

بسم الله الرحمن الرحيم



۳۸-۴۵

در حاشیه گفتگوی دکتر عماد افروغ با شرق
آیا انقلاب اسلامی ایران،
بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه است؟



۷۲-۸۲

گفتاری منتشر نشده از مرحوم دکتر فردید
مدرنیته سراسر بالکل طاغوت زده مضاعف است



۹۰-۱۳۳

مهدی نصیری در گفتگوی ویژه:
اگر فتنه گران موفق می شدند، امروز شاهد استیلا
سیاه آمریکا و انگلیس و غرب بر کشور بودیم



۱۶۶-۱۹۴

آلبر کاموشوالیه ادبی نیست انگاری ابسورد

این قرن، قرن اسلام است

ولی امر مسلمین جهان حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای، در اجلاس "جهانی جوانان و بیداری اسلامی"

سخن مدیر مسئول

و اما بعد...

حکمت
و اندیشه

علم مدرن، علوم انسانی (۳) / بحران علم مدرن در آراء "توماس کوهن" و "فایربرد" / شاهرخ منفرد

آیا انقلاب اسلامی ایران، بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه است؟

در حاشیه گفتگوی دکتر عماد افروغ با روزنامه شرق / شهریار زرشناس

انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم / استاد دکتر رضا داوری اردکانی / قسمت دوم

درباره ی پست مدرن / احسان فیضی

مدرنیته، سراسر و بالکل طاغوت زده ی مضاعف است /

گفتاری منتشر نشده از مرحوم دکتر سید احمد فردید

در سوریه چه می گذرد؟ / نیما فداکار

گفت و گوی
ویژه

مهدی نصیری در گفتگوی ویژه:

اگر فتنه گران موفق می شدند، امروز شاهد استیلا سیاه آمریکا و انگلیس و غرب بر کشور بودیم

ادبیات
و هنر

هنر و ارتقای تمدنی / حضرت حجت الاسلام و المسلمین استاد سید محمد مهدی میرباقری

گفتگوی فرهنگ عمومی با استاد عباس معلمی

درباره ی مبانی نظری تلویزیون و سینما / گامی به عمق

نیست انگاری و ادبیات معاصر (۸) / تقابل نیست انگاری شاملو و اخوان / یوسفعلی میرشکاک

آلبر کاموشوالیه ادبی نیست انگاری ابسورد / بهروز سمرقندی

یادی از سپیده شعر انقلاب / جعفر اقبال

فرا متن

در حاشیه در گذشت استاد علی ابوالحسنی (منذر)

نامه ی وارده

سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر کرد

ضرورت های مقارن پردازی در فقه اسلامی معاصر در شماره بیستم زمانه

فرهنگ

■ 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.

دبیر تحریریه: جعفر علیان نژادی

مدیر داخلی: رضاشهرآبادی

نشانی: تهران، میدان بهارستان، خیابان

کمال الملک، روبروی درب اصلی وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، پلاک ۱۸، دبیرخانه

شورای فرهنگ عمومی

تلفکس: ۳۳۹۱۴۳۱۰

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم

دوره جدید - شماره ۸ - اسفندماه ۱۳۹۰

صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی

مدیر مسئول: منصور واعظی

سر دبیر: شهریار زرشناس



ولی امر مسلمین جهان، حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای در اجلاس جهانی "جوانان و بیداری اسلامی"

این قرن، قرن اسلام است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيد المرسلين و سيد الخلق اجمعين سيدنا و نبينا ابي القاسم المصطفى محمد و على آله الطيبين و صحبه المنتجبين و من تبعهم باحسان الى يوم الدين.

خوشامد عرض می‌کنم به همه‌ی شما میهمانان عزیز، جوانان عزیز، حاملان بشارتهای بزرگ برای آینده‌ی امت اسلامی. هر کدام از شما، حامل یک بشارت بزرگ هستید. وقتی جوان در یک کشوری بیدار شد، امید به بیداری‌های عمومی در آن کشور افزایش پیدا می‌کند. امروز جوانهای ما در سرتاسر جهان اسلام بیدار شده‌اند. این همه دام مقابل پای جوانها قرار داده شده، اما جوان مسلمان و غیور و بلندهمت، از این گرفتاری‌ها خودش را نجات داده. شما می‌بینید در تونس، در مصر، در لیبی، در یمن، در بحرین چه اتفاق افتاد؛ در بقیه‌ی کشورهای اسلامی چه حرکتی به وجود آمده. اینها همه بشارت است.

آنچه که من به شما جوانان عزیز و فرزندان خودم عرض می‌کنم، این است که بدانید امروز تاریخ جهان، تاریخ بشریت، بر سر یک پیچ بزرگ تاریخی است. دوران جدیدی در همه‌ی عالم دارد آغاز می‌شود. نشانه‌ی بزرگ و واضح این دوران عبارت است از توجه به خدای متعال و استمداد از قدرت لایزال الهی و تکیه‌ی به وحی. بشریت

از مکاتب و ایدئولوژی‌های مادی عبور کرده است. امروز نه مارکسیسم جاذبه دارد، نه لیبرال دموکراسی غرب جاذبه دارد - می‌بینید در مهد لیبرال دموکراسی غرب، در آمریکا، در اروپا چه خبر است؛ اعتراف می‌کنند به شکست - نه ناسیونالیستهای سکولار جاذبه‌ای دارند. امروز در میان امت اسلامی، بیشترین جاذبه متعلق است به اسلام، به قرآن، به مکتب وحی؛ که خدای متعال وعده داده است که مکتب الهی و وحی الهی و اسلام عزیز می‌تواند بشر را سعادتمند کند. این یک پدیده‌ی بسیار مبارک و بسیار مهم و پرمعنائی است.

امروز در کشورهای اسلامی علیه دیکتاتوری‌های وابسته قیام شده است؛ این مقدمه‌ای است برای قیام علیه دیکتاتوری جهانی و دیکتاتوری بین‌المللی، که عبارت است از دیکتاتوری شبکه‌ی فاسد و خبیث صهیونیستی و قدرتهای استکباری. امروز استبداد بین‌المللی و دیکتاتوری بین‌المللی متجسم است در دیکتاتوری آمریکا و پیروان آمریکا و شبکه‌ی شیطانی و خطرناک صهیونیستی. امروز اینها با روشهای مختلف و با ابزارهای گوناگون در همه‌ی دنیا دارند دیکتاتوری می‌کنند. آنچه شما در مصر انجام دادید، در تونس انجام دادید، در لیبی انجام دادید، در یمن دارید انجام می‌دهید، در بحرین دارید انجام می‌دهید، در کشورهای دیگر انگیزه‌ی آن بشدت به وجود آمده است،

بشریت
از مکاتب و
ایدئولوژی‌های
مادی عبور کرده
است. امروز
نه مارکسیسم
جاذبه دارد، نه
لیبرال دموکراسی
غرب جاذبه دارد
- می‌بینید در مهد
لیبرال دموکراسی
غرب، در آمریکا،
در اروپا چه خبر
است؛ اعتراف
می‌کنند به
شکست - نه
ناسیونالیستهای
سکولار جاذبه‌ای
دارند. امروز در
میان امت اسلامی،
بیشترین جاذبه
متعلق است به
اسلام، به قرآن،
به مکتب وحی؛
که خدای متعال
وعده داده است که
مکتب الهی و وحی
الهی و اسلام عزیز
می‌تواند بشر را
سعادتمند کند. این
یک پدیده‌ی بسیار
مبارک و بسیار
مهم و پرمعنائی
است.



امروز در کشورهای اسلامی علیه دیکتاتوری‌های وابسته قیام شده است؛ این مقدمه‌ای است برای قیام علیه دیکتاتوری جهانی و دیکتاتوری بین‌المللی، که عبارت است از دیکتاتوری شبکه‌ای فاسد و خبیث صهیونیستی و قدرتهای استکباری.



مجهز صهیونیستی را شکست بدهند، کسی باور نمی‌کرد؛ اما اینها اتفاق افتاد. اگر کسی می‌گفت که نظام جمهوری اسلامی با این همه دشمنی که از شرق و غرب علیه او اعمال می‌شد، خواهد توانست سی و دو سال مقاومت کند و روزه‌روز قوی‌تر شود و جلوتر برود، کسی باور نمی‌کرد؛ اما اتفاق افتاد. «وعدکم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لکم هذه و کف ایدی الناس عنکم و لتکون ءایة للمؤمنین و یهدیکم صراطا مستقیما». [۲] این پیروزی‌ها آیت الهی است؛ اینها نشانه‌هایی از قدرت فائقه‌ی حق است که خدای متعال دارد به ما نشان می‌دهد. آن وقتی که مردم به میدان بیایند، آن وقتی که ما موجودی خودمان را وارد میدان کنیم، نصرت الهی قطعی است. خدای متعال راه را هم به ما نشان می‌دهد؛ «والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبیلنا». [۳] خدا، هم هدایت می‌کند، هم کمک می‌کند، هم به اهداف عالی می‌رساند؛ شرطش این است که ما در میدان باشیم.

آنچه تا امروز پیش آمده است، بسیار بزرگ است. دویست سال غربی‌ها با کمک پیشرفتهای علمی

جزئی از مبارزه‌ی با این دیکتاتوری خطرناک و مضر است که دو قرن است دارد بشریت را فشار می‌دهد. این پیچ تاریخی‌ای که گفتم، عبارت است از تحول از سیطره‌ی چنین دیکتاتوری‌ای به آزادی ملتها و حاکمیت ارزشهای معنوی و الهی؛ این پیش خواهد آمد؛ استبعاد نکنید. این وعده‌ی الهی است که: «و لینصرن الله من ینصره». [۱] خدای متعال تأکید می‌کند که اگر او را نصرت کردید، شما را نصرت خواهد کرد. ممکن است در نگاه عادی و مبتنی بر محاسبات مادی، بعید به نظر بیاید؛ اما خیلی از چیزها بعید به نظر می‌آمد و اتفاق افتاد. شما در یک سال و دو سه ماه قبل از این آیا فکر می‌کردید که طاغوت مصر اینجور ذلیل شود و از بین برود؟ اگر آن روز به کسانی گفته می‌شد که رژیم وابسته‌ی فاسد مبارک ساقط خواهد شد، بسیاری استبعاد می‌کردند؛ اما اتفاق افتاد. اگر کسی دو سال قبل از این ادعا می‌کرد که در شمال آفریقا این حوادث عجیب به وقوع خواهد پیوست، اکثر باور نمی‌کردند. اگر کسی می‌گفت که در کشوری مثل لبنان، یک گروه جوان مؤمن خواهند توانست رژیم صهیونیستی و ارتش

امروز استبداد بین‌المللی و دیکتاتوری بین‌المللی متجسم است در دیکتاتوری آمریکا و پیروان آمریکا و شبکه‌ی شیطانی و خطرناک صهیونیستی. امروز اینها با روشهای مختلف و با ابزارهای گوناگون در همه‌ی دنیا دارند دیکتاتوری می‌کنند. آنچه شما در مصر انجام دادید، در تونس انجام دادید، در لیبی انجام دادید، در یمین دارید انجام می‌دهید، در بحرین دارید انجام می‌دهید، در کشورهای دیگر انگیزه‌ی آن بشدت به وجود آمده است، جزئی از مبارزه‌ی با این دیکتاتوری خطرناک و مضر است که دو قرن است دارد بشریت را فشار می‌دهد.



[افسران پلیس ضد شورش و نمازگزاران، خارج از مسجد مصطفی محمود در قاهره، در تاریخ ۲۸ ژانویه ۲۰۱۱ پیش از یک تظاهرات بزرگ]

❖ وقتی جمهوری اسلامی در سی سال قبل تشکیل شد، دشمنان می گفتند انقلاب اسلامی به پیروزی رسید، اما قادر نیست میدانهای زندگی را یکی پس از دیگری مدیریت کند، و عقب خواهد نشست. امروز جوانان ما به برکت اسلام توانسته اند کارهای بزرگی را در عرصه ی علم انجام بدهند که در گذشته هرگز به فکر خود آنها هم نمی رسید.



خودشان بر امت اسلامی حکمرانی کردند؛ کشورهای اسلامی را تصرف کردند؛ بعضی را مستقیماً، بعضی را غیرمستقیم به کمک دیکتاتورهای محلی. انگلیس، فرانسه و در منتهای کار، آمریکا - که شیطان بزرگ است - بر امت اسلامی تسلط پیدا کردند. هرچه توانستند، امت اسلامی را تحقیر کردند؛ غده ی سرطانی صهیونیسم را در قلب خاورمیانه - این منطقه ی حساس - کاشتند و او را از همه جهت تقویت کردند و مطمئن بودند که مقاصد و سیاستهایشان در این منطقه ی بسیار مهم عالم تأمین شده است. اما همت ایمانی، همت اسلامی، حضور

مردمی، همه ی این خوابهای باطل را از بین برد؛ همه ی این اهداف را متوقف کرد.

امروز استکبار جهانی در مقابل بیداری اسلامی احساس ناتوانی می کند. شما غالبید، شما پیروزید، آینده مال شماست. کاری که انجام گرفته است، کار بسیار بزرگی است؛ اما این پایان کار نیست - مهم این است - این شروع است، این آغاز است. ملت های مسلمان باید مجاهدت را ادامه بدهند تا بتوانند دشمن را از میدانهای گوناگون ازاله کنند.

مبارزه، مبارزه ی همتها و عزمها و اراده هاست. هر طرف اراده ی قوی تری داشته باشد، او غالب است. آن کسی که دلش متکی به خدای متعال است، او غالب است. «ان ینصرکم الله فلا غالب لکم»؛ [۴] اگر نصرت خدائی را به دست بیاورید، هیچ کس بر شما غلبه نخواهد کرد؛ شما پیش خواهید رفت. ما می خواهیم ملت های مسلمان که تشکیل دهنده ی امت بزرگ اسلامی اند، آزاد باشند، مستقل باشند، عزیز باشند، تحقیر نشوند؛ با احکام مترقی

و متعالی اسلام، زندگی خودشان را سامان بدهند؛ و اسلام می تواند. در طول سالیان دراز، ما را از لحاظ علمی عقب نگه داشتند؛ فرهنگ ما را پامال کردند، استقلال ما را از بین بردند. امروز ما بیدار شده ایم. ما میدانهای علم را هم یکی پس از دیگری تصرف خواهیم کرد.

وقتی جمهوری اسلامی در سی سال قبل تشکیل شد، دشمنان می گفتند انقلاب اسلامی به پیروزی رسید، اما قادر نیست میدانهای زندگی را یکی پس از دیگری مدیریت کند، و عقب خواهد نشست. امروز جوانان ما به برکت اسلام توانسته اند کارهای بزرگی را در عرصه ی علم انجام بدهند که در گذشته هرگز به فکر خود آنها هم نمی رسید. امروز به برکت توکل به خدای متعال، جوان ایرانی کارهای بزرگ علمی را انجام می دهد: اورانیوم را غنی سازی می کند، سلولهای بنیادی را تولید می کند و پرورش می دهد، در زیست فناوری قدمهای بلند برمیدارد، به فضا دست می اندازد؛ همه به برکت توکل به خدای متعال و با شعار «الله اکبر»... [۵]

این قرن، قرن اسلام است. این قرن، قرن معنویت است. اسلام عقلانیت را و معنویت را و عدالت را با یکدیگر به ملت‌ها هدیه می‌دهد؛ اسلام عقلانیت، اسلام تدبیر و تفکر، اسلام معنویت، اسلام توجه و توکل به خدای متعال، اسلام جهاد، اسلام کار، اسلام اقدام؛ اینها تعالیم خدای متعال و تعالیم اسلامی است به ما.



برای اینکه انقلابها را منحرف کند، برای اینکه حرکتها را خنثی کند، برای اینکه مجاهدتها و خونهای ریخته‌شده را ناکام کند؛ باید مراقب بود، باید هوشیار بود. شما جوانها موتور این حرکتها هستید؛ هوشیار باشید، متوجه باشید.

ما در این سی و دو سال تجربیات زیادی داریم. سی و دو سال است که ما با دشمنی‌ها معارضه کرده‌ایم، ایستادگی کرده‌ایم و بر دشمنی‌ها فائق آمده‌ایم. ... [۶] هیچ توطئه‌ای نبوده است که غرب و آمریکا بتوانند علیه جمهوری اسلامی انجام بدهند و انجام نداده باشند. هر کاری نکردند، چون نمی‌توانستند. هر کاری توانستند، کردند و در همه‌ی مراحل توی دهنشان خورده است و شکست خورده‌اند. ... [۷] بعد از این هم همین جور خواهد بود. بعد از این هم در همه‌ی توطئه‌ها علیه جمهوری اسلامی شکست خواهند خورد؛ این وعده‌ی الهی است به ما، و ما شک نداریم.

ما در صدق وعده‌ی الهی تردید نمی‌کنیم. ما به خدای متعال سوءظن نداریم. خدای متعال ملامت می‌کند کسانی را که به او سوءظن دارند؛ «و یعذب المنافقین و المنافقات و المشرکین و المشرکات الظّالّین بالله ظنّ السّوء علیهم دائرة السّوء و غضب الله علیهم و لعنهم و اعدّ لهم جهنّم و ساءت مصیرا». [۸] وعده‌ی خدای متعال، وعده‌ی صادق است. ما چون وارد می‌دانیم، داخل عرصه‌ی مبارزه هستیم - ملت ایران همه‌ی امکانات خود را وارد عرصه کرده است - بنابراین نصرت الهی قطعی است. در همه‌ی کشورهای دیگر هم همین جور است. منتها باید هوشیار باشیم. همه‌ی ما باید هوشیار باشیم. همه‌ی ما بایستی متوجه مکائد دشمنان باشیم. دشمن سعی می‌کند حرکتها را خنثی کند، اختلاف ایجاد کند.

امروز نهضت اسلامی در دنیای اسلام شیعه و سنی نمی‌شناسد؛ شافعی و حنفی و جعفری و مالکی و حنبلی و زیدی نمی‌شناسد؛ عرب و

ما توانائی‌های خودمان را دست‌کم نمی‌گیریم. از بزرگترین آفت‌هایی که فرهنگ غربی بر کشورهای اسلامی وارد کرد، دو تصور غلط و انحرافی بود: یکی تلقین و تزریق ناتوانی ملت‌های مسلمان؛ باوراندند که از شما کاری بر نمی‌آید؛ نه در میدان سیاست، نه در میدان اقتصاد، نه در میدان علم؛ گفتند شما ضعیف هستید. ما کشورهای اسلامی ده‌ها سال طولانی در این باور غلط باقی ماندیم و عقب ماندیم. تلقین دوم و باور دومی که به ما تزریق کردند، بی‌نهایت بودن و غیر قابل شکست بودن قدرت دشمنان ماست. اینجور تفهیم کردند که آمریکا را که نمی‌شود شکست داد، غرب را که نمی‌شود به عقب‌نشینی وادار کرد؛ مجبوریم در مقابل اینها تحمل کنیم.

امروز برای ملت‌های مسلمان عینی شده است که این هر دو باور، غلط اندر غلط است. ملت‌های مسلمان می‌توانند پیش بروند؛ می‌توانند مجد و عظمت اسلامی را که یک روز در اوج افتخار و در قله‌ی درخشندگی علمی و سیاسی و اجتماعی قرار داشتند، تجدید کنند و دشمن مجبور است در میدان‌های متعددی عقب‌نشینی کند.

این قرن، قرن اسلام است. این قرن، قرن معنویت است. اسلام عقلانیت را و معنویت را و عدالت را با یکدیگر به ملت‌ها هدیه می‌دهد؛ اسلام عقلانیت، اسلام تدبیر و تفکر، اسلام معنویت، اسلام توجه و توکل به خدای متعال، اسلام جهاد، اسلام کار، اسلام اقدام؛ اینها تعالیم خدای متعال و تعالیم اسلامی است به ما.

آنچه امروز مهم است، این است که دشمن در مقابل ضربه‌ای که در مصر و تونس و لیبی و بقیه‌ی کشورهای منطقه کم‌وبیش بر او وارد آمده است، مشغول طراحی و توطئه‌چینی است. باید متوجه توطئه‌های دشمن بود. باید مراقب بود انقلاب‌های مردم را از آنها نربایند، راه‌ها را منحرف نکنند. از تجربه‌های دیگران استفاده کنید. دشمن کارهای زیادی می‌کند

دویست سال

غربی‌ها با کمک پیشرفته‌های علمی خودشان بر امت اسلامی حکمرانی کردند؛ کشورهای اسلامی را تصرف کردند؛ بعضی را مستقیماً، بعضی را غیرمستقیماً به کمک دیکتاتورهای محلی. انگلیس، فرانسه و در منتهای کار، آمریکا - که شیطان بزرگ است - بر امت اسلامی تسلط پیدا کردند. هر چه نتوانستند، امت اسلامی را تحقیر کردند؛ غده‌ی سرطانی صهیونیسم را در قلب خاورمیانه - این منطقه‌ی حساس - کاشتند و او را از همه جهت تقویت کردند و مطمئن بودند که مقاصد و سیاست‌هایشان در این منطقه‌ی بسیار مهم عالم تأمین شده است. اما همت ایمانی، همت اسلامی، حضور مردمی، همه‌ی این خواب‌های باطل را از بین برد؛ همه‌ی این اهداف را متوقف کرد.



❖ دشمن در مقابل ضربه‌ای که در مصر و تونس و لیبی و بقیه‌ی کشورهای منطقه کم‌وبیش بر او وارد آمده است، مشغول طراحی و توطئه‌چینی است. باید متوجه توطئه‌های دشمن بود. باید مراقب بود انقلاب‌های مردم را از آنها نریایند، راه‌ها را منحرف نکنند.

است؛ آنجا همه با هم خودی هستیم؛ دیگر شیعه هستیم، سنی هستیم، از این کشوریم، از آن کشوریم، تفاوت نمی‌کند. باید همه یک‌جور فکر کنیم.

ببینید امروز -این یک مثال پیش‌پاافتاده و جلوی چشم است- تمام دستگاه‌های رسانه‌ای دنیا سعی‌شان بر این است که مردم بحرین و حرکت بحرین را در انزوا قرار بدهند. داعی بر این کار چیست؟ چون مسئله، مسئله‌ی شیعه و سنی است. می‌خواهند اختلاف ایجاد کنند، می‌خواهد تمایز و خط‌کشی به وجود بیاورند. بین آن مسلمانان و مؤمنینی که به این مذهب یا آن مذهب اسلامی گرایش دارند، تفاوتی وجود ندارد. وجه مشترک همه، اسلام است. وجه مشترک همه، امت اسلامی است؛ وحدت امت اسلامی است. ... [۱۰] رمز پیروزی و تداوم حرکت، توکل به خدا، حسن‌ظن به خدا، اعتماد به خدای متعال و حفظ وحدت و پیوستگی است.

عزیزان من! فرزندان من! مواظب باشید دشمن حرکت شما را متوقف نکند. خدای متعال در دو جای قرآن به

فارس و بقیه‌ی قومیت‌ها را نمی‌شناسد؛ در این میدان عظیم، همه هستند. سعی کنیم دشمن بین ما تفرقه نیندازد. همه با هم احساس برادری کنیم، هدف را مشخص کنیم. هدف، اسلام است؛ هدف، حکومت قرآنی و اسلامی است. البته بین کشورهای اسلامی مشترکاتی وجود دارد، تمایزهایی هم وجود دارد. هیچ الگوی واحدی برای همه‌ی کشورهای اسلامی وجود ندارد. در کشورهای مختلف، شرائط جغرافیائی، شرائط تاریخی، شرائط اجتماعی مختلف است؛ اما اصول مشترکی وجود دارد: همه با استکبار دشمنیم، همه با تسلط و سیطره‌ی خبثات‌آمیز غرب مخالفیم، همه با وجود غده‌ی سرطانی اسرائیل مخالفیم. ... [۹]

هر جایی که احساس بشود کاری دارد انجام می‌گیرد که به نفع اسرائیل است، به نفع آمریکا، آنجا باید هوشیار باشیم؛ بدانیم این حرکت، حرکت بیگانه است؛ حرکت غریبه است؛ حرکت خودی نیست. آنجائی که حرکت، یک حرکت اسلامی و ضد صهیونیستی و ضد استکباری و ضد استبدادی و ضد فساد است، آنجا حرکت، حرکت درستی



❖ امروز نهضت اسلامی در دنیای اسلام شیعه و سنی نمی‌شناسد؛ شافعی و حنفی و جعفری و مالکی و حنبلی و زیدی نمی‌شناسد؛ عرب و فارس و بقیه‌ی قومیت‌ها را نمی‌شناسد؛ در این میدان عظیم، همه هستند. سعی کنیم دشمن بین ما تفرقه نیندازد. همه با هم احساس برادری کنیم، هدف را مشخص کنیم. هدف، اسلام است؛ هدف، حکومت قرآنی و اسلامی است.





جوانها به حول وقوهی الهی و باذن الله آن روز را خواهید دید و ان شاء الله افتخارات خودتان را به نسلهای بعد از خودتان تحویل خواهید داد.
والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

پی نویس ها:

- [۱] - حج: ۴۰
- [۲] - فتح: ۲۰
- [۳] - عنکبوت: ۶۹
- [۴] - آل عمران: ۱۶۰
- [۵] - ندای تکبیر
- [۶] - ندای تکبیر و شعار «لبیک یا خامنه‌ای»
- [۷] - شعار «الموت لأمریکا»
- [۸] - فتح: ۶
- [۹] - شعار «الموت لاسرائیل»
- [۱۰] - ندای تکبیر و شعار «وحدة وحدة اسلامية»
- [۱۱] - هود: ۱۱۲
- [۱۲] - شوری: ۱۵
- [۱۳] - شعار «هیئات منا الذلة»

پیغمبرش می‌فرماید: «فاستقم کما امرت»، [۱۱] «و استقم کما امرت»؛ [۱۲] استقامت کن. استقامت یعنی ایستادگی کردن، ادامه دادن، راه را دنبال کردن، متوقف نشدن؛ این رمز کار است.

باید پیش برویم. این حرکت، حرکت موفقی است؛ چون آفاق روشنی دارد. افق، روشن است. آینده، آینده‌ی بسیار روشنی است. آن روزی خواهد رسید که امت اسلامی به حول و قوه‌ی الهی در اوج اقتدار و استقلال قرار بگیرد... [۱۳] ملت‌های مسلمان با حفظ خصوصیات خود، تمایزهای خود، در زیر چتر واحد دعوت الی الله و الی الاسلام قرار بگیرند؛ همه با هم باشند. آن وقت است که امت اسلامی عزت خود را پیدا خواهد کرد.

ما در کشورهای خودمان منابع زیرزمینی داریم، مناطق راهبردی و استراتژیک داریم، امکانات طبیعی فراوان داریم، انسان‌های برجسته داریم، نیروهای انسانی پیشرفته و بالاستعداد داریم؛ بایستی همت کنیم. خدای متعال هم ان شاء الله به این همت برکت خواهد داد.
من به شما جوانها بگویم، آینده مال شماست. شما





سال ۱۳۹۰ در یک نگاه

دستاوردها و موفقیت‌های بزرگ

در روزهای پایانی سال ۱۳۹۰ شمسی قرار داریم، سال ۱۳۹۰ با تمامی حوادث تلخ و شیرینش، در کل و در برابند نهایی سالی سرشار از دستاوردهای بزرگ و موفقیت‌های پایدار در مسیر پیشبرد اهداف و آرمان‌های انقلاب و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بود.

رهبر حکیم و فرزانه‌ی انقلاب، حضرت آیت‌الله‌العظمی امام‌خامنه‌ای در آغاز سال ۱۳۹۰، این سال را "سال جهاد اقتصادی" نامیدند، نامگذاری‌ای که مجموعه‌ی وقایع و حوادثی که پس از آن روی داد و نیز تمرکز خاص دشمن بر قلمرو اقتصاد و فشارهای اقتصادی در ماه‌های سال جاری، خردمندانه و حکیمانه بودن این نامگذاری را کاملاً عیان ساخت. در این سال است که استکبار جهانی بر ابعاد و عمق و دامنه‌ی فشارهای اقتصادی خود افزود و تحریم‌های اقتصادی علیه ملت ایران شدتی بی‌سابقه یافت. در حقیقت نظام جهانی سلطه در این سال کانون اصلی توطئه‌های خود علیه انقلاب اسلامی و ملت ایران را بر فشار همه‌جانبه‌ی اقتصادی متمرکز ساخت و ولی امر مسلمین جهان در ابتدای سال ۱۳۹۰ و پیش از عملیاتی شدن این توطئه و فشارها با دریافتی عمیق و حکیمانه این امر را دریافته و ملت و نظام اسلامی ایران را به "جهاد اقتصادی" به عنوان اصلی‌ترین جهاد این سال فرا خواندند. البته حضرت امام خامنه‌ای در خصوص نامگذاری این سال به سال جهاد اقتصادی دلایل و وجوه مختلفی را عنوان فرمودند، اما به هر حال این نامگذاری به روشنی حکایت از ژرف اندیشی و تیزبینی حکیمانه و عمق

❖ در حقیقت نظام جهانی سلطه در این سال کانون اصلی توطئه‌های خود علیه انقلاب اسلامی و ملت ایران را بر فشار همه جانبه‌ی اقتصادی متمرکز ساخت و ولی امر مسلمین جهان در ابتدای سال ۱۳۹۰ و پیش از عملیاتی شدن این توطئه و فشارها با دریافتی عمیق و حکیمانه این امر را دریافته و ملت و نظام اسلامی ایران را به "جهاد اقتصادی" به عنوان اصلی‌ترین جهاد این سال فرا خواندند.

« سخن مدیر مسئول

دشمن شناسی عالمانه‌ی ایشان دارد.



❑ در سالی که در ماه پایانی آن قرار داریم، نظام مقدس جمهوری اسلامی حرکت موفق‌ی در مسیر تداوم اهداف و آرمان‌های بلند انقلاب اسلامی داشته و گام‌های بزرگی در این جهت برداشته است. در آذرماه امسال، حرکت بزرگ اجرای طرح "تحول اقتصادی و هدفمند سازی یارانه‌ها" یک ساله شد. در حالی که در آغاز اجرای این طرح، بوق‌های تبلیغاتی استکباری در خارج و دشمنان و مغرضان داخلی و نیز با کمال تأسف برخی دوستان غافل از پیدایی تورم ۶۰٪ و بروز فاجعه در اقتصاد ایران و عدم موفقیت طرح در اجرا و نظایر این‌ها حرف می‌زدند؛ یک سال پس از آغاز اجرای طرح، شاهد هستیم که هیچ یک از مدعاهای بی‌اساس، صحیح نبوده و رخ نداده است و اجرای موفق طرح در بیش از یک سال گذشته، علاوه بر تحقق مراتب و وجوهی از عدالت اجتماعی در کشور، زمینه‌ها و افق روشنی را برای انجام تحولات زیر ساختی اصولی و سازنده در اقتصاد کشور فراهم آورده است. تداوم موفق اجرای طرح هدفمندسازی یارانه‌ها به عنوان یک حرکت بسیار بزرگ و سازنده و مثبت در اقتصاد ایران یکی از دستاوردهای افتخارآفرین نظام اسلامی و دولت اصولگرا در سالی است که اکنون در واپسین ماه آن قرار داریم.

❑ سال ۱۳۹۰ همچنین سال دستاوردهای بزرگ و چشمگیر در عرصه‌های علمی و تکنولوژی هسته‌ای و هوافضا و دفاعی برای ملت ما بوده است. قطار مبارک پیشرفت‌های حیرت‌انگیز علمی و تکنیکی کشور ما در این سال همچنان با سرعت و صلابت تمام و در مسیر ترقی پیش رفت و دل مردم و دوستان انقلاب را شاد و دشمنان انقلاب و ملت ایران را بیش از پیش عصبانی و مأیوس و سرخورده کرد. مجموعه‌ی پیشرفت‌های علمی ما در زمینه‌ی دستاوردهای هوافضا و غنی‌سازی اورانیوم در سطح ۲۰٪ و ساخت و آزمایش موشک‌های مختلف و ساخت و پرتاب ماهواره و همچنین موفقیت‌های دانشمندان جوان ما در جنگ‌ها و رقابت‌های پیچیده‌ی اطلاعاتی-الکترونیکی به حدی است، که دشمنان ملت ایران در عین ناباوری و بهت و شوک و ترس و استیصال بعضاً مجبور به اعتراف و اذعان به این پیشرفت‌های علمی و حیرت‌انگیز بودن ابعاد آن گردیده‌اند.

❑ در سال ۱۳۹۰ در شرایطی که منطقه‌ی خاورمیانه از یک سو عرصه‌ی وزش طوفان مبارک بیداری اسلامی و خیزش‌های مردمی علیه رژیم‌های استبدادی وابسته به استکبار و از سوی دیگر جولانگاه فعالیت‌های گروه‌های تروریستی ریز و درشت همسو با نظام جهانی سلطه بوده و دورانی از بی‌ثباتی فراگیر را تجربه می‌کند، ایران اسلامی متکی بر آموزه‌های اسلام ناب محمدی(ص) و رهبری فقیهی عادل و عالم و انقلابی و زمان آگاه و پایمردی و حضور مستمر و متعهدانه‌ی ملتی آگاه و ولایت‌مدار، دورانی از ثبات و اقتدار همراه با پیشرفت و تعالی را تجربه کرد و این یکی دیگر از دستاوردهای بزرگ امت مآدر سال ۱۳۹۰ بوده است. و این همه در شرایطی است که استکبار جهانی با بهره‌گیری از همه‌ی توان و امکانات خود گسترده‌ترین توطئه‌ها از فشارهای سیاسی و دیپلماتیک و تحریم‌های رنگارنگ اقتصادی و جنگ پرفشار روانی و رسانه‌ای گرفته تا انجام ترورهای نظامی و کوشش برای ایجاد



❖ رهبر حکیم و فرزانه‌ی انقلاب، حضرت آیت‌الله‌العظمی امام‌خامنه‌ای در آغاز سال ۱۳۹۰، این سال را "سال جهاد اقتصادی" نامیدند، نامگذاری‌ای که مجموعه‌ی وقایع و حوادثی که پس از آن روی داد و نیز تمرکز خاص دشمن بر قلمرو اقتصاد و فشارهای اقتصادی در ماه‌های سال جاری، خردمندانه و حکیمانه بودن این نامگذاری را کاملاً عیان ساخت. در این سال است که استکبار جهانی بر ابعاد و عمق و دامنه‌ی فشارهای اقتصادی خود افزود و تحریم‌های اقتصادی علیه ملت ایران شدتی بی‌سابقه یافت.

❖ سال ۱۳۹۰ سال دستاوردهای بزرگ و چشمگیر در عرصه‌های علمی و تکنولوژی هسته‌ای و هوا فضا و دفاعی برای ملت ما بوده است. قطار مبارک پیشرفت‌های حیرت‌انگیز علمی و تکنیکی کشور ما در این سال همچنان با سرعت و صلابت تمام و در مسیر ترقی پیش رفت و دل مردم و دوستان انقلاب را شاد و دشمنان انقلاب و ملت ایران را بیش از پیش عصبانی و مأیوس و سرخورده کرد.

[بازدید دکتر محمود احمدی نژاد، از نیروگاه اتمی نطنز]



است برای همیشه مرده و در زباله‌دانی تاریخ دفن شده است.



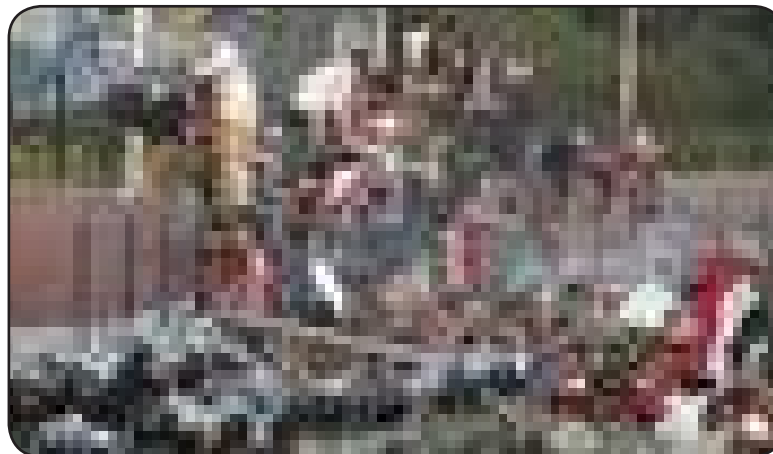
سال ۱۳۹۰ در عرصه‌ی جهانی نیز برای انقلاب اسلامی و ملت ایران و حرکت جهانی مستضعفین و نیز اعتلاء حرکت‌های انقلابی اسلامی، سالی بالنده و پر بار بوده است. ذیلاً به دو نمونه از این دستاوردها اشاره می‌کنیم:

* در سالی که اکنون در راه پایانی آن قرار داریم، بیداری اسلامی که از اواخر سال قبل آغاز شده بود، حرکتی رو به

بلسوا و به راه انداختن جنگ‌های قومی و مذهبی در کشور و... را علیه ملت ایران و نظام اسلامی طراحی و سازماندهی و اجرا کرده است. توطئه‌هایی که فقط یکی از آنها برای براندازی بسیاری از رژیم‌های غرب‌زده و یا حتی غربی کفایت می‌کرده و می‌کند.

❑ سال ۱۳۹۰ به دیرباورترین اشخاص نیز نشان داده که فتنه سبز در ایران کاملاً مُرده و به گور سپرده شده است و دیگر حتی ردپایی از آن نیز در جامعه اسلامی ما وجود ندارد. افتضاح بزرگ طراحان

و مدیران خارجی فتنه سبز در روز ۲۵ بهمن امسال که با اعلام به اصطلاح فراخوان به تظاهرات در پیاده‌رو حتی یک نفر را هم نتوانستند به عرصه آورند، برای شکاک‌ترین و دیرباورترین اشخاص نیز کاملاً عیان ساخت که فتنه‌ی سبز که کودتای نئولیبرالیستی هدایت شده توسط استکبار جهانی بوده



[تسخیر سفارت اسرائیل در مصر]

❖ در سال ۱۳۹۰ در شرایطی که منطقه‌ی خاورمیانه از یک سو عرصه‌ی ورزش طوفان مبارک بیداری اسلامی و خیزش‌های مردمی علیه رژیم‌های استبدادی وابسته به استکبار و از سوی دیگر جولانگاه فعالیت‌های گروه‌های تروریستی ریز و درشت همسو با نظام جهانی سلطه بوده و دورانی از بی‌ثباتی فراگیر را تجربه می‌کند، ایران اسلامی متکی بر آموزه‌های اسلام ناب محمدی (ص) و رهبری فقیه‌ی عادل و عالم و انقلابی و زمان آگاه و پایمردی و حضور مستمر و متعهدانه‌ی ملتی آگاه و ولایت‌مدار، دورانی از ثبات و اقتدار همراه با پیشرفت و تعالی را تجربه کرد و این یکی دیگر از دستاوردهای بزرگ امت ما در سال ۱۳۹۰ بوده است.

❖ ظهور و سپس تداوم حرکت اعتراضی محرومان و مستضعفان در جوامع استکباری غربی به ویژه آمریکا که خود را به صورت جنبش ۹۹٪ و حرکت "وال استریت را اشغال کنید" نشان داد، دستاورد دیگری برای حرکت فراگیر عدالت طلبانه‌ی ضد استکباری علیه نظام سرمایه‌داری جهانی بود که موجب تضعیف بیش از پیش بنیان‌های نظام جهانی سلطه و تضعیف اردوگاه کفر و شرک غرب و تقویت جبهه عدالت خواهی و معنویت طلبی دینی با محوریت انقلاب و نظام اسلامی ایران گردید

و عده الهی این است که خداوند متعال به آنان که در راه او قدم برمی دارند، نصرت می کند، از این رو می توان انتظار داشت که سلسله موفقیت های مبارک ملت مسلمان ایران و نظام ولایتی انقلابی آن در سال آینده نیز در عرصه های مختلف همچنان تداوم و استمرار خواهد داشت (ان شاء الله) زیرا امت اسلامی ایران و مجموعه ی دولتمردان نظام جمهوری اسلامی ایران نشان داده اند که صادقانه و مصمم در مسیر پیشبرد آرمان های اسلامی و برافراشتن پرچم لاله الا الله در سراسر جهان و نابودی کفر و شرک و استکبار جهانی، و تحت هدایت و رهبری ولی و زعیم عظیم الشان خود ثابت قدم کوشیده و می کوشند و همین امر بی تردید آن ها را بهره مند از لطف و عنایت و نصرت الهی، کرده و می کند. «إِن تَنْصُرَالله يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبِتْ أَقْدَامَكُمْ».

در آخرین روزهای سال پر بار ۱۳۹۰ ضمن تبریک حلول سال نو، تداوم موفقیت های ملت مسلمان ایران در سال جدید را از خداوند متعال مسئلت دارم.
منصور واعظی



[نماز شکر در میدان التحریر پس از استعفای حسنی مبارک، روز جمعه، ۱۱ فوریه، ۲۰۱۱]

رشد و فراتر از تصور را طی کرد، حرکتی که منجر به سقوط دیکتاتوری فاسد "قذافی" در لیبی و برکناری مزدور دست نشانده ی غرب "علی عبدالله صالح" در یمن گردید. جریان پرشتاب بیداری اسلامی امسال نیروهای اسلامگرا را در مصر و تونس و در پی برگزاری انتخابات پارلمانی به قدرت رساند و در بحرین تداوم حرکت آزادی خواهانه ی اسلامی مردم مظلوم این کشور موجب تضعیف بیش از پیش تاج و تخت در حال سقوط حاکم ورشکسته ی این جزیره گردید. در این سال جلوه های حماسی از حرکت بیداری اسلامی، خود را در تسخیر سفارت رژیم اشغالگر قدس توسط مردم مسلمان این کشور نشان داد. تحولات برخاسته از بیداری اسلامی در سال جاری نشان داد که ملت های مسلمان منطقه دیگر هیچ باور و اطمینانی به ایدئولوژی های سکولاریستی مارکسیسم، ناسیونالیسم، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم ندارند و در همه ی انتخاب ها و حرکت های خود به دنبال تفکر سیاسی اصیل اسلامی و تشکیل حکومتی اسلامی هستند و در این زمینه الهام گرفته و تأثیر پذیرفته و پیروز ملت پیروز مسلمان ایران و نظام اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی ایران هستند.

❖ ظهور و سپس تداوم حرکت اعتراضی محرومان و مستضعفان در جوامع استکباری غربی به ویژه آمریکا که خود را به صورت جنبش ۹۹٪ و حرکت "وال استریت را اشغال کنید" نشان داد، دستاورد دیگری برای حرکت فراگیر عدالت طلبانه ی ضد استکباری علیه نظام سرمایه داری جهانی بود که موجب تضعیف بیش از پیش بنیان های نظام جهانی سلطه و تضعیف اردوگاه کفر و شرک غرب و تقویت جبهه عدالت خواهی و معنویت طلبی دینی با محوریت انقلاب و نظام اسلامی ایران گردید و آن را می توان یکی از نقاط عطف سال پیروز و پر دستاورد سال ۱۳۹۰ دانست.



❖ سال ۱۳۹۰ به دیرباورترین اشخاص نیز نشان داده که فتنه سبز در ایران کاملاً مُرده و به گور سپرده شده است و دیگر حتی رد پای از آن نیز در جامعه اسلامی ما وجود ندارد. افتضاح بزرگ طراحان و مدیران خارجی فتنه سبز در روز ۲۵ بهمن امسال که با اعلام به اصطلاح فراخوان به تظاهرات در پیاده رو حتی یک نفر را هم نتوانستند به عرصه آورند، برای شکاک ترین و دیرباورترین اشخاص نیز کاملاً عیان ساخت که فتنه ی سبز که کودتای نئولیبرالیستی هدایت شده توسط استکبار جهانی بوده است برای همیشه مُرده و در زباله دانی تاریخ دفن شده است.

و اما بعد...

روشنفکران نئولیبرال و سرمایه‌داری سکولار در جنگ نرم علیه نظام اسلامی

گردید و از اوایل دهه‌ی ۱۳۷۰ شمسی، تهاجم فرهنگی بدل به اصلی‌ترین محور مبارزه‌ی استکبار اومانیستی علیه انقلاب اسلامی گردید.

این تهاجم فرهنگی اگرچه از اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰ به صورت سازمان‌یافته آغاز گردیده بود، اما در دهه‌ی ۱۳۷۰ به عنوان اصلی‌ترین سلاح استراتژیک استکبار اومانیستی علیه انقلاب، صورت بسیار منسجم و فراگیر و بسیار گسترده‌ای یافت و از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۸۰ به موازات مجموعه‌ای از فعالیت‌های تبلیغی و جنگ‌های روانی سیاسی به یک جنگ نرم تمام عیار (فرهنگی - سیاسی) بدل گردید.

این جنگ نرم دقیق سازماندهی شده به دنبال ترویج این درون‌مایه‌ها در جامعه‌ی ایران و نیز در میان برخی از سطوح مسئولین نظام اسلامی و نیز به طور خاص طیف گسترده‌ای از جوانان ایرانی بود:

۱- ترویج این فرض سرپا مغالطه‌آمیز و بی‌پایه که هر نوع انقلابی نهایتاً به ایجاد یک نظام خشن توتالیتار منجر می‌شود و اساساً انقلاب کردن علیه وضع موجود عالم (سیطره‌ی کاست حاکمان پنهان یهودی - ماسونی) امری عبث است که نهایتاً به پشیمانی و سرخوردگی منجر می‌شود.

۲- ترویج آرمان‌گریزی و دعوت به نسبی‌اندیشی معرفت‌شناختی و اخلاقی و یقین‌گریزی که نتیجه‌ی

استکبار اومانیستی مدرن در صورت کنونی آن با محوریت امپریالیسم نئولیبرال محقق گردیده است. امپریالیسم نئولیبرال تکیه بر نظام اقتصادی سرمایه‌داری نئولیبرالی دارد و در شرایط کنونی واپسین حلقه‌ی ظهور و بروز عالم غرب اومانیستی است. کلیت عالم استکباری غرب مدرن با ظهور و دامن‌گستری انقلاب اسلامی به عنوان یک انقلاب دینی که متذکر عهد دینی است، با چالشی بسیار جدی روبرو گردید. امپریالیسم سرمایه‌داری نئولیبرال به عنوان سرکرده‌ی نظام سلطه‌ی استکباری در مواجهه با انقلاب اسلامی ایران، تدریجاً دریافت که تداوم حیات و بسط دامن‌دهی نفوذ انقلاب اسلامی ایران به معنای نابودی نظام جهانی سلطه‌ی استکباری است، از این‌رو است که کاست حاکمان پنهان یهودی-ماسونی به این جمع‌بندی رسیدند که مجموعه‌ای از برنامه‌ها و استراتژی‌های خصمانه‌ی مختلف را علیه انقلاب اسلامی و نظام ولائی آن سازماندهی و اجرا نمایند. این استراتژی‌ها در عرصه‌های مختلف اقتصادی، نظامی، سیاسی، فرهنگی و... طرح‌ریزی و اجرا گردیده و می‌گردد. از نخستین سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی یکی از کانون‌های توجه و تمرکز امپریالیسم سرمایه‌داری نئولیبرال در دشمنی و ستیز با انقلاب اسلامی ایران، فعالیت سازمان‌یافته‌ی فرهنگی علیه انقلاب اسلامی و فراتر از آن علیه هویت دینی جامعه ایرانی بوده است که به صورت یک تهاجم گسترده‌ی فرهنگی سازماندهی

◀ امپریالیسم نئولیبرال تکیه بر نظام اقتصادی سرمایه‌داری نئولیبرالی دارد و در شرایط کنونی واپسین حلقه‌ی ظهور و بروز عالم غرب اومانیستی است. کلیت عالم استکباری غرب مدرن با ظهور و دامن‌گستری انقلاب اسلامی به عنوان یک متذکر عهد دینی است، با چالشی بسیار جدی روبرو گردید.

❖ از نخستین سال‌های دهه ی ۱۳۶۰ شمسی یکی از کانون‌های توجه و تمرکز امپریالیزم سرمایه‌داری نئولیبرال در دشمنی و ستیز با انقلاب اسلامی ایران، فعالیت سازمان‌یافته‌ی فرهنگی علیه انقلاب اسلامی و فراتر از آن علیه هویت دینی جامعه ایرانی بوده است که به صورت یک تهاجم گسترده‌ی فرهنگی سازماندهی گردید و از اوایل دهه‌ی ۱۳۷۰ شمسی، تهاجم فرهنگی بدل به اصلی‌ترین محور مبارزه‌ی استکبار اومانیستی علیه انقلاب اسلامی گردید.

« و اما بعد...»

[جورج اورول]



و نیروهای مهاجم و متجاوز در جنگ نرم نیز عمدتاً روشنفکران مدرنیست به ویژه روشنفکران نئولیبرالیست و طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی (آکادمیسین‌های معتقد به مشهورات مدرنیستی که در ذیل سخن علوم انسانی مدرن فکر می‌کنند و نیز آن دسته از به اصطلاح تحلیل‌گران و "کارشناسان"!! سیاسی و اقتصادی که دانسته و یا نادانسته مروج و مبلغ مشهورات ایدئولوژیک عالم مدرن هستند فلذا موجب تعمیق تحمیق

فکری و عقلی مخاطبان خود می‌گردند) هستند. عمدتاً روشنفکران مدرنیست و تا حدودی هم طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی پدید آورنده و تولیدکننده‌ی اصلی کتب و نشریات و فیلم‌ها و نمایش‌ها و کلاً آثار فعال در قلمرو جنگ نرم هستند و به موازات آن‌ها، طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی نقش مهمی در تبلیغ و پروپاگاندا برای مشهورات تحمیق‌کننده‌ی سکولاریستی در فضاهای موسوم به آکادمیک برعهده دارند.

به موازات روشنفکران مدرنیست و تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی همسو با آن‌ها، برخی بوروکرات‌های نفوذی و واداده در مجموعه‌های تصمیم‌گیرنده‌ی فرهنگی و سیاسی نظام آیین عارضه در کابینه‌های قبل از دولت‌های نهم و دهم به طور بسیار جدی و خطرناکی وجود داشت اما از زمان شروع به کار دولت نهم به بعد دامنه‌ی نفوذ و تأثیرگذاری و در مواردی حتی



[آرتور کوئیستلر]

کانون حفظ اصالت اسلامی-انقلابی نظام جمهوری اسلامی است مورد تهاجم شدید و فوق‌گسترده‌ی زهرآگین خود قرار داده‌اند.

استکبار نئولیبرالیست به دنبال آن است تا با استفاده از جنگ نرم فراگیر، جامعه و نیز نظام اسلامی ایران را دستخوش استحاله‌ی هویتی و اعتقادی سازد و نهایتاً به جای نظام اسلامی-انقلابی ولایت فقیه [که با کلیت نظام استکبار مدرن و کاست حاکمان پنهان یهودی-ماسونی سر مبارزه دارد

و در مقابل سکولاریسم اومانیستی مدرن، سخن اصیل دینی-اسلامی را به عنوان آلترناتیو قرار می‌دهد] یک رژیم نئولیبرالیست جهان‌سومی وابسته به آمریکا را در ایران بر سرکار آورد تا از طریق آن رژیم نئولیبرالیست وابسته هم اغراض ضددینی خود در ایران و منطقه خاورمیانه را

دنبال نماید و هم منافع اقتصادی و سیاسی استراتژیک کلیت غرب مدرن به ویژه امپریالیزم نئولیبرال آمریکا را در ایران و منطقه تأمین کند.

نیروها و عوامل و مجریان جنگ نرم استکبار نئولیبرالیست علیه انقلاب اسلامی چه کسانی هستند؟

جنگ نرم، جنگ عقیده‌ها و فرهنگ‌ها است. عرصه‌های ظهور و بروز جنگ نرم، قلمروهایی چون: بازار نشر و توزیع کتاب، قلمرو مطبوعات، فیلم و سینما و نمایش و تئاتر و برنامه‌های ماهواره‌ای و رسانه‌های مجازی و نظایر این‌ها است. سربازان

❖ امپریالیزم سرمایه‌داری نئولیبرال به عنوان سرکرده‌ی نظام سلطه‌ی استکباری در مواجهه با انقلاب اسلامی ایران، تدریجاً دریافت که تداوم حیات و بسط دامنه‌ی نفوذ انقلاب اسلامی ایران به معنای نابودی نظام جهانی سلطه‌ی استکباری است، از این رو است که کاست حاکمان پنهان یهودی-ماسونی به این جمع‌بندی رسیدند که مجموعه‌ای از برنامه‌ها و استراتژی‌های خصمانه‌ی مختلف را علیه انقلاب اسلامی و نظام ولایتی آن سازماندهی و اجرا نمایند. این استراتژی‌ها در عرصه‌های مختلف اقتصادی، نظامی، سیاسی، فرهنگی و... طرح‌ریزی و اجرا گردیده و می‌گردد.

✚ طراحان و برنامه‌ریزان و مدیران جنگ نرم استکباری اغراض و اهداف مختلفی را دنبال می‌کنند، اما اصلی‌ترین هدف آن‌ها، تهی کردن جامعه ایران از هویت اسلامی و نیز استحاله‌ی نظام جمهوری اسلامی از یک حکومت دینی معتقد و متعهد به آرمان‌های انقلاب اسلامی به یک رژیم نئولیبرالیست سکولاریست (هرچند با ظواهر اسلامی) است.

[هانا آرنهت]

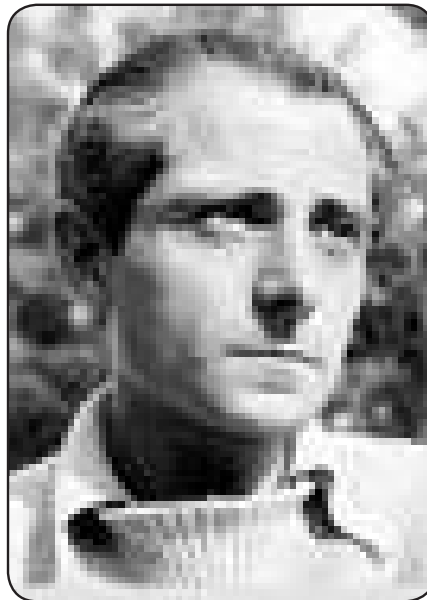


آن، گریز از هرنوع ایمان و تعهد و احساس مسئولیت و مبارزه‌طلبی و تبدیل شدن انسان‌ها و شهروندان یک کشور به اشخاصی بی تفاوت و خنثی است. چنین انسان‌های افسورد و بی تفاوتی برای کاست حاکمان پنهان جهانی و کلیت نظام استکبار سرمایه‌داری نئولیبرال، شهروندانی سربه راه و حرف شنو و تسلیم هستند که از ناحیه آن‌ها هیچ خطری نظام‌های سرمایه‌داری غارتگر را تهدید نمی‌کند فلذا مطلوب این نظام‌ها هستند.

استکبار سرمایه‌داری نئولیبرال به منظور از بین بردن روح مبارزه‌طلبی و تعهد و جهاد و مبارزه‌طلبی امت اسلامی چاره‌ای جز این ندارد که با ترویج آرمان‌گریزی و یقین‌ستیزی و افسوردیسم و پوچ‌انگاری در میان اعضای امت اسلامی، آن‌ها را به افرادی خنثی و بی تعهد و تابع ظلم و استثمار نئولیبرالی بدل نماید و این امر را از طریق ترویج و تبلیغ نئولیبرالیسم درهیأت اندیشه‌ها و تئوری‌های سیاسی و الگوها و برنامه‌های اقتصادی و رمان‌ها و داستان‌ها و نمایشنامه‌ها و فیلم‌های مروج آرمان‌گریزی و پشیمانی از انقلاب و مبلغ نسبی‌انگاری انجام می‌دهد.

۳- ترویج این پندار غلط و سراپا دروغ که گویا لیبرال-دموکراسی مدرن صورت نهایی سیر تطور تاریخ بشری و کامل‌ترین الگوی سیاسی-اجتماعی است و همه‌ی ملت‌ها و امت‌ها باید از آن تبعیت نمایند.

۴- ترویج این پندار



[مانس اشپریر]

وهم‌آلود و مغالطه‌آمیز که دین قادر به اداره‌ی جامعه بشری نمی‌باشد و باید به جای دین از علوم انسانی مروج مشهورات سکولاریستی که مبلغ وجوه مختلف اومانیسیم هستند، استفاده کرد.

۵- القاء این پندار شیطانی که دین اسلام به دوران گذشته‌ی تاریخ بشر تعلق دارد و امروز و در روزگار کنونی برای اداره‌ی زندگی افراد و اجتماعات باید از "علم مدرن" مبتنی بر خرد (عقل اومانستی) بهره گرفت. درحقیقت حاکمان کاست

یهودی-ماسونی با القاء این اباطیل می‌خواهند مردم را دعوت کنند که به جای پیروی از ولایت خداوند به پیروی از ولایت شیطان و طاغوت نفس اماره‌ی مدرن یعنی اومانیسیم روی آورند.

استکبار نئولیبرالیست از جنگ نرم علیه انقلاب اسلامی

چه هدفی را دنبال می‌کند؟

طراحان و برنامه‌ریزان و مدیران جنگ نرم استکباری اغراض و اهداف مختلفی را دنبال می‌کنند، اما اصلی‌ترین هدف آن‌ها، تهی کردن جامعه ایران از هویت اسلامی و نیز استحاله‌ی نظام جمهوری اسلامی از یک حکومت دینی معتقد و متعهد به آرمان‌های انقلاب اسلامی به یک رژیم نئولیبرالیست سکولاریست (هرچند با ظواهر اسلامی) است. به همین دلیل هم است که رژیم‌های امپریالیستی نئولیبرالیست در جنگ نرم تمام عیار خود علیه انقلاب اسلامی، ولایت فقیه را که اصلی‌ترین

✚ استکبار

سرمایه‌داری
نئولیبرال به
منظور از بین
بردن روح
مبارزه‌طلبی و
تعهد و جهاد
و مبارزه‌طلبی
امت اسلامی
چاره‌ای جز این
ندارد که با ترویج
آرمان‌گریزی و
یقین‌ستیزی و
افسوردیسم و
پوچ‌انگاری در
میان اعضای امت
اسلامی، آن‌ها را
به افرادی خنثی
و بی تعهد و تابع
ظلم و استثمار
نئولیبرالی بدل
نماید و این
امر را از طریق
ترویج و تبلیغ
نئولیبرالیسم
درهیأت اندیشه‌ها
و تئوری‌های
سیاسی و الگوها
و برنامه‌های
اقتصادی و رمان‌ها
و داستان‌ها و
نمایشنامه‌ها و
فیلم‌های مروج
آرمان‌گریزی
و پشیمانی از
انقلاب و مبلغ
نسبی‌انگاری
انجام می‌دهد.

❖ رژیم‌های امپریالیستی نئولیبرالیست در جنگ نرم تمام عیار خود علیه انقلاب اسلامی، ولایت فقیه را که اصلی‌ترین کانون حفظ اصالت اسلامی-انقلابی نظام جمهوری اسلامی است مورد تهاجم شدید و فوق‌گسترده‌ی زهر آگین خود قرار داده‌اند.

« و اما بعد...»

❖ سربازان و نیروهای مهاجم و متجاوز در جنگ نرم نیز عمدتاً "روشنفکران مدرنیست به ویژه روشنفکران نئولیبرالیست و طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی (آکادمیسین‌های معتقد به مشهورات مدرنیستی که در ذیل سخن علوم انسانی مدرن فکر می‌کنند و نیز آن دسته از به اصطلاح تحلیل گران و "کارشناسان" سیاسی و اقتصادی که دانسته و یا نادانسته مروج و مبلغ مشهورات ایدئولوژیک عالم مدرن هستند فلذا موجب تعمیق تحمیق فکری و عقلی مخاطبان خود می‌گردند) هستند. عمدتاً روشنفکران مدرنیست و تا حدودی هم طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی پدید آورنده و تولیدکننده‌ی اصلی کتب و نشریات و فیلم‌ها و نمایش‌ها و کلاً آثار فعال در قلمرو جنگ نرم هستند

❖ در حقیقت

نحوی پیوند ذاتی میان روشنفکری مدرنیست نئولیبرالیست ایرانی و طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی نئولیبرالیست از یک سو و سرمایه‌داری سکولاریست ایران وجود دارد که این پیوند ذاتی به ویژه در ذیل چتر ایدئولوژی نئولیبرالیسم ایرانی و در متن جنگ نرم فرهنگی-سیاسی علیه انقلاب و نظام اسلامی به عنوان بستر مشترک عملیاتی، نحوی وحدت استراتژیکی و تاکتیکی میان اینان پدید آورده است.

صاحب ظهور و بروز سیاسی گردید و به تبعیت از سیستم سرمایه‌داری جهانی تحت هژمونی ایدئولوژی نئولیبرالیسم قرار دارد، یکی دیگر از عوامل بستر ساز جنگ نرم استکبار اومانیستی علیه انقلاب و نظام اسلامی ایران است. در حقیقت نحوی پیوند ذاتی میان روشنفکری مدرنیست نئولیبرالیست ایرانی و طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی نئولیبرالیست از یک سو و سرمایه‌داری سکولاریست ایران وجود دارد که این پیوند ذاتی به ویژه در ذیل چتر ایدئولوژی نئولیبرالیسم ایرانی و در متن جنگ نرم فرهنگی-سیاسی علیه انقلاب و نظام اسلامی به عنوان بستر مشترک عملیاتی، نحوی وحدت استراتژیکی و تاکتیکی میان اینان پدید آورده است.

طبقه سرمایه‌دار سکولاریست ایران ضمن این که بخش بزرگی از نیازهای مالی روشنفکران و تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی فعال در جنگ نرم را تأمین می‌نماید، بخشی از مخاطبین اصلی تولیدات این گروه‌ها و نیز مبلغ و مروج آثار آنها می‌باشد. روشنفکران و تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی نئولیبرالیست نیز در نقش سخنگویان و نمایندگان فرهنگی-سیاسی سرمایه‌داری سکولاریست ایران در جنگ سرد فرهنگی علیه انقلاب و نظام اسلامی نقش ایفا می‌نمایند.

سیطره‌ی سرمایه‌داری پیرامونی-وابسته‌ی مدرنیستی بر اقتصاد ایران موجب پیدایی نحوی بی‌عدالتی اجتماعی-اقتصادی می‌گردد که مشخصاً و مستقیماً ریشه در ماهیت مدرنیستی-سکولاریستی و نئولیبرالیستی این سرمایه‌داری دارد، اما روشنفکران



❖ در سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ اشخاصی چون: عطاءالله‌مهاجرانی، محسن‌سازگارا، محسن‌کدیور و عبدالکریم‌سروش هر یک به‌طریقی و در مواردی با ایفای نقش‌های مختلف سیاسی و فرهنگی و تئوریک و اجرایی به‌صورت فعال در خدمت پیشبرد اغراض استعماری جنگ نرم کاست حاکمان یهودی-ماسونی علیه انقلاب و نظام اسلامی میدان‌داری می‌کنند.

و طیف تکنوکرات‌های فرهنگی-سیاسی نئولیبرالیست با انکار و نادیده‌گرفتن صبغه‌ی تماماً نئولیبرالی این بی‌عدالتی اقتصادی-اجتماعی [و نیز پنهان کردن نقش خود به‌عنوان مدافعان نئولیبرالیسم در تحکیم این سیستم و ساختار ظالمانه و ناعدلانه و استثمارگری] یکسره و با استفاده از ترفندهای تبلیغاتی و انواع و اقسام مغالطه‌ها و موج‌سواری‌ها می‌کوشند تا از نتایج ناخوشایند این بی‌عدالتی‌ها نیز در مسیر اغراض خود در جنگ نرم علیه انقلاب و نظام اسلامی بهره‌گیرند.

از سال‌های اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی بازار ترجمه و نشر آثار نویسندگان نئولیبرالیست انقلاب‌ستیزی چون: هانا آرنست [که آثاری چون "خشونت"، "انقلاب"، "توتالیتاریسم" از او توسط عزت‌الله فولادوند و محسن ثلاثی ترجمه شد] فیلسوف یهودی آلمانی-آمریکایی که رئیس شاخه‌ی زنان صهیونیست بود، مانس اشپربر [ارمان‌نویس صاحب داستان معروف "قطره اشکی در اقیانوس" که مروج نحوی نگرش نئولیبرالی ضد انقلابی و آرمان‌ستیزانه بوده است]، آرتور کوئیستلر [ارمان‌نویس یهودی همکارسیا در جنگ سرد فرهنگی و مروج آراء آرمان‌گریزی و انقلاب‌ستیزی نئولیبرالیستی در رمان‌هایی چون: "ظلمت در نیمروز" و "از راه رسیدن و بازگشت"]، جورج اورول [ارمان‌نویس همکار سیا و از مروجان تز پشیمانی از انقلاب و مخالفت با هرنوع آرمان‌گرایی و مبلغ رویکرد نئولیبرالیستی و صاحب آثاری چون: "۱۹۸۴"، "درود بر کاتالونیا" و "قلعه حیوانات" که اثر اخیر را به سفارش ناتوی فرهنگی نوشته است] و خیلی‌های دیگر توسط طیف تکنوکرات-بوروکرات‌های استحال‌شده‌ی نفوذی در وزارت ارشاد دوران خاتمی فراهم می‌گردد. در سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ اشخاصی چون: عطاءالله‌مهاجرانی، محسن‌سازگارا، محسن‌کدیور و عبدالکریم‌سروش هر یک به‌طریقی و در مواردی با ایفای نقش‌های مختلف سیاسی و فرهنگی و تئوریک و اجرایی به‌صورت فعال در خدمت پیشبرد اغراض استعماری جنگ نرم کاست حاکمان یهودی-ماسونی علیه انقلاب و نظام اسلامی میدان‌داری می‌کنند. از نیمه دوم دهه ۱۳۶۰ و به

ویژه در دهه‌ی ۱۳۷۰ شاهد نقش‌آفرینی‌های گسترده‌ی عبدالکریم‌سروش، عطاءالله‌مهاجرانی، محسن‌سازگارا، محسن‌کدیور و اکبر گنجی در مسیر اغراض و مطامع استعماری جریان نئولیبرالیستی جنگ نرم به‌صورت و اشکال و انحاء مختلف هستیم. طراحی و مدیریت و برنامه‌ریزی کودتای نئولیبرالیستی فتنه سبز نیز بر همین اساس و به‌منظور تحقق اغراض نئولیبرالیستی سابق‌الذکر صورت گرفته بود و جریان این توطئه‌ها در متن جنگ نرم پیچیده‌ی دشمن امروز نیز ادامه دارد که باید برای مقابله با آن برنامه‌ریزی دقیق و هوشمندانه کرد و به صورت استوار و قاطع در مقابل آن ایستاد. ❖



❖ از نیمه دوم دهه ۱۳۶۰ و به ویژه در دهه‌ی ۱۳۷۰ شاهد نقش‌آفرینی‌های گسترده‌ی عبدالکریم‌سروش، عطاءالله‌مهاجرانی، محسن‌سازگارا، محسن‌کدیور و اکبر گنجی در مسیر اغراض و مطامع استعماری جریان نئولیبرالیستی جنگ نرم به‌صورت و اشکال و انحاء مختلف هستیم. طراحی و مدیریت و برنامه‌ریزی کودتای نئولیبرالیستی فتنه سبز نیز بر همین اساس و به‌منظور تحقق اغراض نئولیبرالیستی سابق‌الذکر صورت گرفته بود و جریان این توطئه‌ها در متن جنگ نرم پیچیده‌ی دشمن امروز نیز ادامه دارد که باید برای مقابله با آن برنامه‌ریزی دقیق و هوشمندانه کرد و به‌صورت استوار و قاطع در مقابل آن ایستاد.



«حکمت و اندیشه»



علم مدرن، علوم انسانی (۳)

بحران علم مدرن در آراء "توماس کوهن" و "فایرابند"

« شاهرخ منفرد

۴- تئوری "توماس کوهن" اعلامِ مرگ قطعی تفسیر مدرنیستی از علم

ظهور تئوری "توماس کوهن" را می‌توان سر فصلی تازه در آنچه در دهه‌های اخیر مرسوم است، "فلسفه علم" بنامند دانست. بر اساس تئوری "کوهن" که در کتاب "ساختار انقلاب‌های علمی" منتشر شده به سال ۱۹۶۲م [عنوان گردیده است، "واقع‌نمایی علم" و این ادعا که "تئوری علمی منطبق با واقعیت" است، مورد تردید و چه بسا انکار قرار گرفته است. او، در کتابش، "ساختار انقلاب‌های علمی" می‌نویسد:

"اینک برداشت همخوانی میان هستی‌شناسی و معادل واقعی آن در طبیعت از اساس به نظم وهم آمیز می‌آید" در واقع روح نسبی‌گرا، حقیقت‌گریز، معطوف به استیلاي بر طبیعت و تصرف در آن و وهم آلود و اعتباری علم مدرن [که برخی نقادان علم جدید از زمان نیچه به بعد درباره‌ی آن هشدار می‌دادند و جوامع و محافل آکادمیک مدرنیستی در غرب نیمه‌اول قرن بیستم حاضر به پذیرش

آن نبودند و البته برخی محافل آکادمیک و دانشگاهی در ایران امروز در آستانه‌ی قرن بیست و یکم نیز حاضر به پذیرش آن نیستند] از زبان یکی از "فیلسوفان علم" معروف و "معتبر" معاصر غربی عنوان گردیده است. تئوری کوهن، اولاً بی‌پایگی و نارسایی آراء پوپر در فلسفه علم را عیان کرد، ثانياً، خط بطلانی بر دعوی واقع‌نمایی و حقیقت‌گویی فرضیه‌های متغیر علمی و اتقان و اطلاقی که پوزیتیویست‌ها و حتی تا حدودی پوپر برای آن‌ها قائل بود، کشید، ثالثاً، غلط بودن نظریه‌ی پیشرفت خطی علم را از زبان یک فیلسوف علم غربی بیان کرد و این البته، روایتی از زوال "افسانه‌ی علم مدرن" به زبان اندیشمندی متعلق و معتقد به اومانیزم و سکولاریسم می‌باشد. می‌کوشیم تا مؤلفه‌های اصلی آراء کوهن را به گونه‌ای فشرده در ذیل بیان کنیم:

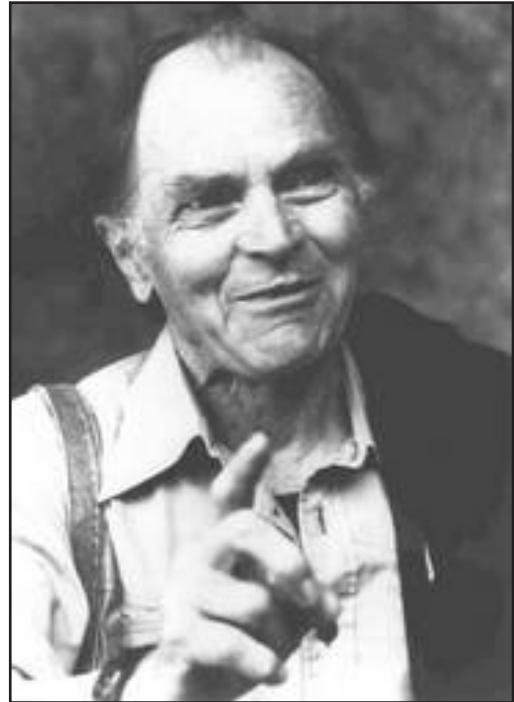
۱- تاریخ علم، در هر رشته‌ای از علوم، از دوره‌های تناوبی "علم بهنجار" و "انقلاب‌های علمی" ساخته می‌شود.

۲- در دوره‌های "علم بهنجار"، دانشمندان در هر

ظهور تئوری "توماس کوهن" را می‌توان سر فصلی تازه در آنچه در دهه‌های اخیر مرسوم است، "فلسفه علم" بنامند دانست. بر اساس تئوری "کوهن" که در کتاب "ساختار انقلاب‌های علمی" منتشر شده به سال ۱۹۶۲م [عنوان گردیده است، "واقع‌نمایی علم" و این ادعا که "تئوری علمی منطبق با واقعیت" است، مورد تردید و چه بسا انکار قرار گرفته است.

❧ تئوری کوهن، اولاً بی پایگی و نارسایی آراء پوپر در فلسفه‌ی علم را عیان کرد، ثانیاً، خط بطلانی بر دعوی واقع‌نمایی و حقیقت‌گویی فرضیه‌های متغیر علمی و اتقان و اطلاقی که پوزیتیویست‌ها و حتی تا حدودی پوپر برای آن‌ها قائل بود، کشید، ثالثاً، غلط بودن نظریه‌ی پیشرفت خطی علم را از زبان یک فیلسوف علم غربی بیان کرد و این البته، روایتی از زوال "افسانه‌ی علم مدرن" به زبان اندیشمندی متعلق و معتقد به اومانیزم و سکولاریسم می‌باشد.

[فایرabend]



[توماس کوهن]



رشته‌ای به تئوری یا تئوری‌های معینی با چشم اندازه‌های فلسفی و پژوهشی قرارمندی "باور" دارند.

۳- این "باور"ها، مبنا و پایه‌ی طراحی الگوهای پژوهشی معین و نیز طرح مسایل مشخصی است که بر اساس روش‌ها و فنون آزمایشگاهی و تجربی و استاندارد به حل آنها می‌پردازند.

کوهن، این مجموعه باورهای فلسفی - نظری-پژوهشی را "پارادایم" می‌نامد. یکی از شارحان آراء کوهن، "پارادایم" را این گونه تعریف کرده است: "اساساً عبارت است از شیوه‌ای برای نگرستن بر چیزها، یعنی مجموعه‌ای از جزم‌ها، اعتقادات، فرضیات، قراردادهای و تصورات مشترک" به نظر می‌رسد کوهن تاریخ علم را همانا تاریخ جابه‌جایی و جانشینی "پارادایم"ها به جای هم می‌داند.

❧ **مرگ علم مدرن در عمل، یعنی مرگ آنچه مایه‌ی قدرت غرب مدرن گردیده است [یعنی تکنولوژی] و این به معنای انقراض و زوال نهایی آن تمدن در عینیت حسی-تجربی و انضمامی است. یعنی اتفاقی که آن را با دو چشم نزدیک بین عوامانه‌ی گرفتار ظاهر گرایی معطوف به صرف معاش و محسوسات [به عبارتی معطوف به نازل ترین مراتب حیات] که فاقد هر گونه درایت و دریافت نظری است نیز می‌توان دید و باور کرد و ساده‌لوح‌ترین افراد نیز دیگر توان انکار آن را نخواهند داشت.**

بر این مبنا ممکن است مفهوم یا تئوری ای در یک پارادایم علمی، درست باشد و در پارادایم دیگر خطا باشد. بدینسان کوهن به این عقیده می‌رسد که اساساً "صحیح" و "غلط" دقیق و همیشگی در "علم" (مدرن) وجود ندارد، بدینسان به طور تام و تمام "افسانه‌ی علم مدرن به عنوان نجات‌دهنده و هدایتگر" که به گونه‌ای اعلام نشده [اما به نحوی که همه‌ی معتقدان و مریدان و "ایمان" آورندگان به علم مدرن و دستورالعمل‌های آن، بدان باور داشتند] به علم مدرن قداست هم بخشیده بود، کاملاً فرو می‌ریزد و هر آنچه فیلسوفان و ساینتیست‌های اومانیزم از قرن هفدهم به بعد [به ویژه در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم و قرن نوزدهم] بافته بودند، رشته می‌شود. ۴- بنا به رأی کوهن، علم در دوره‌های

❧ در واقع

روح نسبی‌گرا، حقیقت‌گریز، معطوف به استیلا بر طبیعت و تصرف در آن و وهم آلود و اعتباری علم مدرن [که برخی نقادان علم جدید از زمان نیچه به بعد درباره‌ی آن هشدار می‌دادند و جوامع و محافل آکادمیک مدرنیستی در غرب نیمه‌اول قرن بیستم حاضر به پذیرش آن نبودند و البته برخی محافل آکادمیک و دانشگاهی در ایران امروز در آستانه‌ی قرن بیست و یکم نیز حاضر به پذیرش آن نیستند] از زبان یکی از "فیلسوفان علم" معروف و "معتبر" معاصر غربی عنوان گردیده است.

❧ کوهن، این مجموعه باورهای فلسفی - نظری - پژوهشی را "پارادایم" می‌نامد. یکی از شارحان آراء کوهن، "پارادایم" را این‌گونه تعریف کرده است: "اساساً عبارت است از شیوه‌ای برای نگرستن بر چیزها، یعنی مجموعه‌ای از جزم‌ها، اعتقادات، فرضیات، قراردادهای و تصورات مشترک".

« حکمت و اندیشه

"فعالیت بهنجار"، به صورت انباشتی [یعنی جمع شدن و در کنار هم قرار گرفتن و تشکل یافتن فرضیه‌ها و شکل‌گیری تئوری‌ها و ارتباط مابین آن‌ها و وجود نحوی پیوند منطقی مابین این تئوری‌ها و کامل شدن تئوری اول، توسط تئوری دوم و گونه‌ای به اصطلاح "پیشرفت علمی" البته همگی

تحت حاکمیت پارادایم واحد] حرکت می‌کند، اما در جریان همین انباشت کمی "داده‌های علمی" است که تدریجاً مفاهیم یا به اصطلاح رایج "داده‌ها"یی ظهور می‌کنند که با پارادایم حاکم سازگاری و هم‌خوانی ندارند، با افزایش شمار و اهمیت این "داده‌های نابهنجار"، پارادایم حاکم در معرض شک و نقادی قرار می‌گیرد و دوره‌ی "علم بهنجار" به پایان می‌رسد و دوره‌ای بحرانی در علم پدید می‌آید که در آن دوره، تئوری‌های جدیدی، ابداع می‌شود و از آن میان یکی از تئوری‌ها که بتواند داده‌های نوین را به صورتی "جامع‌تر، ساده‌تر، زیباتر، فشرده‌تر، منسجم‌تر و منطقی‌تر" توضیح دهد، هسته‌ی مرکزی پارادایم نوینی را می‌سازد که تدریجاً اکثر ساینتیست‌ها آن را به عنوان پارادایم حاکم می‌پذیرند و با پذیرش آن پارادایم و قرار گرفتن ساینتیست‌ها

و آراء آن‌ها تحت حاکمیت این پارادایم نوین، دوره‌ی بهنجار دیگری در رشته‌ی علمی مورد نظر آغاز می‌شود. مطابق رأی کوهن، پارادایم تازه با پارادایم قبلی قدر مشترکی ندارد و بدینسان نمی‌توان از "ترقی" یا "انحطاط" تاریخی علم سخن گفت. بر این اساس، هیچ معیار و امکان قضاوت یا داوری مابین پارادایم‌ها هم وجود ندارد.

۵- پارادایم تازه که به جای پارادایم پیشین حاکم گردیده است، اساساً نگرش تازه‌ای با خود می‌آورد

و ساینتیست‌ها را در موقعیت نوینی قرار می‌دهد که آن‌ها حتی نمی‌توانند بفهمند، چرا ساینتیست‌های پیرو پارادایم قبلی، جهان را به نحو دیگری می‌دیدند. این ظهور و زوال پارادایم‌ها در تئوری کوهن تابعی از "تطورات اجتماعی" است و هیچ ربطی به "منطق درونی حرکت خطی علم به سوی تحول و پیشرفت علمی" [که کوهن به آن بی‌اعتقاد است] ندارد. کاملاً مشخص است که نحوه‌ی نگاه کوهن به علم و "پیشرفت و انباشت علمی ذیل یک پارادایم" و سپس ظهور بحران و ظهور و غلبه‌ی پارادایم تازه و زوال پارادایم پیشین، در تقابل با نظریه‌ی پیشرفت خطی علم قرار دارد. به جرأت می‌توان گفت "تئوری علم کوهن"، گونه‌ای اقرار و اعتراف به مرگ قطعی ایدئولوژی علم‌زدگی و تمامی آن دعاوی‌ای است که نویسندگان "عصر به اصطلاح روشنگری" داعیه‌دار آن بودند.

❧ به جرأت می‌توان گفت "تئوری علم کوهن"، گونه‌ای اقرار و اعتراف به مرگ قطعی ایدئولوژی علم‌زدگی و تمامی آن دعاوی‌ای است که نویسندگان "عصر به اصطلاح روشنگری" داعیه‌دار آن بودند.

۵- تئوری "فیرابند"، نشانه‌ی هرج و مرج پس از مرگ علم مدرن

مرگ تفسیر مدرنیستی از علم به معنای مرگ علم مدرن در عرصه‌ی نظری است، زیرا علم مدرن، خود را با "تفسیر مدرنیستی" تعریف کرده بود و تحقق تاریخی آن نیز، ذیل همین تفسیر مدرنیستی در نظر محقق گردیده بود. این، مرگ علم مدرن در "نظر"، بی‌تردید به گونه‌ای تدریجی و در دهه‌ها و شاید سده یا سده‌های آینده، مرگ علم مدرن در "عمل" را نیز در پی خود خواهد آورد. مرگ علم مدرن در عمل، یعنی مرگ آنچه مایه‌ی قدرت غرب مدرن گردیده است [یعنی تکنولوژی] و این به معنای انقراض و زوال نهایی آن تمدن در عینیت حسی-تجربی و انضمامی است. یعنی اتفاقی که آن را با دوچشم نزدیک بین عوامانه‌ی گرفتار ظاهرگرایی معطوف به صرف معاش و محسوسات [به عبارتی معطوف به نازل ترین مراتب



❧ مطابق رأی کوهن، پارادایم تازه با پارادایم قبلی قدر مشترکی ندارد و بدینسان نمی‌توان از "ترقی" یا "انحطاط" تاریخی علم سخن گفت. بر این اساس، هیچ معیار و امکان قضاوت یا داوری مابین پارادایم‌ها هم وجود ندارد.

❖ به نظر می‌رسد کوهن تاریخ علم را همانا تاریخ جابه‌جایی و جانشینی "پارادایم"ها به جای هم می‌داند. بر این مبنا ممکن است مفهوم یا تئوری ای در یک پارادایم علمی، درست باشد و در پارادایم دیگر خطا باشد.

[پوپر]



حیات] که فاقد هر گونه درایت و دریافت نظری است نیز می‌توان دید و باور کرد و ساده‌لوح‌ترین افراد نیز دیگر توان انکار آن را نخواهند داشت.

تئوری علم "فیرابند"، روایت‌گر هرج و مرجی است که پس از مرگ علم مدرن در "نظر" در فلسفه‌ی علم غرب پدید آمده است، هرچند پس از مطرح شدن تئوری کوهن، بوده و هستند اشخاصی که مرگ علم مدرن در نظر را باور نکرده‌اند [اشخاصی مثل "پوپر"، لاکاتوش"...]. اما به هر حال این هرج و مرج که تنه به تنه‌ی نحوی آنارشیسم تئوریک می‌زند، پدید آمده است. در واقع، آنچه "فیرابند" مطرح می‌کند، روایتی است از بحرانی ماهوی و انحطاطی در کلیت علم مدرن که برخی منتقدان غربی خصایص اصلی آن را، شکاکیت، بحران معرفت‌شناختی، حقیقت‌ستیزی و یقین‌گریزی می‌دانند.

آراء "پُل فیرابند" که بخش مهمی از آن در کتاب معروفش، "علیه روش" (منتشر شده به سال ۱۹۷۵م) مطرح گردیده است؛ روایتی است صریح، شفاف، عبرت‌آموز و قابل تأمل از وضعیتی که اندیشه و معرفت غربی مدرن و به‌ویژه علم مدرن [در کلیت و تمامیت پر هیبت و پرمدعای خویش] بدان گرفتار آمده است. وضعیتی که فیلسوف علم آن (فیرابند)، رسماً، "علم مدرن" را اسطوره‌ای می‌داند که جانشین اسطوره‌های دیگر گردیده است و فیرابند این جابه‌جایی و تغییر کیش‌ها و اسطوره‌ها را عمدتاً مربوط به منافع فردی و ایدئولوژی و رهیافت‌های دیگر نهادهای اجتماعی می‌داند. و معترض است به این که ما از علم، بُت ساخته‌ایم و ملتزم می‌شویم که در معبد آن پرستش کنیم و

❖

مرگ تفسیر مدرنیستی از علم به معنای مرگ علم مدرن در عرصه‌ی نظری است، زیرا علم مدرن، خود را با "تفسیر مدرنیستی" تعریف کرده بود و تحقق تاریخی آن نیز، ذیل همین تفسیر مدرنیستی در نظر محقق گردیده بود. این، مرگ علم مدرن در "نظر"، بی‌تردید به گونه‌ای تدریجی و در دهه‌ها و شاید سده یا سده‌های آینده، مرگ علم مدرن در "عمل" را نیز در پی خود خواهد آورد.

نیز اعتراض دارد که چرا ما را از روادانستن مدعیات معارفی که سیر آن‌ها بر خلاف علم مدرن است، منع می‌کنند.

سخنان فیرابند به معنای اعلام شکست علم مدرن در برابر دین و معارف قدسی و ادراکات شهودی و حتی دریافت‌های الهامی است. این اظهارات واقع‌بینانه و در عین حال هرج و مرج‌افکنانه و ویرانگر ذات و نهاد اندیشه و تمدن مدرن را کنار ادعاهای امثال "ولتر" و "نیوتون" و "کنت" و "هلوئیوس" و "اسپینسر" و "استوارت میل" و "کارنپ" و "پوپر" و "برلین" و برخی آکادمیسین‌های نظام دانشگاهی ما بگذارید که "علم مدرن" را جان‌مایه‌ی رهایی و نجات‌بخش و برتر!! از دین و فلسفه و حکمت و عرفان و اسطوره می‌دانسته و می‌دانند. این که "دین" را در کنار فلسفه و حکمت و عرفان و اسطوره آورده‌ایم، نباید این توهم را ایجاد کند که فی‌المثل ما [العیاذ بالله] مقام و رتبه‌ی دین به عنوان یک حقیقت قدسی را خدای ناکرده برابر با

❖ بدینسان کوهن به این عقیده می‌رسد که اساساً "صحیح" و "غلط" دقیق و همیشگی در "علم" (مدرن) وجود ندارد، بدینسان به طور تام و تمام "افسانه‌ی علم مدرن به عنوان نجات‌دهنده و هدایتگر" که به گونه‌ای اعلام نشده اما به نحوی که همه‌ی معتقدان و مریدان و "ایمان" آورندگان به علم مدرن و دستورالعمل‌های آن، بدان باور داشتند] به علم مدرن قداست هم بخشیده بود، کاملاً فرو می‌ریزد و هر آنچه فیلسوفان و ساینتیست‌های اومانیست از قرن هفدهم به بعد آیه ویژه در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم و قرن نوزدهم یافته بودند، رشته می‌شود.

❖ در واقع، آنچه "فیرابند" مطرح می‌کند، روایتی است از بحرانی ماهوی و انحطاطی در کلیت علم مدرن که برخی منتقدان غربی خصایص اصلی آن را، شکاکیت، بحران معرفت‌شناختی، حقیقت‌ستیزی و یقین‌گریزی می‌دانند.

« حکمت و اندیشه

به یک اعتبار، جوهر علم مدرن می‌دانند [وارد پروسه‌ی تولید علم گردید و به آن دست یافت؛ غیرواقع‌بینانه و حتی هلاکت‌بخش و مضر است. در واقع، فیرابند به تکیه بر روش‌شناسی خاصی در فرایند به اصطلاح تولید علم مدرن [و احتمالاً اساساً هر نوع علمی] اعتقادی ندارد و اصلی که در برابر تأکید مدرنیست‌ها بر "رعایت روش علمی" قرار می‌دهد این است: "هر چیزی ممکن است". به عبارت دیگر فیرابند می‌خواهد بگوید که روش و قواعد روشمند خاصی برای رسیدن به "شناخت" وجود ندارد و از هر راهی ممکن است بتوان به نتایجی رسید، زیرا "هر چیزی ممکن است" آیا به عبارت دیگر: هر امری در قلمرو "معرفت" امکان تحقق دارد] و این البته به معنای در هم شکستن سیطره‌ی متدلوژیست‌ها است که تحقق علم را فقط از طریق در پیش گرفتن "روش" و "متد" خاصی ممکن می‌دانستند

و البته "علم" را نیز فقط علم مدرن می‌دانستند. و نیز به معنای نفی این پندار واهی و توهم رایج [حداقل از قرن هیجدهم به بعد در غرب مدرن و از زمان غلبه‌ی غربزدگی شبه مدرن بر ایران تا امروز] است که هر آنچه مخالف احکام و قضایای علم مدرن و یا مغایر آن باشد، نفی و طرد نمایند و معادل "تاریک‌اندیشی"؟!، پندارند.

۲- فیرابند معتقد است علم مدرن و کلیه‌ی "تئوری‌های علمی"، بیشتر "اموری سلیقه‌ای"، "ذهنی"، مبتنی بر "قضایای زیباشناختی"، "تمنیات مذهبی" و "خواسته‌های

> [فیرابند]

❖ آراء "پل فیرابند" که بخش مهمی از آن در کتاب معروفش، "علیه روش" (منتشر شده به سال ۱۹۷۵م) مطرح گردیده است؛ روایتی است صریح، شفاف، عبرت‌آموز و قابل تأمل از وضعیت علمی که اندیشه و معرفت غربی مدرن و به‌ویژه علم مدرن ادر کلیت و تمامیت پر هیبت و پرمدعای خویش [بدان گرفتار آمده است. وضعیتی که فیلسوف علم آن (فیرابند)، رسماً، "علم مدرن" را اسطوره‌ای می‌داند که جانشین اسطوره‌های دیگر گردیده است.



مقام اندیشه‌های بشری و وهم‌آلودی چون فلسفه و عرفان و اسطوره و حتی حکمت [با این‌که حکمت را به دلیل آن که درمعنای اصیل و حقیقی‌اش به عقل قرآنی و برخی آموزه‌های دینی رجوع دارد، بسیار برتر از امثال فلسفه و ... می‌دانیم] می‌دانیم یا قرار می‌دهیم، خیر، از آوردن اسم فلسفه و عرفان و دین و ... در کنار هم مقصودمان این بود که تذکر دهیم اندیشه‌ی مدرنیستی‌ای که به ویژه از قرن هفدهم و هیجدهم به بعد عادت کرده بود، با در کنار هم قرار دادن دین و فلسفه و ...، به عبارتی همه‌ی آنچه جز "علم مدرن" science هستند را به نحوی و در مرتبه‌ای و به صورتی، نفی و یا تحقیر نماید و در مواردی مترادف با "باطیل" و "مهملات" بداند، چگونه امروز بر بحران خود تصریح می‌کند و رسماً به طرح تئوری‌ای انارشیکستی درباره‌ی شناخت می‌پردازد [اشاره داریم

به عنوان کتاب معروف فیرابند که ترجمه فارسی آن می‌شود: "علیه روش: طرح یک تئوری شناخت انارشیکستی"]

خلاصه‌ی فهرست‌وار آراء فیرابند را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱- فیرابند معتقد است که این تصور رایج در تفسیر مدرنیستی علم مدرن [که اصلی‌ترین بیان تئوریک طرفداران این علم و پیروان ایدئولوژی علم‌گرایی است] که می‌توان و باید با تکیه بر قاعده‌ها یا روش‌های ثابت و جهانشمول [همان که مدرنیست‌ها تحت عنوان متدلوژی و متد علمی، آن را

❖ تئوری علم "فیرابند"

روایت‌گر هرج و مرجی است که پس از مرگ علم مدرن در "نظر" در فلسفه‌ی علم غرب پدید آمده است، هر چند پس از مطرح شدن تئوری کوهن، بوده و هستند اشخاصی که مرگ علم مدرن در نظر را باور نکرده‌اند [اشخاصی مثل "پوپر"، "لاکاتوش" ...] اما به هر حال این هرج و مرج که تنه به تنه‌ی نحوی انارشیکسم تئوریک می‌زند، پدید آمده است.

❧ **فیرابند** این جابه‌جایی و تغییر کیش‌ها و اسطوره‌ها را عمدتاً مربوط به منافع فردی و ایدئولوژی و رهیافت‌های دیگر نهادهای اجتماعی می‌داند. و معتزض است به این که ما از علم، بُت ساخته‌ایم و ملتزم می‌شویم که در معبد آن پرستش کنیم و نیز اعتراض دارد که چرا ما را از روادانستنِ مدعیاتِ معارفی که سیرِ آن‌ها بر خلافِ علم مدرن است، منع می‌کنند.

❧ [لکاتوش]

اعتقادات بشری در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف مطرح کرد.
۶- فیرابند، علم را امری اجتماعی و تابعی از نظام اجتماعیات [اخلاق، فرهنگ، اقتصاد در تعریف و جایگاهی که اندیشه‌ی اجتماعی مدرن برای آن‌ها لحاظ می‌کند] می‌داند.

۷- ویژگی عمده‌ی آراء فیرابند [آن گونه که در کتاب علیه روش او آمده است] بیشتر "سلبی" است، اما فیرابند در کتاب "علم در یک جامعه‌ی آزاد" به برخی وجوه ایجابی نیز پرداخته است.



آنچه در کل و در مقام جمع‌بندی و ارزیابی آراء فیرابند درباره‌ی علم مدرن [به خصوص با توجه به محتوای کتاب "علم در یک جامعه‌ی آزاد"] می‌توان گفت این است که آراء فیرابند در کتاب "علیه روش" روایتی آنارشستی-پسامدرنیستی از مرگ هر نوع معرفت و امکان تحقق آن در غرب معاصر [حداقل در عرصه‌ی نظر] می‌باشد. مدرنیست‌ها، اصلی‌ترین صورت معرفت [اگر با اغماض نگوییم تنها صورت معرفت] را "علم مدرن" می‌دانسته و می‌دانند و روایت کوهن و پس از او فیرابند در خصوص مرگ علم مدرن در آراء دوّمی، حکایتی از طغیانی نیهیلیستی و آنارشستی علیه هر نوع معرفت در غرب معاصر است و این امر، فراتر از یک بحران است و نشان از انحطاط هر نوع معرفت‌اندیشی در روزگار سیطره‌ی نیهیلیسم خودویرانگر پسامدرن دارد. در کتاب "علیه روش" گرایش پسامدرنیستی انتقاد او از علم مدرن بیشتر برجسته است، اما در کتاب "علم



درونی و شخصی" هستند و باید از این منظر به آن‌ها نگریست.

۳- فیرابند [بر خلاف پیروان ایدئولوژی علم‌زدگی] به هیچ روی معتقد به برتری ضروری علم مدرن بر دیگر صور معرفت نیست و همان گونه که در پیش نیز گفتیم همه انواع معرفت را در عرض هم و دارای ماهیتی اسطوره‌ای یا آمیخته به شعر و محصول تخیلات می‌داند.

۴- فیرابند در کتاب معروف "علیه روش"، با حمله به انحصاری کردن

روش یا متمدنی به نام "روش علمی" در امر پژوهش، نحوی رهایی در شیوه‌ی پژوهش، برای "اشخاص" قائل می‌شود که از تبدیل فردگرایی لیبرالی در عرصه‌ی "علم مدرن" به آنارشیسیم نشانی دارد. او در کتاب سابق‌الذکر بر ضرورت آزاد نهادن آدمها در انتخاب بین "علم مدرن" و مثلاً "سحر و جادو" تأکید می‌کند. فیرابند در کتاب علیه روش، تصریح دارد که باید جامعه را از بند خفقان‌آور سیطره‌ی "علمی" [علم مدرن] رهایی بخشیم.
۵- فیرابند معتقد است که در نظر گرفتن معیارها و میزان‌های عقلی [البته آنچه فیرابند درباره‌ی آن سخن می‌گوید همان "عقل مدرن" است که در غرب مدرن و نیز در علم مدرن، سیطره داشته است] به عنوان شاخصی برای بررسی امور، خصیصه‌ای است که به تمدن غرب تعلق دارد و نباید و نمی‌توان آن را به عنوان معیاری برای بررسی همه‌ی آراء و

❧ **فیرابند معتقد است که این تصور رایج در تفسیر مدرنیستی علم مدرن [که اصلی‌ترین بیان تئوریک طرفداران این علم و پیروان ایدئولوژی علم‌گرایی است] که می‌توان و باید با تکیه بر قاعده‌ها یا روش‌های ثابت و جهانشمول [همان که مدرنیست‌ها تحت عنوان متدولوژی و متد علمی، آن را به یک اعتبار، جوهر علم مدرن می‌دانند] وارد پروسه‌ی تولید علم گردید و به آن دست یافت؛ غیرواقع‌بینانه و حتی هلاکت‌بخش و مضر است.**

❧ **سخنان فیرابند**

به معنای اعلام شکست علم مدرن در برابر دین و معارف قدسی و ادراکات شهودی و حتی دریافت‌های الهامی است. این اظهارات واقع‌بینانه و در عین حال هرج و مرج‌افکنانه و ویرانگر ذات و نهاد اندیشه و تمدن مدرن را کنار آدهای امثال "ولتر" و "نیوتون" و "کنت" و "هلسیوس" و "اسپنسر" و "استوارت میل" و "کارنپ" و "پوپر" و "برلین" و برخی آکادمیسین‌های نظام دانشگاهی ما بگذارید که "علم مدرن" را جان‌مایه‌ی رهایی و نجات‌بخش و برتر!! از دین و فلسفه و حکمت و عرفان و اسطوره می‌دانسته و می‌دانند.

❖ فیراپند معتقد است علم مدرن و کلیه‌ی "تئوری‌های علمی"، بیشتر "اموری سلیقه‌ای"، "ذهنی"، مبتنی بر "قضایات‌های زیباشناختی"، "تمنیات مذهبی" و "خواسته‌های درونی و شخصی" هستند و باید از این منظر به آن‌ها نگریت.

« حکمت و اندیشه

لیبرالیستی و فردگرایی سازمان‌یافته‌ی "جامعه‌ی آزاد" مورد نظر او قرار می‌گیرد، زیرا از اجزاء ذاتی یک اجتماع لیبرال، سیطره‌ی خفقان‌آلود و استبدادی علم مدرن است. به عبارت دیگر نمی‌توان روایتی پسامدرنیستی-آنارشیمیستی از علم مدرن را در جامعه‌ای لیبرال-دموکراتیک حاکم کرد، زیرا اقتضاء وجودی جامعه‌ی لیبرال-دموکراتیک، نادیده گرفتن روایت پسامدرنیستی-آنارشیمیستی از علم مدرن و اصالت دادن به علم مدرن است. هرچند که علم مدرن در نظر مرده است، اما حاکمان نظام لیبرال-سرمایه‌داری با نادیده گرفتن این امر و انکار آن به دنبال تداوم و استمرار سلطه‌ی خود و نیز استفاده از علم مدرن به عنوان منبع قدرت در "عمل" هستند. البته این امر تا مدتی امکان تحقق دارد، اما نهایتاً مرگ علم در نظر که موجب زوال مبادی نظری و ریشه‌های علم مدرن گردیده است، زوال تام و تمام علم در عمل را نیز محقق می‌سازد. بدینسان مشخص می‌شود که اتوپیای فیراپند، امری متناقض است که امکان تحقق ندارد و اگر روزی به طور تام و تمام جامعه‌ی عینیت بیوشد معنایی جز پایان سلطه‌ی لیبرالیسم ندارد.

بیانی کوتاه و فهرست‌وار از "مؤلفه‌های اصلی علوم ماقبل مدرن"

در پیش‌گفتیم که "علم" به یک اعتبار، مشترک لفظی است. علم مدرن، ماهیتی است که در دوره‌ی سلطه‌ی مدرنیته پدید آمده است، اما قبل از ظهور و سیطره‌ی مدرنیته، هم در غرب تاریخی-فرهنگی و هم در شرق تاریخی-فرهنگی، صورت‌هایی از علم وجود داشته است که در عین وجود برخی تفاوت‌ها با یکدیگر مثلاً تفاوت صورت علمی "بابل باستان" در قرن ۶ ق.م با صورت علمی دوره‌ی تمدن موسوم به "اسلامی" در قرون ۹ و ۱۰ میلادی و پس از آن و یا نمونه‌های بسیار دیگر. اما مشترکاتی نیز بین این صورت‌های علمی [البته با کنار گذاشتن و نادیده گرفتن برخی وجوه و خصایص صورت علمی "یونان باستان" که خود، حکایتی ویژه دارد] وجود دارد، که ما اجمالاً، اصلی‌ترین آن‌ها

در یک جامعه‌ی آزاد می‌کوشد تا تصویری از جامعه‌ای که نهاد علم مدرن بر آن حاکم نباشد او می‌توان آن را مدینه‌ی فاضله یا جامعه‌ی مطلوب فیراپند در خصوص نسبت علم و جامعه دانست. ارائه دهد. این تصویری که فیراپند در کتاب پیش گفته به نمایش در می‌آورد، روایتی اتوپیایی از اجتماعی لیبرالیستی با خصیصه‌ی پسامدرن است و این امر در ذات خود، پارادوکسیکال است. روح فردگرایی سازمان‌یافته‌ی حاکم بر این اجتماع مطلوب آن را به سمت لیبرالیسم سوق می‌دهد، اما مخالفت با "خفقان علمی" و تأکید بر وجه پسامدرنیستی-آنارشیمیستی علیه علم مدرن [که فیراپند در اتوپیای مورد نظر خود، آن را به عنوان محور نسبت علم و اجتماع مطرح کرده است]، در تناقض با روح

❖ فیراپند در کتاب معروف "علیه روش"، با حمله به انحصاری کردن روش یا متدی به نام "روش علمی" در امر پژوهش، نحوی رهایی در شیوه‌ی پژوهش، برای "اشخاص" قائل می‌شود که از تبدیل فردگرایی لیبرالی در عرصه‌ی "علم مدرن" به آنارشیمیسم نشانی دارد. او در کتاب سابق‌الذکر بر ضرورت آزاد نهادن آدمها در انتخاب بین "علم مدرن" و مثلاً "سحر و جادو" تأکید می‌کند. فیراپند در کتاب علیه روش، تصریح دارد که باید جامعه را از بند خفقان‌آور سیطره‌ی "علمی" [علم مدرن] رهایی بخشیم.



[هربرت اسپنسر]

❧ روح و زبان علوم ماقبل مدرن، کیفیت‌گراست و کمی نیست. یعنی از تعابیر و مفاهیمی ابرای تبیین و تعلیل و توصیف امور و اشیاء استفاده می‌کند که وجه کمی ندارند. بر خلاف علم مدرن که در قلمرو علوم طبیعی‌اش یکسره با زبان ریاضی و مفاهیمی نظیر جرم و سرعت و وزن و ... صحبت می‌کند و اکثر فیلسوفان علم و بانیان علوم انسانی کوشیده و می‌کوشند که حتی در قلمرو علوم انسانی نیز زبان کمی‌گرا و روش کمی را حاکم نمایند.

[اگوست کنت]



را به گونه‌ای فهرست‌وار تحت عنوان "مؤلفه‌های اصلی علوم ماقبل مدرن" بیان می‌کنیم. اِبه دلیل پرهیز از طولانی‌شدن این مقال و توجه به این که بررسی تفصیلی و یا تشریح و توضیح ارکان نظری علوم ماقبل مدرن فراتر از حوصله‌ی این گفتار است، به یک اشاره‌ی تیتروار بسنده می‌کنیم:

۱- روح و زبان علوم ماقبل مدرن، کیفیت‌گراست و کمی نیست. یعنی از تعابیر و مفاهیمی ابرای تبیین و تعلیل و توصیف امور و اشیاء استفاده می‌کند که وجه کمی ندارند. بر خلاف علم مدرن که در قلمرو علوم طبیعی‌اش یکسره با زبان ریاضی و مفاهیمی نظیر جرم و سرعت و وزن و ... صحبت می‌کند و اکثر فیلسوفان علم و بانیان علوم انسانی کوشیده و می‌کوشند که حتی در قلمرو علوم انسانی نیز زبان کمی‌گرا و روش کمی را حاکم نمایند. به عنوان نشانه‌ای از میزان سیطره و نفوذ روح کمی‌اندیش و زبان کمی‌گرا در علم مدرن که علوم انسانی ذیل علم مدرن نیز به هر حال با آن درگیر است به روایت ذیل توجه کنید:

"این که بسیاری از حوزه‌های مطالعاتی توسط حامیان‌شان "علم" خوانده می‌شود، بدین جهت است که تلویحاً فهمانده شود روش‌های مورد استفاده به همان اندازه "وثیق" و به همان میزان "ثمربخش" است که علم باسابقه‌ای همچون فیزیک. اصطلاح علوم سیاسی و علوم اجتماعی مدت‌ها است که امری معمولی شده است. مارکسیست‌ها با تأکید بسیار اصرار می‌ورزند که ماتریالیسم تاریخی "علم" است. علاوه بر آن، در حال حاضر در آموزشگاه‌ها و دانشگاه‌های آمریکا رشته‌هایی چون: علوم کتابداری، علوم اداری، علم خطابه، علوم جنگلداری... و حتی علوم کفن و دفن تعلیم داده می‌شود، و یا تا همین اواخر آموزش داده می‌شد. کسانی که خود را در این قبیل رشته‌ها، "دانشمند" می‌خوانند، اغلب خود را پیرو روش تجربی فیزیک می‌دانند. برای آن‌ها، این روش تجربی شامل جمع‌آوری "واقعیات" به وسیله‌ی مشاهده و آزمایش دقیق و سپس به مدد نوعی شیوه‌ی منطقی، استنتاج قوانین و نظریه‌ها از آن واقعیات است... بر کتبی‌ای بر سردر ساختمان پژوهش‌های علوم اجتماعی در دانشگاه شیکاگو نوشته شده: "اگر نتوانید اندازه‌گیری کنید، دانش شما کافی و رضایت‌بخش نیست"

روشن است که مقصود ما نفي استفاده از هر نوع تعبیر و تفسیر کمی و یا زبان کمی در مواقع ضروری نیست، بلکه

❧ مدرنیست‌ها،

اصلی‌ترین صورتِ معرفت اگر با اغماض نگوییم تنها صورت معرفت را "علم مدرن" می‌دانسته و می‌دانند و

روایت کوهن و پس از او فیرابند در خصوص مرگ علم مدرن در آراء دومی، حکایتی از طغیانی

نیهیلیستی و آنارشستی علیه هر نوع معرفت در غرب معاصر است و این امر، فراتر

از یک بحران است و نشان از انحطاط هر نوع معرفت‌اندیشی در روزگار سیطره‌ی نیهیلیسم خودپروانگر پسمادرن دارد.

آنچه مورد نظر ما است، غلبه‌ی روح و زبان کمی‌اندیش و کمی‌گرا بر علم مدرن است.

۲- علوم ماقبل مدرن، جهان را بیشتر در حالت سمبولیک و تمثیلی و رمزآلود، تعریف و تبیین و تعلیل و توصیف می‌کنند. زیرا در تفکر ماقبل مدرن شرق ممسوخ، عالم ظاهری دارد و باطنی و امر ظاهری حکایت‌گر امر باطنی است ادر عین حال که گاه می‌تواند، پنهان‌کننده‌ی آن نیز باشد! و عمده‌ی توجهات، صرفاً بر امر مشهود و حسی و ظاهری معطوف نمی‌شود.

۳- علوم ماقبل مدرن به نوعی با اخلاق و اسطوره و دین آن وقت که تاریخ "شرق" هنوز دینی بود و مسخ نشده و گرفتار ساحات اسطوره نگردیده بود! پیوند دارند و حتی می‌توان گفت علوم شرق ممسوخ تا حدودی از دل اساطیر در آمده‌اند.

۴- غایت علوم ماقبل مدرن و وجه اصلی وجودی آن‌ها، "کاربردی" به معنای مدرن کلمه یعنی محور قراردادن

◀ علوم ماقبل مدرن، جهان را بیشتر در حالت سمبولیک و تمثیلی و رمز آلود، تعریف و تبیین و تعلیل و توصیف می‌کنند. زیرا در تفکر ماقبل مدرن شرق ممسوخ، عالم ظاهری دارد و باطنی و امر ظاهری حکایت‌گر امر باطنی است آدر عین حال که گاه می‌تواند، پنهان‌کننده‌ی آن نیز باشد و عمده‌ی توجهات، صرفاً بر امر مشهود و حسی و ظاهری معطوف نمی‌شود.

« حکمت و اندیشه

نشانه‌ی دور شدن این اشخاص از حقیقت علم بوده است. اما در علم مدرن، صورت نوعی آن اساساً مبتنی بر انشقاق نظر و عمل است و به نحوی بدین امر افتخار هم می‌کنند. از همین‌رو است که فی‌المثل در علم ماقبل مدرن، عالم نزدیک به یکی از معانی حکیم است و علم در وجود او محقق گردیده است و صرف حصولیات نیست. اما در علم مدرن، علم به صرف حصولیات تقلیل پیدا کرده است و وضع به گونه‌ای شده است که در صورت نوعی علم مدرن، دور از ذهن و یا خلاف ماهیت "علم" نیست که شخصی "روان‌شناس" باشد. و در عین حال، خود مبتلی به برخی امراض روانی نظیر افسردگی، اضطراب، وسواس یا... باشد. یا این که به راحتی می‌توان تصور کرد [و این تصور از ذاتیات علم مدرن است] که یک "معلم اخلاق" یا "مدرس الهیات دینی" خود، فردی متعهد و متصف به اخلاق و یا دین‌دار نباشد. البته در علم مدرن، "عمل" تغییر معنا داده است و مترادف همان معنای "کاربردی" که در پیش گفتیم شده است.



علوم ماقبل مدرن به لحاظ تحقق تاریخی هم صورت شرقی داشته‌اند و هم صورت غربی [غرب باستانی یا حتی غرب قرون وسطی] البته مابین علوم ماقبل مدرن در شرق تاریخی-فرهنگی و غرب تاریخی-فرهنگی، تفاوت‌های مبنایی و گاه حتی ماهوی وجود داشته است، آنچه که ما به طور فهرست‌وار بیان کردیم، اصلی‌ترین ویژگی‌های علوم ماقبل مدرن شرق ممسوخ بوده است. درباره‌ی علم دینی و اسلامی در فرصتی دیگر باید سخن گفت. ان شاء الله

بیان اجمالی و فهرست‌وار خصایص عام و اصلی "علم مدرن" [ساینس]

۱- علم مدرن، محصول فلسفه‌ی اومانیستی پس از رنسانس است. "رنه دکارت" و "فرانسیس بیکن" را می‌توان بینانگذار مبادی فلسفی و روش‌شناختی علم مدرن دانست. اساساً مقوله‌ی "روش" در علم مدرن از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است و علم مدرن، بنیان‌های نظری روش خود را از فلسفه‌ی دکارت و بیکن برگرفته است. ضمن این که باید تأکید کرد، روح استیلاجوی علم مدرن نیز دقیقاً برخاسته و الهام گرفته از جوهر اومانیستی فلسفه‌ی مدرن است.

تصرف‌گری نامشروط نامحدود معطوف به اغراض نفسانی و پراگماتیستی نبوده است. مقصود این نیست که اصلاً به درد زندگی آدمی در دنیا و رفع نیازها نمی‌خورده‌اند، خیر، مقصود این است که هدف غایی و نهایی آن‌ها استیلائی نامحدود نامشروط نفسانیت‌مدار بر عالم نبوده است.

۵- هدف و غایت و جهت اصلی وجودی علوم ماقبل مدرن، کمک به نزدیکی بیشتر به ساحت غیب قدسی [هر چند که در تفکر اسطوره‌ای به دلیل غلبه‌ی شرک،

[جان استوارت میل]



این ساحت غیب را متکثر و به تعبیر غربی‌ها پلی‌تئیستی polytheistic و غیر توحیدی تعریف و تفسیر می‌کنند است که بی‌آمد این امر به اعتقاد آن‌ها، ارتقاء وجودی فرد عالم است.

۶- انشقاق مابین "نظر" و "عمل" که از خصایص اصلی علوم مدرن است، در علوم ماقبل مدرن وجود ندارد [مقصود، عدم وجود انشقاق نظر و عمل در صورت نوعی این علم است. و اگر نه در واقعیت محسوس انضمامی ممکن است این انشقاق در وجود اشخاصی پدید می‌آمده که البته

این که بسیاری از حوزه‌های مطالعاتی توسط حامیانان "علم" خوانده می‌شود، بدین جهت است که تلویحاً فهمانده شود روش‌های مورد استفاده به همان اندازه "وثیق" و به همان میزان "تمرینش" است که علم باسابقه‌ای همچون فیزیک. اصطلاح علوم سیاسی و علوم اجتماعی مدت‌ها است که امری معمولی شده است. مارکسیست‌ها با تأکید بسیار اصرار می‌ورزند که ماتریالیسم تاریخی "علم" است.

❧ علوم ماقبل مدرن به نوعی با اخلاق و اسطوره و دین [آن وقت که تاریخ "شرق" هنوز دینی بود و مسخ نشده و گرفتارِ ساحِ اسطوره نگردیده بود] پیوند دارند و حتی می توان گفت علوم شرقی ممسوخ تا حدودی از دلِ اساطیر در آمده اند.

۲- تاریخ تقریبی پیدایی علم مدرن را می توان در حدود قرن هفدهم میلادی دانست.

۳- چارچوبِ تئوریکِ تفسیرِ علمِ مدرن از عالمِ [که عمدتاً صبغه ای الهام گرفته از فیزیک مدرن دارد] در مدلِ گالیله ای- نیوتونی از جهان تصویر گردیده است.

۴- علم مدرن برپایه ای اصالت دادن به عالمِ ناسوت و محسوسات و امور حسی پی ریزی گردیده است و کانونِ توجه خود را نیز "طبیعت" [البته در مفهوم مدرن آن که عبارت است از یک بستر گسترده برای استخراج و استفاده ی نامحدود و نامشروط از منابع و ذخایر آن، در این بینش، "طبیعت" موجودی مرده و فاقد "روح" است که باید موردِ تصرف و به تعبیر دقیق تر "استعمار" قرار گیرد] قرار داده است. جالب است که این مؤلفه های مهم علم مدرن [اصالت دادن به عالم حس و محسوسات] به شدت به خصیصه ی یهودیت (روح یهودی) و یهودیان [مقصودمانِ حقیقتِ تعلیم حضرت موسی (ع) نیست، بلکه نظر به یهودیت تحریف شده ی تاریخی داریم] شبیه است و می توان آن را از عناصرِ مهمِ یهودی علم مدرن دانست.

۵- در یک بیان فشرده می توان اومانیسم، سوبژکتیویسم [اصالت موضوعیتِ نفسانی]، راسیونالیزم [اصالتِ عقلِ نفسانی خودبنیادِ ابزاری استیلاجویِ مدرن که با "عقلِ فطری" و عقلِ موردنظرِ قرآن و روایات تفاوت ماهوی دارد، راسیون یا همان عقلِ مدرن را می توان صورتی از "تکری" دانست]، تفسیرِ مکانیکی از عالم [که ریشه در آراء دکارت و لایب نیتز و فیزیک نیوتونی دارد]، آمپریسم [اصالت دادن به تجربه حسی و ادراک مبتنی بر آن] و نحوی پوزیتیویسم و نیز تأکید شدید بر استقرارِ در زمره ی ریشه های فلسفی علم مدرن دانست.

۶- علم مدرن، صراحتاً بر روش شناسی تجربی- ریاضی و آزمایشگاهی به عنوان مبنای اصلی رویکردِ متدلوژیکِ خود تأکید دارد. به موازاتِ این رویکردِ روش شناسانه، نحوی نگاه معرفت شناختی پوزیتیویستی نیز در پیوند با این روش شناسی وجود دارد که به ویژه در قرن نوزدهم و دهه هایی از قرن بیستم بسیار برجسته گردید.

۷- علم مدرن بر پایه تفسیرِ کمی و ریاضی وار از طبیعت قرار دارد. فلذا کمی اندیش است و به لحاظ زبان، بسیار کمی گرا است.

۸- روحِ حاکم بر علمِ اومانیستی [علمِ مدرن]، تصرف گرا و تکنیکی و استیلاجو و قدرت مدار است. به عبارت دیگر، علم مدرن غایت و هدفِ خود را کشفِ حقیقتِ عالم و ارتقاء وجودیِ عالم قرار نداده است، بلکه کانونِ توجه آن، استیلای هر چه بیشترِ آدم بر عالم و سودجوییِ دم افزون است. فرانسویس بیکن، صراحتاً گفته بود که هدفِ علمِ [مدرن] "افزایشِ قدرتِ آدمی است". این قدرت طلبی، نامحدود و نامشروط و در مسیرِ اغراضِ نفسانی بشر مدرن است [بشری



هلویوس

که توسطِ خودِ فیلسوفانِ آغازِ مدرنیته با صفاتی چون سودمجویی و قدرت طلبی و لذت جویی نامحدود و نامشروع و تماماً متکی بر نفسِ اماره تعریف شده است] بشر مدرن در واقع سودایِ آن دارد که با تکیه بر قدرتی که علم مدرن به او می دهد و این قدرت با تکنولوژی، تجسمِ عینی پیدا می کند، سرور و مالک الرقاب و صاحب اختیار و دائرمدارِ عالم شود و به نحوی در عالمِ خدایی کند. جالب است که این ویژگیِ علم مدرن نیز به شدت با روح کابالیستی اندیشه ی یهودی که در آن "صوفی کابالیست" قصد دست یافتن به

❧ انشقاق مابین

"نظر" و "عمل"

که از خصایص

اصلی علوم مدرن

است، در علوم

ماقبل مدرن

وجود ندارد

امقصود، عدم

وجود انشقاق نظر

و عمل در صورت

نوعی این علم

است. و اگر نه در

واقعیت محسوس

انضمامی ممکن

است این

انشقاق در وجود

اشخاصی پدید

می آمده که البته

نشانه ی دور شدن

این اشخاص از

حقیقت علم بوده

است. اما در علم

مدرن، صورت

نوعی آن اساساً

مبتنی بر انشقاق

نظر و عمل است

و به نحوی بدین

امر افتخار هم

می کنند. از

همین رو است که

فی المثل در علم

ماقبل مدرن، عالم

نزدیک به یکی از

معانی حکیم است

و علم در وجود

او محقق گردیده

است و صرف

حصولیات نیست.

روح حاکم بر علم اومانستی [علم مدرن]، تصرف‌گرا و تکنیکی و استیلاجو و قدرت‌مدار است. به عبارت دیگر، علم مدرن غایت و هدف خود را کشف حقیقت عالم و ارتقاء وجودی عالم قرار نداده است، بلکه کانون توجه آن، استیلای هر چه بیشتر آدم بر عالم و سودجویی دم‌افزون است.

« حکمت و اندیشه

که درباره‌ی حضرت حق به احکام ماده حکم می‌کردند و خداوند را موجودی فعال در ماده که قاهر بر عالم ماده است و در عین حال عیناً مانند یک علت مادی است، تفسیر می‌کردند. نیوتون به تبع نگاه ماتریالیستی یهودی به خداوند متعال، "فضا" را به عنوان "مکان خداوند" تصور می‌کرد و "جهان" را "معبد خدا" می‌دانست. باتوجه به نقش خاص نیوتون هم در ارائه‌ی تفسیر فیزیکی از عالم [به عنوان تفسیر مبنایی علم مدرن از هستی] و هم در تکمیل روش شناسی علم مدرن یعنی تأکید بیش از پیش او بر بهره‌گیری از روش‌شناسی حسی - تجربی و مبتنی بر مشاهده و آزمایش [که سنگ بنای آن را بیکن گذارده بود] و بیان ریاضی و کمی ماحصل این مشاهدات و آزمایش‌ها [که به موازات روش تجزیه و تحلیل راسیونالیستی دکارتی به شکل‌گیری متدلوژی علم مدرن و نیز مفهوم "عقل تجربی" انجامیده است] می‌توان از وجود نحوی صیغی یهودی پررنگ در علم مدرن سخن گفت. نکته‌ی جالب دیگر این که "فرانسیس بیکن" [یکی از دو فیلسوف تبیین‌کننده‌ی مبادی فلسفی علم مدرن در کنار دکارت] که به صراحت هدف علم را افزایش قدرت آدمی بر طبیعت به جهت تأمین اغراض نفسانی و حتی تحقق "بهشت زمینی" برپایه‌ی مدرنیته و اومانیسیم می‌دانست، خود از "پیوریتن"‌های بسیار تندرو بود ["پیوریتنیسم" شاخه‌ای از "پروتستانتیسم مسیحی" است که شدیداً تحت تأثیر یهودیت قرار داشته و نقش مهمی در پیدایی سرمایه‌داری مدرن بازی کرده است. خود پروتستانتیسم مسیحی که بانی اولیه‌ی آن مارتن لوتر است نیز به شدت از یهودیت متأثر بوده است به گونه‌ای که برخی مورخان، پروتستانتیسم مسیحی را نحوی مسیحیت یهودی دانسته‌اند و پیوریتنیسم، تازه شاخه‌ی شدیداً یهودی‌زده‌ی پروتستانتیسم بوده است (یعنی حضور و نفوذ عنصر یهودی در پیوریتانیسم مضاعف بوده است) و چنان که در پیش گفتیم، بیکن، پیوریتنیستی تندرو بوده است] و در تفسیر اومانستی و سیطره‌جویانه‌ای که از نسبت ما بین آدمی با هستی بر مبنای استیلاجویی و سودمحوری ارائه می‌داد، متأثر و ملهم از تفسیری پیوریتنیستی بود که به نحوی تلویحی استیلای قدرت طلبانه و سودجویانه‌ی آدم بر عالم را موجب "رهایی بشر" می‌دانست. بدینسان می‌توان پیوند و حضور و نفوذ یهودیت و سرمایه‌داری و پیورتنیسم در

سلطه‌ی مطلق و به گمان وهم‌آلود خود (العیاذ بالله) تأثیر گذاشتن بر خداوند را دارد، بسیار شبیه و بلکه عین آن است. بازهم جالب است توجه کنیم که یکی از بانیان و بنیانگذاران علم مدرن [پس از فلاسفه‌ای نظیر دکارت و بیکن]، اسحق نیوتون است که یهودی‌ای بسیار معتقد بوده و گرایش به عرفان یهودی ["کابالا" یا "قبالا"] داشته و آن گونه که از او نقل کرده‌اند، هر شب تورات می‌خوانده است و می‌کوشیده است تا آراء خود را با تفسیر تورات از عالم تطبیق دهد.

۹- در علم مدرن، خداوند [العیاذ بالله] نقش و حضور محوری ندارد و بیشتر به عنوان خالق عالم که هستی را برپایه‌ی قوانین خاصی بنا کرده و دیگر به آن کاری ندارد نظریه‌ای که به "خدای ساعت‌ساز" معروف شده و ظاهراً مبدع آن نیوتون بوده است] مطرح است. نظریه‌ی خدای ساعت‌ساز که به شدت مورد توجه فیلسوفان عصر روشنگری بوده است، ضمن محدود کردن دامنه‌ی "ربوبیت تکوینی" حضرت حق، نافی "ربوبیت تشریعی" خداوند نیز هست. نظریه‌ی خدای ساعت‌ساز نیوتون بر گرفته از آموزه‌ی کفرآمیز (العیاذ بالله) "خدای دست‌بسته" یهودی است، و البته نزدیکی بسیار با تفسیر مادی یهودیان از خداوند دارد

[آیزیا برلین]



➤ در رشته‌هایی از علوم انسانی غربی نظیر "روان‌شناسی"، "علم سیاست یا به تعبیر رایج علوم سیاسی"، "اقتصاد"، "علوم اجتماعی" و نظایر این‌ها به روشنی می‌توان خصیصه‌ی تقابل با اخلاق دینی او به موازات آن ترویج اخلاقیات نفسانیت‌مدار و اغلب نسبی‌انگار اومانیزستی را مشاهده کرد.

گسستگی از دین و اخلاق دینی [که یگانه صورت حقیقی "اخلاق" است] در ذات علم مدرن گردیده است. خصیصه‌ی تقابل با اخلاق دینی را به‌ویژه و به طور پررنگ و صریح و آشکار و به طور تام و تمام و بالفعل در شاخه‌ی علوم انسانی ذیل خود نشان می‌دهد. در رشته‌هایی از علوم انسانی غربی نظیر "روان‌شناسی"، "علم سیاست یا به تعبیر رایج علوم سیاسی"، "اقتصاد"، "علوم اجتماعی" و نظایر این‌ها به روشنی می‌توان خصیصه‌ی تقابل با اخلاق دینی او به موازات آن ترویج اخلاقیات نفسانیت‌مدار و اغلب نسبی‌انگار اومانیزستی را مشاهده کرد.

۱۳- خصیصه‌ی "تفسیر مکانیکی و تهی از هر نوع معنا"ی عالم و آدم در علم مدرن، موجب شده است که علم جدید به همه‌ی امور مورد مطالعه‌ی خود، حالتی شیئی بدهد و اساساً نگرش حاکم بر آن شیئی‌انگارانه باشد.

۱۴- چنان که در پیش نیز گفتیم، علم مدرن بر رویکرد و روش‌شناسی تجربی تأکید مبنایی دارد. در این خصوص باید به یک نکته‌ی بسیار هم توجه کرد و آن، این که "مفهوم تجربه" آن گونه که در فلسفه‌ی اومانیزستی و علم مدرن مطرح می‌شود با "مفهوم تجربه" آن گونه که فی‌المثل در فلسفه‌ی یونان باستان و نزد "ارسطو" مطرح می‌شد تفاوت ماهوی دارد. در مفهوم ارسطویی "تجربه"، مشاهده‌کننده در تجربه و با تجربه به اشیاء آن گونه که ظاهر می‌شوند می‌نگرد، اما در مفهوم مدرن تجربه، مشاهده‌کننده کاری با طبیعت ندارد، بلکه بر مبنای طرحی که علم مدرن بر پایه‌ی آن بنا شده است [همان تصویر اعتباری کمی‌گرایانه‌ای که در چارچوب دادن طرح ریاضی به عالم به منظور تصرف در آن و استیلا و بهره‌کشی از آن در مسیر اغراض نفسانی، تدوین گردیده است] به "تجربه" می‌پردازد فلذا تجربه‌ی او، ماهیتی سوژکتیویستی دارد.

۱۵- علم مدرن به دوشاخه‌ی کلی و اصلی "علوم طبیعی" (علوم موسوم به فنی-مهندسی را نیز می‌توان به نحوی و البته

پیدایی علم مدرن و شکل‌گیری مبادی نظری آن مشاهده کرد.

۱۰- جوهر علم مدرن، تکنیکی است. درواقع اگرچه می‌توان گفت تکنولوژی به لحاظ زمانی، پس از ظهور علم مدرن [که تقریباً در قرن هفدهم میلادی بوده است] پدید آمده [تکنولوژی مدرن با "انقلاب صنعتی" و از حدود نیمه‌ی دوم قرن هجدهم تدریجاً ظهور کرده است] اما به لحاظ ذاتی و وجودی، روح تکنیکی [یعنی روح معطوف به شیئی دیدن عالم و آدم و کوشش مستمر برای تصرف سودجویانه و استیلاطلبانه در همه چیز و همه کس] از آغاز بر علم مدرن حاکم بوده و پس از انقلاب صنعتی در هیأت موجودی به نام تکنولوژی ظاهر گردیده است.

۱۱- علم مدرن به دلیل اصالت دادن به عالم محسوس و وجود نحوی ماتریالیسم پنهان و تلویحی که در تلقی آن از عالم و آدم به عنوان یک گرایش پررنگ دیده می‌شود؛

برخلاف علوم ماقبل مدرن [که به یک اعتبار برخی از آن‌ها را می‌توان "علوم سنتی" نیز نامید] با هرنوع تفسیر و تأویل سمبولیک و رمزی و رازآلود از عالم و آدم مخالف است. اساس نگاه علم مدرن برهستی و بشر بر سطحی‌نگری معطوف به عقل تجربی صرف و ناسوت‌انگاری قرار دارد و با اصالت دادن به همین ظاهر محسوس عالم، منکر وجود هرنوع معنای باطنی و مراتب عمیق‌تر برای جهان و انسان می‌گردد.

۱۲- علم مدرن بنا به ادعای خود، علمی "بی‌طرف" و "فاقد جهت‌گیری ارزشی" است. اما حقیقت این است که به دلیل ماهیت اومانیزستی-سوژکتیویستی و بنیان تاحدود زیادی ماتریالیستی-مکانیزستی‌ای که علم مدرن دارد، خواه ناخواه و فارغ از این که فیلسوفان و ساینتیست‌های پدیدآورنده‌ی آن می‌خواسته و یا می‌دانسته‌اند یا خیر؛ در بطن و جان علم مدرن، نحوی صبغی سکولاریستی [به تبع صبغی سکولاریستی اندیشه و فلسفه‌ی مدرن غربی] نهفته است که به ویژه، خود را در علوم انسانی مدرن به عریانی و صراحت و با غلظت بسیار زیاد نشان می‌دهد. همین امر موجب پیدایی گونه‌ای

➤ **علم مدرن، محصول فلسفه‌ی اومانیزستی پس از رنسانس است. "رنه دکارت" و "فرانسویس بیکن" را می‌توان بینانگذار مبادی فلسفی و روش‌شناختی علم مدرن دانست. اساساً مقوله‌ی "روش" در علم مدرن از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است و علم مدرن، بنیان‌های نظری روش خود را از فلسفه‌ی دکارت و بیکن برگرفته است. ضمن این که باید تأکید کرد، روح استیلاجوی علم مدرن نیز دقیقاً برخاسته و الهام گرفته از جوهر اومانیزستی فلسفه‌ی مدرن است.**

➤ علم مدرن، صراحتاً بر روش‌شناسی تجربی-ریاضی و آزمایشگاهی به عنوان مبنای اصلی رویکرد متدولوژیک خود تأکید دارد. به موازات این رویکرد روش‌شناسانه، نحوی نگاه معرفت‌شناختی پوزیتیویستی نیز در پیوند با این روش‌شناسی وجود دارد که به ویژه در قرن نوزدهم و دهه‌هایی از قرن بیستم بسیار برجسته گردید.

❧ یکی از بنیان و بنیانگذاران علم مدرن [پس از فلاسفه‌ای نظیر دکارت و بیکن]، اسحق نیوتون است که یهودی‌ای بسیار معتقد بوده و گرایش به عرفان یهودی [«کابالا» یا «قبالا»] داشته و آن گونه که از او نقل کرده‌اند، هر شب تورات می‌خوانده است و می‌کوشیده است تا آراء خود را با تفسیر تورات از عالم تطبیق دهد.

« حکمت و اندیشه

❧ جوهر علم مدرن، تکنیکی است. درواقع اگرچه می‌توان گفت تکنولوژی به لحاظ زمانی، پس از ظهور علم مدرن [که تقریباً در قرن هفدهم میلادی بوده است] پدید آمده [تکنولوژی مدرن با «انقلاب صنعتی» و از حدود نیمه‌ی دوم قرن هجدهم تدریجاً ظهور کرده است] اما به لحاظ ذاتی و وجودی، روح تکنیکی [یعنی روح معطوف به شیئی دیدن عالم و آدم و کوشش مستمر برای تصرف سودجویانه و استیلاطلبانه در همه چیز و همه کس] از آغاز بر علم مدرن حاکم بوده و پس از انقلاب صنعتی در هیأت موجودی به نام تکنولوژی ظاهر گردیده است.

با اغماض، ذیل علوم طبیعی در نظر گرفت) و «علوم انسانی» تقسیم می‌شود که هریک از این دو، ضمن داشتن برخی اشتراکات ماهوی، ویژگی‌های خاص خود و نیز رشته‌ها و منشعباتی ذیل خویش نیز دارند. صورت مثالی موجود بشری‌ای که علم مدرن می‌آفریند، «تکنوکرات» است که در قلمرو علوم طبیعی بیشتر در هیأت «مهندس علوم طبیعی» ظاهر می‌شود و در قلمرو علوم انسانی در هیأت «تکنوکرات فرهنگی» [فرهنگ به معنای بسیار عام آن که شامل اقتصاد، سیاست، اجتماعات، هنر، ادبیات، فلسفه و... می‌شود] یا کسی که می‌توان وی را «تکنسین فرهنگ» نامید [یعنی «پژوهشگر»ی که فاقد خلاقیت یا رویکرد انتقادی نسبت به مشهورات علوم انسانی اومانیستی و یا حتی توان نظریه‌پردازی جدی در قلمرو و برپایه‌ی همین مشهورات است و اساس کار او نگارش مقاله و کتاب برپایه‌ی استناد به آراء این و آن اندیشمند علوم انسانی است] خود را ظاهر می‌کند. این «تکنوکرات فرهنگی» یا «تکنسین فرهنگ» [که با کمال تأسف رقم قابل توجهی از «استاد» کنونی دانشگاهی ما ذیل این صورت مثالی قرار می‌گیرد] بیشتر، بوروکراتی است که به «پایه» و «رتبه»‌ی اداری و ارتقاء از فی‌المثل «استادیاری» به «دانشیاری» و نظایر این‌ها فکر

می‌کند و هنگامی که سخن می‌گوید، طوطی‌وار به تکرار مشهورات مدرنیستی می‌پردازد و مرعوب و مجذوب محتوای علوم انسانی مدرن و احکام آن [به عنوان العیاذ بالله چیزی در حد «وحی منزل»] می‌باشد. اکثریت این «تکنوکرات- بوروکرات‌های فرهنگی» در جهان امروز، حاملان و سخنگویان و مروجان و کارگزاران آگاه یا ناآگاه ایدئولوژی لیبرالیسم و نئولیبرالیسم [و در ایران امروز یکی از مجاری و کانال‌های اصلی تهاجم فرهنگ سکولار-لیبرالی غرب علیه انقلاب اسلامی] هستند. ظهور این «طبقه‌ی تکنوکرات- بوروکرات» و یا به تعبیری «تکنسین‌های فرهنگی» نشان‌دهنده‌ی انحلال کامل «اندیشه» در «تکنیک» و تکنوکراسی در غرب

❧ **باتوجه به نقش خاص نیوتون هم در ارائه‌ی تفسیر فیزیکی از عالم [به عنوان تفسیر مبنایی علم مدرن از هستی] و هم در تکمیل روش‌شناسی علم مدرن یعنی تأکید بیش از پیش او بر بهره‌گیری از روش‌شناسی حسی- تجربی و مبتنی بر مشاهده و آزمایش [که سنگ بنای آن را بیکن گذارده بود] و بیان ریاضی و کمی محصل این مشاهدات و آزمایش‌ها [که به موازات روش تجزیه و تحلیل راسیونالیستی دکارتی به شکل‌گیری متدلوژی علم مدرن و نیز مفهوم «عقل تجربی» انجامیده است] می‌توان از وجود نحوی صیغه‌ی یهودی پررنگ در علم مدرن سخن گفت.**

مدرن است که خود حکایت‌گر به تمامیت رسیدن «اندیشه» در ساحت تمدن غربی و به تبع آن محافل و مجامع مقلد و غرب‌زده است.



یک نکته بسیار مهم که باید به آن اشاره نمائیم این است که نفی حقانیت و یا حقیقت‌نمائی و یا علمیت علم مدرن [که شامل علوم طبیعی نیز می‌شود] در عرصه‌ی «نظر» به هیچ روی به معنای دعوت به روبرگرداندن از آموزش و فراگیری و حتی ترویج خلاقانه‌ی علوم طبیعی و فنی در «عمل» نیست. بلکه در شرایط کنونی جهانی که حفظ انقلاب و استقلال و نظام دینی در کشور تا حدود بسیار زیادی مشروط به «نیرومند و مقتدر» بودن است و بخش مهمی از پروسه‌ها و پروژه‌های اقتصادی و اجتماعی و... و گردش امور در کشور مبتنی بر بهره‌گیری از علوم طبیعی و فنی و تکنولوژی مدرن است، دعوت به فراگیری و حتی ترویج خلاقانه‌ی علوم طبیعی و فنی [به موازات حفظ استقلال و انتقاد نظری نسبت به مبادی و ویژگی‌های آن نیز کوشش برای گام برداشتن به سمت تولید صور مختلف علم دینی] یک ضرورت تام و تمام و امری واجب است. اعلام «مرگ علم مدرن در نظر» در جهان امروز به هیچ روی به معنای عدم استفاده از تکنولوژی [و حتی بسط و گسترش آن در حد توان و مقدور و به حسب نیاز کشور در مسیر حفظ استقلال و اقتدار نظام و انقلاب و گردش امور] نمی‌باشد. آنچه مورد توجه ما در بحث‌های انتقادی از علوم طبیعی، بوده و هست تأکید بر نکاتی چون: حقیقت‌گرا نبودن، واقع‌نماند، ماهیت‌غیردینی داشتن و... این علوم است تا در زمان فراگیری این علوم و بهره‌گیری از آن [در وضعیت کنونی تاریخی- فرهنگی عالم که اگرچه غرب مدرن دچار انحطاط گردیده اما هنوز منقرض نشده و صورت علم اصیل دینی هنوز فعلیت فراگیر و کامل نیافته است و از اقتضات اضطراری زندگی و مبارزه با استکبار در چنین موقعیتی، فراگیری و استفاده از علوم طبیعی و

نظریه‌ی خدای ساعت‌ساز نیوتون بر گرفته از آموزه‌ی کفرآمیز (العیاذ بالله) "خدای دست‌بسته" یهودی است. و البته نزدیکی بسیار با تفسیر مادی یهودیان از خداوند دارد که درباره‌ی حضرت حق به احکام ماده حکم می‌کردند و خداوند را موجودی فعال در ماده که قاهر بر عالم ماده است و در عین حال عیناً مانند یک علت مادی است، تفسیر می‌کردند. نیوتون به تبع نگاه ماتریالیستی یهودی به خداوند متعال، "فضا" را به عنوان "مکان خداوند" تصور می‌کرد و "جهان" را "معبد خدا" می‌دانست.

سوپرکتیویستی موسوم به "علمی" نمی‌باشند.

۳- زیرسوال قرار گرفتن روش استقرائی، موجب تشدید بحران متدلوژیک علم مدرن گردیده است و با توجه به نقش محوری "متد" Methode در علم مدرن، می‌توان تشدید بحران روش‌شناسی را نحوی سکتی‌قلبی گسترده در نظام علم غرب مدرن دانست.

۴- علم جدید با وضعیتی که به ویژه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم پیدا کرده است، دیگر [برخلاف قرون هجده و نوزده و حتی تا حدودی دهه‌های آغازین قرن بیست] نمی‌تواند از وجود "یقین علمی" و یا ادعای "ارائه‌ی تصویری حقیقی از جهان" توسط خود، سخن بگوید و به جرأت می‌توان گفت شکاکیت و نسبی‌انگاری محوری اندیشه‌ی پسمدرن، آن دعای را کاملاً تحت‌الشعاع قرار داده است. از قرن هفدهم میلادی تا حتی نخستین دهه‌های قرن بیستم، علم مدرن به هر حال به عنوان صورت نهائی و کامل معرفت تلقی می‌گردید و هر گزاره‌ای که "علمی" نامیده می‌شد، همچون (العیاذ بالله) "وحی منزل" و حقیقت مطلق پنداشته می‌شد. اما امروزه و به خصوص پس از زوال "حلقه‌ی وین"، علم مدرن کاملاً در گرداب شکاکیت قرار گرفته و به انحاء مختلف و دره‌یأت تئوری‌های کوهن و فایرابند و پوانکاره و

تکنیک مدرن است [دچار غفلت نشده و مبهوت و مجذوب و مسحور و مستحیل در روح غیر دینی این علوم نگردیم. البته، مسئله‌ی علوم انسانی به گونه‌ی دیگری است و اضطراب و نیاز ما به آن، صورت دیگری دارد و می‌توان و باید که در یک روند تدریجی اما مستمر و فعال با در پیش گرفتن رویکرد انتقادی نسبت به بنیان‌های نظری علوم انسانی، تدریجاً به مرزهای عبور از علوم انسانی اومانیستی و تأسیس دانشی دینی با مبادی و غایات و تقسیم‌بندی‌ها و روش‌شناسی مبتنی بر تفکر قرآنی و میراث حکمت شیعی رسید. ان شاءالله

ارکان تئوریک بحران ذاتی علم مدرن

علم مدرن، گرفتار شدت گرفتن و عمق یافتن بحرانی است که از ذات اومانیستی آن برخاسته است، اما در دهه‌های پایانی نیمه‌ی اول قرن بیستم [و پس از آن در نیمه‌ی دوم این قرن] حالتی فراگیر و گشنده پیدا کرده و سرانجام منجر به مرگ علم مدرن به لحاظ نظری گردیده است. ارکان اصلی تئوریک این بحران را می‌توان این گونه برشمرد:

۱- علم مدرن، به لحاظ روش‌شناسی [روش] را به یک اعتبار می‌توان عین فلسفه و علم مدرن دانست [بر پایه‌ی "اصل اثبات‌پذیری تجربی" قرار داشته است و تشکیک در این امر که فی‌المثل در تئوری علم پوپر مطرح گردید. هم‌نشانی بحران انحطاطی علم مدرن و هم به یک اعتبار در زمره‌ی علل این بحران به حساب می‌آید.

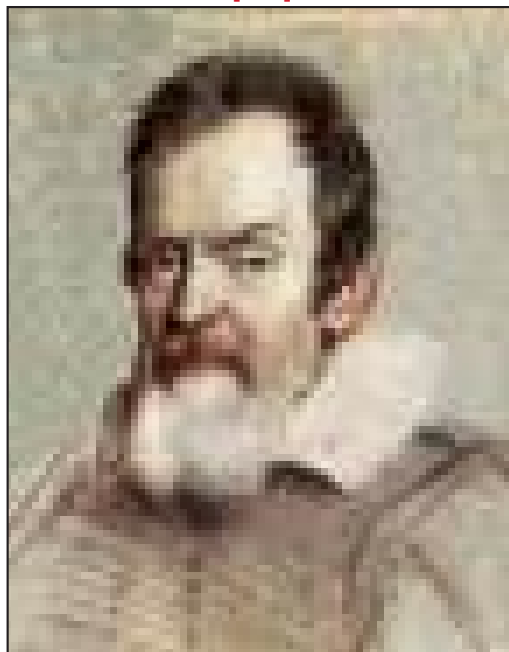
۲- یکی از مفروضات بنیان‌گذاران علم جدید و به خصوص ساینتیست‌های فعال در قلمرو علم اومانیستی این بوده است که "علم، روابط ضروری بین پدیده‌ها" را تحت عنوان "قانون علمی" بیان می‌کند و این امر مایه‌ی مباهات تمامی طرفداران و مبلغان علم جدید بوده است. حال آن‌که در قرن بیستم و با طرح انتقادات و تشکیکات اساسی‌ای که نسبت به این ایده صورت گرفت و به ویژه با مطرح شدن آراء "پوانکاره" و "دوهم"، این نظر عنوان گردید که آنچه "قوانین معتبر علمی" نامیده می‌شود، چیزی جز قراردادهایی برای به نظم کشیدن "تجربه‌های



[فرانسواماری ولتر]

❧ "فرانسیس

بیکن" [یکی از دو فیلسوف تبیین‌کننده‌ی مبادی فلسفی علم مدرن در کنار دکارت] که به صراحت هدف علم را افزایش قدرت آدمی بر طبیعت به جهت تأمین اغراض نفسانی و حتی تحقق "بهشت زمینی" برپایه‌ی مدرنیته و اومانیسیم می‌دانست، خود از "پیوریتن‌های" بسیار تندرو بود ["پیوریتنیسم" شاخه‌ای از "پروتستانتیسم مسیحی" است که شدیداً تحت تأثیر یهودیت قرار داشته و نقش مهمی در پیدایی سرمایه‌داری مدرن بازی کرده است] و در تفسیر اومانیستی و سیطره‌جویانه‌ی که از نسبت ما بین آدمی با هستی بر مبنای استیلاجویی و سودمحوری ارائه می‌داد، متأثر و ملهم از تفسیری پیوریتنیستی بود که به نحوی تلویحی استیلای قدرت‌طلبانه و سودجویانه‌ی آدم بر عالم را موجب "رهایی بشر" می‌دانست.



« علم جدید با

وضعیتی که به ویژه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم پیدا کرده است، دیگر ابرخلاف قرون هجده و نوزده و حتی تا حدودی دهه‌های آغازین قرن بیست نمی‌تواند از وجود "یقین علمی" و یا ادعای "ارائه‌ی تصویری حقیقی از جهان" توسط خود، سخن بگوید و به جرأت می‌توان گفت شکاکیت و نسبی‌انگاری محوری اندیشه‌ی پسمدرن، آن دعاوی را کاملاً تحت‌الشعاع قرار داده است.

« علم‌مدرن، گرفتار شدت گرفتن و عمق یافتن بحرانی است که از ذات اومانیستی آن برخاسته است، اما در دهه‌های پایانی نیمه‌ی اول قرن بیستم او پس از آن در نیمه‌ی دوم این قرن حالتی فراگیر و گشنده پیدا کرده و سرانجام منجر به مرگ علم مدرن به لحاظ نظری گردیده است.

قدسی قرآن و تعالیم اهل بیت (ع) به خوبی نشان می‌دهد که آنچه در اسلام عزیز، "علم" نامیده می‌شود، ماهیتاً با آنچه که "علم‌مدرن" [اعم از علوم طبیعی و یا علوم انسانی آن] نامیده می‌شود، متفاوت و بلکه در تقابل است. اساس و فراتر از آن ماهیت علم مدرن ابتناء بر نفسانیت دارد و به عبارتی دقیق‌تر تجسم اراده و اغراض نفسانی بشر مدرن است. [می‌دانیم که در اندیشه‌ی اومانیستی، بشر با اغراض نفسانی‌اش تعریف می‌شود و عقل و علم هر دو در طول "شهوت" تعریف می‌شود] حال آن که در تفکر اسلامی، "علم" از جنس نور است و در نسبت تام و تمام با دین تعریف می‌شود. "العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء"،

در نمونه‌ای دیگر در روایت آمده است که نشانه‌ی "علم"، تجافی از تجافی از دار غرور و انابه به دار خلود و آمادگی برای مرگ قبل از نزول آن است.

آیا علمای جدید [ساینتیست‌ها و تکنوکرات‌های علوم طبیعی و علوم انسانی] مصادیق علما در آیه‌ی کریمه‌ی "إِنَّمَا یُخْشَى اللّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" هستند؟ علمای جدید [تکنوکرات- بوروکرات‌های ساینتیست] چه خشتی دارند؟ به عنوان نمونه‌ای دیگر در روایت داریم که: "رأس العلم مخافة الله"، علم حقیقی [علم در تلقی دینی] موجب خداپرستی و خضوع و خشوع می‌شود، پس علم مدرن نمی‌تواند از مصادیق "علم حقیقی" [علم آن گونه که اسلام بیان می‌فرماید] باشد. امام صادق (ع) فرموده‌اند: "مَنْ حَرَّمَ خَشْيَةَ لَا یَكُونُ عَالِماً وَ إِنُّ شَقَّ الشَّعْرِ فِی مُشَابِهَاتِ الْعِلْمِ" "آن که از خداترسی بی‌بهره است، عالم نیست ولو آن که بتواند با

« علم مدرن بنا به

ادعای خود، علمی "بی‌طرف" و "فاقد جهت‌گیری ارزشی" است. اما حقیقت این است که به دلیل ماهیت اومانیستی- سوژکتیویستی و

بنیان تاحدود زیادی ماتریالیستی- مکانیستی‌ای که

علم مدرن دارد، خواه ناخواه و فارغ

از این که فیلسوفان و ساینتیست‌های

پدیدآورنده‌ی آن می‌خواسته و یا

می‌دانسته‌اند یا خیر؛ در بطن و جان علم

مدرن، نحوی صبغی سکولاریستی

[به تبع صبغی سکولاریستی اندیشه

و فلسفه‌ی مدرن غربی] نهفته است که

به ویژه، خود را در علوم انسانی مدرن به

عریانی و صراحت و با غلظت بسیار زیاد

نشان می‌دهد.

دوهم و حتی پوپر، به ناتوانی خود در رسیدن به "حقیقت" اعتراف و اذعان دارد. اساساً به نظر می‌رسد باور داشتن به امری به نام "حقیقت" در چارچوب نظری علم جدید محلی از اعراب ندارد.

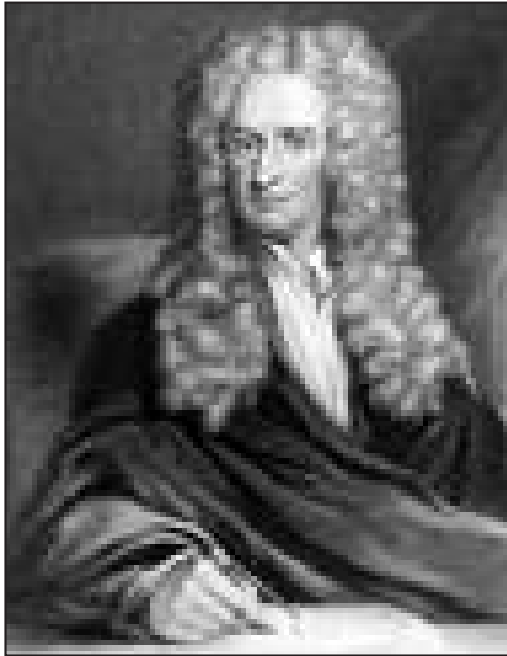
۵- در علم مدرن و در پی ظهور تئوری‌های متنوع پوپر و کوهن و فایربرد و نیز شکست کامل و زوال پوزیتیویسم افراطی حلقه‌ی وین، دیگر به نحوی صریح و آشکار اعتراف می‌شود که علم اومانیستی، هیچ معیاری برای شناخت حقیقت ندارد و به یک اعتبار اصلاً نمی‌داند که حقیقتی وجود دارد یا خیر؟ مقایسه‌ای کوتاه مابین اوصاف و وضعیت کنونی علم مدرن با اوصاف و وضعیت آن در قرون هجدهم و نوزدهم و روزگار اوج و رونق مدرنیته، به خوبی نشان‌دهنده و گواه حقیقتی است که ما از آن تحت عنوان بحران ماهیتی علم مدرن از آن نام برده‌ایم و سرانجام منتهی به مرگ این علم (در "نظر") گردیده است.

اشاره‌ای کوتاه درباره‌ی معنای "علم" در اسلام و تفاوت ماهوی آن با معنای علم مدرن

سیری کوتاه در اقیانوس به راستی بی‌پایان معارف

❗ در علم مدرن و در پی ظهور تئوری‌های متنوع پوپر و کوهن و فایرابند و نیز شکست کامل و زوال پوزیتیویسم افراطی حلقه‌ی وین، دیگر به نحوی صریح و آشکار اعتراف می‌شود که علم اومانیستی، هیچ معیاری برای شناخت حقیقت ندارد و به یک اعتبار اصلاً نمی‌داند که حقیقتی وجود دارد یا خیر.

[نیوتن]



ترجمه‌ی فرموده‌ی امام معصوم (ع) این است:

"دانش [علم] به آموختن نیست، بلکه نوری است که در دل هر کس که خدای تبارک و تعالی بخواهد هدایتش کند، می‌افتد. بنابراین، اگر خواهان دانش هستی، نخست حقیقت عبودیت را در جان خودت جویا شو و دانش را از طریق به کار بستن آن بجوی و از خداوند فهم و دانایی بخواه تا تو را فهم و دانایی دهد"

در قرآن عظیم، فهم "حق" بودن آنچه از طرف پروردگار بر حضرت پیامبر (ص) نازل گردیده، نشانه‌ی برخورداری از "علم" دانسته شده است. در حدیثی، پیامبر خدا (ص) ضمن "فریضه" دانستن فراگیری علم بر هر مسلمانی، فرمانبری و پرستش پروردگار و برقراری پیوندهای خویشاوندی و شناسایی حلال از حرام را با "علم" دانسته‌اند و نیز فرموده‌اند که "علم" به نیکبختان ("سعداء") الهام می‌شود و "اشقیاء" از علم محروم می‌مانند. این فرمایشات و نمونه‌های دیگری که می‌توان مثال زد و باز گفت (و فعلاً به جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام از نقل آن‌ها خودداری می‌ورزیم) به روشنی، ماهیت علم دینی و نسبت آن با توحید و معاد و اخلاق و احکام الهی و شریعت اسلام را

فنون و دانش خود، مو را بشکافد."

مشخص است که توجه به فرمایش امام صادق (ع) به روشنی راهنمای به این معنا می‌تواند باشد که ساینست‌های مدرن، مصداق علماء مورد نظر در اسلام نیستند و طبعاً "علم" شان نیز از سنخ علم مورد نظر اسلام نمی‌باشد.

در حدیثی از حضرت رسول (ص) آمده است که علم را سه چیز دانسته‌اند: "آیه‌ی محکم"، "فریضه‌ی عادلّه"، "سنت پابرجا" و غیر از این‌ها را "فضل" دانسته‌اند. در شرح این فرمایش حضرت پیامبر (ص) آورده‌اند که مقصود از "آیه محکمّه"، "اصول عقاید" و منظور از "فریضه عادلّه"، "علم اخلاق مبتنی بر عقل و نه جهل" و مقصود از "سنت قائمه" همانا "علم به احکام شریعت و حلال و حرام" می‌باشد. "فیض کاشانی" در شرح سخن گرانمای حضرت رسول (ص) می‌گوید که علم حقیقی آن است که دانستن آن برای معاد و قیامت مفید باشد و ندانستنش در آن روز زیان دهد، نه آنچه را که عوام مردم پسندند و وسیله‌ی جمع مال شود.

حضرت امام صادق (ع) در روایتی، حقیقت علم را "نور"ی دانسته‌اند که موجب "هدایت" است و گام اول در طلب علم را یافتن حقیقت عبودیت دانسته‌اند. به عبارت دیگر مطابق فرمایش امام معصوم (ع)، علم با "بندگی الهی" آغاز می‌شود و به "هدایت" منتهی می‌گردد. حقیقتاً و انصافاً با کدام منطق و حجت و استدلال می‌توان، "علم مدرن" را با آنچه حضرت امام صادق (ع) به عنوان "علم" [علم حقیقی] توصیف می‌کنند در تقابل ماهوی ندانست؟

❗ علم مدرن به دلیل اصالت دادن به عالم محسوس و وجود نحوی ماتریالیسم پنهان و تلویحی که در تلقی آن از عالم و آدم به عنوان یک گرایش پررنگ دیده می‌شود؛ برخلاف علوم ماقبل مدرن (که به یک اعتبار برخی از آن‌ها را می‌توان "علوم سنتی" نیز نامید) با هر نوع تفسیر و تأویل سمبولیک و رمزی و راز آلود از عالم و آدم مخالف است. اساس نگاه علم مدرن بر هستی و بشر بر سطحی نگری معطوف به عقل تجربی صرف و ناسوت‌انگاری قرار دارد و با اصالت دادن به همین ظاهر محسوس عالم، منکر وجود هر نوع معنای باطنی و مراتب عمیق‌تر برای جهان و انسان می‌گردد.

❗ در شرایط

کنونی جهانی که حفظ انقلاب و استقلال و نظام دینی در کشور تا حدود بسیار زیادی مشروط به "نیرومند و مقتدر" بودن است و بخش مهمی از پروسه‌ها و پروژه‌های اقتصادی و اجتماعی و... و گردش امور در کشور مبتنی بر بهره‌گیری از علوم طبیعی و فنی و تکنولوژی مدرن است، دعوت به فراگیری و حتی ترویج خلاقانه‌ی علوم طبیعی و فنی (به موازات حفظ استقلال و انتقاد نظری نسبت به مبادی و ویژگی‌های آن نیز کوشش برای گام برداشتن به سمت تولید صورت مختلف علم دینی) یک ضرورت تام و تمام و امری واجب است. اعلام "مرگ علم مدرن در نظر" در جهان امروز به هیچ روی به معنای عدم استفاده از تکنولوژی و حتی بسط و گسترش آن در حد توان و مقدور و به حسب نیاز کشور در مسیر حفظ استقلال و اقتدار نظام و انقلاب و گردش اموراً نمی‌باشد.

❧ در حدیثی از حضرت رسول (ص) آمده است که علم را سه چیز دانسته‌اند: "آیهی محکم"، "فریضه‌ی عادل"، "سنت پابرجا" و غیر از این‌ها را "فضل" دانسته‌اند. در شرح این فرمایش حضرت پیامبر (ص) آورده‌اند که مقصود از "آیه محکمه"، "اصول عقاید" و منظور از "فریضه عادل"، "علم اخلاق مبتنی بر عقل و نه جهل" و مقصود از "سنة قائمه" همانا "علم به احکام شریعت و حلال و حرام" می‌باشد.

« حکمت و اندیشه

روند پیدایی علوم انسانی بوده است: ماکیاول ایتالیایی و کتاب معروف او "پرنس". در قرن نوزدهم و همزمان با به تمامیت رسیدن اندیشه‌ی فلسفی در غرب مدرن، علوم انسانی به طور تفصیلی و به صورت یک علم مستقل ظاهر می‌شود و پس از آن در سرتاسر قرن بیستم بسط می‌یابد نکته‌ی مهم در مورد علوم انسانی مدرن این است که از لحظه‌ی تولد، بیمار و بحران‌زده به دنیا می‌آید و بحرانی که بدان مبتلا بوده است: بحران هویتی است. ریشه‌های اصلی این بحران هویت علوم انسانی از هنگام تولد را در سه عامل می‌توان جستجو کرد:

۱- هم‌زمانی پیدایی تام و تمام علوم انسانی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و پس از آن با به تمامیت رسیدن اندیشه‌ی فلسفی در غرب مدرن و بحران اندیشه در غرب و به تبع آن کاستی گرفتن و کم سو شدن و رو به انحطاط گذاردن عقل مدرن و ظهور بحران گسسته خردی در آغاز پایان مدرنیته [آغاز پسامدرنیته] که این امر تأثیر مستقیم و مشخص خود را بر علوم انسانی نهاده است.

۲- بحران ناشی از نسبت علوم انسانی با علوم طبیعی، بدین معنا که برخی پدران بنیانگذار علوم انسانی [نظیر "دیوید هیوم"، "کندروسه"، "فرگوسن"، "تورگو"، "اسپنسر"، کنت و...] اساساً علوم انسانی را ذیل علوم طبیعی تعریف می‌کردند، به عنوان مثال اگوست کنت صراحتاً جامعه‌شناسی را "فیزیک اجتماعی" می‌نامید و ایدئولوژی اصالت علم مدرن با الگو قرار دادن علوم طبیعی در میان "اصحاب دائرة المعارف" [روشنفکران دوره‌ی به اصطلاح "روشننگری" که در زمره‌ی پدران اصلی مؤسس علوم انسانی هستند] رواج و نفوذ فوق‌العاده زیادی داشت. در واقع در میان نسل اول ساینتیست‌های علوم انسانی [مثلاً "هلوسیوس"، "هولباخ"، "لامتری"] و حتی در میان نسل دوم تئوریسین‌های علوم انسانی [نظیر "جان استوارت میل" و "سن‌سیمون"] باور جدی‌ای

نشان می‌دهد و نیز گواه آن است که مفهوم اسلامی علم با مفهوم مدرن علم تقابل ماهوی و ذاتی دارند و یکسان و یا از یک سنخ پنداشتن آن‌ها خطایی بسیار بزرگ و غفلت‌زا است.

عصر به اصطلاح روشننگری و بسته‌شدن نطفه‌ی "علوم انسانی"

علوم انسانی مثل علوم طبیعی، صورتی از "علم مدرن" است. علوم انسانی و علوم طبیعی در عرض هم قرار می‌گیرند و هر دو در ذیل صورت نوعی علم مدرن تعریف می‌شوند و تحقق می‌یابند. البته مابین علوم انسانی و علوم طبیعی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد اما در کل، هر دوی آن‌ها در خصایص کلی و اصلی علم مدرن، شباهت و اشتراک دارند و رجوع هر دو این علوم به علم مدرن است. در آراء و جهان‌بینی فیلسوفان و روشننگران عصر به اصطلاح "روشننگری"، نطفه‌ی آنچه بعدها به علوم انسانی و اجتماعی معروف گردید، بسته شد. از این منظر می‌توان "توماس هابز" [هابز البته به جریان ظلمانی فیلسوفان "عصر روشننگری" فرانسه تعلق نداشت، هابز اندیشمند قرن هفدهم انگلیسی است، او را می‌توان از بانیان اصلی انسان‌شناسی، اندیشه‌ی سیاسی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مدرن غربی دانست. آراء او در روشننگران فرانسوی موسوم به "روشننگری" و همطرازان آلمانی آن‌ها در قرن هیجدهم تأثیر بسیار گذاشت]، "منتسکیو"، "ویکو"، "روسو"، "مندلسون" و "آدام

اسمیت" را از چهره‌های مهم در پیدایی نطفه‌ی اولیه علوم انسانی در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم دانست. البته اندیشمند دیگری در نیمه‌ی اول قرن شانزدهم در ارائه تعریفی مدرنیستی از "انسان" و نسبت او با "هستی" بسیار مؤثر بوده و او بی آن‌که خود بداند از اشخاص تأثیرگذار در

❧ سیری کوتاه در اقیانوس به راستی بی‌پایان معارف قدسی قرآن و تعالیم اهل بیت (ع) به خوبی نشان می‌دهد که آنچه در اسلام عزیز، "علم" نامیده می‌شود، ماهیتاً با آنچه که "علم مدرن" [اعم از علوم طبیعی و یا علوم انسانی آن] نامیده می‌شود، متفاوت و بلکه در تقابل است. اساس و فراتر از آن ماهیت علم مدرن ابتناء بر نفسانیت دارد و به عبارتی دقیق‌تر تجسم اراده و اغراض نفسانی بشر مدرن است. امی‌دانیم که در اندیشه‌ی اومانیستی، بشر با اغراض نفسانی‌اش تعریف می‌شود و عقل و علم هر دو در طول "شهوت" تعریف می‌شود! حال آن‌که در تفکر اسلامی، "علم" از جنس نور است و در نسبت تام و تمام با دین تعریف می‌شود.



✚ حضرت امام صادق(ع) در روایتی، حقیقت علم را "نور" دانسته‌اند که موجب "هدایت" است و گام اول در طلب علم را یافتن حقیقت عبودیت دانسته‌اند. به عبارت دیگر مطابق فرمایش امام معصوم(ع)، علم با "بندگی الهی" آغاز می‌شود و به "هدایت" منتهی می‌گردد.

وجود داشت که مدعی بود مدل علوم طبیعی باید بر علوم انسانی سیطره داشته باشد. این اشخاص در واقع طرفداران تفسیر و یا تعریف پوزیتیویستی علوم انسانی بودند.

در مقابل این‌ها جریانی از اوایل قرن نوزدهم پدید آمد که مخالف تفسیر پوزیتیویستی از علوم انسانی بود. این گروه اشخاصی نظیر "ویلهلم روشر"، "برونو هیلدبراند" و "کارل کنیس" که به پیروان "نحله‌ی تاریخی" معروف بودند، برای علوم انسانی نحوی استقلال قائل بودند و به دنبال یافتن روش‌شناسی‌های خاصی برای رشته‌های مختلف علوم انسانی بودند. از آثار این اشخاص می‌توان از کتاب "طرح کلی تقریرات درباره‌ی علم اقتصاد بر پایه‌ی روش تاریخی" [که به سال ۱۸۴۳ منتشر شد] از "ویلهلم روشر" و نیز اثر معروف "کارل کنیس"، تحت عنوان "اقتصاد سیاسی از منظر روش تاریخی" [منتشر شده به سال ۱۸۵۳م] نام برد. در این میان اشخاصی نظیر "کارل لامپرشت" نیز بودند که در طرح خود برای علوم انسانی، "روان‌شناسی" [که آن را "مکانیک روانی" می‌نامید] را به عنوان پایه و اساس علوم انسانی مطرح می‌کرد و بر همین بنیاد به ارائه‌ی گونه‌ای "طبقه‌بندی علوم انسانی" دست زد. البته لامپرشت در دیدگاه نهایی به جمع پوزیتیویست‌ها نزدیک و چه بسا متعلق است. این نزاع در سرتاسر قرن نوزدهم ادامه یافت و دامنه‌ی آن به قرن بیستم نیز کشیده شد و اصلی‌ترین قلمرو آن، مبحث "روش‌شناسی" بود.

۳- بحران مربوط به متدلوژی یک فاکتور بسیار مهم در بحران هویت علوم انسانی است. تجلی‌گاه اصلی "بحران هویت" علوم انسانی [که موجب گردیده است، این صورت از علم مدرن را "بیمار از هنگام تولد" بنامیم] در قلمرو روش‌شناسی یا متدلوژی است. نکته این است که سنخ موضوعاتی که رشته‌های مختلف علوم

✚ "توماس هابز" [هابز البته به جریان ظلمانی فیلسوفان عصر روشنگری] فرانسه تعلق نداشت، هابز اندیشمند قرن هفدهم انگلیسی است، او را می‌توان از بانیان اصلی انسان‌شناسی، اندیشه‌ی سیاسی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مدرن غربی دانست. آراء او در روشنفکران فرانسوی موسوم به "روشنگری" و هم‌طرازان آلمانی آن‌ها در قرن هیجدهم تأثیر بسیار گذاشت، "منتسکیو"، "ویکو"، "روسو"، "مندلسون" و "آدام اسمیت" را از چهره‌های مهم در پیدایی نطفه‌ی اولیه علوم انسانی در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم دانست.

البته اندیشمند دیگری در نیمه‌ی اول قرن شانزدهم در ارائه تعریفی مدرنیستی از "انسان" و نسبت او با "هستی" بسیار مؤثر بوده و او بی‌آن که خود بداند از اشخاص تأثیرگذار در روند پیدایی علوم انسانی بوده است: ماکیاوِل ایتالیایی و کتاب معروف او "پرنس".

انسانی [نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت، تاریخ، علم سیاست...] بدان‌ها می‌پردازند، به گونه‌ای نیستند که بتوان با استفاده از روش‌های آمپریستی و آزمایشگاهی و دادن صورت ریاضی به آن‌ها به بررسی و پژوهش درباره‌شان پرداخت و یا حداقل این‌که استفاده از این روش‌ها جایگاه چندان مهمی در قلمرو این رشته‌های علمی که نام بردیم، بازی نمی‌کند. اما به هر حال چون رویکرد پوزیتیویستی در علم مدرن از نفوذ بسیاری برخوردار است و به نحوی می‌توان گفت اساساً "ساینس" و "ایدئولوژی علم‌گرایی" به لحاظ نظری متکی و مبتنی بر نگرش پوزیتیویستی به عالم و آدم است و علوم انسانی نیز در ذیل صورت نوعی علم مدرن و به عنوان یکی از اصناف آن است که تعریف و محقق گردیده، فلذا می‌توان مشاهده کرد که علوم انسانی به راحتی و حتی به تعبیری جز با نفی "علمیت" خود [علمیت در معنای برخاسته از علم مدرن] نمی‌تواند خویش را از شر سیطره‌ی پوزیتیویسم و روش‌شناسی آمپریستی-آماري-ریاضی‌گرایانه رهایی بخشد و روشن است که نفی "علمیت" [در معنایی که گفتیم] اساساً به معنای نفی وجود خود به عنوان یک "علم" است. بدین دلیل است که از وجود یک بحران هویت ذاتی از هنگام تولد در علوم انسانی مدرن نام می‌بریم و علوم انسانی را از هنگام تولد، "بیمار" نامیده‌ایم. در واقع به لحاظ شرایط بحرانی، وضعیت علوم انسانی به مراتب بسیار بدتر از علوم طبیعی مدرن است و به جرأت می‌توان گفت که مرگ علم مدرن در "نظر"، جلوه و ظهور بسیار بیشتری در قلمرو علوم انسانی و به ویژه برخی رشته‌های آن نظیر روان‌شناسی جامعه‌شناسی و تاریخ [که صورت دگرگون شده و تفصیلی از فلسفه‌ی تاریخ مدرن است] داشته است. ●

✚ در قرآن عظیم، فهم "حق" بودن آنچه از طرف پروردگار بر حضرت پیامبر(ص) نازل گردیده، نشانه‌ی برخورداری از "علم" دانسته شده است. در حدیثی، پیامبر خدا(ص) ضمن "فرضه" دانستن فراگیری علم بر هر مسلمانی، فرمانبری و پرستش پروردگار و برقراری پیوندهای خویشاوندی و شناسایی حلال از حرام را با "علم" دانسته‌اند و نیز فرموده‌اند که "علم" به نیکبختان ("سعداء") الهام می‌شود و "اشقیاء" از علم محروم می‌مانند.

در حاشیه‌ی گفتگوی دکتر عماد افروغ با روزنامه شرق

آیا انقلاب اسلامی ایران، بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه است؟

« شهریار زرشناس

چه چیزی است و دچار افراط و تفریط نمی‌شدیم، امروز شاهد حرکت تدریجی به سمت نگاه فرمایشی و صوری به مردم نبودیم"

آیا آقای افروغ که گلایه از فقدان فهم خوب از انقلاب دارند، خودشان "عنصر جوهری انقلاب اسلامی" را می‌شناسند؟ اگر دوباره به عبارت ایشان که در آغاز این مقال نقل کردیم، توجه نماییم شاید تاحدی به پاسخ پرسش خود نزدیک شویم.

انقلاب فرانسه (انقلاب سال ۱۷۸۹ میلادی) که در متن مجموعه‌ای از تطورات و دگرگونی‌های به روی کار آمدن "ژیروندن" و "ژاکوبین"ها و "دیرکتوار" و سرانجام کودتای سال ۱۷۹۹ م "نپلئون بناپارت" انجامید و بسط دامنه‌ی نفوذ آن مجموعه‌ای از تغییرات بزرگ سیاسی-اجتماعی و حقوقی را در فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی پدید آورد، یک انقلاب مدرنیستی بود که اگرچه در بدنه و رهبری آن (در یک مقطع) ژاکوبین‌های رادیکال حضور فعال داشتند، اما در مجموع سمت‌گیری و صبغه‌ی اصلی آن لیبرالیستی بود. در واقع انقلاب فرانسه در پی یک سلسله از تطورات به روی کار آمدن یک رژیم سیاسی

"این انقلاب بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه با اضافه کردن عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت است"

این عبارت را نویسنده‌ی مسلمان و انقلابی معاصر آقای "عمادافروغ" در گفتگو با روزنامه شرق (مورخ ۹ بهمن ۱۳۹۰) بر زبان آورده است. ایشان در این مصاحبه و نیز برخی گفتگوها و آثار دیگر آراء و نظراتی را مطرح کرده‌اند که به نظر می‌رسد جای بحث و گفتگو و نقد دارد. در این مقال، قصد ما بررسی و نقد آراء این نویسنده محترم نمی‌باشد بلکه توجه ما عمدتاً معطوف به برخی وجوه آراء ایشان است که بخشی از آن در مصاحبه سابق‌الذکر مطرح شده است.

آیا واقعاً "انقلاب اسلامی ایران"، بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه با اضافه کردن عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت است؟ آقای افروغ در گفتگو با "شرق" از "فقدان فهم خوب از انقلاب" گلایه دارند. عین عبارت ایشان این است:

"اگر ما از همان اول فهم خوبی از انقلاب داشتیم و احساس می‌کردیم که عنصر جوهری انقلاب اسلامی

« آیا واقعاً
"انقلاب اسلامی
ایران"، بسط
انقلاب فرانسه
و انقلاب روسیه
با اضافه کردن
عنصری از ذات
خود به نام
اخلاق و معنویت
است؟

➤ رهبران اصلی انقلاب فرانسه یعنی اعضای مهم کلوپ‌های ژبروندن و ژاکوبن (اشخاصی چون "میرابو"، "مارا"، "دانتون"، "رَبسپیر" و...) از اعضای لژهای فراماسونری بودند و شعار اصلی انقلاب فرانسه برگرفته از آموزه‌های فراماسونری بود.

لیبرالیستی انجامید. رهبران اصلی انقلاب فرانسه یعنی اعضای مهم کلوپ‌های ژبروندن و ژاکوبن (اشخاصی چون "میرابو"، "مارا"، "دانتون"، "رَبسپیر" و...) از اعضای لژهای فراماسونری بودند و شعار اصلی انقلاب فرانسه برگرفته از آموزه‌های فراماسونری بود. آراء لیبرالی "فرانسواماری ولتر" و "شارل منتسکیو" [دو فیلسوف فراماسونری که نقش مهمی در تکوین وجوه بنیادین ایدئولوژی لیبرالیسم کلاسیک داشتند] الهام‌بخش اصلی شعارها و اندیشه‌ی حاکم بر انقلاب فرانسه بود. ژان ژاک روسو فیلسوف فراماسونر رادیکال مبلغ دموکراسی اومانیستی بر پایه‌ی مفهوم "اراده‌ی جمعی" نیز از وجهی دیگر بر انقلاب فرانسه تأثیر گذارد که این تأثیرگذاری بیشتر از مجرای ژاکوبن‌هایی چون رَسپیر بود. در کل و در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که انقلاب فرانسه (انقلاب سال ۱۷۸۹) به لحاظ "سخن" حاکم بر آن تماماً اومانیستی و مدرنیستی بود و ایدئولوژی اصلی تأثیرگذار و الهام‌بخش آن، لیبرالیسم کلاسیک بود. طیف اصلی رهبران آن نیز فراماسونرهایی بودند که به دنبال تأسیس یک رژیم سیاسی منطبق با افق سرمایه‌داری مدرن بودند. شعار محوری این انقلاب نیز برگرفته از آموزه‌های فراماسونری بود. آنچه که رهبران انقلاب تحت عنوان "اعلامیه حقوق بشر و شهروند" منتشر کردند نیز علیرغم شعارهای پرطمطراق بشردوستانه‌اش، اساساً برپایه‌ی نحوی تفسیر اومانیستی از انسان و فراتر از آن براساس نحوی تفسیر لیبرالیستی از بشر به عنوان یک اتم قائم به خود که با نیازها و اقتضائات نفسانی‌اش تعریف می‌گردید و به عبارتی تجسم سوپژکتیویسم [اصالت موضوعیت نفسانی] هابزی- دکارتی بود، قرار داشت [اگر چه میان تعریف سوپژکتیویستی

از انسان نزد "هابز" و تفسیر سوپژکتیویستی "دکارت" از بشر تفاوت‌هایی وجود دارد، اما افق تاریخی هر دو یکسان است. همچنان که سوپژکتیویسم کانتی در تفسیر نسبت انسان و عالم با وجود تفاوت‌هایی که با سوپژکتیویسم هابزی و دکارتی دارد، امتداد آن به ویژه امتداد نگرش دکارتی محسوب می‌شود] به لحاظ نتایج اجتماعی و سیاسی نیز انقلاب فرانسه به تحکیم و بسط مدل رژیم‌های لیبرالی سکولاریستی مدرن در فرانسه و نیز در برخی نقاط دیگر اروپا انجامید و به لحاظ اقتصادی با تضعیف و درموردی امحاء اشرافیت فئودالی فرانسه و نیز برهم‌زدن سلطنت بسیاری از خاندان‌های اشرافی- فئودالی اروپا، زمینه‌های گسترش و تعمیق سرمایه‌داری مدرن به ویژه سرمایه‌داری صنعتی استعمارگر در فرانسه و برخی نقاط دیگر اروپا را فراهم ساخت.

شعار محوری انقلاب فرانسه یعنی "آزادی، برابری، برادری" اساساً برپایه‌ی تفسیری لیبرالیستی از آزادی و انسان [به عنوان یک اتم قائم به خود] قرار داشته است، وجه "برادری" این شعار نیز به برادری مرسوم در لژهای ماسونی برمی‌گردد. شعار برابری نیز در اندیشه‌ی مبنایی انقلاب فرانسه اساساً به برابری صوری در برابر قانون برمی‌گردد که تلقی‌ای لیبرالی از برابری است و ریشه‌های عمیق فرهنگی و اقتصادی-اجتماعی نابرابری را مغفول



➤ انقلاب فرانسه (انقلاب سال ۱۷۸۹ میلادی) که در متن مجموعه‌ای از تطوّرات و دگرگونی‌های به روی کار آمدن "ژبروندن" و "ژاکوبن"‌ها و "دیرکتوار" و سرانجام کودتای سال ۱۷۹۹ م "نابلیئون بناپارت" انجامید، یک انقلاب مدرنیستی بود که اگرچه در بدنه و رهبری آن (در یک مقطع) ژاکوبن‌های رادیکال حضور فعال داشتند، اما در مجموع سمت‌گیری و صبغهی اصلی آن لیبرالیستی بود. در واقع انقلاب فرانسه در پی یک سلسله از تطوّرات به روی کار آمدن یک رژیم سیاسی لیبرالیستی انجامید.

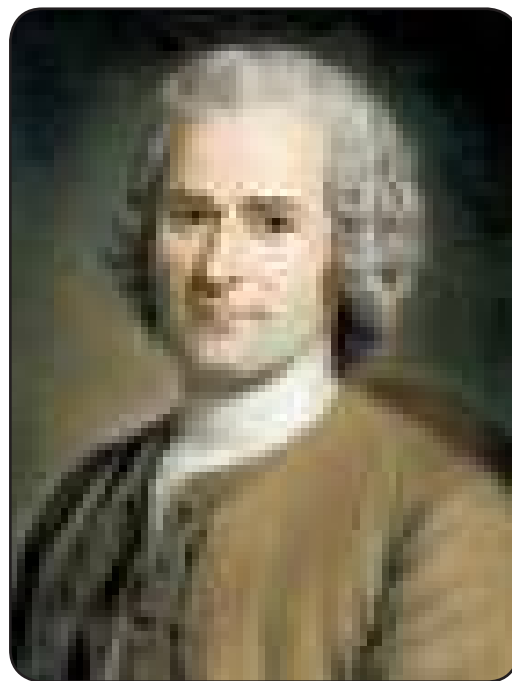
❖ در کل و در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که انقلاب فرانسه (انقلاب سال ۱۷۸۹) به لحاظ "سخن" حاکم بر آن تماماً اومانیستی و مدرنیستی بود و ایدئولوژی اصلی تأثیرگذار و الهام‌بخش آن، لیبرالیسم کلاسیک بود. طیف اصلی رهبران آن نیز فراماسون‌هایی بودند که به دنبال تأسیس یک رژیم سیاسی منطبق با افق سرمایه‌داری مدرن بودند. شعار محوری این انقلاب نیز برگرفته از آموزه‌های فراماسونری بود.

« حکمت و اندیشه

می‌گذارد.

اولی می‌دانید؟ البته شما فرموده‌اید "بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه با اضافه کردن عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت"؛ اما توجه بفرومائید که تنها تفاوت و حتی تفاوت اصلی انقلاب اسلامی با انقلاب فرانسه و نیز با انقلاب روسیه در "اضافه کردن عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت" نبوده است. اگر این سخن شما را بپذیریم به این معنا است که پذیرفته‌ایم آزادی‌خواهی مورد نظر انقلاب فرانسه و یا عدالت‌طلبی مطرح در شعارها و اهداف انقلاب روسیه با آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی مورد نظر انقلاب اسلامی نه تنها تفاوت ماهوی ندارند که سنخیت ذاتی نیز دارند و انقلاب اسلامی به آن آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی، "عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت" را افزوده است حال آن که این‌گونه نیست، مسئله‌ای که در فرمایش شما مورد توجه قرار نگرفته این است که اساساً انقلاب اسلامی ایران چون به عالم دینی تعلق دارد، معنایی از آزادی و حتی عدالت را مطرح می‌کند که با تعریف لیبرالی آزادی و تعریف سوسیالیستی عدالت ماهیتاً متفاوت است. ما معتقد به نسبی‌انگاری نیستیم و برای مفاهیمی چون آزادی و عدالت، معانی اصیل ذاتی قائل هستیم که آنها را از تفکر اسلامی استخراج و استنباط می‌کنیم و معتقدیم ماهیتاً با تعریف لیبرالی و سوسیالیستی آنها [که هر دو اومانیستی هستند] متفاوت و بعضاً متقابل است. اگر این تفاوت‌های ذاتی و ماهوی میان انقلاب اسلامی و انقلاب‌های فرانسه و روسیه و نیز میان معانی دینی آزادی و عدالت و تفاوت ماهوی آنها با آنچه مورد نظر اومانیست‌های لیبرالیست یا سوسیالیست است را بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم قائل به نوعی هم‌سنخی میان انقلاب اسلامی با آن دو انقلاب مدرنیستی باشیم و اگر قائل به این هم‌سنخی ذاتی و اشتراک در عالم تاریخی نباشیم دیگر نمی‌توانیم انقلاب اسلامی را بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه "با اضافه کردن عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت" بدانیم. آقای افروغ اگر دقت بفرومائید در عبارتی که از جنابعالی نقل کردیم، عنصری که انقلاب اسلامی به تعبیر شما از ذات خود به انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه اضافه کرده است را "اخلاق و معنویت" دانسته‌اید، گویی که مفهوم اومانیستی-لیبرالیستی آزادی در انقلاب فرانسه و

با آنچه که در تفکر اسلامی تحت عنوان "عدالت" به عنوان آرمان و امر مطلوب مطرح می‌شود، تفاوت مبنایی و ماهوی دارد [حال با توجه به این توضیحات در خصوص انقلاب فرانسه باید از آقای افروغ پرسید که شما به چه معنا انقلاب اسلامی را بسط انقلاب فرانسه می‌دانید؟ حتماً آگاهید که وقتی از مفهوم "بسط" صحبت می‌کنید و انقلاب اسلامی را "بسط" انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه می‌دانید، دارید از نحوی سنخیت ذاتی میان دو انقلاب نام می‌برید؟ میان یک انقلاب اومانیستی-لیبرالیستی که با رهبری فراماسونرها و تحت هدایت شعارهای فراماسونی به منظور برسرکار آوردن یک رژیم سیاسی لیبرالی و گشودن فضا برای تحکیم و بسط سرمایه‌داری مدرن در سال‌های اوج عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری صورت گرفته است، با انقلاب اسلامی ایران که طلوعه‌دار عبور تاریخی از عصر سیطره‌ی اومانیسم و مدرنیته است، کدامین سنخیت ذاتی را می‌بینید که دومی را، بسط



[ژان ژاک روسو]

❖ باید از آقای افروغ پرسید که شما به چه معنا انقلاب اسلامی را بسط انقلاب فرانسه می‌دانید؟ حتماً آگاهید که وقتی از مفهوم "بسط" صحبت می‌کنید و انقلاب اسلامی را "بسط" انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه می‌دانید، دارید از نحوی سنخیت ذاتی میان دو انقلاب نام می‌برید؟ میان یک انقلاب اومانیستی-لیبرالیستی که با رهبری فراماسونرها و تحت هدایت شعارهای فراماسونی به منظور برسرکار آوردن یک رژیم سیاسی لیبرالی و گشودن فضا برای تحکیم و بسط سرمایه‌داری مدرن در سال‌های اوج عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری صورت گرفته است، با انقلاب اسلامی ایران که طلوعه‌دار عبور تاریخی از عصر سیطره‌ی اومانیسم و مدرنیته است، کدامین سنخیت ذاتی را می‌بینید که دومی را، بسط اولی می‌دانید؟

این پرسش از آقای افروغ مطرح می‌شود که اگر به درستی بر این نکته تأکید می‌ورزید که انقلاب اسلامی نه لیبرالی است و نه سوسیالیستی، پس چرا و چگونه انقلاب اسلامی را بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه می‌دانید؟

توجه بفرمائید که تنها تفاوت و حتی تفاوت اصلی انقلاب اسلامی با انقلاب فرانسه و نیز با انقلاب روسیه در "اضافه کردن عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت" نبوده است. اگر این سخن شما را بپذیریم به این معنا است که پذیرفته‌ایم آزادی خواهی مورد نظر انقلاب فرانسه و یا عدالت طلبی مطرح در شعارها و اهداف انقلاب روسیه با آزادی خواهی و عدالت طلبی مورد نظر انقلاب اسلامی نه تنها تفاوت ماهوی ندارند که سنجیت ذاتی نیز دارند و انقلاب اسلامی به آن آزادی خواهی و عدالت طلبی، "عنصری از ذات خود به نام اخلاق و معنویت" را افزوده است حال آن که این گونه نیست، مسئله‌ای که در فرمایش شما مورد توجه قرار نگرفته این است که اساساً انقلاب اسلامی ایران چون به عالم دینی تعلق دارد، معنایی از آزادی و حتی عدالت را مطرح می‌کند که با تعریف لیبرالی آزادی و تعریف سوسیالیستی عدالت ماهیتاً متفاوت است.

واقعاً جای طرح این پرسش وجود دارد که آقای افروغ که به درستی بر لیبرالی و سوسیالیستی نبودن انقلاب اسلامی تأکید دارند، پس چرا و چگونه است که انقلاب اسلامی را بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه می‌دانند؟ آیا این امر خود از مصادیق "فهم‌های غلط و تفسیرهای ناموجه" از گفتمان انقلاب اسلامی نمی‌باشد؟ شاید ریشه‌ی مشکل را باید در این امر جستجو کرد که آقای افروغ به تفاوت ماهوی میان مفهوم لیبرالی آزادی آن گونه که انقلاب فرانسه آن را مطرح می‌کند با معنایی که سخن انقلاب اسلامی بر اساس تفکر اسلامی از آزادی ارائه می‌نماید، توجه نکرده‌اند و همین امر شاید در خصوص مفهوم عدالت در اندیشه سوسیالیستی مدرن و انقلاب روسیه و کم توجهی به تفاوت آن با معنای عدالت در سخن انقلاب اسلامی که ملهم از تفکر اسلامی است نیز صدق نماید. البته لازم به تأکید است که در خصوص تعریف مفاهیم و تبیین معانی آزادی و عدالت، اعتقادی به نسبی‌انگاری نداریم و تعریف اسلامی آزادی و عدالت را یگانه تعریف صحیح آنها می‌دانیم که بیانگر حقیقت

مفهوم اومانیستی-سوسیالیستی عدالت در انقلاب روسیه برای انقلاب اسلامی مفروض و مورد تأیید می‌باشد و آنچه انقلاب اسلامی از ذات خود به آن دو مفروض افزوده است، اخلاق و معنویت است. اگر اشتباه می‌کنیم لطفاً اصلاح بفرمایید.

آقای افروغ در گفتگو با "شرق" بر ضرورت فهم درست به قول خودشان "گفتمان انقلاب اسلامی" تأکید ورزیده‌اند. آقای افروغ در پاسخ به پرسشی که خبرنگار "شرق" مطرح می‌کند و در ضمن پرسش مدعی می‌شود که "می‌بینیم که شاخص‌های مشارکت عمومی از یک سو و رفتار اخلاقی جامعه و مسئولان دارد کمتر می‌شود، چرا چنین شده است. آیا استفاده نابجا از ارزش‌ها هم در این امر دخالت داشته است"، "مسئله فهم‌های غلط و تفسیرهای ناموجه" از "گفتمان انقلاب اسلامی" را مطرح می‌کنند و در ادامه به درستی بر این حقیقت تأکید می‌ورزند که "این انقلاب نه انقلاب لیبرالی است و نه انقلاب سوسیالیستی است" و البته آن گاه این پرسش از آقای افروغ مطرح می‌شود که اگر به درستی بر این نکته تأکید می‌ورزید که انقلاب اسلامی نه لیبرالی است و نه سوسیالیستی، پس چرا و چگونه انقلاب اسلامی را بسط انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه می‌دانید؟ عین عبارت آقای افروغ در پاسخ به پرسش مطروحه از طرف "شرق"، چنین است:

"من فکر می‌کنم همه اینها به گفتمان انقلاب اسلامی و فهم‌های غلط و تفسیرهای ناموجه از این گفتمان بر می‌گردد. اگر ما واقعاً متوجه می‌شدیم که این گفتمان چه اهدافی را دنبال می‌کند، چه مبانی‌ای را حمل می‌کند و برخاسته از چه نگرش فلسفی و چه ضرورت‌ها و نیازهای تاریخی و چه عقبه هویتی و تمدنی است، فکر می‌کنم بخش اعظمی از این مشکلات را نداشتیم. اگر ما می‌فهمیدیم که این انقلاب نه انقلاب لیبرالی است و نه انقلاب سوسیالیستی است و هم انقلاب آزادی خواهی و هم انقلاب عدالت خواهی و هم انقلاب اخلاقی است، شاید اسیر این افراط و تفریط‌ها نمی‌شدیم. ما واقعاً متوجه این معنا نیستیم که این انقلاب از یک حق جامع شهروندی دفاع می‌کند، یعنی نه تقلیل گرایانه‌ی فردی و نه تقلیل گرایانه‌ی جمعی مورد تأیید است"



[فرانسوا ماری ولتر]

❖ آقای افروغ اگر دقت بفرمایید در عبارتی که از جنابعالی نقل کردیم، عنصری که انقلاب اسلامی به تعبیر شما از ذات خود به انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه اضافه کرده است را "اخلاق و معنویت" دانسته اید، گویی که مفهوم اومانیستی-لیبرالیستی آزادی در انقلاب فرانسه و مفهوم اومانیستی-سوسیالیستی عدالت در انقلاب روسیه برای انقلاب اسلامی مفروض و مورد تأیید می باشد و آنچه انقلاب اسلامی از ذات خود به آن دو مفروض افزوده است، اخلاق و معنویت است.

« حکمت و اندیشه

تبیین رابطه‌ی اعضای جامعه و ولی می تواند گمراه کننده باشد و باید از آن پرهیز کرد.

آقای افروغ در بخش دیگری از گفتگو با "شرق" چنین می فرماید:

"ما الآن تفاسیری داریم که فقط به شرعیت توجه می کند. توجه به شرعیت نظارت ندارد، توجه به رضایت مردم ندارد و بالطبع اخلاق هم ذبح می شود. البته برخی اوقات ممکن است ما به نام اخلاق یک حق دیگری را از مردم بگیریم. ما مجاز نیستیم، یعنی ما می گوئیم مردم حقوق مختلف دارند. ما حق نداریم به قیمت سلب آزادی مردم آنها را به صلاح اقتصادی و حتی اخلاقی برسانیم" (تأکید از ما است)

در خصوص بخش پایانی عبارت بالا پرسشی پیش می آید. به نظر می رسد در عبارت آقای افروغ نحوی تضاد وجود دارد. آقای افروغ از موقعیت مفروضی سخن می گویند که کسی یا حکومتی بخواهد او البته آقای افروغ می گویند کسی این حق را ندارد! مردمی را به قیمت سلب آزادی از آنها به "صلاح اقتصادی و حتی اخلاقی" برساند. نکته اینجا است که وقتی مردمی را فرض می کنیم که از صلاح اقتصادی و اخلاقی بی بهره اند [که حضرت تعالی تأکید می کنید حق نداریم "به قیمت سلب آزادی" از آن مردم، آنها را به صلاح اقتصادی و اخلاقی برسانیم] پس در حقیقت آن مردم از آزادی هم بی بهره اند و سخن گفتن از منع رساندن آن مردم به

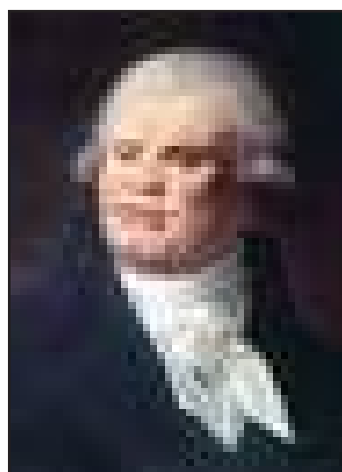
معنایی این ذوات می باشد. در فرمایش آقای افروغ نکته‌ای هم تحت عنوان "حق جامع شهروندی" مطرح شده است که ابهامات و پرسش‌هایی را به ذهن متبادر می سازد و به ویژه از منظر توجه ایشان به وجه شهروندی آن جای تبیین و تفصیل دارد که البته چون ایشان به آن نپرداخته اند ما نیز فعلاً از آن در می گذریم.

توجه به جوهر وجودی دینی و ولایتی انقلاب اسلامی ایران که جوهر اصلی متمایزکننده‌ی این انقلاب از همه‌ی انقلاب‌های اومانیستی مدرن می باشد، می تواند در خصوص فهم مقوله‌ی رهبری ولایتی و نسبت انسان‌های ولایتمدار پیرو و تابع ولایت با رهبر و ولی جامعه بسیار روشن‌گر باشد و اهل تأمل را از در غلتیدن به ورطه‌ی تفسیرهای ملهم یا متأثر از مشهورات "شهروندمحوری" مدرنیستی که به ویژه در اجتماعات مدرن معاصر رواج بسیار دارد، باز دارد. اساس نظام شهروندمحوری مدرن بر تفسیر اومانیستی-لیبرالیستی ارائه شده از بشر در اعلامیه حقوق بشر و شهروند در انقلاب فرانسه و اندکی قبل از آن در اعلامیه‌ی فیلادلفیا در آمریکا (۱۷۷۶) در آغاز جنگ‌های استقلال و پس از آن در روایت‌های تکمیلی از آنها که تحت عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۹) منتشر گردیده است، قرار دارد و ماهیتاً و ذاتاً با تفکر اسلامی و هر نوع تعریف دینی از انسان و نظام حقوق و تکالیف او در تضاد قرار دارد. و هر نوع رجوع به آن در قلمرو مباحث نظری و راه‌حل یابی‌های عملی و یا

❖ توجه به جوهر وجودی دینی و ولایتی انقلاب اسلامی ایران که جوهر اصلی متمایزکننده‌ی این انقلاب از همه‌ی انقلاب‌های اومانیستی مدرن می باشد، می تواند در خصوص فهم مقوله‌ی رهبری ولایتی و نسبت انسان‌های ولایتمدار پیرو و تابع ولایت با رهبر و ولی جامعه بسیار روشن‌گر باشد و اهل تأمل را از در غلتیدن به ورطه‌ی تفسیرهای ملهم یا متأثر از مشهورات "شهروندمحوری" مدرنیستی که به ویژه در اجتماعات مدرن معاصر رواج بسیار دارد، باز دارد.



[ژان پل مارا]



[ژرژ دانتون]



[ماکسیمیلیان روبسپیر]

❖ در وجه سوسیالیستی تفکر اومانیستی، "عدالت" به صورتی کاملاً غلط و بر اساس "اصالت نفس اماره‌ی جمعی" (سوپرکتیویسم کلکتیویستی یا جمع‌گرایانه) تعریف می‌شود و در قالب مفهوم "برابری" (نه برابری صرفاً حقوقی‌ای که لیبرال‌های انقلاب فرانسه نیز مدعی آن بودند، بلکه یک برابری اقتصادی-اجتماعی که البته تعریفی بسیار گنگ و مبهم دارد و به نظر می‌آید توسط ایدئولوگ‌های سوسیالیست، تصویر مفهومی روشنی از آن ارائه نگردیده است) عرضه و از آن دفاع می‌گردد.

صلاح اقتصادی و اخلاقی به قیمت سلب آزادی، سالب به انتفاء موضوع به نظر می‌آید زیرا اصلاً آزادی‌ای برای آن مردم متصور نیست که بشود از سلب آن سخن گفت. پس چرا آقای افروغ این گونه سخن می‌گوید؟ سخن ایشان ناظر به چیست؟

اگر معنای اصیل آزادی (معنای دینی آن) را در نظر بگیریم، فرض رساندن مردم به "صلاح اقتصادی و حتی اخلاقی"، به قیمت سلب آزادی "از مردم اصلاً متصور نمی‌باشد و فرضی غلط و موهوم می‌نماید. زیرا صلاحیت اقتصادی و به ویژه صلاحیت اخلاقی مردم با آزادی آنها تلازم ذاتی دارد. اما اگر (حتی به صورت ناخودآگاه و

نادانسته و ناخواسته) مفهومی لیبرالی از آزادی را مفروض بگیریم آن‌گاه این کاملاً قابل تصور است که کسی یا حکومتی بخواهد به قیمت سلب آزادی (در مفهوم لیبرالی آن) از مردم [مفهوم لیبرالی آزادی نسبت قرب و تلازم با حق و عدالت و رشد و اخلاق حقیقی ندارد] آن‌ها را به خیال خود به "صلاح اقتصادی و حتی اخلاقی" [که البته این صلاح اقتصادی و حتی اخلاقی را باید در پارادایمی منطبق با مفهوم لیبرالی آزادی یعنی در افق اومانیستی تعریف کرد تا کلیت مفروض ما دچار تضاد نگردد] برساند. به عبارت دیگر آنچه که آقای افروغ از آن سخن می‌گوید همان قول مشهوری است که میان "آزادی" و "برابری" نحوی تقابل ذاتی قائل است و اصالت دادن به هر یک را به معنای انکار و نابودی دیگری می‌داند. این تقابل در فلسفه‌ی سیاسی مدرن و نزد ایدئولوگ‌های مختلف به عنوان یک تقابل و معضل تئوریک جدی مطرح بوده است و "ویل دورانت" نیز به آن اشاره می‌کند. البته این تقابل فقط در افق تفکر و نظر و عمل اومانیستی متصور است و در ورای عالم اومانیسم اصلاً قابلیت طرح ندارد. دلیلش هم این است که در عالم غرب مدرن، لیبرالیسم متولی اصلی تبیین و ترویج مفهوم مدرن آزادی گردیده است و مفهوم لیبرالی آزادی بر پایه‌ی تفسیری اتمیستی از بشر اومانیست قرار دارد،

مبنای انگیزشی بشر اومانیست در تعریف لیبرالیستی، رابطه‌ی سودجویانه‌ی ابزاری-استثمار برپایه‌ی سوپرکتیویسم فردی است و روشن است که مفهوم آزادی تعریف شده در این چارچوب حاصلی جز نفی هر نوع همبستگی اجتماعی و ستیز "فرد" (به عنوان یک اتم نفسانی) با "فرد دیگر" (به عنوان یک اتم نفسانی دیگر) و نیز ستیز و تزاخم "فرد" با "جمع" (به عنوان صورت جمعی نفس اماره و صورت کلکتیو سوژه‌ی مدرن) ندارد. از سوی دیگر، در وجه سوسیالیستی تفکر اومانیستی، "عدالت" به صورتی کاملاً غلط و بر اساس "اصالت نفس اماره‌ی جمعی" (سوپرکتیویسم کلکتیویستی یا



❖ اساس نظام شهروندمحوری مدرن بر تفسیر اومانیستی-لیبرالیستی ارائه شده از بشر در اعلامیه حقوق بشر و شهروند در انقلاب فرانسه و اندکی قبل از آن در اعلامیه‌ی فیلادلفیا در آمریکا (۱۷۷۶) در آغاز جنگ‌های استقلال و پس از آن در روایت‌های تکمیلی از آنها که تحت عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۹) منتشر گردیده است، قرار دارد و ماهیتاً و ذاتاً با تفکر اسلامی و هر نوع تعریف دینی از انسان و نظام حقوق و تکالیف او در تضاد قرار دارد. و هر نوع رجوع به آن در قلمرو مباحث نظری و راه حل یابی‌های عملی و یا تبیین رابطه‌ی اعضای جامعه و ولی می‌تواند گمراه کننده باشد و باید از آن پرهیز کرد.

❧ اساساً در عالم‌های تاریخی غیر مدرن، مسئله‌ی تزامن فرد و جمع به این صورت آن [که] امروزه در ساحت مدرنیته اومانیزستی با آن روبرو هستیم] وجود نداشته و ندارد و در بحث از نسبت فرد و جمع باید دقت کرد که از تعمیم نامناسب اقتضائات و لوازم عالم مدرن به دیگر عوالم و دوره‌های تاریخی پرهیز کرد.

« حکمت و اندیشه

❧ از آقای افروغ می‌پرسیم در مقایسه با تمامی کشورهای خاورمیانه و حتی فراتر از آن در قیاس با فرانسه و انگلستان و آمریکا و کانادا و سوییس، میزان حضور و مشارکت سیاسی ملت ایران در سه دهه‌ی اخیر و حتی در سال‌های اخیر [که حضر تعالی می‌گویید "حرکت تدریجی به سمت نگاه فرمایشی و صوری به مردم" پدید آمده و نیز می‌گویید "به لحاظ سیاسی هم به تدریج به سمتی می‌رویم که در واقع آن بدنه گرم وجوشان اجتماعی به صورتی مستقیم و غیر مستقیم کنار زده شده است و در عرصه‌های مختلف می‌توان این کنار زده شدن را نشان داد"] چگونه بوده است؟ آیا جز این است که مشارکت و نشاط سیاسی ملت ایران در مقایسه با مردم خاورمیانه و کشورهای غربی مدرن کاملاً بی‌نظیر و بسیار با نشاط است؟

جمع‌گرایانه) تعریف می‌شود و در قالب مفهوم "برابری" (نه برابری صرفاً حقوقی‌ای که لیبرال‌های انقلاب فرانسه نیز مدعی آن بودند، بلکه یک برابری اقتصادی-اجتماعی که البته تعریفی بسیار گنگ و مبهم دارد و به نظر می‌آید توسط ایدئولوگ‌های سوسیالیست، تصویر مفهومی روشنی از آن ارائه نگردیده است) عرضه و از آن دفاع می‌گردد. این تزامن میان نفس اماره‌ی فردی و نفس اماره‌ی جمعی در هیأت کشاکش ایدئولوژیک میان "لیبرالیسم" و "سوسیالیسم" و به یک اعتبار تزامن میان "آزادی" و "برابری" در فلسفه‌ی سیاسی غرب مدرن به صورت جدی مطرح گردیده و یکی از معضلات تئوریک آن است. اما در چارچوب تفکر اسلامی و معنای دینی آزادی و معنای دینی عدالت، اصلاً چنین تزامنی مطرح نبوده و محلی از اعراب ندارد و نیازی به کوشش نظری و تئوریک برای رفع آن هم نیست.

آقای افروغ در خصوص تزامن "آزادی" و "برابری" چنین می‌گویند:

"نکته دقیق هم همین جا است که اگر شما اخلاق و معنویت را وسط نیاورید آزادی و برابری قابل جمع نیست و همدیگر را می‌خورند، یعنی هیچ وقت نمی‌توان بدون عنصری علاوه به نام اخلاق و معنویت، حق فردی و لذت‌گرایی را با حقوق و مصالح جمعی به لحاظ ماهوی جمع کرد"

در خصوص تزامن و فراتر از آن ستیز آزادی و برابری گفتیم که این امر به نوع تعریف فلسفه سیاسی اومانیزستی از آزادی و برابری و ایدئولوژی‌های مدعی و متولی آنها بر می‌گردد و امری وهمی است و در خارج از عالم مشهورات مدرنیستی و تعریف‌های اومانیزستی از آزادی و برابری، معضل تئوریکی‌ای این‌گونه مطرح نیست. اما در خصوص تزامن فرد و جمع باید توجه کرد که اگر چه به لحاظ

تکوینی در حیات بشر دو مفهوم فرد و جمع به نحوی قابل طرح است، اما آنچه که تحت عنوان تزامن و یا ستیز میان به اصطلاح فردگرایی و جمع‌گرایی (به تعبیر دیگر فردانگاری و جمع‌انگاری) در عالم مدرن ظاهر گردیده است، ریشه در تفسیر اومانیزستی-سوبژکتیویستی از انسان دارد که در تفکر اومانیزستی ظاهر شده است و اگر چه اجتماعات و اقوام به میزانی که تحت تهاجم عالم مدرن (غرب یا غرب زده) قرار می‌گیرند، خواه ناخواه گرفتار مسائل و معضلات و مصائب آن نیز می‌گردند، اما هر قوم و امتی به میزانی که توفیق یابد تا خود را از سلطه‌ی اسارت بار مدرنیته و اومانیزم و اقتضائات آن برهاند و به ویژه در ساحت امت و در چارچوب جامعه‌ی ولایی و در نسبت ولایی با امام امت قرار گیرد، از قلمرو اسارت بار تزامن فرد و جمع و فردگرایی و جمع‌گرایی نیز خواهد رست و اساساً در عالم‌های تاریخی غیر مدرن، مسئله‌ی تزامن فرد و جمع به این صورت آن [که امروزه در ساحت مدرنیته اومانیزستی با آن روبرو هستیم] وجود نداشته و ندارد و در بحث از نسبت فرد و جمع باید دقت کرد که از تعمیم نامناسب اقتضائات و لوازم عالم مدرن به دیگر عوالم و دوره‌های تاریخی پرهیز کرد.

در قلمرو تفکر سیاسی اسلامی و سخن انقلاب اسلامی ایران، عروة الوثقای ولایت که محور جامعه‌ی ولایی است، آحاد یک جامعه را در نسبت با ولایت از ساحت تزامن مرسوم فرد و جمع خارج کرده در ساحت امت [واری فرد و جمع مرسوم و مشهور] قرار می‌دهد و به میزانی که انسان‌های اهل ولایت به حقیقت ولایت تقرب جویند، بیش از پیش از من و مای سوبژکتیویستی و به تعبیر دقیق‌تر انانیت و نحنانیت رها شده و در ساحت امت [با محوریت ولی] قرار گرفته و در ساحت نظام امام-امت معنای اصیل جامعه [یعنی نظام انسانی حق‌مداری که با محوریت ولایت به سوی حق تقرب می‌جوید]



[منتسکیو]

➤ به راستی کدام نظام سیاسی را در جهان سراغ دارید که بتواند هر سال (آن هم چند بار و به مناسبت‌های مختلف) و در کوران یک جنگ تمام عیار فرهنگی-سیاسی و روانی و اقتصادی، میلیون‌ها نفر را در شهرهای مختلف کشور در حمایت از خود به خیابان‌ها بکشانند؟

➤ آقای افروغ
این را بدانید به
میزانی که مردم یک
کشور در ساحت
امت قرار بگیرند و
به تعریف جامعه‌ی
ولائی نزدیک شوند،
در چارچوب رابطه‌ی
امت-امامت و بر
پایه‌ی ولایت‌مداری
از سازوکارها و
نهادهای مدرنیستی
برای "مشارکت"
بیش از پیش
دور می‌شوند
و در عین حال
مشارکت اجتماعی
و سیاسی حقیقی
و فعالشان پرنشاط
تر می‌گردد و این
مشارکت از طرق و
الگوها و مجراهای
یک جامعه ولائی
صورت می‌گیرد.
این ما هستیم که
باید عینک عادات
و مشهورات و
محدوده‌ی تنگ
مفاهیم و الگوهای
برگرفته از علوم
متکثره‌ی مدرن
را به این دلیل که
قادر به فهم و تبیین
حقیقت رفتارها
و سازوکارهای
فعالیت اجتماعی
و سیاسی خارج
از قلمرو مرسوم و
معمول مدرنیستی
نیستند کنار گذارده
و بکوشیم تا حقیقت
امور را ببینیم.

آیا جز این است که مشارکت و نشاط سیاسی ملت ایران در مقایسه با مردم خاورمیانه و کشورهای غربی مدرن کاملاً بی‌نظیر و بسیار با نشاط است؟ شما به آمار مشارکت در انتخابات پارلمانی اخیر در مصر [آن هم و در زمانی کمتر از یک سال پس از پیروزی یک انقلاب مردمی بر مستبد دست‌نشانده‌ای چون حسنی مبارک] و یا انتخابات سال‌های اخیر فرانسه و سوییس و آلمان نگاه کنید، در کجا و کدام کشور آهمان‌هایی که فرض می‌کنید "ظرف مناسب را برای مشارکت ساختاری و نهادمند" دارند؟ چنین حضور و نشاط و حس و حال و شور و شعوری را مشاهده می‌کنید؟ به راستی کدام نظام سیاسی را در جهان سراغ دارید که بتواند هر سال (آن هم چند بار و به مناسبت‌های مختلف) و در کوران یک جنگ تمام عیار فرهنگی-سیاسی و روانی و اقتصادی، میلیون‌ها نفر را در شهرهای مختلف کشور در حمایت از خود به خیابان‌ها بکشانند؟ این "ظرف مناسب برای مشارکت ساختاری و نهادمند" که شما از فقدان آن سخن می‌گویید، چیست؟ آیا مقصودتان سازمانی از احزاب سیاسی مدرن است که از نبود آن در ایران امروز سخن می‌گویید؟ آقای افروغ این را بدانید به میزانی که مردم یک کشور در ساحت امت قرار بگیرند و به تعریف جامعه‌ی ولائی نزدیک شوند، در چارچوب رابطه‌ی امت-امامت و بر پایه‌ی ولایت‌مداری از سازوکارها و نهادهای مدرنیستی برای "مشارکت" بیش از پیش دور می‌شوند و در عین حال مشارکت اجتماعی و سیاسی حقیقی و فعالشان پرنشاط تر می‌گردد و این مشارکت از طرق و الگوها و مجراهای یک جامعه ولائی صورت می‌گیرد. این ما هستیم که باید عینک عادات و مشهورات و محدوده‌ی تنگ مفاهیم و الگوهای برگرفته از علوم متکثره‌ی مدرن را به این دلیل که قادر به فهم و تبیین حقیقت رفتارها و سازوکارهای فعالیت اجتماعی و سیاسی خارج از قلمرو مرسوم و معمول مدرنیستی نیستند کنار گذارده و بکوشیم تا حقیقت امور را ببینیم.

در خصوص آراء و برخی گفتگوهای آقای افروغ به ویژه نظر ایشان در خصوص روشنفکری ایران و نسل اول آن که ایشان "منورالفرکان" می‌نامند گفتنی‌هایی هست که جهت پرهیز از اطناب و طولانی شدن کلام از آن در می‌گذریم. ●

را در مراتب و درجات مختلف تحقق و عینیت می‌بخشد. نکته‌ی مهم این است که فهم حقیقت و درک معنای اصیل "جامعه ولائی" و "امت" موجب می‌شود تا از عادات و مشهورات رایج در خصوص نسبت فرد و جمع و رابطه‌ی شهروند و قدرت سیاسی و بسیاری تقابل‌ها و دوگانه‌های تئوریک که فلسفه سیاسی مدرن به دلیل تفسیر اومانیستی-سوبژکتیویستی‌ای که از انسان دارد و در چارچوب ایدئولوژی‌های سکولاریستی خود آنها را پدید آورده و پرورانده است، رها گردیده و فراتر از حرف و شعار بتوانیم به نحوی عمیق و باطنی جان‌مایه حکمت سیاسی اسلام که حول محور ولایت و رابطه‌ی ولایت و مدارانه امت-امام و در چارچوب جامعه ولائی تعریف شده است را درک نماییم و از تکثرانگاری اومانیستی اجتماع مدرن و مشهورات علوم اجتماعی آن رهایی یابیم.



آقای افروغ در گفتگو با "شرق" گفته‌اند:
"اگر ما از همان اول فهم خوبی از انقلاب داشتیم و احساس می‌کردیم که عنصر جوهری انقلاب اسلامی چه چیزی است و دچار افراط و تفریط نمی‌شدیم، امروز شاهد حرکت تدریجی به سمت نگاه فرمایشی و صوری به مردم نبودیم"
ایشان در همان گفتگو نیز گفته‌اند:
"بنابراین ما به لحاظ ساختاری بخش اعظمی از موانع را در اختیار داریم و ظرف مناسب را برای مشارکت ساختاری و نهادمند نداریم. با وجود رابطه‌ی قدرت-ثروت ناشی از تمرکز گرایی و اقتصاد نفتی، نمی‌توانید توقع یک مشارکت مدنی تمام عیار داشته باشید."
از آقای افروغ می‌پرسیم در مقایسه با تمامی کشورهای خاورمیانه و حتی فراتر از آن در قیاس با فرانسه و انگلستان و آمریکا و کانادا و سوییس، میزان حضور و مشارکت سیاسی ملت ایران در سه دهه‌ی اخیر و حتی در سال‌های اخیر آکه حضرت‌عالی می‌گویید "حرکت تدریجی به سمت نگاه فرمایشی و صوری به مردم" پدید آمده و نیز می‌گویید "به لحاظ سیاسی هم به تدریج به سمتی می‌رویم که در واقع آن بدنه گرم وجوشان اجتماعی به صورتی مستقیم و غیر مستقیم کنار زده شده است و در عرصه‌های مختلف می‌توان این کنارزده شدن را نشان داد" چگونه بوده است؟

انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*

(قسمت دوم)

« استاد دکتر رضا داوری اردکانی

وقت و زمان ورشکستگی آن ایدئولوژی‌ها فرا رسیده است و کسانی که در مخالفت و گاهی در توجیه آن مبتذل ترین ایدئولوژی‌های غربی را به نام فلسفه یا به هر نام دیگری عنوان می‌کنند، با انقلاب تماسی ندارند. در واقع یک تفضّل و لطفی به مردم شده و یک گوشه‌ی چشمی به این قوم افتاده و این لطف او را برانگیخته و این لطف به صورت یک پیش آمد سیاسی ظهور کرده و البته ما را در متن مشکلات قرار داده است. ما این لطف و عظمت انقلاب را نباید نادیده انگاریم. ما کار بزرگی در پیش داریم و با این امر عظیم باید مواجه شویم و این بسته به لطف الهی و به قدرتی است که به ما داده می‌شود. انقلاب اسلامی، انقلاب در تمام شئون عالم موجود است البته در آغاز، انقلاب در وجود یک قوم ظاهر می‌شود و انشاءالله در همه جا بسط پیدا می‌کند. اکنون این تصور در بین بعضی طوایف شایع شده است که غرب به خودی خود بدنیهست، بلکه کسانی به ناحق نتایج بد از آن گرفته‌اند و این کار غیر منطقی بوده است، پس باید با غرب منطقی‌تر رفتار کرد و حاصل گفتار این است که غرب در موجودیتش باقی بماند. اما اگر غرب باقی بماند، به قانون و اخلاق و شریعتی که مقتضای طبیعتش نباشد تسلیم نمی‌شود؛ بلکه اصلاً غرب خود را منشاء همه چیز و منجمله منشاء قانون می‌داند، منتهی بعضی تفکر غربی را منشاء می‌دانند و بعضی دیگر عرف و عادت غربی را مطلق

در انقلاب اسلامی صبر باید داشت و از مشکلات و تعرض‌ها نباید ترسید. حتی اگر بخواهیم زود از این مشکلات و تعارض‌ها خلاص شویم، توقع بیجا داشته‌ایم. انقلاب درد دارد و مردم پذیرای درد می‌خواهد. انقلاب دردمند می‌خواهد و می‌بینید که مردم چگونه جان در آستین دارند و درعین درد و داغ به رضای دوست راضی هستند و در رضای او می‌کوشند. اما ملت و وقومی که انقلاب می‌کند، این بزرگی را برای خودش فراهم کرده و این بزرگی برای او فراهم شده است که کارهای بزرگی بکند و با مشکلات بزرگ مواجه شود. و در دریای خون غوطه بخورد. اگر گفته شود این انقلاب، انقلاب اسلامی است، مقصود این است که نظام کل عالم را برهم می‌زند. این چنین انقلاب را که نمی‌شود با بخشنامه و اخذ تصمیم در یک نشست تمام کرد. این‌ها به دست سیاستمداران سیاست باز هم نیست، زیرا آنها تابع سیاست هستند نه واضع آن. انقلاب اسلامی یک واقعه‌ی بزرگ در تاریخ بشر و یک پیش آمد بزرگ است و هنوز از باطن آن چیزی در حال سربرآوردن است و این وضع باز هم استمرار خواهد داشت. اگر کسانی درصدد برآیند که جلو انقلاب را بگیرند و صورتی از صورت‌های موجود در عالم به آن بدهند، هرچه بگویند و به هرچه تمسک کنند، از انقلاب دور افتاده‌اند. این انقلاب، انقلاب سیاسی نیست؛ با هیچیک از ایدئولوژی‌های غربی هم نمی‌توان آن را تفسیر کرد؛ اصلاً

« انقلاب میدان
هوسرانی و
تحقق رؤیاهای
طوایف نیست.
به این جهت
تمام خیال‌بافی‌ها
نقش برآب شده
است و می‌شود
و عجب آنکه
خیال پرستان
دست از
خیال پرستی
خود برنمی‌دارند
و این از
خوشبختی‌های
انقلاب اسلامی
است.

❖ راحت طلبان فکر می کنند که همه چیز وابسته به غرب است و ما باید مطیع غرب باشیم. اما برخلاف آنچه راحت طلبان خیال می کنند (راحت طلبان هرگز تفکر نمی کنند)، در متابعت کور کورانه و بی چون و چرای از غرب خودشان هم نابود می شوند.

ظاهر به یکی از ایدئولوژی ها وابستگی دارند. طایفه ای اول هم دو دسته اند: دسته ای صرفاً ناراضی هستند؛ دسته ای دیگر که تعدادشان بیشتر است، به صرف اظهار نارضایتی اکتفا نمی کنند، بلکه نارضایتی و رضایت خود را ملاک و میزان مشروعیت حکومت می دانند و به این جهت احیاناً برای توجیه مخالفت خود به یک حزب و گروه سیاسی مخالف رو می کنند، بدون اینکه به آن گروه هم اعتقادی داشته باشند. اینها عددشان هر چه باشد و هر هیاهویی به نام علم و ادب و فرهنگ راه بیندازند، چندان اهمیت ندارند و قابل اعتناء نیستند. طایفه ای دوم هم که بیشتر سیاسی هستند و در پناه یک ایدئولوژی قرار دارند و به نام ایدئولوژی مخالفت می کنند، نه در ایدئولوژی عمق

قانون عالم و عادت علی الاطلاق می انگارند. وای بر ما اگر این معنی را تشخیص ندهیم و مخصوصاً به نام دین متابعت از روشنفکران تابع عادت غربی را تبلیغ کنیم و جان جوانان را با سموم غرب زدگی پوشیده در ظاهر الفاظ دین، آلوده و مسموم سازیم.

در باب ماهیت انقلاب، و اسلامی بودن آن، به نظر مخالفان و کسانی که انقلاب را صرفاً امر سیاسی می دانند، اشاراتی شد؛ و یکی از گرفتاری ها این است که در بحث از مطالب سطحی، ناچار باید مطالب سطحی گفت. یعنی وقتی کسی اشاره به مطالب سطحی و پیش پا افتاده می کند، ناگزیر بحث او به یک بحث سطحی و غیر جدی تبدیل می شود. البته کسانی که به نظرشان اشاره می شود،

نه فقط توقع ندارند که نظرهای آنها را سطحی بدانند، بلکه خیال می کنند که مطالب آنها خیلی مهم است. چنانکه اشاره شد یکی از راه های شناخت ماهیت انقلاب، یا یکی از راه ها برای رسیدن به ماهیت انقلاب و ادراک این ماهیت، این است که ببینیم چه کسانی با انقلاب معاندت دارند و در این مخالفت ها چه مطالبی می گویند. حتی می توانیم در حرکات و رفتار و کردارشان دقت بکنیم که کی هستند، چه می کنند، و چه مایه از فضیلت و تقوا دارند؟

یکی از مطالبی که همواره از زبان همه ی مخالفان اعم از چپ و راست شنیده می شود، این است که روحانی باید به کار درس و وعظ و مسجد بپردازد. در این قول هم غرض سیاسی دارند و ریا هم می کنند، والا به نظر ایشان روحانیت زائد است. این ها بنا را بر آن می گذارند که خود غایت خلقت اند و عالم و آدم خلق شده است که در خدمت آنها باشد. اینها صرف نظر از تعلقشان به چپ و راست و به اعتبار دیگر دو طایفه اند: طایفه ای منافعشان به خطر افتاده و از عالمی که بدان عادت کرده بودند، مهجور مانده اند. جمع دیگر مسخر خیالات و اوهام و سخنان غالباً قالبی هستند و در



❖ درانقلاب

اسلامی و در هر انقلابی که حقیقی باشد، نمی شود که یک گروه بیاید و همه ی قدرت های عالم هم با آن مخالف باشند و این گروه بتواند بدون اتکاء به مردم با قدرت و اعمال زور حکومت بکند. این نهایت افلاس و فلاکت در عقل و ادراک است که بعضی طوایف می گویند: حکومتی که از همه سو مورد تهدید و فشار است، جنگ را باید اداره کند، آواره و پناهنده دارد و با هزار مشکل دست به گریبان است و با زور و اعمال قدرت باقی مانده است. این بی انصافی نیست؛ بلکه کوری و کری است. اگر همبستگی با مردم نبود و مردم ضامن حفظ این انقلاب نبودند، این انقلاب محفوظ نمی ماند.

◀ ما دچار غرب زدگی منفعل بودیم و اگر انقلاب اسلامی و تجدیدعهد دینی به داد ما نمی‌رسید، در این غرب زدگی تباه می‌شدیم. ما جز انقلاب راه نجاتی نداشتیم. این روشنفکران پیامبر نما و این پیامبرنمایان روشنفکر ما را به هیچ جا نمی‌توانستند ببرند؛ جز اینکه واسطه‌ی تقلید و دنباله‌روی و اطاعت کورکورانه و بی‌چون و چرا از غرب شوند.

« حکمت و اندیشه

و مهم نیست که چه مذهب و مسلکی دارند. ممکن است در منتهای قطب چپ و چپ نمایی یا در قطب راست و راست‌نمایی باشند. در آثار و حرکات و رفتار و الفاظی که اینها به کار می‌برند، هیچ نشانه‌ای از فکر و تحقیق و تعقل دیده نمی‌شود. این را برچه چیز باید حمل کرد؟ این نشانه‌ی چیست؟ این ورشکستگی در عقل چرا و از کجا است؟ از یکسو می‌توانیم بگوییم که این نشانه‌ی لطف الهی به مردم مسلمان و انقلابی و تأیید انقلاب اسلامی است که خرد از دشمنانشان گرفته شده است. اگر هم نگوییم که اینها در عقل ورشکسته‌اند، به گفته‌های ایشان گوش می‌کنیم. به نظر می‌رسد که قابل ترحم‌اند. شاید پریشانی ایشان از ترس انقلاب اسلامی باشد، و درعین این ترس و وحشت است که بدون تأمل هر اظهار بی‌زاری و نفرتی را قبول می‌کنند و از آن لذت می‌برند و البته که این نفرت و بی‌زاری با هیچ مایه‌ای از خرد قرین نیست و صرف ارضای هوای نفس است. وقتی آدم از سرفکر، حتی بدون هیچ عصبیتی، به رادیوهای گوناگون ضد انقلاب گوش می‌کند، یک قدری خیالش راحت می‌شود که می‌بیند این مخالفان فحاش و هتاکاند، بی‌پروا دروغ می‌گویند، هیچ حیل‌المتینی ندارند و حوادث آنها را به هرسو می‌برد و به هر حشیشی متوسل می‌شوند. اگر اینطور است پس بگذار مخالفان بکنند، و چه بهتر که مخالفان انقلاب اسلامی اینها باشند.

اگر کسی جدی است و جدی فکر می‌کند، باید از دشمنی بترسد که پناه مستحکم و قدرت تفکر و عمل صالح دارد. اگر دشمنی واجد این صفات نباشد، ترسی از او نباید به دل راه داد. شاید بگویید سیاست میدان تقوا نبوده است. شاید بگویید این گروه‌ها با تزویر و توطئه کار را به دست می‌گیرند و از اینها باید ترسید نه از صالحان که دروغ نمی‌گویند و تبهکاری نمی‌کنند. البته فرض کنیم که خدای نکرده انقلاب ما با دخالت مستقیم و به وسیله‌ی همین ورشکستگان در نظر و عمل، ظاهراً شکست بخورد (که انشاءالله به لطف حق انقلاب اسلامی روز بروز مستحکم تر می‌شود و بسط می‌یابد)، در این صورت هم این ورشکستگان به تقصیر در عقل و ادراک سیاسی که اینجا و آنجا و زوز و نق نق می‌کنند به بازی گرفته نمی‌شوند و شاید در حکم سنگ استنجا باشند؛



دارند و نه با مردم هم‌بازند و به این جهت در موضع ضعف قرار دارند. مع ذلک وجود این طوایف از جهت سیاسی موجب گرفتاری نسبتاً بزرگی است و حتی جم غفیری به نام علم و فرهنگ و ادب و آزادی و عدالت اجتماعی فریاد برمی‌آورند و اغراض خود را در زیر پوشش علم و فرهنگ و... قرار می‌دهند؛ گرچه در واقع «طبل بلند بانگ در باطن هیچ» پر سروصدا نیست. کسی که محبوس در هوس است، قدرتی ندارد و کاری نمی‌تواند بکند؛ و یا به هر حال کار بزرگ از عهده اش بر نمی‌آید. این آدم بیچاره‌ای است که البته حرف می‌زند و داد و بیداد می‌کند. حتی ممکن است حرف‌های خوش ظاهر هم بزند؛ اما از ظاهر تجاوز نمی‌کند. البته مقصود این نیست که این طوایف فقط سروصدا می‌کنند و باید بکلی از ایشان غافل بود؛ برعکس این‌ها مزاحمت‌های سیاسی ایجاد می‌کنند و مخصوصاً می‌توانند وسایل و ابزار یک قدرت و وسیله‌ی اعمال غرض‌های آن باشند. تمام کسانی که با انقلاب اسلامی مخالفت می‌کنند، کما بیش از این قماش هستند

◀ دوسال است که جنگ است و جنگ، جنگ با عراق نیست؛ جنگ، جنگ دیگری است؛ جنگ قدرت حق با تمامی قدرت باطل، در عالم است. نمی‌شود فردا و پس فردا همه‌ی مسائل حل بشود و گروهی که خود را فقط مستحق بهشت هوس‌ها می‌دانند، به بهشت موهوم خود برسند. اینها گرچه چندان پندپذیر نیستند، باید نصیحت کرد که خود را غایت خلقت ندانند. انقلاب انقلاب دردمندان است. انقلاب درد دارد، انقلاب خون‌ریزی دارد. خیلی چیزها باید در آتش انقلاب بسوزد، و خیلی علایق باید ترک شود. سیر انقلاب را انقلابی که در جانها واقع شده است تعیین می‌کند نه اهواء و بلهوسیهایی مقلدان و معتادان به عادات اینجایی و آنجایی و هر جایی.

❖ یکی از بدبختی‌های روشنفکران ما این است که همه‌اش داعیه دارند که ما علما و فضایییم. خوب، باشید! علمتان را عرضه کنید تا دیگران شما را بشناسند. لازم نیست شما بگویید، مردم خود به اهل علم احترام می‌گذارند. اصلاً شأن اهل علم نیست که چشمانشان را به روی چیزی که با امیال و اهواء ایشان مناسبات ندارد، ببندند.

و چگونه می‌خواهید خیالات خود را متحقق سازید؟ اگر به این سؤالات جوابی دادند، من می‌پذیریم که عجله و بی‌انصافی کرده‌ام. روشنفکران مدعیانی دارند و البته باید داشته باشند، ولی این مدعیات را چگونه می‌خواهند متحقق کنند؟ آنها که همه از اوضاع و احوال و شرایط و مراعات شرایط حرف می‌زنند، چه شناختی از احوال و اوضاع و شرایط دارند؟ ایشان کی خواستند با مردم آشنا شوند؟ کی خواستند تاریخشان را بشناسند و...؟ صحبت از مخالفت و موافقت نیست؛ بلکه بحث در غفلت و تذکر است. در عالم غفلت، گفتن حرف‌ها و الفاظ طوطی‌وار خیلی آسان است؛ اما وقتی تذکر آمد، نمی‌شود طوطی‌وار

و اگر این را نمی‌دانند و در باب آن نمی‌اندیشند، دچار بی‌خردی هستند. البته فراریان به خارج از کشور برای تأمین معیشت سروصدایی می‌کنند و مزدی از مؤسسات جاسوسی امریکایی و اروپایی می‌گیرند. اگر ولایت مردم در دست اینها باقی می‌ماند، این قوم رو به نابودی می‌رفت. یعنی اگر در یک قومی حداعلای عقل و خرد سیاسی همان بود که در ضد انقلاب کنونی به نام طرفداری از آزادی و عدالت اجتماعی، طرفداری از خلق، طرفداری از دموکراسی، طرفداری از سوسیالیسم، طرفداری از طبقه کارگر و غیره ظاهر شده است، این قوم نابود می‌شد. اگر تفکر سیاسی ما و سیاست ما در حد روشنفکری موجود

بود، و مردم پناه دیگری نداشتند، جای ترس و نگرانی بود.

گاهی فکر می‌کنم که شاید غلو می‌کنم و به خود می‌گویم چرا با این بی‌پروایی درباب روشنفکران حکم می‌کنی، ولی چه کنم که هرچه سعی می‌کنم که ببینم آیا این روشنفکر در جایی زیرپایش محکم است و آیا حس می‌کند که کجاست و در چه وضعی است و آیا می‌داند که چه زبانی دارد و چه زبانی باید داشته باشد... چیزی نمی‌یابم. روشنفکر نمی‌داند که در کدام عالم و در چه تاریخی است. اگر کسی از ایشان بپرسد شما چه می‌خواهید؟ کجا می‌روید؟ درمنازعه‌ی کنونی میان حق و باطل کدام طرف را می‌گیرید و چه می‌خواهید بکنید



❖ اگر کسی توقع دارد که از روز اول همه چیز پاک و صاف و سره بشود، اهل انقلاب نیست و با انقلاب سروکاری ندارد و اصلاً نمی‌داند انقلاب چیست. او بهانه‌گیر است. اگر می‌توانیم در دریای انقلاب و در طوفان انقلاب شنا بکنیم، اگر می‌توانیم درد را به جان بخریم، اگر می‌دانیم که مشکلات چه بوده، و چه فساد وجود داشته، و چه چیزها باید پاک شود، چه حجاب‌ها باید برداشته شود، در آن صورت در راه هستیم.

◀ سیر انقلاب را مددی که از اسلام می‌رسد، تعیین می‌کند و ضامن آن است. ماهیت انقلاب را با قیاس‌های معمولی، یعنی قیاس این انقلاب با انقلاب‌های دیگر، نمی‌توان درک کرد.

◀ حکمت و اندیشه

دردی است که مردمانی بسیار دور از تفکر و مهجور از حق و حقیقت که جزیه‌گذاران زندگی هر روزی نمی‌اندیشند و فرق سیاست را با کلم نمی‌دانند، تکلیف سیاست و صلاح کشور و مردم را معین می‌کنند. این یک حادثه‌ی عجیب و نشانه‌ی بارز انحطاط و فلاکت بشر است که زاغان در امر هدایت مردم مداخله می‌کنند و داعیه‌ی فهم و ادراک و راه‌دانی دارند. حتی درمورد عقل سیاسی روشنفکران باید بحث شود. راستی اینها چطور می‌توانند رهبر سیاسی و اجتماعی مردم باشند. وقتی بحث از جمهوری اسلامی می‌شود، می‌گویند که گروهی آمدند و قدرت را به دست گرفتند، یعنی یک حکومت رفت و حکومت دیگر آمد؛ همین وبس. اگر این تلقی و برداشت درمورد انقلاب درست نیست؛ در مورد خودشان چیزی را معلوم می‌کند و آن این است که اینها جز به سیاست و تغییر حکومت و احراز قدرت به چیزی نمی‌اندیشند. اهل انقلاب هم نبوده‌اند و نیستند. آنها در واقع برای حکومت به آب و آتش می‌زده‌اند؛ یا منتظر فرصت بودند که دری به تخته بخورد و تخت و کرسی برای خود دست و پا کنند. چنانکه

حرف زد؛ نمی‌شود الفاظ نسنجیده و نفهمیده و الفاظی که معنی آن را نمی‌دانیم و جان ما با آن الفاظ بیگانه است، پشت سرهم بگوییم. این است که من می‌گویم ما دچار غرب‌زدگی منفعل بودیم و اگر انقلاب اسلامی و تجدیدعهد دینی به داد ما نمی‌رسید، در این غرب‌زدگی تباه می‌شدیم. ما جز انقلاب راه نجاتی نداشتیم. این روشنفکران پیامبرنما و این پیامبرنمایان روشنفکر ما را به هیچ جا نمی‌توانستند ببرند؛ جز اینکه واسطه‌ی تقلید و دنباله‌روی و اطاعت کورکورانه و بی‌چون و چرا از غرب شوند. (شوروی و چین هم شأنی از غرب هستند) هیچ راه دیگری نمی‌توانستند به ما نشان بدهند؛ ما در غرب‌زدگی راه نجات نداشتیم. راحت طلبان فکر می‌کنند که همه چیز وابسته به غرب است و ما باید مطیع غرب باشیم. اما برخلاف آنچه راحت‌طلبان خیال می‌کنند (راحت‌طلبان هرگز تفکر نمی‌کنند)، در متابعت کورکورانه و بی‌چون و چرای از غرب خودشان هم ناپود می‌شوند. تاریخ که تابع وهم و خیال خودبین‌ترین و خودپسندترین و بی‌عقل‌ترین مردمان نیست. و این چه



◀ در نظام سیاسی موجود عالم، قدرت و تبلیغات همه در دست سوداگران خون و شرف است و همه‌ی قدرت‌های عالم هم مخالف ما هستند، معهذا می‌بینیم که انقلاب همچنان بسط پیدا می‌کند.

❖ کسانی که انقلابی نیستند، پندارهای خودشان را ملاک انقلاب ندانند و این قدر به تعریض و بتمسریح و تلویح ما را به زیر پرچم قدرت نخوانند. خودشان که زیر آن پرچم هستند پس است.

در آغاز انقلاب اسلامی چنین قصدی داشتند. اما انقلاب میدان هوسرانی و تحقق رؤیاهای طوایف نیست. به این جهت تمام خیال‌بافی‌ها نقش بر آب شده است و می‌شود و عجب آنکه خیال‌پرستان دست از خیال‌پرستی خود برنمی‌دارند و این از خوشبختی‌های انقلاب اسلامی است.

به هر حال انقلاب اسلامی این نیست که یک حکومتی برود و یک حکومت دیگری جای آن بیاید. یا به معنی متداول لفظ، سیاستی برود و سیاست دیگری بیاید. می‌پرسید که مگر اینها واقع نشده است؟ مگر یک عده نرفتند و یک عده نیامدند؟ مگر سیاست رژیم منقرض نرفته و یک سیاست دیگر جای آن نیامده است؟ چرا، اما بحث در این است که آیا یک گروه معین صاحب قدرت و نشسته بر کرسی حکمرانی رفته و همه چیز را با خود برده و یک گروه دیگری آمده است که به عمل و سلیقه و بنا بر روش خاص، سیاست و اغراض خود را اعمال می‌کند؟ در انقلاب اسلامی و در هر انقلابی که حقیقی باشد، نمی‌شود که یک گروه بیاید و همه‌ی قدرت‌های عالم هم با آن مخالف باشند و این گروه بتواند بدون اتکاء به مردم با قدرت و اعمال زور حکومت بکند. این نهایت افلاس و فلاکت در عقل و ادراک است که بعضی طوایف می‌گویند: حکومتی که از همه سو مورد تهدید و فشار است، جنگ را باید اداره کند، آواره و پناهنده دارد و با هزار مشکل دست به گریبان است و با زور و اعمال قدرت باقی مانده است. این بی‌انصافی نیست؛ بلکه کوری و کوری است. اگر همبستگی با مردم نبود و مردم ضامن حفظ این انقلاب نبودند، این انقلاب محفوظ نمی‌ماند.

در نظام سیاسی موجود عالم، قدرت و تبلیغات همه در دست سوداگران خون و شرف است و همه‌ی قدرت‌های عالم هم مخالف ما هستند، معهذا می‌بینیم که انقلاب

همچنان بسط پیدا می‌کند، مخالفان هم به حربه‌ی ترور و شایعه‌پراکنی مشغولند، و تا حالا یک مقاله هم که قابل خواندن باشد، در باب انقلاب ننوشت‌اند و اصلاً نخواست‌اند که در باب آن تحقیق کنند. در این سه سال یک جزوه‌ی تحقیقی نشان بدهید که در آن در باب تحولی که در این کشور پدید آمده است، در روانشناسی مردم و روابط و مناسبات اجتماعی و در تحول روحی و فکری که در این قوم به وجود آمده است، تحقیق کرده باشند. کافی نیست و بلکه خیلی هم زیادی است که آدم به طور مدام ادعا کند که من عالم علوم انسانی هستم؛ عالم علوم انسانی و هر عالم دیگری باید علمش را آشکار کند. یکی از بدبختی‌های روشنفکران ما این است که همه‌اش داعیه دارند که ما علما و فضایییم. خوب، باشید! علمتان را عرضه کنید تا دیگران شما را بشناسند. لازم نیست شما بگویید، مردم خود به اهل علم احترام می‌گذارند. اصلاً شأن اهل علم نیست که چشمانشان را به روی چیزی که با امیال و اهواء ایشان مناسبات ندارد، ببندند. چه چیز برای یک انقلاب بهتر از این است که معارضان و مخالفان نخواهند آن را بشناسند، و البته اگر بخواهند آن را بشناسند، به آن رو می‌کنند. مخالفان و معارضان درس‌ر این دوشاخه قرار دارند که اگر بیایند و انقلاب را بشناسند، خیالاتشان برهم می‌خورد؛ و اگر دورا دور به آن فحش بدهند، از روی جهل چیزی می‌گویند و به جایی نمی‌رسند، و خدا کند که همین طور باشد. انقلاب ما چیزی عمیق‌تر از آنست که مخالفان آن می‌پندارند؛ البته هر حکومت و سیاستی با قدرت و اعمال قدرت ملازم است، اما قدرت‌ها همه از یک سنخ نیست.

در دولت و حکومت دینی، منشاء قدرت، قادرلایزال و متعال است. اما این قدرت سیاسی جمهوری اسلامی از کجا آمده و اصلاً چرا و چه شده که این انقلاب صورت گرفته است و

❖
انقلاب اسلامی در شرايطی روی داده است که یک جریان ضعیف روشنفکری بین ما و تفکر گذشته حائل شده است. اما اسلام گرچه مهجور شده بود، در عمق جان مردم زنده بود و وقتی یک روزنه‌ی ارتباطی برقرار شد، نوری به جانها تابید؛ نهضت شروع شد. ترسها رفت و شجاعت آمد و حتی حرص و طمع لااقل از طوایفی دور شد و به جایش گذشت و ایثار آمد.

❖ انقلاب

اسلامی یعنی اینکه این انقلاب خود به خود بسط پیدا بکند، به جانها سرایت کند؛ و این جانها را احیاء بکند و در این سرایت و احیاء قائمه‌ی غرب‌زدگی که در حالت تزلزل است، ذوب شود و فرو ریزد. مسئله این است، مسئله یک حکومت در جزیره‌ی اسلامی و محاصره شدن در میان دشمنان رنگارنگ نیست. مسئله یک پیش آمد بزرگ تاریخی و گشوده شدن عالم دیگر و بسط یک تفکر، و به عبارت دیگر مسئله انقلاب دینی در عالم کفر و کفرزدگی است.

از امروز است، رأی سطحی همگانی است. تفکر چیزی نیست که قابل تعمیم باشد و اشخاص صاحب و مالکش باشند یا بتوان آن را به هر جا برد و از آن بهره‌برداری کرد. تفکر جان را زنده می‌کند؛ رجوع به تفکر زندگی جان است؛ حیاتست؛ احیاء است. اصلاً اگر تفکر نباشد، زمان زمان مردگی و بی‌نوایی و بی‌برگی است؛ زمان تکرار مطالب قالبی است، یا هر نام دیگر که به آن بدهند، حقیقت آن مردگی است. رجوع به تفکر جان را زنده می‌کند. اگر مانع در راه این رجوع ایجاد شد، مردگی



است. حجابی که بر این گذشته و بستگی به دین و دیانت افتاد، با وضع ما که در راه غرب افتان و خیزان بودیم، ملازمت داشت. این دو با هم بود. ما هر دو گرفتاری را پیدا کردیم. اکنون جای پرسش است که آیا رجوع به تفکر گذشته می‌کردیم، این پای لنگ درمان می‌شد و ما با قدرت و با سرعت راه غرب را می‌توانستیم طی کنیم یا نه؟ چنانکه در همین آغاز راه انقلاب اسلامی معلوم شده است که ما اصلاً به راه غرب نمی‌رویم؛ ما با رجوع به تفکر اسلام و با رجوع به حقیقت اسلامی راهی را باز می‌گشاییم که در صدر اسلام گشوده شده بود.

در این جا به دو مطلب بسیار دقیق، که تمیزش بسیار دشوار است، باید توجه شود. یکی اینکه آیا اگر دیوار بین ما و تفکر گذشته و معارف گذشته ایجاد نمی‌شد، ما چه وضعی پیدا می‌کردیم و به کجا می‌رسیدیم و در راه غرب چه حاصل می‌کردیم؟ این دیوار بین کی‌ها و در کجا بود؟ آیا این دیوار، دیوار جدایی مطلق بود؟ فعلاً در این قضایا بحث نمی‌کنیم. به هر حال یک جریانانی پیش آمد که باید مورد تحقیق قرار گیرد و ضعف و نقص و بی‌ریشگی آن معلوم شود. این جریان که پیش آمد، عین دیوار شد؛

در بحبوحه‌ی بی‌خردی‌ها و با بدترین صورت غرب‌زدگی چه شده است که این انقلاب صورت گرفته و اصلاً چرا اینجا در این کشور صورت گرفته است؟ این مسئله‌ای است که باید در آن تأمل کرد. در اینکه قدرت انقلاب در اسلام است و منشأ آن را در بستگی دینی مردم باید شناخت، تردید نیست. اما از سوی دیگر باید مخصوصاً توجه داشت که ما یک وضع تاریخی خاص داشتیم و داریم. در این وضع تاریخی خاص چیزی از گذشته برای ما مانده است؛ یعنی راه رجوع ما به تفکر گذشته بسته نشده است و این مناسبت دارد با وضع غرب‌زدگی ما. ما جز از طریق رجوع به حقیقت دین مبین اسلام نمی‌توانستیم و نمی‌توانیم از غرب‌زدگی نجات پیدا کنیم؛ اما رجوع به تفکر گذشته و توجه به حقیقت دین و تجدید گذشته بصورتی که مدعیان فکر می‌کنند نیست. یعنی کسی نمی‌خواهد عصر سامانی و سلجوقی و صفوی تکرار شود.

تفکر تابع زمان رسمی و فلکی نیست، بلکه این زمان صاحبی دارد. اینکه زمان فلکی را اصل می‌گیرند و می‌پندارند که زمان امروز کامل‌تر از دیروز و فردا کامل‌تر

❖ اسلام برای عالم دیگر و برای آدم دیگر و برای تربیت دیگر و برای برگرداندن بشر به خانه‌ی حق آمده است، در وقتی که بشر از این خانه دور بوده است. اما عالم دیگر و آدم دیگر اقتضای سیاست و حکومت دیگر دارد. انقلاب ما هم واقع شده است که مقدمه‌ای برای بازگشت بشر به خانه‌ی حقیقی خود باشد. سیاست و حکومت هم لازمه‌ی انقلاب و اسلام است.

مسئله را به این صورت مطرح مکنید، چیزی که حجاب ما شد، ضعف ما بود و در این ضعف چیزی رفت و چیزی دیگر جای آن را گرفت.

اینکه چگونه باید آن حجاب برداشته شود، و آیا با حرف و با دستورالعمل یا بخشنامه این حجاب برداشته می‌شود؟ آیا بصرف تغییر حکومت می‌توان آن را برداشت؟ و آیا با سیاست و در سطح سیاست و با اقدامات سیاسی برداشته می‌شود؟ از جمله مسائلی است که در طرح و حل آن شتابزدگی نباید کرد. البته سیاست مهم و مؤثر است و هیچ کشوری بدون سیاست نمی‌تواند وجود داشته باشد. انقلاب هم بدون سیاست معنی ندارد. اما بصرف سیاست، انقلاب نمی‌شود و هیچ امری بسامان نمی‌رسد. سیاست لازم انقلاب و ظاهرترین صورت آن است. اما با سیاست به معنی متداول، فقط نمی‌توان حجابی را که به آن اشاره کردیم، برداشت. آن حجاب هر چند ضعیف باشد، ارتباطی با طاغوت بزرگ عصر دارد و حجاب غرب‌زدگی

نه آنکه دیوارساز باشد یا بشود.

روشنفکری صد و پنجاه‌ساله‌ی ایران خود یک دیوار و حجابی بود؛ نه اینکه حجاب را پدید آورده باشد. این روشنفکری نمی‌توانست چیزی را بسازد. اگر این حجاب نبود، ما راه را چگونه می‌رفتیم؟ اگر این حجاب نبود و اصلاً روشنفکری پدید نمی‌آمد، و راه غرب پیش نمی‌آمد، و رفتن در راه غرب مطرح نبود، ما به کجا می‌رفتیم؟ اگر روشنفکری به صورت دیگری می‌آمد، اگر روشنفکری به صورت فعال خودش می‌آمد، آن هم حجاب میان ما و گذشته و شاید حجاب ضخیم‌تری می‌شد، اما به هر حال پای رفتن ما در راه غرب این اندازه لنگ نمی‌ماند.

به دقایق مطلب توجه کنید. مسئله را به صورت دیگری بیان کنیم و بگوییم که اگر حجاب نبود، وضع ما در ارتباط با غرب چه می‌شد؟ اگر این حجاب نبود، در آن صورت امکانات بسیار قابل تصور بود؛ و البته که این اگرها ما را به زحمت می‌اندازد. آنچه که بین ما و تفکر گذشته حائل شد، یک غرب‌زدگی ناقص بود؛ روشنفکری ضعیف بود، غرب‌زدگی منفعل بود. این است که ما را از گذشته برید، ولی این رشته گسیخته نشد؛ این رشته اگر گسیخته شده بود، انقلاب اسلامی پدید نمی‌آمد. جریان تجددمآبی از آن جهت که ضعیف بود، نتوانست تعلیم و تربیت را جدا و صرفاً به صورت تعلیم و تربیت غربی درآورد؛ یعنی جریان تعلیم و تربیت قدیم در جنب تعلیم و تربیت تقلیدی جدید باقی ماند. این امر حکایت از قدرت اسلام می‌کند، و نشانه‌ی حقیقت و وعده‌ی حفظ اسلام و قرآن و در عین حال حاکی از ضعف جریان روشنفکری است. البته در تاریخ دوره‌ی جدید و در اتصال با آغاز تاریخ اسلامی گسیختگی‌هایی پیش آمد و حتی گروه‌هایی بودند و هستند که ارتباطشان بکلی با گذشته گسیخته شد، بدون اینکه ارتباط صحیحی هم با غرب داشته باشند. اگر روشنفکری ما غیر از این بود، ما در راه غرب می‌افتادیم. پس ببینید مسئله برای ما مشکل ایجاد نمی‌کند. اینکه من گفتم اگر روشنفکری ما ناقص نبود، پای ما در راه غرب لنگ نمی‌شد، این مشکل را پیش نیاورد که پس اگر وضع روشنفکری ما غیر از این بود، ما را به راه غرب می‌برد و غرب آنطور که در ژاپن و اروپای غربی متحقق شده است در ایران هم متحقق می‌شد، نه،



❖ چه چیز
برای یک انقلاب
بهتر از این است
که معارضان و
مخالفان نخواهند
آن را بشناسند، و
البته اگر بخواهند
آن را بشناسند،
به آن رو می‌کنند.
مخالفان و
معارضان درس
این دوشاخه
قرار دارند که اگر
بیابند و انقلاب
را بشناسند،
خیالاتشان برهم
می‌خورد؛ و اگر
دورا دور به آن
فحش بدهند، از
روی جهل چیزی
می‌گویند و به
جایی نمی‌رسند،
و خدا کند که
همین طور باشد.
انقلاب ما چیزی
عمیق‌تر از آنست
که مخالفان آن
می‌پندارند.

و شجاعت آمد و حتی حرص و طمع لااقل از طوایفی دور شد و به جایش گذشت و ایثار آمد. این بود ماجرای ما؛ ما از حقیقت اسلام دور شده بودیم، ما در راهی که می‌رفتیم، سرمان به دیوار خورد، سرمان به سنگ خورد؛ و درنگ کردیم؛ و سوابق حال خود را به یاد آوردیم. سابقه‌ها چیزی نیست که فقط در کتب تاریخ باشد. ما با این سابقه هستیم؛ ولی این سابقه صرف حوادثی نیست که مورخان در کتب تاریخ گرد آورده‌اند. این سابقه، سابقه‌ی عهد سابق و مخصوصاً وقتی است که انسان در یک عالم و عهد تاریخی وارد شده است. در این سابقه آنچه مدد می‌رساند، تفکر است. تفکر که به یاد آمد، آثار آن در سیاست هم منعکس می‌شود. اما با اقدامات یک ساله و دوساله‌ی سیاسی همه‌ی مسائل را نمی‌توان حل کرد. گفتیم که مسائل را آسان نگیریم، و سهل‌انگار نباشیم. هنوز تفکر غالب بر سراسر عالم تفکری است که در غرب پیش آمده و چیزی از آثار و نتایج آن به همه جا رفته و غالب شده است. ارزشهای عالم کنونی، ارزشهای غربی است. با حرف و تبلیغات و بصرف سیاست نمی‌توان در برابر اینها ایستاد؛ بخصوص که تبلیغات در انحصار قدرت شیطانی غالب است. علم و ادب و سیاست عالم کنونی تابع غرب و ارزشهای آن بوده است و البته ارزشهای غرب هم در خدمت قدرتهای استکباری غرب است و مناسبت با قدرت های استکباری غرب دارد.

در واقع اشخاص نیستند که کارها را انجام می‌دهند، اشخاص مظاهرنده؛ آنکه مظهر حق است راه حق را می‌پویند و در راه حق قدم بر می‌دارد و آنکه مظهر شیطان است، کار شیطان را می‌کند. اشخاص و گروهها

است و البته آن را سهل نباید گرفت. با انقلاب اسلامی تازه مقدمات دیدن و شناختن آن فراهم شده است. فکر نکنید که این حجاب بکلی رفته است، فکر نکنید که روشنفکری ضعیف رفته و ممکن است که روشنفکری قوی جایش را بگیرد. نه، اصلاً آثار روشنفکری قوی و غرب‌زدگی فعال پیدا نیست. ما وقتی مثلاً وضع مصر و ژاپن را مقایسه می‌کنیم، می‌گوییم ژاپن شدن بهتر از مصر شدن است. اما این یک حکم نسبی است. همه‌ی اینها که به پایان راه خود می‌رسند، می‌بینند که در این پایان، بشر بی‌خانه و بی‌خانمان است؛ بشر غریب است. چشم‌ظاهربین، حقیقت را نمی‌بیند؛ چشم‌ظاهربین، جز پیش پای جایی را نمی‌بیند؛ اما هادیان قوم نمی‌توانند ظاهربین باشند.

انقلاب اسلامی در شرایطی روی داده است که یک جریان ضعیف روشنفکری بین ما و تفکر گذشته حائل شده است. اما اسلام گرچه مهجور شده بود، در عمق جان مردم زنده بود و وقتی یک روزنه‌ی ارتباطی برقرار شد، نوری به جانها تابید؛ نهضت شروع شد. ترسها رفت



❖ اگر سیاست و قدرت نباشد و اگر با قدرت مثلاً در مقابل معاندین و متجاوزین نتوان ایستاد، انقلاب محفوظ نمی‌ماند. انقلاب پاسدار می‌خواهد و سیاست می‌تواند پاسدار مرتبه و شأنی از انقلاب باشد، و البته این سیاست، سیاست اسلامی و پاسدار اسلام خواهد بود.



مظاهرند؛ آنچه می‌ماند حق است و آنچه رونده است باطل است. بشر نمی‌تواند در خانه‌ی باطل مدام سکنی بگزیند؛ بشر نمی‌تواند در این خانه بماند. بشر در راه باطل هم می‌رود و در باطل واقع می‌شود؛ اما نمی‌تواند در باطل بماند. بشر باید از باطل خارج شود، بشر باید به باطل پشت بکند، انسانیت مقتضی پشت کردن به باطل است؛ ما در سیر به سوی باطل به جایی رسیده بودیم که کار ما به یک سرمو بند بود. ما به مدد احتیاج داشتیم؛ ما به عنایت احتیاج داشتیم، به مدد الهی

احتیاج داشتیم، و این مدد رسید. حقیقت انقلاب را در این اشاره باید دریافت؛ این که می‌بینید هر حادثه‌ای اتفاق می‌افتد و هر چه پیش می‌آید، این مردم آن را حل می‌کنند و راهی برایش پیدا می‌کنند، یا آن را تحمل می‌کنند، از آنجاست که یک تحولی در وجودشان پیدا شده و آدمهای دیگری شده‌اند.

اکنون ما چه انتظاری می‌توانیم از این انقلاب داشته باشیم. انتظارات روزمره مهم نیست، اینها باید باشد و کسی نمی‌گوید نباشد؛ اما در حد انتظارات روزمره حکم صادر مکنیم. یعنی رضایت و نارضایتی اهواء منشأ حکم نباشد. انقلاب این نیست که فردا همه چیز بر وفق هوی و مراد همگان تغییر کند و بهشت حاصل شود. این نارضایها می‌خواهند که فردای انقلاب، بهشت هوسهای آنها باشد. تعبیر بهشت هوسها تعبیر عجیبی است، ولی آنها این را می‌خواستند و می‌خواهند و کاری به این ندارند که گرفتاریها چیست؟ و چه اندازه است؟ کاری به این ندارند که هزار مشکل بوده و هزار مشکل دیگر به آن اضافه شده است. از جمله دوسال است که جنگ است و جنگ، جنگ با عراق نیست؛ جنگ، جنگ دیگری است؛ جنگ قدرت حق با تمامی قدرت باطل، در عالم است. نمی‌شود فردا و پس فردا همه‌ی مسائل حل بشود و گروهی که خود را فقط مستحق بهشت هوسها می‌دانند، به بهشت موهوم خود برسند. اینها گرچه چندان پندپذیر نیستند، باید نصیحت کرد که خود را غایت خلقت ندانند. انقلاب انقلاب دردمندان است. انقلاب درد دارد، انقلاب

❖ انقلاب ما

انقلاب اسلامی است؛ به این معنی که در عالمی که ما بودیم راهمان بسته تر می‌شد و در عالمی که پیوند و ارتباط بشر با حق و حقیقت روز به روز گسیخته می‌شد، رشته‌ی پیوند و حبل‌المتینی لازم بود و این حبل‌المتین به دست ما رسید، ما دست در این حلقه زدیم، ما دست در این حبل‌المتین زدیم، کسی که این ریسمان را می‌بیند، می‌فهمد که انقلاب ما انقلاب اسلامی بوده است. دست زدن در حبل‌المتین به معنی رسیدن به بهشت زمینی، یعنی بهشت هوسها نیست. دست زدن در حبل‌المتین هزارها مشکل دارد. در هر انقلاب کوره‌ای هست، این کوره، کوره‌ی تصفیه است، و طبقات مردم انقلابی از این کوره بیرون می‌آیند.

خون‌ریزی دارد. خیلی چیزها باید در آتش انقلاب بسوزد، و خیلی علایق باید ترک شود. سیر انقلاب را انقلابی که در جانها واقع شده است تعیین می‌کند نه اهواء و بلبهوسیهای مقلدان و معتادان به عادات اینجایی و آنجایی و هر جایی. سیر انقلاب را مددی که از اسلام می‌رسد، تعیین می‌کند و ضامن آن است. ماهیت انقلاب را با قیاس‌های معمولی، یعنی قیاس این انقلاب با انقلاب‌های دیگر، نمی‌توان درک کرد. من نمی‌گویم قیاس نکنیم؛ مقایسه برای فهم و ادراک حقیقت انقلاب اشکالی ندارد، اما آن انقلابها را ملاک نگیریم و نکته‌ی مهم اینکه کسانی که انقلابی نیستند، پندارهای خودشان را ملاک انقلاب ندانند و این قدر به تعریض و بتصریح و تلویح ما را به زیر پرچم قدرت نخوانند. خودشان که زیر آن پرچم هستند بس است. این حضرات می‌گویند انقلاب این نیست که بساط سلطنت ۲۵۰۰ ساله با آن برچیده شود؛ شکست دادن قدرت مالی و نظامی استکبار هم انقلاب نیست؛ انقلاب در متابعت از فلان قدرت است. اگر نظر آنها در باب انقلاب درست بود که انقلابی پیش نمی‌آمد، زیرا آنها دهها سال است که بوده‌اند و هستند و هنری نکرده‌اند. اصلاً در پندارهای آنها انقلاب معنی ندارد. کسانی می‌توانند در این باب حکم بکنند که جانشان پیوسته به این انقلاب است، و آن را با رگ و خونشان حس می‌کنند. البته کسانی هستند که انقلاب را با جان حس می‌کنند، اما اگر از آنها بپرسند ماهیت انقلاب چیست، از عهده‌ی بیان آن برنمی‌آیند، و شرح و بیان این معنی به عهده‌ی متفکران قوم است؛ که

❖ انقلاب اسلامی بازگشتن به دیانت حقیقی و پیوستگی با حق و حقیقت در عالمی است که حق و حقیقت در آن پوشیده و پوشانده شده است. یک انقلاب دینی، انقلاب صرفاً سیاسی نیست. اگر می‌بینیم که بعضی طوایف در اینکه آیا اسلام سیاست و حکومت دارد یا ندارد، اختلاف می‌کنند از آن است که غرب‌زده‌اند و سیاست را جدا از حقیقت آن اعتبار می‌کنند.

« حکمت و اندیشه

اگر می‌دانیم که مشکلات چه بوده، و چه فساد و وجود داشته، و چه چیزها باید پاک شود، چه حجاب‌ها باید برداشته شود، در آن صورت در راه هستیم. اما اگر این حرف‌ها را در عداد سخنان خطایی می‌دانند و همه مسائل بنحو قالبی برایشان حل شده است، مطلب دیگری است.

ما در عالمی زندگی می‌کنیم که مشکل و گرفتاری و خودبینی و خودپسندی و گمراهی و ضلالت و هدایت و نور و ظلمت و همه‌ی این‌ها هست؛ ولی به هر حال یک انقلابی واقع شده است. این انقلاب در این محیط جغرافیایی ما هم محدود نمی‌ماند؛ ولی صدور انقلاب به این معنی نیست که ما اقداماتی بکنیم که حکومت فلان ساقط شود

و حکومت اسلامی بشود. انقلاب اسلامی یعنی اینکه این انقلاب خود به خود بسط پیدا کند، به جانها سرایت کند؛ و این جانها را احیاء کند و در این سرایت و احیاء قائم‌ی غرب‌زدگی که در حالت تزلزل است، ذوب شود و فرو ریزد. مسئله این است، مسئله یک حکومت در جزیره‌ی اسلامی و محاصره شدن در میان دشمنان رنگارنگ نیست. مسئله یک پیش آمد بزرگ تاریخی و گشوده شدن عالم دیگر و بسط یک تفکر، و به عبارت دیگر مسئله انقلاب دینی در عالم کفر و کفرزدگی است. و طبیعی است که این انقلاب در پایان دوره‌ی یک تمدن دیگر آغاز شده باشد. تمدنی که داعیه‌ی تملک همه چیز را دارد و مدعی است که تمدن مطلق است، و هیچ چیز در جنب آن قابل اعتناء نیست. هنوز برای غرب و برای همه‌ی مردم عالم که تابع غرب و در روح و فکر اسیر غرب هستند، فهم این پایان و تمامیت یافتن مشکل است و نمی‌توانند در باب شکست غرب اصلاً تصویری داشته باشند؛ زیرا غرب جانها را تسخیر کرده و قواعد و اصول خود را بعنوان مسلمات در جانها نشانده است.

انقلاب اسلامی بازگشتن به دیانت حقیقی و پیوستگی



البته متفکران قوم هم باید در جانها این آتش باشد؛ اگر نباشد، متفکر نیستند. متفکری که در جانها آتش نیست، متفکری که راحت‌طلب است، متفکر نیست.

انقلاب ما انقلاب اسلامی است؛ به این معنی که در عالمی که ما بودیم راهمان بسته‌تر می‌شد و در عالمی که پیوند و ارتباط بشر با حق و حقیقت روز به روز گسیخته می‌شد، رشته‌ی پیوند و حبل‌المتین لازم بود و این حبل‌المتین به دست ما رسید، ما دست در این حلقه زدیم، ما دست در این حبل‌المتین زدیم، کسی که این ریسمان را می‌بیند، می‌فهمد که انقلاب ما انقلاب اسلامی بوده است. دست زدن در حبل‌المتین به معنی رسیدن به بهشت زمینی، یعنی بهشت هوس‌ها نیست. دست زدن در حبل‌المتین هزارها مشکل دارد. در هر انقلاب کوره‌ای هست، این کوره، کوره‌ی تصفیه است، و طبقات مردم انقلابی از این کوره بیرون می‌آیند. اگر کسی توقع دارد که از روز اول همه چیز پاک و صاف و سره بشود، اهل انقلاب نیست و با انقلاب سروکاری ندارد و اصلاً نمی‌داند انقلاب چیست. او بهانه‌گیر است. اگر می‌توانیم در دریای انقلاب و در طوفان انقلاب شنا بکنیم، اگر می‌توانیم درد را به جان بخریم،

است. اگر سیاست و قدرت نباشد و اگر با قدرت مثلاً در مقابل معاندین و متجاوزین نتوان ایستاد، انقلاب محفوظ نمی‌ماند. انقلاب پاسدار می‌خواهد و سیاست می‌تواند پاسدار مرتبه و شأنی از انقلاب باشد، و البته این سیاست، سیاست اسلامی و پاسدار اسلام خواهد بود. نکته‌ی بسیار مهم اینست که این سیاست از طرق عادی نمی‌توانست و نمی‌تواند دروغای قدرت و تبلیغات و سوداگری همه چیز، جایی پیدا کند، بلکه می‌بایست با انقلاب و در انقلاب برقرار شود.

این مقاله، فصلی از کتاب گرانقدر "انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم" اثر متفکر متعهد، استاد دکتر رضا دوری‌اردکانی می‌باشد. کتاب "انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم" متن مکتوب درس‌های استاد در سال ۱۳۶۱ در "مرکز پژوهشی علامه طباطبائی" است که در همان سال به صورت مستقل منتشر گردید. بیش از ربع قرن پس از چاپ اول کتاب، این اثر ارزشمند با مقدمه استاد برای چاپ دوم، در سال ۱۳۸۷ به سفارش و با حمایت نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور منتشر گردید. در سی‌وسومین سالگرد انقلاب پرشکوه و تاریخ‌ساز انقلاب اسلامی ایران، مناسب دیدیم اقدام به انتشار فصلی از این کتاب نماییم.

با حق و حقیقت در عالمی است که حق و حقیقت در آن پوشیده و پوشانده شده است. یک انقلاب دینی، انقلاب صرفاً سیاسی نیست. اگر می‌بینیم که بعضی طوایف در اینکه آیا اسلام سیاست و حکومت دارد یا ندارد، اختلاف می‌کنند از آن است که غرب‌زده اند و سیاست را جدا از حقیقت آن اعتبار می‌کنند. در صد سال اخیر اشخاصی کتاب‌هایی در این باب نوشتند، مثلاً شخصی مثل: عبدالرازق مصری نوشت که «اسلام اصلاً حکومت و سیاست ندارد»؛ می‌دانید چرا؟ و می‌دانید مستمسک و مستندش چه بود؟ مستند ضعیف او و امثال او بیشتر این بوده و هست که اسلام منحصرً برای تأسیس سیاست و حکومت نازل نشده است. این‌ها از اینکه حقیقت اسلام غیر از سیاست به معنی متداول است، نتیجه می‌گیرند که اسلام سیاسی نیست؛ و این نتیجه‌گیری‌ها از آثار غرب‌زدگی در قوه ادراک و فهم اقوام غرب‌زده است. این تذکر را مخصوصاً از این جهت می‌دهم که شاید از سخنان من استنباط شود که در انقلاب به سیاست نباید اعتناء کرد. اسلام برای سیاست نیامده است؛ اما سیاست لازمی آن بوده است؛ اسلام نیامده است که یک حکومت تأسیس

بکند یا درست بگوییم اسلام صرفاً برای برقرار کردن یک حکومت و برای به دست گرفتن قدرت سیاسی نیامده است؛ اما اسلام برای عالم دیگر و برای آدم دیگر و برای تربیت دیگر و برای برگرداندن بشر به خانه‌ی حق آمده است، در وقتی که بشر از این خانه دور بوده است. اما عالم دیگر و آدم دیگر اقتضای سیاست و حکومت دیگر دارد. انقلاب ما هم واقع شده است که مقدمه‌ای برای بازگشت بشر به خانه‌ی حقیقی خود باشد. سیاست و حکومت هم لازمی انقلاب و اسلام



درباره‌ی پست مدرن

« احسان فیضی

نماییم. اساس کار ما در این گفتار بر اختصار و اجمال، هر چند ظرفیت و قابلیت‌های موضوع به‌گونه‌ای است که بحثی مستوفی را می‌طلبد. امیدوارم که امکان و فرصت یک بررسی تفصیلی در آینده پدید آید. ان‌شاءالله.

الف. سیر کاربرد اصطلاح "پست‌مدرنیسم" به لحاظ لغوی

"چارلز جنکز" از تئوریسین‌های معاصر پسامدرنیسم می‌گوید که کاربرد واژه‌ی پسامدرنیسم را می‌توان تا دهه‌ی ۱۸۷۰ دنبال کرد. ظاهراً اولین بار این تعبیر در عبارات "جان واتکینز چاپمن" (هنرمند بریتانیایی) و "رودلف پانویتز" و "ژوزف هادنات" به کار رفته است. "آرنولد توئین‌بی" مورخ معاصر انگلیسی در تقسیم‌بندی "تاریخ تمدن" خود [کتابی که در نیمه‌ی قرن بیستم نوشته شده است] مرحله‌ی بسط تمدن غربی پس از سال ۱۸۷۵ میلادی را "پسامدرن" یا "پست‌مدرن" می‌نامد. رواج کاربرد گسترده و متنوع این واژه در حوزه‌های مختلف هنر و معماری و فلسفه و ادبیات داستانی و حتی سیاست به سالهای دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی برمی‌گردد؛ و با مطرح شدن آرای نویسندگانی چون "میشل فوکو" "لیوتار" "دریدا" و "بودریار" ابعاد و وسعت و گستردگی بسیاری می‌یابد. در سالهای پایانی دهه‌ی هفتاد میلادی و آغاز دهه‌ی هشتاد میلادی افرادی چون

اصطلاح پست‌مدرنیسم (Post Modernism) یا "پسامدرنیته" از تعابیری است که در قلمرو ادبیات و فرهنگ و مطبوعات و رسانه‌ها و نیز مباحث تخصصی فلسفی و جامعه‌شناختی رواج بسیاری دارد. با اینکه تعابیر پست‌مدرنیته و پسامدرنیسم زیاد و به‌کرات مورد استفاده قرار می‌گیرد اما پرسش در خصوص ماهیت و چند و چون آن کمتر صورت گرفته است.

در بررسی مقوله‌ی پسامدرنیته پاسخگویی به دو سؤال می‌تواند راهگشای ماهیت این دوره‌ی تاریخی و نیز روشن‌گر نسبت پیشگامان موج بیداری اسلامی و طلیعه‌داران انقلاب جهانی اسلامی با خصایص و سمتگیریهایی این دوره و مرزبندی با مروجان و مبلغان آن باشد. اولین پرسش در خصوص پسامدرنیسم در نسبت با مدرنیته و روح حاکم بر دوران مدرن است. دومین پرسش به تبیین ویژگیها و خصایص تاریخی - فرهنگی پسامدرنیسم به‌ویژه در قلمروهای معرفت‌شناختی و اندیشه سیاسی و باورهای اخلاقی مربوط می‌شود.

وقتی پسامدرنیسم را با توجه به ویژگیها و محتوای تاریخی - فرهنگی آن شناخته مورد بررسی قرار دادیم به تبع آن می‌توانیم درباره‌ی نسبت آرمانهای انقلاب اسلامی و جوانه‌های بیداری اسلامی و خیزش رویکرد انقلابی جهان اسلام علیه سیطره‌ی غرب مدرن با آنچه که انتقادات و اعتراضات پسامدرنیستی نامیده می‌شود داوری و قضاوت

تفکر

اومانیستی غرب مدرن از هنگام ظهور آن در اواخر قرن چهاردهم و آغاز رنسانس تا قرن هفدهم "دوران تکوین" خود را می‌گذراند. حاصل این دوره‌ی تکوین و نقطه‌ی اوج آن تأسیس راسیونالیسم خودبنیاد نفسانیت‌مدار [سوبژکتیویستی] دکارتی است که به‌گونه‌ای تام و تمام تبلور روح استیلاجو و استکباری فلسفه‌ی مدرن غربی است.

❧ با ظهور فلسفه‌ی "نیچه" که چنان آینه‌ای بازتابانده‌ی روح خود و برانگیزنده‌ی نیهیلیسم اومانیستی و حکایتگر انحطاط آن آگاه همراه با روایتی انتقادی است عصر بحران آشکار و انحطاط فراگیر و عیان در تفکر و ارکان تمدن غربی ظهور می‌کند؛ دورانی که به "پست‌مدرنیسم" یا پسامدرنیته معروف گردیده است.



❧ از نیمه‌ی دوم قرن هفدهم و به‌ویژه سراسر قرن هجدهم دوران تکوین تفکر مدرن و ظهور آن به صورت یک ساختار تمدنی است. در این مرحله از بسط تفکر اومانیستی که می‌توان آن را دوران "تثبیت مدرنیته" نامید بزرگ‌ترین انقلاب‌های لیبرال - بورژوازی مدرن ظهور می‌کند و ساختار سکولاریستی علوم جدید به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی سامان می‌گیرد. در این دوره است که کاست (caste) روشنفکری سکولاریست مدرن شکل می‌گیرد و دوره‌ی موسوم به "عصر روشنگری" و "تنویر افکار" پدیدار می‌گردد. در این دوره خرد ابزاری اومانیستی خوش‌بین و امیدوار است و وعده‌هایی در خصوص تحقق "بهشت زمینی" و "جهانی فارغ از جنگ و خشونت" و "حاکمیت صلح و پیشرفت و برابری و آزادی" با محوریت عقل خودبنیاد اومانیستی بشر می‌دهد.

به روشنی مشاهده می‌شود. [۱] درواقع آنچه که تحت عنوان گرایش‌های پسامدرن ظاهر می‌گردد بیانگر وجود حس شدید انحطاط غرب مدرن و خودآگاهی نسبت به آن در اندیشه‌ی متفکران و میل به عبور از مدرنیته و در عین حال یأس و سردرگمی و بن‌بست ناشی از فقدان یک چشم‌انداز روشن ایجابی [که علی‌القاعده باید معنوی باشد] برای جایگزینی آن است. لذا روح پسامدرن هم معترض و هم تخریبگر و شکاک و بی‌سرانجام و مأیوس و سردرگم و لبریز از حس ناامیدی ناشی از رسیدن به بن‌بست می‌باشد. "چارلز جنکز" این وضعیت صرفاً سلبی و سردرگم و در عین حال انتقادی پسامدرنیته را این‌گونه بیان می‌کند: "ما می‌خواهیم از مدرنیته [که دیگر موجب رضایت و خشنودی ما و کافی برای نیازها و مشکلاتمان نیست] فراتر رویم، اما نمی‌دانیم و مشخص نیست که داریم به کجا می‌رویم." [۲] در بحث و بررسی راجع به پست‌مدرنیته به این نکته‌ی مهم باید توجه کرد که به دلیل صرفاً سلبی و انتقادی بودن گرایش‌های موسوم به پسامدرنیسم و فقدان وجه ایجابی در

"چارلز جنکز" "جان بارت" "امبرتو اکو" و "جان رورتی" هریک به طریقی و در قلمروهایی چون معماری مباحث کلامی ادبیات و فلسفه و آراء پسامدرنیستی را بسط دادند. گرایش‌های پسامدرن را می‌توان در آرای "میشل فوکو" "ژان بودریار" "ژاک دریدا" "فرانسوا لیوتار" و از جهاتی در "مارتین هیدگر" و تا حدود زیادی در رویکردهای جامعه‌شناختی اعضای "حلقه‌ی فرانکفورت" نیز جستجو کرد؛ که درباره‌ی آنها سخن خواهیم گفت. علی‌رغم اینکه اصطلاح پسامدرنیسم نزد افراد و یا گرایش‌های مختلف مرسوم به پسامدرنیسم به یکسان به کار نمی‌رود اما همه‌ی آنها در این نکات که پسامدرنیسم بیانگر بحران مدرنیته و روح مضطرب و بیمار تمدن غربی و دوران انحطاط آن می‌باشد مشترک و متفق‌القول هستند. در پسامدرنیته بی‌اعتقادی و فقدان یقین و پلورالیسم سوفسطایی مآب نسبی‌انگار به نهایت خود می‌رسد و رویکرد سلبی انتقادی مضطرب و مأیوس و فاقد چشم‌انداز روشن ایجابی‌ای که به نفی مبانی و اصول مدرنیته برخاسته است

◀ پسامدرنیسم [پست مدرنیسم] مرحله‌ی بسط نهایی و واپسین دوران حیات مدرنیته و روزگار انحطاط فراگیر و خودآگاهی نسبت به بحران انحطاط است. درواقع در پسامدرنیسم بحران تمدن مدرن به گونه‌ای خودآگاهانه و نیز در قالب هنر و ادبیات و معماری و فلسفه ظاهر گردیده است. هر چه پسامدرنیسم بسط می‌یابد آثار و شئون بحران انحطاطی در همه‌ی ساختارهای تمدنی غرب مدرن وسعت یافته و تعمیق می‌یابد و شدت می‌گیرد.

« حکمت و اندیشه

[رودلف پانویتز]



ایدئولوژیهای غربی و دوران غلبه‌ی تام و تمام "لیبرالیسم کلاسیک" است. در این دوران است که فیلسوفانی چون "جان لاک" "ژان ژاک روسو" "دنيس ديدرو" "فرانسوا ولتر" و به‌ویژه "امانوئل کانت" سوژکتیویسم دکارتی را بسط و تفصیل بخشیده و در هیئت یک جهان‌بینی سکولاریستی و بشرسالارانه [به جای خدامداری] معرفت‌شناختی و اخلاقی و سیاسی و حقوقی تدوین می‌کنند. به همین دلیل است که کانت را فیلسوف تثبیت مدرنیته نامیده و برخی متفکران او را اصلی‌ترین چهره‌ی فلسفه‌ی مدرن عصر روشنگری دانسته‌اند.

آثار این خوش‌بینی "دوره‌ی تثبیت" و اعتقاد به راسیونالیسم نفسانی خودبنیاد را در فلسفه‌ی غربی تا نیمه قرن نوزدهم نیز می‌توان مشاهده کرد. در نیمه اول قرن نوزدهم فلسفه "هگل" که در امتداد ایده‌آلیسم "من محور" و خودبنیادانه‌ی "فیشته" ظهور کرده بود به عنوان آخرین فلسفه‌ی بزرگ اومانیستی غرب مدرن ظهور می‌کند. "فردریش ویلهلم هگل" که به سال ۱۸۳۱ م. در گذشته است خود نیز دریافته بود که فلسفه‌ی مدرن مبتنی بر نفسانیت خودبنیاد در او به تمامیت رسیده است. البته هگل گویا به آینده‌ی چشم‌انداز تفکر اومانیستی خوش‌بین بوده است. اما به هر حال بر اساس نحوی حس درونی دریافته بود که افقهای فلسفه‌ی بشر انگار دیگر به پایان خود رسیده است.

پس از هگل فلسفه‌ی اومانیستی در سراسری انحطاط آشکار قرار گرفت و جلوه‌هایی از این فروپاشی را می‌توان در انتقادات معنوی "کی‌یرکه گور" نسبت به "عقل‌گرایی هگلی" و پس از آن نیست‌انگاری مضطرب و متزلزل "شوپنهاور" [متوفی به سال ۱۸۶۰ م.] مشاهده کرد. با ظهور فلسفه‌ی "نیچه" که چنان آینه‌ای بازتابانده‌ی روح خود ویرانگر نیهیلیسم اومانیستی و حکایتگر انحطاط

آنها و نیز به دلیل حضور گرایشهای پررنگ و نیرومند سوفسطایی‌گری و نسبی‌اندیشی و کثرت و تنوع چشم‌گیر آرای مختلف در این قلمرو و نیز به دلیل خردگریزی و نظم‌ناپذیری ذاتی این اندیشه و سیالیت خاص آن ارائه تعریفی دقیق از آن ممکن نیست و آنچه منسوب به "اندیشه پسامدرن" است صرفاً جهت تقریب به موضوع وضع گردیده است.

ب. پسامدرنیته چیست؟

تفکر اومانیستی غرب مدرن از هنگام ظهور آن در اواخر قرن چهاردهم و آغاز رنسانس تا قرن هفدهم "دوران تکوین"

خود را می‌گذراند. حاصل این دوره‌ی تکوین و نقطه‌ی اوج آن تأسیس راسیونالیسم خودبنیاد نفسانیت‌مدار [سوژکتیویستی] دکارتی است که به گونه‌ای تام و تمام تبلور روح استیلاجو و استکباری فلسفه‌ی مدرن غربی است.

از نیمه‌ی دوم قرن هفدهم و به‌ویژه سراسر قرن هجدهم دوران تکوین تفکر مدرن و ظهور آن به صورت یک ساختار تمدنی است. در این مرحله از بسط تفکر اومانیستی که می‌توان آن را دوران "تثبیت مدرنیته" نامید بزرگ‌ترین انقلابهای لیبرال - بورژوازی مدرن ظهور می‌کند و ساختار سکولاریستی علوم جدید به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی سامان می‌گیرد. در این دوره است که کاست (caste) روشنفکری سکولاریست مدرن شکل می‌گیرد و دوره‌ی موسوم به "عصر روشنگری" و "تنویر افکار" پدیدار می‌گردد. در این دوره خرد ابرازی اومانیستی خوش‌بین و امیدوار است و وعده‌هایی در خصوص تحقق "بهشت زمینی" و "جهانی فارغ از جنگ و خشونت" و "حاکمیت صلح و پیشرفت و برابری و آزادی" با محوریت عقل خودبنیاد اومانیستی بشر می‌دهد.

این مقطع زمان شکوفایی بسترهای نظری اکثر

◀ در نیمه اول

قرن نوزدهم فلسفه "هگل" که در امتداد ایده‌آلیسم "من محور" و خودبنیادانه‌ی "فیشته" ظهور کرده بود به عنوان آخرین فلسفه‌ی بزرگ اومانیستی غرب مدرن ظهور می‌کند. "فردریش ویلهلم هگل" که به سال ۱۸۳۱ م. در گذشته است خود نیز دریافته بود که فلسفه‌ی مدرن مبتنی بر نفسانیت خودبنیاد در او به تمامیت رسیده است. البته هگل گویا به آینده‌ی چشم‌انداز تفکر اومانیستی خوش‌بین بوده است. اما به هر حال بر اساس نحوی حس درونی دریافته بود که افقهای فلسفه‌ی بشر انگار دیگر به پایان خود رسیده است.

◀ پسامدرنیسم تداوم همان روح نیست‌انگاری اومانستی است که به انکار خویش برخاسته است. اندیشه پسامدرن آیینی تمام‌نمای بحران و انحطاط ساختاری و فراگیر تمدن غرب مدرن است. "کریگ اوئرنر" در توصیف پسامدرنیسم چنین می‌نویسد: "پسامدرنیسم اتفاقی است که دقیقاً در دوران سقوط [و انحطاط] سیطره‌ی مدرنیته رخ داده است.

آن [گاه همراه با روایتی انتقادی] است عصر بحران آشکار و انحطاط فراگیر و عیان در تفکر و ارکان تمدن غربی ظهور می‌کند؛ دورانی که به "پست‌مدرنیسم" یا پسامدرنیته معروف گردیده است. "دیو رابینسون" "فردریش نیچه" را "اولین پُست‌مدرن بزرگ" می‌نامد [۳] و برخی مورخان تاریخ فلسفه کتاب "فراسوی نیک و بد" (۱۸۸۵م) او را اولین اثر فلسفی مهم پسامدرن می‌دانند.

پسامدرنیسم [پست‌مدرنیسم] مرحله‌ی بسط نهایی و واپسین دوران حیات مدرنیته و روزگار انحطاط فراگیر و خودآگاهی نسبت به بحران انحطاط است. درواقع در پسامدرنیسم بحران تمدن مدرن به‌گونه‌ای خودآگاهانه و نیز در قالب هنر و ادبیات و معماری و فلسفه ظاهر گردیده است. هرچه پسامدرنیسم بسط می‌یابد آثار و شئونات بحران انحطاطی در همه‌ی ساختارهای تمدنی غرب مدرن وسعت یافته و تعمیق می‌یابد و شدت می‌گیرد.

دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و یا با دقت بیشتر سال ۱۹۰۰ [سال مرگ نیچه و آغاز قرن بیستم] را می‌توان دوره‌ی آغاز پسامدرنیسم و غلبه‌ی تام و تمام آن دانست. بنابراین پسامدرنیسم مرحله‌ای از تاریخ بسط مدرنیته است. منتها مرحله‌ای که به جای خوش‌بینی و امیدواری عصر روشنگری و یقین اومانستی دکارتی - کانتی تردید در اصول و مبادی تمدن غربی و نیز مبانی نظری مدرنیته و گونه‌ای یأس و شک‌اندیشی اضطراب‌آلود و پرتردید و حس ناامیدی و یأس و سستی و بی‌اعتقادی نسبت به سوپژکتیویسم و راسیونالیسم حاکم گردیده است. پسامدرنیسم به زبان ساده مرحله‌ی انحطاط فراگیر غرب مدرن و خودآگاهی نسبت به این بحران انحطاطی است.

پسامدرنیسم تداوم همان روح نیست‌انگاری اومانستی است که به انکار خویش برخاسته است. اندیشه پسامدرن آیینی تمام‌نمای بحران و انحطاط ساختاری و فراگیر تمدن غرب مدرن است. "کریگ اوئرنر" در توصیف پسامدرنیسم چنین می‌نویسد: "پسامدرنیسم اتفاقی است که دقیقاً در دوران سقوط [و انحطاط] سیطره‌ی مدرنیته رخ داده است." [۴]

اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم پسامدرنیته اساساً همان دوران انحطاط و ویرانی و احتضار غرب مدرن است. "ژان بودریار" یکی از تئوریسین‌های اصلی پست‌مدرنیسم

می‌گوید: "بشر امروز قطعاً در وضعیت پسامدرن به سر می‌برد." "فرانسوا لیوتار" بی‌اعتقادی و فقدان ایمان به هر نوع حقیقت یا [به تعبیر او] هرگونه "روایت کلان" و "قرا روایت" و شکاکیت ملازم آن را از ویژگیهای پسامدرنیسم می‌داند. "فردریک جیمسون" در بیانی متأثر از نگرش مارکسیستی پسامدرنیته را محصول وضعیت اجتناب‌ناپذیر واپسین دوره‌ی سرمایه‌سالاری می‌داند.

بودریار مشخصه‌ی دوران پسامدرنیته را گسستگی میان تصویری که رسانه‌ها و علوم از جهان ارائه می‌دهند با واقعیت عینی و سلطه‌ی "وانموده‌های وهم‌آلود بی‌ارتباط با واقعیت" می‌داند. "دیوید هاروی" در کتاب "وضعیت پسامدرنیته" (سال ۱۹۸۹م) معتقد است پست‌مدرنیسم محصول تشدید نیروهای ویرانگری است که خود ملازم نظام سرمایه‌سالاری مدرن می‌باشند و اینک به‌گونه‌ای ساختار شکنانه علیه آن عمل می‌نمایند.

ویژگیهای عمومی "اندیشه و دوران پسامدرن" به عنوان واپسین مرحله‌ی بسط تمدن غربی و آیینی انحطاط و زوال آن را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱. اندیشه‌ی پُست‌مدرن نسبت به مفروضات و اصول و



[آرنولد توین‌بی]

◀ دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و یا با دقت بیشتر سال ۱۹۰۰ [سال مرگ نیچه و آغاز قرن بیستم] را می‌توان دوره‌ی آغاز پسامدرنیسم و غلبه‌ی تام و تمام آن دانست. بنابراین پسامدرنیسم مرحله‌ای از تاریخ بسط مدرنیته است. منتها مرحله‌ای که به جای خوش‌بینی و امیدواری عصر روشنگری و یقین اومانستی دکارتی - کانتی تردید در اصول و مبادی تمدن غربی و نیز مبانی نظری مدرنیته و گونه‌ای یأس و شک‌اندیشی اضطراب‌آلود و پرتردید و حس ناامیدی و یأس و سستی و بی‌اعتقادی نسبت به سوپژکتیویسم و راسیونالیسم حاکم گردیده است. پسامدرنیسم به زبان ساده مرحله‌ی انحطاط فراگیر غرب مدرن و خودآگاهی نسبت به این بحران انحطاطی است.

❖ اندیشه‌ی پُست‌مدرن اساساً سلبی و انتقادی است. روح این رویکرد نقد مفروضات و یقینیات مدرن است. درواقع رویکرد پسامدرن گویی طوفانی از تردید و شک و انکار به جان میراث عقل مدرن افکنده است و به تعبیر نیچه دارد با پتکِ نفی و انکار تاریخ اندیشه‌ی غربی را مورد هجوم قرار می‌دهد.

« حکمت و اندیشه

❖ اندیشه‌ی پُست‌مدرن نسبت به مفروضات و اصول و مبانی تفکر مدرن رویکرد انتقادی و تردیدآمیز و انکار آلود دارد. به عنوان مثال مفروضات مدرنیستی‌ای چون اعتقاد به ترقی و پیشرفت تاریخی اعتقاد جزم‌اندیشانه به علوم مدرن و واقع‌نمایی آن و نیز اعتقاد به اصالت عقل اومانیستی مدرن [اراسیونالیسم سوپژکتیویستی‌ای که با دکارت در فلسفه ظهور می‌کند و در کانت به اوج خود می‌رسد و در هگل به تمامیت خود می‌رسد] به‌طور جدی و به صورت مختلف مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد. در اندیشه‌های "مارتین هیدگر" "میشل فوکو" "ژاک دریدا" و تا حدودی نویسندگان کتاب "دیالکتیک روشنگری" [ماکس هورکهایمر] و "تئودور آدورنو" [صور و مراتب مختلف این نفی و انکارها را شاهدیم. ۲. اندیشه‌ی پُست‌مدرن اساساً سلبی و انتقادی است. روح این رویکرد نقد مفروضات و یقینیات مدرن است. درواقع رویکرد پسامدرن گویی طوفانی از تردید و شک و انکار به جان میراث عقل مدرن افکنده است و به تعبیر نیچه دارد با پتکِ نفی و انکار تاریخ اندیشه‌ی غربی را مورد

مبانی تفکر مدرن رویکرد انتقادی و تردیدآمیز و انکار آلود دارد. به عنوان مثال مفروضات مدرنیستی‌ای چون اعتقاد به ترقی و پیشرفت تاریخی اعتقاد جزم‌اندیشانه به علوم مدرن و واقع‌نمایی آن و نیز اعتقاد به اصالت عقل اومانیستی مدرن [اراسیونالیسم سوپژکتیویستی‌ای که با دکارت در فلسفه ظهور می‌کند و در کانت به اوج خود می‌رسد و در هگل به تمامیت خود می‌رسد] به‌طور جدی و به صورت مختلف مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد. در اندیشه‌های "مارتین هیدگر" "میشل فوکو" "ژاک دریدا" و تا حدودی نویسندگان کتاب "دیالکتیک روشنگری" [ماکس هورکهایمر] و "تئودور آدورنو" [صور و مراتب مختلف این نفی و انکارها را شاهدیم. ۲. اندیشه‌ی پُست‌مدرن اساساً سلبی و انتقادی است. روح این رویکرد نقد مفروضات و یقینیات مدرن است. درواقع رویکرد پسامدرن گویی طوفانی از تردید و شک و انکار به جان میراث عقل مدرن افکنده است و به تعبیر نیچه دارد با پتکِ نفی و انکار تاریخ اندیشه‌ی غربی را مورد



[لیوتار]

هجوم قرار می‌دهد. ۳. اندیشه‌ی پسامدرن صرفاً دارای وجه سلبی و انتقادی نسبت به مدرنیته است؛ اما وجه ایجابی و جان‌نشین سازنده‌ای را ارائه نمی‌دهد. از این رو است که پسامدرنیسم آدمی را در جهانی پر از شک و تردید و در حالتی تماماً معلق و اسیر بی‌معنایی و بی‌سرانجامی رها می‌کند. جوهر اندیشه‌ی پسامدرن نسبی‌گرایی سوفسطایی مآبانه است. ۴. متفکران پُست‌مدرن غالباً توجه خاصی به مقوله‌ی "زبان" دارند. آنان حقیقت و باطنی معنوی و یا شأن واقع‌نمایی برای زبان قائل نیستند و بر اساس یک نظریه‌ی مبتنی بر قراردادی بودن زبان و رویکردی تماماً نسبی‌انگاره و به سبب بی‌اعتقادی به وجود ماهیت و حقیقت ثابتی برای امور و اشیا "زبان" را عبارت از یک نظام بازی تابع اهوای نفسانی می‌دانند. ریشه‌های این نگرش به زبان در تفسیر اومانیستی مدرن از زبان وجود داشته است که در پسامدرنیته نتایج افراطی نسبی‌انگاره و شکاکانه‌ی خود را عیان کرده است. درواقع اندیشه‌ی پُست‌مدرن تفسیر نسبی‌انگاره‌ی زبان را دستمایه‌ای برای تبلیغ نئوسوفسطایی‌گری شکاکانه قرار داده است و ضمن اینکه منکر وجود نسبیتی میان زبان و حقیقت می‌گردد [اساساً به وجود حقیقتی قائل نیست] اساساً منکر وجود معنایی واحد و نهایی برای یک متن و یا نظامی عقل‌گرایانه در ادراک و فهم و دستگاه معرفتی و زبانی بشر می‌گردد. "زبان" در نگرش غالب پسامدرنیستها از همان افقی مورد توجه قرار می‌گیرد که نیچه از آن سخن می‌گفت. یعنی یک "ابداع بی‌معنا" برای تحقق اراده‌ی معطوف به قدرت بشر. از این‌رو بازار هرمنوتیک نسبی‌انگار در این اندیشه رونق بسیار دارد. ۵. اندیشه‌ی پسامدرن تقریباً در تمامی گرایشهای خود اعتقادی به وجود حقیقت ثابت و یا امکان دریافت معرفت مطلق ندارد. [هرچند شاید از جهاتی بتوان مارتین هیدگر را از این قاعده و نیز اصل سوفسطایی مآبانه‌ی بی‌اعتقادی به نسبیتی میان زبان و حقیقت مستثنا دانست. البته در خصوص نسبت میان تفکر هیدگر و پسامدرنیسم بحثهایی وجود دارد که به آن اشاره خواهیم کرد]. ۶. اندیشه‌ی پسامدرن تکنولوژی مدرن و به‌ویژه

❖ اساس اندیشه‌ی فوکو بر نسبی‌انگاری و عدم یقین معرفتی و اخلاقی کنکاش در ماهیت "قدرت" قرار دارد. فوکو از آرمانگرایی و مبارزه‌طلبی سیاسی - اجتماعی و تلاش به منظور بنا کردن یک سامان جدید کاملاً روی بر تافته است. او اساساً اعتقادی به وجود "حقیقت" "عدالت" موازین و احکام ثابت اخلاقی و هیچ نوع باور متعالی و فراگیر و ابدی ندارد.

[فوکو]



جهت‌گیری ویرانگر آن نسبت به محیط زیست را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و نسبت به خرد ابزاری مدرن و مظاهر آن [تکنولوژی بوروکراسی نظام گفتمانی علوم مدرن] رویکردی انتقادی دارد.

۷. گرایشهای پرننگ آنارشیکستی و ستیز با عقل‌گرایی بدیهی و طبیعی در آرای پسامدرنیست‌هایی چون "میشل فوکو" "ژاک دریدا" و "لیوتار" وجود دارد. "دریدا" را به دلیل اعتقاد افراطی به نسبی‌گرایی بی‌بنیانی که قاعداً به نفی

و انکار خود می‌انجامد و نیز به دلیل عدم اعتقاد به وجود "حقیقت" یا تحقق هر نوع امکان "معرفت" به یاد "گرگیاس" سوفسطایی باستانی منکر حقیقت و وجود و معرفت "گرگیاس قرن بیستم" نامیده‌اند.

۸. پسامدرنیسم در قلمرو اخلاقیات به وجود هیچ اصل ثابت اخلاقی اعتقادی ندارد؛ و به تبع آنچه اخلاق را تبلور اراده‌ی نفسانی استیلاجوی معروف به قدرت بشر و یک نیرنگ و دروغ عمل‌گرایانه می‌داند. از این‌رو در آرای فیلسوفانی چون "فوکو" "دریدا" و "لیوتار" نمی‌توان خط تمیز روشنی میان "خوب و بد" و "خیر و شر" ترسیم کرد؛ و همه چیز در یک خلا معلق بی‌معنا و نیست‌انگاری سیال و سرگردان رها شده است.

۹. نیهیلیسم پسامدرن مبنایی سوفسطایی و تماماً شک‌گرایانه و رویکردی ویرانگر نسبت به همه‌ی اصول و معیارها و موازین و آرمانها و اعتقادات و ایدئولوژیها [به تعبیر لیوتار: "قراویت"] دارد و بر پایه‌ی رفتاری ساختارشکنانه صورت خودویرانگر گرفته به انکار خویش و تمامیت تمدن مدرن و اساس و مبانی بدیهی و فطری زندگی بشر می‌پردازد. البته میزان و مراتب این نیست‌انگاری خودویرانگر در همه گرایشهای اندیشه‌ی

پسامدرن یکسان و به یک میزان نیست. اساساً پسامدرنیته گرفتار تزلزل و اضطراب و یأس و حس بحران و هراس و حال و هوای ترسناک مرگی غریب و بی‌معناست.

۱۰. پسامدرنیسم در ساختارهای اجتماعی و اداری خود به دلیل تعمیق "نیست‌انگاری خودویرانگر" موجب از هم گسیختگی‌های اجتماعی شدت‌یابی فروپاشی نظامهای خانوادگی گسترش وحشتناک بحرانهای روانی و اخلاقی و احساس بی‌معنایی و سرگردانی و لاپالای‌گری و هرزه‌گردی کاهش ضریب مسئولیت‌پذیری و وجدان کاری و انضباط اخلاقی در کارمندان و تشدید هولناک حس بیگانگی و تنهایی و بی‌هویتی و اضطراب وجودی مبهم و فراگیر در جوامع غربی گردیده است.

۱۱. اقتصاد پسامدرن که با سر و صداهای تبلیغاتی در خصوص "جابه‌جایی قدرت از سرمایه به دانایی" و ظهور "انقلاب الکترونیک" و "موج سوم" هیاهوی عجیبی برای پنهان کردن ماهیت سرمایه‌سالارانه و بهره‌کشانه خود به راه انداخته است درواقع همان سرمایه‌سالاری مدرن است که به‌ویژه از دهه‌های شصت و هفتاد قرن بیستم میلادی بیش از پیش رویکردی نفولبرالی و به شدت مصرفی و مبتنی بر استفاده از تمامی ظرفیتهای تکنوکراتیک در

❖ فوکو معترضی

سترون است که اگرچه با تکیه بر قدرت نفی نیهیلیستی علیه تمدن مدرن بانگ اعتراض بلند می‌کند اما چون با هر نوع آرمانگرایی و تعالی‌خواهی و مبارزه و اعتقاد به وجود حق و عدل مخالف است و چون به‌گونه‌ای شکاکانه و فردی و نسبی‌نگر و جزئی و از منظری نیست‌انگارانه و سلبی محض و به صورتی هرج و مرج‌طلبانه فقط به نفی و انکار می‌پردازد در نهایت خود و مخاطب خویش را منفعل و سرگردان اما ناخشنود و با اعتراضی آرام و در خود فرو رفته تسلیم سیطره‌ی زندگی مدرن رها می‌سازد.

❖ اندیشه‌ی پسامدرن صرفاً دارای وجه سلبی و انتقادی نسبت به مدرنیته است؛ اما وجه ایجابی و جانشین و سازنده‌ای را ارائه نمی‌دهد. از این رو است که پسامدرنیسم آدمی را در جهانی پر از شک و تردید و در حالتی تماماً معلق و اسیر بی‌معنایی و بی‌سرانجامی رها می‌کند.

« حکمت و اندیشه

[ژان بودریار]



بحران کرده است که علائم و نشانه‌های آن در بحرانهای مزمزمن رکودی - تورمی اقتصادهای امپریالیستی در دهه‌های پایانی قرن بیستم و رکود بی‌سابقه و فراگیر و همزمان اقتصاد کشورهای ژاین اتحادیه‌ی اروپا و آمریکا عیان گردیده است.

"دیوید هاروی" معتقد است که "پسامدرنیته موجب ایجاد تزلزل در همان اشکال اجتماعی و سیاسی‌ای می‌شود که مدرنیته پدید آورده بود. مشخصه‌ی اقتصاد پسامدرن،

بی‌ثباتی شرایط اقتصادی تزلزل‌الگوهای استخدام و تکرار هویت‌های طبقاتی و سیاسی است. الگوی سازماندهی اقتصادی "پساوردیستی" [که در دوره پسامدرنیسم جانشین نظام متمرکز تولید کارخانه‌ای موسوم به "فوردیسم" گردیده است] بسیار نامتمرکز است؛ امروزه سرهم‌سازی قطعات یک خودرو در کارخانه نه در یک مکان بلکه در مکانهای متفاوت و توسط نیروهای کار مختلفی انجام می‌شود که خود در معرض تغییرات ناگهانی و پیش‌بینی نشده‌اند. [۵]

درواقع خردگریزی و اراده‌ی خودویرانگر نیهیلیسم پسامدرن ساختار اقتصاد سرمایه‌داری را به سوی هرج و مرج و آنا‌رشی و واگرایی شدیدی پیش می‌برد که خود موجب تولید بحرانهای بسیار، ناشی از بی‌برنامه‌گی و از هم گسیختگی در آن گردیده و نهایتاً انقراض آن را رقم می‌زند. درواقع آنچه مارکس در قرن نوزدهم درباره‌ی خصیصه‌ی آنا‌رشیستی تولید در نظام سرمایه‌داری لیبرال می‌گفت و با ظهور "دولت‌های ارشادی" و "اقتصاد نیمه‌متمرکز" دولت‌های سرمایه‌سالار از دست آفات و تبعات و عوارض مرگ‌آفرین آن در امان ماندند امروز در هیئت اقتصاد از هم گسیخته و رو به واگرایی و به شدت مصرفی دوره‌ی پسامدرن گویی دارد محقق می‌گردد و بر بی‌ثباتی و از هم گسیختگی و اضطراب کلی و یأس و سرگردانی حاکم بر این دوره افزوده

پیش گرفته است.

"انقلاب الکترونیک" و "موج سوم" ماهیت غارتگرانه، بهره‌کشانه، تکاثراًلود، سودجویانه و انباشت‌گر سرمایه‌سالاری را تغییر نداده است؛ بلکه فقط با گسترش دامنه سیطره‌ی سرمایه و تقلیل "معرفت" به "اطلاعات" پراکنده و انبوه "اما فاقد بار بینشی و حل کردن کامل تفکر در تکنیک و بسط اتوماتیسم و تحریک دیوانه‌وار حس مصرف و میل به سودجویی و پول‌سالاری؛ مصادیق "سرمایه" و منطق سودانگار و سوداگر آن را از صرف کالاهای تولیدی یا پول در گردش و اعتبارات بانکی و امکانات تکنولوژیکی و منابع طبیعی‌ی نظیر زمین جنگل معادن... به اجزاء بدن انسان و "اخبار" و مجموعه‌ی انبوه اما بسیار پراکنده‌ی اطلاعات سطحی و بی‌مایه‌ی ژورنالیستی [که "آلین تافلر" اصرار دارد آنها را "دانایی" بنامد] گسترش داده است. و به دلیل کم‌فروغ شدن بیش از پیش عقلانیت ابزاری و بحرانهای عدیده‌ای که تکنولوژی و تکنوکراسی و اتوماتیسم پدید آورده است [و در بسیاری از موارد موجب اخراج‌های گسترده‌ی کارگران و کاهش امنیت شغلی طبقات فرودست و افزایش فاصله‌ی فقیر و غنی و تعمیق حس "فقر مدرن" گردیده است] عملاً سازماندهی اجتماعی "کار - سرمایه" را در اقتصادهای کشورهای امپریالیستی دستخوش

❖ متفکران پُست‌مدرن غالباً توجه خاصی به مقوله‌ی "زبان" دارند. آنان حقیقت و باطنی معنوی و یا شأن واقع‌نمایی برای زبان قائل نیستند و بر اساس یک نظریه‌ی مبتنی بر قراردادی بودن زبان و رویکردی تماماً نسبی‌انگارانه و به سبب بی‌اعتقادی به وجود ماهیت و حقیقت ثابتی برای امور و اشیا "زبان" را عبارت از یک نظام بازی تابع‌الخواهی نفسانی می‌دانند.

گرایشهای پررنگ آنارشیکستی و ستیز با عقل‌گرایی بدیهی و طبیعی در آرای پسامدرنیست‌هایی چون "میشل فوکو" "ژاک دریدا" و "لیوتار" وجود دارد. "دریدا" را به دلیل اعتقاد افراطی به نسبی‌گرایی بی‌بنیانی که قاعداً به نفی و انکار خود می‌انجامد و نیز به دلیل عدم اعتقاد به وجود "حقیقت" یا تحقق هر نوع امکان "معرفت" به یاد "گرگیاس" سوفسطایی باستانی منکر حقیقت و وجود و معرفت "گرگیاس قرن بیستم" نامیده‌اند.

و می‌افزاید.

ج. نگاهی کوتاه به چند گرایش فکری پسامدرن

اندیشه‌ی پسامدرن اگرچه با نوع نگرش نقادانه‌ی نیچه نسبت به تاریخ غرب آغاز گردید اما امروزه طیف گسترده‌ای از آرا را در بر می‌گیرد که در یک طرف آن گرایشهای منتقد مدرنیته آمیخته با برخی تعابیر و میراث به جا مانده از تعالیم اسطوره‌ای و رازآمیز آکه البته صورتِ ممسوخ یک معنویت نسبی‌انگار و پلورالیستیک مورد پذیرش تمدن غرب را یافته‌اند قرار دارند و در سوی دیگر طیف گرایشهای نوسوفسطایی لفاظ و نیست‌انگاری که با هر رکن و باور ثابت و روشن اعتقادی به‌عنوان یک "جزم‌اندیشی" مخالفت به صورتی جزم‌اندیشانه به ترویج نسبی‌گرایی بی‌بنیاد خود می‌پردازند و با اینکه مثل لیوتار و دریدا دعوی پرهیز از سیستم‌سازی دارند دستگاه پیچیده و بی‌معنا و به شدت فرمالیستی‌ای از "بازیهای زبانی" پدید آورده‌اند.

پرداختن به همه‌ی این رویکردها فرصت و مجالِ مبسوط می‌طلبد. در این مقال در خصوص چهار گرایش در پسامدرنیسم معاصر غربی [که البته به لحاظ تقدم زمانی و نفوذ و میزان تأثیرگذاری در شکل‌گیری اندیشه

پسامدرن نقش محوری داشته و دارند و هنوز هم در تفکر غربی تأثیرگذار و تعیین‌کننده‌اند] به اختصار بسیار سخن خواهیم گفت. این چهار رویکرد را می‌توان اصلی‌ترین گرایشها در اندیشه‌ی پُست‌مدرن دانست:

۱. رویکرد هیدگری.
۲. رویکرد "مکتب فرانکفورت".
۳. آرای میشل فوکو.
۴. گرایش نیرومند نوسوفسطایی نسبی‌اندیشی در فلسفه‌ی معاصر غربی.

ج - ۱) مارتین هیدگر: منتقد رادیکال تمدن مدرن
مارتین هیدگر متفکر آلمانی متولد سال ۱۸۸۹ م و متوفی به سال ۱۹۷۶ م است. هیدگر به‌گونه‌ای مبنایی و بنیادین اساس تفکر مابعدالطبیعی غرب را مورد پرسش نقادانه قرار داد. اگرچه تقریباً همه‌ی گرایشهای فکری و رویکردها و متفکران پسامدرنیستی که پس از او ظهور کردند مستقیم و یا غیرمستقیم و از جهات مختلف تحت تأثیر هیدگر قرار داشته و دارند اما پُست‌مدرن نامیدن هیدگر یک مفهوم کاملاً مسامحه‌آمیز و غیردقیق است، زیرا برخی وجوه اندیشه هیدگر در خصوص باور داشتن به "حقیقت" و "وجود" و "انکشاف و استتار تاریخی وجود" و برخی رگه‌های معنوی در آرای او حساب وی را از نیست‌انگاری نسبی‌انگار پسامدرنیست‌ها جدا می‌کند. هرچند که واقعیت این است که گرایشهای مختلف پسامدرن به صور مختلف از نگرش نقادانه‌ی هیدگر به اساس تفکر مدرن و میراث فلسفه غربی بهره‌ی بسیار برده‌اند. البته هیدگر با گرایشهای فکری‌ای مثل آرای لیوتار، دلوز، دریدا و فوکو [که آنها را می‌توان مصادیق دقیق اندیشه‌ی پسامدرن دانست] از این زاویه که رویکرد همه‌ی آنها نسبت به مدرنیته و اساس تفکر غربی اساساً سلبی و فاقد وجه ایجابی است مشترک و همراه می‌باشد.



[دریدا]

❖ نیهیلیسم
پسامدرن مبنایی
سوفسطایی و
تماماً شک‌گرایانه
و رویکردی
ویرانگر نسبت
به همه‌ی اصول
و معیارها و
موازین و آرمانها
و اعتقادات و
ایدئولوژیها آبه
تعبیر لیوتار:
"فراروایت" دارد
و بر پایه‌ی رفتاری
ساختارشکنانه
صورت
خودویرانگر گرفته
به انکار خویش
و تمامیت تمدن
مدرن و اساس و
مبانی بدیهی و
فطری زندگی بشر
می‌پردازد. البته
میزان و مراتب
این نیست‌انگاری
خودویرانگر در
همه گرایشهای
اندیشه‌ی
پسامدرن یکسان
و به یک میزان
نیست. اساساً
پسامدرنیته
گرفتار تزلزل و
اضطراب و یأس
و حس بحران و
هراس و حال و
هوای ترسناک
مرگی غریب و
بی‌معناست.

❖ در واقع خردگرایی و اراده‌ی خودویرانگر نیهیلیسم پسامدرن ساختار اقتصاد سرمایه‌داری را به سوی هرج و مرج و آنارشی و واگرایی شدیدی پیش می‌برد که خود موجب تولید بحرانهای بسیار، ناشی از بی‌برنامه‌گی و از هم گسیختگی در آن گردیده و نهایتاً انقراض آن را رقم می‌زند.

« حکمت و اندیشه

❖ اندیشه‌ی پسامدرن اگرچه با نوع نگرش نقادانه‌ی نیچه نسبت به تاریخ غرب آغاز گردید اما امروزه طیف گسترده‌ای از آرا را در بر می‌گیرد که در یک طرف آن گرایشهای منتقد مدرنیته آمیخته با برخی تعبیر و میراث به جا مانده از تعالیم اسطوره‌ای و رازآمیز [که البته صورت ممسوخ یک معنویت نسبی‌انگار و پلورالیستیک مورد پذیرش تمدن غرب را یافته‌اند] قرار دارند و در سوی دیگر طیف گرایشهای نوسوفسطایی لفاظ و نیست‌انگاری که با هر رکن و باور ثابت و روشن اعتقادی به عنوان یک "جزم‌اندیشی" مخالفت به صورتی جزم‌اندیشانه به ترویج نسبی‌گرایی بی‌بنیاد خود می‌پردازند.

بارقه‌های تعالیم قدسی و حیانی که در هیئت تعالیم قرآن و اهل بیت (ع) تجلی یافته است ممکن نمی‌گردد. به هر حال و هرچند که می‌دانیم به کار بردن تعبیر پست‌مدرن برای تفکر هیدگر امر غیردقیق و مسامحه‌آمیزی است جهت آسان کردن طبقه‌بندی اصلی‌ترین رویکردهای انتقادی در اندیشه‌ی معاصر غربی و نیز به دلیل تأثیرپذیری چشمگیر و واضحی که همه‌ی پسامدرنیست‌های پس از هیدگر از او داشته‌اند آرای او را در چارچوب رویکردی پست‌مدرن دسته‌بندی نمودیم. در این مقاله فرصت پرداختن حتی مختصر به آرای مارتین هیدگر وجود ندارد، از این رو به گونه‌ای فهرست‌وار اصلی‌ترین رؤس مباحث و رویکردهای مورد نظر او را فقط نام می‌بریم: [۶]

۱- اعتقاد به اینکه تاریخ متافیزیک غربی بر پایه‌ی اشتباه و خطای موجودانگاری و غفلت از وجود بنا گردیده است.

۲- اعتقاد به اینکه تاریخ متافیزیک در غرب و کل تاریخ غرب به‌ویژه در عصر مدرن تاریخ بسط نیست‌انگاری است.

۳- طرح نقادانه‌ی رویکرد اومانستی بشر.

۴- اعتقاد به تمامیت یافتن تاریخ غرب و فرا رسیدن زوال مدرنیته.

۵- هیدگر در جستجوی شاعر متفکرانی است که فراتر از سوژکتیویته بیندیشند و تفکر دیگری را تأسیس نمایند. هیدگر خود را ره‌آموز آن تفکر دیگر که در آینده ظهور خواهد کرد می‌دانست.

۶- هیدگر اساساً به پرسش نقادانه می‌پردازد و از وجه ایجابی امور چیزی نمی‌گوید. از فحوای سخن او در مصاحبه با اشپگل این گونه برمی‌آید که به وجود خدایی نجات‌دهنده

هیدگر نیز از جهاتی در تأسیس مبنایی برای اخلاق و نظام زندگی سیاسی گرفتار سردرگمی و سرگشتگی بود. زیرا به جای غرب و متافیزیک غربی و بشرانگاری‌ای که نفی می‌کرد تفکر دینی و معنوی ایجابی مشخصی را قرار نمی‌داد و اساساً آن را نیافته بود. اما هیدگر به عنوان یک متفکر عمیق منتقد غرب مدرن و اساس تفکر متافیزیکی، زماناً و ذاتاً مقدم بر طیف رنگین و متکثر پست‌مدرنیست‌ها [از ریچارد رورتی و ماکس هورکهایمر گرفته تا ژاک دریدا و هانس گادامر] می‌باشد و دیگران هریک به طریقی از او ملهم و متأثر گردیده‌اند و رویکرد انتقادی این متفکر نیز صورتی بنیادین و رادیکال در نقادی اساس ساختار تفکر و تمدن غربی دارد. هرچند که باید گفت هیدگر به دلیل عدم اتصال کامل و اصیل به تفکر قدسی دینی و رویکرد ایمانی خدامدارانه در نهایت محبوس و اسیر مرزهای تفکر غربی و اقتضائات آن باقی ماند، اما بیش از هر متفکر معاصر غربی دیگر امکان دور شدن از سیطره‌ی متافیزیک نیست‌انگار و پرسش از آن را یافت اما به هر حال او همچنان فاقد وجه ایجابی و دینی روشن و مستحکمی بود. و عبور از ساحت نیهیلیسم متافیزیک غربی و صورت نفسانیت‌مدار اومانستی آن جز با توسل به انوار هدایت تفکر ولایی و بهره‌مندی از



[جان بارت]

✚ نویسندگان مکتب فرانکفورت ماتریالیست بوده و اکثراً تمایلات گوناگون مارکسیستی داشتند که آن را به گونه‌ای "نئومارکسیستی" و آمیخته با برخی آرای فرویدیستی بیان می‌کردند.

[رورتی]



اعتقاد دارد و تنها راه رهایی از وضع موجود را توسل به آن می‌داند.

۷- هیدگر به هیچ‌یک از ایدئولوژیهای مدرن باور ندارد و معتقد است که بشر در عصر مدرن و تحت سیطره‌ی سوژکتیویسم "بی‌خانمان" گردیده است.

۸- هیدگر شناخت آدمی یا به تعبیری "دازاین" را راه نزدیک شدن به وجود می‌داند.

۹- هیدگر منتقد روح استیلاجو و ویرانگر تکنولوژی مدرن و جوهر تکنیکی علوم جدید است.

آن گونه که از شواهد و قرائن و آثار و سیر در زندگی هیدگر به دست می‌آید، هر چند که او عمیقاً کوشیده بود تا حجاب غفلت نفسانیت مدرن را خرق نماید اما گویا در شناخت و درک ذخایر عظیم معارف قدسی و دینی اسلامی توفیقی نداشته است. او متفکری منتقد و ژرف‌اندیش و نسبت به وضع موجود معترض بود که گویا در نیافت یگانه راه عبور نظری و عملی از ساحه نیست‌انگاری متافیزیکی و اومانیستی ایمان عمیق دینی و پیروی از مسیر حیات طیبه است.

ج - ۲) مکتب فرانکفورت؛ آمیزش مؤلفه‌های پسامدرنیستی با مارکسیسم

گرایشی که در اندیشه‌ی فلسفی و جامعه‌شناختی معاصر غربی به نام "حلقه‌ی انتقادی" یا "مکتب فرانکفورت" معروف گردیده است ریشه در فعالیت‌های مطالعاتی یک مؤسسه‌ی علوم اجتماعی وابسته به دانشگاه فرانکفورت دارد که تأسیس آن به سال ۱۹۲۳ م برمی‌گردد اما نقطه‌ی اوج فعالیت و شکوفایی آن سالهای دهه ۱۹۳۰ م و بویژه دهه‌های ۵۰ تا ۸۰ قرن بیستم در آلمان و آمریکا بوده است. اعضای "مکتب فرانکفورت" را گروهی از نویسندگان و پژوهشگران علوم اجتماعی تشکیل می‌دادند که علی‌رغم

تنوع دیدگاهها و برخی اختلافات در چند محور اصلی با هم اشتراک نظر و یا همسویی تقریبی داشتند. نام‌آورترین چهره‌های مکتب فرانکفورت "ماکس هورکهایمر" (م. ۱۹۷۳ م)، "تئودور آدورنو" [۷] (م. ۱۹۶۹ م)، هستند که این دو به صورت مشترک کتاب "دیالکتیک روشنگری" را در نقد عقلانیت ابزاری و اساس جوامع صنعتی مدرن و نظام تکنیکی و استیلاجو و اعتباری علوم مدرن و رژیم‌های سلطه‌گر دموکراسی-لیبرال و سوسیالیسم‌های مارکسیستی تألیف و منتشر کردند، از دیگر نام‌آوران این حلقه "والتر بنیامین" (م. ۱۹۴۱ م) و "هربرت مارکوزه" (م. ۱۹۷۹ م) می‌باشند.

آرای مشترک مکتب فرانکفورت تیه‌ها عمدتاً حول نحوی تفسیر هگلی از مارکسیسم و ارائه انتقاداتی پُست‌مدرنیستی نسبت به تکنولوژی و نظام تکنوکراسی ساختار و هم‌آلود

✚ گرایشی که در

اندیشه‌ی فلسفی و جامعه‌شناختی معاصر غربی به نام "حلقه‌ی انتقادی" یا "مکتب فرانکفورت" معروف گردیده است ریشه در فعالیت‌های مطالعاتی یک مؤسسه‌ی علوم اجتماعی وابسته به دانشگاه فرانکفورت دارد که تأسیس آن به سال ۱۹۲۳ م برمی‌گردد اما نقطه‌ی اوج فعالیت و شکوفایی آن سالهای دهه ۱۹۳۰ م و بویژه دهه‌های ۵۰ تا ۸۰ قرن بیستم در آلمان و آمریکا بوده است. اعضای "مکتب فرانکفورت" را گروهی از نویسندگان و پژوهشگران علوم اجتماعی تشکیل می‌دادند که علی‌رغم تنوع دیدگاهها و برخی اختلافات در چند محور اصلی با هم اشتراک نظر و یا همسویی تقریبی داشتند.

« هیدگر به دلیل عدم اتصال کامل و اصیل به تفکر قدسی دینی و رویکرد ایمانی خدامدارانه در نهایت محبوس و اسیر مرزهای تفکر غربی و اقتضائات آن باقی ماند، اما بیش از هر متفکر معاصر غربی دیگر امکان دور شدن از سیطره‌ی متافیزیک نیست‌انگار و پرسش از آن را یافت اما به هر حال او همچنان فاقد وجه ایجابی و دینی روشن و مستحکمی بود.

« حکمت و اندیشه

به اندازه‌ی هیدگر و یا نصف او از کانون نیست‌انگاری غربی دور نشده‌اند. از همین روست که علی‌رغم انتقادات پرشور و شعارهای بعضاً رادیکالی که مطرح می‌کنند در لحظه‌ی سرنوشت‌ساز نظراً و عملاً مدافع نظام سیطره‌ی غربی بوده و به‌عنوان جریان فکری متعلق به آن عمل می‌کنند.

مکتب فرانکفورتیها بی‌بهره از بارقه‌های مذهبی و حتی معنوی بوده و در نظام اخلاقی خود مروج گونه‌ها و مراتب بی‌بند و باری سکولاریستی می‌باشند. اینها غالباً وجه نقادانه و سلبی نسبت به شرایط کنونی جوامع صنعتی دارند و هیچ آلترناتیو به‌ویژه آلترناتیوی دینی یا معنوی و ورای مرزهای تفکر غربی سراغ ندارند. در خصوص ارتباطات مشکوک برخی چهره‌های مهم این رویکرد با سازمانهای فراماسونری و برخی محافل زرسالار غربی حرف و حدیثهایی وجود دارد که بیانگر تمایل تاکتیکی و یا استراتژیکی برخی باندهای قدرت در آمریکا برای استفاده از این جریان علیه مارکسیسم روسی می‌باشد.

به هر حال بسیاری از مؤلفه‌های رویکرد پسامدرن [او نه همه آنها] در آرای متفکران اصلی این مکتب وجود دارد؛ و به همین دلیل آنها را در چارچوب رویکرد پسامدرن تقسیم‌بندی نمودیم.

همان‌گونه که گفتیم بسیاری از انتقادات و نقادیهای

برخی نویسندگان این حلقه نسبت به ساختارهای اقتصادی و مکانیسمهای اعمال سلطه و نظام تحمیل‌گر رسانه‌ای و روح تخریب‌کننده‌ی موسیقی پاپ غربی می‌تواند بسیار مفید و قابل استفاده باشد.

ج - ۳) میشل فوکو؛ یک

پُست‌مدرنِ آنارشیزست

"میشل فوکو"

متفکر معاصر فرانسوی

(۱۹۸۴-۱۹۲۶م) نمونه‌ی

یک پُست‌مدرنیست است

که از مارکسیسم آغاز کرده و

علوم مدرن سیطره‌ی تحمیل‌آور رسانه‌ها در جوامع غربی و ماهیت توتالیتاریستی رژیمهای لیبرال - سرمایه‌داری و سوسیالیسم‌های بوروکراتیک قرار گرفته است.

نویسندگان مکتب فرانکفورت ماتریالیست بوده و اکثراً تمایلات گوناگون مارکسیستی داشتند که آن را به‌گونه‌ای "نئومارکسیستی" و آمیخته با برخی آرای فرویدیستی بیان می‌کردند. هور کهایمر مارکوزه و برخی دیگر از فرانکفورتیها در دوره‌ای از زندگی خود شاگرد هیدگر بوده‌اند که بعدها به انتقاد از او پرداخته‌اند. تقریباً همه‌ی اعضای مکتب فرانکفورت نویسندگانی یهودی بودند و همه‌ی آنها باورهای سکولاریستی و ماتریالیستی دارند.

اگرچه نویسندگان مکتب فرانکفورت در بسیاری موارد انتقادات بسیار جالب و بعضاً عمیق و پرشوری یا نسبت به تمدن مدرن و رژیمهای لیبرال - دموکرات و سوسیالیستی وارد می‌کنند اما به لحاظ مبنایی عمیقاً ریشه در خاک متافیزیک نیست‌انگار غربی و مراتبی از اندیشه‌ی اومانیستی داشته و بدان تعلق خاطر اساسی دارند. از این رو باید گفت اگرچه استفاده از ظرفیتهای و پتانسیل رویکرد انتقادی آنان نسبت به غرب مدرن بسیار جذاب و مفید است اما نباید فراموش کرد که اعضای "حلقه‌ی انتقادی" اساساً به ساحت تفکر غربی و متافیزیک مدرن تعلق دارند و حتی



[هیدگر]

« هیدگر

به‌عنوان یک

متفکر عمیق

منتقد غرب

مدرن و اساس

تفکر متافیزیکی؛

زمانا و ذاتا

مقدم بر طیف

رنگین و متکثر

پست‌مدرنیست‌ها

از ریچارد

رورتی و ماکس

هور کهایمر گرفته

تا ژاک دریدا و

هانس گادامر]

می‌باشد و دیگران

هریک به طریقی

از او ملهم و متأثر

گردیده‌اند و

رویکرد انتقادی

این متفکر نیز

صورتی بنیادین و

رادیکال در نقادی

اساس ساختار

تفکر و تمدن

غربی دارد.

✚ عبور از ساحت نیهیلیسم متافیزیک غربی و صورت نفسانیت‌مدار اومانیزستی آن جز با توسل به انوار هدایت تفکر ولایی و بهره‌مندی از بارقه‌های تعالیم قدسی و حیانی که در هیئت تعالیم قرآن و اهل بیت (ع) تجلی یافته است ممکن نمی‌گردد.

نهایتاً به نسبی‌انگاری افراطی و مخالفتِ هرج و مرج طلبانه با هر نوع سازمان و نیست‌انگاری تمام‌عیار معرفتی و اخلاقی می‌رسد. فوکو از نیچه مارکس فروید و نیز تا حدود زیادی هیدگر تأثیر پذیرفته است.

اساس اندیشه‌ی فوکو بر نسبی‌انگاری و عدم یقین معرفتی و اخلاقی کنکاش در ماهیت "قدرت" قرار دارد. فوکو از آرمانگرایی و مبارزه‌طلبی سیاسی - اجتماعی و تلاش به منظور بنا کردن یک سامان جدید کاملاً روی بر تافته است. او اساساً اعتقادی به وجود "حقیقت" "عدالت" موازین و احکام ثابت اخلاقی و هیچ نوع باور متعالی و فراگیر و ابدی ندارد. فوکو انتقادات جالبی نسبت به تمدن مدرن مطرح می‌کند و بویژه آنجا که باطن قدرت طلبانه‌ی "دانش مدرن" و شاکله و چگونگی پی‌ریزی و پیدایی "علوم انسانی" را عیان می‌کند و یا با تاختن بر سوژه‌انگاری دکارتی مرگ قریب‌الوقوع "بشر" اومانیزست را اعلام می‌کند دارای آموزه‌های قابل تأملی است. اما اساس و روح اندیشه‌ی فوکو [علی‌رغم انتقادات تیز و تندی که بر سوژه‌کتیویسم دکارتی وارد می‌سازد] همچنان سوژه‌کتیویستی است.

فوکو معترضی سترون است که اگرچه با تکیه بر قدرت نفی نیهیلیستی علیه تمدن مدرن بانگ اعتراض بلند می‌کند اما چون با هر نوع آرمانگرایی و تعالی‌خواهی و مبارزه و اعتقاد به وجود حق و عدل مخالف است و چون به گونه‌ای شکاکانه و فردی و نسبی‌نگر و جزئی و از منظری نیست‌انگارانه و سلبی محض و به صورتی هرج و مرج طلبانه فقط به نفی و انکار می‌پردازد در نهایت خود و مخاطب خویش را منفعل و سرگردان [اما ناخشنود و با اعتراضی آرام و در خود فرو رونده] تسلیم سیطره‌ی زندگی مدرن رها می‌سازد.

نسبی‌انگاری فطرت‌گریزی و ستیز بیمارگونه با عقل بدیهی و هر نوع سامان استوار و جهت‌دهنده و عقلانی و اخلاقی و اعتقادی و معنوی و معرفتی در اندیشه‌ی فوکو تجسم انحطاط مدرنیته و جلوه‌ای از جلوات ظهور نیست‌انگاری خود ویرانگر پسامدرن است. فوکو عمده‌ی توجه خود را به مقوله‌ی نسبت میان "دانش" و "قدرت" معطوف می‌کند و می‌کوشد تا از نویسندگان و دیگر افراد [تحت لوای ایدئولوژی‌ستیزی و مخالفت با هر نوع نظام اندیشه جزمی] مسئولیت‌زدایی نماید.

فوکو در یقینیات تفکر مدرن تردید می‌کند و همه‌ی اصول و مفروضات آن را مورد خدشه و نفی و انکار قرار می‌دهد اما خود و مخاطب خود را در خلا و به گونه‌ای معلق و اسیر بی‌معنایی و بحران هویت و میل بیمارگونه به هرج و مرج و همچنان محکوم و پذیرای زندگی مدرن رها می‌کند. هرچند بحران مرگ و زوال مدرنیته وقتی در اندیشه فوکو منعکس می‌گردد به آرای او سیمایی مایوس و مضطرب و بی‌هویت می‌بخشد. بی‌هویتی‌ای که حکایتگر انحطاط نیست‌انگاری خودویرانگری است که نیچه از آن سخن گفته بود و فوکو یکی از نمونه‌های مجسم آن است. اما به هر حال در آرای فوکو و به ویژه برخی رویکردهای انتقادی او نسبت به شئون و مظاهر تمدن مدرن به ویژه



[هانس گنورگ گادامر]

✚ نویسندگان مکتب فرانکفورت در بسیاری موارد انتقادات بسیار جالب و بعضاً عمیق و پرشوری یا نسبت به تمدن مدرن و رژیم‌های لیبرال - دموکرات و سوسیالیستی‌وارد می‌کنند اما به لحاظ مبنايي عمیقاریشه در خاک متافیزیک نیست‌انگار غربی و مراتبی از اندیشه‌ی اومانیزستی‌داشته و بدان تعلق خاطر اساسی دارند. از این رو باید گفت اگرچه استفاده از ظرفیتهای و پتانسیل رویکرد انتقادی آنان نسبت به غرب مدرن بسیار جذاب و مفید است اما نباید فراموش کرد که اعضای "حلقه‌ی انتقادی" اساساً به ساحت تفکر غربی و متافیزیک مدرن تعلق دارند و حتی به اندازه‌ی هیدگر و یا نصف او از کانون نیست‌انگاری غربی دور نشده‌اند. از همین روست که علی‌رغم انتقادات پرشور و شعارهای بعضاً رادیکالی که مطرح می‌کنند در لحظه‌ی سرنوشت‌ساز نظرها و عملاً مدافع نظام سیطره‌ی غربی بوده و به عنوان جریان فکری متعلق به آن عمل می‌کنند.

❖ فوکو در یقینیات تفکر مدرن تردید می‌کند و همه‌ی اصول و مفروضات آن را مورد خدشه و نفی و انکار قرار می‌دهد اما خود و مخاطب خود را در خلا و به‌گونه‌ای معلق و اسیر بی‌معنایی و بحران هویت و میل بیمارگونه به هرج و مرج و همچنان محکوم و پذیرای زندگی مدرن رها می‌کند. هر چند بحران مرگ و زوال مدرنیته وقتی در اندیشه فوکو منعکس می‌گردد به آرای او سیمایی مایوس و مضطرب و بی‌هویت می‌بخشد.

« حکمت و اندیشه

مقوله‌ی ماهیت قدرت‌طلبانه‌ی تمدن اومانیستی و دانش مدرن نکته‌های مفید و قابل استفاده و جالبی وجود دارد.

ج - ۴) پسامدرنیست‌های نوسوفسطایی واپسین تبلور انحطاط غرب

نویسندگانی چون "فرانسوا لیوتار" (۱۹۹۸م) "ژان بودریار" "ژیل دلوز" (۱۹۹۵م) "فلیکس گاتاری" (۱۹۹۲م) "ایهاب حسن" "هانس گئورگ گادامر" (۲۰۰۲م) و از همه‌ی اینها بیشتر "ژاک دریدا" [۸] علی‌رغم تفاوتها و اختلاف نظرهای بسیاری که با یکدیگر دارند در این امر که بازتابنده‌ی اصلی‌ترین و در مواردی تمامی ویژگیهای اندیشه‌ی پست‌مدرن هستند با یکدیگر اشتراک و همسویی دارند.

در این مقال مجال بررسی حتی مختصر آرای اینها نیز وجود ندارد. اجمالاً می‌توان گفت که تفکر غربی در صورت نیست‌انگاری پسامدرن خود در آرای برخی از این افراد (مثلاً دریدا گادامر لیوتار) گرفتار انحطاط خودویرانگر تام و تمامی گردیده است. در آرای نویسندگانی چون دریدا تفکر مدرن به نفی کامل خویش برخاسته است و ماهیت پارادوکسیکال و از هم پاشیده و بی‌سرانجام آرای او و نیز محتوای عبث و سوفسطایی‌مآب آن به خوبی نشان‌دهنده‌ی بحران و انحطاط و فراتر از آن مرگ تفکر فلسفی در غرب مدرن است.

باطن آرای کسانی چون دریدا و گادامر درواقع نحوی روایت ویرانی و انحطاط و سیطره‌ی جهل‌اندیشی در تفکر معاصر غربی است. اینان نمود و نماد انحطاط متافیزیک غربی و به تمامیت رسیدن تفکر در واپسین دوران مدرنیته و سیطره‌ی جهل‌اندیشی سوفسطایی‌مآبانه در روزگار احتضار غرب مدرن و به عبارتی پسامدرن هستند. آرای این نویسندگان تبلور نیست‌انگاری خودویرانگر پسامدرن است که به زبانی پیچیده و در هیئتی لفاظانه اما باطناً بی‌معنا از مرگ خود

سخن می‌گوید. همان‌گونه که ظهور و سپس سیطره‌ی سوفسطائیان در قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد اعلام رسمی انحطاط و سپس زوال تمدن یونان باستان بود امروزه از آرای پست‌مدرنیستی و سوفسطایی مآب دریدا و گادامر بانگ انحطاط تمدن غرب به گوش می‌رسد. برای شنیدن این بانگ باید از ظاهربینی و سیطره‌ی عادات و مشهورات و سلطه‌ی ادبیات رسانه‌ای غرب عبور کرد و ژرف‌اندیشانه و دل‌آگاهانه به تفکر در ماهیت تمدنی که غروب کرده است اندیشید.

د. ما و اندیشه‌ی پست‌مدرن

از آنچه تا به حال آوردیم مشخص شد که دوره‌ی پست‌مدرنیسم واپسین دوران انحطاط تمدن غرب مدرن و اندیشه‌ی پسامدرن روایت اضطراب‌آلود و خودآگاهانه پریشانی و مرگ متافیزیک غربی و تفکر اومانیستی است. پسامدرنیسم ریشه در خاک غرب مدرن و نیست‌انگاری متافیزیکی دارد و مرحله‌ای از بسط آن است، منتها مرحله‌ی پژمردگی و پیری و زمستان و ویرانی آن. بنابراین اندیشه‌ی پسامدرن به‌گونه‌ای ماهوی و مبانی با تفکر اسلامی تفاوت دارد. اما بسیاری از انتقادات متفکران پست‌مدرن نسبت به اصول و مبانی تفکر غربی و مظاهر و شئون تمدنی آن می‌تواند برای جنبش بیداری اسلامی در مسیر شناخت حقیقت غرب آموزنده و مفید باشد.

کلیت اندیشه‌ی پسامدرن و وضعیت پست‌مدرن و پریشانی و یأس و اضطراب حاکم بر آن چونان آینه‌ای تمام‌نماست که زوال محتوم شرک اومانیستی را به تصویر کشیده است. اگرچه در جهان امروز غربیه‌ی پسامدرن و غرب‌زده‌های مدرن و شبه‌مدرن در جایگاهها و نقاط مختلف و نسبتهای متفاوتی نسبت به باطن مدرنیته قرار گرفته‌اند اما به دلیل جهانی شدن سلطه‌ی غرب و سیطره‌ی فراگیر آن در همه‌ی نقاط این سیاره و نیز نظام درهم



[تنودور آدورنو]

❖ ایران
به‌عنوان ام‌القرأ
و کانون بیداری
اسلامی با تکیه
بر انرژی و فرصت
عظیمی که
انقلاب اسلامی
آزاد کرده یا
پدید آورده
است پرچمدار
حرکت به سوی
احیای هویت
اصیل دینی و
عبور از منجلاب
طاغوت زده‌ی
شبه مدرنیته
است. از هنگام
وقوع انقلاب
بزرگ اسلامی
این کشمکش
و ستیز مابین
احیای اندیشه‌ی
اصیل اسلامی
از یک‌سو و
ساختارها و
گرایشهای
شبه‌مدرن از
طرف دیگر آغاز
گردیده است و
اینک در شرایط
مهم و حساس
خود به سر
می‌برد.



❖ بی تردید تکوین خودآگاهی انتقادی نسبت به تفکر غربی و اندیشه‌ی دوران احتضار آن (پسامدرنیسم) از عوامل مؤثر در پیشبرد مبارزه‌ی اصیل اسلامی و انقلابی در ایران و جهان و عبور از تونل وحشت منجلاب طاعون‌زده‌ی شبه مدرنیته‌ی سکولار و استیلای استکباری غرب امپریالیستی در کشور ماست.

[دیوید هاروی]



[۵] - پین، مایکل؛ فرهنگ اندیشه انتقادی؛ پیام یزدانجو؛ نشر مرکز؛ ص ۱۹۲.

[۶] - برای آشنایی بیشتر با آرای هیدگر، نگاه کنید به:

- Berman, Jorge; Heidegger; Fontanama Press; ۱۹۹۰.

- بیمل، والتر؛ بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدگر؛ بیژن عبدالکریمی؛ انتشارات سروش.

- پروتسی، جیمز ال؛ پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر؛ محمدرضا جوزی؛ نشر ساقی.

- Geren, Marjorie; Martin Heidegger; Bowes & Bo wes; ۱۹۵۷.

- خاتمی، محمود؛ جهان در اندیشه هیدگر؛ مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- بروس اسمیت، گرگوری؛ نیچه، هیدگر و گذار به پسامدرنیته؛ علی‌رضا سیداحمدیان؛ نشر پرسش.

- مددپور، محمد؛ تفکری دیگر؛ انتشارات حوزه هنری.

[۷] - این دو به صورت مشترک کتاب "دیالکتیک روشنگری" را در نقد عقلانیت ابزاری و اساس جوامع صنعتی مدرن و نظام تکنیکی و استیلاجو و اعتباری علوم مدرن و رژیمهای سلطه‌گر دموکراسی - لیبرال و سوسیالیسمهای مارکسیستی تألیف و منتشر کردند.

[۸] - برای آشنایی با آرای دریدا، دلوز، بودریار، لیوتار و هاروی، نگاه کنید به:

- Douglas Kellner; Ancidlopedia of Postmodernism; NewYork, Book Club; ۱۹۹۶.●

تنیده و شدیداً مرتبط سیاره‌ای که پدید آمده است یک جامعه‌ی در حال کشمکش با استیلای شبه‌مدرن (مثل ایران) فارغ از حضور و نفوذ امواج نیست‌انگاری خودویرانگر پسامدرنیستی نبوده است و نیست؛ چنان‌که جامعه‌ی غرب‌زده‌ی مدرنی چون کره جنوبی به گونه‌ای دیگر با هجوم امواج انحطاط پسامدرن دست به گریبان است.

بنابراین ایران به‌عنوان ام القرا و کانون بیداری اسلامی با تکیه بر انرژی و فرصت عظیمی که انقلاب اسلامی آزاد کرده یا پدید آورده است پرچمدار حرکت به سوی احیای هویت اصیل دینی و عبور از منجلاب طاعون‌زده‌ی شبه مدرنیته است. از هنگام وقوع انقلاب بزرگ اسلامی این کشمکش و ستیز مابین احیای اندیشه‌ی اصیل اسلامی از یک‌سو و ساختارها و گرایشهای شبه‌مدرن از طرف دیگر آغاز گردیده است و اینک در شرایط مهم و حساس خود به سر می‌برد. ان‌شاءالله که این مبارزه قرین پیروزی اسلام اصیل باشد. از این منظر ایجاد و بسط و تعمیق شناخت عمیق تئوریک و خودآگاهی انتقادی نسبت به ماهیت مدرنیته در همه‌ی شئون و مراتب و مراحل و وجوه آن [و به تبع آن بسط و تعمیق شناخت انتقادی عمیق] نسبت به پسامدرنیسم به‌عنوان اندیشه‌ی دوران احتضار و انحطاط غرب معاصر یک ضرورت و تکلیف جدی است.

بی تردید تکوین خودآگاهی انتقادی نسبت به تفکر غربی و اندیشه‌ی دوران احتضار آن (پسامدرنیسم) از عوامل مؤثر در پیشبرد مبارزه‌ی اصیل اسلامی و انقلابی در ایران و جهان و عبور از تونل وحشت منجلاب طاعون‌زده‌ی شبه مدرنیته‌ی سکولار و استیلای استکباری غرب امپریالیستی در کشور ماست. امید که هرکس بسته به بضاعت و توان خود در این مسیر کوشا باشد. ان‌شاءالله.

پی‌نویس‌ها:

[۱] - Robbie, Angela; postmodernism and popular culture; london/۱۹۹۴; p.۱۶۰-۸۸.

[۲] - Appigonanesi, Richard; postmodernism Introducing / Icon Books Ltd/۱۹۹۹; p.۷.

[۳] - رابینسن، دیو؛ نیچه و مکتب پُست‌مدرن؛ ابوتراب سهراب، فرزاد نیکوکار؛ فرزاد روز؛ ص ۲.

[۴] - The Postmodern Culture ed; Anderson, charls; Fontana press; ۱۹۹۸; p.۸.

❖ دوره‌ی

پست‌مدرنیسم
واپسین دوران
انحطاط تمدن
غرب مدرن
و اندیشه‌ی
پسامدرن روایت
اضطراب آلود
و خودآگاهانه
پربشانی و
مرگ متافیزیک
غربی و تفکر
اومانیستی است.
پسامدرنیسم
ریشه در خاک
غرب مدرن و
نیست‌انگاری
متافیزیکی دارد و
مرحله‌ای از بسط
آن است، منتها
مرحله‌ی پُرمردگی
و پیری و زمستان
و ویرانی آن.
بنابراین اندیشه‌ی
پسامدرن
به‌گونه‌ای ماهوی
و مبنایی با تفکر
اسلامی تفاوت
دارد. اما بسیاری از
انتقادات متفکران
پُست‌مدرن نسبت
به اصول و مبنای
تفکر غربی و
مظاهر و شئون
تمدنی آن می‌تواند
برای جنبش
بیداری اسلامی
در مسیر شناخت
حقیقت غرب
آموزنده و مفید
باشد.

گفتاری منتشر نشده از
مرحوم دکتر سید احمد فردید

مدرنیته، سراسر و بالکل طاغوت زده‌ی مضاعف است

جلسه دهم: طاغوت مضاعف خلاصه مطالب:

همچون تفتازانی "انسان محکوم به اختیار است"، استاد معتقد است که این اختیار در هر دوره ذیل اسمی تحقق پیدا می‌کند که انسان محکوم به آن است و این اسم در عصر جدید خود انسان است که طاغوت مضاعف شده است. عابد و معبود و خدایگان عصر جدید اوست و اختیار و آزادی از تعبد حق و بندگی نفس از تبعات تفرعن اوست. حال در این پایان تاریخ و بحران تفرعن، آزادی برای ما آزادی از ۲۵۰۰ سال آزادی خواهی است که در حقیقت همان بندگی طاغوت بوده است و از نو تعبد نسبت به الله و در ذیل آن اختیار و آزادی از نفس خود و دیگران.

محقق فقید سید احمد فردید در این جلسه مطالبی را از ادامه مبحث «جبر» پی می‌گیرد. وی معتقد است که جبر با «آبر» فارسی و «سوپر» لاتینی هم ریشه و به معنی برتری است. «کبر» و «کبریا» نیز با این کلمات اشتراک لفظی و معنوی دارد و الله و اکبر مبین مقام و مرتبه جبروتی و کبریایی خداوند است. از سوی دیگر استکبار که با سرپیچی شیطان از حکم الهی و طغیان او آغاز می‌شود، نسبتی است که انسان خودش را به جای خدا می‌گذارد و جباریت و استکبار و طاغوت و طاغوت زدگی در تاریخ ظاهر می‌شود. همین طاغوت زدگی است که در دوره جدید با خود بنیادی صورت مضاعف پیدا می‌کند و به استکبار جدید و امپریالیسم ختم می‌شود. تفرعن جدید مستلزم اعتقاد به تفویض تام و تمام و استقلال و استبداد به رای بشر و اختیار شیطانی و آزادی نفسانی اوست. از آنجا که به تعبیر حکمای ما

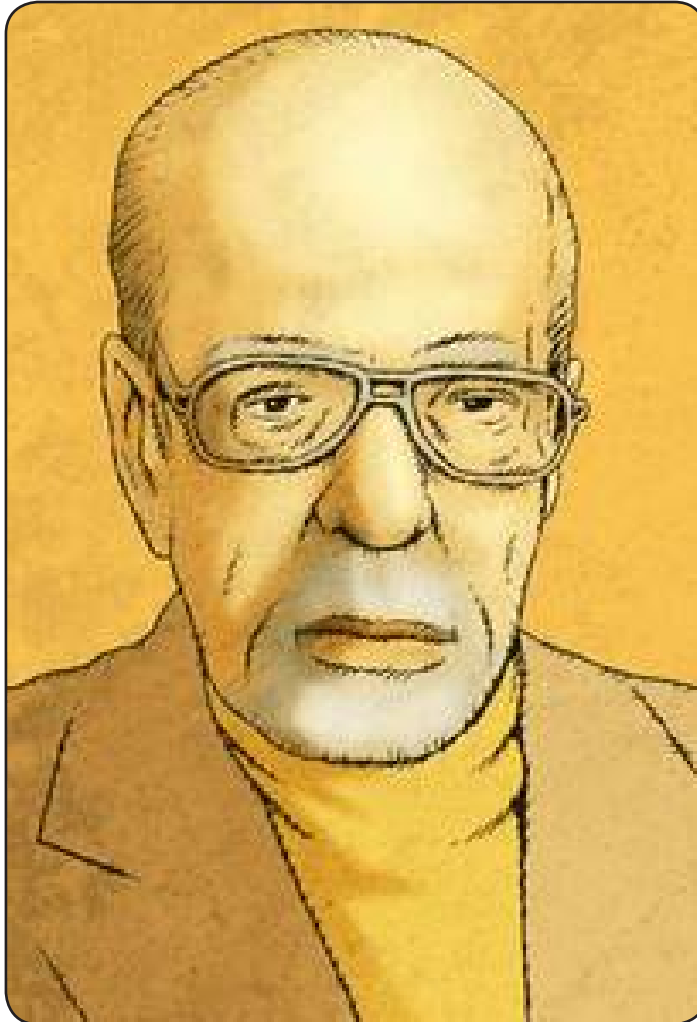
اشاره:

مطلبی که ملاحظه می‌کنید بخشی از متن درس‌گفتارهای استاد دکتر سید احمد فردید است که در شانزده خرداد سال ۱۳۶۳ شمسی ایراد گردیده است. از دوستان محترم "بنیاد حکمی فردید" به ویژه استاد بزرگوار جناب آقای بهروز فرونو که لطف فرموده و این مطلب را در اختیار ما قرار دادند بسیار ممنون و سپاسگزاریم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى
الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره / ۲۵۷).
الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ
فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ
كَانَ ضَعِيفًا (نساء / ۷۶).
وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ
الْجَنَّةُ فِي بَشَرٍ لَّا يَحْسَبُونَ الْقَوْلَ فَتَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ
أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر / ۱۷)
و (۱۸).

◀ همین طاغوت زدگی است که در دوره جدید با خود بنیادی صورت مضاعف پیدا می‌کند و به استکبار جدید و امپریالیسم ختم می‌شود.



وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ * وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ (یونس / ۴۲ و ۴۳).

امروز عرایض را تبرکاً با این آیات شروع کردم برای اینکه توضیحی در باب معنای «طاغوت» و طاغوت‌زدگی بدهم. طاغوت‌زدگی مضاعف، حواله تاریخی قریب ۵۰۰ سال تاریخ غرب است. مدرنیته در ۵۰۰ سال اخیر، به عقیده بنده سراسر و بالکل طاغوت‌زده مضاعف است.

جبر یا موجبیت

مطلب دیگری که با بحث ارتباط دارد، مسأله جبر و اختیار و تفویض است که جلسه گذشته با بیان آن وقت تمام شد و باز هم بایستی با همان راه و رسم اجمال و تفصیل ارنو تیک و گزاره‌گری و به طور کلی «متفقهانه» که می‌خواهم داشته باشم به این مسأله اساسی بازگردم. توضیح دادم که این کلمه «دترمینیسم» سوابقی دارد؛ در اسلام، فلسفه

◀
تفرعن جدید
مستلزم اعتقاد
به تفویض تام و
تمام و استقلال
و استبداد به
رای بشر و
اختیار شیطانی
و آزادی
نفسانی اوست.

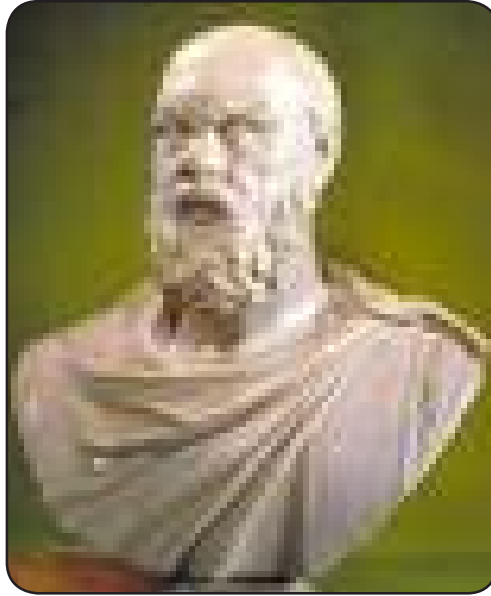
و کلام شیعه هر دو قائل به دترمینیسم هستند که مفاد آن «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است. ترجیح بلا مرجح و حتی ترجیح من غیر مرجح، باطل است؛ اولویت ذاتی باطل است. از اینجا سوابق مسأله دترمینیسم را عرض کردم که درست آن «موجبیت» است. تا ما دترمینیسم را به جبر ترجمه کردیم، اصلاً مسأله جبر و اختیار و موضوع [موجبیت] منتفی است. از آنجا مسایل با هم اختلاط و تداخل عجیب و غریبی پیدا می‌کند که

◀ استکبار که با سرپیچی شیطان از حکم الهی و طغیان او آغاز می‌شود، نسبتی است که انسان خودش را به جای خدا می‌گذارد و جباریت و استکبار و طاغوت و طاغوت زدگی در تاریخ ظاهر می‌شود.

❖ طاغوت‌زدگی مضاعف، حواله تاریخی قریب ۵۰۰ سال تاریخ غرب است. مدرنیته در ۵۰۰ سال اخیر، به عقیده بنده سراسر و بالکل طاغوت‌زده مضاعف است.

«حکمت و اندیشه»

[سقراط]



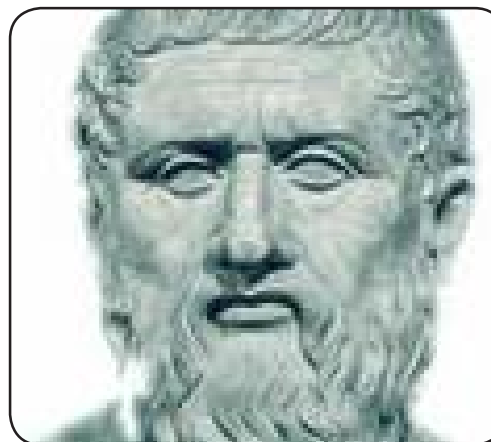
«هیبریس» hybris هم به معنی جبر و کبر است و با کلمات کبریایی و تکبر هم‌ریشه است. اصل کبر با اوبر (über) و اُبر هم‌ریشه است. نهایت یک اختلافی میان لاتینی و یونانی است مثلاً تفضیل یونانی آن «هوپرتاتوس» hypertatos می‌شود یعنی برترین و هر چه برتر است فرانسه آن می‌شود سوپرم supreme. خدای سوپرم که می‌گوییم الله اکبر می‌شود. کبیر را بزرگ می‌گوییم. ممکن است معنی بزرگی داشته باشد، ولی بیشتر بازگشت کبیر و اکبر و

الله اکبر به برتر بودن است. «ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم». حالا ملاحظه بفرمایید اگر الله، جبار است، الله، اکبر است، مقام الله، مقام جبروتی و کبریایی است؛ ولی انسان همواره در معرض این خطر بوده است که خودش را جای الله بگذارد. برای دریافت سابقه آن باید تا فرعونیت روم بازگشت و دید که چگونه ظاهر و مظهر با هم اشتباه شده و انسان‌ها خداوندگار و آفریدگار و جبار و کبیر شده‌اند. بنا به کلمه استکبار شیطانی، استکبار [مظهر] شیطان است. شیطان مدعی بود که برتر از انسان است و حتی در این برتری از انسان، نعوذ بالله برتر از [حکم] خدا و الله هم هست. این برتری و نسبیتی که انسان خودش را به جای خدا می‌گذارد سوابقی بیش از دو هزار سال تاریخ دارد که کلا بنده این دوره را قاره‌زدگی می‌گوییم و به دو قسمت غیر مضاعف و مضاعف تقسیم

مستلزم دوره‌ای است که در آن هستیم و به هر حال تماسی که با غرب داریم و مترجم هم غالباً که نمی‌تواند فقیه باشد. همین جوان‌ها او مترجمین کوچه بازار ترجمه می‌کنند و بالاخره ترجمه غلط رواج پیدا می‌کند و گاهی این کلمات جا می‌افتد. چون راه و رسم بنده این است که می‌خواهم از نو بخوانم و زبان هم برای من یک معنی [عالی تر] غیر از معنای خودبنیادانه غربی دارد، چاره‌ای ندارم که به کلمات به اندازه‌ای که از من برمی‌آید توجه داشته باشم و خلاصه

بین الفاظ و کلمات فرق بگذارم. جبر است و اختیار. کلمه جبر دو معنی دارد در اینجا به طور مختصر بیان می‌کنم. ابرای توضیح معنای اول آن باید اشاره کنم که [«هوبریس» (hybris) (ὕβρις) به یونانی که ریشه آن «هوپر» (ὕπερ) hyper است به فارسی «اُبر» و به لاتینی «سوپر» super و به آلمانی اوبر über می‌شود. اوبر و سوپر که مثلاً در «سوپرمارکت» یا «اوبرمنش» Übermensch آمده است.

«منش» Mensch به معنی مرد نیست بر زن و مرد هر دو اطلاق می‌شود. فرانسه آن سورامه surhomme شده، ما می‌گوییم «ابرمرد» و حال آنکه اوبرمنش یعنی «انسان متعالی». در واقع این انسان متعالی همان است که امروزه مبدل شده به طاغوت مضاعف و شاید استکبار با این اوبرمنش نیچه به نهایت می‌رسد. هوپر hyper به معنی جبر و کبر است. کلمه



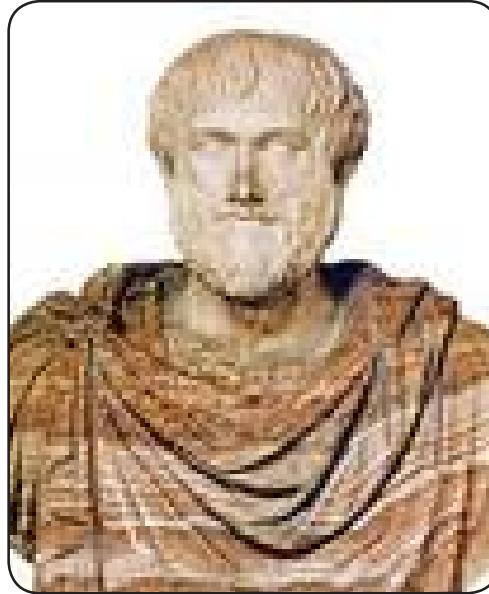
[افلاطون]

❖ «منش» Mensch به

معنی مرد نیست بر زن و مرد هر دو اطلاق می‌شود. فرانسه آن سورامه surhomme شده، ما می‌گوییم «ابرمرد» و حال آنکه اوبرمنش یعنی «انسان متعالی». در واقع این انسان متعالی همان است که امروزه مبدل شده به طاغوت مضاعف و شاید استکبار با این اوبرمنش نیچه به نهایت می‌رسد.

❗ چون راه و رسم بنده این است که می‌خواهم از نو بخوانم و زبان هم برای من یک معنی
[عالی تر] غیر از معنای خودبنیادانه غربی دارد، چاره‌ای ندارم که به کلمات به اندازه‌ای که از من
برمی‌آید توجه داشته باشم و خلاصه بین الفاظ و کلمات فرق بگذارم.

[ارسطو]



کردم. این نسبت جباریت و کبرiایی به خود دادن مساوی با طاغوت‌زدگی مضاعف دوره جدید است. آنچه الان در بحث‌های مربوط به خداشناسی ملتزم وحی و حتی فلسفه‌ها در حال بحران است. اما گفتیم: جبر عربی دو یسه دارد، یک معنای دیگر آن «جبر کسر» به معنی «شکسته‌بندی» است. این ریشه جبر با کلمات اوبر über و سوپرم suprême و ترکیبات متعدّد آن یکی نیست. اصل لاتینی آن «رکوپراره» recuperare و «رکوپرو»

recupero است. فرانسه آن «رکوپراسیون» récupération شده و رکورومان recouvrement هم گفته‌اند. این جبر کسر است که با «تدارک» در عربی هم معنی است. به یونانی کلمه‌ای دارد که هم‌ریشه و هم معنی با «تلافی» عربی است. جابر، جباره، جبیره و مُجَبِّر - مُجَبِّر یعنی کسی که جبر کسر می‌کند - انجبار و جبور هم مشتقات آن هست. در عربی این کلمات متعدّد است که معنی همه عبارت از تدارک و تلافی است. در فارسی و عربی تدارک غیر از معنی امروزی است که ما به کار می‌بریم. ما امروز «جبران» می‌گوییم؛ من نمی‌دانم کلمه جبران کی و چگونه به زبان فارسی آمده است. تصور می‌کنم اینها از کلمات اخیر باشد. به عربی جبران استعمال نشده است. اگر کلمه جبران قبل از مشروطه آمده باشد، بنده می‌پذیرم؛ ولی اگر بعد از مشروطه و مخصوصاً بعد از زمان همین مترجمین، جبران گفته شده باشد، بدون آنکه به دیگران اشکالی و ایرادی داشته باشم با توجه و با اصولی که در زبان برای خود دارم، استفاده نمی‌کنم. اگر به کلمه‌ای توجه کردم و دیدم نو درآمده است و سابقه در زبان فارسی ندارد، استفاده نمی‌کنم. این سلیقه بنده است. کتاب‌ها از این کلمات پُر است؛ مثلاً کلمه «توصیف» مرتب از طریق خبرگزاری‌ها

می‌شنویم که کلمه «وصف» را به توصیف ترجمه کرده و به جای آن به کار می‌برند. در عربی توصیف نیامده وصف است. به فرهنگ‌ها مراجعه کنید اگر کسی توصیف را قبل از مشروطه در زبان فارسی پیدا کرد به بنده بگوید تا من هم توجه پیدا کنم یا کلمه «تشریک مساعی»، تشریک به معنی بستن بند کفش است و به عربی «اشتراک مساعی» درست است. اگر بخواهم این کلمات را برشمارم، فراوان است که غالباً هم از طریق مترجمین که چند کلمه شکسته بسته زبان خارجی می‌دانستند و فارسی و

عربی نمی‌دانستند، در جهت دشمنی با زبان عربی در زمان رضاخان و پسرش رواج پیدا کرد. بعد هم زبان پهلوی و اوستاشناسی مطرح شد که مطلقاً نه زبان پهلوی و نه اوستا در کار نبود. مقداری از این فارسی‌های سره و دو سره و سه سره، بر ساخته اکنون زده فرهنگستان بود. از اینها فراوان است و بنده نمی‌خواهم برشمارم. بعضی کلمات که شعرای نوپرداز گفته‌اند، غلط هم نیست، بالاخره استعمال می‌کنیم؛ مثل «نوپا» که ذهن آنها رفته به دیری نمی‌پاید. یعنی بقا نمی‌کند. پاییدن یعنی باقی، بعد دیری نمی‌پاید را گفته نوپا، یعنی نو بقاست که معنی ندارد؛ یا بگوییم نوپاست یعنی پای نو دارد. حالا بنده اشکال نمی‌کنم. به یک اعتباری انسان باید به زبان متداول و مردم رو کند و سخن بگوید. حالا وقت آن نیست که کسی بنشیند و دقت در زبان بکند؛ ولی امیدوارم که اشکالی هم نشود، اگر بنده در حاشیه یک قدری دقت به زبان بکنم. در باب کلمه نوپا، «پاییدن» دو معنی دارد: یکی به معنی «سپاس» و دیگری «پاسداری» است و مترادف هندی، سانسکریت، فرانسه و یونانی دارد که مرتب زبان‌شناسان گفته‌اند. شاید به اغلب احتمال با «وَقَى» و «تقوی» هم‌ریشه است که یک نوع پاییدن است. برای بنده کلمات پربروزی و پس‌فردایی است و حس می‌کنم این

❗ هوپر hyper

به معنی جبر و کبر است. کلمه «هیبریس» hybris هم به معنی جبر و کبر است و با کلمات کبرiایی و تکبر هم‌ریشه است. اصل کبر با اوبر (über) و اُبر هم‌ریشه است. نهایت یک اختلافی میان لاتینی و یونانی است مثلاً تفضیل یونانی آن «هوپرتاتوس» hypertatos می‌شود یعنی برترین و هر چه برتر است فرانسه آن می‌شود سوپرم suprême

انسان همواره در معرض این خطر بوده است که خودش را جای الله بگذارد. برای دریافت سابقه آن باید تا فرعونیت روم بازگشت و دید که چگونه ظاهر و مظهر با هم اشتباه شده و انسان‌ها خداوندگار و آفریدگار و جبار و کبیر شده‌اند. بنا به کلمه استکبار شیطانی، استکبار [مظهر] شیطان است.

حکمت و اندیشه

[سید احمد فردید]



اگر بخواهم این کلمات را برشمارم، که غالباً هم از طریق مترجمین که چند کلمه شکسته بسته زبان خارجی می‌دانستند و فارسی و عربی نمی‌دانستند، در جهت دشمنی با زبان عربی در زمان رضاخان و پسرش رواج پیدا کرد. بعد هم زبان پهلوی و اوستاشناسی مطرح شد که مطلقاً نه زبان پهلوی و نه اوستا در کار نبود. مقداری از این فارسی‌های سره و دو سره و سه سره، بر ساخته اکنون زده فرهنگستان بود. از اینها فراوان است و بنده نمی‌خواهم برشمارم.

دو دفعه در وجود خودمان این تقوی را زنده بکنیم و به یاد بیاوریم و متذکر آن باشیم. به عقیده من این یکی از مبانی انقلاب اسلامی است که فعلاً در بطن آن واقع‌ایم و از مبانی یوم‌الله، به آن معنایی که بنده یاد داشته باشم که توضیح مختصری در باب آن بدهم. حاصل آنکه کلمه جبر، جبیره، مجبر، جابر و انجبار که امروز جبران می‌گوییم همه اینها یک کلمه لاتینی دارد «رکوپرو» recuperero، «رکوپراسیو» recuperation به فرانسه «روکوره» recouvrer - نه «روکوریر» recouvrir - و «روکورومان» recouvrement می‌شود جبر کسر. پس بنده برای جبر دو ریشه دادم یکی به معنی شکسته بندی و دیگری جبر در مقابل اختیار است؛ جباریت، کبر، استکبار و جبروت است. در اینجا خود جبر معانی مختلفی دارد. لازمه اینکه ما خویشکار باشیم و خود را مستقل و مستبد در فعل بگیریم جباریت است. کافی است ما به کلام زرتشتی مثل دین کرت مراجعه کنیم تا ببینیم در بیان مطالب صریحاً خویشکاری را به انسان نسبت می‌دهد. استقلال در فعل، وقتی استقلال در فعل آمد تفویض هم می‌آید و کار انسان به خود واگذار می‌شود. خود مسئول خود است. همین تفویض به لحاظ زمانی جلو می‌آید مضاعف می‌شود؛ می‌شود دوره جدید. انسان مستقل و مستبد مطلق در افعال است و این استقلال و استبداد به رأی از لوازم ذات تاریخ جدید و حواله تاریخ جدید است. آنچه که از آن آزادی به معنی غربی لفظ نتیجه می‌شود. آزادی از چه؟ آزادی از اسماء الهی و همه اسم‌ها، جز یک اسم، بندگی یک اسم باقی می‌ماند که آن اسم خود انسان و خویشتن خویش انسان است. اعم از اینکه انانی باشد یا نحنانی و این حواله تاریخ جدید است. از اینجا است که می‌بینیم همین جبر جدید از اولویت ذاتی سر در می‌آورد. انسان از ذات به ذات خودش خلاق است!! بنده در جلسه گذشته اشاره‌ای به برگسون کردم ولی باید بگویم که نمی‌توانم او و اشیپنگلر و گلاکس را در یک سبد بیندازم کتاب‌های هر سه را هم خوب مطالعه کرده‌ام؛ همگی در یک چیز مشترک‌اند و آن Erlebnis و Erleben است که بعد توضیح می‌کنم Erlebnis یعنی چه. ولی میان برگسن و فلسفه‌های حیویت آلمانی فرق بالذات است. شاید امتیاز ذاتی باشد به هر حال در فلسفه‌های غیریهودی ابراهیمی، تراژدی هست، ولی در برگسن اثری از تراژدی

تقوی چیست، ولی چگونه می‌توان با چهارصد سال تاریخ غرب زده بی‌تقوایی، آن حالت خاص توحیدی پربروزی و پس‌فردایی را داشت. خود در حضور همه اعتراف می‌کنم و درس پس می‌دهم و همین اندازه از لحاظ عین الیقین - یعنی یقین عینی که از آن به یقین ماهوی و پرسش از ماهیات اشیاء مراد می‌کنم و آن غیر از حق‌الیقین و یقین حقیقی است - طرح مسأله می‌کنم. می‌پرسم که تقوی چه بود و چیست؟ هر چه از تقوی سخن گفته شود به عقیده بنده کم است. چون این کلمه اساس دین است. تقوای در مقابل الله، مستلزم خیلی مسایل است. نگاه داشت آن نگاهی است که شاید ریشه‌اش به هندی قدیم تا آنجا که بنده جستجو کردم «وک» ok است و آلمان‌ها به Achtung و achten ترجمه کرده‌اند به فرانسه «انتانسیون» intention است به معنی بپا، دقت کن، هشدار و هوش دار. معمولاً وقتی می‌گوییم «بپا نیفتی» این پاییدن غیر از «باقی باش که نیفتی» است. شاید تقوی با پاییدن هم‌ریشه و هم‌معنی باشد. آن پاییدن که انسان پربروز و پس‌فردا از آدم تا خاتم داشته و ما فعلاً می‌خواهیم

این برتری و نسبتی که انسان خودش را به جای خدا می‌گذارد سوابقی بیش از دو هزار سال تاریخ دارد که کلابنده این دوره را قاره‌زدگی می‌گوییم و به دو قسمت غیر مضاعف و مضاعف تقسیم کردیم. این نسبت جباریت و کبریایی به خود دادن مساوی با طاغوت‌زدگی مضاعف دوره جدید است.

نیست. آنچه هست «دramه» است از «دراو» draō که عربی آن «دارهه» می‌شود. آنچه در برگسن هست عافیت‌طلبی مطلق نفس اماره است ولی اقلّ اشپنگلر و مخصوصاً گلاکس، اصرار در عافیت‌طلبی ندارند. اشپنگلر می‌گوید کسانی که از عافیت‌طلبی دم می‌زنند از حقیقت تاریخ بی‌خبرند. ولی آیا بنده مدافع اشپنگلر هستیم؟ نه بنده باید فلسفه تاریخ اشپنگلر را طرح کنم تا معلوم بشود چه فاصله‌ای میان راه و رسمی است که بنده دارم و حکمت تاریخ که امروز مدافع آن هستیم. با فلسفه تاریخ اشپنگلر Spengler و «کولتور» Kultur و تمدن اشپنگلر که اصلاً در او مهدی موعود (عج) مطرح نیست. ولی کلاگس Klages که بنده خیلی به او احترام قائلم و گله‌ام از او عبارت از این است که حوالت او بوده و نتوانسته است از قیام اشیاء به نفس بگذرد و به قیام صدور برود. بنده بدبینی کلاگس را خیلی می‌پسندم و به عقیده من عین خوشبینی است. و این بدبینی که بنده دارم، تا حدی مدیون کلاگس هستیم. ما در آخر زمان هستیم و خطر این است که آن روح خبیث آخر زمان این کره زمین را منفجر کند. بعد توضیح خواهیم کرد که کلاگس چه می‌گوید. فعلاً یک نکته اضافه کنم که من هر سه را توی یک سبد نمی‌ریزم. برگسون را سال‌هاست با عین‌الیقین، علم‌الیقین و یقین حقیقی که مقام هر کس نیست، در زباله‌دان تاریخ انداخته‌ام. در اشپنگلر هم یک بحرانکی هست مانند یاسپرس Jaspers گاهی وقتی انبیاء را مطرح می‌کند؛ جرقه‌هایی و برق‌هایی در فکرش هست، گرچه آن [توجه به] انبیاء را هم خراب می‌کند. در اشپنگلر همین‌طور یک جرقه‌هایی هست، ولی در آخر نمی‌تواند از استکبار و جباریت بگذرد.

حال برمی‌گردم به سر مسأله جبر. شبستری می‌گوید: هر آنکس را که مذهب غیر جبر است

نبی فرمود کو مانند جبر است «القدریه مجوس اُمّتی» اینها خویشکاری، اقتدار و قدرت را مطلق می‌کنند و به خود نسبت می‌دهند. این مربوط به دوره ساسانی است. اصلاً دوره ساسانی [بخصوص در اواخر] اوستایی نیست. دوره تفاسیر استکباری و فرعون‌ی و امپریالیستی است. حساب اوستا جداست. لازمه جباریت و استکبار انسان تفسیر خویشکاری و استقلال است. اصلاً کلمه جبر با جبار و کبر حتماً هم‌ریشه است. این را گبرا گفته‌اند.

یعنی دسته مستکبر، عجم و «هگمونیا» hegemonia به یونانی تعبیر دیگری است؛ مردمی مستضعف بودند که دسته‌ای عجم بر آنها حکومت داشتند. حال این عجم و جبر و جبر و جبار، روم بوده یا ایران. زمان آن روز و خود ایرانی از شرّ‌گیری گری و جباریت و استکبار به ستوه آمده بود و با دیانت مقدّس اسلام انقلاب کرد و خواست از این استبداد دوره ساسانی بگذرد. جبر هست، البته ما اختیار داریم؛ این اصل اساسی است که اصلاً آسان می‌توان به آن توجه کرد. مثالی از متکلمین می‌زنم. تفتازانی در شرح مقاصد می‌گوید: «انسان محکوم به اختیار است.» در دوره جدید هم این سخن را گفته‌اند که انسان محکوم به آزادی و اختیار است. این محکومیت چیست؟ محکوم به اسمی که مظهر آن است. دوره جدید محکوم به چه اسمی است؟ اسمی که نه تنها با فلسفه جدید شروع شد، بلکه با سیاست جدید، هنر جدید و فداکاری جدید [پیدا شد]. اقسامی که بعد در حقیقت جدید



[کانت]

هر چه از تقوی

سخن گفته شود
به عقیده بنده
کم است. چون
این کلمه اساس
دین است. تقوای
در مقابل الله،
مستلزم خیلی
مسایل است. نگاه
داشت آن نگاهی
است که شاید
ریشه‌اش به هندی
قدیم تا آنجا که
بنده جستجو
کردم «اوک» ok
است و آلمان‌ها
به Achtung و
achten ترجمه
کرده‌اند به فرانسه
«انتانسیون»
intention است
به معنی پیا، دقت
کن، هشدار و
هوش‌دار. معمولاً
وقتی می‌گوییم
«پیا نیفتی» این
پاییدن غیر از
«باقی باش که
نیفتی» است.
شاید تقوی با
پاییدن هم‌ریشه
و هم‌معنی باشد.
آن پاییدن که
انسان پربروز و
پس‌فردا از آدم تا
خاتم داشته و ما
فعلاً می‌خواهیم
دو دفعه در وجود
خودمان این تقوی
را زنده بکنیم و
به یاد بیاوریم و
متذکر آن باشیم.

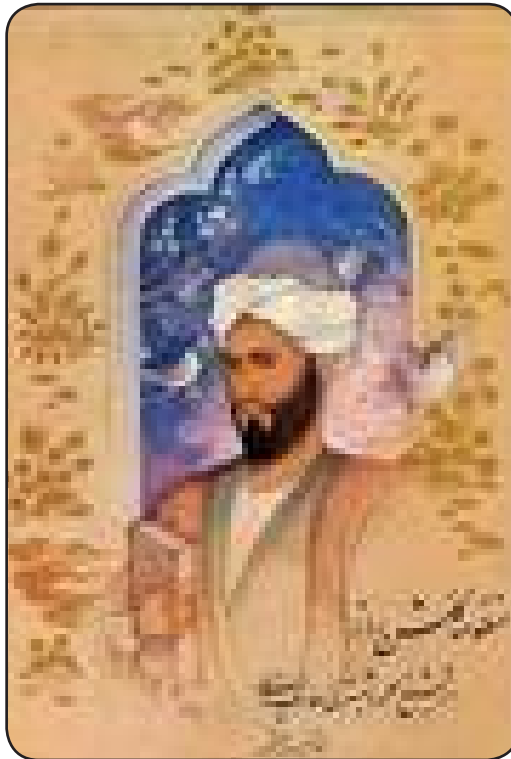
❧ هر دوره‌ای که انقلاب می‌شود، حواله انسان چنین است: از اسم سابق که مظهر آن و محکوم به آن بود آزاد می‌شود و با آزادی از اسم سابق دوباره محکوم به اسم دیگری می‌شود. تعبّد همواره هست. انسان از تعبّد سابق آزاد می‌شود و دوباره به تعبّد لاحق محکوم می‌شود که در ذیل آن اختیار است.

« حکمت و اندیشه

آزادی است که همان بندگی طاغوت بوده است و از نو تعبّد نسبت به الله و در ذیل آن اختیار. چون برای مسأله آزادی و محکوم به آزادی بودن از دوره مشروطه به این طرف زیاد شعار داده شده لازم است بنده از لحاظ حکمت و فلسفه تاریخ اَبیان کنم که این آزادی چیست.

برهان و منطق تفسیر

راه و رسم زندآگاهانه - که می‌خواهم همواره بیشتر در طریق آن باشم، اَمَقَضی آن است - از اجمال به تفصیل بروم؛ بعد تفصیل حکم اجمال پیدا می‌کند و دوباره آن را تفصیل می‌دهم. حال بگذرم از اینکه بالاخره «فَسْر» [که تفسیر را از آن داریم] را خواهم برد و به «وَجَرْتَن» و «ویچارتَن» و با «گزارش» هم‌ریشه خواهم گرفت؛ به گزارشی که بعد عرض خواهم کرد. کلمه فَسْر برای من با بعضی از کلمات دیگر از جمله با ویچاردَن و وچردَن و گزارش هم‌ریشه و هم‌معنی است که بنده آنها را به هرمنوتیک می‌برم. حاصل این شد که در باب برگسون اشاره کردم که او را با آن دو نفر دیگر در یک سید نمی‌ریزم.. حالا اگر این برنامه دوام پیدا کند



و از حواله و در اَم‌الکتاب مسطور چنین آمده باشد و سرنوشت آن را رقم بزند که پخش شود، بنده بایستی در طرح جریان‌های فلسفی معاصر، به اصطلاح «تئولوژی» و به قول ترجمه عرب‌ها «لاهوتی» - یعنی اعتقاد در ضمن التزام کتاب و سنت - باز برگردم و فلسفه‌های حیویتی را مطرح کنم. جریان‌های دیگری مثل فنومولوژی که خبری در اینجا نیست،(حالا در داخل و توسط روشنفکران

ظاهر شد. این محکومیت چیزی نیست که به اختیار باشد اسمی است که رفت و به اسمی دیگر محکوم شد. انسان در ذیل این محکومیت مختار است؛ پس در دوره جدید انسان محکوم به اختیار است؛ اختیار او چیست؟ انسان در اسلام محکوم به اختیار است؛ محکومیت او به چیست؟ به اسم الله و طاعت الله است. نیوشا بودن به ندای غیب و سروش غیب است. فرق می‌کند، این تاریخی است. حالا، عزیزان و جوان‌ها اگر با هم دقت بکنیم، می‌بینیم هر دوره‌ای که انقلاب می‌شود، حواله انسان چنین است: از اسم سابق

که مظهر آن و محکوم به آن بود آزاد می‌شود و با آزادی از اسم سابق دوباره محکوم به اسم دیگری می‌شود. تعبّد همواره هست. انسان از تعبّد سابق آزاد می‌شود و دوباره به تعبّد لاحق محکوم می‌شود که در ذیل آن اختیار است. دوره رنسانس آمد، همه از اسم سابق آزاد شدند و ذیل آن اختیار پیدا کردند. یک معنای آزادی مساوی اختیار است. یک معنی آن عبارت از آزادی از معبود سابق و بندگی معبود لاحق است و در ذیل آن معبود اختیار هم هست. دوره جدید چیست؟ آزادی از تمام اسماء و بندگی یک اسم که این خود انسان است و در ذیل آن آزادی هست. این عبارت است از

آزادیخواهی جورواجور غرب که در بحران است. معنای آن این نیست که اگر ما با آزادیخواهی جدید مخالفت کردیم باید دفاع از بندگی دیگران بکنیم. در آزادیخواهی جدید همه عابد و معبود یکدیگر هستند، یک اله بیشتر نیست و آن خود انسان است. خود انسان است که عابد و معبود است. تعبّد، تعبّد خود انسان است که خوشبختانه در بحران است. حال آنکه برای ما آزادی، آزادی از دو هزار سال

❧ تفتازانی در

شرح مقاصد می‌گوید: "انسان محکوم به اختیار است." در دوره جدید هم این سخن را گفته‌اند که انسان محکوم به اختیار است. این محکومیت چیست؟ محکوم به اسمی که مظهر آن است. دوره جدید محکوم به چه اسمی است؟ اسمی که نه تنها با فلسفه جدید شروع شد، بلکه با سیاست جدید، هنر جدید و فداکاری جدید [پیدا شد]. اقسامی که بعد در حقیقت جدید ظاهر شد. این محکومیت چیزی نیست که به اختیار باشد اسمی است که رفت و به اسمی دیگر محکوم شد. انسان در ذیل این محکومیت مختار است.

این کلمه طاغوت شاید بیش از هفت مرتبه در کلام الله مجید آمده باشد. عرض کردم طاغوت به هندی «دو» و در فارسی «دیو» شده و در تفاسیر فارسی گاهی طاغوت را به دیو ترجمه کرده‌اند.

برهان‌درایی و منطق‌درایی کمابیش در آن به تزلزل افتاده – مجدد شرح خواهیم داد.

طاغوت و طاغوت زدگی

اما در باب این آیات، بنده در اینجا طاغوت را آوردم؛ دیدید آیاتی از کلام الله مجید درباره طاغوت خواندم. این کلمه طاغوت شاید بیش از هفت مرتبه [۱] در کلام الله مجید آمده باشد. عرض کردم طاغوت به هندی «دو» و در فارسی «دیو» شده و در تفاسیر فارسی گاهی طاغوت را به دیو ترجمه کرده‌اند. درست هم هست. چطور شده که دیو شده است؟ حالا ریشه و اصل دو چیست؟ باز اشاره می‌کنم که در اوستا آن دو هندی منقلب به دیو می‌شود. همین دیو است که به لاتینی «دئوس» deus و به فرانسه «دیو» Dieu می‌شود. بنده مقابل آن طاغوت گذاشتم. «ژئوس» Zeus یونانی و تئوس theos یونانی دو کلمه است. «ژئوس»

Zeus مربوط به میتولوژی یونانی و «تئوس» theos مربوط به فلسفه است که هر دو هم‌ریشه با دو deva و دیو و دئوس deus است. دو deva وقتی نور بوده ولی بعد طاغوت شده است. من برای خود یقین دارم – اما یقین من یقین عینی است نه یقین حقیقی یا یقین علمی که مرتبه پایین است – کلمه طاغوت با دقتی که می‌کنیم همین دو (deva) و دیو است. در مقابل آن الله است. حتی قرآن چند مرتبه یهودیان را طاغوت زده دانسته است؛ اینها هم مشوب به آن هستند و طاغوت به سراغ آنها آمده و درست به همین صورت بوده‌اند. کلام الله مجید ضمن نسبت دادن طاغوت زدگی به [برخی از] یهودیان، می‌فرماید: ما آنها را چون قرده و خنازیر قرار دادیم که یعنی این دسته طاغوت زده مسخ شده‌اند و خبری

مدرنیست) نوکانتی که دمه شده بود دو مرتبه دارد مد می‌شود، جریان‌های پوزیتویسم، نئوپوزیتویسم و به اصطلاح فلسفه‌های تحلیلی است که الآن منطق‌های جورواجور جدید و منطق‌درایی‌های جدید است که به اصطلاح برهان است. نه برهان قرآنی، نه برهان دوره اسلام و نه برهان منطقی اسلام، یک جور برهان‌هایی است که بنده نام آن را برهان‌درایی می‌گذارم. «درایش» هم یعنی: گفته و سخن اهریمنی، همه را باید توضیح بدهم و بیان کنم که کدام برهان! برهان اقسامی دارد؛ یک برهان منطقی است، یک برهان است که مولانا می‌گوید:

گفت خود برهان درون جان ماست

اندرون جان نهان برهان ماست
ولی برهان دوره جدید چیست؟ برهان شیطانی است. بنده مدافع منطق و اقسام برهان هستم، ولی ببینیم برهانی که امروز مطابق مد ماکسی ژوب و مینی ژوب، یویوئی و

آخر هم جفجه می‌شود، کدام برهان است. آیا با برهان سابق ارتباطی دارد؟ بعضی از جوانان که در قم هستند و هنوز در سطح‌اند، علاقه‌مند و طالب علم و در تلاش علم هستند، آن مطالب را می‌خوانند و بدون اینکه مقصر باشند ممکن است با این برهان گول بخورند. باید توضیح بشود، باید من کلمات فرنگی را بگویم که آنچه امروز به برهان ترجمه می‌شود فرنگی آن چیست! یونانی آن چیست! از آنچه که ما برهان می‌گوییم چه مراد می‌شود؟ استدلال و برهان به معنی بعضی از فلسفه‌های تحلیلی معاصر که مطلقاً ذکر و فکر در آن نیست، چرا آمده؟ چیست؟ بعد سه قسمت [و سه منطق و روش] دیالکتیک، لاسیانتیستیک – که همین دسته جزء اینها هستند – و هرمنوتیک را – که چگونه این



[اسوالد اشپنگلر]

برگسون
را سال‌هاست
با عین یقین،
علم‌الیقین و یقین
حقیقی که مقام
هر کس نیست،
در زباله‌دان تاریخ
انداخته‌ام. در
اشپنگلر هم یک
بحران‌کی هست
مانند یاسپرس
Jaspers گاهی
وقتی انبیاء را
مطرح می‌کند؛
جرقه‌هایی و
برق‌هایی در
فکرش هست،
گرچه آن [توجه
به] انبیاء را هم
خراب می‌کند.
در اشپنگلر
همین‌طور یک
جرقه‌هایی
هست، ولی در
آخر نمی‌تواند
از استکبار و
جباریت بگذرد.

اینها گوش دارند و ندای الله را نمی شنوند و چشم دارند و نمی بینند؛ دل دارند و با آن تفقه نمی کنند؛ تعقل به معنی شریف لفظ نمی کنند، الی آخر. اینها چطور از دنیا می روند؟ سقط می شوند. کافر اگر با کفر بمیرد سقط می شود اما بشر می تواند دوباره به حیات انسانی زنده بشود و این فراروی ماست.

حکمت و اندیشه

[سید احمد فردید]



خدای آدم، به خدای ابوالبشر به الله حضرت ختمی مرتبت برای دور پرش و دور جهش به جلو به سمت الله مهدی موعود (عج) حق این است. تمام وجود من می گوید الله اکبری که شروع شد با ایام الله انقلاب و ۱۵ خرداد، و پس فردای ظهور عبارت از دور خیز بود. معلوم است در مقابل این دور خیز، ایام الطاغوت آخر زمان هر چه در قوه و اراده نفسانی خود دارد اعمال خواهد کرد - اراده نفسانی -، شعارهایی می دهند از جمله شعاری که شروع شده [به عنوان اراده مردم] و تفسیرش را من نمی دانم چه هست. کلمه حقی است که اراده باطل می شود. اصلاً بنده می خواهم عرض کنم که تمام دوره جدید (دوره مدرن) اراده به سوی باطل است. حق هم همین است که هر دوره ای را حقیقتی و حقی است؛

حق جدید طاغوت است و آنچه اراده به سوی قدرت Wille zur Macht می گویند. چون نیک بنگریم خواهش نفس به سوی استکبار است. حق جدید مستلزم خواهش نفس است. احوای نفس است که در بحران است. تمام حقیقت تاریخ جدید و کلمه حق آن عین خواهش به سوی استکبار و سیطره شیطان است که در بحران این شعارهاست. "وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أُجْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ" (زمر ۱۷ و ۱۸).

بارها بنده شنیده ام - تا می خواهد به گزینش غربی و تا می خواهد به انگیزه و انگیخته و از این حرف های شیطانی برود، یک دفعه استشهاد تنظیم می شود. یادمان هست همه که روزنامه انقلاب اسلامی بنی صدر بالایش چه نوشته شده بود همین آیه مبارکه

اصلاً بنده می خواهم عرض کنم که تمام دوره جدید (دوره مدرن) اراده به سوی باطل است. حق هم همین است که هر دوره ای را حقیقتی و حقی است؛ حق جدید طاغوت است و آنچه اراده به سوی قدرت Wille zur Macht می گویند. چون نیک بنگریم خواهش نفس به سوی استکبار است. حق جدید مستلزم خواهش نفس است. احوای نفس است که در بحران است. تمام حقیقت تاریخ جدید و کلمه حق آن عین خواهش به سوی استکبار و سیطره شیطان است که در بحران این شعارهاست.

از کتاب و سنت ندارند؛ قرده خاسنین هستند. تصریح در کلام الله نسبت به اینها به حق است. بنده مرادم از بیان آیات کلام الله مجید این است که توضیح کنم مقاتله در سبیل الله غیر از مقاتله و قتال در سبیل طاغوت است. بنده با قطعیت هر چه تمام تر و با دگماتیسم هر چه تمام تر عرض می کنم - دگماتیسم به معنی اصل لفظ که بعد توضیح خواهم کرد - که جنگ های پانصد سال تاریخ غرب همه و همه مصداق مقاتله در سبیل طاغوت بوده است و حالا هم هست. یک جهادی مستثنی است، این جهادی است که با انقلاب اسلامی شروع شد و مصداق قتال و مقاتله در سبیل الله است. مقاتله در سبیل الله شکست خوردنی نیست. کره ارض طالب مقاتله در سبیل الله است. حالا

بگذارید در آخرین مرتبه تاخت و تاز شیطان و طاغوت هر غلطی که می خواهند بکنند؛ با این همه نسبت به نهضت اسلامی و یوم الله که به سراغ ما آمده است، هیچ غلطی نمی توانند بکنند. سخن از یوم الله به میان آوردم بعد ایام الله و ایام الطاغوت را با توجه به چهار دوره هندی تقریر خواهم کرد. دوره جدید (مدرن) که ایام الطاغوت است از ایام الله خبری نیست. دیروز و امروز و فردای مضاعف ایام الطاغوت است. این حواله تاریخ جدید است. با انقلاب گامی به واپس به کجا؟ نه به دیروز، گامی به دیروز به یوم الله پیروزی برداشتیم که این را من دور خیز تعبیر می کنم. یک خیز است و یک دور خیز. انقلاب های جدید هم خیزی می گیرند و جهشی پیدا می کنند، به کجا؟ به دیروز و امروز و فردای طاغوت زدگی. اما یک دور خیز هم هست. دور خیز عبارت از خیزش به واپس است به کجا؟ به شرق پیروز، به

مقاتله در سبیل الله غیر از مقاتله و قتال در سبیل طاغوت است. بنده با قطعیت هر چه تمام تر و با دگماتیسم هر چه تمام تر عرض می کنم - دگماتیسم به معنی اصل لفظ که بعد توضیح خواهم کرد - که جنگ های پانصد سال تاریخ غرب همه و همه مصداق مقاتله در سبیل طاغوت بوده است و حالا هم هست. یک جهادی مستثنی است، این جهادی است که با انقلاب اسلامی شروع شد و مصداق قتال و مقاتله در سبیل الله است.

➤ به این دلیل طاغوت پرستی امروز را مضاعف می‌گوییم که بالاخره خدا در گذشته مثلاً در آثار افلاطون با طرح تئوس theos متعالی از انسان است؛ این خدا وقتی که حلول پیدا کرد و با انسان یکی شد این انسان جای طاغوت افلاطون را می‌گیرد و اتحاد پیدا می‌کند. خود انسان طاغوت می‌شود.



بود و بشر عباد الذین... اول آن را فراموش کردند - کسانی که اولین دفعه خودشان را از بندگی طاغوت آزاد کردند و پرهیز کردند از طاغوت و بندگی نسبت به طاغوت - که ذیل آن آزادیخواهی جدید است - و به سوی پروردگار توبه کردند، برای آنها انقلاب حاصل شد و روی برگرداندند، لَهُمُ الْبُشْرَى، بشارت است پس بشارت بده به بندگان الله، نه بندگان طاغوت. یستمعون القول - نیوشای قول بودن - من چگونه نیوشای قول دکارت، اسپینوزا، کانت، هگل و فلان شاعر غربی باشم. معبود آنها که طاغوت است. هر چه بیشتر جلو برویم و نیوشای سخن ایشان بشویم بیشتر نیوشای شیطان خواهیم بود. کار به جایی کشیده که دیدید نیوشایی بنی صدر چه بود شعار او به کجا رسید؛ چگونه به طور مطلق به نیوشایی نفس اماره فردی و جمعی غرب و شرق استشهاد می‌کرد. بنده اگر بخواهم بعضی از این استشهادها را بگویم، هنوز زود است؛ ولی تا آنجا که قلب شما جوان‌ها عرش رحمان است، به دلتان خواهد نشست. حتی اگر کوزه‌گر از کوزه شکسته آب بخورد. نمی‌گوییم که کوزه‌گر از کوزه شکسته آب می‌خورد، چون نمی‌خورد؛ دارم مسایلی را با یقین عینی با اعتقاد عینی طرح می‌کنم، نه اعتقاد حقیقی و مرتبه حق‌الیقین که مقام ایمان است و از آن کاملان است. حالاً باز برای تایید مطلب به آیه و "وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ" (یونس/ ۴۲) اشاره می‌کنم که مصداق کسی است که گوش می‌دهد ولی کر است. در درس‌های گذشته عرض کردم که گوش بشر امروز کر است؛ [برای سخن حق] پنبه در گوش خود گذاشته

➤ انقلاب

اسلامی و یوم‌الله
[۱۵ خرداد]
خواست تو دهان
شما و دجال و
الاغش هر دو
بزند. استکبار
جهانی امروز
دجال است و
الاغهایی است که
سوار آن شده‌اند؛
شاه سابق الاغی
از الاغهای دجال
آخر زمان و از
مطایای دجال آخر
زمان بود.

است، اما گوش او [چیزهای دیگری را] می‌شنود! بله! ولی برای چه گوش بشر تیز است؟ برای شنیدن اوامر شیطانی غرب و شرق. چشم او هم باز است برای دیدن دیدار همان شیطان و طاغوت که این غریزگی مضاعف است. سمعیات در اسلام است، «سمعاً و طاعتاً». کلمه طاعت با گوش دادن و نیوشیدن یکی است. پیداست که غربی هم سمعیاتی دارد؛ طاعت هم دارد طاعت غربی خودپرستی و طاغوت پرستی مضاعف است. به این دلیل طاغوت پرستی امروز را مضاعف می‌گوییم که بالاخره خدا در گذشته مثلاً در آثار افلاطون با طرح تئوس theos متعالی از انسان است؛ این خدا وقتی که حلول پیدا کرد و با انسان یکی شد این انسان جای طاغوت افلاطون را می‌گیرد و اتحاد پیدا می‌کند. خود انسان طاغوت می‌شود. افلاطون که چنین کاری نکرده بود. حتی باید گفت روم هم که [مظهر] امپریالیسم و فرعونیت است به صورت دوره جدید، متفرعن نبوده است. آزادیخواهی جدید و آزادی و برادری و برابری جدید بی‌نظیر است. آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر تمام می‌شود. این اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه آخرین

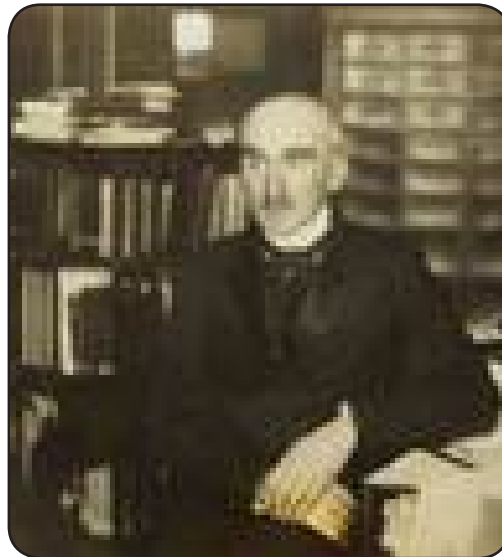


[تمثال دکارت]

❖ اصل این طغیان «ژئو» zeo به یونانی است؛ یعنی من می جوشم. «زیزیس» zesis اسم مصدرش است؛ یعنی جوشش. «زستوزیس» zestos داریم، این کلمه «زستوس» zestos به یونانی به معنی جوشان است. ریگ جوشان و آب جوشان هم می گویند.

«حکمت و اندیشه»

[هانری برگسون]



بمیرد سقط می شود [اما بشر می تواند] دوباره به حیات انسانی زنده بشود و این فراروی ماست.

برای طاغوت ریشه‌هایی که در عربی گفته شده است طغیان، طغوان، طغوی و طاغی است. معمولاً این سبک به اصطلاح، اشتقاق کبیر در گذشته بوده است که اشکال ندارد؛ امروز اعتقاد مؤکد دارم که خدا خواسته است این وجه کلمات [ریشه‌های مشترک در زبان‌های قدیم] خیلی مسایل را روشن کند. اصل این طغیان «ژئو» zeo به یونانی است؛ یعنی من می جوشم. «زیزیس» zesis اسم مصدرش است؛ یعنی جوشش. «زستوزیس» zestos داریم، این کلمه «زستوس» zestos به یونانی به معنی جوشان است. ریگ جوشان و آب جوشان هم می گویند. ریگ جوشان در اشعار فرخی آمده است. «دوشان» تپه که می گویند یعنی تپه‌های ریگی که داغ شده است، «تودوشان» و دوشان از همین کلمه است. آبی که جوشش پیدا می کند و ظرف آبی که می جوشد و آب سر می رود. همه اینها از کلمه جوشش است. «جئش» و «جَوَی» عربی هم از همین کلمه است. زبان‌ها همه مشترک است از جمله «یائوز» yaoz به اوستا و ترکیباتش و «آپوژیتن» به پهلوی و «آیوجش» به معنی جوشیدن است. این طغیان و طاغی و ترکیبات آن به معنی گذر از حد است. مثلاً اگر از پرستش الله بگذرد و در مقابل الله طغیان کند، به معنی طاغی است که با طاغوت ارتباط پیدا می کند. حال بنی صدر را مثال می زنم کتاب‌های او را خوانده‌ام. اولاً بی سواد است. ثانیاً کتاب

مرحله خودپرستی فردی و جمعی به طور مضاعف است. موضوعیت نفسانی است که در تمام تاریخ بی نظیر است. امروز در بحران است. محال است در این بحران، بشر دو دفعه از این تپی که کرده بتواند شفا پیدا کند [و باز گردد به حیات نفسانی] محال است. حتی اگر بگویم مردن، تعارف می کنم. مُردن برای انسان است، حیوان نمی میرد. حیات او به پایان می رسد. شاید «اسکاتون [۲]» eschaton پیدا می کند حیوان «سقط» می شود فرشتگان هم نمی میرند، لایموت‌اند. این انسان حیّ مائت است. آیا یک

طاغوت زده می میرد؟ نه بحث زیادی است. اگر دم مرگ [از حیات نفسانی] بمیرد، بحث تفصیلی است که چه می شود؟

هر که امروز نبیند اثر صحبت دوست

غالب آن است که فردایش نباشد دیدار
وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي
الْآخِرَةِ أَضَلَّ سَبِيلًا (اسراء/ ۷۲).
اینها گوش دارند و ندای الله را نمی شنوند
و چشم دارند و نمی بینند؛ دل دارند و با
آن تفقه نمی کنند؛ تعقل به معنی شریف
لفظ نمی کنند، الی آخر. اینها چطور از دنیا
می روند؟ سقط می شوند. کافر اگر با کفر

❖ حتی کسانی هم می گویند با هرمنوتیک یک تحدی در مقابل چهارصد سال تاریخ غرب شروع شده است. بدون اینکه بنده بخواهم از آن تبعیت کنم. هیدگر باشد یا دیگران. اتباع من، اتباع از الله و رسول الله و اولیاء الله در طول تعمیم ولایت و ولایت به طول و عرض است.



[تمثال اسپینوزا]

❖ حال بنی صدر را مثال می‌زنم کتاب‌های او را خوانده‌ام. اولاً بی‌سواد است. ثانیاً کتاب درست نخوانده است. ثالثاً دانسته و ندانسته تعمیم امامت کفر می‌کند. تعمیم امامت طاغوت می‌کند.

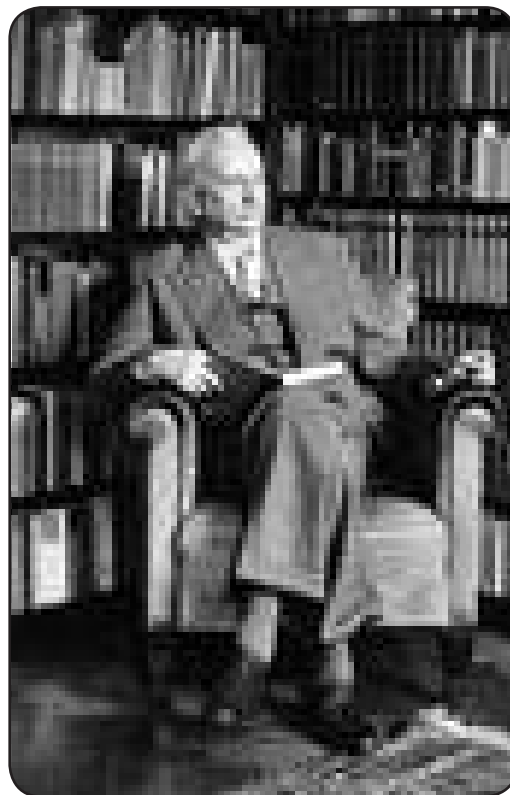
اگر هنوز تصریحاً وقت آن نباشد، تعهد بنده اقتضاء می‌کند که تلویحاً بگویم که الاغ دجال و الاغ دجال چیست و کیست. عرایض بنده در این جلسه تمام شد و شما و همه را به آزادی از طاغوت‌زدگی و اختیار ذیل طاغوت‌زدگی و اختیار مستلزم بندگی الله که دایم التزاید باشد می‌سپارم.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته ●

توضیحات تنظیم‌کنندگان:

[۱]- کلمه طاغوت هشت مرتبه در قرآن کریم آمده است: آیات ۲۵۶ و ۲۵۷ بقره، ۵۱، ۶۰ و ۷۶ نساء، ۶۰ مائده، ۳۶ نحل و ۱۷ زمر.

[۲]- eschaton و éschatos به یونانی به معنی پایان پذیرفتن و به آخر رسیدن است. در زبان‌های لاتین eschatologie به معنی آخرالزمان شناسی از آن گرفته شده است. ●



[یاسپرس]

درست نخوانده است. ثالثاً دانسته و ندانسته تعمیم امامت کفر می‌کند. تعمیم امامت طاغوت می‌کند و در کتاب‌هایش به این آیه استشهاد می‌کند: "فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ" (زمر / ۱۸) و می‌نویسد: "ما برویم نگاه کنیم ببینیم اروپایی‌ها چه گفتند احسن آن را برگزینیم." اتفاقاً امروز کار گزینش احسن اقوال به جایی کشیده است که اقبح و زشت‌ترین اقوال از طریق فلسفه‌ها گزینش می‌شود و کتاب‌هایی که معرفی خواهم کرد و همواره پشت سر بنده است و هیچوقت، فراوری من نیست و نخواهد بود. کتاب‌های دیگری است، در باب هرمنوتیک و اینکه چگونه به هر حال تخت و تاج طاغوت در آن به تزلزل افتاده و حتی کسانی هم می‌گویند با هرمنوتیک یک تحدی در مقابل چهارصد سال تاریخ غرب شروع شده است. بدون اینکه بنده بخوایم از آن تبعیت کنیم. هیدگر باشد یا دیگران. اتباع من، اتباع از الله و رسول الله و اولیاء الله در طول تعمیم ولایت و ولایت به طول و عرض است.

طاغوت‌زدگی و طاغوت‌پرستی در بحران است و در مقابل این بحران طاغوت‌پرستی و طاغوت‌زدگی مضاعف، دسته‌های دیگری هستند که در رأس همه آنها «لاسیان‌تیس‌تیک» است که امروزه به دفاع و جمع میان علم با دین و تکنولوژی به یک صورت عجیب و غریبی درآمده است. بنده تکنولوژی را رد نمی‌کنم، نه؛ ولی نه علم و تکنولوژی به صورت غربی که شیطانی است. علم و تکنولوژی با توجه کافی به مسأله تفقه و مسأله فقاقت و مراتبی که جلوتر گفتیم. نه، در مقابل علم و تکنولوژی جدید از این جهت که طاغوتی است و آری از این جهت که افزاری برای هر مسلمان است. هر که، نه، ولی بالاخره واجب کفایی است. اگر تکنیک و علم نبود اصلاً نور نبود. حرف‌های بی‌ربط و بی‌معنی در باب یوم‌الله ۱۵ خرداد گفته‌اند که بله می‌خواهند به الاغ سواری برگردند. نه خیر شما الاغ دجال آخرزمان هستید. انقلاب اسلامی و یوم‌الله [۱۵ خرداد] خواست تو دهان شما و دجال و الاغش هر دو بزنند. استکبار جهانی امروز دجال است و الاغ‌هایی است که سوار آن شده‌اند؛ شاه سابق الاغی از الاغ‌های دجال آخر زمان و از مطایای دجال آخر زمان بود. هر جا بنده در تبلیغات و در مسایل فلسفی و در بحث‌های نظری ببینم [افکار شیطانی] الاغ دجال در کار است و الاغ الاغ دجال،

❖ بنده

تکنولوژی را
رد نمی‌کنم، نه؛
ولی نه علم و
تکنولوژی به
صورت غربی که
شیطانی است.
علم و تکنولوژی
با توجه کافی به
مسأله تفقه و
مسأله فقاقت و
مراتبی که جلوتر
گفتم. نه، در مقابل
علم و تکنولوژی
جدید از این
جهت که طاغوتی
است و آری از این
جهت که افزاری
برای هر مسلمان
است. هر که، نه،
ولی بالاخره واجب
کفایی است.

تحولات سوریه در چشم انداز کوتاه مدت حوادث

در سوریه چه می‌گذرد؟

« نیما فداکار

نحوی هویت کاذب بر پایه‌ی مدل مدرنیستی "دولت-ملت" بر مردم ساکن در این سرزمین‌ها حاکم کرده و به‌ویژه آنها را از هویت اسلامی خود دور سازند. به همین دلیل بود که در سال ۱۹۲۰ م بخشی از متصرفات تجزیه شده از امپراطوری عثمانی با تصویب "جامعه ملل" تحت قیمومیت فرانسه قرار گرفت: سوریه و لبنان. فرانسه بعدها در سال ۱۹۴۶ با استقلال سوریه و لبنان به عنوان دو کشور مستقل موافقت کرد. از زمان بسط نفوذ استعمار غرب مدرن در سوریه، مصر و دیگر کشورهای منطقه، ترویج ناسیونالیسم سکولار یکی از مجراهای القای غرب‌زدگی مدرن در این سرزمین‌ها بوده است.

در سال ۱۹۴۲، "میشل عفلق" مسیحی مارونی اهل سوریه و "صلاح‌الدین بیطار" مسلمان سنی اهل سوریه که هر دو تحت تأثیر امواج غرب‌زدگی قرار داشتند، تشکلی به نام "جمعیت حرکة الاحیاء اسلامی" را تأسیس کردند که چند سال بعد (سال ۱۹۴۷) به دنبال ائتلاف با ناسیونالیست‌ها، "حرکت بعث عربی" نامیده شد. در سال ۱۹۴۷ نخستین کنگره حزب بعث با حضور قریب دویست عضو از نسل روشنفکران مدرنیست سوری و لبنانی و اردنی رسماً اعلام موجودیت کرد. حزب بعث در سال ۱۹۴۷، تشکلی تجدیدطلب و ناسیونالیست-لیبرالیست بود که هسته‌ی مرکزی باورهای

پس از پایان جنگ جهانی اول امپراطوری استعمارگر انگلستان و شریک او فرانسه دست به تقسیم غنائم ناشی از جنگ ویرانگر امپریالیستی زدند. جنگی که جناح‌های مختلف امپریالیسم سرمایه‌داری به منظور تقسیم مستعمرات بین خود انجام داده بودند. سرمایه‌داران غارتگر فرانسوی، انگلیسی، آمریکایی با سرکردگی امپراطوری استعمارگر انگلستان پس از جنگ جهانی اول، نظام بین‌المللی‌ای بر پایه‌ی غارت مردم سرزمین‌های تحت سلطه که حالا تدریجاً و به زور خشونت ظالمانه‌ی استکبار اومانیستی غرب آکه در سال ۱۹۱۸ سرکردگی آن با انگلستان بود! اسیر غرب‌زدگی مدرن شده و بیش از پیش در باتلاق مدرنیسم فرو می‌رفتند، طراحی کردند. در مسیر طراحی این نظام استعماری نوین پس از جنگ جهانی اول، آرایش و جغرافیای سیاسی در چند منطقه جهان (خاورمیانه، بالکان، آسیای جنوب شرقی، آمریکای لاتین و شمال آفریقا) دستخوش دگرگونی جدید در مسیر اغراض دول استعمارگر گردید.

در تغییر آرایش و جغرافیای سیاسی خاورمیانه، استعمارگران در پی تجزیه بخش‌های مهمی از متصرفات دولت عثمانی، کشورهای جدیدی را به صورت تحت قیمومیت دولت‌های سرمایه‌داری امپریالیست پدید آوردند و کوشیدند تا با تزریق آراء وهم آلود و دروغین ناسیونالیستی

سوریه
کشوری است که
مردم آن دارای
تفاوت‌های قومی
و دینی زیادی
هستند و همین
امر استعمارگران
غربی را معطوف
به این هدف کرده
است که به منظور
تضعیف رژیم
مخالف آمریکا و
ضد صهیونیستی
حافظ اسد و
پسرش در سوریه
بکوشند تا با تمام
امکانات خود به
تشدید و تعمیق
این تفاوت‌ها و
اختلافات قومی و
دینی پرداخته و آن
را تشدید نمایند.

❧ در تغییر آرایش و جغرافیای سیاسی خاورمیانه، استعمارگران در پی تجزیه بخش‌های مهمی از متصرفات دولت عثمانی، کشورهای جدیدی را به صورت تحت قیمومیت دولت‌های سرمایه‌داری امپریالیست پدید آوردند و کوشیدند تا با تزریق آراء وهم آلود و دروغین ناسیونالیستی نحوی هویت کاذب بر پایه‌ی مدل مدرنیستی "دولت-ملت" بر مردم ساکن در این سرزمین‌ها حاکم کرده و به‌ویژه آنها را از هویت اسلامی خود دور سازند.



❧ سرمایه‌داران
غار تگر فرانسوی،
انگلیسی، آمریکایی
با سرکردگی
امپراطوری
استعمارگر
انگلستان پس از
جنگ جهانی اول،
نظام بین‌المللی‌ای
بر پایه‌ی غارت
مردم سرزمین‌های
تحت سلطه که حالا
تدریجاً و به زور
خشونت ظالمانه‌ی
استکبار اومانیستی
غرب آکه در سال
۱۹۱۸ سرکردگی آن
با انگلستان بود
اسیر غربزدگی
مدرن شده و بیش
از پیش در باتلاق
مدرنیسم فرو
می‌رفتند، طراحی
کردند. در مسیر
طراحی این نظام
استعماری نوین
پس از جنگ جهانی
اول، آرایش و
جغرافیای سیاسی
در چند منطقه
جهان (خاورمیانه،
بالکان، آسیای
جنوب شرقی،
آمریکای لاتین
و شمال آفریقا)
دستخوش دگرگونی
جدید در مسیر
اغراض دول
استعمارگر گردید.

اما سوریه در آرایش سیاسی و توازن قوای منطقه متأثر از تمایلات سیاسی-ایدئولوژیکی خاص حافظ‌اسد و "بشاراسد" به عنوان یک عضو ثابت قدم و استوار محور مقاومت بیش از سه دهه است که در صف مقدم مبارزه علیه رژیم صهیونیستی و استعمار سرمایه‌داری آمریکا و انگلیس مبارزه کرده است و از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی ایران، روابط دوستانه‌ای با نظام اسلامی ایران برقرار کرده است و در دو دهه‌ی اخیر نیز از حامیان حزب‌الله و دیگر سازمان‌های اسلامی و ملی مقاومت در فلسطین و لبنان بوده است. همین سیاست‌های ضدآمریکایی دولت سوریه در سه دهه اخیر و به ویژه تشکیل محور مقاومت توسط سوریه، حزب‌الله و ایران با مرکزیت ایران علیه اسراییل و تحرکات و موفقیت‌های چشمگیر این محور مقاومت در چند سال اخیر موجب شده است که امپریالیزم آمریکا و انگلیس و فرانسه به انواع و اشکال و اقسام مختلف سوریه را کانون توطئه‌های مختلف خود قرار دهند تا از این طریق ضمن تضعیف محور مقاومت و در صورت امکان ایجاد شکاف در آن، رژیم منحوس صهیونیستی را از باتلاقی که در آن دست و پا می‌زند نجات دهند.

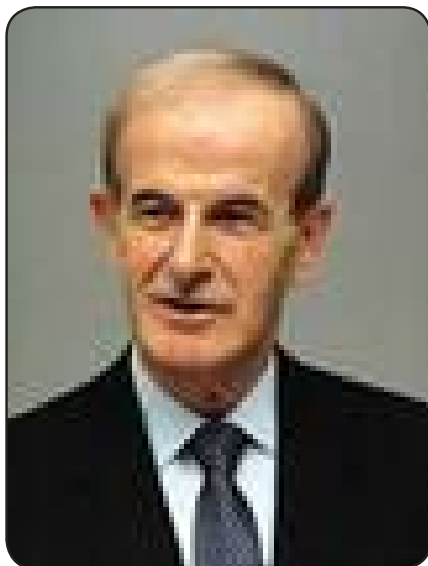
آن را سکولاریسم و اعتقاد به مدرنیسم لیبرال تشکیل می‌داد. در سال‌های حکومت دیکتاتوری "ادیب‌شیشکلی" سران حزب بعث تحت فشار و بعضاً در زندان بودند. در سال ۱۹۵۳ م، حزب بعث با "حزب عربی اشتراکی" به رهبری "اکرم الحورابی" به وحدت رسیده و متفقاً "حزب بعث سوسیالیست عرب" را به وجود آوردند. پس از چند سال در درون حزب بعث اختلافات ایدئولوژیکی و سیاسی بروز کرد و جناح لیبرالیست راست‌گرا به رهبری میشل عفلق و صلاح‌الدین بیطار در مقابل جناح رادیکال‌تر دارای تمایلات سوسیالیستی (نوعی سوسیالیسم جهان‌سومی خرده‌مالکانه و نه سوسیالیسم لنینی-استالینی روسی) به رهبری اکرم حورابی قرار گرفتند. حزب بعث به سال ۱۹۶۳ م در سوریه به قدرت رسید و در فوریه ۱۹۶۶ جناح سوسیالیست حزب بعث که "حافظ اسد" نیز در میان آن‌ها بود دست بالا را در حزب بعث به دست آورد. حافظ اسد با کودتای نوامبر ۱۹۷۰ در سوریه به قدرت رسید.

سوریه و سیاست‌های منطقه‌ای امپریالیزم آمریکا
حزب بعث سوریه یک حزب ماهیتاً مدرنیست است

❖ حزب بعث سوریه یک حزب ماهیتاً مدرنیست است اما سوریه در آرایش سیاسی و توازن قوای منطقه متأثر از تمایلات سیاسی-ایدئولوژیکی خاص حافظ اسد و "بشار اسد" به عنوان یک عضو ثابت قدم و استوار محور مقاومت بیش از سه دهه است که در صف مقدم مبارزه علیه رژیم صهیونیستی و استعمار سرمایهداری آمریکا و انگلیس مبارزه کرده است و از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی ایران، روابط دوستانه‌ای با نظام اسلامی ایران برقرار کرده است و در دو دهه‌ی اخیر نیز از حامیان حزب الله و دیگر سازمان‌های اسلامی و ملی مقاومت در فلسطین و لبنان بوده است.

« حکمت و اندیشه

[حافظ اسد]



ماهیت تحولات اخیر

سوریه

سوریه کشوری است که مردم آن دارای تفاوت‌های قومی و دینی زیادی هستند و همین امر استعمارگران غربی را معطوف به این هدف کرده است که به منظور تضعیف رژیم مخالف آمریکا و ضد صهیونیستی حافظ اسد و پسرش در سوریه بکوشند تا با تمام امکانات خود به تشدید و تعمیق این تفاوت‌ها و اختلافات قومی و دینی پرداخته و آن را تشدید نمایند. وجه اصلی تحولات کنونی یک سال اخیر در سوریه را باید در همین ویژگی مردم این کشور ریشه‌یابی کرد.

آنچه در سوریه در یک سال اخیر جریان داشته است یک انقلاب مردمی علیه حکومت بشار اسد نبوده است، بلکه بیشتر شبیه نوعی جنگ داخلی است که تا حدودی در حال شکل‌گیری است. در واقع به نظر می‌رسد امپریالیزم آمریکا کوشیده است تا با بهره گرفتن از شکاف‌های قومی و مذهبی که در مناطقی چون حماة (شهری ستی‌نشین در جنوب شهر حلب) و شهر حمص (در جنوب شهر حماة) استعداد و آمادگی فعلیت یافتن را داشته است، به نحوی زمینه را برای ایجاد یک بحران فراگیر سیاسی-اجتماعی در سوریه و نهایتاً براندازی رژیم بشار اسد فراهم آورد.

در ابتدای بحران سیاسی سوریه (نزدیک به یک سال پیش) اگر چه نمونه‌هایی از برخی حرکت‌های مردمی به‌منظور انجام پاره‌ای اصلاحات در گروه‌هایی از مردم



[میشل عفلق]

سوریه در حلب و دمشق نیز دیده می‌شد، اما واقعیت این است که تمهیدات بشار اسد و به‌ویژه خدمات دولت سوریه به اقشار وسیعی از روستاییان و برخی طیف‌های دیگر و دیگر فرودستان در چند دهه گذشته موجب گردید که به سرعت نوعی حس اعتماد متقابل میان اکثریت مردم و حکومت شکل بگیرد و روند اعتراضات فراگیر ملی به وجود نیاید. اما در مناطقی نظیر حمص و حماة و درعا که سابقه اختلافات قومی و مذهبی و کینه‌های قدیمی (از جمله ماجرای درگیری‌های خونین سال ۱۹۸۲) وجود داشت، آمریکا و مجموعه جهان استکباری لیبرال توانستند با فعال کردن شکاف‌های بالقوه و حمایت‌های گسترده‌ی مالی و تبلیغاتی و سیاسی و نهایتاً نظامی و تسلیحاتی، فضایی بحرانی و پر کشمکش پدید آورند که اگر چه در کوتاه مدت چشم‌انداز سرنگونی رژیم بشار اسد را ترسیم نمی‌کند، اما با توجه به ابعاد جهانی‌ای که آمریکا و فرانسه و انگلیس می‌کوشند به آن بدهند برای حکومت سوریه بحران‌ساز است.

به هر حال مجموعه‌ی حوادث نزدیک به یک سال گذشته به روشنی نشان داده است که در سوریه یک انقلاب فراگیر ملی علیه حکومت بشار اسد وجود ندارد و فراتر از آن حکومت سوریه در شهرهای مهمی چون حلب و به‌ویژه دمشق و در میان اقشار گسترده‌ای از بخشی از طبقه متوسط بوروکرات و روستاییان و اقشار تحتانی شهری دارای پایگاه اجتماعی مؤثر و فعالی

❖ در ابتدای

بحران سیاسی سوریه (نزدیک به یک سال پیش) اگر چه نمونه‌هایی از برخی حرکت‌های مردمی به‌منظور انجام پاره‌ای اصلاحات در گروه‌هایی از مردم سوریه در حلب و دمشق نیز دیده می‌شد، اما واقعیت این است که تمهیدات بشار اسد و به‌ویژه خدمات دولت سوریه به اقشار وسیعی از روستاییان و برخی طیف‌های دیگر و دیگر فرودستان در چند دهه گذشته موجب گردید که به سرعت نوعی حس اعتماد متقابل میان اکثریت مردم و حکومت شکل بگیرد و روند اعتراضات فراگیر ملی به وجود نیاید.

❧ با توجه به آنچه اکنون در سوریه می‌گذرد به نظر می‌رسد این کشور با چشم انداز یک انقلاب علیه رژیم بشار اسد روبرو نیست بلکه آنچه در سوریه می‌گذرد، اجرای یک پروژه دقیقاً سازماندهی شده امپریالیستی (با مشارکت وهابیون سعودی و برخی شیخ‌نشین‌های غرب‌زده‌ی کشورهای خلیج فارس) به منظور بهره‌گیری و فعال‌سازی برخی شکاف‌های قومی و مذهبی در این کشور و تبدیل آن به یک بحران فلج‌کننده‌ی سیاسی و اجتماعی است.

[ملح الدین بیطاری]



کشورهای خلیج فارس) به منظور بهره‌گیری و فعال‌سازی برخی شکاف‌های قومی و مذهبی در این کشور و تبدیل آن به یک بحران فلج‌کننده‌ی سیاسی و اجتماعی است.

با توجه به سمت‌گیری اصلی ارتش سوریه و اقداماتی که انجام داده است و اخباری که از سوریه می‌رسد به نظر می‌رسد استکبار نئولیبرالیست تا کنون موفق به ایجاد یک جنگ داخلی فراگیر در سوریه نیز نگردیده است و حکومت بشار اسد اگر چه با بحرانی پیچیده [که امپریالیزم لیبرال نقش اصلی را در ایجاد و پیچیده کردن آن برعهده داشته و دارد] روبرو است، اما با چشم‌انداز سقوط در کوتاه مدت روبرو نیست. به نظر می‌رسد با توجه به محدود بودن منطقه‌ی فعال شکاف‌های قومی و دینی‌ای که در شرایط کنونی منبع اصلی بحران فعلی هستند [به لحاظ جغرافیایی] اگر ارتش سوریه بتواند پروژه‌ی مهار مقتدرانه تروریست‌های مسلح و مزدوران سازمان یافته توسط آمریکا و فرانسه و انگلیس و سعودی‌ها را به لحاظ نظامی و پیروزمندانه پیش ببرد، احتمال کم رنگ شدن ابعاد و وجوه بحران فعلی را نیز می‌توان در چشم‌انداز کوتاه مدت مورد توجه قرار داد. ●

می‌باشد. ارتش سوریه نیز در مجموع و علیرغم همه‌ی فشارهای مختلف جهانی و بحران‌سازی‌ها و ترفندهای کشورهای استعمارگر، انسجام خود را حفظ کرده است و ریشه‌های بحران کنونی را باید در فعال شدن برخی شکاف‌های قومی و مذهبی در بخش‌هایی از سوریه (ونه همه‌ی مناطق این کشور) جستجو کرد، هرچند که امپریالیزم آمریکا و همدستانش به صورت گسترده‌ای می‌کوشند تا با تحت فشار اقتصادی و سیاسی و

شانزدهای روانی و تبلیغاتی قرارداد مردم و دولت سوریه و حمایت مالی گسترده از طیف ناراضیان قومی و مذهبی در حمص و درعا و برخی مناطق حاشیه‌ای و تجهیز نظامی آنها و ارسال مهمات و صدور تروریست، به صورتی کاملاً سازمان‌یافته و تعمّدی سوریه را درگیر نوعی جنگ داخلی سازند تا بلکه از قِبل طولانی شدن بحران و اعمال فشارهای مختلف بتوانند نوعی بسیج مردمی علیه حکومت بشار اسد فراهم آورند و اگر به این کار نیز موفق نشدند، با تحت فشار شدید قرار دادن حکومت سوریه آن را تضعیف و منفعل نمایند تا از این طریق به هدف اصلی خود که تضعیف محور مقاومت ضد صهیونیستی-ضد امپریالیستی در منطقه و

ضربه زدن به آن و در صورت امکان، نابودی محور مقاومت است دست یابند.

با توجه به آنچه اکنون در سوریه می‌گذرد به نظر می‌رسد این کشور با چشم انداز یک انقلاب علیه رژیم بشار اسد روبرو نیست بلکه آنچه در سوریه می‌گذرد، اجرای یک پروژه دقیقاً سازماندهی شده امپریالیستی (با مشارکت وهابیون سعودی و برخی شیخ‌نشین‌های غرب‌زده‌ی



[گروه‌های تروریستی مخالف بشار اسد]

❧ مجموعه‌ی حوادث نزدیک به یک سال گذشته به روشنی نشان داده است که در سوریه یک انقلاب فراگیر ملی علیه حکومت بشار اسد وجود ندارد و فراتر از آن حکومت سوریه در شهرهای مهمی چون حلب و به‌ویژه دمشق و در میان اقشار گسترده‌ای از بخشی از طبقه متوسط بوروکرات و روستاییان و اقشار تحتانی شهری دارای پایگاه اجتماعی مؤثر و فعالی می‌باشد. ارتش سوریه نیز در مجموع و علیرغم همه‌ی فشارهای مختلف جهانی و بحران‌سازی‌ها و ترفندهای کشورهای استعمارگر، انسجام خود را حفظ کرده است.



« گفت‌وگوی ویژه

مهدی نصیری در گفتگوی ویژه:

اگر فتنه گران موفق می شدند، امروز شاهد استیلای سیاه آمریکا و انگلیس و غرب بر کشور بودیم

و حضرت آدم(ع) به عنوان اولین انسان و اولین نبی، عالم به همه‌ی علوم معیشتی در کنار علوم شرعی و معنوی و... بوده است. اولین خط‌نویس آدم بوده، اولین زبان‌دان آدم بوده، اولین کشاورز آدم بوده، اولین طبیب آدم بوده، اولین منجم آدم بوده، اولین معمار آدم بوده و انبیاء بعدی هم همین گونه‌اند. معتقدم که انبیاء عظام الهی تا زمان حضرت ادريس که چهارمین یا پنجمین پیغمبر است و حالا چیزی حدود هزار و هفتصد یا هشتصد سال از تاریخ بشر می‌گذرد، آن تمدن متعادل بشری عاری از افراط و تفریط، تمدنی که قرار بوده بستری برای فلسفه خلقت که عبودیت باشد، محقق شده بود. نه برای اصالت لذت، نه برای اسراف و نه برای زیاده‌خواهی و زیاده‌طلبی. بلکه انبیاء تمدنی ساختند که بستری برای عبودیت باشد. یعنی انسان‌ها به این دنیا آمده‌اند که مورد ابتلاء و آزمایش قرار گیرند: «للیلوکم ایکم احسن عملاً». این آزمایش باید در بستر معیشت صورت می‌گرفت. باید تجارت می‌کردند، کار می‌کردند، زندگی می‌کردند، مناسبات اجتماعی می‌داشتند تا آزمایش پس بدهند.

گزارش‌ها و گزاره‌های تاریخی و روایی مان نشان می‌دهد که این تمدن زمان حضرت ادريس(ع) شکل می‌گیرد و بعد

■ **فرهنگ عمومی:** آقای نصیری معمولاً بحث با شما با چند چیز شروع می‌شود. یکی بحث اسلام و تجدد و دیگر هم بحث اسلام و فلسفه و عرفان. اما اگر اجازه بدهید ما ابتدا بحثمان را با مدرنیته و تجدد شروع کنیم. شما عنصر جوهری یا عنصر اصلی وجودی مدرنیته را چه می‌دانید که بحث ستیز بین اسلام و مدرنیته را مطرح می‌کنید؟

□ **مهدی نصیری:** بسم الله الرحمن الرحيم. من در ارتباط با مسئله تمدن و تمدن‌سازی معتقدم که این مقوله در چارچوب وظایف و رسالت‌های انبیای الهی بوده است و در کتاب اسلام و تجدد هم بحث کردم که کسی جز انبیای الهی(ع) تمدن ساز نبوده‌اند و ریشه‌ی همه‌ی علوم مثبت و لازم برای معیشت متعادل بشری، به تعلیم انبیاء بر می‌گردد. در واقع بر خلاف آن تحلیل غلط غربی که می‌گوید تاریخ بشر با توحش و جهل و کودکی و بساطت و این چیزها آغاز شد، بر اساس مبانی قرآنی و روایی تاریخ بشر با علم آغاز می‌شود. یعنی با یک خلیفه‌الله آغاز می‌شود که حضرت آدم(ع) است و ایشان معلم به تعلیم همه‌ی اسماء و حقایق است که از جمله‌ی این اسماء و حقایق و این علوم، علوم معیشتی برای بشر بود.

❖ بر خلاف آن

تحلیل غلط غربی
که می‌گوید تاریخ
بشر با توحش و
جهل و کودکی
و بساطت و این
چیزها آغاز
شد، بر اساس
مبانی قرآنی
و روایی تاریخ
بشر با علم آغاز
می‌شود. یعنی
پا یک خلیفه‌الله
آغاز می‌شود که
حضرت آدم(ع)
است و ایشان
معلم به تعلیم
همه‌ی اسماء و
حقایق است که
از جمله‌ی این
اسماء و حقایق و
این علوم، علوم
معیشتی برای
بشر بود.

بلاد است. عمارت بلاد را در چارچوب تمدن انبیایی بگیریم. مثلاً انبیاء قنات آوردند. قنات یک شیوه‌ی آبیاری انبیایی بوده است. بالاخره هر گروه هر جا که می‌رود مستقر می‌شود باید برای خودش قنات راه بیندازند. عمارت به این معناست. باغداری کنند، کشاورزی کنند، مثلاً پل‌سازی کنند و از این قبیل و خارج از آن نبوده است.

■ **فرهنگ عمومی:** راجع به مدرنیته می‌فرمودید.
□ **مهدی نصیری:** در دوران مدرن در غرب، یک جریان

از این تا دوران مدرنیته نوسانات تمدنی بسیار اندک است. یعنی اولاً انبیاء به هیچ وجه در مقام توسعه‌ی تمدنی بر نیامدند. مثال ارزشمندی که من همیشه می‌گویم این است که مرکب حضرت آدم(ع) اسب و استر و الاغ بود و این مرکب تا دوران اختراع ماشین، مرکب همه مردم است. هیچ پیغمبری در مقام تبدیل این مرکب به ماشین و این قبیل چیزها بر نیامده است. در لوازم کشاورزی بر اساس روایات، حضرت آدم(ع) با گاو آهن، زمین را شخم می‌زد. گاو آهن تا وقتی تراکتور نیامد، رایج بود. نمی‌گوییم نوسانات تمدنی اصلاً نداشتیم بلکه این نوسانات بسیار اندک بود. انبیاء، سودای توسعه تمدنی، بیش از آن چیزی که تا زمان حضرت ادریس(ع) آمد، نداشتند. و از اینکه تا زمان حضرت ادریس(ع) طول کشید به این خاطر بود که جمعیت در مناطق مختلف بسط مناسبی پیدا کند تا تمدن شکل کاملی به خود بگیرد. نه اینکه علمش وجود نداشت بلکه سیر تدریجی باید رخ می‌داده است. اگر تدریج بوده به این معنا هست که مثلاً باید یک جمعیتی می‌رفته و کنار ساحل ساکن می‌شده است تا معماری ساحلی شکل بگیرد. یک جمعیتی باید به کوهستان می‌رفته تا معماری کوهستانی شکل بگیرد. در هر صورت انبیاء در مقام توسعه تمدنی برنیامدند. توصیه‌ی به توسعه تمدنی هم نکردند. هیچ کس نمی‌تواند یک دلیل قوی برای بنده بیاورد که انبیاء به خلق‌الله و مردم توصیه به توسعه تمدنی کرده باشند و به آنها بگویند در صد برآیید بیش از آنچه انبیاء به شما آموختند، وضعیتی که در آن قرار دارید را توسعه دهید.

■ **فرهنگ عمومی:** عذر می‌خواهم. اینجا یک سؤالی پیش می‌آید، اینکه در فرمایش حضرت امیر(ع) در مورد آبادانی و توسعه راه‌ها، مرزها و شهرها فرمایشاتی وجود دارد، آن را چگونه تعبیر می‌کنید؟
□ **مهدی نصیری:** بله "وعماره بلادها". حضرت وقتی به مالک نامه می‌نویسد، می‌فرماید:
یکی از وظایف تو آبادانی

❖ انبیاء تمدنی ساختند که بستری برای عبودیت باشد. یعنی انسان‌ها به این دنیا آمده‌اند که مورد ابتلاء و آزمایش قرار گیرند: «لیبلوکم ایکم احسن عملاً».

«گفت وگویی ویژه»

❖ در دوران مدرن در غرب، یک جریان فکری و فلسفی و یک نوع نگاه تازه به عالم و آدم شکل می‌گیرد و اینها درصدد بر می‌آیند، جریان تمدنی بلکه فراتر از تمدن، کل جریان فکری و فرهنگی که انبیاء آورده بودند البته بنده روی تمدنش تأکید دارم، چون در مقابل جریان فکری و فرهنگی انبیاء همیشه جریانات باطل و انحرافی بودند، اختصاص به مدرنیته ندارد، منتها مدرنیته خیلی بیشتر و با عمق بیشتر باطل و انحرافی بود! را کنار بگذارد و یک راه جدید بگشاید. اصلاً اینکه مدرن می‌گوییم به همین معنای نو بودن است. یک راه جدید بر خلاف آن راهی که بشر تا آن روز در عرصه تمدن آورده بود و بنیانگذارش انبیاء بودند، ایجاد شد.

فکری و فلسفی و یک نگاه تازه به عالم و آدم شده می‌گیرد و اینها درصدد می‌آیند، جریان تمدنی با فراتر از تمدن، کل جریان فکری و فرهنگی که آورده بودند البته بنده، تمدنش تأکید دارم، چوز مقابل جریان فکری و فرهنگی همیشه جریانات باطل و انحرافی بودند، اختصاص به مدرنیته ندارد، منتها مد خیلی بیشتر و با عمق باطل و انحرافی بود! را بگذارد و یک راه جدید بگذارد اصلاً اینکه مدرن می‌گوئیم معنای نو بودن است راه جدید بر خلاف آن

روز در عرصه تمدن آورده بود و بنیانگذارش انبیاء بودند، ایجاد شد. نمی‌خواهم بگویم در کنار این راه انبیاء هیچ انحرافی صورت نگرفته است. انحرافات بسیار اندک است. ولی نکته مهم این است که انحرافات ماهوی نبوده است. یعنی انحرافات که در مدرنیته بوجود آمد در خیلی جاها تبدیل ماهوی در الگوهای تمدنی در ابعاد مختلف ایجاد کرد.

■ **فرهنگ عمومی:** ماهوی نبودن در تمدن ماقبل مدرن را می‌فرمایید؟ درست است؟

❖ **مهدی نصیری:** بله در تمدن. تا آن موقع تبدلات ماهوی نداریم. از دوران مدرن تبدلات ماهوی شروع می‌شود. در معماری، وسایل معماری، آجر و خاک و نهایتاً سنگ و به میزانی هم گچ وجود دارد، چیزی بیش از این نیست. ولی مثلاً وقتی ما سراغ آهن یا سیمان یا مدل‌های معماری جدید می‌رویم، با یک نوع تبدیل ماهوی مواجه می‌شویم.

■ **فرهنگ عمومی:** در سازمان معیشتی و ظهور

ماشین این تبدیل صورت می‌گیرد، درست است؟

❖ **مهدی نصیری:** بله اعلای آن همان است. وقتی مرکب (اسب) به ماشین تبدیل می‌شود یک ماهیت کاملاً جدید ظهور می‌کند. بانکداری اصلاً یک پدیده‌ی بسیار نو است. هیچ سابقه‌ای به این عنوان نداشته‌ایم. در مورد مرکب می‌توان گفت یک چیز سنتی وجود داشته است. اصلاً ما چیزی به عنوان بانکداری به این معنا نداریم.

اگر خواسته باشیم مدرنیته را ریک کلمه توضیح دهیم، یک جریان خودبنیادانه و یک جریان ساسی انحراف از وحی و مسیری به انبیاء در عرصه تمدن ایجاد کرده بودند، می‌باشد. بحث الان ما بیشتر راجع به تمدن است. من مدرنیته را اینگونه می‌بینم و از همین جا هم بحث ما شروع می‌شود که اسلام با آن نطفه‌های اولیه مدرنیته تعارضات و مشکلاتش شروع می‌شود و این تعارضات تا تنه و شاخه‌ها و میوه‌های این تمدن، ادامه پیدا می‌کند.

■ **فرهنگ عمومی:** یعنی شما فکر می‌کنید اگر آن انحرافات که در گذشته وجود داشت که انحرافات بزرگی هم بود. مثلاً انحرافات که امویان و عباسیان داشتند یا مخالفت‌هایی که گروه‌هایی از مردم با انبیاء می‌کردند، اگر آنها صورت تمدنی پیدا می‌کرد، همین مدرنیته پدید می‌آمد یا چیز دیگری پدید می‌آمد؟ بالاخره چه می‌شد؟ و بعد آیا آن وقت این مدرنیته پیشینه‌ی فکری یا یک روح وحدت بخش نظری ندارد که شما یکسره بر مسئله تمدنی‌اش تکیه می‌کنید؟

❖ **مهدی نصیری:** کجای حرف من منافات دارد با اینکه خواسته باشم یک روح واحد نظری برای مدرنیته تصور کنم؟



❖ اگر خواسته باشیم مدرنیته را در یک کلمه توضیح دهیم، یک جریان خودبنیادانه و یک جریان اساسی انحراف از وحی و مسیری که انبیاء در عرصه تمدن ایجاد کرده بودند، می‌باشد.

نظری چیست؟ همان بحث خودبنیادی است؟ این چه فرقی با آن انحرافات ماقبل مدرن که در برابر انبیاء بود دارد؟

❑ **مهدی نصیری:** ببینید پدیده‌ی مخالفت با وحی، انکار انبیاء، انکار خدا و... امر مدرنی نبوده است. یعنی همیشه در طول تاریخ وجود داشته است. اگر چه در مدرنیته انکار وحی و انکار غیب و انکار خدا به غلیظ‌ترین شکلیش اتفاق می‌افتد و بسط و گسترش پیدا می‌کند. مثلاً وقتی در تمدن‌های مشرک ماقبل مدرن می‌رویم و حتی همین الان در تمدن‌هایی مثل تمدن هند و بین هندوها به یک نحوی امر متعالی می‌بینیم. اگر چه تحریف شده است ولی بالاخره تلقی‌ایی از آخرت، زندگی بعد از مرگ دارند و بر قناعت و ارزش‌هایی اینگونه تأکید دارند. مثلاً در مشرکین مکه که پیامبر(ص) آمد و با آنان جنگید، آنها به الله قائل بودند که او خالق آسمان‌ها و زمین است ولی شرک می‌ورزیدند و می‌گفتند اینها باید وسایط ما با الله باشند. البته همان موقع هم جریان

■ **فرهنگ عمومی:** شما در توصیف مدرنیته یکسره روی تمدن تکیه کردید. فرمودید: قبل از دوران مدرن اختلافات نظری بوده ولی هیچ تبدیل تمدنی صورت نگرفته است. این درست است. یعنی نظام معیشتی، نظام تولید، اقتصاد و... هیچ عوض نشده است. ما همه‌ی دوره‌های ماقبل مدرن را نگاه می‌کنیم در تمام سرزمین‌ها اشتراکی در این زمینه‌ها وجود دارد. علی‌رغم تنوع و تفاوت‌ها ولی اشتراک وجود دارد. فرمودید مدرنیته که آمد یک صورت تمدنی آمد. یعنی یک صورت تمدنی جدید ظهور کرد. همان طور که خودتان مثال زدید در همه عرصه‌ها ایجاد شد. بزرگ‌ترین نمونه‌ی آن تولید ماشین تولیدگر بود. یعنی همان تکنولوژی که ما به نام کارخانه و از این قبیل می‌شناسیم. اینجا چیز دیگری پیش می‌آید. مثلاً آن نگاهی که کافرین - که در برابر انبیاء قرار می‌گرفتند- داشتند اگر می‌خواست صورت تمدنی پیدا کند، چه می‌شد؟ یا به عنوان مثال اگر مدرنیته را با تمدن توصیف می‌کنیم، آن پشتوانه‌ی



❖ **پدیده‌ی**
مخالفت با وحی،
انکار انبیاء، انکار
خدا و... امر مدرنی
نبوده است. یعنی
همیشه در طول
تاریخ وجود
داشته است. اگر
چه در مدرنیته
انکار وحی و انکار
غیب و انکار خدا
به غلیظ‌ترین
شکلیش اتفاق
می‌افتد و بسط
و گسترش پیدا
می‌کند.

❖ همه اومانيسم را نفی می‌کنیم، همه الحاد را نفی می‌کنیم، نسبیت‌گرایی را نفی می‌کنیم، آمپریسم را نفی می‌کنیم، ولی به این موضوعش توجه نداریم. من معتقدم خود تحولات تمدنی در بسط این الحاد عمیق، نقش بسیار اساسی داشته است. یعنی به هم زدن همه‌ی تعادلها.

«گفت وگویی ویژه»

شکلی این اتفاق افتاده است. در دوران ماقبل مدرن کافی بود حکومت‌ها عوض شوند تا همه چیز عوض می‌شد و واقعاً هم همه چیز عوض می‌شد. در دوران صفویه می‌بینید علمای ما به چه راحتی توانستند تشیع را در ایران غالب کنند و مردم تشیع را بپذیرند. اما امروز شما به شدت به هر جایی که می‌خواهید وارد شوید با موانع جدی روبرو می‌شوید. در پدیده حجاب می‌خواهید وارد شوید با موانع جدی روبروید، در پدیده‌ی تحول در نظام آموزشی می‌خواهید وارد شوید با موانع جدی روبروید. در اقتصاد به همین شکل. همه موانع جدی وجود دارد. موانع اساسی. مدرنیته اینها را ایجاد کرده است. مدرنیته با چه چیزی اینها را ایجاد کرده است؟ هم با ابعاد و وجوه نظریش و هم با ابعاد تمدنی‌اش. این تمدن خیلی به کار بسط و گسترش این الحاد آمد که متأسفانه حرف ما این است که ما از این بعد تمدنی غافل هستیم و فکر می‌کنیم این تمدن خنثی و لا بشرط است. همین نوع تفکر اصلاً باعث شده که ما در تحلیل خیلی از قضایا دچار مشکل شویم، خیلی جاها درجا بزنیم، خیلی جاها نفهمیم که از کجا داریم می‌خوریم، خیلی جاها وقتی می‌خواهیم با مشکل برخورد کنیم، تعمیقش می‌کنیم، در هر صورت می‌خواهیم بگویم تأکید من بر وجه تمدنی به این خاطر است.

■ **فرهنگ عمومی:** نکته‌ای که در اینجا لازم است مطرح شود این است که مرحوم دکتر فردید یک ملقی داشت نمی‌دانم نظر شما از این برداشت چیست و می‌خواهم نظر شما را در این خصوص بپرسم و بینم این چقدر با آن بحثی که شما مطرح می‌کنید نزدیک است؟ این ملقی‌ایی که شما مطرح می‌کنید یک تلقی جدید است. یعنی شما این بحث را مطرح می‌کنید به مدرنیته برخلاف تمام صور بی‌الهی‌ایی که در گذشته وجود

دهری مسلمانان را داریم که به هیچ چیز قائل نبودند ولی هیچ وقت جریان غالب نبودند و همیشه در اقلیت بودند و عمدتاً شرک نیز غلبه داشته است. یعنی خدا هم می‌گفتند منتها برای او شریک قائل بودند. مدرنیته که می‌آید، این مسئله خیلی عمیق می‌شود. تا جایی که به اصالت حس می‌رسد، به اصالت ماده می‌رسد، ماورای محسوسات اصلاً چیزی وجود ندارد، هیچ چیزی وجود ندارد. انکار هر امر متعالی و اعتقاد به ابعاد محض حیوانی، انسانیت غالب می‌شود. این تفاوتش با قبل است.

آن وقت یک ماجرای که در اینجا اتفاق می‌افتد و مدرنیته را جهانگیر می‌کند، اتفاقی است که در عرصه‌ی تمدنی رخ می‌دهد. من اگر روی آن عرصه کمتر تأکید می‌کنم به این خاطر است که در این موارد تقریباً اتفاق نظر وجود دارد. یعنی همه اومانيسم را نفی می‌کنیم، همه الحاد را نفی می‌کنیم، نسبیت‌گرایی را نفی می‌کنیم، آمپریسم را نفی می‌کنیم، ولی به این موضوعش توجه نداریم. من معتقدم خود تحولات تمدنی در بسط این الحاد عمیق، نقش بسیار اساسی داشته است. یعنی به هم زدن همه‌ی تعادلها.

به عنوان مث می‌گویم: من معتقدم انقلاب اسلامی چهارده سال پیش رخ می‌داد. حتماً یک الگوی اقتضا هشتاد یا نود درص اسلامی را به راح محقق می‌کردیم. به تمام عقود اسلامی مضاربه و مزارعه و مس در جامعه سیصد سال قابل تحقق بود. ولی به زمین و زمان می‌که بانکداری اسلامی باشیم اما نمی‌توانیم از خلاص شویم. این ما است که مدرنیته اینجا است. در نظام تعلیم



❖ **ارسطو می‌آید**
هم حکمت نظری و هم حکمت عملی تحویل ما می‌دهد. حکمت نظری همین فلسفه و ریاضی و طبیعیات است و حکمت عملی‌اش هم تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق است. در اینجا اصلاً جا برای نبوت و پیامبری باقی نمی‌ماند. این یک اتفاق است. یعنی به نظر می‌رسد یک جهش انحطاطی بسیار عظیم در تاریخ است و به نظر می‌رسد قبلش به این شدت نبوده و از همین سقراط و ارسطو و افلاطون آغاز می‌شود. این مسئله حتماً زمینه‌ای می‌شود برای آن چیزی که در مدرنیته اتفاق می‌افتد.

داشته، تمدن ساخته است. در صورتی که صور غیر الهی پیشین، تمدن به این معنا نساختند در این معنا که تبدل تمدنی ایجاد کنند.

■ **مهدی نصیری:** اگر هم کاری کردند تبدل ماهوی در تمدن ایجاد نکردند.

■ **فرهنگ عمومی:** واقعاً هم همینطور است. وقتی نگاه می‌کنیم هند باستان، چین باستان، ایران باستان، اعراب مشرک، حتی یونان باستان، همه علی‌رغم تفاوت‌ها، تنوع‌ها و حتی مدارهای متفاوت فرهنگی و روح‌های مختلفی که بر اینها حاکم است ولی در حوزه اقتصاد و نیز، در جوه زندگی عینی که وارد می‌شوند، اشتراکات گسترده دارند و در واقع بزرگترین فرقی که در اینجا ایجاد می‌شود در این است که مدرنیته چیزی به نام تکنیک ساخته که همه چیز را عوض کرده و اصلاً یک دنیای جدیدی را ساخته است. این درست است و نکته‌ای است که شما مورد توجه قرار دادید و کمتر به آن اشاره شده، اما نکته

■ **آقای نصیری، در اینجا مسئله‌ای وجود دارد. وقتی نگاه می‌کنیم یک سلسله تفاوت‌هایی را می‌بینیم به عنوان مثال چون شما همان انسان غربی و شرقی را مثال زدید، ما به یونان باستان و قرن ششم و پنجم قبل از میلاد برگردیم که خود غربی‌های می‌گویند: عصر طلایی آتن. شما در همان دوره بیابید چین، ایران و هند را با یونان مقایسه کنید. می‌بینید همان دوره که قرن پنجم قبل از میلاد است، در یونان معلمانی که معلمان معروفیند و عمده‌ی نظام تعلیم و تربیت آتن دستشان است، شکاکان سوفسطایی هستند. یعنی این سوفسطائیان شکاک هستند که آشکارا مایه‌های الحادی در حرف‌هایشان دیده می‌شود. یعنی اصلاً به حقیقت قائل نیستند، به اخلاق قائل نیستند. در همان دوره اگر به شرق در تمدن‌هایی مثل ایران و هند و چین و حتی آمریکای لاتین که آنجا هم شرق تلقی می‌شود، نگاه کنید، می‌بینید توجه به فضایل هست، گاهی اوقات با یکتاپرستی روبرو می‌شوید، آدم‌ها موحدند، اگر نگوییم همه اینگونه هستند. هدف از تعلیم و تربیت معمولاً ارتقای معنوی عبادت است. به نوعی ساحت قدس حضور دارد. یعنی به هر حال تفاوت وجود دارد. اینکه شما می‌گویید شرقی و غربی نداریم، مقداری قابل تأمل است.**

اینجاست که مرحوم فردید همانطور که مستحضرید، غربی را از شرقی متمایز می‌کرد و بعد آن شرق را به ساحت اسطوره می‌برد. شرق غیر دینی را عرض می‌کنم، در مقابل، غربی را مطرح می‌کرد که با یونان و فلسفه شروع می‌شد، با عقل منقطع از وحی. بحثی که می‌کرد این مدرنیته را امتداد مسیر حرکت غرب می‌دانست منتهی با این تفاوت که اگر غرب یونانی-رومی در حجاب بود، غرب مدرن در حجاب مضاعف است. یعنی غرب یونانی-رومی را حجاب بنیاداندیشی می‌دانست که معتقد بود چیزی به نام کاسموس‌مدار تفکر یا زندگی اینها بود، حجاب غرب مدرن را که در تعبیر حضر تعالی هم بود خودبنیاد می‌دانست و حجابش را مضاعف می‌دید. چقدر با این تلقی حضر تعالی موافقید؟

■ **مهدی نصیری:** فرق این خودبنیادی با بنیاداندیشی چیست؟

■ **فرهنگ عمومی:** مرحوم فردید می‌گفت: خدا و انسان و جهان سه رکنی هستند که در نسبت با هم قرار می‌گیرند. ایشان می‌گفت: در تمدن یونانی-رومی یعنی در آغاز غرب در آن دوره‌ای که حجاب بسیطی بر جامعه، مردمان حاکم است و نه مضاعف، انسان و خدا در ذیل جهان یعنی در ذیل کاسموس قرار دارند. کاسموس در یونانی یعنی عالم، دنیا، جهان. در واقع یک مدار تفکری‌ای به نام کاسموس وجود داشت، همه چیز در ذیل آن تعریف می‌شد. ایشان معتقد است در دوران مدرن، کاسموس و نیز خدا همه در ذیل انسان تعریف می‌شود. یعنی انسان خودش آن مدار شده است. یعنی انسان دیگر در ذیل یک مدار مشرکانه به نام کاسموس قرار نمی‌گیرد بلکه اساساً خود انسان‌مدار شده است و همه چیز در ذیل انسان آمده است. بنابراین بنیاداندیشی به خودبنیادی تبدیل شده است. حجاب بسیط به حجاب مضاعف تبدیل شده است.

■ **مهدی نصیری:** فکر می‌کنم این مسئله شاید به همان عرضی که من گفتم برگردد. اینکه ما در تمدن‌های پیشین با نوعی شرک مواجهیم. یعنی مثلاً ارسطو و افلاطون هم سخن از خدایان می‌گویند. بالاخره الهه چیزی فرازمینی و فراانسانی است. ولی در مدرنیته هر امر

■ **همه اومانیسیم**
را نفی می‌کنیم،
همه الحاد را
نفی می‌کنیم،
نسبیت‌گرایی
را نفی می‌کنیم،
آمبریسیم را نفی
می‌کنیم، ولی به
این موضوعش
توجه نداریم.
من معتقدم خود
تحولات تمدنی
در بسط این الحاد
عمیق، نقش
بسیار اساسی
داشته است. یعنی
به هم زدن همه‌ی
تعادله‌ها.

❖ مثلاً در آیه شریف «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» یعنی آنچه را که انسان نمی‌دانست خدا به او یاد داد، در اینجا منظور از انسان حضرت آدم(ع) است و حضرت آدم(ع) هم علومش را به فرزندان خودش و دیگر انسانها منتقل کرد.

«گفت وگویی ویژه»

در یونان هم اسطوره است اما همین‌ها شروع می‌کنند اسطوره‌ها را از این وجه متعالیش تهی کنند. یعنی آنچه در فرمایش شما کاملاً اشاره شده بود به نوعی توجه به تعالی مثلاً در هندوئیسم و همه آیین‌های مشرکانه غیردینی است که در آیین‌های غیرغربی وجود دارد، اما به نظر می‌آید یکدفعه زمینی کردن تمام امور متعالی به نوعی در یونان شروع می‌شود. اگرچه فرمایش شما درست است که در ارسطو و افلاطون هنوز اشاره‌هایی به الهه‌ها و خدایان هست ولی خدایان یونانی‌انگار خیلی متعالی نیستند، بشر هستند. به قول اینها **Anthropomorphist** هستند. شما به این ترتیب یک فاصله گذاری نمی‌دانم اسمش را چه بگذارم: فرهنگی یا روحی یا نظری را بین شرق و غرب پذیرفتید.

❑ **مهدی نصیری:** بله. ممکن است مرحوم دکتر فرید و دیگرانی که در این رابطه سخن گفتند اطلاعات تاریخی‌ایی دارند که من از آن جهت خیلی مطلع نباشم. الان نمی‌خواهم این حرف‌ها را رد کنم. ولی از یک طرف تا آنجایی که من در مبانی دینی و آیات و روایات غور کردم خیلی وجهی برای جغرافیایی دیدن مسائل پیدا نکردم. یعنی حتی اگر این تحلیل کاملاً درست باشد که مدرنیته و خودبنیادی خاستگاه انحصاریش در غرب عالم بوده است و شرق همیشه از این تبعیت کرده است، این اتفاقی است که افتاده، هیچ چیزی به عنوان ربط به جغرافیا، وجود ندارد. اتفاقی بوده که رخ داده. یک اتفاقی در غرب افتاده که در شرق رخ نداده است. خصوصیتی برای جغرافیا که در نمی‌یابم.

❑ **فرهنگ عمومی:** تا آنجایی که بنده می‌دانم مرحوم فرید و دیگران هم خصوصیتی برای جغرافیا قائل نیستند. آنها وقتی از غرب و شرق حرف می‌زنند از دو عالم تاریخی حرف می‌زنند. در عالم تاریخی غرب، یونان سرمنشاء جغرافیایش بوده و آن مبدایی که غرب و شرق می‌کند بیشتر همان نگاه اروپامدار است. من تا آنجایی که می‌دانم نگاه ایشان جغرافیایی نیست. اینها به دو عالم و به نوعی به دو حوزه، اشاره می‌کنند.

❑ **مهدی نصیری:** شما وقتی در ملاک‌های دینی می‌آید، کفر و ایمان دارید، شرک و توحید دارید. عناوین

متعالی و هر امر غیر زمینی انکار می‌شود و بطور طبیعی باید به اومانیسیم و محوریت انسان برسد. این مسئله درست است. یعنی بحثی در آن نیست منتها ممکن است این بحث در اینجا باشد که ما بگوییم شاید هیچ امری که در عالم اتفاق می‌افتد، بدون سابقه تاریخی نباشد. به عنوان مثال در فلسفه ارسطو و افلاطون، خودبنیادی فکری و نظری به این معنا است که آنجا کمترین رگه‌ای از این مسئله که بشر برای فهم عالم و فهم مسائل خودش نیاز به یک منبع ماورایی دارد، را به هیچ وجه در فلسفه یونان نمی‌بینیم. ارسطو می‌آید هم حکمت نظری و هم حکمت عملی تحویل ما می‌دهد. حکمت نظری همین فلسفه و ریاضی و طبیعیات است و حکمت عملی‌اش هم تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق است. در اینجا اصلاً جا برای نبوت و پیامبری باقی نمی‌ماند. این یک اتفاق است. یعنی به نظر می‌رسد یک جهش انحطاطی بسیار عظیم در تاریخ است و به نظر می‌رسد قبلش به این شدت نبوده و از همین سقراط و ارسطو و افلاطون آغاز می‌شود. این مسئله حتماً زمینه‌ای می‌شود برای آن چیزی که در مدرنیته اتفاق می‌افتد. درست است که آنها می‌آیند خودبنیادانه راجع به عالم و هستی و خدا و مسائل اساسی جهان با هم بحث می‌کنند و اسمی از خدا می‌آورند ولی وقتی مدرنیته فرا می‌رسد اینها را به عنوان مهملات کنار می‌گذارند. بله یک ارتباط این جوری می‌توان بین غرب قدیم و غرب جدید دید و من فکر می‌کنم مرحوم دکتر فرید تأملات خیلی خوبی در این قضایا داشتند.

❑ **فرهنگ عمومی:** پس شما به این ترتیب فرضیه جدایی غرب از شرق را، در اینجا پذیرفتید. یعنی پذیرفتید یک جهش انحطاطی رخ می‌دهد که سر منشاء آن جهش انحطاطی، یونان است. همان که در مورد سقراط و ارسطو و افلاطون فرمودید و حتی ممکن است زودتر از سقراط بتوانیم تا تالس و آناکسیمندرس و آناکسیمنس و آناکساگوراس ببریم. یعنی اتفاقی که در یونان رخ می‌دهد و سرمنشاء زمانی آن را معمولاً قرن هشتم و هفتم قبل از میلاد می‌گیرند و آن اتفاق خودش فاصله‌ی بین یونان و هر آنچه که پیش از آن بوده است می‌باشد. به تعبیری بین یونان و عصر اسطوره. اگر چه

❖ نیز آیه شریف «الذی علم بالقلم» گویای این است که خط نیز محصول تعلیم الهی و به اصطلاح توقیفی بوده است و نه اختراع آدمها. بنا بر این به یک معنا بنده هیچ حرف جدیدی نزده‌ام.

❧ تفسیر مجمع البیان در تفسیر آیه «وَعَلَّمَ الْإِنسَانَ الْأَلْفَبَ» می‌نویسد: خداوند اسماء چیزها را به حضرت آدم(ع) آموخت بدین صورت که چیزها را نزد حضرت آدم(ع) حاضر کرد و به او اسم هر کدام، در هر لغت و زبان را آموخت و به او توضیح داد که هر چیزی برای چه کاری مناسب است و چه منفعت و یا ضرری دارد.

این‌گونه است. مسائل معطوف به آدم‌ها و تفکر آدم‌هاست که یک آدمی مؤمن می‌شود و آدم دیگری فاسق. مسئله بیشتر این‌گونه است. این‌گونه دیده می‌شود.

این‌گونه است. مسائل معطوف به آدم‌ها و تفکر آدم‌هاست که یک آدمی مؤمن می‌شود و آدم دیگری فاسق. مسئله بیشتر این‌گونه است. این‌گونه دیده می‌شود.

■ **فرهنگ عمومی:** تا آنجایی که من می‌دانم، مرحوم فردید و دیگران غرب و شرق را به تمثیل هایی برمی‌گردانند که در متون عرفانی و حکمی ما است. یعنی شما این تمثیلات را در ادبیات سهروردی و برخی چهره‌های دیگر که ملاحظه می‌کنید، اشاره به غرب و شرق زیاد شده و آن را به طلوع خورشید و ظهور و آمدن انوار و بعد غروب انوار بر می‌گردانند. غرب را غروب نور می‌دانند و شرق را طلوع و مطلع انوار می‌دانند. این تلقی‌ها هست.

□ **مهدی نصیری:** جدای از اینکه من اساساً آن نوع عرفان را قبول ندارم، به نظرم می‌آید که این‌ها نوعی تعبیر سمبلیک هستند. شرق از اشراق و نور می‌آید و غرب از غروب، آمدن تعبیری تمثیلی به کار بردند. تمثیل محض است. اصلاً هم آنها نظر به جغرافیا نداشتند.

منتهی در مباحث این دوستان درست است که می‌گویند جغرافیا اصل نیست اگر این اتفاق در ژاپن هم بیفتد و مدرن شود به آن غرب می‌گوییم ولی به نظر می‌رسد که یک وجه جغرافیایی در آن هست، که به تعبیری توجه به یک امر جغرافیایی در آن وجود دارد.

■ **فرهنگ عمومی:** این امر تصادفی پیدا شده است یعنی تا آنجایی که من می‌دانم، مبنای آنها جغرافیا نبوده است.

□ **مهدی نصیری:** عیبی ندارد. حالا اگر



[بیکن]

■ **فرهنگ عمومی:** اما آقای نصیری، در اینجا مسئله‌ای وجود دارد. وقتی نگاه می‌کنیم یک سلسله تفاوت‌هایی را می‌بینیم. این تفاوت‌ها، بگوییم تفاوت‌های فرهنگی است، بگوییم تفاوت‌هایی در روح قومی است، اگر قائل به این روح قومی باشیم، نباشیم، به هر حال یک فاصله‌ای وجود دارد. حتی این فاصله از برخی وجوه در معماری در هنر در تعلیم و تربیت و حتی در تلقی‌های نظری، خودش را نشان می‌دهد. به عنوان مثال چون شما همان انسان غربی و شرقی را مثال زدید، ما به یونان باستان و قرن ششم و پنجم قبل از میلاد برگردیم که خود غربی‌ها می‌گویند: عصر طلایی آن. شما در همان دوره بیاید چین، ایران و هند را با یونان مقایسه کنید. می‌بینید همان دوره که قرن پنجم قبل از میلاد است، در یونان

معلمانی که معلمان معروفیند و عمده‌ی نظام تعلیم و تربیت آتن دستشان است، شکاکان سوفسطایی هستند. یعنی این سوفسطائیان شکاک هستند که آشکارا مایه‌های الحادی در حرف‌هایشان دیده می‌شود. یعنی اصلاً به حقیقت قائل نیستند، به اخلاق قائل نیستند. در همان دوره اگر به شرق در تمدن‌هایی مثل ایران و هند و چین و حتی آمریکای لاتین [که آنجا هم شرق تلقی می‌شود و یک دلیل دیگری هم که این دوستان در تلقی شان شرق را جغرافیایی نمی‌بینند همین است یعنی آنجا را هم شرق می‌بینند]

❧ البته بشر مدرن از صفر شروع نکرد بلکه با دستمایه قرار دادن علوم سنتی ماقبل مدرن که عمدتاً محصول تعالیم انبیاء بودند، این کار را کرد که البته ما معتقدیم در جهت این علوم انحراف ایجاد کرد و اساساً مجاز به این تحول و تغییر جهت نبود.

➤ در منطق قرآن عبور از سادگی و قناعت و خشیت و تواضع، و ورود به عرصه زرق و برق خواهی و حرص و مصرف‌زدگی و برتری‌جویی، مقدمه نابودی است؛ چیزی که امروز دنیای غرب در اوج آن قرار دارد و بدون شک باید منتظر آمدن امر و عذاب الهی در شب یا روز باشد.

«گفت وگویی ویژه»

➤ براساس سنن الهی که در قرآن بدانها اشاره شده است وقتی فرد یا جامعه‌ای از خداوند فاصله می‌گیرد، یکی از مجازات‌های خداوند در حق او این است که میدان قدرت و ثروت و توانگری را برای او باز می‌کند تا او را به اوج تبختر و مستی رسانده و آن‌گاه عذابش را بر او نازل کند. به نظر بنده مدرنیته از مصادیق بارز این امر است و اساساً پس از این‌که غرب در رنسانس به انکار غیب و خداوند پرداخت و بر خلاف مسیر علم آموزی در سنت انبیاء به دنبال علم معطوف به قدرت و نه معطوف به خشیت رفت، خداوند هم این مسیر را برای او هموار کرد تا به اوج قدرت رسیده و در اوج تبختر عذاب خود را بر سر او نازل کند.



نگاه کنید، می‌بینید تو: به فضایل هست، گاه اوقات با یکتاپرستی رو! می‌شوید، آدم‌ها موحد اگر نگوییم همه این‌گه هستند. هدف از تعلی تربیت معمولاً ارتقای مع عبادت است. به نوعی سا قدس حضور دارد. یعن هر حال تفاوت وجود، اینکه شما می‌گویید ش و غربی نداریم، مقداری تأمل است.

مهدی‌نصیری: من را به این ارجاع می‌ده، چند آدمی که آن‌گونه اندیشیدند، این‌ها به رفتند، به هر دلیل آنجا به

بنیانگذار یک جریان فکری خاص بودند که در آنجا بسط پیدا کرد. پس باز به آدم، برمی‌گردد، یعنی آن آدم اگر می‌خواست به ایران بیاید و زمینه و امکانی می‌توانست فراهم کند، می‌آمد و همین اتفاق ممکن بود در اینجا هم بیفتد. مثلاً همین پدیده‌ی به اصطلاح حکمت متعالیه. چرا فلسفه ملاصدرا مثلاً در عراق ظهور و بروز بسیار کم است؟ چرا در مصر نیست؟ چرا در پاکستان نیست؟ چرا در چین نیست؟ به این خاطر که موطن ملاصدرا ایران بوده در اینجا رشد کرده، اینجا یک گروه شاگرد تربیت کرده و فلسفه او هم در اینجا گسترش پیدا کرده است. می‌خواهم بگویم خیلی نمی‌توان این مسائل را به جغرافیا برگرداند. باز قصه به آدم‌ها بر می‌گردد.

■ فرهنگ عمومی: شما به جغرافیا بر می‌گردانید آقای نصیری، بنده به جغرافیا بر نمی‌گردانم. آنها می‌گویند این آدم‌ها هستند، تلقی این آدم‌ها بوده، منتهی این آدم‌ها در آنجا قرار گرفتند. عرضی که بنده دارم و فرمایشی که شما روی آن بحث کردید این بود که انسان غربی و شرقی نداریم. بحث این است که این

تمدنی که به هر دلیل ظهور کرد، اصلاً فرض کنیم یک عده آدم تصادفی به آنجا رفتند و آن را ایجاد کردند. این تمدن را به هر حال انسانی ساخت که این انسان بعد از چند نسل، بعد از چند سده، خصوصیاتش به لحاظ فکری، سبک زندگی، ویژگی‌های روانی، تربیتی و فرهنگی با نسان آن طرف (شرق) فرق برد. اینجا است که ما آن اصطلاح نسان شرقی و غربی را می‌آوریم. ■ مهدی‌نصیری: به این معنا ه. یک جریانی چندین قرن در یک جغرافیا غلبه پیدا می‌کند و نوپا یک هویت جغرافیایی ایجاد می‌کند.

■ فرهنگ عمومی: اگر اجازه بدهید ادامه بحثمان را پی بگیریم. در اینجا باید نکته‌ای را بررسی کنیم و بعد به نسبت اسلام و مدرنیته پردازیم. شما می‌خواهید بنیان‌های روایی برای تقابل بین اسلام و مدرنیته پیدا کنید و به نوعی هم در این مسئله به تفسیر قرآن می‌پردازید؟ درست است؟ ■ مهدی‌نصیری: یعنی می‌خواهم بنیان‌های قرآنی و روایی برای آن بیاورم.

■ فرهنگ عمومی: آن تلقی‌ایی که شما ارائه می‌دهید با تلقی‌ایی که خیلی از مفسرین معروف قرآن حتی در دوران متأخر ارائه می‌دادند، تفاوت می‌کند، یعنی شما چیزی را ارائه می‌دهید، پایه‌هایی را ارائه می‌دهید که این پایه‌ها روایی و قرآنی است. بنده می‌خواهم خواهش کنم شما بفرمایید این پایه‌ها چگونه شکل گرفتند، شما چطور به این نتایج رسیدید؟ این بنیان‌های روایی ریشه در چه منابعی دارند؟ و بعد چگونه این نوع نگاه تفسیری را اتخاذ کردید؟ قبول دارید که شما به نوعی تفسیر می‌کنید یا قبول ندارید؟

این تعلیم اسماء، مختص به حضرت آدم(ع) است و نه مربوط به نوع انسانها، لذا آن هم که خداوند فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفه مربوط به حضرت آدم(ع) بود و نه نوع آدم.

■ **مهدی نصیری:** اولاً من معتقدم عمده‌ی ادله و استناداتی که از آیات و روایات در این بحث می‌آورم، همه در متن قرآن و روایات بوده، کسی التفات به آن نداشته است. بحث التفات خیلی مهم است. شما وقتی که ملفت قصه نیستید گاهی یک کوه را هم در مقابلتان نمی‌توانید ببینید. آنچه که عمدتاً من انجام دادم التفاتی بوده است که من نسبت به موضوع پیدا کرده‌ام. مثلاً در ذیل آیه «خلق الانسان، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»، در تفسیر مجمع‌البیان در شرح این آیه به استناد روایات آمده است که: «مقصود از انسان، حضرت آدم علیه‌السلام است که خداوند نام‌های تمام موجودات و همه زبانها را به وی آموخت. و نیز گفته شده است: منظور از بیان، سخن گفتن، نوشتن، خط، فهمیدن و فهماندن است تا آدم آنچه را می‌گوید و می‌شنود، بشناسد؛ و این قول، روشن‌تر و فراگیرتر است.» بر اساس این آیه معلوم می‌شود که منشأ زبانها خداوند و تعلیم انبیاء بوده است و نه مثلاً این توجیه مضحک که انسانها از اصوات طبیعت و ... زبانها را ساختند.

■ **فرهنگ عمومی:** اینها در تفسیر مجمع‌البیان است؟

مهدی نصیری: بله. اصلاً «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» چه معنایی غیر از این دارد؟ و یا مثلاً در آیه شریف «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» یعنی آنچه را که انسان نمی‌دانست خدا به او یاد داد، در اینجا منظور از انسان حضرت آدم(ع) است و حضرت آدم(ع) هم علومش را به فرزندان خودش و دیگر انسانها منتقل کرد. و یا همین تفسیر مجمع‌البیان در تفسیر آیه «وَعَلَّمَ الْإِنْسَانَ الْإِسْمَاءَ كُلَّهَا» می‌نویسد: «خداوند اسماء چیزها را به حضرت آدم(ع) آموخت بدین صورت که چیزها را نزد حضرت آدم(ع) حاضر کرد و به او اسم هر کدام، در هر لغت و زبان را آموخت و به او توضیح داد که هر چیزی برای چه کاری مناسب است و چه منفعت و یا ضرری دارد و بر این اساس روشن می‌شود که آدم(ع) برای کدخدایی زمین و آباد کردن آن، از فرشتگان سزاوارتر بود، چون به او صنعت‌های گوناگون و کشت زمین و در آوردن آب از زمین و استخراج جواهر از معادن و قعر اقیانوس‌ها، آموخته شده بود ولی فرشتگان مطلع و قادر بر این امور نبودند.» و نیز آیه شریف «الذی

علم بالقلم» گویای این است که خط نیز محصول تعلیم الهی و به اصطلاح توقیفی بوده است و نه اختراع آدمها. بنا بر این به یک معنا بنده هیچ حرف جدیدی نزده‌ام.

■ **فرهنگ عمومی:** شما حرف جدیدی می‌زنید آقای نصیری! یعنی نگاه شما به موضوع غرب و مدرنیته نگاه جدیدی است و منتقدان مدرنیته در ایران کمتر از این زاویه به موضوع توجه کرده‌اند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا به نظر شما ما علوم غیر توقیفی داریم یا خیر؟

■ **مهدی نصیری:** بله ما دو دسته علوم غیر توقیفی یعنی علمی که منشأ الهی ندارند، داریم. یک دسته دانستنی‌هایی است که معلم آنها شیاطین به انسان بوده‌اند مثل مجسمه‌سازی که بعداً منشأ بت‌پرستی می‌شود. یعنی ما از برخی آیات و نیز روایات می‌فهمیم که شیاطین در کار آموزش و القای بعضی از امور به انسانها هستند. مثلاً آیه‌ای که می‌گوید: ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم. (شیاطین به دوستان خود وحی می‌کنند). اساساً یک نکته‌ای اینجا وجود دارد که انسانها بدون معلم نمی‌توانستند به علوم چه مثبت و چه منفی دست پیدا کنند. معلم علوم مثبت انبیاء بوده‌اند و معلم علوم منفی شیاطین بوده‌اند. حتی مثلاً این شیطان بود که عمل شنیع همجنس‌بازی را به قوم لوط آموخت و به ذهن خود آنها این مسأله نرسیده بود. دسته‌ای دیگر از علوم غیر توقیفی علمی است که در دوران مدرن پا به عرصه گذاشتند. البته بشر مدرن از صفر شروع نکرد بلکه با دستمایه قرار دادن علوم سنتی ماقبل مدرن که عمدتاً محصول تعلیم انبیاء بودند، این کار را کرد که البته ما معتقدیم در جهت این علوم انحراف ایجاد کرد و اساساً مجاز به این تحول و تغییر جهت نبود.

■ **فرهنگ عمومی:** قبل از دوران مدرن انسانها سرخود دست به تحول یا بسط غیر مجاز علوم انبیایی نمی‌زدند؟

■ **مهدی نصیری:** حتماً مواردی بوده و شیطان همیشه در صدد منحرف کردن بشر از مسیر انبیاء بوده است اما هرگز به گستردگی دوران مدرن نبوده است. ضمن این که

علوم و

تکنولوژی مدرن
اساساً به نیت
کسب اقتدار و
غلبه بر طبیعت
و زمین شکل
گرفتند و همه
تاریخ‌نگاران
مدرنیته به این
نکته اشاره کرده
اند که صدای پای
علوم مدرن –
که به دنبال آن
تکنولوژی مدرن
زاده شد – وقتی
به گوش رسید که
آقای فرانسیس
بیکن گفت: ما
علم را برای قدرت
می‌خواهیم و نه
صرفاً برای فهم
حقیقت و فهم
عالم و هستی.
بیکن گذشتگان
را از این بابت که
صرفاً علم را برای
تفسیر و تعبیر
عالم می‌خواستند
سرزنش می‌کرد
و می‌گفت ما علم
را برای تغییر و
غلبه بر عالم باید
بخواهیم.

آنچه ما در خداشناسی داریم، استدلال عقلی بر وجود خالق و خداوند است و نه چیزی دیگر. و در استدلال عقلی هم ما اقرار به اصل وجود خداوندی می‌کنیم که غیر از مخلوقات و خالق آنهاست و عقل ما هم امکان احاطه به ذات الهی را ندارد.

«گفت وگویی ویژه»

خداوند هم این مسیر را برای او هموار کرد تا به اوج قدرت رسیده و در اوج تبختر عذاب خود را بر سر او نازل کند. آیات مختلفی در قرآن بیانگر این سنت است بویژه

دو آیه که یکی آیه ۲۴ سوره یونس است:
 إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
 (آن‌گاه که زمین پیرایه خود را برگرفت و آراسته گردید و اهل آن پنداشتند که آنان بر آن قدرت دارند، شبی یا روزی فرمان [ویرانی] ما آمد و آن را چنان درویده کردیم که گویی دیروز وجود نداشته است. این‌گونه نشانه‌ها [ای خود] را برای مردمی که اندیشه می‌کنند به روشنی بیان می‌کنیم.)

عقلان‌گویی که ملاحظه می‌فرمایند این آیه سخن از یک سنت الهی در تاریخ بشری می‌گوید که هرگاه جامعه و تمدنی به مرحله زر و زیور خواهی و شیفتگی نسبت به زرق و برق دنیا رسید و احساس غلبه بر زمین را پیدا کرد، باید منتظر عذاب الهی در شب یا روز باشد. این نکات بسیار جالب توجه

در دوران مدرن با تحول ماهوی علوم هم مواجه هستیم. مثلاً اگر چه طب مدرن از طب سنتی سرقت‌های فراوانی کرده است اما در عین حال طب مدرن در بنیانها و مبانی معالجه با طب سنتی تفاوت ماهوی دارد. مثلاً در معماری همین که ما سیمان و آهن را جایگزین خاک و آجر و خشت و سنگ می‌کنیم یک تحول اساسی و ماهوی رخ داده است.

■ **فرهنگ عمومی:** پس در کل می‌پذیرید که ما علوم غیرتوقیفی هم داریم منتها عمدتاً در دوران مدرن با خمیرمایه قرار دادن علوم سنتی و انحراف در مسیر و جهت این علوم به انجام رسیده‌اند.

□ **مهدی نصیری:** بله درست است. ولی این

مسئله ابعاد دیگری هم دارد و آن اینست که براساس سنن الهی که در قرآن بیانها اشاره شده است وقتی فرد یا جامعه‌ای از خداوند فاصله می‌گیرد، یکی از مجازات‌های خداوند در حق او این است که میدان قدرت و ثروت و توانگری را برای او باز می‌کند تا او را به اوج تبختر و مستی رسانده و آن‌گاه عذابش را بر او نازل کند. به نظر بنده مدرنیته از مصادیق بارز این امر است و اساساً پس از این‌که غرب در رنسانس به انکار غیب و خداوند پرداخت و بر خلاف مسیر علم‌آموزی در سنت انساب به دنبال علم معطوف به قدرت و ثروت رفت، به تدریج به انحطاط و غفلت از خداوند و غفلت از خداوند مگر خداوند و سنت استدراج و امهال شده و باید در انتظار عذاب و عقوبتی کوبنده باشد.

◀ دو آیه فوق، حاوی یک نکته بسیار مهم و مغفول در روزگار ما - که محاط در اتمسفر غریب‌دگی است - می‌باشد که قدرت و ثروت و اقتدار لجام‌گسیخته و به اصطلاح توسعه‌یافتگی (در مفهوم مدرن آن) نمی‌تواند دلیلی بر کمال و پیشرفت یک جامعه و تمدن باشد و بلکه می‌تواند دلیل بر عقب ماندگی و انحطاط معنوی و عقیدتی یک جامعه غافل از خداوند باشد که دچار مکر خداوند و سنت استدراج و امهال شده و باید در انتظار عذاب و عقوبتی کوبنده باشد.

❖ **معلمان و مربیان انسانها، انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام هستند.** انسان بدون این تعلیم و تربیت به صرف این که واجد فطرت توحیدی است و یا واجد عقل است، نمی تواند گلیم خود را از آب بیرون بکشد. ما در احادیث در مورد انبیاء داریم که لیثیروا لهم دفائن العقول یعنی انبیاء گنجینه های عقلی و فطری انسانها را اثاره می کنند یعنی آن را آشکار و بارور می کنند.

این است که علوم و تکنولوژی مدرن اساساً به نیت کسب اقتدار و غلبه بر طبیعت و زمین شکل گرفتند و همه تاریخ نگاران مدرنیته به این نکته اشاره کرده اند که صدای پای علوم مدرن - که به دنبال آن تکنولوژی مدرن زاده شد - وقتی به گوش رسید که آقای فرانسیس بیکن گفت: ما علم را برای قدرت می خواهیم و نه صرفاً برای فهم حقیقت و فهم عالم و هستی. بیکن گذشتگان را از این بابت که صرفاً علم را برای تفسیر و تعبیر عالم می خواستند سرزنش می کرد و می گفت ما علم را برای تغییر و غلبه بر عالم باید بخواهیم.

عموم افراد امروزی حتی متدینین اگر تنها بخش اول این آیه را (إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا) ببینند و ادامه آن را نبینند، گمان می کنند که خداوند در مقام تمجید از مردمی است که زمین را آراسته اند و احساس غلبه بر آن را دارند! و مگر نه این است که امروز تمام جوامع، بر اثر سیطره نظری و عملی مدرنیته، سودای توسعه یافتگی و غلبه بر طبیعت و عالم را دارند؟

اما منطق قرآن چیز دیگری است. در منطق قرآن عبور از سادگی و قناعت و خشیت و تواضع، و ورود به عرصه زرق و برق خواهی و حرص و مصرف زدگی و برتری جویی، مقدمه نابودی است؛ چیزی که امروز دنیای غرب در اوج آن قرار دارد و بدون شک باید منتظر آمدن امر و عذاب الهی در شب یا روز باشد. آیه دوم که شگفت انگیزتر است، آیه ۴۴ سوره انعام است:

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی [از قدرت و ثروت و...] را بر آنان گشودیم، تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم، و یکباره



نومید شدند.)

این آیه مرکب از شرط و جزا است. جمله شرطیه آن چنین است: «پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند...». بدون شک امروز کمتر کسی را می توان یافت که اگر قبلاً به این آیه توجه نکرده باشد، بتواند صرفاً با دیدن جمله شرطیه حدس بزند که جواب و جزای این شرط چیست. عموماً می گویند لابد عذابی بر آنها نازل می شود. البته این حدس درست است اما شکل این عذاب، باریدن سنگ از آسمان و یا طوفان و زلزله نیست بلکه این عذاب سهمگین و مهلک عبارت است از باز کردن همه درهای قدرت و ثروت به روی جامعه ای که خداوند را به طاق نسیان سپرده است: «درهای هر چیزی

❖ **ما فقط یک نوع خداشناسی داریم، آن هم خداشناسی عقلی است.** یعنی عقل ما از راه مخلوقات، «بصنع الله يستدل عليه و بالعقول يعتقد معرفته»، یعنی براساس استدلال عقلانی از مصنوع و مخلوق محتاج و نیازمند پی می بریم به یک خالق که باید از جنس مخلوق نباشد، نیازمند نباشد، متغیر نباشد، متجزی نباشد، باید غیر از این باشد که بتواند مخلوقات را ایجاد کرده باشد، اگر مثل غیر باشد که خودش نیاز به موجد و خالق دارد. حالا فهم همین استدلال عقلی که انبیاء در تعالیشان متذکر آن می شوند، در فطرت ما تعبیه شده است.

البته فطرت به این معنا که خداوند یک شاکله ویژه‌ای در نهاد انسان‌ها قرار داده که در این شاکله انسان‌ها می‌توانند موحد باشند، مؤمن باشند، درستکار باشند، حرف درستی است.

«گفت وگویی ویژه»

مثلاً وقتی فرشتگان به خداوند می‌گویند که می‌خواهی کسی را بیافرینی که در زمین فساد کند، این به حضرت آدم (ع) برمی‌گردد یا به انسان؟

■ **مهدی نصیری:** برمی‌گردد به حضرت آدم (ع)، منتها تصور فرشتگان اشتباه بود. فرشتگان از این موضوع غافل بودند که این انسانی را که خداوند یعنی حضرت آدم (ع) را که می‌خواهد خلق کند، معلم به تعلیم تمام علوم و حقایق می‌شود و نیز در صلب این انسان، انسانهای والایی چون انبیاء و در رأس همه اهل‌البیت علیهم‌السلام قرار دارند. لذا وقتی که خداوند با تعلیم اسماء به حضرت آدم (ع) این مسأله را به فرشتگان گوشزد کرد، آنها متوجه شدند که در اشتباه هستند. خب این تعلیم اسماء، مختص به حضرت آدم (ع) است و نه مربوط به نوع انسانها، لذا آن هم که خداوند فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفه مربوط به حضرت آدم (ع) بود و نه نوع آدم. اساساً تا یک قرن اخیر تقریباً هیچ مفسر قابل‌اعتنایی در شیعه و سنی البته به استثنای برخی تعبیری که در برخی آثار فلسفی و عرفانی وجود دارد و آنها هم متأثر از فلسفه و عرفان یونانی است- نوع انسان را خلیفه‌الله ندانسته است. این حرف از تفاسیر برخی از مفسران اهل سنت که متأثر از مدرنیته بودند مثل تفسیر المنار رشیدرضا و یا برخی تفاسیر جدید دیگر و در کل به فضای فکری و فرهنگی ما رسوخ کرد و جزء مشهورات شد.

از قدرت و ثروت و... را بر آنان گشودیم». خب نتیجه چه خواهد شد؟ سرمستی، غرور، استکبار، استیلاجویی بر انسانها و طبیعت، و آنگاه: «به ناگاه آنان را با عذابمان بر می‌گیریم و چنان در هم می‌کوبیمشان که همه چیز را بر فنا رفته می‌بینند».

بر اساس برخی از روایات، تأویل و تحقق نهایی سنت الهی مورد اشاره در این دو آیه، آخرالزمان است که دولت کفر و دولت مخالفان توحید و اسلام و تشیع وقتی به اوج اقتدار و سرمستی خود رسیدند، حادثه ظهور حضرت بقیةالله‌الاعظم علیه‌السلام چون صاعقه‌ای بر سر آنان فرود خواهد آمد، و بساط سلطه و اقتدار آنان را بر خواهد چید. دو آیه فوق، حاوی یک نکته بسیار مهم و مغفول در روزگار ما - که محاط در اتمسفر غریب‌زدگی است - می‌باشد که قدرت و ثروت و اقتدار لجام گسیخته و به اصطلاح توسعه‌یافتگی (در مفهوم مدرن آن) نمی‌تواند دلیلی بر کمال و پیشرفت یک جامعه و تمدن باشد و بلکه می‌تواند دلیل بر عقب ماندگی و انحطاط معنوی و عقیدتی یک جامعه غافل از خداوند باشد که دچار مکر خداوند و سنت استدراج و امهال شده و باید در انتظار عذاب و عقوبتی کوبنده باشد.

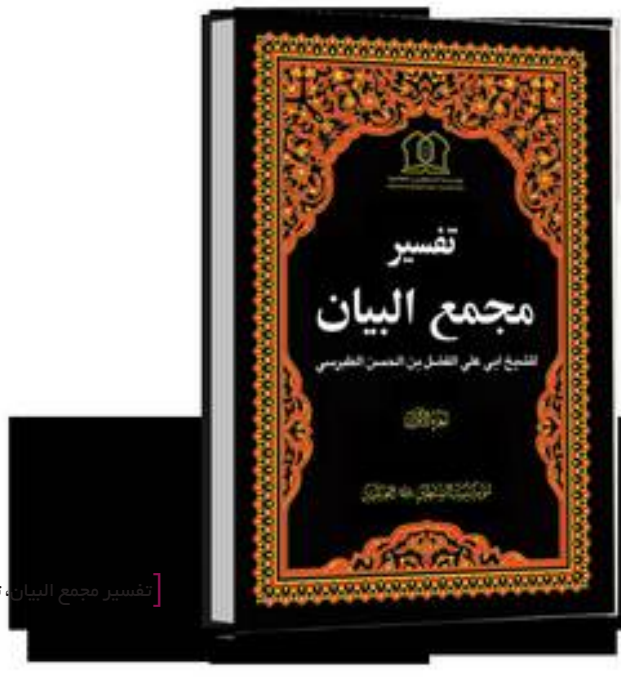
در هر صورت پس باید در ریشه‌یابی تکوین مدرنیته به این موضوع بسیار مهم هم توجه کنیم.

■ فرهنگ عمومی: آقای نصی -

در مباحث شما دو سه بحث است که خاص است، اگر اجازه می‌فرمایید چون راجع به مباحث قرآنی و روایی صحبت می‌کنیم، آنها را مطرح کنیم و فکر می‌کنم که برای مخاطبین هم جالب باشد. یکی بحث خلیفه‌اللهی است. شما انسان را خلیفه‌الله نمی‌دانید و خلیفه‌اللهی را مختص حضرت آدم (ع) می‌دانید، آیا فکر نمی‌کنید که در بعضی تعبیر قرآنی که آمده واقعاً احساس می‌شود که در مورد بشر دارد صحبت می‌شود.

اینکه بعضی‌ها می‌گویند: «نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي»، یعنی این که گویا خداوند روحی داشته بعد بخشی از این روح خودش را در وجود آدمی قرار داده، امام معصوم علیه‌السلام این موضوع را صریحاً رد می‌کند و می‌فرماید اضافه روح به خداوند اضافه تشریفی است. یعنی خداوند می‌خواهد بگوید این روحی را که در انسان قرار دادم موجود شریفی است مثل تعبیر بیتی که خداوند به کعبه می‌گوید «بیتی» یعنی این که این خانه شرافت دارد، نه این که مثلاً خداوند در این خانه سکونت دارد!

بی: شهید
در هم در
باسی‌اش
ی انسان
کند.
بی: بله،
ن مسأله را
ند می‌زند
مسأله
انسان،
را تأیید
ی ندارد.



[تفسیر مجمع البیان، تالیف طبرسی]

❖ اساساً در لسان قرآن و روایات، عقل و قلب دو چیز نیستند و یک چیزند، منتها ممکن است در مرتبه متفاوت باشند.

■ **فرهنگ عمومی:** اگر صلاح می‌دانید چون بحث ما قرآنی و روایی شد کمی هم راجع به فطرت حرف بزنیم. تلقی شما از فطرت چیست؟ به نظر می‌آید تلقی رایج را قبول ندارید. تلقی‌ای که جزء مشهورات است که انسان از گوهر الهی است و روح خداوند در انسان هست، را ظاهراً خیلی نمی‌پذیرید؟

❖ **مهدی نصیری:** بله، اینکه بعضی‌ها می‌گویند: «نفخت فیهِ مِنْ رُوحِی»، یعنی این که گویا خداوند روحی داشته بعد بخشی از این روح خودش را در وجود آدمی قرار داده، امام معصوم علیه‌السلام این موضوع را صریحاً رد می‌کند و می‌فرماید اضافه روح به خداوند اضافه تشریفی است. یعنی خداوند می‌خواهد بگوید این روحی را که در انسان قرار دادم موجود شریفی است مثل تعبیر بیتی که خداوند به کعبه می‌گوید «بیتی» یعنی این که این خانه شرافت دارد، نه این که مثلاً خداوند در این خانه سکونت دارد! و یا این که به امام حسین علیه‌السلام در زیارات گفته می‌شود ثارالله یعنی خون او شرافت و عظمتی ویژه دارد نه آن که خداوند خونی دارد که از آن در رگهای امام حسین علیه‌السلام جاری کرده بوده است. در هر صورت این مسأله که بخشی از ذات و جوهره الهی در وجود آدمی قرار داده شده است، حرف غلطی است که از فلسفه و عرفان یونانی به فرهنگ کنونی ما سرایت کرده است. در حدیثی داریم که راوی می‌گوید: کُتِبَتْ إِلَيَّ ابْنِ

الحسن الرضا علیه السلام سألتُه عن آدم هل كان فيه من جوهرية الرب شيء، فكتب الي جواب كتابي: ليس صاحب هذه المسألة على شيء من السنة، زنديق. یعنی در نامه‌ای از امام رضا علیه‌السلام درباره حضرت آدم علیه‌السلام پرسیدم که آیا از جوهریت خداوند در او نشانی بود یا خیر؟ امام علیه‌السلام در پاسخ نگاشتند: صاحب این سؤال بر راه و روش وحی و نبوت نمی‌اندیشد و زندق است. البته فطرت به این معنا که

خداوند یک شاکله ویژه‌ای در نهاد انسان‌ها قرار داده که در این شاکله انسان‌ها می‌توانند موحد باشند، مؤمن باشند، درستکار باشند، حرف درستی است.

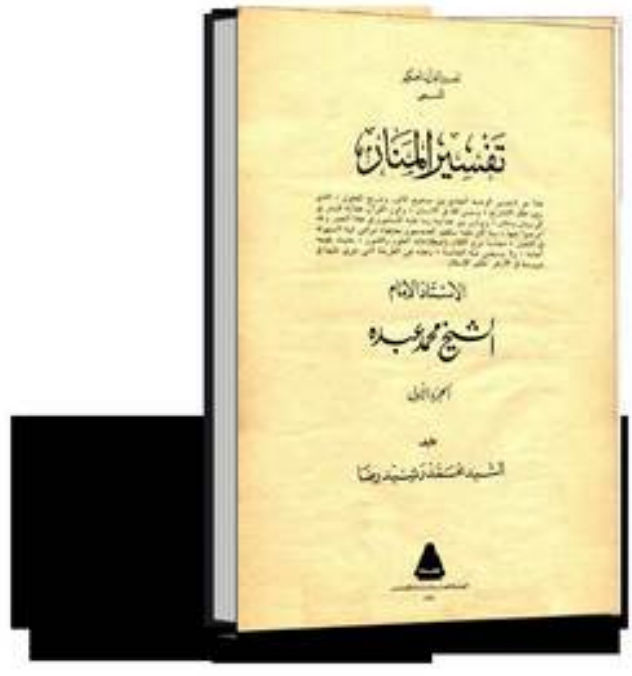
■ فرهنگ عمومی:

این شاکله در انسان‌ها بالقوه است یا بالفعل؟
❖ **مهدی نصیری:** قوه‌ای است که باید با تعلیم و تربیت به فعلیت برسد و معلمان و مربیان انسانها، انبیاء و ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند. انسان بدون این تعلیم و تربیت به صرف این که واجد فطرت توحیدی است و یا واجد عقل است، نمی‌تواند گلیم خود را از آب بیرون بکشد. ما در احادیث در مورد انبیاء داریم که لیثیروا لهم دفائن العقول یعنی انبیاء گنجینه‌های عقلی و فطری انسانها را اثاره می‌کنند یعنی آن را آشکار و بارور می‌کنند. ضمن این که در شاکله بشر علاوه بر فطرت توحیدی و عقل، جهل و فجور هم نهاده شده است: فالهمها فجورها و تقویها. بنابراین، احتیاج به معلم و مربی، امری بسیار اساسی است.

■ **فرهنگ عمومی:** پس اینجا سؤال مطرح می‌شود که شما خدانشناسی فطری را قبول ندارید؟

❖ **مهدی نصیری:** مافقط یک نوع خدانشناسی داریم، آن هم خدانشناسی عقلی است. یعنی عقل ما از راه مخلوقات، «بصنع الله یستدلّ علیه و بالعقول

نی براساس از مصنوع و نیازمند پی قی که باید شد، نیازمند د، متجزی بن باشد که ایجاد کرده ر باشد که جد و خالق بن استدلال نعالیشان ، در فطرت



[تفسیر المنار، تالیف محمد رشید رضا]

❖ من وجدان

اخلاقی را هم به همان شاکله فطری ربط می‌دهم که شامل جنود عقل می‌شود. تعبیری هم به عنوان نفس لوامه داریم که شاید آن هم ناظر به همین چیزی باشد که امروز از آن با عنوان وجدان یاد می‌شود. اما هیچ یک از اینها ما را از دین و هدایت و تعلیم انبیاء بی نیاز نمی‌کند.

❖ بشر نیازمند هدایت انبیاء است اگر چه انبیاء در بسیاری از امور، عقل انسان را مورد خطاب قرار می‌دهند و آن را بارور می‌کنند. منتها این عقل بدون این تعالیم به بی‌راهه می‌رفت.

«گفت وگویی ویژه»

■ فرهنگ عمومی:

یعنی شما به توحید قلبی قائل نیستید؟

□ مهدی نصیری: اگر

منظور امری متفاوت از توحید عقلی است و این که مثلاً خداوند در قلب ما می‌آید و یا با قلبمان خداوند را شهود می‌کنیم، نه چنین چیزی نیست. آنچه ما در خداشناسی داریم، استدلال عقلی بر وجود خالق و خداوند است و نه چیزی دیگر. و در استدلال عقلی هم ما اقرار به اصل وجود خداوندی می‌کنیم که غیر از مخلوقات و خالق آنهاست و عقل ما هم امکان احاطه به ذات الهی را ندارد. اساساً در لسان قرآن و روایات، عقل و قلب دو چیز نیستند و یک چیزند، منتها ممکن است در مرتبه متفاوت باشند. تفکیک قلب از عقل و قرار

دادن این دو در مقابل هم و یا به موازات هم نیز از عرفان یونانی به فرهنگ ما رسوخ کرده است. البته این یک بحث مفصل قرآنی و کلامی است که اینجا بیش از این نمی‌توانیم توضیح بدهیم.

■ فرهنگ عمومی:

یعنی انکشاف لحظه اشراق را قبول ندارید؟

□ مهدی نصیری: چی را اشراق می‌کنیم؟ خدا را؟ ترش‌خی از ذات خدا در وجود ما می‌آید؟ بخشی از نور وجود خداوند به قلب ما تابانده می‌شود؟ هیچ یک از این تعابیر در مورد خداوند درست نیست. در حدیث

است که لیست برب من طرح تحت‌البلاغ، آن که به فراچنگ عقلی و قلب و درک شما بیاید خدا نیست، آن مخلوق ذهن و وهم شماست. برای دریافت غیرعقلی خداوند شما هیچ توضیحی نمی‌توانید دهید.

■ فرهنگ عمومی:

خیلی از مفاهیم و معانی وجود دارد که ما نمی‌توانیم توضیح دهیم. چون بر آنها احاطه نداریم که بتوانیم بیان کنیم. آیا به این معنا است که وجود ندارد؟

□ مهدی نصیری: بحث

این است که خداوند ذات غیر قابل ادراک و وصول (جز اقرار به اصل وجود او) است و ربطی به امکان بیان یا عدم بیان ما ندارد. به عبارت دیگر مانع اصلی در مدرک است نه در مدرک.

■ فرهنگ عمومی: شما نظرتان در مورد وجدان

اخلاقی چه می‌شود؟ آیا قائل به این هستید که انسان یک گرایش اخلاقی فطری دارد؟ در نگاهی که شاید یک نگاه افلاطونی باشد این قضیه را مطرح می‌کنند که انسان یکسری ویژگی‌های فطری دارد که یکی از این ویژگی‌های فطری در انسان وجود یک وجدان اخلاقی بالفعل است. شما به این قضیه قائل هستید؟

□ مهدی نصیری: من وجدان اخلاقی را هم به همان شاکله فطری ربط می‌دهم که شامل جنود عقل می‌شود. تعبیری هم به عنوان نفس لواحه داریم که شاید آن هم

❖ حال باید بدانیم که اولاً دایره چنین قضایی که حکم بدیهی و یا نظری قطعی قریب به بدیهی عقل همراه با آن باشد محدود است و ثانیاً در همین قطعیات عقلی ما از تعلیم و تذکر وحی و انبیاء بی‌نیاز نیستیم و بدون تعلیم انبیاء، ممکن است ما بسیاری از ظنّیات و وهمیات را قطعی و عقلی بینگاریم.

❖ فلسفه یونانی با مدرنیته در خود بنیادی معرفتی و اعتقادی شریک است. هر دو فهم و درک مستقل بشری را برای فهم عالم و تدبیر امور عالم و خلاصه برای رسیدن به حکمت نظری و عملی کافی می‌دانند. به نظر بسیاری، مدرنیته جریان تقلیل یافته و به اوج انحطاط رسیده فلسفه ارسطو و افلاطون است.

ناظر به همین چیزی باشد که امروز از آن با عنوان وجدان یاد می‌شود. اما هیچ یک از اینها ما را از دین و هدایت و تعلیم انبیاء بی نیاز نمی‌کند.

■ **فرهنگ عمومی:** اگر ما منشاء اخلاق را به وجدان اخلاقی موجود در انسان برگردانیم، در واقع این یک رویکرد کانتی می‌شود که منشاء اخلاق را انسان می‌داند و این تلقی را ما علی القاعده نباید بپذیریم. ما منشاء اخلاق را باید تعلیم الهی بدانیم.

□ **مهدی نصیری:** در هر صورت اگر منظور از این تعبیر، بی‌نیاز دانستن انسان از هدایت وحی باشد، حرف غلطی است و بشر نیازمند هدایت انبیاء است اگر چه انبیاء در بسیاری از امور، عقل انسان را مورد خطاب قرار می‌دهند و آن را بارور می‌کنند. منتها این عقل بدون این تعلیم به بی‌راهه می‌رفت. شاید در یک تمثیل بتوان گفت که مثل عقل و وحی مانند نور و چشم است. چشم بدون نور چیزی را نمی‌تواند ببیند و نور بدون چشم هم فایده‌ای ندارد. عقل، چشم و وحی آن نور است.

■ **فرهنگ عمومی:** اگر اجازه بدهید کمی به بحث مدرنیته بپردازیم و بعد وارد خاطرات شما از روزنامه کیهان شویم. اصلاً بفرمائید که نسبت میان فلسفه و مدرنیته را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

□ **مهدی نصیری:** فلسفه یونانی - که فلسفه به اصطلاح اسلامی موجود هم متخذ از آن است - با مدرنیته در خود بنیادی معرفتی و اعتقادی شریک است. هر دو فهم و درک مستقل بشری را برای فهم عالم و تدبیر امور عالم و

خلاصه برای رسیدن به حکمت نظری و عملی کافی می‌دانند. به نظر بسیاری، مدرنیته جریان تقلیل یافته و به اوج انحطاط رسیده فلسفه ارسطو و افلاطون است.

■ **فرهنگ عمومی:** هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه یونانی؟

□ **مهدی نصیری:** بله، فلسفه اسلامی چیزی جدای از فلسفه یونانی نیست. فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و مرحوم علامه طباطبایی به این موضوع اشاره کرده‌اند که آنچه که انبیاء با وحی به آن رسیده‌اند، فلاسفه با عقل و استدلال و اندیشه‌ورزی به آن رسیده‌اند. ولی به این سؤال پاسخ نداده‌اند که با این وجود چه نیازی به ارسال رسل و بعثت انبیاء بوده است و چرا خداوند زمام هدایت بشر را به فلاسفه نسپرد است؟

■ **فرهنگ عمومی:** پس بحث «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» چه می‌شود؟

❖ این که کسی بگوید چون عقل داریم و خداوند به ما عقل داده است پس نیازی به انبیاء نداریم خود حرفی غیر عاقلانه است چرا که خود عقل به نیازش نسبت به یک منبع فرا عقلی مثل وحی معترف است.



❗ از مثالهای بداهت عقلی، قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است و از موارد نظری قطعی آن بسیاری از قواعد هندسی و ریاضی است و یا مثلاً امتناع دور و تسلسل و یا محال بودن نامتناهی است.

«گفت وگویی ویژه»

[رشید رضا]



❑ مهدی نصیری:

می‌دانید که این تعبیر «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، حدیث و روایت نیست بلکه یک قاعده اصولی و کلامی است و مقصود این است که اگر در موردی عقل، حکمی بدیهی و یا نظری قطعی، قریب به بدیهی در موضوعی داشت و

عقلاً بر آن حکم متفق بودند و مورد نزاع و اختلاف نبود، این کاشف از حکم شرعی و نظر شارع هم هست چون شارع، خالق عقل و رییس عقلا است. مثلاً عقل به حسن عدالت و قبح ظلم حکم می‌کند و شرع هم این حکم را می‌پذیرد و یا مثلاً عقل به نیاز مصنوع به صانع و مخلوق به خالق حکم می‌کند و شرع هم بر این دریافت عقلی مهر تأیید می‌زند. حال باید بدانیم که اولاً دایره چنین قضایایی که حکم بدیهی و یا نظری قطعی قریب به بدیهی عقل همراه با آن باشد محدود است و ثانیاً در همین قطعیات عقلی ما از تعلیم و تذکر وحی و انبیاء بی‌نیاز نیستیم و بدون تعلیم انبیاء، ممکن است ما بسیاری از ظنیات و وهمیات را قطعی و عقلی بینگاریم نظیر آنچه که در فلسفه رخ داده است. در هر صورت این که کسی بگوید چون عقل داریم و خداوند به ما عقل داده است پس نیازی به انبیاء نداریم خود حرفی غیر عاقلانه است چرا که خود عقل به نیازش نسبت به یک منبع فرا عقلی مثل وحی معترف است.

■ فرهنگ عمومی: تفاوت عمده‌ی این عقل با عقل

فلسفی در چیست؟ یعنی چطور می‌توان اینها را از هم تشخیص داد؟

❑ مهدی نصیری: ویژگی این عقل، وضوح و بداهت و یا

قطعیت واقعی و نه ادعایی احکام و دریافت‌های آن است. از نشانه‌های تشخیص آن هم این است که عموم عقلاً وقتی به آن توجه می‌کنند بر آن مهر تأیید می‌زنند و در دایره عقلا - جز کسانی که خواسته باشند از در سفسطه

بر آیند- مخالفی برای آن نیست. از مثالهای بداهت عقلی، قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است و از موارد نظری قطعی آن بسیاری از قواعد هندسی و ریاضی است و یا مثلاً امتناع دور و تسلسل و یا محال بودن نامتناهی است. اما مسائل فلسفه و قضایای فلسفی عموماً از این دسته مسائل نیستند، چرا

که بیشترین اختلافات در بین خود فلاسفه بر سر این مسائل است. عقیده اصالت وجود هیچ بداهت و قطعیتی جز قطعیت ادعایی قائلان به آن ندارد و دهها فیلسوف و متکلم نافی آن هستند و مثلاً از اصالت ماهیت و یا چیز دیگری غیر از آن دفاع می‌کنند. مثلاً نظریه وحدت وجود از منظر بسیاری از عقلا اعم از متکلمان و علما و فقها باطل و غیر عقلانی محض و از مصادیق کفرگویی است، اما فلسفه مثلاً ملاصدرا، ادعای قطعیت و عقلانی بودن آن را دارد.

■ فرهنگ عمومی: آقای نصیری، موضوع این است

که وضوحی که شما به عنوان معیار مطرح کردید ممکن است که در دوره‌ها و انسان‌های مختلف، متفاوت باشد. شبیه این وضوح را هم دکارت مطرح می‌کند. دکارت مطرح می‌کند که ما باید به اندیشه‌هایی ایمان بیاوریم (به عنوان آجرهای بنیانی معرفت) که وضوح داشته باشند و چیزی را که دکارت در یک عالم اومانستی وضوح می‌داند ممکن است که در عالمی دیگر اینگونه ارزیابی نشود.

❑ مهدی نصیری: نه وضوح قضایایی چون امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و یا محال بودن دور و تسلسل و محال بودن عینیت داشتن موجود نامتناهی و نیاز مخلوق متغیر و متجزی و امتدادی به خالق از مواردی نیست که تابع آدمها و یا زمانها باشد. اگر کسی در صد انکار این قضایا بر آید در واقع وارد وادی سفسطه شده است و عقلاً را با او کاری نیست.

❗ وضوح قضایایی چون امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و یا محال بودن دور و تسلسل و محال بودن عینیت داشتن موجود نامتناهی و نیاز مخلوق متغیر و متجزی و امتدادی به خالق از مواردی نیست که تابع آدمها و یا زمانها باشد. اگر کسی در صد انکار این قضایا بر آید در واقع وارد وادی سفسطه شده است و عقلاً را با او کاری نیست.

◀ **عصاره و چکیده‌ی حرف بنده در رابطه با مدرنیته این است که ما وقتی مسئله را به لحاظ نظری بررسی می‌کنیم، اسلام با کلیت و اساس مدرنیته تعارض دارد.**

■ **فرهنگ عمومی:** اگر اجازه بفرمائید وارد بحث از ایران و مدرنیته شویم. چون می‌دانیم شما در این زمینه بحث‌هایی دارید که با توجه به معضلات کشور بحث‌های مهمی هم هست. برخی تصورات در رابطه با فرمایشات شما وجود دارد می‌گویند شما مخالف استفاده از تکنولوژی یا علم هستید. معتقدند شما می‌خواهید مردم مانند اهالی روستای ایستای طالقان زندگی کنند. از این جا بحث را شروع کنیم و بعد وارد نسبت مدرنیته و ایران شویم و اگر زمان اجازه داد، وارد خاطرات شما و جوه سیاسی این رابطه شویم.

□ **مهدی نصیری:** بگذارید من اینجا از قصه‌ی روستای ایستای طالقان شروع کنم، چون یکی از دوستان [دکتر خسروپناه در یکی از کتاب‌هایشان] در کتاب خودش آورده است: فلانی یعنی بنده که کتاب اسلام و تجدد را نوشته، یک موقعی این روستای ایستا را می‌بیند، بعد تحت تأثیر آن، کتاب اسلام و تجدد را می‌نویسد. در حالی که این محقق و نویسنده محترم با بنده فی‌الجمله مرتبط است و می‌توانست موضوع را از بنده

مستقیم بپرسد. بنده سه چهار سال بعد از اینکه کتاب اسلام و تجدد را نوشته بودم، شنیدم یک روستایی با این مشخصات در طالقان وجود دارد که با اتفاق بعضی از دوستان رفتیم و به آنها سری زدیم و کتاب را هم برای آنها بردم که برایشان جالب بود. اتفاقاً آنها یک دلیل برای نفی مدرنیته داشتند و آن هم این که اخذ مدرنیته از مصادیق تشبه به کفار است و یقیناً سرمنشاء مدرنیته کفر و غرب بوده و هیچ کس هم منکر این نمی‌تواند باشد. ما هر یک از جوه مدرنیته را اخذ کنیم، چه علم و چه تکنولوژی و چه ساختارهای معیشتی، تشبه به کفار پیدا کرده‌ایم، پس مدرنیته

از این بابت نامشروع است. من علاوه بر این دلیل که برای نفی مدرنیته به آن قائلم، دلایل دیگری هم در کتاب آورده‌ام. پس این حرف غلط است که بنده تحت تأثیر آن روستا و کسانی که در طالقان هستند این کتاب را نوشتم. نکته‌ی دوم اینکه من اعتقاد ندارم که وظیفه امروز ما زندگی کردن به شکل آن کسانی است که در طالقاند. بنده علی‌رغم اینکه با مدرنیته مسئله و مشکل دارم و معتقدم که همه چیز ما را با مشکل مواجه کرده است، قائل به این نیستم که تکلیف بنده این است که بروم در وضعیتی اینگونه زندگی کنم یا مردم را توصیه به این نوع زندگی کنم. پس این مسئله هم نیست.

اما، عصاره و چکیده‌ی حرف بنده در رابطه با مدرنیته این است که ما وقتی مسئله را به لحاظ نظری بررسی می‌کنیم، اسلام با کلیت و اساس مدرنیته تعارض دارد. به تعبیر دیگر که در آن کتاب گفتم اگر اهل بیت علیهم‌السلام در گذشته در عالم مبسوط‌الید می‌شدند، تمدنی از نوع تمدن مدرن، برای بشر ایجاد نمی‌کردند. همانگونه که وقتی حضرت

حجت ابن الحسن العسگری سلام‌الله‌علیه که ظهور می‌کنند، تمدنی که تأسیس می‌کنند اگر چه آن تمدن واجد یکسری از فوق‌العادگی‌ها و قدرتهای ویژه‌ای مثل طی الارض است اما اینها ربطی به فوق‌العادگی‌های تمدن مدرن و تکنولوژیک ندارد. پس من به لحاظ نظری که ادله آن را مفصل در کتاب اسلام و تجدد بحث کرده‌ام، معتقدم که تمدن مدرن یک انحراف از مسیر انبیاء بوده است. اما امروز تکلیف ما چیست؟ آیا امروز در مقام عمل تکلیف ما این است که بساط مدرنیته را برچینیم؟ خیر. چون عملی و ممکن نیست و از وسع مآخراخ است. بشر ظرف ۴، ۵ قرن اخیر، راه



[سید قطب]

◀ **من اعتقاد**

ندارم که وظیفه امروز ما زندگی کردن به شکل آن کسانی است که در طالقاند. بنده علی‌رغم اینکه با مدرنیته مسئله و مشکل دارم و معتقدم که همه چیز ما را با مشکل مواجه کرده است، قائل به این نیستم که تکلیف بنده این است که بروم در وضعیتی اینگونه زندگی کنم یا مردم را توصیه به این نوع زندگی کنم.

❖ بشر ظرف ۴، ۵ قرن اخیر، راه اشتباهی را رفت و مصیبتی را بر سر خودش و بر سر عالم و آدم آورد که دیگر به آسانی قابل برگشت نیست. کی قابل برگشت می‌شود؟ بنده معتقدم که با ظهور، این اتفاق می‌افتد. به دلیل آیات و روایاتی که ما داریم، و نیز به دلیل عینیت‌هایی که ما در دنیا داریم می‌بینیم.

«گفت وگویی ویژه»

وقتی حضرت آمدند فقط روبان آن را قیچی کنند! به نظر بنده این برداشت از زمینه‌سازی بر خلاف آیات و روایات و عینیت‌های موجود است و ظهور حضرت حجت ابن‌الحسن‌العسگری علیه‌السلام اصلاً منوط به این نیست که ما و یا کسان دیگری بخشی از مأموریت ایشان را در زمینه تمدن‌سازی انجام دهیم تا ایشان بیایند و باقی آن را انجام بدهند.

مفهوم زمینه‌سازی برای ظهور، چیزی بیش از این نیست که باید بشریت برای پذیرش تحولی بنیانی و عمیق آماده شود و از وضع موجود سرخورده شود و این آمادگی می‌تواند ناشی از روشنگری‌هایی باشد که کسانی نسبت به بحرانی بودن وضع موجود می‌کنند و یا حتی ناشی از سرخوردگی‌ها و بن‌بست‌هایی باشد که خود بشر به آن دچار می‌شود و البته این هم که کسانی از مومنان و شیعیان حضرت آماده ظهور باشند و با وقوع ظهور به حضرت ملحق شوند، مثل سید خراسانی و سپاهش و یا لشگر یمانی، امر درستی است اما اینها ربطی به تحقق و یا عدم تحقق یک تمدن اسلامی قبل از ظهور ندارد و از نظر بنده اساساً امکان تحقق چنین تمدنی به مفهوم پنجاه - شصت درصدی آن هم قبل از ظهور وجود ندارد و ما حتی با وجود یک حکومت دین‌خواه مثل آنچه که الان در جمهوری اسلامی ایران شاهد آن هستیم، در مجموع و در یک برآیندسنجی و سعمان برای اصلاح و عمل به دین در بهترین شرایط بیش از بیست - سی درصد کلی نیست.

■ فرهنگ عمومی: در اینجا

این سؤال مطرح می‌شود که در این انتظاری که شما مطرح می‌کنید آیا مبارزه با ظلم هست؟

□ مهدی نصیری: بله، بدون شک. دقیقاً همین مبارزه‌ای که ما الان در برابر استکبار و آمریکا داریم از مصادیق انتظار است. نه

اشتباهی را رفت و مصیبتی را بر سر خودش و بر سر عالم و آدم آورد که دیگر به آسانی قابل برگشت نیست. کی قابل برگشت می‌شود؟ بنده معتقدم که با ظهور، این اتفاق می‌افتد. به دلیل آیات و روایاتی که ما داریم، و نیز به دلیل عینیت‌هایی که ما در دنیا داریم می‌بینیم. و در هر شرایطی انسان‌ها به اندازه وسعشان مکلف هستند و بیشتر از وسعشان مکلف نیستند. ما در روزگار کنونی برای درست زندگی کردن وسع داریم و ما در دایره وسعمان مکلف به اصلاح می‌کنیم. این وسع ممکن است فردا کمتر از امروز شود و یا ممکن است در شرایطی بیشتر از امروز شود اما فی‌الجمله تا زمان ظهور، ما وسع محدودی داریم حتی هر چه به ظهور نزدیک‌تر می‌شویم این وسع محدودتر می‌شود. حتماً اگر قدرت تشکیل حکومت پیدا کنیم و این حکومت، وسع ما را برای اصلاح بالا ببرد باید این کار را انجام دهیم و تا زمان وجود حکومت اگر وضع جامعه بهتر از فقدان حکومت است مکلف به حفظ حکومت هستیم.

اصلاً "انتظار" چه مفهومی دارد؟ یعنی شما منتظر وضع موعودی هستی که این وضع موعود الان نیست و وجود ندارد، این وضع موعود با دست شما هم قابل محقق شدن نیست یک حجت معصوم خدا باید بیاید و وضع موعود را محقق کند. انتظار جز این است؟ زمینه‌سازی برای ظهور چیست؟ زمینه‌سازی برای ظهور دو مفهوم دارد. یک مفهوم این است که وقتی حضرت حجت‌ابن‌الحسن‌العسگری علیه‌السلام می‌خواهند بیایند یک مدینه‌ی اسلامی درست کنند مؤمنان باید قبل از موعود مثلاً باید نصف این مدینه را درست کنند و نصف باقی را هم حضرت حجت درست کنند و یک دوستی هم گفته بود که ما باید این مدینه را کامل بسازیم که



[دکارت]

❖ مفهوم زمینه‌سازی برای ظهور، چیزی بیش از این نیست که باید بشریت برای پذیرش تحولی بنیانی و عمیق آماده شود و از وضع موجود سرخورده شود و این آمادگی می‌تواند ناشی از روشنگری‌هایی باشد که کسانی نسبت به بحرانی بودن وضع موجود می‌کنند و یا حتی ناشی از سرخوردگی‌ها و بن‌بست‌هایی باشد که خود بشر به آن دچار می‌شود.

❖ من به لحاظ نظری که ادله آن را مفصل در کتاب اسلام و تجدد بحث کرده‌ام، معتقدم که تمدن مدرن یک انحراف از مسیر انبیاء بوده است.



تنها مبارزه با ظلم بلکه در صورت امکان برای تشکیل حکومت و حفظ آن هم وظیفه داریم نظیر آنچه که حضرت امام برای تحقق و بنیان نهادن جمهوری اسلامی انجام دادند. اصلاً مقصود من توصیه به بی عملی و قعود نیست، بلکه حرف من شناخت صحیح ظرفیت‌ها و توانایی‌هایمان برای ایجاد تحول در عالم است و ما به هر میزان که امکان ایجاد اصلاح و تحول در عالم داشته باشیم موظف به انجام آن هستیم و البته اگر در موردی هم با موانع روبرو بودیم و آن موانع قابل رفع نبود، تکلیف اصلاح در آن زمینه از ما ساقط است و ما الان داریم همین‌گونه عمل می‌کنیم. منتها یک مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که خود به محدودیت‌هایمان توجه لازم و کافی را نداریم و در بسیاری از مواقع شعارهای غیر واقعی و غیر عملی می‌دهیم و این مشکلاتی را برای خودمان و تلقی مردم از ما و نظام و دین به وجود می‌آورد.

■ **فرهنگ عمومی:** آیا شما معتقد هستید که ما می‌توانیم به طور نسبی و تاحدودی از عالم مدرن عبور کنیم؟ عبور تاریخی؟

□ **مهدی نصیری:** عبور تاریخی به چه معنا؟ یعنی از تمدن مدرن عبور کنیم برسیم به تمدن اسلامی؟

■ **فرهنگ عمومی:** خیر. به هر حال مدرنیته هم ادوار و مقاطع داشته است، اگر فرض بگیریم که ما در دوران زوال و انحطاط مدرنیته هستیم و در دورانی هستیم که بسیاری از اصول و مبانی و مفروضات مدرنیته در نظر و بسیاری از شئون و ارکان مدرنیته در عمل مورد تزلزل و فروپاشی قرار گرفته ما بحث بکنیم که اگر ما در ساحت مدرنیته اسیریم از نقطه ثقل مرکزی تا حدودی دور بشویم. یا حتی در برخی وجوه بتوانیم تا جهاتی خارج شویم؟ نه اینکه یک تمدن اسلامی به پا کنیم، خیر. یک تمدن دینی هم مقصود نیست. مقصودم این است که بتوانیم مدینه‌ای را به پا کنیم که بتوانیم در بعضی جهات یا از کانون ثقل مدرنیته فاصله گرفته یا اصلاً از آن اتمسفر خارج شده در یک حالت برزخی ورای مدرنیته صرف قرار بگیریم؟

□ **مهدی نصیری:** اگر منظورتان عبور و اصلاح نسبی

«گفت وگویی ویژه»

تشیع است نیز از اوجب واجبات است.

■ **فرهنگ عمومی:** حرکت انقلاب را چگونه می بینید؟
مثلاً در گفته های استاد طاهرزاده که می فرمایند هر چه از تاریخ انقلاب می گذرد و به جلو می رویم انقلاب عمق و خلوص بیشتری پیدا می کند.

□ **مهدی نصیری:** بدون شک بر آیند نهایی این انقلاب و نظام مبارک جمهوری اسلامی به نفع دیانت و اسلام و تشیع بوده است و منشأ تحولات بسیار قابل توجهی در سطح دنیا بوده و همچنان باید منتظر تحولات مثبت فراوانی در آینده نزدیک باشیم. انقلاب اسلامی نظام استکباری غرب را مستأصل کرده است و موانع جدی بر سر راه توسعه سلطه آن ایجاد کرده است. این حرف هم درست است که ما در عرصه هایی به سمت عمق بیشتر در حرکت هستیم. همین موضوع ضرورت تحول در علوم انسانی از مصادیق آن است. اما در کنار همه این مسائل باید اشکالات و موانع کنونی و پیش رو و نیز مخاطرات احتمالی را هم ببینیم.

■ **فرهنگ عمومی:** شما

اشکالات و مشکلات ما را در

میادین فرهنگی چگونه ارزیابی می کنید؟
یعنی مشکل در اینجا چیست؟ به نظر می رسد این جریان تهاجم فرهنگی علی رغم عدم موفقیت به هر حال حضور داشته، تأثیر داشته، نقش بازی کرده و به نظر هم می آید که جریان فرهنگی بعد از انقلاب خیلی در حالت تهاجمی به سر نمی برد، هر چند که در مقیاس جهانی به لحاظ جاذبه های انقلاب و نیز بسط شعارهای انقلاب و نگاه انقلاب وضعیت خوبی داریم، ولی در داخل کشور وقتی به تولیدات فرهنگی، نظام آموزش کشور، حوزه های مختلف فرهنگی و رسانه ها نگاه می کنیم،

است بله چیزی ست که الان در جمهوری اسلامی اتفاق افتاده است. ما در برخی از عرصه ها در جمهوری اسلامی موفق به انجام کارهای بسیار عالی در مسیر عبور از مدرنیته شده ایم. از جمله آن قرار دادن یک فقیه جامع الشرایط در رأس نظام است و یا از موارد دیگر استقلال سیاسی صددرصدی جمهوری اسلامی است و اینها چیز کمی در دوران سیطره مدرنیته نیست و چیزی شبیه به معجزه است اما به عنوان مثال قابل انکار نیست که وسع ما در اصلاح نظام و مناسبات اقتصادی بسیار محدود بوده است و نیز در اصلاح نظام آموزشی و برخی عرصه های دیگر. تمام حرف من این است که تلقی درستی باید از توانایی ها و ناتوانایی هایمان در اصلاح امور داشته باشیم و این حرف هم غلط است که کسی بگوید نه! ما اگر بگوییم وسعمان برای اصلاح محدود است، ایجاد یأس می کنیم و دیگر افراد انگیزه فداکاری و اصلاح را از دست می دهند. سؤال من از این افراد این است که آیا اهل بیت علیهم السلام وسعشان برای اصلاح مثلاً هفتاد و هشتاد درصدی بود که لحظه ای از مجاهده برای تحقق آنچه که امکانش را داشتند، باز نمی ایستادند؟

امام حسن عسگری علیه السلام در شرایطی که در حصر کامل نظامی و حکومتی بودند، باز تلاش خودشان را برای ارتباط با شیعیان و احیای کلمه الله انجام می دادند و دست از تلاش و مبارزه بر نمی داشتند. ما باید به جامعه و متدینین بیاموزیم که در هر صورت مکلف به مبارزه هستیم حال چه وسعمان اندک و یا زیاد باشد؛ برای اصلاح بیست سی درصدی هم می توان جان داد، مجاهده و فداکاری کرد، خون داد و شهید شد و حفظ نظام دینی ای هم که وسعش برای اصلاح محدود است و وجودش در یک برآیند نهایی به نفع اسلام و دیانت و

همین مبارزه ای که ما الان در برابر استکبار و آمریکا داریم از مصادیق انتظار است. نه تنها مبارزه با ظلم بلکه در صورت امکان برای تشکیل حکومت و حفظ آن هم وظیفه داریم نظیر آنچه که حضرت امام برای تحقق و بنیان نهادن جمهوری اسلامی انجام دادند. اصلاً مقصود من توصیه به بی عملی و قعود نیست، بلکه حرف من شناخت صحیح ظرفیت ها و توانایی هایمان برای ایجاد تحول در عالم است.

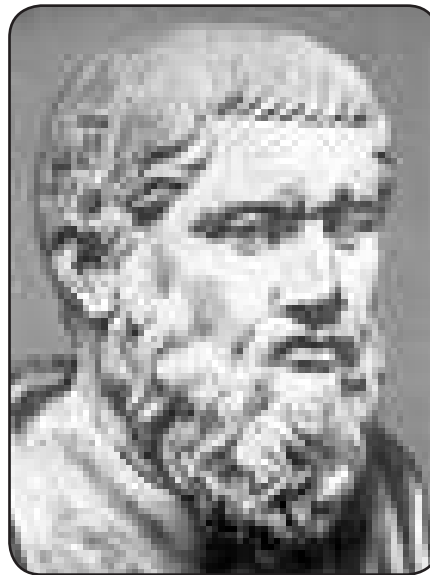


[سقراط]

❖ من معتقدم ما به میزانی که از یک طرف، منظومه فکریمان را خالصتر کرده و به آموزه‌های قرآن و عترت نزدیکتر شویم و از طرف دیگر زمان‌شناسی و غرب‌شناسی و دشمن‌شناسیمان را تقویت کنیم، می‌توانیم دامنه‌ی آن وسیعی را که گفتیم، افزایش دهیم. وضع را بهتر از این که هستیم کنیم.

اوضاع، خیلی مطلوب نیست. این را چگونه ارزیابی می‌کنید، ریشه‌های معضلات را در کجاها می‌بینید، چون شما به ریشه‌ها توجه دارید و در مباحثتان دیده‌ام که فقط به ظواهر و مظاهر اکتفا نمی‌کنید، معمولاً بنیان‌ها را طرح می‌کنید و آنها را به بحثی که راجع به نسبت بین مدرنیته و اسلام دارید می‌برید. بنده نظرم این است که شما از آن شأن وارد شوید.

❑ **مهدی نصیری:** یکی از اشکالات ما فقدان یک زمان‌شناسی عمیق است، که در روایات به ما توصیه شده است که اگر عالم به زمان نباشید در معرض هجوم شبهه و اشکال و اشتباه و فتنه و از این قضا یا قرار می‌گیرید. این زمان‌شناسی هم در روزگار ما دقیقاً با مقوله‌ی غرب‌شناسی پیوند دارد چون زمان‌شناسی معنی‌اش این است که مؤلفه‌های مهم تأثیرگذار بر زمانه و زمانه ساز را بشناسیم. بدون شک جدی‌ترین مؤلفه‌ی تأثیرگذار بر زمانه‌ی ما ظرف یک قرن اخیر تمدن غرب بوده است و تحولاتی که این تمدن در کل دنیا ایجاد کرده و سیطره‌ای که یافته است می‌باشد. ما در فهم این مسئله دچار نقصان جدی هستیم. بارها این را گفته‌ایم. ما فکر می‌کنیم که مدرنیته نهایتاً یک تحول



کمی در سیر تاریخ و تمدن بشری بوده است. خیلی اتفاق عجیب و غریب و ویژه‌ای نیفتاده

است. یک موقعی الاغ سواری و اسب‌سواری می‌کردیم حالا از الاغ و اسب پایین آمده‌ایم، سوار ماشین و هواپیما شده‌ایم که خیلی هم خوب است و سعادت‌مندیم. العبادالله یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر و ائمه (ع) و همه این ملل و اقوام بدبخت و عقب مانده بوده‌اند که توفیق ماشین‌سواری و هواپیماسواری و دیدن تلویزیون و ماهواره و کار با اینترنت را نداشتند ولی ما داریم و پیشرفته‌ایم. و خیلی از مثال‌های دیگری که می‌توان زد.

این تحلیل از مدرنیته غلط است. این تحلیل از تحولات زمانه غلط است. مدرنیته یک تحول بنیانی و ماهوی با ماهیت انحراف از وحی داشته و آمده بر کل عالم تأثیر گذاشته است. بر همه‌ی جوامع با شدت و ضعف تأثیر گذاشته است. اگر این را به درستی نشناسیم و چون اتفاقاً نشناختیم، وقتی انقلاب کردیم، و تشکیل نظام جمهوری اسلامی دادیم، اغلب وعده‌ی تحقق مدینه‌ی اسلامی هفتاد‌هشتاد درصدی را دادیم. از تنگناها غافل بودیم. از گرفتاریها غافل بودیم. مثال عینی‌تر می‌زنم. چون ماهیت رسانه مدرن را نمی‌شناختیم [تقصیر نداشتیم] فکر کردیم اگر این صدا و

سیما و رادیو و تلویزیون یک ماه دست ما بیفتد، چه کارها می‌کنیم. چون نمی‌شناختیم چنین تلقی‌ایی داشتیم. الآن سی سال است که صدا و سیما دست ماست اما همچنان در این عرصه مشکلات و اشکالات بسیار جدی داریم. البته قابل مقایسه با رادیو و تلویزیون شاه نیست. حتماً اتفاقات خوب و مثبت فراوانی افتاده است اما این اتفاقات در حد همان سی یا چهل درصد است. بیش از آن نیست. من معتقدم خیلی بیش از این هم امکان بالا آمدن ندارد. شاید ۱۰ درصد قابل بالا

و پایین باشد.

[افلاطون]

شما می‌خواهید بدانید چرا ما دچار انفعال و مشکلیم؟ من می‌گویم به خاطر اینکه دشمن و شیطان قوی بوده است. تمدن مدرن که صد سال بر جامعه ما سیطره پیدا کرده است، کارهای بسیار عظیم و عمیقی در این جامعه کرده است. همه ساختارهای سنتی را به هم زده است. صد سال نظام رسانه‌ای مدرن، نظام تعلیم و تربیت مدرن، آدم‌سازی کرده، فکر و اندیشه ساخته، کارهای بسیار کرده است. این از یک طرف، از طرف دیگر ما به جامعیت دین هم مراجعه نمی‌کنیم. یعنی یک

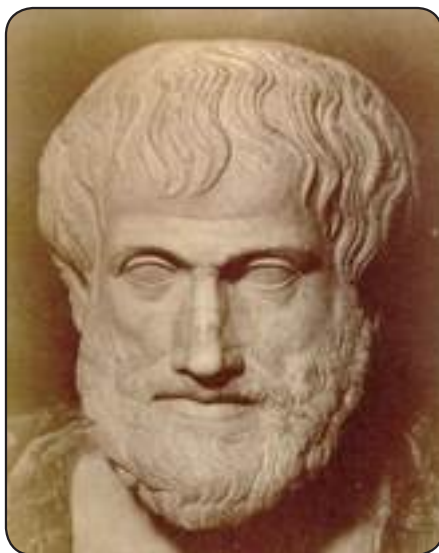
❖ ما در برخی از عرصه‌ها در جمهوری اسلامی موفق به انجام کارهای بسیار عالی در مسیر عبور از مدرنیته شده‌ایم. از جمله آن قرار دادن یک فقیه جامع‌الشرایط در رأس نظام است و یا از موارد دیگر استقلال سیاسی صدرصدی جمهوری اسلامی است و اینها چیز کمی در دوران سیطره مدرنیته نیست و چیزی شبیه به معجزه است.

❖ در روایات به ما توصیه شده است که اگر عالم به زمان نباشید در معرض هجوم شبهه و اشکال و اشتباه و فتنه و از این قضایا قرار می‌گیرید. این زمان‌شناسی هم در روزگار ما دقیقاً با مقوله‌ی غرب‌شناسی پیوند دارد.

«گفت وگویی ویژه»

را یا در سیستم‌های بوروکراتیکمان قرار ندهیم یا اینکه آرایش این سیستم‌های بوروکراتیک را به لحاظ نیروهای انسانی عوض کنیم و امثال چنین کارهایی را کنیم؛ شما فکر نمی‌کنید، واقعاً می‌توانیم بیش از پنجاه درصد، حداقل، توازن و آرایش فرهنگی بیشتر حوزه‌هایی مثل بازار نشر کتاب، بازار مطبوعات، وضعیت نمایش‌ها، وضعیت سینماها و... است. من فکر می‌کنم ما در این جاها بیشتر کم کاری کرده‌ایم بیش از آنکه کم توانی داشته باشیم. البته به آن محدوده‌ها و محدودیت‌هایی که شما

می‌فرمایید قائل هستیم. آن محدوده‌ها و محدودیت‌هایی که شاید در جاهای دیگر خودش را نشان می‌دهد. مثلاً شاید ما در مقوله‌ی رسانه‌ای مثل صدا و سیما یک مقدار با مشکل روبرو باشیم. ولی بنده گمان می‌کنم واقعاً برای ساختن یک سینمای اخلاقی و انسانی، آنقدر مشکل (مشکل واقعی) وجود ندارد، بلکه مشکل در ماست. حتی مثلاً در این که ترکیب فضای رسانه ژورنالیستی را عوض کنیم، مشکل داریم. یک مسئله‌ی دیگر هم در فرمایش



شما وجود داشت. چون دیدم شما به مسئله بانک اشاره کردید، فکر می‌کنم شهید مطهری در کتاب "فلسفه تاریخ در قرآن" اشاره می‌کند وقتی دیگران توانستند بانک بدون ربا درست کنند و مثال از شوروی آن زمان می‌زند، چرا ما نتوانیم؟ این سخن برای قبل از انقلاب است که ایشان می‌گوید. واقعاً همین مسئله است. یعنی اگر ما سیستم اقتصادی را به نحوی خارج از اتمسفر سرمایه‌داری طراحی می‌کردیم، آیا واقعاً مثل امروز در مسئله بانک دچار مشکل بودیم؟ این نوع بانک، بانکی است که به سرمایه‌داری تعلق دارد. وقتی ما سیستم را سرمایه‌داری می‌کنیم، اقتضایش

بخشی از مشکل همین است. من معتقدم ما از جامعیت قرآن و عترت فاصله داریم. منظومه فکریمان ملقمه‌ای از قرآن، عترت، فلسفه یونانی، عرفان یونانی، لیبرالیسم، مارکسیسم و مدرنیته است. از همه‌ی اینها متأثریم و یک منظومه فکری التقاطی ایجاد شده است. منظومه فکری هم به میزان عدم خلوصش، ناکارآمد یا کم کارآمد و ضعیف می‌شود. این هم یک مسئله است. من معتقدم ما به میزانی که از یک طرف، منظومه فکریمان را خالصتر کرده و به آموزه‌های قرآن و عترت نزدیکتر شویم و از طرف دیگر زمان‌شناسی و غرب‌شناسی و دشمن‌شناسیمان را تقویت کنیم، می‌توانیم دامنه‌ی آن وسعی را که گفتیم، افزایش دهیم. وضع را بهتر از این که هستیم کنیم. این لب قضیه است. اگر این اتفاق نیفتد باید به همین وضعی که الآن هست رضایت دهیم و خیلی هم خودمان را اذیت نکنیم.

■ فرهنگ عمومی: آقای

نمیری یکی دو نکته در صحبت‌های شما وجود دارد. یکی در عرصه مسائل فرهنگی است. به نظر می‌رسد میزان و وزن تأثیرگذاری در تغییر آرایش فرهنگی کشور (مشروط به اینکه آن عنصر زمان‌آگاهی که فرمودید در ما وجود داشته باشد و نیز اینکه دارای یک استراتژی روشن و مدون باشیم) را شما کم در نظر گرفتید. آیا اینگونه نیست که اگر ما یک شناخت روشن انتقادی از مدرنیته که شما تحت عنوان غرب‌شناسی مطرح کردید، داشته باشیم و بر این اساس یک استراتژی منسجم را تدوین کنیم و این اجازه را به نیروهایی دهیم که این نیروها به این استراتژی و به اینکه این مبارزه باید صورت بگیرد اعتقاد دارند و باور دارند که این مبارزه می‌تواند به نتیجه برسد و اگر این صفت‌بندی را تغییر دهیم و مرکز ثقل این سیاست‌گذاری

❖ بدون شک بر آیند نهایی این انقلاب و نظام مبارک جمهوری اسلامی به نفع دیانت و اسلام و تشیع بوده است و منشأ تحولات بسیار قابل توجهی در سطح دنیا بوده و همچنان باید منتظر تحولات مثبت فراوانی در آینده نزدیک باشیم. انقلاب اسلامی نظام استکباری غرب را مستأصل کرده است و موانع جدی بر سر راه توسعه سلطه آن ایجاد کرده است. این حرف هم درست است که ما در عرصه‌هایی به سمت عمق بیشتر در حرکت هستیم. همین موضوع ضرورت تحول در علوم انسانی از مصادیق آن است.

امام حسن عسگری علیه السلام در شرایطی که در حصر کامل نظامی و حکومتی بودند، باز تلاش خودشان را برای ارتباط با شیعیان و احیای کلمه الله انجام می دادند و دست از تلاش و مبارزه بر نمی داشتند. ما باید به جامعه و متدینین بیاموزیم که در هر صورت مکلف به مبارزه هستیم حال چه وسعمان اندک و یا زیاد باشد.



این است که چنین بانکی داشته باشیم. اگر ما واقعاً حتی تا حدودی خارج از اتمسفر سرمایه داری عمل می کردیم، حداقل مقداری جلوی سرمایه های بزرگ را می گرفتیم، نمی گذاشتیم رشد کند، جلویش را می گرفتیم و دست به امحای آن می زدیم و یا مرکز ثقل اقتصادی را به هر حال تا اینقدر در چارچوب سرمایه داری قرار نمی دادیم، چرا باید تصور کنیم نمی توانستیم نوعی بانکداری داشته باشیم انمی گویم اسلامی، که حداقل فاقد ربا باشد؟ فاقد این نوع مفهوم از ربا که اکنون دچار آنیم؟

□ مهدی نصیری: شما از

تکلیف هم داریم که کار کنیم. فرمود: «من احیی نفسا فکانما احیی الناس جمیعاً». اما خود این مسئله هم اگری دارد که تحقق این اگر خیلی مهم و سخت است و به این آسانی نیست. خیلی از مشکلات ما به فقدان یک اجماع و تفاهم نسبی بین خواص بر سر مسائل برمی گردد تا از دل این اجماع طراحی ها و برنامه ریزی های مطلوب درآید.

■ فرهنگ عمومی: این اجماع اندیشه ای است؟

درست است؟

□ مهدی نصیری: بله اجماع اندیشه ای و فکری در مسئله مد نظر من است. مثالی برای شما می زنم. الان بحث تحول در علوم انسانی مطرح شده، بنده هم این بحث را در فصلنامه، وبلاگ و سخنرانی هایم پیگیری می کنم. یک عده ای دیگر هم آن را پیگیری می کنند. یک عده می گویند برای اینکه در علوم انسانی تحول ایجاد شود ما باید سراغ حکمت متعالیه و فلسفه و عرفان برویم. بنده می گویم حکمت متعالیه و فلسفه و عرفان

بحث فرهنگ به اقتصاد رسیدید. اگر اجازه دهید ابتدا به بحث فرهنگ برسیم تا سپس اقتصاد را مورد بررسی قرار دهیم. شما می گوئید اگر "ما" به یک تحلیل درست از زمان آگاهی برسیم. این "ما" چه کسی است که شما می گوئید؟ این "ما" خواص جمهوری اسلامی هستند. خواص از سطح مسئولان شروع می شود و بعد به خواص حوزوی و دانشگاهی ما می رسد. شما فکر می کنید رسیدن به چنین تفاهمی بر سر مسائلی که مورد بحث است، از قبیل اینکه می گوئیم غرب شناسی باید اینگونه باشد، بازگشت به قرآن و عترت باید اینگونه باشد، به آسانی قابل دسترسی و دست یابی است؟ اصلاً به این آسانی نیست. من نمی گویم که ما هیچ پیشرفتی را در این مسئله نمی توانیم داشته باشیم. من اصلاً نمی خواهم این را بگویم. بالاخره اگر بنده یا جنابعالی که یک اندیشه ای را حق می دانیم، اگر تلاش هایمان نتواند کل جامعه را متحول کند چنانچه بتواند پنجاه آدم را متحول کند، حتماً ما برای این پنجاه نفر باید سرمایه گذاری کنیم و

مصطلح موجود ربطی به قرآن و عترت ندارد بلکه در برابر آن است. از نظر من این خودش مصیبت است. همه در دایره‌ی قائلین به تحولیم، در دایره دگراندیشان که نیستیم، فکر می‌کنید این دعوا و اختلاف به این راحتی حل می‌شود؟ می‌خواهم بگویم در بحث فرهنگ به این صعوبت‌ها توجه داشته باشید. ضمن اینکه دوباره تأکید می‌کنم، اصلاً نمی‌خواهم توصیه به بی‌عملی کنم. من در حال حاضر با این تفکر دو نشریه منتشر می‌کنم. نشریه سیاحت غرب و فصلنامه سمات را منتشر می‌کنم، وبلاگ دارم و در آن حرف‌های خودم را می‌زنم، در دانشگاهها و مجامع مختلف صحبت می‌کنم. یعنی می‌خواهم بگویم از حرف‌های من، این استنباط نشود که باید دست روی دست بگذاریم. اصلاً مسئله این نیست. اما در بخش اقتصاد که اشاره داشتید شهید مطهری گفته است: روس‌ها بانکداری بدون ربا داشته‌اند، یعنی چه؟

■ **فرهنگ عمومی:** بانک سوسیالیستی داشته‌اند که ظاهراً بدون ربا بوده. بانک در اقتصاد سوسیالیستی تعریف متفاوتی دارد.

□ **مهدی نصیری:** یعنی همه‌ی مردم قرض‌الحسنه می‌گرفتند، پول می‌گرفتند و بعد بدون ذره‌ای ربا پول را پس می‌دادند. اینگونه بوده است؟

■ **فرهنگ عمومی:** من جزئیات نقش بانک در سیستم اقتصاد سوسیالیستی شوروی را نمی‌دانم، چون در دوره‌های مختلف و اشکال مختلف متفاوت بوده است ولی آنچه که اجمالاً و کلاً می‌دانم در اقتصاد سوسیالیستی بانک اولاً جایی ندارد. یعنی بانک آن جایگاه سرمایه‌گذار و نقش محوری که در اقتصاد سرمایه‌داری بازی می‌کند را ندارد و بحثش هم روی سود و این جور چیزها نیست. در اقتصاد سوسیالیستی چرخش پول، چرخش خیلی محدودی است و این که کسی وامی بگیرد و دیگر باقی قضا یا نبوده است. اشاره شهید مطهری این بود که چرا عده‌ای بانکداری بدون ربا را ممکن نمی‌دانستند؟ ایشان می‌گویند وقتی عده‌ای چنین بانکی را در خارج ساختند و مسلمان هم نیستند،



آقای شاهچراغی فارغ التحصیل مدرسه حقانی قم بود و عنصری خوش فکر، روشن، بصیر، متدین و بسیار نیکو خصال به لحاظ ویژگی‌های شخصیتی بودند و حقیقتاً فقدان ایشان یک ضایعه بزرگ برای کشور و مجلس و عرصه سیاسی کشور بود.

شوید؟

چرا ما نمی‌توانیم.

■ **مهدی نصیری:** من معتقدم که بانک یک امر مدرن است و ذاتاً و ماهیتاً ربوی است. شما فکر می‌کنید وقتی یک تشکیلات بانکی با هزاران کارمند ایجاد می‌شود، حقوق اینها از کجا باید بیاید؟ یعنی با قرض الحسنه که می‌دهند؟ مگر می‌توانند حقوق اینها را بدون اخذ سود تأمین کنند؟

■ **فرهنگ عمومی:** شما این کارکرد از بانک را می‌گویید. اگر اقتصادی را مورد نظر قرار دهیم که در آن بانک ماهیتی غیر از سودجویی داشته باشد و فقط منبعی برای نگهداری اندکی پول باشد و در اقتصادی که مردم نه آن قدر پولی در بانک می‌گذارند و نه دارند که بگذارند، اصلاً ماهیت بانک متفاوت نمی‌شود؟

■ **مهدی نصیری:** اصلاً قصه به این سادگی‌ها نیست، اگر نه پس چرا تا حالا دست روی دست گذاشته‌ایم و منکر بزرگ ربا را تحمل کرده‌ایم؟ اساساً مشکل مناسبات اقتصادی مدرن بیش از این حرف‌هاست. یک بحث مهم‌تر را خدمتتان بگویم آیا شما می‌توانید اسکناس را از اقتصاد حذف کنید؟ شما می‌دانید بدترین دزدی‌ها از قبل اسکناس رخ می‌دهد؟ شما می‌دانید وقتی کنگره آمریکا به دولت بوش اجازه می‌دهد صدها میلیارد دلار استقراض کند و اسکناس چاپ کند، چه معنی‌ایی دارد؟ وقتی آمریکا دلار بدون پشتوانه چاپ می‌کند، یعنی یک دزدی قانونمند و بی‌سر و صدا از هر کسی که دلار دارد یا اقتصادش با دلار پیوند دارد، صورت می‌گیرد. این امر البته در بسیاری از دولتها رخ می‌دهد و گویا از لوازم گریزنپذیر اقتصاد مدرن در شرایط بحران اقتصادی است اما آیا امروز می‌توانید اسکناس را از اقتصاد حذف کنید؟

■ **فرهنگ عمومی:** این از اقتضائاتی است که نمی‌توان آن را حذف کرد. من فکر می‌کنم ما اگر از ساخت اقتصاد سرمایه‌داری خارج شویم، می‌توانیم حتی بانک بدون ربا داشته باشیم، ولی دیگر آن بانک به معنای امروز نیست.

■ **مهدی نصیری:** چطور می‌توانید؟ از همین اسکناس که شما گفتید نمی‌توانید رها شوید! از تورم می‌توانید رها

■ **فرهنگ عمومی:** وقتی سرمایه‌داری نداشته باشیم و خارج از آن سیر کنیم تورم تقریباً از بین می‌رود یا خیلی نازل می‌شود. تورم از ذاتیات سرمایه‌داری است منتهی اگر از این بابت بفرمایید که سرمایه‌داری وجه اصلی اقتصاد مدرن است، درست است، ولی همین مدرنیته نشان داده

است که اقتصادهای غیر سرمایه‌داری هم داشته است. هر چند بی‌دوام، ناپایدار و شکست خورده.

■ **مهدی نصیری:** شما مدام روی این مسئله تأکید نکنید که می‌شود و من هم بلافاصله بگویم نمی‌شود. شما در این جامعه پدیده‌ای به عنوان نقدینگی عظیمی که دست مردم است، دارید، با این می‌خواهید چه کنید؟

■ **فرهنگ عمومی:** این مال سرمایه‌داری است. تا وقتی سرمایه‌داری وجود دارد نمی‌توانید هیچ کاری با آن کنید.

■ **مهدی نصیری:** فکر می‌کنید می‌شود سرمایه‌داری را نفی کرد؟

■ **فرهنگ عمومی:** بله می‌شود.

■ **مهدی نصیری:** نمی‌شود. چنان اقتصاد دنیا درهم تنیده است. شما پدیده‌ی چین را در این عالم نگاه کنید، همه را به مخمصه انداخته است. از آمریکا و اروپا بگیرید

[شهید شاهچراغی]



آقای شاهچراغی به دنبال تحول اساسی در مؤسسه کیهان بود و جریان حاکم آن روز در کیهان را قبول نداشت.

«گفت وگوی ویژه»

[تشیع پیکر شهید شاهچراغی در مقابل مجلس شورای اسلامی]



در سال ۶۲ بود که به من پیشنهاد همکاری با مؤسسه کیهان را داد اما من به دلیل این که می‌خواستم درس حوزه را ادامه بدهم پیشنهاد ایشان را نپذیرفتم. این ماجرا گذشت تا اینکه آقای شاهچراغی اول اسفند سال ۱۳۶۴ همراه با آیت‌الله محلاتی در حادثه سرنگونی هواپیمای آسمان در خوزستان از سوی عراق به شهادت رسیدند و مؤسسه کیهان به مناسبت چهل‌م ایشان ویژه نامه‌ای منتشر کرد که من مقاله‌ای در مورد شهید شاهچراغی نوشتم و به این ویژه‌نامه دادم که چاپ شد.

■ فرهنگ عمومی: اعضای شورای سردبیری روزنامه کیهان در آن وقت چه کسانی بودند؟

□ **مهدی نصیری:** آقایان شمس‌الواعظین، رضاتهرانی، هادی‌خانیکی و مسعود غفاری بودند. آن مقاله که چاپ شد من تشویق به نوشتن شدم. به دنبال آن مقالات دیگری به روزنامه کیهان دادم که چاپ شد. راجع به مسائل سیاسی و اجتماعی می‌نوشتیم. چند ماهی گذشت، حالا آقای اصغری به جای شهید شاهچراغی آمده بود و آقای ابراهیم اصغر زاده قائم مقام فرهنگی آقای اصغری شده بود. اینها دنبال نغری در قم می‌گشتند که در دفتر نمایندگی کیهان بتواند با حوزه ارتباطاتی برقرار کند. مثلاً برای نشریات کیهان بتواند مقاله و مصاحبه بگیرد، بنده به خاطر این مقالاتی که از قم به کیهان داده بودم با پیشنهادی که دوستم جناب آقای صاحبی (که مدیر کیهان اندیشه بود) به آقای اصغری داد، من از سال ۱۳۶۵ به همین عنوان کارم را در دفتر نمایندگی کیهان در قم شروع کردم، یک سالی کار کردم. به دلیل درگیری که بین آقای اصغری با شورای سردبیری کیهان پیش آمد، ایشان دنبال این بود که نفر جدیدی را بیاورد لذا به بنده پیشنهاد داد که به تهران بیایم و با مؤسسه همکاری کنم. بنده هم قبول کردم و به تهران رفتم و به عنوان دبیر سرویس مقالات روزنامه کیهان منصوب شدم و شروع به کار کردم و بعد از یک سال (۱۳۶۷) آقای اصغری با توافق آقای خاتمی به بنده حکم عضو شورای سردبیری روزنامه را داد. من که وارد شورای سردبیری شدم اختلافات شورای سردبیری با آقای اصغری بالا گرفته بود. اعضای شورا چهار نفری استعفا

تا ایران. اگر حرف شما این است که ما می‌توانیم نوعی طراحی کنیم که کل این معادلات ظالمانه دنیا را به هم بریزیم، به نظر من این امر، جز با ظهور اتفاق نمی‌افتد. نمی‌خواهم بگویم محال است، محال ذاتی نیست اما روایات ما، شواهد ما نشان می‌دهد که این مسئله تنها با ظهور اتفاق می‌افتد. من حتی معتقدم همه‌ی اینها به یک نسبتی هر چه پیش می‌رویم، تعمیق و تشدید می‌شود.

■ **فرهنگ عمومی: آقای نصیری، اگر صلاح می‌دانید یک مقدار از خاطراتتان بگویید. شما چه سالی به کیهان آمدید، چگونه آمدید، از طریق چه کسی وارد شدید؟ آقای خاتمی شما را به کیهان آورد یا مرحوم شاهچراغی با حمایت آقای خاتمی؟**
□ **مهدی نصیری:** کار من با کیهان اینگونه آغاز شد که مرحوم شهید شاهچراغی که زمان آقای خاتمی نماینده‌ی حضرت امام (ره) در مؤسسه‌ی کیهان بود، سرپرست مؤسسه‌ی کیهان شد. چون آقای خاتمی وزیر ارشاد شده بود، عملاً خودش نمی‌توانست در مؤسسه حضور پیدا کند، برای همین مرحوم شهید شاهچراغی را سرپرست کرد. ما با مرحوم شاهچراغی رفیق بودیم، هم‌شهری بودیم، پدر ما روحانی و پدر و خانواده ایشان هم روحانی بودند، با هم رفاقت داشتیم. آقای شاهچراغی

❖ شما می‌دانید بدترین دزدی‌ها از قبل اسکناس رخ می‌دهد؟ شما می‌دانید وقتی کنگره آمریکا به دولت بوش اجازه می‌دهد صدها میلیارد دلار استقراض کند و اسکناس چاپ کند، چه معنی‌ایی دارد؟ وقتی آمریکا دلار بدون پشتوانه چاپ می‌کند، یعنی یک دزدی قانونمند و بی‌سر و صدا از هر کسی که دلار دارد یا اقتصادش با دلار پیوند دارد، صورت می‌گیرد.

زمان در آنها دیده می‌شد و بنیان‌های اصلی جریان روشنفکری التقاطی به اصطلاح دینی را که با تمایلات نئولیبرالی همراه بود را ساختند و در همین سالها هم این کار را کردند، وقتی روند کیهان فرهنگی را نگاه می‌کنیم که اول ضمیمه روزنامه بود و سپس به صورت یک مجله درآمد نشان می‌دهد که یک تطور و یک تغییر فکری دارد رخ می‌دهد به سمت باورهای لیبرالی. این‌ها چه کسانی بودند؟ کجا بودند؟ و چقدر در مورد اینها می‌دانید؟ و اختلافات سال ۶۶ به چه دلیل بود؟ چقدر به مسائل آقای منتظری برمی‌گشت؟

❑ **مهدی نصیری:** بنده معتقدم که ما در ارائه یک اندیشه‌ی خالص و اصیل دینی در قبل از انقلاب به جامعه و جوانان و مردم، دچار یک نوع کاستی و ضعف بودیم. و اسلام‌شناسی معاصر ما که از صدسال پیش شروع و تاکنون ادامه پیدا کرده نیاز به نقد جدی دارد، ناخالصی‌هایی اساسی در تحلیل مسائل وجود دارد. منتها توجه کنید که گروه‌هایی از انسانها بنیان‌های خانوادگی و سنتی قوی‌ایی داشتند و با روحانیت ارتباط وثیقی

دادند، استغفایشان را هم به آقای خاتمی دادند. بعد از آن من حدود شاید دو ماهی با آنها در شورای سردبیری بودم که آقای خاتمی استعفای آنها را پذیرفت. و بعد از استعفا این آقایان رفتند کیهان فرهنگی و بنده هم در واقع تنها ماندم.

■ **فرهنگ عمومی:** در مورد آقای شهید شاهچراغی بفرمایید که چه جور شخصیت و منشی داشتند؟

❑ **مهدی نصیری:** آقای شاهچراغی فارغ‌التحصیل مدرسه حقانی قم بود و عنصری خوش فکر، روشن، بصیر، متدین و بسیار نیکو خصال به لحاظ ویژگی‌های شخصیتی بودند و حقیقتاً فقدان ایشان یک ضایعه بزرگ برای کشور و مجلس و عرصه سیاسی کشور بود. آقای شاهچراغی دنبال تحول اساسی در روزنامه کیهان بود و از جمله کارهایی که کرد آقای عطریان‌فر را به دلیل گرایشهایی که به سیدمهدی‌هاشمی داشت و از اعضای شورای سردبیری کیهان بود از شورای سردبیری در سال ۶۳ عزل کرد. آقای مصطفی‌رخ‌صفت را آقای خاتمی به کیهان آورده بود و رخ صفت قائم مقام فرهنگی آقای شاهچراغی بود و وقتی که با آقای شاهچراغی اختلاف پیدا کرد آقای شاهچراغی رفت دنبال مرحوم حسن منتظر قائم و حسن منتظر قائم را به عنوان قائم مقام فرهنگی روزنامه کیهان منصوب کرد و همچنین او عضو شورای سردبیری روزنامه کیهان فرهنگی هم شد. در هر صورت آقای شاهچراغی به دنبال تحول اساسی در مؤسسه کیهان بود و جریان حاکم آن روز در کیهان را قبول نداشت.

■ **فرهنگ عمومی:** به نظر می‌آید حوادث سال ۶۶ در تاریخ فرهنگی و در عرصه مطبوعات مبهم مانده و در پشت درهای بسته مانده و خیلی آشکار نشده. لطف کنید بیشتر توضیح دهید که ریشه این حوادث چه بوده و تمایلات این طیف که بعدها با شمس‌الواعظین و دارو دسته‌اش تبدیل به ایدئولوگ‌های آن اتفاقی که بعداً به فتنه سبز منجر شد بودند، چه بود؟ در حالی که اینها شاگردان خاص سروش بودند و ریشه‌های انحراف از همان

[شمس‌الواعظین]



➤ توجه کنید که گروه‌هایی از انسانها بنیان‌های خانوادگی و سنتی قوی‌ایی داشتند و با روحانیت ارتباط وثیقی داشتند و کمتر تحت تأثیر آموزه‌های روشنفکری و آموزه‌های ناخالص دینی قرار گرفتند، این افراد توانستند گلیم خود را از آب بیرون بکشند و وارد جریانات انحرافی نشدند و ارتباط خود را با انقلاب و اسلام و دیانت حفظ کردند.

«گفت وگویی ویژه»

[میرشاکاک]

دارد ما هم نسبت به آن موضع گرفتیم، مثلاً بنده آن زمان که در کیهان در سرویس مقالات بودم بعضی از مقالات سروش مانند صنعت و قناعت را چاپ می‌کردیم. همین که احساس کردیم که با دیانت فاصله دارد مرزبندی‌های ما هم با او شروع شد و مقالاتی در نقد او در کیهان چاپ می‌کردیم. ولی این حس در خیلی‌ها نبود. و عده‌ای به خاطر ضعف در بنیانهای عقیدتی‌شان علی‌رغم آن که در جریان انقلاب بودند، دچار ریزش می‌شدند. و با اسلام و انقلاب زاویه پیدا می‌کردند.

■ **فرهنگ عمومی: و بعد سروش آن‌ها را جذب می‌کرد؟**
 □ **مهدی نصیری:** بله سروش آن‌ها را جذب کرد.



■ **فرهنگ عمومی: در سال ۶۵ یا ۶۶ نسبت به این گروه درمؤسسه کیهان هیچگونه واکنشی وجود نداشت؟ مثلاً زمانی که وزارت ارشاد وقت به سلمان رشدی جایزه دادند و از این دست فعالیتها در کیهان فرهنگی صورت می‌گرفت، هیچگونه واکنشی نسبت به آنها وجود نداشت؟ ریشه اختلافات سال ۶۶ در کیهان چه بود؟**

□ **مهدی نصیری:** آنچه که به بنده برمی‌گردد این است که فکر می‌کنم آنها یک جریان منسجم و تشکیلاتی مرتبط با هم بودند و بنده درمیان آنها غریبه حساب می‌شدم و یک سالی که من در آنجا دبیرسرویس مقالات بودم، تلاش‌هایی کردند که من را جذب کنند ولی این اتفاق به لطف الهی رخ نداد و من مشی خودم را حفظ کردم.

■ **فرهنگ عمومی: آقای اصغری برای چه شما را جزو آن‌ها قرار داد و شما را وارد کیهان کرد؟ مشکلتش با آن‌ها چه بود؟**

مهدی نصیری: آقای اصغری حتماً در جاهایی با آنها اختلافات فکری و سیاسی داشت و ایشان در کل انسان متدینی بود و کلاً از این نوع جریانات فاصله داشت. بخشی هم تعارضات مدیریتی بود. به آقای اصغری خیلی میدان نمی‌دادند و در جاهایی که آقای اصغری

داشتند و کمتر تحت تأثیر آموزه‌های روشنفکری و آموزه‌های ناخالص دینی قرار گرفتند، این افراد توانستند گلیم خود را از آب بیرون بکشند و وارد جریانات انحرافی نشدند و ارتباط خود را با انقلاب و اسلام و دیانت حفظ کردند ولی یکسری که این بنیان‌های محکم و اصیل را نداشتند و درواقع به یکسری از گروهک‌های التقاطی و چپ و مارکسیستی مانند فداییان و منافقین وصل شدند و بنابراین این افراد یک شاکله اعتقادی قوی و محکمی پیدا نکردند و به مرور زمان دچار یکسری تعارضات و اشکالات شدند. مثلاً بنده وقتی به خودم نگاه می‌کنم از همان جوانی که شروع به فعالیت کردم مسائل دینی خیلی برایم مهم بود و معتقد بودم که همه چیز دین است و چیزی فراتر از دین نداریم. انقلاب، اسلام و کلاً همه چیز برای دین است و وظیفه‌ی ما حفظ دین است. به همین خاطر ما خیلی از بحران‌ها و لغزش‌ها را همینگونه پشت سر می‌گذاشتیم. مثلاً دکترسروش وقتی که مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت را شروع کرد اولین شعارهایش را که داده بود من هنوز مخالف آنچنانی نبودم و برایم زیاد جدی نبود ولی مقاله دوم قبض و بسط که رسید و یادم هست که جناب آقای آیت‌الله‌صادق لاریجانی نقدهای بسیار محکم و خوبی عرضه کردند و وقتی این مقالات و نقدها را خواندیم و همین که متوجه شدیم که این مقالات گویا با دین زاویه

◀ عده‌ای به خاطر ضعف در بنیانهای عقیدتی‌شان علی‌رغم آن که در جریان انقلاب بودند، دچار ریزش می‌شدند. و با اسلام و انقلاب زاویه پیدا می‌کردند.

من سردبیر شدم، خیلی جدی دنبال این بودم که آنچه که تشخیص می‌دهم و درست می‌دانم، عمل کنم و تا جایی که آقای اصغری به عنوان سرپرست مؤسسه و آقای خاتمی به عنوان نماینده مقام معظم رهبری در کار من دخالت مستقیم و امر و نهی صریح نمی‌کردند، من کار خودم را می‌کردم. حتی اگر می‌فهمیدم، این آقایان با کارهای من موافق نیستند ولی امر نمی‌کنند و دلشان می‌خواهد نگفته به نظر ایشان عمل کنم، زیر بار نمی‌رفتم و به تشخیص خودم عمل می‌کردم. این نوع نگاه باعث شد که در سال ۱۳۶۸ مقالات علیه سروش و جریان روشنفکری در روزنامه کیهان چاپ می‌شد. آقای میرشکاک را هم در همین فواصل جذب کردیم.

■ **فرهنگ عمومی:** نسبت به بودن آقای میرشکاک و "ش - راشد" در مؤسسه مقاومت بود؟ یعنی یک دعوای جدی در شورای مدیران مؤسسه کیهان داشتید؟

□ **مهدی نصیری:** بله جزئیات مسائل را خیلی به خاطر نمی‌آورم ولی به شدت هم از درون فشار بود و هم از بیرون. مباحث "ش - راشد" بیشتر صبح‌های نظری داشت اما مباحث آقای میرشکاک ضمن اینکه نظری بود، تیزی و تندوی ویژه‌ای داشت و روشنفکران را خیلی

می‌خواست اعمال مدیریت کند، نمی‌توانست. این جریانی که آن زمان در کیهان بود با جریان سیدمهدی هاشمی و سیدهادی هاشمی پیوند داشت. بنده یادم هست که وقتی اعضای شورا رفته بودند سیدهادی هاشمی با من تماس گرفت و گفت که می‌خواهد مرا ببیند چون وقتی آن طیف سابق رفتند اینها سرپل هایشان را در کیهان از دست داده بودند و می‌خواستند با این کار بنده را جذب کنند که نتوانستند. بنده یادم هست در سال ۶۷ به دفتر آقای منتظری در قم رفتم، سیدهادی هم آنجا بود کمی خوش و بش کردیم و می‌خواستند ببینند که نظر بنده راجع به ملحق شدن به آن‌ها چیست که نظر مساعدی ندیدند. بعدها پس از رفتن آن‌ها، زمانی که موضوع و جریان آقای منتظری پیش آمد، کیهان هم با تمام قوت از موضع حضرت امام (ره) دفاع کرد و در مقابل آقای منتظری موضع گرفت.

■ **فرهنگ عمومی:** حالا موافقتی که سال ۶۷ را مرور کنید زمانی که سردبیر شدید؟ از تابستان که آن جماعت رفتند و شما تنها شدید؟ در این شرایط روند و اوضاع به چه شکل پیش رفت؟

□ **مهدی نصیری:** من یکی دو سه ماهی به تنهایی و در وضعیت عجیب و غریب و خاصی که اگر خواسته باشم بگویم تفصیلش خیلی زیاد می‌شود، آرام آرام شروع به آوردن نیرو کردم. حاج آقای معلی را در سال ۶۸ به سردبیری اضافه کردم، قبل از آن یکسالی تنها بودم. سپس دوستان آقای رئوف‌منش آمد، بعد آقای کسائی آمد که مجموعاً در سردبیری با هم کار می‌کردیم.

■ **فرهنگ عمومی:** اگر اجازه دهید در اینجا به دو مسئله بپردازیم. یکی مسئله مقالات میرشکاک در مورد شاملو بود که ظاهراً آقای اصغری و خانم شرکت نسبت به آن اشکال و ایراد داشتند و مسائلی را مطرح کردند و دیگر مطالبی که با امضای "ش - راشد" در مورد سروش منتشر شده بود، مسئله چه بود که به یک بحران منجر شد و بعد هم مسئله عطاءالله مهاجرانی اتفاق افتاد.

□ **مهدی نصیری:** بله. عملاً اینگونه شد که وقتی

[شمس الواعظین]



❖ بعدها پس از رفتن آنها، زمانی که موضوع و جریان آقای منتظری پیش آمد، کیهان هم با تمام قوت از موضع حضرت امام(ره) دفاع کرد و در مقابل آقای منتظری موضع گرفت.

«گفت وگویی ویژه»

[محمد اصغری]

هنوز عملی نشده بود. این را که خواستند عملی کنند آقای خاتمی و اصغری با هم توافق کردند که همه‌ی سردبیران ده نشریه کیهان را به عنوان مدیرمسئول به ارشاد معرفی کنند جز من و کیهان فرهنگی.

■ **فرهنگ عمومی:** سردبیر کیهان فرهنگی آن موقع چه کسی بود؟

□ **مهدی نصیری:** آقای رخسفت بود. آقای اصغری آن موقع با آقای رخسفت اختلاف داشت، او را معرفی نکردند. من را هم معرفی نکردند.

■ **فرهنگ عمومی:** هر دوی آنها (خاتمی و اصغری) با شما اختلاف داشتند.

□ **مهدی نصیری:** بله. آنها گفتند آقای اصغری به عنوان مدیرمسئول معرفی شود. در همین رابطه یک روزی آقای جلال رفیع که مشاور آقای اصغری و دوست مشترک ما بود در دفتر آقای اصغری من را خواست و به من گفت: تصمیم بر این شده که مدیر مسئول روزنامه آقای اصغری باشد و شما به عنوان سردبیر باقی بمانید. من گفتم حرفی ندارم که آقای اصغری مدیرمسئول باشد، اما اگر من به عنوان سردبیر بخواهم به کارم ادامه دهم، باید رابطه‌ام با مدیر مسئول یک رابطه استدلالی و اقناعی باشد. اینکه ایشان بدون استدلال هر چه را



صریح هجو می‌کرد. ضمن اینکه جریان سردبیری سابق به کیهان فرهنگی رفته بودند و هنوز در مؤسسه حضور داشتند. خانم شرکت هنوز در زن روز بود. اینها مجموعه‌ی داخلی بودند که به شدت به ما فشار می‌آوردند.

■ **فرهنگ عمومی:** ظاهراً دعوا به شورای مدیران کشیده شد و اگر درست گفته باشم تنها آقای سلیمی از شما دفاع کرد.

□ **مهدی نصیری:** بله آقای سلیمی در مجموع با ما بود. فشارهای شدیدی بود، در مقطع آن روز اختلافاتی بین آقای اصغری و خاتمی وجود داشت و اینها به راحتی آدم نداشتند که بیاورند. مثلاً آقای خاتمی دنبال این بود که نیرویی از خودش را به سردبیری وارد کند، یادم هست آن موقع دنبال مصطفی تاج زاده رفت. مصطفی تاج زاده یک مدت به کیهان فرهنگی هم آمد. یک موقعی هم دنبال وارد کردن بورقانی بود که اتفاق نیفتاد.

■ **فرهنگ عمومی:** مایلید ماجرای که می‌خواستند شما را برکنار کنند، را بازگو کنید.

□ **مهدی نصیری:** موضوع مربوط به سال ۶۹ است. ماجرا اینگونه شروع شد که مؤسسه کیهان باید مدیران مسئول نشریاتش را به طور قانونی به ارشاد معرفی می‌کرد، تا در هیئت نظارت بر مطبوعات مورد بحث قرار گرفته و تأیید می‌شدند. یعنی یک روال قانونی بود که در ادامه تصویب قانون مطبوعات در سال ۶۴ بود، منتهی

❖ وقتی سخنرانی حضرت آقا را در نماز جمعه بعد از فتنه در دفتر کارم در دبی گوش می‌دادم، در لحظه لحظه آن لطف خداوند و عنایت حضرت ولی عصر عجل‌الله تعالی فرجه الشریف را نسبت به این مرد بزرگ و الهی حس می‌کردم و با خود می‌گفتم این یک جریان عادی نیست که بعد از یک حادثه بسیار تلخ و تکان دهنده و در فضایی بسیار سنگین که بسیاری از دشمنی‌ها متوجه شخص ایشان بود و یک کلمه حساب نشده می‌توانست همه چیز را به هم بریزد، ایشان این گونه مسلط و حساب شده حرفشان را می‌زنند.



[سید محمد خاتمی]

این جریانی که آن زمان در کیهان بود با جریان سیدمهدی‌هاشمی و سیدهادی‌هاشمی پیوند داشت.



خواست بگوید من قبول ندارم و آماده‌ام که بروم قم و دنبال درس را بگیرم. هیچ قسم نخورده‌ام که کار مطبوعاتی را ادامه دهم. اصلاً از اول هم انگیزه‌ام این بود که دو سه سالی بیایم تجربه‌ای کسب کنم، بعد هم دوباره دنبال درس را بگیرم. این را گفتم و از اتاق آقای اصغری بیرون آمدم. آنها هم گفتند اینگونه که نمی‌شود. وقتی ایشان مدیرمسئول شد باید هر چه گفتند انجام شود اما من گفتم نه اینگونه نمی‌توانم. البته ایشان این حق را دارد که سردبیری بیاورد که هر چه او گفت عمل کند. بعد از چند روزی این اتفاقات به دفتر رهبری و خدمت حضرت آقا منتقل شد و مسئله در آنجا مطرح شد، در همین مسئله دستوری مکتوب از دفتر مقام معظم رهبری با امضای جناب آقای محمدی‌گلپایگانی آمد و

به آقای اصغری رسید که آقا فرموده بودند: نصیری باید مدیرمسئول باشد و شما به عنوان سرپرست باشید.

■ **مهدی نصیری:** بله این قبل از آن قضیه بود. این را پشت سر گذاشتیم. آن موقع هنوز من مدیرمسئول نبودم.

■ **فرهنگ عمومی:** ماجرای دستور آقا بعد از این قضیه بود؟

■ **مهدی نصیری:** بله بعد از این مسئله بود. البته آقای خاتمی به عنوان وزیر ارشاد در سفر آفریقا بود و وقتی برگشت خیلی شاکی شد و خدمت آقا رفت و اعتراض کرد که فلانی جوان است و مناسب نیست و حرف‌هایی از این دست. آقا به ایشان فرموده بودند من که ایشان را نمی‌شناختم. اولین بار شما از فلانی تعریف کردید. چون

■ **فرهنگ عمومی:** این ماجرا چگونه به دفتر رهبری منتقل شده بود؟ از طرف شما منتقل شد؟

■ **مهدی نصیری:** نه در هر صورت دفتر در جریان مسائل مؤسسه کیهان بود چرا که مؤسسه اساساً وابسته به تشکیلات رهبری بود.

■ **فرهنگ عمومی:** بعد به مقاله‌ی عطاءالله‌مهاجرانی و مذاکره مستقیم و موضع آقای اصغری که جانبدار مهاجرانی بود، برخوردید؟

❗ تردیدی نیست که اگر فتنه‌گران موفق می‌شدند، امروز ما شاهد استیلای سیاه آمریکا و انگلیس و غرب بر کشور بودیم. نکته بسیار تعجب آور این بود که چرا عده‌ای علیرغم سوابق انقلابی و همراهی با نظام، متوجه این موضوع نمی‌شدند و یا می‌شدند ولی آنقدر دچار استحاله فکری و روحی شده بودند که آمریکا را بر حاکمیت ولایت فقیه ترجیح می‌دادند.

«گفت وگویی ویژه»

[شمس الواعظین]



■ **فرهنگ عمومی:** در اثر اختلاف با شما استعفا می‌دهد؟

□ **مهدی نصیری:** بله؛ سرهمین مسئله از کیهان استعفا می‌دهد و آقا هم مصلحت می‌بینند که آقای اصغری را به عنوان نماینده‌ی خودشان معرفی کنند. دلیلش هم این بود که آن موقع یک فضا سازی سنگین علیه رهبری ایجاد شده بود که بله ایشان همه‌ی آدم‌های چپ را از مسئولیت‌ها قلع و قمع می‌کند، بنابراین به آقای اصغری حکم دادند که بگویند آقای اصغری با خود شما از زمان حضرت امام(ره) بوده است. به آقای اصغری گفتند که فلانی مدیر مسئول است و باید با هم کنار بیایید و با هم کار کنید. ما هم با آقای اصغری علی‌رغم تنش‌های خیلی زیادی که وجود داشت کار کردیم تا اینکه ایشان بجایی رسید که رفت استعفا داد و بعدش آقای شریعتمداری آمد و بعدش هم من ترجیح دادم استعفا بدهم تا آقای شریعتمداری با کادر خودش کار را ادامه بدهد.

■ **فرهنگ عمومی:** ماجرای تعطیلی کیهان فرهنگی در سال ۶۹ را بفرمایید. کیهان فرهنگی را در اعتراض به مواضع کیهان علیه سروش تعطیل کردند، درست است؟ □ **مهدی نصیری:** به خاطر نمی‌آورم. کیهان فرهنگی را بستند؟

■ **فرهنگ عمومی:** آنها در تابستان سال ۶۹

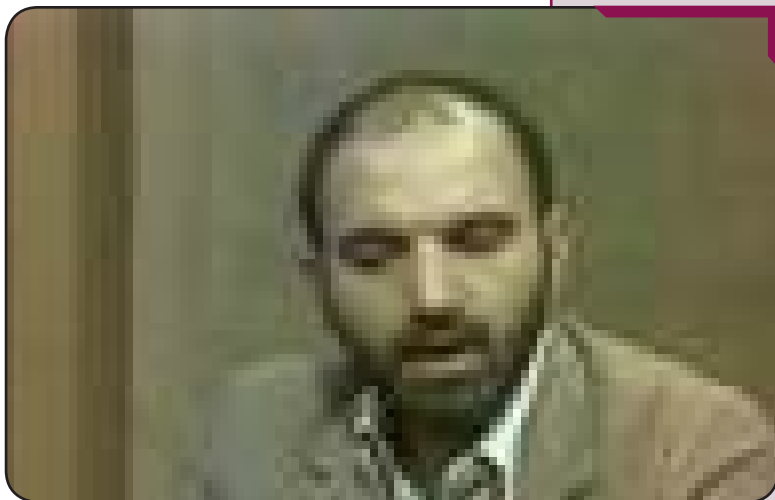
بعد از ارتحال امام(ره) که حضرت آقا رهبر شدند، آقای خاتمی خدمت ایشان رفته بود و گزارشی از مؤسسه‌ی کیهان داده بود و آنجا گفته بود سردبیر روزنامه هم فلانی است و در آنجا از بنده تعریف کرده بود. آقا به ایشان گفتند شما از فلانی تعریف کردید من که او را نمی‌شناختم.

اما در هر صورت این قصه رقم خورده بود و آقای خاتمی دلخور بود. یادم هست که آقای خاتمی من را خواست و به دفتر ایشان در وزارت ارشاد رفتم. آقای خاتمی گفت حالا که مدیرمسئول شده‌ای می‌دانید که مسئول واقعی، نماینده رهبری است، من هم گفتم هرچه شما بفرمایید. ولی عملاً، طبق نظر و حکم حضرت آقا، آنها مجاز نبودند که در کار روزنامه مداخله کنند و اگر مداخله می‌کردند چنانچه حرفشان درست نبود زیربار نمی‌رفتم.

■ **فرهنگ عمومی:** در اینجا بود که بحث تهاجم فرهنگی و قضیه مخملباف و اینها پیش آمد، درست است؟

□ **مهدی نصیری:** بله از اینجا به بعد مباحث تهاجم فرهنگی مطرح شد. نقد سینمایی و نقد آثار مخملباف و مباحث دکتر سروش اوج گرفت و یکی دو ماهی از این ماجراها نمی‌گذرد که آقای خاتمی استعفا می‌دهد.

[عبدالکریم سروش]



❖ بدون شک فتنه حادثه تلخ و بسیار خطرناکی برای انقلاب و کشور بود و تنها با لطف الهی و حضور و هوشیاری مردم متدین در صحنه و نیز تدبیر بی نظیر و شگفت‌انگیز مقام معظم رهبری جمع شد.



[جلال رفیع]

فرجه‌الشریف را نسبت به این مرد بزرگ و الهی حس می‌کردم و با خود می‌گفتم این یک جریان عادی نیست که بعد از یک حادثه بسیار تلخ و تکان دهنده و در فضایی بسیار سنگین که بسیاری از دشمنی‌ها متوجه شخص ایشان بود و یک کلمه حساب نشده می‌توانست همه چیز را به هم بریزد، ایشان این گونه مسلط و حساب شده حرفشان را می‌زنند. من می‌دانستم که ایشان در برخی شرایط خاص به مسجد جمکران می‌روند و در

آنجا متوسل به آقا امام زمان علیه‌السلام می‌شوند. آن روز با خود گفتم جمکران کار خودش را کرد و علی‌رغم همه شایستگی‌های بی نظیر ایشان که بارها در دوران رهبری ایشان دیدیم و تجربه کردیم، من نمی‌توانستم مسأله را عادی تحلیل کنم.

■ فرهنگ عمومی: آیا شما احتمال رخداد مجدد حوادثی این چنین را می‌دهید؟

❑ **مهدی نصیری:** همه چیز محتمل است و این بستگی به تدبیر و درایت مسئولان کشور و جریانهای سیاسی همراه با انقلاب دارد. دشمن پیوسته دنبال فتنه‌گری است. این تدبیر ما است که باید آنان را ناکام بگذارد. من برای یک کار عمیق فرهنگی در بین نیروهای انقلابی، بویژه جوانان که آنان را در برابر چنین رخدادهایی مقاومتر کند حرفهایی دارم که دیگر از حوصله این گفتگو خارج است. ●

مجله را بستند. آقای رخصت در فروردین سال ۶۹ در اعتراض به مقالاتی که در نیمه دوم سال ۶۸ علیه سروش با همان امضای "ش - راشد" منتشر شده بود که آخرینش اسفندماه بود، سرمقاله خیلی تندی نوشت و در آن سرمقاله به نویسنده مقالات لقب "تازه‌ابجدخان نوباوه" داد. در خردادماه دوباره یک سرمقاله دیگر زدند و مجله را بستند. در نهایت در روزهای آخری که آقای خاتمی در ارشاد بود، رفتند و بنیاد کیان و بنیاد زنان را راه انداختند.

❑ **مهدی نصیری:** نه، در حال حاضر خیلی این ماجرا را به یاد نمی‌آورم.

■ فرهنگ عمومی: ما در گفتگوهایمان معمولاً پیرامون فتنه هم سئوالی مطرح می‌کنیم. شما در ایام فتنه در ایران نبودید و در دفتر نمایندگی مقام معظم رهبری در امارات به عنوان معاون فرهنگی فعالیت می‌کردید. آیا ماجرا را در آنجا دنبال می‌کردید و به طور کلی تحلیلتان از این ماجرا چه بود؟

❑ **مهدی نصیری:** بله طبعاً دنبال می‌کردم. در دبی هم جماعتی مرتب در مقابل کنسولگری ایران در حمایت از جریان فتنه اجتماع می‌کردند. بدون شک فتنه حادثه تلخ و بسیار خطرناکی برای انقلاب و کشور بود و تنها با لطف الهی و حضور و هوشیاری مردم متدین در صحنه و نیز تدبیر بی نظیر و شگفت‌انگیز مقام معظم رهبری جمع شد. تردیدی نیست که اگر فتنه‌گران موفق می‌شدند، امروز ما شاهد استیلای سیاه آمریکا و انگلیس و غرب بر کشور بودیم. نکته بسیار تعجب آور این بود که چرا عده‌ای علیرغم سوابق انقلابی و همراهی با نظام، متوجه این موضوع نمی‌شدند و یا می‌شدند ولی آنقدر دچار استحاله فکری و روحی شده بودند که آمریکا را بر حاکمیت ولایت فقیه ترجیح می‌دادند.

در هر صورت واقعاً باید شاگرد درگاه الهی برای پشت سر گذاشتن این ماجرای بسیار خطرناک باشیم. من وقتی سخنرانی حضرت آقا را در نماز جمعه بعد از فتنه در دفتر کارم در دبی گوش می‌دادم، در لحظه لحظه آن لطف خداوند و عنایت حضرت ولی‌عصر عجل‌الله‌تعالی

فهرست

اسلام
در عرفان

بهنر در عرفان اسلامی ترسیم روشن

عدالت و شرافت

و تحیم تاحکامی کر سپه‌کان معصوب قدرت

پول است

مطهری

« ادبیات و هنر

هنر و ارتقای تمدنی

« حضرت حجت الاسلام و المسلمین استاد سیدمحمد مهدی میرباقری

۱. هنر، زمینه ساز ارتقاء احساسات اجتماعی

رنسانس آخرین انقلاب غرب است و همه‌ی آنچه بعد از آن اتفاق افتاده در مسیر این انقلاب بوده است. بعد از رنسانس تنها رخداد مهم در مقیاس جهانی انقلاب اسلامی ایران است. همان‌گونه که رنسانس با زبان هنر، فرهنگ خود را صادر کرد و مشروعیت جهانی یافت، برای جهانی شدن فرهنگ انقلاب اسلامی نیز نیاز به هنر ویژه است. غرب از طریق ایجاد افق‌های جدید در هنر سنتی و رویکرد به هنر مدرن، توانست با زبان هنر فرهنگ خود را منتقل کند، ما نیز می‌بایست با تحول در این حوزه یک هنر انقلابی، دینی و اسلامی را ابداع کنیم و در عرصه‌های مختلف به شکل تخصصی آن را جاری و ساری نمائیم.

زبان هنر زبان تفاهم بین المللی و بین نسلی است؛ هنر زبان ارتباط جمعی و موجد تفاهم است؛ هنر با حساسیت‌ها و اندیشه‌ی انسان سر و کار دارد آن را پرورش می‌دهد و در آن تحول و دگرگونی به وجود می‌آورد. هنر در حوزه‌ی حساسیت‌های انسان، بهجت و لذت اجتماعی را از افقی به افق دیگر ارتقاء می‌بخشد؛ لذا هنر شرایط ساز سیر و سفر اجتماعی از یک مرحله به مرحله‌ی دوم است. به تعبیر دیگر، هنر ساز و کار تکامل و توسعه‌ی اجتماعی را آماده می‌کند، یعنی اگر

حرکت اجتماعی حرکتی رو به تکامل باشد، هنر است که انگیزه‌های اجتماعی لازم را برای عبور از یک وضعیت به وضعیت دوم فراهم می‌کند؛ زبان هنر زبان ارتباط با انگیزه‌های انسان است و در جهتی که هنر فعال است، ارتقاع وجدان ایجاد می‌کند و در نتیجه مطالبات جدید و نظام نیازمندی‌های جدید طرح می‌شود. بنابراین کار هنر آماده‌سازی بستر اشتداد و تکامل نیاز و توسعه‌ی ارضاء آن است.

هنری موفق است که در خدمت تکامل اجتماعی، نیازهای جدیدی را متناسب با آن در جامعه ایجاد کند. بنابراین هنرمند باید حساس‌تر از جامعه باشد؛ یعنی احساسی جلوتر از زمان و پیش روی جامعه داشته باشد و با زبان هنر، این احساس را در بدنه‌ی جامعه سریان دهد و به تفاهم اجتماعی برساند و در این مسیر حرکت اجتماعی ایجاد کند.

رسالت هنر بستر سازی برای تفاهم در مسیر تکامل اجتماعی و ارتقاء انگیزه‌هاست. گرچه هنر به تعبیر خاص جزء علوم و دانش‌ها نیست، ولی بستر ایجاد این دانش و عقلانیت و بستر تحول روانی جامعه و رشد حساسیت‌های اجتماعی را ایجاد می‌کند. هنرمند با زبان هنر خودش که بسط پیدا کرده و انواع مختلفی هم دارد، با وجدان اجتماعی ارتباط برقرار می‌کند و

« رنسانس
آخرین انقلاب
غرب است و
همه‌ی آنچه
بعد از آن اتفاق
افتاده در مسیر
این انقلاب بوده
است. بعد از
رنسانس تنها
رخداد مهم در
مقیاس جهانی
انقلاب اسلامی
ایران است.

❖ هنر ریشه در جهان بینی و هستی شناسی دارد؛ اگر هستی شناسی هنرمند عارفانه باشد، همه‌ی جهان را جمال و جلال مطلق الهی می‌بیند و این احساس زیبای خویش را به دیگران می‌کند.



کاستی‌ها و امیدها را به جامعه منتقل می‌کند و حساسیت جدید در جامعه به وجود می‌آورد و ارتقای وجدان می‌دهد.

۲. نسبت هنر با

فلسفه تاریخ

هنر ریشه در جهان بینی و هستی شناسی دارد؛ اگر هستی شناسی هنرمند عارفانه باشد، همه‌ی جهان را جمال و جلال مطلق الهی می‌بیند و این احساس زیبای خویش را به

دیگران می‌کند. اما برای اینکه یک هنر اثرگذار شکل بگیرد، نگاه عارفانه به جهان کافی نیست. علاوه بر آن هنرمند باید «غایت عارفانه‌ی» جهان را هم بفهمد و این سفر پر رمز و راز و عارفانه‌ای که جامعه و جهان به سمت آن غایت دارند را هم بشناسد.

اگر پایان جهان، لقاء خدای متعال و زیارت حق است و مسیر این لقاء و زیارت، از بستر لقای ولی خدا می‌گذرد

که همان اصل ظهور و رجعت در همه ساحت‌های حیات انسان است، بنابراین هنرمندی موفق خواهد بود که بتواند هم هستی را عارفانه تفسیر کند، هم غایت را بشناسد و هم مراحل عبور را درک کند. هم‌چنین بتواند جریان سیر به طرف زیارت و لقای حق را که از بستر درگیری حق و باطل عبور می‌کند بشناساند. اگر هنرمند، احساسی نسبت به فلسفه‌ی تاریخ نداشته باشد

❖ اگر پایان جهان، لقاء خدای متعال و زیارت حق است و مسیر این لقاء و زیارت، از بستر لقای ولی خدا می‌گذرد که همان اصل ظهور و رجعت در همه ساحت‌های حیات انسان است، بنابراین هنرمندی موفق خواهد بود که بتواند هم هستی را عارفانه تفسیر کند، هم غایت را بشناسد و هم مراحل عبور را درک کند. هم‌چنین بتواند جریان سیر به طرف زیارت و لقای حق را که از بستر درگیری حق و باطل عبور می‌کند بشناساند.

◀ زبان هنر زبان تفاهم بین المللی و بین نسلی است؛ هنر زبان ارتباط جمعی و موجد تفاهم است؛ هنر با حساسیت‌ها و اندیشه‌ی انسان سر و کار دارد آن را پرورش می‌دهد و در آن تحول و دگرگونی به وجود می‌آورد.

« ادبیات و هنر

و سیر تاریخ از نقطه‌ی آغازین تا مرحله‌ی نهایی را درک نکند و شهود عارفانه و هنرمندانه نداشته باشد و الزامات این مسیر و درگیری‌های پیچیده و سختی که بین حق و باطل در آن مسیر اتفاق می‌افتد را نبیند، نمی‌تواند هنرمندی باشد که احساس جامعه را به جلو هدایت کند. زبان هنر و هدف هنر این نیست که بر نفوس ریاست یابد؛ هدف هنر این است که نفوس را به سمت خدای متعال و به سمت آن غایت عارفانه هدایت کند.

اما نگاه عارفانه‌ای که واحد مطالعه‌اش فرد است و او را رشد می‌دهد، منتهی به هنر اجتماعی نمی‌شود. این هنر اگر هم موفق بشود، افراد را منزوی می‌کند و آنها را بریده از جامعه پیش می‌برد. هنری که بخواهد بسترهای اجتماعی را به بستر تکامل مطلوب تبدیل کند، هنری است که واحد مطالعه‌اش جامعه است و مبتنی بر یک جهان بینی و نگرش تاریخی و فلسفه‌ی تاریخ صحیح حرکت می‌کند. همان‌گونه که در غرب هنر در نهایت به نگرش‌های فلسفه‌ی تاریخی گره خورده و در خدمت ایجاد حساسیت‌های لازم برای عبور جامعه از یک مرز به مرز دوم قرار گرفته است، در حوزه‌ی تفکر اسلامی هم باید این اتفاق بیفتد.

۳. هنر و عرصه درگیری تمدنی

هنر مدرن در آخرین مرحله‌ی خود، وارد درگیری تمدنی شده است و سینمای ماوراء و سینمای آخر الزمانی نمونه‌ای از آن است. در دهه‌های اخیر تعدادی از فیلم‌های هالیوود، فیلم‌های آخر الزمانی بوده است؛ یعنی هنر مدرن غربی وارد عرصه‌ای شده است که کاملاً نگاه فلسفه‌ی تاریخی دارد، این تمدن احساس می‌کند که اگر بخواهد جامعه‌ی جهانی به سمت جامعه موعود لیبرال دموکراسی حرکت کند، لیبرال دموکراسی جهانی شود، برخورد تمدنی اتفاق بیفتد و تمدن رقیب شکسته شود، باید با زبان هنر احساسات و وجدان جهانی را به سمتی خاص هدایت کند، میل و

نفرت‌ها و حب و بغض‌ها را در مقیاس کلان ساماندهی کند. به تعبیر دیگر، باید تولی و تبری را جهت بدهند؛ یعنی ملت‌ها را نسبت به نظام جهانی مطلوب خودشان که همان نظام لیبرال دموکراسی جهانی است، متمایل، و از فرهنگ ادیان و به ویژه اسلام و مذهب دور کنند. در یک کلمه هنر مدرن در آخرین مرحله، رسالت خودش را این می‌داند که جامعه‌ی جهانی را در چالشی که بین لیبرال دموکراسی و مذهب است، از فرهنگ مذهب به سمت سکولاریسم عبور دهد.

ما هم دقیقاً باید عکس این مسیر را بپیماییم؛ می‌بایست هنری دینی را ایجاد کنیم که در این درگیری بزرگ جهانی تمدنی، حساسیت‌های جهانی را به سمت فرهنگ مذهب پیش ببرد و از این طریق مشروعیت نظام غرب را به چالش بیندازد. چون پایگاه مشروعیت غرب، پذیرش عقلانیت غرب، پذیرش تکنولوژی غرب و پذیرش ساختارهای مدرن آن است. اگر هنر مبتنی بر اندیشه‌ی فلسفه‌ی تاریخ اسلامی وارد این درگیری و چالش عظیم نشود، رسالت خود را انجام نداده است. هنر اسلامی باید زیباشناسی مردم جهان را تغییر دهد، باید تلقی‌شان را از نشاط عوض کند، ارتقای در بهجت به وجود آورد، همان‌گونه که هنر غرب مبتنی بر جهان‌بینی مادی و مبتنی بر فلسفه‌ی تاریخ مادی، رسالت خود را رساندن جامعه به توسعه‌ی مطلوب می‌داند، آن هم توسعه‌ای که همه شئون را مبتنی بر تعریف مادی جهان، تاریخ و انسان ساماندهی می‌کند، هنر اسلامی هم باید بتواند تحول و تکاملی را در خودش ایجاد کند و وارد این عرصه‌ی درگیری شود.

بنابراین هنرمند موفق کسی است که در مقیاس کلان، این میدان درگیری عظیم را می‌فهمد و رنج‌هایی که برای بشریت در این مسیر پیدا شده است را به خوبی می‌شناسد. او می‌تواند بهجت رسیدن به قرب و اصل ظهور و همچنین سختی‌های ماندن در راه را

◀ همان‌گونه که رنسانس با زبان هنر، فرهنگ خود را صادر کرد و مشروعیت جهانی یافت، برای جهانی شدن فرهنگ انقلاب اسلامی نیز نیاز به هنر ویژه است. غرب از طریق ایجاد افق‌های جدید در هنر سنتی و رویکرد به هنر مدرن، توانست با زبان هنر فرهنگ خود را منتقل کند، ما نیز می‌بایست با تحول در این حوزه یک هنر انقلابی، دینی و اسلامی را ابداع کنیم و در عرصه‌های مختلف به شکل تخصصی آن را جاری و ساری نمائیم.

➤ هنر مدرن در آخرین مرحله، رسالت خودش را این می‌داند که جامعه‌ی جهانی را در چالشی که بین لیبرال دموکراسی و مذهب است، از فرهنگ مذهب به سمت سکولاریسم عبور دهد.

اما نکته مهم این است که این هنر نباید از مدیریت استراتژیک جامعه سبقت بگیرد، زیرا ایجاد بحران می‌کند. اگر هنرمندان یک جامعه در ایجاد حساسیت نسبت به مقصد، از مدیریت استراتژیک جامعه سبقت گرفتند و جامعه را برای بیش از سقف ظرفیت و تحول پذیری کنونی آن حساس کردند، یک آفت بزرگ اجتماعی است؛ هنری موفق است که به دنبال ولایت اجتماعی و مدیریت اجتماعی، بخصوص مدیریت استراتژیک اجتماعی حرکت کند و به پرچمدار انقلاب اسلامی کمک نماید که حساسیت‌های اجتماعی را در خدمت اهداف اساسی فعال کند.

۴. هنر و رویکرد فرهنگی اصیل انقلاب اسلامی

ما الآن در انقلاب اسلامی با یک چالش بسیار جدی روبرو هستیم حادثه‌ی انتخابات دهم ریاست جمهوری هم از زاویه‌ی فرهنگی به همین چالش بازگشت می‌کند. گرایش‌های فرهنگی متفاوتی در درون دنیای اسلام و

با زبان هنر به وجدان جامعه منتقل کند تا جامعه بفهمد که رنج‌های کنونی بشریت ناشی از حرکت واژگونه او و حرکت در جهت تمدن مادی و یا ناشی از توقف در این مسیر است. اگر هنرمند احساس تکامل صحیح برایش وجدانی شده باشد و بتواند این را با زبان هنر به جامعه منتقل کند، هنرمند موفق‌تری خواهد بود. ما ناچاریم که یک چنین هنری را ایجاد کنیم و سطح آن را ارتقاء بخشیم و به سطحی که تا کنون به فضل الهی در انقلاب اسلامی ایجاد شده است، متوقف نشویم و افق‌های دور را پیش روی این هنر قرار دهیم.

پس هنر موفق، هنری نیست که در اثر گذاری و پرورش انسان، او را منزوی کند، هنر جبهه مقابل هنری است که مدیریت اجتماعی می‌کند، بنابراین حتماً بر هنر منزوی غالب خواهد شد، رسالت هنرمند این است که احساسات اجتماعی را در بستر تکامل تاریخ و متناسب با این مرحله‌ای که در آن است فعال و حساس و به سمت هدف هدایت کند.



➤ هنر مدرن

در آخرین مرحله‌ی خود، وارد درگیری تمدنی شده است و سینمای ماوراء و سینمای آخر الزماني نمونه‌ای از آن است. در دهه‌های اخیر تعدادی از فیلم‌های هالیوود، فیلم‌های آخر الزماني بوده است؛ یعنی هنر مدرن غربی وارد عرصه‌ای شده است که کاملاً نگاه فلسفه‌ی تاریخی دارد.

❖ اگر هنرمند، احساسی نسبت به فلسفه‌ی تاریخ نداشته باشد و سیر تاریخ از نقطه‌ی آغازین تا مرحله‌ی نهایی را درک نکند و شهود عارفانه و هنرمندانه نداشته باشد و الزامات این مسیر و درگیری‌های پیچیده و سختی که بین حق و باطل در آن مسیر اتفاق می‌افتد را نبیند، نمی‌تواند هنرمندی باشد که احساس جامعه را به جلو هدایت کند.

« ادبیات و هنر

از جمله ایران وجود دارد که در نگرش به غرب، نگرش به آرمان‌ها و رسالت انقلاب اسلامی و نحوه‌ی موضع‌گیری نسبت به جامعه جهانی، مختلف فکر می‌کنند. این اختلاف فکری به اختلاف خط مشی‌های سیاسی تبدیل می‌شود که اگر در جبهه‌ی فرهنگی حل نشوند، در صحنه‌های خیابانی ظهور و بروز پیدا می‌کنند.

اولین جبهه، جبهه‌ی سکولارها هستند که معتقدند باید از صحنه‌ی حیات اجتماعی دین زدایی کرد تا عقلانیت خودبنیاد عهده‌دار مدیریت حیات اجتماعی بشود. آنها تکامل اجتماعی را جدای از دین و تعالیم انبیاء تفسیر می‌کنند، نگاهشان به انقلاب و جهان و مأموریت انقلاب متفاوت است و اصلاً به چیزی به نام انقلاب دینی معتقد نیستند و یک رسالت جهانی را بر دوش جامعه‌در مسیر ایجاد یک انقلاب جهانی نمی‌بینند. غرب را می‌پذیرند و مثبت می‌دانند و طبیعتاً در تعامل و سازش با آن قرار می‌گیرند و حداکثر می‌خواهند جایگاه ملی‌ما را در جهان ارتقا بخشند.

نگاه دوم نگاه کسانی است که معتقد به «مدرنیته اسلامی» هستند و می‌خواهند یک غبار یا رنگ و لعاب اسلامی بر تجدد بنشانند و آن را به اسم اسلام معرفی کنند. اینها هم در عمل به همان مسیر خواهند رفت.

اما گرایش سوم که گرایش امام‌رضوان‌الله‌علیه و مقام معظم رهبری می‌باشد، معتقد است تمام فساد عالم به فساد در مدیریت و ولایت جهانی بازمی‌گردد و باید این نظام تغییر کند و نظام جدیدی جایگزین آن شود. ما برای ایجاد این تحول در جامعه‌ی جهانی مأموریت داریم، مأموریت انقلاب اسلامی مأموریت تاریخی و جهانی است. در واقع بعد از رنسانس هیچ انقلاب بنامی در جهان اتفاق نیفتاده است، تنها انقلاب

جدی‌ای که در شرق اتفاق افتاده، انقلاب اسلامی است و بقیه‌ی انقلاب‌ها در همان مسیر رنسانس بوده‌اند. مأموریت این انقلاب فراملی است؛ انقلابی است که باید جامعه‌ی جهانی را در مقیاس تحولات تاریخی تغییر بدهد.

از نظر حضرت امام‌رضوان‌الله‌علیه، رسالت انقلاب مشخص است. این را در آثار امام‌فراوان می‌بینیم، نظام مدیریت غرب را منفی می‌دانند، در تعامل با غرب قرار نمی‌گیرند و معتقد اند که ما باید نظام سلطه را متلاشی کنیم. همان‌گونه که نظام کمونیستی متلاشی شد، تلاشی لیبرال دموکراسی و نظام سرمایه‌داری هم باید واقع شود.

این سه جریان فکری در برنامه‌ریزی هم به شدت متفاوت فکر می‌کنند. گروهی دنبال این هستند که حکومت دینی را نفی کنند و گروهی هم می‌خواهند بر حکومت سکولار، ردای اسلام بپوشانند و گروهی هم می‌خواهند تمدن دینی به وجود آورند. چالش کنونی چالش فرهنگی بین این سه تفکر است. البته غرب در برخورد تمدن‌ها می‌خواهد نقطه‌ی درگیری را به درون دنیای تمدنی ما بکشاند و بر روی «شبکه‌سازی مسلمانان سازش‌کار با غرب» سرمایه‌گذاری می‌کند.

رسالت هنرمند انقلابی این است که در این میدان وارد شود و گرایش سوم را تقویت کند و ادبیات و زبان هنر و جلوه‌های مختلف آن را در خدمت تبیین این واقعیت و این درگیری عظیم قرار دهد.

آنچه عرض کردم تفسیر این بیان نورانی حضرت امام‌رضوان‌الله‌تعالی‌علیه است که به عنوان حسن ختام عرایض تقدیم می‌کنم. امام‌رضوان‌الله‌تعالی‌علیه هنر اسلامی را این‌گونه تعریف می‌کنند: «تنها هنری مورد قبول قرآن است که صیقل دهنده‌ی اسلام ناب محمدی

❖ **امام‌رضوان
الله‌تعالی‌علیه
هنر اسلامی را
این‌گونه تعریف
می‌کنند: «تنها
هنری مورد
قبول قرآن
است که صیقل
دهنده‌ی اسلام
ناب محمدی
است، اسلام
ائمه‌هداه‌علیههم
السلام است،
اسلام فقرای
دردمند، اسلام
پابرهنگان،
اسلام تازیانه
خوردگان تاریخ
تلخ و شرم‌آور
محرومیت‌ها
باشد.**

❖ **«هنر در
مدرسه‌ی
عشق نشان
دهنده‌ی نقاط
کور و مبهم
و معضلات
اجتماعی،
اقتصادی،
سیاسی و
نظامی است،
هنر در عرفان
اسلامی تأثیر
روشن عدالت
و شرافت
و انصاف
و تجسم
تلخ کامی
گرسنگان
مغضوب
قدرت و پول
است.»**

❖ **مأموریت
انقلاب اسلامی
مأموریت تاریخی
و جهانی است.
در واقع بعد از
رنسانس هیچ
انقلاب بنامی
در جهان اتفاق
نیفتاده است،
تنها انقلاب
جدی‌ای که
در شرق اتفاق
افتاده، انقلاب
اسلامی است و
بقیه‌ی انقلاب‌ها
در همان مسیر
رنسانس بوده
اند. مأموریت این
انقلاب فراملی
است؛ انقلابی
است که باید
جامعه‌ی جهانی
را در مقیاس
تحولات تاریخی
تغییر بدهد.**

❖ هنر اسلامی باید زیباشناسی مردم جهان را تغییر دهد، باید تلقی‌شان را از نشاط عوض کند، ارتقای در بهجت به وجود آورد.

انقلاب اسلامی در مقیاس جهانی به وجدان عمومی بشر و ایجاد ارتقای وجدان برای رسیدن به انقلاب جهانی اسلام است.

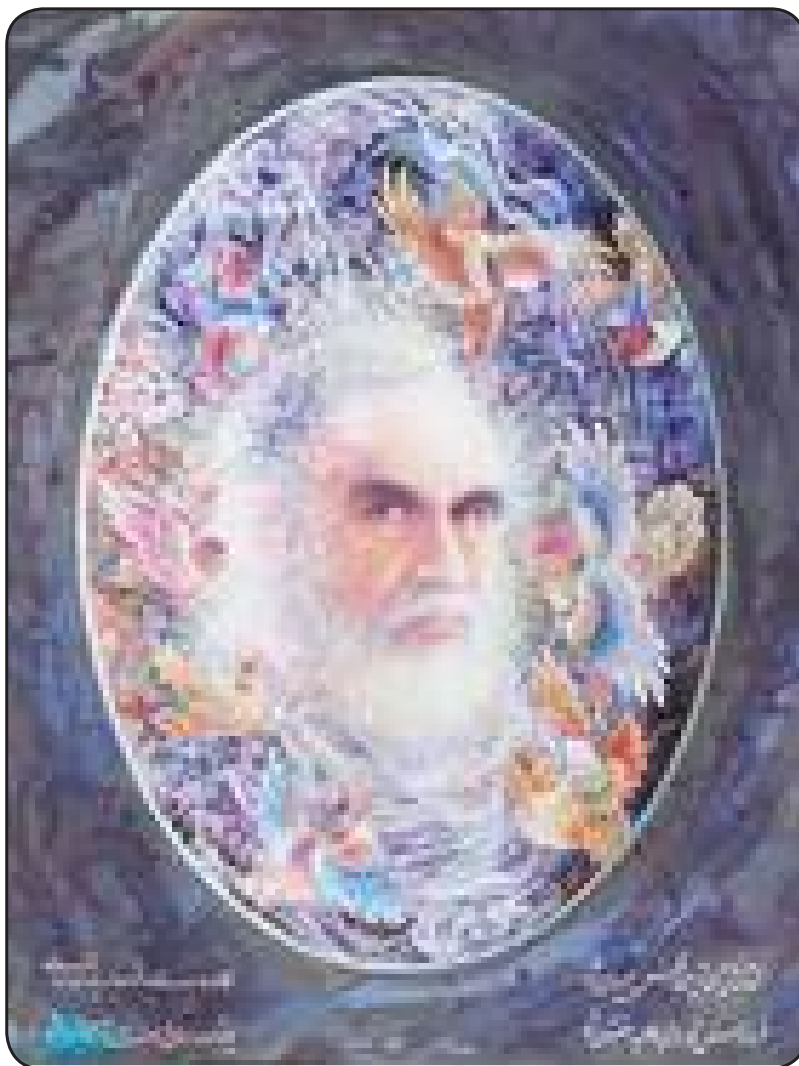
پی‌نویس‌ها

- [۱] - صحیفه نور جلد ۲۱ ص ۳۰
[۲] - همان
[۳] - صحیفه نور جلد ۲۱ ص ۳۰ ●

است، اسلام ائمه هده علیه‌السلام است، اسلام فقرای دردمند، اسلام پابرهنگان، اسلام تازیانه خوردگان تاریخ تلخ و شرم آور محرومیت‌ها باشد. هنری زیبا و پاک است. که کوبنده‌ی سرمایه‌داری مدرن، و کمونیسم خون آشام و نابود کننده‌ی اسلام رفاه و تجمل، اسلام التقاط، اسلام سازش و فرومایگی، و اسلام مرفهین بی‌درد و در یک کلمه اسلام امریکایی باشد. [۱] که من تعبیر می‌کنم به اسلام سکولارها و اسلام کسانی که معتقد به مدرنیته

اسلامی هستند، یعنی می‌خواهند بر تن غرب و تجدد ردای اسلامیت بپوشانند. هنر باید جامعه را از این چالش عبور دهد، از اسلام، اهداف، آرمان‌های اسلام و انقلاب تکاملی اسلام درکی ایجاد کند که امام از آن به «اسلام ناب» تعبیر می‌کنند و به تعبیر امام، هنری هنر متعهد است که صیقل دهنده‌ی اسلام ناب محمدی باشد.

«هنر در مدرسه‌ی عشق نشان دهنده‌ی نقاط کور و مبهم و معضلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و نظامی است، هنر در عرفان اسلامی تأثیر روشن عدالت و شرافت و انصاف و تجسم تلخ کامی گرسنگان مغضوب قدرت و پول است.» [۲] این رسالت هنرمندان ماست. در یک کلام، هنر زبان القاء آرمان‌های



❖ هنری زیبا

و پاک است.
که کوبنده‌ی سرمایه‌داری مدرن، و کمونیسم خون آشام و نابود کننده‌ی اسلام رفاه و تجمل، اسلام التقاط، اسلام سازش و فرومایگی، و اسلام مرفهین بی‌درد و در یک کلمه اسلام امریکایی باشد. [۳] که من تعبیر می‌کنم به اسلام سکولارها و اسلام کسانی که معتقد به مدرنیته اسلامی هستند، یعنی می‌خواهند بر تن غرب و تجدد ردای اسلامیت بپوشانند.



گفتگوی فرهنگ عمومی با استاد عباس معلمی درباره‌ی مبانی نظری تلویزیون و سینما

گامی به عمق

■ **فرهنگ عمومی:** در تمدن اسلامی که با حکومت عباسیان آغاز شد، فلسفه از یونان وارد دنیای اسلام شد، اما مخالفت‌هایی صورت گرفت و شاگردان امام صادق (ع) و امام هادی (ع) کتاب‌هایی نوشتند، ولی با اصلاحات یا اضافاتی تحت‌عنوان فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه مورد قبول واقع شد که ریشه آن مباحث به همان یونان باستان که ارسطو و افلاطون آن را پایه‌گذاری کرده‌اند، برمی‌گردد. ارسطو در بحث‌هایش، کتابی در موضوع تئاتر با نام "بوطیقا" نام دارد. ولی تئاتر هیچ وقت در تمدن اسلامی جایگاهی پیدا نکرد و هیچگاه مورد پذیرش قرار نگرفت، چرا چنین بحثی اتفاق افتاد؟ مبنایی که هنر خصوصا تئاتر دارد، چیست؟ چرا با داشتن زیربنایی فلسفی و عقلی و عقل نیز در اسلام جایگاه دارد، در بحثی مثل تئاتر که هنری فردی است و از ذهنیت یک فرد برخاسته، در اسلام جایگاهی ندارد؟

□ **استاد عباس معلمی:** بسم الله الرحمن الرحیم. هر ایدئولوژی و مکتبی برای انتقال از یک نسل به نسل دیگر و یا انتقال از یک سرزمین به سرزمین دیگر محتاج ابزارهایی است، این هنر است که یک مکتبی را از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌کند، آن هم با یک زبان شیرین و در یک قالب دوست داشتنی و پذیرفتنی.

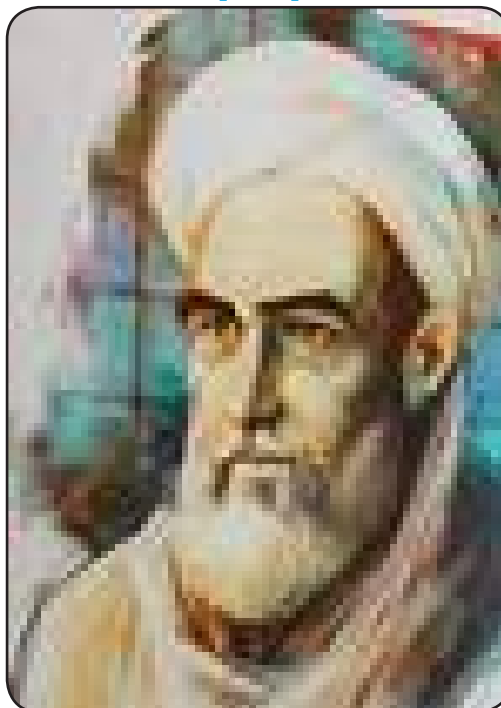
مکتب‌های مختلف متناسب با مبانی خودشان، هنرهای مختلفی دارند. اگر در مکتب اسلام برای "کلمه" ارزش خاصی قائل شده‌اند و بزرگترین معجزه‌ای که برای پیامبر اسلام ذکر شده، قرآن است، هر چند معجزه‌های دیگری و از جمله معجزه‌های سایر انبیاء را همه پیامبر ما داشته‌اند؛ ولی بزرگترین معجزه‌ای که برای پیامبر ما گفته شده، قرآن است که آن هم در قالب کلمات عرضه می‌شود. بر همین اساس در فرهنگ ما شعر، جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. بعضی از عرفا، فلاسفه و اخلاقیون ما سعی کرده‌اند از هنر شعر استفاده کنند و مفاهیم ارزشی خود را در این قالب بریزند و بوسیله‌ی شعر، آن مفاهیم را به نسل دیگر منتقل کنند. به همین علت هم می‌بینیم که شعر در فرهنگ و روح و جان ما جایگاه ویژه‌ای دارد و مطالبی که به صورت شعر و در قالبی آهنگین بروز پیدا می‌کنند برای ما دلنشین است. یعنی شعر در وجود ما نسل به نسل جایگاه پیدا کرده است. در رنسانس از هنر نقاشی و مجسمه‌سازی شروع و استفاده کردند و انقلاب را گسترش دادند اما در انقلاب اسلامی که با تظاهرات پیش می‌رفت، از مناسباتی مذهبی و پایگاه‌های مذهبی مثلا مسجد تجمعات شروع می‌شد و به یک مراکز مذهبی مثل مساجد یا امام‌زاده‌ها ختم می‌شد، آن چیزی که موجب حرکت هماهنگ مردم می‌شد و به تجمعات خط می‌داد، شعارها آهنگین بود.

➤ هر ایدئولوژی و مکتبی برای انتقال از یک نسل به نسل دیگر و یا انتقال از یک سرزمین به سرزمین دیگر محتاج ابزارهایی است، این هنر است که یک مکتبی را از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌کند، آن هم با یک زبان شیرین و در یک قالب دوست داشتنی و پذیرفتنی.

❖ بعضی از عرفا، فلاسفه و اخلاقیون ما سعی کرده‌اند از هنر شعر استفاده کنند و مفاهیم ارزشی خود را در این قالب بریزند و بوسیله‌ی شعر، آن مفاهیم را به نسل دیگر منتقل کنند. به همین علت هم می‌بینیم که شعر در فرهنگ و روح و جان ما جایگاه ویژه‌ای دارد و مطالبی که به صورت شعر و در قالبی آهنگین بروز پیدا می‌کند برای ما دلنشین است. یعنی شعر در وجود ما نسل به نسل جایگاه پیدا کرده است.

« ادبیات و هنر

[ملاصدرا]



❖ در رنسانس از هنر نقاشی و مجسمه‌سازی شروع و استفاده کردند و انقلاب را گسترش دادند اما در انقلاب اسلامی که با تظاهرات پیش می‌رفت، از مناسباتی مذهبی و پایگاه‌های مذهبی مثلاً مسجد تجمعات شروع می‌شد و به یک مراکز مذهبی مثل مساجد یا امام‌زاده‌ها ختم می‌شد، آن چیزی که موجب حرکت هماهنگ مردم می‌شد و به تجمعات خط می‌داد، شعارها آهنگین بود. در دفاع مقدس هم همینگونه بود؛ آنچه باعث ارتقای انگیزه‌ها، ایجاد هماهنگی و بوجود آمدن شور دینی و انقلابی می‌شد، همین مداحی‌هایی بود که مداحان بزرگی مثل آقای آهنگران در جبهه‌ها عرضه می‌کردند که همه مبتنی بر شعر بود.

این هنر محتوای خودمان را ریخته‌ایم و ارائه داده‌ایم. مکاتب دیگر در قالبی دیگر این تدارک را دیده‌اند. بنابراین، مکتب ما بیشتر به کلمه مربوط می‌شود و کلمه در فرهنگ ما جایگاه دیگری دارد و در آنجا حرکت، مفهوم دیگری دارد. اگر در فرهنگ ما، شخصی بیش از حد طبیعی دست و سر و بدنش را حرکت بدهد، این کار او سخیف و خنده دار می‌شود، افراد موقر، حکیم، باسواد و آرام هستند، خیلی زیاد بخواهند از خودشان حرکتی نشان بدهند، دست هایشان را حرکت می‌دهند آن فرهنگ، بیشتر با حرکات سروکار دارد، فرهنگ ما بیشتر با کلمات به این کار می‌پردازد. چرا با کلمه کار دارد؟ چون کلمه با مفهوم نزدیک‌تر است. فرهنگ ما یک فرهنگ عمیق مفهومی است که این را در قالب کلمه بهتر می‌توانیم ارائه کنیم و حداقل اینگونه باید گفت که هنرمندان و حکمای ما سعی نکردند یا این را مناسب ندیدند که محتوا را در دل قالب‌های دیگر نشان بدهند، این مقوله خیلی جایگاه نداشته است. به همین علت هنر خوش‌نویسی و تذهیب هم موضوعیت پیدا می‌کند که یک آیه قرآن یا حدیث و روایت و یا یک بیت شعر و یا یک جمله حکمت‌آمیز را برجسته‌سازی می‌کند و به چشم می‌آورد. موسیقی بومی ما نیز بر کلام استوار است چه در شکل مداحی و یا حتی همراه با آهنگ که در شکل سنتی آن که از پیش درآمد و درآمد شروع می‌شود تا به رنگ و چهار مضرب می‌رسد و مقدمه را برای آواز فراهم می‌کند که در آواز صوت انسانی رو و برجسته و آهنگ زمینه است و هنر آواز به ایجاد حال مکنون یا ظاهر در شعر است.

■ **فرهنگ عمومی:** یعنی شما می‌فرمایید که هر ظرفی مناسب هر مظهری نیست. در تئاتر چه چیزی می‌گذرد که حکمای ما از تئاتر استفاده نکردند؟ از اینجا می‌خواهم به سینما برسم.

□ **استاد عباس معلمی:** اینکه هر ظرفی با یک مظهر خاص، یا هر مظهری با ظرف خاصی تناسب دارد. تا حدودی درست است، نه مطلق [این مطلق و غیر مطلق بودنش را بیشتر می‌شکافم که برای شما روشن شود] است و نه اینگونه است که نتوان هر مفهومی را در

در دفاع مقدس هم همینگونه بود؛ آنچه باعث ارتقای انگیزه‌ها، ایجاد هماهنگی و بوجود آمدن شور دینی و انقلابی می‌شد، همین مداحی‌هایی بود که مداحان بزرگی مثل آقای آهنگران در جبهه‌ها عرضه می‌کردند که همه مبتنی بر شعر بود. در آن شعارهای چه چیزی وجود داشت؟ وضعیت جبهه‌ها با وضعیت صدر اسلام مقایسه می‌شد که ما الان سپاهیان اسلام هستیم و یا سپاهیان حضرت اباعبدالله (ع) هستیم، در مقابل ما دشمنان اسلام و یزیدیان قرار دارند. یا ما راهبان کربلا هستیم، این‌ها همه مفاهیم مذهبی بود، که در قالب شعر بیان می‌شد، یعنی هنرش، هنر شعر بود. هنر انقلاب و دفاع مقدس نه نقاشی، مجسمه‌سازی و اجرای ارکستر، بلکه شعر بود. هر فرهنگی برای خودش هنری دارد که معارف خودش را در آن قالب هنری می‌ریزد. هرچند ممکن است در مطالبی که به صورت شعر گفته شده، اشتباهاتی وجود داشته باشد، حتی مطالب خلاف شرعی در اشعار برخی از شاعران بزرگ وجود داشته باشد اینها بحث‌های جدایی است؛ منظور این است که در قالب

❧ مکتب‌های مختلف متناسب با مبانی خودشان، هنرهای مختلفی دارند. اگر در مکتب اسلام برای "کلمه" ارزش خاصی قائل شده‌اند و بزرگترین معجزه‌ای که برای پیامبر اسلام ذکر شده، قرآن است، هر چند معجزه‌های دیگری و از جمله معجزه‌های سایر انبیاء را همه پیامبر ما داشته‌اند؛ ولی بزرگترین معجزه‌ای که برای پیامبر ما گفته شده، قرآن است که آن هم در قالب کلمات عرضه می‌شود. بر همین اساس در فرهنگ ما شعر، جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند.

قالب‌های مختلف قرار داد. یک طیف تفرانس یا کشامندی وجود دارد. تا حدودی این تناسب است، از یک حدی که رد بشود دیگر آن قالب تحمل آن محتوا را ندارد یا آن محتوا تحمل این قالب را نمی‌کند. این که ثابت و یک به یک یا درصد باشد نیست. شاید اگر بحث دیگری را به صورت مقدمه در کنار این مسئله طرح بکنیم، موضوع روشن‌تر شود.

به این نکته توجه کنید که شما وقتی یک داستان را می‌خوانید، یا این داستان را به صورت نمایش رادیویی می‌شنوید یا وقتی آن را به صورت تئاتر می‌بینید یا آن را به صورت فیلم سینمایی می‌بینید، چه فرقی دارند؟ شما وقتی یک مطلب را می‌خوانید، دیگر صحنه‌پرداز، دکورساز، صداگذار، طراح لباس و چهره و همه اینها خود شما هستید، یعنی برای آن شخصیتی که در آن داستان معرفی شده، یک مابه‌ازای ذهنی درست می‌کنید، برای آن یک قد و قامتی و صورت خاصی تصور می‌کنید، صدای خاصی را برای آن می‌گذارید، یک صحنه‌آرایی، صحنه‌پردازی و دکوپاژی برای خودتان درست می‌کنید، یعنی ذهن فعال است و مجبور است همه اینها را برای همراهی با داستان بسازد. ممکن است شما بگویید همه اینها را اگر یک رمان‌نویس، رمان‌نویس برجسته‌ای باشد، این ظرائف

❧ در فیلم‌نامه نویسی یکی از بحث‌های مهم حرکت است. یعنی اینکه این امور متعدد را چگونه به هم وصل می‌کنیم. چگونه سیر داستان را می‌چینیم، اگر یک شخصیت در حال متحول شدن است و می‌خواهد متحول شود، چه افعال و حوادثی باید پشت سر هم قرار بگیرد تا آن تحول ایجاد شود. در فلسفه‌ی خودمان دوا احتمال درباره‌ی حرکت گفته شده است. یکی چون بوعلی گفته است: حرکت، حرکت، جوهر عارضی است. جوهر ثابت است و حرکت در اعراض است. جوهر در دالان یک عرض تغییر پیدا می‌کند، جوهر ثابت می‌ماند و اعراض عوض می‌شود. به عبارتی، این جوهر یا گوهر، این ذات، این اصل در دالان یک ویژگی حرکت می‌کند، تغییر پیدا می‌کند و حرکت می‌شود. اما ملاصدرا گفته است، حرکت جوهری است، تادر جوهر یا گوهر تغییر پیدا نشود، آن حرکت عرضی به وجود نمی‌آید. حرکت عرضی تابع حرکت جوهری است.

را توضیح داده است اما به هر میزان که آن ظرایف را توضیح داده باشد باز هم جای چیزهای دیگری باقی است که ذهن انسان آن را می‌سازد. وقتی شما همان رمان را به صورت نمایش رادیویی می‌شنوید، دیگر تکلیف صداگذاری و افکت‌های صوتی روشن شده است، آن کارگردان رادیویی برای شما این مسئله را حل کرده است، چیزی که باقی می‌ماند این است که شما به آن صدا یک قیافه بدهید، یا دکور صحنه را بسازید اما وقتی به صورت تئاتر اجرا می‌شود، بعضی از مسائل را کارگردان و هنرپیشه تئاتر حل کرده است، بعضی از حرکاتی که شما در رمان می‌خواندید یا اصوات و صحنه‌ای که در خیال به وجود می‌آوردید، در تئاتر، به وسیله هنرپیشه یا کارگردان یا سازنده دکور طراحی یا اجرا می‌شود ولی باز هم بخاطر محدودیت‌هایی که صحنه تئاتر دارد، بعضی از چیزها به صورت اشاره‌ای و المانی گذاشته شده و خود تماشاگر آنها را در ذهن خودش می‌سازد، ولی وقتی



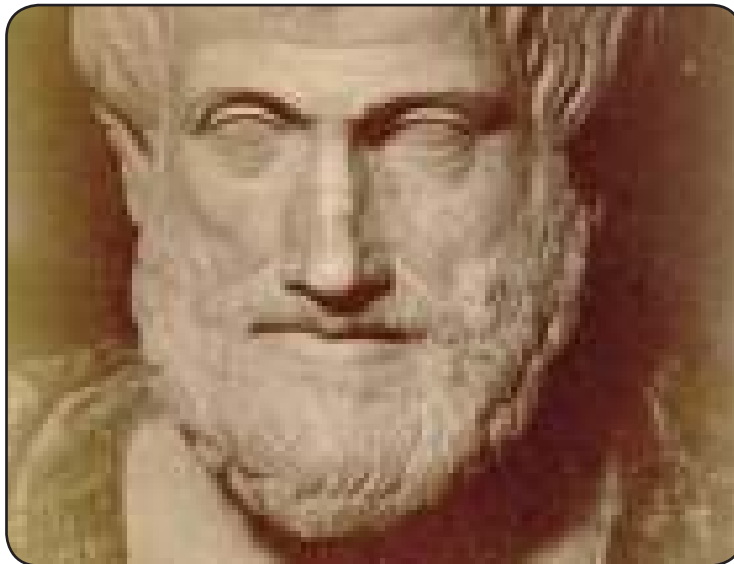
[ابوعلی سینا]

❧ اگر مکتب ما با مکتب دیگری در تعریف شخصیت و انسان تفاوت داشته باشد، فیلم‌نامه‌نویس ما در پردازش شخصیت باید متفاوت با فرهنگ دیگر باشد. اگر من این کار را انجام دادم، اختیار خودم را تا این لایه‌ی رسانه نفوذ داده‌ام چه صدا، چه سیما و چه سینما. و اگر این کار را انجام ندادم، و تبعیت کردم و گفتم مثلاً آقای یوجین ویل گفته است اگر می‌خواهی فیلم‌نامه بنویسی باید اینگونه شخصیت پردازی کنی. همان فرمول‌هایی که آنها به کار گرفتند من هم بکار بگیرم، من تابع قوانین خاصی از این ابزار شده‌ام.

❖ هنر انقلاب و دفاع مقدس نه نقاشی، مجسمه‌سازی و اجرای ارکستر، بلکه شعر بود. هر فرهنگی برای خودش هنری دارد که معارف خودش را در آن قالب هنری می‌ریزد. هر چند ممکن است در مطالبی که به صورت شعر گفته شده، اشتباهاتی وجود داشته باشد، حتی مطالب خلاف شرعی در اشعار برخی از شاعران بزرگ وجود داشته باشد اینها بحث‌های جدایی است؛ منظور این است که در قالب این هنر محتوای خودمان را ریخته‌ایم و ارائه داده‌ایم.

« ادبیات و هنر

[ارسطو]



فکر نکن. شما از این دالان یا تونل که رد شدی و نقاشی‌ها و مجسمه‌ها و صحنه‌پردازی‌های مختلفی را دیدی، یک حس به شما می‌دهد، من دنبال ایجاد آن حس در شما هستم. به معنایی می‌گویم من دنبال ایجاد فکر نیستم، من دنبال ایجاد حس هستم. این یک فرقی است که وجود دارد. بنابراین اگر این معنا را توجه کنیم می‌بینیم که کلمه به تفکر و تعمق و محتوا نزدیکتر است. هر کاری که انجام دهیم تا آن را تصویری‌تر کنیم فعال بودن و تعمق مخاطب را کم کرده‌ایم و به تأثیرپذیری و حسی شدن و به تحریک حسی او کمک کردیم. فرهنگ ما موافق این موضوع که انسان مثل اشیاء فقط حس و جسم باشد و تأثیر

❖ اینکه هر ظرفی با یک مظهر خاص، یا هر مظهری با ظرف خاصی تناسب دارد. تا حدودی درست است، نه مطلق این مطلق و غیر مطلق بودنش را بیشتر می‌شکافم که برای شما روشن شود است و نه اینگونه است که نتوان هر مفهومی را در قالب‌های مختلف قرار داد. یک طیف تلرانس یا کشامندی وجود دارد. تا حدودی این تناسب است، از یک حدی که رد بشود دیگر آن قالب تحمل آن محتوا را ندارد یا آن محتوا تحمل این قالب را نمی‌کند. این که ثابت و یک به یک یا صددرصد باشد نیست

و به تأثیرپذیری و حسی شدن و به تحریک حسی او کمک کردیم. فرهنگ ما موافق این موضوع که انسان مثل اشیاء فقط حس و جسم باشد و تأثیر بپذیرد نیست. شاید یکی از علت‌هایی که با موسیقی مطرب مخالفت شده همین است؛ در برخورد با موسیقی به عبارتی، مخاطب کاملاً منفعل است. به وسیله‌ی ایجاد صوتی و با تحریک اعصاب انسانی، او را به یک حالت خاصی می‌رسانند، آن حالت ممکن است خنده باشد، ممکن است شادی باشد، ولی این از چه راهی صورت می‌گیرد؟ کسی که یک موسیقی مطرب را می‌شنود و به طرب کشیده می‌شود یا یک موسیقی غم‌انگیز را می‌شنود و به غم و غصه فرو می‌رود و یا مالیخولیایی

که به سینما و هنر نمایش تصویری می‌رسیم تقریباً همه اینها را اشخاصی حل کرده‌اند. کارگردان و دکور و صوت و نور و همه اینها که اسامیشان را در آخر یک فیلم سینمایی، یا سریال یا تله‌تئاتر می‌بینیم، همه تخیل‌هایی که در خواندن یک رمان باید می‌کردیم، انجام داده‌اند. پس شما وقتی رمان می‌خوانید قدرت فکری شما بیشتر کار می‌کند، شما را بیشتر به تفکر وادار می‌کند، ذهن شما را فعال‌تر می‌کند و وقتی که به سینما می‌رسیم این مطلب محدودیت پیدا می‌کند، یعنی تفکر دیگران خیلی کارها را حل کرده است و ما آنجا بیشتر مصرف‌کننده هستیم و کمتر تفکر می‌کنیم. البته بحث‌هایی سرجای خودش وجود دارد که ممکن است کسی بگوید بعضی از فیلم‌های سینمایی خودش تفکربرانگیز است، سؤالاتی را طرح می‌کنند، مسائلی را طرح می‌کنند، یک فیلم پلیسی از اول، کارگردان و نویسنده مخاطب را با خودش همراه می‌کند که یک معما و معضل را حل کند. اینها بحثی جداسست که در همین هم بین رمان و کتاب با فیلم تفاوت است. مسیر تعطیل فکر تا جایی ادامه می‌یابد که بعضی از هنرها می‌گویند، من هنر آبستره هستم. آبستره یعنی چه؟ نه به معنای انتزاعی محض بلکه یعنی شما حس کن،

❖ مکتب ما بیشتر به کلمه مربوط می‌شود و کلمه در فرهنگ ما جایگاه دیگری دارد و در آنجا حرکت، مفهوم دیگری دارد. اگر در فرهنگ ما، شخصی بیش از حد طبیعی دست و سر و بدنش را حرکت بدهد، این کار او سخیف و خنده دار می‌شود، افراد موقر، حکیم، باسواد و آرام هستند، خیلی زیاد بخواهند از خودشان حرکتی نشان بدهند، دست هایشان را حرکت می‌دهند آن فرهنگ، بیشتر با حرکات سروکار دارد، فرهنگ ما بیشتر با کلمات به این کار می‌پردازد. چرا با کلمه کار دارد؟ چون کلمه با مفهوم نزدیک‌تر است.

➤ موسیقی بومی ما نیز بر کلام استوار است چه در شکل مداحی و یا حتی همراه با آهنگ که در شکل سنتی آن مقدمه را برای آواز فراهم می‌کند که در آواز صوت انسانی رو و برجسته و آهنگ زمینه است و هنر آواز به ایجاد حال مکنون یا ظاهر در شعر است.

می‌شود، به چه طریقی است، از طریق حس و نه فکر، به این مرحله می‌رسد؛ این نیست که یک نکته یا داستان غم‌انگیز تعریف کنند و انسان متأثر شود. اگر به این تشبیهات دقت شود به این نتیجه نزدیکتر می‌شویم که کلمه به محتوا نزدیکتر است.

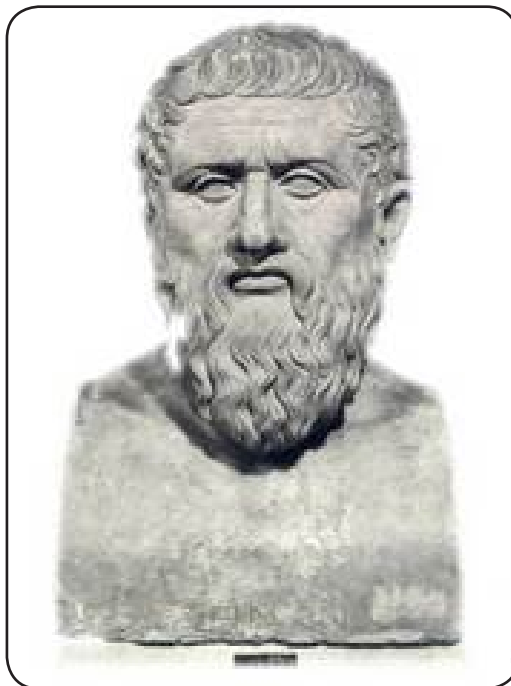
■ **فرهنگ عمومی: پس شما می‌فرمایید که سینما یک معرفت حسی به انسان می‌دهد؟**
□ **استاد عباس معلمی:** نه، مطلق نکردم.

■ **فرهنگ عمومی: چون در سینما و هنر مخاطب می‌داند داستانی که روایت می‌شود یک داستان غیر واقعی است. اما مخاطب از همان زمان که از در ورودی سینما وارد می‌شود خودش را منفعلانه در اختیار کارگردان قرار می‌دهد که این یک داستان واقعی است و برای اینکه بتواند همذات پنداری کند و این اتفاق بیفتد و خودش را منفعل نشان بدهد.**

□ **استاد عباس معلمی:** شما دو نکته را مورد اشاره قرار دادید که در عرایض بنده نبود یکی اینکه من وارد بحث اینکه داستان سینما داستانی حقیقی یا غیر حقیقی و خیالی است، نشده‌ام. این خود بحث دیگر است. این را هم که سینما کاملاً حسی است را مدعی نشدم. بلکه مقایسه کردم و گفتم مثلاً اگر شما داستان حضرت یوسف (ع) را در قرآن یا به صورت یک قصه در کتاب می‌خوانید، ذهن شما باید فعال باشد و همه‌ی آن صحنه‌ها را بسازد. وقتی می‌گویند حضرت یوسف (ع) یک جوان زیبارو است، شما باید آن را تجسم کنید. ولی وقتی تبدیل به فیلم و سریال شد آقای کارگردان کسی را به عنوان یوسف قرار داده و می‌گوید زیباترین مرد که داستان‌ها در موردش گفته شده است، این شکلی است. در این حالت ذهن شما را قفل می‌کند، شما نمی‌توانید تصور دیگری داشته باشید و حتی بعد از این هر وقت اسم حضرت یوسف (ع) می‌آید، شما بلافاصله بدون اینکه بخواهید تصویر همین یوسف هنرپیشه در ذهن شما می‌آید. شما قبلاً قصه‌ی مالک اشتر را می‌شنیدید و می‌خواندید و تصویری در مورد ایشان داشتید وقتی

سریال امام علی (ع) درست می‌شود و فردی نقش مالک اشتر را بازی می‌کند حتی کتابی که در حوزه علمیه چاپ می‌شود، عکس روی جلد آن، همین هنرپیشه است. یعنی آن تلقی را قفل می‌کند، شما نمی‌توانید جور دیگری تصور کنید. عرض کردم که حسی‌تر است و تعقلش کمتر است. مطلق نکردم. مطلق کردن در اینجاها درست نیست و اگر زمینه‌ای پیش بیاید عرض می‌کنم که این صفر و یک کردن‌ها، چه لازم غلطی دارد.

نکته‌ی دیگری که در کنار این باید به آن توجه کرد، این است که عده‌ای چیزها را ابزار معرفی می‌کنند. مثلاً می‌گویند سینما یک ابزار است که ما بوسیله‌ی آن می‌توانیم، یک قصه یا پیام را به مخاطب خودمان برسانیم. همین طور که شعر یک ابزار است، یا موسیقی یک ابزار است یا سخنرانی یک ابزار است و الی ماشاءالله. اینها در بحث‌های فرهنگی و غیر فرهنگی هم وجود دارد؛ مثال می‌زنند که کارد یک ابزار است، شما با این کارد می‌توانید شکم یک انسانی را پاره کنید و مرتکب یک



[افلاطون]

➤ **فرهنگ ما**
یک فرهنگ عمیق مفهومی است که این را در قالب کلمه بهتر می‌توانیم ارائه کنیم و حداقل اینگونه باید گفت که هنرمندان و حکمای ما سعی نکردند یا این را مناسب ندیدند که محتوا را در دل قالب‌های دیگر نشان بدهند، این مقوله خیلی جایگاه نداشته است. به همین علت هنر خوش‌نویسی و تذهیب هم موضوعیت پیدا می‌کند که یک آیه قرآن یا حدیث و روایت یا یک بیت شعر و یا یک جمله حکمت‌آمیز را برجسته‌سازی می‌کند و به چشم می‌آورد.

❗ شما وقتی یک مطلب را می‌خوانید، دیگر صحنه پرداز، دکورساز، صداگذار، طراح لباس و چهره و همه اینها خود شما هستید، یعنی برای آن شخصیتی که در آن داستان معرفی شده، یک مابه ازای ذهنی درست می‌کنید، برای آن یک قد و قامتی و صورت خاصی تصور می‌کنید، صدای خاصی را برای آن می‌گذارید، یک صحنه آرایی، صحنه پردازی و دکوپاژی برای خودتان درست می‌کنید، یعنی ذهن فعال است و مجبور است همه اینها را برای همراهی با داستان بسازد.

« ادبیات و هنر

❗ بعضی از حرکاتی که شما در رمان می‌خوانید یا اصوات و صحنه‌ای که در خیال به وجود می‌آوردید، در تئاتر، به وسیله هنرپیشه یا کارگردان یا سازنده دکور طراحی یا اجرا می‌شود ولی باز هم بخاطر محدودیت‌هایی که صحنه تئاتر دارد، بعضی از چیزها به صورت اشاره‌ای و المانی گذاشته شده و خود تماشاگر آنها را در ذهن خودش می‌سازد، ولی وقتی که به سینما و هنر نمایش تصویری می‌رسیم تقریباً همه اینها را اشخاصی حل کرده‌اند. کارگردان و دکور و صوت و نور همه تخیل‌هایی که در خواندن یک رمان باید می‌کردیم، انجام داده‌اند.

قتل شوید یا می‌توانید یک هندوانه را ببرید و استفاده کنید. اینها ابزارند و ابزار هم شرقی و غربی و اسلامی و غیر اسلامی ندارد و همه می‌توانند از آن استفاده کنند؛ و برعکس عده‌ای دیگری هم هستند که از این طرف گفته‌اند که هر ابزاری با فعالیت‌های خاص تناسب دارد و هر کاری ابزار مخصوص به خودش را می‌خواهد؛ و این جمله را می‌گویند که هر محتوایی قالب مخصوص به خودش را می‌خواهد. بنابراین گفته‌اند از هر ابزاری نمی‌توان استفاده کرد، اگر ابزاری آمد فرهنگ خاص خودش را می‌آورد. وقتی ماشین آمد، فرهنگ ماشین سواری می‌آورد، وقتی آپارتمان آمد، فرهنگ آپارتمان نشینی را می‌آورد. پس این یک طیف از اندیشه است که بعضی‌ها ابزار را کاملاً بی‌جهت دیده‌اند، بنابراین، گفته‌اند هر ابزاری را از هر جای دنیا می‌توان آورد و استفاده کرد، می‌گوید چگونه شما مثلاً فلسفه و منطق یونانی را آوردید و در دامان معارف اسلامی آن را رشد و پرورش دادید و از آن استفاده کردید. آن یک ابزار بود. شما می‌توانید از ابزارهای دیگر هم استفاده کنید. چرا از ابزار دیگری مثل سینما یا از تئاتر استفاده نمی‌کنید؟ اینها را می‌توان آورد و پیام خود را در این قالب‌ها ریخت. یک عده‌ای دیگری هم گفته‌اند، نه به هیچ وجه نمی‌شود اینها را آورد و هر ابزاری، فرهنگ خودش، همراهش است و به قولی گفته‌اند رسانه، خودش یک پیام است. یعنی این را که می‌آوردید با خود فرهنگ و پیامش را هم می‌آورد. اما در این وسط نظر ما چیست؟ ما می‌خواهیم بگوییم که این دو نظر هیچکدام کامل نیستند، هر کدام یک بهره‌ای از واقعیت برده‌اند ولی هیچکدامشان دقیق نیستند. بلکه اگر شما ابزار را آوردید و تمام لوازم بکارگیری آن ابزار را بکار گرفتید و قواعد و فرمول‌های آن را جاری کردید، یک حالت است و اگر هم در بعضی از مناسبات آن تصرف کردید و آن فرهنگ یا ابزار را به میزانی تحت تسخیر در آوردید حالت دیگری است این به نسبتی امکان دارد. نه اینگونه است که ابزار مثل موم در داستان ما باشد که ما هر کاری خواستیم بتوانیم با آن انجام دهیم نه بسیط و نه صلب است. اگر موم بود باید هر اختیار و هر انگیزه‌ای را می‌پذیرفت ولی اینگونه نیست. هیچ ابزاری، هر اختیاری را نمی‌پذیرد.

طیف خاصی از پذیرش اختیارات را دارد. لایه‌هایی دارد [که در بحث‌های بعدی توضیح می‌دهم] تا جایی که بتوانیم در این لایه‌ها نفوذ کنیم و به ما امکان نفوذ بدهد، تحت اختیار و فاعلیت ما در آمده و جهت‌گیریش تغییر می‌کند و در هر لایه و هر سطحی که قدرت اعمال فاعلیت نداشته باشیم، یا خیال کنم که ندارم و یا نخواهم که آن را اعمال کنم، ابزار مرا همراه خودش می‌برد. در ۲۲ بهمن ۵۷ که انقلاب پیروز شد، تلویزیون به دست ما افتاد عده‌ای می‌گفتند تلویزیون از غرب آمده، همه چیز آن غربی است، بنابراین، باید کل این صدا و سیما را از بین ببریم اما امام خمینی (ره) چنین چیزی را نفرمود. در حالی که چیزهایی که با فرهنگ و مکتب ما تعارض آشکار داشت، مثلاً قمارخانه و مشروب‌فروشی را تعطیل کرد. هیچ شک و تردیدی هم در آن وجود نداشت، چون صد درصد با فرهنگ ما ناسازگار بود. ولی صدا و سیما را تعطیل نکردیم و نگفتم کارایی غیر اسلامی دارد و هیچ استفاده اسلامی نمی‌توان از آن کرد. از آن طرف هم نمی‌گوییم این یک ابزار است، همینطور که آنها در دوره‌ی حکومت شاهنشاهی یا در غرب و سایر کشورها، از آن برای گسترش فرهنگ خودشان استفاده می‌کنند، ما هم از آن استفاده می‌کنیم. نه اینگونه نیست. وقتی که انقلاب پیروز شد، اولین تصرفاتی که می‌توانستیم انجام بدهیم مثلاً اصلاح جهت‌گیری سیاسی بوده است. اگر روزهای قبل انقلابیون به عنوان آشوبگر کوبیده می‌شدند، مذهب کوبیده می‌شد، حکومت شاهنشاهی ارج نهاده می‌شد، غرب ارج نهاده می‌شد، اینها را عوض کردیم. یعنی جهت‌گیری سیاسی را تا حدودی عوض کردیم. اخبار تغییر پیدا کرد، دوست و دشمن و به عبارتی تولی و تبری عوض شدند البته از منظر سیاسی عرض می‌کنم. معنی این مسئله چیست؟ معنایش این است که این ابزار به این میزان قدرت پذیرش ولایت و اختیار ما را داشت، پس این تغییر را پذیرفت. اینگونه نیست که صلب و ثابت باشد. مثل سنگ باشد و بگوییم این هیچ تأثیری نمی‌پذیرد. نه مثل سنگ است نه مثل موم، بلکه چیزی بین این دو است.

■ فرهنگ عمومی: سؤالی که اینجا پیش می‌آید

❖ پس شما وقتی رمان می‌خوانید قدرت فکری شما بیشتر کار می‌کند، شما را بیشتر به تفکر وادار می‌کند، ذهن شما را فعال‌تر می‌کند و وقتی که به سینما می‌رسیم این مطلب محدودیت پیدا می‌کند، یعنی تفکر دیگران خیلی کارها را حل کرده است و ما آنجا بیشتر مصرف‌کننده هستیم و کمتر تفکر می‌کنیم.

نشده، برای از بین بردن کفار دست به همین شمشیر می‌برند و کفار را می‌کشند. پس شمشیر، ابزاری است که در آن جهت‌گیری نیفتاده، در آن ایمان و غیر ایمان وجود ندارد، ابزاری برای کشتن است، کفار با آن مؤمنین را می‌کشند و مؤمنین هم با آن کفار را می‌کشند. پس

این است که رسانه مبنای کنش نمی‌تواند باشد بلکه تنها کارکردی که دارد این است که واکنش دارد. مثلاً شمشیر ابزار کشتن است. خداوند هر انسانی را که آفریده هدفش این بوده که انسان به تعالی برسد؛ هر انسانی، حتی یزید و بدترین

و پلیدترین آدم‌هایی که ما داریم، هدف این بوده که به تعالی و قرب برسند. ولی طبیعتاً یک جبهه باطل و شری از زمان حضرت آدم و قابیل و هابیل شروع می‌شود و جبهه حق و باطل شکل می‌گیرد. چون ابزار کشتن در زمان‌های مختلف متفاوت بوده، شمشیر بوده و دوره‌ای تفنگ وجود داشته، جبهه حق مجبور بوده از این ابزار آلات استفاده کند، برای اینکه آن باطل را در هم بکوبد. یعنی این واکنش است هیچ لزومی نداشته استفاده بکند.

□ استادعباس معلمی:

یعنی باید از فرمایشات شما اینگونه استنباط شود که همان جوری که شمشیر یک ابزار است که وقتی کفار هم می‌خواهند دشمنان خودشان را از بین ببرند، دست به آن می‌برند و مؤمنین را می‌کشند، مؤمنین هم در آن زمانی که هنوز چیزی اختراع

❖ عده‌ای چیزها را ابزار معرفی می‌کنند. مثلاً می‌گویند سینما یک ابزار است که ما بوسیله‌ی آن می‌توانیم، یک قصه یا پیام را به مخاطب خودمان برسانیم. همین طور که شعر یک ابزار است مثال می‌زنند که کارد یک ابزار است، شما با این کارد می‌توانید شکم یک انسانی را پاره کنید و مرتکب یک قتل شوید یا می‌توانید یک هندوانه را ببرید و استفاده کنید. اینها ابزارند و ابزار هم شرقی و غربی و اسلامی و غیر اسلامی ندارد و همه می‌توانند از آن استفاده کنند؛ و برعکس عده‌ای دیگری هم هستند که از این طرف گفته‌اند که هر ابزاری با فعالیت‌های خاص تناسب دارد و هر کاری ابزار مخصوص به خودش را می‌خواهد؛ و این جمله را می‌گویند که هر محتوایی قالب مخصوص به خودش را می‌خواهد. بنابراین گفته‌اند از هر ابزاری نمی‌توان استفاده کرد، اگر ابزاری آمد فرهنگ خاص خودش را می‌آورد. اما در این وسط نظر ما چیست؟ ما می‌خواهیم بگوییم که این دو نظر هیچکدام کامل نیستند، هر کدام یک بهره‌ای از واقعیت برده‌اند ولی هیچکدامشان دقیق نیستند.



❖ با پیروزی انقلاب ما یک تغییر جهت سیاسی در رسانه دادیم ولی رسانه فقط امر سیاسی نیست. رسانه، ابعاد مختلف و سطوح و بطون مختلفی دارد که همه‌ی اینها قابل دقت است و ما کمتر در اینها دقت می‌کنیم.

« ادبیات و هنر

❖ در ۲۲ بهمن ۵۷ که انقلاب پیروز شد، تلویزیون به دست ما افتاد عده‌ای می‌گفتند تلویزیون از غرب آمده، همه چیز آن غربی است، بنابراین، باید کل این صدا و سیما را از بین ببریم اما امام خمینی(ره) چنین چیزی را نفرمود. در حالی که چیزهایی که با فرهنگ و مکتب ما تعارض آشکار داشت، مثلاً قمارخانه و مشروب‌فروشی را تعطیل کرد. هیچ شک و تردیدی هم در آن وجود نداشت، چون صدرصد با فرهنگ ما ناسازگار بود. ولی صدا و سیما را تعطیل نکردیم و نگفتیم کارایی غیر اسلامی دارد و هیچ استفاده اسلامی نمی‌توان از آن کرد.

رسانه و سینما و تلویزیون هم یک ابزار است و آنها هم می‌آیند بوسیله‌ی آن، کفر را نشر می‌دهند، دین را می‌کوبند، ما هم می‌توانیم به وسیله‌ی آن ایمان را منتشر کنیم و کفر را از بین ببریم. من همین را توضیح می‌دادم که این حرف تا چه اندازه درست است. این حرف، نه مطلقش درست و نه ضدش مطلقاً درست است. هر دوتای اینها اشکال دارد. همانطور که عرض کردم با پیروزی انقلاب ما یک تغییر جهت سیاسی در رسانه دادیم ولی رسانه فقط امر سیاسی نیست. رسانه ابعاد مختلف و سطوح و بطون مختلفی دارد که همه‌ی اینها قابل دقت است و ما کمتر در اینها دقت می‌کنیم. از اینجا شروع کنیم که اصلاً تلویزیون چیست؟ رادیو چیست؟ سینما چیست؟ به صورت خیلی کلان می‌گوییم که صوت و تصویر را تبدیل به امواج می‌کنیم و امواج را در فضا منتشر می‌کنیم و بعد به وسیله‌ی دستگاه‌های گیرنده با تکنیک خاصی آن امواج را می‌گیریم و دوباره به صوت و تصویر تبدیل می‌کنیم. گاهی اوقات ممکن است بگوییم رادیو و تلویزیون یعنی این؛ یعنی تبدیل صوت و تصویر به موج و در جای دیگر تبدیل موج به صوت و تصویر. این یک تکنولوژی است. آیا می‌توانیم بگوییم این تکنولوژی جهت‌دار است؟ می‌توانیم اینگونه جواب بدهیم این تکنولوژی به نسبتی جهت‌دار است. مطلقاً بی‌جهت نیست. یعنی چه؟ یعنی می‌گوییم تنها راه ارتباط بین انسانها این تکنولوژی نیست، ارتباط انسانها، روش‌ها و فنون دیگری هم دارند و هر تکنولوژی هم به نسبتی با اموری تناسب دارد. این مسئله در توضیحات بعدی که عرض می‌کنم روشن‌تر می‌شود. اگر از این مطلب، مقداری فراتر برویم به این بحث می‌رسیم که، این تلویزیون، خود فرمول‌هایی دارد. مثلاً قالب‌هایی برای برنامه‌سازی دارد. مثلاً فیلم و سریال، میزگرد، نمایش، بحث‌های کارشناسی، خبر و چیزهای دیگر دارد. اگر بخواهیم بگوییم اینها اسلامی و غیر اسلامی دارد، در این حالت لایه دیگری را بررسی کرده‌ایم و از لایه‌ی قبلی به لایه‌ی پایین‌تر آمده‌ایم. با این قالب‌ها می‌توان ترکیبهای مختلف درست کرد، یعنی می‌توان همه پیام‌ها را در قالب نمایش ریخت شود یا اکثریت آنها را در قالب کارشناسی، میزگرد، و تاکشو ریخت،

این موارد با هم تفاوت دارند. این تلویزیون‌ها یکی نیستند. شبکه‌ای که شبکه‌ای می‌گیرد و همواره فیلم نشان می‌دهد. آیا می‌توان تأثیرگذاری آن را مثل شبکه‌ای دانست که تاکشو نام دارد. صبح تا شب میزگرد و مناظره و کارشناسی نشان می‌دهد. این دو یک اثر فرهنگی و یک کارکرد ندارند، این نکته روشنی است. بنابراین، اگر در شبکه‌ای که من مدیر آن هستم گرایش به قالب‌های خاصی پیدا کنم، استفاده از یک قالبی را کم می‌کنم، یک قالبی را زیاد می‌کنم. برای این آثار متفاوتی مترتب است؛ پس برنامه‌ریزی شبکه، ولایت مرا پذیرفته است. اینگونه نیست که صدا و سیما یعنی فقط نمایش. می‌گوییم نه از صدا و سیما سخنرانی را هم می‌توان پخش کرد. می‌گویند سخنرانی مخصوص سیما نیست، حداکثرش از رادیو باید پخش شود. می‌گوییم نه ولو اینکه شما به قالب‌های خاصی عادت پیدا کردید، وقتی سخنرانی پخش می‌شود، می‌گوییم این مربوط به این مدیوم نیست، مربوط به این ابزار نیست. ولی بالاخره ما این کار را می‌توانیم انجام دهیم ولو اینکه شما بگویید این کاری که شما انجام می‌دهید، باعث هدر رفتن ابزار می‌شود و کیفیت و کارایی ابزار را پایین می‌آورد. می‌گوییم آنها بحث دوم است که کدام درست است، کدام غلط. من

❖ اینگونه نیست که صدا و سیما یعنی فقط نمایش. می‌گوییم نه از صدا و سیما سخنرانی را هم می‌توان پخش کرد. می‌گویند سخنرانی مخصوص سیما نیست، حداکثرش از رادیو باید پخش شود. می‌گوییم نه ولو اینکه شما به قالب‌های خاصی عادت پیدا کردید، وقتی سخنرانی پخش می‌شود، می‌گوییم این مربوط به این مدیوم نیست، مربوط به این ابزار نیست. ولی بالاخره ما این کار را می‌توانیم انجام دهیم ولو اینکه شما بگویید این کاری که شما انجام می‌دهید، باعث هدر رفتن ابزار می‌شود و کیفیت و کارایی ابزار را پایین می‌آورد. می‌گوییم آنها بحث دوم است که کدام درست است، کدام غلط. من

شبکه‌ای که شبکه نمایش نام می‌گیرد و همواره فیلم نشان می‌دهد. آیا می‌توان تأثیرگذاری آن را مثل شبکه‌ای دانست که تاکشو نام دارد. صبح تا شب میزگرد و مناظره و کارشناسی نشان می‌دهد. این دو یک اثر فرهنگی و یک کارکرد ندارند، این نکته روشنی است.

گاهی اوقات

ممکن است
بگوییم رادیو و
تلویزیون یعنی
این؛ یعنی تبدیل
صوت و تصویر به
موج و در جای
دیگر تبدیل
موج به صوت و
تصویر. این یک
تکنولوژی است.
آیا می‌توانیم
بگوییم این
تکنولوژی
جهت‌دار است؟
می‌توانیم اینگونه
جواب بدهیم
این تکنولوژی به
نسبتی جهت‌دار
است. مطلقاً
بی‌جهت نیست.
یعنی چه؟ یعنی
می‌گوییم تنها راه
ارتباط بین انسانها
این تکنولوژی
نیست، ارتباط
انسانها، روش‌ها
و فنون دیگری
هم دارند و هر
تکنولوژی هم به
نسبتی با اموری
تناسب دارد. اگر
از این مطلب،
مقداری فراتر
برویم به این بحث
می‌رسیم که این
تلویزیون، خود
فرمول‌هایی دارد.
مثلاً قالب‌هایی
برای برنامه‌سازی
دارد.

هنوز در مغازه‌اش را باز نکرده باشد ولو اینکه بخواهد لوازم منزل یا قالی بفروشد. اما الان می‌بینیم که بعضی از لبنیاتی‌ها هم که محصولشان را مردم برای صبحانه نیاز دارند، زودتر از ساعت هفت و هشت سرکارشان نمی‌آیند. پس این آثار متفاوت است و به میزانی که من



اعمال اختیار می‌کنم، آن هم تفاوت پیدا می‌کند و در زندگی مردم و در اجتماع هم ایجاد تفاوت می‌کند. این هم یک لایه بود. اکنون بر می‌گردیم به اینکه یکی از این قالب‌های برنامه‌سازی در صدا و سیما مثلاً فیلم و سریال است. اینکه شما بخواهید فیلم و سریال بسازید، منهای اینکه بخواهید چقدر بسازید آیا موضوعش چه چیزی باشد، هم تفاوت دارد؟ اینکه چه موضوعی را برای فیلم و سریال انتخاب می‌کنم. آیا مثلاً داستان انبیاء را به فیلم و سریال تبدیل می‌کنم؟ یا یک داستان پلیسی را تبدیل به فیلم و سریال می‌کنم آثار اینها با هم متفاوت است. ژانرش چیست؟ این هم می‌تواند متفاوت باشد. می‌دانیم که هر کدام از این ژانرها و موضوعات کشش ابلاغ پیام خاصی را دارد و آثار خاصی هم دارد. اگر مثلاً داستان پیامبر خاصی را انتخاب کردم. این که در آن داستان چه نکاتی را برجسته می‌کنم تفاوت دارد. در ساخت یک فیلم سینمایی نود دقیقه‌ای از زندگی یک شخصیت یا

فقط می‌گوییم که در چه لایه‌هایی اختیار من می‌تواند نفوذ پیدا کند. هر جا من توانستم اختیارم را نفوذ بدهم، به نسبتی آن ابزار تابع من شده است. بنابراین اگر من کنداکتور می‌بندم در کنداکتور من، ترکیب برنامه‌ها به صورت خاصی هستند، یا ساعت پخش در کنداکتور به صورت خاصی است. مثلاً اگر

من سعی کردم برنامه‌های جذاب مثل فیلم و سریال را به آخر شب بکشانم و بگویم برنامه‌های جذاب من ساعت نه و نیم به بعد تا دو بعد از نصف شب است. فرض کنیم شبکه دیگری باشد و همهی برنامه‌های جذاب خودش را به اول شب بکشاند. آثار این دو شبکه با هم متفاوت است. وقتی شبکه‌ای مردم را عادت به شب بیداری می‌دهد، آن مردمی که تا دو بعد از نصف شب فیلم و سریال یا هر برنامه‌ی جذاب

دیگری را نگاه می‌کنند، اینها نماز صبحشان هم قضا نشود، خیلی هنر کرده‌اند. دیگر اینها اهل نماز شب و عبادات بین‌الطلوعین کمتر خواهند بود. نمی‌گوییم مطلقاً نخواهند بود، می‌گوییم کمتر خواهند بود؛ آثار این کار در کشور ما هم ظاهر شده است. تا قبل از اینکه تلویزیون و رادیو در کشور ما همگانی شود، با اینکه برق هم وجود داشته یا حداقل در شهرهایی برق هم وجود داشت، مردم اگر شب، خیلی بیدار می‌بودند ساعت نه یا نه و نیم همه می‌خوابیدند و صبح زود بیدار می‌شدند. الان هرچه که تلویزیون ما به سمتی می‌رود که برنامه‌های جذاب خودش را دیرتر پخش می‌کند، به همان اندازه هم وقت خواب سرشب مردم را می‌گیرد و مردم به جای آن روز می‌خوابند. در حال حاضر کاسب‌هایی داریم که ساعت نه و نیم یا ده صبح زودتر مغازه‌شان را باز نمی‌کنند در حالی که در سی سال پیش که من جوان بودم چنین چیزی تقریباً جزو محالات بود که کاسبی تا ساعت نه

❖ تا قبل از اینکه تلویزیون و رادیو در کشور ما همگانی شود، با اینکه برق هم وجود داشته یا حداقل در شهرهایی برق هم وجود داشت، مردم اگر شب، خیلی بیدار می‌بودند ساعت نه یا نه و نیم همه می‌خوابیدند و صبح زود بیدار می‌شدند. الان هر چه که تلویزیون ما به سمتی می‌رود که برنامه‌های جذاب خودش را دیرتر پخش می‌کند، به همان اندازه هم وقت خواب سرشب مردم را می‌گیرد و مردم به جای آن روز می‌خوابند.

« ادبیات و هنر »

❖ اگر شما ابزار را آوردید و تمام لوازم بکارگیری آن ابزار را بکار گرفتید و قواعد و فرمول‌های آن را جاری کردید، یک حالت است و اگر هم در بعضی از مناسبات آن تصرف کردید و آن فرهنگ یا ابزار را به میزانی تحت تسخیر در آوردید حالت دیگری است این به نسبتی امکان دارد. نه اینگونه است که ابزار مثل موم در دستان ما باشد که ما هر کاری خواستیم بتوانیم با آن انجام دهیم نه بسیط و نه صلب است. هیچ ابزاری، هر اختیاری را نمی‌پذیرد. طیف خاصی از پذیرش اختیارات را دارد. لایه‌هایی دارد تا جایی که بتوانیم در این لایه‌ها نفوذ کنیم و به ما امکان نفوذ بدهد، تحت اختیار و فاعلیت ما در آمده و جهت گیریش تغییر می‌کند و در هر لایه و هر سطحی که قدرت اعمال فاعلیت نداشته باشیم، یا خیال کنم که ندارم و یا نخواهم که آن را اعمال کنم، ابزار مرا همراه خودش می‌برد.

تاریخ یک کشور و یا یک حادثه، پرده برمی‌دارم. من در عرض نود دقیقه یک زندگی هفتاد یا هشتاد ساله را به نود دقیقه تبدیل می‌کنم. این نود دقیقه که با آن برابر نیست. پس چه کار باید کرد؟ برجسته‌سازی می‌کنم. بعضی از ویژگی‌های آن حادثه یا آن شخصیت را برجسته می‌کنم و بعضی‌ها را رها می‌کنم و بعضی‌ها را فرعی و تبعی می‌کنم. در واقع برداشت و اندیشه‌های خودم را در آن قالب ارائه می‌کنم. وقتی این کار را انجام دادم به نسبتی آن قالب تحت اختیار من در آمده است؛ این کار لایه‌های دیگری هم دارد. برای فیلم‌سازی فرمول‌های مختلفی درست کرده‌اند، همه‌ی آن فرمول‌ها قابلیت دقت دارد. مثلاً اگر ما می‌خواهیم سناریوی یک فیلم و سریال را بنویسیم، چنانچه بخواهیم دیالوگی بین شخصیت‌ها برقرار کنیم آنها باید چگونه باشد. مثلاً طرح و توطئه در این داستان چگونه پیاده می‌شود؟ نقطه‌ی اوج اول، اوج دوم، اینکه کی مسئله طرح شود، کی مسئله جواب داده می‌شود، برای همه‌ی اینها فرمول درست کرده‌اند. آیا ما می‌توانیم در اینها دخل و تصرف کنیم؟ بنده عرض می‌کنم بله به نسبتی می‌توانیم دخل و تصرف کنیم. به هر میزانی که تصرف بکنیم آن ابزار در اختیار من آمده و به هر میزانی که از فرمول‌های دیگران

❖ گفته‌اند اگر بخواهید در فیلم جذابیت داشته باشید یا باید سکس یا طنز یا خشونت یا تعلیق به صورت دلهره در آن وجود داشته باشد. باید یکی از اینها یا ترکیبی از این چهار تا را برای جذابیت داشته باشد. همه اینها محل دقت است. چرا خشونت جذابیت دارد؟ چه میزانی از خشونت با فرهنگ ما سازگار است. طنز چرا جذابیت دارد؟ خط قرمز ما در این مورد چیست؟ چه میزانی از آن برای ما حرام است؟ چه میزانی از آن برای ما مکروه است؟ چه میزانی از آن برای ما مباح است؟ و چه میزانی از آن برای ما واجب است؟ آیا می‌توانیم اینها را وارد کنیم؟ اینها قابلیت دقت دارد. آیا هر خشونتی جذاب است؟ جواب این است که نه، هر خشونتی جذاب نیست.

استفاده کنیم ما هم همان نتیجه را می‌گیریم. همچنین در فیلم و سریال‌سازی یک عامل جذابیت باید وجود داشته باشد. اگر عامل جذابیت وجود نداشته باشد، مخاطب پیدا نمی‌کند. به صرف اینکه یک قصه خوب می‌گویم، مردم پای این فیلم و سریال نمی‌نشینند. ما سریال‌هایی داشتیم که در مورد ائمه‌ی اطهار(ع) بودند، اما با استقبال مردم روبرو نشدند، سریال‌هایی هم داشته‌ایم که مورد توجه مردم بوده‌اند. حتی یک کارگردان، دو مجموعه در مورد پیامبر یا دو امام ساخته است که یکی جذاب بوده و دیگری نبوده است. اگر بررسی کنیم که چرا یکی جذاب شد و دیگری جذاب نشد، می‌گویند جذابیت فرمول‌هایی دارد. گفته‌اند اگر بخواهید در فیلم جذابیت داشته باشید یا باید سکس یا طنز یا خشونت یا تعلیق به صورت دلهره در آن وجود داشته باشد. باید یکی از اینها یا ترکیبی از این چهار تا را برای جذابیت داشته باشد. همه اینها محل دقت است. چرا خشونت جذابیت دارد؟



[ده نمکی]

❧ یکی از این قالب‌های برنامه‌سازی در صدا و سیما مثلاً فیلم و سریال است. اینکه شما بخواهید فیلم و سریال بسازید، منهای اینکه بخواهید چقدر بسازید آیا موضوعش چه چیزی باشد، هم تفاوت دارد؟ اینکه چه موضوعی را برای فیلم و سریال انتخاب می‌کنم. آیا مثلاً داستان انبیاء را به فیلم و سریال تبدیل می‌کنم؟ یا یک داستان پلیسی را تبدیل به فیلم و سریال می‌کنم آثار اینها با هم متفاوت است. ژانرش چیست؟ این هم می‌تواند متفاوت باشد.

چه میزانی از خشونت با فرهنگ ما سازگار است. طنز چرا جذابیت دارد؟ خط قرمز ما در این مورد چیست؟ چه میزانی از آن برای ما حرام است؟ چه میزانی از آن برای ما مکروه است؟ چه میزانی از آن برای ما مباح است؟ و چه میزانی از آن برای ما واجب است؟ آیا می‌توانیم اینها را وارد کنیم؟ اینها قابلیت دقت دارد. آیا هر خشونتی جذاب است؟ جواب این است که نه، هر خشونتی جذاب نیست. اما چرا خشونت جذاب است؟ به نظر می‌رسد اینجا باید کار کارشناسی، یعنی روانشناسی اسلامی مبتنی بر فلسفه اسلامی بکنیم. بعد نتیجه بگیریم که مثلاً فیلم خشن به این علت دوست داشتنی است که مردم اسوه‌ها و قهرمانان را دوست دارند و با آنها همذات پنداری می‌کنند و خودشان را جای قهرمان قرار می‌دهند و دلشان می‌خواهد همیشه قهرمان پیروز باشد. بنابراین، وقتی که قهرمان در حال ضربه زدن است

❧ یک تحلیل دیگر از این جذابیت به این برمی‌گردد که عدالت دوست داشتنی است. وقتی فیلم نشان می‌دهد که قهرمان، ضد قهرمان را که ظلم کرده به مجازات می‌رساند این برای مردم دوست داشتنی است. چون می‌بینند حق به حقدار رسید. حق، سر جای خودش نشست. این تحلیل‌ها به چه درد می‌خورد؟ اگر ما به فرمول‌های اصلی دست پیدا کردیم می‌توانیم مصادیق دیگری را غیر از دعوای فیزیکی ارائه دهیم. قهرمان پروری، فقط در جدال فیزیکی نیست. در جدال‌های روحی و فکری هم هست. بنابراین می‌فهمیم اگر ما کارهای دیگری بسازیم آنها هم جذاب می‌شوند. در این حالت چه اتفاقی می‌افتد؟ اینکه ما توانستیم در بحث جذابیت اعمال اختیار کنیم به همین میزان آن فیلم را در اختیار خود قرار داده‌ام.

و پیروز می‌شود، جذاب است. در حالی که اگر همان فیلم شکنجه را نشان بدهد، هر چند خشونت است ولی دوست‌داشتنی نیست. اگر یک نفر، از خودش ضعیف‌تر را می‌کوبد، کودکی، زنی، کهنسالی را می‌زند، این هیچ وقت، جذاب نیست و برای مخاطب، نفرت‌انگیز است. پس هر خشونتی جذاب نیست، بلکه نوعی از خشونت جذاب است.

یک تحلیل دیگر از این جذابیت به این برمی‌گردد که عدالت دوست داشتنی است. وقتی فیلم نشان می‌دهد که قهرمان، ضد قهرمان را که ظلم کرده به مجازات می‌رساند این برای مردم دوست‌داشتنی است. چون می‌بینند حق به حقدار رسید. حق، سر جای خودش نشست. این تحلیل‌ها به چه درد می‌خورد؟ اگر ما به فرمول‌های اصلی دست پیدا کردیم می‌توانیم مصادیق دیگری را غیر از دعوای فیزیکی ارائه دهیم. قهرمان پروری، فقط در جدال فیزیکی نیست. در جدال‌های روحی و فکری هم هست. بنابراین می‌فهمیم اگر ما کارهای دیگری بسازیم آنها هم جذاب می‌شوند. در این حالت چه اتفاقی می‌افتد؟ اینکه ما توانستیم در بحث جذابیت اعمال اختیار کنیم به همین میزان آن فیلم را در اختیار خود قرار داده‌ام. آیا لایه‌ها به همین جا ختم می‌شود؟



[احمد رضا معتمدی]

❧ می‌دانیم که هر کدام از این ژانرها و موضوعات کتش ابلاغ پیام خاصی را دارد و آثار خاصی هم دارد. اگر مثلاً داستان پیامبر خاصی را انتخاب کردم. این که در آن داستان چه نکاتی را برجسته می‌کنم تفاوت دارد. در ساخت یک فیلم سینمایی نود دقیقه‌ای از زندگی یک شخصیت یا تاریخ یک کشور و یا یک حادثه، پرده برمی‌دارم. من در عرض نود دقیقه یک زندگی هفتاد یا هشتاد ساله را به نود دقیقه تبدیل می‌کنم. این نود دقیقه که با آن برابر نیست. پس چه کار باید کرد؟ برجسته‌سازی می‌کنم. بعضی از ویژگی‌های آن حادثه یا آن شخصیت را برجسته می‌کنم و بعضی‌ها را رها می‌کنم و بعضی‌ها را فرعی و تبعی می‌کنم. در واقع برداشت و اندیشه‌های خودم را در آن قالب ارائه می‌کنم. وقتی این کار را انجام دادم به نسبتی آن قالب تحت اختیار من در آمده است؛ این کار لایه‌های دیگری هم دارد.

❧ بحث دیگری را هم داریم که تدوین نام دارد. بعد از اینکه سکانس‌هایی را فیلم‌برداری کردیم باید اینها را به صورتی ترکیب کرد و پشت سر یکدیگر آورد. آیا تدوین هم اسلامی، غیر اسلامی، دارد؟ من می‌گویم بله. آقایی به اسم اینشتاین وقتی که انقلاب شوروی پیروز شد، بر اساس منطق دیالکتیک که حرکت در آن در قالب تز، آنتی تز و سنتز ارائه می‌شود. الان دقیق یادم نیست که هفده یا هجده نوع تدوین را درست کرده است. اینها تدوین دیالکتیکی است. اگر ما دیالکتیک را باطل دانستیم، می‌گوییم این تدوین، تدوین غلطی است. این تدوین مردم را گمراه می‌کند.

« ادبیات و هنر

چیست، چه دانش‌هایی دارد، چه چیزهایی بلد است، رفتاراش چگونه است. بعد بگویم اختیارش را چگونه در ابعاد مختلف بروز می‌دهد. بنابراین، اگر مکتب ما با مکتب دیگری در تعریف شخصیت و انسان تفاوت داشته باشد، فیلم‌نامه‌نویس ما در پردازش شخصیت باید متفاوت با فرهنگ دیگر باشد. اگر من این کار را انجام دادم، اختیار خودم را تا این لایه‌ی رسانه نفوذ داده‌ام چه صدا، چه سیما و چه سینما. و اگر این کار را انجام ندادم، و تبعیت کردم و گفتم مثلاً آقای یوحین ویل گفته است اگر می‌خواهی فیلم‌نامه بنویسی باید اینگونه شخصیت‌پردازی کنی. همان فرمول‌هایی که آنها به کار گرفتند من هم بکار بگیرم، من تابع قوانین خاصی از این ابزار شده‌ام.

لایه‌های دیگری هم غیر از این‌ها وجود دارد. مثلاً در همین فیلم‌نامه نویسی یکی از بحث‌های مهم حرکت است. یعنی اینکه این امور متعدد را چگونه به هم وصل می‌کنیم. چگونه سیر داستان را می‌چینیم، اگر یک شخصیت در حال متحول شدن است و می‌خواهد متحول شود، چه افعال و حوادثی باید پشت سر هم قرار بگیرد تا آن تحول

ایجاد شود. اصلاً حرکت به چه معناست؟ دیگران آمده‌اند و در فیلم‌نامه‌نویسی حرکت را به ما یاد داده‌اند. در فلسفه‌ی خودمان دو احتمال درباره‌ی حرکت گفته شده است. یکی چون بوعلی گفته است: حرکت، حرکت عارضی است. جوهر ثابت است و حرکت در اعراض است. جوهر در دالان یک عرض تغییر پیدا می‌کند، جوهر ثابت می‌ماند و اعراض عوض می‌شود. به عبارتی، این جوهر یا جوهر، این ذات، این اصل در دالان یک ویژگی حرکت می‌کند، تغییر پیدا می‌کند و حرکت می‌شود. اما

خیر، اگر ما فیلم‌نامه‌نویسی یا کارگردانی می‌کنیم یکی از بحث‌های مهم آن شخصیت‌سازی و شخصیت‌پردازی است. در فرهنگ ما اگر بخواهیم شخصی را معرفی کنیم ویژگی‌هایی را برای او بر می‌شمریم. ممکن است در فرهنگی به محض اینکه بگوییم فلانی قد بلندی دارد، لاغر اندام است، چشمانش مشکی رنگ است و موهایش این رنگی است و ویژگی‌های فیزیکی ظاهری را بگوییم شخص را معرفی کرده‌ایم. در جای دیگر اگر ویژگی‌های رفتاریش را معرفی کنیم آن شخصیت را معرفی کرده‌ایم. آن هم معرفی بود ولی این کاملتر است. اگر بگوییم این شخص در مواضع مختلف چگونه عمل می‌کند، این هم وجهی دیگر است. اگر ویژگی‌های فکری



او را هم معرفی کردیم این شخصیت را معرفی کرده‌ایم. اگر من آمدم روحیات، خلقیاتش را معرفی کردم آن شخصیت را کامل‌تر معرفی کرده‌ام. بنابراین، اگر مکتب ما برای انسان ابعاد و ویژگی‌های خاصی را قائل باشد، مثلاً بگوید انسان یک فکر، یک قلب، یک ذهن و عمل دارد. بنابراین اگر من خواستم شخصیت‌پردازی کنم چه شخصیت مثبت چه شخصیت منفی و چه شخصیت خاکستری، باید آن را در همین ابعاد معرفی کنم. باید بگوییم روحیات یعنی امور قلبی او چگونه است، فکرش

❧ اینکه مثلاً سریال یوسف (ع) با اینکه از سکس، از طنز، از خشونت، و از دلهره و تعلیق به آن معنا استفاده نکرد و داستانش هم لورفته بود نه تنها اصل داستان لورفته بود بلکه حوادث جزئی‌ش هم لورفته بود، این چرا جذابیت داشت؟ مگر نگفته بودند که جذابیت حول این چهار محور قرار دارد؟ در این سریال که از هیچکدام استفاده نشده است، پس جذابیتش به چه عاملی بر می‌گردد؟ باید عده‌ای کالبدشکافی کنند، عناصر جذابیت را در فرهنگ خودمان حداقل برای مردم خودمان شناسایی کنند و بعد بگوییم اگر خواستیم سریال دیگری بسازیم به عنوان مثال سریال حضرت موسی (ع)، چنانچه این عناصر را به کار بگیریم، آن هم سریال جذابی خواهد شد بدون اینکه ما را وارد محدودهای کند که در فرهنگ ما مجاز نیست.

❖ بنابراین، اگر مکتب ما با مکتب دیگری در تعریف شخصیت و انسان تفاوت داشته باشد، فیلم‌نامه‌نویس ما در پردازش شخصیت باید متفاوت با فرهنگ دیگر باشد. اگر من این کار را انجام دادم، اختیار خودم را تا این لایه‌ی رسانه نفوذ داده‌ام چه صدا، چه سیما و چه سینما. و اگر این کار را انجام ندادم، و تبعیت کردم و گفتم مثلاً آقای یوجین ویل گفته است اگر می‌خواهی فیلم‌نامه بنویسی باید اینگونه شخصیت‌پردازی کنی. همان فرمول‌هایی که آنها به کار گرفتند من هم بکار بگیرم، من تابع قوانین خاصی از این ابزار شده‌ام.

ملاصدرا گفته است، حرکت جوهری است، تا در جوهر یا گوهر تغییر پیدا نشود، آن حرکت عرضی به وجود نمی‌آید. حرکت عرضی تابع حرکت جوهری است. اگر در سینما حرکت را آموزش می‌دهم (هر نوع حرکتی که در آن جا وجود دارد)، و بعد می‌گویم در فیلم‌نامه نویسی و فیلم‌سازی، یکی از مقوله‌های مورد توجه باید حرکت باشد، سؤالی پیش می‌آید که این حرکت کدام حرکت است؟ حرکت جوهری یا حرکت غیر جوهری. البته احتمالات دیگری هم در مورد حرکت وجود دارد. اینکه کدام یک از این احتمالات درست یا نادرست است، بحثی فلسفی است که به بحث ما مربوط نیست. اما می‌خواهیم بگوییم حرکت انواعی دارد و هر کسی

در این انواع، نوعی را انتخاب کرد و بر آن اساس به نگارش یا تولید فیلم پرداخت، یک مکتب خاص را در آن قالب ریخته است. اگر من حرکت در مکتب خودم را اصل قرار دادم و بر آن اساس فیلم‌نامه‌نویسی و کارگردانی کردم و بر آن اساس حرکت به وجود آوردم و پیوستگی حرکت‌ها را حفظ کردم، اختیار خودم را تا این لایه از رسانه یا ابزار نفوذ دادم. اگر نداده باشم، یعنی از کس دیگری تبعیت کرده‌ام. همان کاری که آنها انجام دادند من هم انجام دادم. به همین علت هم است که می‌بینیم بعضی‌ها در ایران فیلم و سریال می‌سازند، اما آمریکایی

است، فقط اسامی عوض شده است و این فیلم و سریال به همان شکل و فرمول هالیوودی است. کانادا و هالیوود فرقی ندارند، هردو یک مکتب دارند و بر یک اساس عمل می‌کنند. آلمان و انگلیس و آمریکا فرق چندانی ندارند، همه از یک مکتب هستند. چرا؟ چون آن اصول را عوض نکرده‌اند. همان فرمول‌ها را به کار گرفتند.

بحث دیگری را هم داریم که تدوین نام دارد. بعد از اینکه سکانس‌هایی را فیلم‌برداری کردیم باید اینها را به صورتی ترکیب کرد و پشت سر یکدیگر آورد. آیا

تدوین هم اسلامی، غیر اسلامی، دارد؟ من می‌گویم بله. آقایی به اسم ایزنشتاین وقتی که انقلاب شوروی پیروز شد، بر اساس منطق دیالکتیک که حرکت در آن در قالب تز، آنتی‌تز و سنتز ارائه می‌شود. الان دقیق یادم نیست که هفده یا هجده نوع تدوین را درست کرده است. اینها تدوین دیالکتیکی است. اگر ما دیالکتیک را باطل دانستیم، می‌گوییم این تدوین، تدوین غلطی است. این تدوین مردم را گمراه می‌کند. اگر در جایی دیالکتیک را حق دانستیم، می‌گوییم این تدوین درست است. و در عوض تدوینی که مبتنی بر قیاس یا استقرا باشد، غلط است. چگونه یک هنرمند مارکسیست که اندیشه‌هایش، اندیشه‌های دیالکتیکی بوده وقتی وارد

هنر سینما می‌شود، سعی کرده آن مطالب را در قالب تدوین و شخصیت‌پردازی بریزد شما فیلم‌های کمونیستی را نگاه کنید، چون نمی‌خواستند شخصیت‌محور باشد، معمولاً جمعیت محور است و در داستان‌هایش قهرمان به آن معنا چندان ندارد. قهرمانش یک ملتند. به همین علت هم چون فرهنگ ما فرهنگی دیگر است، معمولاً با فیلم‌های مارکسیستی و کمونیستی روسی و چینی ارتباط برقرار نمی‌کنیم. همذات‌پنداری نمی‌کنیم. برای ما جذابیت ندارد، چرا؟ چون



بر اساس یک فرهنگ دیگر درست شده است. همه‌ی اینها نشان می‌دهد که اختیار، تا لایه‌های حتی تکنیکی کار می‌تواند مؤثر باشد. اینکه ما دوربین را ثابت نگه داریم، شخصیت را حرکت بدهیم. شخصیت را ثابت نگه داریم و دوربین را حرکت بدهیم. اینکه زاویه نورپردازی، زاویه فیلم‌برداری، ارتفاع دوربین چه باشد، صحنه را از بالا یا پایین نشان دهیم یا برعکس همه‌ی این مطالب فرمول شده و بر اساس آن فیلم ساخته می‌شود، اما همه آن‌ها محل دقت است. همه اینها به نسبتی و نه مطلقاً

❖ اگر در سینما

حرکت را آموزش می‌دهم (هر نوع حرکتی که در آن جا وجود دارد)، و بعد می‌گویم در فیلم‌نامه نویسی و فیلم‌سازی، یکی از مقوله‌های مورد توجه باید حرکت باشد، سؤالی پیش می‌آید که این حرکت کدام حرکت است؟ حرکت جوهری یا حرکت غیر جوهری. البته احتمالات دیگری هم در مورد حرکت وجود دارد. می‌خواهیم بگوییم حرکت انواعی دارد و هر کسی در این انواع، نوعی را انتخاب کرد و بر آن اساس به نگارش یا تولید فیلم پرداخت، یک مکتب خاص را در آن قالب ریخته است. اگر من حرکت در مکتب خودم را اصل قرار دادم و بر آن اساس فیلم‌نامه‌نویسی و کارگردانی کردم و بر آن اساس حرکت به وجود آوردم و پیوستگی حرکت‌ها را حفظ کردم، اختیار خودم را تا این لایه از رسانه یا ابزار نفوذ دادم. اگر نداده باشم، یعنی از کس دیگری تبعیت کرده‌ام. همان کاری که آنها انجام دادند من هم انجام دادم.

❖ می‌بینیم بعضی‌ها در ایران فیلم و سریال می‌سازند، اما آمریکایی است، فقط اسامی عوض شده است و این فیلم و سریال به همان شکل و فرمول هالیوودی است. کانادا و هالیوود فرقی ندارند، هر دو یک مکتب دارند و بر یک اساس عمل می‌کنند. آلمان و انگلیس و آمریکا فرق چندانی ندارند، همه از یک مکتب هستند. چرا؟ چون آن اصول را عوض نکرده‌اند. همان فرمول‌ها را به کار گرفتند.

« ادبیات و هنر

❖ چگونه یک هنرمند مارکسیست که اندیشه‌هایش، اندیشه‌های دیالکتیکی بوده وقتی وارد هنر سینما می‌شود، سعی کرده آن مطالب را در قالب تدوین و شخصیت‌پردازی بریزد شما فیلم‌های کمونیستی را نگاه کنید، چون نمی‌خواستند شخصیت‌محور باشد، معمولاً جمعیت‌محور است و در داستان‌هایش قهرمان به آن معنا چندان ندارد. قهرمانش یک ملتند. به همین علت هم چون فرهنگ ما فرهنگی دیگر است، معمولاً با فیلم‌های مارکسیستی و کمونیستی روسی و چینی ارتباط برقرار نمی‌کنیم. هم‌ذات‌پنداری نمی‌کنیم. برای ما جذابیت ندارد، چرا؟ چون بر اساس یک فرهنگ دیگر درست شده است. همه‌ی اینها نشان می‌دهد که اختیار، تا لایه‌های حتی تکنیکی کار می‌تواند مؤثر باشد.

چه اتفاقی می‌افتاد در این حالت یعنی هیچ شیئی، هیچ خصلتی را نباید می‌داشت. همه چیز تابع من بود. در این حالت چون اختیار من مطلق می‌شد، اختیار شما و دیگران هم مطلق می‌شد، ضمن اینکه این اطلاق‌ها به یکدیگر حد می‌زدند و نشدنی بود این شیء در آن واحد هم باید تابع اختیار شما یک چیز بود، و تابع اختیار من چیز دیگر می‌شد، در عین حال باید همه چیز می‌بود. این هم تقریباً غیرممکن است. شاید این برداشت دیگری از همان باشد که "لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین". نه اینگونه است که این اشیاء ثابت باشند و هیچ تغییری نکنند، بنابراین ما مجبور باشیم، نه این که مثل موم باشند که شما هر کاری بتوانید با آنها بکنید. خود موم هم مثال است والا موم هم به شکل‌های خاصی در می‌آید نه به هر شکلی. موم مایع نمی‌شود، موم بخار نمی‌شود. اگر هم خواستیم مایع یا بخار شود با اعمال فاعلیت خاصی بخار می‌شود. من باید قانونمندی خاصی را رعایت کنم تا بخار شود. پس اختیار من به نسبتی در این تصرف می‌کند. البته اختیارات افراد دیگر هم در امور دخالت دارد. این اختیارات و اعمال فاعلیت‌ها سلسله مراتب دارد و همه اختیارات ما هم عرض یکدیگر نیست. شامل و مشمول، فرمانده و فرمان‌پذیر، دارد. از اعمال ولایت خداوند شروع می‌شود تا اعمال ولایت معصومین (ع) و ولات اجتماعی تا به ما برسد. آن اشیاء،

قابلیت اعمال ولایت دارد. به هر میزان که ما اعمال ولایت کردیم و تغییر دادیم، تابع ما شده است و به هر میزان که اعمال ولایت نکنیم ما تابع دیگران شدیم. اگر مطلب دیگری بگویم، شاید این بحث روشن‌تر شود. اگر اشیاء مطلق بودند و ذاتشان غیرقابل تغییر بود، اصلاً اختیار ما بی‌معنا می‌شد. یعنی اگر شیء خودش، خودش باشد و هیچ تغییری را هم نپذیرد، اگر من بخواهم اعمال اختیار کنم، اصلاً نمی‌توانم آن را تغییر بدهم چون اختیار من در آن نفوذ نمی‌کند.

اینکه می‌گویم اعمال فاعلیت می‌کنم، تا جایی که آن شیء فاعلیت من را می‌پذیرد و فاعلیت من به داخل آن نفوذ کرد و شکل، جوهره یا کیفیت آن را تغییر داد، تابع من شده است. دیگر آن فاعلیت گذشته‌اش به نسبتی تغییر پیدا کرده است. پس اگر ابزار و اشیاء تأثیرشان مطلق بود، بسیط بودند، نشکن بودند، یعنی اعمال اراده‌ی من را نمی‌پذیرفتند، اختیار داشتن من بی‌معنا بود. من هیچ کاری نمی‌توانستم بکنم. دست و پای من بسته بود. اگر اختیار من مطلق بود

❖ برای فیلم‌سازی فرمول‌های مختلفی درست کرده‌اند، همه‌ی آن فرمول‌ها قابلیت دقت دارد. مثلاً اگر ما می‌خواهیم سناریوی یک فیلم و سریال را بنویسیم، چنانچه بخواهیم دیالوگی بین شخصیت‌ها برقرار کنیم آنها باید چگونه باشد. مثلاً طرح و توطئه در این داستان چگونه پیاده می‌شود؟ نقطه‌ی اوج اول، اوج دوم، اینکه کی مسئله طرح شود، کی مسئله جواب داده می‌شود، برای همه‌ی اینها فرمول درست کرده‌اند. آیا ما می‌توانیم در اینها دخل و تصرف کنیم؟ بنده عرض می‌کنم بله به نسبتی می‌توانیم دخل و تصرف کنیم. به هر میزانی که تصرف بکنیم آن ابزار در اختیار من آمده و به هر میزانی که از فرمول‌های دیگران استفاده کنیم ما هم همان نتیجه را می‌گیریم.



[سرگنی آیزنشتاین]

اینکه ما دوربین را ثابت نگه داریم، شخصیت را حرکت بدهیم. شخصیت را ثابت نگه داریم و دوربین را حرکت بدهیم. اینکه زاویه نورپردازی، زاویه فیلمبرداری، ارتفاع دوربین چه باشد، صحنه را از بالا یا پایین نشان بدهیم یا برعکس همه‌ی این مطالب فرمول شده و بر اساس آن فیلم ساخته می‌شود، اما همه آن‌ها محل دقت است. همه اینها به نسبتی و نه مطلقاً قابلیت اعمال ولایت دارد. به هر میزان که ما اعمال ولایت کردیم و تغییر دادیم، تابع ما شده است و به هر میزان که اعمال ولایت نکنیم ما تابع دیگران شدیم.

[حاج صادق آهنگران در حال مداحی در زمان جنگ]



آن وضعیت و سیستمی که دنیا پیدا می‌کند بستگی به این دارد که ما تا چه میزان اعمال ولایت و اعمال اختیار کنیم و تا چه میزان به ما اجازه داده باشند. اینگونه هم نیست که به ما اجازه داده باشند هر کاری را انجام بدهیم. چون اولیای دیگری هم وجود دارند که مانع از اعمال ولایت مطلق ما می‌شوند. ولایت خداوند، حاکم بر هر چیزی است. کسی نمی‌تواند آن ولایت را به هم بزند. اما برای اختیار من و شما هم حد خاصی قرار داده‌اند این حد هم در کنار حدود دیگر نیست آمیخته با آنهاست. اکنون به سؤال اول بر می‌گردیم. آیا صدا و سیما و سایر ابزارها به چه نسبتی جهت‌دار هستند؟ آیا همه کاری می‌توان با آنها کرد؟ من جواب می‌دهم به نسبتی قابلیت ولایت‌پذیری دارند. بستگی به این دارد که ما تا چه حدی در این ابزار اعمال فاعلیت کنیم. اگر ما مطلقاً مقلد غرب باشیم و همان کارها را انجام دهیم، همان نتایجی که آنها گرفته‌اند، ما هم می‌گیریم. و اگر تصرف کردیم که در حال حاضر به نسبتی تصرف کرده‌ایم، به همان میزانی که تصرف می‌کنیم، کنذاکتور عوض می‌کنیم، ساختار عوض می‌کنیم، نسبت بین قالب‌ها را عوض می‌کنیم، قالب‌های جدیدی را اختراع می‌کنیم، داخل هر قالبی از عناصر جذابیت به میزانی و به کیفیتی استفاده می‌کنیم، شخصیت‌پردازی، حرکت و سایر عناصر را تغییر می‌دهیم به همان نسبت جهت کارایی را عوض کرده‌ایم.

■ **فرهنگ عمومی: وضعیت فعلی را چگونه ارزیابی می‌کنید، خیلی‌ها می‌گویند انقلاب اسلامی وضعیت سینما را نتوانسته در خدمت خود قرار دهد، حتی کارهایی که درباره دفاع مقدس صورت گرفت، هیچکدام نتوانستند واقعیت‌های جنگ را نشان دهند و یا اینکه از طریق سینما هنوز نتوانسته‌ایم انقلابمان را صادر کنیم. اثر تولیدی در این زمینه وجود ندارد. وضعیت فعلی را چگونه می‌بینید و ما چقدر نتوانسته‌ایم تصرفاتی که جناب‌عالی فرمودید در این سی و سه سال پس از انقلاب در سینما انجام دهیم؟**

□ **استاد عباس معلمی:** ما به نسبتی تغییر دادیم.

آیا صدا و سیما و سایر ابزارها به چه نسبتی جهت‌دار هستند؟ آیا همه کاری می‌توان با آنها کرد؟ من جواب می‌دهم به نسبتی قابلیت ولایت‌پذیری دارند. بستگی به این دارد که ما تا چه حدی در این ابزار اعمال فاعلیت کنیم. اگر ما مطلقاً مقلد غرب باشیم و همان کارها را انجام دهیم، همان نتایجی که آنها گرفته‌اند، ما هم می‌گیریم. و اگر تصرف کردیم که در حال حاضر به نسبتی تصرف کرده‌ایم، به همان میزانی که تصرف می‌کنیم، کنذاکتور عوض می‌کنیم، ساختار عوض می‌کنیم، نسبت بین قالب‌ها را عوض می‌کنیم، قالب‌های جدیدی را اختراع می‌کنیم، داخل هر قالبی از عناصر جذابیت به میزانی و به کیفیتی استفاده می‌کنیم، شخصیت‌پردازی، حرکت و سایر عناصر را تغییر می‌دهیم به همان نسبت جهت کارایی را عوض کرده‌ایم.

❖ یک فیلم جنگی که الگوش فیلم "کلاه سبزها" است با فیلمی که سعی می‌کند مسائل معنوی و نقش این مسائل را هم در جبهه نشان دهد، خیلی با هم تفاوت دارند. بنابراین تا حدودی تصرف شده است.

« ادبیات و هنر

[صحنه ای از فیلم مهاجر]



که طرح کردم این بر می‌آید که ما باید مراکز پژوهشی داشته باشیم که روی امور خرد و کلان این ابزار که ابزار بسیار مؤثری است و در جامعه نفوذ بسیار زیادی دارد، دقت کند. به صرف اینکه آن طرف دنیا سریال را هفته‌ای یک شب نشان می‌دهند و بگوئیم این یک فرمول است و بیایم سریال‌هایمان را همانطور نشان دهیم. این

فرمول که وحی منزل نیست باید دقت کنیم. ببینم چرا و کجا باید سریال را هفته‌ای یک شب نشان داد و کجا باید سریال را هفت شب پشت سر هم نشان داد. کجا باید از سریال تک داستانی استفاده کرد و کجا باید از سریال اپیزودیک که هر شب یک قصه‌ی کامل دارد استفاده کرد. جایگاه این کجاست؟ جایگاه آن کجاست؟ چه اثر متفاوتی بر مخاطب می‌گذارد و ما باید در کجا از این ابزار استفاده کنیم؟ آن عوامل جذابیت و آن فرمول‌های فیلم‌نامه‌نویسی، بحث حرکت، بحث شخصیت‌پردازی و سایر مسائلی که عرض کردم، همه قابلیت کار پژوهشی دارد. پژوهشگرانی که با فرهنگ خودمان آشنایی کامل دارند، باید بنشینند بحث و فکر کنند تا متناسب با فرهنگ خودمان فرمول پیدا کنند و آن فرمول‌ها را در کار دخالت بدهند. این شدنی است اما متأسفانه نه تنها مراکز پژوهشیمان کمتر به این شدنی است اما متأسفانه نه تنها حتی نمونه‌های موفقی که در سیما و سینما داشتیم یا نمونه‌های ناموفق را کالبدشکافی و فرموله نکردیم. اینکه مثلاً سریال یوسف (ع) با اینکه از سبس، از طنز، از خشونت، و از دلهره و تعلیق به آن معنا استفاده نکرد و داستان‌هایش هم لورفته بود نه تنها اصل داستان لو رفته بود بلکه حوادث جزئیش هم لو رفته بود، این چرا جذابیت داشت؟ مگر نگفته بودند که جذابیت حول این چهار

هستند که این کار را انجام ندادند و نمی‌دهند. غربی می‌اندیشند. فرمول‌هایی که از آن طرف دنیا آمده است را لایتغیر، تبعیت‌پذیر و غیر قابل تغییر می‌بینند، بنابراین تبعیت می‌کنند. پس انواع و اقسام دارد و همه مثل هم نیستند. مثلاً در همین فیلم‌های دفاع مقدس که اشاره کردید ما انواع و اقسام داشتیم. اواخر جنگ فیلم "برزخی‌ها" را داشتیم که یک فیلم کاملاً هالیوودی است، بر اساس همان فرمول‌های داستان‌پردازی که در هالیوود فیلم "کلاه سبزها" درست شده است، این هم ساخته شده است. "مهاجر" را هم داشته‌ایم که با برزخی‌ها فرق دارد. "دیده‌بان" هم فیلم جنگی است ولی از اساس تغییرات زیادی کرده است. باز هم ممکن است کسی بگوید دیده‌بان و مهاجر هم همه‌ی آنچه که در جبهه‌ی ما گذشته را نمی‌تواند نشان بدهد. بله نسبت به آنچه که در جبهه گذشته ضعف‌های زیادی دارد. ما در همه‌ی فرمول‌های فیلم سازی دست نبرده‌ایم ولی می‌گوییم این دو فیلم با فیلم برزخی‌ها فرق دارد. یک فیلم جنگی که الگوش فیلم "کلاه سبزها" است با فیلمی که سعی می‌کند مسائل معنوی و نقش این مسائل را هم در جبهه نشان دهد، خیلی با هم تفاوت دارند. بنابراین تا حدودی تصرف شده است. من می‌خواهم نکته‌ای بگویم که از همه بحث‌هایی

❖ آن عوامل جذابیت و آن فرمول‌های فیلم‌نامه‌نویسی، بحث حرکت، بحث شخصیت‌پردازی و سایر مسائلی که عرض کردم، همه قابلیت کار پژوهشی دارد. پژوهشگرانی که با فرهنگ خودمان آشنایی کامل دارند، باید بنشینند بحث و فکر کنند تا متناسب با فرهنگ خودمان فرمول پیدا کنند و آن فرمول‌ها را در کار دخالت بدهند. این شدنی است اما متأسفانه نه تنها مراکز پژوهشیمان کمتر به این مطالب پرداختند بلکه حتی نمونه‌های موفقی که در سیما و سینما داشتیم یا نمونه‌های ناموفق را کالبدشکافی و فرموله نکردیم.

❖ بعضی از برنامه‌های تاکشو و گفتگو-محور ما جذاب بودند، باید کالبدشکافی کنیم و ببینیم چرا این برنامه با آن برنامه در حالی که هر دو از ساختاری مشابه برخوردارند، و حتی در بعضی از عناصر یکی هستند، تفاوت دارد. چرا یکی جذاب شد، یکی جذاب نشد یکی مفید شد یکی نشد. یکی از مشکلات ما این است که اینها را فرموله نمی‌کنیم، تجزیه و تحلیل نمی‌کنیم، آسیب‌شناسی نکرده‌ایم.

[صحنه ای از فیلم دیده بان]



محور قرار دارد؟ در این سریال که از هیچکدام استفاده نشده است، پس جذابیتش به چه عاملی بر می‌گردد؟ باید عده‌ای کالبدشکافی کنند، عناصر جذابیت را در فرهنگ خودمان حداقل برای مردم خودمان شناسایی کنند و بعد بگوییم اگر خواستیم سریال دیگری بسازیم به عنوان مثال سریال حضرت موسی (ع)، چنانچه این عناصر را به کار بگیریم، آن هم سریال

جذابی خواهد شد بدون اینکه ما را وارد محدوده‌ای کند که در فرهنگ ما مجاز نیست. ما نیامده‌ایم این کار را انجام دهیم. ما اگر حتی در مراکز پژوهشیمان همین فیلم و سریال‌ها و سایر برنامه‌هایی که در رسانه وجود دارد از قبیل میزگرد و برنامه ترکیبی و غیر ترکیبی را کالبدشکافی می‌کردیم و علت‌های موفقیت و عدم موفقیتشان را کشف می‌کردیم، می‌توانستیم فرمول درست کنیم. می‌توانستیم کتاب فیلم‌نامه‌نویسی یا برنامه‌سازی داشته باشیم. ما مناظره جذاب و خوب داشته‌ایم. آن مناظره جذاب چه عناصر و نشانه‌هایی داشته است که جذاب شده و مردم تماشا کردند؟ اگر ما این را به دست بیاوریم، می‌توانیم مناظره‌های جذاب دیگری را طراحی کنیم. بعضی از برنامه‌های تاکشو و گفتگو-محور ما جذاب بودند، باید کالبدشکافی کنیم و ببینیم چرا این برنامه با آن برنامه در حالی که هر دو از ساختاری مشابه برخوردارند، و حتی در بعضی از عناصر یکی هستند، تفاوت دارد. چرا یکی جذاب شد، یکی جذاب نشد یکی مفید شد یکی نشد. یکی از مشکلات ما این است که اینها را فرموله نمی‌کنیم، تجزیه و تحلیل نمی‌کنیم، آسیب‌شناسی نکرده‌ایم. این کارها مربوط به مراکز اجرایی نیست. مراکز اجرایی در صدا و سیما که به قول خودشان "تپش آنتن" دارند. ۱۵۰۰ ساعت

برنامه پخش می‌کنند، فرصت سرخارندن ندارند. این کار مراکز پژوهشی و دانشگاهی است که فرمول کشف کنند و یا بسازند اول باید پژوهش شود، فرمول کشف شود، شناخته شود، سپس آموزش بدهیم و بعد از آموزش، متخصص تربیت شود تا بیاید و کار کند. ما همواره به آن نفر آخر فشار می‌آوریم. به صدا و سیما یا سینما فشار می‌آوریم که چرا این فیلم یا سریال یا برنامه اینجوری شد. مهندسی معکوس نمی‌کنیم که بگوییم فردی که این محصول را ساخته در این دانشگاه درس خوانده و این مطالب را به او استفاده کردی؟ ما این کارها را نکرديم و توقع داریم آن نفر آخر، آن بازیگر صاف کاشف فرمول باشد. ●

❖ این کار

مراکز پژوهشی و دانشگاهی است که فرمول کشف کنند و یا بسازند اول باید پژوهش شود، فرمول کشف شود، شناخته شود، سپس آموزش بدهیم و بعد از آموزش، متخصص تربیت شود تا بیاید و کار کند. ما همواره به آن نفر آخر فشار می‌آوریم. به صدا و سیما یا سینما فشار می‌آوریم که چرا این فیلم یا سریال یا برنامه اینجوری شد. مهندسی معکوس نمی‌کنیم که بگوییم فردی که این محصول را ساخته در این دانشگاه درس خوانده و این مطالب را به او آموزش داده‌اند.

نیست‌انگاری و ادبیات معاصر (۸)

تقابل نیست‌انگاری شاملو و اخوان

« یوسفعلی میرشکاک

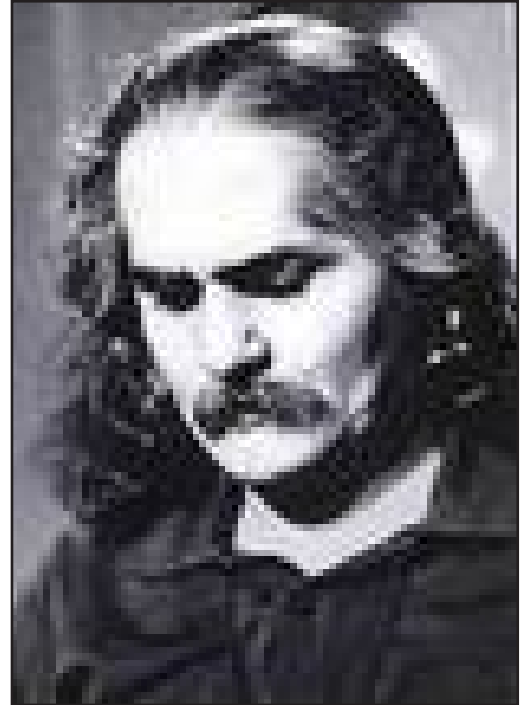
باغ بی‌برگی
خنده‌اش خونی است اشک‌آمیز
جاودان براسب یال افشان زردش می‌چمد در آن
پادشاه فصل‌ها پائیز
بی‌گمان اگر در نیست‌انگاری و نتایج و توابع آن از
چنین منظری بتوان نگریست، هول‌انگیزی و خوفناکی
جای خود را به صبر و سکون و آرامش می‌دهد، اما
ماندن بر این منظر و نگریستن از این چشم‌انداز نمی‌تواند
دیرپا باشد. اخوان نیز نتوانست این چشم‌انداز را واپسین
دیدگاه خود انگاشته و در آن درنگ کند. پس از "باغ
بی‌برگی" اخوان سروده‌های بسیار دارد که هریک در
پایگاه و جایگاه خود قابل اعتنا و ستایشند، اما در چشم
من شعری که از حیث پرداختن به نیست‌انگاری هم‌تراز
باغ بی‌برگی (باغ من) باشد تا مدت‌ها در کارنامه‌ی اخوان
پدید نمی‌آید، هرچند فی‌المثل در "میراث" می‌توان
دید که شاعر جهد می‌کند لاقل فقر ناشی از شرایط
نیست‌انگارانه را به گذشته‌های دیر و دور نیز تسری داده
و به تقدیر تاریخی تحویل کند، اما گویی "باغ بی‌برگی"

«باغ من» چنانکه گذشت از عجایب طرح نیست‌انگاری
در شعر معاصر است. زیرا مواجهه‌ای از چشم‌انداز
"زیبایی" است با ساحتی که علی‌القاعده باید زشت
انگاشته شود. پیش از آنکه به یکایک آثار منتشرشده‌ی
اخوان بپردازیم، نمی‌توان در باب این مواجهه‌ی غریب
و خارق اجماع سخن گفت. هر چند تا آنجا که بنده به
خاطر می‌آورم جز در همین شعر، اخوان نتوانسته یا
نخواست از منظری چنین غافلگیرکننده به نتایج و توابع
اجتماعی نیست‌انگاری بنگرد. غرابت این نظر و منظر
به این تحویل کرده و در این تحویل به شدت موفق
بوده است. (پائیز زیباست، نیست‌انگاری پائیز است،
پس نیست‌انگاری زیباست) من نمی‌دانم اگر طبیعت در
سومین فصل سال متوقف شود، مردم چه خواهند کرد یا
کسانی که زیبایی ویژه‌ای در پائیز می‌بینند چه واکنشی
نشان می‌دهند؟ اما در این شعر، هستی بشری یا لاقل
هستی گروهی عظیم از بشریت که ما باشیم، در سومین
فصل سال، برای ابد متوقف شده است. و شگفت‌آور
اینجاست که این توقف زیبا و شکوهمند به نظر می‌آید:

«باغ من»
از عجایب طرح
نیست‌انگاری در
شعر معاصر است.
زیرا مواجهه‌ای
از چشم‌انداز
"زیبایی" است
با ساحتی که
علی‌القاعده باید
زشت انگاشته
شود.

❖ دربخش چشمگیری از دفتر "آخر شاهنامه" شاعر نا امید را می‌بینیم که حتی در کبوتربازی مرد همسایه (طلوع) بهانه‌ای برای رستن از پیرامون پیدا می‌کند یا بی‌آنکه عشقی در کار باشد، از هر ماجرای مجازی و گذرای، دستاویزی برای غزل‌سرایی می‌تراشد.

[اخوان ثالث]



[شاملو]



شاعر را از "حوالت‌گویی" دور کرده و حتی او را -علیرغم دعوی نومیدی- برانگیخته است تا امیدوارانه درهستی بنگرد. دربخش چشمگیری از دفتر "آخر شاهنامه" شاعر نا امید را می‌بینیم که حتی در کبوتربازی مرد همسایه (طلوع) بهانه‌ای برای رستن از پیرامون پیدا می‌کند یا بی‌آنکه عشقی در کار باشد، از هر ماجرای مجازی و گذرای، دستاویزی برای غزل‌سرایی می‌تراشد. البته همین غزل‌ها بهترین نمونه‌های شعر نیمایی عاشقانه‌اند، اما از حوالت‌گویی اخوان در آن‌ها خبری نیست حتی در شعر "آخر شاهنامه" نیز که روزگاری حادثه‌ای در شعر نیمایی به شمار می‌رفت. در "شعر پیغام" جرقه‌ای زده می‌شود، اما این جرقه فضا را روشن نمی‌کند و شعر پیش از آنکه قابل تأویل به نیست‌انگاری باشد، آشکارا نومیدی و یأس فردی شاعر را بیان می‌کند، با این همه مزدهی بازگشت اخوان را به "حوالت‌گویی" به همراه دارد. این مژده را در شعر "برف" هم می‌توان دید و در شعر "قصیده" نیز بویژه در پایان آن:

در شب قطبی

این سحر گم کرده‌ی بی‌کوکب قطبی
در شب جاوید
زی شبستان غریب من
-نقیی از زندان به کشتنگاه-
برگ زردی هم نیارد باد ولگردی
از خزان جاودان بیشه‌ی خورشید
(آخر شاهنامه- ص ۱۱۴)

احساس "متوقف ماندن زمان" یکی از توابع دلهره‌آور نیست‌انگاری است. این احساس که ناشی از توالی روزها و شبهای همسان بدون هیچ گونه تفاوت و دگرگونی است، می‌تواند آدمی را تا مرز جنون و انتحار بکشاند. اخوان این احساس را در شعر "ساعت بزرگ" طرح کرده اما از عهده‌ی القای دلهره برنیامده است. بی‌شک وزن ضربی و شتابناک شعر با "توقف زمان" همراهی ندارد و گرچه در آغاز می‌تواند حرکت عقربه‌های ساعت را تداعی کند، در بخش پایانی شعر که ساعت شکسته و عقربه‌ها از کار افتاده‌اند، شتاب وزن، مانع القاء سکون و سکوتی می‌شود که شاعر خیال دارد به خواننده القاء

❖ پس از "باغ بی‌برگی" اخوان سروده‌های بسیار دارد که هریک در پایگاه و جایگاه خود قابل اعتنا و ستایشند، اما در چشم من شعری که از حیث پرداختن به نیست‌انگاری همتراز باغ بی‌برگی (باغ من) باشد تا مدت‌ها در کارنامه‌ی اخوان پدید نمی‌آید، هرچند فی‌المثل در "میراث" می‌توان دید که شاعر جهد می‌کند لااقل فقر ناشی از شرایط نیست‌انگاران را به گذشته‌های دیر و دور نیز تسری داده و به تقدیر تاریخی تحویل کند.

❖ در "شعر پیغام" جرقه‌ای زده می‌شود، اما این جرقه فضا را روشن نمی‌کند و شعر پیش از آنکه قابل تأویل به نیست‌انگاری باشد، آشکارا نومیدی و یأس فردی شاعر را بیان می‌کند.

« ادبیات و هنر

کند:

"ساعت بزرگ شهر ما!-

هان بگوی

در کجاست آفتاب

اینک این دم، این زمان؟

در کجا طلوع؟

در کجا غروب؟

در کجا سحرگهان؟"

❖

- "تاک و تیک- تیک و تاک

او بر آن بلندجای

ایستاده تابناک

هرزمان بر این زمین گرد گرد

مشرقی دگر کند پدید
آورد فروغ و فرپر شکوه
گسترد نوازش و نوید."

❖

یادمان نمانده کز چه روزگار
مانده بود یادگار
مانده یادمان ولی که سال‌هاست
در میان باغ پیرشهر روسپی
ساعت بزرگ ما شکسته است...

زین مسافران گمشده
در شبان قطبی مهیب
دیگر اینک، این زمان
کس نپرسد از کسی

در کجا غروب
در کجا سحرگهان

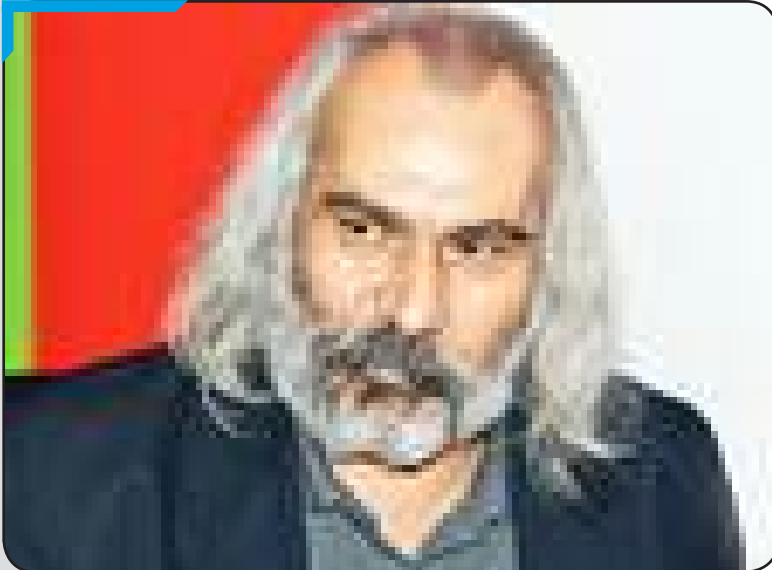
(آخر شاهنامه ص ۱۲۶-۱۲۷)
بهترین شعر دفتر "آخر شاهنامه" قاصدک است که از حیث صورت و معنا در کنار برجسته‌ترین آثار نیست‌انگارانه‌ی اخوان قرار می‌گیرد. با یکی دو سال فاصله، شاملو با یافتن "موعود فردی" خود، به ناامیدی و نیست‌انگاری پشت می‌کند و اخوان بدون یافتن هیچ موعودی -اعم از فردی و جمعی و تقویمی و تاریخی- چنان سر در مگاک ناامیدی و نیست‌انگاری فرو می‌برد که گویی جهان به پایان رسیده یا در شرف نابودی است. "قاصدک" را همه می‌شناسند، اما بنا را بر آن می‌گذاریم که این موجود خرد ناشناخته است و هم از زبان شاعر آن را معرفی می‌کنیم: «تخم نوعی نی است که در کنار جویبارهای بیشه‌ها و بیابان‌ها می‌روید. پس که سبک است، باد و حتی امواج



❖ احساس
"متوقف ماندن
زمان" یکی از
توابع دلهره‌آور
نیست‌انگاری
است. این
احساس که
ناشی از توالی
روزها و شبهای
همسان بدون
هیچ گونه تفاوت
و دگرگونی
است، می‌تواند
آدمی را تا مرز
جنون و انتحار
بکشاند. اخوان
این احساس را
در شعر "ساعت
بزرگ" طرح
کرده اما از
عهده‌ی القای
دلهره برنیاوده
است. بی‌شک
وزن ضربی و
شتابناک شعر
با "توقف زمان"
همراهی ندارد
و گرچه در آغاز
می‌تواند حرکت
عقربه‌های
ساعت را تداعی
کند، در بخش
پایانی شعر که
ساعت شکسته
و عقربه‌ها از
کار افتاده‌اند،
شتاب وزن، مانع
القاء سکون و
سکوتی می‌شود
که شاعر خیال
دارد به خواننده
القاء کند.

➤ بهترین شعر دفتر "آخر شاهنامه" قاصدک است که از حیث صورت و معنا در کنار برجسته‌ترین آثار نیست‌انگاران‌هی اخوان قرار می‌گیرد.

[یوسفعلی میرشکاک]



ضعیف هوا، این سو و آن سوی می‌بردش. عامه‌ی مردم توس (مشهد) آن را "خبرکش" می‌نامند و می‌پندارند که از جایی ناشناخته، یا از مسافری یا کسی دورافتاده، خبر می‌آورد. از این رو می‌نوازندش و می‌گویند: "خبرکش! صفا آوردی. خوش خبر باشی" و به او پیغام می‌دهند که ببرد و آزادش می‌کنند. و نیز معتقدند که خبرکش اگر در گوشی برود، کر می‌کند. فارس‌ها و تهرانی‌ها به آن قاصد یا قاصدک می‌گویند، با همان اعتقادات. از اسم قاصدک برای این موسوم خوشترم آمد. "پاورقی شعر قاصدک - آخر شاهنامه - ص ۱۳۸) از مضمونی بدین خردی و حقارت، شعری چنان هنگفت و شگرف برآوردن، هم مگر کار شاعری چون اخوان باشد. من و این شعر هر دو متولد شهریور ۱۳۳۸ هستیم. من سال‌ها در این شعر (همچون بسیاری دیگر از آثار اخوان) به چشم شعری سیاسی می‌دیدم و در نیمه راه عمر بودم که دریافتم شعری نیست‌انگازانه است:

قاصدک! هان، ولی... آخر... ای وای!
راستی آیا رفتی با باد؟
با توام، آی! کجا رفتی؟ آی...!
راستی آیا جایی خبری هست هنوز؟
مانده خاکستر گرمی، جایی؟
در اجاقی - طمع شعله نمی‌بندم - خردک شهری

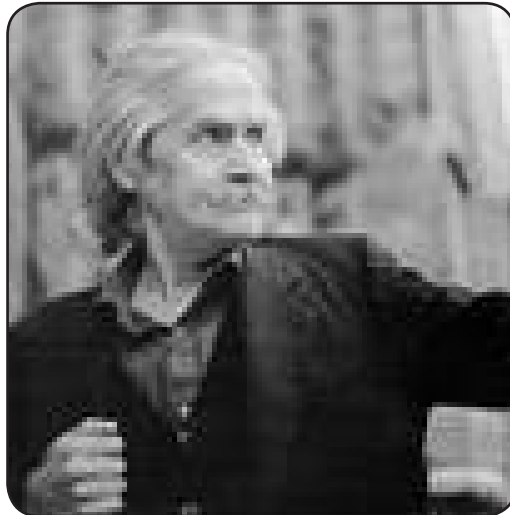
قاصدک! هان، چه خبر آوردی؟
از کجا، وز که خبر آوردی؟
خوش خبر باشی، اما، اما
گردبام و درمن
بی ثمری گردی.

اخوان در میان شاعران معاصر، در این ساحت که "من" بگوید و "ما" اراده کند، از همه توفیق بیشتری داشته است و من شعر قاصدک یکی از نمونه‌های چشمگیر این توفیق است:

انتظار خبری نیست مرا
نه زیاری نه ز دیار و دیاری - باری،
برو آنجا که بود چشمی و گوشی با کس
برو آنجا که ترا منتظرند.
قاصدک!

دردل من همه کورند و کردند

♦
دست بردار ازین دروطن خویش غریب
قاصد تجربه‌های همه تلخ
با دلم می‌گویی
که دروغی تو، دروغ
که فریبی تو، فریب.



[اخوان ثالث]

➤ اخوان بدون
یافتن هیچ
موعودی - اعم از
فردی و جمعی
و تقویمی و
تاریخی - چنان
سر در مغاک
ناامیدی و
نیست‌انگاری فرو
می‌برد که گویی
جهان به پایان
رسیده یا درشرف
نابودی است.

❖ در شوروی سابق، حزب کمونیست در پی آن بود که ادبیات حزبی را به نحوی احمقانه به جای آثار چخوف و تولستوی و داستایوفسکی بنشانند، اما طرفی نبست و کاری از پیش نبرد.

« ادبیات و هنر

هست هنوز؟



قاصدک!

ابرهای همه عالم شب و روز

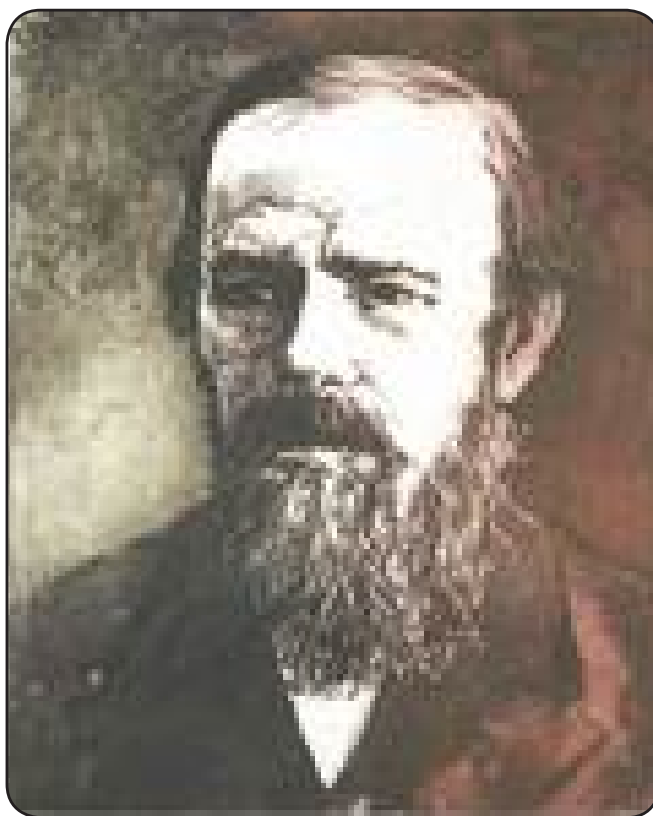
در دلم می‌گیرند.

گیرایی و مانایی این گونه شعرها تا پایان تاریخ نیست‌انگاری بر دوام است. هراندازه نیست‌انگاری بسط و نشر بیشتری داشته باشد، آثار نیست‌انگاره‌ی ادبیات معاصر جهان - اعم از غربی و شرقی - فراگیرتر خواهند شد. زیرا بشر امروز از تسری دادن وجوه مختلف نیست‌انگاری به صورت و معنای تمام امور مادی و معنوی بی‌اختیار است و در این بی‌اختیاری جز شعر و رمان و فیلم دستاویزی نخواهد یافت. شاید چنین تصور شود که پدیدآوردن شعر، داستان یا فیلم و نمایشنامه‌ی

❖ گیرایی و مانایی این گونه شعرها تا پایان تاریخ نیست‌انگاری بر دوام است. هراندازه نیست‌انگاری بسط و نشر بیشتری داشته باشد، آثار نیست‌انگاره‌ی ادبیات معاصر جهان - اعم از غربی و شرقی - فراگیرتر خواهند شد. زیرا بشر امروز از تسری دادن وجوه مختلف نیست‌انگاری به صورت و معنای تمام امور مادی و معنوی بی‌اختیار است و در این بی‌اختیاری جز شعر و رمان و فیلم دستاویزی نخواهد یافت.

نیست‌انگاره، کاری سهل و ساده است، حال آنکه درست برعکس، پدیدآوردن چنین آثاری نیازمند طبع و طبیعتی متمایز، اصیل و مرگ آگاه است و هیچ نسبتی با توهمات و تصورات ایدئولوژیک ندارد. نیست‌انگاری در برابر هرگونه ایدئولوژی به نحوی مقاومت می‌کند که دیر یا زود آن ایدئولوژی از پادرمی‌آید و با از پادآمدن آن، آثاری که در پرتو حمایت اصحاب آن ایدئولوژی پدید آمده‌اند، برای همیشه فراموش می‌شوند. اصالت نیست‌انگاری، ورای درک و فهم ایدئولوژیک است. گویی نیست‌انگاری به زبان بی‌زبانی با ما چنین می‌گوید: «اکنون که از وجود چشم پوشیده و برآنید که موجود را به جای آن بنشانید، هر بتی را که بتراشید در هم خواهم شکست و تا هنگامی که به عجز خود وقوف پیدا نکرده و به حق رونیاورده‌اید، دست از سر شما برنخواهم داشت» در شوروی سابق، حزب کمونیست

در پی آن بود که ادبیات حزبی را به نحوی احمقانه به جای آثار چخوف و تولستوی و داستایوفسکی بنشانند، اما طرفی نبست و کاری از پیش نبرد. هرگونه ایدئولوژی دیگر را دائرمدار آفرینش ادبی و هنری کردن، اقتدا به ادبیات حزبی و انصراف از اصالت و رفض ذات شعر و هنر و تنیدن در قشریت است. به هر حال در برابر نیست‌انگاری به ایدئولوژی پناه بردن، بدان می‌ماند که از بیم گناه به دامان شیطان درآویزیم. نیست‌انگاری تنها در برابر "حق الیقین" رنگ می‌بازد، هم از این‌رو گویی درنسبت با حقیقت "کلمة الله" قرار دارد و درغیاب دیانت و معنویت راستین، با هرگونه ایدئولوژی می‌ستیزد. زیرا ایدئولوژی دروغی است که می‌خواهد خود را به جای راستی بنشانند. هم از این‌رو به پیروان خود القا می‌کند که در هر حال، حق با آن هاست، حتی اگر جنایتکارترین باشند. اصالت نیست‌انگاری در برابر ایدئولوژی (اعم از ایدئولوژی های چپ و راست و شرقی و غربی) دراینجاست که به



داستایوفسکی

❖ نیست‌انگاری تنها در برابر "حق‌الیقین" رنگ می‌بازد، هم از این‌رو گویی درنسبت با حقیقت "کلمه‌الله" قرار دارد و درغیاب دیانت و معنویت راستین، با هرگونه ایدئولوژی می‌ستیزد.

[چخوف در کنار تولستوی]



انسان یادآور می‌شود: "تو در غیاب خدا، نه می‌توانی بی‌گناه باشی و نه می‌توانی معصومانه حکومت کنی." البته فراموش نباید کرد که دعوی نیست‌انگاری، با نیست‌انگاری یکی نیست. همان‌گونه که نومییدی و یأس با نیست‌انگاری یکی نیست. برهمین اساس نمی‌توان آن گروه از شعرهای اخوان را که صرفاً نومییدی فردی او را بازتاب می‌دهند، نیست‌انگاران به شمار آورد. حتی غزلی را که به جای مقدمه بر تارک "از این‌اوستا" نشسته، به زحمت می‌توان به نیست‌انگاری نسبت داد:

از بس که ملول از دل دلمرده‌ی خویشم
هم خسته‌ی بیگانه هم آزرده‌ی خویشم
این گریه‌ی مستانه‌ی من بی‌سببی نیست
ابر چمن تشنه و پژمرده‌ی خویشم
گلبانگ زشوق گل شاداب توان یافت
من نوحه‌سرای گل افسرده‌ی خویشم
شادم که دگر دل نگراید سوی شادی
تا داد غمش ره به سراپرده‌ی خویشم
پی کرد فلک مرکب آمالم و در دل
خون موج زد از بخت بدآورده‌ی خویشم
ای قافله! بدرود، سفرخوش، به سلامت
من همسفر مرکب پی‌کرده‌ی خویشم
بینم چو به تاراج رود کوه زر از خلق
دل خوش نشود همچو گل از خرده‌ی خویشم
گویند که "امید و چه نومیید" ندانند
من مرثیه‌گوی وطن مرده‌ی خویشم
مسکین چه کند حنظل اگر تلخ نگوید
پرورده‌ی این باغ نه پرورده‌ی خویشم

بالا‌ترین مرتبتی که می‌شود برای این‌گونه آثار اخوان قائل شد، "نومییدی فردی" است یا عنوانی همچون "شعرمتعهد" و از این‌قبیل، تعرض به وضع موجود و مرده‌انگاشتن وطن و اشاره به غارت ثروت‌های ملی، به جای اینکه شعر را به ساحت نیست‌انگاری فرا ببرد، آن را به پایگاه شعر سیاسی فرو می‌کشاند. در عوض نخستین شعر دفتر "از این‌اوستا" به معنای تکان‌دهنده‌ی کلمه نیست‌انگارانه است. "منزلی در دور دست" نه تنها گواه حضور شاعر دربرخ میان کفر و ایمان، بلکه گواه متوطن شدن صورت غالب بشریت عصر مدرنیته، درهمین برزخ

است:

منزلی در دوردستی هست بی‌شک هر مسافر را
این چنین دانسته بودم، وین چنین دانم
لیک
ای ندانم چون و چندا ای دور!
تو بسا کارآسته باشی به آئینی که دلخواه است.
دانم این که بایدم سوی توآمد، لیک
کاش این را نیز می‌دانستم، ای نشناخته منزل!
که ازین بیغوله تاآنجا، کدامین راه
یا کدام است آن که بی‌راه ست.
ای برایم، نه به رایم ساخته منزل!
نیز می‌دانستم این را کاش
که به سوی تو چها می‌بایدم آورد؟
دانم ای دور عزیز! این نیک می‌دانی
من پیاده‌ی ناتوان تو دور و دیگر وقت بیگاه است



❖ فراموش نباید کرد که دعوی نیست‌انگاری، با نیست‌انگاری یکی نیست. همان‌گونه که نومییدی و یأس با نیست‌انگاری یکی نیست. برهمین اساس نمی‌توان آن گروه از شعرهای اخوان را که صرفاً نومییدی فردی او را بازتاب می‌دهند، نیست‌انگاران به شمار آورد. حتی غزلی را که به جای مقدمه بر تارک "از این‌اوستا" نشسته، به زحمت می‌توان به نیست‌انگاری نسبت داد.

❖ نخستین شعر دفتر "از این اوستا" به معنای تکان دهنده‌ی کلمه نیست‌انگارانه است. "منزلی در دور دست" نه تنها گواه حضور شاعر دربرخ میان کفر و ایمان، بلکه گواه متوطن شدن صورت غالب بشریت عصر مدرنیته، در همین برزخ است.

« ادبیات و هنر

کاش می‌دانستم این را نیز

که برای من تو در آنجا چها داری؟

گاه کز شور و طرب خاطر شود سرشار

می‌توانم دید

از حریفان نازنینی که تواند جام زد برجام

تا از آن شادی به او سهمی توان بخشید؟

♦

شب که می‌آید چراغی هست؟

من نمی‌گویم بهاران، شاخه‌ای گل در یکی گلدان.

یا چو ابرانده‌ان بارید، دل شد تیره و لبریز

ز آشنایی غمگسار آنجا سراغی هست؟

♦♦♦

آه

(از این اوستا- ص ۸ و ۷)

حوالت‌گویی اخوان در این شعر، ستودنی است. بشر

امروز (فرد منتشر) با خدا و معاد ادیان میانه‌ای ندارد،

خدایی می‌خواهد که در دسترس او باشد و بدون

هیچگونه امر و نهی خواسته‌های او را برآورده کند. معاد

فرد منتشر نیز معادی خودبنیادانه است. هم از اینرو

نباید در آن از بازخواست و کیفر خبری باشد. فرد منتشر

در پی معادی است بدون هیچ‌گونه تفاوتی با زندگی این

جهانی؛ و در امتداد هواجس و اهواء نفس. بدانگونه که

مرگ خوابی باشد و حیات پس از مرگ تداوم همین

زندگی. فرد منتشر اگر یقین می‌داشت که جهان پس

از مرگ برابر با اهواء اوست، به رفض

توحید و معاد رو نمی‌آورد. شک و

پرسش اخوان و تردد وی در میان

کفر و ایمان، پهنه‌ای به وسعت

زمین را دربر می‌گیرد، حال آنکه

حریف وی (احمد شاملو) از تنیدن

در این تردد و طرح اینگونه شک‌ها

و پرسش‌ها گریزان است. حوالت‌گویی

اخوان درنسبت با نیست‌انگاری عام

و جهان شمول، تقریباً همزمان با

انصراف شاملو از همراهی با جمع و

جماعت است:

کوچه‌ها با ریکن

دکونا

بسته‌اس

خونه‌ها تاریکن

تاقا

شیکسته‌اس

از صدا افتاده

تارو کمونچه

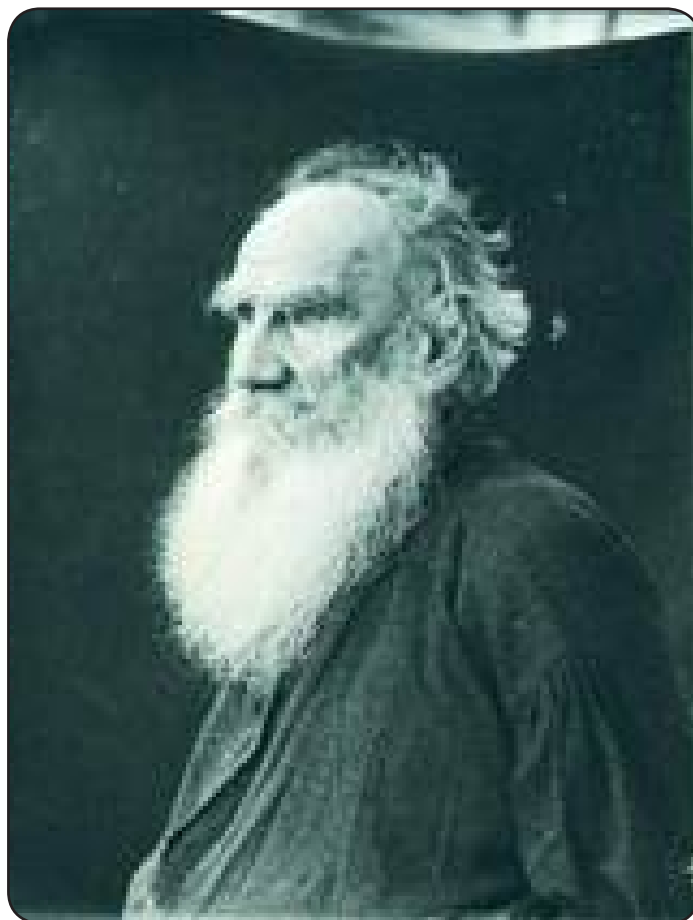
مرده می‌برن

کوچه به کوچه

♦

نگاه کن

مرده‌ها



[تولستوی]

❖ بشر امروز

(فرد منتشر)

با خدا و معاد

ادیان میانه‌ای

ندارد. معاد فرد

منتشر نیز معادی

خودبنیادانه

است. هم از

اینرو نباید در

آن از بازخواست

و کیفر خبری

باشد. فرد منتشر

در پی معادی

است بدون

هیچ‌گونه تفاوتی

با زندگی این

جهانی؛ و در

امتداد هواجس و

اهواء نفس.

آیا می‌توان از میان دو رویکرد متفاوت به نیست‌انگاری یکی را بر دیگری ترجیح نهاد؟ شاملو به عشق رفته است و اخوان به یأس. و هیچکدام به اختیار خود این راه را در پیش نگرفته‌اند. اگر شاملو از جهان پیرامون خود ناامید نشده بود، به عشق پناه نمی‌برد. اخوان نیز اگر به «دلخواه» خود در عشق می‌رسید، شاید به آن درجه از ناامیدی و یأس نمی‌رسید که حواله گوی نیست‌انگاری در تمام وجوه باشد.

[یوسفعلی میرشکاک]



به مرده
نمی‌رن
حتی به شمع جون سپرده
نمی‌رن
شکل فانوسی ین
که اگه خاموشه
واسه نف‌نیس

هنو
یه عالم نف توشه.

جماعت!
من دیگه
حوصله ندارم
به "خوب"
امید و
از "بد"
گله ندارم
گرچه از
دیگرون
فاصله
ندارم
کاری با
کار این
قافله
ندارم

کوچه‌ها
باریکن
دکونا بسته‌س
خونه‌ها
تاریکن
تاقا
شکسته‌س
از صدا
افتاده
تارو

کمونچه
مرده
می‌برن
کوچه به
کوچه

(مجموعه آثار - احمد شاملو - ص ۴۴۶ الی ۴۴۸)
ازین پس شاملو تا سال‌ها از پرداختن به سیاست و اجتماع اعراض می‌کند و لاجرم به نیست‌انگاری نیز نمی‌پردازد. حضور معشوق و موعود مجازی شاملو را نه تنها از همه چیز و همه کس بی‌نیاز کرده بلکه نوعی توحید را نیز برای او به ارمغان آورده است:

شک و پرسش
اخوان و تردد
وی درمیان کفر
و ایمان، پهنه‌ای
به وسعت زمین
را دربر می‌گیرد،
حال آنکه حریف
وی (احمد شاملو)
از تنیدن در این
تردد و طرح
اینگونه شک‌ها و
پرسش‌ها گریزان
است. حواله‌گویی
اخوان درنسبت با
نیست‌انگاری عام
و جهان‌شمول،
تقریباً همزمان با
انصراف شاملو از
همراهی با جمع و
جماعت است.

[داستانایوفسکی]



از هر آنچه واداردمان
که به دنبال بنگریم.

دستی
که خطی گستاخ به باطل می کشد

من و تو یکی شوریم
از هر شعله‌ایی برتر
که هیچ‌گاه شکست را برما چیرگی
نیست

چرا که از عشق
روئینه تن‌ایم.

و پرستویی که در سر پناه ما آشیان
کرده است
با آمدشدنی شتابناک
خانه را
از خدایی گمشده
لبریز می‌کند
(مجموعه‌ی آثار - آیدا در آینه ص
۴۵۸ - ۴۵۹)

درست در سال‌هایی که اخوان با
تمام وجود نومیدی فردی و جمعی را
به جان می‌آزماید و خواسته و ناخواسته
حوالت‌گوی عصر نیست‌انگاری در هر سه
وجه فردی، قومی و جمعی است. شاملو
با تمام امید خود دست در آغوش است
چنانکه گویی هیچ آرزویی ندارد و از هیچ
حادثه‌ای وحشت نمی‌کند:

"و تن‌ات

رازی است جاودانه

که در خلوتی عظیم

با من‌اش در میان می‌گذارند."

در آستانه‌ی چهل سالگی چگونه می‌توان به چنین
جان پناهی گریخت؟ چرا اخوان به دنبال چنین جان
پناهی نمی‌گردد؟ آیا باور ندارد که عشق می‌تواند او را از
ورطه‌ی یأس و نومیدی و نیست‌انگاری برهاند؟ بی‌گمان
درک اخوان از عشق نقصانی ندارد و او حتی پس از برباد

من و تو یکی دهانیم
که با همه آوازش
به زیباتر سرودی خواناست.
من و تو یکی دیدگان‌ایم
که دنیا را هر دم
در منظر خویش
تازه‌تر می‌سازد.
نفرتی
از هر آنچه بازمان دارد
از هر آنچه محصورمان کند

این یک با
چشم دوختن
در مفاک
نیست‌انگاری،
اندک‌اندک هر
آنچه را به مرور
سالیان گم کرده
است، باز می‌یابد
و به شماییلی
پنهان از معشوق
ازلی ابدی دیده
باز می‌کند؛ و آن
یک به محض
اینکه خود را در
دامان مادر -
معشوق می‌یابد
و یقین می‌کند
که نماینده‌ی
مهرورزی زمین
را برای همیشه
از آن خود کرده
است، ناخواسته
ذهن و زبان
وی به تصرف
نیست‌انگاری
در می‌آید. هم
از این‌رو گرچه
حوالت‌گویی
هر دو شاعر
همسنگ است،
نیست‌انگاری هر
یک ویژه‌ی خود
اوست.

❖ در سال‌هایی که اخوان با تمام وجود خود در پی رخنه در نیست‌انگاری است. شاملو به عشق مجاز رو می‌کند. این روی آوردن با پشت کردن به فرد و جمع همراه است.

[اخوان ثالث]



رفتن عشق روزهای نوجوانی، همچنان می‌تواند عشق بورزد و عاشق شود، اما حریفی نمی‌یابد که لایق "عشق دوسره" باشد. البته از انصاف نباید گذشت که اخوان در پی "زن همزاد" سرگردانی نکشیده و از ورطه‌ای به ورطه‌ی دیگر درنگلتیده است. اما شاملو بارها برای ثابت کردن عشق خود، طوق ازدواج به گردن افکنده و هربار پس از ثابت شدن بی‌مهری و ناسزاواری معشوق، زنجیر پاره کرده و از گرداب نکبت "همزیستی‌ناگزیر"، جان به در برده است. شاملو هربار عیار عشق حریفان را به محک ازدواج زده و آیدا را نیز از این آزمون معاف نکرده است. این آیدا است که برخلاف همسران قبلی شاعر، ثابت کرده که ازدواج مهر اورا کاهش نداده است.

خانه‌ایی آرام و
اشتیاق پُر صداقت تو
تا نخستین خواننده‌ی هر سرود تازه باشی
چنان چون پدری که چشم به راه
میلاد نخستین فرزند خویش است
چرا که هر ترانه
فرزندى است که از نوازش دست‌های گرم تو
نطفه بسته است...
میزی و چراغی،
کاغذهای سپید و مدادهای تراشیده
و از پیش آماده
و بوسه‌ایی
صله‌ی هر سروده‌ی نو
(مجموعه آثار، آیدا در آینه ص ۴۶۷ و ۴۶۸)

مادری کردن معشوق در حق عاشق، یگانه پاسخ
درست به عشق اوست و آیدا در این پایگاه به قدری
مادر و همسر و دیگر وجوه زنانگی را همتافت می‌کند و
شاعر عاشق را از تمام این وجوه بهره‌مند می‌سازد که به
نخستین اسطوره‌ی شعر معاصر بدل می‌شود.
درنگاهت همه‌ی مهربانی هاست



❖ باری دفتر
«از این اوستا»
هر چند اگر آن
را بدون مؤخره
در نظر بگیریم
کم‌حجم‌ترین
دفتر شعر اخوان
خواهد بود، اما از
حیث پرداختن
به نیست‌انگاری
نه تنها برترین
مجموعه‌ی شعر
اخوان، بلکه
برجسته‌ترین
دفتر در ادب
فارسی است. یکی
از درخشان‌ترین
اشعار این دفتر
کتیبه است که
بُن‌مایه‌ی مضمونی
آن همچون
بُن‌مایه‌ی مضمونی
شعر «قاصدک»
ظاهراً بسیار
خُرد و غیر قابل
اعتناست.

[تولستوی]



آن چشم‌ها
پیش از آنکه نگاهی باشد
تماشایی است.
شاملو در میان معاصران
خود بیشترین مخاطبان
را داشته است. چرا؟ برای
اینکه از نیست‌انگاری به
عشق گریخته و ناخواسته به
دیگران این دریافت اجمالی
را منتقل کرده که در برابر
یأس دم‌افزونی که از دیدن
جهان مدرن و مناسبات آن،
در جان آدمی رخنه می‌کند،
هیچ نیرویی یارای مقاومت
ندارد، مگر نیروی عشق. اگر
شاملو جز در ساحت عشق
(اعم از مجازی و حقیقی، و
کدام مجاز است که بالقوه
قابلیت تحویل به حقیقت را
واجد نباشد؟) حواله گویی
نکرده باشد، از عهده‌ی
وظیفه‌ی خود برآمده و
باید در زمره‌ی حواله‌گویان
بزرگ روزگار نیست‌انگاری از او یاد کرد.



آیا می‌توان از میان دو رویکرد متفاوت به نیست‌انگاری
یکی را بر دیگری ترجیح نهاد؟ شاملو به عشق رفته
است و اخوان به یأس. و هیچکدام به اختیار خود این راه
را در پیش نگرفته‌اند. اگر شاملو از جهان پیرامون خود
ناامید نشده بود، به عشق پناه نمی‌برد. اخوان نیز اگر به
«دلخواه» خود در عشق می‌رسید، شاید به آن درجه از
ناامیدی و یأس نمی‌رسید که حواله‌گوی نیست‌انگاری
در تمام وجوه باشد. اگر شاعران شاگردان حضرت
«الرحمن» اند و الهام فجور و تقوای آنها به حضرت حق
سبحانه و تعالی راجع است، نمی‌توان برای آنان اختیاری
همچون نویسندگان قائل بود. هرچند که گمان
نمی‌برم نویسنده‌ی اصیل نیز چندان اختیاری داشته

قاصدی که زندگی را خبر می‌دهد
و درسکوت همه‌ی صداها
فریادی که بودن را تجربه می‌کند.
و در این میان عشق چندان نیرومند است که زبان
شاعر را نیز به تصرف خود درآورده است. شاعر پیش
از این در به کاربردن کلمات و عبارات، وسواس نشان
می‌داد، اکنون جز برای خشنودی خاطر معشوق
نمی‌نویسد.
آن لبان
از آن پیشتر که بگوید
شنیدنی است
آن دست‌ها
پیش از آنکه گیرنده باشد
می‌بخشد.

✚ اگر شاعران
شاگردان حضرت
«الرحمن» اند
و الهام فجور و
تقوای آنها به
حضرت حق
سبحانه و تعالی
راجع است،
نمی‌توان برای
آنان اختیاری
همچون اختیار
نویسندگان قائل
بود. هرچند که
گمان نمی‌برم
نویسنده‌ی
اصیل نیز چندان
اختیاری داشته
باشد.

❖ هر جا که کنش جمعی عبث باشد، لاجرم کنش فردی نیز فرجامی نخواهد داشت و از آنجا که فرد و جمع در هر موقعیتی که باشند نمی‌توانند بدون کنش بسر ببرند، به ناگزیر بازی نیست‌انگاره‌ی زیر و رو کردن تخته سنگ (وضع موجود) از سر گرفته می‌شود.

باشد.

هر اندازه هنری اصیل‌تر و بدیع‌تر باشد، نیاز آن به الهام بیشتر است، و الهام، ابداع هنرمند نیست، بلکه هنر و هنرمند ابداع الهام‌اند.

و به همین دلیل حواله‌گویی شاملو و اخوان همسنگ است.

هر چند این یک بگوید :

اکنون من و او دوپاره‌ی یک واقعیتیم.

در روشنایی زیبا

در تاریکی زیباست.

در روشنایی دوست‌ترش می‌دارم

و در تاریکی دوست‌ترش می‌دارم .

(مجموعه‌ی آثار - آیدا در آینه - ص

۴۸۱)

و دیگری بگوید:

فتاده تخته سنگ آنسوی تر

انگار کوهی بود

و ما اینسو نشسته، خسته انبوهی.

زن و مرد و جوان و پیر

همه با یک‌دگر پیوسته، لیک از پای و با

زنجیر

زیرا این یک با چشم دوختن در مفاک نیست‌انگاری، اندک‌اندک هر آنچه را به مرور سالیان گم کرده است، باز می‌یابد و به شمایی پنهان از معشوق ازلی ابدی دیده باز می‌کند؛ و آن یک به محض اینکه خود را در دامان مادر - معشوق می‌یابد و یقین می‌کند که نماینده‌ی مهرورزی زمین را برای همیشه از آن خود کرده است، ناخواسته ذهن و زبان وی به تصرف نیست‌انگاری در می‌آید. هم از این‌رو گرچه حواله‌گویی هر دو شاعر همسنگ است، نیست‌انگاری هر یک ویژه‌ی خود اوست. نیست‌انگاری شاملو به کفر و شرک و اعراض از حق و نفی هرگونه امر متعال می‌انجامد و نیست‌انگاری اخوان به اعراض از کفر و دغدغه‌ی یافتن حق.

باری دفتر «از این اوستا» هر چند اگر آن را بدون مؤخره در نظر بگیریم کم‌حجم‌ترین دفتر شعر اخوان خواهد بود، اما از حیث پرداختن به نیست‌انگاری نه تنها برترین مجموعه‌ی شعر اخوان، بلکه برجسته‌ترین دفتر در ادب فارسی است. یکی از درخشان‌ترین اشعار این دفتر کتیبه است که بُن‌مایه‌ی مضمونی آن همچون بُن‌مایه‌ی مضمونی شعر «قاصدک» ظاهراً بسیار خرد و غیر قابل اعتناست.

« اطمع من قالب الصخره» این مثل عربی (آزمندتر از برگرداننده‌ی تخته‌سنگ) در دستگاه حواله‌گویی اخوان



[آنتون پاولوویچ چخوف]

❖ در شعر

"کتیبه" که به

احتمال بسیار

زیاد از حیث

پرداختن به

نیست‌انگاری

جمعی، نه

تنها در ادبیات

فارسی بلکه

در ادبیات جهان

بی‌همانند است؛

حواله‌گویی

شاعر به سرحد

ممکن می‌رسد.

نیست‌انگاری

در این شعر، نه

همچون عارضه با

توابع سوءسیاست

و قدرت، بلکه

همچون تقدیری

چاره‌ناپذیر

انکشاف پیدا

می‌کند. "تخته

سنگ" وضع

موجود است.

❖ نیست‌انگاری شاملو به کفر و شرک و اعراض از حق و نفی هرگونه امر متعال می‌انجامد و نیست‌انگاری اخوان به اعراض از کفر و دغدغهی یافتن حق.

« ادبیات و هنر

[یوسفعلی میرشکاک]

ندایی بود در رویای
خوف و خستگی هامان،
و یا آوایی از جایی،
کجا؟ هرگز نپرسیدیم.
چنین می‌گفت:
"فتاده تخته سنگ
آنسوی وز پیشینیان پیری
براو رازی نوشته است
هرکس طاق هرکس
جفت..."
چنین می‌گفت چندین
بار
صدا، و آنگاه چون
موجی
که بگریزد زخود
درخامشی می‌خفت،
و ما چیزی نمی‌گفتیم.
و ما تا مدتی چیزی
نمی‌گفتیم.
پس از آن نیز تنها در
نگه‌مان بود اگر گاهی
گروهی شک و پرسش
ایستاده بود.

و دیگر سیل و خیل خستگی بود و فراموشی.
و حتی در نگاه‌مان نیز خاموشی.
و تخته سنگ آنسو اوفتاده بود.

◆◆◆

شبی که لعنت از مهتاب می‌بارید.
و پاهامان ورم می‌کرد و می‌خارید.
یکی از ما که زنجیرش
کمی سنگین‌تر از ما بود، لعنت کرد
گوشش را و نالان گفت:
"باید رفت."
و ما با خستگی گفتیم:
لعنت بیش بادا گوشمان را
چشممان را نیز،
"باید رفت"



چنان دگرگونی پیدا می‌کند و از اجمال به تفصیل
می‌رود و تحویل به تأویل می‌شود که مایه‌ی شگفتی
است:

فتاده تخته سنگ آنسوی‌تر، انگار کوهی بود

و ما اینسو نشسته خسته انبوهی

زن و مرد و جوان و پیر

همه با یکدگر پیوسته لیک از پای و با زنجیر

اگر در شعر قاصدک با وجه فردی نیست‌انگاری روبرو
بودیم در شعر "کتیبه" با وجه جمعی آن روبرو هستیم.

اگر دل می‌کشیدت سوی دلخواهی

به سویی می‌توانستی خزیدن

لیک تا آنجا که رخصت بود

تا زنجیر

◆◆◆

ندانستیم

❖ در این میان
عشق چندان
نیرومند است که
زبان شاعر را نیز
به تصرف خود
درآورده است.
شاعر پیش از این
در به کار بردن
کلمات و عبارات،
وسواس نشان
می‌داد، اکنون جز
برای خشنودی
خاطر معشوق
نمی‌نویسد.

◀ شاملو گاهی نیز ناخواسته به ویژگی‌های کلی روزگار مدرنیته می‌پردازد، روزگاری که به هیچ ساحتی جز نیست‌انگاری قابل تحویل نیست.

و رفتیم و خزان رفتیم تا جایی
که تخته سنگ آنجا بود
یکی از ما که زنجیرش رهاتر بود بالارفت
آنکه خواند:
"کسی راز مرا داند -
که از اینرو به آنرویم بگرداند."
و ما با لذتی بیگانه این راز غبارآلود را
مثل دعایی زیرلب تکرار می‌کردیم
و شب شط جلیلی بود پرمهتاب.

◆◆◆

هلا، یک...دو...سه...دیگر بار
هلا، یک، دو، سه، دیگر بار
عرق‌ریزان، عزاء، دشنام - گاهی گریه هم کردیم.
هلا، یک دو، سه، زین سان بارها بسیار.
چه سنگین بود اما سخت شیرین بود پیروزی
و ما با آشناتر لذتی، هم خسته، هم خوشحال.
ز شوق شور مالا مال.

◆◆◆

یکی از ما که زنجیرش سبکتر بود
به جهد ما درودی گفت و بالا رفت
خط پوشیده را از خاک و گل بستر
و باخود خواند -
(و ما بی‌تاب)
لبش را با زبان‌تر کرد
(ما نیز آنچنان کردیم)
و ساکت ماند.
نگاهی کرد سوی ما و ساکت ماند
دوباره خواند، خیره ماند، پنداری زبانش مرد.
نگاهش را
ربوده بود ناپیدای دوری
ما خروشیدیم:
بخوان! "او همچنان خاموش."
"برای ما بخوان!"
خیره به ما ساکت نگاه می‌کرد.
پس از لختی
در اثناپی که زنجیرش صدا می‌کرد،
فرود آمد. گرفتیمش که پنداری که می‌افتاد.

نشاندیمش،
به دست ما و دست خویش لعنت کرد.
"چه خواندی، هان؟"
مکید آب دهانش را و گفت آرام:
"نوشته بود -
همان،
کسی راز مرا داند،
که از اینرو به آنرویم بگرداند."

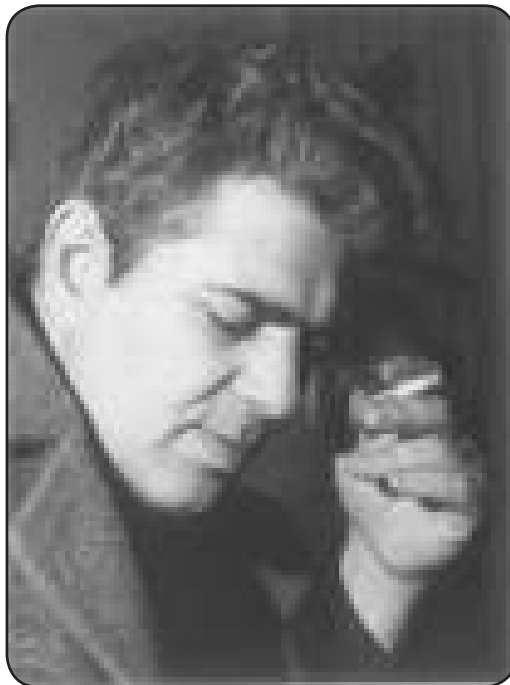
◆◆◆

نشستیم و به مهتاب و شب روشن
نگه کردیم.

و شب شط عیلی بود.

(از این اوستا - ص ۹ الی ۱۳)

درشعر "کتیبه" که به احتمال بسیار زیاد از حیث
پرداختن به نیست‌انگاری جمعی، نه تنها در ادبیات
فارسی بلکه در ادبیات جهان بی‌همانند است؛ حواله‌گویی
شاعر به سرحد ممکن می‌رسد. نیست‌انگاری در این شعر،
نه همچون عارضه یا توابع سوءسیاست و قدرت، بلکه



[شاملو در جوانی]

◀ شاملو ظاهراً
به یکایک وجوه
نیست‌انگاری از
فردی و جمعی
وقوف دارد و حتی
چنین می‌نماید
که از نسبت میان
انسان نیست‌انگار
با شیطان، آگاه
است و... اما دیری
نمی‌گذرد که
علیرغم امکان
بر شدن و بالیدن،
سقوط می‌کند
و از گریبان
نیست‌انگاری
سر بر می‌آورد و
به شیطان تسلیم
می‌شود.

❖ ازین پس شاملو تا سال‌ها از پرداختن به سیاست و اجتماع اعراض می‌کند و لاجرم به نیست‌انگاری نیز نمی‌پردازد.

« ادبیات و هنر

[شاملو]

آیا ارجاع دادن نیست‌انگاری به اسماء جلالی خداوند گرهی از کار فروبسته‌ی انسان می‌گشاید؟ چه تاریخ نیست‌انگاری را ذیل اسم مبارک الرحمن یا الرحیم قرار دهیم، چه آن را ناشی از غلبه‌ی اسماء مبارکی چون قهار و جبار برعالم و آدم قلمداد کنیم، تا هنگامی که این تاریخ سپری نشده است، مناسبات نیست‌انگارانۀ دائرمدار هست و بود آدمی‌اند و دگرگون نمی‌شوند. با اینکه جز به واسطه‌ی ایمان به خداوند نمی‌توان از نیست‌انگاری جان به در برد، اما عرفان بازی و تصوف اسماء و دم از جلال و جمال زدن در عین غریزدگی و بندگی عادات، پوشاندن نیست‌انگاری با نیست‌انگاری ست.



در سال‌هایی که اخوان با تمام وجود خود در پی رخنه در نیست‌انگاری است. شاملو به عشق مجاز رو می‌کند. این روی آوردن با پشت کردن به فرد و جمع همراه است:

برویم ای یار، ای یگانه‌ی من!
دست مرا بگیر!
سخن من نه از درد ایشان بود
خوداز دردی بود
که ایشانند

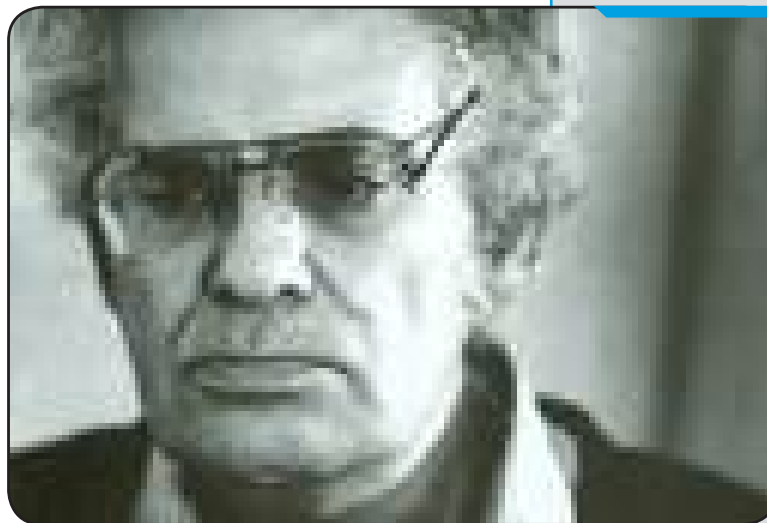


اینان درددن و بود خود را
نیازمند جراحات به چرک اندر نشسته‌اند
و چنین است
که چون با زخم و فساد و سیاهی
به جنگ برخیزی
کمر به کین‌ات استوارتر می‌بندند



آیا این پشت کردن به فرد و جمع قابل نکوهش است؟ اگر از سرانصاف و معرفت حکم کنیم خیر! نه تنها قابل نکوهش نیست بلکه قابل ستایش است. زیرا جز با پشت کردن به نفس اماره‌ی فردی و جمعی نمی‌توان از نیست‌انگاری فاصله گرفت.

برویم ای یار ای یگانه‌ی من!
برویم و دریغا به همپایی این نومیدی خوف‌انگیز



❖ شاملو نمی‌تواند یکسره از دسترس نیست‌انگاری خارج شود. پس در پناه عشق و معشوق، به افشای نیست‌انگاری فردی و جمعی می‌پردازد.

همچون تقدیری چاره ناپذیر انکشاف پیدا می‌کند. "تخته سنگ" وضع موجود است، به وسوسه‌ی صدایی یا ندایی در بیداری یا خواب، جمع برانگیخته می‌شود که "تخته سنگ" را از این‌رو به آن‌رو بگرداند. همگان در این برانگیختگی شریکند، حتی اگر همسنگ و هم اندازه برانگیخته نشده باشند، آنگاه که صورت غالب جمع، عزم خود را برای منقلب کردن تخته سنگ به کار می‌اندازد، خواه و ناخواه در این تکاپو شریک می‌شوند. زیرا حوالت آنان یکی است (همه با یکدیگر پیوسته، لیک از پای و با زنجیر) چه کسی این زنجیربان را از خاص تا عام به بازی گرفته است؟ تقدیری که از دسترس تدبیر فرد و جمع بیرون است یا انگیزه‌ای اجتماعی که برآیند حدس‌ها و گمان‌ها و دانش‌های مکتسب و بینش‌های موروث است؟ (ندایی بود در رؤیای خوف و خستگی هامان، و یا آوایی از جایی، کجا؟ هرگز نپرسیدیم) هرچه هست از قلمرو تصرف فرد و جمع بیرون است و کنش جمعی در آن هیچ حاصلی ندارد. هر جا که کنش جمعی عبث باشد، لاجرم کنش فردی نیز فرجامی نخواهد داشت و از آنجا که فرد و جمع در هر موقعیتی که باشند نمی‌توانند بدون کنش بسر ببرند، به ناگزیر بازی نیست‌انگارانۀ زیر و رو کردن تخته سنگ (وضع موجود) از سر گرفته می‌شود.

هر اندازه هنری اصیل تر و بدیع تر باشد، نیاز آن به الهام بیشتر است، و الهام، ابداع هنرمند نیست، بلکه هنر و هنرمند ابداع الهام‌اند.

به همپایی این یقین

که هر چه از ایشان دورتر می‌شویم

حقیقت ایشان را آشکارتر

در می‌یابیم

شاملو با یافتن "موعود فردی" خود به فرد و جمع

پشت می‌کند و به یاری عشق از نیست‌انگاری فاصله

می‌گیرد. اما نمی‌تواند یکسره از دسترس نیست‌انگاری

خارج شود. پس در پناه عشق و معشوق، به افشای

نیست‌انگاری فردی و جمعی می‌پردازد:

اکنون که جدایی گرفته سیم از سنگ

و حقیقت از رؤیا.

و پناه از توفان را

برده‌گان فراری

حلقه بر دروازه‌ی سنگین زندان اربابان خویش

باز کوفته‌اند.

و آفتابگردانهای دو رنگ

ظلمت گردان شب شده‌اند.

ومردی ومردمی را

همچون خرما وعدس

به ترازو می‌سنجند

با وزنه‌های زر

و هر رفعت را

دست‌مایه

زوالی ست،

و شجاعت را قیاس

از سیم و زری می‌گیرند

که به انبان کرده باشی.

اکنون که مسلک

خاطره‌یی بیش نیست

یا کتابی در کتاب دان.

و دوست

نردبانی است

که نجات از گودال را

پا برگردی او می‌توان نهاد

و کلمه‌ی انسان

طلسم احضار وحشت است و

اندیشه‌ی آن

کابوسی که به رؤیای مجانین می‌گذرد.

به دشواری می‌توان این عبارات را شعر انگاشت. اعتبار

این عبارات به ترسیم برخی نتایج و توابع نیست‌انگاری

است. شاملو گاهی نیز ناخواسته به ویژگی‌های کلی

روزگار مدرنیته می‌پردازد، روزگاری که به هیچ ساحتی

جز نیست‌انگاری قابل تحویل نیست:

عصر عظمت‌های غول‌آسای عمارتها

و دروغ

عصر رمله‌های عظیم گرسنگی

و وحشت‌بارترین سکوت‌ها

هنگامی که گله‌های عظیم انسانی

به دهان کوره‌ها می‌رفت.

♦

عصری که مردان دانش

اندوه و پلشتی را

با موشک‌ها

به اعماق خدا می‌فرستند

و نان شبانه‌ی فرزندان خود را

از سربازخانه‌ها گدایی می‌کنند

♦

عصر توهین‌آمیزی که آدمی

مرده‌ایی است

با اندک فرصتی برای جان‌کندن

و به شایستگی‌های خویش

از همه‌ی افق‌ها

دورتر است.

شاملو ظاهراً به یکایک وجوه نیست‌انگاری از فردی و

جمعی وقوف دارد و حتی چنین می‌نماید که از نسبت

میان انسان نیست‌انگار با شیطان، آگاه است و... اما دیری

نمی‌گذرد که علیرغم امکان برشدن و بالیدن، سقوط

می‌کند و از گریبان نیست‌انگاری سربر می‌آورد و به

شیطان تسلیم می‌شود. ♦

❖ جز با پشت
کردن به نفس
اماره‌ی فردی و
جمعی نمی‌توان
از نیست‌انگاری
فاصله گرفت.

آلبر کامو شوالیه ادبی نیست انگاری ابسورد*

« بهروز سمرقندی

آلبر کامو در یکی از کتاب‌هایش می‌نویسد:
"زیستن، زندگی بخشیدن به پوچ
است" [۱]

این سخن را می‌توان به یک اعتبار، جوهر جهان‌بینی این نویسنده‌ی فرانسوی دانست. "مسئله پوچی" کانون اصلی دغدغه‌های ذهنی آلبر کامو بود و شاید اشتباه نباشد، اگر او را داستان‌نویسی معطوف به مقوله‌ی پوچی و حواشی آن بدانیم. اصلی‌ترین آثار کامو یعنی "اسطوره سیزیف"، داستان "بیگانه" و نمایشنامه‌ی "کالیگولا" هر یک به طریقی حول محور پوچی و پوچ‌اندیشی سیر می‌کنند و کامو نویسنده‌ای است که دورانی از تاریخ غرب مدرن در آثار او ظاهر گردیده و بیان فلسفی و روایت داستانی یافته است:

عالم غرب مدرن در ظهور تاریخی خود، دوران‌ها و اکواری [اکوار به معنای یک دوران فرعی در ذیل یک دوره‌ی تاریخی است] را طی



«زیستن، زندگی بخشیدن به پوچ است» این سخن را می‌توان به یک اعتبار، جوهر جهان‌بینی این نویسنده‌ی فرانسوی دانست. «مسئله پوچی» کانون اصلی دغدغه‌های ذهنی آلبر کامو بود و شاید اشتباه نباشد، اگر او را داستان‌نویسی معطوف به مقوله‌ی پوچی و حواشی آن بدانیم.

کرده است و به‌ویژه از اواخر نیمه‌ی اول قرن بیستم و پس از آن دورانی در حیات غرب مدرن ظاهر می‌شود که از یک سو در آمیخته با وجوه و آراء پُست مدرن است و از سوی دیگر بیانگر غلبه‌ی تدریجی نئولیبرالیسم سیاسی و اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. این دوران، در آینه‌ی ادبیات داستانی و نمایشی نیز خود را نشان می‌دهد. آلبر کامو از پیشگامان ادبیات مربوط به این دوران تاریخی است، البته پس از کامو و به‌ویژه در آثار ساختارگرایان و ساختارشکنان موسوم به «ادبیات پست مدرن» شاهد تداوم حیات ادبی این دوران به نحوی دیگر و در صورتی دیگر هستیم؛ همان گونه که قبل از ظهور کامو نیز با مایه‌هایی از پوچ‌انگاری و یأس‌انگاری در برخی آثار معروف ادبی روبرو بوده‌ایم.

در تحلیل و ارزیابی آراء و آثار و جایگاه آلبر کامو در ادبیات عالم مدرن در قرن بیستم، می‌توان او را برجسته‌ترین نماینده‌ی یکی از شاخه‌های «ادبیات نیست‌انگار اِبسورد» قرن بیستم دانست. نیست‌انگاری (نیپیلیسم) اِبسورد، آن صورتی از نیست‌انگاری است که در قلمرو امور اخلاقی و ارزشی و

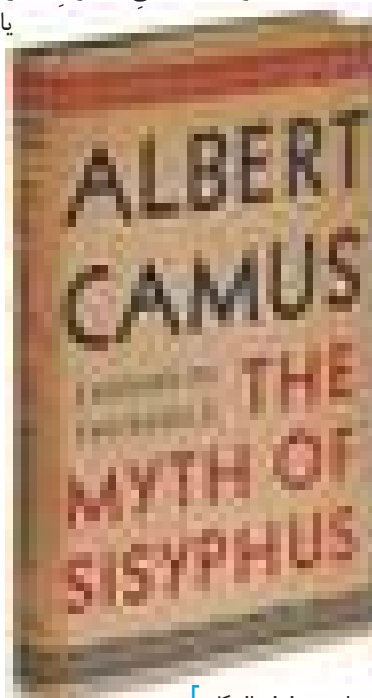
زندگی حول محور بی‌معنایی زندگی بشر و به یک اعتبار نحوی پوچ‌انگاری سامان می‌یابد. تا کنون اقسام مختلف نیپیلیسم اِبسورد هر یک به طریقی در خدمت تحکیم و تداوم و بسط سلطه‌ی ایدئولوژی نئولیبرال قرار داشته‌اند، هر چند که داعیه‌دار «ایدئولوژی‌ستیزی» و شعارهایی از این دست بوده‌اند. البته نیپیلیسم اِبسورد در ادبیات داستانی و ادبیات نمایشی به انحاء و اقسام و اشکال مختلف ظهور کرده است و این امر را می‌توان در تفاوت‌هایی که بعضاً میان آراء و آثار کافکا و کامو و «سال بلو» و حتی سارتر وجود دارد مشاهده کرد؛ اما بی‌تردید می‌توان بر این مهم پای فشرده که ادبیات نیپیلیستی اِبسورد

علیرغم همه‌ی تنوعات ظهور و اقسام بروزش به هر حال از جوهری مشترک برخوردار است که مفهوم اِبسورد او تا حدودی مفهوم پوچی را می‌توان کانون مرکزی آن دانست.

اگر چه پس از کامو به‌ویژه در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی و پس از آن، نحوه‌ی بروز و ظهور اِبسوردیته در آثار داستانی تا حدودی تغییر کرد اما جریان حضور و حتی غلبه‌ی نیست‌انگاری اِبسورد در ادبیات غرب متوقف نشد، هر چند که نحوه و شکل ظهور آن و نیز موضوعاتی که حول آن به طرح و بسط اِبسوردیته می‌پردازد، تغییرات زیادی کرده است. به عنوان یک نمونه می‌توان اشاره کرد به این نکته که در ادبیات نیست‌انگار اِبسورد دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ و پس از آن، طرح صریح و برجسته و آشکار مفهوم اِبسوردیته جای خود را به توجه بیشتر به فرم و ساختار و تکنیک به عنوان بسترهای اصلی ظهور اِبسوردیته داده است و برخلاف برخی آثار کامو نظیر «بیگانه»، «کالیگولا»، «طاعون»، «سوءتفاهم» و «سقوط» مباحث مرتبط با اِبسوردیته به عنوان کانون اصلی محتوای اثر افی‌المثل در آثار «ریچارد براتیگان» یا برخی آثار «گابریل گارسیا مارکز»

و خیلی‌های دیگر مطرح نمی‌شود اما فضای کلی حاکم بر اثر داستانی و به‌ویژه پیچ و خم‌ها و شگردها و بازی‌های تکنیکی و ساختاری و بی‌معنایی و تشنّت حاکم بر اثر به اشکال مختلف به القای اِبسوردیته و انتقال آن به ذهن مخاطب می‌پردازد.

آلبر کامو در مقام یک نویسنده که «بیگانه» و «کالیگولا» و «اسطوره سیزیف» و «سوءتفاهم» را نوشته است، اگر چه آغاز گر مسیر ادبیات نیست‌انگار اِبسورد نیست، زیرا پیش از او کافکا و «جویس» و ژان‌پل سارتر هر یک به نحوی و تا حدودی این راه گشوده بودند، اما احتمالاً مهم‌ترین نویسنده‌ی



اسطوره سیزیف، اثر کامو

«اصلی‌ترین آثار کامو یعنی «اسطوره سیزیف»، داستان «بیگانه» و نمایشنامه‌ی «کالیگولا» هر یک به طریقی حول محور پوچی و پوچ‌اندیشی سیر می‌کنند و کامو نویسنده‌ای است که دورانی از تاریخ غرب مدرن در آثار او ظاهر گردیده و بیان فلسفی و روایت داستانی یافته است.

❖ اگر چه پس از کامو به ویژه در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی و پس از آن، نحوه‌ی بروز و ظهور آبسوردیته در آثار داستانی تا حدودی تغییر کرد اما جریان حضور و حتی غلبه‌ی نیست‌انگاری آبسورد در ادبیات غرب متوقف نشد، هر چند که نحوه و شکل ظهور آن و نیز موضوعاتی که حول آن به طرح و بسط آبسوردیته می‌پردازد، تغییرات زیادی کرده است.

« ادبیات و هنر

[ژان پل سارتر]

کامو، فرانسوی تبار بود و مادرش از تبار اسپانیایی‌های اهل جزیره‌ی "مینورکا" بود.

پدر کامو، "لوسین کامو" در کودکی یتیم شده بود و نزد خود خواندن و نوشتن را فراگرفته بود. "لوسین کامو" [پدر آلبر کامو] کارگر انبار یک کارخانه‌ی شراب‌سازی بود.

مادر کامو، "الن سنیتس" نام داشت و زنی بی‌سواد بود که مشکل تکلم و شنوایی هم داشت. پدر و مادر آلبر کامو، فرزندان اروپایی فقیری بودند که به امید یافتن امکانی برای زندگی به الجزایر آمده بودند.

آلبر کامو هشت ماهه بود که پدرش برای خدمت در ارتش در زمان آغاز جنگ جهانی اول فراخواندند. در سپتامبر ۱۹۱۴ میلادی، پدر کامو در جنگ "مارن" مجروح شد و مدت کوتاهی بعد در گذشت. کودکی آلبر کامو با فقر شدید در آمیخته بود. مادرش، مدتی در یک کارخانه‌ی مهمات‌سازی به کار مشغول شد و پس از جنگ نیز به رختشویی پرداخت.

آلبر با مادر، برادر بزرگ تر و مادر بزرگ و دو دایی‌اش در یک آپارتمان کوچک سه اتاقه در یک محله‌ی کارگری زندگی می‌کردند. آپارتمان فقیرانه‌ی آنها، آب لوله‌کشی و برق نداشت و بسیار کثیف و فاقد امکانات بهداشتی بود. مادر کامو از صبح به کار رختشویی اشتغال داشت و مدیریت خانواده با مادر بزرگ بسیار سخت‌گیر شلاق به دست آلبر بود. دایی او، عقب‌مانده‌ی ذهنی بود اما برای آلبر و برادرش همبازی خوبی بود. آلبر کامو خردسال در کوچه‌های محله‌ی فقیر نشین "بلکور" بازی می‌کرد و عشق عجیبی به ساحل و آفتاب و دریا داشت.

خانواده‌ی کامو اگر چه عنوان کاتولیک داشتند اما اصلاً مذهبی نبودند و تعالیم دینی در تربیت آلبر نقش



ثابت قدم در این طریق است [سارتر از دهه‌ی ۱۹۶۰م و حتی قبل از آن تا حدودی از ادبیات آبسورد فاصله گرفته بود] که تا زمان مرگش به بیان تجربه‌ها و ترسیم زوایای مختلف در قلمرو ادبیات آبسورد به اشکال مختلف پرداخت.

آلبر کامو کیست؟

آلبر کامو متولد هفتم نوامبر ۱۹۱۳ میلادی است. زادگاه او شهر کوچکی بود که آن زمان "موندووی" نامیده می‌شد. این شهر در الجزایر قرار داشت و الجزایر، آن زمان بخشی از فرانسه بود [در حقیقت فرانسه استعمارگر الجزایر را اشغال و به خاک خود ضمیمه کرده بود] پدر

❖ عالم غرب

مدرن در ظهور تاریخی خود، دوران‌ها و اکواری اکواری به معنای یک دوران فرعی در ذیل یک دوره‌ی تاریخی است [را طی کرده است و به‌ویژه از اواخر نیمه‌ی اول قرن بیستم و پس از آن دورانی در حیات غرب مدرن ظاهر می‌شود که از یک سو در آمیخته با وجوه و آراء پُست مدرن است و از سوی دیگر بیانگر غلبه‌ی تدریجی نئولیبرالیسم سیاسی و اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. این دوران، در آیین‌های ادبیات داستانی و نمایشی نیز خود را نشان می‌دهد. آلبر کامو از پیشگامان ادبیات مربوط به این دوران تاریخی است، البته پس از کامو و به‌ویژه در آثار ساختارگرایان و ساختارشکنان موسوم به "ادبیات پست مدرن" شاهد تداوم حیات ادبی این دوران به نحوی دیگر و در صورتی دیگر هستیم.

❖ کامو در سال‌های اشغال فرانسه توسط آلمان نازی به جبهه مقاومت فرانسه می‌پیوندد و با نام مستعار "بوشار"، مسئولیت انتشار خبرنامه‌ی جبهه که "کومبا" نام داشت را برعهده می‌گیرد. به همین مناسبت پس از رهایی فرانسه از اشغال (در ۲۴ اوت ۱۹۴۴) و علنی شدن فعالیت کومبا، "مدال آزادسازی" به آلبر کامو داده می‌شود.

چندانی بازی نمی‌کرد. اگرچه فقر شدیدی بر کودکی او مستولی بود اما وی از این فقر چندان رنج نمی‌برد و بعدها در بزرگسالی از خانواده و خاطرات کودکی‌اش با نیکی یاد کرده است. [۲]

در دبستان یکی از معلم‌های آلبر کامو به نام "لویی ژرمن" به حمایت از او برخاست و زمینه‌ی گرفتن بورس تحصیلی در دبیرستان را برای آلبر فراهم کرد. در دبیرستان هم "ژان گرونیه"، معلم فلسفه‌ی او، وی را تحت تأثیر خود قرار داد و به پرورش فکری‌اش بسیار کمک کرد. کامو به سال ۱۹۳۳ میلادی با کمک گرونیه در دانشگاه قبول شد و به تحصیل در رشته‌ی فلسفه پرداخت. کامو مدت‌ها بود که مبتلا به بیماری سل شده بود و این بیماری او را بسیار عذاب می‌داد.

کامو، تز لیسانس‌اش را با عنوان "متافیزیک مسیحی و فلسفه نوافلاطونی" ارائه کرد. او در مقطع لیسانس رتبه بالایی کسب نکرد اما امکان این را یافت که در دوره‌ی دکتری به تحصیل بپردازد. او در بیست سالگی‌اش با زنی زیبا اما بی‌بندوبار به نام "سیمون‌آیه" ازدواج کرد. سیمون، معتاد به مواد مخدر بود و به جهت تأمین هزینه‌ی مواد مورد نیازش به کامو خیانت می‌کرد. کامو دو سال پس از ازدواج از سیمون‌آیه جدا شد.

آلبر به همراه برخی دوستان دانشگاهش در ویلایی بدون میل و اثاث به صورت گروهی زندگی می‌کرد و این امر تاحدی رنج ناشی از طلاق را برایش تسکین می‌داد. در بیست و دوسالگی به عضویت حزب کمونیست الجزایر درآمد، اما چون با انضباط و محدودیت‌های تشکیلاتی حزب سازگاری نداشت به‌زودی اخراج شد. کامو پس از آن دیگر هیچ‌گاه به کمونیسم جلب نشد.

در همین سال‌ها فعالیت نویسندگی و کار روزنامه‌نگاری را آغاز می‌کند و تصمیم می‌گیرد به عنوان یک نویسنده‌ی حرفه‌ای زندگی کند.

به کار در هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی "الجر پوبلیکن" مشغول می‌شود و یک گروه تئاتری به راه می‌اندازد. یک داستان به نام "مرگ خوش" می‌نویسد و دو مجموعه مقالات به نام "پشت ورو" (در سال ۱۹۳۷) و "عیش" (در سال ۱۹۳۹) منتشر می‌کند و به سال ۱۹۳۸ نگارش نمایشنامه‌ی کالیگولا را آغاز می‌کند. دلمشغولی اصلی

کامو در این سال‌ها، فلسفه، ادبیات و تئاتر هستند. در سال ۱۹۳۹ جنگ جهانی دوم آغاز می‌شود، کامو می‌کوشد تا به جبهه جنگ برود اما به علت بیماری‌اش پذیرفته نمی‌شود، اندک زمانی بعد روزنامه آجر پوبلیکن توقیف می‌گردد و کامو بیکار می‌شود. مدت زمانی بعد شغلی در پاریس به دست می‌آورد و به فرانسه می‌رود. در دسامبر ۱۹۴۰ مجدداً ازدواج می‌کند با دختری به نام "فرانسین فور" که معلم ریاضی بود. پنج سال پس از ازدواج، کامو صاحب فرزند دوقلویی می‌گردد. در این ازدواج دوم این بار فرانسین است که از خیانت‌های مستمر کامو رنج می‌برد البته هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود. کامو در سال‌های اشغال فرانسه توسط آلمان نازی به جبهه مقاومت فرانسه می‌پیوندد و با نام مستعار "بوشار"، مسئولیت انتشار خبرنامه‌ی جبهه که "کومبا" نام داشت را برعهده می‌گیرد. به همین مناسبت پس از رهایی فرانسه



[نیچه]

❖ در تحلیل و ارزیابی آراء و آثار و جایگاه آلبر کامو در ادبیات عالم مدرن در قرن بیستم، می‌توان او را برجسته‌ترین نماینده‌ی یکی از شاخه‌های "ادبیات نیست‌انگار افسورد" قرن بیستم دانست. نیست‌انگاری (نیپیلیسم) افسورد، آن صورتی از نیست‌انگاری است که در قلمرو امور اخلاقی و ارزشی و سلوک زندگی حول محور بی‌معنایی زندگی بشر و به یک اعتبار نحوی پوچ‌انگاری سامان می‌یابد.

❖ قهرمان داستان غریب، جوانی است که نام فامیلی او "مورسو" است و خواننده هیچ‌گاه از نام کوچک او باخبر نمی‌شود. مورسو در یک بیان کوتاه، یک نیست‌انگار آپسوردیست بی تفاوت و غالباً منفعل است که افق زندگی او محصور در امور مادی و محسوس و لذات صرف جسمانی است. شخصیت مورسو وجه مهمی از نیست‌انگاری آپسورد کاموایی را نشان می‌دهد.

« ادبیات و هنر

کتاب "بشرعصیانگر" فرموله و تئوریزه کرد و گرایش نئولیبرالی به وجه غالب جهان‌بینی او بدل گردید.

آلبر کامو دهه‌ی ۱۹۵۰ دیگر نویسنده‌ی روشنفکری بود که اگرچه بعضاً شعارهای عدالت طلبانه می‌داد و می‌خواست خود را مستقل بنمایاند اما عملاً و در موضع گیری‌های خود در اردوگاه همسو با رژیم‌های سرمایه‌داری لیبرال قرار گرفته بود و بی‌تردید این ویژگی نقش تعیین کننده‌ای در اعطای جایزه‌ی نوبل ادبیات به او از طرف گردانندگان سیاست‌های فرهنگی کاست حاکمان پنهان جهانی داشته است.

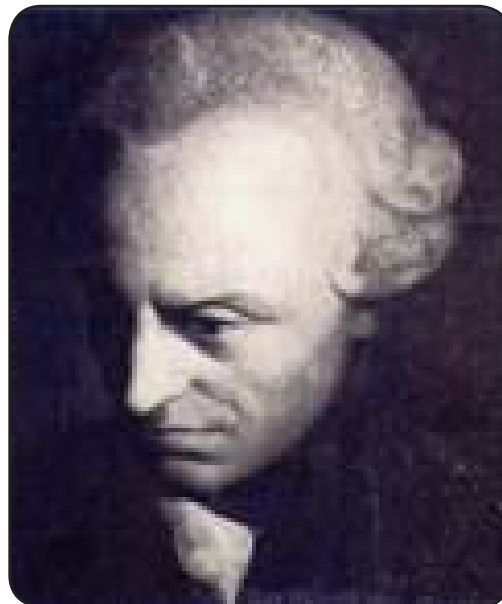
کامو اگرچه در نظر انتقاداتی را به نظام سرمایه‌داری لیبرال وارد می‌کرد اما در نهایت از آن در برابر خطر سوسیالیسم بوروکراتیک و حتی انقلاب‌های ملت‌های تحت سلطه نظیر مردم الجزایر دفاع می‌کرد. کامو عملاً با جنبش انقلابی استقلال طلبانه‌ی مردم الجزایر علیه استعمار فرانسه [که در اواخر عمر کامو در اوج خود بود] مخالفت می‌کرد و به جای استقلال، بر تشکیل نوعی نظام فدراسیون فرانسوی همراه با اعطاء خودمختاری به مردم الجزایر در چارچوب فدراسیون فرانسوی تأکید می‌ورزید. اگرچه نهضت انقلابی و استقلال طلب الجزایری‌ها به علت تعلق خاطر ایدئولوژی محوری‌شان به عالم مدرن، امکان حقیقی‌ای برای ساحت تجدد برای مردم الجزایر نمی‌گشود، اما کامو با موضع گیری‌ای که می‌کرد، وابستگی خود به عالم غرب مدرن و نظام استعمار سرمایه‌داری لیبرال را به روشنی نشان می‌داد. به نظر می‌رسد میزان همراهی و همسویی کامو با وجه غالب استکبار غرب مدرن یعنی نظام سرمایه‌داری لیبرال و لیبرال-سوسیال دموکراتیک بسیار بیش از ژان پل سارتر بوده است و البته این امر نافی ماهیت اومانیستی و استکباری آراء سارتر نمی‌باشد. اما در مقام مقایسه می‌توان گفت که کامو بیش از سارتر به ایدئولوژی لیبرالیسم به طور اعم و نئولیبرالیسم به طور اخص نزدیک و فراتر از آن، همسویی با آن بوده است. به تعبیر دقیق‌تر باید گفت که آپسوردیته‌ی آلبر کاموایی در قلمرو ادبیات اساساً وجهی از ظهور ایدئولوژی نئولیبرالیسم می‌باشد، آن هم یکی از جلوه‌های نخستین ظهور این ایدئولوژی در عرصه‌ی ادبیات داستانی و نمایشی.

از اشغال (در ۲۴ اوت ۱۹۴۴) و علنی شدن فعالیت کومبا، "مدال آزادی" به آلبر کامو داده می‌شود.

سال‌های نیمه‌ی اول دهه‌ی ۱۹۴۰ میلادی را می‌توان یکی از دوره‌های فعالیت گسترده‌ی آلبر کامو دانست. آثار معروف کامو ["بیگانه"، "اسطوره‌ی سیزیف"، "سوء تفاهم" و "کالیگولا"] یا در این دوره نوشته شده‌اند و یا اگر در قبل نوشته شده بودند در این سال‌ها منتشر گردیده و نیز به اجرا درآمده‌اند.

انتشار "بیگانه" و "اسطوره‌ی سیزیف" موجب شهرت بسیار آلبر کامو گردیدند. این هر دو کتاب در سال ۱۹۴۲ نوشته شدند و در سال‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۴۳ منتشر گردیدند. در پی انتشار "بیگانه" بود که کامو همکاری‌اش با انتشارات گالیمر را آغاز کرد و آن را تا پایان عمرش ادامه داد. کامو در سال ۱۹۵۷ برنده‌ی جایزه‌ی نوبل گردید. [۳]

کامو با شهرتی که به دست آورد و به ویژه پس از دریافت جایزه‌ی نوبل، ثروتمند گردید و معشوقه جدیدی گرفت که دختر جوانی از اهالی دانمارک بود. از آغاز دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی، تمایلات لیبرالی در کامو شدیداً تقویت گردید و همین تمایلات را در سال ۱۹۵۱ در



[کانت]

❖ نیهیلیسم آپسورد در ادبیات داستانی و ادبیات نمایشی به انحاء و اقسام و اشکال مختلف ظهور کرده است و این امر را می‌توان در تفاوت‌هایی که بعضاً میان آراء و آثار کافکا و کامو و "سال بلو" و حتی سارتر وجود دارد مشاهده کرد؛ اما بی‌تردید می‌توان بر این مهم پای فشرده‌ی ادبیات نیهیلیستی آپسورد علیرغم همه‌ی تنوعات ظهور و اقسام بروزش به هر حال از جوهری مشترک برخوردار است که مفهوم آپسورد او تا حدودی مفهوم پوچی را می‌توان کانون مرکزی آن دانست.

❖ مورشو می گوید: "بی شک مامان را خیلی دوست داشتم، اما این هیچ معنایی نداشت. همه‌ی موجودات سالم مرگ کسانی را که دوست دارند کم و بیش آرزو می کنند". مورشو، آتیه‌ایست [بی مذهب و بی اعتقاد به خداوند] است و با خود می گوید: "همه می دانند که زندگی ارزش زیستن ندارد. به راستی آگاه بودم که چندان اهمیتی ندارد که آدم در سی سالگی بمیرد یا در هفتاد سالگی چون، طبیعتاً در هر دو مورد، مردها و زن‌های دیگری زندگی خواهند کرد و آن هم هزاران هزار سال".

[دکارت]



❖ مورشو در آغاز داستان غریب با شنیدن خبر مرگ مادرش با بی تفاوتی عجیبی برخورد می کند. در داستان، مورشو به عنوان اول شخص زندگی خود را رعایت می کند. رفتار او تقریباً در همه موارد و مواجهه‌هایش با رویدادها و حوادث [حتی حوادث مهم و تعیین کننده] حالتی توأم با بی تفاوتی دارد. این ویژگی یکی از خصایص نوع خاص نیست‌انگاری آبسوردی است که مورشو تجسم آن است. رفتار او در برابر شنیدن خبر مرگ مادرش نیز همین گونه بی تفاوت و عجیب است. او از خود تأثر و عاطفه‌ای نشان نمی دهد.



از آبر کامو داستان‌ها، نمایشنامه‌ها و مقالات بسیاری منتشر شده است. از معروف‌ترین این آثار می توان از کتاب‌های داستانی "بیگانه"، "طاعون"، "سقوط"، رمان ناتمام "مرداول" و نمایشنامه‌های "کالیگولا"، "سوء تفاهم"، "عادل‌ها"، "شهربندان" و رساله‌ها و مجموعه مقالاتی چون: "اسطوره‌ی سیزیف"، "بشر عصیانگر"، "دلهره‌ی هستی" نام برد.

آبر کامو در ادبیات معاصر فرانسه و عالم مدرن در مقام یک داستان‌نویس و نمایشنامه‌پرداز نیست‌انگار آبسوردیست، به‌ویژه به عنوان یک چهره‌ی شاخص و پیشگام در ادبیات آبسورد که باطن نئولیبرالی این ادبیات را نیز تاحدود زیادی در آثار و آراء خود آشکار کرده مطرح است.

در حقیقت با انتشار "تهوع" سارتر، جریانی در ادبیات فرانسه و فراتر از آن ادبیات غرب مدرن قرن بیستم قوت گرفت که از طرف خود سارتر به ویژه از سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی به بعد دیگر به طور مداوم پیگیری نشد، اما آبر کامو با نگارش و انتشار کتاب‌هایی چون: "بیگانه"، "کالیگولا"، "اسطوره سیزیف" این جریان ادبی را بسیار فعال کرد و مطرح ساخت و اندک زمانی بعد خود در مقام سخنگو و چهره‌ی شاخص این جریان ادبی در سال‌های دو دهه‌ی ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ میلادی قرار گرفت. این جریان ادبی را می توان "ادبیات نیست‌انگار آبسورد" یا به یک اعتبار "ادبیات پوچ‌انگار" نامید.

البته چنان که در پیش نیز گفتیم مایه‌ها و جلوه‌هایی از آبسوردیسم ادبی را در آثاری چون: "در جستجوی زمان از دست رفته" اثر "مارسل پروست" و "اودیسه" و "شب فینگانها" اثر جیمز جویس در اوایل قرن بیستم شاهد بوده‌ایم و فراتر از آن آثار اصلی جویس را می توان نمونه‌هایی از ادبیات آبسورد دانست. همچنین "فرانتس کافکا" در داستان‌هایی چون "مسخ" و به ویژه "محاکمه" و "قصر" طریق ادبیات آبسورد را [البته نحوی نیست‌انگاری آبسورد تکنوکراتیک-بوروکراتیک و از جهاتی متفاوت با آبسوردیسم ادبی کامو و البته در ذیل همان سخن ادبی آبسورد] تا حدود زیادی بنیانگذاری کرده بود. اما اهمیت خاص کامو در این است که در دو دهه‌ی ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰

ضمن رونق بخشیدن هرچه بیشتر به ادبیات آبسورد و مطرح کردن آن به صورت یک جریان ادبی فعال [که تا حدودی موجب جلب نگاه‌ها به کافکا و آثار او هم گردید]، کوشید تا به نحوی نیست‌انگاری آبسورد و نیز ادبیات نیست‌انگار آبسورد را تئوریزه و فرموله نماید و در این میان به ویژه نگارش مقالات تئوریک و رساله‌هایی چون: "اسطوره سیزیف" و "بشر عصیانگر" به منظور تحقق این هدف به او کمک زیادی کرده است.

هرچند میان نیست‌انگاری آبسورد کامو و کافکا تفاوت‌های بسیاری وجود دارد و نیز نیست‌انگاری اگزیستانسیالیستی سارتر و آبسوردیسم او در برخی آثارش نیز از جهاتی با جهان‌بینی آبسوردیست کامو تفاوت‌های زیادی دارد، اما کوشش کامو در فرموله و تئوریزه کردن نیست‌انگاری آبسورد به صورت یک مجموعه و یا جهان‌بینی به هر حال تا حدودی آبسوردیسم ادبی کافکا و سارتر را [حداقل از جهاتی و دست کم در خصوص برخی آثار آن‌ها مثلاً "تهوع" سارتر] پوشش می دهد.

✚ مورسو تماماً دلبسته‌ی عالم ناسوت و ساحت ناسوتی و محسوس و مادی زندگی است و جهان‌بینی او تماماً سکولاریستی و حتی آتئیستی است. مورسو، محصول عالم مدرن است و به عنوان یک شخصیت و هویت بشری [در صورت نوعی خود] فقط در تمدن غرب مدرن و جهان غرب‌زده‌ی مدرن امکان ظهور دارد و در تمدن‌های ماقبل مدرن چندان امکانی برای عرض اندام نداشته است.

« ادبیات و هنر

✚ مورسو
دلبسته لذات
دنیوی و محسوس
است: او اگر چه
آبسوردیست
است و نگرشی
پوچ‌انگارانه به
زندگی دارد اما
مایل به خودکشی
نیست. او تا زنده
است می‌کوشد تا
از لذات محسوس
مادی بهره‌مند
گردد و ظاهراً
لذت دیگری
جز این لذات و
افق دیگری جز
افق محسوسات
نمی‌شناسد. او
بر پایه‌ی تفسیر
آبسوردیستی
از زندگی به
فکر خودکشی
نمی‌افند، بلکه در
ورطه‌ی بی‌تفاوتی
صرف گرفتار
می‌شود و به
انسانی بی‌تفاوت،
بی‌مسئولیت، فاقد
هدف و بی‌معنا که
صرفاً انگیزه‌های
فیزیولوژیک
محسوس و مادی
محصور در عالم
ناسوت، محرک
او است بدل
می‌گردد.

در حقیقت کامو به عنوان یک نیست‌انگار آبسوردیست می‌کوشید تا از آبسوردیته یک منظومه فکری و یا به قول برخی فلسفه [همان "فلسفه پوچی"] بسازد و در عین حال با نگارش آثار داستانی و نمایشنامه این به اصطلاح فلسفه پوچی را به صورتی محسوس‌تر و قابل درک‌تر و با روایتی تصویری ارائه و ترویج نماید. این ویژگی‌ها است که به آلبر کامو به عنوان یک نویسنده‌ی آبسوردیست جایگاه ویژه‌ای در ادبیات غرب معاصر قرن بیستم می‌بخشد. علی‌الخصوص که این جریان ادبیات آبسورد، در سال‌ها و دهه‌های بعد نیز به اشکال و انحاء دیگری در ادبیات داستانی و نمایشی غرب مدرن دنبال شد و بسط یافت [مثلاً در آثار "ساموئل بکت"، "اوژن یونسکو"، "میلان کوندرا"، "آلن روب‌گریه"، "مارگريت دوراس"، برخی آثار ادبیات پست مدرن] و اگر چه پس از کامو در عرصه ادبیات آبسورد ظاهر گردید دقیقاً امتداد و بسط آبسوردیسم ادبی کامو و یا فلسفه پوچی او نبودند، اما از جهات شاید زیادی با آن خویشاوندی و قرابت داشت. درحقیقت آبسوردیسم ادبی با کامو و نیز پس از او در ادبیات قرن بیستم غرب از نفوذ و دامنه‌ی گسترده‌ای بهره‌مند شد که بخش مهمی از این نفوذ و گسترش دامنه‌ی حضور را به هر حال مدیون آلبر کامو است.

در قلمرو ادبیات داستانی فرانسه‌ی قرن بیستم نیز اگر چه "مارسل پروست" از همان نخستین دهه‌ی قرن بیستم، برخی مایه‌های آبسوردیستی را مطرح کرد اما به هر حال نویسندگانی چون "رومن رولان" یا با تفاوت‌هایی "فرانسوا موریاک" نیز بوده‌اند که علیرغم تعلق به عالم اومانیسم و ادبیات سکولار اومانیستی، مبلغ آبسوردیسم ادبی نبوده‌اند. آثاری چون "برمی‌گردیم گل‌نسرین بچینیم" یا "ژان کریستف" اگر چه ماهیتاً اومانیستی و تماماً سکولاریستی هستند اما وجه آبسوردیته‌ی چندانی در آن‌ها وجود ندارد و در کل به هیچ روی نمی‌توان آن‌ها را آثاری آبسوردیستی دانست. همین حکم درخصوص برخی [ونه همه] آثار داستانی "آندره ژید" نیز صدق می‌کند. با ظهور کامو وبه ویژه با توجه به زمینه‌ی مهبیایی که رمان تهوع فراهم کرده بود؛ ادبیات نیست‌انگار آبسورد به یک جریان بسیار متنفذ و نسبتاً غالب بدل گردید. اگر چه انحاء، اقسام و اشکال ظهور این ادبیات آبسورد

پس از مرگ کامو و حتی تا حدودی در زمان حیات او از تنوع و رنگارنگی‌ای برخوردار بوده است که در بسیاری موارد با آبسوردیسم ادبی کامو به هر حال تفاوت داشت. علی‌ای حال آلبر کامو نویسنده‌ای است که کانون اصلی آثار داستانی و نمایشی و تئوریک و احتمالاً دغدغه‌ی مرکزی ذهن او، کاوش در آبسوردیته و بیان و ترویج آن به صورت یک "فلسفه" بوده است و وجود همین یک خصیصه کافی است تا نام آلبر کامو را با نیست‌انگاری آبسورد نیمه قرن بیستم پیوند بزند و چنین نیز کرده است.

"بیگانه" و کامو

احتمالاً معروف‌ترین اثر کامو، داستان "بیگانه" است که ظاهراً نگارش آن مربوط به سال ۱۹۳۹ میلادی بوده است، اما در سال ۱۹۴۲ منتشر گردید و موجب شهرت بسیار نویسنده‌اش شد.

در زبان فارسی نام این داستان را "بیگانه" نهاده‌اند اما شاید ترجمه دقیق‌تر عنوان آن، "غریب" باشد. [۴] داستان غریب (بیگانه) روایتی از برخی خصوصیات یک انسان آبسورد است. بشر آبسوردیست، موجودی است که فقط در تمدن غرب مدرن امکان ظهور داشته

✚ آلبر کامو در اسطوره‌ی سیزیف، کشف به اصطلاح پوچی جهان را مرکز و کانون تمام تئوری‌ها و جهان‌بینی‌اش قرار می‌دهد. از نظر کامو کشف پوچی "رهایی‌بخش" است، زیرا به گمان او ما را با واقعیت زندگی روبرو می‌کند. کاملاً طبیعی است که پوچ دیدن جهان و نظام عالم، موجب پدیداری احساس یأس و بعضاً میل به خودکشی می‌گردد. اینجا است که کامو می‌کوشد تا با تکیه بر مفهوم "طغیان" و طرح این دعوی که زندگی فارغ از ماهیت و جهت و کیفیتش هر چند که کامو مفهوم زندگی را صرفاً و صرفاً در چارچوب مادی و ناسوتی و مبتنی بر افق غریزی صرف می‌فهمد] و به عنوان محصول یک تصادف بیولوژیک کر و کور باید تداوم یابد و ارزش ادامه دادن دارد. تلقی کامو از زندگی تماماً ماتریالیستی، اومانیستی، سکولاریستی و بیولوژیک است و این تلقی در سازگاری تام و تمام با نگرش غریزی و بدون آرمان و جهت‌گیری سودپرستانه و کاملاً روزمره و معاش‌محورانه‌ی لیبرالی و به تعبیر دقیق‌تر نئولیبرالی دارد.

❖ از نظر کامو آنچه که او پوچی می‌نامد محصول به ادعای او "خاموشی جهان"! در برابر آدمی است. کاملاً روشن است که چنین تفسیری از هستی و جهان ریشه در یک درک اومانستی و به ویژه ماتریالیستی دارد. کامو این جهان را فاقد شعور و فاقد خالق و بدون هر گونه هدف و غایت می‌داند، فلذا در همه چیز آن جلوه‌ای از پوچی می‌بیند و می‌نویسد: "انبوهی و بیگانگی دنیا همان پوچ است".

صرف جسمانی است. شخصیت مورو سو وجه مهمی از نیست‌انگاری آبسورد کامویی را نشان می‌دهد. سرآغاز غریب، عبارت مشهوری است که از همان ابتدا ویژگی بی‌تفاوت و بعضاً تاحدودی منفعل مورو سو را نشان می‌دهد:

"امروز مامان مُرد. شاید هم دیروز، نمی‌دانم. تلگرامی از آسایشگاه سالمندان به دستم رسید: "مادر درگذشت خاکسپاری فردا. احترامات فائقه" این معنایی ندارد. شاید دیروز بود" [۵]

مورو سو مرد جوان مجردی است که در الجزایر کارمند یک شرکت کوچک است. در سراسر داستان غریب، چیز زیادی درباره‌ی گذشته او گفته نمی‌شود. فقط مطلع می‌شویم که پدرش راه‌رگز ندیده و تا سه سال قبل از مرگ مادرش با او زندگی می‌کرده است. داستان غریب، دوبخش دارد: بخش اول دارای شش

است و به مرحله‌ی بحران عالم مدرن و آنچه که می‌توان دوران پُست مدرنیسم نامیدش تعلق دارد. اگرچه شاید جلوه‌هایی از آن شخصیت را بتوان در برخی آثار داستانی نیمه دوم قرن نوزدهم غرب مدرن نیز پیدا کرد.

البته مقصود این نیست که هر صورتی از اندیشه پست مدرن به آبسوردیسم می‌انجامد، زیرا اندیشه پست‌مدرن انحاء و انواع غیرآبسورد نیز دارد، اما ظهور شخصیت نیست‌انگار آبسورد ریشه در خاک وضع و اندیشه پست مدرن دارد، هرچند که لزوماً وضعیت و اندیشه پست مدرن به آبسوردیسم نمی‌انجامد.

قهرمان داستان غریب، جوانی است که نام فامیلی او "مورو سو" است و خواننده هیچ‌گاه از نام کوچک او باخبر نمی‌شود. مورو سو در یک بیان کوتاه، یک نیست‌انگار آبسوردیست بی‌تفاوت و غالباً منفعل است که افق زندگی او محصور در امور مادی و محسوس و لذات

❖ آبر کامو
رساله‌ی اسطوره‌ی
سیزیف را
این گونه آغاز
می‌کند: "تنها
یک مشکل به
راستی جدی
وجود دارد و آن
هم خودکشی
است" در سرتاسر
این کتاب کامو
در صدد است تا
به نحوی درباره‌ی
پوچی و یا به
تعبیر دقیق‌تر
آبسوردیته به
عنوان مفهوم
اصلی اندیشه
و دغدغه‌های
ذهنی‌اش پاسخ
گوید. کامو، عالم
و زندگی را کور
و کر و فاقد معنا
و مفهوم می‌داند
و بر این اساس
می‌کوشد تا مدلی
از زندگی بر پایه‌ی
پذیرش به ادعای
او بی‌مفهومی
جهان برای خود
و دیگر مبتلایان
آبسوردیته ترسیم
نماید.

آبر کامو



❖ به نظر می‌رسد آبسوردیته و تبیین نسبت بشر معاصر مدرن با آن، دغدغه‌ی اصلی فکری آلبر کامو بوده است و او با تصویر منش و شخصیت مورسو در حقیقت وجوه اصلی و مهم بشر آبسورد را توصیف کرده است. آن گونه که از آثار مختلف کامو بر می‌آید، او خود نیز فردی آبسورديست است و در آثار مختلفش به بررسی و بعضاً ترویج وجوهی از آبسوردیته و انسان آبسورد پرداخته است.

« ادبیات و هنر

[ریچارد براتیگان]



مورسو به عنوان اول شخص زندگی خود را رعایت می‌کند. رفتار او تقریباً در همه موارد و مواجهه‌هایش با رویدادها و حوادث [حتی حوادث مهم و تعیین کننده] حالتی توأم با بی‌تفاوتی دارد. این ویژگی یکی از خصایص نوع خاص نیست‌انگاری آبسوردی است که مورسو تجسم آن است. رفتار او در برابر شنیدن خبر مرگ مادرش نیز همین گونه بی‌تفاوت و عجیب است. او از خود تأثر و عاطفه‌ای نشان نمی‌دهد. عازم سفر به آسایشگاه سالخوردگانی می‌گردد که مادرش در آنجا زندگی می‌کرده و درگذشته است. با پیرزنان و پیرمردان دوست مادرش با بی‌اعتنایی برخورد می‌کند و هنگامی که رئیس آسایشگاه از او می‌خواهد برای آخرین بار جسد مادرش را ببیند، امتناع می‌ورزد. مورسو روز بعد به محل زندگی اش برمی‌گردد و به شنا می‌رود و با دختری به نام "ماری" آشنا می‌شود، با هم تفریح می‌کنند و به سینما می‌روند و ماری، شب به خانه‌ی مورسو می‌آید.

مورسو بی‌تفاوت نسبت به مرگ مادرش به روال عادی زندگی خود می‌پردازد. سرکار می‌رود، روزهای تعطیل به ساحل می‌رود و یا برآلکن آپارتمان‌ش می‌نشیند و رهگذران را تماشا می‌کند.

مورسو آدمی است کم حرف که همه چیز برای او علی‌السویه است، زمانی که یک هفته پس از آشنایی با ماری، دختر به او پیشنهاد ازدواج می‌دهد، از سرب‌ی تفاوتی قبول می‌کند و آنگاه که دختر می‌پرسد اگر زن دیگری هم به او چنین پیشنهادی داده بود، می‌پذیرفت؟ باز هم به نحوی جواب می‌دهد که گویا برای او علی‌السویه است. اندک زمانی بعد مورسو برپایه همین رویکرد آمیخته به بی‌تفاوتی‌اش در دادگاه شهادت دروغ به نفع شخصی به نام "رمون سننتس" ["سننتس" فامیلی مادر کامو است] می‌دهد که چندان هم او را نمی‌شناسد. مورسو پیش از آن هم با همین "رمون" همدستی کرده بود تا دختر عربی را که از دست شکنجه و آزارهای رمون گریخته بود، فریب داده و برای آزادادن به آپارتمان رمون بیاورد. مورسو، وقتی ماری از او می‌پرسد که آیا دوستش دارد؟ می‌گوید: "این حرف واقعاً معنایی ندارد". مورسو نسبت به شکنجه‌ی دختر عرب توسط رمون کاملاً بی‌تفاوت است و به صورتی کاملاً بی‌تفاوت و درحالی که ممکن بود نقیض

❖ آن گونه که کامو به ترسیم شخصیت مورسو می‌پردازد، او زندگی را در محدوده‌ی لذت‌های صرفاً محسوس تماماً مادی و ناسوتی آن دوست دارد؛ در عین حال که زندگی را تماماً پوچ و بی‌معنا می‌داند و ادراک این به اصطلاح پوچی و بی‌معنایی زندگی است که مورسو را به بی‌تفاوتی و بی‌مسئولیتی تمام عیار می‌کشاند. آن گونه که کامو از زبان مورسو بیان می‌کند، نفس زندگی از زندگی در همان معنای محصور در ساحت ناسوتی و مادی و صرفاً محسوس و غریزی امر خوبی است و شاید حتی اهمیت هم داشته باشد، آنچه که اهمیت ندارد این است که این زندگی در چه مسیری و برپایه کدام انتخاب‌ها و چگونه سپری شود. بدینسان و مطابق این رأی، زندگی بر طبق خیر یا شر هر دو یکسان هستند و این که جهت‌گیری الهی بر زندگی حاکم باشد یا جهت‌گیری شیطانی، هیچ تفاوتی نمی‌کند و این نکته همانا ترویج پلورالیسم ارزشی و اخلاقی است که مورسو بیان می‌کند.

فصل است و عمدتاً زمان مطلع شدن مورسو از مرگ مادرش تا وقوع قتل توسط مورسو را دربر می‌گیرد و بخش دوم هم دوران زندان و دادگاه او را توصیف می‌کند، این بخش دارای پنج فصل است.

مورسو از جهاتی بیانگر برخی تجربه‌ها و حتی وجوهی از آراء و شخصیت آلبر کامو است. به عنوان مثال خود کامو در اوایل جوانی‌اش شغلی شبیه کار مورسو در یک شرکت کوچک به عنوان یک کارمند دفتری ساده داشته و در ایام فعالیت ژورنالیستی‌اش مقالات خود را با عنوان مستعار "مورسو" امضاء می‌کرده است.

مورسو در آغاز داستان غریب با شنیدن خبر مرگ مادرش با بی‌تفاوتی عجیبی برخورد می‌کند. در داستان،

❖ در نظر کامو، فهم حقیقت زندگی [بنا بر تفسیر آیسوردیستی ای که او دارد] مستلزم "پذیرش فقدان مطلق امید... و نارضایی آگاهانه" است. کامو، انسان‌های مذهبی‌ای که بر اساس اعتقاد به معاد زندگی می‌کنند و زندگی دنیا را پوچ و محصور در خود نمی‌دانند و یا حتی اشخاص اومانیستی که خود را وقف حرکت "در مسیر تاریخ" می‌دانند را، افرادی می‌داند که به دنبال علت بیرونی برای زندگی هستند، حال آن که به نظر کامو باید با پذیرش پوچ بودن زندگی و محصور در افق صرف حیات غریزی زندگی کرد.

می‌کنند" [۷]
مورسو، آته‌ایست [بی مذهب و بی اعتقاد به خداوند]
است [۸] و با خود می‌گوید:
"همه می‌دانند که زندگی ارزش زیستن ندارد. به راستی آگاه بودم که چندان اهمیتی ندارد که آدم در سی سالگی بمیرد یا در هفتاد سالگی چون، طبیعتاً در هر دو مورد، مردها و زن‌های دیگری زندگی خواهند کرد و آن هم هزاران هزار سال" [۹]
در داستان غریب، بازپرس در برابر حالت عجیب بی تفاوتی و بی مسئولیتی مورسو با اندوه می‌گوید:
"هرگز روحی به بی حسی روح شما ندیده‌ام" [۱۰]
این بی تفاوتی، سردی، بی انگیزی و بی مسئولیتی مورسو در قبال رفتارهایش و نیز در برابر زندگی و سرنوشت خود و دیگران تماماً نتیجه نیست‌انگاری

این رفتار را انجام دهد، شهادت دروغ می‌دهد و سرانجام در ساحل و در جریان نزاعی که در اصل ارتباطی به او نداشته و او با بی تفاوتی و بی مسئولیتی، خود را درگیر آن کرده بود دست به قتل می‌زند. مورسو در هنگام شلیک گلوله به جوان عربی که برادر دختر عرب دوست رمون است و در داستان، "آن عرب" نامیده می‌شود نیز کاملاً بی تفاوت و فاقد هرگونه انگیزه‌ی روشن و احساس مسئولیت است. به این جملات در داستان توجه کنید:
"شب، ماری آمد پیشم و ازم پرسید که آیا دلم می‌خواهد باهاش ازدواج کنم. گفتم که این به حالم توفیری نمی‌کند و اگر خوش دارد می‌توانیم ازدواج کنیم. آن وقت می‌خواست بداند آیا دوستش دارم. مثل یک دفعه پیش جواب دادم که این معنایی ندارد و بی گمان دوستش ندارم. گفت: "پس چرا باهام ازدواج می‌کنی؟" برایش توضیح دادم که این

هیچ اهمیتی ندارد و اگر او دلش می‌خواهد می‌توانیم ازدواج کنیم. وانگهی او خواهان ازدواج بود و من صرفاً می‌گفتم آره. بعد اظهار نظر کرد که ازدواج امری جدی است. جواب دادم: "نه". لحظه‌ای ساکت شد و خاموش نگاهم کرد. سپس به زبان آمد. فقط می‌خواست بداند که آیا من همان پیشنهاد را از طرف زن دیگری که همان نوع وابستگی را به او داشته باشم قبول می‌کنم. گفتم: البته" [۶]
مورسو فاقد احساس مسئولیت در قبال خود و دیگران است. او حتی از نظر عاطفی نیز شخص رشدنیافته‌ای است و قادر به پرورش عواطف خود و بیان و ابراز و انتقال آن به دیگران و کوشش مسئولانه در جهت سلامت و رشد آنها نیست. مورسو می‌گوید:
"بی شک مامان را خیلی دوست داشتم، اما این هیچ معنایی نداشت. همه‌ی موجودات سالم مرگ کسانی را که دوست دارند کم و بیش آرزو



[چهره‌نگاشته‌ای از مارکی دوساد؛ هنگامی که به علت مفاسد اخلاقی در باستیل زندانی بود.]

❖ جوهر
ماتریالیستی و نیز
لیبرالی آراء کامو
به او این امکان را
نمی‌دهد تا بتواند،
غایت زندگی و
سمت و سوی نظام
خلقت و نسبت
انسان به عنوان
عبد و بنده، با
خداوند را بفهمد و
چون زندگی را در
صرف افق حیات
حیوانی محصور و
محدود می‌بیند،
هرنوع فرا رفتن از
افق اومانیستی -
ماتریالیستی
و حتی هر نوع
تفسیر غیر لیبرالی
از زندگی را تحت
عنوان کوشش
برای یافتن "دلیلی
بیرونی" برای
زندگی محکوم
می‌نماید. حال آن
که مشکل اصلی،
نا توانی کامو از
درک نظام خلقت و
غایت‌مندی و سمت
و سوی حرکت آن
است.

❖ در حقیقت کامو مخاطب خود را دعوت می‌کند به این که هر نوع آرمان‌گرایی و مبارزه و جهاد و احساس تعهد و مسئولیت را کنار بگذارد و فقط بکوشد تا طول حیات حیوانی-غریزی‌اش بیشتر و بیشتر گردد. طبیعی است که چنین انسانی باید فارغ از هر نوع احساس مسئولیت اعتقادی و اخلاقی باشد و همان شیوهی "بی‌تفاوتی"‌ای را در پیش گیرد که کامو معادل "آزادی" می‌داند و در داستان غریبه به شکلی افراطی آن را به تصویر کشیده است.

« ادبیات و هنر

نمی‌شناسد. او بر پایه‌ی تفسیر آبسوردیستی از زندگی به فکر خودکشی نمی‌افتد، بلکه در ورطه‌ی بی‌تفاوتی صرف گرفتار می‌شود و به انسانی بی‌تفاوت، بی‌مسئولیت، فاقد هدف و بی‌معنا که صرفاً انگیزه‌های فیزیولوژیک محسوس و مادی محصور در عالم ناسوت، محرک او است بدل می‌گردد.

مورسو معتقد است که تمام یقین و اطمینان‌های دینی کشیش "به تار موی زنی نمی‌ارزد" [۱۱] و سرتاسر زندگی‌اش را پوچ می‌داندست مورسو با خود می‌گوید:

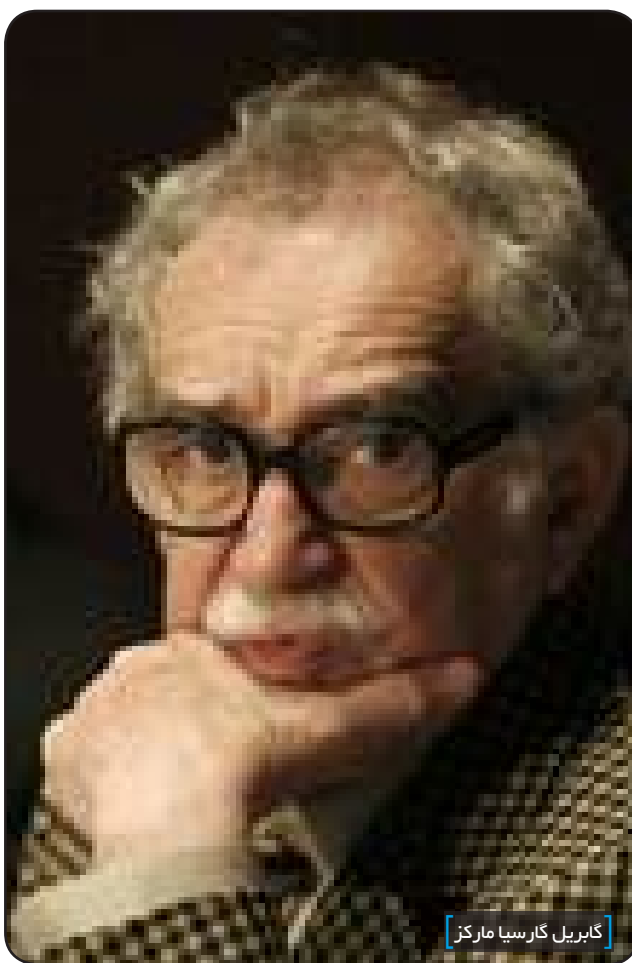
"در سرتاسر این زندگی پوچی که گذرانده بودم؛" نفسی مبهم از میان سال‌هایی که هنوز نیامده بودند به سویم می‌وزید و این نفس سرراش همه‌ی چیزهایی را برابر می‌گرداند که آن وقت‌ها، در سال‌هایی نه واقعی‌تر از سال‌هایی که می‌زیستمشان، به من پیشنهاد می‌شد. مرگ دیگران یا مهرمادر چه اهمیتی برایم داشت. خدای او، زندگی‌هایی که مردم انتخاب می‌کنند، سرنوشت‌هایی که برمی‌گزینند چه اهمیتی برایم داشت... چه اهمیتی داشت که ماری امروز به مورسوی جدیدی بوسه دهد؟" [۱۲] ژان‌پل سارتر در تفسیری که در فوریه ۱۹۴۳ بر غریبه نوشت، ضمن بحث در خصوص رابطه‌ی داستان غریب و رساله‌ی اسطوره‌ی سیزیف می‌گوید:

"فهرمان کامو نه خوب است و نه بد، نه با اخلاق و نه بی‌اخلاق؛ او فقط چیزی است که کامو نامش را "پوچ" می‌گذارد" [۱۳]

آبسورد [که در فارسی غالباً آن را به پوچی ترجمه می‌کنند و البته ترجمه دقیقی نیست] از نظر کامو زائیده‌ی ارتباط و نسبت

میان انسان و جهان است. کامو در این خصوص می‌نویسد: "پوچ نه در انسان (اگر چنین استعاره‌ای مفهوم داشته باشد) وجود دارد، نه در دنیا و تنها با حضور مشترک آنها است که قابل درک می‌گردد و در حال حاضر تنها حلقه‌ی پیوند آنهاست." [۱۴]

مورسو دل‌بسته لذات دنیوی و محسوس است: او اگر چه آبسوردیست است و نگرشی پوچ‌انگارانه به زندگی دارد اما مایل به خودکشی نیست. او تا زنده است می‌کوشد تا از لذات محسوس مادی بهره‌مند گردد و ظاهراً لذت دیگری جز این لذات و افق دیگری جز افق محسوسات



[گابریل گارسیا مارکز]

آبسورد است که نظیر آن را تا حدودی در برخی واکنش‌ها و رفتارهای "ژوزف.ک" در رمان "محاکمه" اثر کافکا شاهد بوده‌ایم. البته این خصیصه در داستان غریب به اصلی‌ترین ویژگی مورسو بدل گردیده است و ریشه در وجه آبسورد نیست‌انگاری او دارد.

❖ کامو در اسطوره‌ی سیزیف مدعی می‌شود که درک پوچی جهان موجب "طغیان" و دو پیامد دیگر یعنی "آزادی" و "شور" می‌گردد. طغیان در رساله‌ی اسطوره سیزیف به روشنی تعریف نشده است اما در کل به نظر می‌آید که در بطن آن دعوت به بهره بردن از لذات جسمی و نحوی عیش طلبی نهفته است. اما "آزادی" در تعریفی که کامو از آن ارائه می‌دهد به معنای مسئولیت نداشتن در قبال چیزی جز خود زندگی همان زندگی حیوانی صرف است. اما "شور" آن گونه که کامو در نظر دارد نحوی دم غنیمتی و لذت بردن از لحظه حال و به تعبیر او آگاهی "برحال و توالی حال‌ها" است.

❧ پیام اصلی‌ای که از سوء تفاهم به مخاطب منتقل می‌شود این است که انسان در پوچی و به تعبیر کامو در یک "موقعیت محال" گرفتار آمده و محکوم به جدایی و تبعید و نفهمیده شدن توسط دیگری نفهمیدن دیگری و سوء تفاهم است، سوء تفاهمی که محصول نهایی آن، تحقق یک فاجعه است. در سوء تفاهم نوعی احساس غمناک تنهایی و احساس ابهام وجود دارد، حس این که گویا زندگی یک مسأله بی پاسخ است.

از منافع و علائق خود و اندک آدم‌هایی که در محدوده‌ی محیط محسوس او قرار دارند، است. مورسو در امر دل‌بستگی و همدلی عاطفی با دیگران نیز آدم کم‌توانی است. مورسو در طول حیاتش اهمیتی برای هیچ انتخاب یا وضعیتی قائل نبوده است. مورسو با خود می‌گفت:



[فرانسوا اموریاک]

"من این گونه زندگی کرده بودم و می‌توانستم به چنان طرز دیگری زندگی کنم. من فلان کار را کرده بودم و می‌توانستم بهمان کار را بکنم... هیچ چی، هیچ چی اهمیتی نداشت و من خوب می‌دانستم چرا" [۱۵]

نحوه‌ی رویارویی مورسو با حوادث و وقایع به صورت

آن گونه که کامو به ترسیم شخصیت مورسو می‌پردازد، او زندگی را در محدوده‌ی لذت‌های صرفاً محسوس تماماً مادی و ناسوتی آن دوست دارد؛ در عین حال که زندگی را تماماً پوچ و بی‌معنا می‌داند و ادراک این به اصطلاح پوچی و بی‌معنایی زندگی است که مورسو را به بی‌تفاوتی و بی‌مسئولیتی تمام عیار می‌کشانند. آن‌گونه که کامو از زبان مورسو بیان می‌کند، نفس زندگی [زندگی در همان معنای محصور در ساحه‌ی ناسوتی و مادی و صرفاً محسوس و غریزی] امر خوبی است و شاید حتی اهمیت هم داشته باشد، آنچه که اهمیت ندارد این است که این زندگی در چه مسیری و برپایه کدام انتخاب‌ها و چگونه سپری شود. بدینسان و مطابق این رأی، زندگی بر طبق خیر یا شر هر دو یکسان هستند و این که جهت‌گیری الهی بر زندگی حاکم باشد یا جهت‌گیری شیطانی، هیچ تفاوتی نمی‌کند و این نکته همانا ترویج پلورالیسم ارزشی و اخلاقی است که مورسو بیان می‌کند.

این گونه به نظر می‌رسد که مورسو، قطعی بودن مرگ را دلیلی بر این امر می‌داند که هیچ نحوه‌ی زندگی کردنی حتی متضاد آن؛ تفاوتی ندارد و چگونگی انتخاب‌های آدمی کاملاً بی‌ارزش است. مورسو بر بنیاد یک تفسیر سکولاریستی و آت‌ه ایستی و اومانیستی است که به این نتیجه می‌رسد و با تکیه بر رویکرد نسبی‌انگاره‌ی پسامدرن مُنکر وجود هر نوع تفاوت یا برتری و امکان ارزش‌گذاری درباره‌ی نحوه و جهت‌گیری زندگی آدمیان می‌گردد. مطابق این رأی کامو پذیرش ولایت الهی و یا ولایت شیطانی هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند و کامو که اصلاً مُنکر وجود (العیاذ بالله) خداوند و نیز شیطان است. مورسو فاقد هر گونه احساس و انگیزش اخلاقی فراتر

❧ آلبر کامو با تفسیری که از اسطوره‌ی سیزیف ارائه می‌دهد، در حقیقت می‌خواهد سیزیف را تجسم مدل زندگی افسورد مورد نظر خود تصویر نموده و در عین حال او را تحسین نماید. مطابق آنچه کامو در رساله اسطوره سیزیف می‌گوید؛ سیزیف زندگی‌ای بی‌معنا و تکراری و پوچ دارد. اما "آگاه" از این وضع است و با توجه به این که از نظر کامو طول زندگی مهم است و نه محتوا و عمق و جهت‌گیری آن، این آگاهی به سیزیف خوشبختی می‌دهد. مدل زندگی سیزیف همان الگوی زندگی مطلوبی است که کامو ما را به نحوی به آن فرا می‌خواند. کامو مدعی است بدینسان انسان "صاحب اختیار سرنوشت خود" می‌گردد و با فهم فقدان معنا و غایت و خالق در زندگی به استقلال می‌رسد.

❖ سقوط... در اصل داستان کوتاهی بود که قصد داشتیم یکی از داستان‌های کتابم به نام غربت و قرب باشد. اما قلمم اختیارم را گرفت و داستان تصویری شد از چهره‌ی یکی از پیمبرک‌های زمینی که امروزه امثالشان زیاد است. ایشان بشارتی ندارند و بهترین کارشان این است که با متهم کردن خود دیگران را متهم کنند.

« ادبیات و هنر

[آلبیر کامو در دفتر کارش]

مورسو آن گونه که از گفتگوش با کشیش در زندان بر می‌آید به خدا و زندگی پس از مرگ اعتقادی ندارد و آن هنگام که کشیش با اصرار از او می‌خواهد توضیح دهد، زندگی پس از مرگی که می‌تواند آرزو کند، چگونه است، مورسو داد می‌زند: "یک زندگی‌ای که در آن بتوانم به یاد این زندگی بیفتم" [۱۶] یعنی باز هم زندگی زمینی و ناسوتی برای او اصالت دارد و آرزو می‌کند تا زندگی پس از مرگ هم این گونه باشد. مورسو تماماً دلبسته‌ی عالم ناسوت و ساحت ناسوتی و محسوس و مادی زندگی است و جهان‌بینی او تماماً سکولاریستی و حتی آتئیستی است. مورسو، محصول عالم مدرن است و به عنوان یک شخصیت و هویت بشری [در صورت نوعی خود] فقط در تمدن غرب مدرن و جهان غرب‌زده‌ی مدرن امکان ظهور دارد و در تمدن‌های ماقبل مدرن چندان امکانی برای عرض اندام نداشته است، چه رسد به این که به یک منش character شایع بدل گردد.

در داستان غریب شاهدیم که انفعال و بی‌مسئولیتی و بی‌تفاوتی ناشی از نیست‌انگاریِ آبسورد چگونه در بطن خود به خشونت کور و جنایت می‌انجامد. شاید خود کامو به عنوان یکی از سخنگویان فعال نیهیلیسم آبسورد در پی بیان چنین چیزی نبوده، اما این پروسه به صورتی ناخودآگاه و ناخواسته در داستان ظاهر شده است.

مورسو خود را در جهانی بی‌معنا و بدون هدف و فاقد ذات و جوهر اخلاقی به عنوان یک محکوم شده به مرگ و فنا می‌بیند و همین امر است که او را گرفتار پوچ‌انگاری می‌کند. اما او می‌خواهد که همین زندگی پوچ را ادامه دهد و توفیقش در زیستن بدون هر گونه امید آن هم در مقابل ورطه‌ی هولناکی چون نیستی و از بین رفتن را در این می‌داند که بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی پیشه کند. مورسو نمونه‌ای از یک انسان آبسورد است که نظایر آن در جوامع غربی مدرن و نیز اجتماعات غرب‌زده‌ی مدرن روبه افزایش است و اشکال و اقسام مختلف آن در هیأت شخصیت‌های داستانی در برخی آثار "سال بلو"، "میلان کوندرا"، "مارگریت دوراس" و برخی دیگر پدیدار گردیده است.

در یک جمع‌بندی می‌توان ویژگی‌های اصلی فکری و اخلاقی و شخصیتی مورسو را این گونه فهرست کرد:



باری به هر جهتی است. خشم بی دلیل مورسو برای شلیک چند گلوله‌ی اضافی به جسد بی حرکت "عربه" نشانی از وجه پرخاشگرانه‌ی نیست‌انگاری آبسورد است و این که آبسوردیسم در عین داشتن وجه پرنرنگی از انفعال چگونه می‌تواند به خشونت و پرخاشگری کور بینجامد.

❖ سقوط کلمانس در حقیقت نشانه و تجسم سقوط اخلاق اومانستی-سکولاریستی مدرن است که گمان می‌کرد می‌تواند نظامی اخلاقی فارغ از بنیان‌های دینی پی‌ریزی کند و در "سقوط"، شکست خود را به نظاره نشسته است، هرچند که کامو به دلیل تعلقات اومانستی و آراء آبسوردیستی‌ای که دارد نمی‌خواهد یا نمی‌تواند این شکست را بپذیرد و یا شاید حتی ببیند.

۱- آته‌ایست است.

۲- به وجود حقایق و احکام ثابت اخلاقی اعتقادی ندارد.

۳- به وجود معنا و غایتی در جهان اعتقادی ندارد و به دنبال یافتن معنا و امید و غایتی هم نیست.

۴- دلبستگی عمیق و ثابت و یا احساس مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران و حتی نسبت به خود ندارد.

۵- فاقد یک نظام اخلاقی منسجم و اصول و پرنسپ‌های برخاسته از آن است.

۶- فاقد هر نوع آرمان‌گرایی و جهت‌گیری ثابت اعتقادی فراتر از دغدغه‌های جسمی و غریزی و ناسوتی روزمره است.

۷- نسبت به حوادث و امور زندگی و در انتخاب‌های خود نوعاً بی‌تفاوت است. این بی‌تفاوتی جلوه‌ای از پوچ انگاری یا به تعبیر دقیق‌تر آبسوردیسم او است.

۸- نحوه‌ی سلوک او در زندگی، گنگ و به سختی قابل فهم و چه بسا غیرقابل درک است.

۹- در رفتار با دیگران فقط به بعضی افراد آن هم کسانی که در محدوده‌ی محیط مادی محسوس او حضور دارند، آن هم بعضاً و در برخی موارد و تاحدودی توجه می‌کند. اما رویه غالب او نسبت به دیگران، بی‌تفاوتی و علی‌السویه دانستن همه کس و همه چیز است.

۱۰- زندگی را صرفاً در قلمرو امور مادی و محسوس درک می‌کند و صرفاً لذت‌های حسی و جسمانی برای او معنا دارند و اساساً افق وجودی او افق ناسوتی محصور در محسوسات و امور مادی و غریزی صرف است.

۱۱- در مقابل پوچی زندگی آن گونه تصور می‌کند رو به کامجویی‌های جسمانی می‌آورد اما در این قلمرو نیز باز منفعل و بی‌تفاوت است و برای او، میان زنان و یا



مارتا به عنوان یک نیست‌انگار آبسوردیست کوشیده بود تا از طریق خشونت نامشروع جنایتکارانه که ریشه در فردگرایی آبسوردیستی او دارد بر ترس و تنهایی‌اش غلبه کند. اما حقیقت این است که این امر امکان ندارد، تنها راه غلبه بر تنهایی، قرار گرفتن در ساحت معنویت دینی و در پیش گرفتن سلوک مبتنی بر اتحاد روحانی با وجود و قرب به درگاه الهی است که در فرایند خودمتضمن عشق و محبت و ایثار و تعهد اخلاقی و مسئولانه است. اما تحقق این ویژگی‌ها برای کسی که اسیر عالم نیست‌انگاری آبسورد است، امکان پذیر نمی‌باشد. از این رو است که او به عنوان فردی گرفتار آبسوردیته با به قول خود خانه کردن در جنایت می‌خواهد از تنهایی ناشی از عالم نیهیلیسم آبسورد بگریزد که البته امری محال است و موجب فرورفتن بیش از پیش او در چاه تنهایی و خشونت و یأس آبسوردیستی می‌گردد.

موضوعات و اشخاصی که می‌توانند مایه‌ی کامجویی‌اش باشند تفاوتی وجود ندارد.

۱۲- مبنای زندگی مورسو که وجه اصلی رفتار او را تعیین می‌کند، بی‌تفاوتی نسبت به محیط و حوادث و اشخاص و امور مختلف است. او آدم چندان ناامید یا بدبینی نیست، بلکه اساساً بی‌تفاوت است و این بی‌تفاوتی غالباً او را در موضعی منفعل و پذیرنده قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد آبسوردیته و تبیین نسبت بشر معاصر مدرن با آن، دغدغه‌ی اصلی فکری آلبر کامو بوده است و او با تصویر منش و شخصیت مورسو در حقیقت وجوه اصلی و مهم بشر آبسورد را توصیف کرده است. آن گونه که از آثار مختلف کامو بر می‌آید، او خود نیز فردی آبسوردیست است و در آثار مختلفش به بررسی و بعضاً ترویج وجوهی از آبسوردیته و انسان آبسورد پرداخته است. یکی از این آثار که در مجموعه نوشته‌های کامو جایگاه ویژه‌ای دارد، کتاب "اسطوره‌ی سیزیف" است که آن را می‌توان تفسیر داستان غریب دانست.

رساله‌ای درباره‌ی آبسوردیته

رساله‌ی "اسطوره‌ی سیزیف" مدت زمان کوتاهی پس از داستان غریب منتشر شد. این رساله را می‌توان نحوی تفسیر تئوریک داستان غریب و یا به عبارتی دقیق‌تر، بیان تئوریک آبسوردیته‌ای دانست که کامو در داستان غریب کوشیده بود تا آن را در هیأتی داستانی به تصویر بکشد. اسطوره‌ی سیزیف کتابی است که چهاربخش اصلی دارد و سه بخش اول، هریک از چند مقاله تشکیل شده است و بخش آخر فقط یک مقاله‌ی کوتاه دارد که نام کتاب از آن برگرفته شده است.

آلبر کامو رساله‌ی اسطوره‌ی سیزیف را این گونه آغاز می‌کند:

❖ مارتا، دختری

است که به لحاظ روابط خانوادگی در جلب محبت مادرش ناموفق بوده و نیازمند محبت و حمایتی است که از او دریغ شده است. مارتا غمگین و مأیوس است. از منظر علم النفس معنوی، مارتا شخصیتی آبسوردیست دارد که از سر یأس و استیصال املت گریه‌ای که در کنجی گیر افتاده و بر طرف مقابل خود پنجه می‌کشد دست به طغیان می‌زند. مارتا فاقد هر نوع چارچوب روشن اخلاقی است و این امر در پیوند با نارضایتی و خشم و میل به طغیان ویرانگرانه‌ای که دارد از او یک قاتل بی‌رحم می‌سازد، او گرفتار یأس و بی‌معنایی آبسورد علیه معنویت و ساحت قدس طغیان می‌کند.

«کلمانس در رمان سقوط درباره‌ی گناهکاری انسان‌ها می‌گوید: "ما نمی‌توانیم بی‌گناهی هیچ کس را تأیید کنیم، در صورتی که می‌توانیم به طور قطع مجرمیت همه کس را مسلم بدانیم. هر انسان گواهی است بر جنایت همه‌ی انسان‌های دیگر. این است ایمان من، و امیدواری من."»

« ادبیات و هنر

[آنتول فرانس]

"اکنون برآنم که برای خوب زیستن همان بهتر که زندگی مفهومی نداشته باشد" [۱۸]
از نظر کامو آنچه که او پوچی می‌نامد محصول به ادعای او "خاموشی جهان" است. برابر آدمی است. کاملاً روشن است که چنین تفسیری از هستی و جهان ریشه در یک درک اومانستی و به ویژه ماتریالیستی دارد. کامو این جهان را فاقد شعور و فاقد خالق و بدون هر گونه هدف و غایت می‌داند، فلذا در همه چیز آن جلوه‌ای از پوچی می‌بیند و می‌نویسد: "نبوهی و بیگانگی دنیا همان پوچ است" [۱۹]. به همین جهت است که کامو خویش را "بیگانه از خود و دنیا" [۲۰] می‌بیند. این بیگانگی و احساس بی‌معنایی ریشه در تفسیری ماتریالیستی و حسی-تجربی از عالم دارد. کامو بنیان تماماً حسی-تجربی رویکرد معرفت‌شناختی‌اش را این گونه آشکار می‌کند:

"می‌توانم دنیا را لمس و وجودش را باور کنم، اما دانسته‌هایم تا به همین پایه است و باقی همه ساخته‌های ذهنم است." [۲۱]

آلبر کامو در اسطوره‌ی سیزیف، کشف به اصطلاح پوچی جهان را مرکز و کانون تمام تئوری‌ها و جهان‌بینی‌اش قرار می‌دهد. از نظر کامو کشف پوچی "رهایی‌بخش" است، زیرا به گمان او ما را با واقعیت زندگی روبرو می‌کند. کاملاً طبیعی است که پوچ دیدن جهان و نظام عالم، موجب پدیداری احساس یأس و بعضاً میل به خودکشی می‌گردد. اینجا است که کامو می‌کوشد تا با تکیه بر مفهوم "طغیان" و طرح این دعوی که زندگی فارغ از ماهیت و جهت و کیفیتش [هرچند که کامو مفهوم زندگی را صرفاً و صرفاً در چارچوب مادی و ناسوتی و مبتنی بر افق غریزی صرف می‌فهمد] و به عنوان محصول یک تصادف بیولوژیک کر و کور باید تداوم یابد و ارزش ادامه دادن دارد. تلقی کامو از زندگی تماماً ماتریالیستی، اومانستی، سکولاریستی و بیولوژیک است و این تلقی در سازگاری تام و تمام با نگرش غریزی و بدون آرمان و جهت‌گیری سودپرستانه و کاملاً روزمره و معاش‌محورانه‌ی لیبرالی و به تعبیر دقیق‌تر نئولیبرالی دارد.



"تنها یک مشکل به راستی جدی وجود دارد و آن هم خودکشی است" [۱۷]

در سرتاسر این کتاب کامو درصدد است تا به نحوی درباره‌ی پوچی و یا به تعبیر دقیق‌تر آبسوردیته به عنوان مفهوم اصلی اندیشه و دغدغه‌های ذهنی‌اش پاسخ گوید. کامو، عالم و زندگی را کور و کر و فاقد معنا و مفهوم می‌داند و بر این اساس می‌کوشد تا مدلی از زندگی برپایه‌ی پذیرش به ادعای او بی‌مفهومی جهان برای خود و دیگر مبتلایان آبسوردیته ترسیم نماید. البته کامو این کار را در بستری از مباحث فلسفی و تئوریک و بعضاً نقد و بررسی آراء فیلسوفانی چون: "یاسپرس"، "چستوف" و "کی‌رکه‌گور" انجام می‌دهد. کامو در پایان کتاب با تفسیری که از زندگی و وضعیت سیزیف ارائه می‌دهد، به اعتباری او را به عنوان تجسم و قهرمان آن مدل زندگی‌ای که ارائه می‌کند از زندگی در جهان بی‌معنا آن گونه که کامو بدان معتقد بود عنوان می‌نماید. کامو که شاید باطناً و حتی خودآگاهانه از بحرانی که تفکر مدرن در تهی پنداشتن زندگی و جهان از معنا با آن روبرو بود، آگاهی دارد، شاید به‌منظور تخفیف اضطراب خود می‌نویسد:

«سوء تفاهم را در مقایسه با کالیگولا می‌توان نمایشنامه‌ای بدبینانه‌تر دانست که به نحوی بر غریبگی و بیگانگی انسان‌ها و ناتوانی آنها در برقراری ارتباط با یکدیگر تأکید می‌ورزد. در دنیایی که نمایشنامه سوء تفاهم تصویر می‌کند، انسان‌ها به شدت از یکدیگر بیگانه‌اند و حتی در سطحی‌ترین و ظاهری‌ترین لایه‌ها نیز امکان برقراری ارتباط همدلانه با یکدیگر را ندارند. در این دنیا، مبنای روابط انسان‌ها به راستی برپایه‌ی سوء تفاهم قرار دارد و این البته روایتی از یکی از وجوه عالم نیست‌انگار آبسورد است.»

❖ کلمانس به معاد و روز داوری الهی اعتقاد ندارد. او می‌گوید: "شما از روز داوری الهی سخن می‌گویید. اجازه بدهید با کمال احترام به این حرف بخنم. من بدون ترس و تزلزل در انتظار آن روزم: من چیزی را دیده‌ام که به مراتب از آن سخت‌تر است؛ من داوری آدمیان را دیده‌ام."

در نظر کامو، فهم حقیقت زندگی [بنابر تفسیر آبسوردیستی ای که او دارد] مستلزم "پذیرش فقدان مطلق امید... و نارضایی آگاهانه" است. کامو، انسان‌های مذهبی‌ای که بر اساس اعتقاد به معاد زندگی می‌کنند و زندگی دنیا را پوچ و محصور در خود نمی‌دانند و یا حتی اشخاص اومانیستی که خود را وقف حرکت "در مسیر تاریخ" می‌دانند را، افرادی می‌داند که به دنبال علت بیرونی برای زندگی هستند، حال آن که به نظر کامو باید با پذیرش پوچ بودن زندگی و محصور در افق صرف حیات غریزی زندگی کرد.

نکته مهم اینجا است که جوهر ماتریالیستی و نیز لیبرالی آراء کامو به او این امکان را نمی‌دهد تا بتواند، غایت زندگی و سمت و سوی نظام خلقت و نسبت انسان به عنوان عبد و بنده، با خداوند را بفهمد و چون زندگی را در صرف افق حیات حیوانی محصور و محدود می‌بیند، هر نوع فرا رفتن از افق اومانیستی-ماتریالیستی و حتی هر نوع تفسیر غیرلیبرالی از زندگی را تحت عنوان کوشش برای یافتن "دلیلی بیرونی" برای زندگی محکوم می‌نماید. حال آن که مشکل اصلی، ناتوانی کامو از درک نظام خلقت و غایت‌مندی و سمت و سوی حرکت آن است. کامو در اسطوره‌ی سیزیف مدعی می‌شود که درک پوچی جهان موجب "طغیان" و دو پیامد دیگر یعنی "آزادی" و "شور" می‌گردد. طغیان در رساله‌ی اسطوره سیزیف به روشنی تعریف نشده است اما در کل به نظر می‌آید که در بطن آن دعوت به بهره بردن از لذات جسمی و نحوی عیش طلبی نهفته است. اما "آزادی" در تعریفی که کامو از آن ارائه می‌دهد به معنای مسئولیت نداشتن در قبال چیزی جز خود زندگی [همان زندگی حیوانی صرف] است. اما "شور" آن گونه که کامو در نظر دارد نحوی دم غنیمتی و لذت بردن از لحظه حال و به تعبیر او آگاهی "بر حال و توالی حال‌ها" است. در پیش گفتیم که در نظر کامو، نفس زندگی [زندگی غریزی صرفاً حیوانی] مهم است و اصالت دارد و نه محتوای آن. همین امر برای او به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که طول زندگی و تداوم حیات غریزی مهم است و نه عمق و محتوا و جهت‌گیری آن. بر این اساس آلبر کامو مخاطب را دعوت می‌کند به این که [برخلاف آموزه‌ی امام حسین(ع) در نهی از زندگی

توأم با خفت و ذلت و در پیش گرفتن طریق حریت و شهادت آگاهانه به جای ذلت‌پذیری] در مسیر حفظ و تداوم بقای بیولوژیک حیوانی و گاه حتی نباتی محض، هر خفت و ذلتی را پذیرا شوند. در حقیقت کامو مخاطب خود را دعوت می‌کند به این که هر نوع آرمان‌گرایی و مبارزه و جهاد و احساس تعهد و مسئولیت را کنار بگذارد و فقط بکوشد تا طول حیات حیوانی-غریزی‌اش بیشتر و بیشتر گردد. طبیعی است که چنین انسانی باید فارغ از هر نوع احساس مسئولیت اعتقادی و اخلاقی باشد و همان شیوه‌ی "بی‌تفاوتی"‌ای را در پیش گیرد که کامو معادل "آزادی" می‌داند و در داستان غریبه به شکلی افراطی آن را به تصویر کشیده است.

در حقیقت مدل زندگی‌ای که کامو در این کتاب پیشنهاد می‌کند، یک زندگی دم غنیمتی لذت‌طلبانه بر پایه‌ی "امروز را دریاب" و فارغ از هر نوع تعلق و اعتقاد دینی یا امید و استغاثه به درگاه الهی و یا باور به معنایی برای جهان و زندگی است.

این نحوه‌ی زندگی برای نظام جهانی سلطه‌ی استکباری و کاست حاکمان پنهان جهانی و امپراطوری استعمارگر سرمایه‌داری نئولیبرال بسیار مطلوب است، زیرا "شهروندانی مطیع" و "اسیر در ساحت روزمرگی و دغدغه‌های حقیر صرفاً معاش‌مدارانه‌ی روزانه" تربیت می‌کند که نه جرأت و نه انگیزه و نه اعتقادی به اعتراض علیه



[رومن رولان]

❖ کلمانس در خصوص نحوه‌ی رفتارش با دوستانش می‌گوید: "به آوای بلند دم از درستی و وفاداری می‌زدم و خیال می‌کنم که در میان کسانی که دوست می‌داشتیم یک نفر هم نبود که آخر کار به او خیانت نکرده باشم"

« ادبیات و هنر

"خطای تراژیک بشری، خطایی که به نحوی اجتناب‌ناپذیر به نهایت منطقی‌اش کشیده می‌شود، محور اصلی تحرک نمایشنامه سوءتفاهم نیز هست... سوءتفاهم که در دوران اشغال؛ "در کشوری محاصره شده و در اشغال" نوشته شده است آکنده از نوعی تیرگی و "احساس ترس از ماندن در مکانی بسته" است... ماجرای سوءتفاهم روایتی دیگرگونه از قصه‌ی فولکلوری است که اجزای آن بسیار ساده‌اند: در مسافرخانه‌ای تک افتاده، صاحب مسافرخانه مسافران را می‌کشد تا پولشان را بدزدد... کامو طرح و پیرنگ آن را تنگ و فشرده کرد تا به قول خودش "موقعیتی محال" بیافریند" [۲۲]

در سوءتفاهم، دختری به نام "مارتا" و مادرش که یک مسافرخانه‌ی متروک را در چکسلواکی اداره می‌کنند، مسافران خود را شبانه به قتل می‌رسانند و پول آنها را سرقت می‌کنند تا با جمع کردن این پول‌ها، روزی بتوانند

ظلم و سلطه‌ی استکبار نفولبرالی ندارند و در اتمیسم نفسانی فردی حیوانی حقیر خود کاملاً گرفتار و مشغول و محصورند و تحمیق و تخدیر گردیده‌اند.

آلبر کامو با تفسیری که از اسطوره‌ی سیزیف ارائه می‌دهد، در حقیقت می‌خواهد سیزیف را تجسم مدل زندگی افسورد مورد نظر خود تصویر نموده و در عین حال او را تحسین نماید. مطابق آنچه کامو در رساله اسطوره سیزیف می‌گوید؛ سیزیف زندگی‌ای بی‌معنا و تکراری و پوچ دارد. اما "آگاه" از این وضع است و با توجه به این که از نظر کامو طول زندگی مهم است و نه محتوا و عمق و جهت‌گیری آن، این آگاهی به سیزیف خوشبختی می‌دهد. مدل زندگی سیزیف همان الگوی زندگی مطلوبی است که کامو ما را به نحوی به آن فرا می‌خواند. کامو مدعی است بدینسان انسان "صاحب اختیار سرنوشت خود" می‌گردد و با فهم فقدان معنا و غایت و خالق در زندگی به استقلال می‌رسد ازهی خیال باطل]

"سوءتفاهم"، روایتی افسورد از موقعیت بشر

کامو نمایشنامه‌ای دارد به نام "سوءتفاهم" که به سال ۱۹۴۴ منتشر شده است. "سوءتفاهم" صورتی از بیان افسوردیته است در قالب نمایشنامه. اگر چه این نمایشنامه در اجراء با استقبال چندانی روبرو نشد، اما به لحاظ محتوا در مجموعه‌ی جهان‌بینی نیهیلیسم افسوردیستی کامو در کنار "کالیگولا" و به عنوان یک اثر افسورد در ادبیات نمایشی مطرح است. سوءتفاهم را در مقایسه با کالیگولا می‌توان نمایشنامه‌ای بدینانه‌تر دانست که به نحوی بر غریبگی و بیگانگی انسان‌ها و ناتوانی آنها در برقراری ارتباط با یکدیگر تأکید می‌ورزد. در دنیایی که نمایشنامه سوءتفاهم تصویر می‌کند، انسان‌ها به شدت از یکدیگر بیگانه‌اند و حتی در سطحی‌ترین و ظاهری‌ترین لایه‌ها نیز امکان برقراری ارتباط همدلانه با یکدیگر را ندارند. در این دنیا، مبنای روابط انسان‌ها به راستی برپایه‌ی سوءتفاهم قرار دارد و این البته روایتی از یکی از وجوه عالم نیست‌انگار افسورد است. "ژرمن‌بره" در تفسیری که از نمایشنامه‌ی سوءتفاهم دارد می‌نویسد:

❖ کلمانس دست‌پروده‌ی اخلاق اومانیزستی مدرن و تجسم یکی از وجوه اخلاق نیست‌انگار افسورد پسامدرن غربی است، وجهی که از جهات زیادی بر صورت نوعی اخلاق معاصر غربی و غرب‌زده غلبه دارد. سقوطی که کامو آن را تصویر می‌کند، در واقع روایتی از پوچی انسان معاصر غربی است. سقوط، نتیجه‌ی گریزناپذیر و ناگزیر افسوردیسم است. ژان باتیست کلمانس، تجسم بشر غربی معاصر و نماینده‌ی انسان اومانیزست غربی و غرب‌زده است که در سیر حرکت نیهیلیستی به افسوردیسم رسیده و سقوط کرده است.



[مارسل پروست]

❖ جهان‌بینی کامو از دیانت اصیل و حقیقی فاصله‌ی عمیق و بسیار زیادی دارد. در حقیقت می‌توان گفت که جهان‌بینی کامو (به دلیل ماهیت نیست‌انگارانه‌ی او) نیستی‌آبسوردیستی آن) نه غیر دینی که اساساً در تقابل با دین قرار دارد.

❖ آلبِر کامو
یک نویسنده‌ی
ابسوردیست
است که به اقتضای
ابسوردیسمش،
پوچ‌اندیش نیز است.
کامو معتقد بود
که بی‌رحمانه‌ترین
پوچی، مرگ است.
چرا کامو این گونه
می‌اندیشد؟ زیرا
درک کامو از مرگ
یک درک غیر
مذهبی و آناه‌یستی
فلذا درکی غلط
بود که او را بیش
از پیش در چاه
پوچ‌اندیشی فرو
می‌برد. کامو به دلیل
ماهیت آناه‌یستی
اندیشه‌اش
نمی‌توانست نسبت
مرگ و زندگی
دنیوی و رشتی
ارتباط و پیوند آنها
را دریابد و مرگ را
به عنوان دریچه‌ای
به سوی صورتی
دیگر از حیات (آن
هم حیاتی جاودانه)
دریابد. مفهوم مرگ
برای کامو مثل هر
آناه‌یست دیگری
به معنای پایان همه
چیز و نیستی و
نابودی مطلق بود و از
این رو در مجموعه‌ی
جهان‌بینی
ابسوردیستی
او به عنوان نماد
بی‌رحمانه‌ترین
پوچی ظاهر
می‌گردید.

زُق زُق می‌کنه و هر حرکتی سوزشش رو بیشتر می‌کنه و انگار خوب شدنی هم نیست. من این زخم رو خوب می‌شناسم. ترسه، ترس از تنهایی، ترسی که از وقتی به دنیا می‌آییم باهامونه. رسیدن به این نتیجه که جوابی در کار نیست" [۲۴]

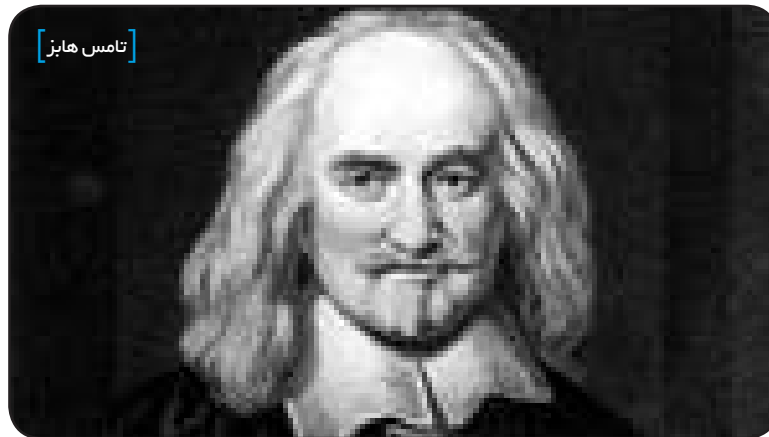
در نمایشنامه‌ی سوءتفاهم، مارتا یک نیست‌انگار ابسوردیست است که با عواطف لطیف و مهرآمیز انسانی و مفاهیم مربوط به آن غریبه و بیگانه است. او زبان مبتنی بر مفاهیمی چون: عشق و خوشحالی و حتی غم و غصه را نمی‌فهمد و از این نظر تماماً در ساحت بی‌تفاوتی آبسورد قرار دارد. مارتا می‌گوید: "من که از این زبونی که شما حرف می‌زنین سر در نمی‌آرم. خوشحالی، عشق، غم و غصه. من این کلمه‌ها رو نمی‌شناسم. من این زبون رو بلد نیستم و ازش سر در نمی‌آرم" [۲۵].

در جای دیگری از این نمایشنامه، وجه دیگری از

به "سواحل آفتابی جنوب" بروند. در این نمایشنامه، "یان" برادر مارتا و پسر خانواده است که سال‌ها پیش مادر و خواهرش را ترک کرده و از آن کشور رفته بود و حالا به صورت ناشناس نزد مادر و خواهرش برگشته تا به آنها کمک نماید و در یک فرصت مناسب خود را به آنها معرفی نماید، اما پیش از این که این اتفاق بیفتد، مارتا به روال همیشه او را می‌کشد و به کمک مادرش، جسدش را به اعماق رودخانه می‌اندازد و زمانی متوجه هویت واقعی "یان" می‌شوند که دیگر خیلی دیر شده است. در این نمایشنامه، مارتا و یان هر دو به دنبال تغییر وضع و بهتر کردن آن هستند، اما بی آن که بدانند و یا بخواهند و بر پایه‌ی یک سوءتفاهم در مسیر تحقق یک فاجعه قدم بر می‌دارند.

"سوءتفاهم نیز مانند کالیگولا، مربوط به سودای مطلق است سودای خوشبختی انسان چون مطلق در جهانی انسانی که جنایت بر جنایت می‌افزاید" [۲۳]

پیام اصلی‌ای که از سوءتفاهم به مخاطب منتقل می‌شود این است که انسان در پوچی و به تعبیر کامو در یک "موقعیت محال" گرفتار آمده و محکوم به جدایی و تبعید و نفهمیده شدن توسط دیگری نفهمیدن دیگری و سوءتفاهم است، سوءتفاهمی که محصول نهایی آن، تحقق یک فاجعه است. در



[تامس هابز]

نیست‌انگاری آبسورد مارتا به صورت یک میلِ خشن و ویرانگر خودنمایی می‌کند آدر اینجا به روشنی می‌توان پیوند نزدیک و تمام عیار خشونت و نفی و ویرانگر نیست‌انگارانه‌ی آبسورد را با بی‌تفاوتی عاطفی بیگانه از انسانیت نیست‌انگارانه‌ی آبسورد مشاهده کرد. در حقیقت آن بی‌تفاوتی آبسورد و آن خشونت و ویرانگر آبسورد، دو روی یک سکه هستند [به این عبارات مارتا گوش کنید: "اون بخش انسانی من بهترین بخش وجود من نیست. تنها چیزی که تو وجود من هست میل من به اینه که به

سوءتفاهم نوعی احساس غمناک تنهایی و احساس ابهام وجود دارد، حس این که گویا زندگی یک مسأله بی پاسخ است در صحنه‌ی دوم از پرده‌ی دوم نمایشنامه سوءتفاهم، یان می‌گوید:

"اون وقتا فکر می‌کردم یه جوابی هست که اونجا تو اون اتاق های مسافرخونه‌های شهرهای غریبه می‌تونم پیداش کنم. حالا شاید اینجا بتونم به اون جواب برسم. هوا داره تاریک و پر از ابر می‌شه. باز داره اون زخم کهنه سرباز می‌کنه. اون زخمی که توی عمق وجودمه، اون زخمی که

❖ آلبر کامو در مقام یک نویسنده که "بیگانه" و "کالیگولا" و "اسطوره سیزیف" و "سوء تفاهم" را نوشته است، اگر چه آغاز گر مسیر ادبیات نیست انگار آبسورد نیست، زیرا پیش از او کافکا و "جويس" و ژان پل سارتر هر یک به نحوی و تا حدودی این راه گشوده بودند، اما احتمالاً مهم ترین نویسنده‌ی ثابت قدم در این طریق است اسارتر از دهه‌ی ۱۹۶۰م و حتی قبل از آن تا حدودی از ادبیات آبسورد فاصله گرفته بود که تا زمان مرگش به بیان تجربه‌ها و ترسیم زوایای مختلف در قلمرو ادبیات آبسورد به اشکال مختلف پرداخت.

« ادبیات و هنر

هرچی دلم می‌خواد برسم و برای رسیدن به چیزهایی که دلم می‌خواد حاضرم هر چیزی رو که سر راهمه خرد و نابود کنم." [۲۶]

مارتا، دختری است که به لحاظ روابط خانوادگی در جلب محبت مادرش ناموفق بوده و نیازمند محبت و حمایتی است که از او دریغ شده است. مارتا غمگین و مأیوس است. از منظر علم النفس معنوی، مارتا شخصیتی آبسوردیست دارد که از سر یأس و استیصال امثل گربه‌ای که در کنجی گیر افتاده و بر طرف مقابل خود پنجه می‌کشد دست به طغیان می‌زند. مارتا فاقد هر نوع چارچوب روشن اخلاقی است و این امر در پیوند با نارضایتی و خشم و میل به طغیان ویرانگرانه‌ای که دارد از او یک قاتل بی‌رحم می‌سازد، او گرفتار یأس و بی‌معنایی آبسورد علیه معنویت و ساحت قدس طغیان می‌کند. مارتا، سرخورده از بی‌مهری مادرش با خود می‌گوید:

"حالا که دوستم نداره، بذار اون هم بمیره. بذار همه دره‌ارو روی خودم ببندم. بذار اون هم منو تنها بذاره، با این خشم و نفرتی که به حق دارم چون تا وقتی بمیرم دیگه حتی چشمم رو بالا نمی‌کنم که آسمان رو نگاه کنم. اونجا، اونجایی که آدم می‌تونه فرار کنه، می‌تونه خودش رو آزاد کنه، گرمای تن آدمهای دیگه رو حس کنه، توی موحها غلت بزنه، اونجا، اونجایی که دریا تنگ بغلش کرده، اونجا دیگه آدم احتیاجی نداره دست به دامن بالا بشه. ولی اینجا، اینجا که هر جا چشم بگردونی نگاهت به دیوارها می‌رسه، اینجا رو اصلاً برای این خلق کردن که همیشه سرتو رو به آسمون بگیری و دنبال نگاه رحمت باشی. آخ! از این دنیایی که فقط وادارت می‌کنه زانو بزنی و استغاثه کنی بدم می‌آد. ولی من، من که در حقم اینهمه بی‌انصافی کرده‌ن، من که هیچ کس حقم رو بهم نداده، زانو نمی‌زنم و استغاثه نمی‌کنم. حالا که از جا و مکانم هم محروم شده‌م، حالا که مادرهم دست رد به سینه‌م زده، تنها، تنهای تنها وسط جنایت‌هام، غریبه از این دنیا می‌رم، غریبه بی آن که بخوام آشتی کنم" [۲۷]

مارتا می‌کوشیده تا از طریق جنایت و با جنایت بر تنهایی غلبه کند و به عبارتی در جنایت خانه کند، اما تنهایی برخاسته از از خودبیگانگی و "فردگرایی بریده از

[آلبر کامو]



❖ آبر کامو اگر چه به لحاظ معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مواضع فرهنگی و سیاسی یک نئولیبرالیست بود اما به لحاظ اقتصادی به نوعی سوسیال دموکراسی اعتقاد داشت، این امر اگر چه می‌تواند موجب نحوی تضاد و دوگانگی گردد، اما شاید به این علت که وجه برجسته و اصلی هویت و فعالیت کامو در قلمرو فرهنگی و هنری بوده است، موجب خدشه یا دوگانگی‌ای در هویت و موضع‌گیری‌های نئولیبرالی او نگردیده است.

زندگی چه بعد از مرگ، نه خونه‌ای هست نه آرامشی؟ (باخنده ای تحقیرآمیز) آره، واقعیتش همینه. مگه می‌شه گفت اون پایین، زیر اون خاک، اون سرما و تاریکی، خونه‌ی آدمه؟ اونجا که قراره کرم‌ها ذره ذره تنمون رو بخورن" [۳۰]

مارتا در ادامه، از منظر نیست‌انگاری آبسورد و با بیانی مایوس و بدبین درباره‌ی زندگی چنین می‌گوید: "همه‌مون رو دست خوردیم. همه‌مون فکر می‌کنیم توی زندگی یه چیزی مارو به خودش می‌خونه، یه روحی داره یه خبری بهمون می‌ده. اینهمه شیون و زاری برای چی؟ برای عشق، برای دریا؟ همه ش چرنده. همه‌ش مسخره بازیه. شوهرت حالا جواب رو پیدا کرده. همه‌مون یه خونه بیشتر نداریم. همون خونه‌ی مخوفی که دست آخر همه‌مون رو می‌چیونن توش، بغل به بغل همدیگه" [۳۱] آبر کامو در سوءتفاهم با بیانی تلخ و بدبینانه و از منظر نیست‌انگاری آبسورد درباره‌ی زندگی و وضعیت بشر سخن می‌گوید. اگر چه در برخی آثار دیگر کامو (مثلاً کالیگولا) بدبینی به شدت سوءتفاهم نیست، اما به هر حال در آثار اصلی کامو [که هر یک به نحوی روایت‌گر جهان‌نگری کاموی آبسوردیست هستند] جان مایه‌ی واحد و ثابتی وجود دارد و آن جان‌مایه، سیطره‌ی تفسیری آبسوردیستی از زندگی و انسان است. این روحی آبسوردیست در "غریب" و "کالیگولا" و "اسطوره سیزیف" و "سوءتفاهم" و "طاعون" و "سقوط" حضور و غلبه دارد، همان گونه که در "بشر عصیانگر" و نیز در برخی مواضع و رویکردهای نئولیبرالی کامو و نیز در بسیاری وجوه عینی و فردی و اجتماعی زندگی کامو حضور و غلبه دارد.

کامو در "سقوط"

آبر کامو در سال ۱۹۵۶، رمان "سقوط" را منتشر کرد. قهرمان این رمان، "ژان باتیست کلمانس" نام دارد. سقوط، روایتی از تک‌گویی کلمانس است، او وکیلی خانه خراب و تنها است که در میخانه‌ای در هلند با مخاطبی ناشناس به گفتگو می‌نشیند. ژان باتیست کلمانس مردی در خودفرومانده و گرفتار افسردگی است. کامو خود معتقد بود کلمانس، "انبوه شرهای زمانه‌ی ما است." [۳۲] کلمانس در پلوریس وکیل دادگستری موفق بوده است.

حق و منقطع از وجود "انسان مدرن [که از حقیقت خود دور و غریبه شده و به موجودی ممسوخ بدل گردیده است] از این راه‌ها قابل علاج نیست. مارتا می‌گوید: "فکر می‌کردم جنایت خونه‌ی ماست و جنایت مارو، من و مادرم رو، برای همیشه به هم گره زده. پس تو این دنیا به کی می‌تونستم رو بیارم غیر از کسی که پا به پای من کشته بود و جنایت کرده بود؟ ولی داشتم خودم رو گول می‌زدم. جنایت هم از پس تنهایی بر نمی‌آد، حتی اگه هزار همدست پیدا کنی. آره، واقعیتش همینه که من تنها می‌میرم، همونجوری که تنها زندگی کردم و تنهایی کشتم" [۲۸]

مارتا به عنوان یک نیست‌انگار آبسوردیست کوشیده بود تا از طریق خشونت نامشروع جنایتکارانه که ریشه در فردگرایی آبسوردیستی او دارد بر ترس و تنهایی‌اش غلبه کند. اما حقیقت این است که این امر امکان ندارد، تنها راه غلبه بر تنهایی، قرار گرفتن در ساحت معنویت دینی و در پیش گرفتن سلوک مبتنی بر اتحاد روحانی با وجود و قرب به درگاه الهی است که در فرایند خود متضمن عشق و محبت و ایثار و تعهد اخلاقی و مسئولانه است. اما تحقق این ویژگی‌ها برای کسی که اسیر عالم نیست‌انگاری آبسورد است، امکان‌پذیر نمی‌باشد. از این رو است که او به عنوان فردی گرفتار آبسوردیته یا به قول خود خانه کردن در جنایت می‌خواهد از تنهایی ناشی از عالم نیهیلیسم آبسورد بگریزد که البته امری محال است و موجب فرورفتن بیش از پیش او در چاه تنهایی و خشونت و یأس آبسوردیستی می‌گردد.

در سوءتفاهم، مارتا اصلی‌ترین سخنگوی نیست‌انگاری آبسورد است. او به زن برادرش (ماریا) می‌گوید: "باید بهت ثابت کنم که واقعیت همینه و تو باید واقعیت رو قبول کنی.

- ماریا: کدوم واقعیت؟

- مارتا: این واقعیت که هیچ وقت هیچ کس، هیچ کس دیگه‌ای رو به جا نمی‌آره، هیچ کسی رو واقعا نمی‌شناسه" [۲۹] مارتا اندک زمانی بعد از منظر نیهیلیسم آبسوردی که به آن مبتلاست به انکار معاد می‌پردازد و چنین می‌گوید:

"چرا نمی‌فهمی که نه برای اون نه برای ما، چه توی

❖ کامو مدعی بود ادیان و نیز ایدئولوژی‌های غیرلیبرالی مثل مارکسیسم با به تعبیر او فریب بشر، مانع می‌شوند که آدمی وضع خود در جهان که به ادعای کامو همان "وضعیت محال" و آبسورد است را دریابد. کامو به دنبال ارائه‌ی تبیینی از زندگی انسان بر پایه‌ی تفسیر آبسوردیستی از عالم و آدم است و هسته‌ی مرکزی این تفسیر او را مفهوم "پوچ" تشکیل می‌دهد. کامو بر پایه‌ی تفسیر آبسوردیستی‌ای که از زندگی و انسان دارد، انسان را موجودی پرتاب شده به جهان می‌داند، جهانی که به نظر کامو فاقد هر نوع معنا است و ماهیتی پوچ دارد و انسان باید خود به این جهان بی معنا با تکیه بر فهم ماهیت پوچ و آبسوردیستی آن، معنایی بدهد.

❖ اگرچه آثار کامو در مواردی درون‌مایه‌های پررنگ فلسفی دارند و گاه حتی صورت رساله‌ها و مقالات فلسفی دارند، اما کامو یک فیلسوف در معنای دقیق کلمه نیست و دارای نظام فلسفی منسجم نیز نمی‌باشد. هسته‌ی اصلی آراء کامو تأکید بر آسوردیته و شوریدگی علیه آن است. عصیان و شوریدگی کامو، فریادی بی‌حاصل است شبیه فریادی که در خلا کشیده شود و عصیانی است علیه هیچ کس.

« ادبیات و هنر

است. آلبر کامو، خود درباره‌ی این داستان و شخصیت اصلی آن، چنین می‌گوید:

"سقوط... در اصل داستان کوتاهی بود که قصد داشتم یکی از داستان‌های کتابم به نام غربت و قرب باشد. اما قلمم اختیارم را گرفت و داستان تصویری شد از چهره‌ی یکی از پیمبرک‌های زمینی که امروزه امثالشان زیاد است. ایشان بشارتی ندارند و بهترین کارشان این است که با متهم کردن خود دیگران را متهم کنند" [۳۴] کامو در مقاله‌ای دیگر درباره‌ی قهرمان رمان سقوط می‌گوید: "برای من پیش آمده است که برخلاف عرف ادعا کنم که کوشیده‌ام تا در قهرمان کتاب خود، چهره‌ی تنها مسیح راستینی که شایسته‌ی آنیم تصویر کنم" [۳۵]

این به قول کامو "تنها مسیح راستینی که شایسته‌ی آنیم" کیست؟ او در حقیقت محصول اخلاق اومانیستی است. در وجود ژان باتیست کلمانس و نیز در وجود مورسو می‌توان دست پروردگان عالم غرب مدرن را به تماشا نشست. این‌ها در ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقیات خود نمونه‌های اعلا و مجسم اخلاق آسورد عالم غرب در دوران بحران پسامدرن آن هستند. این نیستانگاران آسوردیست به طور ناگهانی در ادبیات و فرهنگ و زندگی غرب مدرن و پسامدرن نیمه‌ی قرن بیستم ظاهر نگردیده‌اند. اینها در امتداد نظام اخلاق اومانیستی‌ای هستند که با "نامس‌هابز" و پیش از او "ماکیاول" و پس از او "دیوید هیوم" پی‌ریزی شد و در "اخلاق کانتی" و لیبرالی قوام یافت و حلقه‌ی واپسین آن به صورت اخلاق نیهیلیستی آسوردیستی در آراء و رفتار و اخلاق مورسو و کلمانس و کالیگولا (آن گونه که کامو آن را روایت می‌کند) ظاهر گردید. سقوط کلمانس در حقیقت نشانه و تجسم سقوط اخلاق اومانیستی-سکولاریستی مدرن است که گمان می‌کرد می‌تواند نظامی اخلاقی فارغ از بنیان‌های دینی پی‌ریزی کند و در "سقوط"، شکست خود را به نظاره نشسته است، هرچند که کامو به دلیل تعلقات اومانیستی و آراء آسوردیستی‌ای که دارد نمی‌خواهد یا نمی‌تواند این شکست را بپذیرد و یا شاید حتی ببیند.

این "تنها مسیح راستینی" که کامو مدعی است "شایسته آنیم" کیست و چه خصوصیتی دارد؟ بر اساس ویژگی‌های او می‌توان به ماهیت اخلاق اومانیستی پی

او به خود می‌بالید که در حرفه‌اش پایبند فضیلت‌های اخلاقی بوده و از حق و نیز از انسان‌های محروم دفاع می‌کرده و بدینسان خود را انسان با وجدانی می‌دانسته است. اما یک شب هنگام عبور از روی پلی بر رودخانه‌ی سن با زنی روبرو می‌شود که به قصد خودکشی خودش را به داخل رودخانه می‌افکند اما کلمانس به او کمک نمی‌کند و بی‌اعتنا به راه خود ادامه می‌دهد. کلمانس در رمان سقوط، ماجرا را این گونه برای مخاطبش شرح می‌دهد:

"شبی در ماه نوامبر... از طریق پل "روایال" به طرف ساحل چپ رودخانه و به سوی خانه ام می‌رفتم. یک ساعت پس از نیمه شب بود. باران ریزی، یا بهتر بگویم بارانی از ذرات سردمه می‌بارید... روی پل، از پشت سر هیکلی که روی جان پناه خم شده بود و به نظر می‌رسید که به رودخانه می‌نگرد، گذشتم. نزدیک تر که رسیدم زن جوان باریک اندامی را در لباس سیاه تشخیص دادم. در فاصله میان گیسوان تیره و یقه پالتو، تنها پشت گردنی لطیف و خیس که نظر مرا به خود جلب کرد دیده می‌شد. اما من بعد از لحظه‌ای تردید را هم را دنبال کردم. در انتهای پل، ساحل رودخانه را در جهت خیابان "سن میشل" که خانه‌ام در آن بود پیش گرفتم. تقریباً پنجاه متری رفته بودم که ناگهان صدای فرو افتادن و برخورد جسمی را بر سطح آب شنیدم، صدایی که با وجود فاصله‌ی زیاد در آن سکوت شب به نظرم وحشتناک رسید. خشکم زد و ایستادم، اما روبرو نگرداندم. تقریباً در همان لحظه فریادی شنیدم که چند بار تکرار شد، طول رودخانه را رو به پایین پیمود و بعد ناگهان خاموش شد. سکوتی که به دنبال آن آمد، در آن شبی که بناگاه یخ زد، به نظرم پایان‌ناپذیر رسید. می‌خواستم بدوم ولی از جایم تکان نخوردم. می‌لرزیدم، تصور می‌کنم از سرما و تأثر شدید بود. به خودم می‌گفتم که باید به سرعت دست به کاری بزنم و احساس می‌کردم که ضعفی مقاومت ناپذیر بر وجودم مستولی شده است... بی‌حرکت همچنان گوش می‌دادم. بعد، با گام‌های کوتاه، زیر باران، دور شدم. هیچ کس را خبر نکردم" [۳۳]

ژان باتیست کلمانس می‌گوید که پس از این واقعه گرفتار احساس گناه گردیده و زندگی‌اش دگرگون شده

❖ کامو با تفسیر آسوردیستی‌ای که از هستی دارد، کائنات را کر و کور و گنگ و فاقد معنا می‌داند و انسان را موجود غریبی می‌داند که به این جهان کر و کور پرتاب شده است و در موقعیتی آسورد و محال قرار گرفته است. کامو، محال را ذاتی زندگی می‌داند و به نظر کامو اقتضای این وضع (وضع محال، آسورد) شوریدگی (طغیان) است. کامو همین وضع آسورد را دلیل اصلی آزادی انسان می‌داند. به نظر کامو، انسان آزاد است زیرا در وضع آسورد قرار دارد و زندگی او هیچ معنایی ندارد و فردایی نیز وجود ندارد.

❖ آلبِر کامو در ادبیات معاصر فرانسه و عالم مدرن در مقام یک داستان‌نویس و نمایشنامه‌پرداز نیست‌انگار آبسوردیست، به‌ویژه به عنوان یک چهره‌ی شاخص و پیشگام در ادبیات آبسورد که باطن نئولیبرالی این ادبیات را نیز تاحدود زیادی در آثار و آراء خود آشکار کرده مطرح است.

دست‌پرورده‌ی اخلاق اومانیستی مدرن و تجسم یکی از وجوه اخلاق نیست‌انگار آبسورد پسامدرن غربی است، وجهی که از جهات زیادی بر صورت نوعی اخلاق معاصر غربی و غرب‌زده غلبه دارد. سقوطی که کامو آن را تصویر می‌کند، در واقع روایتی از پوچی انسان معاصر غربی است. سقوط، نتیجه‌ی گریزناپذیر و ناگزیر آبسوردیسم است. ژان باتیست کلمانس، تجسم بشر غربی معاصر و نماینده‌ی انسان اومانیست غربی و غرب‌زده است که در سیر حرکت نیهیلیستی به آبسوردیسم رسیده و سقوط

برد. ژان باتیست کلمانس آن‌گونه که در رمان سقوط نشان داده می‌شود، ذهنی پریشان و "اسکیزوتایپ" (به قول روانپزشکان مدرن) دارد. او اذعان می‌کند که فردی بی‌مذهب و آتئیست است. [۳۶] او همچنین گرفتار نحوی خودشیفتگی است. [۳۷] نگاه کلمانس به انسان در امتداد انسان‌شناسی اومانیستی‌ای قرار دارد که هابز در عبارت "انسان، گرگ انسان است"، آن را تبیین و فرموله کرده است. کلمانس در رمان سقوط درباره‌ی گناهکاری انسان‌ها می‌گوید:

"ما نمی‌توانیم بی‌گناهی هیچ کس را تأیید کنیم، در صورتی که می‌توانیم به طور قطع مجرمیت همه کس را مسلم بدانیم. هر انسان گواهی است بر جنایت همه‌ی انسان‌های دیگر. این است ایمان من، و امیدواری من" [۳۸]

کلمانس به معاد و روز داوری الهی اعتقاد ندارد. او می‌گوید:

"شما از روز داوری الهی سخن می‌گویید. اجازه بدهید با کمال احترام به این حرف بخندم. من بدون ترس و تزلزل در انتظار آن روزم: من چیزی را دیده‌ام که به مراتب از آن سخت‌تر است؛ من داوری آدمیان را دیده‌ام." [۳۹]

در رفتار و خصوصیات اخلاقی کلمانس که خود به آنها اعتراف می‌کند، طنین توصیه‌های اخلاقی ماکیاوِل را می‌شنویم. کلمانس در خصوص نحوه‌ی رفتارش با دوستانش می‌گوید:

"به آوای بلند دم از درستی و وفاداری می‌زدم و خیال می‌کنم که در میان کسانی که دوست می‌داشتم یک نفر هم نبود که آخر کار به او خیانت نکرده باشم" [۴۰]

نگاه کلمانس به زنان و رفتارش با آنها سخت مشتمل‌کننده و سادیستیک است. ژان باتیست کلمانس می‌گوید:

"بعد از مشکلات اجتناب ناپذیر اوایل شباب، خیلی زود وضع ثابتی یافتم: لذت شهوانی، و تنها همین، در زندگی عاشقانه‌ی من حکم می‌راند. من فقط زن را به عنوان وسیله‌ای برای تسخیر و تمتع می‌خواستم." [۴۱]

نحوه‌ی رفتار کلمانس با زنانی که با آنها در یک رابطه‌ی "عاشقانه" قرار می‌گرفته است آن‌گونه که توصیف می‌کند، کاملاً سادیستیک بوده است. [۴۲] کلمانس

[تندیس ماکیاوِل]



کرده است. سقوط، امتداد و نتیجه منطقی حرکت سیزیفوار در مسیر نیست‌انگاری آبسورد است. از این رو کلمانس و مورسو دو روی یک سکه هستند. کامو به عنوان شوالیه‌ی نیست‌انگاری آبسورد در قلمرو ادبیات خویشاوندی نزدیک با مورسو و کلمانس دارد و این امر در زندگی کامو کاملاً ظاهر گردیده و مشهود است. حقیقت این است که آلبِر کامو، خود به عالم آبسوردی که در داستان غریب و نمایشنامه سوء تفاهم و چهارسال قبل از

❧ اگرچه نهضت انقلابی و استقلال طلب‌الجزایری‌ها به علت تعلق خاطر ایدئولوژی محوری‌شان به عالم مدرن، امکان حقیقی‌ای و رای‌ساحت تجدد برای مردم الجزایر نمی‌گشود، اما کامو با موضع‌گیری‌ای که می‌کرد، وابستگی خود به عالم غرب مدرن و نظام استعمار سرمایه‌داری لیبرال را به روشنی نشان می‌داد. به نظر می‌رسد میزان همراهی و همسویی کامو با وجه غالب استکبار غرب مدرن یعنی نظام سرمایه‌داری لیبرال و لیبرال-سوسیال دموکراتیک بسیار

بیش از ژان پل سارتر بوده است و البته این امر نافی ماهیت اومانیستی و استکباری آراء سارتر نمی‌باشد. اما در مقام مقایسه می‌توان گفت که کامو بیش از سارتر به ایدئولوژی لیبرالیسم به طور اعم و نئولیبرالیسم به طور اخص نزدیک و فراتر از آن، همسوی با آن بوده است. به تعبیر دقیق‌تر باید گفت که افسوردیته‌ی آلبر کامویی در قلمرو ادبیات اساساً وجهی از ظهور ایدئولوژی نئولیبرالیسم می‌باشد، آن هم یکی از جلوه‌های نخستین ظهور این ایدئولوژی در عرصه‌ی ادبیات داستانی و نمایشی.

« ادبیات و هنر

مرگش در داستان سقوط ترسیم می‌کند، تعلق دارد و در کلیت از آن عالم دفاع نیز می‌کند.

ریچارد کمبر در بحث از داستان سقوط، چنین می‌نویسد:

"خودخواهی‌ای که در سقوط مطرح است خودخواهی از نوع خویشکامی به ضرر دیگران است. کلمانس می‌خواهد همه چیز به کامش باشد و تمایلی ندارد کاری کند تا زندگی به کام دیگران هم شیرین باشد. برای کلمانس دیگران فقط وسیله‌ای هستند که می‌توان برای رسیدن به هدف خود از آنها استفاده کرد." [۴۳]

این رویکرد ابزارِ کلمانس نسبت به دیگران، تجسم بارز روح سوئزکتیویستی حاکم بر کلیت اخلاق اومانیستی است که در اخلاق نیست‌انگار افسورد پسامدرن کاموئی نیز ظاهر گردیده است. ژان باتیست کلمانس، یک فردگرای افسوردیست نئولیبرال است، همان‌گونه که مورو چنین است و خود کامو در زندگی‌اش این‌گونه بوده است و رمان سقوط به یک اعتبار روایتی از رئوس اصلی منش و اخلاق فردگرایانه‌ی افسوردیستی نئولیبرال است.

آلبر کامو، پرومته‌ای در بن‌بست

آلبر کامو یک نویسنده‌ی افسوردیست است که به اقتضاء افسوردیسمش، پوچ‌اندیش نیز است. کامو معتقد بود که بی‌رحمانه‌ترین پوچی، مرگ است. چرا کامو این‌گونه می‌اندیشد؟ زیرا درک کامو از مرگ یک درک غیر مذهبی و آتاهستی فلذا درکی غلط بود که او را بیش

از پیش در چاه پوچ‌اندیشی فرو می‌برد. کامو به دلیل ماهیت آتاهستی اندیشه‌اش نمی‌توانست نسبت مرگ و زندگی دنیوی و رشته‌ی ارتباط و پیوند آنها را دریابد و مرگ را به عنوان درپچه‌ای به سوی صورتی دیگر از حیات (آن هم حیاتی جاودانه) دریابد. مفهوم مرگ برای کامو مثل هر آتاهستی دیگری به معنای پایان همه چیز نیستی و نابودی مطلق بود و از این رو در مجموعه‌ی جهان‌بینی افسوردیستی او به عنوان نماد بی‌رحمانه‌ترین پوچی ظاهر می‌گردد.

توجه به مرگ در آثار مختلف کامو حضور پررنگی دارد، اما این توجه به دلیل درک جاهلانه‌ی آتاهستی کامو از مرگ به نحوی مرگ آگاهی معنوی و متذکر نمی‌انجامد بلکه بر عمق پوچ‌اندیشی افسوردیستی وی می‌افزاید. این تصویر جاهلانه و آتاهستی و در آمیخته با افسوردیسم از مرگ در رمان‌های "طاعون" و "بیگانه" و نمایشنامه‌های "سوء تفاهم" و "کالیگولا" و نیز رساله‌ی "اسطوره‌ی سیزیف" حضور تأثیرگذار دارد.

جهان‌بینی کامو از دیانت اصیل و حقیقی فاصله‌ی عمیق و بسیار زیادی دارد. در حقیقت می‌توان گفت که جهان‌بینی کامو (به دلیل ماهیت نیست‌انگارانه‌ی اومانیستی افسوردیستی آن) نه غیر دینی که اساساً در تقابل با دین قرار دارد. "ژان پل سارتر" (که خود فردی ماتریالیست بود) یک بار خطاب به کامو نوشته بود: "در کتاب‌های تو نفرتی از خدا هست، این نفرت به حدی است که باید تو را بیشتر ضدخدا دانست تا بی‌خدا" [۴۴]

❖ کامو که در امتداد نگرش اومانیستی غرب مدرن و انکار ولایت و حضور و هدایت قدسی (و به تعبیر نیچه و آن گونه که پس از او مرسوم شد) در فضای مبتنی بر "مرگ خدا" نفس می‌کشد، داعیه و دعوی طرح یک نظام اخلاقی غیردینی را دارد.



[تصاویری از مبارزات
استقلال طلبانه‌ی مردم الجزایر
نوامبر ۱۹۵۴ - مارس ۱۹۶۲]

❖ کامو اگرچه در نظر
انتقاداتی را به نظام
سرمایه‌داری لیبرال
وارد می‌کرد اما در
نهایت از آن در برابر
خطر سوسیالیسم
بوروکراتیک و حتی
انقلاب‌های ملت‌های
تحت سلطه نظیر
مردم الجزایر دفاع
می‌کرد. کامو عملاً
با جنبش انقلابی
استقلال طلبانه‌ی مردم
الجزایر علیه استعمار
فرانسه [که در اواخر
عمر کامو در اوج خود
بود] مخالفت می‌کرد
و به جای استقلال،
بر تشکیل نوعی نظام
فدراسیون فرانسوی
همراه با اعطاء
خودمختاری به مردم
الجزایر در چارچوب
فدراسیون فرانسوی
تأکید می‌ورزید.

برای این فرد نئولیبرال افسوردیست مثل زیست‌ن عبث سبزیف می‌گردد، همان گونه که در زندگی و شخصیت "مورسو" شاهد آن هستیم و وجهی دیگر از آن را در "ژان باتیست کلمانس" و تفسیر او از انسان و زندگی می‌بینیم. آلبر کامو اگر چه به لحاظ معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مواضع فرهنگی و سیاسی یک نئولیبرالیست بود اما به لحاظ اقتصادی به نوعی سوسیال دموکراسی اعتقاد داشت [۴۵]، این امر اگر چه می‌تواند موجب نحوی تضاد و دوگانگی گردد، اما شاید به این علت که وجه برجسته و اصلی هویت و فعالیت کامو در قلمرو فرهنگی و هنری بوده است، موجب خدشه یا دوگانگی‌ای در هویت و موضع‌گیری‌های نئولیبرالی او نگردیده است. اگرچه به این نکته‌ی مهم هم باید توجه کرد که اگرچه آثار کامو در مواردی درون مایه‌های پررنگ فلسفی دارند و گاه حتی صورت رساله‌ها و مقالات فلسفی دارند، اما کامو یک فیلسوف در معنای دقیق کلمه نیست و دارای نظام فلسفی منسجم نیز نمی‌باشد. هسته‌ی اصلی آراء کامو تأکید بر افسوردیته و شوریدگی علیه آن است. عصیان و شوریدگی کامو، فریادی بی‌حاصل است شبیه فریادی که در خلأ کشیده شود و عصیانی است علیه هیچ کس. کامو با تفسیر افسوردیستی‌ای که از هستی دارد، کائنات را کر و کور و گنگ و فاقد معنا می‌داند و انسان را موجود غریبی می‌داند که به این جهان کر و کور پرتاب شده است و در موقعیتی افسورد و محال قرار گرفته است. کامو، محال را ذاتی زندگی می‌داند و به نظر کامو اقتضای این وضع (وضع محال، افسورد) شوریدگی (طغیان)

کامو مدعی بود ادیان و نیز ایدئولوژی‌های غیرلیبرالی مثل مارکسیسم یا به تعبیر او فریب بشر، مانع می‌شوند که آدمی وضع خود در جهان که به ادعای کامو همان "وضعیت محال" و افسورد است را دریابد. کامو به دنبال ارائه‌ی تبیینی از زندگی انسان بر پایه‌ی تفسیر افسوردیستی از عالم و آدم است و هسته‌ی مرکزی این تفسیر او را مفهوم "پوچ" تشکیل می‌دهد. کامو بر پایه‌ی تفسیر افسوردیستی‌ای که از زندگی و انسان دارد، انسان را موجودی پرتاب شده به جهان می‌داند، جهانی که به نظر کامو فاقد هر نوع معنا است و ماهیتی پوچ دارد و انسان باید خود به این جهان بی‌معنا با تکیه بر فهم ماهیت پوچ و افسوردیستی آن، معنایی بدهد. شخصیت غریب "مورسو" در رمانی به همین نام دقیقاً از دل همین تلقی است که پدید می‌آید. برپایه‌ی این تفسیر افسوردیستی از عالم و آدم و درافق نگرش ایدئولوژی نئولیبرالی، انسان به سطح یک فرد منقطع از حق و حقیقت و غریبه از خود و عالم و آدم تقلیل می‌یابد. فرد انسان در این مفهوم، اتمی نفسانیت‌محور است که اسیر در اوهام نسبی‌اندیشانه است. او فاقد هر گونه یقین معرفت‌شناختی و اخلاقی است، هیچ ایمانی ندارد (حتی ایمان بی‌اساس سراسر وهم آلود اومانیستی امثال "اریک فروم" در کتاب "انقلاب امید") و تحت سیطره‌ی بیگانگی از حقیقت انسانیت به موجودی از خودبیگانه و غریبه از دیگران و گرفتار بی‌مسئولیتی و بی‌تفاوتی بدل گردیده است که خود را در موقعیتی محال و افسورد اسیر و گرفتار می‌بیند. در این افق افسوردیسم است که زندگی

❖ آلبِر کامو نویسنده و هنرمندی است که به عالم غرب مدرن تعلق دارد و به محاکات آن عالم می‌پردازد، اگر چه به برخی وجوه و امور عالم مدرن در حیطه‌ی جزئیات و برخی عناصر ساختاری یا حتی پاره‌ای خرده‌سیستم‌ها انتقاداتی دارد، اما از کلیت سیستم و موجودیت آن در کل دفاع می‌کند. اگر چه کامو، عقل‌گرا در معنای دکارتی آن نیست، اما آراء و آثار او در ذیل عقل دکارتی محقق شده‌اند و با آن بی‌نسبت نیستند.

« ادبیات و هنر

این عصیان متافیزیکی است چون به اهداف بشر و اهداف خلقت اعتراض می‌کند" [۴۹]

کامو، سرکشی متافیزیکی را سرکشی علیه کل نظام خلقت می‌داند و سرآغاز آن را در قرن هیجدهم (همان عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری) جستجو می‌کند، هر چند که مدعی است طلیعه‌های این شوریدگی متافیزیکی را می‌شود در "پرومته" هم دید. کاملاً مشخص است که شوریدگی متافیزیکی‌ای که کامو از آن سخن می‌گوید، همان خودبنیادی نفسانی بشر است که در هیأت‌های انانیت و نحنانیت ظاهر گردیدند. کامو معتقد است که بشر با همین خودبنیادی نفس‌انگارانه و انکار بندگی خود در مقابل خداوند و در مقام یک پرومته باید به زندگی خود معنا بدهد، معنایی که ریشه در سرکشی (شوریدگی) یا طغیان متافیزیکی او (یعنی انکار ولایت الهی و اثبات ولایت نفس اماره و انانیت و نحنانیت و در خصوص کامو

است. کامو همین وضع آپسورد را دلیل اصلی آزادی انسان می‌داند. به نظر کامو، انسان آزاد است زیرا در وضع آپسورد قرار دارد و زندگی او هیچ معنایی ندارد و فردایی نیز وجود ندارد.

"درباره‌ی آزادی... میان کامو و فلسفه‌های قیام حضوری اختلاف نظر وجود دارد. در نظر سارتر آزادی با التزام و مسئولیت همراه است و حال آن که کامو به رهایی از التزام نظر دارد" [۴۶]

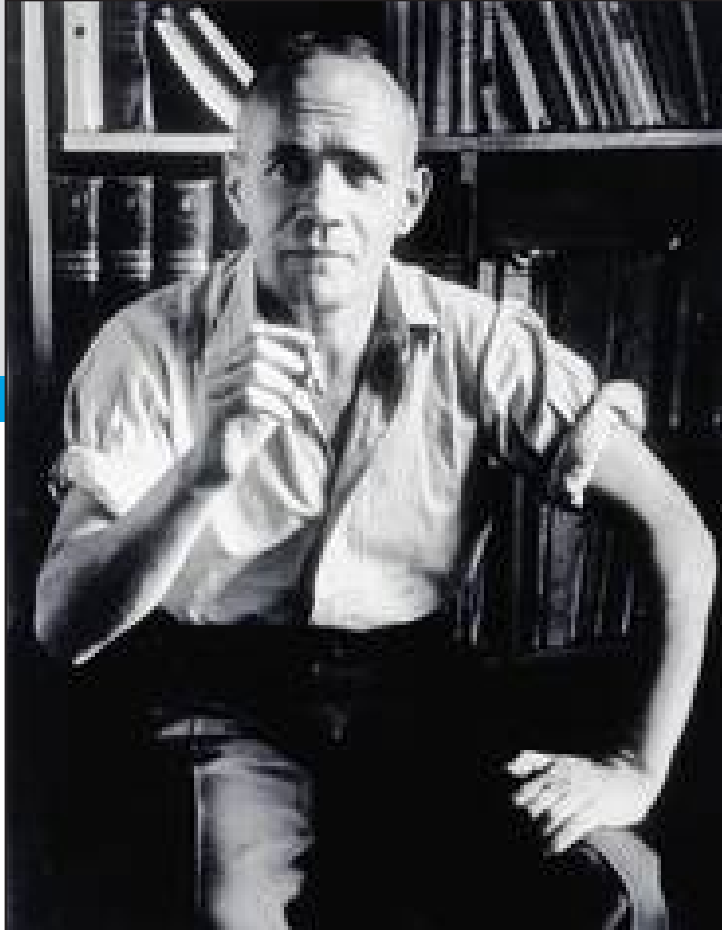
کامو فردی بی‌مذهب و آتئیست است که مدعی است یک ربع پس از مرگ دیگر حیات نخواهد داشت. [۴۷] به نظر کامو موقعیت محال یا وضع آپسورد زندگی آدمی [مطابق نظر و مدعای او] به بشر آزادی می‌دهد و پاسخ بشر به این وضع آپسورد و موقعیت محال باید، سرکشی (شوریدگی) باشد. یعنی طبق رأی کامو در جهان پوچ و بی معنا و موقعیت محال (وضع آپسوردی) که بشر در آن قرار گرفته و به آن پرتاب شده است، شوریدگی (سرکشی) یا به تعبیر برخی مترجمین آثار کامو: عصیان یا طغیان) بهترین پاسخ است. کامو در کتاب "انسان شوریده" درباره ی این شوریدگی (عصیان، طغیان) سخن می‌گوید. اما در دعوتی که کامو به شوریدگی می‌کند با دیگر وجوه آراء او یک تقابل وجود دارد. کامو، جهان را فاقد هر مضمون و معنا می‌داند و به خدا و نیز جهان ماوراء هیچ اعتقادی ندارد، بر این اساس کامو بشر را دعوت به شورش علیه چه دعوت می‌کند؟ اگر زندانبانی وجود ندارد و در زندان از ابتدا گشوده است، شورش علیه چه کسی و چرا و به چه منظوری باید صورت بگیرد؟ آیا اصلاً بیرون از زندان جایی وجود دارد که بتوان و یا میل داشت که به آن جا رفت؟ آن گونه که کامو در خصوص موقعیت محال بشر می‌گوید، اصلاً جز زندانی که بشر به آن پرتاب شده است، جایی و مکانی وجود ندارد.

کامو در کتاب "انسان شوریده" [۴۸] درباره ی سرکشی بشر سخن می‌گوید و یکی از اقسام این شوریدگی را "طغیان متافیزیکی" ("عصیان متافیزیکی") یا سرکشی متافیزیکی می‌نامد. کامو در تعریف "عصیان متافیزیکی" چنین می‌نویسد:

"عصیان متافیزیکی حرکتی است که از انسان دراعتراض به وضعیت خود و سراسر آفرینش سر می‌زند.

❖ کامو فردی بی‌مذهب و آتئیست است که مدعی است یک ربع پس از مرگ دیگر حیات نخواهد داشت. به نظر کامو موقعیت محال یا وضع آپسورد زندگی آدمی [مطابق نظر و مدعای او] به بشر آزادی می‌دهد و پاسخ بشر به این وضع آپسورد و موقعیت محال باید، سرکشی (شوریدگی) باشد. یعنی طبق رأی کامو در جهان پوچ و بی معنا و موقعیت محال (وضع آپسوردی) که بشر در آن قرار گرفته و به آن پرتاب شده است، شوریدگی (سرکشی یا به تعبیر برخی مترجمین آثار کامو: عصیان یا طغیان) بهترین پاسخ است.





به ویژه انانیت) دارد و بر پایه‌ی همین شوریدگی متافیزیکی است که باید یک نظام اخلاقی [منطبق با همین شوریدگی متافیزیکی طبعاً نفسانیت مدار و خودبنیاد] تأسیس نماید.

کامو مدعی است که فهم ماهیت به تعبیر او آبسورد و پوچ زندگی موجب شوریدگی می‌شود و این شوریدگی به خودآگاهی می‌انجامد و این خودآگاهی "خوشبختی" به همراه می‌آورد. به عبارت دیگر از نظر کامو فهم ماهیت پوچ و محال و افسوردیستی عالم و درک این که

باید مثل سیزیف و عبث زندگی کرد موجب "خوشبختی" می‌شود، زیرا کامو خوشبختی را در عیش جسمانی صرف می‌داند. زیرا کامو فقط برای "جسم انسان" حقیقت قائل است. کامو بر پایه‌ی تفسیر افسوردیستی و محال‌اندیشانه و پوچ‌انگارانه از عالم به تأسیس نظام اخلاقی می‌پردازد و جوهر این نظام اخلاقی را در عیش جسمانی و "کامرانی و کامروائی" می‌داند. کامو می‌گوید:

"من تعلیم فضیلت نمی‌کنم. من درس کامرانی و کامروایی می‌دهم" [۵۰]. این اخلاقی افسوردیستی که بر پایه‌ی عیش جسمانی و بی‌تفاوتی نسبت به آینده بنا شده است، طبعاً هر فرد انسانی را به مسئولیت‌گریزی و بی‌تفاوتی و نوعی خودخواهی حقیر نفسانی می‌کشاند و دون ژوان‌هایی خودخواه می‌پرورد. کامو در رمان طاعون کوشید تا به ترسیم شخصیتی بپردازد که در چارچوب اخلاق اوماننیستی و طغیان نسبت به آسمان (نقش پرومته‌واری که کامو آن را ستایش می‌کند) در عین حال نسبت به دیگر انسان‌ها نیز در نحوی همبستگی قرار داشته باشد و در پیوندی مسئولانه با آنها قرار گیرد (به تعبیر کامو نوعی "قدیس بی‌خدا" باشد) زیرا کامو می‌داند که دوام و بقاء هیچ اجتماع و تمدنی بر پایه‌ی دعوت افراد آن اجتماع به خودخواهی ممکن نیست، از این رو می‌کوشد تا محملی تئوریک برای ترویج نوعی اخلاقی اوماننیستی آتئیستی مسئولانه بیابد و ترسیم

نماید و البته مشخص است که در پیشبرد این هدف موفق نمی‌شود، زیرا از دل اخلاق اوماننیستی که بر پایه‌ی انسان‌شناسی بشرانگارانه بنا شده است انسان‌شناسی‌ای که هابز یکی از سخنگویان و تئوریسین‌های اصلی آن، بشر را گرگ بشر می‌دانست] و نیز به طریق اولی از دل تفسیر نیهیلیستی افسوردیستی فردگرایانه از بشر، هیچ امکان و طریق و روزه‌ای برای ترویج همبستگی انسانی و احساس مسئولیت و تعهد متقابل میان آدمها وجود ندارد و بشر نیست‌انگار اوماننیست افسورد محکوم به خودبنیادی و خودخواهی و از خودبیگانگی و غریبگی از دیگران و تنهایی وجودی سوداگرانه است و چارچوب انسان‌شناسی و اخلاقیات اوماننیستی و افسوردیستی امکان و مجالی برای ترویج اخلاقی فضیلت‌محور و متعهدانه و مسئولانه ایجاد نکرده است.

اگر بخواهیم در چارچوب آثار کامو سخن بگوییم و از آن مثال بزنیم، می‌بینیم که در "طاعون"، "تارور" (همان قدیس بی‌گناه موردنظر کامو) همه‌ی انسان‌ها را گناهکار نمی‌داند و به وجود "قربانی بی‌گناه" اعتقاد دارد، اما در "سقوط" و در بیان "ژان باتیست کلمانس" دیگر همه‌ی انسان‌ها گناهکارند و قربانی بی‌گناه وجود ندارد و این به معنای آن است که کامو ضمن شکست خوردن در یافتن بنیانی تئوریک برای یک اخلاقی مسئولانه و متعهدانه‌ی انسانی، اساساً به انکار وجود ظلم و ستم و ظالم و مظلوم

کامو

مدعی است که فهم ماهیت به تعبیر او آبسورد و پوچ زندگی موجب شوریدگی می‌شود و این شوریدگی به خودآگاهی می‌انجامد و این خودآگاهی "خوشبختی" به همراه می‌آورد. به عبارت دیگر از نظر کامو فهم ماهیت پوچ و محال و افسوردیستی عالم و درک این که باید مثل سیزیف و عبث زندگی کرد موجب "خوشبختی" می‌شود، زیرا کامو خوشبختی را در عیش جسمانی صرف می‌داند. زیرا کامو فقط برای "جسم انسان" حقیقت قائل است. کامو بر پایه‌ی تفسیر افسوردیستی و محال‌اندیشانه و پوچ‌انگارانه از عالم به تأسیس نظام اخلاقی می‌پردازد و جوهر این نظام اخلاقی را در عیش جسمانی و "کامرانی و کامروائی" می‌داند.

❖ داستان غریب (بیگانه) روایتی از برخی خصوصیات یک انسان آبسورد است. بشر آبسوردیست، موجودی است که فقط در تمدن غرب مدرن امکان ظهور داشته است و به مرحله‌ی بحران عالم مدرن و آنچه که می‌توان دوران پُست مدرنیسم نامیدش تعلق دارد. اگرچه شاید جلوه‌هایی از آن شخصیت را بتوان در برخی آثار داستانی نیمه دوم قرن نوزدهم غرب مدرن نیز پیدا کرد.

« ادبیات و هنر

❖ در حقیقت کامو به عنوان یک نیست‌انگار آبسوردیست می‌کوشید تا از آبسوردیته یک منظومه فکری و فلسفه [همان "فلسفه پوچی"] بسازد و در عین حال با نگارش آثار داستانی و نمایشنامه این به اصطلاح فلسفه پوچی را به صورتی محسوس تر و قابل درک تر و با روایتی تصویری ارائه و ترویج نماید. این ویژگی‌ها است که به آلبر کامو به عنوان یک نویسنده‌ی آبسوردیست جایگاه ویژه‌ای در ادبیات غرب معاصر قرن بیستم می‌بخشد. علی‌الخصوص که این جریان ادبیات آبسورد، در سال‌ها و دهه‌های بعد نیز به اشکال و انحای دیگری در ادبیات داستانی و نمایشی غرب مدرن دنبال شد و بسط یافت.

رسیده است و در این جایگاه در مقام مدافع تمام عیار عالم غرب مدرن و استکبار و ظلم آن قرار گرفته است.

زمانی که اخلاق اومانیستی در بیان کامو به اینجا می‌رسد که قربانی بی‌گناه وجود ندارد و همه گناهکارند، در حقیقت دارد مدعی می‌شود که ظلم و ستم و ظالم و مظلوم وجود ندارند و بدینسان هر نوع شوریدگی نیز امری بیپهوده است و نهایت سرکشی پرومته‌وار کامو تأیید وضع موجود (یعنی سیطره‌ی عالم غرب) است. به راستی اگر ظالم و مظلوم و ظلم و ستم وجود ندارد، کامو به عنوان پرومته می‌خواهد دعوت به طغیان علیه چه و علیه چه کسی نماید؟ آیا بدین سبب نیست که نهایت دعوت به شوریدگی کلمانس علیه خودش (به عبارتی شوریدگی انسان علیه خودش) در "سقوط" می‌انجامد؟ ژان باتیست کلمانس در رمان سقوط حکم به گناهکاری همه‌ی انسان‌ها می‌کند و همچون نیچه از همگان می‌خواهد که به زمین وفادار بمانند. کلمانس، تجسم اخلاق اومانیستی آبسورد مورد نظر کامو در واپسین حلقه‌ی آن است. کامو که در امتداد نگرش اومانیستی غرب مدرن و انکار ولایت و حضور و هدایت قدسی (و به تعبیر نیچه و آن گونه که پس از او مرسوم شد) در فضای مبتنی بر "مرگ خدا" نفس می‌کشد، داعیه و دعوی طرح یک نظام اخلاقی غیردینی را دارد. اما به راستی آنچه کامو می‌گوید، آیا چیزی جز دعوت به یک خودخواهی عشرت‌طلبانه‌ی محال اندیشانه است؟ آیا می‌توان آمیزه‌ی خودخواهی و دون ژوانیسم را به عنوان یک دعوت اخلاقی به اجتماع و مردمان ارائه کرد؟ سرنوشت اجتماع و انسان‌هایی که این سیر اخلاقی را پیشه کنند، آیا چیزی جز سقوط و تدان و تباهی و ویرانی است؟



❖ در واقع کامو نه فقط در مقام یک محافظه‌کار مدافع عالم غرب مدرن با هر نوع انقلاب علیه کلیت و تمامیت عالم مدرن مخالف بوده و در مقام مدافع استیلای غرب و استکبار اومانیستی غرب مدرن ظاهر می‌گردد؛ بلکه در مقام یک محافظه‌کار مدافع نظام سرمایه‌داری و همسو و همراه با لیبرالیسم از سرمایه‌داری اومانیستی در مقابل حرکت‌های اومانیستی داعیه‌دار مخالفت با سرمایه‌داری مدرن نیز دفاع می‌کند و با هر نوع انقلاب (حتی یک انقلاب سیاسی محدود و محصور به مرزهای عالم غرب مدرن و مبادی و غایات اومانیستی) نیز مخالف بود.

آلبر کامو نویسنده و هنرمندی است که به عالم غرب مدرن تعلق دارد و به محاکات آن عالم می‌پردازد، اگر چه به برخی وجوه و امور عالم مدرن در حیطه‌ی جزئیات و برخی عناصر ساختاری یا حتی پاره‌ای خرده‌سیستم‌ها انتقاداتی دارد، اما از کلیت سیستم و موجودیت آن در کل دفاع می‌کند. اگر چه کامو، عقل‌گرا در معنای دکارتی آن نیست، اما آراء و آثار او در ذیل عقل دکارتی محقق شده‌اند و با آن بی‌نسبت نیستند. کامو به عنوان یک هنرمند، وجهی پیوند شهودی با عالم دارد، هر چند که خانه‌ی قلب و خیال و به تبع آن شهود او در اتصال به ذات مدرنیته، جولانگاه او هام نفس اماره بوده است. آن گونه که آثار کامو نشان می‌دهد (غریب، سقوط و حتی اسطوره سیزیف) نیست‌انگاری آبسورد را به جان آزموده است و زندگی و سلوک او به موازات آثارش نشان می‌دهند که مراتبی از نیهیلیسم آبسورد در وجود او محقق گردیده است.

اگر چه به نظر می‌آید آلبر کامو به لحاظ احساسات و عواطف شخصی از بسیاری مظالم استکباری غرب مدرن ناراحت بوده و رنج می‌برده است، اما به هر حال و در کلیت نظر و عمل خود و در آراء و آثارش دلبسته‌ی اومانیسم و نیست‌انگاری و مروج آبسوردیته بوده است و اگر چه گاه و در مواردی قلمش صیغه‌ی انتقادی پیدا می‌کند، اما هرگز مبادی و غایات نیست‌انگاره و اومانیستی عالم غرب و غرب‌مدرن را مورد سوال و تردید قرار نمی‌دهد و به وضوح در آثار و در کلیت آراء خود نشان می‌دهد که فردی معتقد و متعهد و دل‌بسته‌ی عالم غربی و مدرنیته و مبلغ و مروج آبسوردیته و آبسوردیسم است. از این‌رو کامو مخالف هر نوع انقلاب علیه عالم غرب مدرن و مخالف هر نوع کوشش برای عبور تاریخی از سیطره‌ی مدرنیته است. فراتر از آن کامو به دلیل همسویی‌ای که با نظام‌های سرمایه‌داری

❖ کامو به عنوان یک هنرمند، وجهی پیوند شهودی با عالم دارد، هر چند که خانه‌ی قلب و خیال و به تبع آن شهود او در اتصال به ذات مدرنیته، جولانگاه اوهام نفس اماره بوده است. آن گونه که آثار کامو نشان می‌دهد (غریب، سقوط و حتی اسطوره سیزیف) نیست‌انگاری اِبسورد را به جان آزموده است و زندگی و سلوک او به موازات آثارش نشان می‌دهند که مراتبی از نیهیلیسم اِبسورد در وجود او محقق گردیده است.

این حرکت‌های انقلابی صرفاً سیاسی اومانیزستی (که در مقابل اومانیزم لیبرالی، اومانیزم سوسیالیستی را قرار می‌دهد اما به کلیت عالم اومانیزم و سکولاریسم پای‌بند و معتقد و متعهد است) موجب کمرنگ شدن و یا به تعبیر او "ترک ارزش‌های لیبرالی" [۵۲] گردیده است. بدینسان کامو نشان می‌دهد که فقط یک مرتجع مدافع استکبار مدرن نیست؛ بلکه فراتر از آن یک مرتجع مدافع لیبرالیسم مدرن و نظام سرمایه‌داری مدرن است و اگر چه در مواردی در جایگاه یک سوسیال دموکرات به سرمایه‌داری برخی انتقادات را وارد می‌کند، اما غالباً رویکردی از منظر یک نئولیبرالیست مروج نیست‌انگاری اِبسورد ادبی دارد، از این رو است که می‌توان او را شوالیه‌ی نیست‌انگاری اِبسورد در قلمرو ادبیات داستانی و نمایش دانست.

پی‌نوئیس‌ها:

* این مقاله فصلی از تحقیقی است که در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در خصوص "نسبت ادبیات داستانی و نیست‌انگاری

لیبرال و سرمایه‌داری سوسیال دموکرات از خود نشان می‌دهد و چون نظام‌های سرمایه‌داری مدرن را در مقایسه با نظام‌های سوسیالیستی مدرن، شرّ کوچک [۵۱] (به عبارتی دیگر "بد" در مقابل "بدتر") می‌داند، حتی با حرکت‌های انقلابی سیاسی علیه ایدئولوژی‌های مدافع سرمایه‌داری مدرن (مثلاً علیه لیبرالیسم و یا سوسیال دموکراسی) و به نفع ایدئولوژی‌های اومانیزستی مدافع سوسیالیسم مدرن نیز مخالفت می‌کرد. در واقع کامو نه فقط در مقام یک محافظه‌کار مدافع عالم غرب مدرن با هر نوع انقلاب علیه کلیت و تمامیت عالم مدرن مخالف بوده و در مقام مدافع استیلای غرب و استکبار اومانیزستی غرب مدرن ظاهر می‌گردد؛ بلکه در مقام یک محافظه‌کار مدافع نظام سرمایه‌داری و همسو و همراه با لیبرالیسم از سرمایه‌داری اومانیزستی در مقابل حرکت‌های اومانیزستی داعیه‌دار مخالفت با سرمایه‌داری مدرن نیز دفاع می‌کرد و با هر نوع انقلاب (حتی یک انقلاب سیاسی محدود و محصور به مرزهای عالم غرب مدرن و مبادی و غایات اومانیزستی) نیز مخالف بود. کامو نگران بود که



[انقلاب الجزایر - ۱۹۶۲]

❖ کامو مخالف هر نوع انقلاب علیه عالم غرب مدرن و مخالف هر نوع کوشش برای عبور تاریخی از سیطره‌ی مدرنیته است. فراتر از آن کامو به دلیل همسویی‌ای که با نظام‌های سرمایه‌داری لیبرال و سرمایه‌داری سوسیال دموکرات از خود نشان می‌دهد و چون نظام‌های سرمایه‌داری مدرن را در مقایسه با نظام‌های سوسیالیستی مدرن، شرّ کوچک (به عبارتی دیگر "بد" در مقابل "بدتر") می‌داند، حتی با حرکت‌های انقلابی سیاسی علیه ایدئولوژی‌های مدافع سرمایه‌داری مدرن (مثلاً علیه لیبرالیسم و یا سوسیال دموکراسی) و به نفع ایدئولوژی‌های اومانیزستی مدافع سوسیالیسم مدرن نیز مخالفت می‌کرد.

❖ کامو فقط یک مرتجع مدافع استکبار مدرن نیست؛ بلکه فراتر از آن یک مرتجع مدافع لیبرالیسم مدرن و نظام سرمایه‌داری مدرن است و اگر چه در مواردی در جایگاه یک سوسیال دموکرات به سرمایه‌داری برخی انتقادات را وارد می‌کند، اما غالباً رویکردی از منظر یک نئولیبرالیست مروج نیست‌انگاری افسورد ادبی دارد، از این رو است که می‌توان او را شوالیه‌ی نیست‌انگاری افسورد در قلمرو ادبیات داستانی و نمایشی دانست.

❖ اگر چه به نظر می‌آید آلبر کامو به لحاظ احساسات و عواطف شخصی از بسیاری مظالم استکباری غرب مدرن ناراحت بوده و رنج می‌برده است، اما به هر حال و در کلیت نظر و عمل خود و در آراء و آثارش دلبسته‌ی اومانیزم و نیست‌انگاری و مروج افسوردیته بوده است و اگر چه گاه و در مواردی قلمش صبغی انتقادی پیدا می‌کند، اما هرگز مبادی و غایات نیست‌انگاران و اومانستی عالم غرب و غرب‌مدرن را مورد سوال و تردید قرار نمی‌دهد و به وضوح در آثار و در کلیت آراء خود نشان می‌دهد که فردی معتقد و متعهد و دل‌بسته‌ی عالم غربی و مدرنیته و مبلغ و مروج افسوردیته و افسوردیسم است.

افسورد" صورت گرفته است. متن کامل این تحقیق ان شاء الله به زودی منتشر می‌شود.

[۱]- کامو، آلبر/افسانه سیزیف/محمودسلطانیه/جامی/۱۳۸۵/تهران/ص ۷۲

[۲]- Lottman, Herbert/Albert camus: A Biography/Garden city/Ny:Doubelday and company/۱۹۷۹/p.p ۳۱-۲۰

[۳]- برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به:

- Rhein, Phillip/Albert camus/Boston:Twayne Publishers/۱۹۸۹

[۴]- استاد دکتر رضا داوری اردکانی در مقدمه‌ی کتاب "چند نامه به دوست آلمانی" که توسط ایشان ترجمه شده است، عنوان این داستان معروف کامو را "غریب" ترجمه کرده‌اند.

[۵]- کامو، آلبر/ایگانه/امیرجلال‌الدین‌اعلم/انتشارات نیلوفر/۱۳۸۳/ص ۳۳

[۶]- منبع پیشین/صص ۷۰ و ۷۱

[۷]- منبع پیشین/ص ۹۱

[۸]- منبع پیشین/ص ۱۳۸

[۹]- منبع پیشین/ص ۱۳۶

[۱۰]- منبع پیشین/ص ۹۵

[۱۱]- منبع پیشین/ص ۱۴۲

[۱۲]- منبع پیشین/ص ۱۴۳

[۱۳]- هینچلیف، آرنولد/پوچی/حسن افشار/نشر مرکز/۱۳۸۹/ص ۵۰

[۱۴]- کامو/افسانه سیزیف/ص ۴۶

[۱۵]- کامو/ایگانه/صص ۱۴۲ و ۱۴۳

[۱۶]- منبع پیشین/صص ۱۴۱ و ۱۴۲

[۱۷]- کامو/افسانه سیزیف/ص ۱۷

[۱۸]- منبع پیشین/ص ۷۲

[۱۹]- منبع پیشین/ص ۲۹

[۲۰]- منبع پیشین/ص ۳۵

[۲۱]- منبع پیشین/ص ۳۴

[۲۲]- بره، ژرمن/آلبر کامو/خشایار دیهیمی/نشرنشانه/۱۳۷۲/ص ۵۱

[۲۳]- منبع پیشین/ص ۵۶

[۲۴]- کامو، آلبر/سوء تفاهم/خشایار دیهیمی/نشر ماهی/۱۳۹۰/ص ۵۶ و ۵۷

[۲۵]- منبع پیشین/ص ۸۷

[۲۶]- منبع پیشین/ص ۵۲

[۲۷]- منبع پیشین/ص ۸۲ و ۸۳

[۲۸]- منبع پیشین/ص ۹۰

[۲۹]- منبع پیشین/ص ۹۲

[۳۰]- منبع پیشین/همان صفحه

[۳۱]- منبع پیشین/ص ۹۳

[۳۲]- بره، ژرمن/آلبر کامو/ص ۸۴

[۳۳]- کامو، آلبر/سقوط/شورانگیزفرخ/نیلوفر/۱۳۸۳/صص ۹۵ و ۹۶

[۳۴]- کامو، آلبر/اتعهدکامو/مصطفی رحیمی/انتشارات آگاه/۱۳۶۲/ص ۲۰۲

[۳۵]- منبع پیشین/صص ۳۱ و ۳۲

[۳۶]- کامو، آلبر/سقوط/ص ۵۹

[۳۷]- منبع پیشین/همان صفحه

[۳۸]- منبع پیشین/ص ۱۳۲

[۳۹]- منبع پیشین/ص ۱۳۳

[۴۰]- منبع پیشین/ص ۱۱۰

[۴۱]- منبع پیشین/ص ۸۵

[۴۲]- منبع پیشین/صص ۹۰ و ۹۱

[۴۳]- کمبر، ریچارد/فلسفه کامو/خشایار دیهیمی/طرح نو/۱۳۸۵/ص ۲۰۱

[۴۴]- کمپانی زارع، مهدی/هرگ اندیشی از گیل گمش تا کامو/نگاه معاصر/۱۳۹۰/ص ۱۳۷

[۴۵]- کمبر، ریچارد/فلسفه کامو/ص ۱۷۷

[۴۶]- داوری اردکانی، رضا/آثار و افکار کامو/به نقل از کتاب "چند نامه به دوست آلمانی"/آلبر کامو/رضا داوری اردکانی/حوزه هنری/۱۳۷۲/ص ۲۷

[۴۷]- منبع پیشین/ص ۲۸

[۴۸]- این کتاب ترجمه‌ها و چاپ‌های مختلف دارد، عنوان فارسی یکی از ترجمه‌ها "عصیانگر" و عنوان یکی دیگر "بشر طغیانگر" است.

[۴۹]- کامو، آلبر/عصیانگر/مهستی بحرینی/نیلوفر/۱۳۸۷/ص ۳۷

[۵۰]- داوری اردکانی، رضا/آثار و افکار کامو/به نقل از کتاب "چند نامه به دوست آلمانی"/ص ۴۱

[۵۱]- کمبر، ریچارد/فلسفه کامو/ص ۱۷۷

[۵۲]- کامو، آلبر/اتعهد اهل قلم/مصطفی رحیمی/نیلوفر/۱۳۸۵/ص ۱۸۰

یادی از سپیده شعر انقلاب

« جعفر اقبال

اسلامی، شهادت و جلوه‌های آن، مانوس بودن واژه‌ها و اصطلاحات شاعر برای مردم، بهره از صناعات لفظی و معنوی و نازک خیالی و باریک‌اندیشی به دور از تکلف، از ویژگی‌های بارز شعر شاعران انقلاب اسلامی است.

بروز و ظهور شاعران توانا، خلاق و پیشرو در شعر انقلاب اسلامی معاصر از دیگر ره‌آوردهای انقلاب اسلامی و فرهنگ غنی ایران اسلامی است که از آن میان شاعره

شعر انقلاب اسلامی "سپیده کاشانی" نامی شایسته و آشناست. بانو "سرور اعظم باکوچی" متخلص به "سپیده کاشانی" از شاعران نو ظهور و منحصر به فرد شعر زن انقلاب اسلامی است که در حوزه شعر و ادبیات انقلاب اسلامی از جایگاه رفیعی برخوردار می‌باشد. سپیده کاشانی، فرزند حسین، در مردادماه سال ۱۳۱۵ شمسی در شهر کاشان دیده به جهان گشود؛ در یازده سالگی اولین شعر خود را سرود. سپیده در دامن مادری

با ظهور انقلاب اسلامی، علاوه بر ظهور چشمه‌ی جوشان فرهنگ غنی اسلامی، شعر و ادبیات نیز همگام با تحولات جامعه، دارای رنگ، صبغه و معیارهای خاص خود شد که می‌توان از آن به عنوان شعر و ادبیات انقلاب اسلامی نام برد.

معیارهای گذشته ادبی، با جایگزین شدن فرهنگ غنی و اصیل اسلامی، مفاهیم و تعبیر تازه‌ای به خود گرفت و

این تعبیر و مفاهیم با شکل‌گیری هشت سال دفاع مقدس نیز جهشی سترگ در ادبیات فارسی بوجود آورد. فرهنگ و معارف اسلامی، رنگها و جلوه‌های مذهبی و آیینی در عناصر و واژگان شعری آنچنان ذهن، ضمیر و خیال شاعر را از خود سرشار کرد که می‌توان شعر دوره‌ی انقلاب را از نمونه‌های درخشان ادب فارسی بر شمرد. توجه به تمامی قالبهای شعری از گذشته تا به امروز، مدیحه‌سرایی، توجه به عرفان



با ظهور انقلاب اسلامی، علاوه بر ظهور چشمه‌ی جوشان فرهنگ غنی اسلامی، شعر و ادبیات نیز همگام با تحولات جامعه، دارای رنگ، صبغه و معیارهای خاص خود شد که می‌توان از آن به عنوان شعر و ادبیات انقلاب اسلامی نام برد.

◀ مضامین و مباحثی همچون توحید، عشق به اهل بیت(ع)، قرآن، دعا و مناجات از دغدغه‌های معنوی این شاعر در روزگار پیش از انقلاب اسلامی بوده است که بیانگر باور و اعتقادات عمیق و ژرف دینی اوست. پرداختن به موضوعات و مسایل انقلاب و هشت سال دفاع مقدس از دیگر موضوعات اصلی سپیده کاشانی است که با زبان و بیانی حماسی، نو، بدیع و پویا به جامعه شعری عرضه شده است.

« ادبیات و هنر

◀ توجه به تمامی قالبهای شعری از گذشته تا به امروز، مدیحه‌سرایی، توجه به عرفان اسلامی، شهادت و جلوه‌های آن، مأنوس بودن واژه‌ها و اصطلاحات شاعر برای مردم، بهره از صناعات لفظی و معنوی و نازک خیالی و باریک‌اندیشی به دور از تکلف، از ویژگی‌های بارز شعر شاعران انقلاب اسلامی است.

بلند است از بختِ خوش، اختر من
چه شد سحرِ یشمین باغ بهاران
که سبزه به خواب‌ست در باور من
سحر جامه از نام من کرده بر تن
چرا شب کشیده‌ست سر از بر من
من آن بوته‌ی بی‌پناه کویرم
که خاک تب‌آلود شد بستر من
زمستان سردی‌ست در سینه، پنهان
گرانبار دردی‌ست بر پیکر من
مرا آتشی هست در جان، که ترسم
به دریاچه باد ریزد پر من
مرا بی‌من ای دوست آنگه شناسی
که در دست باد است خاکستر من ...

همانگونه که از عنوان نخستین مجموعه شعر سپیده کاشانی با نام "پروانه‌های شب" پیداست، بهره از واژه "شب" در عنوان مجموعه، نشانگر خفقان و اختناق نظام ستم شاهی پهلوی است که شاعر در جای جای اشعار این کتاب با زبان شعر، موقعیت و شرایط زندگی کنونی‌اش را در آن روزگار به زیباترین تصاویر و تعبیر به تصویر کشیده است.

با پیروزی انقلاب اسلامی سپیده کاشانی، در یکی از روزهای سال ۱۳۵۸، به اداره رادیو دعوت شد و در آن روزهای پرشور ایران اسلامی، سروده‌های انقلابی شورانگیزی را برای درخت تناور انقلاب سرود که توسط خوانندگان و آهنگسازان بنام موسیقی کشورمان تصنیف و ساخته شد که بر جان و ذهن مردم بیدار دل و انقلابی به فرخندگی نشست. در این سروده‌های انقلابی، سپیده کاشانی، شهامت، ایثار و شهادت مردم را به زیبایی به تصویر کشیده است که نه تنها به عنوان سرودهای موفق شاعر بلکه از نمونه‌های درخشان شعر انقلاب اسلامی است، با هم این سرود خاطره‌انگیز را زمزمه می‌کنیم:

به خون گر کشی خاک من، دشمن من
بجوشد گل اندر گل از گلشن من
تنم گر بسوزی، به تیرم بدوزی
جدا سازی ای خصم، سر از تن من
کجا می‌توانی، ز قلبم ربایی
تو عشق میان من و میهن من

که قرآن تلاوت می‌کرد، بالید. از ویژگی‌های فردی‌اش وقار، حجب و حیا و عفاف و حجاب بود. از سال ۱۳۴۷ همکاری خود را با مطبوعات کشور آغاز کرد، سروده‌های این شاعر ارزنده انقلاب اسلامی در بیشتر صفحات ادبی آن روزگار چاپ می‌شد. او نخستین دفتر شعر خود را با نام "پروانه‌های شب" در سال ۱۳۵۲ چاپ کرد. با تورق در این مجموعه، زبان بدیع و تازه، مفاهیم ژرف و هوایی تازه و دلپذیر همراه با آشنایی از رمز و رازها در شعر پیشینیان از جمله حافظ و مولوی، رنگ و جلوه‌ای خاص به این مجموعه بخشیده است. با هم نمونه غزلی از این کتاب را مرور می‌کنیم:

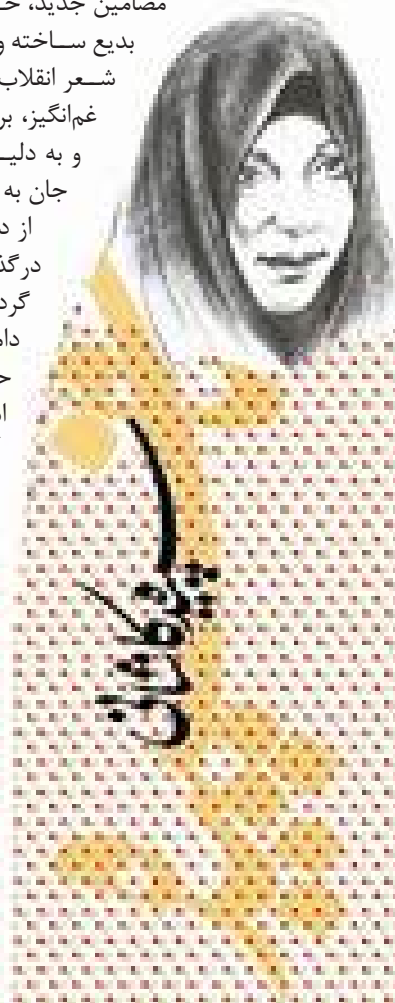
دمی جستجو کن، که در دفتر من
بیابی مرا، ای گل خاطر من
به هر سطر، از پای اندوه نقشی
به هر گام، آواز چشم تر من
مرا دستها پر شد از طول باران



❖ از ویژگی‌های سبکی این بانوی شعر انقلاب می‌توان روانی شعر، سادگی، طبع سلیم و ذوق و قریحه سرشار و بهره از اندیشه نام برد که به همراه مفاهیم و مضامین جدید، حوادث انقلاب را با ترکیباتی بدیع ساخته و پرداخته کرده است.

مسلمانم و آرمانم شهادت
تجلی هستی‌ست، جان‌کندن من
مپندار این شعله افسرده گردد
که بعد از من افروزد از مدفن من
نه تسلیم و سازش، نه تکریم و خواهش
بتازد به نیرنگ تو، توسن من
کنون رود خلق است دریای جوشان
همه خوشه خشم شد خرمن من
من آزاده از خاک آزادگانم
گل صبر می‌پرورد دامن من
جز از جام توحید هرگز ننوشم
زنی گر به تیغ ستم گردن من
بلند اخترم، رهبرم، از در آمد
بهار است و هنگام گل‌چیدن من ...
در تقسیم‌بندی شعر سپیده کاشانی،
می‌توان شعر این بانوی فرهیخته را به شعر
بیداری در قبل از انقلاب و شعر پایداری در
بعد از انقلاب تقسیم کرد.
مضامین و مباحثی همچون توحید،
عشق به اهل بیت (ع)، قرآن، دعا و
مناجات از دغدغه‌های معنوی این
شاعر در روزگار پیش از انقلاب
اسلامی بوده است که بیانگر باور
و اعتقادات عمیق و ژرف دینی
اوست. پرداختن به موضوعات
و مسایل انقلاب و هشت
سال دفاع مقدس از دیگر
موضوعات اصلی سپیده
کاشانی است که با زبان و
بیانی حماسی، نو، بدیع
و پویا به جامعه شعری
عرضه شده است.
شعر سپیده کاشانی
بیانگر آن است که
این شاعر توانمند،
شعر و هنرش را
در خدمت آرمانها

و باورهای انقلاب و دفاع مقدس قرار داده است. او به
عنوان زن مسلمان شاعر، علاوه بر حفظ و پاسداشت
ارزشهای یک زن، عفاف و حجاب را در ویژگی‌های
فردی و شخصیتی خود نهادینه کرد و خود را با نام بانوی
محجبه و پاکدامن شعر انقلاب اسلامی در خاطره‌ها به
ثبت رساند. او در زمره شاعران برجسته نسل اول انقلاب
و از شاعران نامدار ادبیات پایداری ایران اسلامی است که
دقایق، وقایع و رویدادهای قبل و بعد از انقلاب در شعرش
متجلی است. از ویژگی‌های سبکی این بانوی شعر انقلاب
می‌توان روانی شعر، سادگی، طبع سلیم و ذوق و قریحه
سرشار و بهره از اندیشه نام برد که به همراه مفاهیم و
مضامین جدید، حوادث انقلاب را با ترکیباتی
بدیع ساخته و پرداخته کرده است. سپیده
شعر انقلاب به سال ۱۳۷۱ در پاییزی
غم‌انگیز، برگ دفتر عمرش خزان‌ی شد
و به دلیل عارضه بیماری سرطان
جان به جهان آفرین تسلیم کرد.
از دیگر آثار او که پس از
درگذشت شاعر چاپ و منتشر
گردید مجموعه‌های "هزار
دامن گل سرخ" (انتشارات
حوزه هنری سازمان تبلیغات
اسلامی، ۱۳۷۳)، "سخن
آشنا" (انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی،
۱۳۷۳)، "آنان که بقا را
بلا دیدند" (انتشارات حوزه
هنری سازمان تبلیغات
اسلامی، ۱۳۷۵) و گزیده
اشعار (انتشارات نیستان،
۱۳۸۰) می‌باشد. یاد
و نام این شاعر اسوه
مقاومت و پایداری شعر
انقلاب و شعر هشت سال
دفاع مقدس را گرامی
می‌داریم. ●



❖ شعر سپیده
کاشانی بیانگر
آن است که این
شاعر توانمند،
شعر و هنرش را
در خدمت آرمانها
و باورهای انقلاب
و دفاع مقدس
قرار داده است.
او به عنوان زن
مسلمان شاعر،
علاوه بر حفظ
و پاسداشت
ارزشهای یک زن،
عفاف و حجاب
را در ویژگی‌های
فردی و شخصیتی
خود نهادینه کرد
و خود را با نام
بانوی محجبه
و پاکدامن شعر
انقلاب اسلامی در
خاطره‌ها به ثبت
رساند. او در زمره
شاعران برجسته
نسل اول انقلاب
و از شاعران
نامدار ادبیات
پایداری ایران
اسلامی است که
دقایق، وقایع و
رویدادهای قبل و
بعد از انقلاب در
شعرش متجلی
است.



« فرامتن

در حاشیه درگذشت استاد علی ابوالحسنی (منذر)

دامنه‌دار دست زد و در میان اسناد مکتوب و شفاهی، نکات فراوانی را یافت و با تحلیلی درخور به تاریخ‌پژوهان ایران و جهان عرضه کرد.

با توجه به تبلیغات تاریخی و گسترده‌ی مشروطه‌خواهان سکولار علیه جریان مشروطه‌خواه، ورود به عرصه‌ی بازشناسی و بازسازی چهره‌ی شهید شیخ فضل‌الله نوری به معنای در افتادن با تمامی مشهورات و القائنات تاریخ‌نگاران سکولار در این باب بود و شجاعت ویژه‌ای را می‌طلبید که استاد ابوالحسنی با برخورداری از آن و نیز اطلاعات دست اول و قدرت بی‌بدیل نقد، توانست در این میدان خطیر توفیقاتی شگرف کسب کند.

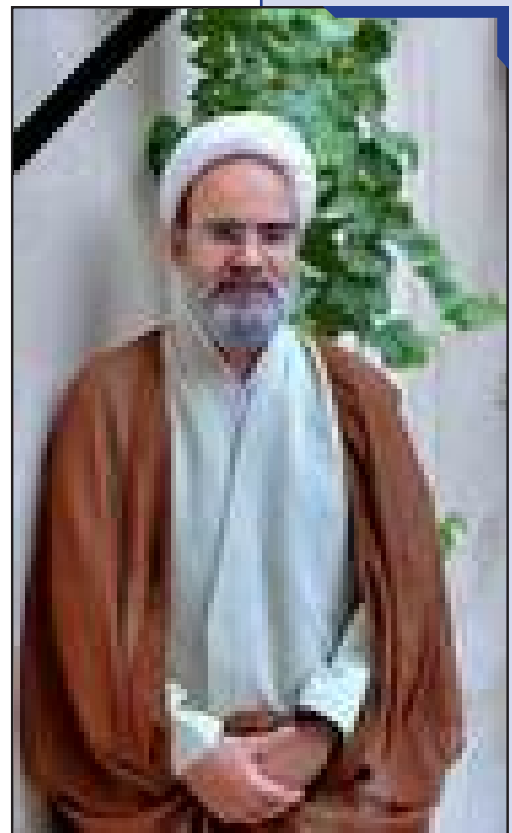
استاد منذر در سال ۱۳۳۴ در تهران متولد شد. وی تحصیلات ابتدائی خود را در زادگاهش شروع کرد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی (تهران، ۱۳۴۷ ش)، در آموزشگاه فنی حرفه‌ای خیابان ری به تحصیل در رشته "ماشین افزار" پرداخت و دوره‌ی ۴ ساله آن را در خرداد ۵۱ به پایان برد. سپس در اداره‌ی مخابرات استخدام شد و به طور همزمان، شبها در هنرستان شماره ۳ تهران در همان رشته ادامه تحصیل داد تا اینکه چندی بعد به اتهام بحثهای سیاسی در محیط کار و مدرسه، مجبور به استعفا شد.

اشتغال بعدی وی، پرداختن به کار فنی آزاد بود که با تحصیل شبانه در هنرستان همراه بود. در خرداد ۵۴ به اخذ دیپلم فنی نایل گشت و همان سال نیز در کنکور سراسری دانشگاه تهران شرکت جسته، با رتبه عالی قبول گردید و در رشته مهندسی صنایع دانشگاه علم و صنعت تهران (دانشکده سابق) ثبت نام کرد.

دوران دانشجویی وی سه ماه بیشتر نیابید و با ارشاد و درخواست حجت الاسلام موسوی همدانی از روحانیون مبارز

چهارم اسفندماه خبری روی خروجی خبرگزاریها قرار گرفت که بسیار کوتاه بود؛ "استاد علی ابوالحسنی درگذشت". این خبر برای ما که هنوز نجوای صدای استاد در گوشه‌ایمان زمزمه می‌کرد بسیار ناباورانه بود. استاد علی ابوالحسنی مشهور به «منذر» از نویسندگان و مورخان معاصر تاریخ اسلام و ایران بود. کارکرد و کارنامه‌ی مرحوم حجت الاسلام و المسلمین علی ابوالحسنی (منذر) در میان تاریخ‌نگاران معاصر «بی‌بدیل» و فقدان وی «جبران‌ناپذیر» است. مرحوم ابوالحسنی از بدو پژوهش‌های خویش در باب تاریخ معاصر ایران، به‌ویژه دوران مشروطه، به این مهم واقف شد که در منقولات تاریخی از این مقطع، حلقه‌های مفقوده‌ای وجود دارند که به‌عمد از دید ناظران و تاریخ‌نگاران به دور نگاه داشته شده‌اند.

از آن روی که تاریخ مشروطه را طیف فاتح آن نگاشته‌اند، صدای منتقدان این فرآیند، به ویژه مشروطه‌خواهان، کمتر به گوش تاریخ‌نگاران رسیده و یا احیاناً به صورتی تحریف شده و واژگونه نمایانده شده است، از این رو، آن مرحوم در پی این حلقه‌های مفقوده، به تلاشی



استاد علی‌ابوالحسنی مشهور به «منذر» از نویسندگان و مورخان معاصر تاریخ اسلام و ایران بود. کارکرد و کارنامه‌ی مرحوم حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌ابوالحسنی (منذر) در میان تاریخ‌نگاران معاصر «بی‌بدیل» و فقدان وی «جبران‌ناپذیر» است. مرحوم ابوالحسنی از بدو پژوهش‌های خویش در باب تاریخ معاصر ایران، به‌ویژه دوران مشروطه، به این مهم واقف شد که در منقولات تاریخی از این مقطع، حلقه‌های مفقوده‌ای وجود دارند که به‌عمد از دید ناظران و تاریخ‌نگاران به دور نگاه داشته شده‌اند.

علی‌ابوالحسنی در همین سالها به صورت پیگیر به تالیف کتاب و تنظیم مقاله در حوزه‌های مختلف فرهنگ اسلامی و تاریخ ایران و جهان پرداخت و در همان چند کار اول نشان داد که در تحقیق و پژوهش نگاهی دقیق و منحصر به فرد دارد. کتابهایی چون «بوسه بر خاک پی حیدر تحقیقی در آثار فردوسی» و «مهاثما گاندی همدلی با اسلام و همراهی با مسلمین»، مورد استقبال صاحب‌نظران در داخل و خارج کشور قرار گرفته است.

کتابهایی چون «بوسه بر خاک پی حیدر تحقیقی در آثار فردوسی» و «مهاثما گاندی همدلی با اسلام و همراهی با مسلمین»، مورد استقبال صاحب‌نظران در داخل و خارج کشور قرار گرفته است. کتابهایی بود که علیرغم داشتن موضوعی شناخته شده و شاید تکراری، نشان داد که هنوز هم پدیده‌ای دست نخورده باقی مانده است. در کارنامه‌ی علمی و حرفه‌ای او نیز نکات ارزشمندی به چشم می‌خورد: عضو هیأت علمی انتشارات اسوه (وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه)، استاد مؤسسه امام

خمینی، رئیس شورای علمی گروه تاریخ و تمدن پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، عضو هیئت تحریریه ماهنامه زمانه و فصل‌نامه تاریخ معاصر ایران؛ از این دست می‌باشد.

او در سالهای اخیر مستمرا به فعالیت مطبوعاتی در حوزه تاریخ معاصر هم پرداخته است. صفحه تاریخ روزنامه جام‌جم، فصل‌نامه تاریخ معاصر ایران، فصل‌نامه آیین پژوهش، ماهنامه ایام، ماهنامه زمانه، روزنامه اطلاعات، روزنامه کیهان، روزنامه ندای عدالت، شمار زیادی از این دست تنها بخشی از فعالیت‌های تخصصی ایشان است. ●



و پیش‌نماز مسجد ابراهیم خلیل (ع) شهر ری و با تشویق پدرش از دانشگاه انصراف داده و جهت تحصیل علوم دینی روانه‌ی حوزه علمیه قم گردید.

استاد علی‌ابوالحسنی پس از ورود به قم در مدرسه حقانی که در آن زمان تحت مدیریت شهید آیت الله قدوسی قرار داشت، به تحصیل مشغول شد و پس از مدت کوتاهی، بطور آزاد در حوزه علمیه قم به ادامه تحصیل پرداخت. او در قم از محضر اساتید به نامی بهره برد، استادانی چون حضرات آقایان: مدرس افغانی و موسوی گرگانی (ادبیات)، اعتمادی، راستی کاشانی، دوزدوانی، جلال طاهرشمس گلپایگانی، موسوی تهرانی و سید علی محقق داماد (اصول فقه)، ستوده و پایانی (مکاسب)، خزعلی و شب زنده‌دار (تفسیر)، جعفر سبحانی (رجال)، مصباح یزدی (معارف)، شیخ حسین مظاهری و شیخ جواد کربلایی (اخلاق)، حاج شیخ جواد تبریزی، وحید خراسانی (بترتیب در فقه و اصول). وی همچنین از برخی از اساتید به صورت غیر رسمی بهره وافر برد که از آن جمله می‌توان به آیت الله شیخ حسین لنکرانی در تاریخ، سیاست، تفسیر و ادبیات؛ سید مرتضی عسگری در تاریخ اسلام و مسایل مربوط به سقیفه؛ سید محمد کاظم قزوینی در معارف اسلامی و ولایت؛ دکتر سید احمد فردید و دکتر رضا داوری اردکانی در غرب شناسی؛ اشاره کرد.

او در همین سالها به صورت پیگیر به تالیف کتاب و تنظیم مقاله در حوزه‌های مختلف فرهنگ اسلامی و تاریخ ایران و جهان پرداخت و در همان چند کار اول نشان داد که در تحقیق و پژوهش نگاهی دقیق و منحصر به فرد دارد.



نامه‌ی وارده



بلکه معنای لغوی آن بوده است؛ اما این ادعا به دو دلیل قابل پذیرش نیست: اولاً نظریه همروی با ادبیات مشخص خود به بنده اختصاص دارد؛ و مشخص است که مصاحبه کننده به این امر واقف بوده است. ثانیاً وقتی خواننده این مجله به شماره ۵ رجوع می‌کند، ارجاعات زیادی به بنده ملاحظه می‌کند و جای شکی باقی نمی‌ماند که مسئله برای مصاحبه کننده ش ۴ مجله روشن بوده است.

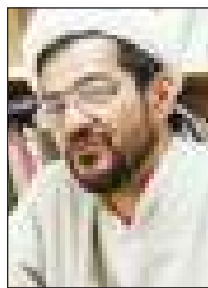
اما چرا نظریه همروی با سکولاریسم میانه‌ای ندارد؟ این مسئله برای کسی که با اولیات اندیشه سیاسی اسلامی آشنایی داشته باشد، اظهر من الشمس است. نظریه‌های سکولاریستی فقه سیاسی را حجت نمی‌دانند، در حالی که مراد از همروی، تعامل فقه سیاسی و فلسفه سیاسی است. پس، در نظریه همروی نه تنها فقه سیاسی حجیت دارد، بلکه می‌توان گفت فقه سیاسی یکی از ارکان تعامل می‌باشد. بنده چندین کتاب و مقاله در باب فقه سیاسی داشته‌ام که در فضای وب و همچنین در بازار کتاب قابل دسترسی است. به هر حال، این مسئله واضح‌تر از آن است که نیازی به توضیح بیشتر داشته باشد.

آن‌چه ما بیش از پیش بدان نیازمندیم، سعه صدر، تحمل آرای مخالف و صداقت در نشر دانش است. از خداوند متعال برای خود و شما تقوای علمی و عملی روزافزون خواستارم.

والسلام- سید صادق حقیقت»

□□□ توضیح فرهنگ عمومی:

ما نامه‌ی آقای دکتر حقیقت را خدمت استاد دکتر مهدوی‌زادگان ارسال داشتیم و ایشان در پاسخ فرمودند: نقد آقای دکتر سید صادق حقیقت را تأیید می‌کنم. ●



توضیح ضروری:

در پی انتشار مصاحبه نشریه فرهنگ عمومی شماره ۴ با حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی‌زادگان، نامه‌ای از آقای دکتر سید صادق حقیقت دریافت داشتیم که به همراه توضیح کوتاهی از استاد مهدوی‌زادگان ذیلاً ملاحظه می‌فرمایید: بسمه‌تعالی

۹۰/۱۰/۱۲

جناب آقایان دکتر شهریار زرشناس و منصور واعظی با سلام و عرض ادب،

احتراماً به عرض می‌رسانم که به شکل تصادفی ش ۴ و ۵ مجله فرهنگ عمومی را ملاحظه کردم. خواهشمندم بر اساس قانون مطبوعات و برای تنویر افکار عمومی اعتراض بنده را در شماره آتی چاپ کنید. متن نامه بدین شرح است: «در ش ۴ مجله فرهنگ عمومی (خرداد و تیر ۹۰) مصاحبه مفصلی از جناب حجت‌الاسلام والمسلمین مهدوی‌زادگان در نقد سکولاریسم به چشم می‌خورد. در ضمن مصاحبه، از ایشان سؤال شده که «تعبیر همروی حداقلی و حداکثری چیست؟» و پاسخ چنین آمده است: «این تعبیر در همین گفتمان سکولار است».

بر اساس سابقه آشنایی و صرافت طبعی که از ایشان سراغ داشتم، علت چنین قضاوتی را چویا شدم. ایشان فرمودند من چنین چیزی نگفته‌ام و اصلاً نمی‌دانستم که نظریه همروی به شما تعلق دارد؛ و اگر هم چنین تعبیری از من باشد، معنای لغوی آن مرادم بوده است. پیشنهاد این بود که من اصلاحیه‌ای تهیه کنم و ایشان نیز آن را تأیید نمایند و در شماره آتی چاپ شود.

ممکن است چنین اعتذاری از طرف مجله نیز مطرح شود که در شماره ۴ مقصود، نه نظریه همروی بنده،

کتاب نهضت امام خمینی (ره) به قلم سید حمید روحانی

سالت ارزنده، نام و
روه ها، جمعیت ها
که با هدف برپایی
گروه تشکیل داده،
وری کرده و گمنام
و در تاریخ به ثبت
دفتر چهارم نهضت
به قلم سید حمید
۹ صفحه، ۲۰۰۰
۲۰۰۰ تومان برای
شد.

خیزش ملت ایران در سال ۱۲۵۶ با شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» ناگهانی و بدون پیشینه نبود. مردم بدون مطالعه و شناخت، خواهان برقراری جمهوری اسلامی نشدند، بلکه نزدیک ده سال آزار در محور این طرح، بحث و گفت و گو کرده بودند، تا آنجا که در سال ۱۳۵۴ قانون و اساسنامه جمهوری اسلامی از سوی هواداران این طرح در سراسر کشور پخش شد و مردم ایران را



مبارزات خالوحسین دشتی

به سر برد، تا اینکه سرانجام در سال ۱۳۳۴ هـ ق پس از انعقاد قراردادی میان خوانین ضدانگلیسی جنوب ایران و تریور، نماینده دولت انگلیس، در قبال آزادی فردریک اوکانر، کنسول برتانیا در فارس، خالوحسین آزاد شد و به زادگاهش بردخون بازگشت. خالوحسین که در دوران پهلوی اول نام خانوادگی فولادی را برای خود برگزید، در سال ۱۳۰۸ هـ ش در برابر خلع سلاح رضاشاهی مقاومت کرد و همراه دیگر خوانین و مردم دشتی با ژاندارم های دولتی مبارزه نمود؛ اما در سال ۱۳۰۹ هـ ش خوانین و مردم دشتی با ژاندارم های دولتی مبارزه نمود؛ اما در سال ۱۳۰۹ هـ ش به منظور جلوگیری از خونریزی بیشتر، در برابر خلع سلاح تمکین کرد و تا سال ۱۳۱۶ هـ ش که به مدت هجده ماه به بهانه ای واهی از سوی پلیس امنیتی

تغیر شد و در شیراز به در زادگاهش در کنار قه بردخون، به پیشه غول بود. شکل گیری خالوحسین در منطقه هم زمان با اوج اقتدار ی بریتانیا در کرانه های ی خلیج فارس بود، که نت خواهی سیاسی و نارگری آن کشور، این ن مجاهدانی چون خالو

خالوحسین دشتی (بردخونی) از چهره های شناخته شده و مشهور جنوب ایران در فاصله انقلاب مشروطیت ایران تا پایان جنگ جهانی اول است. خاندان خالوحسین، در اواخر پادشاهی فتحعلی شاه قاجار در منطقه بردخون استقرار یافت و از همان زمان، نسل بعد، نسل حاکم و کدخدای آن منطقه بود. خالو که دوران کودکی و نوجوانی را در روستای بردخون در کنار پدری سپری کرد، پس از نقض بی طرفی ایران در جنگ جهانی اول و هجوم قوای انگلیس به بوشهر و اشغال این شهر، با پیروی از فتاوی مراجع بزرگی چون آیت ا... میرزای شیرازی در نجف و علمای بزرگ منطقه جنوب مانند آیت ا... سیدعبدالله مجتهد بلادی بوشهری و آیت ا... شیخ عبدالنبی بحرانی به همراه تفنگچیان منطقه دشتی به یاری رئیس علی دلواری و سایر مجاهدان شتافت

و با نیروهای متجاوز انگلیسی مقابله کرد. پس از شهادت رئیس علی در ۱۲ شهریور ۱۲۹۴ برای تداوم مبارزه با اجانب و به قصد انتقام از قوای انگلیسی با جلب نظر زایر خضرخان تنگستانی و شیخ حسین خان چاهکوتاهی در منطقه «کوه کزی» نزدیک بوشهر با آنان جنگید و با وجود رشادت های فراوان، در این جنگ به شدت مجروح شد و به اسارت درآمد. او بیش از یک سال در اسارتگاه انگلیسی ها در بصره



انقلاب اسلامی در بوته آزمون در کتابی از منوچهر محمدی

حوادث و اتفاقات قبل و بعد از انتخابات دوره دهم ریاست جمهوری در ایران، در تاریخ سی ساله نظام جمهوری اسلامی و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به یقین از حوادث و اتفاقاتی استثنایی و کم نظیر بوده است. برای کشوری که در طول این سه دهه و در شرایط سخت و حتی در دوران هشت ساله جنگ تحمیلی تقریباً همه ساله یک انتخابات سراسری برگزار کرده و اجازه نداده است حتی یک روز هم وقفه و تأخیری در انجام انتخابات ایجاد شود و عموم آنها به آرامی و بدون ایجاد تنش و برخورد، برگزار شده اند. آنچه که در دوران انتخابات دهم ریاست جمهوری صورت گرفت همه را شگفت زده کرد.

کتاب انقلاب اسلامی در بوته آزمون: جنگ نرم بیست
ساله و فتنه ۸۸ به قلم منوچهر محمدی در ۷۷۹ صفحه،
۱۵۰۰۰ تومان، طبع رقع، بهای ۱۵۰۰۰

ن بار به چاپ رسید.
دهم ریاست جمهوری
جنسی بود و با چه
سببی با عاشورا داشت
با آینده مهدوی؟ در
ن روز که غرب داعیه
رفت تا با بازنشستگی
تمام عیار بشر و عقل
ی را موجب شود، چه
داز آن داشت؟ ●

و هم رزمانش روبه رو شد. خالوحسین در کنار مجاهدان و مبارزانی چون رئیس علی دلواری، غضنفر السلطنه برز جانی، زایر خضر خان تنگستانی و شیخ حسین خان چاهکوتاهی، مبارزه سرسختانه ای با قوای بریتانیا در بوشهر، تنگستان، دشتی و دشتستان آغاز کرد که این مبارزه تا پایان جنگ جهانی اول ادامه داشت.

این مقاومت و ایستادگی سبب شد که به مدت سه سال قوای انگلیس در منطقه دشتستان زمین گیر شوند و سربازان هندی - انگلیسی نتوانند به داخل ایران نفوذ کنند.

کتاب مبارزات خالوحسین دشتی بر پایه اسناد دسته یکم در آرشیو وزارت امور خارجه ایران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی، بنیاد ایران شناسی - شبه بوشهر و اسناد شخصی

خالو حسین، که نزد بازماندگانش نگهداری می شد، تألیف و تدوین شده است. همچنین مؤلف تلاش نمود که چند بار در بردخون حضور یابد و با تنها فرزند خالو حسین، میرزا عبدالعلی فولادی و نوادگانش مصاحبه حضوری کند، که با عنایت به جایگاه تاریخ شفاهی و کسب اطلاعات به دست آمده، این مصاحبه ها تا حدود زیادی خلأ اطلاعاتی تاریخی درباره این مجاهد جنوب را برطرف کرده است. ●



به همراه مصاحبه منتشر نشده از مرحوم دکتر ابوالقاسم گر جی

ضرورت‌های مقارن پردازی در فقه اسلامی معاصر در شماره بیستم زمانه

برابر موضوع «توسعه» بررسی می‌شود که به سه گفت‌وگو با دکتر حسن سبحانی، دکتر فرشاد مؤمنی و دکتر محمد مالجو و همچنین مقالات جذابی از حجت‌الاسلام دکتر سید عباس موسویان با عنوان «بانکداری اسلامی، نه بانکداری بدون ربا» و حجت‌الاسلام سیدحسین میرمعزی می‌توان اشاره کرد.

در بسته‌ی سیاست فرهنگی، این شماره از زمانه «الگوی فعالیت فرهنگی و معماران بروکراسی فرهنگی در ایران معاصر» مورد بررسی قرار گرفته است. گفت‌وگو با قاسم تبریزی رئیس مرکز مطالعات تاریخی با عنوان «فرهنگ با طعم پهلوی» و گفت‌وگو با دکتر حسن بنیانیان رئیس موسسه پیوست نگاری فرهنگی از خواندنی‌ترین بخش‌های این پرونده‌اند. در بخش‌های دیگر این پرونده می‌توان به مقاله «فرهنگ فرنگی» که نگاهی به تغییرات فرهنگی در نظر استعمارگران و «پیامد فن‌سالاری در نظام مدیریتی» از دکتر لطف‌الله فروزنده، معاون توسعه مدیریت و نیروی انسانی ریاست جمهوری اشاره کرد.

در سرآغاز این مجموعه با از نظر گذراندن درس گفتار استاد آیت‌الله محسن اراکی با موضوع «اسلام و علم الاجتماع» به استقبال جلسه‌ی سوم درس گفتار حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌اکبر رشاد «با موضوع فلسفه فرهنگ» می‌رویم البته مقاله‌ای پر و پیمان از مفهوم سلفیه و دوره‌های تاریخی آن با رویکرد بیداری اسلامی در منطقه با عنوان «یک بام و دو هوای وهابیت»

شماره بیستم دوره‌ی جدید ماهنامه‌ی زمانه (نامه‌ی اندیشه، فرهنگ و ادبیات) با پرونده‌ی ویژه‌ی فقه آیین‌های (ضرورت‌های مقارن پردازی در فقه اسلامی معاصر)، و پرونده‌هایی با موضوعات سیاست فرهنگی، بروکراسی فرهنگی و اقتصاد به همت کانون اندیشه جوان منتشر شد.

ماهنامه‌ی زمانه در این شماره موضوع وحدت بین تمام فرق اسلامی را از منظر فقهی مورد بررسی قرار داده تا راهی نو در این عرصه‌ی مهجور باز کند. این پرونده مزین است به گفت‌وگویی منتشر نشده از چهره‌ی ماندگار فقه و حقوق مرحوم دکتر ابوالقاسم گر جی و گفت‌وگوی خواندنی از آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی نخستین دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی و گفتاری از مرحوم آیت‌الله عباسعلی زنجانی. در این پرونده مقاله‌ای با عنوان «خداحافظی شیرین با فقه‌های قبيله‌ای» از دکتر یوسف قرضاوی از علمای اهل سنت دوران معاصر درج شده است که مطالعه‌ی آن را به همه‌ی شما پیشنهاد می‌کنیم. از دیگر کسانی که در این پرونده قلم زده‌اند می‌توان به حجت‌الاسلام ابوالفضل اشجع، دکتر محسن جابری عربلو، دکتر ریحانه شهربافی، دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی اشاره کرد.

در ادامه‌ی پرونده‌ی «عکس هوایی از اقتصاد ایران» در پرونده‌ی اقتصاد این شماره از زمانه، در سطحی تخصصی‌تر موضع این جریان‌های اقتصادی در ایران در



صد و هفتمین شماره

منتشر شد

دوراهی توسعه و پیشرفت

بررسی دیدگاه‌های مختلف
در باره مفهوم توسعه غربی
و پیشرفت اسلامی

فرهنگ: کلیدواژه‌ای که گم شد

پرورنده‌ای در باره الگوهای فعالیت فرهنگی
و معماران پروکرانسی فرهنگی در ایران

ضرورت‌های مقارن برداری
در فقه اسلامی معاصر

فقه آینه‌ای

با حضور: عبدالکریم میری از ارزشمندی
عبداللهی عمید زنجانی
محمد و اعجاز زاده خراسانی

به همراه مصاحبه منتشر نشده‌ای از
میر محمد تقی ابوالقاسم گرچی

امور توزیع و اشتراك: ۶۶۵۰۰۶۶۵-۶۶۵۹۶۶۵

را از نظر می‌گذرانیم.
در گزارش‌های این شماره زمانه،
گزارشی از دومین جشنواره‌ی مردمی
عمار با عنوان «جشنواره‌ی برای نسل
پابره‌های سینما» و «نفی شرع مدار
بودن اخلاق» که در مورد همایش
اسلام و سکولاریسم است ارائه شده
است.

گفتنی است این شماره ۱۰۷ پیاپی
و ۲۰ دوره جدید نشریه زمانه است که
با مدیر مسئولی محمدرحیم عیوضی و
سردبیری علی رضانی به همت کانون
اندیشه جوان منتشر می‌شود.
علاقه‌مندان جهت تهیه این نشریه
می‌توانند به مطبوعاتی‌های سراسر
کشور و در تهران به نمایشگاه و
فروشگاه دائمی آثار کانون اندیشه
جوان واقع در خیابان انقلاب اسلامی،
حد فاصل خیابان‌های منیری جاوید و
۱۲ فروردین، شماره ۱۳۲۸ طبقه سوم
واحد ۹ مراجعه نمایند و یا با شماره
تلفن ۶۶۹۰۰۹۶۵ (امور مشترکین
نشریه) تماس بگیرند. ●



پیامبر رحمت

آیت الله جوادی آملی
اسراء

«پیامبر رحمت» خلاصه‌ی مباحث گفتاری و نوشتاری آیت الله جوادی آملی پیرامون پیامبر اسلام است که توسط نشر اسراء تنظیم و برای سال پیامبر اعظم به چاپ رسیده است.

بخش اول کتاب به بیان صفاتی می پردازد که همه پیامبران در هر مرتبه‌ای آنها را دارا هستند. برخی از این صفات عبارتند از: برگزیدگی از جانب خداوند، همزیانی با سرمد، ارائه‌ی بینات، عصمت در تلقی و ایلاع وحی، جهل زدایی و محترم شمردن محرومان.

بخش دوم به فضل بودن پیامبر بر سایر پیامبران اختصاص یافته که لوح آن را باید در مقام عبودیت پیامبر نسبت به هویت مطلقه یافت. در این بخش به بیان صفات اختصاصی پیامبر اسلام پرداخته شده است. پیامبر اسلام معلم فرشتگان است، مانع نزول عذاب الهی به امت خود است، مظهر تام خدا و محور اطاعت الهی است.

بخش سوم کتاب به سیره پیامبر اکرم می پردازد. سیره‌ی توحیدی، سیره او در یاد معاد و سیره‌ی احتجاجی حضرت رسول اکرم در این فصل بررسی شده است. بررسی شیوه «جدال احسن» پیامبر با ملحدان و مسیحیان به جذابیت این فصل کتاب افزوده است.



سیره پیامبر اعظم در گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی

نجف لک زایی
بوستان کتاب

اگر به دنبال خواندن کتابی تحلیلی درباره بعثت پیامبر تا استقرار حکومت اسلامی و گسترش اسلام می گردید، این کتاب کم حجم پیشنهاد مناسبی است.

کتاب به دنبال پاسخی به این پرسش است که چگونه پیامبر نوشت جامعه‌ی جاهلی را در زمان کوتاه و با امکانات ناچیزی به جامعه مدینه‌النبی تبدیل کند. به نظر نویسنده جواب این سوال هرچه باشد پاسخی است به دغدغه‌ی انسان امروز که به دنبال توسعه و تعالی فرهنگ، سیاسی و اقتصادی است.

کتاب با بحثی در باب مفهوم تاریخ انواع آن و تاریخ نگاری در عالم اسلام شروع می شود. سپس اوضاع فرهنگی اقتصادی سیاسی و جزیرالعرب قبل از بعثت پیامبر به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد. سپس به بعثت پیامبر، مخالفت های هر یک از گروه های مشرکان، یهودیان و منافقان و علل این مخالفت ها و اقدامات مذهبی، علمی، فرهنگی و سیاسی خفای پیامبر در مقابل آنها در نهایت به تأسیس حکومت اسلامی می انجامد پرداخته می شود.

نویسنده در فصل پایانی کتاب در جهت دست یافتن به یک نظریه‌ی توسعه‌ی اسلامی طبق حرکت پیامبر اسلام می کوشد.



اخلاق پیامبر و اخلاق ما

جلال رفیع
انتشارات اطلاعات

سألهایست که غرب در مواجهه با دین مبین اسلام، رویه‌ی تخریب و ایجاد هراس را در پیش گرفته است. و در سال های اخیر رسانه های غربی صریحاً پیامبر اسلام (ص) را نشانده گرفته اند.

به همین بهانه جلال رفیع که پانزده سال بود کمتر دست به قلم می برد، یادداشت های روزانه‌ی «درچه» را که در روزنامه اطلاعات می نوشت به دست انتشار سپرد تا با عنوان «اخلاق پیامبر و اخلاق ما» رونق ی بازار شود. نویسنده‌ی کتاب آن را این گونه توصیف می کند: «نو نگاهی ست به سلوک اخلاقی پیامبر و نقد طنز آمیز خلایق خودمان».

رفیع در دهه‌ی شصت در اطلاعات و کیهان می نوشت و نوشته هایش عموماً دارای مایه ای از طنز و انتقاد شیرین بود. یادداشت محمد و مسیح مربوط به سفر سال ۱۳۷۴ پاریس است در دفاع از کیان پیامبر رحمت و بحث با پارسی ها «آیین مسلمانی و چین و شکن آن» هم مربوط است به سفر سال ۱۳۶۲ نویسنده به چین بقیه یادداشت ها هم تهرانی هستند و عموماً تلاش در زدن تئوری به مافوقی طنز آمیز بر رفتارهای خودمان و مقایسه ای میان آنچه هستیم و آنچه پیامبر اکرم (ص) بود، پیامبری که قرار است قدم جای قدم هایش بگذاریم.



آنک آن یتیم نظر کرده

محمدرضا سرشار
یه نشر

در سالهای دهه‌ی هفتاد، اول صبح در کنار ندای مرشد زورخانه و دنگ دنگ «تقویم تاریخ» صدای دیگری بجه مدرسه ای ها را بیدار می کرد و سر سفره‌ی صبحانه می نشست، این صدا صدای آشنای جلال مقلانی -حجری دیدنی ها- بود که برنامه‌ی شنیدنی «از سرزمین نور» را اجرا می کرد.

محمدرضا سرشار نویسنده این نمایش نامه ی رادیویی، بعداً این متن ها را به صورت رمان «آنک آن یتیم نظر کرده» به چاپ رساند. رمان از خواب دیدن عبدالعظیم کلاغ سیاهی را که مکان زمزم را با نوک زدن نشکن می دهد شروع می شود و تا داستان حشرت حبشه ادامه می یابد. خصوصیت اصلی این رمان تصویر سازی های بسیار گیرای آن است. بهترین سخن در توصیف این کتاب همان است که مرحوم سید حسن حسینی گفته است: «گاه کلمه ها کلمه نیستند، مخلص هستند جمله های به نرمانی نسیم در مقابل دید گشت مسی وزند و غبار از روحت پاک می گشت».



پیامبر اکرم (ص) در جامعه جاهلی و اسلامی

این چند کتاب

این چند کتاب را از کتابخانه های عمومی سراسر کشور بخوانید.

سیرت جوادانه	سیرت جوادانه	سیرت جوادانه	سیرت جوادانه
محمد رسول الله (ص)	سیرت جوادانه	سیرت جوادانه	سیرت جوادانه
ابراهیم حسن پور	علاءالدین محمد علی پور	حسن رحیم پور ازغدی	دکتر نشر فرهنگ اسلامی
سیرت جوادانه	سیرت جوادانه	سیرت جوادانه	سیرت جوادانه



در شبکه کتابخوانان حرفه‌ای عضو شوید

booki.ir