که انقلاب با خود به همراه آورده بود، چنان پر کاهی به یک سو رانده شد؛ و پیروان آن، خواسته یا ناخواسته، ناگزیر شدند لا اقل برای سالیانی چند، در گرایشها و روش کارشان تجدید نظر کنند و به اقتضاها و نیازهای زمان خود گردن بگذارند.

را راضی کند. نویسندگان نیز، که هر یک بنا به ظرفیت وجودی خود و به نسبت تهذیب نفس و خود سازی و دانشی که از هستی زندگی داشتند، این پیام بر زبان نیامده‌ی مخاطبان خود را دریافت کرده بودند، کوشیدند تا در حد تشخیص و توان خویش، با آن همراه شوند. خاصه که آزادی بی حد و حصر پدید آمده در آن سالها و برداشته شدن زنجیر سانسور از قلمها و فضای ترور و وحشت و اختناق از کشور، دیگر عذری برای اهمال آنان در این زمینه، باقی نگذاشته بود.

بر همین اساس، نوعی غنا و تعالی - هر چند به تناسب نویسندگان مختلف، نسبی - در مضامین و محتواهای داستانها رخ نمود، که پیش از آن، بی سابقه بود. به بیانی دیگر، صورت پرستی (فرمالیسم) منحنی، لا اقل برای سالیانی چند، از ادبیات داستانی ما رخت بر بست. اگر هم معدود قلم به داستانی، سر در لاک خود، هنوز به آن دبستان هنری و مکاتب مشابه آن وفادار باقی مانده بودند، عملاً در انزوا قرار گرفتند و آثارشان مخاطبی چندان نیافت. جالب آنکه، حتی صورت‌پرستانی که در رژیم گذشته، به سردمداری این گرایش در کشور مشهور شده بودند و در زیر لوای توجیه گر آن، جانب عافیت گزیده و بر آن همه فجایع پیرامون خود چشم فرو بسته بودند و تمام هنر و اهتمامشان را بر سر وصف جزء به جزء انحرافهای روانی و اخلاقی و هماغوشهای حیوانی خود با مثلاً همسر دوست یا کلفت شوهردار خانه‌شان و موضوعهایی از این قبیل گذاشته بودند، در این برهه‌ی زمانی تغییر روش دادند، و در آثارشان رُستهای سیاسی گرفتند. اما البته، اغلب به سبک و سیاق ویژه خود: یعنی انقلابی بعد از انقلاب و سیاسی ضد انقلاب شدند! در واقع صورت‌پرستی که در اغلب موارد، پوششی موجه‌نما برای فقر وحشتناک مضمون و محتوا و تجارب اصیل انسانی در داستان نیز هست، با موجهای نیرومند مضامین و اندیشه‌های نوی که انقلاب با خود به همراه آورده بود، چنان پر کاهی به یک سو رانده شد؛ و پیروان آن، خواسته یا ناخواسته، ناگزیر شدند لا اقل برای سالیانی چند، در گرایشها و روش کارشان تجدید نظر کنند و به اقتضاها و نیازهای زمان خود گردن بگذارند. (از جمله مضامینی که در این دوران، به خصوص توسط نویسندگان نسل انقلاب،

در داستانها بیش از بقیه مطرح می‌شدند، می‌توان به بی توجهی به مادیات، دعوت به اخلاقیات و الهیات و مابعدالطبیعه، ستیز با استعمار و استثمار و استبداد و بی عدالتی اجتماعی و کفر و الحاد، همدردی با محرومان و تکریم آنان، تجلیل از فرهنگ ایثار و فداکاری، اتحاد و جمعگرایی، استقبال از شهادت و جهاد و شجاعت و رویکرد به عرفان ستیز اشاره کرد.) در ابتدا، حجمی عظیم از داستانهای - به خصوص - مارکسیستی و اسلامی روانه بازار شد؛ که البته، به سبب خامدستی برخی نویسندگان آنها و شتابزدگی‌ای که جریان تند جوادت پس از انقلاب در تمام زمینه‌ها ایجاد کرده بود، بعضاً از ساخت و پرداختی کاملاً پخته و سنجیده برخوردار نبودند. اما بعضی از همین نوع آثار، به فاصله‌ای بسیار کوتاه، به ساختار و پرداختی به مراتب قوی‌تر از مشابیه‌های خود در قبل از انقلاب دست یافتند. به نحوی که در یک ارزیابی کلی، به راحتی می‌توان دید که قوی‌ترین و فنی‌ترین داستانهای ایرانی معاصر تا کنون، دقیقاً در سالهای پس از پیروزی انقلاب منتشر شده‌اند. در این باره، یکی از منتقدان قدیمی ادبیات داستانی نیز نوشته است: «می‌توان دو دهه‌ی اخیر [۱۳۶۰ و ۱۳۷۰] را یکی از پررونق‌ترین دوره‌های قصه‌نویسی صدساله‌ی متأخر دانست. [۶]» حتی «به نظر می‌آید که بهتر است در حال حاضر به جای ادبیات انقلاب، از انقلاب ادبی صحبت کنیم. شما اگر ادبیات داستانی سالهای پس از انقلاب را [حتی] خیلی کلی ارزیابی کنید، متوجه خواهید شد که خیلی چیزها فرق کرده است حتی در آثار نویسندگان دیگر، نوع نگاه، تغییراتی کرده است. [۷]» «بعد از انقلاب بهمن ۵۷ و فروری نظام پیشین، به تدریج ادبیات چنان مشخصات بارزی می‌یابد که می‌توان از آغاز یک دوره‌ی جدید ادبی سخن گفت. دوره‌ای که تلاش برای رسیدن به ادراکی دقیق‌تر، بیش از پیش، ادبیات داستانی را وسیله‌ی پژوهش در ابعاد متنوع و هر دم به رنگی در آینده‌ی واقعیت مبدل می‌سازد [۸].» به هر حال، وجه غالب بر داستانهای دهه‌ی اول پس از پیروزی انقلاب - به ویژه -، در وهله‌ی اول سیاسی بودن و در مرحله‌ی بعد اجتماعی بودن آنهاست؛ که می‌دانیم در تضادی ماهوی با شکل پرستی منحنی است. در مرتبه‌ای پایین‌تر داستانهای تاریخی - بیشتر مربوط به عصر حاضر - نیز، به خصوص در میان قشری عوام‌تر از

❖ تنوع وسیع موضوعها نیز یکی از خصایص برجسته‌ی ادبیات داستانی ما در پس از انقلاب است. دگرگونیهای بنیادی و اساسی‌ای که در تمام شئون زندگی انسان در پس از انقلاب پدید آمد و حوادث شگفت و پیچیده و فوق‌العاده متنوعی که در همین دوران کوتاه رخ داد (از مسائل خاص انقلاب در بحبوحه‌ی آن و پس از پیروزی‌اش گرفته تا مقاومت شگفت هشت‌ساله‌ی مردم در جنگ تحمیلی و...) خود، سرچشمه و مایه‌ای فوق‌العاده غنی و بی‌پایان برای کار نویسندگان ما شد (امکانهایی که نویسندگان کشورهایی که در حالت عادی قرار دارند، به شدت غبطه‌ی آن را می‌خورند).

❖ در یک ارزیابی کلی، به راحتی می‌توان دید که قوی‌ترین و فنی‌ترین داستانهای ایرانی معاصر تا کنون، دقیقاً در سالهای پس از پیروزی انقلاب منتشر شده‌اند.

« ادبیات و هنر

برای کار نویسندگان ما شد (امکانهایی که نویسندگان کشورهایی که در حالت عادی قرار دارند، به شدت غبطه‌ی آن را می‌خورند).

این، موضوعی است که صاحب‌نظران عرصه‌ی ادبیات داستانی، متعلق به هر طیف، جناح و گرایش فکری، به آن اذعان دارند.

«امکانات شکلی آن [ادبیات پس از انقلاب] بسیار متنوع و متعدد است. پس از آن، موضوع مهم جنگ است: شهرهای ویران؛ فکر مقابله با نیروی خارجی؛ مسئله‌ی آوارگان جنگ و پس از آن... از هر دیدگاه که به مسئله بنگرید، مقطع سال [دهه‌ی] شصت، برای ادبیات اهمیت اساسی دارد. اگر کلیه‌ی این مضامین را با هم ترکیب کنید، به طور کلی، چیزی بالاتر و مهم‌تر از هر نوع ترکیبی از مضامین در سراسر جهان را خواهید یافت.

ما، از نظر مضامین اجتماعی، امیدها و نوسیدها، و سرنوشت‌های فردی و جمعی، در موقعیتی فوق‌العاده غنی قرار گرفته‌ایم... هیجانهای اجتماعی و تاریخی ما، وسیع‌تر، گسترده‌تر و عمیق‌تر از ملل مشابه است.»

آزادیهای بسیاری که پس از خفقان دوران دراز سلطنت پهلویها - به ویژه در سالهای اولیه‌ی پس از انقلاب - برای نویسندگان بوجود آمد، نیز باعث شد که آنان، بسیاری از موضوعهایی را که سالها پیش در ذهن داشتند اما سانسور رژیم گذشته اجازه‌ی چاپ و نشر آنها را نمی‌داد، به قالب داستان در آوردند و به چاپ برسانند.

مجموعه‌ی این عوامل، تنوعی بسیار به موضوعهای داستانها داد. اما، از اینها که بگذریم و در یک نگاه کلی‌تر، خود ادبیات داستانی انقلاب و ادبیات داستانی جنگ، به طور خاص، دارای شاخصه‌هایی ویژه، حتی در میان مجموعه‌ی داستانهای پس از انقلاب هستند؛ که هر یک، بحث و تحلیلی جدا را می‌طلبد.

ظهور چهارمانها (تیپها)ی جدید

تفاوت محسوس و قابل توجه دیگر ادبیات داستانی ما در پس از انقلاب نسبت به قبل آن، ورود چهارمانهای تازه به این عرصه و نیز زنگارزدایی از برخی چهارمانهای مطرح از قبل، و به تصویر کشیدن ابعاد واقعی آنها بود. اکثر نویسندگان قبل از انقلاب، به سبب بر چشم

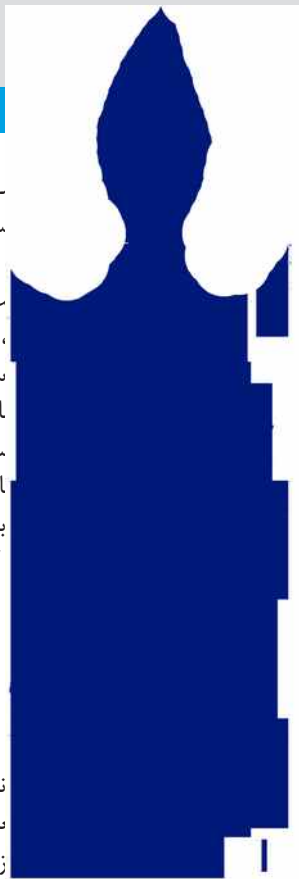
طبقه‌ی کتابخوان ما، خوانندگان بسیار یافت. این داستانها، البته، اغلب زمان وقوعشان قبل از انقلاب بود و موضوعهای آنها به آن دوران مربوط می‌شد. اما در این میان، نویسندگانی چون ناصرایرانی، محمود گلابدراهی، اسماعیل فصیح، احمد محمود، محسن مخملباف، قاسمعلی فراست، اکبر خلیلی، رضا براهنی، شهرنوش پارسی و... به مضامین و موضوعهای انقلاب و پس از آن نیز - در قالب رمان یا داستان بلند - پرداختند. با این همه، این گرایش مثبت، متأسفانه، از شروع آتش‌بس در جنگ تحمیلی عراق بر ایران و به خصوص پس از ارتحال امام (ره)، در میان عده‌ای از جوان‌تران - و از دهه‌ی ۱۳۸۰، حتی در میان برخی سالمندان سابقاً متمایل به رئالیسم انتقادی و سوسیالیستی (همچون محمود دولت‌آبادی و جمال میرصادقی) عرصه‌ی داستان نویسی، رو به ضعف گذاشته است. در همین مدت، سردمداران بعضی نشریه‌های ادبی نیز به دامن زدن آگاهانه یا ناآگاهانه به بحثهایی که جانمایه‌ی آنها دعوتِ نویسندگان به سوی شکل‌پرستی، و در واقع شانه خالی کردن از زیر بار تعهدات اعتقادی، اجتماعی و انسانی است، مشغولند. و با نهایت تأسف، باید گفت که این دعوت، در آن عده از نویسندگان جوان کم‌مطالعه و فاقد بینش اعتقادی و فلسفی صحیح نظام‌یافته و ریشه‌دار، بی‌تأثیر نبوده است. به طوری که بعضاً شاهد چاپ و انتشار داستانهایی بی‌محتوا، بی‌خط و ربط، و یا حاوی سرخوردگی‌ها و بریدگیها و چپ و راست‌زدن‌ها، از این افراد، حتی در نشریه‌های وابسته به نظام هستیم. که در این باره، در بخش "ضعفهای ادبیات داستانی پس از انقلاب"، با تفصیل بیشتر، بحث خواهد شد.

تنوع وسیع موضوعها

تنوع وسیع موضوعها نیز یکی از خصایص برجسته‌ی ادبیات داستانی ما در پس از انقلاب است. دگرگونیهای بنیادی و اساسی‌ای که در تمام شئون زندگی انسان در پس از انقلاب پدید آمد و حوادث شگفت و پیچیده و فوق‌العاده متنوعی که در همین دوران کوتاه رخ داد (از مسائل خاص انقلاب در بحبوحه‌ی آن و پس از پیروزی‌اش گرفته تا مقاومت شگفت هشت‌ساله‌ی مردم در جنگ تحمیلی و...) خود، سرچشمه و مایه‌ای فوق‌العاده غنی و بی‌پایان

❖ اکثر نویسندگان قبل از انقلاب، به سبب بر چشم داشتن عینکهای خاص وارداتی از غرب و شرق، و برج عاج‌نشینی و قطع ارتباط با توده‌ی مردم، انسان ایرانی را نه آن گونه که واقعا بود و می‌نمود، بلکه آن سان که خود از پس آن عینکهای ویژه می‌دیدند، به تصویر می‌کشیدند. در نتیجه، چهارمانهای مطرح شده در آثارشان، بعضاً مثله و تحریف و دگرگون شده و غیر منطبق با واقعیات بودند.

➤ در دوران پس از پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی، در عرصه‌ی داستان کوتاه نیز شاهد پیشرفتهای چشمگیری هستیم.



داشتن عینکهای خاص وارداتی از غرب و ش عاج‌نشینی و قطع ارتباط با توده‌ی مردم، آنه را نه آن گونه که واقعاً بود و می‌نمود، بلکه که خود از پس آن عینکهای ویژه می‌دیدند، می‌کشیدند. در نتیجه، چهرمانهای مطرح آثارشان، بعضاً مثله و تحریف و دگرگون شده منطبق با واقعیات بودند.

به ویژه، نویسندگان نسل جوان ما در پس انقلاب، از آنجا که بدون آن عینکها و با چشما بی‌حجاب به جامعه و مردمشان می‌نگریستند نیز، از این رو که خود جزئی از همان جامعه مردم، و شریک با آنان در مشکلات و مس زندگی بودند، هنگام طرح جامعه و مردمش آنان را به گونه‌ای دیگر و متفاوت با آنچه داستانهای پیش از انقلاب نموده می‌شد یافتند و به تصویر کشیدند. در نتیجه، خواست یا ناخواسته، همان چهرمانهای به ظاهر مطر از قبل، در این بازسازی به شکل اصیل و وا خود، نوجلوه کردند. و از این راه -می‌توان گفت- حقیقت چهرمانهایی تازه به موزه‌ی چهرمانه ... داستان ما افزوده شد.

این، غیر از آن چهرمانهای کاملاً بدیعی است که رهایی از اختناق و سانسور رژیم گذشته و پیدایش آزادیها و تحولات و ماجراهای شگرف پس از انقلاب برای ادبیات ما به ارمان آورد. چهرمانهایی چون ساواکی (مأمور امنیتی رژیم پهلوی)، شکنجه‌گر ساواک، نظامیان فاسد و سر سپرده و وابسته، روحانی روشن‌بین و انقلابی و آگاه، کودکان، نوجوانان، جوانان و دیگر مردم انقلابی، روح، فرشته، شیطان، روشنفکر مذهبی انقلابی، چریک انقلابی، دختر و زن مذهبی پاک و آگاه و مبارز، حزب‌اللهی، بسیجی، رزمنده‌ی مسلمان (پاسدار)، شهید، جانباز، شاه، شاهزادگان ...

تغییر در نسبت بین تعداد عناوین رمان، داستان بلند و مجموعه داستان کوتاه

همچنان که می‌دانیم، سیر داستان‌نویسی جدید در ایران، همچون بسیاری دیگر از کشورهای جهان سوم، به خلاف جریان آن در غرب بوده است. به این ترتیب که، اگر در

بین، از حدود چهار صد سال پیش، کار از سی آغاز شده و تنها نزدیک به صد هفتاد که داستان کوتاه در آنجا مطرح شده و پا ت، در کشورهایی با وضعیت ما، آغاز این، با داستان کوتاه بوده، و بعدها -آن هم سعت و شتابی به مراتب کمتر- نوشتن ان و داستان بلند، رونق و رواج گرفته ست به گونه‌ای که عده‌ی رمان‌نویسان ابل تأمل ما تا قبل از انقلاب، در مجموع به مراتب کمتر از نویسندگان داستانهای کوتاه، و تعداد رمانها و داستانهای بلند آن مقطع زمانی نیز کمتر از مجموع داستانهای کوتاه است.» نویسندگانی که ابتدای به ساکن با رمان‌نویسی کارشان را شروع کرده باشند استثنا هستند. من وقتی در کتاب نویسندگان نام آور معاصر از سی و یک نویسنده‌ی ناصر صحبت می‌کنم، فقط سه نفر هستند ز این قاعده مستثنی‌اند. یکی تقی مدرسی

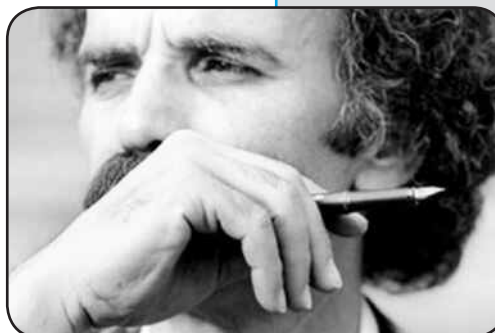
. ر س یکلپا و تنهایی اوست. دیگری علی محمد افغانی با رمان شوهر آهو خانم، و سومی هم رضابراهنی است. بقیه‌ی نویسندگان از جمالزاده گرفته تا هدایت و بزرگ علوی و دیگران همه با داستان کوتاه کارشان را شروع می‌کنند [۹]. این امر، دلایل مختلفی داشت. یکی از این دلایل، نبود سنت تاریخی رمان‌نویسی منثور در کشور ما، در مقابل سنت دیر پا و پر بار حکایت‌نویسی بود. دیگر، نبود امکان داستان‌نویسی به شکل حرفه‌ای در عمده‌ی کشورهای جهان سوم، از جمله ایران بود. به عبارت دیگر، در آن زمان، هیچ نویسنده‌ای نمی‌توانست صرفاً از طریق داستان‌نویسی و حق‌التحریر آثار خود، گذران زندگی کند. عمده‌ی نویسندگان دارای مشاغل رسمی‌آداری و مانند آن بودند که اغلب هیچ ارتباطی با داستان‌نویسی نداشت - و تنها در اوقات فراغت اندک، گسسته و نامنظم خود، به نوشتن داستان می‌پرداختند. در چنین شرایطی نیز، بیشتر می‌شد «داستان کوتاه» نوشت تا داستان بلند یا رمان. چه، نوشتن رمان، معمولاً نیازمند مجال زمانی وسیع، پیوسته، و دوری از مشغله‌های ذهنی دیگر است.

➤ تفاوت عمده داستانهای قبل از انقلاب و بعد از انقلاب این است که پس از انقلاب، مضامین تازه‌ای جای مضامین قبلی را گرفت. پوچی و بدبینی و بی‌بندوباری قبل از انقلاب، جای خود را به جوش و خروش و فعالیت و شور و سرزندگی داد. و همین، خود به خود، روی نثر و نوشته‌ی نویسندگان تأثیر گذاشت.

➤ رشد ادبیات داستانی در دوران پس از پیروزی انقلاب، علاوه بر جنبه‌ی کیفی، در بعد کمی نیز بوده است. تا آنجا که «حجم آثار ادبیات داستانی منتشره در [بعد از انقلاب، به حجم] ادبیات داستانی ایران تا سال ۱۳۵۷ش. پهلوی می‌زند.»

« ادبیات و هنر

[هوشنگ گلشیری]



نداشتن بازده مالی در حداقل کار نویسندگی نیز، از دیگر عوامل رکود رمان‌نویسی در آن دوران بود. خاطرات و یادداشت‌های به جا مانده از اهالی قلم و نشر آن سالها، حاکی از آن است که حتی نویسندگان بسیار مشهوری چون صادق هدایت نیز، یا برخی از کتابهای خود را با

هزینه‌ی شخصی به چاپ می‌رساندند و سپس نیز بخشی از آنها را، به رایگان، به این و آن هدیه می‌دادند، یا اگر هم حق‌التحریری بابت آنها دریافت می‌کردند، بسیار ناچیز بود. بنابراین، حتی اگر نویسنده‌ای دارای پس‌انداز شخصی‌ای می‌بود که می‌توانست به اتکای آن، مدتی انزوا بگزیند و اوقات خود را صرفاً صرف نوشتن یک رمان بکند، هیچ تضمینی وجود نداشت که پس از اتمام کار، اثرش، اقبال چاپ و نشر توسط ناشری معتبر را پیدا کند. به علاوه آنکه، در صورت یافتن چنین بختی، حق‌التحریر دریافتی بابت آن آنقدر نبود که بتواند در حد یک حقوق‌کارمندی عادی نیز، هزینه‌ی زندگی او را، در مدت صرف شده برای نوشتن رمان مذکور، تأمین و جبران کند. ساده و سهل‌الوصول‌تر به نظر رسیدن نوشتن «داستان کوتاه» نسبت به رمان نیز، از دیگر عوامل روی آوری نویسندگان به این قالب داستانی -در واقع سهل و ممتنع- بود. به بیان دیگر، بسیاری از آن نویسندگان، با برداشتی غیر فنی از این مقوله -و البته، بی آنکه این را بر زبان بیاورند- نوشتن داستان کوتاه را، مقدمه و تمرینی برای ورود به عالم داستان بلند و رمان تلقی می‌کردند! کمی تجربه از زندگی، فقر دانش روانشناسی و اجتماعی و ضعف تخیل را نیز باید به مجموعه عوامل پیشگفته، افزود. جامعه‌ی خفقان زده‌ی راکد و مرده و فاقد حماسه و تلاطمهای واقعی و نقطه عطف‌های تاریخی جذاب و غرورانگیز، و زندگیهایی یکنواخت کارمندی اکثر نویسندگان آن برهه، موضوعهای چندان جالب و چشمگیری به آنان، برای نوشتن رمان و داستان بلند، نمی‌داد. برخی حتی معتقدند که نفس خفقان و حاکمیت استبداد، خود، به تنهایی می‌تواند مانع از رشد رمان‌نویسی

در یک کشور و جامعه شود: «همان طور که آن نویسنده‌ی ایرلندی تبار آمریکایی می‌گوید (منظورم فلانری اوکانراست؛ که در کتاب صدای تنها می‌گوید): در جوامع باز است که رمان می‌تواند ظهور کند. در جوامع بسته و دیکتاتورزده، داستان کوتاه است که می‌تواند شکوفا بشود. داستان کوتاه حيله‌گر است. می‌تواند منعطف باشد. در فرصت کوتاه می‌تواند نقایص و نارساییهای اجتماع را و انتقاداتی [را] که نسبت به محیط وارد است و آن جو دیکتاتوری [را] که بر فضای جامعه حاکم است، غیر مستقیم نشان بدهد. چون ما همیشه گرفتار دیکتاتوری بودیم. [۱۰]» در دوران پس از انقلاب، این نسبت به هم خورد به این ترتیب که بیش از نیمی از مجموع کتابهای داستانی را که تا سال ۱۳۷۰ برای اولین بار به چاپ رسیده است رمان و داستان بلند، و کمتر از نصفش را مجموعه داستان کوتاه تشکیل می‌دهد. و با توجه به اینکه قالب رمان، به هر حال، امکانی بارها بیشتر را برای طرح پیچیدگیهای زندگی و مسائل ژرف و گسترده‌ی بشری در اختیار نویسنده قرار می‌دهد و نیز هنوز عده‌ای قابل توجه از مردم کشور ما، از داستان، تأثیر و الگوی زندگی و اندیشه می‌گیرند، این موضوع می‌تواند امیدبخش باشد. (صد البته، در صورتی که از این قالب داستانی، استفاده‌ای صحیح، در جهت رشد و تعالی فرهنگ جامعه بشود.) «رونق اخیر ادبیات داستانی، خاصه رمان‌نویسی، حاصل ده و اندی سال اخیر است؛ از اوایل پیروزی انقلاب اسلامی تا زمان نوشتن این مطلب (۱۳۷۱) است. چرخش سیاسی اجتماعی [ای] که با انقلاب ۱۳۵۷ سر آغاز گرفت، منجر به از میان رفتن استبداد محمد رضا شاهی، نضج‌گیری فضای آزاد حاصل از خلأ زمانی میان سقوط حکومت کهن و استحکام حکومت جدید، [و] زمینه‌ی ادبیات داستانی دهه‌ی اخیر گردید. رمان‌نویسی خیزشی نو یافت. با مصالح نو، محتوای نوو شکل نو، ادبیات داستانی امکان یافت دوباره واقعیتگرایی انتقادی پیشه کند... شخصیت‌های مثبت پدید آمدند؛ و چنان می‌نمود که راه و بُعدی نو بر ادبیات داستانی ایران گشوده است.» [۱۱] عبدالعلی دستغیب، پیشکسوت نقد ادبی کشور نیز، بر این موضوع، تأکید کرده است: «در دهه‌ی شصت، پس از فرونشینی غلیانهای سیاسی، به طور ناگهانی، رمان بر دیگر انواع ادبی غالب می‌شود؛ و [انتشار] رمانهای کلیدر،

❗ از جمله اقدامهای مؤثر و مثبتی که در پس از انقلاب برای رونق بازار ادبیات داستانی صورت گرفت، راهاندازی جَنگها، نشریه‌های ادبی و یا صفحه‌هایی ویژه‌ی این مقوله در روزنامه‌ها و مجله‌ها بود.

[احمد محمود]



امیرفجر، مخملباف، معروفی، جولائی، ساری، روانی پور، مودنی و عده‌ای دیگر از نظر کمی و کیفی، آثاری درخشان خلق کرده‌اند.

لذا از میان نسل مسن‌تر، می‌بینیم که جوش و خروش، خلاقیت تازه‌تری می‌یابد. احمد محمود، افغانی، دانشور و حتی ابراهیم یونسی

نیز رمانهایی در راه دارند. رمان «روزگار سپری شده‌ی مردم سالخورده» اثر دولت آبادی و «گاگریو» و «چشم به راه بانو» سیدعلی صالحی نیز در راهند. [۱۴]

تغییر در کمیت و کیفیت آثار داستانی

کمیت و کیفیت رمانها نیز، در پس از انقلاب، افزایش و تعالی‌ای چشمگیر یافت. به نحوی که، به اقرار قاطبه‌ی صاحب‌نظران، مجموعه‌ای از بهترین و قوی‌ترین رمانهای ادبیات فارسی، در طول همین سالهای پس از پیروزی انقلاب چاپ و منتشر شد. به تعبیری: «رمان ایرانی، در این سالها به بلوغ رسید.» [۱۵] ضمن آنکه، طولانی‌ترین رمانهای ادبیات فارسی نیز در پس از انقلاب منتشر شد؛ و از نظر رکورد طولی نیز، رمان، پیشرفتی قابل توجه داشت. حال آنکه «تا پیش از دهه‌ی شصت، رمان [های] معتبر فارسی که از حیث مایه (تم) و عنصر معماری، بدیع و اصیل باشند، کمیاب و اندک شمار است: رمان فراموش شده‌ی مرقد آقا، نوشته‌ی نیما یوشیج، بوف کور هدایت، سنگ‌صبور چوبک، سووشون دانشور، شازده احتجاب گلشیری و همسایه‌های احمد محمود... [از این جمله‌اند. اما] حتی در همان تعداد اندک رمانهای اصیل و بدیع که به آنها اشاره کردیم، نشانه‌های انحراف از انضباط و فشردگی بیان، مشهود است. و خواننده، به دفعات، اصرار و ابرام نویسنده را برای «اثبات» یک حس یا معنا می‌بیند. اجزاء، چنان که باید، در جای خود قرار ندارند؛ و هر جزئی، نشانده‌ی وحدت نیست.» [۱۶] در دوران پس از پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی، در عرصه‌ی داستان کوتاه نیز شاهد پیشرفتهای چشمگیری هستیم: «طی

جای خالی سلوچ... داستان یک شهر،... طوبا و معنای شب... اهل غرق... سفر کسری... نغمه در زنجیر... تالار آیینه و... جهشی را در زمینه‌ی داستان‌نویسی نمایان می‌سازند. در همین دهه، گروهی دیگر از نویسندگان ما، از سکوی دینی به حرکت در می‌آیند، و ماجراهای مبارزات دینی و وصف صحنه‌های جنگ ایران و عراق را به عرصه‌ی داستان می‌آورند. مانند گلاب‌خانم فراست، ترکه‌های درخت آلبالو (۱۳۶۸)، باغ بلور (۱۳۶۵)، نخلهای بی‌سر (۱۳۶۳)، یه شب ماه میاد (۱۳۶۹)، عروج (۱۳۶۳)، سرود ارون رود (۱۳۶۸)... وجه شاخص این رمانها، تجلیل شهادت است.» [۱۲] کریستف بالایی، پژوهشگر فرانسوی ادبیات فارسی نیز، مشابه همین اعتقاد را در این زمینه دارد:

«رمان که نسبت به سی سال قبل، یعنی زمان محمدرضاپهلوی، می‌شود به عنوان دوره‌ی ادبی ویژه تعریفش کرد، اگر ما مقایسه کنیم، می‌بینیم که نه فقط تعداد رمانهایی که بعد از انقلاب نوشته می‌شود - و سال به سال بیشتر می‌شود (و جز اوایل انقلاب .. که رمان کمتر است؛ چون که شرایط خاص پیش آمده) - ولی [بلکه] از لحاظ کیفی، رمان شکل دیگری پیدا می‌کند. البته با مشکلات همیشگی‌اش.» [۱۳] در صفحه‌ی پژوهاک مجله‌ی شبه روشنفکری «دنیای سخن» نیز ذیل عنوان «سالهای آفتابی رمان»، شاهد تصدیق همین امر، هستیم: «بعد از انقلاب، گویی همه‌ی پدیده‌های فردی، اجتماعی، فرهنگی و حتی روانی، مهیای تولد رمان و زایش و پوییش و خلاقیت قلم در این مسیر شده است. البته صاحب‌نظران و منتقدین معتقدند که گرایش اهل قلم به سوی سیطره‌ی آفرینش رمان، صرفاً به علت درخواست و استقبال وسیع مردم است. در حالی که این برداشت می‌تواند تنها یکی از مجموعه موارد ظهور این مولود فرهنگی در جامعه‌ی ما باشد.

تا پیش از انقلاب، رمان‌نویسان ما انگشت شمار و حتی بعضی از آنها تنها صاحب یک اثر در محدوده‌ی این تعریف بودند. مثلاً سیمین دانشور و احمد محمود. اما بعد از انقلاب، با ظهور «کلیدر» (به صورت مجموعه کلی)، نه اینکه رمان نویسان پیشکسوت نیز در خلق رمان به کار خود وسعت دادند، بلکه نسلی تازه نیز به جرگه‌ی آنان می‌پیوندند:

این دوره‌ی ده ساله [اول پس از پیروزی انقلاب]، داستان کوتاه، از دو جهت رشد کرده است: نخست از جهت گرایش گروهی از جوانان با استعداد به نوشتن داستان کوتاه؛ و دیگر از این جهت که خوانندگان ادبیات داستانی، بیش از گذشته به مطالعه‌ی این نوع ادبی علاقه‌مند شده‌اند. این دوره‌ی ده ساله را شاید بتوان دوره‌ی «رنسانس [نوزایی] داستان کوتاه در سرزمین ما دانست. رنسانس به این معنا که خوانندگان فارسی‌زبان، با شور و شوق بسیار به این نوع از ادبیات داستانی روی آورده‌اند؛ و در احیای این شکل ادبی، بسیار مؤثر بوده‌اند. در کمتر دوره‌ای، این همه داستانهای کوتاه خوب، که از زندگی مردم این زمانه نشئت گرفته، نوشته شده است... داستان‌نویسان ما، در این دوره‌ی ده‌ساله، در جریان دگرگونی‌های جامعه قرار گرفتند؛ و با ستیز و گیرودارها در آمیختند، و برای خلق آثار ادبی تازه، توشه‌ها اندوختند.

این دوره را می‌توان بیشتر دوره‌ی تجربه‌اندوزی و [افزایش] آگاهی‌های اجتماعی [نویسندگان] نامید، تا دوره‌ی باروری انبوه [آنان در این زمینه‌ها]. هر چند، آثار خلق شده در این دوره را نیز می‌توان -دست کم از لحاظ کیفی- نوعی شکوفایی ادبیات داستانی به شمار آورد. [۱۷] رشد و تحول کیفی صورت گرفته‌ی مورد اشاره در این زمینه در پس از انقلاب، از جمله مباحثی است که همه‌ی صاحب‌نظران و دست‌اندرکاران ادبیات داستانی کشور، متعلق به هر جناح و طیف عقیده‌ای و سیاسی - از موافق گرفته تا مخالف انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران - در آن، اتفاق نظر دارند؛ و خواه ناخواه و کم و بیش، به آن اذعان کرده‌اند. از

آن جمله، هوشنگ گلشیری، اظهار داشته است: «به ضرس قاطع می‌توانیم بگوییم که در داستان کوتاه، نسبت به دهه‌های قبل [از انقلاب]، صداهای متفاوت داریم. و این، دست‌آورد مهمی است. در عرصه‌ی داستان کوتاه، دیگر یک نفر مرجع نیست؛ مراجع، مختلف است. پس، تعدد صداها- بگوییم دموکراسی ادبی - برقرار شده است. و این، بسیار خوب است.» [۱۸] حسن میرعابدینی، پرکارترین و پیگیرترین پژوهشگر عرصه‌ی ادبیات داستانی در طیف شبه روشنفکری کشور نیز، شبیه به همین نظر را ابراز کرده است: «توجه به شیوه‌های گوناگون دیدن به جای

ارائه‌ی یک واقعیت کلی و یک بار برای همیشه مشخص شده، نویسنده‌ی [دوران پس از انقلاب] را و می‌دارد تا از طریق تجربه‌ی فرم، به شناختی تازه از واقعیت برسد. وسوسه‌ی نوگرا بودن، مشغله‌ی ذهنی اغلب نویسندگان می‌شود. این امر، از سویی سبب گسترش داستان‌نویسی ایران در عرصه‌های گوناگون می‌شود، و از سویی به انتشار آثاری شتابزده می‌انجامد.» [۱۹] عبدالعلی دستغیب که دیدگاهی بالنسبه معتدل‌تر و منصفانه‌تر در این زمینه - در اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ - دارد: «در ادبیات داستانی خودمان، بحرانی نمی‌بینم، آنچه می‌بینم بیشتر تلاش و کوشش به نو آوری است. رشد و نمو رمان و قصه‌ی کوتاه فارسی در این دو دهه، چشمگیر است.» [۲۰] نویسندگانی که پس از انقلاب قلم به دست گرفتند و داستانهای منتشر کردند نیز، هر چند با بیانه‌های متفاوت، بر همین تحول، نوجویی و پیشرفت در داستان پس از انقلاب، صحنه گذارده‌اند. «بهترین‌های این وادی، به شهادت آثارشان و بعضاً مقاله‌هایشان درباره‌ی داستان و داستان‌نویسی، نشان داده‌اند که قضیه را خیلی جدی گرفته‌اند؛ و در حد و اندازه‌های حرفه‌ای - نه به مفهوم مالی و اقتصادی - برای رسیدن به توانمندی لازم و حیاتی، و کسب مهارت‌های هر چه بیشتر و به فعل در آوردن امکان‌های بالقوه‌شان به عنوان داستان‌نویس کامل عیار، تلاش می‌کنند.» [۲۱] «تنوع نگاه به ادبیات داستانی [پس از انقلاب] ما، غنا بخشیده است.» [۲۲]

«مهم‌ترین ویژگی این دهه [۱۳۶۰:] شجاعت است ... وجه ممیز این نسل با پیشینیان ... نحوه‌ی نگاه است به جهان.» [۲۳] داستان‌ایرانی پس از انقلاب، روزگار درخشانی را می‌گذراند. نسلی پدید آمده که عمل نوشتنش هم حماسه است... وقار، متانت و پرهیزگاری قلم، یکی از خصوصیات این نسل است.» [۲۴] «به طور کلی می‌توان گفت: بسیاری از مجموعه داستان‌های کوتاه فارسی [پس از انقلاب]، از نمونه‌های ادبیات ملل نظیر ترکیه، بلغار، آفریقا، آمریکای لاتین - که به فارسی ترجمه می‌شود - چیزی کم ندارد؛ و در صورتی که مسئولانه به زبانهای بیگانه ترجمه شود، می‌تواند به شهرت و اهمیتی همپای آنها برسد.» [۲۵] رشد ادبیات داستانی در دوران پس از پیروزی انقلاب، علاوه بر جنبه‌ی کیفی، در بعد کمی نیز

تفاوت محسوس و قابل توجه دیگر ادبیات داستانی ما در پس از انقلاب نسبت به قبل آن، ورود چهره‌های تازه به این عرصه و نیز زنگارزدایی از برخی چهره‌های مطرح از قبل، و به تصویر کشیدن ابعاد واقعی آنها بود.

❖ بعد از انقلاب بهمن ۵۷ و فروری نظام پیشین، به تدریج ادبیات چنان مشخصات بارزی می‌یابد که می‌توان از آغاز یک دوره‌ی جدید ادبی سخن گفت. دوره‌ای که تلاش برای رسیدن به ادراکی دقیق‌تر، پیش از پیش، ادبیات داستانی را وسیله‌ی پژوهش در ابعاد متنوع و هر دم به رنگی در آینده‌ی واقعیت مبدل می‌سازد.

[محمود دولت آبادی]



استقبال بی‌سابقه‌ی مردم از کتابهای ادبیات داستانی، به ویژه رمان بود. در گذشته، شمارگان این قبیل کتابها بسیار پایین و مدت زمان به فروش رسیدن یک چاپ آنها بسیار طولانی بود. یکی از دست‌اندرکاران با سابقه‌ی چاپ و نشر و ترجمه‌ی ادبیات داستانی، در این باره اظهار داشته است: «رونق کتابخوانی، البته یکی از پدیده‌های سالهای بعد از انقلاب است؛ که چند و چون آن را، جامعه‌شناسان باید بشکافند. در دوران پیش از انقلاب، ما از خود می‌پرسیدیم: چطور است که افزایش تعداد با سوادان، مصرف کتاب را افزایش نمی‌دهد؛ و تیراژ دو هزار نسخه چاپ اول یک رمان

خوب و معرفی شده، باز هم چند سال طول می‌کشد تا تماماً به فروش برسد!» [۲۹] در نتیجه، گذران زندگی از راه نوشتن، برای نویسندگان، رؤیایی محال به نظر می‌رسید. این وضعیت اسفبار، در دهه‌ی ۱۳۶۰، به کل، دگرگون شد. به گونه‌ای که در این دهه، «ناشران رمانهای واقعا پر فروش، می‌توانند به تیراژ بالقوه‌ی سی تا پنجاه هزار نسخه چشم بدوزند. و اگر بتوانند، کتاب را در قطع جیبی هم چاپ کنند، قادرند پنجاه تا صد هزار نسخه‌ی آن را هم در قطع جیبی بفروشند. اندازه‌ی بازار رمان در حال حاضر، در این حدود است.» [۳۰] در نتیجه، «موفق‌ترین نویسندگان، می‌توانند امید وار باشند که چرخ زندگی را، به کمک حق‌التألیف کتابهای خود بگردانند.» [۳۱] همچنان که، در دوران پس از پیروزی انقلاب، شاهد بودیم کسانی همچون محمود دولت‌آبادی، احمد محمود، نادر ابراهیمی و... صرفاً از طریق قلم‌زنی و حق‌التحریر کتابهای داستانشان گذران زندگی می‌کردند، و البته، عده‌ی این افراد در عرصه‌ی ترجمه‌ی این آثار، به مراتب بیش از نویسندگان بود. (برخی از این مترجمان عبارت بودند از محمدقاضی، ابراهیم یونسی، نجف‌دریابندری...) این وضعیت خوب، متأسفانه، از سالهای دهه‌ی ۱۳۷۰ و

بوده است. تا آنجا که «حجم آثار ادبیات داستانی [منتشره در] بعد از انقلاب، به حجم [کل] ادبیات داستانی ایران تا سال ۱۳۵۷ ش. پهلوی می‌زند. در این ده سال، تمام مکاتب داستان‌نویسی جهان [نیز]، توسط قصه‌نویسان [ما] مورد آزمایش قرار گرفت؛ و آثار قابل اعتنایی منتشر گشت.» [۲۶]

«به همین دلیل، می‌توان بر روی هم، دهه‌ی ۱۳۶۰ را در عرصه‌ی زبان و ادبیات، «دهه‌ی حاکمیت داستان» معرفی کرد.» [۲۷] دهه‌ی گذشته، به تعریف روشن کلمه، دهه‌ی رمان و داستان

کوتاه بوده است. جابجایی رهبری رمان و شعر، فضا را بر دایره‌ی تعریف شعر معاصر تنگ‌تر کرد.» [۲۸] در پیدایش این رشد، جز مواردی که به آنها اشاره شد؛ عواملی چند مؤثر بودند. که از جمله‌ی آنها می‌توان به بالا رفتن سطح توقع خوانندگان داستان اشاره کرد. عامل دیگر، حذف عوامل سانسور و ایجاد کننده‌ی رعب و اختناق در کار نوشتن بود. به این معنی که، در جو پلیسی و آمیخته با خفقان رژیم گذشته، وظیفه‌ی آگاهی‌بخشی و اطلاع‌رسانی - در سطح سیاسی آن - نیز به وظایف هنری نویسنده افزوده شده بود. و این، غالباً به بهای اهمال در انجام وظایف ادبی نویسنده - که وظیفه‌ی اصلی اوست - و در نتیجه، افت کیفیت هنری آثار او تمام می‌شد. حال آنکه در پس از انقلاب، با از بین رفتن آن عوامل مغل، نویسنده‌ی آشنا با کار، توانست عمده‌ی اهتمام خود را به وظایف خاص حرفه‌ای خویش اختصاص دهد؛ و از این طریق به کیفیت آثار خود اعتلایی بیشتر ببخشد.

افزایش شمارگان کتابهای داستانی

از وجوه مثبت این مقوله در پس از انقلاب - که البته بیشتر به مخاطبان و جامعه‌ی کتابخوان باز می‌گردد -

❖ آخرین جنگ ادبی که در دهه‌ی ۱۳۸۰ آغاز به کار کرد و همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، «اصحاب قلم»، ارگان «انجمن قلم ایران» است.

✚ نویسندگان بعد از انقلاب، از لحاظ کیفیت کار، وسواسی تر و دقیق تر شدند؛ و نوشته-هایشان شسته‌رفته‌تر، محکم‌تر و صیقل یافته شد. در این نوشته‌ها، اثری از ولنگاری نیست. زیرا نویسندگان با دید بازتری به مسائل نگاه کرده‌اند.

« ادبیات و هنر

کشور؛ هرچه فعال‌تر کردن سیستم اطلاع‌رسانی درباره‌ی کتاب و ارسال پستی یا به وسیله‌ی پیک کتاب، با کمترین هزینه و در اسرع وقت، برای متقاضیان؛ ترغیب مردم به مطالعه‌ی کتابهای ارزشمند از طریق صدا و سیما، مطبوعات، اساتید دانشگاهها، معلمان، ائمه‌ی جمعه و جماعات و وعاظ مذهبی، تأسیس نمایشگاههای دائمی کتاب در مراکز استانها و شهرهای بزرگ؛ افزایش کتابخانه‌های عمومی کوچک (در حد محله‌ای و حتی در هر مجتمع بزرگ مسکونی)؛ راه‌اندازی یا فعال‌سازی کتابخانه‌های مساجد و مدارس؛ افزایش شأن و حرمت اجتماعی نویسندگان؛ برقراری سفرهای دوره‌ای برای نویسندگان اصیل، به قصد معرفی، گفت و شنود با خوانندگان و فروش آثارشان -از سوی ناشران آنها-؛ ایجاد و ترویج سنت جایزه یا هدیه دادن کتابهای با ارزش، به مناسبت‌های مختلف؛ برگزاری مسابقات کتابخوانی -به روشهای هنرمندانه و ترغیب‌کننده-؛ ساخت فیلمهای کوتاه و بلند یا نمایشنامه، بر اساس داستانهای اصیل -با حفظ و رعایت حقوق مادی نویسندگانشان-؛ اختصاص برنامه‌هایی به نقد آثار داستانی ارزشمند در تمام شبکه‌های صدا و سیما؛ ایجاد امکان تبلیغات کم‌هزینه و مقرون به صرفه‌ای برای کتابهای داستانی، انتقال یارانه‌ی کاغذ و چاپ و نشر، از ناشران به توده‌ی مردم -به روش علمی و مؤثر-؛ و اتخاذ سیاستها و روشهای سنجیده و کارشناسی‌شده‌ی دیگر، می‌تواند کمک بسیاری به بهبود شرایط نا مطلوب فعلی مطالعه در کشور کند. که طبعاً تحقق این امر، به یک عزم ملی و مشارکت همگانی -اعم از دولتی و غیر آن- نیاز دارد. از آن سو، خودداری مؤلفان و ناشران از چاپ و انتشار کتابهای غیرخلاقه، ضعیف، تکراری، کسل‌کننده و نا دلچسب، کم‌محتوا، غلط‌انداز و فریب‌دهنده؛ توجه هر چه بیشتر به زیبایی ظاهری و تنوع در قطع، شکل، طراحی جلد و داخل کتاب؛ نوجویی در عرصه‌ی نشر؛ شناخت نیازها، تمایلات و علایق اصیل مخاطبان و پاسخگویی صحیح به آنها؛ با توجه به زیبایی ظاهری محلهای فروش کتاب و کتابخانه‌ها؛ پرورش کتابفروشان حرفه‌ای خوش برخورد آشنا با مضامین کتابها و علاقمند به این حرفه؛ اکتفا به سود معقول در قیمت‌گذاری و فروش کتاب؛ و فعالیتهایی از این دست، به عنوان مکمل فعالیتهای نوع اول، ضروری است.

دهه‌ی ۱۳۸۰، به شدت تغییر یافت: شمارگان چاپ کتابها کاملاً افت پیدا کرد؛ و از تعداد دفعات چاپ نیز مشخصاً کاسته شد. به گونه‌ای که امروزه، جز در مورد کتابهای خاص -همچون رمانهای عامه‌پسند و بازاری، یا برخی آثار که به سبب کسب جایزه از جشنواره‌های ادبی یا تبلیغات و جوسازی ویژه روی آنها، در جامعه، در سطحی وسیع مطرح می‌شوند- هم‌اکنون، شمارگان معمول در مورد رمانها و مجموعه داستانها- برای بزرگسالان- حدود دو هزار نسخه است. به این ترتیب، به لحاظ اقتصادی، حق‌التحریر آثار داستانی برای مؤلف، مطلقاً در حد و اندازه‌ی حق‌الزحمه‌ای که آنان می‌توانند حتی بابت همان مدت زمان اشتغال به کارهای اجرایی به دست آورند، نیست. به همین سبب، پیوسته شاهد کاهش تمایل و رغبت به نوشتن آثار اصیل و ارزشمند، در عده‌ی قابل توجهی از نویسندگان، هستیم. برخی از آنان نیز به «سفارشی‌نویسی» و نوشتن کتابهای شبه کاربردی یا شتابزده و سطحی روی آورده‌اند. هر چند، در همین شرایط نیز، استثنائاً شاهد انتشار اثری جدی همچون ساربان سرگردان در شمارگان یک چاپ هفتاد هزار نسخه، هستیم. البته، در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰ و سالهای دهه‌ی ۱۳۸۰، با تأسیس جوایز ادبی متنوع و فعال شدن بخشهای ادبی سایتهای خبری، و به تبع آنها افزایش نسبی فعالیت ادبی مطبوعات یا رادیو، همچنین، افزایش ارزش مادی جایزه‌ی کتاب سال وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در دولت نهم، به حدود دو و نیم برابر سابق، تعمیم طرح ارزشیابی هنرمندان به نویسندگان و شاعران -پس از بیست و سه سال تبعیض- و اعطای مدارک معادل آن به آنان، و تلاشهایی از این دست، سبب شده است که به مقدار قابل توجهی، از مشکلات موجود در این زمینه، کاسته شود، و از رخنه و نفوذ دلسردی و سستی در نویسندگان، کم کند. با این همه، مهم‌ترین، مؤثرترین و پایدارترین روش برای غلبه بر این معضل، تلاش برای رونق دادن هرچه بیشتر به مطالعه، و نهادینه کردن آن در میان مردم است. یکی از ابزارهای بسیار مؤثر در این راه نیز، بردن کتاب به میان جامعه، و هر چه سهل‌الوصول‌تر کردن امکان دسترسی مخاطبان به کتاب است. اصطلاح سیستم فُشَل، عقب‌مانده و در موارد قابل توجهی «مافیایی» توزیع؛ افزایش تعداد کتابفروشیها -خاصه در اقصا نقاط شهرهای بزرگ و

✚ در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰ و سالهای دهه‌ی ۱۳۸۰، با تأسیس جوایز ادبی متنوع و فعال شدن بخشهای ادبی سایتهای خبری، و به تبع آنها افزایش نسبی فعالیت ادبی مطبوعات یا رادیو، همچنین، افزایش ارزش مادی جایزه‌ی کتاب سال وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در دولت نهم، به حدود دو و نیم برابر سابق، تعمیم طرح ارزشیابی هنرمندان به نویسندگان و شاعران -پس از بیست و سه سال تبعیض- و اعطای مدارک معادل آن به آنان، و تلاشهایی از این دست، سبب شده است که به مقدار قابل توجهی، از مشکلات موجود در این زمینه، کاسته شود، و از رخنه و نفوذ دلسردی و سستی در نویسندگان، کم کند.

[محمدرضا بایرامی]



[سید مهدی شجاعی]



[فیروز زنوزی جلالی]



پیدایش نامهای تازه

در این سی سالی که از پیروزی انقلاب اسلامی و حاکمیت نظام جمهوری اسلامی در کشور می-گذرد، شاهد ظهور قریب به هزار نام جدید در عرصه‌ی داستان‌نویسی کشور هستیم، که دست کم، نزدیک به دویست نفر از آنان، آثار داستانی قابل تأملی پدید آورده‌اند.

برخی از این افراد - صرف نظر از مبانی فکری و عقیده‌ای انعکاس‌یافته در آثارشان عبارت‌اند از: محسن مخملباف، مهدی شجاعی، داریوش عابدی، ابراهیم حسن بیگی، منیرو روانی پور، راضیه تجار، میثاق امیر فجر، امیر حسین فردی، فریدون عمو زاده خلیلی، محمد رضا بایرامی، علی مؤذنی، حمید گروگان، عباس معروفی، ی. میاندوآبی (یعقوب آژند)، داوود غفار زادگان، محسن سلیمانی، مصطفی جمشیدی، قاسمعلی فراست، فیروز زنوزی جلالی، مریم جمشیدی، سمیرا اصلانپور، غلامرضا عیدان، قاضی ربیحاوی، رضا جولایی، عبدالحی شماسی، علی اصغر شیرزادی، منیژه‌ی ارمین، اکبر خلیلی، مهدی خلیلی، حسن خادم، مصطفی زمانی نیا، منصوره شریف زاده، محمد رضا صفدری، محمد بهار لو، حسین فتاحی، سیروس سرشار، اسماعیل عرب خویی، علی صالحی، مصطفی مستور، محمد رضا کاتب، انوشه منادی، کاوه بهمن، محمد سرشار، خاطره حجازی، علی اکبر والایی، اصغر عبداللهی، احمد شاکری، مریم صباغ زاده‌ی ایرانی، سهیلا عبدالحسینی، اصغر استاد حسن معمار، سعید عاکف، اکبر صحرایی، منیژه جانقلی، زهره یزدانپناه، محبوبه معراجی پور، اقدس ار طایفه، عباس صالح مدرسه‌ای، جلال توکلی، فتانه حاج سید جوادی، زویا پیر زاد، رضا امیر خانی، محسن مؤمنی، احمد دهقان، عبدالمجید نجفی، محمد علی گودینی، محمد رضا محمدی

پاشاک، حسن احمدی، مهرداد غفارزاده، فریبا وفی، انسیه‌ی شاه حسینی، مجتبی جیی، نورالدین آزاد، جهانگیر خسروشاهی، فرخنده حق شنو، نادره‌ی عزیزی نیک، ابوالفضل طاهر خانی، ابوتراب خسروی، شهریار مندنی پور، طاهره‌ی آید، یوسف قوجق، عبدالرحمن دیه جی، بیژن قفقازی زاده، صابر امامی، بهمن پگاه راد، مصطفی خرامان، رضا شیرزادی، علی موسوی گرمارودی، حسن فرهنگی، محمد علی علومی، یوسف عزیزی بنی طرف، مصطفی فعله گری، محمود اسعدی، امید علی مسعودی، ابراهیم یونسی، فرخنده آقایی، آرزو خمسه کجوری، زهرا کدخدایان، رنجبر گل محمدی، صدرا لاهوتی، منصور کوشان، اصغر الهی، محمد ایوبی، حلیم بردی عادل، فتح الله بی نیاز، محمد بهمن بیگی، مصطفی جمشیدی، باقر رجبعلی، محمد ملکی، سید حسین مرتضوی کیاسری، نعمت الله سلیمانی، نقی سلیمانی، طاهره ریاستی، فرشته ساری، ناصر زراعتی، علی اصغر شیرزادی، محمد رضا شاداب رو، کامران پارسی نژاد شیرازی، فیروز زنوزی جلالی، حسین سنا پور، سیروس روحی، سیامک گلشیری، جمشید خانیان، محمد حنیف، شاپور آرین نژاد، احمد آقایی، احمدخوت، حسن اصغری، علیرضا افزودی، رضا براهنی، محمد بکایی، مهین بهرامی، بیژن بیجاری، امیر حسن چهلتن، رحمت حقی پور، رضا دانشور، مهین دانشور، مجید دانش آراسته، حسین دولت آبادی، رضا رئیسی، پرویز زاهدی، زهرا زواریان، اکبر سرودزایی، سیروس شمیسا، ناهید طباطبائی، اسماعیل عرب خویی، غزاله علیزاده، عدنان عزیفی، احمد غلامی، رضا فرخفال، مدیا کاشیگر، احمد گلزاری، امیر گل آرا، جعفر مدرس صادقی، حسین مرتضائیان آبکنار، رضا مرزبان، مسعود میناوی، ناصر نجمی، خسرو نسیمی، شهره وکیلی،

وجه غالب

بر داستانهای دهه‌ی اول پس از پیروزی انقلاب-به ویژه- در وهله‌ی اول سیاسی بودن و در مرحله‌ی بعد اجتماعی بودن آنهاست؛ که می‌دانیم در تضادی ماهوی با شکل پرستی منحنط است.

بلقیس سلیمانی، پری منصوری، فرشته مولوی، بیژن نجدی، کامران سحر خیز، مهدی میر کیایی، فرهاد حسن زاده، نورا حقپرست، شمسی خسروی، رحیم مخدومی، حبیب احمد زاده، تورج زاهدی، زهرا پور قربان، حمید رضا شاه آبادی، محمود اکبر زاده، مجید قیصری، خسرو آقایی، حمید حسام، مجتبی رحماندوست، مژگان شیخی، علی اصغر نصرتی، وجیهه‌ی علی اکبری سامانی، محمد قاسم زاده، یوسف علیخانی، بابک طیبی، محسن کوهکن، اقدس (مهدیه) ار طایفه، فرخنده حق شنو، معصومه‌ی عیوضی، مریم مقانی، کاوه بهمن، داوود بختیاری دانشور، مهرداد خوشبخت، مصطفی خرامان، شهریار مندنی پور، ابوتراب خسروی، عباس معروفی، یوسف قوجق، عبدالصالح پاک، عبدالرحمن اونق، عبدالرحمن دیه جی، مسعود دیه جی، حسن بنی عامری، محمد ایوبی، فرخنده آقایی، احمد آقایی، رضا جولایی، حسن احمدی، حسن فرهنگ، شیوا ارسطویی، محمد کشاورز، محمد رضا بایرامی، محمود بدر طالعی، امیر حسین فردی، حسن محمودی، میثاق امیر بحر، اکبر ایراندوست، قاسم کشکولی، رنجبر گل محمدی، احمد غلامی، رضا قیصری، مجید قیصری، خاطره حجازی، فرخنده‌ی حاجی زاده، علی خدایی، محمد شریفی، جلال توکلی، محمد علی علومی، رحیم مخدومی، کامران محمدی، حسین فتاحی، علی اکبر والایی، کامران سحر خیز، مصطفی شکبیا خو...

افزایش جُنْگها و نشریه‌های ادبی

از جمله اقدامهای مؤثر و مثبتی که در پس از انقلاب برای رونق بازار ادبیات داستانی صورت گرفت، راه‌اندازی جُنْگها، نشریه‌های ادبی و یا صفحه‌هایی ویژه‌ی این مقوله

در روزنامه‌ها و مجله‌ها بود.

البته این صفحه‌های ویژه عمدتاً به نسبت تصدی سرپرستی آنها توسط افراد بی تجربه و مبتدی یا بانکهای جوان، تقریباً هرگز نتوانستند موجب جریانی اصیل و سازنده و سالم در عرصه ادبیات داستانی شوند. اما هر از چندگاه، چهره‌ی جوان این عرصه، توانستند از طریق آنها، به طرح خود و دوستان و همفکرانشان بپردازند و شوری در میان طیف خود برانگیزانند و به هر حال، کارهایی برای خود صورت دهند.

به نسبت، جُنْگها - آن هم در آن زمان که هنوز مجله‌هایی مستقل که محور اصلی مطالبشان ادبیات داستانی باشد پا نگرفته بودند نتوانستند نقشی قابل تأمل در این زمینه ایفا کنند. هر یک از این جُنْگها نیز، هر چند خالی از تسلط گروهها یا افرادی خاص نبودند، اما در مقایسه با آن صفحات ویژه‌ی مجله‌ها و روزنامه‌ها، کارشان عمق و گستره و تداومی بیشتر داشت.

از جمله جُنْگهای منتشره در این عرصه، می‌توان از "لوح" نام برد؛ که ظاهراً بیش از دو شماره از آن منتشر نشد و تحت تسلط کامل نویسندگان نسل پیش از انقلاب بود. جُنْگ «نامه‌ی کانون هنرمندان و نویسندگان»، ناشر آثار نویسندگان کانون مذکور بود؛ که عناصر چپ - به خصوص توده‌ای - در آن حضوری بسیار فعال داشتند. همچنان که، سرانجام نیز، کانون و جُنْگ مذکور - برای مدتی - به طور کامل در انحصار نیروهای چپ و توده‌ای قرار گرفت؛ و ناشر آثار و آراء آنان شد. از این جُنْگ بیش از شش شماره منتشر نشد.

قدیمی‌ترین جنگی که دست‌اندرکاران آن مشی‌ای موافق انقلاب و تفکر حاکم بر آن داشتند، جنگ (سوره

ما، از نظر مضامین اجتماعی، امیدها و نومیدیه‌ها، و سرنوشت‌های فردی و جمعی، در موقعیتی فوق‌العاده غنی قرار گرفته‌ایم... هیجانهای اجتماعی و تاریخی ما، وسیع تر، گسترده‌تر و عمیق‌تر از ملل مشابه است.



[زهرا یزدان پناه]



[جهانگیر خسروشاهی]



[ابراهیم حسن بیگی]

✚ آزادیهای بسیاری که پس از خفقان دوران دراز سلطنت پهلویها - به ویژه در سالهای اولیه پس از انقلاب - برای نویسندگان بوجود آمد، نیز باعث شد که آنان، بسیاری از موضوعهایی را که سالها پیش در ذهن داشتند اما سانسور رژیم گذشته اجازهی چاپ و نشر آنها را نمیداد، به قالب داستان در آوردند و به چاپ برسانند.



(بود. ناشر این جنگ، «حوزهی اندیشه و هنر اسلامی» - بعدها با نام «حوزهی هنری» - بود. این جنگ، در ابتدا تنها حاوی آثار و آراء اعضای حوزهی هنری یا افراد مرتبط با آن بود. اما بعدها توانست طیفی وسیع تر از قلمزنان متعهد را به خود جلب کند، و تنوعی بیشتر بیابد. از این جنگ، پانزده شماره منتشر شد؛ و با انتشار ماهنامه (سوره) و سپس ماهنامه (ادبیات داستانی)، ضرورت و موضوعیت آن، منتفی شد. گروهی دیگر از جوانان اهل قلم که مشی کلی آنان نیز با دست‌اندرکاران جنگ (سوره) تفاوتی اساسی نداشت اما سلاقی شخصی متفاوتی داشتند، به فاصله اندک پس از انتشار سوره، جنگ «قاموس» را راه‌اندازی کردند. مطلب درج شده در این جنگ، بعضاً آن پختگی و سطح کیفی آثار جنگ (سوره) را نداشت، اما در مجموع نسبت به شماره‌های اولیهی سوره، از تنوع بیشتری برخوردار بود. «قاموس» نیز پس از انتشار شش شماره، به تعطیلی دچار آمد.

«نقدآگاه» از دیگر جنگهایی بود که توسط جناح شبه‌روشنفکر متمایل به چپ، پا گرفت. این جنگ، تنها بخشی از آن به ادبیات داستانی اختصاص داشت، به تدریج کاملاً از این مقوله فاصله گرفت؛ و پس از انتشار چند شماره‌ی محدود نیز، دیگر منتشر نشد. «کتاب‌صبح» یکی دیگر از جنگهایی بود که محور اصلی نوشته‌های آن را ادبیات تشکیل میداد. ناشر این جنگ، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بود. اما در مجموع مشی‌ای بیطرفانه در آن به چشم می‌خورد. از «کتاب‌صبح» حدود یازده شماره به بازار عرضه شد. «کلک» از جمله جدیدترین و منظم‌ترین و بادوام‌ترین جنگهایی بود که پا به این میدان گذاشت. این جنگ تا مدتها به صورت ماهانه منتشر می‌شد و بخش اعظم آن را مطالب ادبی تشکیل میداد. نیز، مجموعه‌ای پر و پیمان بود، که می‌کوشید طیفی وسیع از قلم‌زنان - اعم از دیگر اندیشان تا افراد بی‌تفاوت و معمولی؛ و نه نویسندگان مذهبی و وفادار به انقلاب - را در بر بگیرد. «کلک»، به نسبت، مشی‌ای معتدل‌تر و واقع‌بینانه‌تر از جنگهای

✚ نویسندگان نسل جوان ما پس از انقلاب، از آنجا که بدون آن عینکها و با چشمانی بی‌حجاب به جامعه و مردمشان می‌نگریستند، و نیز، از این رو که خود جزئی از همان جامعه و مردم، و شریک با آنان در مشکلات و مسائل زندگی بودند، هنگام طرح جامعه و مردمشان، آنان را به گونه‌ای دیگر و متفاوت با آنچه در داستانهای پیش از انقلاب نموده می‌شدند یافتند و به تصویر کشیدند.

داستان ایرانی پس از انقلاب، روزگار درخشانی را می‌گذراند. نسلی پدید آمده که عمل نوشتنش هم حماسه است... وقار، منانت و پرهیزگاری قلم، یکی از خصوصیات این نسل است.

ادبیات و هنر

آمده در سطح کشور و ثبات یافتن بیشتر اوضاع، بسیاری از دست‌اندرکاران این مقوله در عمل به این نتیجه رسیدند که دیگر جنگ و گاهنامه، پاسخگوی نیازهای موجود نیست. بر همین اساس بود که چند مجله‌ی ادبی - که عمدتاً ماهنامه بودند - پا گرفت.

در جناح دیگراندیش، ماهنامه‌های «آدینه» و «دنیای سخن»، و با تأخیری بسیار نسبت به آن دو «گردون»، «مفید» و «کارنامه» - همه متعلق به طیف شبه‌روشنفکر - پا گرفتند. که تا کنون با همه‌ی افت و خیزها موفق شدند به حیات خود ادامه دهند. در این سو، ماهنامه «ادبیات داستانی» پا گرفت. اما این مجله، با تمام زحماتی که برای آن کشیده می‌شد، متأسفانه تا سالها نتوانست یا نخواست در مسیری که از یک نشریه‌ی منتشره توسط حوزه‌ی هنری انتظار می‌رفت گام بردارد، و محفلی صادق و صمیمی برای تجمع و بالیدن نیروهای متعهد در آن عرصه باشد. تا آنکه با تغییر سر دبیری آن، از سال ۱۳۷۴ به روایی صحیح‌تر افتاد. اما صحیح‌ترین مشی این مجله، از سال ۱۳۸۱ به بعد بود.

دیگر مجله‌ای که در این زمینه مشغول به کار شد، «نیشاب» بود.

(یعنی در واقع بخشی قابل توجه از آن به ادبیات - هر چند نه به صورت چندان تخصصی - اختصاص داشت)، که مشی‌ای کاملاً لیبرالی را دنبال می‌کرد. «گلستانه»، دیگر مجله‌ی مرتبط با این مقوله بود؛ که در دهه‌ی ۱۳۸۰ پا گرفت.

همه‌ی این مجله‌ها، پس از چند سال انتشار - هر یک به دلیلی - تعطیل شدند. آخرین جنگ ادبی که در دهه‌ی ۱۳۸۰ آغاز به کار کرد و همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، «صاحب قلم»، ارگان «انجمن قلم ایران» است؛ که تا به حال شش شماره از آن، منتشر شده است. در نیمه‌ی دوم همین دهه، همچنین گاهنامه «نقد کتاب»، از سوی دانشکده زبان و ادبیات دانشگاه تربیت مدرس انتشار یافت؛ که مشی‌ای لیبرالی را دنبال می‌کند؛ و تا کنون حدود چهار شماره از آن، منتشر شده است.

پی‌نوشتها:

[۱] - «خصلت بی دینی یا ضد دینی، تمام فضای ادبیات تقریباً

لیبرالی مشابه خود داشت؛ و همین مقبولیتی بیش از سایر جنگهای مربوط به دیگراندیشان به آن می‌داد، و مخاطبانی به مراتب بیشتر را به آن جلب کرده بود. اما چندی بعد، آن تداوم و نظم پیشین را از دست داد.

از این جنگ، بالغ بر شصت شماره منتشر شد. (در کنار جنگ‌هایی که نام برده شد، مجموعه‌ها و گاهنامه‌های متعدد دیگری نیز منتشر می‌شدند، که بخشی قابل توجه از مطالب آنها به ادبیات داستانی و موضوعهایی از این سنخ اختصاص داشت. برخی از آنها پس از مدتی به تعطیل دچار آمدند و بعضی دیگر، همچنان به انتشار خود ادامه دادند. ولی از آنجا که محورا اصلی مطالب آنها را ادبیات داستانی تشکیل نمی‌داد. از پرداختن جزئی‌تر به آنها خود داری می‌کنیم.)

به تدریج، با افزایش عده‌ی علاقه‌مندان، نویسندگان و منتقدان و مترجمان در عرصه‌ی ادبیات داستانی و اهتمام بیشتر آنان به این امر، همچنین بر اثر تحولات تازه پدید



❖ بسیاری از مجموعه داستان‌های کوتاه فارسی [پس از انقلاب]، از نمونه‌های ادبیات ملل نظیر ترکیه، بلغار، آفریقا، آمریکای لاتین - که به فارسی ترجمه می‌شود - چیزی کم ندارد؛ و در صورتی که مسئولانه به زبانهای بیگانه ترجمه شود، می‌تواند به شهرت و اهمیتی همپای آنها برسد.

صد ساله‌ای ما را پوشانده است. از آخوندزاده و مراغهای و طالبوف گرفته تا میرزا آقاخان و محمد قلی زاده، تا حجازی و دشتی و جمالزاده و نیما و صادق هدایت و بزرگ علوی، تا به آذین و طبری و صادق چوبک و جلال‌آل احمد، تا بهرام صادقی و تنکابنی و [محمود برآبادی و علی اشرف درویشیان و منصور یاقوتی و مرادی و مرتضی رضوان] و ساعدی و مدرسی و درویش و احمد محمود و نیر محمدی و گل آرا، تا عباس پهلوان و میر صادقی و [سیمین] دانشور و اسماعیل فصیح و دولت‌آبادی و افغانی و براهنی و شاملو و نصرت رحمانی و نادر نادر پور، تا صمد بهرنگی و نادر ابراهیمی و گلشیری و بیژن مفید و نسیم خاکسار و سیاوش کسرایی و قدسی قاضی نور و اصغر الهی] و خسرو حمزوی و... [حائری، علی؛ ذهنیت و زاویه دید؛ چاپ اول: ۱۳۶۹؛ نشر کوبه؛ ص ۶]. آل احمد نیز مشابه چنین نظری را دارد: «اغلب روشنفکران و نهضت‌های روشنفکری، ندانسته، علم مخالفت با مذهب و روحانیت را برداشتند. آنها همیشه با یک دنباله‌روی کودکانه، در دعوی مدام حکومت و روحانیت، طرف حکومت را گرفتند؛ و آخرین بار نیز از قضیه تحریم تنباکو بگیر و بیا تا کشتار بی رحمانه‌ی پانزده خرداد چهل و دو، تمام این صد ساله‌ی اخیر، روشنفکر ایرانی، مرد میان حکومت و مردم، در آخرین دقایق، طرف حکومت را گرفته است.» (در خدمت و خیانت روشنفکران)

[۲] - آراسته‌خو؛ میزگرد «ادبیات داستانی و انقلاب اسلامی»؛ ماهنامه‌ی «ادبیات داستانی» ش ۱۶؛ بهمن ۱۳۷۲؛ ص ۲۰.

[۳] - لوکاچ، گئورک؛ معنای رئالیسم معاصر؛ ترجمه‌ی فریبرز سعادت؛ چاپ دوم: ۱۳۴۹؛ انتشارات نیل؛ ص ۱۲۳-۱۲۴.

[۴] - تقی‌زاده، صفدر (مترجم و مسئول بخش داستان ماهنامه‌ی شبه روشنفکری «آدینه»؛ گفتگو با مجله‌ی «شیاب».

[۵] - محمدجعفر یاحقی؛ چون سبوی تشنه؛ جامی؛ چاپ اول: ۱۳۷۴؛ ص ۲۶۷.

[۶] - عبدالعلی دستغیب؛ به سوی داستان‌نویسی بومی؛ ص ۵۲.

[۷] - (همان؛ ص ۵۳).

[۸] - میر عابدینی، حسن؛ یک‌صدسال داستان‌نویسی ایران؛ مجله ۳؛ ص ۱۱۶۷.

[۹] - میرصادقی، جمال؛ ما نسلی آرمان‌گرا بودیم؛ ماهنامه‌ی رودکی؛ سال اول (۱۳۸۵)، ش ۲.

[۱۰] - پیشین.

[۱۱] - عبادیان، محمود؛ در آمدی بر ادبیات معاصر ایران؛ گهر نشر؛ اول ۱۳۷۱؛ ص ۹۴ (به نقل از «درآمدی بر ادبیات داستانی پس از پیروزی انقلاب اسلامی»؛ ص ۱۷۷).

[۱۲] - کالبدشکافی رمان فارسی؛ سوره مهر؛ اول: ۱۳۸۳؛ ص ۱۸۴.

(البته، «گلاب خانم» مربوط به دهه‌ی ۱۳۷۰ است.)

[۱۳] - نقاب نقد (گفتگو با کریستف بالایی)؛ چشمه؛ اول: ۱۳۸۳؛ ص ۴۱.

[۱۴] - دنیای سخن؛ شماره‌ی ۴۳؛ مرداد و شهریور ۱۳۷۰؛

ص ۱۵.

[۱۵] - امامی، کریم؛ بازار گرم رمان و خانمهای رمانخوان؛ ماهنامه‌ی آدینه؛ ش نوروز ۶۹؛ ص ۷۰.

[۱۶] - بهار لو، محمد؛ ادبیات داستانی دهه‌ی شصت؛ ماهنامه‌ی دنیای سخن؛ ش ۴۸ - اسفند ۱۳۷۰.

[۱۷] - تقی‌زاده، صفدر (مترجم و مسئول بخش داستان ماهنامه‌ی «آدینه»؛ شکوفایی داستان کوتاه در دهه‌ی نخستین انقلاب؛ علمی؛ اول: ۱۳۷۲؛ ص ۱۳-۱۴). (به نقل از «درآمدی بر ادبیات داستانی پس از پیروزی انقلاب اسلامی»؛ ص ۱۷۴-۱۷۵).

در این باره، همچنین مؤلفان دایره‌المعارف «ایرانیکا» - در آمریکا - که از اساس با اسلام و انقلاب اسلامی ایران در تعارض اند، اقرار کرده‌اند: «فهرستی مفصل از داستانهای کوتاه در بعد از انقلاب وجود دارد، که تنوع بیشتری را نسبت به اسلامشان، از لحاظ مضمون، زبان، ساختار زیبایی‌شناسی و تشخیص نا به سامانی‌های اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهد.» (ادبیات داستانی در ایران زمین، زیر نظر احسان یارشاطر، مترجم پیمان متین، چاپ دوم ۱۳۸۳؛ ص ۱۰۸).

[۱۸] - نوشتن رمان، صبر ایوب می‌خواهد؛ ماهنامه‌ی آدینه؛ ش ۵۰-۵۱، مهر ۱۳۶۹.

[۱۹] - صدسال داستان‌نویسی ایران - مجله ۳؛ ص ۱۰۴۲.

[۲۰] - گفتگو با عبدالعلی دستغیب؛ ماهنامه‌ی کیهان فرهنگی؛ سال ۱۶، بهمن ۱۳۶۸؛ ص ۲۲ و بعد.

[۲۱] - شیرزادی، علی‌اصغر؛ گفتمان سکوت (گفتگو با شیرزادی)؛ به کوشش شاهرخ تندر و صالح؛ شیعیه؛ اول: ۱۳۷۹؛ ص ۲۵۶.

[۲۲] - خسروی، ابوتراب؛ گفتمان سکوت (گفتگو با خسروی)؛ ص ۱۰۲ (به بعد) به نقل از «درآمدی بر ادبیات داستانی پس از پیروزی انقلاب اسلامی»؛ ص ۱۶۴).

[۲۳] - مندنی پور؛ شهریار؛ گفتگو با شهریار مندنی پور؛ ماهنامه‌ی گردون؛ ش ۲ - آذر ۱۳۶۹.

[۲۴] - مندنی پور؛ شهریار؛ گفتگو با شهریار مندنی پور؛ ماهنامه‌ی معیا؛ ش ۲۰ - مهر ۱۳۷۶؛ ص ۱۶ (به بعد) به نقل از «درآمدی بر ادبیات داستانی پس از پیروزی انقلاب اسلامی»؛ ص ۱۶۵).

[۲۵] - یا حقی، محمد باقر؛ چون سبوی تشنه؛ مشهد، جم؛ اول: ۱۳۷۴؛ ص ۲۶۸.

[۲۶] - آژند، یعقوب؛ وضعیت ادبیات داستانی در قبل و بعد از انقلاب؛ ماهنامه‌ی سوره؛ دوره‌ی دوم - ش ۱۲.

[۲۷] - یا حقی؛ محمدباقر؛ چون سبوی تشنه؛ ص ۲۶۶.

[۲۸] - بهار لو، محمد؛ ادبیات داستانی دهه‌ی شصت؛ ماهنامه‌ی دنیای سخن؛ ش ۴۸ - اسفند ۱۳۷۰؛

[۲۹] - امامی، کریم؛ بازار گرم رمان و خانمهای رمانخوان؛ ماهنامه‌ی آدینه؛ ش نوروز ۱۳۶۹؛ ص ۷۰.

[۳۰] - پیشین؛ ص ۷۲.

[۳۱] - همان. ●

❖ در این
سی سالی
که از پیروزی
انقلاب اسلامی
و حاکمیت
نظام جمهوری
اسلامی در کشور
می‌گذرد، شاهد
ظهور قریب به
هزار نام جدید
در عرصه‌ی
داستان‌نویسی
کشور هستیم، که
دست کم، نزدیک
به دویست نفر از
آنان، آثار داستانی
قابل تأملی پدید
آورده‌اند.



نیست انگاری و ادبیات معاصر (۴)

نیست انگاری و صورت بخش



» یوسفعلی میرشکاک

این نداریم که چگونه ستاینده‌ی جمع (فرد منتشر) اندک اندک به نکوهنده‌ی آن بدل شده است. مهم این است که شاملو، لااقل در سطح مواجهه با جمع، دریافته است که فرد منتشر فی‌نفسه، واجد یا حامل هیچ ارزشی نیست، تا آن جا که "گرسنگی" را برنان فرد منتشر ترجیح می‌نهد:

چگونه گرسنگی را
گرمت‌ر از نان شما
می‌باید پذیرفت؟

اما باید متوجه بود که شاعران روزگار ما (روزگار نیست‌انگاری) حتی اگر شاهدان زمانه باشند، چه با فرد منتشر همراهی کنند و چه از آن رو یگردانند، همواره در نسبت با فرد منتشر باقی خواهند ماند و دغدغه‌ی حضور و حمایت فرد منتشر هیچگاه شاعر را ترک نخواهد گفت. به عبارت دیگر روی آوردن به فرد منتشر یا اعراض از آن چندان فاصله‌ای با یکدیگر ندارند:

ما نوشتیم و گریستیم
ماخنده‌کنان به رقص برخاستیم
ما نعره‌زنان از سرجان گذشتیم...
کس را پروای ما نبود.

برخی از اهل تفکر گفته‌اند که شاعران شاهدان زمانه هستند. آیا هنگامی که شاملو می‌گوید:

جز عشقی جنون‌آسا
هر چیز این جهان شما جنون‌آسا است.
جز عشق به زنی
که من دوست می‌دارم.

در زمره‌ی شاهدان زمانه است؟ اگر شاهد زمانه بودن در همین حد و اندازه باشد، نباید از زمانه نومید شد یا از شاعران قطع امید کرد؟ شاعر در چنین مراتبی، حتی متوجه حاق آنچه می‌گوید نیست. نمی‌گوییم پرواربندی وزن و قافیه که هنوز هم ادامه دارد، فراتر از اینگونه گسسته گویی‌هاست. بحثی هم در این نیست که چنین آثاری را باید در شمار شعر آورد یا خیر. من به آنچه شاعران می‌گویند کار دارم نه به اینکه چگونه می‌گویند. اگر چگونه گفتن شرط شاعری باشد، "برآمد پیلگون ابری ز روی نیلگون دریا"، فراتر از "مکن درجسم و جان منزل که این دون است و آن والا" قرار خواهد گرفت. ولی چنین نشده است و نخواهد شد. شاملو در اینگونه آثار خود، از جمع ابراز نفرت می‌کند و به فرد (فردیت خود و معشوق خود) رو می‌آورد. کار به

➤ رها کردن
وزن و قافیه (اعم
از کلاسیک و
نیمایی) نه تنها
شاملو را ناگزیر
کرد که در پی
زیبایی ویژه‌ی
خود باشد، بلکه
اندک‌اندک
چشم‌انداز او را نیز
تغییر داد.

❧ اما باید متوجه بود که شاعران روزگار ما (روزگار نیست‌انگاری) حتی اگر شاهدان زمانه باشند، چه با فرد منتشر همراهی کنند و چه از آن رو یگردانند، همواره در نسبت با فرد منتشر باقی خواهند ماند و دغدغه‌ی حضور و حمایت فرد منتشر هیچگاه شاعر را ترک نخواهد گفت.

او را باید در رده‌ی شاعران روستایی قرار داد، جهان‌بینی محدودی دارد و راهگشایی او غالباً صوری است، اما شاملو شاعری است که در هیچ فضایی محدود نمی‌ماند و نسبت به محیط جغرافیایی خاصی دلبستگی نشان نمی‌دهد. با این وجود هیچ شاعری به اندازه‌ی شاملو به نیمه نزدیک نیست. شاملو نوستالژی را از نیمه اخذ و اقتباس می‌کند و گاه "سروده‌هایش" با آثار نیمه چنان قرابتی دارند که می‌توان آنها را در دیوان نیمه قرار داد. اما رها کردن وزن و قافیه (اعم از کلاسیک و نیمایی) نه تنها شاملو را ناگزیر کرد که در پی زبانی ویژه‌ی خود باشد، بلکه اندک‌اندک چشم‌انداز او را نیز تغییر داد. به هر حال شاملو هراندازه از "فرد منتشر" بیشتر فاصله می‌گیرد و از آراء و اهواء ازدحام نفوس دورتر می‌شود، شاعران بیشتری را به پیروی از خود برمی‌انگیزد، زیرا خواسته و ناخواسته به مظهر شاعران رهایی طلب بدل می‌شود. آیا شاملو می‌دانست که تقدیر قوم ایرانی "عشق" است؟ آیا شاملو می‌دانست اگر بگوید:

با چشمان تو
مرا به الماس ستاره‌ها نیازی نیست.
با آسمان

در دوردست
مردی را به دار آویختند
کسی به تماشا سربرنداشت.

شاعران عصر نیست‌انگاری، توقع دارند، که توجه خلق (فردمنتشر) به آنها جلب شود. اما مردم عصر نیست‌انگاری سرگرمی‌هایی دارند که هنگام مواجهه با آن سرگرمی‌ها از خدا و پیامبران (علیهم‌السلام) خدائیز یاد نمی‌کنند. چگونه ممکن است فرد منتشر فی‌المثل تماشای مسابقه‌ی فوتبال یا سریال فلان و فیلم بهمان را رها کند و به تماشای شاعران - خواه بالای دار باشند، خواه پائین دار - سربردارد. امتیاز احمد شاملو چیست؟ باز کردن راهی دیگر در شعر فارسی؟ نیمه نیز از همین اهمیت برخوردار است. اما چرا شاملو از نیمه فراتر است؟ به خاطر زبانش که ساده‌تر از زبان نیمه‌است؟ زبان شاملو ساده‌تر و بی‌پیرایه‌تر است و... خیر! امتیاز شاملو این است که حقیقتاً شاهد زمانه است و حتی آنجا که به نظر می‌رسد متوجه حاق گفتار خود نیست حواله‌گوی شاعران و فردمنتشر است و به همین سبب از نیمه هم فراتر می‌ایستد. نیمه صرف‌نظر از اینکه در اغلب اشعار خود از فضای مازندران بیرون نمی‌آید و



[نیمه یوشیج]

❧ نیمه صرف‌نظر از اینکه در اغلب اشعار خود از فضای مازندران بیرون نمی‌آید و او را باید در رده‌ی شاعران روستایی قرار داد، جهان‌بینی محدودی دارد و راهگشایی او غالباً صوری است، اما شاملو شاعری است که در هیچ فضایی محدود نمی‌ماند و نسبت به محیط جغرافیایی خاصی دلبستگی نشان نمی‌دهد. با این وجود هیچ شاعری به اندازه‌ی شاملو به نیمه نزدیک نیست.

◀ نیاز درونی شاملو به معشوق، که سال به سال شدت بیشتری پیدا می‌کند، راه را برای شاملو باز می‌کند تا حواله‌گوی دیگر شاعران نیست‌انگار باشد.

« ادبیات و هنر



بگو.
دایره‌ی مخاطبان
خود را گسترده‌تر
می‌کند؟ چنین
پرسش‌هایی را به
قطع و یقین نمی‌توان
پاسخ گفت. آیا شاملو
می‌دانست که عشق-
خواه مجازی باشد،
خواه حقیقی- به
عنوان تقدیر غالب
قوم ایرانی، موجب
پراکندگی خاطر همین
قوم در "ساحت ازدحام
نفوس" است؟ گمان نمی‌کنم شاملو به اینگونه پرسش‌ها
اندیشیده باشد. شاملو روزگار نوجوانی و جوانی و بخشی
از میانسالی خود را به ستایش از ازدحام نفوس می‌پردازد و
اندک‌اندک در می‌یابد که ازدحام نفوس، لیاقت آن را ندارد
که شاعران به آن عشق بورزند. علاوه بر این نیاز درونی
شاملو به معشوق، که سال به سال شدت بیشتری پیدا
می‌کند، راه را برای شاملو باز می‌کند تا حواله‌گوی دیگر
شاعران نیست‌انگار باشد.

و آن گاه بانوی پرغرور عشق خود را دیدم
در آستانه‌ی پر نیلوفر باران
که پیراهنش
دستخوش بادی شوخ بود.

همین تصاویر ساده، بویژه پس از درهم شکستن
اسطوره‌های سیاسی و حزبی، مخاطبان بیشتری برای
شاملو به ارمغان آورد. به عبارت دیگر، مخاطبان شعر
معاصر نیز ندانسته و ناخواسته، پس از فرو ریختن برج
و باروی دروغین احزاب چپ، به عشق تقدیر اصلی قوم
ایرانی- روی آوردند. البته شاملو هنوز به "موعود فردی"
خود نرسیده و طرحی که از عشق ارائه می‌کند گاه تا
سرحد ملال پائین می‌آید:

عشق
خاطره‌ای است
به انتظار حدوث و تجدد نشسته

چرا که آنان اکنون هردو خفته‌اند
در این سوی بستر
مردی و
زنی
در آن سوی.

زن در این شعر (شبان) معشوق نیست. همسر است،
زنی است خانه‌دار که شاعر حتی در بستر، فاصله‌ی میان
او و شویش را نشان می‌دهد. اما همین توجه به سرشت
و سرنوشت زن و مردی که با یکدیگر ازدواج کرده ولی
قلباً نسبتی با یکدیگر ندارند، مخاطبان بیشتری را به خود
جذب و جلب می‌کند تا سخن گفتن از ازدحام نفوس و
تقدیر سیاسی آنان، که قرار بود رقم زننده‌ی آن حزب
توده باشد. فراموش نکنیم که پس از نیم قرن از سروده
شدن اینگونه اشعار، هنوز حزب توده زمامدار ادبیات
معاصر است و هر چند به ظاهر در سیاست کاره‌ای نیست،
همچنان سعی دارد از اسطوره‌های پاسداری کند که قبله‌ی
آن (شوروی) فرو ریخته است. باری، شاملو که از توجه به
تقدیر فرد منتشر، متوجه تقدیر خود شده است، از این پس
زبان گویای هرگونه عشقی است که شاعران با آن سروکار
دارند، و این یعنی "حواله‌گوی شاعران" شدن:

کنار من
چسبیده به من
در عظیم‌تر فاصله‌ایی از من
سینه‌اش
به آرامی
از حباب‌های هوا
پروخالی می‌شود.
چشم‌هایش که دوست می‌دارم-
زیر پلکان فروکشیده
نهفته است.
"کجایی؟"
چیستی؟
چه می‌خواهی؟"
سینه‌اش
به آرامی
از حباب‌های هوا
پروخالی می‌شود.

◀ شاملو روزگار
نوجوانی و جوانی
و بخشی از
میانسالی خود را
به ستایش از
ازدحام نفوس
می‌پردازد.

❖ فراموش نکنیم که در عصر نیست‌انگاری، پرستش غالباً تقویمی (موقت) و جسمانی و ص달بته ناپایدار است.

شاملو ظرفیت هنگفتی برای عشق ورزیدن دارد، اما از حدود عشق جسمانی فراتر نمی‌رود. با وجود این نخستین شاعری است که به جفت خود اهمیتی درحد پرستش می‌دهد. فراموش نکنیم که در عصر نیست‌انگاری، پرستش غالباً تقویمی (موقت) و جسمانی و ص달بته ناپایدار است و شاملو تنها شاعری است که از این پدیده‌ی ناپایدار، برای خود "پرستشگاهی پایدار" می‌تراشد و پس از استقرار در این پرستشگاه (عشق) است که شاملوی سیاست‌زده به شاعری متفکر بدل می‌شود. البته تفکر شاملو "رفتن از باطل سوی حق" نیست. اما در ساحت نیست‌انگاری، همین مقدار تأمل درامور ناپایدار و گذرا، از هر شاعری ساخته نیست:

بن‌بست سربه زیر
تابدیت گسترده است
دیوار سنگ

از دسترس لمس به دور است
در میدانی که در آن
خوانچه و تابوت
بی‌معارض می‌گذرد
لیخنده و اشک را
مجال تأملی نیست.

از این حیث شاملو در میان شاعران نیست‌انگار معاصر بی‌همانند است:

میان دوزندان
درگاه خانه‌ی تو آستانه‌ی آزادی است
لیکن در آستانه
تورا

به قبول یکی از این دو
از خود اختیاری نیست.

اگر کسی از شاعران نیست‌انگار معاصر همان توقعی را داشته باشد که از مولوی و سعدی و حافظ داریم، باید در سلامت عقلش تردید کرد. تقدیر شاعر نیست‌انگار او را به گفتن اسراری برمی‌انگیزد که ناگفته مانده‌اند. اگر فیلسوف نیست‌انگار موجودبین است، چرا شاعر نیست‌انگار موجودبین نباشد؟ اگر تفاوتی میان این دو باشد، در اینجاست که فیلسوف نیست‌انگار سعی می‌کند مخاطب را به پذیرفتن "موجودبینی" ملزم کند، ولی شاعر نیست‌انگار چنین التزامی

ندارد و "موجود" تاهنگامی برای وی مطرح است که در "چشم‌انداز" پدیدار باشد و هرگاه از دیده برود از دل هم می‌رود. زیرا موجود در منظر شاعر نیست‌انگار (موجودبین) شیء نیست، واژه است به هرحال شاعر از موجودبینی می‌تواند به وجودبینی رو کند، اما من برآنم که فیلسوف نیست‌انگار (موجودبین) چاره‌ای جز تشبه به ابلیس ندارد. زیرا در کفر خود استوار است و جهد می‌کند که در این کفر به مرحله‌ی عزم برسد تا بتواند دیگران را به آئین خود فرا بخواند. اما شاعر موجودبین حتی اگر سرسپرده‌ی یک حزب خاص باشد، مغلوب زبان خود است. و تکلیف دیده و دیدار او را زبان معلوم می‌کند. مثلاً شعر سیاوش کسرایی [که در هنگام مرگ نیز احتمالاً به حزب توده وفادار بوده است] به هیچ وجه دعوت به کفر نمی‌کند، بلکه ستاینده‌ی توده‌ها و آرمان‌های آن‌هاست. و از این فراتر، شعر هوشنگ ابتهاج است که علیرغم توده‌ای بودن شاعر، همواره رو به عوالم عرفانی دارد و می‌توان به آسانی اغلب غزل‌های ابتهاج را ذیل عنوان اشعار عارفانه قرار داد. البته من به توده‌ای بودن ابتهاج شک دارم، احتمالاً در سال‌های جوانی همچون دیگر شاعران و نویسندگان و هنرمندان روزگار خویش به این حزب روی آورده و بعد از آنکه ماهیت سران حزب و وابستگی آن‌ها به شوروی برایش محرز شده، برخلاف آل احمد، صلاح کار را در این ندیده که خرج خود را از حزب سوا کند، زیرا اگر چنین می‌کرد نه تنها در برابر دستگاه حکومت تنها می‌ماند، هیچ ناشری حاضر

نمی‌شد یک بیت از او را چاپ کند. هنوز هم اغلب ناشران ما توده‌ای هستند و اهل کینه‌توزی پنهان و بایکوت کردن غیر و پروردن خود و... فراموش نکنیم که اگر فی‌المثل قیصرامین‌پور حاضر نمی‌شد شعر "کوچه‌های خراسان" ترا می‌شناسند" را حذف کند، هرگز



❖ شاملو ظرفیت هنگفتی برای عشق ورزیدن دارد، اما از حدود عشق جسمانی فراتر نمی‌رود.

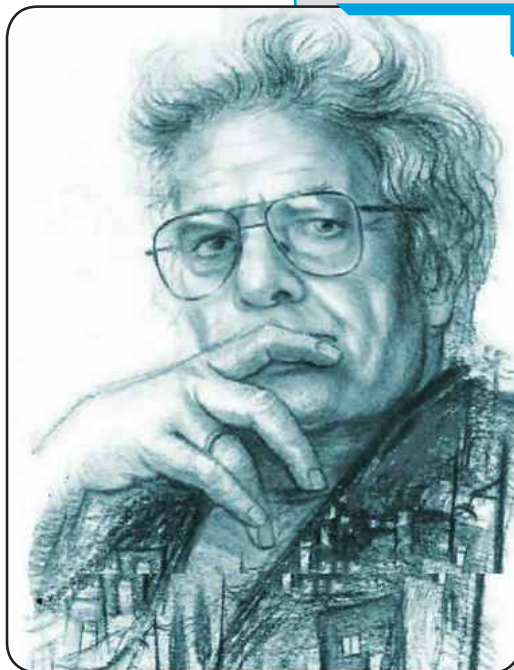
❖ اگر کسی از شاعران نیست‌انگار معاصر همان توقعی را داشته باشد که از مولوی و سعدی و حافظ داریم، باید در سلامت عقلش تردید کرد. تقدیر شاعر نیست‌انگار او را به گفتن اسراری برمی‌انگیزد که ناگفته مانده‌اند. اگر فیلسوف نیست‌انگار موجودبین است، چرا شاعر نیست‌انگار موجودبین نباشد؟

« ادبیات و هنر

نیست وهرکس که بتواند بهتر از دیگران (احزاب و گروه‌های دیگر) ازعهده‌ی صورت بخشیدن به عالم و آدم برآید، قطعاً پیروزمند است و می‌تواند تا مدت‌های مدید حاکم باقی بماند. در وضعیت کنونی که صد و ده سال از مرگ بزرگترین نیست‌انگار جهان -نیچه- می‌گذرد و اگر قول او را حجت تلقی کنیم، در نیمه‌ی دوم عمر نیست‌انگاری به سر می‌بریم، جز صورت‌بخشی و می‌توان گفت "حرمان سامان دادن" (و نه سامان دادن) چیزی برای نیست‌انگاران باقی نمانده است و نه تنها کشورهای فقیر و پریشان جهان سوم بلکه کشورهای قدرتمند جهان، جز به صورت بخشی و حرمان سامان دادن به امور، نمی‌اندیشند یا بهتر بگویم نمی‌توانند بیاندیشند. آیا شاعری چون شاملو می‌توانسته است لاقلاً اجمالاً به این وضع نیست‌انگاران ووقوف یافته باشد؟ شعر "کوچه‌ی" او را مرور می‌کنیم.

دهلیزی لاینقطع
در میان دو دیوار
و خلوتی که به سنگینی
چون پیری عصاکش
از دهلیز سکوت می‌گذرد
و آن‌گاه
آفتاب
و سایه‌ایی منکسر
نگران و
منکسر
♦♦♦
خانه‌ها
خانه‌خانه‌ها
مردمی،
و فریادی از فراز:
-شهر شطرنجی!
شهر شطرنجی
♦♦♦
دو دیوار
و دهلیز سکوت
و آن‌گاه
سایه‌ایی که از زوال آفتاب دم می‌زند
مردمی،

گزینهِی اشعار او توسط ناشران لائیک منتشر نمی‌شد. البته آن مرحوم بیشتر گوشت قربانی بود و به همین دلیل بعد از مرگ جان خراشش، هردو فریق سعی کردند او را از آن خود جلوه بدهند. بگذریم. نیست‌انگاری صورت‌بخشی به موجودات را عهده دار شده است و مؤسس این صورت‌بخشی ارسطو است. به‌هرحال صورت‌بخشی نیست‌انگارانِ حواله همه‌ی جوامع بشری است و برهمین اساس، می‌شود همچون مرحوم احمدآرام، هم نماز خواند و هم عضو حزب توده بود. یا اینکه تمام واجبات را انجام داد ولی گرفتار صورت‌بخشی نیست‌انگاران بود و گمان کرد اسلام نیز جز صورت‌بخشی شائی ندارد. در صورت‌بخشی، آنچه اهمیت دارد ظاهر و نمود است و به باطن و بود هیچ التفاتی نمی‌شود. اما شاعر حقیقی و اصیل حتی اگر در ظاهر با این صورت‌بخشی کنار بیاید، قلباً و باطناً همواره آن را نفی می‌کند. یکی از موانع اصلی به زانو در آوردن غرب و غربزدگی و خرق نیست‌انگاری و رخنه در تکنیک، همین صورت‌بخشی است که شرق و غرب جغرافیایی را در خود فرو برده است. البته صورت‌بخشی در شرق؛ همواره مقلدانه است و از آنجا که فرهنگ در مشرق زمین غالباً شأن تبلیغاتی یا تفریحی دارد و در برابر سیاست به هیچ انگاشته می‌شود، صورت‌بخشی، اغلب بی‌نتیجه می‌ماند. به‌هرحال در صورت‌بخشی همواره مصلحت‌بینی سیاسی و حزبی بر حقیقت مقدم است و گاه اصلاً پروای حقیقت در میان نیست. صورت‌بخشی در تمام شئون نیست‌انگاری لازم و واجب است و همه‌ی نیست‌انگاران -از لائیک گرفته تا مدعیان مسلمانی- گمان می‌برند در جهان کنونی چیزی جز صورت‌بخشی برای درک و فهم مناسبات عالم و آدم ضروری



❖ مخاطبان شعر معاصر نیز ندانسته و ناخواسته، پس از فروریختن برج و باروی دروغین احزاب چپ، به عشق -تقدیر اصلی قوم ایرانی- روی آوردند. البته شاملو هنوز به "موعود فردی" خود نرسیده و طرحی که از عشق ارائه می‌کند گاه تا سرحد ملال پائین می‌آید.

❖ در صورت بخشی، آنچه اهمیت دارد ظاهر و نمود است و به باطن و بود هیچ التفاتی نمی‌شود. اما شاعر حقیقی و اصیل حتی اگر در ظاهر با این صورت بخشی کنار بیاید، قلبا و باطنا همواره آن را نفی می‌کند.

و فریادی از اعماق

-مهره نیستیم
ما مهره نیستیم

اعراض از صورت بخشی در این شعر آشکارست و نیاز به مقدمه چینی ندارد مگر اینکه خواننده از "شهر شطرنجی" و "ما مهره نیستیم" هم، چیزی را ملتفت نشده باشد. که در این صورت باید از خیرکل مقوله گذشت. جز فرد منتشر چه کسی می‌تواند در "خانه‌ها، خانه خانه‌ها" زندگی کند؟ اگر زندگی هدفی ورای مرگ می‌داشت، انسان اینهمه زبون و زبون‌اندیش نمی‌شد که بتواند در "شهر شطرنجی" زندگی کند. البته شاعر از این هم فراتر می‌رود و ناخواسته، وجهی از سرشت قومی ما ایرانیان را نیز مطرح می‌کند:

مردمی
و فریادی از اعماق

مهره نیستیم
ما مهره نیستیم

چه کسی جز شاعران می‌تواند زبان مردم روزگار خود باشد؟ آیا این شکایت، حسب حال صورت غالب مردم نیست:

قاضی تقدیر
با من ستمی کرده است
به داوری
میان ما را که خواهد گرفت؟

شاملو چگونه به این پایگاه رسیده است که حواله گو یا انشاگر حواله قوم خود باشد؟ بسنده است به تاریخ سروده شدن شعرها در دیوان شاملو نگاهی بیندازید. این حواله گویی زائیده نیروی عشق است. شاعر ناخواسته از این نیرو برای روشن کردن تکلیفش با التزامهای حزبی و سیاسی و جمعی بهره‌مند می‌شود و آن‌گاه پرده از راز خود برمی‌دارد:

دیرگاهی است که دستی بداندیش
دروازه‌ی کوتاه خانه‌ی ما را
نکوفته است.

در آئینه و مهتاب و بستر می‌نگریم
در دست‌های یکدیگر می‌نگریم
و دروازه
ترانه‌ی آرامش‌انگیزش را

در سکوئی ممتد

تکرار می‌کند
بدین گونه

زمزمه‌ایی ملال‌آور را
به سرودی دیگر گونه مبدل یافته‌ایم.

بدین گونه
در سرزمین بیگانه‌ایی که در آن
هر نگاه و هر لبخند
زندانی بود.

لبخند و نگاهی آشنا یافته‌ایم.
بدین گونه
بر خاک پوسیده‌ایی که ابر پست
بر آن باریده است
پایگاهی پابرجا یافته‌ایم.

شاملو نخست بهشتی را که بر وی چهره و دروازه گشاده است ترسیم می‌کند. آنگاه به سراغ معرفی جزء به جزء این بهشت کوچک و خانگی می‌رود:

آسمان
بالای خانه
بادها را تکرار می‌کند
باغچه از بهاری دیگر آبستن است
و زنبور کوچک
گل هرساله را
در موسمی که باید
دیدار می‌کند

شاعر سعی دارد به این میقات جسمانی رنگی از تعالی ببخشد:

من در تو نگاه می‌کنم
در تو نفس می‌کشم
و زندگی

مرا تکرار می‌کند
به سان بهار
که آسمان و علف را

و پاکی آسمان
در رگ من ادامه می‌یابد.

اکنون شاعر نیست‌انگار می‌تواند معشوق و موعود فردی خود را به عنوان حایلی بین خود و گذشته‌ی خود (بین

❖ هنوز هم
اغلب ناشران
ما توده‌ای
هستند و اهل
کینه‌توزی پنهان
و بایکوت کردن
غیر و پروردن
خود و...

❖ شاعر نیست‌انگار در معشوق چنان می‌نگرد که کودکی ترسان از دیگران درمادر. شاملو از معشوق توقع حمایت دارد. خود نمی‌خواهد به دیگران بگوید "دیدارتان برایم یادآور دوزخ است"، به معشوق می‌گوید.

« ادبیات و هنر

خود و دیگران) قرار دهد:

دیرگاهی ست که دستی بداندیش
دروازه‌ی کوتاه‌خانه‌ی ما را نکوفته ست.
با آنان بگو
که با ما
نیاز شنیدن‌شان نیست
با آنان بگو که با تو
مرا پروای دوزخ دیدار ایشان نیست
تا پرنده‌ی سنگین بال جادویی را
که نغمه ساز شبانگاه و بامداد ایشان است
برشاخسار تازه روی خانه ما مگذاری.



در آئینه و مهتاب و بستر بنگریم
در دست‌های یکدیگر بنگریم
تا در، ترانه‌ی آرامش انگیزش را
در سرودی جاویدان
مکرر کند.
تا نگاه ما

نه درسکوتی پردرد
نه در فریادی ممتد

که در بهاری پر جویبار و پرافتاب

به ابدیت پیوندند... (مجموعه آثار ص ۳۸۰، ۳۸۱)

شاعر نیست‌انگار در معشوق چنان می‌نگرد که کودکی ترسان از دیگران درمادر. شاملو از معشوق توقع حمایت دارد. خود نمی‌خواهد به دیگران بگوید "دیدارتان برایم یادآور دوزخ است"، به معشوق می‌گوید:

با آنان بگو که با تو

مرا پروای دوزخ دیدارشان نیست.

اگر شاعران زبان مردم روزگار خودند پس باید از "نیرنگ" نیز برخوردار باشند. (همچون دیگر ساحات وجود آدمی) اما شاعران، کودکانه نیرنگ می‌زنند، شاعر به معشوق تلویحاً حالی نمی‌کند که پیش از تو دیدار آنان دوزخ نبوده است. من به واسطه‌ی تو و عشق تو به این مرتبت رسیده‌ام که دیگران را دوزخ ببینم، پس وظیفه‌ی توسست که خود این مطلب را به آن‌ها تفهیم کنی. این نیرنگ بازی به قدری ساده و بی‌پیرایه است که حتی با مخاطب نیز در میان گذاشته می‌شود.

آیا شاملو در این مضمون تحت تأثیر سخن سارتر است که می‌گفت "دوزخ دیگری است"؟ خیر! ممکن است شاملو نیز شنیده یا خوانده باشد که سارتر چنین گفته است. اما تفاوت میان سخن این دو، به اندازه‌ی تفاوت نفرت و عشق است. سارتر وقتی می‌گوید: دوزخ دیگری است "ناخواسته و ندانسته باطن" انانیت را آشکار می‌کند. اما شاملو در چنین مرتبتی نیست. شاعر هم انانیت و هم نحنانیت را دوزخ تلقی می‌کند و از هر دو به دامن عشق می‌گریزد:

مرا لحظه‌ایی تنها مگذار
مرا از زره نوازشت روئین تن کن
من به ظلمت گردن نمی‌نهم
جهان را همه درپیراهن کوچک روشن
خلاصه کرده‌ام.
و دیگر به جانب آنان
باز نمی‌گردم.

حتی اگر شاملو را کودکی تلقی کنیم که می‌ترسد لحظه‌ای بدون حضور "مادر-معشوق" بماند، سعی و جهد وی برای پاس داشتن عشق مجاز و آن را ناخواسته به عنوان گریزگاهی از نیست‌انگاری مطرح کردن، در منظر من فراتر از دعوی سارتر است. مسلماً سارتر در دوزخ انگاشتن دیگری، غایت نفسانی مدرنیته را در نظر داشته است. هر جا که مدرنیته به معنای تام و تمام کلمه تحقق پیدا کرده، هر جا که دوزخ، دیگری است. اما در جامعه‌ی ما مدرنیته هنوز ریشه ندوانده است و حتی شاعران لائیک برای برون شد از نیست‌انگاری راه‌حل ارائه می‌دهند. اینکه ما نیز محکوم به آنیم که در مدرنیته منحل شویم، سودایی است که برخی روشنفکران و مدعیان روشنفکری دینی در سر می‌پروراندند. اینکه تنها افق امکان را در آینده همین افق کنونی-سیطره مدرنیته-تلقی کنیم، نشانه‌ی چیرگی نیست‌انگاری است. هر چند مدرنیته فضایی است که ما برای جبران عقب‌ماندگی اقتصادی و صنعتی خود به آن چنگ می‌زنیم، تعلقی به آن نداریم. البته این بی‌تعلقی از بسیاری وجوه به زیان ماست. اما نشان‌دهنده‌ی تعلق ما به افق دیگری است، الیس‌الصبح بقریب. افقی که سخن گفتن از آن در چنین مجال و مقالی دریغ است.

از شعر "باغ آئینه" به بعد، شاملو "پرستش" خود را علنی می‌کند و گاه از یاد کردن "معشوق - مادر" به نام کوچک

❖ در وضعیت کنونی که صد و ده سال از مرگ بزرگترین نیست‌انگار جهان -نیچه- می‌گذرد و اگر قول او را حجت تلقی کنیم، در نیمه‌ی دوم عمر نیست‌انگاری به سر می‌بریم، جز صورت‌بخشی و می‌توان گفت "حرمان سامان" (و نه سامان دادن) چیزی برای نیست‌انگاران باقی نمانده است.

❖ اینکه ما نیز محکوم به آنیم که در مدرنیته منحل شویم، سودایی است که برخی روشنفکران و مدعیان روشنفکری دینی در سر می‌پرورانند. اینکه تنها افق امکان را در آینده همین افق کنونی - سیطره مدرنیته - تلقی کنیم، نشانه‌ی چیرگی نیست انگاری است.



❖ شاملو در پرتو حضور آیدا، بارها سعی می‌کند که آنچه را رفض کرده است، بار دیگر بپذیرد و بت‌هایی را که شکسته است، لحیم‌کاری کرده و باردیگر آن‌ها را در پایگاه پرستش قرار دهد، اما تا مدت‌های مدید از عهده‌ی این کار برنمی‌آید، البته شعر می‌گوید و شعار هم می‌دهد ولی اینگونه آثار وی چنگی به دل نمی‌زنند.

کار برنمی‌آید، البته شعر می‌گوید و شعار هم می‌دهد ولی اینگونه آثار وی چنگی به دل نمی‌زنند. ظاهراً در عالم نیست‌انگاری، عشق به یک زن برای دعوی شاعری کافی نیست، بر همین اساس شاملو دوباره هرآنچه را دور ریخته است، فراهم می‌کند و حتی به یاد "پریا"، "قصه‌ی دخترانه ننه دریا" را به زبان محاوره می‌سراید. اما چاره‌ای نیست و تکرار گذشته صورت نمی‌بندد. لاجرم به هجو خود و همروزاران خود می‌پردازد:

در چارراه‌ها خبری نیست
یک عده می‌روند
یک عده خسته باز می‌آیند
و انسان - که کهنه رند
خدایی ست بی‌گمان -
بی‌شوق و بی‌امید
برای دو قرص نان

کاپوت می‌فروشد
در معبر زمان

◆◆◆

در کوچه
پشت قوطی سیگار
شاعری

استاد و بالبداهه نوشت این حماسه را:
"انسان خداست
حرف من این است
گر کفر یا حقیقت محض است این سخن
انسان خداست
آری، این است حرف من

◆◆◆

از بوق یک دوچرخه سوار الاغ پست
شاعر زجای جست و

مدادش نوکش شکست. (مجموعه آثار - ص ۴۲۷) ●

ابایی ندارد: با اینکه تا قبل از "باغ آئینه" شعر خوب و قابل اعتنا در کارنامه‌ی وی فراوان است، اما با این شعر، فصل دیگری در زندگی و هنر وی آغاز می‌شود:

فریاد من همه گریز از درد بود
چرا که من
در وحشت‌انگیزترین شب‌ها
آفتاب را به دعایی نومید وار
طلب می‌کرده‌ام

◆◆◆

تو از خورشیدها آمده‌ای
از سپیده‌دم‌ها آمده‌ای
تو از آئینه‌ها و ابریشم‌ها آمده‌ای
شاملو موفق می‌شود در پرتو پرستش و ستایش "آیدا" نه تنها خود، بلکه بسیاری از شاعران همدوره‌ی خود را پشت سر بگذارد.

در خلئی که نه خدا بود و نه آتش
نگاه و اعتماد ترا به دعایی نومیدوار
طلب کرده بودم.

جریانی جدی
در فاصله‌ی دومرگ

در تهی میان دو تنهایی
[نگاه و اعتماد تو بدین گونه است]

◆◆◆

شادی تو بی‌رحم است و بزرگوار
نفست در دست‌های خالی من
ترانه و سبزی ست
من برمی‌خیزم
چراغی در دست
چراغی در دلم
زنگار روح را صیقل می‌زنم
آئینه‌ای برابر آئینه‌ات می‌گذارم
تا از تو
ابدیتی بسازم

شاملو در پرتو حضور آیدا، بارها سعی می‌کند که آنچه را رفض کرده است، بار دیگر بپذیرد و بت‌هایی را که شکسته است، لحیم‌کاری کرده و باردیگر آن‌ها را در پایگاه پرستش قرار دهد، اما تا مدت‌های مدید از عهده‌ی این

سایه «جنگ»، بر سر «دفاع مقدس»^[۱]

» احمد شاکری



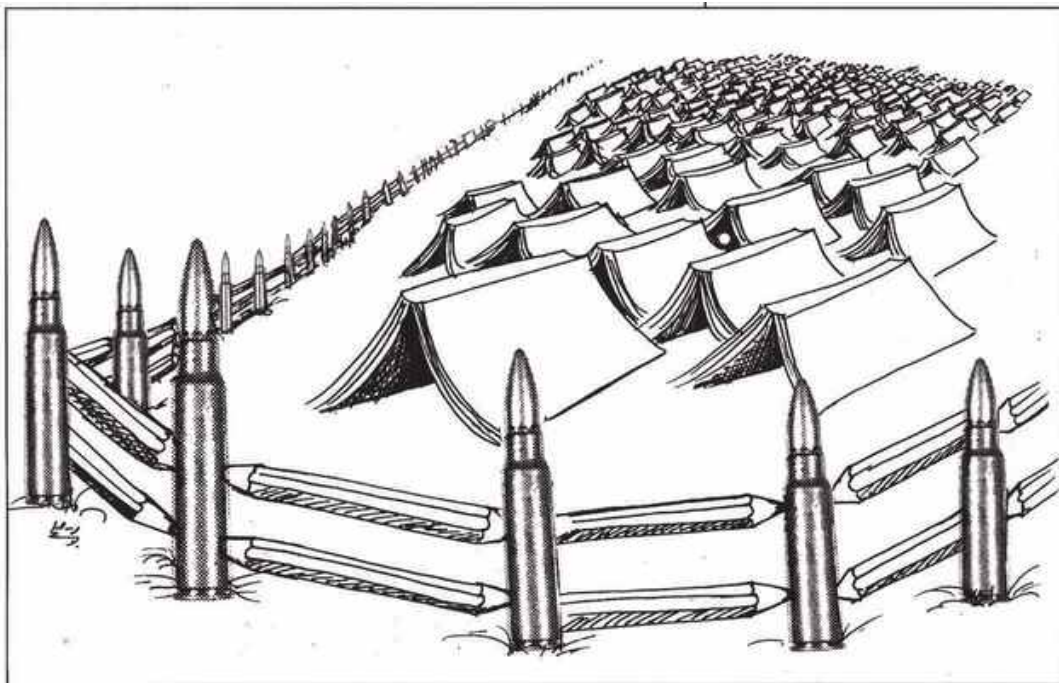
گونه ادبیات پس از انقلاب و معضلی به نام "موضوع"

از آغاز پیروزی انقلاب، استفاده از موضوعات [۲]، مضامین [۳]، پیامها [۴]، منابع [۵] برای تقييد داستان به آرمانهای انقلاب، گونه‌بندی [۶] آن و دست‌یافتن به تعاریف جدید رواج پیدا کرد. [۷] در این فرآیند مفاهیم جدیدی به ادبیات پیوند خورد، اصطلاحاتی نوظهور از ادبیات سر بر آورد و عناوینی نو تعریف، وارد گفتمان ادبی کشور شد. سه گرایش عمده را می‌توان در این گونه‌بندی‌ها مشاهده کرد: الف- گونه‌هایی که در مصادیق جهانی خود مشترک معنوی [۸] اند: ادبیات مقاومت. ادبیات جنگ. ادبیات پایداری. [۹]

ب- گونه‌هایی که مشترک لفظی بین ادبیات جهان و ادبیات پس از انقلاب اند: ادبیات متعهد [۱۰]، ادبیات تبلیغی، ادبیات ایدئولوژیک، ادبیات ضدجنگ. ادبیات انقلاب. پ- گونه‌هایی که کاملاً ابداعی اند و سابقه‌ای در فرهنگ واژگان ادبی جهان نداشته‌اند: داستان واقع‌گرای آرمان طلب شیعی [۱۱]، ادبیات دفاع مقدس [۱۲]. ادبیات شهادت.

ادبیات واقع‌گرای الهی. در طول سه دهه اخیر، گونه‌های مبتنی بر تعاریف مشهور جهانی (أ) یا با ورود اصطلاحات جدید محجور مانده و یا با تقييد و مصادره لفظی آنها از سوی ادبیات همسوی با انقلاب، در زیر مجموعه گروه دوم (ب) قرار گرفته‌اند. و اندک اندک جای خود را به گونه‌هایی دیگر (پ) داده‌اند. و این روند بارها تکرار شده است. به عنوان نمونه عنوان داستان‌هایی که با آغاز تجاوز عراق به ایران خلق شد و در ابتدا نامی جز "ادبیات داستانی جنگ" نداشت، به "ادبیات داستانی جنگ تحمیلی" تغییر یافت و پس از آن، با اصطلاح "ادبیات دفاع مقدس" نامیده شد. و اکنون با عناوین متعددی خوانده می‌شود. [۱۳] حتی در طول سه دهه ادبیات پس از انقلاب، عناوین ابداعی (پ) نیز از تقييد و توصیف مکرر، بی بهره نمانده‌اند. [۱۴] و عدم ایستایی گفتمان ادبی کشور بر یک اصطلاح، تردیدهایی را در ماهیت گونه‌های ادعایی بوجود آورده است. این امر پیش از آنکه موجب یاس ما در عدم دستیابی داستان‌های تولید شده به آرمانهای ادبی انقلاب باشد، نشان‌دهنده ابهام

◀ جریان ادبیات داستانی متعهد که بر آمده از ارزشهای انقلاب بود، بر بستری از آرمانهای دینی، بحران‌های دوران تثبیت انقلاب و اداره جنگ و سکوت دگراندیشان حوزه ادبیات داستانی پا گرفت. این جریان نو پا به دست کسانی پایه‌گذاری شد که بیشتر به داعی آرمانهای انقلابی به ادبیات داستانی پیوسته بودند.



◀ نسل پیشین
ادبیات داستانی
معاصر در سالهای
آغازین پس از
پیروزی انقلاب
با سکوتی
معنادار به نظاره
انقلاب نشست،
واقعیت‌های آن
را مورد بایکوت
قرار دارد. به نظر
می‌رسید این نسل
در برآورده کردن
خواسته‌های
انقلاب در ادبیات
نا توان است."
استادان این فن
که در این کار
سابقه‌دار هستند
به حدی غرق در
غریزدگی هستند
و به اندازه‌ای دچار
خودباختگی در
مقابل مکتب‌های
وارداتی‌اند که
جرات مقابله با
میراث‌های غربی
و پیشنهاد فکر
و شکل تازه‌ای
از خود را ندارند.
نسل پیشکسوت
داستان‌نویس ما
اغلب این گونه
است."

جامعه و فراوانی آثار منتشر شده در این باره، در کثرت وازه‌سازی برای این حوزه تأثیری غیرقابل انکار داشته است. بنابراین، پژوهش در ادبیات داستانی جنگ تحمیلی بیش از دیگر گونه‌ها برای رسیدن به زبانی مشترک نیازمند زدودن پیرایه‌ها است. چرا که هر یک از این اصطلاحات، از استقامت کافی در برابر اصطلاحات دیگر برخوردار نیستند و توسط اصطلاحات جانشین یا اصطلاحات معارض تهدید می‌شوند. طبیعی است چنین تزلزلی تکیه‌گاه محکمی برای پژوهش‌گر این حوزه نخواهد بود. جایگزینی اصطلاحات با یکدیگر (اختلاف) یا نفی اساس برخی از اصطلاحات (تخلّف) در این روند، گویای عدم اتقان اصطلاحها و تزلزل ساختار نظری در گونه‌های ادبیات بعد از انقلاب است. گروهی اصطلاح جنگ را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که از زمان تولد تا هنگام مرگ بر زندگی انسان قابل اطلاق است. و طول حوادث تاریخی را شامل می‌شود. هر گونه تضادی بین انسان با دیگری و حتی با خود نوعی جنگ به حساب می‌آید. [۱۵]

اما در حالی که عده‌ای بر عنوان ادبیات دفاع مقدس

در متعلق ادبیات، ماهیت آن و همچنین تصور غبارآلوده از مبانی فکری ادبیاتی است که با آغاز دوره جدید در بهمن ۵۷ زاده شد. این آینه‌های غبارزده که هر کدام تصویری نامتقارن از رخ ادبیات داستانی آرمانی را باز می‌تابانند، خود موجب کژتابی‌هایی در مسیر کشف حقیقت ناب بوده‌اند. چه بسا برخی از این آینه‌های ناصاف و کژ و مژ به دست کسانی نصب شده‌اند که اهلیتی برای تصدیق آن نداشته‌اند. بنابراین دور نیست که امر بر پژوهشگری که از منظر این آینه‌ها به آن حقیقت می‌نگرد و به کنه آن حقیقت راهی ندارد مشتبه شود و از بیراهه عنوان به معنوی دیگر برسد و یا با کاستی عنوان، معنون را انکار نماید. بنابراین اگر چه شأن پژوهش ادبی، توقف در اصطلاحات و جدال بر سر عناوین نیست، اما پالایش راهها و بیراهه‌های طی شده جز با تحلیل گفتمان ادبی رایج و زمینه‌های شکل‌گیری آن ممکن نخواهد بود.

اختلاف‌ها و تخلّف‌ها

طول دوران جنگ تحمیلی، تأثیر عمیق آن بر ارکان

❖ غالب کتاب‌های نظری که به مقوله روایت و ماهیت داستان پرداخته‌اند را آثار ترجمه تشکیل می‌دهند. این آثار، روایت را برآمده از دیدگاه عصر مدرن و نتیجه خروج غرب از دوره وسطی و محصول رنسانس ادبی می‌دانند. و اومانیزم را به عنوان پایه‌ای ترین عنصر رمان قلمداد می‌کنند.

« ادبیات و هنر

هشت‌ساله جنگمان ضد جنگ بوده‌ایم. [۲۲] دسته دیگر، اساس وجود ادبیات ضد جنگ - حتی در غرب - را انکار کرده‌اند و این اصطلاح را جعلی دانسته‌اند. [۲۳]

اما گروهی دیگر، با اعتقاد به اینکه این اصطلاح (ضدجنگ) از موارث ادبیات داستانی جنگ جهانی دوم است، استفاده از آن را روا ندانستند و به کار بردگان آن را متهم به نا آشنایی با ادبیات جهانی کردند. [۲۴]

گروه بعد معتقدند، آنچه در ادبیات ما رخ داده است، مخالفت با جنگ نیست. بلکه تأکید بر سیاهی‌ها و سختی‌ها در عین پذیرش حقانیت ما در دفاع است. بنابراین بهتر است از اصطلاح ادبیات سیاه‌جنگ از آن یاد شود.

عده‌ای معتقدند، آنچه در برخی از داستانها مشاهده می‌شود، مخالفت با جنگ نیست. بلکه مخالفت با اندیشه مقدس دفاع است که می‌خواهد از دفاع تقدس‌زدایی کند. بنابراین اصطلاح داستان ضد دفاع مقدس توسط این گروه به کار برده شد. [۲۵]

و بالاخره، همچنان عده‌ای معتقدند، مخالفت با تقدس، مخالفت با دفاع است پس ادبیات ضد جنگ در داستان‌نویسی ما قابل شناسایی است.

البته این بخشی از مشهورترین آراء و اصطلاحات پدید آمده از آن است. و با استقراء تمامی نظرات در این باره می‌توان بسیاری از اصطلاحات و استدلالات دیگر را نیز بر آن افزود.

زمینه‌های پیدایش ادبیات موضوعی انقلاب

"با شروع جنگ تحمیلی در پایان تابستان ۱۳۵۹ ادبیات جنگ هم پدید آمد. دگرگون شدن زندگی بر اثر جنگ مسائل تازه‌ای را در دستور کار ادبیات قرار داد. داستان‌هایی از مجموعه‌های دوجشم بی‌سو از محسن مخملباف و شش تابلو از عبدالحی شماسی و داستان بلند مرغ‌آمین از سیروس طاهباز در ۱۳۶۰ در این زمینه منتشر شد. در سالهای بعد روند چاپ آثار متأثر از جنگ و تبلیغات آن شتاب گرفت و تا سال ۱۳۷۰ نزدیک به ۱۶۰۰ عنوان داستان کوتاه در مجلات و مجموعه داستان‌ها و ۴۶ رمان و داستان بلند انتشار یافت." [۲۶]

نسل پیشین ادبیات داستانی معاصر در سالهای آغازین

تأکید می‌ورزند، گروهی دیگر معتقدند یا اساساً هیچ جنگی مقدس نیست. یا اگر هم جنگ ما مقدس بوده است این تقدس نباید به ادبیات راه پیدا کند. به این معنی که ادبیات درباره جنگ، مقدس نخواهد بود. زیرا ادبیات مقدس را نمی‌توان نقد کرد. [۱۶] برخی نیز که با اصل تقدس جنگ تحمیلی موافقت معتقدند این تقدس خاصه جنگ تحمیلی میان ایران و عراق نیست. بلکه هر جنگی از سوی دفاع‌کننده مقدس است. و هر تهاجمی نیز نامقدس خواهد بود. [۱۷]

در مقابل عده‌ای قرار دارند که معتقدند، تنها دفاع از حق مقدس است و تهاجم باطل نامقدس خواهد بود. بنابراین نه هر دفاعی مقدس است و نه هر تهاجمی نامقدس. این دو رابطه عموم و خصوص من‌وجه دارند.

عده‌ای دیگر معتقدند اصطلاح دفاع مقدس تاریخ مصرف دارد و بهتر است با پایان یافتن کار کرد تبلیغاتی و تهییجی آن در زمان جنگ، این واژه نیز به جنگ تغییر یابد. [۱۸] عده‌ای دیگر ترجیح داده‌اند با برجسته ساختن جنبه پایداری جنگ، به جای به کارگیری عنوانی خاص، از عناوین مستعمل درباره بخشی از جنگهای تاریخ همانند ادبیات پایداری [۱۹] و مقاومت استفاده کنند.

در دوره‌های بعد، با تولید آثاری از اواخر دهه شصت و ادامه روند آن در دهه‌های هفتاد و هشتاد، که با نگاهی متفاوت به روایت جنگ می‌پرداختند و مانند گذشته، جنبه‌های حماسی را مورد توجه قرار نمی‌دادند، اصطلاحات نوپدید دیگری وارد گفتمان ادبی شد تا این جریان را تهدید کند. [۲۰]

گروهی از نویسندگان نسبی‌گرا که هر تجربه‌ای از جنگ را لباس واقع می‌پوشانند، از به‌کاربردن اصطلاح دفاع مقدس یا پایداری پرهیز کردند. به عقیده اینان، جنگ چهره‌های متفاوتی دارد، بلکه به تعداد آدمهای شرکت‌کننده در جنگ تجربه از جنگ وجود داشته به همان تعداد، روایت نیز می‌تواند وجود داشته باشد. بنابر این همه روایتهای زیر مجموعه ادبیات جنگ قرار می‌گیرد. [۲۱]

برخی دیگر با پذیرش تقدس دفاع ایران در برابر تهاجم ارتش بعثی، نام خود را نویسندگان ضدجنگ گذاشتند. به عقیده اینان، ما در طول هشت سال درگیری نظامی با عراق، جنگ نکردیم، بلکه دفاع کردیم. بنابراین در طول

❖ مقوله‌ای به نام "فرم" وجود دارد که شالوده معنای داستان را پایه‌ریزی می‌کند و از آنجا که فرم واجد معنی نیز هست، تجربه داستان‌نویسان لیبرال و چپ حتی با حذف ظواهر و تغییر شخصیت‌های آن نمی‌تواند "داستان" را به آرمان انقلاب متعهد سازد. بنابراین این ادبیات متعهد به آرمانهای انقلاب باید به معرفی گونه‌ای جدید می‌پرداخت که از نظر مضمون، ساختار و دیگر عناصر سازنده داستان با الگوهای بر خواسته از فرهنگ غرب و شرق تفاوتی ماهوی - و نه تنها صوری - داشته باشد. و بر آمده از تجربه زیبایی‌شناسانه دینی و انقلابی باشد. تجربه‌ای که با صورت مستقیم به باورهای نویسنده پیوند می‌خورد.



پس از پیروزی انقلاب با سکوتی معنادار به نظاره انقلاب نشست، واقعیت‌های آن را مورد بایکوت قرار داد. به نظر می‌رسید این نسل در

برآورده کردن خواسته‌های انقلاب در ادبیات ناتوان است. استادان این فن که در این کار سابقه‌دار هستند به حدی غرق در غریب‌زدگی هستند و به اندازه‌ای دچار خودباختگی در مقابل مکتب‌های وارداتی‌اند که جرأت مقابله با میراث‌های غربی و پیشنهاد فکر و شکل تازه‌ای از خود را ندارند. نسل پیشکسوت داستان‌نویس ما اغلب این‌گونه است. [۲۷]

این بایکوت، واکنشی تاریخی در به حاشیه رانده شدن تفکر شبه‌روشنفکری توسط اندیشه دین‌خواهانه بود که دین را در متن جامعه - بلکه در بالاترین سطوح اثرگذاری سیاسی آن - قرار می‌داد. از این‌رو، سهم نسل قبلی نویسندگان در دوره جدید ادبیات ناچیز، [۲۸] بلکه مقابله‌جویانه [۲۹] بوده است. در نتیجه، جنگ تحمیلی نیز به عنوان رخدادی که ادامه جریان انقلاب ارزیابی شده و تلاشی در تثبیت ارزش‌های آن تلقی می‌شد از سوی این گروه به سرنوشت مشابهی دچار شد. جریان ادبیات داستانی متعهد که بر آمده از ارزش‌های انقلاب بود، بر بستری از آرمان‌های دینی، بحران‌های دوران تثبیت انقلاب و اداره جنگ و سکوت دگراندیشان حوزه ادبیات داستانی پا گرفت. این جریان نو پا به دست کسانی پایه‌گذاری شد که بیشتر به داعی آرمان‌های انقلابی به ادبیات داستانی پیوسته بودند و آرمان انسان - که تا کنون عرصه‌ای برای تجلی و ظهور هنری نیافته بود - با میلی روزافزون به انواع هنری‌ای می‌اندیشید که آن را در ورای مرزهای ایران، جهانی کند. اما این جریان دریافته بود که در ورای تیپ‌سازی‌های معاندانه با دین و دورنمایه‌های یأس‌آلود و ساختارهای سخت‌خوان وارداتی، مقوله‌ای به نام "فرم" وجود دارد که شالوده معنای داستان را پایه‌ریزی می‌کند و از آنجا که فرم واجد معنی نیز هست، تجربه داستان‌نویسان لیبرال و چپ حتی با حذف ظواهر و تغییر شخصیت‌های آن نمی‌تواند "داستان" را به آرمان انقلاب متعهد سازد. بنابراین این ادبیات متعهد به آرمان‌های انقلاب باید به معرفی گونه‌ای جدید می‌پرداخت که از نظر

مضمون، ساختار و دیگر عناصر سازنده داستان با الگوهای بر خواسسته از فرهنگ غرب و شرق تفاوتی ماهوی - و نه تنها صوری - داشته باشد. و بر آمده از تجربه زیبایی‌شناسانه دینی و انقلابی باشد. تجربه‌ای که با صورت مستقیم به باورهای نویسنده پیوند می‌خورد. [۳۰] ادبیات انقلاب پیش از هر چیز راه خود را با انتخاب عنوان برای این گونه آغاز کرد. این امر در آغاز نه ماهیتی ادبی که جوهره‌ای سیاسی اجتماعی داشته و ایده کلی تحول‌خواهی در شئون مختلف زندگی را دنبال می‌کرد. و بیش از هر چیز، بیانگر تفاوت ماهوی اندیشه‌ای بود که دین داعیه‌دار آن بود و نمونه قابل تمسکی در تجربه ادبی نوین پیش از خود نداشت. ادبیات داستانی در طول دوره‌های مختلف خود پس از انقلاب، جریان بازشناسی‌اش را از ادبیات داستانی جهان با طرح عناوین متعددی که یا به عنوان زیر شاخه و یا به عنوان سر شاخه - به نسبت داعیه آنها در تعریف گونه یا زیر گونه - مطرح می‌شدند ادامه داد. [۳۱] پژوهش مستقلی در سیر تطور این عناوین خود گویای دوره‌هایی است که ادبیات داستانی پشت سر گذارده است. دوره‌هایی که انفعال، سکوت، حرکت و پویایی را تجربه کرده است. عنوان‌سازی - که نشان‌دهنده رغبت ادبیات داستانی برای بازشناسی خود و ترسیم نسبت‌اش با تجربه‌های پیشین یا در حال انجام از خود است - تاکنون نیز برای گونه‌های حامل آرمان‌های انقلاب ادامه داشته است. ظهور نمونه‌های متفاوتی از آثار ادبی که شاخص‌های گذشته را به خصوص در نگاه به انسان و جنگ دنبال نمی‌کردند و همچنین آثار جنگی دیگر کشورهای غربی و حتی عربی، موجب ناکارآمدی عناوین گذشته و تردید در جنبه‌های دقیق علمی آن در تحدید جنگ هشت ساله و ادبیات مربوط به آن بود. ویژگی غالب این عناوین که عموماً باعث تحولات و تصمیم‌گیری‌هایی در حوزه داستان شده‌اند فقر تئوریک است. به نحوی که کمتر می‌توان تجربه ماندگاری را در عناوین به کار رفته یافت که با ورود عناوین دیگر قدرت



مقاومت داشته‌اند.

گرچه عناوین به کار رفته در حوزه ادبیات جنگ، مجموعه ارکان آن (نویسنده، مدیریت فرهنگی، آثار، نقد ادبی، پژوهش) را تحت تأثیر قرار داد. اما عموم نویسندگان ادبیات داستانی، تجربه داستان‌نویسane خود را که از باورها و دیدگاه آنان نسبت به جامعه نشأت گرفته بود همچنان دنبال می‌کردند. و فارغ از تعاریف نظری و ملزومات پژوهشی ادبیات، آثاری را به چاپ می‌رساندند. اما در این میان بودند نویسندگانی که در جهت توسعه مفهوم مرسوم عناوینی چون دفاع مقدس و یا حتی در جهت مقابله با آن دست به تولید آثاری درباره جنگ زدند.

اما پی‌ریزی مکتبی که در قالب آن، ادبیات داستانی بعد از انقلاب قابلیت تئوری‌پردازی، تبیین و ماندگاری داشته باشد و حداقل دستیابی به تقسیم‌بندی گونه‌ای برای این ادبیات، با تعاریف ابتدایی و تقسیم‌بندی‌های انتزاعی صرف ممکن نمی‌نمود. زیرا با ظهور آثار جدید در حوزه ادبیات و سیاست‌های قبض و بسطی در این حوزه، با هر اتفاق جدیدی، عنوان نیز دست‌خوش تغییراتی می‌شد تا آنجا که خطر بی‌هویتی اصل آن را تهدید کرد. زیرا مصادیق متعارض و غیرهمخوانی برقرار گرفتن تحت‌عنوانی واحد اصرار می‌ورزیدند.

برنامه‌ریزی درباره ادبیات و تشکیل نهادها و مراکزی که کارشان حمایت از داستان‌های همسو با آرمان‌های انقلاب بود و برای رصد علمی و هدایت دقیق داستان

نیاز به معیارهای روشن منتقدانه داشتند، به کار پژوهشی عمیق‌تری نیاز داشت.

از دیگر سو، منتقدان، که داستان را پنجره‌ای به سوی آرمان دینی به آئینه‌ای برای بیان تحولات بعد از انقلاب می‌دانستند، از این گونه‌بندی حمایت می‌کردند و درصدد تثبیت آن بودند. روند عنوان‌سازی با آغاز جنگ و توجه نویسندگان متعهد پیش از جنگ و عمده نویسندگانی که در طول جنگ اولین تجربه‌های نویسندگی خود را از سرگذراندند رشد زایدالوصفی گرفت. از این رهگذر عناوینی چون: "قصه‌ی اسلامی" [۳۲]، داستان‌اسلامی [۳۳]، "ادبیات انقلاب اسلامی" [۳۴]؛ "ادبیات جنگ"، "ادبیات مقاومت" [۳۵]، "ادبیات پایداری"، "ادبیات دفاع مقدس"، "ادبیات جنگ شهری"، "ادبیات سیاه جنگ"، "ادبیات ضدجنگ"، "ادبیات ضد دفاع مقدس" [۳۶]، "واقعیت‌گرایی متعالی، واقعیت‌گرایی اسلامی، واقعیت‌گرایی الهی" [۳۷]، "رمان متعالیه" [۳۸]، "ادبیات متعهد به انقلاب اسلامی" و "ادبیات واقع‌گرای آرمان طلب شیعی مربوط به دوران گذار" [۳۹] برای آثاری که به واقعه جنگ تحمیلی هشت ساله می‌پرداختند به کار رفت.

برخی از این عناوین در ادبیات داستانی جهان دارای پیشینه بوده و برخی دیگر ابتکاری تلقی می‌شد که درصدد معرفی ادبیات بومی و ایرانی-اسلامی بود.

اما به کاربرندگان این عناوین، تعریف دقیق و روشنی از آنچه به واسطه‌ی کثرت استعمال، اندک اندک به اصطلاحی مشهور تبدیل می‌شد نداشتند. برخی از این عناوین به صورت مشترک لفظی به کار برده می‌شدند و ناظر به اختلاف ماهوی مصادیقشان بودند.

برخی دیگر شرح‌الاسمی برای عناوین دیگر بودند. اما آنچه در این میان مورد توافق بود آن بود که همه این عناوین برای آثاری وضع می‌شدند که درباره جنگ تحمیلی بودند.

در کنار این عناوین، تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز-اغلب بر اساس تعاریف رایج ادبیات جهان- از سوی دگراندیشان مطرح می‌شد. تعبیری چون "ادبیات ایدئولوژیک" [۴۰] و "ادبیات شعاری" [۴۱] و "ادبیات سفارشی" [۴۲] و "ادبیات تبلیغی" و "ادبیات دولتی" کارکرد، ماهیت، روش و دیدگاه ادبی آثار پدید آمده توسط نویسندگان متعهد به انقلاب را

◀ **رمان** چه بخواهیم یا نه محصول دوران پس از رنسانس است و با دن کیشوت آغاز می‌شود. و محصول پشت‌کردن ادبیات به سنت‌های رایج ادبی زمان خود است که در آن پس زمینه‌های ایمان جمعی جایش را به اومانیزم فردی می‌دهد و منطق روایی قرائتی مادی-حسی تجربی-پیدا می‌کند.

مخدوش می‌دانستند یا آنها را تحت گونه‌های رایج ادبی قرار داده، نو بودن این گونه را انکار می‌نمودند.

برخی از این تقسیم‌بندی‌ها زمینه تأسیس جشنواره‌های متعددی را فراهم آوردند. و مرزهایی را برای ادبیات داستانی جنگ تحمیلی رقم زدند که ابهام در حدود و ثغور این مرزها آثار منتشرشده در این زمینه را به جزایر کوچک و بزرگی تقسیم کرده بود.

اما کار به اینجا نیز ختم نشد و نویسندگان آثار جنگ تحمیلی نیز به تبع آثارشان توسط به کار بردگان هر یک از این عناوین از گونه‌ای رانده و به گونه‌ای دیگر افکنده شدند. تا جایی که می‌رفت اصل این واقعه در پس اصطلاحات ترجمه‌ای، ذوقی و مبهم دستخوش فراموشی، انکار یا تحریف و خدشه شود. مسائلی که بحث بر سر آنها باید در فضای درخور تئوری‌پردازی و تحت تحقیق روشمند علمی صورت گیرد دستمایه اظهاراتی قرار گرفت که اغلب گویندگان آن، لوازم علمی و پیشینه‌ی تحقیقی ورود به آن را نداشتند. از این رو گونه‌بندی‌ای که به هدف شناسنامه‌دار کردن ادبیات صورت گرفته بود به عاملی برای تشتت این ادبیات نوپا تبدیل می‌شد.

این عنوان‌بندی در برهه‌ای اهمیت خود را بیشتر نمایاند. انتشار آثاری که نسبت به جنگ نگاهی بدبینانه یا خنثی داشتند، عملاً پذیرش این آثار را به عنوان آثاری که درباره دفاع مقدس نگاشته شده باشند دشوار ساخت. از این رو، اقبال به سوی تعاریف موسع برای ادبیات جنگ تحمیلی یا گونه‌بندی‌های دیگری به موازات "ادبیات دفاع مقدس" در دستور کار اهل ادبیات قرار گرفت.

انتخاب عنوانی برای این آثار، دریچه‌ای به سوی تعریف این گونه ادبی و در پی آن کشف عناصر و شناسه‌های خاص آن است. سئوالاتی که در این زمینه در برابر اهالی داستان قرار گرفته است به نحو آشکاری ابهام در تعاریف عناوین، دلالت‌های متعدد عناوین موجود و مرزهای تاریک میان آن را نشان داده است. این امر موجب شده بیشترین اظهارنظرهای اهالی ادبیات بر مبنای گزینش عنوانی خاص از میان این اصطلاحات صورت گیرد و موانع جدی علمی و مغالطات متعددی که به واسطه بکارگیری الفاظ در معانی متباین یا مشترک صورت پذیرفته است راه را بر بحث‌های عمیق‌تر درباره ادبیات داستانی و ویژگی‌های آن ببندد.

بلکه در طول این سالیان به نظر می‌رسد عنوان گزینی بخش مهمی از انرژی ادبیات را به خود اختصاص داده است و می‌بایست حتی پیش از برشمردن نشانه‌های خاص گرایشهای مختلف در عرصه ادبیات دفاع مقدس، حدود و ثغور محکمی برای ادبیات ترسیم کرد.

این بحث با تسری مسائل ادبیات دفاع مقدس به حوزه‌های فرهنگ، مدیریت، سیاست و اجتماعات، به گفته‌های افرادی غیر از اهالی ادبیات دامن زده است و حاشیه‌ای برای ورود به مباحث ادبی ساخته است. به شکلی که بازسازی و بازتعریف برخی از این اصطلاحات عملاً محقق را رویاروی شهرت غیر علمی و استعمال‌های غیر ادبی قرار می‌دهد. و افراد پیش از ورود به ساحت ادبیات باید تکلیف خود را با انتخاب عنوانی از میان ادبیات دفاع مقدس، ادبیات جنگ، ادبیات جنگ تحمیلی، ادبیات مقاومت و ادبیات پایداری مشخص کنند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد نتیجه‌گیری درباره عنوان ادبیات جنگ، نیازمند شناخت ماهیت ادبیات جنگ است. و از سویی ورود به ماهیت جنگ نیازمند به دانستن موضوع آن است. و این بیانگر دوری منطقی است که هر تلاش تحقیقی را متشتت خواهد کرد.

از میان اصطلاحات رایج در این حوزه، داستان دفاع مقدس از ماندگاری بیشتری برخوردار بوده است. ضمن آنکه این اصطلاح برای جنگ هشت ساله وضع شده است. اما داستان مقاومت، ترجمه اصطلاحی است که از ادبیات عرب وارد ادبیات داستانی شده است. داستان جنگ نیز اصطلاح کاملاً شناخته‌شده‌ای در ادبیات جهان است که بر اساس آن تقسیم‌بندی‌های جزئی‌تری نیز صورت گرفته است. چنانکه ادبیات ضدجنگ به عنوان زیر شاخه‌ای از ادبیات جنگ به حساب می‌آید.

اما نام "داستان دفاع مقدس" گرچه وامدار به کارگیری عنوان دفاع مقدس در حوزه ادبیات سیاسی دوران جنگ است، اما ضمن حفظ خصوصیت معنوی جنگ هشت ساله ایران با عراق و اشاره به واقعه‌ای خاص، از ماندگاری و مقبولیت بیشتری نسبت به عناوین دیگر برخوردار است. به همین سبب، این عنوان، فرصت مطالعاتی بهتری را برای بررسی گونه مرتبط با انقلاب در اختیار قرار می‌دهد. اما همواره انتخاب عنوان با دشواری‌هایی همراه بوده

مخاطب خود را از تصور رایج درباره اصطلاح داستان و به کارگیری آن در قالب‌های کهن بزدايند، اين غرض با سه روش دنبال شده است.

روش نخست، به تعريف كمی و کیفی قالب‌های روایی (رمان، داستان بلند، داستان کوتاه و...) پرداخته‌اند.

روش دوم، با مرور تاریخچه ادبیات داستانی غرب، به بیان دیدگاهی تاریخی نسبت به زمینه‌های ظهور داستان‌نویس، سرآمدان آن، آثار شاخص و برخی ویژگی‌های این آثار اکتفا کرده‌اند.

روش سوم، سؤال را متوجه یکی از ابعاد داستان (قصه داستان) کرده، تحلیلی ماهوی از این رکن به دست داده‌اند. اما غالب کتاب‌های نظری که به مقوله روایت و ماهیت داستان پرداخته‌اند را آثار ترجمه تشکیل می‌دهند. این آثار، روایت را برآمده از دیدگاه عصر مدرن و نتیجه خروج غرب از دوره وسطی و محصول رنسانس ادبی می‌دانند. و اومانيسم را به عنوان پایه‌ای‌ترین عنصر رمان قلمداد می‌کنند.

واژه دفاع مقدس نیز همانند دیگر واژه‌های هم‌عرض خود، اغلب به نحو مستقل و بلا شرط تعريف شده است. از این‌رو مجموعه‌ای از تعاریف غیرادبی (سیاسی، اجتماعی، نظامی، شرح الاسمی و...) در میان اهل داستان رایج است. خصوصیت جمیع این تعاریف عدم لحاظ شأن داستانی آنهاست. اغلب تعریف‌کنندگان این واژه را نه برای ترکیب داستانی آن که برای واقعیت خارجی آن به کار برده‌اند. این در حالی است که داستان نیز همانند دیگر رویکردهای تعریفی، براساس قابلیت‌های بنیادین خود، متعلقش را به نحو خاص داستانی مورد توجه قرار می‌دهد. بنابراین لزوماً جامع و مانع‌ترین تعریف درباره دفاع مقدس، بهترین آن‌ها در تحدید دفاع مقدس به عنوان متعلق داستان نخواهند بود. [۴۷] البته بیشتر اظهارنظرهایی که درباره دفاع مقدس صورت گرفته است ناظر بر اثبات یا رد وجه تقدس برای این واقعه تاریخی و در نتیجه تأمین مضمون مقدس یا انکار آن، برای داستان بوده است. اثبات یا رد تقدس، تنها وجهی از داستان است که مضمون آن را می‌سازد. اما داستان در نسبتی که با تک‌تک عناصر واقعه‌ای چون جنگ برقرار می‌کند شکل می‌یابد. این نسبت سازواره خاصی است که داستان شیوه

است. تردیدی در این نیست که عنوان به تنهایی قادر به برآورده‌سازی انتظارات ما از یک تعریف جامع و مانع نخواهد بود. بلکه چنین عنوانی حتی اگر از دقیق‌ترین قیود و عوارض ترکیب‌بندی شده باشد همچنان می‌تواند مبهم باشد. این ابهام نتیجه اجمال کلمات و ترکیب به کار رفته در هر عنوان است. اما باید توجه داشت این اجمال به واسطه ویژگی لفظ است نه به واسطه اجمال در معنی. آنچه مجمل است لفظ است نه معنی. و اگر معنی بتواند خود را از کالبد لفظ بیرون آورد دیگر هیچ اجمالی در میان نخواهد بود. [۴۳] اشتراکات لفظی و مترادف و عمومات و اطلاعات در بکارگیری لفظ مفرد با ترکیبات موجب اجمال و ابهام در معنی می‌شوند.

آنچه امر را بر محقق ایرانی سخت‌تر می‌کند، ریشه ترجمه‌ای اغلب اصطلاحاتی است که در حوزه ادبیات داستانی به کار می‌روند. چنین اصطلاحاتی - که بعضاً ترجمه‌های دقیقی از معادل‌های فرنگی خود نیز نیستند - کشف مراد واضعان آن و معنای حقیقی را بر محقق دشوار می‌سازند. [۴۴] از سوی دیگر، اغلب تعاریف ارائه شده بر طبق ظرف فرهنگی - اجتماعی غرب به بیان مظلوف داستان پرداخته‌اند. رمان [۴۵] چه بخواهیم یا نه محصول دوران پس از رنسانس است و با دن کیشوت آغاز می‌شود. و محصول پشت‌کردن ادبیات به سنت‌های رایج ادبی زمان خود است که در آن پس زمینه‌های ایمان جمعی جایش را به اومانيسم فردی می‌دهد و منطق روایی قرائتی مادی - حسی تجربی - پیدا می‌کند.

بنابراین بررسی دقیق عبارت "داستان دفاع مقدس" نیازمند تحقیق لغوی در تک‌تک واژگان (داستان، دفاع، تقدس)، بازتعریف آن‌ها به تناسب فرهنگ ایرانی و باور دینی و سپس درک نسبت میان دو رکن اصلی این عبارت است. از این‌رو، انتخاب عنوان به مثابه تعریف دفاع مقدس، تعریف داستان و تعریف نسبت میان داستان و موضوعاتش است.

بخشی از پژوهشگران، اساساً اقبال‌چندانی به سؤال ماهوی "داستان [۴۶] چیست؟" نشان نداده‌اند. کتاب‌های آموزش داستان با نگاهی تکنیکی و نه هستی‌شناختی به این سؤال پاسخ داده‌اند. این بخش از منابع پیش از ارائه مهارت‌هایی درباره "چگونه نوشتن"، تلاش کرده‌اند ذهنیت



خاصی برای ارائه آن دارد. شیوه‌ای که در قالب‌های دیگر روایی چون فیلم و نمایشنامه و حتی قالب‌های مکتوبی چون تاریخ، زندگینامه، خاطره و سفرنامه نمی‌توان آن

را به تمامه مشاهده کرد. بنابراین تعریف دفاع مقدس باید واجد موضوعاتی باشد که از سوی داستان مورد پرسش واقع شده است.

با وجود این نواقص، مشهود است که بکار برندگان این اصطلاح در یک امر توافق دارند. و آن نسبت میان داستان و دفاع مقدس است. چه آنان دفاع مقدس را موضوع داستان دانسته‌اند. بنابراین در تعبیر داستان دفاع مقدس، داستان به عنوان قالب روایی به موضوع خاصی محدود شده است. اهمیت این نسبت به این لحاظ است که محقق در تعریف متعلق داستان نیز نیازمند شناخت ابتدایی این نسبت است. اگر دفاع مقدس موضوع داستان باشد، باید انتظارات داستان از موضوع - و نه ایده، طرح، قصه و... - را در تعریف دفاع مقدس یافت. بلکه میزان و نحوه تأثیر دفاع مقدس بر قالب خود (داستان) به اندازه امکانات و اختیارات موضوع است.

نگاه موضوعی به دفاع مقدس در تعبیر داستان دفاع مقدس سر سلسله رشته‌ای از مسائل جدید در این باره می‌شود که کمتر در مورد آن تأمل شده است.

نخست آنکه: انتخاب دفاع مقدس به عنوان موضوع، پیشاپیش مبتنی بر این فرض قرار دارد که مهم‌ترین رابطه‌ای که بین ادبیات و دفاع مقدس می‌توان یافت رابطه‌ای موضوعی است. این در حالی است که ادبیات کارکردهای متفاوتی را از متعلق خود می‌طلبد. که بخش عمده آن به مضمون و ساختار روایی ادبیات باز می‌گردد. موضوع یکی از ارکان شکل‌دهنده داستان است که در میان سلسله‌ای از مراحل شکل‌گیری داستان قرار دارد. مضمون، موضوع، ایده، قصه و طرح، مراحل چهارگانه‌ای هستند که هر کدام متعلق داستان فرض می‌شوند. به همین ترتیب رابطه ادبیات با متعلق خود (دفاع مقدس) می‌تواند به هر یک از صورت‌های چهارگانه فرض شود.

دوم آنکه: فرض موضوع، بیشتر در رشته‌های علمی

کاربرد دارد. زیرا علوم برای تعریف و تحدید خود و تعیین حوزه مسائل جاری آن علم، نیازمند فرض موضوع‌اند. به کارگیری موضوع با این تلقی در هنر و به خصوص داستان، قیاسی مع الفارق است. این دیدگاه که ادبیات نیز همانند علوم طبیعی از موضوعی خاص پیروی می‌کند و با اصطلاح "درباره چیزی" اند، ارتباط وثیق و چند بعدی ادبیات با این امور را تنها در یک بخش خلاصه می‌سازد. **سوم آنکه:** اصطلاح موضوع [۴۸] تعریف واحدی در میان اهالی ادبیات نداشته و ندارد. به نظر می‌رسد این اصطلاح دامنه وسیع و کاربردهای گوناگونی یافته است. تا جایی که برخی در فهم و کشف موضوع یک اثر داستانی - به دلیل همین ابهام نظری - اختلاف کرده‌اند. مفاهیمی چون مضمون، قصه، داستان، موقعیت و ایده همواره به صورت مشترک به جای موضوع به کار رفته‌اند. در نتیجه تعریف ادبیات داستانی جنگ با موضع قرار دادن جنگ، عملاً به راه پرفراز و نشیبی رفته است که رسیدن آن به سرمنزل فهم این اصطلاح را دشوار ساخته است.

چهارم آنکه: اگر به چنین رابطه‌ای میان ادبیات و موضوعاتش اذعان کنیم، رابطه موضوع با قالب روایی، رابطه‌ای ظرف و مظلوفی خواهد بود و در چنین رابطه‌ای هر یک از ظرف و مظلوف ماهیت مستقلی از یکدیگر دارند. در این صورت باید به جدایی مفهوم فرم با موضوع فرضی (دفاع مقدس) حکم نمود. بلکه ظرف، مظلوف خود را تحدید کرده شکل می‌بخشد. اما مظلوف بر ظرف تأثیری ندارد. در نتیجه، در ترکیب داستان دفاع مقدس، این دفاع مقدس (مظلوف) است که باید خود را در محدوده و ضوابط داستان (ظرف) تقلیل دهد و قواعد آن را بپذیرد و بالعکس، داستان، جهان خود بسنده‌ای است که در اعمال قواعدش بر دفاع مقدس، تابع شرایط و خصوصیات مظلوف نیست. چنین صورت‌بندی‌ای از نسبت داستان با موضوعاتش، در دیگر اصطلاحات نیز تأثیرگذار بوده است. به خصوص زمانی که لازمه موضوع - مانند "دین"

واقعیت همخوان باشد یا تنها با واقعیت‌های جزئی تطبیق کند؟ آیا سهمی از عالم ماورا در تفسیر واقعیت نیز لاجرم لحاظ می‌شود یا تنها گزارشی بر پایه واقعیت عینی می‌تواند موضوع جنگ را در ادبیات تأمین کند. و بالاخره اینکه اگر در موضوعات، روح کلی واقعیت لحاظ شود، از آنجا که روح کلی جنگ یگانه بوده است، قسیم ادبیات دفاع مقدس از ادبیات سیاه جنگ باید موضوعی جداگانه داشته باشد. و از حوزه ادبیات موضوعی جنگ خارج می‌شود زیرا چنین موضوعی را با شرایط یاد شده دارا نیست. درحالی که مشخص است این دو (ادبیات مدافع جنگ و ادبیات ضد جنگ) نه به واسطه موضوع، که به واسطه دیدگاه از یکدیگر تفکیک می‌شوند. ادامه دارد...



پی‌نوشت‌ها:

- [۱] - مقاله حاضر بخشی از پژوهشی در حال انجام با عنوان "جستاری در ادبیات سیاه دفاع مقدس است" که توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.
- [۲] - (subject) معانی متعددی از این اصطلاح به کار رفته که خود، سبب برخی کژتابی‌ها شده است. در ادامه همین مطلب به تفصیل در باره ماهیت "موضوع" سخن خواهد رفت. در این جا از "موضوع" مفهوم مستقلى، غیر از درونمایه یا مضمون (theme) و پیام (message) اراده شده است.
- [۳] - (theme) مضمون درونمایه، محتوا: فکر اصلی و مسلط در هر اثر ادبی. برخی تلاش کرده‌اند مرز روشنی میان این اصطلاح و "پیام" ترسیم کنند.
- [۴] - (message) پیام مبتنی بر نتیجه‌گیری اخلاقی است که مبتدا و خبر دارد و درصدد اثبات یا نفی امری اخلاقی، رفتاری یا اعتقادی است. بنابراین تعریف، "حسد" پیام "اتللو" شکسپیر نیست بلکه درونمایه آن است.
- [۵] - نویسندگان مسلمان با طرح مباحث کلامی درباره قرآن و الهام از جنبه هنری آن، در صدد تبیین زیبایی‌شناسانه و ساختاری داستان برآمدند. برخی چون مخملباف (در دوره‌ی قبل از استحاله فکری‌اش) قرآن را تنها منبع قصه‌های امروزی و برخی الهام‌بخش آن دانستند. نمونه آثار تحقیقی با موضوع جنبه‌های دراماتیک و داستانی قصص قرآنی تلاشی است برای دستیابی به ساختار اسلامی برای قصه و داستان. نمونه‌هایی از این تحقیقات تحت پایان‌نامه‌های دانشگاهی و تحقیقات مستقل به چاپ رسیده است: سعید شاپوری، حسین سیدی ساروی و محمدرضاشرار تألیفاتی در این زمینه داشته‌اند.
- [۶] - (genres) اصطلاح گونه‌بندی، با مسامحه در معنی بکار

در "داستان دینی" - برخی قواعد داستانی را نقض کند. در این صورت برخی از اهالی ادبیات فرم را بر موضوع مقدم دانسته، با پیش کشیدن قواعد داستانی، از محدود ساختن این قواعد به لوازم موضوعی پرهیز می‌کنند.

پنجم آنکه: نگاه موضوعی به جنگ هشت ساله ایران و عراق، بر سهم واقعیت به عنوان ماده خام داستان در ادبیات تأکید می‌ورزد. و با اثبات موضوع و ماهیت خارجی و بیرونی موضوع، واقعیت بیرونی را در قالب داستان تاریخی می‌ریزد. در نتیجه، مفهوم تاریخ با موضوع و دفاع مقدس پیوند می‌خورد و معادله‌ای سه وجهی را شکل می‌دهد. زیرا از یکسو موضوع بودن دفاع مقدس برای ادبیات محل اشکال است و از سوی دیگر، فرض تاریخی بودن این موضوع خطوط ممیز داستان را با تاریخ باریک و دقیق می‌سازد. و سؤال تفاوت داستان با تاریخ چیست را پیش خواهد کشید.

رویکرد تاریخ‌گرایانه، موانع مهمی را بر سر تقسیم‌بندی ادبیات ایجاد خواهد کرد. زیرا ضرورت تحفظ امرواقع برای داستان، آن را از دایره‌ی تولیدات خلاقه [۴۹] بیرون می‌راند. پذیرش واقعیت، لحاظ کلیت واقعیت جنگ (بالجمله) یا اجزاء آن (فی الجمله)، این تقسیم‌بندی موضوعی را تحت تأثیر قرار خواهد داد. حال، آیا موضوع واقعی موضوعی است که با کلیت

رفته است. برخی از محققین تفاوت‌هایی بین ژانر و نوع (type) قائل شده‌اند. مراد از گونه‌بندی در این تعریف اعم از "انواع ادبی" است که اغلب بر اساس "قالب" صورت می‌گیرد. رک: واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی؛ جمال میرصادقی؛ ص ۳۵؛ چاپ اول: ۱۳۷۷؛ کتاب مهنار.

[۷] - محمدرضا سرشار در "چشم انداز ادبیات داستانی پس از انقلاب" به تفصیل به تحلیل رویکردهای غالب ادبی پیش و پس از انقلاب پرداخته است.

[۸] - اشتراک لفظی در نزد ادبا به این معنی است که یک لفظ بر چندین معنای مختلف وضع شده است و اشتراک معنوی عبارت است از اینکه یک لفظ بر یک معنای کلی و جامع وضع بشود که دارای مصادیق متعدد است.

[۹] - سمیرا اصلان پور: "ادبیات دفاع مقدس ما بیشتر با ادبیات پایداری دیگر کشورها می‌تواند شباهت داشته باشد. همچون آثار داستانی پایداری فرانسه و ادبیات داستانی مقاومت مردم روسیه." کندوکاوی پیرامون ادبیات داستانی جنگ و دفاع مقدس "محمّدحنیف؛ انتشارات صریح؛ ص ۹۳. همچنین رضامیرخانی در استدلال بی‌نتیجه بودن این تقسیم‌بندی می‌گوید: "ادبیات جنگ، ادبیات دفاع مقدس و پایداری و غیره همه اسامی گوناگونی هستند که روی یک موضوع واحد گذاشته می‌شود." کندوکاوی پیرامون ادبیات داستانی جنگ و دفاع مقدس؛ محمدحنیف؛ ص ۱۰۵.

[۱۰] - "در کشور ما ادبیات متعهد تعریف درستی ندارد. برای اینکه منظورشان را برسانند و سرسلامت هم بدربرند آمده‌اند نام اجاره کرده‌اند که منظورشان همان ادبیات وابسته بوده و یا ادبیات حکومتی بله ادبیات وابسته خلاق نیست که اصلاً ادبیات نیست." احمددهقان؛ "ادبیات وابسته خلاق نیست"؛ روزنامه شرق؛ ۲۸ و ۲۹ خرداد ۸۴.

[۱۱] - این اصطلاح توسط شهریار زرنشاس در "پیش درآمدی بر رویکردها و مکتب‌های ادبی"؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ چاپ اول: ۱۳۸۹ به کار رفته و تعریف شده است.

[۱۲] - محمدایوبی در این باره معتقد است: "ادبیات دفاع مقدس در واقع اصطلاحی است که ما ساختیم. توی دنیا معمولاً تأکید نمی‌کنند که همه‌ی دفاع‌ها مقدس‌اند. به این دلیل که آنچه حقیقی است خود را نشان می‌دهد و اینکه ما اسم بر آن بگذاریم نوعی تبلیغ است که در اغلب اوقات این کار تأثیر درستی ندارد. دفاع برای وطن همیشه مقدس بوده است."؛ همان؛ ص ۱۰۶. محمدحنیف نیز در این باره معتقد است: "داستان دفاع مقدس نیز هنوز به صورت رسمی وارد فرهنگ‌ها و دایرة المعارف‌های ادبی فارسی نشده است." کندوکاوی پیرامون ادبیات جنگ؛ محمد حنیف؛ ص ۹۸.

[۱۳] - ادبیات دفاع مقدس، ادبیات جنگ، ادبیات ایثار و شهادت، ادبیات مقاومت، ادبیات پایداری. ادبیات ضد جنگ، ادبیات ضد دفاع مقدس، ادبیات سیاه جنگ، ادبیات خنثی جنگ، ادبیات نامتعهد

جنگ. ادبیات هواخواه جنگ. گفتنی است ادبیات در موضوعاتی غیر از جنگ نیز دست به ابداعات مشابهی زده است. رضامیرخانی به رغم اذعان به تغییر ترتیبی این اسامی، سیاست‌های فرهنگی گذرا را عامل اصلی این تغییر می‌داند: "از آنجا که در ایران معمولاً مسئولان فرهنگی ما نوبت‌های هشت ساله برای مدیریت دارند با تغییر آن‌ها و با آن تغییری که به نظر آن‌ها باید در محتوای ادبیات جنگ پدید می‌آمد آن اسم تغییر می‌کرد. اول اسم آن شد ادبیات دفاع مقدس در هشت ساله بعد شد ادبیات مقاومت بعد شد ادبیات پایداری." کندوکاو...؛ ص ۱۰۵.

[۱۴] - نگاهی گذرا به این عناوین، گویای آن است که عموماً به کار رفته در این عناوین تخصیص خورده است یا فصول و عوارض خاصه‌ای به این عناوین راه یافته است: داستان دینی، قصه‌ی اسلامی، داستان واقعیت‌گرایی متعالی، داستان واقعیت‌گرایی اسلامی، داستان واقعیت‌گرایی الهی، داستان متعهد، رمان متعالیه، داستان متعهد به انقلاب اسلامی و داستان واقع‌گرایی آرمان طلب شیعی مربوط به دوران گذار.

[۱۵] - "عرصه‌ی زندگی انسان هیچ‌گاه از مبارزه و کشمکش و جنگ خالی نبوده است و هرگز نیز نخواهد بود. این مبارزه که در اصل برای ادامه و بقای حیات است در حقیقت با نخستین تقلا و گریه او از بدو تولد - در اثر گرسنگی درد یا رنج - آغاز می‌شود. و سپس در طول سالیان بعد زندگی برای احقاق یا اثبات حقانیت خود در اشکال و صورت‌های مختلف ادامه می‌یابد. تا آنجا که حتی در راحت‌ترین و مناسب‌ترین دوران‌های زندگی - از نظر عوامل و اسباب بیرونی - کشمکش درونی و نفسانی اوست که رهایش نمی‌کند و آرزوی آسایش و آرامش مطلق را بر دل او می‌گذارد. در عرصه‌ی ادبیات و محور اصلی قسمت اعظم آثار ادبی به ویژه داستان شرح همین کشمکش‌های پایان‌ناپذیر و همیشگی انسان است به گونه‌ای که بدون این عنصر بخش بزرگی از آثار ادبی اصلاً پا نمی‌گرفت و آفریده نمی‌شد." محمدرضا سرشار؛ رابطه ادبیات و جنگ در طول تاریخ؛ ماهنامه ادبیات داستانی؛ شماره ۷۳؛ ص ۲۰.

[۱۶] - "وقتی می‌نویسیم ادبیات دفاع مقدس معنی‌اش این است که آنچه ما می‌نویسیم تقدس دارد. و این جهت خاصی به مخاطب می‌دهد که نقد آن را با مشکل مواجه می‌سازد." رضارئسی؛ کندوکاو...؛ ص ۱۱۱.

[۱۷] - "ادبیات دفاع مقدس در واقع اصطلاحی است که ما ساختیم. توی دنیا معمولاً تأکید نمی‌کنند که همه‌ی دفاع‌ها مقدس‌اند." محمدایوبی؛ کندوکاو...؛ ص ۱۰۶.

[۱۸] - "به نظر می‌رسد که این کار برای سال‌های اول جنگ درست بود چون حالت تبلیغی داشت و برای فضای آن زمان لازم بود. ولی اکنون شخصاً به عنوان کسی که آثار زیادی در این باره نوشته‌ام ضرورتی برای چنین تقسیم‌بندی‌ای نمی‌بینم." حسین فتاحی؛ کندوکاو...؛ ص ۱۰۰.

[۱۹]- محمدحنیف درباره نظر غالی شکری در باره ادبیات مقاومت می‌گوید: "از دیدگاه غالی شکری ادب پایداری چهره انسانی عامی دارد که این چهره وقتی در شکل‌های مختلف تضادهای زندگی انسان ترسیم می‌شود در هیچ قالب ملی یا چهارچوب اجتماعی خاص نمی‌گنجد و این را یکی از جنبه‌های ایجابی مهم این گونه آثار ادبی می‌پندارد." کندوکاوی پیرامون ادبیات داستانی جنگ و دفاع مقدس؛ ص ۳۹.

[۲۰]- "در دهه هشتاد که از آن می‌توان به نام عصری یاد کرد که عصرعکس‌العمل به تابوهاست. خط قرمز تقریباً وجود ندارد. درستی و نادرستی در یکدیگر ادغام شده‌اند. رفتارها براساس عرف انجاس می‌گیرد یا افرادی این رفتارها را دیکته می‌کنند. هنرمند سعی می‌کند خطوط قرمز را بشکند و وارد جبهه‌هایی شود که می‌توان با تسامح از آن به عنوان ادبیات فرهنگ نام برد... بسیاری از آثار دفاع مقدس از خطوط قرمز گذر کرده‌اند و به نوعی تابوشکنی شده است و این داستان‌ها نیز به عنوان داستان‌های متعالی معرفی و دیده شده است. ما در دهه هشتاد شاهد این نوع نگرش هستیم. "منوچهر اکبرلو؛ سایت سازمان تبلیغات.

[۲۱]- به تعداد آدم‌هایی که در تجربه‌ی جنگ حضور داشته‌اند و می‌توانند حضور داشته باشند تجربه‌ی روایت و درک از جنگ وجود دارد. این امر به مثابه‌ی پذیرش تکثر روایت‌های داستانی از جنگ است. "بلقیس سلیمانی؛ تفنگ و ترازو، ص ۱۱.

[۲۲]- "من همیشه گفته‌ام که نگاهم به جنگ از سر ضدیت پا آن است. یعنی من صد درصد نویسنده‌ای ضد جنگ هستم و اصلاً نویسنده‌ای را نمی‌شناسم که مدافع جنگ باشد. ... "مجید قیصری؛ "نویسنده‌ی ضد جنگ هستم"، تهران امروز؛ ۱۳۸۸/۵/۷.

[۲۳]- "در دام تقسیم‌بندی فرضی و جعلی و نادرست و دو قطبی ادبیات جنگ و ادبیات ضد جنگ نیفتیم. برای اینکه به دشواری بتوان نویسندگان و آثار قابل اعتنائی را یافت که ستایشگر و مبلغ بی قید و شرط جنگ باشند. ... در دل بیشتر قریب به اتفاق آثار جنگ قرائت ضد جنگ نیز نهفته است. به عبارتی در بیشتر موارد ادبیات ضد جنگ در دل همان ادبیاتی نهفته است که ما آن را ادبیات جنگ می‌نامیم."؛ رضا نجفی؛ کندوکاو...؛ ص ۱۱۷.

[۲۴]- احمد دهقان؛

[۲۵]- "در حال حاضر داستان‌هایی تولید می‌شود که من آنها را داستان ضد ارزش‌های دفاع مقدس قلمداد می‌کنم. ... یعنی نمی‌خواهد از این زاویه به جنگ ما نگاه کند نمی‌خواهد که بگوید این ارزش‌ها وجود دارد یا اگر هم قبول دارد نمی‌خواهد در داستان آنها را مطرح کند. "کامران پارسى‌نژاد؛ کندوکاو...؛ ص ۱۰۹.

[۲۶]- صد سال داستان‌نویسی ایران؛ حسن میرعابدینی؛ جلد سوم؛ ص ۸۹۹.

[۲۷]- محمدرضاسرشار؛ گفتگو با نسل باروت؛ به کوشش ابراهیم زاهدی مطلق؛ ص ۲۲۱.

[۲۸]- حمیدرضا شاه‌آبادی در این باره معتقد است: آثار ادبیات

داستانی روشن‌فکران ایرانی پس از انقلاب شباهت بسیار زیادی به آثار ادبی به جامانده از این گروه در دوران پیش از انقلاب دارد. تفاوت میان این آثار آنقدر کم است که نمی‌توان گفت ادبیات داستانی ایران وارد مرحله‌ی جدیدی شده است... بنابراین روشن‌فکران ادبیات انقلاب را خلق نکردند. آثاری را که این گروه پس از انقلاب پدید آوردند فقط می‌توان ادبیات داستانی ما بعد نامید. ادبیاتی که از دوره‌ای خارج شده ولی به دوره جدیدی وارد نشده است و گونه‌ای تردید و سرخوردگی و سرگردانی که معلول حیرت روشن‌فکران در برابر وقایع انقلاب و پس از آن بود در آن‌ها دیده می‌شود."؛ "تأملی بر عملکرد روشن‌فکران در ادبیات جنگ"؛ فصلنامه‌نامه پژوهش؛ شماره ۹؛ ص ۱۲۹.

[۲۹]- "در ابتدای جنگ وقتی که بخشی از وطن ما ناغافل تحت تصرف دشمن قرار گرفت، کانون نویسندگان کذایی بیانی‌های داد که در آن اول رژیم جمهوری اسلامی را به خاطر محدودیت‌هایی که برای اهل قلم و روشن‌فکران به وجود آورده و خفقانی که حاکم کرده بود و ترهاتی از این قبیل محکوم کرده و بعد هم نتیجه گرفته بود که اقتضای چنان رفتاری با مردم به طور طبیعی همین است که کشور دیگری به خودش اجازه دهد به کشور ما تجاوز کند!" "اقدام دیگرشان هم وقتی بود که ناوگان‌های جنگی آمریکا به خلیج فارس آمد و بیخ گوش ما مستقر شد تا به ظاهر به بهانه‌ی مقاصد دیگر، اما در ضمن به قصد زهرچشم گرفتن از ما و آرام کردنمان، مدام قدرت شیطان بزرگ را به رخ ما بکشد. که درست در همین ایام، صدوسی و چهار نفر از این‌ها، نامه کذایی «ما نویسنده‌ایم» را نوشتند و منتشر کردند و باز در آن به نظام حکومت جمهوری اسلامی به بهانه حاکمیت خفقان و سلب آزادی قلم تاختند."؛ محمدرضاسرشار؛ ماهنامه ادبیات داستانی؛ شماره ۵۱؛ ص ۱۵، ۴۵.

[۳۰]- "برای هنرمند دینی باورهای مذهبی از حد یک موضوع ذهنی باید فراتر رفته و به یک اعتقاد قلبی تبدیل شده باشد. یعنی همان تفاوت‌هایی که بین اسلام و ایمان در مکتب ما هست. ... اگر ما پذیرفته باشیم که هنر انتقال حس‌های تجربه شده است چگونه ممکن است حس‌هایی در یک نوشته منتقل شوند که نویسنده‌اش آنها را تجربه نکرده است! پس لازم است که نویسنده خودش به مرحله‌ای از آن کلمات معنوی رسیده و آنها را حداقل در مرحله محدود تجربه کرده باشد تا بتواند منعکس‌شان کند. "محمدرضاسرشار؛ گفتگو با نسل باروت؛ انتشارات صریح؛ چاپ اول؛ ۱۳۸۴؛ ص ۲۰۷.

[۳۱]- دکتر مهدی زمانیان در گفتگویی با شاهرخ تندرو صالح می‌گوید: "ادبیات داستانی بعد از انقلاب و پس از جنگ ما هیچ‌گونه مشابهت و وجوه اشتراکی با نهضت‌ها و مکتب‌های ادبی‌بی که در اروپا به دنبال انقلاب‌ها و جنگ‌ها شکل گرفت و برخی از آنها عمری دراز و بعضی عمری کوتاه داشتند (و تا آنجا که وقت اجازه می‌داد بدنها پرداختیم) مشاهده نمی‌شود."؛ "گفتمان سکوت"؛



انتشارات شفیعی؛ چاپ اول: ۱۳۷۹؛ ص ۱۸۶.

[۳۲] - "مقدمه‌ای بر هنر اسلامی"؛ محسن مخملباف؛ چاپ اول: ۱۳۶۰.

[۳۳] - محمدرضا سرشار؛

"چشم‌انداز ادبیات داستانی پس از انقلاب"؛ ص ۲۸.

[۳۴] - غلامعلی حدادعادل؛ "سخنرانی پیرامون ماهیت ادبیات انقلاب اسلامی" مندرج در "مجموعه مقاله‌های سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی" سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)؛ سال: ۱۳۷۰.

[۳۵] - این اصطلاح با چاپ کتاب "ادبیات مقاومت در فلسطین اشغالی" به ادبیات داستانی بعد از انقلاب معرفی شد. "غسان کفانی"؛ نویسنده کتاب جنگ ۱۹۴۸ و مهاجرت فلسطینیان را مبدا پیدایش ادبیات مقاومت فلسطین می‌داند. "ادبیات مقاومت در فلسطین اشغالی"؛ ترجمه موسی اسوار؛ چاپ دوم: ۱۳۶۲؛ انتشارات سروش.

[۳۶] - کامران پارسی نژاد؛ کندوکاوی پیرامون ادبیات جنگ و دفاع مقدس؛ ص ۱۰۹.

[۳۷] - محمدرضا سرشار؛ همان؛ ص ۳۲.

[۳۸] - به نقل از "چشم‌انداز ادبیات داستانی پس از انقلاب"؛ ص ۳۷؛ "دره جذامیان"؛ میثاق امیرفجر؛ ص ۴۰۲.

[۳۹] - شهریار زرنشناس؛ "پیش‌درآمدی بر رویکردها و مکتب‌های ادبی"؛ دفتر دوم؛ انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ چاپ اول: ۱۳۸۹؛ ص ۲۹.

[۴۰] - "من البته خیلی به نقش ایدئولوژیک داستان اعتقاد ندارم و باور ندارم که ایدئولوژی افت داستان است. ایدئولوژی نمی‌گذارد داستان‌نویس درست حرکت کند و فرقی هم نمی‌کند که چه ایدئولوژی‌ای باشد. حتی ایدئولوژی فردی که طرفدار ایدئولوژی حاکم نیست هم قابل قبول نیست. شما باید جنگ را عامل ویرانی ببینی" اسدالله امرایی؛ کندوکاو...؛ ص ۱۲۴.

[۴۱] - "پذیرفتنی است که این متولیان تاب و تحمل ادبیات ضد جنگ و حتی انتقادی و دگراندیش را در طول جنگ نداشته باشند اما آسیب اصلی آنجاست که این اولویت‌ها و دغدغه‌ها و حساسیت‌ها پس از پایان جنگ نیز گاه ادامه می‌یابد و ناخواسته بر شعاری بودن، کلیشه‌گرایی و تبلیغی بودن آثار جنگ دامن می‌زند و اثر متفاوت را تابو می‌انگارد"؛ رضا نجفی؛ کندوکاوی پیرامون ادبیات جنگ و دفاع مقدس؛ ص ۷۲.

[۴۲] - "سفارشی یعنی حرکت از درونمایه به طرف فرم." جواد جزینی؛ و هومن؛ ۷۸/۶/۳۰.

[۴۳] - قرآن کریم از روز قیامت به "یوم‌الدین" یاد می‌کند که تعبیر دقیقی است از آشکارشدن ماهیت حقیقی دین. این ماهیت از آنجا که قیامت "یوم‌لاریب‌فیه" است - یعنی نه خود شایسته

است متعلق شک قرار گیرد و نه ظرف شک خواهد بود - در روز قیامت، غیر قابل تأویل و تفسیر است. از این‌رو است که درباره ظهور قرآن در قیامت می‌فرماید: "یوم یات تأویله" یعنی روزی که تأویل راستین قرآن - حقیقت مطلقه آن - از خلال تأویل‌های مختلف آشکار می‌شود.

[۴۴] - نمونه این اصطلاحات کلمه (plot) است که ابتدا به "طرح" ترجمه شد. و در ترادف معنایی با "افسانه مضمون" در بوطیقای ارسطو قرار گرفت. بعدها آقای شفیعی کدکنی واژه "پیرنگ" را معادل این کلمه دانست و طرح معادل (sketch) قرار داده شد. ضمن آنکه طرح را معادل (design) نیز آورده‌اند. این اختلاف واژگان در حالی بود که مراد دقیق از پیرنگ نیز در ارائه نظریه‌پردازان غربی از تنوع قابل توجهی برخوردار است. رک: عناصر داستان؛ جمال میرصادقی؛ ص ۶۱.

[۴۵] - (roman) در بیشتر زبان‌های اروپایی و (novel) در انگلیسی.

[۴۶] - داستان (story) در اینجا به معنای "ادبیات داستانی" است نه "قصه داستان". برخی از عبارت (fiction) نیز استفاده کرده‌اند.

[۴۷] - تاکنون کتاب‌های زیادی پیامبراکرم به نگارش درآمده است که از جوانب روحانی تا سیاسی و اجتماعی به تحلیل و معرفی شخصیت ایشان پرداخته‌اند. اما تعریف چنین شخصیتی برای داستانی چون "آنک آن یتیم نظر کرده" از عهده هیچ کدام از این تعاریف بر نمی‌آید. زیرا این تعریف خاص، ناظر بر حد است. نخست، آنچه می‌تواند از سوی این شخصیت به قالب داستان (قالب مخیل روایی جذاب) راه پیدا کند. دوم، آنچه داستان برای روایت این شخصیت به آن نیاز دارد. نه همه آنچه این شخصیت واجد آن است در داستان قابل ظهور است و نه همه آنچه داستان از این شخصیت می‌خواهد رخ داده است.

[۴۸] - subject/theme/topic/motif/issue.

[۴۹] - بعضاً سه واژه "خیال"، "تخیل" و "خلاقه" مرادف فرض می‌شوند. هر سه واژه وصف داستان قرار می‌گیرند. واژه نخست بحث دراز دامنی در حکمت اسلامی دارد، خیال را مبنای حکمت و هنر می‌داند. خیال در این اصطلاح، ظرفی است که اثر در آن تولید می‌شود و فهمیده می‌شود. از این‌رو، اعم از تصور امر واقع و غیرواقع است. اما واژه "تخیل" در مقابل "عینیت" قرار دارد و برساخته‌های ذهنی را مورد اشاره قرار می‌دهد. اما "خلاقه" بودن داستان، حاکی از مبدأ الهامی‌ای دارد که براساس آن، خیال رحمانی و خیال شیطنانی، ظرف دو هنر متفاوت می‌شوند. ●



ادبیات

اگزستانسیالیستی
یکی از گرایش‌ها
و شعب ادبیات
بحران انحطاطی
غرب مدرن در قرن
بیستم است.

اشاراتی درباره‌ی

ژان پل سارتر و نیهیلیسم اگزیستانسیالیستی

بیستم همانا ژان پل سارتر است.

اگزیستانسیالیسم چیست؟

اگزیستانسیالیسم یک رویکرد فلسفی است است که نطفه‌ی آن در آراء کی‌یر که گور (متوفی به سال ۱۸۵۷م) در قرن نوزدهم بسته شده است. آراء که گور پس از مرگ او مورد بی‌توجهی قرار گرفت اما در قرن بیستم و در فاصله‌ی ما بین دو جنگ جهانی برخی متفکران به بازخوانی آراء که گور پرداختند و هر یک به طریقی آن را بسط داده و یا تفسیر کردند. مجموعه‌ی این آراء [که با یکدیگر نیز اختلاف اساسی داشتند] که به هر حال به گونه‌ای از کی‌یر که گور الهام گرفته بوده است "فلسفه‌های اگزیستانس" نامیده شد. فیلسوفانی چون "کارل یاسپرس"، "گابریل مارسل"، "ژان پل سارتر" و حتی "مارتین هیدگر" اگزیستانسیالیست خوانده شدند اما اکثر این فیلسوفان از پذیرش این عنوان خودداری کردند و فقط ژان پل سارتر بود که با صراحت و توأم با خرسندی، اطلاق اگزیستانسیالیسم بر آراء خود را پذیرا گشت و تدریجاً وضع به گونه‌ای شد که اصطلاح فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم معادل آراء سارتر گرفت و ژان پل سارتر به عنوان تجسم و سخنگوی اصلی و نماینده‌ی اگزیستانسیالیسم و ادبیات اگزیستانسیالیستی

ادبیات اگزیستانسیالیستی یکی از گرایش‌ها و شعب ادبیات بحران انحطاطی غرب مدرن در قرن بیستم است. اگر چه پیدایش اولین مفاهیم و رویکردهای اگزیستانسیالیستی به نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و به ویژه ظهور آراء و افکار "سورن کی‌یر که گور" بر می‌گردد، اما ادبیات اگزیستانسیالیستی به طور مشخص و متعین محصول سالهای بین دو جنگ جهانی و نیز دهه‌های پنجاه و شصت قرن بیستم در غرب می‌باشد.

در اینجا مقصود از ادبیات اگزیستانسیالیستی آن صورت از ادبیات داستانی است که کم و بیش تحت تأثیر آموزه‌های اگزیستانسیالیستی مطرح گردیده است.

در چارچوب ادبیات اگزیستانسیالیستی شاید بتوان "ژان پل سارتر" فرانسوی را به عنوان برجسته‌ترین نماینده‌ی این رویکرد مطرح کرد. سارتر با خلق رمانی به نام "تهوع" و همچنین نمایشنامه‌هایی نظیر "در بسته" و "شیطان و خدا" رویکرد اگزیستانسیالیستی به زندگی و مسائل بشری را در قلمرو ادبیات داستانی مطرح ساخت. البته در جهان ادبیات داستانی غرب در سال‌های جنگ جهانی و دو دهه پس از آن می‌توان از "آلبر کامو" نیز به عنوان نویسنده‌ای که برخی پیوندها را با اگزیستانسیالیسم دارد یاد کرد. اما بی‌تردید نماینده‌ی شاخص رمان و داستان اگزیستانسیالیستی در اواسط قرن

✚ فیلسوفانی

چون "کارل یاسپرس"،
"گابریل مارسل"
، "ژان پل سارتر"
و حتی
"مارتین هیدگر"
اگزیستانسیالیست
خوانده شدند اما
اکثر این فیلسوفان
از پذیرش این
عنوان خودداری
کردند و فقط
ژان پل سارتر بود که
با صراحت و توأم با
خرسندی، اطلاق
اگزیستانسیالیسم
بر آراء خود را
پذیرا گشت و
تدریجاً وضع به
گونه‌ای شد که
اصطلاح فلسفه‌ی
اگزیستانسیالیسم
معادل آراء سارتر
قرار گرفت و
ژان پل سارتر به
عنوان تجسم و
سخنگوی اصلی
و نماینده‌ی
اگزیستانسیالیسم
و ادبیات
اگزیستانسیالیستی
مطرح گردید.

◀ ژان پل سارتر به لحاظ روانی و شخصیتی فردی ناسالم بود، اسیر کابوس‌ها و توهمات بسیار بود که او را تا مرز خودکشی سوق می‌دادند.

« ادبیات و هنر



مطرح گردید.

اگزیستانسیالیسم را در یک عبارت کوتاه به اعتقاد داشتن به اصالت و تقدم "وجود" بر "ماهیت" در "انسان" تعریف کرده‌اند. باید توجه داشت که آنچه در قرن بیستم و به‌ویژه در آراء ژان پل سارتر به عنوان تقدم وجود بر ماهیت مطرح می‌شود، مبنائاً با آنچه که در فلسفه‌ی اسلامی و به‌ویژه فلسفه‌ی "ملاصدرا" شیرازی تحت‌عنوان "اصالت وجود" عنوان می‌گردد متفاوت است. اساساً اصالت وجود یا "اگزیستانس"ی که ملاصدرا مطرح می‌کند در چارچوب فلسفه‌ی اولی و مباحث مابعدالطبیعی قرار دارد حال آن‌که آنچه سارتر می‌گوید معطوف به وجود بشری بوده و مبتنی بر تفسیری اومانیستی از حیات بشری و زندگی او است. در اگزیستانسیالیسم سارتری که صورت اصلی و غالب فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی در قرن بیستم تلقی می‌گردد، بشر، موجودی است که "وجود" او بر "ماهیتش" تقدم دارد. به تعبیر سارتر، انسان ابتدا "وجود" می‌یابد و بعد خود، "ماهیت" خود را پدید می‌آورد، حال آن‌که در دیگر اشیاء و موجودات انظیر سنگ و درختان و میز و صندلی... ماهیت آن‌ها بر وجودشان مقدم است و در واقع آن موجودات با ماهیت‌شان است که تحقق می‌یابند، حال آنکه انسان در هنگام تولد یک وجود (اگزیستانس) فاقد ماهیت است و خود، ماهیت و محتوای خود را انتخاب می‌کند و پدید می‌آورد. آنچه که بشر را صاحب اگزیستانس و وجودی متفاوت از "هستی" دیگر موجودات می‌کند،

متصف بودن او به "آزادی" است. سارتر معتقد است که "بشر، محکوم به آزادی است" [۱] در واقع مفهوم آزادی و نسبت آن با تنهایی و دلهره و اضطراب از درون مایه‌های اصلی اگزیستانسیالیسم می‌باشد. به نظر می‌رسد که اصطلاح اگزیستانسیالیسم وضع لفظ سارتر نبوده و توسط مطبوعات وضع شده بود اما سارتر هم آن را پذیرفته است. [۲]

اساساً جریان فکری‌ای که در فلسفه‌ی قرن بیستم تحت‌عنوان اگزیستانسیالیسم شهرت یافته و به‌ویژه در دهه‌های میانی این قرن نفوذ گسترده‌ای در فلسفه‌ی غربی پیدا کرده بود، یک رویکرد اومانیستی است که به جای توجه به مفاهیم و مباحث مابعدالطبیعی و متافیزیکی، توجه خود را به مقولاتی چون "بی‌معنائی زندگی بشر مدرن"، "بحران اخلاق نسبی‌انگارانه"، "اضطراب بشر معاصر"، "احساس تنهایی و دلهره‌های آدمی در حالت وانهادگی" و امثال این‌ها معطوف ساخته است. اگزیستانسیالیسم، صورتی از تفکر اومانیستی مدرن است که آینه‌وار به توصیف تنهایی و اضطراب و فروپاشی "سوژه"ی دکارتی و بحران ناشی از فراموش شدن ساحت قدسی در تفکر مدرن اومانیستی و نتایج و لوازم آن می‌پردازد و به گمان خود می‌کوشد تا برای معضلات جدی بشر مدرن [از هراس ناشی از بی‌معنائی زندگی گرفته تا از خود بیگانگی و حس اضطراب و دلهره‌ی وجودی و پوچ‌گرایی و یأس ویرانگر بشر مدرن] راه‌حلی بیابد. البته اگزیستانسیالیسم به دلیل ماهیت اومانیستی‌ای

◀ سارتر از دوران جوانی به صراحت مُلحد شده بود و آن را نیز بیان می‌کرد.

◀ اگزیستانسیالیسم، صورتی از تفکر اومانیستی مدرن است که آینه‌وار به توصیف تنهایی و اضطراب و فروپاشی "سوژه"ی دکارتی و بحران ناشی از فراموش شدن ساحت قدسی در تفکر مدرن اومانیستی و نتایج و لوازم آن می‌پردازد و به گمان خود می‌کوشد تا برای معضلات جدی بشر مدرن [از هراس ناشی از بی‌معنائی زندگی گرفته تا از خود بیگانگی و حس اضطراب و دلهره‌ی وجودی و پوچ‌گرایی و یأس ویرانگر بشر مدرن] راه‌حلی بیابد. البته اگزیستانسیالیسم به دلیل ماهیت اومانیستی‌ای که دارد قادر به پاسخ‌گویی به معضلات بشر غربی نبوده و چه بسا آن را تشدید می‌نماید.

➤ ژان پل سارتر در زندگی فردی و شخصی خود چندان رعایت ملاحظات اخلاقی را نمی‌کرد، او فردی خودپسند بود که در روز میزان زیادی مشروبات الکلی و مواد محرک و مخدر و داروهای ضد افسردگی استفاده می‌کرد.

[سارتر و دوبوواری در کنار بنای یادبود بالزاک]



که دارد قادر به پاسخ‌گوئی به معضلات بشر غربی نبوده و چه بسا آن را تشدید می‌نماید.

به لحاظ تاریخی در پی به تمامیت رسیدن فلسفه‌ی مدرن غربی در آراء "هگل" و پیدایی صور مختلف اندیشه‌هایی که هر یک به گونه‌ای نماینده‌ی بحران فلسفه‌ی غربی در نیمه دوم قرن بیستم بودند [مثلاً آراء کی‌یرکه‌گور، مارکس، شوپنهاور و نیچه علی‌رغم همه‌ی تفاوت‌هایی که با همدیگر دارند]، صورت اولیه‌ی مفاهیم اگزیستانسیالیستی در آراء کی‌یرکه‌گور و تلاش ناموفق او برای رهایی از بن‌بست مدرنیته جلوه‌گر می‌شود.

البته آنچه که در قرن بیستم و به‌ویژه در اندیشه‌ی سارتر تحت عنوان اگزیستانسیالیسم مطرح می‌گردد، تفاوت‌های گاه حتی مبنائی‌ای با آراء کی‌یرکه‌گور دارد و رویکردی اومانیستی است که عمق پوچ‌انگاره و محتوای مبتذل و نیست‌انگارانه‌ی فلسفه‌ی اومانیستی در قرن بیستم را عیان می‌کند، بی آن‌که بخواهد و یا قادر باشد افقی ورای نیهیلیسم اومانیستی ترسیم نماید. اگزیستانسیالیسم سارتری اندیشه‌ای عمیقاً اومانیستی و به تبع آن نیست‌انگارانه است. درون مایه‌های اصلی اگزیستانسیالیسم (سارتری) را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱. اگزیستانسیالیسم به عنوان صورتی از صور تحقق فلسفه‌ی اومانیستی بر مبنای اصالت دادن به سوژه‌انگاری دکارتی قرار دارد.

۲. اگزیستانسیالیسم صبغه‌ای نیست‌انگارانه داشته و اساساً صورتی از نیست‌انگاری مدرن غربی است و در آراء سارتر با الحاد آشکار پیوند می‌خورد.

۳. به لحاظ اخلاقی، اگزیستانسیالیسم به نسبی‌انگاری ارزشی معتقد است و هیچ مبنا و پایه‌ای برای تدوین یک نظام اخلاقی ارائه نمی‌دهد.

۴. نوع رویکرد الحادی اگزیستانسیالیسم و تأکید آن بر پوچ‌انگاری و فردگرایی آدمی را با نحوی دلهره و اضطراب و احساس هراس پیوند می‌زند و موجب سیلان مداوم احساس ترس و دلهره می‌گردد.

۵. بر حسب عقیده‌ی اگزیستانسیالیسم، "بشر محکوم به آزادی است" و این آزادی در جهانی کر و کور و فاقد شعور [آن‌گونه که رویکرد ماتریالیستی اگزیستانسیالیسم تصویر می‌کند] آدمی را در مقابل انبوهی از امکانات قرار

❖ یکی از کوشش‌های ناموفق سارتر، تنظیم و تدوین یک نظام اخلاقی غیردینی بر پایه‌ی مفروضات اومانستی و اگزیتانسیالیستی بود. در چارچوب اگزیتانسیالیسم سارتری هیچ معیار و میزان و مبنای مشخص و ثابتی برای تعیین ارزشهای اخلاقی وجود ندارد. بدینسان در چارچوب این فلسفه، به لحاظ اخلاقی بشر گرفتار سردرگمی و بی‌معنایی و هرج و مرج است. این‌گونه است که از دل آراء سارتر گونه‌ای اسارت در ساحت آپسوردیته و پوچی ظهور می‌کند.

« ادبیات و هنر

۸. اگزیتانسیالیسم به عنوان یک رویکرد فلسفی با هر نوع سیستم‌سازی یا ایجاد دستگاه فکری منسجم و فراگیر مخالف است. در ذات اگزیتانسیالیسم نحوی میل مفرط به آنارشیزم در نظر و عمل وجود دارد. ۹. از لوازم اندیشه‌ی اگزیتانسیالیستی؛ رواج بی‌قیدی و بی‌مسئولیتی، پوچ‌انگاری، بی‌تفاوتی نسبت به ارزش‌های اخلاقی، یأس و رنج ناشی از احساس مداوم بیهودگی و بی‌معنایی است. همین سائق‌ها است که "روکانتن" قهرمان اصلی رمان سارتر به نام "تهوع" را به عثیان و دل زدگی از زندگی وا می‌دارد.

ژان پل سارتر؛ فیلسوف و داستان‌نویس و نمایشنامه‌پرداز

ژان پل سارتر روز ۲۱ ماه ژوئن ۱۹۰۵ در پاریس به دنیا آمد. هنوز کودک بود که پدرش [که افسر نیروی دریایی بود] در مأموریت هندوچین درگذشت. اندکی بعد ژان پل و مادرش نزد پدر بزرگاش رفتند. آن‌گونه که خود سارتر بعدها در کتاب "کلمات" می‌نویسد دوران کودکی وی به‌ویژه پس از ازدواج مجدد مادرش بسیار دشوار بوده است.

با این‌که ژان پل به معنای واقعی کلمه پدر نداشته و معنای حضور پدر را درک نکرده است، نسبت به پدرش احساس خشم و کینه‌ای داشته است. سارتر بعدها در بزرگسالی نوشت:

"پدر خوب وجود ندارد، این قاعده است، از این بابت نباید مردان را سرزنش کرد بلکه باید از رابطه‌ی پدری که فاسد است شاکی بود. هیچ چیز بهتر از بچه درست کردن نیست، اما بچه داشتن واقعا ظلم است. اگر پدرم زنده مانده بود تمام قامت رویم خوابیده بود و مرا له کرده بود. خوشبختانه در ایام جوانی مُرد." [۴]

سارتر در ایام دبستان، دانش آموزی تنها بود و سعی می‌کرد با دزدیدن پول از کیف مادرش و هزینه کردن آن برای همشاگردی‌ها، دوستانی پیدا کند. [۵] سارتر در سال ۱۹۲۰ برای تحصیل به دبیرستان "هانری چهارم" رفت و به سال ۱۹۲۴ در مدرسه‌ی "نورمال

داده و موجب شکل‌گیری حس مسئولیت توأم با ترس می‌گردد. در جوهر اگزیتانسیالیسم گونه‌ای حس تلخ‌اندیشی و ناخشنودی از زندگی وجود دارد.

۶. اگزیتانسیالیسم، جهان را فاقد هدف و معنا می‌داند و معتقد است که بشر موجودی است که به طور کاملاً تصادفی به جهان پرتاب شده است و زندگی او فاقد هرگونه معنا یا غایت آرمان‌گرایانه است. بدینسان اگزیتانسیالیسم در تبیین موقعیت وجودی بشر گرفتار نحوی احساس پوچی و بی‌معنایی عمیق و بنیادین است. در جهانی که اگزیتانسیالیسم ترسیم می‌کند همه چیز پوچ و بی‌معنا و بیهوده است.

۷. در چارچوب این اندیشه مرگ به عنوان یک امر هولناک مؤید دیگری بر بیهودگی و بی‌معنایی آن است. [۳] بدینسان نظام عالم به گونه‌ای تعبیر می‌گردد که گویا از منظر هستی، بود و نبود انسان و زندگی و مرگ او کاملاً یکسان و در هر حال پوچ و بی‌معنا و بیهوده است.



❖ از لوازم اندیشه‌ی اگزیتانسیالیستی؛ رواج بی‌قیدی و بی‌مسئولیتی، پوچ‌انگاری، بی‌تفاوتی نسبت به ارزش‌های اخلاقی، یأس و رنج ناشی از احساس مداوم بیهودگی و بی‌معنایی است. همین سائق‌ها است که "روکانتن" قهرمان اصلی رمان سارتر به نام "تهوع" را به عثیان و دل زدگی از زندگی وا می‌دارد.

❖ به نظر می‌رسد سارتر اساساً گرایشی به سمت فرهنگ و اندیشه‌ی یهودی داشت. وی به سال ۱۹۶۵ دختری یهودی از شاگردانش به نام "آرلت‌ال کاییم" را به فرزند خواندگی پذیرفت. سارتر به گونه‌ای مداوم از تأسیس کشور اسرائیل و تداوم حیات آن دفاع می‌کرد و با سکوت توأم با رضایت خاطر با سیاست‌های توسعه‌طلبانه و تجاوز کارانه‌ی تأسیس "اسرائیل بزرگ" همراهی می‌کرد.



سوپریور" (که مشهورترین مؤسسه آموزشی فرانسه در زمینه‌ی تحصیلات عالی فلسفه و ادبیات بود) به تحصیل پرداخت و چهار سال بعد با موفقیت فارغ‌التحصیل شد. سارتر برای رسیدن به مرتبه‌ی تدریس فلسفه در دبیرستان‌ها نیازمند قبولی در امتحان "آگراسیون" بود. او سال ۱۹۲۸ در این امتحان شرکت کرد و قبول نشد و سال بعد دوباره در این امتحان شرکت کرد و نفر اول شد. در این امتحان، "سیمون دوبووار" دوم شد و پایه‌ی آشنائی و ارتباط مداوم سارتر و دوبووار در همین زمان ریخته شد.

سیمون دوبووار که در اواسط قرن بیستم به عنوان یکی از چهره‌های معروف فمینیسم اگزیستانسیالیستی شهرت یافت تا پایان عمر سارتر به عنوان دوست نزدیک و هم‌نشین او باقی ماند. سارتر و دوبووار عمداً هرگز عقد قانونی و شرعی انجام ندادند، اما با یکدیگر روابط جنسی داشتند. در عین حال هریک از این دو دارای ارتباط‌های آزاد با دیگران نیز بودند.

آنان تعهد کرده بودند تا در عین همراهی با هم در قلمرو ارتباط‌های جنسی تجربه‌های گسترده و فراوان شخصی خود را نیز داشته باشند. در ارتباط مابین دوبووار و سارتر به نظر می‌رسد که اولی مورد سوءاستفاده‌ی دومی قرار گرفته باشد.

از نکاتی که در ارتباط این دو حکایت‌گر بی‌صدافتی و فرصت‌طلبی سارتر باشد یکی این است که سارتر [علیرغم این که رسماً به دوبووار می‌گفت که با "ازدواج" مخالف است] به چند تن از معشوقه‌های جوانش که از جمله از شاگردان سیمون دوبووار بودند پیشنهاد ازدواج داده بود و این امر موجب رنجش شدید دوبووار گردیده بود. [۶]

سارتر از، دانشجویان خود و دوبووار و نیز از میان علاقمندانش حرمسرای تدارک دیده بود و نصیب دوبووار در این میانه بیشتر دروغ بود و ریا کاری. [۷] در

❖ سارتر هنگام جنگ شش روزه‌ی سال ۱۹۶۷ و نیز جنگ اکتبر سال ۱۹۷۳ ما بین اسرائیل و اعراب، به گونه‌ای آشکار و فعال از رژیم متجاوز اسرائیل حمایت کرد.

واقع سارتر به گونه‌ای بی‌رحمانه با احساسات و علائق سیمون بازی می‌کرد، در حالی که در میان انبوه زنان و دختران دور و بر سارتر، ظاهراً بیشتر سیمون بوده است که به حفظ سلامت و مال و جان سارتر می‌اندیشیده است. البته نباید نادیده گرفت که مواردی بوده است که سیمون نیز برای خود به عسرت‌طلبی می‌پرداخت به عنوان مثال یکی از نمونه‌های روابطی از این دست ماجرای پر سرو صدای رابطه‌ی سیمون با "نلسون انگر" نویسنده‌ی آمریکایی بوده است.

ژان‌پل سارتر در زندگی فردی و شخصی خود چندان رعایت ملاحظات اخلاقی را نمی‌کرد، او فردی خودپسند [۸] بود که در روز میزان زیادی مشروبات الکلی و مواد محرک و مخدر و داروهای ضد افسردگی استفاده می‌کرد. از عادات دوران جوانی او این بود که بسیار کم و دیر به حمام می‌رفت [۹] و خود را مجبور به نوشتن حجم بالائی مطلب در روز می‌کرد.

❖ سارتر، مفهوم آزادی را در آزادی از تعلق دینی و قطع تعلق نسبت به حضرت حق تعریف می‌کند. دقیقاً به همین دلیل است که آزادی سارتری، سودایی محال و سرابی واهی است، زیرا حقیقت بشر در تعلق است و آدمی با انکار آن نیز امکان نفی واقعی این تعلق را ندارد.

« ادبیات و هنر

سردرگمی و بی‌مبنایی و هرج و مرج است. این‌گونه است که از دل آراء سارتر گونه‌ای اسارت در ساحت آبسوردیته و پوچی ظهور می‌کند. سارتر در جایی گفته است: "هرآنچه وجود دارد بی‌دلیل به دنیا آمده، با ضعف و ناتوانی به زندگی ادامه می‌دهد و به طور اتفاقی می‌میرد... انسان اشتیاقی بیهوده است" [۱۳]

ژان پل سارتر در "یادداشت‌های جنگ" نوشته است: آسوده نیستم مگر در هیچی هیچ محض، مست غرور و شفاف" [۱۴]

سارتر در تبیین رویکرد نیست‌انگارانه‌ی خود چنین آورده است:

زندگی بی‌معنا است، خدا مرده است، قانون اخلاقی وجود ندارد، انسان، شهوت عیبی است؛ دنیا چیزی لزج و کثیف و مهتّع است" [۱۵]

سارتر در مقایسه با برخی دیگر نمایندگان ادبیات نیست‌انگار آبسورد در غرب معاصر [کسانی چون کافکا، کامو، سال بلو] صیغه‌ی فلسفی بیشتر و قوی‌تری دارد. او داعیه‌دار آفرینش یک رویکرد فلسفی [اگزیستانسیالیسم اومانیستی] است و آثار ادبی او [چه رمان‌های بلند و کوتاهی نظیر "تهوع"، "کارازکار گذشت" یا داستانی چون "دیوار" و یا انبوه نمایشنامه‌های او] در واقع عرصه‌هایی برای بیان آراء فلسفی او هستند، این امر به‌ویژه در رمان "تهوع" یا نمایشنامه‌ی "شیطان و خدا" به صراحت دیده

ژان پل سارتر به لحاظ روانی و شخصیتی فردی ناسالم بود، اسیر کابوس‌ها و توهمات بسیار بود که او را تا مرز خودکشی سوق می‌دادند.

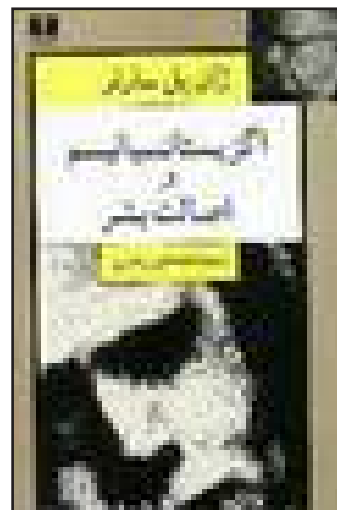
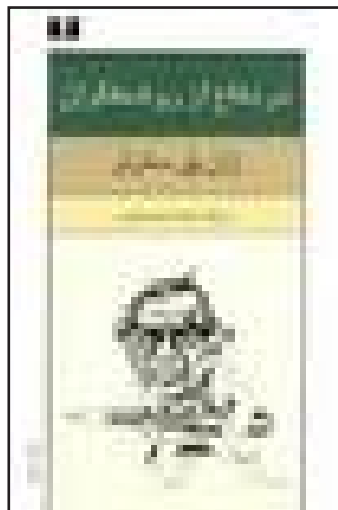
"سارتر تصور می‌کرد که حشرات زهردار و خرنج‌ها او را تعقیب می‌کنند... به توصیه‌ی یک پزشک به آرامبخش مسکالین روی آورد. بعد مصرف این دارو، مواد مخدر و الکل را افزایش داد. یک بار مست و خراب سخن‌رانی کرد. به روسپی‌خانه‌ها می‌رفت و در شهرستان کوچک لوآور بدنام بود." [۱۰]

سارتر از دوران جوانی به صراحت ملحد شده بود و آن را نیز بیان می‌کرد [۱۱] او در دوران بزرگسالی درباره‌ی اگزیستانسیالیسم و قواعد اخلاقی گفته بود:

اگزیستانسیالیسم چیزی نیست مگر تلاش برای اخذ نتایجی از موضع بی‌خدایی کامل... هیچ "ده‌فرمان" خدا ساخته‌ای وجود ندارد و انسان باید قواعدی اخلاقی، مستقل از اعتقادات مذهبی برای خود بسازد [۱۲]

یکی از کوشش‌های ناموفق سارتر، تنظیم و تدوین یک نظام اخلاقی غیردینی بر پایه‌ی مفروضات اومانیستی و اگزیستانسیالیستی بود. در چارچوب اگزیستانسیالیسم سارتری هیچ معیار و میزان و مبنای مشخص و ثابتی برای تعیین ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد. بدینسان در چارچوب این فلسفه، به لحاظ اخلاقی بشر گرفتار

❖ سارتر در مقایسه با برخی دیگر نمایندگان ادبیات نیست‌انگار آبسورد در غرب معاصر [کسانی چون کافکا، کامو، سال بلو] صیغه‌ی فلسفی بیشتر و قوی‌تری دارد. او داعیه‌دار آفرینش یک رویکرد فلسفی اگزیستانسیالیسم اومانیستی است و آثار ادبی او [چه رمان‌های بلند و کوتاهی نظیر "تهوع"، "کارازکار گذشت" یا داستانی چون "دیوار" و یا انبوه نمایشنامه‌های او] در واقع عرصه‌هایی برای بیان آراء فلسفی او هستند، این امر به‌ویژه در رمان "تهوع" یا نمایشنامه‌ی "شیطان و خدا" به صراحت دیده می‌شود.



❖ مفهوم آزادی مورد نظر سارتر به دلیل همین جوهر اومانیستی و غیردینی است که به اضطراب و دلهره می‌انجامد.

توأم با رضایت خاطر با سیاست‌های توسعه‌طلبانه و تجاوز کارانه‌ی تأسیس "اسرائیل بزرگ" همراهی می‌کرد. سارتر به گونه‌ای غیرواقع‌بینانه ماهیت نژادپرست رژیم صهیونیستی را نادیده می‌گرفت و در طرف مقابل هر نوع مبارزه با فرونخواهی‌های یهودیت شوونیست را تحت‌عنوان مخالفت با نژادپرستی محکوم می‌کرد. سارتر به سال ۱۹۴۶ کتابی به نام "تأمل‌هایی درباره‌ی مسئله‌ی یهود" نگاشت و از چیزی که وی آن را "یهودی‌ستیزی" می‌نامید انتقاد کرد. سارتر به سال ۱۹۷۷ به اسرئیل سفر کرد [۱۸] و کوشید تا به نفع سیاست تسلیم‌طلبانه‌ی "انور سادات" رئیس‌جمهور وقت مصر^۱ تبلیغ نماید. سارتر در ایام سالخوردگی منش‌ی یهودی‌ای به نام "بنی‌لوی" داشت که خود در واپسین سال‌های حیاتش گرایش شدیدی به "کابالا" و عرفان یهود پیدا کرده بود. بنی‌لوی در سال ۲۰۰۴ کتاب "یهودی‌بودن" را نگاشت و به تبلیغ آراء کابالیستی پرداخت.

مفاهیم اصلی در آراء سارتر

ژان‌پل سارتر در سال ۱۹۴۳م کتاب حجیمی منتشر کرد و به نام "موجود و معدوم" آنچه سارتر در این کتاب می‌آورد، لب و اساس دیدگاه‌های او درباره‌ی آزادی، وجود و موقعیت انسانی و مفاهیمی نظیر "هستی در خود" و

می‌شود. از این‌رو در بررسی آراء سارتر نمی‌توان فقط از سارتر داستان نویسی سخن گفت، زیرا ادبیات برای سارتر بیشتر در حکم ابزاری برای بیان آراء است. سارتر گرایش فراوانی دارد که به عنوان یک روشنفکر به معنای قرن هجدهمی این اصطلاح^۲ معنایی که مورد نظر امثال "ولنز" و "دیدرو" بود^۳ فعالیت نماید. از این‌رو در کنار نویسندگی جذب فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی مختلف گردید. در کارنامه‌ی فعالیت‌های سیاسی- اجتماعی او، هم جنبه‌های مثبتی چون حمایت از مبارزات ضد استعماری مردم الجزایر و نیز افشاگری در خصوص برخی جنایات امپریالیست‌های لیبرال وجود دارد و هم نقطه‌ی منفی بارزی چون حمایت از رژیم صهیونیستی و کلاً همسوئی با تبلیغات فریبکارانه و مظلوم‌نمایی‌های باندهای یهودی‌صهیونیست دیده می‌شود. سارتر هنگام جنگ شش روزه‌ی سال ۱۹۶۷ و نیز جنگ اکتبر سال ۱۹۷۳ ما بین اسرئیل و اعراب، به گونه‌ای آشکار و فعال از رژیم متجاوز اسرئیل حمایت کرد. [۱۶]

به نظر می‌رسد سارتر اساساً گرایشی به سمت فرهنگ و اندیشه‌ی یهودی داشت. وی به سال ۱۹۶۵ دختری یهودی از شاگردانش به نام "آرلت‌ال کاییم" را به فرزند خواندگی پذیرفت. [۱۷] سارتر به گونه‌ای مداوم از تأسیس کشور اسرئیل و تداوم حیات آن دفاع می‌کرد و با سکوت

❖ سارتر به سال ۱۹۷۷ به اسرئیل سفر کرد و کوشید تا به نفع سیاست تسلیم‌طلبانه‌ی "انور سادات" رئیس‌جمهور وقت مصر^۱ تبلیغ نماید.



« آنچه سارتر در پایان تاریخ غرب مدرن توصیف می‌کند، گزارش فروپاشی سوژه‌ی دکارتی است در دوران نیهیلیسم خود ویرانگر پسامدرن.

« ادبیات و هنر

آدمی با انکار آن نیز امکان نفی واقعی این تعلق را ندارد. در واقع آدمی با انکار حقیقت وجودی خود که عین تعلق است، گرفتار از خود بیگانگی می‌گردد از همین‌رو است که آزادی سارتری، نتیجه‌ای جز تشدید سردرگمی و از خود بیگانگی بشر جدید ندارد و مفهوم انسان آزاد در آراء او در مقابل معنای انسان آزاد در اندیشه‌ی دینی قرار می‌گیرد. مفهوم آزادی مورد نظر سارتر به دلیل همین جوهر اومانیستی و غیردینی است که به اضطراب و دلهره می‌انجامد. ژان‌پل سارتر، خود به الحاد خویش اعتراف دارد و خود را یکی از نمایندگان اگزیستانسیالیسم الحادی می‌نامد. سارتر می‌گوید:

"اگزیستانسیالیسم الحادی که من یکی از نمایندگان آن هستم... اعلام می‌کند انسان هیچ چیز نخواهد بود تا وقتی که بعداً چیزی شود و آن وقت هم چیزی خواهد بود که خود از خویش می‌سازد. بدین نحو هیچ طبیعت بشری موجود نیست، زیرا که خدایی نیست تا مفهومی از آن طبیعت بشری داشته باشد" [۲۰]

اساساً اگزیستانسیالیسم سارتر، انسان را موجودی می‌داند که هیچ طبیعت و فطرت و جوهر ذاتی و ماهوی ندارد و خود در جریان زندگی، ماهیت خویش را پدید می‌آورد. به عبارت دیگر (چنان که در پیش نیز گفته

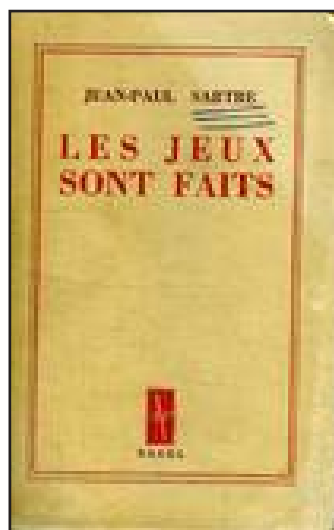
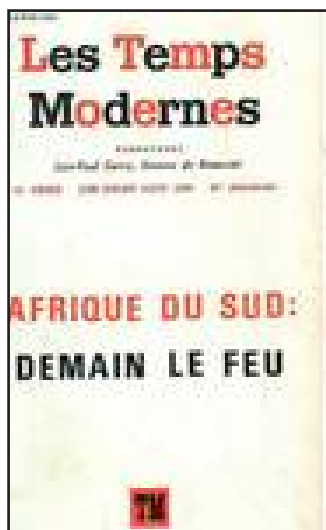
"هستی برای خود" و "هستی برای دیگری" یا "موجود لنفسه" است که مفاهیم کلیدی جهان‌بینی او را تشکیل می‌دهند.

در بررسی آراء ژان‌پل سارتر می‌توان مفهوم "آزادی" را محور اصلی آراء او دانست. در واقع تعریفی که سارتر از آزادی ارائه می‌دهد، رکن اصلی تعریف او از انسان، زندگی و ادبیات است. سارتر، آزادی را جوهر وجود انسانی می‌داند و معتقد است که نحوه‌ی وجود بشر به دلیل برخورداری از آزادی از نحوه‌ی هستی اشیاء و پدیده‌های طبیعی و حیوانی متمایز می‌گردد. به عبارت دیگر، از نظر سارتر، آزادی تنها تعین وجود آدمی و شاخص زندگی انسانی است.

این آزادی‌ای که سارتر از آن سخن می‌گوید چیست؟ نسبت آن با وضعیت تاریخی بشر جدید چگونه است؟ هیزل‌ای، بارنر سارترشناس نام‌آور در خصوص آزادی نزد سارتر می‌نویسد:

"آزادی سارتر از خداست و نه رستگاری در وجود خدا. آزادی سارتر آزادی ملحدانه است. [۱۹]" سارتر، مفهوم آزادی را در آزادی از تعلق دینی و قطع تعلق نسبت به حضرت حق تعریف می‌کند. دقیقاً به همین دلیل است که آزادی سارتری، سودایی محال و سرابی واهی است، زیرا حقیقت بشر در تعلق است و

« آنچه سارتر تحت عنوان شیئی شدن "من" در نگاه "دیگری" مطرح می‌کند، همانا اشاره دارد به نوع ارتباط ابزاری استثمار‌ی‌ای که ذیل اومانیسم سوژه‌کتیویستی جریان دارد و در چارچوب آن هر فرد در چشم دیگران، ابژه یا شیئی برای استیلا و تسلط دیگری [که در جایگاه سوژه قرار گرفته است] می‌گردد، همان‌گونه که "من" نیز در مقام سوژه در نگاه به دیگری او را تا حد شیئی برای استیلا تقلیل می‌دهم.



❖ **روکانتن همان سارتر** اگزیستانسیالیست است و تهوع یک رمان فلسفی است که آراء سارتر و درک او از عالم و آدم را به تصویر می‌کشد. درک (به گمان او) سیطره‌ی تصادف و بی‌معنایی بر هستی که برای روکانتن به معنای درک پوچی است.

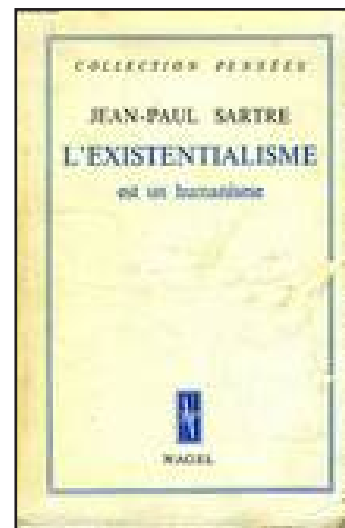
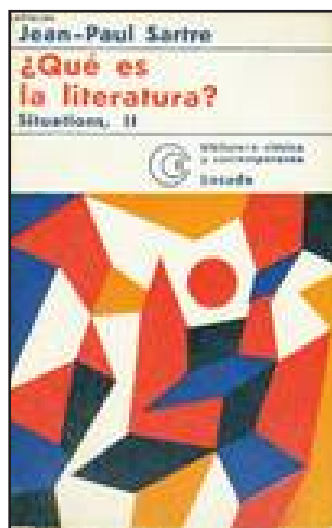
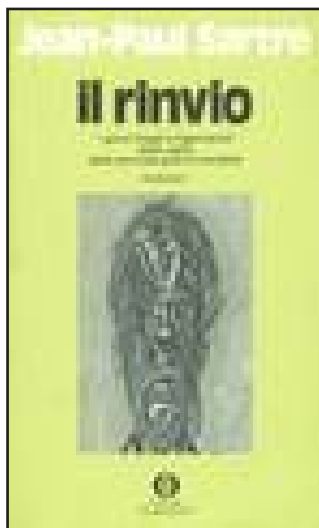
شد) از نظر سارتر وجود آدمی بر ماهیت او تقدم دارد، زیرا که آدمی ابتدائاً به وجود می‌آید و بعد با انتخاب خود، ماهیت خویش را بر می‌گزیند. اگزیستانسیالیسم را برخی مترجمین اصالت وجود ترجمه کرده‌اند که اگر چه تا حدودی نزدیک به معنای اصلی است، اما به هیچ روی ترجمه دقیقی نیست. اگزیستانسیالیسم یا اصالت وجود سارتر بحثی در قلمرو انسان‌شناسی است و گونه‌ای ماهوی و مبنایی با آنچه که در فلسفه‌ی اسلامی و به ویژه حکمت صدرایی اصالت وجود نامیده می‌شود و به قلمرو هستی‌شناسی و انتولوژی و فلسفه‌ی اولی تعلق دارد متفاوت است و بین این دو مفهوم خلط نباید کرد. در نظر سارتر، واژه‌ی اگزیستانسیالیسم به معنای اصالت‌دادن به تجربه‌ی مبتنی بر اختیار و انتخاب آزاد [که سارتر از آن تحت عنوان تجربه اگزیستانس نام می‌برد] است.

سارتر معتقد است که موجودات یا فاقد قدرت انتخاب و آگاهی هستند و بدین معنا از تجربه‌ی اگزیستانس بی‌بهره بوده و "فقط هستند" که آن‌ها را "موجود در خود" یا "موجود فی‌نفسه" می‌نامد و یا دارای آزادی و قدرت انتخاب بوده و از مرحله‌ی "موجود در خود" عبور کرده‌اند که آن‌ها را "موجود برای خود" یا "موجود فی‌نفسه" می‌نامد. پس شاخص تعیین‌کننده‌ی "موجود

برای خود" انتخاب و آزادی است. سارتر معتقد است که انسان موجودی است که با تکیه بر آزادی بی‌نهایت خود این امکان را یافته است که خود، هستی خویش را بسازد و از این‌رو از "موجود در خود" به "موجود برای خود" بدل گردیده است یعنی آزادی و آگاهی به این آزادی، موقعیت آدمی را نسبت به موجودات دیگر دگرگون کرده است.

"[موجود] فی‌نفسه همان است که هست. لزج، پُر، نامخلوق، گزاف و محال، واقعه محض است... انسان از آن جهت که می‌تواند فراتر از وجود فی‌نفسه برود، لنفسه [موجود برای خود] است. انسان دارای آگاهی و شعور است... آنچه امکان شناخت فراروی انسان را فراهم می‌کند، عدمی است که درون او است. موجود برای خود دارای خلأ و میان تهی است، یعنی نیستی دارد که در پی هستی‌بخشیدن به آن می‌کوشد، یعنی به خاطر خلأ وجودی خود می‌خواهد بر عدمی که ریشه در جانش دارد غلبه کند" [۲۱]

تعریف سارتر از انسان ذیل سوژکتیویسم دکارتی قرار دارد. سارتر، میل سوژه‌ی مدرن به استیلای تام و تمام بر عالم و آدم را با تعبیر "میل به خدا شدن" تفسیر می‌کند. در این بیان سارتر تلاش بشر مدرن به تمامیت رسیدن



❖ در واقع

واقعیت بحرانی که با انکار حضور و هدایت قدسی و نفی ولایت الهی به ویژه دامن تمدن غرب مدرن را گرفته است در تهوع و نوع نظر و سلوک روکانتن تجسم می‌یابد. روکانتن، خود سارتر اگزیستانسیالیست است که در ادبیات و هنر به دنبال مسکنی برای کم کردن درد بی‌معنایی جهان و معضل غفلت از حضرت حق [که مدرنیته بدان مبتلاست] می‌گردد.

❖ در واقع به نظر می‌رسد که سارتر در صدد است در جهان ماتریالیستی و بی‌خدائی که ترسیم می‌کند آدمی را در مقام خداوند قرار دهد. به عبارت دیگر سارتر با انکار وجود خداوند همه صفات خدایی را به انسان نسبت می‌دهد و کوشش انسان در طول تاریخ را تلاش در جهت خداوند شدن انسان تفسیر می‌کند.

« ادبیات و هنر

سارتر در کتاب "موجود و معدوم" اش که به سال ۱۹۴۳ م منتشر گردیده است در بیان تفاوت انسان به عنوان موجودی که دارای اگزیستانس (به تعبیر سارتر "وجود") است با دیگر موجودات؛ ظهور آگاهی در انسان را در مقابل هستی او به عنوان "نیستی" مطرح می‌کند. به عبارت دیگر در بیان سارتر، "انسان هستی ای است که با او "نیستی" به جهان می‌آید". [۲۳] در واقع در ترمینولوژی سارتر، نیستی به معنای "آگاهی" است همان آگاهی‌ای که در آمیخته با اختیار و آزادی انسانی است و وجه تمیز اصلی انسان از حیوان در نگاه او است. درباره‌ی ماهیت آزادی مورد نظر سارتر پیش از این اشاره کرده بودیم. سارتر، انسان را کوششی بیهوده [۲۴] می‌داند و از این‌رو در تفسیر او از موقعیت وجودی آدمی، حداقل آن گونه که از مقدمات فلسفی نظریه‌اش بر می‌آید نحوی یأس‌انگاری فلسفی و پوچ‌گرایی و آبسوردیسم حاکم است.

سارتر و تهوع

سارتر به سال ۱۹۳۸ م رمانی با درون‌مایه‌ی فلسفی منتشر کرد. او خود نام این رمان را "مالیخولیا" نامیده بود، اما ناشر کتاب نام آن را به "تهوع" تغییر داد و این رمان با همین عنوان معروف گردید. سارتر روی رمان تهوع تقریباً یک دهه کار کرده بود. [۲۵]

تهوع را می‌توان اصلی‌ترین کار داستانی سارتر و یکی از آثار معروف ادبیات نیست‌انگار آبسورد (با درون‌مایه‌های اگزیستانسیالیستی) دانست. موریس کرنستن در توصیف رمان تهوع چنین می‌نویسد:

"اولین داستان سارتر یعنی "عثیان" (تهوع) هنوز میان آثار او حائز مقامی اعلی است و در دوره‌ی آن‌ها قرار دارد... داستان مزبور فلسفی‌ترین قصه‌های او است و تمام مطالب آن یا راجع به نظریات فلسفی او می‌شود یا حاوی آن‌ها است و یا نظریات مزبور را در قالب واقعی مجسم می‌سازد...



در مقام سوژه را مطرح می‌کند که البته امری وهمی و محال است.

مفهوم "موجود برای دیگری" یا "وجودلغیره" تعبیری است که سارتر برای بیان حضور دیگران عنوان می‌کند. موجود لغیره همان دیگران‌اند و سارتر معتقد است که "جهنم همان دیگران است". سارتر با این تعریف از وجود لغیره و دیگران در واقع به تراحم نفوس بر پایه‌ی سوژکتیویسم مدرن اشاره می‌کند که روایت دیگری از عبارت "انسان گرگ انسان است" هابز می‌باشد.

سارتر در تبیین رابطه‌ی "من" و "دیگری" می‌گوید، "دیگری" وجود لغیره است. من موجودی لِنفسه یا برای خود هستم. دیگری با نگاه کردن به من، وجود مرا مفعول می‌گرداند. این است که نگاه دیگری موجب اسارت است و از این‌رو است که سارتر "دیگران" را "جهنم" می‌نامد. آنچه سارتر تحت عنوان شیئی شدن "من" در نگاه "دیگری" مطرح می‌کند، همانا اشاره دارد به نوع ارتباط ابزاری استثماری‌ای که ذیل اومانیزم سوژکتیویستی جریان دارد و در چارچوب آن هر فرد در چشم دیگران، ابژه یا شیئی برای استیلا و تسلط دیگری [که در جایگاه سوژه قرار گرفته است] می‌گردد، همان گونه که "من" نیز در مقام سوژه در نگاه به دیگری او را تا حد شیئی برای استیلا تقلیل می‌دهم.

روح اگزیستانسیالیسم سارتري اومانیزستی است و این درون‌مایه‌ی محوری به خوبی خود را در بحث سارتر از "موجود در خود"، "موجود برای خود" و "موجود برای دیگری" [که خود متأثر از کانت و هگل است] عیان می‌کند.

در واقع به نظر می‌رسد که سارتر در صدد است در جهان ماتریالیستی و بی‌خدائی که ترسیم می‌کند آدمی را در مقام خداوند قرار دهد.

به عبارت دیگر سارتر با انکار وجود خداوند همه صفات خدایی را به انسان نسبت می‌دهد و کوشش انسان در طول تاریخ را تلاش در جهت خداوند شدن انسان تفسیر می‌کند. [۲۲]

❖ در عین حال یک تفاوت بزرگ ما بین روکانتن سارتر با "مورسو"ی کامو و "ژوزفک" کافکا وجود دارد و آن این است که در شخصیت روکانتن نوعی توجه به خود و درک پوچی و بحران و انحطاط وجود دارد که در مورسو و ژوزفک دیده نمی‌شود. آنتوان روکانتن سارتر به گونه‌ای صبیغه‌ی فلسفی دارد و سعی می‌کند تا با واکاوی خود، وضعیت خود را در محدوده‌ی ظرفیت‌اش درک نماید. تهوع اصلی‌ترین و موفق‌ترین اثر ادبی سارتر است.

❧ روکانتن نمونه‌ی تیپیک یک بشر نیست انگار آسوردسیت و تهوع، نمونه‌ای از ادبیات نیست انگار آسورد و منحنی غرب مدرن در قرن بیستم می‌باشد. آنتوان روکانتن در کنار "ژوزف ک"، "ک"، "مورسو" و راوی رمان "سقوط" آلبر کامو و ده‌ها کاراکتر ادبی دیگر قهرمانان ادبیات آسورد نیمه‌ی اول قرن بیستم غرب را تشکیل می‌دهند.

[آلبر کامو]



داستان به صورت خاطرات و یادداشت‌های روزانه‌ی شخصی به نام "آنتوان روکانتن" در آمده که در بندربوویل از شهرهای نرماندی زندگی می‌کند و به تنقیح سرگذشت یکی از اعیان قرن هجدهم موسوم به "مارکی درولبون" مشغول است. روکانتن را به ظاهر می‌توان آدمی آزاد و بی‌قید دانست.

سشن نزدیک به سی سال است در آمدی مختصر دارد و از خانواده و شغل و قیدهای زندگی فارغ است... آنچه برخواننده‌ی داستان واضح می‌گردد این است که روکانتن کامروا و سعادت‌مند

نیست. دوست و رفیقی ندارد. کسی به او نامه نمی‌نویسد صحبت او منحصر به آشنایان اتفاقی است... مشکل روکانتن "تنهایی" نیست. او از خود "حقیقت" و "واقعیت" به دور مانده است. با این حال آگاهی او از عالم خارج بسیار حاد و دقیق است و اثر آن را بر اعصاب خود احساس می‌کند و اغلب موجب دل‌آشوبی او می‌شود و حالت غشیان و تهوع در او تولید می‌نماید. سبب دل‌آشوبی او

چیزهای معینی نیست و حتی اقرار دارد که از لمس کردن چیزهایی که موجب انزجار مردم است لذت می‌برد. [۲۶]

روکانتن گرفتار بحران بی‌معنایی است. او جهان و نظام عالم را فاقد درک و شعور و غایت می‌داند و گمان می‌کند در این جهان هر چیزی امکان تحقق دارد و همین امر او را وحشت زده می‌سازد. در واقع تهوع آن حالت و احساسی است که از مواجهه با این "منجلاب کثیف لزجی که عالم محسوس پدیدار نام دارد به همه کس

دست می‌دهد. [۲۷]

روکانتن نمونه‌ی تام و تمام یک نیست انگار اگزیستانسیالیست آسوردیست است. او گرفتار ترس و تنهایی [۲۸]، سرگردانی [۲۹] و شکاکیت است [۳۰]. او در مواجهه با عالم چون آن را امری کر و کور و حاصل یک تصادف اتفاقی می‌بیند و فاقد هر نوع معنایی می‌داند گرفتار خلجان و اضطرابی می‌انجامد که در او تهوع بر می‌انگیزد. در واقع روکانتن در مواجهه با همه چیز دچار تهوع می‌گردد و این از موقعیت فروپاشیده و متزلزل و شخصیت در هم‌شکسته‌ی او بر می‌خیزد.

"پیرهن پنبه‌ای آبی‌ش روی زمینه‌ی شکلاتی دیوار شادمانه برجسته می‌نماید. اما آن هم تهوع می‌آورد. یا بهتر بگویم خود تهوع است. تهوع درون من نیست: آن را آن‌جا روی دیوار، روی بند شلوار، در تمام دوروبرم احساس می‌کنم. با کافه یکی است، این منم که درونش هستم." [۳۱]

روکانتن گرفتار یک اضطراب فکری است، [۳۲] اضطرابی که از نتایج



❧ تعریف سارتر از انسان ذیل سوپژکتیویسم دکارتی قرار دارد.

◀ **رمان راه‌های آزادی به لحاظ ساختاری گرفتار از هم پاشیدگی و آشفتگی است و به لحاظ محتوا می‌توان آن را نحوی رمان فلسفی دانست.**

« ادبیات و هنر

ژوزف.ک دیده نمی‌شود. آنتوان روکانتن سارتر به گونه‌ای صیغه‌ی فلسفی دارد و سعی می‌کند تا با واکاوی خود، وضعیت خود را در محدوده‌ی ظرفیت‌اش درک نماید. تهوع اصلی‌ترین و موفق‌ترین اثر ادبی سارتر است. سارتر پس از تهوع به نگارش چند داستان بلند و کوتاه و نیز چند نمایشنامه پرداخت، اما هرگز هیچ یک از آنها موفقیت تهوع را تجدید نکردند.

رمان "راه‌های آزادی"

یکی دیگر از آثار داستانی ژان پل سارتر که حجیم و مطول هم هست و با وجود این ناتمام مانده است، رمان "راه‌های آزادی" است. این رمان فاقد انسجام و برخی نقاط قوت دیگر "تهوع" می‌باشد. در مقام یک اثر ادبی می‌توان آن را داستانی بیش از حد طولانی و ملال‌انگیز توصیف کرد.

درون‌مایه‌ی این اثر نیز فلسفی است و حول مفهوم "آزادی" در اندیشه‌ی سارتر سامان یافته است. بعد از "تهوع"، "راه‌های آزادی" را می‌توان دومین اثر داستانی جدی سارتر دانست. البته سارتر آثار داستانی کوتاه‌تر و کم‌اهمیت‌تری نظیر "کار از کار گذشت"، "خانواده‌ی خوشبخت"، "کودکی یک رئیس" نیز دارد که در این مقال مجال بررسی آن‌ها وجود ندارد.

راه‌های آزادی یک رمان ۳ جلدی است، جلد اول و دوم آن با نام‌های "سن‌عقل" و "تعلیق" (هر دو) در سال ۱۹۴۵ منتشر شدند و جلد سوم آن "رنج روح" که در فارسی به "دل‌مرگی" نیز نامیده شده است در سال ۱۹۴۹ منتشر گردید.

جلد اول راه‌های آزادی که "سن‌عقل" نام دارد خود رمان مستقلی به حساب می‌آید. شخصیت اصلی این اثر "ماتیو" نام دارد. در "سن‌عقل" روال معمول داستان‌های رئالیستی در ادبیات اروپائی رعایت گردیده است، اما جلد دوم یعنی "تعلیق" به لحاظ ادبی ساختار متفاوتی داشته و به رمان آمریکایی دهه چهل میلادی و به ویژه آثار "جان‌دون پاسوس" بسیار نزدیک گردیده است. اما در جلد سوم یعنی "رنج‌روح" سارتر دوباره به سبک رئالیسم اروپائی برگشته است. داستان سن عقل از اینجا آغاز می‌شود که "مارسل" معشوقه‌ی "ماتیو" به او

نیست‌انگاری پسامدرن آسورد است. او موجودی از هم پاشیده و هراسان است خود می‌گوید: "آرام آرام به ته آب می‌سرم به سوی ترس". [۳۳] آنچه سارتر در پایان تاریخ غرب مدرن توصیف می‌کند، گزارش فروپاشی سوژه‌ی دکارتی است [۳۴] در دوران نیهیلیسم خود ویرانگر پسامدرن.

روکانتن همان سارتر اگزیستانسیالیست است و تهوع یک رمان فلسفی است که آراء سارتر و درک او از عالم و آدم را به تصویر می‌کشد. درک (به گمان او) سیطره‌ی تصادف و بی‌معنایی بر هستی که برای روکانتن به معنای درک پوچی است. [۳۵] سارتر در این سلطه‌ی ویرانگر پوچ‌انگاری و نیهیلیسم برای ایجاد انگیزه در روکانتن برای ادامه‌ی زندگی و فراموش کردن "پوچی" آن راهی جز این نمی‌بیند که روکانتن هدف زندگی خود را هنر و ادبیات قرار دهد تا به نوعی بی‌معنایی هستی را از یاد ببرد. هر چند که ادبیات به صورت بالاستقلال نمی‌تواند معنا و غایت و هدف محسوب گردد بلکه خود وسیله‌ای است برای تحقق هدفی بزرگ‌تر. از نظر منتقدان، تهوع "نوحه‌سرایی بر نعش خدای مرده بود" [۳۶] در واقع واقعیت بحرانی که با انکار حضور و هدایت قدسی و نفی ولایت الهی به ویژه دامان تمدن غرب مدرن را گرفته است در تهوع و نوع نظر و سلوک روکانتن تجسم می‌یابد. روکانتن، خود سارتر اگزیستانسیالیست است که در ادبیات و هنر به دنبال مسکنی برای کم کردن درد بی‌معنایی جهان و معضل غفلت از حضرت حق [که مدرنیته بدان مبتلاست] می‌گردد.

روکانتن نمونه‌ی تیپیک یک بشر نیست انگار آسوردسیت و تهوع، نمونه‌ای از ادبیات نیست‌انگار آسورد و منحنی غرب مدرن در قرن بیستم می‌باشد. آنتوان روکانتن در کنار "ژوزف ک"، "ک"، "مورسو" و راوی رمان "سقوط" آلبر کامو و ده‌ها کاراکتر ادبی دیگر قهرمانان ادبیات آسورد نیمه‌ی اول قرن بیستم غرب را تشکیل می‌دهند.

در عین حال یک تفاوت بزرگ ما بین روکانتن سارتر با "مورسو"ی کامو و "ژوزف ک" کافکا وجود دارد و آن این است که در شخصیت روکانتن نوعی توجه به خود و درک پوچی و بحران و انحطاط وجود دارد که در مورسو و

◀ **آنچه که ویژگی کلی هر سه شخصیت اصلی رمان راه‌های آزادی است، این است که هر یک به طریق منحصر به فرد خود در جستجوی رسیدن به آزادی هستند و البته هر سه نفر در این طریق دچار شکست می‌شوند. هر سه شخصیت اصلی این اثر گرفتار بحران اخلاقی و ورشکستگی روانی هستند و هر یک به طریقی سر در گم و بحران زده و بی‌سامان هستند و این البته شاخص اصلی کاراکتر بشر مدرن غربی است و سارتر، خود نیز در این ویژگی بشر مدرن غربی شریک و سهیم است.**

◀ سارتر با خلق رمانی به نام "تهوع" و همچنین نمایشنامه‌هایی نظیر "در بسته" و "شیطان و خدا" رویکرد اگزیستانسیالیستی به زندگی و مسائل بشری را در قلمرو ادبیات داستانی مطرح ساخت.

[سیمون دوبووار و آلبر کامو]



اطلاع می‌دهد که آبستن گردیده است و ماتئو به تکاپو می‌افتد تا پولی برای سقط جنین فراهم نماید.

ماتئو مردی سی و چهار ساله است و "آزادی" اصلی‌ترین دلمشغولی ذهنی او را تشکیل می‌دهد. ماتئو پزشک مهاجری را می‌یابد که حاضر است عمل سقط جنین را انجام دهد دستمزد او برای این کار چهار هزار فرانک است. ماتئو به افراد مختلف رو می‌اندازد و از غریبه و آشنا تقاضای پول می‌کند تا پول لازم برای سقط جنین را تهیه نماید.

در این بین ماتئو با دختر زیبای هجده ساله‌ای به نام "ایویچ" آشنا می‌گردد. ایویچ که اهل روسیه‌ی سفید است در حال آماده کردن خود برای برگزاری امتحانات ورودی به دانشگاه است. ایویچ خواهر "بوریس" است و بوریس از شاگردان و علاقمندان ماتئو است.

صبح یکی از روزها که ماتئو و ایویچ در کافه‌ای نشسته بودند، بوریس هراسان به سراغ آن‌ها می‌آید و اعلام می‌کند که "لولا" معشوقه‌اش در خواب مرده است و بوریس می‌خواهد نامه‌هائی را که نزد او دارد به دست آورد. ماتئو قول می‌دهد که این کار را برای بوریس انجام دهد. ماتئو هنگام واریسی چمدان‌های لولا مقداری پول پیدا می‌کند، ابتدا دچار تردید می‌شود اما سرانجام پول‌ها را می‌دزدد تا با آن عمل سقط جنین را انجام دهد. اندکی بعد مشخص می‌شود که لولا نمرده بلکه بر اثر داروهای مخدر بیهوش گردیده است.

در این بین یکی از دوستان ماتئو به نام "دانیل" که فردی شرور و همچنین همجنس‌باز است با مارسل آشنا می‌شود و او را قانع می‌کند که فرزندش را سقط نکند. ماتئو پول‌های دزدی را برای سقط جنین نزد مارسل می‌برد اما او نمی‌پذیرد. اندکی بعد مشخص می‌شود که مارسل قصد دارد با دانیل ازدواج کند و فرزند خود را نیز نگهدارد.

در جلد دوم رمان راه‌های آزادی که "تعلیق" نام دارد

شاهد تذبذب و تزلزل‌های ماتئو هستیم. از طرف ارتش ماتئو برای خدمت نظام احضار می‌شود، وقتی از روی پل "نف" می‌گذرد به خیال خودکشی می‌افتد اما منصرف می‌شود. نهایتاً ماتئو به هنگ خود ملحق می‌شود. در جلد سوم که "رنج‌روح" نام دارد شاهد توصیف وقایع ماه‌های مه و ژوئن ۱۹۴۰ هستیم.

نهایتاً در جلد سوم داستان زندگی ماتئو به انتها می‌رسد و شاهد تصویر ماتئو هستیم که در بالای مناره‌ی یک کلیسا موضع گرفته و به روی آلمانی‌ها و نیز به روی همه کس و همه چیز [به گمان خود] شلیک می‌کند.

"[ماتئو] تیر می‌انداخت و با هر تیری یکی از احکام شریعت را می‌شکست و خرد می‌کرد. "همسایه خود را مانند خود دوست پدار" دنگ بر روی صورت آن پدر سوخته "قتل مکن" دنگ به آن مترسک روپرو. او بر هم‌نوعان خویش و بر جمیع فضائل و کلیه‌ی اهل عالم تیراندازی می‌کرد. آزادی وحشت است. عمارت شهرداری

◀ اگزیستانسیالیسم به عنوان یک رویکرد فلسفی با هر نوع سیستم‌سازی یا ایجاد دستگاه فکری منسجم و فراگیر مخالف است. در ذات اگزیستانسیالیسم نحوی میل مفرط به آنارشیزم در نظر و عمل وجود دارد.

◀ سارتر سخنگوی اگزیستانسیالیسم نیست انگار فردگرا است. او میراث‌دار سوپژکتیویسم مدرن است و در چارچوب این سوژه‌انگاری است که فکر می‌کند و می‌نویسد. شخصیت‌های آثار او نیز از لوازم و نتایج سوپژکتیویسم بر کنار نیستند.

« ادبیات و هنر

شک منظم و باروش پیدا کرد. ملتفت می‌شوی؟" [۳۸]
سومین شخصیت رمان راه‌های آزادی "برونه" نام دارد. او یک کمونیست تابع حزب کمونیست است که مو به مو از دستورات حزب اطاعت می‌کند. در اوائل داستان، برونه می‌کوشد تا ماتیو را نیز به حزب وارد نماید. هنگام جنگ برونه اسیر آلمانی‌ها می‌شود و در زمان اسارت به تبلیغات کمونیستی در میان اسرا می‌پردازد. برونه در زمان اسارت با شخصی به نام "اشنایدر" آشنا می‌شود. اشنایدر یک تئوریسین مارکسیست بوده که در پی سازش استالین و هیتلر در سال ۱۹۳۹ از حزب کمونیست سر خورده شده و به دشمن کمونیسم بدل گردیده است. اشنایدر روابط نزدیک دوستی با برونه پیدا می‌کند و با هم نقشه‌ی فرار از اسارت را طراحی می‌کنند، اشنایدر هنگام فرار تیر می‌خورد و در آخرین لحظه‌ی حیات در آغوش برونه به او می‌گوید: "گور پدر حزب، تو تنها دوست منی" [۳۹]

آنچه که ویژگی کلی هر سه شخصیت اصلی رمان راه‌های آزادی است، این است که هر یک به طریق منحصر به فرد خود در جستجوی "رسیدن به آزادی" هستند و البته هر سه نفر در این طریق دچار شکست می‌شوند. هر سه شخصیت اصلی این اثر گرفتار بحران اخلاقی و ورشکستگی روانی هستند و هر یک به طریقی سر در گم و بحران‌زده و بی‌سامان هستند و این البته شاخص اصلی کاراکتر بشر مدرن غربی است و سارتر، خود نیز در این ویژگی بشر مدرن غربی شریک و سهمیم است.

رمان راه‌های آزادی به لحاظ ساختاری گرفتار از هم پاشیدگی و آشفتگی است و به لحاظ محتوا می‌توان آن را نحوی رمان فلسفی دانست. این رمان یک اثر نا تمام است و جز "ماتیو" سرنوشت دو شخصیت اصلی دیگر نا مشخص است. به لحاظ محتوایی سارتر بر پایه‌ی باور اگزیستانسیالیستی - اومانیزمی را در رفتار آن‌ها به تصویر بکشد. شخصیت‌های رمان راه‌های آزادی در پیوند و ارتباط با همدیگر است که معنا و هویت می‌یابند. راه‌های آزادی به عنوان یک رمان اگزیستانسیالیستی "باهوع" به عنوان یک رمان اگزیستانسیالیستی دیگر تفاوت‌هایی دارد. در تهوع تکیه‌ی سارتر بیشتر بر رابطه‌ی



شعله‌ور شده بود، سر او هم مثل آتش می‌سوخت... ماتیو به تیراندازی ادامه می‌داد تپه‌پیر شده بود و احساس قدرت مطلقه می‌کرد او آزاد بود" [۳۷]
سارتر در ادامه‌ی رمان خود به توصیف وضعیت دانیل می‌پردازد. دانیل یک منحرف جنسی تمام عیار است با مارسل ازدواج می‌کند اما از جسم زنانه‌ی او اظهار نفرت می‌کند و در حالی که با مارسل به ماه غسل رفته است، جذب یک پسر بچه‌ی باغبان می‌گردد و می‌خواهد او را اغفال کند. دانیل به تمام معنا یک بیمار روانی است، هنگام سقوط پاریس توسط آلمان‌ها به آن‌جا می‌رود و از آوارگی و وحشت مردم احساس شادمانی می‌کند.
دانیل در کنار رود سن با یک پسر جوان فرانسوی به نام "فیلیپ" آشنا می‌شود و در صدد فریفتن و اغفال او بر می‌آید. دانیل در گفتگو با فیلیپ ماهیت آبسوردیستی آراء خود را آشکار می‌کند. او به فیلیپ می‌گوید: "باید تمام ارزش‌های اخلاقی را یکباره طرد کرد." سپس او را دعوت به شکاکیت می‌کند و می‌گوید: "می‌خواهم بگویم باید

◀ سارتر، انسان را کوششی بیهوده می‌داند و از این‌رو در تفسیر او از موقعیت وجودی آدمی، حداقل آن‌گونه که از مقدمات فلسفی نظریه‌اش بر می‌آید نحوی یأس‌انگاری فلسفی و پوچ‌گرایی و آبسوردیسم حاکم است.

❖ در واقع سارتر با انکار هر اصل یا آرمان عام چونان مبنایی برای اخلاق اساساً اخلاق را نفی کرده است. می توان گفت بحران و بن بست اخلاق اومانیستی در اگزیستانسیالیسم نیست انگار و فردگرایی سارتری صراحت و وضوح و ظهور بیشتری یافته است.

همراهی شخصیت های مختلف به چشم می خورد، حال آن که در جلد دوم یعنی "تعلیق" با شرح از هم پاشیدگی این همراهی ها روبرو می گردیم. در این جلد از رمان افراد داستان هر یک طریق شخصی خود را پی می گیرند و نکته این است که در پایان جلد سوم این احساس به خواننده دست می دهد که گویا همگی در انتخاب راهی درست برای تحقق آزادی خود شکست خورده اند که البته علت اصلی این امر، وهمی بودن و محال بودن سودای آزادی ای است که سارتر در قالب رفتار شخصیت های داستانی اش دنبال می کند.

رمان راه های آزادی بیان بحران فلسفی و ارزشی غرب معاصر و کوششی به منظور ترسیم نحوی آرمان گرایی است که البته اگر چه دقیقاً از متن مقدمات فلسفی خود سارتر به دست می آید اما خود او یا آن را درک نمی کند و یا با تجاهل می کوشد تا آن را نادیده بگیرد. این یک حقیقت است که از دل زیربنای ماتریالیستی و اومانیستی اگزیستانسیالیسم سارتری نمی توان به تعهدگرایی و آرمان خواهی حتی در ادبیات رسید، سارتر با این که به عنوان یک اومانیست ماتریالیست و اگزیستانسیالیست در رمان خود به این حقیقت اذعان می کند اما آن گاه که در لاک "روشن فکر مبارز سیاسی-اجتماعی" فرو می رود، آن را نادیده می گیرد و بدین سان در تناقض و ستیز با خود قرار می گیرد.

در بسته؛ دوزخ همان دیگری است

ژان پل سارتر نمایشنامه هم می نوشت و برخی از آثار نمایشی او نظیر "در بسته" و "شیطان و خدا" دارای درون مایه های فلسفی بوده و در اجرا تا حدودی پربیننده نیز بوده اند. نمایشنامه های سارتر چه از نظر متن و چه از نظر اجرا، چیزی فراتر از تئاتر رایج دوران او نبوده اند. در این نمایش ها قاعده های رایج نمایشی رعایت می شد و به لحاظ صحنه آرائی، نورپردازی، لباس بازیگران و آرایش، رویکرد رئالیستی حاکم بود.

سارتر قصد نوآوری در هنر تئاتر را نداشت و هدف او از نگارش نمایشنامه ها و اجرای آنها "آموزش مخاطب بود". در واقع سارتر می خواست با اجرای نمایش ها مخاطب او دگرگون شود. نمایشنامه نویسی برای سارتر

بشر و به ویژه قهرمان اثر (روکانتن) با چیزها قرار داشت و کمتر به ارتباط او با شخصیت های دیگر توجه می گردید. در واقع در تهوع بیشتر با کاوش در ویژگی های فردی و ذهنی شخصیت اصلی اثر روبرو هستیم، حال آن که در راه های آزادی تأکید بیشتر بر کم و کیف رابطه ی شخصیت های داستانی با یکدیگر است.

در تهوع و در چارچوب اندیشه و رفتار روکانتن با یک نوع طرح اگزیستانسیالیستی برای زندگی روبرو هستیم، حال آن که در راه های آزادی با طرح ها و رویکردهای مختلف و متفاوتی بر می خوریم که با یکدیگر تلاقی و یا اختلاف پیدا می کنند.

شخصیت ماتئو در راه های آزادی از جهاتی شبیه روکانتن در تهوع است. هر دو این ها افرادی تلخ اندیش و مأیوس هستند که در جدال با خویشتن به سر می برند. ماتئو روشنفکری است که در اواخر داستان از "تعهد" و "هویت ایدئولوژیک" خود سر خورده می گردد، او مظهر یک شخصیت مأیوس سرخورده از آرمان گرایی است که در واقع یکی از گرایش های نیرومند در شخصیت خود سارتر بوده است.

دانیل شخصیت پیچیده و پرتنش تر اما سطحی تری دارد، درگیری های متافیزیکی روکانتن با هستی برای دانیل بدل به کشاکش با وسوسه های پایان ناپذیر و آزاردهنده می گردد. آن چه که تحت عنوان "کشف دنیای چیزها" برای روکانتن راه گشا بود، موجب آزار روانی دانیل گردیده و بر سردرگمی او می افزاید. دانیل یک فاعل همجنس گرا است که از حس سرخوردگی و انبوه متراکم عقده های روانی رنج می برد. تجربه های اگزیستانسیالیستی ای که روکانتن و یا ماتئو در کشاکش های روزانه زندگی حس می کنند برای دانیل کمتر رخ می دهد.

ماتئو لبریز از انبوه پرسش های فلسفی است: "آیا حق دارم همه چیز را تمام کنم؟ دوستان ام را از دست بدهم؟ بمیرم؟ آن هم برای چیزی که به آن اعتقادی ندارم؟" ماتئو در پایان رمان در وضعیت یک انسان سردرگم و بریده از آرمان به همه چیز و همه کس شلیک می کند و "تیر می اندازد به آدم به فضیلت، به دنیا، آزادی وحشت است."

در جلد اول راه های آزادی یعنی در سن عقل گونه ای

❖ راه های آزادی به عنوان یک رمان اگزیستانسیالیستی با "تهوع" به عنوان یک رمان اگزیستانسیالیستی دیگر تفاوت هایی دارد. در تهوع تکیه ی سارتر بیشتر بر رابطه ی بشر و به ویژه قهرمان اثر (روکانتن) با چیزها قرار داشت و کمتر به ارتباط او با شخصیت های دیگر توجه می گردید. در واقع در تهوع بیشتر با کاوش در ویژگی های فردی و ذهنی شخصیت اصلی اثر روبرو هستیم، حال آن که در راه های آزادی تأکید بیشتر بر کم و کیف رابطه ی شخصیت های داستانی با یکدیگر است.

❖ از دل تصویر ماتریالیستی و پوچ‌انگارانه و یأس‌آلودی که سارتر از هستی ارائه می‌دهد نمی‌توان دعوی "ادبیات‌متعهد" را به دست آورد. اساساً طرح هر نوع بحث ارزشی و اخلاقی در ساحت ماتریالیسم و اومانیزم امری غیر ممکن است.

« ادبیات و هنر

وسيله‌ای جهت مشخص کردن و عینیت بخشیدن به آراء فلسفی خود بود. ویل دورانت در توصیف نمایش "در بسته" می‌گوید:

"[سارتر] در هستی و نیستی از مردم چون دشمنان بالقوه‌ی آدمی، و از نگاه‌های آنان همچون شکنجه‌های زندگی سخن گفته بود. اکنون آن اندیشه‌ها را در نمایشنامه‌ی در بسته که ماه مه ۱۹۴۴ در پاریس بر صحنه آمد، به نمایش می‌گذاشت." [۴۰]

در این نمایشنامه، اتفاقی با اثاثیه‌ی مختصر دیده می‌شود که به سبک امپراطوری دوم فرانسه تزئین شده است. در اتاق سه نیمکت هست که سه بازیگر نمایش ("گارسن"، "اینز" و "استل") روی آن می‌نشینند. این سه نفر مرده‌اند و اینک در این اتاق در بسته حیات پس از مرگ را تجربه می‌کنند. در واقع آن‌ها در دوزخ به سر می‌برند اما اثری از عذاب و شکنجه نمی‌بینند. در این نمایش، گارسن روزنامه‌نگار است، او در پی خیانت به حزب و دوستانش کشته شده و به دوزخ آمده است. "اینس" زن جوان همجنس‌بازی است که زن شوهردار را اغوا کرده و سپس او را به سختی شکنجه داده بود و نهایتاً با باز کردن شیرگاز، خود و او را کشته است. "استل" زنی پاریسی است که در پی یک رابطه‌ی نا مشروع صاحب فرزندی می‌گردد، اما نوزادش را در رودخانه‌ای در سوئیس غرق می‌کند. پدر نوزاد در پی شنیدن این خبر خودکشی می‌کند. نهایتاً استل خودش هم در پی یک بیماری شدید جان می‌سپرد و به آن اتاق می‌آید.

در این نمایشنامه در روایت سارتر ناچاری این سه نفر در تحمل یکدیگر دوزخ دانسته می‌شود. این نکته را برای اولین بار گارسن می‌فهمد که می‌گوید: "دوزخ، مصاحبت دیگران است." سارتر در این نمایشنامه بخشی از آراء خود در کتاب موجود و معدوم که درباره‌ی "نگاه دیگری" و "رنج‌نگاه‌دیگری" است را به تصویر می‌کشد.

در این رابطه‌ی سه نفره، گارسن جذب زیبایی زنانه‌ی استل گردیده است، اما اینس همجنس‌باز مزاحم آنها است، زیرا نگاه خیره‌ی او مدام بر آنها سایه می‌افکند. این‌جا رنج ناشی از نگاه دیگری، دو طرف یک رابطه را به شیئی بد تبدیل می‌کند و دوزخ را که به نظر سارتر

همان حضور دیگری است] عینیت می‌بخشد. این سه تن آنگاه که زنده بودند، به شیوه‌ای مدرن زندگی می‌کردند و لذت مداوم را جستجو می‌کردند که البته آن‌ها را نمی‌یافتند و سرخورده می‌شدند. در زندگی‌شان بر زمین، سردرگم و بی‌هدف و باری به هر جهت زیسته بودند و از پی انتخاب‌های خود بار آزاردهنده‌ی دلهره و درماندگی را حس می‌کرده بودند. آن‌ها در آغاز ورود به دوزخ گمان می‌کردند با آلات شکنجه و حیوانات موذی و درنده و شکنجه‌های جسمانی روبرو خواهند شد، اما عملاً چنین نشد و آن‌ها به تدریج در یافتند که دوزخ همان حضور دیگری و ضرورت تحمل نگاه دیگری و شیئی شدن در نگاه او است. این سه نفر با حضورشان در کنار یکدیگر و رابطه‌ی خشن و اروتیکشان به شکنجه‌ی یکدیگر می‌پردازند. آن گونه که اینس می‌گوید: "ما جلاد همدیگریم"

سارتر سخنگوی اگزیستانسیالیسم نیست‌انگار فردگرا است. او میراث‌دار سوژکتیویسم مدرن است و در چارچوب این سوژه‌انگاری است که فکر می‌کند و می‌نویسد. شخصیت‌های آثار او نیز از لوازم و نتایج سوژکتیویسم بر کنار نیستند، لذا همان گونه که سارتر سعی بر تصریح آن دارد، با سوژه‌انگاشتن خود، دیگری را به شیئی مفعول بد می‌سازند و در نظر سارتر این همان دوزخ است. سارتر یک‌بار گفته بود:

"جهان تاریک باقی می‌ماند ما حیواناتی فاجعه‌زده هستیم" [۴۱]

تناقضی که سارتر با آن روبرو است در این است که او تئوریسین اگزیستانسیالیسم نیهیلیست فردگرا است و از دل این رویکرد چیزی جز پوچ‌انگاری، تعهدستیزی، آرمان‌گریزی و یأس و بدبینی (آبسوردیته) در نمی‌آید [همه‌ی آن مضامینی که در تهوع و به نحوی "راه‌های آزادی" و "در بسته" و "شیطان و خدا" آمده است] اما سارتر می‌خواهد از نتیجه‌ی ضروری و لازم آراء خود فرار نماید و مروج نوعی "ادبیات ملتزم" باشد. بدین سان است که سارتر دچار تناقض می‌شود و در بیان آراء خود به ضد و نقیض‌گوئی مبتلا می‌شود.

سارتر و تزلزل در مبانی اخلاقی

سارتر سخنگوی اصلی اگزیستانسیالیسم اومانستی

❖ سارتر به عنوان یک نویسنده اگزیستانسیالیست فردگرا دانسته یا نا دانسته محصور در اقتضائات و ظرفیت‌های محدود اومانیزم و ماتریالیسم بود. چه آن زمان که تهوع را می‌نوشت و چه زمانی که "ادبیات چیست؟" را می‌نگاشت به دلیل باورهای بنیادینش گرفتارنحوی نیست‌انگاری بود و افقی جز افق غرب و مدرنیته را نمی‌دید. درک او از آزادی روایتی فلسفی و مابعدالطبیعی از مفهوم لیبرالی آزادی است.

❖ در حقیقت بنیان‌های انتولوژیک و انسان‌شناسانه و اخلاقی سارتر را جرم به پوچ‌انگاری و نحوی نیهیلیسم آسورد و سردرگمی و ابهام می‌انجامد و به هیچ روی از آن مقدمات نمی‌توان تعهد و التزام ادبی و اخلاقی و ارزشی را نتیجه گرفت.



الحادی است. اومانیزم و الحاد، سارتر را به این نتیجه می‌رساند که هیچ معیار و میزان ثابت و مشخصی برای اخلاق وجود ندارد و اخلاق امری نسبی است که توسط بشر وضع می‌گردد. به بیان دیگر هر انسانی خود به وضع اصول اخلاقی برای خود می‌پردازد و بدینسان اخلاق و ارزش‌های اخلاقی به اموری نسبی، متغیر و گذرا و تغییرپذیر بدل می‌گردد.

"[سارتر] هیچ اصولی، هیچ آرمانی، هیچ ضابطه، هیچ ارزش عامی جهت راهنمایی کنش من ارائه نمی‌دهد. پس باید گفت اخلاق اگزیستانسیالیستی تلاشی است که خود را چونان فلسفه‌ای اخلاقی تأسیس کند بی آن‌که اصول یا آرمانی یا ارزشی برای راهنمایی گزینش‌ها یا کنش‌های اخلاقی پیشنهاد

نماید. اخلاق اگزیستانسیالیستی سارتر، بیهوده ما را از افتادن در ناراست بودن با خود نگران می‌سازد، به ما هشدار می‌دهد که در انتخاب کردن، ما مسئول و آزاد هستیم، بی آن‌که بتواند به ما هیچ اصل اخلاقی برای انتخاب کردن معرفی کند... نتیجه‌ی مرگ خدا این است که دیگر هیچ منبع مطلق ارزش‌ها برای انسان وجود ندارد. به گفته‌ی سارتر "هیچ‌جا نوشته نشده که "خوبی" وجود دارد، که باید شریف بود یا نباید دروغ گفت، زیرا ما اکنون در سطحی قرار داریم که فقط انسان‌ها هستند"... بدین‌گونه اگزیستانسیالیسم هیچ بنیان ثابت نهایی برای ارزش‌های انسانی -هیچ ارزش مطلق، هیچ اصلی از یک "اخلاق‌عام" و هیچ آرمان اخلاقی، خواه آرمان انسان‌مدارانه‌ی آزادی، آرمان مسیحی انکار نفس یا آرمان مارکسیستی انقلاب پرولتری نمی‌تواند فراهم سازد. ... اگزیستانسیالیسم به هر حال فاقد هر اصول

یا آرمانی است که بتواند نوعی زندگی یا نوعی تصمیم اخلاقی بر دیگری را توجیه کند" [۴۲] در واقع سارتر با انکار هر اصل یا آرمان عام چونان مبنایی برای اخلاق اساساً اخلاق را نفی کرده است. می‌توان گفت بحران و بن‌بست اخلاق اومانستی در اگزیستانسیالیسم نیست‌انگار و فردگرای سارتری صراحت و وضوح و ظهور بیشتری یافته است. در چارچوب اخلاقیات سارتری چون معیار ثابت و روشنی برای تمیز و انتخاب "خوب" از "بد" وجود ندارد، ارزش همه‌ی اعمال سلبی یا ایجابی [مثلاً خیانت کردن یا شجاعت ورزیدن، جانب عدالت و یا سرمایه‌داری را گرفتن و...] علی‌السویه می‌گردد و هیچ امری بر هیچ امر دیگری رجحان ندارد و همه‌ی دعوت سارتر به اگزیستانسیالیسم نیز بدل به امری بیهوده و پوچ می‌گردد که با ضد آن هیچ تفاوتی ندارد. اما دیدگاه اخلاقی سارتر گرفتار ایرادات دیگری نیز هست. سارتر در کتاب موجود و معدوم باطن روابط انسانی در غرب را [که مبتنی بر تنازع و ستیز نفوس با

❖ مبارزه‌ی سیاسی-اجتماعی سارتر چون مبتنی بر مبادی و غایات و اصول و مبنای اومانستی و مدرنیستی است، هرگز بنیان‌ها و ارکان غرب مدرن را هدف نگرفته و یا متزلزل نمی‌سازد.

❖ تناقضی که سارتر با آن روبرو است در این است که او تئورسین اگزیستانسیالیسم نیهیلیست فردگرا است و از دل این رویکرد چیزی جز پوچ‌انگاری، تعهدستیزی، آرمان‌گریزی و یأس و بدبینی (آبسوردیته) در نمی‌آید

« ادبیات و هنر

حاکم بر مدل زندگی مدرن می‌پردازد، اما در مقام یک روشنفکر سیاسی که داعیه‌ی "تعهد" و پای‌بندی به مبادی و مبانی مدرنیته را دارد، مجبور به نادیده گرفتن تمامی آن توصیف‌ها و نتیجه‌گیری‌ها است. [البته سارتر در خود کتاب موجود و معدوم نیز گرفتار یک تناقض بزرگ است و آن این‌که بر پایه‌ی مقدمات اگزیستانسیالیستی داعیه‌ی آزادی مطلق دارد، اما درمی‌یابد که روابط بشری ذاتاً و به گونه‌ای غیرقابل‌انکار بر پایه‌ی سادیسم-مازوخیسم [۴۴] بنا گردیده است و آزادی مطلق مورد نظر او لاجرم محدود و مقید می‌گردد.]

به طور خلاصه و در یک عبارت کوتاه باید گفت که آنچه سارتر در کتاب موجود و معدوم و یا رمان تهوع و راه‌های آزادی مطرح می‌کند در تضاد با دعوی خوشبینانه‌اش در رساله‌ی "اگزیستانسیالیسم اصالت بشر است" قرار می‌گیرد. در واقع سارتر فیلسوف و رمان‌نویس و نمایشنامه‌نگار، حقیقتی را در می‌یابد که چند سال بعد سارتر روشنفکر سیاسی به دلیل تعهدش به مبادی و غایات مدرنیستی و نیز رسالت اجتماعی-سیاسی‌ای که برای خود قائل است، ناگزیر به انکار آن می‌گردد.

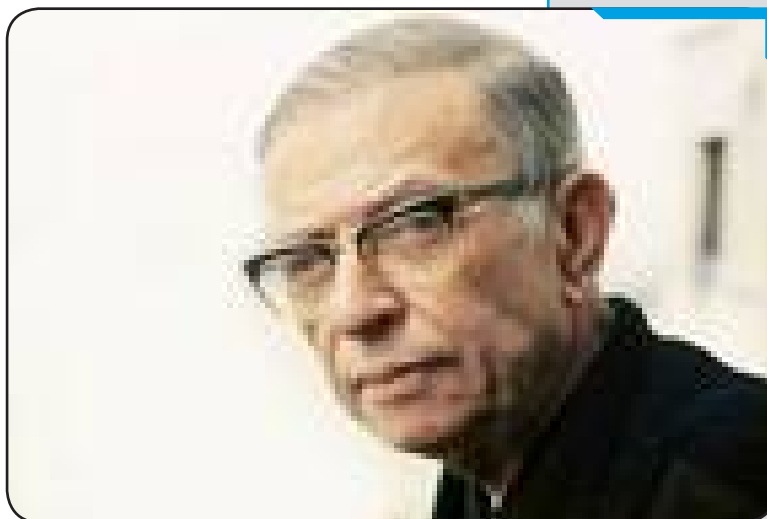
البته سارتر فیلسوف-داستان‌نویس آن‌گاه که موجود و معدوم یا تهوع را می‌نویسد نیز متعهد به تفکر مدرن و لوازم آن است، اما چون در مقام یک توصیف‌گر قرار داد، باطن نیهیلیستی اگزیستانسیالیسم اومانیستی‌اش را صریح و بی‌پرده بیان می‌کند، اما آن‌گاه که از نیمه‌ی دوم دهه‌ی چهل قرن بیستم خود را در کسوت مصلح اجتماعی و سیاسی قرار می‌دهد، ناگزیر از انکار همه‌ی حقایق پیشین می‌گردد. شاید همین امر موجب شده که رساله‌ی "اگزیستانسیالیسم به مثابه اصالت بشر" او در مقایسه با داستان‌ها و یا کتاب موجود و معدوم وی بسیار سطحی و شعاری و بی‌مایه به نظر آید.

سارتر فیلسوف و رمان‌نویس، ادبیات را به عنوان مبنا و معنای زندگی خود و به عنوان جانشینی برای مذهب [۴۵] عنوان می‌کند. این سارتر اعتقادی به "ادبیات‌متعهد" نیز ندارد و به گونه‌ای صریح و پوست‌کنده نیست‌انگار آبسوردیست و نسبی‌انگار و بحران‌زده و فلک‌زده است. او برای ادبیات، رسالت اجتماعی یا سیاسی قائل نیست بلکه فقط می‌خواهد ادبیات به زندگی او رنگی از معنا بزند و

یکدیگر و رویکرد شیئی و ابزاری به دیگری داشتن است] به درستی ترسیم و توصیف می‌نماید. ما حصل آنچه سارتر در کتاب "موجود و معدوم" در خصوص اخلاق و ماهیت روابط انسانی در تمدن مدرن بیان می‌کند، مبتنی بر قواعد ذیل است:

"الف) افراد انسانی در روابط خود با دیگران هرگز موفق به شناسایی متقابل آزادی یکدیگر نخواهند شد. ب) اصل اخلاقی مشهور کانت که دیگران را باید به عنوان غایت تلقی کرد قابل حصول نیست. ج) حقیقت روابط میان موجودات عاقله همبودی و اشتراک منافع و روابط متقابل نیست، تنازع است" [۴۳]

آنچه سارتر در خصوص باطن روابط بشری در تمدن غربی مطرح می‌کند، منطبق با واقع و بیانی صادقانه از باطن و حقیقت زندگی و روابط بشری در جوامع مدرن غربی و یا غرب زده است. سارتر در همان کتاب جوهر روابط انسانی در تمدن غرب مدرن را مبتنی بر "سادیسم و مازوخیسم ذاتی متقابل" می‌داند و اعلام می‌دارد که آزادی هر فرد انسانی، مزاحمتی برای آزادی دیگران است. سارتر عمق بیمارمناسبات انسانی در غرب مدرن را به خوبی دریافته است. او اگر چه در مقام یک فیلسوف یا رمان‌نویس به توصیف درستی از آبسوردیته‌ی



❖ آزادی‌ای که سارتر پیش از "ادبیات چیست؟" و یا پس از آن دنبال می‌کند، امری موهوم و سودایی محال است که در عمل، خود را در تعریف لیبرالیستی آزادی باز می‌یابد و از معنای حقیقی آزادی بسیار دور و بلکه با آن معارض است.



قبر سارتر و دو بووار

سارتر در کتاب ادبیات چیست؟ این سوال را مطرح می‌کند که "نوشتن برای چیست؟" و خود پاسخ می‌دهد: نویسندگان این هدف را برگزیده است که از آزادی دیگر مردمان دعوت کند تا آنان با التزامات (دلالات) متقابل توقعات خود، تمامیت هستی را به تملک آدمی در می‌آورند و بشریت را بر جهان محیط کنند [۴۷] سارتر به صراحت از "تعهد ادبیات نسبت به آزادی" و مبارزه سخن می‌گوید و می‌نویسد: "می‌خواهیم در عصر خود پر شور مبارزه نمائیم" [۴۸] و "گوستاو فلوبر" و

چونان مسکنی برای تنهایی و اضطراب و یأس‌انگاری و دلهره‌ی وجودی او به کار آید. این همان چیزی است که روکانتین به دنبال آن است و در موجود و معدوم با بیانی فلسفی مطرح می‌شود و در "اتاق دربسته" به گونه‌ای دیگر بیان می‌گردد. سارتر این دوره نویسنده و داستان‌پرداز و نمایشنامه‌نویسی است [۴۶] ملحد که اندیشه‌ی اگزیستانسیالیسم نیست‌انگار آبسوردیست را نمایندگی می‌کند و علیرغم توصیف تلخی که از ماهیت زندگی فردی و روابط انسانی بشر غربی ارائه می‌دهد به مبانی و مبادی و غایات مدرنیته متعهد و معتقد است. این سارتر حرفی از مسئولیت روشن‌فکرانه و رسالت سیاسی-اجتماعی نمی‌زند و نظریه‌ی "ادبیات متعهد" را نیز هنوز مطرح نکرده است. سارتر این دوره مایوس، پوچ‌انگار [در یک کلمه آبسوردیست] و فردگرا است و در ادبیات و هنر مفبری [نه چندان مطمئن یا لزوماً موفق] برای رهائی از حس آزاردهنده‌ی بی‌معنایی و بی‌هدفی می‌جوید.

سارتر و شعار "ادبیات متعهد"

سارتر سال ۱۹۴۷ کتابی به نام "ادبیات چیست؟" می‌نویسد و نظریه‌ی "ادبیات متعهد" را در آن مطرح می‌کند. مقدمات و مفروضات و مبانی و اصول اعتقادی سارتر همچنان ماتریالیستی، اومانستی و اگزیستانسیالیستی است. اما نتایجی که از این مقدمات فلسفی می‌گیرد تا حدودی متفاوت از گذشته و مغایر با مبانی و مفروضات تئوریک مورد نظرش می‌باشد.

از دل تصویر ماتریالیستی و پوچ‌انگاره و یأس‌آلودی که سارتر از هستی ارائه می‌دهد نمی‌توان دعوی "ادبیات متعهد" را به دست آورد. اساساً طرح هر نوع بحث ارزشی و اخلاقی در ساحت ماتریالیسم و اومانیزم امری غیر ممکن است زیرا محدودیت‌های جهان‌بینی ماتریالیستی و اندیشه اومانستی اساساً چنین امکانی را منتفی می‌سازد.

در واقع ژان پل سارتر با طرح "نظریه‌ی ادبیات متعهد" در حالی که همچنان معتقد به بنیان‌های نظری و مفروضات کتاب موجود و معدوم می‌باشد، خود را بیش از گذشته در مخمصه‌ی تناقض قرار داده است.

◀ شخصیت ماتیو در راه‌های آزادی از جهاتی شبیه روکانتن در تهوع است. هر دو این‌ها افرادی تلخ‌اندیش و مأیوس هستند که در جدال با خویشتن به سر می‌برند. ماتیو روشنفکری است که در اواخر داستان از "تعهد" و "هویت ایدئولوژیک" خود سر خورده می‌گردد، او مظهر یک شخصیت مأیوس سرخورده از آرمان‌گرایی است که در واقع یکی از گرایش‌های نیرومند در شخصیت خود سارتر بوده است.

« ادبیات و هنر

سارتر به عنوان یک نویسنده اگزیستانسیالیست فردگرا دانسته یا نا دانسته محصور در اقتضائات و ظرفیت‌های محدود اومانیسم و ماتریالیسم بود.

چه آن زمان که تهوع را می‌نوشت و چه زمانی که "ادبیات چیست؟" را می‌نگاشت به دلیل باورهای بنیادینش گرفتار نحوی نیست‌انگاری بود و افقی جز افق غرب و مدرنیته را نمی‌دید. درک او از



آزادی روایتی فلسفی و مابعدالطبیعی از مفهوم لیبرالی آزادی است. او پس از جنگ جهانی دوم کمتر به فلسفه و یا رمان پرداخت، شاید خود می‌دانست که اگر بخواهد در مبانی و اصول و لوازم اگزیستانسیالیسم خود اندیشه نماید، گرفتار تناقض می‌گردد و دیگر نمی‌تواند نقش یک مبارز سیاسی-اجتماعی را بر عهده گیرد. سارتر اگزیستانسیالیست فرزند تفکر مدرن و جوهر نیهیلیستی آن است، سارتر با نادیده‌گیری مقدمات نظری و فلسفی خود سعی در انکار تناقض خود دارد. به میزانی که سارتر بیشتر و بیشتر در قالب "روشن‌فکر مبارز مدرن" فرو می‌رود از عمق فلسفی و ادبی خویش دور می‌گردد و در عرصه‌ی ژورنالیسم سیاسی مستغرق می‌شود.

مبارزه‌ی سیاسی-اجتماعی سارتر چون مبتنی بر مبادی و غایات و اصول و مبانی اومانیستی و مدرنیستی است، هرگز بنیان‌ها و ارکان غرب مدرن را هدف نگرفته و یا متزلزل نمی‌سازد. سارتر و کافکا دو تن از نویسندگان نیهیلیست معاصر هستند، کافکا گرفتار نحوی نیست‌انگاری آبسورد منفعل است و در باطن آثار خود به تأیید و تقویت مدرنیته می‌پردازد و سارتر متکی بر نحوی نیهیلیسم اگزیستانسیالیستی، اگر چه شعارهای

"گنکور" را به دلیل سکوتشان در مسائل سیاسی مورد نکوهش قرار می‌دهد. [۴۹]

سارتر در جایی دیگر از "تعهد نویسنده برای مبارزه در راه سوسیالیسم" [۵۰] نام می‌برد اما نکته اینجاست که با تکیه کردن به مبانی نظری اومانیستی و فلسفه‌ی ماتریالیستی نمی‌توان از "تعهد و مبارزه" سخن گفت.

اساساً از لوازم اگزیستانسیالیسم اومانیستی سارتر، پوچ‌انگاری و یأس و انفعال و نفی هر نوع تعهد و التزام می‌باشد، در حقیقت بنیان‌های انتولوژیک و انسان‌شناسانه و اخلاقی سارتر لاجرم به پوچ‌انگاری و نحوی نیهیلیسم آبسورد و سردرگمی و ابهام می‌انجامد و به هیچ روی از آن مقدمات نمی‌توان تعهد و التزام ادبی و اخلاقی و ارزشی را نتیجه گرفت.

سارتر پس از کتاب ادبیات چیست؟ دیگر به رمان‌نویسی نپرداخت و در قلمرو تئاتر نیز پس از "اتاق در بسته" عمدتاً به نگارش نمایشنامه‌های سیاسی پرداخت. خود او نیز به تشکیل یک گروه سیاسی پرداخت و در مقطعی روابط نزدیکی با حزب کمونیست فرانسه پیدا کرد و به طور جدی اهداف سیاسی و اجتماعی‌ای را در چارچوب نوعی "سوسیال‌دموکراسی" تند و چپ‌گرا دنبال کرد.

◀ اگزیستانسیالیسم، جهان را فاقد هدف و معنا می‌داند و معتقد است که بشر موجودی است که به طور کاملاً تصادفی به جهان پرتاب شده است و زندگی او فاقد هرگونه معنا یا غایت آرمان‌گرایانه است. بدین‌سان اگزیستانسیالیسم در تبیین موقعیت وجودی بشر گرفتار نحوی احساس پوچی و بی‌معنایی عمیق و بنیادین است. در جهانی که اگزیستانسیالیسم ترسیم می‌کند همه چیز پوچ و بی‌معنا و بیهوده است.

❖ آنچه سارتر در خصوص باطن روابط بشری در تمدن غربی مطرح می‌کند، منطبق با واقع و بیانی صادقانه از باطن و حقیقت زندگی و روابط بشری در جوامع مدرن غربی و یا غرب زده است. سارتر در همان کتاب جوهر روابط انسانی در تمدن غرب مدرن را مبتنی بر "سادیسم و مازوخیسم ذاتی متقابل" می‌داند و اعلام می‌دارد که آزادی هر فرد انسانی، مزاحمتی برای آزادی دیگران است.

تند و تیز می‌دهد و دعوی تعهد و مبارزه دارد، به تقویت گرایش مدرنیستی سوسیال دموکراسی چپ‌گرای اروپائی می‌پردازد و به همین دلیل است که از طرف رسانه‌های وابسته به نظام جهانی سلطه مورد تأیید و حمایت قرار می‌گیرد. آزادی‌ای که سارتر پیش از "ادبیات چیست؟" و یا پس از آن دنبال می‌کند، امری موهوم و سودایی محال است که در عمل، خود را در تعریف لیبرالیستی آزادی باز می‌یابد و از معنای حقیقی آزادی بسیار دور و بلکه با آن معارض است.

پی‌نوشتها:

- [۱] - سارتر، ژان پل، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر / مصطفی رحیمی / مروارید / ۱۳۵۴ / ص ۳۶
- [۲] - جانسن، پال / روشنفکران / جمشید شیرازی / فرزانه روز / ۱۳۷۶ / ص ۴۳۷
- [۳] - لاوین، ژان / از سقراط تا سارتر / پرویز بابایی / نگاه / ۱۳۸۴ / ص ۴۲۱
- [۴] - سارتر، ژان پل / کلمات / ناهید فروغان / ققنوس / ۱۳۸۶ / ص ۲۵
- [۵] - تودی، فیلیپ و رید، هاوارد / سارتر / روزبه معادی / شیرازه / ۱۳۷۸ / ص ۸
- [۶] - جانسن، پال / روشنفکران / ص ۴۴۹
- [۷] - منبع پیشین / ص ۴۵۱
- [۸] - منبع پیشین / ص ۴۲۶
- [۹] - منبع پیشین / ص ۴۳۱ و ۴۳۲
- [۱۰] - احمدی، بابک / سارتر که می‌نوشت / نشر مرکز / ۱۳۸۴ / ص ۳۶
- [۱۱] - دورانت، ویل و آریل / تفسیر های زندگی / ابراهیم شعری / نیلوفر / ۱۳۸۵ / ص ۲۵۲
- [۱۲] - منبع پیشین / ص ۲۶۳
- [۱۳] - تودی، فیلیپ و رید، هاوارد / سارتر / ص ۳
- [۱۴] - باتلر، جودیت / ژان پل سارتر / خشایار دیهیمی / نسل قلم / ۱۳۳۵ / ص ۷
- [۱۵] - کرنستن، موریس / ژان پل سارتر / منوچهر بزرگمهر / خوارزمی / ۱۳۵۴ / ص ۲۷
- [۱۶] - احمدی، بابک / سارتر که می‌نوشت / نشر مرکز / ۱۳۸۳ / ص ۷۰
- [۱۷] - منبع پیشین / ص ۶۸
- [۱۸] - منبع پیشین / ص ۷۵
- [۱۹] - بارنز، هیزل ای / کشف آزادی نزد سارتر / جلال الدین اعلم / الفبا / جلد ششم / ص ۱۱۰

- [۲۰] - وایت، مورتن / عصر تجزیه و تحلیل / پرویز داریوش / امیرکبیر / ص ۱۲۹ و ۱۳۰
- [۲۱] - مصلح، علی اصغر / تقریری از فلسفه های اگزیستانس / سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اسلامی / ۱۳۸۴ / ص ۱۷۶ و ۱۷۷
- [۲۲] - منبع پیشین / ص ۱۸۲
- [۲۳] - کاپلستون، فردریک / تاریخ فلسفه از من دوبیران تا سارتر / عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی / سروش علمی و فرهنگی / ۱۳۸۴ / ص ۴۱۹
- [۲۴] - منبع پیشین / ص ۴۲۷
- [۲۵] - از سقراط تا سارتر / ص ۴۳۴
- [۲۶] - کرنستن / ژان پل سارتر / ص ۳۰، ۳۱، ۲۹
- [۲۷] - منبع پیشین / ص ۸۶
- [۲۸] - سارتر، ژان پل / تهوع / امیر جلال الدین اعلم / نیلوفر / ۱۳۸۱ / ص ۷۴ و ۷۵
- [۲۹] - منبع پیشین / ص ۸۱
- [۳۰] - منبع پیشین / ص ۸۲
- [۳۱] - منبع پیشین / ص ۹۰
- [۳۲] - منبع پیشین / ص ۷۳
- [۳۳] - منبع پیشین / ص ۷۵
- [۳۴] - لاوین / فلسفه برای همه / ص ۴۴۱
- [۳۵] - منبع پیشین / ص ۲۴۱
- [۳۶] - دورانت، ویل / تفسیر های زندگی / ص ۲۶۰
- [۳۷] - کرنستن / ژان پل سارتر / ص ۱۲۳ و ۱۲۴
- [۳۸] - منبع پیشین / ص ۱۲۸ و ۱۲۹
- [۳۹] - منبع پیشین / ص ۱۳۱ و ۱۳۲
- [۴۰] - دورانت، ویل / تفسیر های زندگی / ص ۲۷۵
- [۴۱] - تودی، فیلیپ / سارتر / ص ۲۷
- [۴۲] - لاوین / از سقراط تا سارتر / ص ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۵
- [۴۳] - کرنستن / ژان پل سارتر / ص ۱۳۵
- [۴۴] - منبع پیشین / ص ۱۴۰
- [۴۵] - جانسن، / روشن فکران / ص ۴۶۸
- [۴۶] - سارتر، ژان پل / شیطان و خدا / ابوالحسن نجفی / کتاب زمان / ۱۳۴۰ / ص ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷
- [۴۷] - سارتر، ژان پل / ادبیات چیست؟ / ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی / ۱۳۵۰ / ص ۹۵ و ۹۶
- [۴۸] - سارتر، ژان پل / ادبیات و اندیشه / کتاب زمان / ۱۳۵۶ / ص ۲۳
- [۴۹] - منبع پیشین / ص ۲۳
- [۵۰] - تودی، فیلیپ / سارتر / ص ۷۸ ●

❖ سارتر

سخنگوی اصلی
اگزیستانسیالیسم
اومانستی الحادی
است. اومانیزم
و الحاد، سارتر
را به این نتیجه
می‌رساند که هیچ
معیار و میزان ثابت
و مشخصی برای
اخلاق وجود ندارد
و اخلاق امری
نسبی است که
توسط بشر وضع
می‌گردد. به بیان
دیگر هر انسانی
خود به وضع
اصول اخلاقی برای
خود می‌پردازد و
بدینسان اخلاق و
ارزش‌های اخلاقی
به اموری نسبی،
متغیر و گذرا و
تغییرپذیر بدل
می‌گردد.

گزارشی از مراسم رونمایی از سه جلد نخست "مجموعه درباره ادبیات داستانی" تألیف استاد رضا رهگذر

استاد رهگذر در سه دفتر نخست این مجموعه بیست جلدی به ترتیب "پیشینه، نقش و اهمیت داستان در زندگی انسان"، "انواع نقد ادبی" و "نقد ادبی: کارکردها و آفات" را مورد بررسی قرار داده و کانون اندیشه جوان در قالبی شکل این آثار را روانه بازار نشر کرده است.

همزمان با برگزاری بیست و چهارمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب، روابط عمومی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با همکاری کانون اندیشه جوان، آیین رونمایی سه دفتر نخست از مجموعه بیست جلدی "درباره ادبیات داستانی" تألیف استاد رضا رهگذر را ۱۹ اردیبهشت‌ماه در غرفه سرای اهل قلم واقع در شبستان مصلى امام خمینی (ره) برگزار کرد.

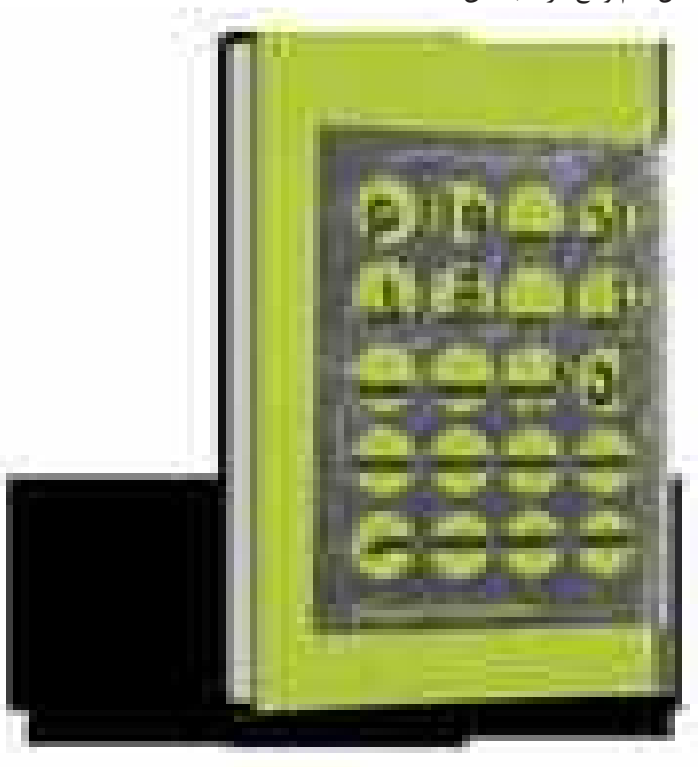
در این مراسم که با حضور مؤلف اثر و اساتید ارجمند آقایان دکتر محمد سرشار [مدیر عامل کانون اندیشه جوان]، دکتر پرویز [عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (ره) و منتقد ادبی] و دکتر شهریار زرشناس [محقق و منتقد ادبی] برگزار شد، مدعوین به بیان نظرات و آرای خویش در خصوص تألیف جدید استاد رهگذر پرداختند.

➤ کانون اندیشه جوان در دوازده سال گذشته یعنی از سال ۱۳۷۷ تا الآن پویش مستمری را پیگیری کرده که سال به سال و روز به روز غنی‌تر و پرننگ‌تر و پرمایه‌تر شده است.

ستانی وزده کانون

مراسم
یرعامل
به بیان
اره این
خشی

دیشه
گذشته
تا الآن
پیگیری
و روز به



❖ **کانون اندیشه جوان** به عنوان یک مؤسسه فرهنگی وابسته به "پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی" از ابتدای تأسیس مخاطبان خود را به عنوان اعضاء و همکاران خود در نظر گرفت. به همین خاطر شناخت ضروری مخاطب و شناخت نیازهای او یکی از دغدغه‌های جدی کانون اندیشه جوان بوده است.

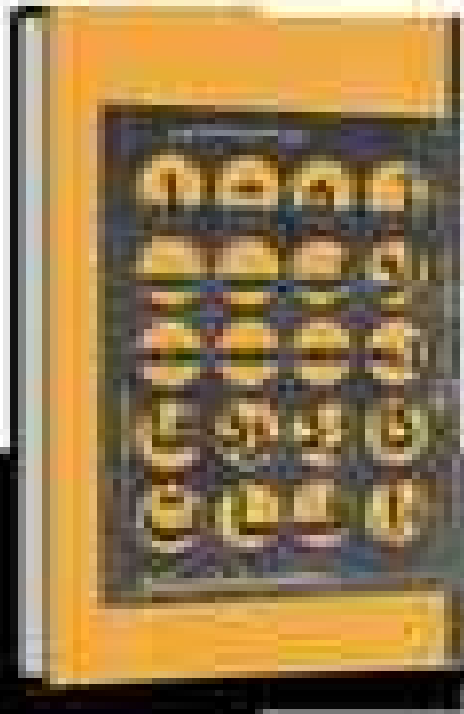


شناخت ضروری مخاطب و شناخت نیازهای او یکی از دغدغه‌های جدی **کانون اندیشه جوان** بوده است و شاید کانون

روز غنی‌تر و پرننگ‌تر و پرمناخته‌تر شده است. باید خداوند را شکر کرد که در این دوازده سال بر خلاف بسیاری از سازمان‌ها و مؤسسات فرهنگی هر کسی مسئولیت این

کانون را برعهده گرفته است چند پله به جلو رفتن حرکت کانون کمک کرده است و جایگاه آن را اعتلا بخشیده است. ما این افتخار را داریم که بر بلندایی ایستاده‌ایم که پیشینیان ما در این دوازده سال آن را ساخته‌اند. **کانون اندیشه جوان** به عنوان یک مؤسسه فرهنگی وابسته به "پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی" از ابتدای تأسیس مخاطبان خود را به عنوان اعضاء و همکاران خود در نظر گرفت. به همین خاطر

مدیریتی
شناسی
کانون
جوشیدن
نام ما از
ده است،
ل شده
و دامنه
است،
ش جوان
محدود
حوزه‌های
یترنتی،
مایش‌ها،
فعالیت
مودترین



❖ **پیمایش‌ها**
و سنجش‌ها
در میان جامعه
مخاطبین نشان
می‌دهد که حوزه
ادبیات داستانی
پرمخاطب‌ترین
حوزه‌ی مورد
علاقه‌ی کانون
اندیشه جوان
است و بیش
از چهل درصد
علاقه‌ی مخاطبین
ما را حوزه‌ی
ادبیات داستانی
پر می‌کند.

با ظهور انقلاب اسلامی نحوی توجه به عهد دینی آغاز می‌شود زیرا انقلاب اسلامی در ذات خود متذکر به عهد امانت است و به تبع آن با خود، ادبیات نوینی را ایجاد می‌کند، همچنان که سخن نوینی را که سخن دینی است حاکم می‌سازد.

« ادبیات و هنر

بنده علی‌رغم اینکه تا کنون افتخار شاگردی استاد سرشار را نداشته‌ام اما به صورت غیایی و از طریق آثار ایشان نکات زیادی را یاد گرفته‌ام. این را به دور از ذره‌ای اغراق عرض می‌کنم. آنچه که در حوزه نقد و در حاشیه‌ی داستان از ایشان منتشر شده، همه برای بنده درس‌آموز بوده است. در رأس فهرست اشخاصی که نوشته‌هایشان برای بنده درس‌آموز بوده، آقای استاد رهگذر قرار می‌گیرد. شاخصه‌هایی که نوشته‌های آقای سرشار را ممتاز می‌کند در دو نکته نهفته است: یکی اینکه معمولاً این نوشته‌ها تکرار مطالبی که دیگران

و پربازده‌ترین فعالیت آن در حوزه کتاب باشد. پیمایش‌ها و سنجش‌ها در میان جامعه مخاطبین نشان می‌دهد که حوزه ادبیات داستانی پرمخاطب‌ترین حوزه‌ی مورد علاقه‌ی کانون اندیشه جوان است و بیش از چهل درصد علاقه‌ی مخاطبین ما را حوزه‌ی ادبیات داستانی پر می‌کند. متأسفانه تولیدات ما در این زمینه انگشت‌شمار بوده است و بیشترین حضور کانون اندیشه جوان در حوزه ادبیات داستانی مستحضر به لطف سه بزرگوار است. جناب استاد رهگذر، جناب استاذ زرنشاس و جناب آقای پارسی‌نژاد. این سه بزرگوار بار اصلی فعالیت کانون



نوشته‌اند نیست. برخلاف بعضی از نوشته‌هایی که نوعی رونویسی از آثار دیگران است این اتفاق در آثار ایشان نیفتاده و مورد استثنایی هم یادم نمی‌آید. نکته دوم این است که در عموم این آثار شما نمی‌توانید بخشی را اضافه یا کم کنید. یعنی جامع و مانع بودن در این آثار دیده می‌شود. به جناب استاد سرشار به خاطر انتشار این آثار تبریک می‌گویم و با توجه به کمبودی که در این حوزه وجود داشته، یک اثر خوب به جامعه‌ی ادبی تقدیم شده است.

سخنران بعدی این مراسم، دکتر شهریار زرنشاس بود که در توضیحاتی مفصل جایگاه استاد رهگذر در منظومه تفکر واقع‌گرای آرمان خواه شیعی را، بیان کرد. زرنشاس، استاد رضاهگذر را برجسته‌ترین چهره‌ی

اندیشه جوان را در حوزه‌ی ادبیات داستانی به دوش کشیدند. الحمدلله ما امروز در مراسمی شرکت کرده‌ایم که به رونمایی از سه جلد نخست از یک مجموعه بیش از بیست‌جلدی در حوزه ادبیات داستانی پرداخته است. مجموعه‌ای که به همت سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به زیور طبع آراسته شده است و قالب جدیدی را در ارائه تجربه می‌کند. شکل و قالب زیبایی دارد و این تدبیر باعث شده است که آن محتوای مفید و مطلوب کتاب‌ها در قالب متناسب و فاخری عرضه شود.

در ادامه مراسم دکتر محسن پرویز عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی درباره محتوای این سه دفتر نکاتی را متذکر شد. او در بخشی از سخنرانی‌اش گفت:

با ظهور انقلاب اسلامی، ادبیات سال اخیر، ادبیاتی ظهور می‌کند که نماینده‌ی پدیده‌ی جدیدی است که بر ما حاکم شده و آن، همانا غربزدگی مدرن (غربزدگی سطحی) است. این غربزدگی مدرن در یک انقطاع از میراث تاریخی، فرهنگی و ادبی ما قرار دارد. به این دلیل که نتیجه‌ی تطور طبیعی تاریخ ما نبوده و از بیرون آمده و القاء و حاکم شده است. بنابراین فاصله‌ی بین ما و هویت قومی و عین ثابت تاریخیمان که برخی وجوه آن در ادبیاتمان ظاهر شده بود، ایجاد می‌کند.

❖ ویژگی استاد رهگذر این است که او برجسته‌ترین چهره‌ی این ادبیات واقع‌گرای آرمان‌خواه شیعی و ادبیات دوران گذاری است که متذکر به عهد دینی و عهد قدسی است.



فرهنگی و ادبی ما قرار دارد. به این دلیل که نتیجه‌ی تطور طبیعی تاریخ ما نبوده و از بیرون آمده و القاء و حاکم شده است. بنابراین فاصله‌ای بین ما و هویت قومی و عین ثابت تاریخیمان که برخی وجوه آن در ادبیاتمان ظاهر شده بود، ایجاد می‌کند. با ظهور انقلاب اسلامی نحوی توجه به عهد دینی آغاز می‌شود زیرا انقلاب اسلامی در ذات خود متذکر به عهد امانت است و به تبع آن با خود، ادبیات نوینی را ایجاد می‌کند، همچنان که سخن نوینی را

که سخن دینی است حاکم می‌سازد. با انقلاب اسلامی ادبیاتی ظهور می‌کند که بیانگر سخن این دوره است. خاصیت این دوره این است که متذکر به عهد دینی است. در عین حال که دقیقاً یک جامعه‌ی دینی را هنوز ایجاد نکرده است. چون ایجاد یک جامعه‌ی دینی در جهانی که تحت سلطه‌ی سکولاریسم است بصورت جزیره‌وار و منقطع خیلی کار ساده‌ای نیست و بسیار دشوار است. در ایران در پی ظهور انقلاب اسلامی دوران گذاری پدیدار می‌شود که ادبیاتی خاص این دوران دارد. این ادبیات را بنده "ادبیات واقع‌گرای آرمان‌خواه شیعی" در ایران نامیدم. یعنی ادبیاتی که هم عناصری از رئالیسم در آن است. هم اینکه آن واقع‌گرایی را ماده‌ای برای صورت تفکر دینی می‌کند. به اعتقاد بنده، ویژگی استاد رهگذر این

ادبیات واقع‌گرای آرمان‌خواه شیعی دانست. وی در بخش دیگری از صحبتش گفت:

یک نگاه خیلی کوتاه به آن چیزی که ما میراث مکتوب ادبی در ملت‌های مختلف می‌نامیم، نشان می‌دهد ادب [که امروزه موسوم به ادبیات است] همیشه در نسبت با تاریخ و روح تاریخی یک قوم یا ملت یا روح یک دوره قرار داشته است. مقصودم از تاریخ، آن چیزی که تحت عنوان علم تاریخ [که مجموعه‌ای از وقایع ثبت شده و گزارش‌ها است] نیست، مقصودم عالمی است که ظهور می‌کند و آن عالم با خود روح و ظهوری دارد و با خودش سخنی را حاکم می‌کند. امروزه از سخن تعبیر به گفتمان می‌کنند که بنده این تعبیر را معادل discourse نمی‌دانم. به نظرم تعبیر سخن دقیق‌تر است. در میراث ادبی ما هم تعبیر سخن به کار رفته است ولی تعبیر گفتمان به کار نرفته است. علی‌ای حال هر روح تاریخی که ظهور می‌کند با خودش سخنی را می‌آورد و آن سخن در هیئت ادب، (ادبیات)، فلسفه، علم آن زمان، اجتماعات و مجموعه آن چیزی که آداب و رسوم می‌نامیم، منتشر می‌شود. یکی از جلوه‌گاه‌های ظهور روح یا سخن یک دوره ادب یا ادبیات است. اتفاقاً یکی از جلوه‌های بسیار ماندگار، تأثیرگذار و دیرین هم هست. یعنی اگر ما به تاریخ تمدن‌های بشر نگاه کنیم، می‌بینیم در دوره‌هایی فلسفه نبوده ولی ادبیات بوده است. ادب و ادبیات هر دوره از یک منظر تجلی‌گاه این روح تاریخی است و از منظری دیگر تجلی‌گاه روح یک قوم است. چون یک قوم خودش یک حقیقت مثالی دارد که آن حقیقت مثالی در تاریخ ظاهر می‌شود و در تطور تاریخی خودش را نشان می‌دهد. پس ادبیات یک پدیده‌ی چندلایه است. هم روح یک قوم را در حیات، کلیت و در صورت مثالی‌اش نشان می‌دهد، یعنی آن چیزی که عین ثابت یک قوم است. و هم، تجلی‌گاه روح هر دوره است که این دو گاهی با هم مماس می‌شوند. یعنی روح یک دوره و روح یک قوم هر دو در یک اثر تجلی می‌کنند. در دوران معاصر هم بعد از آغاز غربزدگی مدرن در حدود ۱۵۰ سال اخیر، ادبیاتی ظهور می‌کند که نماینده‌ی پدیده‌ی جدیدی است که بر ما حاکم شده و آن، همانا غربزدگی مدرن [غربزدگی سطحی] است. این غربزدگی مدرن در یک انقطاع از میراث تاریخی،

◀ هم وجه فلسفی، هم وجه ادبی، هم تأملات دینی و هم وجه اخلاقی در کار استاد رهگذر مشاهده می‌شود. دقیق‌ترین نقد، جامع‌ترین بررسی به همراه قوت استدلال در آثار ایشان مشاهده می‌شود و آن چیزی که شخصیت ایشان را در این خصوص کم‌نظیر و چه بسا بی‌نظیر می‌کند، جمع بین امکان تولید داستان و نقد ادبی است.

« ادبیات و هنر

بگذارید. هم وجه فلسفی، هم وجه ادبی، هم تأملات دینی و هم وجه اخلاقی در کار استاد رهگذر مشاهده می‌شود. دقیق‌ترین نقد، جامع‌ترین بررسی به همراه قوت استدلال در آثار ایشان مشاهده می‌شود و آن چیزی که شخصیت ایشان را در این خصوص کم‌نظیر و چه بسا بی‌نظیر می‌کند، جمع بین امکان تولید داستان و نقد ادبی است.

نگاه تنبیهی مجموعه "درباره ادبیات داستانی"

سخنران پایانی این مراسم، مؤلف این سه اثر، استاد رضا رهگذر بود که در سخنانی کوتاه ضمن تشکر از اظهار لطف اساتید جلسه، نظرات خویش در رابطه با این مجموعه را به اختصار ارائه داد:

همانطور که گفته شد این سه کار بدنبال یک احساس کمبود و نیاز تهیه شد. البته همانطور که آقای دکتر پرویز گفتند باید این آثار مرتب و سال به سال اصلاح، نو و تکمیل شود. چون عرصه ادبیات، عرصه‌ای است که مدام در حال نو شدن است، بعضی حرف‌های نو کهنه می‌شود،

است که او برجسته‌ترین چهره‌ی این ادبیات واقع‌گرای آرمان‌خواه شیعی و ادبیات دوران گذاری است که متذکر به عهد دینی و عهد قدسی است. استاد رهگذر برجسته‌ترین چهره‌ی این ادبیات است و این برجستگی به جهات عدیده‌ای است. ما هیچ چهره‌ای را در این ادبیات دوران گذار نداریم که مثل ایشان هم نگارش ادبی و خلق آثار داستانی داشته باشد و هم توان نقد ادبی. یعنی هم بتواند با استفاده از ساختارها و قالب‌ها و آن چیزی که سیستم ادبیات مدرن است، داستان بنویسد و هم بتواند در آن مضامین معنوی را وارد کند. در حوزه‌ی نقد هم با همان ابزار و تکنیک به نوعی بتواند صورت تفکر معنوی را وارد حوزه‌ی نقد کند. بنده سراغ ندارم کسی را که این دو وجه را با هم داشته باشد. در عین حال که آثار نقادانه استاد رهگذر دقیق‌ترین آثار منتقدانه‌ای هست که حداقل در این صدوپنجاه سال سنت نقد ادبی مان داشته‌ایم. مثلاً شما به طلاومس براهنی که مجموعه نقدهایش در مورد شعر معاصر است یا به قصه‌نویسی او نگاه کنید و اینها را کنار حقیقت بوف کور استاد رهگذر

◀ استاد رهگذر

برجسته‌ترین چهره‌ی این ادبیات است و این برجستگی به جهات عدیده‌ای است. ما هیچ چهره‌ای را در این ادبیات دوران گذار نداریم که مثل ایشان هم توان نگارش ادبی و خلق آثار داستانی داشته باشد و هم توان نقد ادبی. یعنی هم بتواند با استفاده از ساختارها و قالب‌ها و آن چیزی که سیستم ادبیات مدرن است، داستان بنویسد و هم بتواند در آن مضامین معنوی را وارد کند. در حوزه‌ی نقد هم با همان ابزار و تکنیک به نوعی بتواند صورت تفکر معنوی را وارد حوزه‌ی نقد کند. بنده سراغ ندارم کسی را که این دو وجه را با هم داشته باشد. در عین حال که آثار نقادانه استاد رهگذر دقیق‌ترین آثار منتقدانه‌ای هست که حداقل در این صدوپنجاه سال سنت نقد ادبی مان داشته‌ایم.



◀ کمبود ما در علوم انسانی این است که پژوهش‌های مستقل در خیلی رشته‌ها یا اصلاً نداریم یا خیلی کم داریم. بنابراین مجبوریم از ترجمه استفاده کنیم، منتها ترجمه صرف نتیجه‌اش همین می‌شود که از دانشکده‌های علوم انسانی، هنر و ادبیات ما بیرون می‌آید. یعنی باطن این آثار غریب‌دگی صرف است.



کنم. کمبود ما در علوم انسانی این است که پژوهش‌های مستقل در خیلی رشته‌ها یا اصلاً نداریم یا خیلی کم داریم. بنابراین مجبوریم از ترجمه استفاده کنیم، منتها ترجمه صرف نتیجه‌اش همین می‌شود که از دانشکده‌های علوم انسانی، هنر و ادبیات ما بیرون می‌آید. یعنی باطن این آثار غریب‌دگی صرف است. یعنی می‌گویند: بچه‌های متدین، متشرع و با اعتقادات محکم در رشته‌های علوم انسانی وارد شوند و حداقل هرهری‌مذهب و سست اعتقاد بیرون بیایند. ما فعلاً مجبوریم تألیفاتی از همین نوعی که آقای زرشناس گفتند، تألیفات دوران گذار داشته باشیم. حداقلش این است که اگر مکتب ادبی معرفی می‌کنیم، نقدهای وارد بر آن را در کنارش بیان کنیم. شاید مهم‌ترین تفاوت این سه کتاب نسبت به آثار قبل و مشابه خودش همین است که نگاهش به این مکاتب بیان ترجمه‌ای صرف یا تکرار همانها نیست. نگاه، نگاه تنبیهی است. دشواری کار هم اگر دشواری‌ای داشته باشد در همین بخش است. ●

زوایای تازه‌ای از بعضی مکاتب و سخنان روشن می‌شود، بنابراین این‌گونه آثار باید هر دو یا سه سال یکبار اصلاح و تکمیل شود. اگر خداوند ان‌شاءالله توفیقی دهد، عمری باشد و توانایی، در نظر دارم این کار را بکنم. خوشحالم که این کارهای ناچیز و کوچک مورد توجه بزرگوارانی چون جناب آقای زرشناس و جناب آقای پرویز که خودشان در نقد ادبی صاحب کار و تجربه هستند، قرار گرفته است. کسی چون آقای زرشناس در مباحث نظری ید طولایی دارند. اینکه این آثار مورد توجه این دوستان واقع شده، یک اطمینان قلبی به بنده می‌دهد که خیلی پرت نرفته باشم. ان‌شاءالله سعی می‌کنم ضعف‌ها و اشکالات این کتاب‌ها را برطرف کنم و اگر خداوند توفیق دهد بقیه را هم بنویسم تا ان‌شاءالله خلایق را به عنوان قدم اول پر کنیم و نسل‌های بعدی که نویسندگان و پژوهشگران خاص خودشان را می‌خواهند، این را به عنوان پله‌ی اول و سکوی پرتاب بگیرند تا ان‌شاءالله پرش‌های بلندتری انجام دهند. فقط یک نکته را راجع به این آثار عرض

◀ شاید
مهم‌ترین تفاوت
این سه کتاب
نسبت به آثار قبل
و مشابه خودش
همین است که
نگاهش به این
مکاتب بیان
ترجمه‌ای صرف
یا تکرار همانها
نیست.

