



سیاست‌گری و گریز از حکمت /
حجت‌الاسلام والمسلمین
دکتر داوود مهدوی‌زادگان



امام خمینی (ره)
عقل قدسی تاریخ معاصر
استاد اصغر طاهرزاده



معنا و افق‌های هنر دینی
در گفتگو با
استاد محمد علی رجبی



تأملی در ماهیت ادبیات انقلاب
در گفتگو با احمد شاکری

پرتو ولایت

توصیه به کسب بصیرت در فرمایشات حضرت امام خامنه‌ای/۲

سخن مدیر مسئول

نهاد کتابخانه‌های عمومی و اهداف پیش رو/۴

و اما بعد...

"مهرنامه" چه اهدافی را دنبال می‌کند؟ / فرخ مومنی/۸

حکمت و اندیشه

سیاست‌گری و گریز از حکمت /

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی‌زادگان/۱۶

ساعت رستاخیز/نویسنده مارتین ریس / ترجمه: حسین داوری/۳۸

از روان‌شناسی بحران‌زده موج سوم تا چشم انداز روان‌شناسی معنوی /

محمود جواهری/۵۲

سکولاریسم نهفته در آراء مارتین بوبر/

نویسنده: ران مارگالین / ترجمه: مژده شریعتمداری / ۶۶

امام خمینی (ره) عقل قدسی تاریخ معاصر / استاد اصغر طاهرزاده/۷۶

درباره مفهوم فردانگاری لیبرالی و بنیان‌های نظری آن / نیما روزبهانی/۹۶

ولایت فقیه، ولایت انسان کامل / بهروز عمادی/۱۰۶

ادبیات و هنر

معنا و افق‌های هنر دینی / در گفتگو با استاد محمد علی رجبی/ ۱۱۶

کارلوس فونتنس، نئولیبرالیستی انقلاب ستیز / نیلگون اخوان شریف/۱۳۶

تأملی در ماهیت ادبیات انقلاب / در گفتگو با احمد شاکری/۱۴۸

یادی از محمدرضا آقاسی، شاعر بسیجی انقلاب / جعفر اقبال/۱۶۸

از خوانندگان

شفای مصلحتی یک کوری / مسعود قدیمی/۱۷۴

تروویسم، ریشه در مدرنیته دارد/حسین یابین محلی / ۱۸۰

فرا متن

روایتی بصیرت آفرین از دهه اول انقلاب /۱۸۶

سیاست‌های فرهنگی تحقق شعار

«تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی»/۱۹۰

فرهنگ

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم

• دوره جدید شماره ۱۱ تیر ۱۳۹۱

• صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی • مدیر مسئول: منصور واعظی • سردبیر: شهریار زرنشاس

• مدیر داخلی: رضا شهرآبادی • حروفچین: لیلا حیدری

• نشانی: تهران، میدان بهارستان، خیابان کمال الملک، روبروی درب اصلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

پلاک ۱۸ دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی • تلفکس: ۳۳۹۱۴۳۱۰

• فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.

• مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده با نویسندگان است و درج مطالب در فرهنگ عمومی الزاماً به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.

• باز نشر مقالات و مطالب صرفاً با ذکر مآخذ و نام نشریه "فرهنگ عمومی" مجاز است.



۲

فرهنگ

● شماره یازدهم

● تیر ماه ۹۱





توصیه به کسب بصیرت در فرمایشات حضرت امام خامنه‌ای

اگر من بخواهم یک توصیه به شما بکنم، آن توصیه این خواهد بود که بصیرت خودتان را زیاد کنید؛ بصیرت. بلاهایی که بر ملت‌ها وارد می‌شود، در بسیاری از موارد بر اثر بی بصیرتی است. خطاهایی که بعضی از افراد می‌کنند می‌بینید در جامعه‌ی خودمان هم گاهی بعضی از عامه‌ی مردم و بیشتر از نخبگان، خطاهایی می‌کنند. نخبگان که حالا انتظار هست که کمتر خطا کنند، گاهی خطاهایشان اگر کم‌کم هم بیشتر نباشد، کیفاً بیشتر از خطاهای عامه‌ی مردم است بر اثر بی بصیرتی است؛ خیلی‌هایش، نمی‌گوئیم همه‌اش. بصیرت خودتان را بالا ببرید، آگاهی خودتان را بالا ببرید.^(۱)

بنده بارها این جبهه‌های سیاسی و صحنه‌های سیاسی را مثال می‌زنم به جبهه‌ی جنگ. اگر شما تو جبهه‌ی جنگ نظامی، هندسه‌ی زمین در اختیارتان نباشد، احتمال خطاهای بزرگ هست. برای همین هم هست که شناسایی می‌روند. یکی از کارهای مهم در عمل نظامی، شناسایی است؛ شناسایی از نزدیک، که زمین را بروند ببینند: دشمن کجاست، چه جوری است، مواضعش چگونه است، عوارضش چگونه است، تا بفهمند چه کار باید بکنند. اگر کسی این شناسائی را نداشته باشد، میدان را نشناسد، دشمن را گم بکند، یک وقت می‌بینید که دارد خمپاره‌اش را، توپخانه‌اش را آتش می‌کند به طرفی، که اتفاقاً این طرف، طرفِ دوست است، نه طرف دشمن. نمی‌داند دیگر. عرصه‌ی سیاسی عیناً همین جور است. اگر بصیرت نداشته باشید، دوست را شناسید، دشمن را شناسید، یک وقت می‌بینید آتش توپخانه‌ی تبلیغات شما و گفت و شنود شما و عمل شما به طرف قسمتی است که آنجا دوستان مجتمعد، نه دشمنان. آدم دشمن را بشناسد؛ در شناخت دشمن خطا نکنیم. لذا بصیرت لازم است.^(۲)

پی‌نوشت‌ها:

۱- بیانات مقام عظمای ولایت امر حضرت امام خامنه‌ای در خطبه‌های نماز جمعه تهران ۸۸/۶/۲۰

۲- بیانات حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای در جمع سپاه ولی امر ۸۸/۵/۵

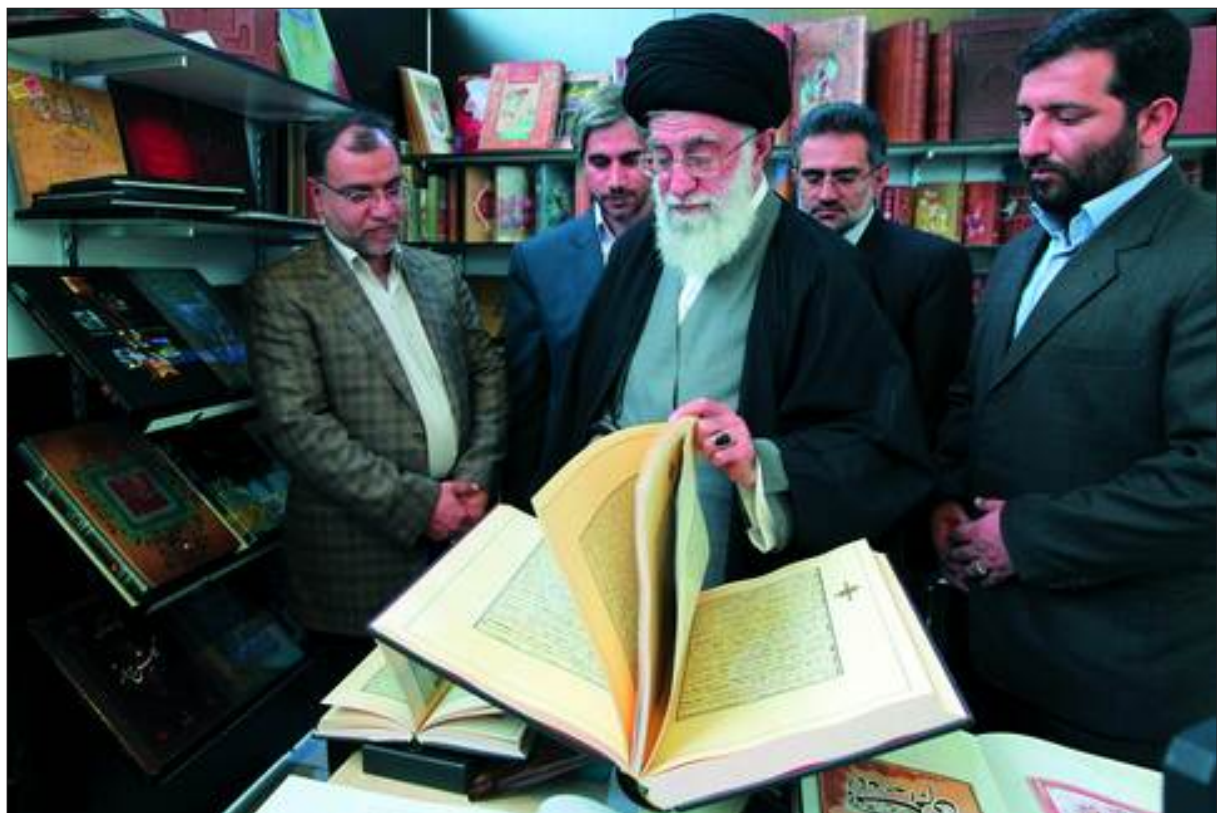


در حاشیه رهنمودها و فرمایشات حضرت امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)
در دیدار از نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

نهاد کتابخانه‌های عمومی و اهداف پیش‌رو

بیانات رهبر فرزانه انقلاب اسلامی در دیدار معظمه، از نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، حکایت از نگاه بسیار تیزبین و ظریف ایشان درمسائل کتاب و کتابخوانی دارد. اینکه رهبر عزیز انقلاب این چنین موشکافانه و دقیق معضلات را دیده و راهبردها را بیان می‌کنند نعمتی است که شکرانه دارد و برای ما مسئولیت می‌آفریند. رهبر فرزانه انقلاب اسلامی سالانه حجم عظیمی از دیدارها و برنامه‌های عمومی را به مسائل و موضوعات فرهنگی اختصاص می‌دهند و همواره بر پاس‌داشت و تکریم و پرداختن به امر فرهنگ تأکید ویژه‌ای دارند؛ از دیدار با سینماگران، شاعران و هنرمندان تلویزیون و رسانه ملی گرفته تا رهنمودها و فرمایش‌هایشان به مسئولان و کارگزاران نظام در لزوم توجه به امور فرهنگی، همه و همه اهمیت و نگاه ویژه‌ی ایشان به موضوع فرهنگ را بر ما نمایان و مبرهن می‌سازد. در این میان بخش عظیمی از رهنمودهای رهبر معظم انقلاب اسلامی بر امر بسیار مهم و فرهنگی کتاب و کتابخوانی است.

تقریرات و تفریظات معظمه، بر داستان‌ها و رمان‌های متعدد، بازدید همه‌ساله از نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران و سفارش‌های مؤکد بر ترویج مطالعه و فرهنگ کتابخوانی (به گونه‌ای که خود چندین کتاب شده و در دسترس عموم علاقه‌مندان قرار گرفته است) نشانگر خطیر بودن مسئولیت در این حوزه به سبب اهمیت خاص آن نزد رهبر



معظم انقلاب اسلامی است؛ به صورتی که در دیدار دو ساعت و نیمه‌ی ایشان از بیست و پنجمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، معظم‌له؛ تأکید فراوانی بر این مهم داشتند و نکته‌های ارزنده‌ی بسیاری را در این زمینه‌ی مهم فرهنگی ابراز کردند؛ ایشان فرمودند:

«باید با یک برنامه‌ریزی دقیق و تعیین اهداف مرحله‌ای در هر سال همگام با برگزاری نمایشگاه کتاب و افزایش جمعیت بازدید کننده، در فضای کتابخوانی کشور نیز پیشرفت چشمگیری به‌وجود آید». افزایش کمی مد نظر معظم‌له، می‌تواند یکی از راهبردهای مهم و اصلی حوزه‌ی کتاب و کتابخوانی باشد؛ زیرا در ابتدا این افزایش تنها کمی است که سبب می‌شود کتاب وارد زندگی اقشار و آحاد جامعه شود. مسئله‌ی بعدی که توسط مقام عظمای ولایت مطرح شد، تأکید بر لزوم ارزیابی محتوایی هر ساله نمایشگاه کتاب به‌وسیله افراد کارشناس و صاحب صلاحیت است. ایشان فرمودند: «این ارزیابی نشان خواهد داد که آیا هر دوره نمایشگاه کتاب از نظر محتوا، نسبت به دوره‌ی قبل، تغییر و رشد داشته است یا خیر»؟

تحلیل و واکاوی یک پدیده‌ی فرهنگی، یکی از راهبردی‌ترین کارهایی است که باید انجام شود، تا پدیده‌ی فرهنگی مورد نظر، توسط پژوهشگران و کارشناسان صاحب‌نظر به درستی تحلیل نشود نمی‌توان مسیر درست و



روشنی برای آینده‌ی آن پدیده متصور بود؛ در بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی به روشنی بدین مسئله اشاره شده که باید در دستور کار همه‌ی ارگان‌ها و نهادهای مسئول فرهنگی قرار گیرد.

مسئله‌ی دیگری که مورد اشاره‌ی معظم‌له بود، برطرف کردن برخی موانع تولید و نشر کتاب است که در این باره فرمودند: «وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی باید با کمک دولت، این موانع، به‌ویژه موضوع گرانی کاغذ را برطرف کند. مهمترین تولید ملی، تولید امتداد دار است و با برطرف شدن مشکلات کارخانه‌های کاغذ، قطعاً راه برای گسترش بیش‌تر کتابخوانی با ارزان شدن قیمت کتاب، باز می‌شود».

تأکید ویژه‌ی مقام معظم رهبری بر مسئله‌ی کاغذ به عنوان یک رکن اقتصادی در مسئله‌ی کتابخوانی بسیار حائز اهمیت است و حاکی از اشراف ایشان بر همه‌ی جهات حوزه‌ی کتاب دارد؛ مسئولان محترم باید بکوشند در راستای فرمایشات و اوامر ولی امر مسلمین گام‌های اساسی و جدی بردارند تا با رفع این دغدغه، راه برای افزایش و ارتقای سطح مطالعه در کشور هموارتر شود.

مبحث ترجمه نیز از دیگر نکات مطرح شده بود، نکته‌ی دقیقی که با تعبیر لزوم جاده‌ی یک طرفه نبودن راهبرد دستگاه‌های فرهنگی، برای حضور مؤثر در اندیشه و نشر جهان، نمایان کرد.

معظم‌له در این زمینه فرمودند: موضوع ترجمه، جاده‌ای یک طرفه نیست. دولت باید زمینه‌ای فراهم کند تا تولیدات خوب کتاب در کشور از جمله در بخش‌های مذهبی، تاریخی، ادبیات و علوم، به زبان‌های مختلف، ترجمه و در معرض دید جهانیان قرار گیرند.

یکی از اصلی‌ترین وظایف ما در دوران بیداری اسلامی و برپایی جبهه‌ی مقاومت در جهان، ترویج هرچه بهتر و بیشتر کلام بلند انقلاب اسلامی است که یکی از بهترین و مؤثرترین شیوه‌های رواج ارزش‌های انقلاب اسلامی در قالب نشر کتاب رخ خواهد داد.

اشاره به مسئله ظاهر کتاب‌ها و بحث در مورد شیوه‌ی ویراستاری آن‌ها و راهاندازی فروشگاه‌های زنجیره‌ای کتاب، از دیگر نکاتی بود که هر چند ممکن است مغفول مانده باشد اما از نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی پنهان نمانده است؛ آنجا که فرمودند:

«موضوع ویراستاری و صحیح بودن متون کتاب‌ها از لحاظ دستور زبان فارسی و کتاب‌آرایی و شکل ظاهری



کتاب‌ها اهمیت دارد، یکی از کارهای ضروری در چرخه‌ی تولید و عرضه‌ی کتاب، ساماندهی شیوه‌ی توزیع و ایجاد فروشگاه‌های زنجیره‌ای کتاب است.»

گرچه محتوا عالی باشد اما اگر همین محتوا در قالبی نامناسب ارائه شود، نمی‌تواند به هدف اصلی خود برسد؛ روان بودن و شیوه‌ی مناسب بیان کتاب برای خواننده نیز، از مهمترین مباحثی است که به فرموده مقام عظمای ولایت، باید بیش از پیش بدان توجه شود.

پس از حضور مقام معظم رهبری درنمایشگاه بین‌المللی کتاب و شنیدن فرمایش‌ها و رهنمودهای ارزنده و راهبردی ایشان؛ نهادهای فرهنگی کشور، نخبگان عرصه فرهنگ و به ویژه معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور، باید تحلیل آنها را در دستور کار خود قرار داده و با استفاده از همه‌ی توان و ظرفیت خود، برنامه‌ها و طرح‌های اجرایی مناسبی را برای تحقق منویات رهبر معظم انقلاب اسلامی و ارتقاء و اعتلای فرهنگ مطالعه‌ی مفیدجامعه‌ی انقلابی ایران اسلامی ارائه دهند؛ انشاء...

منصور واعظی



درواقع امروز در شرایط پس از شکست کودتای خزانده فتنه سبز [که یک ربع قرن برای طراحی و اجرای آن، برنامه‌ریزی و جذب نیرو و کار گسترده تشکیلاتی و فرهنگی-سیاسی صورت گرفته بود] مهرنامه به دنبال ایفای همان نقشی است که در سال ۱۳۷۰ ماهنامه "کیان" از نظر کمک به تدوین و ترویج مانیفست نئولیبرالیسم وابسته ایرانی و بسترسازی برای برقراری نوعی ارتباط محفلی و تشکیلاتی در سال‌های دهه ۱۳۷۰ برای روشنفکری التقاطی نئولیبرالیست آن زمان انجام داده بود.



«مهرنامه»

چه اهدافی را دنبال می‌کند؟

■ فرخ مومنی

فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱

شعارهایی چون: "خردگرایی" و "توسعه" و "پرهیز از دشمن‌تراشی" و "اعتدال"، پنهان و در عین حال دنبال می‌کرد [نماید و در مراحل دوم و سوم بسط خود] دهه‌های هفتاد و هشتاد شمسی [نیروهای جذب کرده را به عنوان کادرهای فعال فرهنگی و سیاسی و اجرائی و سخنگویان حرکت نئولیبرالیستی] که ابتدا خود را "اصلاحات" می‌نامید و در خرداد ۱۳۸۸ با افکندن نقاب و آشکار کردن باطن برانداز و کودتاگر خود، لقب "جنبش سبز"!! را به خود داد [سازماندهی کرده و به عنوان سرشاخه‌های هسته‌های تخریب و آشوب به خیابان‌ها بکشانند، از اواسط سال‌های دهه ۱۳۶۰ شمسی آغاز گردید و تا روزی که در ترکیب با ده‌ها فاکتور پیچیده سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، امنیتی داخلی و خارجی در هیأت کودتای فتنه سبز ظاهر گردید، یک ربع قرن کار گسترده و پنهان کارانه و سازماندهی شده و انبوهی از غفلت‌ها و فریب‌ها و بهره‌گیری از نفوذی‌ها و خیانت‌ها و ... را در انبان خود داشت.

کودتای نئولیبرالیستی فتنه سبز در خرداد ۱۳۸۸ حاصل بیش از ربع قرن کوشش آشکار و پنهان در جهت تدوین و تجهیز ایدئولوژیک و کادرسازی و پرورش نیرو و جذب و فعال‌سازی طیف گسترده‌ای از نفوذی‌ها در سطوح و نقاط مختلف و مراکز تأثیرگذار فرهنگی و آموزشی و سیاسی و اقتصادی و سامانه امنیتی جامعه و نظام اسلامی ایران بود. پروژه تدوین مانیفست ایدئولوژیک روشنفکری التقاطی [که خود را روشنفکری دینی می‌نامد] نئولیبرال به گونه‌ای که بتواند در ابتدا و در آغاز ظهور خود و در مرحله اول حرکت خود که هنوز اغراض سکولاریستی خود را پنهان می‌کرد، با حرکت در فضایی مبهم و بهره‌گیری از تفسیرهای تحریف‌آمیز از مفاهیم و شعارها و شعائر دینی و انقلابی، بخشی از نیروهای جوان و کم تجربه را جذب ایدئولوژی التقاطی نئولیبرالی خویش [که در پوشش عناوینی چون "نوگرایی دینی" و اندکی بعد تحت عنوان "نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت" و "عصری کردن دین" و نیز



پروژه‌ای که دنبال می‌کرد را پنهان نماید.

۲- از سال ۱۳۷۲ عبدالکریم سروش با ورود صریح‌تر به قلمرو مباحث سیاسی - اجتماعی تدریجاً جوهر لیبرالی - سکولاریستی آراء خود را آشکار کرد، هر چند که هنوز به رویهٔ مألوف از بیان صادقانهٔ اغراض نئولیبرالی آراء خود پرهیز می‌کرد.

۳- تا سال ۱۳۷۶، عملاً یک تشکل منسجم پیرو ایدئولوژی نئولیبرالی‌ای که جریان روشنفکری به اصطلاح دینی با محوریت سروش و شاگردانش و نشریات و ناشرینی چون کیان، زنان، طرح نو، گروه اندیشهٔ روزنامه‌هایی چون همشهری، ایران (آن زمان) و ... آن را نمایندگی و هدایت می‌کردند، پدیدار گردید. بدنهٔ گسترده‌ای از نیروهای نفوذی (در سطوح مختلف و حتی در مدیریت‌های میانی و بعضاً در بالای) برخی ادارات و وزارتخانه‌ها و سازمان‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و دانشگاه‌ها و نیز طیف فعالی از روزنامه‌نگاران و نویسندگان به عنوان عقبهٔ حمایتی تشکل نئولیبرالی شاگردان سروش را حمایت کرده و از طریق آن تغذیه فکری شده و طبقات و گروه‌هایی را در جامعه تغذیه فکری می‌کردند.

۴- روشنفکری به اصطلاح دینی [روشنفکری منافق] نئولیبرالیست ایران به جریان حاکم بر کلیت کاست روشنفکری ایران بدل گردید و تمامی شاخه‌ها و گرایش‌های فکری مدرنیست - سکولاریست روشنفکری ایران را به‌طور محسوس یا غیر محسوس و اعلام شده

اگر بخواهیم مقصودمان را روشن‌تر کرده و واضح‌تر سخن بگوییم، می‌توانیم تدارک و طرح و برنامه‌ریزی و کوشش گستردهٔ ایدئولوژیک و اجرایی در جهت انجام یک کودتای نئولیبرالیستی خزنده و تدریجی علیه نظام اسلامی - انقلابی مبتنی بر ولایت فقیه در ایران را این‌گونه گزارش کنیم:

۱- تدوین تدریجی یک مانیفست تجدید نظر طلبانهٔ مدرنیستی - سکولاریستی به ظاهر دینی که ماهیتی تماماً نئولیبرالی دارد از سال‌های ۱۳۶۳ ش به بعد با محوریت عبدالکریم سروش آغاز می‌شود. سروش که خود را یک "روشنفکر دینی" می‌نامد با تکیه بر میراث و رویهٔ التقاط اندیشی در چارچوب روشنفکری به اصطلاح دینی ایران و در حالی که در آغاز و تا قبل از سال‌های ۱۳۷۱ و ۱۳۷۲، ماهیت نئولیبرال - سکولاریستی اغراض و آراء خود را پنهان می‌کند، نوعی تقابل ایدئولوژیک با اسلام فقهاتی را آغاز می‌کند. نقطهٔ عطف در مرحلهٔ اول این حرکت با برنامه و کاملاً پنهانی (در آن مقطع) نگارش سلسله مقالات "قبض و بسط تئوریک شریعت" و "عصری کردن دین" و "تکامل معرفت دینی" بود. سروش در این مقطع هنوز می‌کوشید تا اغراض سیاسی سکولاریستی - نئولیبرالیستی خود را پنهان نماید و با پنهان شدن پشت داعیه‌هایی چون: "داشتن درد دین" و پاسخ‌گویی به نیازهای زمان از منظر دینی و توجه به مباحث کلامی و معرفت‌شناختی و منطقی، ماهیت مدرنیستی - سکولاریستی و کاملاً سیاسی

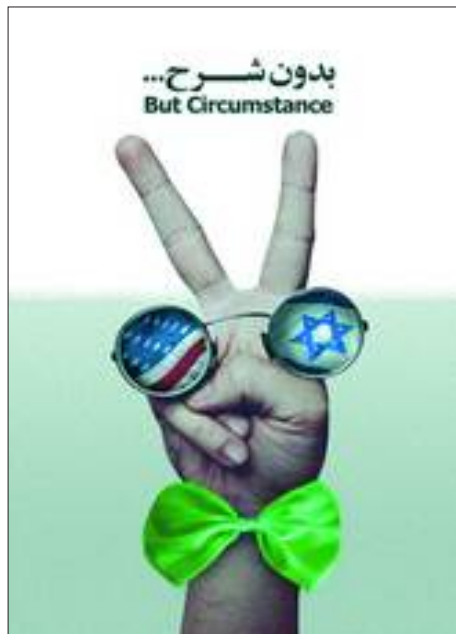


عملیاتی با استفاده از فضا سازی های تبلیغاتی و مطبوعاتی و انواع واقسام شگردهای شانتاژ روانی، با سوار شدن بر موج نارضایی مردم از کارکرد ناسالم و ناعادلانه تکنوکرات - بوروکرات های دولت سازندگی [تکنوکرات - بوروکرات هایی که هم در دولت موسوی و رفسنجانی صاحب منصب و قدرت اجرایی و پست های مدیریتی بودند و هم پس از آن در دولت خاتمی جزو حلقه بسته مدیران قرار داشتند و در عین حال در آستانه انتخابات ریاست جمهوری خرداد ۱۳۷۶ به همراه محمد خاتمی، ژست اپوزیسیون می گرفتند و به گونه ای و از موضعی سخن می گفتند که گویا منتقد سیاست های نئولیبرالی دولت توسعه مدار بوده اند و بدینسان این حقیقت را که خود، بانی و عامل و طراح و برنامه ریز و مجری و حامی رویکردها و سیاست های ناعادلانه و آمرانه نئولیبرالیستی سال های ۱۳۶۸-۱۳۷۶ بوده اند را انکار و پنهان می کردند] در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ به پیروزی دست یافته و موقعیت پیشین و دیرین خود در سیطره بر قوه مجریه را تحکیم کردند و مدت زمانی بعد موفق به سیطره بر قوه مقننه نیز گردیدند.

این جریان با به میدان آوردن بخشی از لایه مرفه طبقه متوسط مدرن و فعال کردن نیروهای سکولار، روشنفکران آتئیست را نیز ذیل ایدئولوژی نئولیبرالی خود در قلمروهای مختلف فرهنگی و سیاسی و اجتماعی فعال نمود.

به موازات این امر حمایت طبقه سرمایه دار سکولار ایران و نیز حمایت های تبلیغاتی جهانی از این جریان [که حالا دیگر نفوذش در دولت "اصلاحات" بیش از نفوذی بود که در دولت هاشمی از آن برخوردار بود و در ضمن صریح تر و عیان تر از زمان حضور در دولت رفسنجانی، از اغراض و نیات سکولاریستی خود سخن می گفت، زیرا با تغییر توازن قوا در کشور در موضع تهاجمی علنی و تمام عیار قرار گرفته بود] حالتی دمافزون گرفت و غائله ۱۸ تیر ۱۳۷۸ اولین تست عملیاتی شاید فاز اول کودتای خزنده شان علیه اصل ولایت فقیه و به منظور ایجاد تغییر در ساختار قدرت سیاسی در جهت استحاله نظام اسلامی ایران به نفع یک رژیم سکولاریست بود که ناکام ماند و با حضور مردم در روز ۲۳ تیر ۱۳۷۸، توطئه کودتاگران در حالی که هنوز در مرحله جینی بود نقش بر آب شد.

۶ - تدریجاً و با آشکار شدن ماهیت سرمایه دارانه، نئولیبرالی، اشرافیت مآب، غیر مردمی، سکولاریستی،



یا اعلام نشده در زیر چتر شعارها و مدعاهای نئولیبرال - سکولاریستی خود قرار داد، به همین دلیل بود که در عمل و نیز به صورت آشکار و پنهان، چهره های مختلف معاندین و دشمنان نظام اسلامی ایران [از رضا پهلوی و کیهان سلطنت طلب تا چپ های مارکسیست راه کارگری و توده ای، و از لیبرال های غیر مذهبی میراث دار جبهه ملی تا به اصطلاح ملی - مذهبی ها] همگی و به گونه ای آشکار و یا پنهان به حمایت از شعارهای ایدئولوژیک روشنفکری نئولیبرال به ظاهر دینی که خود را روشنفکری دینی می نامید پرداختند. از سال ۱۳۷۳، حمایت گسترده و متنوع رژیم های سرمایه داری غربی و نهادهای مختلف حکومتی در آمریکا، آلمان، انگلستان، فرانسه، کانادا و ... از جریانی که از سال ۱۳۷۶ دیگر خود را اصلاح طلب می نامید، گسترش فوق العاده ای می یابد و تدریجاً به صورت علنی و صریح در می آید.

۵ - جریان روشنفکری به اصطلاح دینی نئولیبرالیست با محوریت عبدالکریم سروش به عنوان ایدئولوگ اصلی، و جمعی از مریدان و شاگردانش (افرادی نظیر سعید حجاریان، مصطفی تاجزاده، شمس الواعظین، رضا تهرانی و عده ای دیگر) به عنوان تیم اجرایی و استراتژیست و مطبوعاتی، و در امتداد آنها طیفی از نیروهای جذب شده از پیکره دانشگاه ها و برخی صنوف دیگر به عنوان سرشاخه های تبلیغاتی -



آشکار و نهان اما مستمر و سیراب‌کننده جریان داشت] اما به هر حال عنایات طبقه سرمایه‌دار سکولار و امدادهای غربی به ایشان امکان تداوم حیات و فعالیت را می‌داد. در حد فاصل سال‌های ۱۳۸۴ تا پایان ۱۳۸۷ این جماعت در حالت کمون و نهفتگی و آماده‌سازی پنهانی به‌سر می‌بردند تا در انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۳۸۸، با استفاده از تمام توان و امکانات خود و فعال کردن همه ظرفیت‌های آشکار و نهان ربع قرن فعالیتشان به میدان بیایند و پروژه شکست خورده ۱۸ تیر ۱۳۷۸ را این بار در سطحی بالاتر در قالب کودتای رنگی (فتنه سبز) به منظور (همان گونه که میرحسین موسوی صراحتاً گفته بود) "تغییر در ساختار قدرت سیاسی" عملیاتی و اجرایی نمایند و این کار را هم کردند و به دلیل لطف خداوند نسبت به ملت ایران و هوشمندی و درایت رهبر حکیم انقلاب و حضور فعال مردم، کودتای آنها شکست خورد. در پی این شکست، سازمان فتنه ضربات جدی و اساسی دریافت کرد و شاکله تشکیلاتی کودتاگران شناسایی و تا حد زیادی دچار فروپاشی گردید. نقاب نفاق از چهره آنها کنار رفت و ماهیت نئولیبرال - سکولاریست ایشان و نیز نقش و مأموریتشان در پیشبرد منافع و مطامع آمریکا و امپریالیزم سرمایه‌داری غرب عیان گردید. سازمان فتنه و کلیت جماعت "روشنفکران و تکنوکرات- بوروکرات‌های نئولیبرالیست" بسیاری از کادرهای خود را [که به خارج از کشور فرار کردند و یا دستگیر شدند و بعضاً منفعل گردیدند] از دست داد، ماهیت غرب‌زده و ضد دینی و غیر مردمی و همسو با منافع آمریکای ایدئولوژی کودتاگران آشکار گردید و در کل، "جماعت روشنفکران و تکنوکرات- بوروکرات‌های نئولیبرالیست" به آن چنان ضعف و فتوری گرفتار آمدند که در تمام حیات ربع قرن خود نظیر آن

غیردینی و بی اعتنا به عدالت ایدئولوگ‌ها و سردمداران فکری و فرهنگی و مطبوعاتی و مدیران اجرایی و سیاسی این جریان که حالا دیگر می‌شد آنها را "طیف روشنفکران و تکنوکرات - بوروکرات‌های نئولیبرال - سکولاریست مدافع سرمایه‌داری و استحاله جمهوری اسلامی به یک رژیم نئولیبرالیست جهان‌سومی دست‌نشانده آمریکا" نامید، تدریجاً طیف زودباور اجتماعی‌ای که به این جماعت دل بسته بود، از آنان روی برگرداند و این گونه بود که اقبال مردمی اینها از بین رفت و سلسله شکست‌های پی‌درپی انتخاباتی‌شان از سال ۱۳۸۱ آغاز گردید و ادامه یافت و نقطه اوج آن، شکست سنگین نماینده این جریان [که حالا دیگر پیوندهای بنیادینش با تکنوکرات - بوروکرات‌ها را عیان کرده بود] در انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۴ بود. اگرچه از آغاز ریاست جمهوری نهم برای اولین بار حلقه بسته سیطره تکنوکرات - بوروکرات‌ها تا حدود زیادی شکسته شد و کلیت طیف روشنفکران و تکنوکرات - بوروکرات‌های نئولیبرالیست در موضع دفاعی قرار گرفتند، اما سازمان و ماشین تشکیلاتی این جماعت همچنان سالم و فعال بود و از نظر تئوریک و ایدئولوژیک نیز [اگر چه عبدالکریم سروش و حسین بشیریه و رامین جهانبگلو پس از آزادی از زندان] و عطاء... مهاجرانی و محسن کدیور و گروهی دیگر از این جماعت از کشور گریخته بودند] به گونه‌ای نسبتاً فعال به بازتولید خود می‌پرداختند. از سال ۱۳۸۴ به بعد این جماعت دیگر از رانتهای نجومی زمان دولت خاتمی و دولت‌های قبل از آن برخوردار نبودند [رانتهایی نظیر آنچه که موجب تولید انتشارات "طرح نو" و نشریه "کیان" و "زنان" گردید و در دوران حضور آقای "م" در معاونت فرهنگی وزارت مربوطه و نیز پس از آن به صورت





است] به عنوان کانون محوری هویت و فعالیت مهرنامه عنوان می شود، درواقع این پیام قرار است انتقال داده شود که مهرنامه، چتری مطبوعاتی است برای اولاً همهٔ مبلغان و مروجان سکولاریسم و ثانیاً به طور خاص همهٔ مبلغان و مروجان نئولیبرالیسم. مهرنامه در بیش از دو سال فعالیت مطبوعاتی اش دقیقاً در همین مسیر گام برداشته و این مأموریت را دنبال کرده است.

مهرنامه در بیش از دو سال که از انتشارش می گذرد به چهره سازی و تطهیر سیمای فراماسونری های بانی رشته های مختلف علوم انسانی سکولار در ایران [نظیر محمدعلی فروغی، حسین پیرنیا...] پرداخته است، به عنوان تربیون مطبوعاتی فعالی در خدمت چهره های اپوزیسیون ساکن خارج از کشور، که به عنوان "کارشناس" از همکاران دائمی "صدای آمریکا" و برخی دیگر شبکه های ضد انقلابی می باشند [افرادی نظیر تورج اتابکی، مهرزاد بروجردی، فرزین وحدت...] قرار داشته است، از هر طریق که ممکن و میسر بوده به مطرح کردن آراء و آثار و تمجید از شخصیت نئولیبرال های همدست دولتمردان جنایتکار حکومت آمریکا [مثال فردریش فون هایک، میلتون فریدمن، لودویگ فون میزس...] پرداخته و از نظام سرمایه داری لیبرال و نئولیبرال دفاع کرده است. مهرنامه تربیون مروجان و مبلغان ایرانی نئولیبرالیسم [از "داریوش آشوری" ارادتمند رژیم صهیونیستی و همکار بنیاد اشرف پهلوی تا "داریوش شایگان" که به نحوی غیر مستقیم و گاه شرمگینانه از نئولیبرالیسم طرفداری می کند و "محمد علی همایون کاتوزیان" که تئوری استعماری منتسکیو علیه ملل شرقی را با تقلید عناصری از آراء "مارکس" و "ویتفولگ" در آمیخته و تحت پوشش مقابله با استبداد ایرانی به بستر سازی برای نئولیبرالیسم ایرانی می پردازد و "بابک احمدی" که می کوشد تا از طریق مقدمات پسامدرنیستی به (به خیال

را تجربه نکرده بودند. این جماعت برای ادامهٔ حیات و فعالیت خود نیازمند بازسازی ایدئولوژیک و تشکیلاتی و کادر سازی و تربیت نیرو و فعال سازی کادرها و افراد بریده و جذب نیروی جدید بودند و گام اول در پاسخ گویی به این نیاز تأسیس یک نشریه بود. نشریه ای که بتواند با توجه به حساسیت ها و اقتضائات مقطع پس از شکست کودتای فتنه سبز و وضعیت سیاسی - فرهنگی پدید آمده، ضمن پیشبرد پروژهٔ بازسازی ایدئولوژیک و از بین بردن رخوت و سستی نیروهای منفعل شده و فعال کردن حداقل بخشی از بریده ها، جریان بازسازی پنهان کارانهٔ سازمان و تشکیلات پنهان و غیررسمی این جماعت و کادر سازی مورد نیاز اینان را نیز به انجام رساند. و این گونه بود که در زمستان ۱۳۸۸ "مهرنامه" متولد شد.

مهرنامه، چتری برای همه رنگ های سکولاریسم

مهرنامه از آغاز انتشار، خود را "ماهنامه علوم انسانی" نامید. بی تردید دست اندرکاران مهرنامه نیز همچون بسیاری از منتقدین علوم انسانی مدرن از ماهیت سکولاریستی علوم انسانی مدرن مطلعند، به راستی اصرار مهرنامه بر توجه محوری اش به علوم انسانی در ایام پرفراز و نشیب ظهور و سقوط کودتای نئولیبرالی فتنه سبز و در شرایطی که در تابستان سال ۱۳۸۸ [همان سال که در زمستانش مهرنامه شروع به انتشار کرد] رهبر حکیم انقلاب در خصوص بنیان های غیر دینی علوم انسانی غربی و آفات و عوارض و خطرات آن هشدار داده بودند، چه معنایی می تواند داشته باشد؟

وقتی ترویج علوم انسانی مدرن [که ماهیتی سکولاریستی دارد و در صورت اصلی و غالبش به ویژه از نیمهٔ دوم قرن بیستم در خدمت ترویج نئولیبرالیسم بوده

دیده می‌شود. بعضی از چهره‌های کادر سردبیری مهرنامه از فعالان مطبوعاتی نتولیرالیسم پنهان شده پشت شعار اصلاحات بودند که بعدها در کودتای فتنه سبز نیز به ایفاء نقش پرداختند.

مروری بر ۲۱ شماره نشریه مهرنامه به روشنی نشان می‌دهد که اولاً، مهرنامه به‌عنوان چتر مطبوعاتی وحدت‌بخش برای طیف رنگارنگ سکولاریست‌های داخل و خارج کشور [که همگی در مخالفت آشکار و پنهان با ولایت فقیه و اندیشه حکومت دینی وجه مشترک دارند] عمل کرده است. مهرنامه عرصه فعالیت فکری و درج مطالب و مقالات سکولاریست‌های سلطنت طلب و همکار نشریات مرتبط با خاندان پهلوی، سکولاریست‌های لیبرال داعیه‌دار جمهوری لائیک، سکولاریست‌های مشروطه‌خواه، سکولاریست‌های همکار "صدای آمریکا" و "بی.بی.سی." و "رادیوفردا" و سازمان‌ها و محافل اطلاعاتی آمریکایی و اروپایی، سکولاریست‌های لیبرال - سوسیال دموکرات و برخی دیگر شعب و متفرعات طیف سکولاریست‌های داخل و خارج کشور است. ثانیاً، دیدگاه غالب اصلی فرهنگی - سیاسی و ایدئولوژیک مهرنامه [که بخش اصلی نویسندگان ثابت و غیر ثابت آن نیز مروج آن هستند] نتولیرالیستی است و در پیوند با همین نگرش نتولیرالی است که وجه غالب سمت‌گیری مهرنامه در عرصه مباحث ادبی و هنری، فرمالیستی و ملهم از رویکرد رمان نو و ادبیات پسامدرن است. ثالثاً، از مجموع دو سال و اندی فعالیت مطبوعاتی مهرنامه این گونه بر می‌آید که این نشریه که مدت زمان کوتاهی پس از حضور حماسی مردم در ۹ دی و شکست کودتای خزنده نتولیرالیستی فتنه سبز بر اثر این قیام مردمی، متولد شده است، وظیفه مهم بازسازی ایدئولوژیک مانیفست نتولیرالیسم ایرانی در مقطع پس از شکست کودتای رنگی را برعهده گرفته است و در شرایطی که بنا به ملاحظات سیاسی و امنیتی امکان استفاده آشکار و گسترده از آثار و آراء سروش محدود گردیده



خود) اثبات؟! نتولیرالیسم پردازد و انبوه پرشماری دیگر از افرادی از این دست [است و البته به منظور ردگم کردن و ایجاد گرد و غبار در فضاو پنهان کردن اغراض خود در این میانه به‌صورت گاه و بیگاه از حضور برخی چهره‌های انقلابی و متعهد نیز بهره می‌گیرد تا بدین سان ماهیت کاملاً هدفمند و جهت‌دار حرکت خود در مسیر ترویج نتوریک نتولیرالیسم سکولاریست ایرانی را پنهان نماید.

مهرنامه آن گونه که سردبیر آن در مقاله "زنده باد ژورنالیسم" خود بدان تصریح می‌کند قصد دارد "لیبرالیسم را به معنای علمی خود دراندیشه سیاسی و بدون توجه به معنای نادرست آن در مجادلات و جناح‌بندی‌های سیاسی ایران معاصر طرح، نقد و بررسی کند،" او مدعی است که "پس از دو سال [دو سال از چه زمانی؟ از زمان شکست کودتای فتنه‌گران؟ - عبارت داخل کروشه از "فرهنگ عمومی" است] جای خالی اندیشه‌های لیبرالی و پراگماتیستی را در روشنفکری ایرانی خالی می‌بینند" و مهرنامه مسئولیت پر کردن این جای خالی را برعهده گرفته است.

سردبیر مهرنامه در "یادداشت سردبیر" نشریه شماره ۲۰ آشکارا از منظر یک نتولیرالیست پست مدرن از انحلال روشنفکری مدرن در تکنوکراتیسم تمجید کرده است. آن "دانشمندان علوم انسانی" ای که او از آنها سخن می‌گوید، تکنوکرات‌های نتولیرالیستی هستند که به شیوه "پوپر" و "هایک" به دنبال انجام اصلاحات جزئی و اندک به‌منظور حفظ کلیت نظام استبدادی سلطه سرمایه‌داری امپریالیستی و رژیم‌های نتولیرالیست وابسته اقماری دست‌نشانده آنها در کشورهای تحت سلطه هستند.

البته این که مهرنامه از موضع نتولیرالیسم سکولاریستی غرب زده سخن می‌گوید، امر عجیب و غریبی نیست. نگاهی به ترکیب تحریریه و کادر سردبیری این نشریه نشان دهنده این است که برنامه‌ریزان و دست‌اندرکاران اصلی مهرنامه چهره‌هایی از طیف شاگردان و مریدان مطبوعاتی عبدالکریم سروش و جماعت تکنوکرات - بوروکرات‌های نتولیرالی هستند که در پیشینه فعالیت مطبوعاتی‌شان همکاری مستمر با نشریات زنجیره‌ای فعال در فتنه سبز



صورت گرفته بود] مهرنامه به دنبال ایفای همان نقشی است که در سال ۱۳۷۰ ماهنامه "کیان" از نظر کمک به تدوین و ترویج مانیفست نئولیبرالیسم وابسته ایرانی و بسترسازی برای برقراری نوعی ارتباط محفلی و تشکیلاتی در سال‌های دهه ۱۳۷۰ برای روشنفکری التقاطی نئولیبرالیست آن زمان انجام داده بود. البته در پی چند ماه آشوب‌گری و توهین به مقدسات و حمله به مساجد و سرانجام هتک حرمت عاشورا توسط پیاده نظام فتنه در ماه‌های فعالیت کودتای سبز و آشکار شدن باطن ضدینی این جریان، رویکرد جماعت نئولیبرال - سکولاریست‌های ایرانی تا حدودی تغییر کرده و ضمن تغییر کانون مباحث اصلی خود از قلمرو مباحث کلامی به حوزه موضوعات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، دیگر کم‌تر از گذشته از تعلقات دینی سخن گفته و یا ژست دروغین پای‌بندی به باورها و شعائر دینی می‌گیرند. در امتداد انجام و پیشبرد همین رویه است که این بار در مهرنامه ردپای حضور نئومارکسیسم پسمادرن [مارکسیسم آمریکایی] و پیروان و مقلدان ایرانی آن نیز دیده می‌شود و مدرسه تربیت کادرهای فرهنگی - سیاسی نئولیبرالیست "پرسش" [که برادر دوقلوی مهرنامه است و مهرنامه به‌طور مستمر برای آن تبلیغ می‌کند] نیز به موازات دادن تربیون به ایدئولوگ‌های شناخته شده نئولیبرالیست (در عرصه‌های اقتصاد و اندیشه سیاسی و نقد ادبی و ...) فضا برای فعالیت نئومارکسیست‌های پست مدرنی چون: مراد فرهادپور و امیدمهرگان نیز فراهم کرده است.

استراتژی و خط مشی مهرنامه بیانگر استراتژی و تاکتیک‌های جدیدی است که جریان هدایت‌گر کودتای خزنه در مقطع پس از شکست فتنه سبز و آسیب دیدگی جدی سازمان فتنه و هزیمت بخش عمده‌ای از نیروهای آن و عیان شدن باطن وابسته و ماهیت دین‌ستیز و لیبرالی رهبران و فرماندهان و برنامه‌ریزان و مدیران این جریان، اکنون در پیش گرفته است تا بتواند به اغراض و اهداف سکولار-نئولیبرالیستی خود [اغراضی که شکست کودتای فتنه سبز مانع از تحقق آنها گردید] به نحوی در آینده جامه عمل بپوشاند. در خصوص مهرنامه و اهداف و جهت‌گیری‌ها و سمت و سوی حرکت آن گفتنی‌های دیگری نیز هست که ان شاء الله باید در فرصت مقتضی بدان پرداخت.

و شکست پروژه کودتای خزنه [که یک ربع قرن وقت و پول و انرژی صرف آن شده بود و عبدالکریم سروش چهره اصلی ایدئولوگ آن بود] سروش و فراریان وابسته‌ای چون مهاجرانی و کدیور و سازگار را حتی نزد طیفی از هواداران شان نیز بی اعتبار کرده است؛ مهرنامه می‌کوشد تا با ایجاد فضایی رنگین‌کمانی از سکولاریست‌های مختلف و تکیه کردن بر آراء ایدئولوگ‌هایی چون جواد طباطبایی، داریوش شایگان، همایون کاتوزیان، علی‌رضا میرسپاسی، فرزین وحدت، داریوش آشوری، بابک احمدی، و ... و نیز فعال کردن گروهی از تکنوکرات‌های آکادمیسین همسو با خود تدریجاً و از طریق امکانات مهرنامه در فضای مکتوب و مجازی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های آموزشگاه‌هایی چون "پرسش" [که می‌توان آن را نوعی مدرسه تربیت کادر سیاسی - فرهنگی - ادبی - هنری نئولیبرالیست دانست] ضمن پیشبرد پروژه تدوین مانیفست ایدئولوژیک نئولیبرالیسم ایرانی در فضای پس از شکست کودتای فتنه سبز، نحوی فضای تبادل آراء و ارتباط تئوریک شبکه‌ای درون‌گفتمانی میان همه آنها که به نحوی داعیه نظریه‌پردازی در فضای ایدئولوژی نئولیبرالیسم دارند پدید آورده و به موازات آن میان تئوریسین‌ها و ایدئولوگ‌های نئولیبرالیست ایرانی داخل و خارج کشور و مخاطبین بالقوه و بالفعل آنها به‌ویژه در صنوف طبقه متوسط مدرن و بعضی اقشار سکولاریست اهل مطالعه کشور نیز نوعی تعامل پدید آورد و از این طریق به جذب نیرو و هوادار اقدام نماید. رابعا، مهرنامه به عنوان ارگان اصلی تئوریک جریان نئولیبرالیست - سکولاریست است. حاله طلب فعال در ایران که پیوندهای بسیار نزدیک فکری و تشکیلاتی با سازمان فتنه سبز داشته و دارد [و بدنه اصلی گردانندگان و نویسندگان آن به طرق مختلف و به صور آشکار و یا پنهان همسو و همراه کودتای سیاه فتنه ۱۳۸۸ بوده و بعضاً حتی در مواردی با سازمان فتنه ارتباط و همکاری نزدیک داشته‌اند] مأموریت مهمی در جهت کادرسازی فرهنگی - سیاسی برای طیف بوروکرات - تکنوکرات نئولیبرالیست ایرانی و نیز ایفاء نقش در مسیر بازسازی تشکیلاتی سازمان فتنه [در کنار محافلی چون: پرسش و کارنامه و ...] را نیز بر عهده گرفته است. در واقع امروز در شرایط پس از شکست کودتای خزنه فتنه سبز [که یک ربع قرن برای طراحی و اجرای آن، برنامه‌ریزی و جذب نیرو و کار گسترده تشکیلاتی و فرهنگی - سیاسی

حکمت و اندیشه



حائری یزدی در کتاب «حکمت و حکومت» کاملاً در قامت اندیشمندی عرفی گرا دیده می‌شود. نظریه سیاسی وی (مالکیت شخصی مشاع) نه تنها از حکمت عملی (عقل عملی محض) فاصله گرفته که از حکمت و حیانی هم دور شده است. نظریه سیاسی وکالت وی عاری از مستندات و حیانی است. وی در ساخت این نظریه بر آموزه‌های و حیانی تکیه نکرده است. تکیه او تماماً بر آموزه‌های عرفی است.



سیاست‌گری و گریز از حکمت

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی زادگان *

اشاره

مطلبی که پیش روی خوانندگان محترم قرار دارد، مقدمه کتاب در دست انتشار نویسنده و متفکر ارجمند معاصر، حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی زادگان تحت عنوان "کدام حکمت، کدام حکومت" است. دکتر مهدوی زادگان در این کتاب به بررسی و نقد آراء دکتر مهدی حائری یزدی در کتاب "حکمت و حکومت" پرداخته است. از استاد فاضل جناب آقای حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مهدوی زادگان متشکریم که بخشی از کتاب جدیدشان را پیش از انتشار در اختیار ما قرار دادند و خوانندگان محترم را به مطالعه این متن ارزشمند دعوت می‌نماییم.



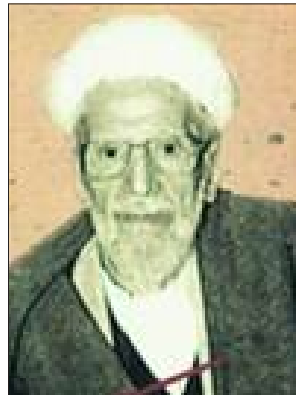


مقدمه

۱- سیاست، از جمله مقولات مجذوب بشر با هر شأن و مرتبه‌ای است. به‌ویژه در دنیای امروز که گستردگی عرصه سیاست همه را به خود مشغول ساخته است. از این‌رو، کمتر فیلسوفی یافت می‌شود که از افق خود درباره سیاست نیاندیشد. بلکه سیاست یکی از موضوعات نظری در فلسفه به شمار می‌آید و فیلسوف نمی‌تواند به سادگی از آن گذر کند. مهدی حائری یزدی (۱۳۰۲-۱۳۷۸ ش)

از جمله فیلسوفان معاصر است که دغدغه پرداختن به سیاست را داشته است. او تحصیلکرده حوزه و دانشگاه است. در حوزه علمیه از بزرگانی چون آیه‌الله‌العظمی سیدحسین طباطبایی بروجردی و امام خمینی (ره) علم آموخت و به مرتبه اجتهاد نایل گردید و در دانشگاه تهران و تورنتوی کانادا موفق به اخذ مدرک دکترا شده بود. عمده آثار وی پیرامون موضوعات فلسفی است و اغلب این آثار- مانند

«کاوش‌های عقل نظری» و «کاوش‌های عقل عملی»- توسط انجمن حکمت و فلسفه با ویراستاری جدید منتشر شده است. اما تأملات فلسفی حائری یزدی پیرامون سیاست در کتاب «حکمت و حکومت» (۱۹۹۵، انتشارات شادی، لندن) گرد آمده است. وی در این کتاب نظریه سیاسی و کالت و مالکیت شخصی مشاع را طرح کرده است و بر مبنای آن، دیگر نظریه‌های سیاسی را مورد نقد و بررسی قرار داده است. در حوزه و دانشگاه از او به‌عنوان فیلسوفی مسلم و چیره‌دست یاد می‌کنند. شاگردان و



دوستدارانش او را با فارابی و افلاطون قیاس کرده‌اند (ر.ک: مهرنامه، ش ۱۳، تیر ۱۳۹۰).

۲- آنچه خواننده مشتاق مباحث فلسفه سیاسی را علاقمند به مطالعه کتاب «حکمت و حکومت» می‌کند؛ پی‌گیری بازتاب میراث فلسفی در آن است. آیا نظریه سیاسی مؤلف از براهین فلسفی قاطعی برخوردار است. به‌طوری که برابر نقدهای فلسفی قادر به ایستادگی و استواری باشد. علاوه بر اینها، نقدهای مؤلف به نظریه‌های رقیب تا چه میزان رنگ و بوی فلسفی دارد و از اتفاق لازم و منطق در گفتار برخوردار است. وجه اخیر (نقد نظریه رقیب) با عنایت به رُخداد انقلاب اسلامی (بهمن ۱۳۵۷) و تأسیس نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه؛ اهمیت دو چندان به این کتاب داده است. گرچه نویسنده کتاب «حکمت و حکومت»، مفهوم غربی دموکراسی را نقد کرده است؛ لیکن بخش ناچیزی از کتاب به نقد دموکراسی غربی اختصاص یافته است. هر خواننده‌ای از همان اوایل گفتار کتاب پی می‌برد که رقیب جدی نویسنده، دیدگاه فقه‌ای ولایت فقیه است. از این‌رو، ارزیابی نقد وی بر دیدگاه فقه‌ای مهم است. تفصیل ارزیابی سخن حائری یزدی در کتاب «حکمت و حکومت» را به فصل‌های بعد وامی‌نهیم. لیکن پیرامون محتوای این کتاب پرسش‌هایی مطرح است که پرداختن به آنها در مقدمه مناسب است.

۳- در میان طلاب علوم دینی مشهور است که «ما گاه به نظر می‌رسد که حائری یزدی به شدت تحت تأثیر علی عبدالرازق بوده است. با وصف این، هیچ نشانی از علی عبدالرازق در کتاب «حکمت و حکومت» دیده نمی‌شود. ولی دلایل زیادی برای تأثیرپذیری پنهان از او وجود دارد.

گاه به نظر می‌رسد که حائری یزدی به شدت تحت تأثیر علی عبدالرازق بوده است. با وصف این، هیچ نشانی از علی عبدالرازق در کتاب «حکمت و حکومت» دیده نمی‌شود. ولی دلایل زیادی برای تأثیرپذیری پنهان از او وجود دارد.



آری برای مهدی حائری یزدی، آن قدر که مسأله کتاب سوزی مصر اهمیت دارد، موضوع غصب حکومت و ولایت بر مسلمین اهمیت ندارد. همین امر نشان می‌دهد که وی تا چه اندازه تحت تأثیر خلاف‌گویی‌های مستشرقین بوده است.



همه امور جامعه خواهد بود (ر.ک: توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، ۱۳۸۰، چ اول، نشر نی). لیکن در نظریه حائری شخص حاکم، وکیل مردم است. بدین ترتیب، افراد جامعه، ولایت خود را از دست نمی‌دهند بلکه حاکم نماینده و وکیل آنان است. اما این ولایت افراد جامعه از مقوله مالکیت طبیعی ناشی شده است. چنانکه جان لاک نیز پیش از نویسنده بر طبیعی بودن حق مالکیت تأکید کرده است. بحث‌های حائری یزدی درباره مالکیت شباهت زیادی به مباحث فصل پنجم از رساله حکومت جان لاک دارد (ر.ک: جان لاک، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، ۱۳۸۷، نشر نی، چ اول). البته جان لاک مقوله مالکیت را قابل استناد از کتاب وحی نیز - علاوه بر حکم عقل - دانسته است. حال آنکه نویسنده هیچ ذکری از کتاب وحی نکرده است. به هر روی، ژان ژاک شوالیه، نظریه مالکیت جان لاک را اینگونه خلاصه کرده است:

لاک حق مالکیت خصوصی را بر حقوقی که در این وضع طبیعی به انسانها تعلق می‌گیرد، می‌افزاید و بر آن تأکید می‌کند. بی‌تردید، پروردگار زمین را به‌صورت مشاع به انسانها بخشیده و آنها را از نعمت عقل نیز برخوردار ساخته تا از زمین به بهترین و شایسته‌ترین وجهی بهره گیرند. وجود این متاع، مالکیت شخصی میوه‌های زمین را در مرحله نخست، و سپس مالکیت خود زمین را ایجاد می‌کند. کار انسان اساس این مالکیت است، ولی قدرت استفاده او را محدود می‌کند: «هر مقدار زمینی که انسان بتواند شخم بزند، بکار، بدرد و ثمر آن را برای بقای خویش به کار گیرد، جزئی از دارایی شخص اوست». این توجیهی است طبیعی از مالکیت که بر هر قرارداد اجتماعی مقدم است (ر.ک: ژان ژاک شوالیه، آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر، ترجمه لی لاسازگار، ۱۳۷۳، مرکز نشر دانشگاهی، چ اول، ص ۹۸). ممکن است نظریه مالکیت مشاع نویسنده را متأثر از

فُصد لم یقع و ما وقع لم یقصد». این جمله در جایی به کار می‌رود که برای رسیدن به غایتی، کاری انجام می‌شود؛ ولی آنچه واقع شده مقصود نبوده است بلکه امر دیگری تحقق یافته است. مقصود حائری یزدی از اندیشه‌ورزی در باب سیاست، ابتکار نظریه سیاسی برآمده از فلسفه است؛ یعنی طرح نظریه سیاسی منبعث از حکمت عملی. ولی چنین چیزی در «حکمت و حکومت» اتفاق نیفتاده است. حکومتی که وی از آن سخن گفته است، ریشه در حکمت عملی ندارد. نظریه سیاسی مالکیت مشاع یا وکالت که حائری یزدی مبتکر آن بوده است، یک نظریه شبه مدرن است. شبه مدرن بودن آن از این جهت است که شالوده چنین نظریه‌ای ریشه در فلسفه سیاسی توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) دارد. پایه بحث هر دو وضع طبیعی و گذار به وضع مدنی است؛ چنانکه نویسنده «حکمت و حکومت» نیز از آن با عنوان «وضعیت زیست - طبیعی» یاد کرده است. به عقیده هابز مردم در فرایند گذار به جامعه مدنی، از طریق قرارداد اجتماعی تمام حقوق طبیعی خود را به شخص پادشاه واگذار می‌کنند. بدین ترتیب پادشاه متولی



عرفی‌گرایی هرگونه اندیشه خود بنیاد و مستقل از آموزه‌های دینی است. اصل امامت پیوند وثیقی میان فرد و دین برقرار می‌کند. از این رو، امامت در اندیشه عرفی‌گرا هیچ جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد.





بنیاد، پیش از فلسفه ابداع شده است و فلسفه در خدمت توجیه عقلانی آن است. بدین ترتیب، نظریه‌های خود بنیاد منبعث از فلسفه و حکمت عملی نیستند. پرسش از انبعاث نظریه مدرن از قواعد فلسفی، نامربوط است. پرسش مربوط آن است که نظریه مدرن با کدام قاعده فلسفی توجیه پذیرتر است. نظریه مالکیت شخصی مشاع اینگونه است. وقتی نویسنده درباره ضرورت زیست طبیعی و مالکیت طبیعی انسانها سخن می گوید؛ این سخن کاملاً عاری از حکمت عملی است. وی سعی دارد این بحث را از طریق بحث‌های تاریخی انسان‌شناسی به دست آورد. و آن بدین گونه است: «هنگامی که گروه‌هایی از انسان‌ها از مرحله ابتدایی زندگی طبیعی و هم‌گونی با هم‌جنس‌های خود از صحراها و جنگل‌ها بیرون آمده و به مرحله بهزیستی یا همزیستی مسالمت‌آمیز باهم‌نوعان خود تکامل یافتند، آنگاه به نیازمندیها و ضرورت‌های زندگی انسانی خود برخورد و توجه کرده و در می‌یابند که ساختار طبیعی وجود آنان با طبایع حیوانات متفاوت است. و به همین جهت متدلوژی زیست آنان نیز باید

فقه اسلامی بدانیم. این تأثیر در حد انتزاع یک مفهوم حقوقی از فقه اسلامی است. اما گنجاندن آن در یک نظریه سیاسی متأثر از فلسفه سیاسی غرب است. حائری یزدی برای پنهان ماندن این تأثیر، بخصوص دیدگاه جان لاک، توجه خواننده را به تفاوت میان نظریه خود و نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م) سوق داده است. اما درباره تفاوت مفهوم مالکیت مشاع که مورد نظری است با گفته‌های جان لاک درباره مالکیت، هیچ سخنی به میان نیآورده است. بنابراین، نظریه مالکیت شخصی مشاع، بیش از آنکه به محتوای فقه امامیه شباهت داشته باشد؛ به فلسفه سیاسی غرب نزدیک است و متأثر از آن است. شالوده این نظریه مدرنیستی است تا فقه‌ای. همین امر، حقیقت دور بودن نظریه و کالت یا مالکیت شخصی مشاع از حکمت عملی را آشکار می‌سازد.

مهم‌ترین ویژگی فلسفه سیاسی غرب معاصر وجه خود-بنیادی آن است. فردیت یگانه اصلی است که اندیشمند مدرن نمی‌تواند از آن عبور کند. بر مبنای فردیت، انسان در مقام علت و آفرینش، مستقل است. او آزاد آفریده شده و آزاد هم می‌اندیشد. ایده‌های بشری همچون خود بشر آزاد آفریده می‌شوند. ایده‌ها در نهاد انسان، امری ابداعی و خودجوش است. از این‌رو، هیچ لزومی ندارد که ایده در فرایندی فلسفی شکل بگیرد. بلکه گاه فلسفه مانعی برای شکل‌گیری ایده‌ها تلقی می‌شود. پس باید حتی از فلسفه نیز گذر کرد. آنگونه که آگوست کنت در مکتب تحصیلی تبیین کرده است. از این پس، فلسفه برای توجیه فلسفی یک ایده و نظریه به کار می‌آید، نه برای رسیدن به آن. ایده یا نظریه خود



مهدی حائری یزدی در میان محافل روشنفکری و غرب باوران، ارج و قرب خاصی دارد و از وی به بزرگی یاد میشود. عناوینی چون فیلسوف معاصر ایران، فیلسوف سیاسی، نظریه پرداز سیاسی و فیلسوف ما، نمونه ای از اینگونه یاد کردن‌های محفل روشنفکری از ایشان است.



هستی سخن گفت. هستی‌های مقدور و هستی‌های غیرمقدور. فلسفه یعنی هستی‌شناسی هستی‌های غیرمقدور و هستی‌شناسی هستی‌های مقدور. هستی‌های مقدور اموری است که اعتبار آنها مقدور انسان است. هستی‌های مقدور امور اعتباری یا اعتباریات است. بدین ترتیب، اعتباریات همانند هستی‌های غیرمقدور موضوع فلسفه واقع می‌شود. به عبارت دیگر، بایستی‌های منطقی و بایستی‌های اخلاقی به گوناگونی‌های هستی بازگشت داده می‌شود. با این حال، به عقیده حائری گروهی از اعتباریات جزء مفاهیم فلسفی به‌شمار نمی‌آیند و موضوع فلسفه واقع نمی‌شوند. اعتباریات محض اینگونه است. اعتباریات، بر دو گونه است. اعتباریات غیرمحضه یا اعتباریات نفس‌الامری آن دسته از مفاهیمی است که همتای عینی ندارند اما از واقعیت‌های عینی به ذهن می‌آیند. اعتباریات محض، مفاهیمی است که منشاء انتزاع عینی و حقیقی ندارند. اینگونه مفاهیم «در روابط جمعی و قراردادی انسان‌ها به کار گمارده می‌شوند که به هیچ‌وجه مورد تعلق دانش فلسفه نظری نیستند، بلکه از مفاهیم حقوقی و اجتماعی و فقهی محسوب می‌شوند که باید در این رشته‌های مخصوص به پژوهش آنها پرداخت. از آن جمله‌اند مفاهیم مالکیت، زوجیت، رقیب، حکومت، ولایت...». به عقیده حائری یزدی: «سخن گفتن از اعتباریات محض خروج از قلمرو فلسفه است، و فیلسوف هرگز از موضوع بحث‌های فلسفه خارج نخواهد شد» (کاوش‌های عقل عملی، ۱۳۸۴: ۷۲). وی عامل تعیین‌کننده اعتباریات محض را عبارت از فرهنگ‌ها، ادیان و سنت‌ها دانسته است (همان، ص ۷۳). براین اساس، نباید انتظار داشت که نظریه سیاسی وی منبعث از حکمت عملی باشد. بلکه وی با طرح بحث حکومت - به‌ویژه با امتنان آن بر مالکیت شخصی مشاع - از قلمرو فلسفه خارج شده است. گفته‌های یاد شده نویسنده با برخی از مطالب وی

با متدهای زیست دیگر هم‌جنسان متفاوت باشد. از این رهگذر به راهنمایی عقل عملی خود در می‌یابند که نوعی همیار و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برای آنها یک ضرورت حیاتی است» (حکمت و حکومت: ۹۵). اما انسانها بدون راهنمایی عقل عملی نیز به چنین دریافتی (هم‌زیستی مسالمت‌آمیز) می‌رسیدند. مگر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان افراد هر یک از انواع حیوانات وجود ندارد. آنچه که حکمت عملی انسان‌ها را بدان راهنمایی می‌کند، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فضیلت‌مندانه است؛ نه مطلق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز. بنابراین، حکومتی که مورد نظر نویسنده است - حکومت مبتنی بر مالکیت شخصی مشاع - برآمده از حکمت عملی نیست و از حکمت عملی مورد نظر نویسنده نیز چنین حکومتی انتاج نمی‌شود. به عبارت دیگر «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد».

۴- شاخص‌هایی که نویسنده درباره حکمت عملی به ما داده صحت برداشت بالا را بیشتر تقویت می‌کند. این شاخص‌ها را می‌توان در کتاب «کاوش‌های عقل عملی» به‌دست آورد.

۴/۱. حائری یزدی، موضوع فلسفه را مطلق هستی و وجود می‌داند. با این فرض، می‌توان در فلسفه از دو گونه





محافل روشنفکری و تجدد خواه با حائری یزدی از در دوستی و رفاقت وارد شده‌اند. سیره فکری سیاسی این جریان بر عدم رفاقت و گفتگوی سازنده با روحانیت و علمای دین است، جریان روشنفکری در همه جا بر اصل ضروری گسست همه جانبه از سنت استوار است. تاریخ معاصر گواه بر این مطلب است که این جریان هیچگاه از روی اعتقاد قلبی حاضر به گفتگوی سازنده با روحانیت نبوده است.

در کتاب «حکمت و حکومت»، همخوانی دارد و با قسمت‌های دیگر آن ناسازگار است. به زعم وی، واژه حکومت مشترک لفظی است. زیرا حکومت در اصطلاح سیاست و علوم سیاسی به معنای فن کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی کشور است. اما حکومت در اصطلاح منطق و فلسفه به معنای امر کردن و فرمان دادن نیست بلکه حکم و حکومت در سیاق فلسفه به معنای علم و آگاهی قطعی از واقعیت است که انسان بدان می‌گردد و گواهی می‌دهد (حکمت و حکومت: ۸۱) این مطلب با گفته‌های وی در «کاوش‌های عقل عملی» همخوانی دارد. زیرا حکومت به معنای فن کشورداری و تدبیر امور جزء اعتباریات محض است و از قلمرو فلسفه خارج است. در نتیجه فیلسوف به این امور (اعتباریات محض) نمی‌پردازد. بنابراین، نباید انتظار داشت که کتاب «حکمت و حکومت» در قلمرو فلسفی به نگارش درآمده است. حکمت و حکومت دو قلمرو مستقل از هم هستند. لیکن نویسنده با صراحت برابر دیدگاه اعتبار محض بودن حکومت ایستادگی کرده آن را مفهومی بسیار ابتدایی و تجربی طبیعی می‌داند. به عقیده وی، حکومت مفهومی حسی و از هرگونه اعتبار شرعی و عقلی محض به دور است:

بنابراین حکومت نه یک واقعیت مابعدالطبیعه است که برطبق تئوری مثال‌های افلاطونی بر روی زمین نورافشانی کرده، و نه یک پدیده برتر عقلانی است که عقل نظری از طریق دلایل عقلی به واقعیت آن رهنمون شده است. بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسی است... در اصطلاح حکمت اسلامی، حکومت از هرگونه معقولات اولیه است که عروض و اتصاف آن در خارج از ذهن به



وقوع می‌پیوندند (حکمت و حکومت: ۹۱)

۴/۲. چنانکه اشارت رفت، حائری یزدی پرداختن به اعتباریات محض را خارج از قلمرو فلسفه دانسته رشته‌های دیگر عهده‌دار پژوهش درباره آنها است. اعتباریات محض اصلاً مبدء و منشأ حقیقی و عینی ندارند، مثل ملکیت، زوجیت، رقیت و ولایت، اعتباری فقهی و حقوقی است. خود حق از اعتباریات محض است. نظام حکومتی که خود اعتباری و قراردادی محض است (کاوش‌های عقل عملی، ۱۳۸۴: ۲۱۶). رشته‌های غیرفلسفی که پژوهش امور اعتباری محض را برعهده دارد، علم فقه و علم حقوق است. عالمان فقه و حقوق صلاحیت پژوهش در باب اعتباریات محض را دارند. مسایل حکومتی، از جمله مسایل فقهی است که فقهای اسلامی به آنها توجه دارند: فقهای عظام اسلامی از این گونه مسایل زیاد دارند. یکی از آنها مسئله حکومت و مقام فرمانروایی و کشورداری است که به آن حکم وضعی گویند. چگونه می‌شود که

لیکن قطع نظر از شخصیت روحانی، نظریه مالکیت شخصی مشاع واجد وجه عرفی کنندگی درون را است. زیرا بنیاد نظریه وکالت یا مالکیت شخصی مشاع بر آموزه قرارداد اجتماعی استوار است. تمام تلاش حائری یزدی در کتاب «حکمت و حکومت» بر استخراج نظریه وکالت از فلسفه و حکمت اسلامی استوار است. به عبارت دیگر وی کوشیده است آموزه قرارداد اجتماعی را که یک آموزه مدرن است از ردون حکمت عملی استخراج نماید.



سیاسی حکومت پیش آمده که برخی تصور کرده‌اند که مسایل حکومتی جز وظایف فقیه است:

این حرف اصلاً مغالطه‌ای است، به نظر بنده، بین ولایت و حکومت، ولایت را تفسیر کردند به حکومت و حکومت هم به معنای حکومت کشورداری. پس گفتند که فقیه هم باید حاکم باشد، در صورتی که حکومتی که در فقه هست غیر از حکومت به معنای کشورداری است. آن معنای خاص فقهی دارد که ارتباطی به سیاست و مملکت‌داری ندارد. این در اثر یک مغالطه لفظی است [در] لفظ حکومت. اشتراک لفظی [است که] گاهی در حاکمیت و فرمان‌روایی و گاهی در قضا و داوری و اکثر در علم تصدیقی به کار می‌رود. در عرف سیاست حکومت به معنای کشورداری است، پس [نتیجه می‌گیرند که] لازم‌ه‌اش این است که ولایت فقیه هم کشورداری باشد. (خاطرات مهدی حائری یزدی، به کوشش حبیب لاجوردی، ۱۳۸۱، نشر کتاب قادر، چ اول، تهران، ص ۷۸).

در اینجا ممکن است چنین تصور شود که گفته حائری یزدی ناظر به رهبری و حکومت کردن یا همان پرداختن فقیه به موضوعات احکام کلی است؛ نه آنکه مقصود انکار پرداختن فقیه به قواعد کلی حکومت و کشورداری باشد. پاسخ آن است که اولاً کلام نویسنده در این باره اضطراب دارد. در یکجا نفی کلی گروه است و معتقد است که در اثر اشتراک لفظی میان مفهوم فقهی ولایت با مفهوم سیاسی حکومت، چنین مغالطه‌ای صورت گرفته است. در جای دیگر، عهده‌داری حکومت و رهبری مملکت توسط فقیه را انکار کرده است. زیرا فقیهان پرداختن به موضوعات احکام را جزیی از وظایف فقهی خود نمی‌دانند. ثانیاً، اگر مقصود نویسنده انکار کلی باشد؛ این برداشت با آنچه در کتاب «کاوش‌های عقل عملی» آمده در تعارض جدی است. البته حائری یزدی از آنجا که آشنا به پژوهش‌های فقهی است، انکار چنین مطلبی از فقه اسلامی را ناممکن



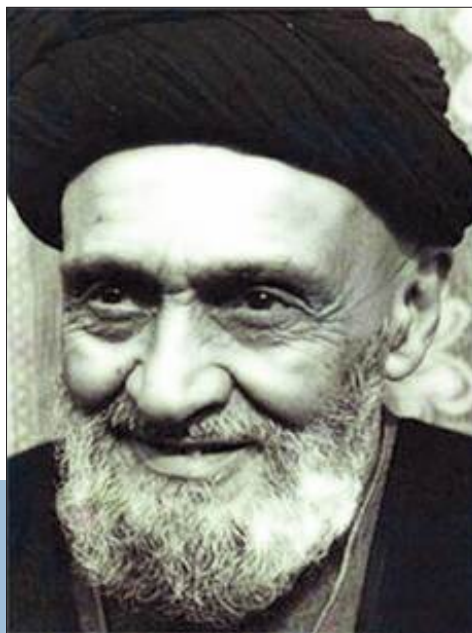
شخصی با شرایط خاصی حاکم باشد یا قاضی یا جز اینها. اگر تمام این امور ارزشی باشد به‌طوری که، بنابر تفسیر سازمان نیافته این مقلدان غربی، نتوانیم از وقوع و لاوقوع آنها خبر بدهیم، پس چگونه در تمام فرهنگ‌های گذشته و حال و آینده از این هستی‌های اعتباری سخن می‌گویند و داستان‌ها می‌سرایند (کاوش‌های عقل عملی، ۱۳۸۴: ۲۱۸).

حائری یزدی در «حکمت و حکومت» با رویکرد بالا ابراز مخالفت کرده است. وی پژوهش درباره مسایل حکومتی را وظیفه فقهاء ندانسته است. به عقیده وی «از نقطه نظر تاریخی نیز ولایت به مفهوم کشورداری به هیچ‌وجه در تاریخ فقه اسلامی مطرح نبوده و این مطلب نزدادی از فقه‌های شیعه و سنی مورد بررسی قرار نگرفته است که فقیه علاوه بر حق فتوا و قضاء بدان جهت که فقیه است، حق حاکمیت و رهبری بر کشور یا کشورهای اسلامی یا تمام کشورهای جهان را نیز دارا می‌باشد». اگر امروزه، چنین باری بر دوش فقه امامیه گذاشته شده است؛ گناه آن برعهده مرحوم ملا احمد نراقی است. او بود که برای نخستین بار به ابتکار این مطلب پرداخته است (حکمت و حکومت: ۲۲۱). بخش‌های پایانی این کتاب تلاش نویسنده در انکار مطلق تعلق پژوهش‌های فقهی به مسایل حکومتی یا محدود کردن آن به امور کلی حکومت است. وی در کتاب خاطرات خود تأکید دارد که در اینجا مغالطه‌ای بین مفهوم فقهی ولایت با مفهوم



عدل الهی مظاهر و تجلیات گوناگونی دارد. یکی از تجلیات عدل الهی در مرحله تکالیف است. تکالیفی که خداوند برای جوامع انسانی وضع می کند، عادلانه است خداوند سبحان برندگان خود تکلیف شاق، طاقت فرسا و ظالمانه وضع نمی کند. جای دیگری که عدالت خداوند تجلی پیدا می کند، نظام حکومت است: «حکومتی که پیامبران براساس عدل به جوامع انسانی پیشنهاد کرده اند - به خصوص پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) که خودشان رئیس حکومت بوده اند - عادلانه است و خود، چون شاهین این موازنه محسوب می شود، عادل است. به عبارت دیگر، در زمان ظهور حضرت رسول (ص)، و ظهور اسلام، که حکومت مطلقه عادل الهی ظهور و نمونه تاریخی پیدا کرده، هیچ ظلمی در آن نظام از آن جهت که نوعی نظام حکومتی است، لااقل تشریع و تأسیس نشده است» (همان: ۱۳۶).

حائری یزدی در کتاب «حکمت و حکومت» کاملاً در قامت اندیشمندی عرفی گرا دیده می شود. نظریه سیاسی



می داند. از این رو، در بزنگاه های بحث، سعی می کند موضوع ولایت فقیه را به همان پژوهش در باب قواعد کلی حکومت محدود سازد. اما این مقصود موجب کنار گذاشته شدن نظریه رقیب نمی شود. زیرا در نظریه مالکیت شخصی مشاع، فقیهان هیچ جایگاهی ندارند. حال، اگر بپذیریم که مقصود وی انکار ولایت فقیه در موضوع و مصداق است؛ یعنی فقیه موظف به عهده داری رهبری و حکومت نیست، این احتمال، در گفته های نویسنده زیاد دیده می شود. وی در کتاب «حکمت و حکومت»، بسیار تلاش نموده که دیگران را متقاعد نماید که نباید فقیهان عهده دار امر ولایت و حکومت شوند. آخرین بخش این تلاش استدلال به شأن و منزلت فقیهان است (حکمت و حکومت: ۲۴۷). اما نویسنده کاملاً واقف بوده است که اگر مقصود از انکار ولایت فقیه، انکار مصداقی و موضوعی است نه انکار کلی؛ چنین انکاری ثمره عملی ندارد. مضافاً اینکه دلایل وحیانی، عقلانی و عرفی زیادی در رد چنین انکاری وجود دارد. آیات و روایات زیادی دلالت بر لزوم عهده داری ولایت توسط فقیهان وجود دارد. عقل عملی بر اولویت فقیه در ولایت و حکومت حکم می کند. از منظر عرفی نیز فقیهان مانند دیگر شهروندان حق انتخاب شدن برای ولایت و رهبری سیاسی را دارند. نویسنده چگونه به خود اجازه می دهد چنین حقی را از فقیهان سلب نماید.

۴/۳. حائری یزدی در کتاب «کاوش های عقل عملی» بنیان مفاهیم اخلاقی را بر «عدل» و «ظلم» دانسته است: «اساس دستورهای اخلاقی عبارت است از دو قضیه اصلی «عدل - نیکوست» و «ظلم قبیح است» (کاوش های عقل عملی: ۱۳۵). به عقیده وی، عدل الهی از صفات فعل خداوند است نه از صفات ذات.



اذیبا یعونک تحت الشجره) و مانند انتخاب حضرت علی (ع) در نوبت چهارم خلافت پس از رحلت نبی اکرم (ص). ... اکنون خوب واضح است که آیین کشورداری نه جزئی از اجزای نبوت است و نه در ماهیت امامت که همه دانایی است، مدخلیت دارد... امامت همچون نبوت یک مقام مقدس الهی است و در اصالت خود به کلی از خواسته‌های مردمی و مسایل سیاسی و دنیایی جداست و هرگز یک مقام وضعی و حقوقی نیست که با انتخاب و بیعت بدست آید. اما بسیاری از متکلمین مقام امامت را به یک رهبری سیاسی تعبیر کرده و لزوم آن را از قاعده لطف اثبات می‌کنند. (حکمت و حکومت: ۲۱۴)

۵- برجسته‌ترین فردی که عرفی‌گرایی مدرن را برای جهان تسنن به ارمغان آورد؛ عبدالرازق مصری (۱۸۸۸-۱۹۶۶م) است. او با تألیف کتاب «معرکه الاسلام و اصول الحکم» (۱۹۲۵م) به عنوان مدافع اندیشه سیاسی سکولار و مخالف سرسخت نظریه خلافت شهرت یافت. عبدالرازق در این کتاب دو هدف اصلی را تعقیب کرده است. نخست، رد و ابطال نظریه خلافت که پس از رحلت رسول خدا (ص) به تدریج در اندیشه سیاسی اهل تسنن نهادینه شده بود. دوم، تأکید بر جدایی دین از سیاست (ر.ک: علی عبدالرازق، اسلام و مبانی حکومت، ترجمه محترم رحمانی و محمدتقی محمدی، ۱۳۸۲، نشر سرایی، چ اول، تهران). شاید بتوان گفت تا پیش از انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) کتابی مانند پژوهش علی عبدالرازق - آنگونه که در محافل علمی شهرت یابد در جهان تشیع تألیف نشده است. به نظر می‌رسد این جایگاه با کتاب «حکمت و حکومت» به نام حائری یزدی در جهان تشیع ثبت شده است. بالاخره، حائری یزدی تأخیر تاریخی نفوذ اندیشه سیاسی سکولار در جهان تشیع را جبران کرده است. در ادامه توضیح خواهیم داد که چرا «حکمت و حکومت» را جبران تأخیر می‌دانیم. جای این تحقیق است که دلایل چنین تأخیری چه می‌تواند باشد.

وی (مالکیت شخصی مشاع) نه تنها از حکمت عملی (عقل عملی محض) فاصله گرفته که از حکمت و حیانی هم دور شده است. نظریه سیاسی و کالت وی عاری از مستندات و حیانی است. وی در ساخت این نظریه بر آموزه‌های و حیانی تکیه نکرده است. تکیه او تماماً بر آموزه‌های عرفی است. نظریه سیاسی وی از آموزه توحید شروع نشده است. حکومتی که وی از آن سخن می‌گوید، مظهر و تجلی‌گاه عدل الهی نیست. اساساً نظریه و کالت بر اصل عدل الهی پایه‌گذاری نشده است. مفهوم اساسی در نظریه و کالت، مالکیت است، نه عدالت. بدین ترتیب، اصول و حیانی در نظر حائری یزدی، همانند هر اندیشمند عرفی‌گرا، به مثابه رقیب تلقی شده است. نبوت، امامت و عدل الهی، هیچ مانعی را از سر راه نظریه و کالت بر نمی‌دارد بلکه این اصول مسابلی هستند که باید حل شوند. هر یک از این اصول به گونه‌ای برجسته در فلسفه و علم سیاست حضور جدید دارند. سابقه حکومت و رهبری سیاسی توسط رسول خدا (ص) و حضرت وصی (ع) هم موجود است. از این رو، حائری یزدی خود را ناچار از مخالفت با متکلمین و تخطئه آنان دیده است: خلافت یک مقام سیاسی - اجتماعی است که واقعیتهای جز انتخاب مردم در بر ندارد؛ منتها گاهی اتفاق می‌افتد که مردم آن قدر رشد و دانایی پیدا کرده‌اند که پیامبر یا امام خود را آگاه‌ترین و با تدبیرترین افراد در امور کشورداری و روابط داخلی و خارجی سرزمین خود یافته و او را برای زمامداری سیاسی - نظامی خود انتخاب می‌کنند، مانند بیعت با نبی اکرم زیر شجره (لقد رضی الله عن المؤمنین



آیات و روایات
زیادی دلالت بر لزوم
عهده‌داری ولایت
توسط فقیهان وجود
دارد. عقل عملی
بر اولویت فقیه در
ولایت و حکومت
حکم می‌کند.



مذهب تشیع با همه معارف و دانش‌های اصیل خود برابر عرفی شدن ایستاده است. چنانکه این مطلب در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی معاصر کاملاً آشکار است. عرفی‌گرایی مدرن در دوران معاصر با موفقیت وارد هر جا شده است. ولی تنها حصنی که توانایی نفوذ در آن را پیدا نکرده حصن تشیع است.

یزدی بر تحقیق علی عبدالرازق، وجود نظریه سیاسی است، تمام تلاش علی عبدالرازق در جهت سلب حکومت و نفی خلافت در اسلام است. اما قصد اولی حائری یزدی در کتاب «حکمت و حکومت»، ابتکار نظریه سیاسی عرفی و غیردینی است و در مرتبه بعد اهتمام در نفی حکومت در اسلام است.

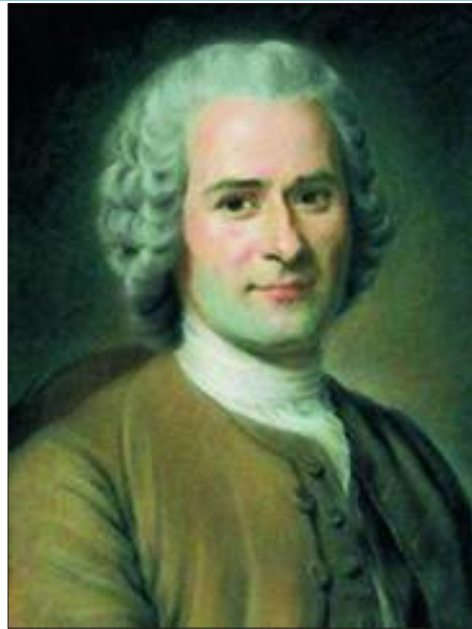
ع‌امامت و ولایت، مهم‌ترین دغدغه و موضوع فکری علمای امامیه است. هیچیک از علمای امامیه به سادگی از موضوع امامت عبور نمی‌کند. به همین خاطر است که از آنان با عنوان «عالم امامی» یاد می‌شود. علمای شیعی با وصف «امامی» از سایر علمای مسلمان تمایز پیدا می‌کنند. حال، وقتی از این زاویه به کتاب «حکمت و حکومت» نگریسته شود؛ به سادگی در می‌یابیم امامت و ولایت، آنگونه که برای علمای تشیع مهم بوده است، برای حائری یزدی اهمیت ندارد. از نظریه سیاسی وی

چه عوامل فکری - عینی باعث شده بود که کتابی مانند «معرکه الاسلام و اصول الحکم»، تا پیش از انقلاب اسلامی در جهان تشیع تألیف نشود.

تحقیق در باب مقایسه میان دو کتاب «الاسلام و اصول الحکم» و «حکمت و حکومت» مجال دیگری را طلب می‌کند. گاه به نظر می‌رسد که حائری یزدی به شدت تحت تأثیر علی عبدالرازق بوده است. با وصف این، هیچ نشانی از علی عبدالرازق در کتاب «حکمت و حکومت» دیده نمی‌شود. ولی دلایل زیادی برای تأثیرپذیری پنهان از او وجود دارد. مهم‌ترین دلیل یا عامل، رخداد انقلاب اسلامی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه در ایران است. متفکران غرب‌گرایی ایرانی تا کمی پس از نهضت مشروطیت (۱۲۸۵ ش) مراودات و گفت‌وگوهای علمی زیادی با متفکران عرب داشتند. اما این روابط در دوره سلطنت پهلوی به تدریج کاهش چشم‌گیری پیدا کرد. با وقوع انقلاب اسلامی، ایرانیان تجددخواه به یکباره با روی کار آمدن حکومت دینی در ایران مواجه شدند. حکومتی که از مبانی تئوریک محکم و استواری برخوردار است. از این رو، بخشی از غرب‌گرایان ایرانی موسوم به «روشنفکری دینی» در مصاف با دیدگاه فقه‌های ولایت‌فقیه، به بهره‌گیری از آثار علمی متفکران عرب رو آوردند. با مقایسه‌ای اجمالی به سادگی می‌توان پی برد که سابقه بسیاری از گفته‌های روشنفکری دینی ایران در آثار علمی روشنفکران عرب وجود دارد. از آنجا که ارتباط حائری یزدی با این گروه از روشنفکران ایرانی بیشتر بوده است؛ احتمال چنین تأثیرپذیری وجود دارد.

به هر حال، برای هر دو کتاب می‌توان وجوهی از برتری را ذکر کرد. اما مهم‌ترین برتری کتاب حائری





وی در گزارش خاطرات خود گفت و گویی میان خود و آیت الله شهید مفتاح نقل می کند. این گفت و گو در دفتر دکتر فروزانفر ریاست وقت دانشکده الهیات دانشگاه تهران اتفاق افتاده است. نویسنده در آن گفت و گو درباره ایرادی که بر خلیفه دوم دارد، سخن می گوید. از نگاه علمای امامیه، مهم ترین ایراد، مسأله امامت و ولایت است. اما از نظر نویسنده «حکمت و حکومت»، مهم ترین ایراد مسأله کتاب سوزی در مصر است:

و اما در مورد مفتاح، به آقای خمینی گفتم که من خودم از مفتاح یک داستانی دارم راجع به همین قضیه [لزوم احترام گذاشتن به شیخین] که در دانشگاه تهران اتفاق افتاد. من توی اتاق رئیس دانشکده الهیات آقای فروزانفر بودم، ایشان هم آمد. از مصر برمی گشت و رئیس دانشکده از او پرسید که چه خبر دارید از مسافرت؛ چه واقعه ای گذشت در مسافرت مصر؟ گفت به این که رفتم ملاقات کردم با شیخ جامعه الازهر و مفتی دیار مصر و اینها همه شکایت داشتند از این که ایرانی ها به شیخین (یعنی عمر و ابوبکر)، بد می گویند. و این واقعا یک کار بدی است....

من به آقای مفتاح گفتم که ما کاری به این حرفها نداریم ولی از نقطه نظر علمی من نسبت به خلیفه دوم عمر بن خطاب ایراد دارم و حق هم دارم که ایراد را بگویم. آن ایراد این است که به چه حقی ایشان در ایران که رفتند یا در مصر رفتند کتابها را سوزاندند؟ چه حقی داشت عمر کتاب بسوزاند؟ اسلام را این طور برضد علم بی آبرو بکند. معرفی بکند که اسلام برضد علم است. کتاب چه تقصیری دارد؟ آن یک فضولی بود که در دین اسلام می کرد. روسیاهی برای اسلام ایجاد کرد و این گناه نابخشودنی است. (حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۶)

آری برای مهدی حائری یزدی، آن قدر که مسأله کتاب سوزی مصر اهمیت دارد، موضوع غصب حکومت و ولایت بر مسلمین اهمیت ندارد. همین امر نشان

کاملاً پیداست که در اندیشه سیاسی وی، امامت هیچ جایگاهی ندارد. چنانکه گفته شد، رویکرد وی به امامت به مثابه مسأله ای است که باید حل شود؛ نه راه حلی که باید مسایل فلسفه سیاسی را حل کند. اصرار وی بر محدودسازی امامت در قلمرو ولایت معنوی و عدم جریان آن در حوزه سیاست؛ دلیل قاطعی بر این مدعا است. هیچ عالم امامی با وجود اصل امامت و ولایت، برای ساخت نظریه سیاسی سراغ مقولات دیگری مانند مالکیت و وکالت نمی رود. آموزه امامت به قدری پر محتواسست که قادر به حل مسایل فلسفه سیاسی است. دلایل زیادی برای کنار گذاشتن اصل امامت وجود دارد. گمان می کنم، مهم ترین عامل در ساحت اندیشه، رویکردهای عرفی گرایانه است. عالم امامی به میزان گرایش فکری به عرفی گرایی، از اصل امامت و ولایت فاصله می گیرد. عرفی گرایی هر گونه اندیشه خود بنیاد و مستقل از آموزه های دینی است. اصل امامت پیوند وثیقی میان فرد و دین برقرار می کند. از این رو، امامت در اندیشه عرفی گرا هیچ جایگاهی نمی تواند داشته باشد.

کتاب «حکمت و حکومت» تأثیر پذیری نویسنده از عرفی گرایی را به خوبی آشکار می سازد. ظاهراً این تأثیر مربوط به هنگام نگارش «حکمت و حکومت» نیست. بلکه به نظر می رسد نویسنده آن خیلی پیش تر، متأثر از عرفی گرایی، از مقوله امامت و ولایت فاصله گرفته است.



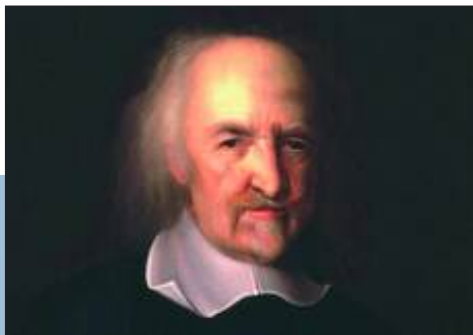
علی‌علیه‌السلام است. این اشخاص نمی‌دانند که در جوی که این مسایل مطرح می‌شود مسأله اسلام مطرح است و بس، و نمی‌دانند که در جهان امروز سلاح مؤثر علیه یک کیش و یک آیین بحث‌های کلامی و استدلال‌های منطقی ذهنی نیست، در جهان امروز طرح طرز برخورد پیرامون یک کیش در جریان تاریخ با مظاهر فرهنگ و تمدن، مؤثرترین سلاح له یا علیه آن کیش و آن آیین است. (مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، (مجموعه آثار ۱۴)، ۱۳۸۰، انتشارات صدرا، ص ۳۱۱)

۷- جفاها و درستی‌های غیراخلاقی حائری یزدی نسبت به ساحت فقیهان امامی، نابخشودنی است. به‌ویژه که ایشان فرزند یکی از بزرگان عالم فقاها (مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی) بود و از نزدیک سلوک مردمی و زی طلبگی فقهای امامیه را مشاهده کرده بود. مهم‌تر از آن، التزام ایشان بر انبعاث رفتارها از حکمت عملی است، هیچ دلیل منطقی، عقلانی و عقلایی به ما اجازه نمی‌دهد اینگونه درصدد تخریب شخصیت مردان خدا و تحقیر و ناچیز شمردن مقام فقاها برآییم. حائری در مخالفت با شرکت فقیهان در حکومت و رهبری سیاسی به مقام شامخ فقاها تمسک کرده است. اگر او معتقد به رفعت مقام فقاها است؛ دیگر چه جای تحقیر آن است. در بزرگی و کرامت فقهای امامیه همین اندازه بس که فقهای عظیم‌الشأنی که در مقام پاسخ به او برآمده‌اند نسبت به این بخش از گفته‌های وی غمض

می‌دهد که وی تا چه اندازه تحت تأثیر خلاف‌گویی‌های مستشرقین بوده است. کتاب‌سوزی در ایران و مصر، موضوع کذبی است که ساخته و پرداخته ذهن معیوب برخی از مستشرقین غرض‌ورز بوده است. استاد شهید در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران»، تحقیق بسیار ارزشمندی پیرامون این مسأله واهی انجام داده است. خوانندگان را به مطالعه آن دعوت می‌نماییم. استاد مطهری در پایان تحقیق خود درباره کتاب‌سوزی مصر به اغراضی که پشت این تحریف تاریخ جریان دارد اشاره می‌کند. به عقیده ایشان، این کار مستشرقین از روی دوستی با اسلام نیست. بلکه از باب عمیق‌تر کردن شکاف میان مسلمین و انحراف اندیشمندان از موضوعات اصلی در اسلام است:

چند سال پیش در مؤسسه اسلامی حسینیة ارشاد دو سخنرانی ایراد کردم که عنوانش «کتاب‌سوزی اسکندریه» بود، و بی‌پایگی آن را روشن کردم. یادم هست که بعد از پایان آن سخنرانیها از مؤمن مقدسی نامه‌ای دریافتیم به این مضمون که تو چه داعی داری که دروغ بودن این قصه را اثبات کنی؟! بگذار اگر دروغ هم هست مردم بگویند، زیرا دروغی است به مصلحت و تبلیغی است علیه عمر بن الخطاب و عمرو بن العاص.

این مؤمن مقدس گمان کرده بود که این همه بوق و کرنا که از اروپا تا هند را پر کرده، کتابها در اطرافش می‌نویسند و رمانها برایش می‌سازند و برای آنکه مسلم و قطعی تلقی شود در کتب منطق و فلسفه و سؤالات امتحانیه آن را می‌گنجانند، به خاطر احساسات ضد عمری یا ضد عمرو بن العاصی است و یا قربه الی الله و برای خدمت به عالم تشیع و بی‌آبرو کردن مخالفان امیرالمؤمنین





عین کرده احترام ایشان را به بزرگی نگه داشتند.

حائری یزدی، مرحوم ملا احمد نراقی (فاضل نراقی) - از فقه‌های تراز اول شیعه در قرن ۱۳ هجری قمری، صاحب کتاب فقهی بسیار گرانسنگ مستند الشیعه و معراج السعاده و استاد مرحوم شیخ مرتضی انصاری - را مبتکر نظریه ولایت فقیه دانسته ایشان را متهم نموده که شاید این ابتکار فاضل نراقی به خاطر حمایت و پشتیبانی از پادشاه وقت، فتح‌علی شاه قاجار بوده باشد. به زعم وی، در تاریخ فقه اسلامی، احدی از فقه‌های شیعه و سنی بحثی درباره حق حاکمیت و رهبری سیاسی فقیه را طرح نکرده است. (حکمت و حکومت: ۲۲۱) اما وی در قسمتی دیگر از گفته‌هایش به صراحت چنین انگیزه‌ای (حمایت و پشتیبانی از پادشاه) را نفی کرده است: «اینان (فقیهان) خواسته‌اند به هر نحوی که شده و از هر راهی که میسر است، تجاوزات و سرکشی‌های پادشاهان و قدرتمندان وقت کشور را که در ظلم و ستم و دستبرد به اموال و نوامیس مردم دریغ نمی‌کنند، مهار کردند و پیوسته یک حربه کنترل‌کننده معنوی را بالای سر این ظالمان و ستمکاران بی‌خبر از خدا و وجدان نگاه دارند تا هر گاه که جان مردم از نابکاری‌های این قدرتمندان به سرآمد، با یک حکم انقلابی آنان را به جای خود بنشانند» (همان: ۲۵۴) ... حربه کنترل معنوی، دقیقاً همان چیزی است که در نظریه مالکیت شخصی مشاع وجود ندارد.

حائری یزدی در بیان خاطرات خود گفته که دوران تحصیلات خود (اجتهادی) وی پانزده سال (از سال ۱۳۱۵ تا ۱۳۳۰ ش) طول کشید به طوری که پس از آن خود را بی‌نیاز از تحصیلات اجتهادی احساس کرده است. (مهدی حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۲۳) بزرگان فقاقت، همگی اذعان دارند که فقه اسلامی دریای بی‌کران و عمیقی است که هرگز نمی‌توان احساس فارغ‌التحصیلی را داشت. اینگونه احساس‌ها است که موجب چنان برداشتی درباره مرحوم فاضل نراقی شده

است. گروهی از پژوهشگران با اشراف آیت‌الله صادق آملی لاریجانی در پاسخ به بی‌اطلاعی حائری یزدی از بحث ولایت فقیه در تاریخ فقه امامیه (از قرن سوم تا قرن سیزدهم هجری قمری) تحقیق ارزشمندی انجام داده‌اند. (ر.ک: محمدعلی قاسمی و همکاران، فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه، ۱۳۸۴، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چ اول، مشهد)

حائری یزدی با این پیش فرض واهی که فقیهان نه در گذشته و نه در هیچ زمان دیگری، تجربه و آزمودگی‌های لازم برای سیاستمداری و حکومت کردن را ندارند. لذا حتی اگر مردم آنان را برای انجام امور کشورداری انتخاب کنند؛ باید به هر وسیله شده آنان را بر کنار کرد: «ضرورت عقل عملی ایجاد می‌کند که مردم او را به هر وسیله شده از این مقام بر کنار دارند و به جای اصلی خود که اندیشه گرایی در عقل نظری برای فیلسوف و استنباط احکام شرعی - فرعیه برای فقیه است، باز گردانند. زیرا تصدی آنها در یک حرفه تجربی که آنان آزمودگی ندارند، هم خود به نفسه ظلم و تجاوز از حد است و هم موجب ظلم به دیگران و اختلال نظام جامعه و فساد انگیزی و افسار گسیختگی در میان کشور خواهد بود» (حکمت و حکمت: ۱۰۸). در تاریخ دولت‌ها، غالباً افرادی روی کار آمدند که نه فقیه بودند و نه حداقل آزمودگی‌های لازم برای ملک داری را داشتند و در نتیجه مفاسد و خرابی‌های غیر قابل جبران زیادی را بر امت اسلامی تحمیل کردند؛ لیکن برای کمتر موردی از آنها تعابیر بالا آمده است. حائری یزدی با کدام تجربه عینی اینگونه درباره کار اجرایی فقیهان قضاوت کرده است. اگر پذیرش مسوولیت اجرایی توسط فقیهان منجر به فساد انگیزی و افسار گسیختگی می‌شود؛ چرا ایشان از خود شروع نکردند. چرا ایشان در اوایل انقلاب اسلامی عهده دار سفارت ایران در امریکا می‌شود. چرا ایشان با حکم انتصابی دکتر مصدق به عنوان «مجتهد جامع الشرایط» عضو



فعالیت می کرد. مثلاً اگر توده‌ای ها در یک شهری رئیس فرهنگ باشند که در آن شهر موجب کارهای غیر مذهبی فرهنگ بشوند. سعی می کرد که آنها را تبدیل کند. آنها را از بین ببرد. کس دیگری که صلاحیت مذهبی دارد بیاورد روی کار. همین طور از این کارها زیاد می کرد. ولی بیاید و رسماً یک کاری کند که مثلاً بیانیه صادر کند، اعلامیه صادر کند، ایشان اهل شعار و اینها نبود. (همان: ۵۱)

حائری یزدی، فقیه را نه تنها در آزمودگی و تجربه و تدبیر مملکت داری بلکه در ساحت علم و دانش نیز تحقیر کرده است. به عقیده وی، واژه به کار رفته «علما» در روایات مانند «العلماء ورثة الانبياء»، «العلماء امناء الرسل» شامل هر کس غیر از فقیه می شود. زیرا «علم به معنای صورت ذهنیه مطابق با واقعیت عینیه است، هر گز شامل اصول عملیه و امارات ظنیه که تنها معذور و منجز تکالیف علمیه اند، نمی شود. و فقها کسانی می باشند

شورای عالی فرهنگ می شوند. مگر ایشان نمی دانستند که با عنوان فقاقت، وارد شدن در دستگاه اجرایی منجر به فساد انگیزی و افسار گسیختگی می شود. آیا حائری یزدی فراموش کردند که در شأن فقیه و مجتهد جامع الشرایط نیست که وارد مناصب اجرایی شوند. وی نقل کرده است که در روز ۲۸ مرداد ۱۳۳۳، آیت الله سید جعفر بهبهانی از او می خواهد که به قم رفته درباره خطر جمهوری شدن ایران و به قدرت رسیدن کمونیست‌ها با مرحوم آیت الله بروجردی گفت و گو کند و ایشان را به اقدام عملی ترغیب نماید. ایشان هرگز به آیت الله بهبهانی نمی گوید که در شأن فقیهان نیست که وارد امور اجرایی شوند بلکه سفر به قم را مشروط به آنکه دیدگاه خود را نیز به عرض آیه الله بروجردی برساند، می پذیرد. (مهدی حائری یزدی ۱۳۸۱: ۴۸)

حائری یزدی با وجود معاشرت با بزرگانی از فقه‌های امامیه و مشاهده آزمودگی بالای آنان در امور اجرایی، معتقد است که دخالت فقیه - به دلیل ناآزمودگی او - در امور اجرایی موجب فساد و افسار گسیختگی و اختلال در نظام جامعه می شود! وی درباره استاد خود با عنوان فقیه مدبر یاد کرده است:

آقای بروجردی یکی از مشخصاتش این بود که همان طوری که عرض کردم، خیلی آدم مدبری بود و خودش را توی دست و دهان احزاب و روزنامه‌ها نمی انداخت و کارهایی که می کرد البته کارهای نامرئی بود.

عرض کنم حضورتان که البته همان نحوی که بهایی‌ها را مخل امنیت و استقلال ایران می دانست، توده‌ای را هم می دانست و به همان تربیتی که با بهایی‌ها مبارزه می کرد، (با توده‌ای‌ها هم) - البته به وسیله عوامل خودش -





که آراء و نظریات آنان از طریق اصول و امارات ظنیه است که به نحوی از سوی شرع معتبر و مجزی عمل شناخته شده

و هیچ گونه دلالتی بر کشف حقایق جهان هستی ندارد و نمی توان آنان را دانایان به حقایق جهان یا علمای بالله دانست. و اتفاقاً بیشتر و حتی اکثریت قریب به اتفاق فقیهان رضوان الله علیهم نه تنها از علوم عقلیه و دانش الهی بی اطلاع اند، بلکه از تحصیل و اشتغال بدان بیزاری می جویند و احیاناً دیده شده که برخی از آنان دست یازی به معقولات را بر خود و پیروان تحریم کرده اند و در اصول اعتقادی، تنها به دین عجایز افتخار و مباهات می ورزند» (حکمت و حکومت: ۲۲۴) حائری یزدی بی اطلاعی فقیه از علوم عقلی را به حساب ناتوانی عقلانی او می گذارد: «فقیه به معنای مجتهد در احکام عملیه، از آن جهت که فقیه است وارد به مسایل عقلیه و اصول اعتقادی که تماماً براساس قواعد عقلیه استوار است، نمی باشد و در اصول دین و مسایل ما بعدالطبیعی آموختگی و توان عقلانی ندارد تا بتواند پاسخگوی نیازمندی های فکری و اعتقادی جوامع خود باشد». (همان: ۲۳۷)

به راستی برابر اینگونه سخنان ناروا چه می توان گفت. آیا باید به مضمون آیه شریفه «اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً» (فرقان: ۶۳)، عمل کرد؟! شاید سکوت بزرگانی که با وی وارد گفت و گو شده اند؛ از همین باب باشد. ولی، حائری یزدی که جاهل نیست، ممکن است او تجاهل کند ولی جاهل نیست. آیا او می توانست بگوید استادان و ولی نعمتان معنوی او در علوم اسلامی به دلیل ناتوانی عقلانی از علوم عقلیه بهره ای نبردند و لذا نمی توان آنان را علمای بالله بر شمرده؟! به نظر می رسد افرادی را که تجاهل می ورزند باید به تقوای الهی و ترس از روز جزا دعوت کرد.

اگر بخواهیم همچون حائری یزدی از باب مجادله وارد شویم؛ می توان اینگونه با وی سخن گفت که حاملان

علوم عقلیه مصداق علماء نیستند. زیرا در قرآن کریم خداوند سبحان به علم و عالم توصیف شده است ولی هرگز با مشتقات عقل، موصوف واقع نشده است. خداوند در قرآن کریم به عاقل بودن توصیف نشده است. بنابراین، حامل علوم عقلیه از مصداق علماء نمی تواند باشد. لیکن؛ هرگز خود و دیگران را در گفت و گوهای علمی به وارد شدن از باب مجادله، فرا نمی خوانیم بلکه آنچه نیکو و مرضی خداوند سبحان است؛ «جدال احسن» است. «و جادلهم بالتی هی أحسن» (نحل: ۱۲۵). نه آنگونه سخن گفتن جدال احسن است نه این گونه.

حاملان علوم عقلیه و علوم شرعیه و احکام عملیه، هر دو به یک اندازه مصداقی از علماء الهی می توانند باشند. امام صادق (ع) معیار عالم ربانی را که خردورزی و تعقل می کند بیان فرموده است. آن حضرت درباره عقل می فرماید: «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (محمد بن یعقوب کلینی، الاصول الکافی، ۱۴۰۵ ق، دارالاضواء، بیروت، چ اول، ج ۱: ۱۱). اگر در علم عقلی دعوت به عبودیت و بندگی نباشد و به وسیله آن نتوان بهشت را کسب کرد؛ باید در علم عقلی بودن آن تردید کرد. اگر نظریه سیاسی ابتکار شود که مستند به دلایل عقلانی باشد ولی عبودیت و بندگی از آن ظهور نکند؛ باید در انبغات آن از حکمت عملی و عقلانی بودنش تردید کرد. حکومت و جامعه سیاسی که از پرتو نظریه سیاسی مالکیت شخصی مشاع پدید خواهد آمد؛ عاری از هر گونه دعوت به عبودیت و بندگی است. زیرا محتوای این نظریه از سخن خدا شروع و به سخن خدا ختم نشده است.

هر عالمی، به ویژه علمای دین، همواره باید مراقب پیامدهای گوناگون سخنان خود باشند. اینگونه تعبیر و توصیفات حائری یزدی درباره فقیهان در میان مردم پیامدهای ناگواری دارد. تا آنجا که ممکن است اسباب دوری گزیدن مردم از علما را پیش آورد. لیکن پیامد



علم‌آموزی و زانوی تلمذزدن پیشگاه علماء نخواهد شد تا چه رسد به آنکه خود را برتر از اساتیدش بدانند. این احساس بی‌نیازی، مستندی غیر از خود بزرگ‌بینی نمی‌تواند داشته باشد. حائری یزدی، در بیان خاطراتش از این احساس بی‌نیاز در خود خبر داده است.

از سال ۱۳۱۵ شمسی (۱۹۳۶) تا در حدود ۱۳۳۰ (۱۹۵۱) در قم مشغول تحصیل بودم. بعد از این که به کلی بی‌نیاز شدم از تحصیلات اسلامی، حتی احساس کردم که دیگر احتیاجی به هیچ یک از مراجع ندارم، احتیاجی به اساتید بزرگ ندارم و خودم را از نظر قدرت علمی در همان هنگام برتر از تمام مدرسین و تمام مراجع و اساتید فن فقه و اصول و حتی معقول می‌دانستم، چون از تحصیلات حوزه سلب احتیاجم شده بود، آمدم به تهران. (مهدی حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۲۳)

حائری یزدی از اینکه به هر مناسبت شده بتواند برتری علمی خود را به رخ دیگران بکشد، هیچ ابایی ندارد، حتی اگر آن فرد از میان عالمانی باشد که فاصله سنی زیادی با او داشته باشد. نمونه‌ای از چنین رفتار میان او و آیه‌الله سیدابوالقاسم کاشانی (۱۲۶۲-۱۳۴۰ ش) رخ داده است: یک روزی باز دنبال همین موضوع به آقای کاشانی از منزلم تلفن کردم. آقای کاشانی پشت تلفن اوقاتش تلخ شد به من گفت: تو آن وقت که دکتر مصدق خانه مرا سنگ باران می‌کرد، کجا بودی؟ چطور صدایت در نمی‌آمد؟ ولی حالا که این سید (رضا) زنجانی را گرفتند،

اینگونه سخنان به همین فرار کردن مردم از علماء ختم نمی‌شود. بلکه همین فرار کردن مردم به نوبه خود پیامدهای ناگوارتری دارد. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرموده است که زمانی خواهد آمد که مردم از علماء مانند فرار گوسفند از گرگ، فرار می‌کنند، خداوند آن مردم را به سه چیز مبتلا خواهد کرد: ۱- رفع برکت از اموالشان ۲- مسلط شدن سلطان جائر بر آنها ۳- خارج شدن از دنیا یا مرگ بدون ایمان:

قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم: سیأتی زمان علی الناس یفرون من العلماء کما یفر الغنم من الذئب، ابتلاهم الله تعالی بثلاثه اشياء: الأول یرفع البرکة من أموالهم و الثانی سلط الله علیهم سلطاناً جائراً، و الثالث یخرجون من الدنیا - بلا ایمان. (شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ۱۴۲۷ ق، دارالاسوه، تهران، چ چهارم، ج ۶: ۳۴۷)

۸- جفای حائری یزدی نسبت به علمای دین، به ویژه فقیهان، هیچگونه مبنای عقلانی ندارد. هیچ توجیه عقلی و شرعی با او همراه نیست. تمام استدلال‌های وی در این کاری که پیش گرفته است، واهی و ناموجه است. گفتار وی مشحون از آموزه‌های مغالطه‌آمیز است. بنابراین، اگر جویای دلیل یا عاملی برای چنین جفایی باشیم؛ باید امر غیر عقلانی و نفسانی را سراغ گرفت. کدام عامل غیر عقلانی باعث اینگونه تفسیر و تحلیل‌های غیر منصفانه درباره فقیهان امامی شده است؟ به نظر می‌رسد نوعی خود بزرگ بینی در وجود حائری یزدی اسباب اینگونه سخن گفت‌ها شده است. آگاهان به علوم اسلامی و معارف حوزوی، می‌دانند که هیچ طلبه حوزوی، هر اندازه که از هوش و زکاوت بالایی برخوردار باشد؛ هرگز با سپری کردن ۱۵ سال تحصیل حوزوی، بی‌نیاز از





افتادی به کار و مشغول فعالیت؟ من هم اوقاتم تلخ شد. قدری با تندی که از رسم ادب خارج بود به آقای کاشانی پشت تلفن گفتم: «آقا» شما اشتباه نکنید، من خودم را از شما خیلی اعلم می‌دانم و افضل می‌دانم. اگر قبول ندارید، یک مجلسی ترتیب بدهید که باشند فضایی قوم بحث بکنیم. معلوم شود من از شما دانشمندترم یا شما از من؟ شما به کی تحکم می‌کنید؟» (همان: ۵۳)

حائری یزدی حتی پیش از آنکه فارغ التحصیل از علوم اسلامی شود؛ خود را جزء اهل علم می‌دانسته است. مرحوم آیه‌الله بروجردی بنا به درخواست علمای قم در سال ۱۳۳۵ ش از بروجرد به قم مهاجرت کردند. این درخواست‌ها از چندسال قبل شروع شده بود. بنابراین، می‌بایست حائری یزدی در آن زمان طلبه جوان بیست و دو یا سه‌ساله‌ای باشد که در اواسط تحصیل حوزوی به سر می‌برد؛ یعنی در دوره سطح بوده است. او در این سن و مقام علمی آنچنان خود را می‌پندارد که در دو نوبت حامل پیام خود و دیگران برای درخواست از مرحوم آیه‌الله بروجردی می‌شود:

(سال‌ها) بعد از فوت پدرم، عرض کنم که یک عده از آقایان اساتید نسبتاً شاخص قم که از جمله مثلاً مرحوم برادر من و خود من و اینها بودیم و آقای خمینی و دیگران بودند، اینها احساس خلایی کردند در حوزه، که در اثر نبودن سرپرستی، بهتر این است که ما دعوت کنیم و به هر وسیله‌ای هست آقای بروجردی را از بروجرد بیاوریم به قم... من خودم رفتم بروجرد و از ایشان تقاضای آمدن به قم کردم و در آن هنگام تقاضای مرا اجابت نکردند. بعد از یک سال، ایشان در اثر پاره‌شدن فتق و بیرون ریختن فتق و کسالت‌های ناشی از این مرض، از بروجرد آمدند به تهران مریم‌بخانه فیروزآبادی برای این که فتقشان را عمل کنند. در همان مریم‌بخانه عمل کردند و عرض کنم که اگر یادتان باشد محمدرضا شاه پهلوی هم در همان مریم‌بخانه به عیادت ایشان رفت.

در این هنگام بود که ما دو مرتبه تقاضای خودمان را تکرار کردیم، من هم خودم باز دو مرتبه حامل پیام بودم. هم (از طرف) خودم و هم از طرف دیگران. (همان: ۶۲)

خود بزرگ‌بینی به فرد اجازه می‌دهد تا با دیگران به درشتی سخن بگوید و ادب بزرگی و کوچکی را رعایت نکند. چنانکه حائری یزدی خاطره‌ای از این اتفاق میان خود با حسین مکی نقل کرده است:

عرض کنم که آقای حسین مکی داشت با آقای کاشانی داد سخن می‌داد. آقای کاشانی هم خیلی خوشش می‌آمد از صحبت او. او می‌گفت که من اولین کسی بودم که شیر نفت را به روی انگلیس‌ها بسته و چه کار می‌کردم و از این قبیل سخنان حماسه‌آمیز. ما هم آنجا ساکت بودیم. هیچ حرف نمی‌زدیم. نه لا و نه نعم. عرض کنم، این آقای مکی از سکوت ما مثل این که یک قدری ناراحت شد. آقای مکی روی به بنده کرده و گفت «بله» شما نظراتان چیه، جناب آقای حائری آقای مکی از من نظر خواست.

گفتم آقای مکی «ما در یک مرتع دیگری می‌چریم» به همین لحن گفتم: «ما در یک مرتع دیگری می‌چریم، غیر از آن مرتع شما، اصلاً من سخنان شما را نمی‌فهمم» آقای مکی در حالی که از پاسخ من ناراحت بود، گفت: «بله، از سکوت شما روشنفکرهاست که ملتی بدبخت می‌شوند.» دقت کردید؟ (من هم) گفتم «و یا از حماقت یک مشت رجال خلق الساعه که خیال می‌کنند واقعاً رجولیت دارند. رجل هستند. ولی فکر نمی‌کنند که این مردانگی آنها، یا شهرت آنها به مردانگی، در اثر جریانات دیگری است نه در اثر لیاقت و صلاحیت خودشان. (همان: ۵۵)

فرد خود بزرگ‌بین، هرگز از دیگران انتظار ندارد همان جسارت و گستاخی که خود با دیگران روا داشته است؛ با او انجام دهند. حائری یزدی با سکوت کردن برای حسین مکی رنجش خاطری ایجاد می‌کند. اما اگر دیگری



آموختن پندهای سیاسی شده بود. او هیچگاه به توصیه‌های سیاسی اساتیدش عمل نکرده است. او دربارهٔ گروگانگیری در سفارت آمریکا نقل می‌کند که با یکی از ملتزمین سناتور آمریکایی، ادوارد کندی، دربارهٔ ایران و مساله گروگانگیری، گفت‌وگویی انجام داده است. او به خیال اینکه گفت‌وگوهایش روی سیاستمدارهای آمریکایی اثر خواهد گذاشت و با یک تیر دو هدف را زده است؛ یکی گروگانها را آزاد کردیم و دیگر آنکه مسایل ایران و بخصوص مسایل اقتصادی به حل نهایی خواهد رسید. به همین خاطر به واسطه آیت‌الله شهید صدوقی برای امام خمینی (ره) پیغام می‌فرستد که قصد انجام چنین کاری را دارد. امام خمینی ره، به او پاسخ منفی داده این نکته مهم را یادآور می‌شوند که: «فلان کس (حائری یزدی) هم آمریکایی‌ها را درست نمی‌شناسد و به فلان کس هم بگویید که در این کار مداخله نکند» (مهدی حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۱۲).

حائری یزدی با بی‌تفاوتی از کنار نهضت امام خمینی گذر کرده است. بلکه او نسبت به این نهضت موضع منفی داشته است، چنانکه خود گفته است انقلاب اسلامی حرکتی بدون مقصد و مبهم است. او واقعه‌ای را که پس از حوادث ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ اتفاق افتاده بود، نقل می‌کند. از نقل این واقعه کاملاً پیداست که وی تا چه اندازه نسبت به قیام ملت بی‌اعتناء بوده است. اما برخلاف ایشان، مرحوم آیت‌الله شیخ مرتضی حائری یزدی (اخوی ایشان) کاملاً همسو با نهضت امام خمینی (ره) بود:

آقای ملاحلی همدانی که از علمای بسیار مبرز بود در ایران محلش در همدان بود. چون که از جمله شاگردان خوب مرحوم پدرم بود، آمد تهران در همان واقعهٔ پانزدهم

حتی اگر دیگری استادش باشد اینگونه عمل کند، تاب نمی‌آورد و ابزار ناخرسندی می‌کند. حائری نقل کرده است که در همان ماه‌های اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی خدمت امام خمینی رفته نظر خود را دربارهٔ عدم نیاز به مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی جدید و لزوم ابقای قانون اساسی مشروطیت، ابراز می‌دارد. او می‌گوید: در این اظهار نظرش به قاعده‌ای در علم اصول فقه استناد کردم. حائری یزدی در ادامه نقل این خاطره چنین گفته است:

ایشان هیچ حرف نزدند تا یک چند دقیقه‌ای که گذشت. سکوت ایشان به من برخورد. من چون هیچ وقت از ایشان انتظار نداشتم و این عادت را هم هیچ وقت من از ایشان ندیده بودم تا آن وقت، چون از بیست سال پیش به این طرف با ایشان هیچ آمد و شدی، دیداری نکرده بودم، سکوت کرد. سکوتش به من برخورد. (همان: ۱۰۸)

۹. بارزترین مصداق برای گفته‌های حائری یزدی دربارهٔ فقیهان، خود او است. به عقیدهٔ وی باید، فقیه آزمودگی، تدبیر و توانایی درک واقعیات عینی را دارا باشد. اما چون چنین نیست، باید فقیه را از وارد شدن به این امور منع کرد. یک مصداق این قانون، حائری یزدی است. او می‌بایست در همان فضای گفت‌وگوها و مباحثات فلسفی باقی می‌ماند و هرگز وارد جریانات سیاسی نمی‌شد. از خاطرات وی کاملاً پیداست که او با رجال سیاسی و اجتماعی زیادی در ارتباط بوده است؛ لیکن این ارتباط به او درک عمیقی از شناخت حوادث سیاسی و اجتماعی نداده است.

شاید همان عامل خود بزرگ بینی در حائری مانع



علاقه زیاد داشتم و به خصوص نسبتاً به شخص مرحوم دکتر مصدق» (همان: ۳۳) بنابراین، حائری یزدی از نظر ایدئولوژی سیاسی، فردی ملی گرا بود. حال آنکه امام خمینی، نه با ملی گرایی و نه با رجال ملی گرا - مانند دکتر مصدق - موافق نبود. حائری یزدی در این باره چنین گفته است:

از اول آقای خمینی به طوری که یادم هست - اتفاقاً اختلافش هم با ما سر همین مسئله آقای دکتر مصدق بود - با آقای مصدق زیاد رابطه‌ای نداشت، یعنی معتقد نبود به روش وی. و به هیچ وجه از دکتر مصدق و آقای کاشانی که با دکتر مصدق بود طرفداری نمی کرد. بلکه شاید تخطئه هم می کرد. معتقد نبود که آقای کاشانی باید این طور از دکتر مصدق طرفداری کند. (همان: ۹۱)

اما دلیل دوم، عادت به سلطنت است. حائری یزدی از سنتی در میان علماء و روحانیون حکایت کرده است که گویا جز خود او و معدود افراد از روحانیون، کس دیگری چنین عادت نداشتند. او در تحلیل دلیل مخالفت علماء و روحانیون با جمهوری خواهی رضاخان، اشاره به این عادت آنان به سلطنت کرده است. به عقیده وی، علمای دین رابطه‌شان با حاکمان را در قالب سلطنت تعریف کرده‌اند و گذشت زمان این تعریف به عادت تبدیل شده است. شاه قصد خرق این عادت را داشت ولی علماء با آن مخالفت کردند و خواهان حفظ سلطنت بودند:

این یک جریان سنتی قدیمی بود که شاه همیشه با علماء یک رابطه مستقیمی داشت از زمان‌های بسیار پیشین از زمان صفویه به این طرف بخصوص زمان صفویه و روابط روحانیت با دربار ایران بسیار قوی بود و بسیار به اصطلاح محکم بود. داد و ستد بسیار عمیقی می داشتند. بعد هم در زمان قاجاریه این رابطه همین طور شدت بیشتری داشت یا بالاخره به همان شدت زمان صفویه بود و تا زمان پهلوی این جریان ادامه داشت. از این جهت روحانیون و مراجع عادت کرده بودند به سیستم

خرداد و به منزل من وارد شد. مردم خیلی می آمدند به دیدنش؛ دولتی‌ها، رجال، از جمله رئیس ساواک آن وقت، پاکروان می آمد آنجا ولی من در مجالس آنها هیچ شرکت نمی کردم با این که آقای ملاعلی خیلی اصرار می کرد که شرکت کنم و اظهار نظر کنم. ولی من چون از اول معتقد بودم که این انقلاب با این جهشی که به راه افتاده بود یک جهش بدون قصد است، یک جهش مبهم است از این جهت به هیچ وجه خودم شرکت نمی کردم. در هیچ یک از جریاناتش شرکت نمی کردم. مرحوم آقای اخوی بودند که از طرف خودشان اصالتاً و از طرف من به عنوان صاحب‌خانه (شرکت می کردند) ولی من گاهی می رفتم به عنوان صاحب خانه آن کنار می نشستم دم در، برای اینکه بعضی از محترمین که می آمدند از شان پذیرایی بکنم. بیش تر از این شرکت نمی کردم. حتی در ملاقاتها، بازدیدها، مرحوم آقای اخوی به جای من تشریف می بردند، همراه با آقای ملاعلی (مهدی حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۵)

اما دلیل بی‌اعتنایی حائری یزدی با نهضت امام خمینی و قیام ملت ایران در سال ۱۳۵۷ ش چیست؟ از گفته‌های وی، لاقلاً، دو دلیل را می‌توان استنباط کرد. نخست آنکه، او از علاقمندان به نهضت ملی و شخص مصدق بود. حائری یزدی درباره نهضت ملی نفت می‌گوید: «زمان ملی شدن صنعت نفت بنده با این که البته رسماً جزو جبهه ملی نبودم، و اصولاً هیچ وقت مایل هم نبودم که در هیچ حزبی و در هیچ گروهی رسماً مشارکت کنم، ولیکن نسبت به جبهه ملی خیلی



احساس کردند که می‌توان بساط شاه و شاه بازی را از مملکت اسلامی ایران برچید؛ ساکت ننشستند و به تأیید امام خمینی (ره) آمدند. اگر آنان به سلطنت عادت داشتند هرگز در پی ولایت فقیه نبودند که حائری یزدی گفته است: مسئله این نیست که بخواهند مملکت را اداره کنند، بلکه می‌خواهند ولایت فقیه درست کنند». آری، حائری یزدی هنگامی که از ناحیه قاطبه روحانیت خرق چنین عادت‌های احساس کرد راه محافظه‌کاری و ماندن بر عادت موهوم را پیشه کرد و گفت: «من دیگر از آن تاریخ (اهتمام امام خمینی برای تشکیل مجلس موسسان) به بعد واقعاً از ایشان ناراحت شدم. دیگر از ایشان قطع رابطه کردم. (همان: ۱۰۹).

۱۰. مهدی حائری یزدی در میان محافل روشنفکری و غرب باوران، ارج و قرب خاصی دارد و از وی به بزرگی یاد میشود. عناوینی چون فیلسوف معاصر ایران، فیلسوف سیاسی، نظریه پرداز سیاسی و فیلسوف ما، نمونه ای از اینگونه یاد کردن‌های محفل روشنفکری از ایشان است (برای نمونه ر.ک: مسعود رضوی، سیاست‌گری و سیاست‌اندیشی، ۱۳۸۷، نشر علم، چ اول) برخی جریانات سیاسی معارض با نظام اسلامی، وی را نظرپرداز خود دانسته کتاب «حکمت و حکومت» را تبلیغ می‌کنند. این امر، پرسش برانگیز است. چرا محافل روشنفکری و تجدد خواه با حائری یزدی از در دوستی و رفاقت وارد شده‌اند. سیره فکری سیاسی این جریان بر عدم رفاقت و گفتگوی

سلطنت وقتی که انسان به یک سیستمی عادت بکند، البته میل دارد که تا اندازه‌ای که توان دارد آن سیستم را حفظ بکند. (همان: ۱۱۸)

به دلیل اینگونه تحلیل کردن‌هاست که می‌گوییم حائری یزدی اساساً نمی‌بایست وارد عرصه سیاست می‌شدند. عموم مراجع و روحانیون با شروع نهضت امام خمینی در پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ و وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ و تأسیس جمهوری اسلامی در دوازدهم فروردین ۱۳۵۸ و مشارکت مجلس مؤسسان و تدوین قانون اساسی، آشکارا نشان دادند که هیچ عادت‌ی به سلطنت نداشته بلکه اگر فرصتی الهی پیش آید در جهت براندازی نظام سلطنت از هیچ اقدامی کوتاهی نخواهند کرد. مخالفت آنان به جمهوری خواهی رضا خان از روی عادت نبوده است. بلکه از روی بینش و تحلیل عمیق سیاسی بوده است. مراجع و علما با توجه به شناختی که از شخصیت رضا خان پیدا کرده بودند. فهمیده بودند که سلطنت می‌تواند در اندازه ناچیزی حرص و تمنای جاه‌طلبی و اقتدارگرایی مطلق رضاخان را محدود و مشروط نماید. حال اگر سلطنت هم برداشته شود این مقدار از محدودیت هم در کار نخواهد بود. می‌توان از سلطنت مشروطه سخن گفت ولی سخن گفتن از جمهوری مشروطه بی معنا است. می‌توان از شاه بخواهیم که فقط سلطنت کند نه حکومت، اما از رئیس جمهور که شخص اول مملکت است، چنین چیزی را نمی‌توان درخواست کرد. پس مخالفت علما و مراجع با جمهوری خواهی نه از روی عادت که از روی بینش و تحلیل عقلی بوده است. همین که آن فرصت الهی توسط امام خمینی (ره) فراهم آمد و مراجع و روحانیون





سازنده باروحانیت و علمای دین است، جریان روشنفکری در همه جا بر اصل ضروری گسست همه جانبه از سنت استوار است. تاریخ معاصر گواه بر این مطلب است که این جریان هیچگاه از روی اعتقاد قلبی حاضر به گفتگوی سازنده با روحانیت نبوده است. اگر چنین بود که در اعدام شیخ شهید آیت الله فضل الله نوری شتاب نمی کردند. بنابراین، پرسش از دلایل اقبال روشنفکران به حائری یزدی مهم است. گمان می‌رود، پاسخ این پرسش را می‌توان از گفته‌های سعید حجاریان، معلوم ساخت.

سعید حجاریان، انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ را غلبه پروژه مدرنیت بر پروژه مدرنیزاسیون دانسته است. به عقیده وی همه جوامع به سوی مدرن شدن سیر خواهند کرد. اما آنچه مهم است ماهیت فرایند مدرن شدن است. زیرا فرایند ممکن است باعث تشدید مقاومت برابر مدرن شدن شود و در نتیجه جامعه بیش از پیش گرفتار خشونت و حکومت‌های دیکتاتوری خواهد شد هم چنانکه ممکن است جامعه از طریق نوع دیگری از فرایند مدرن شدن، خیلی سهل و آسان در آستانه تجدید قرار گیرد، بی‌آنکه مجبور به تجربه استبداد و خشونت شود. هر اندازه فرایند مدرن شدن برون‌زا باشد. حس مقاومت برابر آن تشدید می‌گردد. در مقابل، فرایند درون‌زا، به استقبال تجدید می‌رود. فرایند برون‌زا، تحمیلی از بیرون است. حال آنکه فرایند درون‌زا تحمیلی از درون است و اساساً احساس تحمیل در کار نیست. امر درون‌زا رضامندی و سازگاری را در خود دارد. فرایند برون‌زا عمل مصنوعی، برنامه‌ریزی شده است. حال آنکه فرایند درون‌زا عملی طبیعی خود جوش و پیش‌بینی نشده است. حجاریان میان دو مفهوم مدرنیت و مدرنیزاسیون تفاوت می‌گذارد. هر دو فرایندی از مدرن شدن ایرانیان را تعقیب می‌کنند. لیکن مدرنیت مبتنی بر فرایند درون‌زا است و مدرنیزاسیون فرایند برون‌زا را تعقیب می‌نماید. به عقیده وی جامعه ایرانی تا پیش از انقلاب اسلامی با پروژه مدرنیزاسیون مواجه بود و دقیقاً به همین خاطر تجدید در ایران سرعت بطلی داشته

است. اما با وقوع انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه پروژه مدرنیزاسیون کنار گذاشته شد و پروژه مدرنیت بر آن غلبه کرده است. زیرا انقلاب اساساً یک پدیده مدرن است. انقلاب یک خواسته مردمی است و دولت برآمده از انقلاب هم مردمی خواهد بود و هر امر مردمی؛ درونی تلقی می‌شود. رژیم شاهنشاهی خواست ملت نبود. در نتیجه فرایند مدرن شدن که از سوی رژیم پهلوی تعقیب شده بود؛ مبتنی بر درخواست و میل درونی مردم نبوده است. حال آنکه انقلاب اسلامی به دلیل حضور مردم در آن مبتنی بر خواست درونی بوده است. (ر.ک: سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، مقاله انقلاب اسلامی، مدرنیت علیه مدرنیزاسیون، انتشارات طرح نو، چ اول)

حجاریان بر مبنای همین تحلیل سراغ نظریه ولایت مطلقه فقیه رفته معتقد است که این نظریه فرایندی از عرفی شدن را موجب شده است. هیچ امر عرفی‌کننده‌ای به اندازه خورشید ولایت فقیه مشعشع نیست. زیرا فرایند عرفی‌کنندگی ولایت فقیه درون‌زا است. حجاریان با این تلقی به تبیین وجه عرفی‌کنندگی درون‌زایی ولایت مطلقه فقیه پرداخته است. (همان: مقاله فرایند عرفی شدن فقه شیعی) حال ممکن است مشابه همین تحلیل را در مورد پروژه حائری یزدی طرح کرد. قطعاً در یک جامعه مذهبی روحانی بودن حائری یزدی در نفوذ کلام و جلب طبیعی نظر مردم ایران به خود مؤثرتر از شخصیت غیرروحانی روشنفکران است. اگر مردم از سوی علمای دین به تجدید فراخوانده شوند بیشتر موثر است تا آنکه روشنفکران چنین دعوتی را پیش کنند. لیکن قطع نظر از شخصیت روحانی، نظریه مالکیت شخصی مشاع واجد وجه عرفی‌کنندگی درون‌زا است. زیرا بنیاد نظریه و کالت یا مالکیت شخصی مشاع بر آموزه قرارداد اجتماعی استوار است. تمام تلاش حائری یزدی در کتاب «حکمت و حکومت» بر استخراج نظریه و کالت از فلسفه و حکمت اسلامی استوار است. به عبارت دیگر وی کوشیده است آموزه قرارداد



عرفی گرایان و علاقمندان به سکولاریسم دیر یا زود پی می برند که هیچ راهی از درون نه در فقه امامیه و نه در سایر علوم شیعی برای عرفی شدن مکتب تشیع وجود ندارد. افرادی مانند حائری یزدی که عمری را در آموختن علوم و معارف شیعی سپری کرده اند از همان ابتدای کار می دانند که راه درونی منتفی است. از این رو آنان خود را به زحمت نینداخته اند. برای رسیدن به مقصود سراغ آموزه های دینی نرفتند. اما افرادی مانند سعید حجاریان که از فهم سطحی نسبت به علوم شیعی برخوردارند در پایان پروژه عرفی سازی به چنین نتیجه ای می رسند. او چندسال بعد از نوشتن مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی» در سال ۱۳۷۴ مقاله دیگری با عنوان «امام خمینی؛ فقیه دوران گذار» را می نویسد. وی در مقاله دوم اذعان کرده است که فقه شیعه از موهبت درونی عرفی سازی محروم است. (سعید حجاریان ۱۳۸۰: ۹۲) به هر حال پروژه حائری یزدی نیز محکوم به شکست است. زیرا مفاهیم و چهارچوبهای نظری فلسفه سیاسی مدرن تنها از طریق گسست از آموزه های اسلامی و حکمت عملی میسر است. چنانکه در فصول آینده معلوم خواهیم ساخت مفهوم قرارداد اجتماعی و دولت مداری از حکمت عملی قابل انتاج نیست. تلاش های حائری یزدی برای انجام این مقصود تماماً بیهوده بوده است. حکومتی که مقصود وی است از حکمتی که مورد نظرش است در نمی آید. چنانکه از حکمت عملی هم حکومت عرفی در نمی آید. «ماقصد لم یقیع و موقوف لم یقصد» پس یکبار دیگر باید از حائری یزدی پرسید که:

«کدام حکمت، کدام حکومت»

* عضو پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اجتماعی را که یک آموزه مدرن است از درون حکمت عملی استخراج نماید. بدین ترتیب حائری یزدی توانسته است راه را برای همدلی حکمت اسلامی با دولت مدرن هموار سازد.

ممکن است نظریه و کالت یا مالکیت شخصی مشاعر قریب جدی برای فرضیه سعید حجاریان تلقی شود. در نتیجه او برای استحکام فرضیه خود ناچار از نقد نظریه و کالت خواهد بود. این نقد هم لاجرم معطوف به وجه درون زا بودن نظریه مالکیت شخصی مشاعر است. لیکن، حجاریان نیز در تحلیل نهایی خود نسبت عرفی کنندگی ولایت فقیه از درون فقه را مردود دانسته است و به ظن خود، وجه عرفی کنندگی را به مشرب عرفانی امام خمینی نسبت داده است. بنابراین هر دو تحلیل وجه درونی بودن عرفی شدن را به دانشی غیر از علم فقه اسلامی نسبت داده اند.

تردیدی نیست که فقیه امامیه هیچگونه زمینه و بستری مناسب برای عرفی شدن را ندارد. اگر به گفته امثال سعید حجاریان ولایت فقیه در قیاس با سایر آموزه های فقهی در عرفی سازی فقه شیعه مشعشع است. چگونه است که تمامی جریانات فکری - سیاسی عرفی گرا برابر آن ایستادگی می کنند. آنان که تمنای عرفی شدن فقه شیعی را دارند باید مؤید جدی ولایت فقیه باشند نه مخرب آن. اما این رویارویی با عرفی شدن اختصاص به فقه امامیه ندارد تمامی دانش های شیعی اعم از فلسفه کلام عرفان و فقه امامیه این گونه است. مذهب تشیع با همه معارف و دانش های اصیل خود برابر عرفی شدن ایستاده است. چنانکه این مطلب در عرصه های سیاسی و اجتماعی معاصر کاملاً آشکار است. عرفی گرایی مدرن در دوران معاصر با موفقیت وارد هرجا شده است. ولی تنها حصنی که توانایی نفوذ در آن را پیدا نکرده حصن تشیع است.



اشاره

مطالب زیر فصلی از کتاب «قرن آخر» اثر فیزیکدان و اختر شناس انگلیسی است که به پیامدهای لجام گسیخته و غیر قابل پیش بینی گسترش علم مدرن بویژه در عرصه تسلیحات اتمی و شیمیایی پرداخته است. این کتاب از سوی کتاب صبح در دست انتشار است.

ساعت رستاخیز

■ مارتین ریس ■ ترجمه: حسین داوری



۳۸

فرهنگ

● شماره یازدهم

● تیر ماه ۹۱



در طول تاریخ حیات، بشر با فجایعی طبیعی همچون سیل، زلزله، فوران های آتشفشانی و تندباد و یا بیماری های واگیر دست به گریبان بوده است. اما بیشتر بلایای قرن بیستم مستقیماً ساخته دست بشر است که نمونه بارز آن را می توان در دو جنگ جهانی و آثار آن مشاهده کرد؛ جنگ هایی که قتل و عام، شکنجه و خشکسالی های ناشی از سیاست های جنگ طلبانه بانیان آن، ۱۸۷ میلیون نفر را به کام مرگ کشانید.



رئیس جمهور وقت ایالات متحده، در خلال بحران موشکی کوبا صریحاً گفت که احتمال بروز جنگ، پنجاه پنجاه است. این خطر در دهه های بعد بیشتر شد.

بن بست مذاکرات موشکی کوبا در سال ۱۹۶۲، یک تبادل هسته ای برنامه ریزی شده بود. براساس نظر «آرتور شلسینگر» مورخ و دستیار کندی در آن دوره، «این رویداد، نه تنها خطرناک ترین لحظه در دوران جنگ سرد که خطرناک ترین لحظه در تاریخ حیات بشر بوده است. هیچ گاه پیش از این، دو قدرت بزرگ تا این حد با هم دست و پنجه نرم نکرده بودند؛ دو قدرتی که توانایی فنی نابودی جهان را داشتند. خوشبختانه کندی و «خورشچف» رهبرانی خویشستندار بودند و گر نه شاید امروز هیچ کدام از ما اینجا نبودیم.»

«روبروت مک نامارا» وزیر دفاع ایالات متحده که در اوج جنگ ویتنام نیز این مسئولیت را عهده دار بود، بعدها این گونه نوشت: «حتی احتمال اندک بروز یک

بی تردید جنگ سرد مخاطراتی عظیم تر از حد تصور ما به ارمان آورد. اگرچه هنوز هم نظاره گر پیامدهای مرگبار ناشی از تسلیحات هسته ای هستیم، اما تهدیدهای علم جدید به مراتب دردآورتر است.

در طول تاریخ حیات، بشر با فجایعی طبیعی همچون سیل، زلزله، فوران های آتشفشانی و تندباد و یا بیماری های واگیر دست به گریبان بوده است. اما بیشتر بلایای قرن بیستم مستقیماً ساخته دست بشر است که نمونه بارز آن را می توان در دو جنگ جهانی و آثار آن مشاهده کرد؛ جنگ هایی که قتل و عام، شکنجه و خشکسالی های ناشی از سیاست های جنگ طلبانه بانیان آن، ۱۸۷ میلیون نفر را به کام مرگ کشانید. درواقع، قرن بیستم شاید نخستین نمونه ای بود که در آن، نه بلایای طبیعی، که جنگ و رفتار نظام های خودکامه، بیشترین سهم را در مرگ و میر بشر داشته است. این بلایای ساخته دست انسان، نه در کشورهای ثروتمند که بیشتر در کشورهای در حال توسعه رخ داده است؛ کشورهایی که با افزایش امید به زندگی همراه بوده و شمار کمی از آنها در فقر شدید به سر می بردند.

نیمه دوم قرن بیستم در چنبره مخاطره ها و تهدیدهایی گرفتار بود که پیشتر هیچ گاه نسل بشر شاهد آنها نبود. یکی از آنها، تهدید به یک جنگ تمام عیار هسته ای بوده است. اگرچه در حال حاضر تا حدی از میزان این تهدید کاسته شده، اما بیش از چهل سال است که همچون طنابی به دور گردن ما حلقه آویز شده است. نباید فراموش کنیم که «کندی»



در پایان جنگ جهانی دوم، گروهی فیزیکیان در شیکاگو دور هم جمع شدند تا نشریه‌ای با عنوان «خبرنامه دانشمندان هسته‌ای» منتشر کنند. اکثر آنها پیشتر در «طرح منهن» که هدف آن طراحی و ساخت بمب‌های هیروشیما و ناگازاکی بود، شرکت داشتند. این نشریه که هنوز هم پرتعداد و تأثیرگذار است، توجه خود را به موضوع سیاست هسته‌ای و کنترل تسلیحات هسته‌ای معطوف کرده است. تصویر روی جلد هر شماره، ساعتی است که نزدیک شدن عقربه آن به نیمه شب، بیانگر اوج خطر در دنیای کنونی است.



آیا چنین مخاطراتی ارزش تجربه کردن را دارد؟

فرض کنید از شما خواسته‌اند در نوعی قمار روسی با نام «رولت» شرکت کنید و در صورت زنده ماندن، پنجاه دلار ببرید. محتمل‌ترین نتیجه‌ای که در ذهن خود تصور می‌کنید آن است که در بدترین شرایط، به احتمال یک ششم زنده خواهید ماند و سپس صاحب این پول می‌شوید. اما اگر جان خود را تا این حد ارزان به حراج بگذارید، این احمقانه‌ترین قمار است که در آن شرکت کرده‌اید. اصولاً یک آدم عاقل به راحتی تن به چنین کاری نمی‌دهد، اما اگر این مبلغ به جای پنجاه دلار، پنجاه میلیون دلار باشد، شاید خیلی‌ها وسوسه شوند تا دست به چنین خطری بزنند. این شرایط را می‌توان در مواجهه با بیماری‌ای که معالجه آن در گروی عمل جراحی است و خطر مرگ به همین حد است، مقایسه کرد که به احتمال زیاد، فرد تن به چنین عملی می‌دهد.

به راستی چه ارزشی داشت که در خلال جنگ سرد خود را در معرض چنین خطر بزرگی قرار دهیم؟ پاسخ به این سؤال در وهله نخست، به میزان احتمال بروز جنگ بستگی دارد. در این حالت، منطقی‌تر آن است تا به نظر مقاماتی رسمی چون مک نامارا که احتمال بروز جنگ را بیش از یک به شش می‌دانند، توجه کرد. البته پاسخ ما به این سؤال، به نحوه ارزیابی ما از مقوله بازدارندگی هسته‌ای نیز بستگی دارد.

من خود شخصاً به هیچ وجه تن به احتمال یک به شش نمی‌دهم؛ احتمالی که می‌تواند به بحرانی بینجامد که در آن صدها میلیون جان خود را از دست دهند و شهرهای زیادی نابود شود. حتی اگر جایگزین این شرایط، استیلای روسیه بر اروپای غربی هم بود، باز هم من شخصاً حاضر به تن دادن به چنین خطری نبودم.

فاجعه نیز خطری جدی است. واقعاً نمی‌دانم تا کی باید پذیرای چنین احتمالی باشیم؟... من معتقدم، اگر چه بحران جنگ سرد به خوبی مهار شد، اما بدون آنکه خود متوجه باشیم، به یک قدمی جنگ هسته‌ای پای گذاشتیم. حداقل می‌توانیم بگوییم، در آن شرایط هم خوش شانس بودیم و هم تصمیمی عاقلانه گرفتیم... تجربه بحران موشکی کوبا این نکته را برایم آشکار ساخت که تلفیقی از احتمال خطا- که گریزی از آن نیست- به همراه وجود تسلیحات هسته‌ای، هر آن احتمال قابل توجه نابودی جوامع را به همراه دارد.» همه ما به نحوی در خلال جنگ سرد به اجبار درگیر این بازی خطرناک شدیم. حتی افراد بدبین هم احتمال عملی شدن این مخاطره را بیش از پنجاه درصد نمی‌دیدند. از این رو نباید شگفت‌زده باشیم که ما و جامعه بشری از این خطر جان سالم به در برده است. با وجود این، باید بدین نکته اذعان کنیم که این خطر، خیلی حساب شده شکل نگرفته بود و اینکه، سیاست‌های ابرقدرت‌های آن زمان به هیچ وجه موجه نبوده است؛ سیاست‌هایی که بر پایه تهدیدهای ناشی از مقابله به مثل، مبتنی بر بازدارندگی هسته‌ای بود.





نکته مهم آن است که پیامدهای ویرانگر حمله هسته ای، تنها به کشورهای هدف این تهدید خلاصه نشده و مسلماً کشورهای جهان سوم، جدای از آسیب پذیری شدید آنها در برابر فجایع طبیعی، با چنین خطر عظیمی هم روبرو هستند.

مسابقه تسلیحاتی

در پایان جنگ جهانی دوم، گروهی فیزیکدان در شیکاگو دور هم جمع شدند تا نشریه‌ای با عنوان «خبرنامه دانشمندان هسته‌ای» منتشر کنند. اکثر آنها پیشتر در «طرح منهتن» که هدف آن طراحی و ساخت بمب‌های هیروشیما و ناگازاکی بود، شرکت داشتند. این نشریه که هنوز هم پرتعداد و تأثیرگذار است، توجه خود را به موضوع سیاست هسته‌ای و کنترل تسلیحات هسته ای معطوف کرده است.

تصویر روی جلد هر شماره، ساعتی است که نزدیک شدن عقربه آن به نیمه شب، بیانگر اوج خطر در دنیای کنونی است. این دیدگاهی است که اعضای هیئت تحریریه این نشریه واقعاً بدان پایبندند. هیچ بعید نیست که در عرض چند سال، شاهد حرکت این عقربه به سمت عدد دوازده باشیم. از سال ۱۹۴۷ تاکنون، بارها نظاره‌گر بروز بحران‌هایی در روابط بین‌الملل بوده‌ایم و امروز نیز شاهدیم که احتمال نزدیک شدن عقربه ساعت به نیمه شب، بیش از دهه ۱۹۷۰ است.

براساس تصویر روی جلد شماره‌های مختلف این نشریه، دهه ۱۹۵۰ بیشترین مخاطره را تجربه کرده

است، به نحوی که در تمام سال‌های آن دوره، تنها دو تا سه دقیقه به نیمه شب باقی مانده بود. حال که به گذشته نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که ارزیابی و تحلیل آنها منطقی بوده است. در آن دهه، هم ایالات متحده و هم اتحاد جماهیر شوروی به بمب‌های هیدروژنی و نیز تعداد قابل توجهی بمب هسته ای دست یافته بودند. با نگاهی به آن دوران درمی‌یابیم که اروپا واقعاً خوشبخت بوده که از نابودی هسته‌ای رهایی یافته است. شرایط در آن سال‌ها به گونه‌ای بود که حتی برخی سلاح‌های هسته‌ای در اختیار گردان‌های نظامی قرار گرفته بود. اوضاع به گونه‌ای بود که اقدامات حفاظتی در مقایسه با سال‌های بعد، بسیار پیش پا افتاده بود و هر آن احتمال بروز جنگ هسته‌ای در نتیجه یک اشتباه یا تصمیم غلط وجود داشت. بی‌تردید اگر چنین اتفاقی می‌افتاد، دیگر هیچ تسلطی بر اوضاع وجود نداشت. همراه شدن این بمب‌ها با موشک‌های بالستیک که قادر به عبور از اقیانوس اطلس در عرض نیم ساعت بودند، برای طرف مقابل، تنها چند دقیقه وقت باقی می‌گذاشت تا قبل از نابودی دست به یک انتخاب خطرناک با هدف

طرح موضوع «ابتکار دفاع راهبردی» در قالب جنگ ستارگان، به موضوع معاهده منع گسترش موشک‌های ضد بالستیک دامن زد. ظاهراً از لحاظ فنی، ساخت یک سپر دفاعی به نحوی که بتواند هدف «ریگان» مبنی بر ناتوان ساختن و از رده خارج کردن تسلیحات هسته‌ای را تحقق ببخشد، ناممکن بود. اگرچه آن معاهده در آن دوره زمانی پذیرفته شد، اما هم‌اینها ایالات متحده به مهم‌ترین تهدید علیه آن معاهده تبدیل شده است.



در حال حاضر و با گذشت زمان، نوآوری‌های بسیاری شکل گرفته که نتیجه آن افزایش مسابقه تسلیحات هسته‌ای است که مراحل جدیدی را تجربه می‌کند. پس از پایان جنگ سرد، اگرچه هزاران موشک از سوی ایالات متحده و روسیه در زرادخانه‌ها انباشته شد، اما ظاهراً تهدید ناشی از آنها خیلی جدی نبوده است. در آغاز دهه ۱۹۹۰، عقربه ساعت روی جلد خبرنامه دانشمندان هسته‌ای به عقب بازگشت و تا نیمه شب، هفده دقیقه فاصله داشت. اما از همان سال‌ها به بعد، مجدداً عقربه آرام آرام به جلو خزید تا اینکه در سال ۲۰۰۲، تنها هفت دقیقه تا نیمه‌شب فاصله داشت. هم اکنون ما با گسترش تسلیحات هسته‌ای در دیگر کشورها همچون هند و پاکستان نیز روبرویم و این گسترش واقعاً حیرت‌انگیز است. اگرچه شاید نتوان این کشورها را تهدیدی در مقیاس جهانی برشمرد، اما در مجموع، به شرایطی چالش‌برانگیز و نگران‌کننده دامن زده‌اند.

مقابله به مثل بزند. متخصصان آمریکایی را مشغول کرده بود، بالاخره به دست آنها و البته همتایان شان در شوروی به بار نشست که ماحصل آن، در کنار دستیابی به برخی توانایی‌های جدیدتر، افزایش ناامنی بیشتر برای هر دو طرف بود. هر یک از این دو کشور، رفتار طرف مقابل را بدترین رفتار ممکن می‌دانست و با گرافه‌گویی و مبالغه‌ورزی در خصوص تهدیدهای موجود، دست به واکنش‌هایی شدیدتر می‌زد.

نوآوری دیگر در این زمینه، مجهز کردن شهرها و پایگاه‌های راهبردی و مهم به موشک‌های ضد موشک بود که توان مقابله با انواع کلاهک را داشت. البته این مسأله، به دنبال توافق بین دو ابرقدرت بر پایه معاهده موشک‌های ضد بالستیک، تا حدودی کنترل شد. دانشمندان تلاش کردند با مذاکرات و رایزنی‌های پشت پرده، به نحوی در تصویب این معاهده پادرمیانی کنند. استدلال آنها این بود که توسل به هر گونه اقدام دفاعی در این زمینه، تنها به تزلزل و بی‌ثباتی و نیز روی آوردن به اقدامات پیش‌گیرانه متقابل خواهد انجامید که نتیجه آن چیزی جز بی‌اثر شدن آن معاهده نخواهد بود.

در اوایل دهه ۱۹۸۰ مجدداً عقربه ساعت مذکور به نیمه شب نزدیک شد. در آن دوره، تسلیحات هسته‌ای میان برد جدیدی در اختیار بریتانیا و آلمان قرار گرفت که ادعا می‌شد، این دو کشور با هدف مقابله به مثل در برابر حمله احتمالی شوروی به اروپای غربی، به آن تجهیز شده‌اند. مهم‌ترین دغدغه‌ها، نحوه کاهش خطرات موجود در خصوص گسترش امکان بروز یک جنگ هسته‌ای فاجعه‌بار بود؛ جنگی که می‌توانست حاصل یک اشتباه فنی، برآوردی غلط و یا یک راهبرد

پس از بحران موشکی کوبا، خطر هسته‌ای به میزان قابل توجهی در عرصه‌های سیاسی مطرح شد. پس از آن، انگیزه گنجانیدن این مقوله در معاهده‌های کنترل تسلیحات اتمی افزایش یافت که نمونه آن، ممنوعیت آزمایش‌های هسته‌ای در فضا در سال ۱۹۶۳ بود. با وجود این تلاش‌ها، باز هم وقفه‌ای در طراحی و تولید جنگ‌افزارهای پیشرفته هسته ای اتفاق نیفتاد. مک‌نامارا در این باره می‌گوید: «عملاً هرگونه نوآوری فنی در این مسابقه تسلیحاتی از ایالات متحده شروع می‌شد؛ که البته طرف مقابل نیز بلافاصله خود را با آن هماهنگ می‌ساخت.»

چنین وضعیتی را می‌توان در اواخر دهه ۱۹۶۰ که با تحولاتی جدی در این عرصه همراه بود، به خوبی مشاهده کرد. در این دوره کارشناسان به طراحی قابلیت موشکی‌ای دست یافتند که بر اساس آن، چندین کلاهک بر روی یک موشک سوار شده و به‌طور جداگانه، اهداف متعددی را هدف قرار می‌داد. این قابلیت که عملیاتی شدن آن سال‌ها ذهن





برنامه‌ریزی شده باشد. اگرچه حجم چنین خطری ظرف یک سال خیلی جدی نبود، بی‌تردید در صورت عدم تغییر اوضاع، طی چند سال می‌توانست بسیار جدی باشد.

انباشت تسلیحاتی در دهه ۱۹۸۰ به ازای هر شهروند روسی، اروپایی و آمریکایی، چیزی حدود ده تن بود. در این دوره زمانی، «کارل سیگال» و دیگران بحثی درخصوص احتمال یک نبرد اتمی تمام‌عیار و بروز یک «زمستان هسته‌ای»^۲ مطرح کردند؛ زمستانی که ماحصل آن، نابودی و انقراض دسته جمعی حیات بود؛ نابودی‌ای که شاید تنها بتوان در نتیجه برخورد یک خرده سیاره و یا ستاره دنباله‌دار به کره خاکی به آن فکر کرد. خوش‌بینانه‌ترین گمان‌ها نیز حکایت از آن دارد که چنین انفجار عظیمی در این حجم می‌تواند دنیای خاکی را در یک خاموشی عظیم فرو ببرد؛ خاموشی‌ای که هنوز هم هیچ مشابه‌سازی‌ای نتوانسته است میزان انتشار آثار و بقایای چنین انفجاری را در لایه‌های جو و نیز مدت زمان دوام چنین شرایطی را به تصویر بکشد. سناریوی وقوع زمستان هسته‌ای، به این نگرانی‌ها دامن زد که مهم‌ترین قربانی یک جنگ هسته‌ای، ساکنان آسیای جنوبی، آفریقا و آمریکای لاتین یعنی غیرنظامیان و شهروندان جنگ سرد هستند.

طرح موضوع «ابتکار دفاع راهبردی» در قالب جنگ ستارگان، به موضوع معاهده منع گسترش موشک‌های ضد بالستیک دامن زد. ظاهراً از لحاظ فنی، ساخت یک سپر دفاعی به نحوی که بتواند

در سال ۱۹۹۳ و با گذشت بیش از بیست و یک سال وقفه، ایالات متحده پذیرفت تا پانصد تن از این نوع اورانیوم ضعیف شده را از روسیه خریداری کند. در مقایسه با اورانیوم، خنثی‌سازی و استحصال پلوتونیوم موجود در کلاهک‌های هسته‌ای دشوارتر است. اگرچه روس‌ها خیلی تمایل ندارند این گونه مواد را به عنوان زیاله معرفی کنند، اما نیروگاه‌ها و رآکتورهای هسته‌ای موجود آنها توان استفاده از پلوتونیوم به عنوان سوخت را ندارند. بهترین گزینه، دفن یا تبدیل آنها به مواد غیرقابل مصرف و یا حتی سوزاندن آنها در راکتورهاست.



باید گفت، عرصه هسته‌ای جهان، بیش از حد تصور ما فاجعه‌بار است. البته اگر چه در سال‌های اخیر بر تعداد قدرت‌های هسته‌ای افزوده شده، اما سرعت آن کمتر از حد تصور و پیش‌بینی‌های برخی از کارشناسان و صاحب‌نظران بوده است. اگر اسرائیل را که تاکنون میزان تسلیحات هسته‌ای خود را رسماً اعلام نکرده است به فهرست کشورهای دارنده این گونه تسلیحات بیفزاییم، حداقل بیست کشور دیگر به توانایی و امکان فنی دستیابی و تولید این گونه سلاح‌ها رسیده‌اند که با وجود علاقه‌شان به داشتن آن، تاکنون از هسته‌ای شدن پرهیز کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به کشورهای چین ژاپن، آلمان و برزیل اشاره کرد.

که «دلیل اصلی نابخردانه بودن چنین روندی، این واقعیت است که این سیستم جدید تسلیحاتی در وهله نخست نه خواست نظامیان که نتیجه فعالیت‌های گروه‌هایی از دانشمندان و متخصصان فن‌آوری‌های مختلف است آینده پیش روی ما که با نگرانی‌ها عجین شده است، محصول فعالیت همین دسته از دانشمندان و متخصصان است؛ افرادی که هیچ تلاشی برای ترمیم تصویر دنیای پیش روی خود ندارند و صرفاً به فکر شغل و تخصص خود هستند... اساساً شدت گرفتن مسابقه تسلیحاتی، محصول تلاش متخصصان آزمایشگاه‌های دولتی و فعالان صنعت دفاعی است.»

فعالان این عرصه با توسل به برخی مهارت‌ها و توانایی‌های غیرمعمول، به این روند تهدیدآمیز بیش

است، چرا که نتیجه‌ای جز «نظامی شدن» فضا به همراه نخواهد داشت. در چنین شرایطی، هر شیئی در مدار زمین، لقمه‌ای چرب و نرم برای بازیگران این عرصه خواهد بود. این شیئی می‌تواند یک ماهواره مخابراتی، هوانوردی و یا نظارتی باشد که به راحتی قابل انهدام است. در این میان، بیم آن می‌رود که برخی کشورها وسوسه شوند تا با آلوده ساختن فضا و اشغال مدارهای موجود، ترفندی را با هدف جلوگیری از بهره‌گیری مدارهای ارتفاع پایین عملی سازند.

«سولی زوکرمن» مشاور علمی باسابقه دولت بریتانیا، پس از بازنشستگی، تلاش‌ها و اقداماتی را که سبب شد تا ایالات متحده و روسیه به چنین انباشت باورنکردنی و غیرمنطقی تسلیحات هسته‌ای دست یابند، به شدت محکوم کرد. وی بر این باور است



طبق نظر «ریچارد گاروین» و «جرج چارپاک»، «مقدار پلوتونیوم و اورانیوم موجود در روسیه به حدی است که می‌توان حدود ده هزار سلاح پلوتونیومی و شش هزار سلاح اورانیومی ساخت. بی‌شک، خنثی‌سازی و رفع خطر آنها کاری ترسناک است.»



از پیش دامن می‌زنند. از دیدگاه زوکرمن، «دانشمندان عرصه تسلیحات، کیمیاگران عصر جدیدند که مخفیانه به ترفندهای پنهانی متوسل می‌شوند و افسون‌ها و طلسم‌هایشان همه زندگی بشر را فرا گرفته است. مسأله اساسی آن است که اگرچه این افراد خود هیچ‌گاه در میدان جنگ نبوده‌اند و هیچ وقت هم نابودی حاصل از جنگ را به چشم خود ندیده‌اند، اما خوب می‌دانند که چگونه ابزار چنین نابودی‌ای را طراحی و تولید کنند.»

مطالب بالا نظر زوکرمن در دهه ۱۹۸۰ بود. در حال حاضر و با گذشت زمان، نوآوری‌های بسیاری شکل گرفته که نتیجه آن افزایش مسابقه تسلیحات هسته‌ای است که مراحل جدیدی را تجربه می‌کند. پس از پایان جنگ سرد، اگرچه هزاران موشک از سوی ایالات متحده و روسیه در زرادخانه‌ها انباشته شد، اما ظاهراً تهدید ناشی از آنها خیلی جدی نبوده است. در آغاز دهه ۱۹۹۰، عقربه ساعت روی جلد خبرنامه دانشمندان هسته‌ای به عقب بازگشت و تا نیمه شب، هفده دقیقه فاصله داشت. اما از همان سال‌ها به بعد، مجدداً عقربه آرام آرام به جلو خزید تا اینکه در سال ۲۰۰۲، تنها هفت دقیقه تا نیمه‌شب فاصله داشت. هم اکنون ما با گسترش تسلیحات هسته‌ای در دیگر کشورها همچون هند و پاکستان نیز روبرویم و این گسترش واقعاً حیرت‌انگیز است. اگرچه شاید نتوان این کشورها را تهدیدی در مقیاس جهانی برشمرد، اما در مجموع، به شرایطی چالش‌برانگیز و نگران‌کننده دامن زده‌اند.

از دهه ۱۹۹۰ تاکنون شاهد انباشت حجم زیادی از تسلیحات هسته‌ای بوده‌ایم. اگرچه معاهده‌های کنترل تسلیحات بعضاً با استقبال کشورها روبرو شده‌اند، اما حقیقت آن است که دنیا درخصوص نحوه مدیریت و انهدام بیست تا سی هزار بمب و موشک هسته‌ای که در گوشه و کنار جهان وجود دارند، درمانده است. اساساً هدف معاهده‌ها، برچیده شدن این گونه کلاهی‌های جنگی است. در اولین گام برای رسیدن به این هدف، می‌توان از میزان آمادگی و سرعت واکنش آنها کاست، سپس از وضعیت نشانه‌گیری به سمت اهداف خارج کرد و در مرحله بعد آنها را از موشک‌ها جدا و در انبارها ذخیره نمود. در چنین شرایطی می‌توان ادعا کرد، محافظت و نگهداری از



در قرن حاضر، غیر از فیزیک، تهدیدها و تنگنایی‌های جدید در زمینه زیست‌شناسی و علوم رایانه نیز در حال پدیدار شدن است. در این عرصه‌ها نیز جامعه نیازمند افرادی چون بث و روتبالت است. در این بین، دانشمندان و سرمایه‌گذاران مستقل تعهدی خاص دارند چرا که این دسته از افراد در مقایسه با متخصصان فعال در شرکت‌های دولتی، از آزادی بیشتری برخوردارند.



عنوان سوخت را ندارند. بهترین گزینه، دفن یا تبدیل آنها به مواد غیرقابل مصرف و یا حتی سوزاندن آنها در راکتورهاست. طبق نظر «ریچارد گاروین» و «جرج چارپاک»، «مقدار پلوتونیوم و اورانیوم موجود در روسیه به حدی است که می‌توان حدود ده هزار سلاح پلوتونیومی و شش هزار سلاح اورانیومی ساخت. بی‌شک، خنثی‌سازی و رفع خطر آنها کاری ترسناک است.»



اصولاً هرگونه تلاش در راستای کاهش حجم تسلیحات هسته‌ای به ویژه در روسیه، نیازمند تهیه فهرستی از تسلیحات موجود در این کشور است، چرا که همواره بیم آن می‌رود، بخشی از آنها مفقود شود. اگرچه شواهد محکمی وجود ندارد، اما کماکان این نگرانی مطرح است که در سال‌های آغازین دهه نود و به دنبال بروز برخی آشفتگی‌های کوتاه‌مدت ناشی از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، تروریست‌ها و یا گروه‌های شورشی، برخی از تسلیحات را به سرقت برده باشند.

اگرچه ساخت موشک‌های با برد زیاد که توان حمل کلاهک‌های قوی را داشته باشد همچنان دور از توان گروه‌های مختلف است، اما امکان آن دور از ذهن نیست. به عنوان مثال، در حالی که امروزه هر کسی می‌تواند به سیستم راه یابی ماهواره‌ای جهانی (جی.پی.اس) دسترسی داشته باشد، به راحتی می‌توان به کمک چنین ابزاری، حتی موشک را هدایت نمود. در چنین شرایطی، ردیابی و مقابله با این دسته از موشک‌ها بسیار دشوارتر از مقابله با موشک‌های بالستیک خواهد بود. در شرایط ابتدایی‌تر نیز می‌توان انفجار بمب‌های معمولی و یا حتی بمب‌های حاوی اورانیوم غنی شده (که احتمالاً از مجاری غیرقانونی تهیه شده‌اند) را در یک کامیون و یک منطقه

آنها نیازمند نیروی انسانی و تخصص کمتری است. البته خلاص شدن از خطر این سلاح‌ها و خنثی‌سازی آنها کار ساده‌ای نیست.

در سال ۱۹۹۳ و با گذشت بیش از بیست و یک سال وقفه، ایالات متحده پذیرفت تا پانصد تن از این نوع اورانیوم ضعیف شده را از روسیه خریداری کند. در مقایسه با اورانیوم، خنثی‌سازی و استحصال پلوتونیوم موجود در کلاهک‌های هسته‌ای دشوارتر است. اگرچه روس‌ها خیلی تمایل ندارند این گونه مواد را به عنوان زباله معرفی کنند، اما نیروگاه‌ها و راکتورهای هسته‌ای موجود آنها توان استفاده از پلوتونیوم به





در سال ۱۹۶۷، طرح معاهده منع گسترش تسلیحات هسته‌ای موسوم به «ان.پی.تی» نگاه و توجهی خاص به پنج قدرت هسته‌ای یعنی آمریکا، انگلیس، فرانسه، روسیه و چین داشت؛ قدرت‌هایی که در سالیان بعد همگی به انواع سلاح‌های هسته‌ای مجهز شدند و کاملاً از مفاد آن معاهده مستثنی شده بودند. این تبعیض، برای دیگر کشورها خیلی خوشایند نبود. طبق معاهده مذکور، «قدرت‌های هسته‌ای باید با حسن نیت و بدون هیچ گونه غرضی، با اقداماتی مؤثر در توقف مسابقه تسلیحاتی مشارکت کنند... همچنین در توقف هرگونه آزمایش هسته‌ای، برای همیشه پیشگام باشند.»

به «ان.پی.تی» نگاه و توجهی خاص به پنج قدرت هسته‌ای یعنی آمریکا، انگلیس، فرانسه، روسیه و چین داشت؛ قدرت‌هایی که در سالیان بعد همگی به انواع سلاح‌های هسته‌ای مجهز شدند و کاملاً از مفاد آن معاهده مستثنی شده بودند. این تبعیض، برای دیگر کشورها خیلی خوشایند نبود. طبق معاهده مذکور، «قدرت‌های هسته‌ای باید با حسن نیت و بدون هیچ گونه غرضی، با اقداماتی مؤثر در توقف مسابقه تسلیحاتی مشارکت کنند... همچنین در توقف هرگونه آزمایش هسته‌ای، برای همیشه پیشگام باشند.»

در صورتی که این پنج کشور بر سر قول خود بودند و به کاهش زرادخانه‌های خود به نحوی قابل قبول اقدام می‌کردند، این معاهده می‌توانست شرایط عادلانه‌تری را پیش روی همگان قرار دهد. طبق معاهده‌های موجود، خنثی ساختن حداقل دو هزار کلاهک هسته‌ای ایالات متحده، ده سال به طول می‌انجامد، به علاوه، این روند خنثی سازی، نه به معنای نابودی همیشگی، که تنها به معنای انبار کردن آنهاست. امروزه قدرت‌های هسته‌ای در پذیرش

مسکونی، دور از انتظار ندانست. این گونه عملیات‌ها برخلاف حملات موشکی، هیچ رد و یا اثری از خود به جای نخواهد گذاشت.

مقابله با گسترش تسلیحات هسته‌ای

باید گفت، عرصه هسته‌ای جهان، بیش از حد تصور ما فاجعه‌بار است. البته اگرچه در سال‌های اخیر بر تعداد قدرت‌های هسته‌ای افزوده شده، اما سرعت آن کمتر از حد تصور و پیش‌بینی‌های برخی از کارشناسان و صاحب‌نظران بوده است. اگر اسرائیل را که تاکنون میزان تسلیحات هسته‌ای خود را رسماً اعلام نکرده است به فهرست کشورهای دارنده این گونه تسلیحات بیفزاییم، حداقل می‌توان از ده کشور صاحب این تسلیحات در جهان نام برد. جدای از این ده کشور، حداقل بیست کشور دیگر به توانایی و امکان فنی دستیابی و تولید این گونه سلاح‌ها رسیده‌اند که با وجود علاقه‌شان به داشتن آن، تاکنون از هسته‌ای شدن پرهیز کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به کشورهای چین، ژاپن، آلمان و

برزیل اشاره کرد. آفریقای جنوبی نیز که قبلاً شش بمب هسته‌ای تولید کرده بود، چندی پیش همه آنها را از بین برد.

در سال ۱۹۶۷، طرح معاهده منع گسترش تسلیحات هسته‌ای موسوم



نیمه دوم قرن بیستم در چنبره مخاطره‌ها و تهدیدهایی گرفتار بود که پیشتر هیچ گاه نسل بشر شاهد آنها نبود. یکی از آنها، تهدید به یک جنگ تمام‌عیار هسته‌ای بوده است. اگرچه در حال حاضر تا حدی از میزان این تهدید کاسته شده، اما بیش از چهل سال است که همچون طنابی به دور گردن ما حلقه آویز شده است.



ناممکن است. بر پایه این گزارش، انجام آزمایش‌هایی از این دست، هیچ کمکی به محافظت از سلاح‌های ذخیره شده موجود نخواهد کرد و تنها در گسترش تسلیحات جدید پیشرفته مؤثر است.

از طرف دیگر باید به این نکته نیز توجه داشت که تصویب منع چنین آزمایش‌هایی، به خودی خود نمی‌تواند به منع گسترش تسلیحات هسته‌ای کمک کند، چرا که تولید بمب‌های نسل اول حاصل از شکاف هسته‌ای، اساساً نیازمند چنین آزمایش‌هایی نیست. البته تصویب آن حداقل می‌تواند قدرتهای هسته‌ای و در رأس آن ایالات متحده را از تولید انواع جدید بمب‌های هسته‌ای باز دارد و فضای حاکم بر معاهده منع گسترش این گونه تسلیحات که قدرتهای هسته‌ای را از گسترش زرادخانه‌هایشان باز می‌دارد، بهبود بخشد.

از دیگر راهکارهای مقابله با گسترش این گونه تسلیحات، می‌توان به پررنگ‌تر کردن نقش آژانس بین‌المللی انرژی اتمی در ردیابی مواد جدید هسته‌ای و بازرسی از آنها اشاره کرد. همین ضعف آژانس موجب شکل‌گیری بحران عراق شد.

بی‌تردید مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در منع گسترش این دسته از تسلیحات، شکل‌گیری این انگیزه و درک عمومی ملت‌هاست که از اهمیت چنین موضوعی غافل نباشند. کشورهای دارنده تسلیحات هسته‌ای نیز در صورت کم‌اهمیت کردن جایگاه این گونه سلاح‌ها در راهبرد دفاعی خود، می‌توانند در این مسیر گام بردارند. اظهارنظرهای اخیر ایالات متحده و نیز انگلیس مبنی بر استفاده از تسلیحات هسته‌ای ضعیف شده در حمله به مخفیگاه‌های زیرزمینی، گامی به عقب است. صدور چنین بیانه‌ها و اظهارنظرهایی، چیزی جز تیره و تار کردن آستانه تحمل هسته‌ای

منع آزمایش‌های هسته‌ای که می‌تواند از تولید تسلیحات پیشرفته هسته‌ای جلوگیری کند، تعلل می‌کنند. ایالات متحده رسماً از پذیرش این معاهده خودداری کرده است. این کشور استدلال می‌کند که آزمایش‌های گاه و بیگاه برای آزمون تسلیحات موجود در زرادخانه‌ها، امری ضروری است. البته بحث‌هایی در رد این ادعا وجود دارد که از آن جمله می‌توان به امکانات شبیه‌سازی رایانه‌ای اشاره کرد. از سوی دیگر آمریکا ادعا می‌کند، این آزمایش‌ها برای اطمینان از امنیت تسلیحاتی ضروری است. آنها مدعی‌اند، این گونه آزمایش‌ها این اطمینان خاطر را برایشان به همراه خواهد داشت که در صورت جابه‌جایی نادرست و یا هرگونه بی‌مبالاتی و عدم مراقبت در انتقال این گونه سلاح‌ها، حادثه‌ای رخ نخواهد داد. البته در رد توجیه این گونه آزمایش‌های جامع هسته‌ای، همین بس که موفقیت آمیز بودن آنها به هیچ وجه نمی‌تواند پذیرفتنی باشد. براساس گزارش آکادمی ملی علوم آمریکا، در حال حاضر با توجه به امکانات موجود، دست زدن به آزمایش‌های کاملاً مخفیانه، عملاً





دلوپس کرده بود. به طور خاص، در خلال دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، این مجموعه نشست‌ها به ارتباطاتی غیررسمی ولی ارزشمند بین آمریکا و شوروی دامن زد و این درست زمانی بود که کانال ارتباطی مشخصی بین این دو قدرت وجود نداشت.

هنوز هم بازماندگان برجسته‌ای از آن نسل وجود دارند که شاید شاخص‌ترین آنها «هانس بث» متولد ۱۹۶۰ در استراسبورگ باشد. وی از دانشمندان مهم فیزیک هسته‌ای دهه ۱۹۳۰ بود. وی در آن دوره، از آلمان به یکی از محافل دانشگاهی آمریکا منتقل شد و در خلال جنگ جهانی دوم، مدیر بخش فیزیک نظری در لوس آلاموس بود. سپس به دانشگاه کورنل بازگشت؛ دانشگاهی که حتی در قرن بیست و یکم نیز کماکان از فعالان کنترل تسلیحات است و البته در چند سال اخیر به پژوهش در نظریه انفجار ستارگان و ابر نو اخترها نیز علاقمند شده است. وی



این کشورها نیست. به عبارت روشن‌تر، استفاده از تسلیحات هسته‌ای را قابل باورتر می‌سازد. همچنین این روند به محرکی برای دیگر کشورها در دستیابی به بمب هسته‌ای تبدیل می‌شود؛ محرکی که هم‌اکنون بیش از پیش در حال پررنگ‌تر شدن است. به نظر می‌رسد از دیدگاه این کشورها، دستیابی به این گونه سلاح‌ها می‌تواند مهم‌ترین ابزار بازدارنده در برابر فشارهای قدرت‌مآبانه و ناخوشایند ایالات متحده باشد، کشوری که به دلیل داشتن تسلیحات متعارف هوشمند، مدعی است با کمترین آسیب ممکن به انسان‌ها می‌تواند خواست خود را بر دیگر جوامع تحمیل کند.

دانشمندان نگران

دانشمندان هسته‌ای حلقه شیکاگو تنها دانشمندانی نبودند که خارج از حلقه دولت، همواره تلاش کردند بحث‌های سیاسی را متوجه تهدیدهای هسته‌ای پس از جنگ جهانی دوم کنند. گروهی دیگر که نام خود را از روستایی با عنوان «پوگواش» در نوا اسکوتیا گرفته است، مجموعه نشست‌هایی را در این منطقه برگزار کردند که اولین آن با حمایت مالی میلیونر کانادایی «سیروس اتون» که متولد آن منطقه بود، برگزار شد. شرکت‌کنندگان اولین نشست‌ها عمدتاً از اتحادیه جماهیر شوروی و نیز کشورهای غربی (کشورهایی که بیشترین سهم را در جنگ جهانی دوم داشتند) بودند. بیشتر فعالیت‌های این افراد درباره طراحی بمب و رادار بود؛ مسئله‌ای که سال‌ها آنها را نگران و



درواقع، قرن بیستم شاید نخستین نمونه‌ای بود که در آن، نه بلایای طبیعی، که جنگ و رفتار نظام‌های خودکامه، بیشترین سهم را در مرگ و میر بشر داشته است. این بلایای ساخته دست انسان، نه در کشورهای ثروتمند که بیشتر در کشورهای در حال توسعه رخ داده است؛ کشورهایی که با افزایش امید به زندگی همراه بوده و شمار کمی از آنها در فقر شدید به سر می‌بردند.

از دهه ۱۹۹۰ تاکنون شاهد انباشت حجم زیادی از تسلیحات هسته‌ای بوده‌ایم. اگر چه معاهده‌های کنترل تسلیحات بعضاً با استقبال کشورهای روبرو شده‌اند، اما حقیقت آن است که دنیا در خصوص نحوه مدیریت و انهدام بیست تا سی هزار بمب و موشک هسته‌ای که در گوشه و کنار جهان وجود دارند، درمانده است. اساساً هدف معاهده‌ها، بر چیده شدن این گونه کلاهک‌های جنگی است. در اولین گام برای رسیدن به این هدف، می‌توان از میزان آمادگی و سرعت واکنش آنها کاست، سپس از وضعیت نشانه‌گیری به سمت اهداف خارج کرد و در مرحله بعد آنها را از موشک‌ها جدا و در انبارها ذخیره نمود. در چنین شرایطی می‌توان ادعا کرد، محافظت و نگهداری از آنها نیازمند نیروی انسانی و تخصص کمتری است.

از برجسته‌ترین و شاخص‌ترین فیزیکدانان معاصر در عرصه بین‌المللی است. این برجستگی نه به خاطر مقام علمی وی که به توجه، نگرانی و تعلق خاطرش به نتایج و پیامدهای گسترش تسلیحات هسته‌ای مربوط می‌شود. انتشار پنج کتاب مهم و تأثیرگذار و بیش از هفتاد و پنج سال کار علمی، از دیگر ویژگی‌های اوست. در سال ۱۹۹۹ و در آستانه قرن بیست و یکم، نگرش وی به پژوهش و مطالعه در عرصه نظامی، انتقادی‌تر از گذشته شد، به طوری که از دانشمندان این حوزه خواست تا از «ساخت، گسترش، تقویت و تولید تسلیحات هسته‌ای و دیگر سلاح‌های کشتار جمعی دست بکشند». استدلال وی آن بود که فعالیت این دسته از دانشمندان، بیش از پیش به رقابت تسلیحاتی در جهان دامن می‌زند.

از دیگر بازماندگان برجسته این حلقه که افتخار آشنایی با وی را دارم، «جوزف روتبالت» است. وی که دو سال کوچک‌تر از هانس بث است، در دوران کودکی‌اش در لهستان، سختی‌ها و دردهای جنگ جهانی اول را تجربه کرده است. بعد از آن بود که به عنوان پژوهشگر حوزه فیزیک کشورش، به فعالیت علمی پرداخت و شاخص‌ترین فیزیکدانان معاصر در عرصه بین‌المللی است. این برجستگی نه به خاطر مقام علمی وی که به توجه، نگرانی و تعلق خاطرش به نتایج و پیامدهای گسترش تسلیحات هسته‌ای مربوط می‌شود. انتشار پنج کتاب مهم و تأثیرگذار و بیش از هفتاد و پنج سال کار علمی، از دیگر ویژگی‌های اوست. در سال ۱۹۹۹ و در آستانه قرن بیست و یکم، نگرش وی به پژوهش و مطالعه در عرصه نظامی، انتقادی‌تر از گذشته شد، به طوری که از دانشمندان این حوزه خواست تا از «ساخت، گسترش، تقویت و تولید تسلیحات هسته‌ای و دیگر سلاح‌های کشتار جمعی دست بکشند». استدلال وی آن بود که فعالیت این دسته از دانشمندان، بیش از پیش به رقابت تسلیحاتی در جهان دامن می‌زند.

وی سپس به انگلستان بازگشت و به عنوان یک فیزیکدان مطرح در حوزه پزشکی، پژوهش‌هایی نوین درباره تأثیرات ناشی از پرتوها انجام داد. در سال ۱۹۵۵ «برتراند راسل» را ترغیب کرد تا بیانیه‌ای مبنی بر ضرورت کاهش خطرات هسته‌ای تهیه کند. «انیشیتین» نیز این بیانیه را امضا کرد. این بیانیه که نویسندگان آن نه به عنوان شهروندان جامعه‌ای خاص با عقیده و مرامی مشخص که به عنوان اعضای جامعه بشری و در قالب گونه‌ای از نژاد بشر که بقای حیات را در ابهام و تردید می‌دیدند، آن را امضا کرده بودند، به نوعی خلافت در مجموعه نشست‌های پوگواش در سال ۱۹۵۷ انجامید. از آن زمان به بعد، روتبالت به فعال و طراح اصلی و الگوی خستگی‌ناپذیر این جمع تبدیل شد. موفقیت‌های این نشست‌ها منجر به دریافت جایزه صلح نوبل در سال ۱۹۵۵ شد. به گونه‌ای که نیمی از آن به مؤسسه پوگواش و نیمی به شخص روتبالت تعلق گرفت. مبارزه خستگی‌ناپذیر وی برای رهایی جهان

از دیگر بازماندگان برجسته این حلقه که افتخار آشنایی با وی را دارم، «جوزف روتبالت» است. وی که دو سال کوچک‌تر از هانس بث است، در دوران کودکی‌اش در لهستان، سختی‌ها و دردهای جنگ جهانی اول را تجربه کرده است. بعد از آن بود که به عنوان پژوهشگر حوزه فیزیک کشورش، به فعالیت علمی پرداخت و شاخص‌ترین فیزیکدانان معاصر در عرصه بین‌المللی است. این برجستگی نه به خاطر مقام علمی وی که به توجه، نگرانی و تعلق خاطرش به نتایج و پیامدهای گسترش تسلیحات هسته‌ای مربوط می‌شود. انتشار پنج کتاب مهم و تأثیرگذار و بیش از هفتاد و پنج سال کار علمی، از دیگر ویژگی‌های اوست. در سال ۱۹۹۹ و در آستانه قرن بیست و یکم، نگرش وی به پژوهش و مطالعه در عرصه نظامی، انتقادی‌تر از گذشته شد، به طوری که از دانشمندان این حوزه خواست تا از «ساخت، گسترش، تقویت و تولید تسلیحات هسته‌ای و دیگر سلاح‌های کشتار جمعی دست بکشند». استدلال وی آن بود که فعالیت این دسته از دانشمندان، بیش از پیش به رقابت تسلیحاتی در جهان دامن می‌زند.

از دیگر بازماندگان برجسته این حلقه که افتخار آشنایی با وی را دارم، «جوزف روتبالت» است. وی که دو سال کوچک‌تر از هانس بث است، در دوران کودکی‌اش در لهستان، سختی‌ها و دردهای جنگ جهانی اول را تجربه کرده است. بعد از آن بود که به عنوان پژوهشگر حوزه فیزیک کشورش، به فعالیت علمی پرداخت و شاخص‌ترین فیزیکدانان معاصر در عرصه بین‌المللی است. این برجستگی نه به خاطر مقام علمی وی که به توجه، نگرانی و تعلق خاطرش به نتایج و پیامدهای گسترش تسلیحات هسته‌ای مربوط می‌شود. انتشار پنج کتاب مهم و تأثیرگذار و بیش از هفتاد و پنج سال کار علمی، از دیگر ویژگی‌های اوست. در سال ۱۹۹۹ و در آستانه قرن بیست و یکم، نگرش وی به پژوهش و مطالعه در عرصه نظامی، انتقادی‌تر از گذشته شد، به طوری که از دانشمندان این حوزه خواست تا از «ساخت، گسترش، تقویت و تولید تسلیحات هسته‌ای و دیگر سلاح‌های کشتار جمعی دست بکشند». استدلال وی آن بود که فعالیت این دسته از دانشمندان، بیش از پیش به رقابت تسلیحاتی در جهان دامن می‌زند.





از تسلیحات هسته‌ای همواره زیانزد بوده است. اگرچه بسیاری تلاش وی را برای هدفی غیرواقع‌بینانه می‌دانند، اما همواره گروه‌های اقلیت و فعالان آرمان‌گرای این عرصه از اهداف و آرزوهای وی حمایت کرده‌اند.

کسانی که محیط‌های آرام مجامع علمی را ترک کردند تا به پروژه منهتن بپیوندند، «نسل طلایی» فیزیکدانانی بودند که بسیاری از آنها در پایه‌گذاری نگرش نوین ما به اتم و هسته، نقش محوری داشتند. آنها به خوبی دریافتند سرنوشت بشر در گروی وضعیتی است که در آن، رویدادهای آتی می‌تواند وضعیتی جبران‌ناپذیر به همراه داشته باشد. اگرچه اکثر این افراد به محیط دانشگاهی بازگشتند، اما همواره نوعی نگرانی درخصوص خطرات تسلیحات هسته‌ای همراه آنهاست.

اساساً دانشمندان هسته‌ای شیک‌اگو و پیشگامان جنبش پوگواش نمونه‌ای ستودنی از پژوهشگران تأثیر گذار در اجتماع، برای دیگر شاخه‌های علوم هستند. آنها فقط به عنوان «دانشمند» مطرح نشدند و مانند بسیاری بر این باور نبودند که مسئولیت استفاده از نتیجه کارشان به عهده سیاستمداران است. آنها بر این اعتقاد بوده‌اند که وظیفه دانشمندان، هشیار ساختن جامعه نسبت به عواقب و پیامدهای فعالیت‌هایشان است و باید اندیشه‌ها و نظرات آنها به روشنی در جامعه مطرح شود. به باور من، دانشمندان بی‌توجه به این موضوع، مثل والدینی هستند که

نسبت به آینده کودکان خود بی‌توجه‌اند و آنها را خارج از کنترل خود می‌دانند. بنابراین دانشمندان نه باید نسبت به ماحصل پژوهش‌های خود بی‌تفاوت باشند و نه فقط به استقبال آثار مثبت ناشی از تلاش‌هایشان بروند بلکه تا حد توان باید نسبت به هر گونه کاربرد مخاطره‌آمیز و تهدیدکننده از یافته‌هایشان مقاومت نشان دهند.

در قرن حاضر، غیر از فیزیک، تهدیدها و تنگنایی جدید در زمینه زیست‌شناسی و علوم رایانه نیز در حال پدیدار شدن است. در این عرصه‌ها نیز جامعه نیازمند افرادی چون بث و روتبالت است. در این بین، دانشمندان و سرمایه‌گذاران مستقل تعهدی خاص دارند چرا که این دسته از افراد در مقایسه با متخصصان فعال در شرکت‌های دولتی، از آزادی بیشتری برخوردارند.

پی‌نویس‌ها:

۱- Russian roulette: نوعی اسلحه کشی با اسلحه رولوری که فقط یک خزانه آن پر باشد. (م)

۲- nuclear winter: دوره‌ای سرد و تاریک که تصور می‌شود پس از یک جنگ هسته‌ای جهانی‌گیر بر زمین حکمفرما شود. (م)



روان‌شناسی انسان‌گرایی ظاهراً بازتابی از ندای ناآرامی و نارضایتی جوانان سال‌های دهه ۱۹۶۰ علیه جنبه‌های ماشین‌گرایی و ماده‌گرایی فرهنگ معاصر غرب بود. روان‌شناسان انسان‌گرا تلویحاً می‌گفتند «رفتارگرایی» اگر انسان‌ستیز نباشد، غیرانسانی است و آنان با مفهوم انسان به عنوان حیوان‌هایی که در پاسخ به محیط یا تجارب کودکی به شیوه جبری عمل می‌کنند مخالف بودند.



از روان‌شناسی بحران زده موج سوم تا چشم انداز روان‌شناسی معنوی

■ محمود جواهری

۵۲
فرهنگ

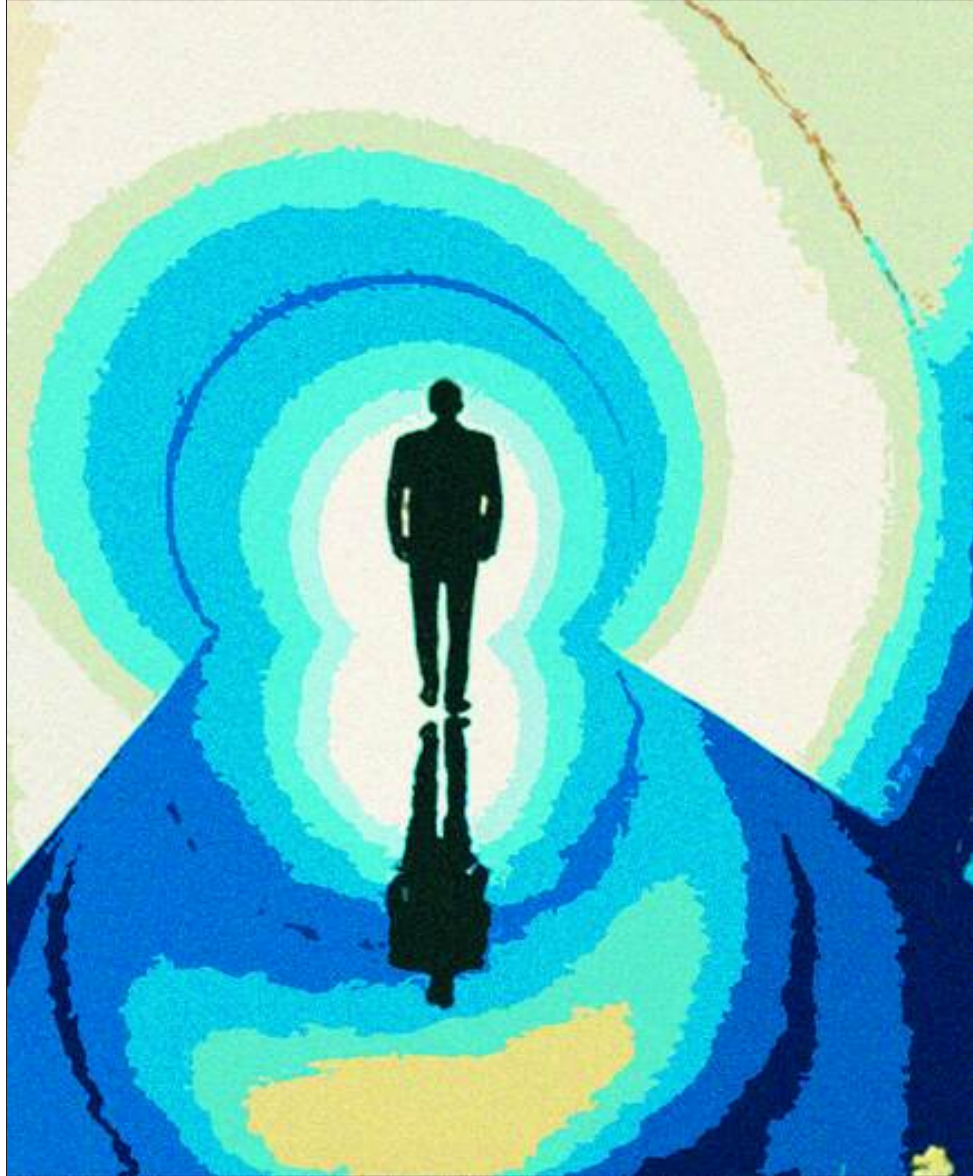
● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



و تا پایان سده بیستم، خود را به عنوان گرایش غالب روان‌شناسی مدرن در آمریکا و اروپا ظاهر ساخت. «در نخستین سال‌های دهه ۱۹۶۰ جنبشی در روان‌شناسی آمریکایا به وجود آمد که به عنوان روان‌شناسی انسان‌گرایی یا نیروی سوم شناخته شده است... از نکات اساسی این جنبش تأکید بر تجربه هشیار، اعتقاد به کلیت طبیعت و سلوک آدمی، توجه به اراده آزاد، خودانگیختگی نیروی خلاق فرد و مطالعه همه آنچه که به وضعیت انسان مربوط می‌شود می‌باشد... روان‌شناسی انسان‌گرایی ظاهراً بازتابی از ندای ناآرامی و نارضایتی جوانان سال‌های دهه ۱۹۶۰ علیه جنبه‌های ماشین‌گرایی و ماده‌گرایی فرهنگ معاصر غرب بود. روان‌شناسان انسان‌گرا

یک گرایش مهم و شاید بتوان گفت، گرایش غالب در روان‌شناسی امروز غربی، طیف آرا و افکاری است که تحت عنوان «نیروی سوم» یا «روان‌شناسی انسان‌گرا» و یا جریان «روان‌شناسی پدیدارگرا» مطرح گردیده است. در بررسی «نیروی سوم» باید به این امر مهم توجه داشت که این جریان به صورت یک طیف ظاهر گردیده است و چهره‌های اصلی آن یعنی روان‌شناسانی چون: «کارل راجرز» (۱۹۸۷)، «آبراهام مزلو» (۱۹۷۰) و «گوردون آلپورت» (۱۹۶۷) علیرغم تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهایی که با یکدیگر دارند، در یک سلسله از ویژگی‌ها مشترک هستند که مجموعاً آنها را به عنوان یک طیف فکری نشان می‌دهد. این جریان از آغاز دهه ۱۹۶۰ تدریجاً قدرت گرفت

روان‌شناسان انسان‌گرا
بارویکرد رفتارگرایی
و با گرایش‌های
ماشین‌گرایی،
کاهش‌گرایی،
عنصر‌گرایی و
ساده‌انگاری آن به
مخالفت برخاستند.
طرفداران روان‌شناسی
انسان‌گرایی همچنین با
گرایش‌های جبرگرایی
رویکرد فرویدی نسبت
به روان‌شناسی و به
حداقل رساندن نقش
هشیاری مخالف بودند.»



تلویحاً می‌گفتند «رفتارگرایی» اگر انسان ستیز نباشد، غیرانسانی است و آنان با مفهوم انسان به عنوان حیوان‌هایی که در پاسخ به محیط یا تجارب کودکی به شیوه جبری عمل می‌کنند مخالف بودند... بدین‌سان روان‌شناسان انسان‌گرا با رویکرد رفتارگرایی و با گرایش‌های ماشین‌گرایی، کاهش‌گرایی، عنصرگرایی و ساده‌انگاری آن به مخالفت برخاستند. طرفداران روان‌شناسی انسان‌گرایی همچنین با گرایش‌های جبرگرایی رویکرد فرویدی نسبت به روان‌شناسی و به

حداقل رساندن نقش هشیاری مخالف بودند. در واقع روان‌شناسان نیروی سوم با تلفیق تفسیری اگزستانسیالیستی از بشر با توجه ویژه به «هشیاری» و جریان خودآگاه ذهن آدمی و اهمیت دادن به «زمان حال» و بی‌توجهی به نقش دوران کودکی، یک رویکرد روان‌شناختی پدید آوردند که داعیه مخالفت با رفتارگرایی و روان‌کاوی را داشت و مدعی بود، تفسیری از بشر ارائه می‌دهد که با تعبیر ماشینی تفاوت دارد. در یک نگاه فهرست‌وار می‌توان



یکی از مدل‌های اصلی روان‌درمانی فنومنولوژیستی [پدیدارگرایانه] «درمان غیرمستقیم» یا «درمان مراجع‌محور» است که برخلاف دیگر صور روان‌درمانی، نقش مهم و اصلی را برعهده فرد مراجع قرار می‌دهد. این‌گونه روش درمانی برخاسته از تمایلات ضدنهاد و سازمان و به شدت خودگرایانه‌ای است که در این رویکرد وجود دارد.



و «خودآگاهی» در مقابل «ناخودآگاهی» و «نقش تعیین کننده دوران کودکی» تکیه و تأکید دارند.

- یکی از مدل‌های اصلی روان‌درمانی فنومنولوژیستی [پدیدارگرایانه] «درمان غیرمستقیم» یا «درمان مراجع‌محور» است که برخلاف دیگر صور روان‌درمانی، نقش مهم و اصلی را برعهده فرد مراجع قرار می‌دهد. این گونه روش درمانی برخاسته از تمایلات ضدنهاد و سازمان و به شدت خودگرایانه‌ای است که در این رویکرد وجود دارد.

- در روان‌شناسی نیروی سوم نحوی تلقی ایده‌آلیستی از «ادراک» و نسبت آن با «عالم واقع وجود دارد که به لحاظ فلسفی نشأت گرفته از وجه فنومنولوژیستی این نحله می‌باشد. بر این اساس در تعریف نیروی سوم، اساس ادراک آدمی از واقعیت همان چیزی است که فرد اعتقاد دارد واقعی است. به عبارت بهتر این‌ها مدعی‌اند، «ادراک شخص از واقعیت، واقعیت است». حال آن که در عالم واقع، نفس‌الامر مستقل از ادراک ماست و ادراک بشر هر چه باشد، نفس‌الامر و حاق واقعیت مستقل از آن وجود دارد و در مواردی با ادراک آدمی تعامل می‌نماید، اما این گونه نیست که واقعیت عینی تابع محض ادراک آدمی باشد. در رویکرد نیروی سوم مایه‌هایی از



ویژگی‌های تئوریک و بنیان‌های فلسفی روان‌شناسی نیروی سوم را این گونه فهرست کرد:

- مبنای فلسفی «نیروی سوم» آمیزه‌ای از فلسفه پدیدارشناسی و تفسیر اگزیستانسیالیستی از بشر می‌باشد. بر این اساس برای آدمی نحوی اختیار مطلق در نظر گرفته می‌شود و عوامل مشروط‌کننده و محدودکننده اراده آدمی [نظیر اقتضائات بیولوژیک، محیط جغرافیایی، محیط اجتماعی و انسانی، محدود بودن توانایی‌های بشری...] کاملاً و مطلقاً نادیده گرفته می‌شود.

- مفهوم «خود» و «خودشکوفایی»، یکی از مفاهیم اصلی در این نحله است که بیانی دیگر از «سوبژه دکارتی» می‌باشد و آنچه که روان‌شناسان نیروی سوم درباره آن مانور می‌دهند یعنی خودشکوفایی، چیزی جز رؤیای تحقق تام و تمام سوبژه دکارتی نیست.

- روان‌شناسان انسان‌گرا مدعی هستند، با درک و تفسیر ماشینی از بشر مخالفند و مدل مورد نظر خود از انسان را مدل سایبرنتیکی قرار می‌دهند. - این دسته از روان‌شناسان بر اهمیت «هوشیاری»



روان‌شناسان انسان‌گرا مدعی هستند، با درک و تفسیر ماشینی از بشر مخالفند و مدل مورد نظر خود از انسان را مدل سایبرنتیکی قرار می‌دهند.



در روان‌شناسی نیروی سوم نحوی تلقی ایده‌آلیستی از «ادراک» و نسبت آن با «عالم واقع وجود دارد که به لحاظ فلسفی نشأت گرفته از وجه فنومنولوژیستی این نحله می‌باشد. بر این اساس در تعریف نیروی سوم، اساس ادراک آدمی از واقعیت همان چیزی است که فرد اعتقاد دارد واقعی است. به عبارت بهتر این‌ها مدعی‌اند، «ادراک شخص از واقعیت، واقعیت است». حال آن که در عالم واقع، نفس‌الامر مستقل از ادراک ماست و ادراک بشر هر چه باشد، نفس‌الامر و حاق واقعیت مستقل از آن وجود دارد و در مواردی با ادراک آدمی تعامل می‌نماید، اما این‌گونه نیست که واقعیت عینی تابع محض ادراک آدمی باشد.

تمایلات ایده‌آلیستی در امر معرفت‌شناسی دیده می‌شود. ماهیتی ناسوتی، بیولوژیک و اومانستی دارد.

بنیان‌های تئوریک نیروی سوم، ریشه در تفسیر اومانستی - لیبرالیستی از انسان و نسبت آن با جهان دارد. در این رویکرد در مواردی مفاهیم و صور اندیشه‌ای سوپرکتیویستی و لیبرالی صراحت و شدت بیشتری یافته است.

* پاره‌ای انتقادات وارد بر «نیروی سوم» و «راجرز» در کل و در یک بررسی فشرده و تحلیل مختصر می‌توان این انتقادات را بر «نیروی سوم» وارد دانست: - تفسیر اگزیستانسیالیستی این جریان از آزادی

- نیروی سوم به نسبی‌انگاری اخلاقی و معرفت‌شناختی معتقد است و لذت بردن و یا خشنودی آدمی از یک امر را معیار سلب و ایجاب اخلاقی قرار می‌دهد. همان‌گونه که اینان معتقدند، هر چه که بشر، «واقعیت» بداند، واقعیت است، همان‌گونه مدعی‌اند که آنچه بشر، لذیذ یا ارضاکننده بداند، «خوب» است. این ویژگی برخاسته از تلقی لیبرالی نیروی سوم از اخلاق می‌باشد.

- روان‌شناسان انسان‌گرا معتقدند، ارگانیسم انسانی نوعی میل ذاتی به شکوفا شدن و تحقق خود دارد که ریشه در ساختار زیست‌شناختی و روان‌شناختی بشر دارد، بدین‌سان آن‌ها [و به ویژه در این بحث ما، «راجرز»] معیار سلامت روان و هدف اصلی زندگی را «تحقق خود» می‌دانند. در این رویکرد امر تحقق خود در مواردی با نوعی خودخواهی و آسان‌گیری بر خود و گردن‌گذاشتن بر امیال و اهوای نفسانی پیوند دارد. - این جریان اگرچه ماهیت «اومانستی» [در معنای تاریخی فرهنگ آن] دارد؛ اما به دلیل توجه خاصی که به بشر و قابلیت‌ها و امیال او دارد، به طور خاص نیز خود را «اومانیست» می‌نامد که اگرچه با تعریف تاریخی - فرهنگی اومانستی یکسان نیست؛ اما در ذیل آن قرار می‌گیرد.

- این جریان اعتقاد به مفهومی از «طبیعت بشری» دارد و معیار سلامت و هدف زندگی را تحقق و عینیت یافتن این طبیعت قرار داده است. این طبیعت [خود]،



نیروی سوم به نسبی‌انگاری اخلاقی و معرفت‌شناختی معتقد است و لذت بردن و یا خشنودی آدمی از یک امر را معیار سلب و ایجاب اخلاقی قرار می‌دهد. همان‌گونه که اینان معتقدند، هر چه که بشر، «واقعیت» بداند، واقعیت است، همان‌گونه مدعی‌اند که آنچه بشر، لذیذ یا ارضاکننده بداند، «خوب» است. این ویژگی برخاسته از تلقی لیبرالی نیروی سوم از اخلاق می‌باشد.



اگر فطرت آدمی نادیده گرفته شود و مسخ گردد و بنا به هر دلیل از قوه به فعل درنیاید، بر بستر حیات صرفاً حیوانی بشر یک «خود حیوانی» با خود کاذب و غیر سالم شکل می‌گیرد و این «خود حیوانی» در پیوند با انرژی‌ای که مسخ گردیده و به جای تلاش در مسیر الهی-انسانی و صراط مستقیم، راه پرورش صرف قابلیت‌های حیوانی را در پیش گرفته است؛ بنیان یک «منش بیمار» را پی‌ریزی می‌کنند که منش بیمار، خود چار چوب اصلی و مستحکم «شخصیت بیمار» می‌گردد.



می‌گویند نیز، ذیل تعریف کلی ماشینی از بشر قرار دارد، زیرا جوهر آن خودبنیاد است و بشر را جز در مرتبه محسوسات و انتزاع عقلی و به عنوان یک مجموعه از انرژی‌های بیولوژیک درک نمی‌کنند؛ با این تفاوت که بشر موردنظر آنها به جای این که یک بشر ماشینی-مکانیکی قرن نوزدهم باشد، یک ماشین پردازشگر و سایبرنتیکی قرن بیستمی است که رکن اصلی فعالیت او را تصویر پدیدارشناسانه‌اش از جهان تشکیل می‌دهد. این تصویر- پدیدارشناسانه مبتنی بر تفسیر بشر به عنوان یک ماشین خودبنیاد است که نحوه ادراک او از جهان، اساس هستی‌اش را می‌سازد. از منظر واقع‌نگری و تأکید بر اندیشه و حکمت اسلامی، هر نوع درک ماشینی از بشر غلط و بی‌بنیاد است و به فهم غلط از آدمی می‌انجامد.

- بشر ایده‌آل و مطلوب نیروی سومی‌ها، بشری است که به «خودشکوفایی فزاینده» رسیده باشد. راجرز، خودشکوفایی را معادل «ارضای خاطر» تلقی می‌کند و این خودشکوفایی را معیار سلامت روان و هدف زندگی می‌داند. حال آن‌که این تلقی از خودشکوفایی بشر کاملاً بی‌پایه و گمراه‌کننده است. در این تعریف، جایی برای «کمال وجودی» در نظر گرفته نشده است و صرف تحقق طبیعت آدمی [یعنی



و اختیار آدمی، غلط و کاملاً غیرواقع‌بینانه است. ادراک غیرواقع‌گرایانه این روان‌شناسان و شخص راجرز از میزان و کیفیت آزادی بشر به نوعی ایده‌آلیسم خیال‌بافانه و نادیده گرفتن شرایط عینی و محدودیت‌های واقعی محیط می‌انجامد و به نحوی تکرار ادعای باطل و شکست‌خورده «سارتر» درباره آزادی است.

- راجرز و دیگر روان‌شناسان از وجود یک «طبیعت بشری» یا «خود» در نهاد بشر سخن می‌گویند؛ اما هیچ‌گاه آن را به دقت تعریف نمی‌کنند و شوون و وجوه وجودی آن را مورد بررسی قرار نمی‌دهند. از آرا و نوشته‌های آنها این گونه برمی‌آید که درکی تماماً ناسوتی از طبیعت بشر دارند و آن را در افق بیولوژیک و ناسوتی درک می‌کنند، بدین‌سان افق نگاهشان هیچ‌گاه به سمت معنویت متعالی و ساحت مقدس و کمال وجودی سیر نمی‌کند.

- درست است که این روان‌شناسان به مخالفت با مدل تفسیر ماشینی - مکانیکی از بشر می‌پردازند؛ اما آنچه که آنها ذیل تفسیر «سایکو سایبرنتیک»



بینش لیبرالی، آزادی را در فقدان مطلق خارجی تعریف نموده و تحقق صرف چنین معنایی از آزادی را موجب رشد می‌داند؛ در حالی که در تعریف دینی، آزادی در نسبت با حقیقت و عدالت و کمال تعریف می‌گردد و آن دسته از فقدان موانع، آزادی دانسته می‌شود که به راستی زمینه‌ساز کمال بشر باشد.



بشر به صورت بالقوه دارای ظرفیت‌ها و قابلیت‌های مختلفی است و می‌تواند به سوی «خیر» و یا «شر» جهت‌گیری نماید، آنچه اصالت دارد هدایت بشر به سمت «خیر» و «رشد» می‌باشد و این امر البته نیازمند استفاده از بصیرت و بینش هدایت‌گر و عنصر «تربیت» است که موجب پرورش قابلیت‌های پسندیده آدمی می‌گردد، شریعت الهی و اخلاق وظیفه همین هدایت و تربیت را برعهده دارند.

به تمامیت رسیدن آدمی [معادل «کمال» او فرض شده است. اساس این نگرش، غیردینی و اومانستی است؛ زیرا به تقرب الهی توجهی ندارد. در نگرش راجرز، نفس تحقق قابلیت‌های خود تحت عنوان «خودشکوفایی» و «ارضای خاطر» مورد تأیید قرار گرفته و امری پسندیده تلقی می‌شود؛ در حالی که چنین تلقی‌ای به هیچ روی درست نیست. بشر به صورت بالقوه دارای ظرفیت‌ها و قابلیت‌های مختلفی است و می‌تواند به سوی «خیر» و یا «شر» جهت‌گیری نماید، آنچه اصالت دارد هدایت بشر به سمت «خیر» و «رشد» می‌باشد و این امر البته نیازمند استفاده از بصیرت و بینش هدایت‌گر و عنصر «تربیت» است که موجب پرورش قابلیت‌های پسندیده آدمی می‌گردد، شریعت الهی و اخلاق وظیفه همین هدایت و تربیت را برعهده دارند. بر این اساس باید گفت، تلقی راجرز از «خودشکوفایی»، چون فاقد توجه به عنصر هدایت الهی و شریعت - آسمانی است، لاجرم موجب تعمیق خودبنیادی و غفلت بشری می‌گردد و به تبع آن به بسط از خودبیگانگی و بحران‌های روانی و معنوی مختلف و سیطره بیش از پیش نیست - انگاری می‌انجامد.

- تعریف این روان‌شناسان از بشر همان تعریف سوژه دکارتی است که با ایده‌آلیسم کانتی در آمیخته و در هیئتی اگزیستانسیالیستی ظاهر گردیده است. بر این اساس خودشکوفایی چیزی بیشتر از عینیت تام و تمام بخشیدن به سوژه نیست که چون گرایش‌های موجود در سوژه مختلف است، در مقام تحقق عینی

موجب تناقض و اخلال می‌شود. - بشر خودشکوفای راجرز یک سوژه است که فارغ از هر التزام به شریعت آسمانی است. - مبنای نگرش راجرز به معرفت‌شناسی و اخلاق انسانی بر پایه دست‌یافتنی بودن «حقیقت مطلق» قرار دارد که بی‌تردید موجب سردرگمی در وادی نسی‌انگاری می‌شود. - آنچه راجرز در خصوص اهمیت و اصالت تلقی شخص از خود و از جهان بیرون مطرح می‌کند [و به عبارتی امتداد ایده‌آلیسم کانتی و آرای پدیدارشناختی است] موجب اصالت دادن به ذهنیت شخص‌شناسان و به عبارت دقیق‌تر «سوژه» می‌گردد که به تبع خود موجب نادیده گرفتن عوامل بیرونی و عینی و



آنچه راجرز در خصوص اهمیت و اصالت تلقی شخص از خود و از جهان بیرون مطرح می‌کند [و به عبارتی امتداد ایده‌آلیسم کانتی و آرای پدیدارشناختی است] موجب اصالت دادن به ذهنیت شخص‌شناسان و به عبارت دقیق‌تر «سوژه» می‌گردد که به تبع خود موجب نادیده گرفتن عوامل بیرونی و عینی و در غلتیدن به نحوی وهم‌گرایی ایده‌آلیستی می‌گردد و به هیچ روی با حقیقت و کیفیت تعامل انسان و محیط سازگاری ندارد.

بزرگ ترین خطای روان‌شناسی مدرن در این است که «فطرت» را به عنوان گوهر وجود انسانی از یاد برده است. فطرت انسان اساس و جوهر حقیقت انسانی «انسان» و به عبارتی «انسانیت» اوست. با فطرت است که نوزاد بشری از هنگام تولد به عنوان حیوان بالفعل و «انسان بالقوه» ظهور می‌کند و با رشد آدمی و از قوه به فعل درآمدن فطرت است که تدریجاً انسانیت آدمی تحقق و عینیت می‌یابد.



– به نظر راجرز، آزادی آدم‌ها از «قید عوامل اجتماعی محدود و تباه‌کننده [موجب] رسیدن آنها به مدارج عالی و خودشکوفایی فزاینده» می‌گردد. این تلقی‌ای لیبرالی از مفهوم آزادی و رشد می‌باشد که از اساس با تعریف دینی رشد [به عنوان ارتقای وجودی] و آزادی به عنوان بسترسازی رشد وجودی، تفاوت دارد. بینش لیبرالی، آزادی را در فقدان مطلق خارجی تعریف نموده و تحقق صرف چنین معنایی از آزادی را موجب رشد می‌داند؛ در حالی که در تعریف دینی، آزادی در نسبت با حقیقت و عدالت و کمال تعریف می‌گردد و آن دسته از فقدان موانع، آزادی دانسته می‌شود که به راستی زمینه‌ساز کمال بشر باشد. در رویکرد راجرز نیروی سوم تعریفی متعالی و کمال‌گرایانه از رشد وجود ندارد و او صرف تمامیت یافتن زیستی – روانی بشر [صفات جانوری بشر] را به معنای کمال یا رشد در نظر می‌گیرد.

– راجرز، خودشکوفایی را «بالاترین سطح سلامت» می‌نامد، بدین‌سان سلامت را در چارچوبی ناسوتی – سکولار و غیردینی تعریف می‌کند. از منظر حکمت اسلامی سلامت روانی، تجسم کمال و رشد بشر است و صرف تحقق انگیزه‌ها و قابلیت‌های زیستی – روانی [جانوری] بشر به معنای سلامت و کمال نیست.

– مفهوم خودشکوفایی مورد نظر راجرز معطوف و منحصر به صرف حیات دنیوی است و به دلیل ماهیت سکولاریستی آن، هیچ درک و تصویری از زندگی اخروی و سعادت در آن جهانی ندارد.

– چون راجرز در نظریه خود اشاره‌ای هم به شریعت آسمانی ندارد و بدین ترتیب نقش هدایت‌گر و راهنمای شریعت الهی را نادیده می‌گیرد و چون در نهاد بشر گرایش‌ها و تمایلات مختلفی وجود دارد [که وظیفه شریعت محدود کردن برخی و پرورش برخی



در غلتیدن به نحوی وهم‌گرایی ایده‌آلیستی می‌گردد و به هیچ روی با حقیقت و کیفیت تعامل انسان و محیط سازگاری ندارد.

– تعریف راجرز از مفهوم «رشد» کاملاً مبهم است و به نظر می‌رسد «خودشکوفایی فزاینده» [که راجرز آن را معادل ارضای خاطر فرض می‌نماید] امری به لحاظ نظری گنگ و تعریف نشده است. رشد حقیقی انسان در فعلیت یافتن حیات انسانی او می‌باشد؛ در حالی که در تلقی راجرز و دیگر روان‌شناسان، نیروی سوم بشر در محدوده جانوری و حیوانی محض تعریف می‌شود و حتی اگر ابهام نظری و مشکل عملی این خودشکوفایی را نیز نادیده انگاریم، نهایتاً به از قوه به فعل درآمدن همه صفات حیوانی بشر می‌انجامد و این معنا با رشد وجودی و ارتقای معنوی، تفاوت ماهوی دارد.



علوم جدید، جوهری تکنیکی و استیلاجویانه دارند و عالم را به گونه‌ای سکولاریستی تفسیر می‌کنند. علوم جدید ناآگاه و بی‌خبر از باطن روحانی عالم، اسیر یک تصویر اعتباری از عالم ناسوت در خدمت رویکرد اومانیزستی مدرنیته قرار دارند که این وضعیت بحرانی، به ویژه در علوم انسانی تشدید گردیده است.



تضاد ذاتی مدرنیته در این است که با نادیده گرفتن گوهر وجودی آدمی، از موجودی که کمال او در بندگی الهی است می‌خواهد نسبت به خالق هدایت‌کننده و پرورش‌دهنده بشر و همه مخلوقات دست به طغیان و عصیان بزند. در واقع تفسیر تفکر مدرن از بشر، صورتی نفسانی دارد و راز این تفسیر نفسانی در آن است که بشر را به صورتی استکباری تعریف می‌کند.

آموزه‌های دینی در خصوص سلامت روان [که مبتنی بر مرگ‌آگاهی و بذل توجه نسبت به آخرت می‌باشد] قرار دارد.

- به نظر می‌رسد کل آرا و نظرات طیف نیروی سومی‌ها که عمدتاً از زمان غلبه گفتمان پسامدرنیسم و شدت‌یابی بحران سوژه در غرب مطرح گردیده است و تکیه و تأکید آن بر سوژه‌کتیویسم و خودفعلیت‌یابی سوژه، گونه‌ای تلاش به منظور ترسیم راه‌ها و امکانات برای به اصطلاح تحقق خود و نجات سوژه از بحران در فضای تراحم نفوس و بحران مدرنیته و سوژه‌کتیویسم می‌باشد. به عبارت دیگر تأکید افراطی این روان‌شناسان بر فعلیت‌یابی و تحقق خود، نوعی واکنش در برابر بحران سوژه مدرن می‌باشد، واکنشی که به دنبال اصالت دادن به سوژه از مجرای آموزه‌های روان‌شناسی است.

- تجربه عینی در خصوص درمان غیرمستقیم

دیگر است [بدین‌سان هیچ چارچوب ثابت و روشنی برای پرورش بشر در آرای راجرز دیده نمی‌شود آنچه نیروی سومی‌ها تحت عنوان خودشکوفایی می‌نامند، در عمل رفتارهرج و مرج و تناقضات فراوانی است. به عبارت بهتر هر نوع کوشش برای فعلیت یافتن استعدادها و گرایش‌های وجودی آدمی نیازمند طرح و نقشه‌ای برای هدایت است؛ اگر نه به یک آشفتگی نسبی‌انگارانه منجر می‌شود. اساساً تحقق خود یا خودشکوفایی بدون طرح و نقشه هدایتی امکان‌پذیر نمی‌باشد، زیرا قابلیت‌های بشر برای تحقق خود بسیار زیاد است و از طرف دیگر همه جنبه‌های طبیعت بشری ارزش فعلیت یافتن و یا ارزش یکسان برای فعلیت یافتن ندارند.

- در نظریه راجرز و اکثریت طرفداران «نیروی سوم» گرایشی به سمت ترویج خودخواهی تام و تمام و سهل‌گیری بر خود و اغماض کامل نسبت به خویشستن و عدم توجه به مسئولیت‌های انسان‌ها در برابر یکدیگر و اساساً مسئولیت‌های اجتماعی و اخلاقی وجود دارد. بی‌تردید رواج این امر می‌تواند به ترویج صور مختلف خودخواهی و خودپسندی منتهی گردد و این همان آفتی است که غرب مدرن، امروز به آن مبتلاست.

- نظریه راجرز و طیف آرای «نیروی سوم» صبغه‌ای سکولاریستی دارند و معطوف به عالم ناسوت و زندگی دنیوی و بی‌توجهی مطلق به آخرت و حیات اخروی می‌باشند. از این رو تبعیت از الگوی موردنظر راجرز و دیگر روان‌شناسان انسان‌گرا در تقابل کامل با



فطرت آن وجه روحانی و معنوی وجود آدمی است که با از قوه به فعل درآمدن ویژگی‌های آن، انسانیت در وجود آدمی تحقق یافته و شکوفا می‌گردد. کمال فطرت آدمی در رسیدن به مقام بندگی الهی و تعمیق هر چه بیشتر در این مقام است. ویژگی‌های فطری آن دسته از خصوصیاتند که از متن فطرت آدمی برمی‌خیزند و اختصاص به آدمی دارند و بشر با شکوفایی آنها، «انسان» می‌گردد و این ویژگی‌ها مَقُوم انسانیت آدمی هستند.



و امروز به حدی رشد کرده است که دیگر معتقدان و پیروان علم مدرن نیز ناگزیر از پذیرش آن هستند. علوم جدید، جوهری تکنیکی و استیلاجویانه دارند و عالم را به گونه‌ای سکولاریستی تفسیر می‌کنند. علوم جدید ناآگاه و بی‌خبر از باطن روحانی عالم، اسیر یک تصویر اعتباری از عالم ناسوت در خدمت رویکرد اومانیزستی مدرنیته قرار دارند که این وضعیت بحرانی، به ویژه در علوم انسانی تشدید گردیده است.

چنان که دیدیم، روان‌شناسی به عنوان یک علم از مجموعه علوم انسانی مدرن در تعریف خود به لحاظ ماهوی و متدولوژیک گرفتار سردرگمی است. بزرگ‌ترین خطای روان‌شناسی مدرن در این است که «فطرت» را به عنوان گوهر وجود انسانی از یاد برده است. فطرت انسان اساس و جوهر حقیقت انسانی «انسان» و به عبارتی «انسانیت» اوست. با فطرت است که نوزاد بشری از هنگام تولد به عنوان حیوان بالفعل و «انسان بالقوه» ظهور می‌کند و با رشد آدمی و از قوه به فعل درآمدن فطرت است که تدریجاً انسانیت آدمی تحقق و عینیت می‌یابد.

تضاد ذاتی مدرنیته در این است که با نادیده گرفتن گوهر وجودی آدمی، از موجودی که کمال او در بندگی الهی است می‌خواهد نسبت به خالق هدایت‌کننده و پرورش‌دهنده بشر و همه مخلوقات دست به طغیان و عصیان بزند. در واقع تفسیر تفکر مدرن از بشر، صورتی نفسانی دارد و راز این تفسیر نفسانی در آن است که بشر را به صورتی استکباری تعریف می‌کند. باید توجه داشت، «جوهر نفسانیت»، شهوت جنسی یا اسراف در خوراک و اموری از این قبیل نیست، بلکه جوهر نفسانیت، «استکبار» به معنای تکبر ورزیدن و خودبرتربینی در برابر امر الهی و سرپیچی از «ولایت الهی» است. استکبار ابلیس در عدم سجده بر آدم نیز



[درمان مراجع‌محور] و استفاده از «گروه‌های رویاروی» چندان موفقیت‌آمیز نبوده است؛ به گونه‌ای که «دوآن شولتز» می‌نویسد:

«برخی شواهد نشان می‌دهند، گروه‌های رویاروی نه تنها به بعضی از افراد کمک نکردند، بلکه احتمالاً در عمل به آنان آسیب نیز رسانده‌اند. مطالعاتی که درباره آثار بعدی شرکت در گروه‌های رویاروی انجام گرفته، ضریب ضایعات روانی ناشی از آنها را از حدود یک درصد تا تقریباً پنجاه درصد نشان داده‌اند.»

البته در خصوص رویکرد راجرز و نیروی سومی‌ها و علی‌الخصوص مدل درمان مراجع‌محور گفتنی‌های دیگری هست که باید در فرصت و مجالی دیگر بدان پرداخت.

حقیقت این است که به موازات و دقیقاً به تبع بحران ماهوی تمدن غرب مدرن، علم جدید به ویژه در قلمرو علوم انسانی گرفتار بحران گردیده است؛ بحرانی که از آغاز پیدایی علوم مدرن همراه آنها بود



تفکر مدرن اساساً بر پایه رویکرد استکباری بشر قرار دارد و از این‌رو انسان را نیز به صورتی استکباری تعریف و تفسیر می‌نماید. روان‌شناسی مدرن تجسم همین رویکرد اومانیزستی در نسبت مابین عالم و آدم می‌باشد.



انسان به لحاظ «انسانیت» خود دارای «مقام قرب» می‌باشد که البته باید از قوه به فعل درآید. سلوک راستین و کمال بخش زندگی انسانی در آن است که این مقام قرب الهی از طریق بندگی و عبادت و تبعیت از ولایت الهی تدریجاً تحقق یابد و در هیئت «مقام بندگی الهی» استقرار یابد.



دقیقاً در گردن فرازی او نسبت به ولایت الهی است نه در شهوت جنسی یا...

تفکر مدرن اساساً بر پایه رویکرد استکباری بشر قرار دارد و از این رو انسان را نیز به صورتی استکباری تعریف و تفسیر می‌نماید. روان‌شناسی مدرن تجسم همین رویکرد اومانستی در نسبت مابین عالم و آدم می‌باشد.

چنان که گفتیم، برای فهم وجود بشر باید فطرت انسانی را شناخت، زیرا آنچه در نهایت انسان و انسانیت را از حیوان و حیوانیت جدا و متمایز می‌سازد، فطرت است.

فطرت چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

فطرت آن وجه روحانی و معنوی وجود آدمی است که با از قوه به فعل درآمدن ویژگی‌های آن، انسانیت در وجود آدمی تحقق یافته و شکوفا می‌گردد. کمال فطرت آدمی در رسیدن به مقام بندگی الهی و تعمیق هر چه بیشتر در این مقام است. ویژگی‌های فطری آن دسته از خصوصیاتند که از متن فطرت آدمی برمی‌خیزند و اختصاص به آدمی دارند و بشر با شکوفایی آنها، «انسان» می‌گردد و این ویژگی‌ها مقوم انسانیت آدمی هستند.

ویژگی‌های فطری را می‌توان این گونه برشمرد:

- مقام قرب: انسان به لحاظ «انسانیت» خود

دارای «مقام قرب» می‌باشد که البته باید از قوه به فعل درآید. سلوک راستین و کمال بخش زندگی انسانی در آن است که این مقام قرب الهی از طریق

بندگی و عبادت و تبعیت از ولایت الهی تدریجاً تحقق یابد و در هیئت «مقام بندگی الهی» استقرار یابد.

- بهره‌مندی از زبان انسانی: «زبان» در کیفیتی که آگاه از اسماء موجودات است، کیفیتی منحصر به فرد است که اختصاص به آدمی دارد و کمال و حفظ سلامت آن موجب کمال انسان می‌گردد و به گونه‌ای، در تعیین سرنوشت و سرشت یک قوم و یا یک فرد نقش تعیین کننده دارد. زبان انسانی ماهیتاً با زبان حیوانات تفاوت دارد و «هبه» خداوند است.

- توانایی تفکر و تاریخ‌مند بودن: انسان موجودی صاحب تاریخ است یعنی دارای «وقت» و «ایام‌الله» و اوقات الهی است و در نسبت با «عهد»‌ها و «دوره»‌های تاریخی قرار دارد. هیچ حیوانی در

روان‌شناسی مدرن و کلیت فلسفه و انواع ایدئولوژی‌های سکولاریست مدرن، از آفرینش چنان زندگی‌ای عاجز و ناتوانند. حقیقت این است که زندگی بر پایه آموزه‌های اومانستی و سکولاریستی بیش از یک قرن است که گرفتار بحران انحطاطی گردیده است و باید به دنبال عالم و آدم دیگری بود [عالمی از نو بباید ساخت، وز نو آدمی] عالم و آدمی که در برابر سیطره سکولاریسم به زندگی قدسی و حیات معنوی دعوت می‌کند.



انسان موجودی صاحب تاریخ است یعنی دارای «وقت» و «ایام‌الله» و اوقات الهی است و در نسبت با «عهد»ها و «دوره»های تاریخی قرار دارد. هیچ حیوانی در این معنا تاریخ ندارد. فطرت انسانی در عین ثبات، تاریخمند است و در وقت معینی شکوفا می‌گردد. تفکر، امری است که می‌تواند موجب قرب الهی شود و موجب استقرار بشر در مقام بندگی الهی گردد. در این معنا از تفکر، انسان با راز وجود آشنا می‌گردد. تفکر را با صرف «تعقل حصولی» و «فلسفی» نباید یکی پنداشت، تفکر حقیقی دارای ماهیتی دینی است و با ذکر الهی و عنایت خداوندی محقق می‌شود.



– در فطرت انسان، یک انرژی فعال و پویا و پرتکاپو برای از قوه به فعل درآمدن و سیر در طریق «رشد» و «کمال» و استقرار در مقام بندگی الهی وجود دارد. نام این انرژی یا میل و کشش را هر چیزی می‌توان نهاد: انرژی سلامت، نیروی حیاتی یا... این میل و انرژی است که ذاتاً متمایل به «دین‌داری و دین‌مداری» است و آرامش آدمی را هنگام سیر در طریق دین‌داری تأمین می‌نماید. شاید به گونه‌ای تمثیلی بتوان این انرژی را «انرژی صراط مستقیم» نامید. این نیرو و انرژی اگر توسط یک نظام شخصیتی متمایل به کفر و شرک اسیر و یا محدود و محصور گردد و یا سرکوب شود، طغیان می‌کند و افسردگی و از خودبیگانگی و سرگشتگی و بحران‌های پوچ‌گرایی را تولید می‌کند.

روان‌شناسی مدرن به علت جوهر خودبنیادانه اُمانیستی‌ای که دارد، قادر به درک و فهم حقیقت وجود آدمی نمی‌باشد. روان‌شناسی موجود حتی از



این معنا تاریخ ندارد. فطرت انسانی در عین ثبات، تاریخمند است و در وقت معینی شکوفا می‌گردد. تفکر، امری است که می‌تواند موجب قرب الهی شود و موجب استقرار بشر در مقام بندگی الهی گردد. در این معنا از تفکر، انسان با راز وجود آشنا می‌گردد. تفکر را با صرف «تعقل حصولی» و «فلسفی» نباید یکی پنداشت، تفکر حقیقی دارای ماهیتی دینی است و با ذکر الهی و عنایت خداوندی محقق می‌شود.

– انسان دارای فطرت اخلاق است: یعنی در متن فطرت خود هم قادر به درک و شناخت ارزش‌های اخلاقی است و هم دارای گرایش‌ها و کشش‌های اخلاقی است

– فطرت انسانی دارای مجموعه‌ای از نیازها و کشش‌های معنوی است که نظیر آن در حیوانات و گیاهان و اشیا وجود ندارد. کششی گنگ؛ اما همیشگی به سوی امر قدسی و متعالی، کشش به سوی فراتر رفتن از مرزهای زندگی حیوانی و گیاهی صرف، نحوی نیاز به معنایابی قدسی.

– نوعی کشش و نیاز ذاتی به سمت «حق» و حق‌گرایی و عدالت‌خواهی.



«زبان» در کیفیتی که آگاه از اسما، موجودات است، کیفیتی منحصراً به فرد است که اختصاص به آدمی دارد و کمال و حفظ سلامت آن موجب کمال انسان می‌گردد و به گونه‌ای، در تعیین سرنوشت و سرشت یک قوم و یا یک فرد نقش تعیین‌کننده دارد. زبان انسانی ماهیتاً با زبان حیوانات تفاوت دارد و «هبه» خداوند است.



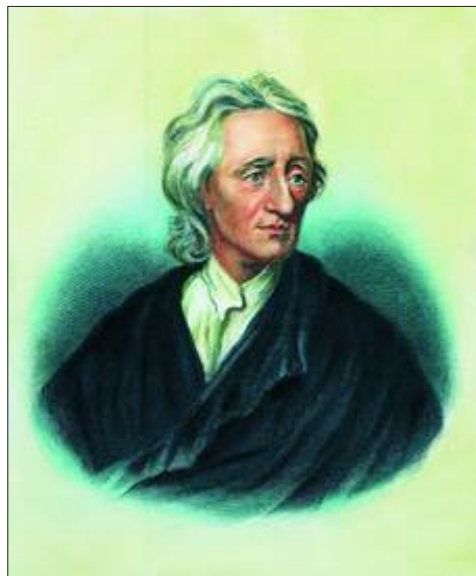
روان‌شناسی مدرن به علت جوهر خودبنیادانه [اومانیستی] ای که دارد، قادر به درک و فهم حقیقت وجود آدمی نمی‌باشد. روان‌شناسی موجود حتی از درک و نیز درمان مشکلات بشر غربی و غرب‌زده نیز ناتوان است؛ چه رسد به این که بخواهد یا بتواند مراتب وجودی و سیر و سلوک انسان‌های معنوی و دین‌دار را نیز بفهمد. برای درک حقیقت انسان و نیز درمان عوارض ناشی از غرب‌زدگی و غرب‌گرایی بشر امروز، نیاز به تأسیس یک «روان‌شناسی معنوی» هست که منابع نظری آن را قرآن و عترت تشکیل دهد.

بیماری‌های روحی - اخلاقی بشر و نیز کمک کردن جهت اعتلا و کمال وجودی و شکوفایی انسانیت آدمیان قرار می‌دهد. روان‌شناسی - معنوی، صبغه و رنگ و بوی غریزی - حیوانی ندارد و هدف از درمان را «سازگاری» نمی‌داند.

بشر با «فطرت انسانی» به دنیا می‌آید؛ اما این فطرت در آغاز تولد، صورت بالقوه دارد و همچون بذرهایی است که در درون او پاشیده شده است و در صورت پرورش در هیئت فطرت انسانی فعلیت خواهد یافت. «انرژی سلامت» همان که گفتیم می‌توان به تمثیل آن را «انرژی صراط مستقیم» نامید [به عنوان یک کشش و گرایش ذاتی به همراه «فطرت انسان»، زیربنا و بستر و چارچوب اصلی شکل‌گیری

درک و نیز درمان مشکلات بشر غربی و غرب‌زده نیز ناتوان است؛ چه رسد به این که بخواهد یا بتواند مراتب وجودی و سیر و سلوک انسان‌های معنوی و دین‌دار را نیز بفهمد. برای درک حقیقت انسان و نیز درمان عوارض ناشی از غرب‌زدگی و غرب‌گرایی بشر امروز، نیاز به تأسیس یک «روان‌شناسی معنوی» هست که منابع نظری آن را قرآن و عترت تشکیل دهد. این روان‌شناسی باید در مبادی و غایات خود به تعریف دینی بشر نظر نماید و صورت مثالی بشر بورژوا [به عنوان تجسم بشر مورد نظر روان‌شناسی مدرن] را به کناری نهد. روان‌شناسی معنوی به عنوان متدلوژی نیز عمده‌تأمتکی بر استنباط‌های ادراکی از گنجینه عظیم احادیث و آیات می‌باشد. به نظر می‌رسد در روزگار فلک‌زدگی ناشی از سلطه مدرنیته و شبه‌مدرنیته، حرکت به سمت تأسیس یک دانش معنوی از این دست می‌تواند تا حدود زیادی مشکل‌گشا باشد، هر چند که چنین معرفتی به اقتضای زمان ظهور آن [یعنی دوران بحران مدرنیته و گشودگی جهت عبور از ساحت غرب و غرب‌زدگی] خواه - ناخواه تا حدودی تحت تأثیر برخی مشهورات و موهومات مدرن خواهد بود؛ اما ویژگی آن، این است که به عنوان یک دانش دوره گذار، سمت و سوی حرکت آن به طرف حقیقت معنوی عالم می‌باشد.

روان‌شناسی معنوی بر خلاف روان‌شناسی مدرن [که اساس تکیه و تأکید آن بر اختلالات روانی - مرضی، اختلالات شخصیت و ویژگی‌های روانی - رفتاری بشر می‌باشد] عمده توجه خود را بر درمان



روان‌شناسی معنوی بر خلاف روان‌شناسی مدرن [که اساس تکیه و تأکید آن بر اختلالات روانی - مرضی، اختلالات شخصیت و ویژگی‌های روانی - رفتاری بشر می‌باشد] عمده توجه خود را بر درمان بیماری‌های روحی - اخلاقی بشر و نیز کمک کردن جهت اعتلا و کمال وجودی و شکوفایی انسانیت آدمیان قرار می‌دهد. روان‌شناسی - معنوی، صبغه و رنگ و بوی غریزی - حیوانی ندارد و هدف از درمان را «سازگاری» نمی‌داند.



فطرت انسانی از زمان تحقق تدریجی و از قوه به فعل درآمدن، تولید انرژی می کند که همان انرژی سلامت است. «منش سالم» جلوه و مظهر همان خود اصیل واقعی است. «خود سالم» در نهاد آدمی و در میان افراد انسانی حالت عام و عمومی دارد و منش و سپس شخصیت هر فرد به این حالت عام و مشترک، وجه و جنبه فردی و شخصی می دهد. در واقع «خود سالم» زیربنای «منش سالم» است. خود سالم به قلمرو ماهیت مشترک و عام انسان تعلق دارد و «منش سالم» به قلمرو «هویت فردی» متعلق است. همین خود سالم است که اگر بشر از آن دور شود، گرفتار از خودبیگانگی می گردد.



اگر فطرت آدمی نادیده گرفته شود و مسخ گردد و بنا به هر دلیل از قوه به فعل درنیاید، بر بستر حیات صرفاً حیوانی بشر یک «خود حیوانی» با خود کاذب و غیرسالم شکل می گیرد و این «خود حیوانی» در پیوند با انرژی ای که مسخ گردیده و به جای تلاش در مسیر الهی - انسانی و صراط مستقیم، راه پرورش صرف قابلیت های حیوانی را در پیش گرفته است؛ بنیان یک «منش بیمار» را پی ریزی می کنند که منش بیمار، خود چارچوب اصلی و مستحکم «شخصیت بیمار» می گردد.



درون هر بشری کشمکش مابین «نیروی کمال گرا» یا «انرژی سلامت» از یک سو و گرایش های ضد رشد و آنها که می خواهند بشر را در ساحت صرف تعلقات جانوری نگاه دارند، از سوی دیگر وجود دارد. دوری از فطرت انسانی و عدم رعایت حدود و شؤون اخلاقی [در یک عبارت کوتاه، بی توجهی به شریعت و اخلاق] در بشر مدرن موجب حالت مداومی از «اضطراب روحی منتشر» گردیده که آن روی سکه «افسردگی نیست انگارانه» است. بدین سان

«خود واقعی» یا «خود انسانی» آدمی هستند. در واقع، فطرت انسانی از زمان تحقق تدریجی و از قوه به فعل درآمدن، تولید انرژی می کند که همان انرژی سلامت است. «منش سالم» جلوه و مظهر همان خود اصیل واقعی است. «خود سالم» در نهاد آدمی و در میان افراد انسانی حالت عام و عمومی دارد و منش و سپس شخصیت هر فرد به این حالت عام و مشترک، وجه و جنبه فردی و شخصی می دهد. در واقع «خود سالم» زیربنای «منش سالم» است. خود سالم به قلمرو ماهیت مشترک و عام انسان تعلق دارد و «منش سالم» به قلمرو «هویت فردی» متعلق است. همین خود سالم است که اگر بشر از آن دور شود، گرفتار از خودبیگانگی می گردد.

«منش» چیست؟

«منش» جنبه ها و مؤلفه ها و چارچوب اصلی سازنده و تعیین کننده شخصیت هر فرد است. «شخصیت» از منش، به علاوه یک سلسله حالات و صفات متغیر، مقطعی و یا ناپایدار تشکیل می شود. «منش» هر فرد، چارچوب مستحکم و استوار شخصیت اوست.



بشر با «فطرت انسانی» به دنیا می آید؛ اما این فطرت در آغاز تولد، صورت بالقوه دارد و همچون بذرهایی است که درون او پاشیده شده است و در صورت پرورش در هیئت فطرت انسانی فعلیت خواهد یافت.



در واقع روان‌شناسان نیروی سوم با تلفیق تفسیری اگزیستانسیالیستی از بشر با توجه ویژه به «هشیاری» و جریان خودآگاه ذهن آدمی و اهمیت دادن به «زمان حال» و بی‌توجهی به نقش دوران کودکی، یک رویکرد روان‌شناختی پدید آوردند که داعیه مخالفت با رفتارگرایی و روانکاوی را داشت و مدعی بود، تفسیری از بشر ارائه می‌دهد که با تعبیر ماشینی تفاوت دارد.



تمامی زندگی آدمی در افق جانوری و حیات ناسوتی - حیوانی و چرخه باطل کار، مصرف، لذت، دویدن برای پول و دوباره ازاول کار و... محصور می‌گردد، در شرایطی که فاقد هر گونه هدف و معنای متعالی است و برای بشر حاصلی جز احساس دردناک تنهایی در پی نداشته و موجب تباه شدن انرژی رشد در نهاد آدمی گردیده و در باطن، وی را سترون و به لحاظ وجودی ناتوان و درمانده می‌سازد.

این‌گونه دردهای روحی - اخلاقی را روان‌شناسی مدرن حتی نمی‌فهمد، تا چه رسد به این که در پی درمان آن باشد. بگذریم از این که اساساً راهی هم برای درمان چنین وضعیت‌هایی ندارد هدف غایی روان‌شناسی مدرن، حفظ کارایی فردی و اجتماعی بشر در سطح بسته و حقیر زندگی جانوری است و تمامی آنچه که در قلمرو «اختلالات روانی - مرضی» و یا «اختلالات شخصیت» انجام می‌دهد نیز، صرفاً بدین منظور است [بگذریم از این که روان‌شناسی مدرن در بیش از هفتاد درصد موارد در درمان اختلالات روانی - مرضی و اختلالات شخصیتی نیز

ناموفق بوده است].

زندگی بر پایه سوپژکتیویسم متورم، یک زندگی جانوری است و روان‌شناسی - چه بداند چه نداند و بخواهد یا نخواهد - بستر ساز چنین زیستی است. در مقابل زندگی جانوری فقط یک نوع زندگی وجود دارد و آن زندگی بر پایه اخلاق و شریعت دینی است که موجب شکوفایی فطرت آدمی می‌گردد و زندگی انسانی نامیده می‌شود.

روان‌شناسی مدرن و کلیت فلسفه و انواع ایدئولوژی‌های سکولاریست مدرن، از آفرینش چنان زندگی‌ای عاجز و ناتوانند. حقیقت این است که زندگی بر پایه آموزه‌های اومانستی و سکولاریستی بیش از یک قرن است که گرفتار بحران انحطاطی گردیده است و باید به دنبال عالم و آدم دیگری بود [عالمی از نو بیاید ساخت، وز نو آدمی] عالم و آدمی که در برابر سیطره سکولاریسم به زندگی قدسی و حیات معنوی دعوت می‌کند. روان‌شناسی معنوی باید متذکر ما به آن عالم و آدم باشد.



زندگی بر پایه سوپژکتیویسم متورم، یک زندگی جانوری است و روان‌شناسی - چه بداند چه نداند و بخواهد یا نخواهد - بستر ساز چنین زیستی است. در مقابل زندگی جانوری فقط یک نوع زندگی وجود دارد و آن زندگی بر پایه اخلاق و شریعت دینی است که موجب شکوفایی فطرت آدمی می‌گردد و زندگی انسانی نامیده می‌شود.



سکولاریسم نهفته در آراء مارتین بوبر

■ ران مارگِلین ■ ترجمه: مؤدّه شریعتمداری

قسمت اول

اشاره

مارتین بوبر متکلم یهودی معاصر با طرح تئوری "من - تو" در قلمرو کلام اومانیستی مدرن از شهرت زیادی برخوردار شده است. در کشور ما به‌ویژه در دو دهه اخیر و در پی کوشش گسترده و هدفمندی که در جهت مطرح کردن آراء و اندیشه‌های اومانیستی - سکولاریستی صورت گرفته و می‌گیرد، حرکتی در جهت مطرح کردن غیر نقادانه و فراتر از آن تبلیغ و ترویج آراء کلامی مارتین بوبر صورت گرفته است. مارتین بوبر، یک متکلم یهودی صهیونیست و از مروجان «سکولاریسم دینی» در سرزمین‌های اشغالی است.

بوبر به عنوان یک متکلم اومانیست - سکولاریست از اندیشه‌ها و تفاسیر سکولاریستی کانت، فویر باخ و نیچه تأثیر زیادی پذیرفته است. از منظر انکار



۶۶

فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



نفوذماندگار
اندیشه‌های بوبر
در میان حلقه‌ها و
گروه‌های سکولار
ساکن در سرزمین‌های
اشغالی، انکارناپذیر
است.



رانالد مورمی گوید بوبر پیام آور سکولاریسم دینی بود، چه چیزی این وابستگی عمیق را میان آموزه های بوبر و جهان بینی یهودیان سکولار در گذشته و حال به وجود آورده است؟ دینداری بوبر تنها می تواند بر حسب ریشه های سکولاری که از تفکرات عقلانی او تغذیه می کرد فهمیده شود، تفکری که تا دهه های پایانی عمر او زمانی که او شروع به نوشتن تفسیرهایش از موضوعات انتخابی کتاب مقدس کرد، ادامه یافت.

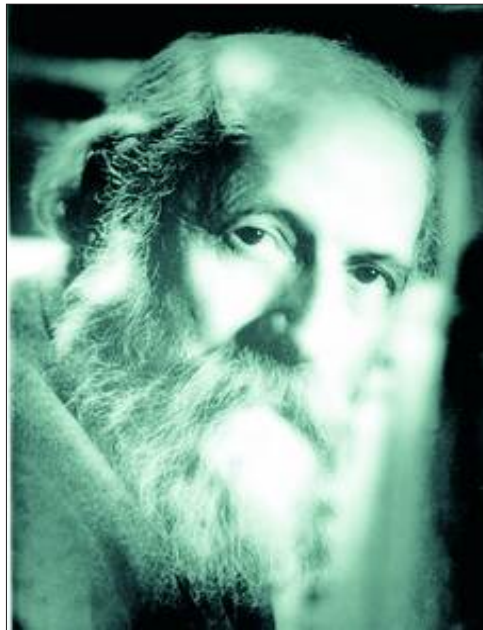


ماهیت قدسی آموزه های دینی و تحریف آن در جهت غایات اومانیستی می توان مارتین بوبر را ادامه دهنده راه اسپینوزای یهودی دانست.

متنی که ملاحظه می فرمایید، تلخیص شده مقاله ای است که "ران مارگِلین" در خصوص وجه سکولاریستی آراء مارتین بوبر نوشته است. نویسنده این مقاله در مجموع نسبت به جوهر اومانیستی - سکولاریستی آراء بوبر احساس همراهی و همفکری دارد. انتشار این مقاله از طرف "فرهنگ عمومی" به این منظور است تا به مروجان و مبلغان داخلی این گونه آراء و پیروان احیاناً کم اطلاع آنها، نشان دهیم که شارحان آراء بوبر نیز بر ماهیت سکولاریستی و غیر دینی [غیر قدسی و عرفی شده] نظرات او تصریح دارند. متأسفانه در کشور ما، در میان افراد وابسته به روشنفکران آتئیست و روشنفکران به اصطلاح دینی، رویه ای وجود دارد که هر سخن مطروحه از طرف مدافعان تفکر اصیل اسلامی و متعهدان به آرمان های انقلاب اسلامی را مورد هجمه شدید تبلیغاتی قرار داده و محکوم می نمایند، اما در مقابل هر حرف و سخنی که امضاء یک ژورنالیست یا ایدئولوگ یا نویسنده اروپایی و آمریکایی و یا یکی از غرب زده های پیرو آنها در ذیل آن باشد، منکوب و مرعوب و مجذوب می شوند. امیدواریم مروجان و مبلغان داخلی آراء بوبر و امثال او دریابند که با بزرگنمایی و تبلیغ این گونه آراء اومانیستی - سکولاریستی دارند آب به آسیاب چه کسی می ریزند؟ از مترجم محترم که متن این مقاله را در اختیار ما قرار دادند متشکریم.



این اندیشه، همچون سکولاریسم ترجیح می دهد توجه و تمرکز انسان را از تعالی خداوند به حضور او در جهان و از خداگرایی به انسان محوری در جهان جلب کند، تمرکزی که لزوماً به خداشناسی کاملاً منفی مشابه اندیشه های سکولاریستی افراطی مارکس راهبر نیست؛ ولی اهمیت اصلی را به حضور خداوند به جای تعالی او می دهد.



یافتند که تفکرات بوبر را درباره جایگاه یهودیت در مطالعات سکولار در اختیار دیگران می‌گذارند. کسانی چون ساموئل هوگو برگمان^(۱) و گرشام شولم^(۲) که دانشکده علوم انسانی عبری را در دانشگاه اورشلیم پایه‌گذاری کردند، تحت نفوذ عقاید بوبر قرار داشتند. محققان راست‌گیشی چون ارنست سیمون^(۳) و باروخ کورتویل^(۴) و پژوهشگر کتاب مقدس می‌پرویس^(۵) هم پیرو بوبر بودند در حالی که بوبر خود حتی متعهد به سبک زندگی هلاخایی (اطاعت از فرامین الهی) نبود. بسیاری از طرفداران بوبر را کلنی‌های اشتراکی جنبش‌های کبیوتص^(۶) و موشاو^(۷) در بر می‌گرفتند. شولامیت آلونی^(۸) وزیر سابق آموزش رژیم اشغال‌گر قدس در مقاله‌ای در خصوص تأثیر بوبر بر افکار ساکنان سرزمین‌های اشغالی چنین بحث می‌کند که اگرچه خدای بوبر برای بسیاری از اسرائیلیان غیرقابل فهم ماند؛ اما ایده بوبر درباره "من - تو" راهنمای بسیاری در فهم این نکته بود که تلقی دیگر موجودات به عنوان شخص سوم آنها را به کلی به‌صورت دیگر در می‌آورد. که ما حتماً باید از این نکته متنفر باشیم ولی مشروعیت این تنفر از لحظه‌ای که ما دیگران را به عنوان تو تلقی می‌کنیم برطرف می‌شود. یعقوب مالکین^(۹)، رئیس جامعه علوم انسانی یهودیان سکولار در سرزمین‌های اشغالی بیان می‌دارد که چگونه او و دوستانش در جنبش جوانان سکولار چپ، برنامه داشتند که همیشه برای سخنرانی‌های بوبر در تل‌آویو و یا در دانشگاه عبریان بروند. مالکین که بعدها دانشجوی بوبر در دانشگاه عبریان شد، آموزه‌های بوبر را اینگونه خلاصه می‌کند آنگاه که من می‌توانم تو را در موجودات یا در گل یا در کوه بیابم چگونه نمی‌توانم تو را در نظام عالم وجود بیابم؟" هنگامی که مالکین از بوبر پرسید: ملحدی چون من اگر نمی‌تواند تو را پیدا کند

مارتین بوبر (۱۹۶۵-۱۸۷۸) یکی از فیلسوفان مشهور در میان یهودیان است. در سال ۱۹۳۸ از آلمان به فلسطین مهاجرت کرد و باقی عمر خود را در اورشلیم گذراند. تمرکز بوبر در بیشتر نوشته‌هایش بر دین و دینداری بود. در حالی که جهان مسیحیت از او به عنوان نمای کامل یهودیت یاد می‌کند، تا به این حد یهودیان راست‌گیش او را قبول ندارند. اندیشه‌های بوبر بیش از همه در میان یهودیان فلسطین تأثیرگذار بود، اگرچه او هرگز نتوانست آن مقامی را که در میان متفکران دیگر سرزمین‌ها داشت، در میان فلسطینیان کسب کند، اما نفوذ ماندگار اندیشه‌های بوبر در میان حلقه‌ها و گروه‌های سکولار ساکن در سرزمین‌های اشغالی، انکارناپذیر است.

در سال ۱۹۰۲ بوبر "یک دانشگاه یهودی" را منتشر کرد. طرحی پیشنهادی برای تأسیس دانشگاهی یهودی ترجیحا در فلسطین، جایی که یهودیان جوان می‌توانستند در آن مطالعات یهودی داشته باشند و یا رشته‌های عمومی را بیاموزند. از این طریق بوبر توانست بر مربیان و فرهیختگان یهودی تأثیر گذارد.

مؤسسان و مربیان مؤسسات مطالعاتی و هم‌چنین مربیان کتاب مقدس در مدارس عمومی خود را کسانی



کسانی چون ساموئل
هوگو برگمان و
گرشام شولم که
دانشکده علوم انسانی
عبری را در دانشگاه
اورشلیم پایه‌گذاری
کردند، تحت نفوذ
عقاید بوبر قرار
داشتند.



فلسفه زندگی و دین در اندیشه بوهر، بر اساس آموزه های کانت در خصوص ماهیت بشر و مشاهدات او از جهان قرار گرفته است. بوهر، مانند بسیاری از دیگر متأثران از فلسفه کانت، در پذیرش سنت پیروی از قوانین فروفرستاده شده الهی ناتوان است.

جذب شیوه و اندیشه های سیاسی بوهر به سبب روش دیالوگی او و هم عرض قرار دادن اخلاقیات در کنار دیانت یهودی می شدند. بسیاری از آنهایی که برخلاف بوهر بر جدایی اخلاق از دین تأکید داشتند منتقدان صاحب نام حکومت اسرائیل در فلسطین بعد از سال ۱۹۶۷ شدند.

معنایی که بوهر به دینداری داد هنوز هم موضوع اختلاف است. در سال ۱۹۱۴ او می نویسد: "دینداری شعور و حس بشر از شگفتی و ستایش است. مذهب، اشتیاق برای صمیمیت و همدلی زنده با مطلق است." تمایزات او میان دین و دینداری، نتیجه بسط ایده های معلمش گئورگ زیمل^(۱۰) است که از دینداری به عنوان احساس طبیعی مطلق با ساختارهای رسمی دین تعبیر

چه می تواند بکند اگر در عجایب هم خیره شوم و نتوانم تو را در آنجا بیابم؟ بوهر پاسخ می دهد: "این حقیقت که تو نمی توانی آن را بشنوی به این معنا نیست که هیچ پخش کننده ای وجود ندارد، تنها اشاره به این دارد که گیرنده های تو هنوز روشن نشده است." بر اساس اندیشه های بوهر، انکشاف تو ابدی، بستگی به توانایی افراد در دیدن او دارد. به نظر مالکین ایده "من-تو" بوهر، بر این دلالت دارد که یافتن تو در دیگر امور سیری را برای شناختن من درونی می گشاید.

مطالعات کتاب مقدسی بوهر و روش انتخابی او برای استفاده از منابع و ارزش های یهودی، در جستجوهای او برای یافتن و ترویج مهم ترین وجوه آراء و ارزش های اومانیستی دنبال شده است. این مطلب در کنار گسستگی او از دین، نهادینه شده و عدم تعهد او بر قوانین هلاخا (اطاعت از فرامین الهی)، حتی رادیکال ترین شنوندگان سکولار، او را به شدت تحت تأثیر قرار داده و به ایجاد پل ارتباطی فرهنگی میان آنها کمک کرده است. این تنها بخشی از شخصیت و سبک زندگی او که سکولارهای اومانیست با آن شناخته می شوند و یا حتی ناسیونالیسم ملایمی که او سعی در ارائه تصویری از "صلح جهانی" برپایه صهیونیسم (صهیونیسم به دلیل ماهیت نژادپرستانه و تجاوزکارانه خود ذاتاً جنگ طلب و صلح ستیز است - مترجم) توسط آن را داشت نبود. این همان سکولاریسم ضمنی بود که او با قالب دینی-مذهبی ترکیب کرد مفهومی که سکولاریسم مذهبی نامیده شد و نفوذ او را به خصوص بر سکولارهای چپ صهیونیسم محکم کرد. آنها



لودویگ فویرباخ و فریدریک نیچه - دو فیلسوف مطرح آلمانی - در قرن نوزدهم بودند که در شکل دهی و تأثیرگذاری بر جریان سکولاریسم در اروپا نقش مهمی داشتند. بوهر خود تصدیق می کند که آثار آنان را در جوانی با توجه و علاقه وافری مطالعه می کرده و به شدت تحت تأثیر آنان قرار داشته است.



پرسش از انسان که کانت در مرکز دیدگاه‌های فلسفی جدید خود نهاده بود برای بوبر هم سوالی اساسی بود. آن پاسخ‌هایی را که او در اندیشه‌های نیچه نیافت برای دست یافتن بدان‌ها به سراغ فویرباخ رفت کسی که به شدت بر کارل مارکس تأثیر گذاشت و همچنین بر آراء بوبر.



بی دینی فرض شده است. این تصور از سکولاریسم در مورد یهودیت که تأکیدی بر تمایز میان مقدس و نامقدس ندارد، نمی‌تواند مناسب باشد. بوبر، ادعا می‌کند این امری آرمانی است که اتحادی میان ماده و روح برای عینی کردن معنویت و تقدس دنیوی صورت گیرد. در صورتی که این ادعا درست باشد نشان‌دهنده این امر است که بوبر به دیگر جنبه‌های سکولاریسم مدرن کشیده شده بود.

این اندیشه، همچون سکولاریسم ترجیح می‌دهد توجه و تمرکز انسان را از تعالی خداوند به حضور او در جهان و از خداگرایی به انسان محوری در جهان جلب کند، تمرکزی که لزوماً به خداشناسی کاملاً منفی مشابه اندیشه‌های سکولاریستی افراطی مارکس راهبر نیست؛ ولی اهمیت اصلی را به حضور خداوند به جای تعالی او می‌دهد.



می‌کرد.

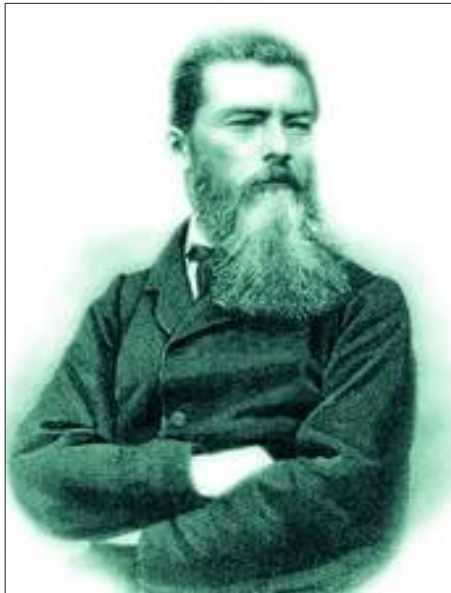
سکولاریسم در بحث ما بر اساس فهم کانتی از محدودیت ذهن و درک بشر است. این مطلب جایگزین عرفان باستان و قرون وسطی و دیگر تمایلات دنیپرستی بود، همان چیزی که زمینه تحلیل از انسان به سبب پابندی او به ارزش‌های والا و نگهداری از این جهان و زیست کردن با آن در تمام وجوه زندگی چه بین فردی و اجتماعی و چه مادی بود را فراهم کرد. سکولاریسم، در این بستر به عنوان ترجمان و انتقال‌دهنده مفاهیم و تصورات دینی به مفاهیم و معانی مدرن به کلی جدای از دین نیست. این می‌تواند به عنوان محرکی برای احیا و بازسازی مفاهیم دینی قدیمی و فسیل شده عمل کند. بوبر، با عرفی کردن کتاب مقدس و منابع حسیدی، آنها را برای مخاطبانش قابل دسترس کرد.

مهمترین جنبه سکولاریستی جهان‌بینی بوبر در این است که برای کتب و متون دینی، منشاء مقدس و

تمام تلاش‌ها برای تبیین این مطلب که در چه معنایی بوبر یک مذهبی و در چه معنایی یک سکولار بود بی نتیجه مانده است. رانالد مور^(۱۱) می‌گوید بوبر پیام آور سکولاریسم دینی بود، چه چیزی این وابستگی عمیق را میان آموزه‌های بوبر و جهان بینی یهودیان سکولار در گذشته و حال به وجود آورده است؟ دینداری بوبر تنها می‌تواند بر حسب ریشه‌های سکولاری که از تفکرات عقلانی او تغذیه می‌کرد فهمیده شود، تفکری که تا دهه‌های پایانی عمر او زمانی که او شروع به نوشتن تفسیرهایش از موضوعات انتخابی کتاب مقدس کرد، ادامه یافت. آن گونه که لورنس سیلبرشتاین^(۱۲) توضیح می‌دهد، بوبر با دقت نظر اشاره می‌کرد که بحران یهودیت مدرن نمی‌تواند دقیقاً سکولاریسم باشد. از آنجایی که مفهوم اصلی سکولاریسم در نزد مسیحیان اروپا به‌طور غیرقابل دفاع و بدیهی‌ای تمایز میان دینداری و



بسیاری از طرفداران بوبر را کلنی‌های اشتراکی جنبش‌های کیبوتص و موشاو در بر می‌گرفتند.



الهی در نظر نمی‌گیرد و منشاء مقدس و الهی کتب و متون مذهبی را انکار می‌نماید. از نظر بوبر، نوشته‌های مقدس، حتی زمانی که تصور می‌شود توسط یک منبع الهام خاص نوشته شده‌اند؛ باز هم توسط بخشی از فرهنگ بشری شکل یافته‌اند؛ که به معنای باور این حقیقت است که متون مقدس، توسط هر منبع الهامی نوشته شده باشند، چیزی بیش از یک تفسیر بشری از یک تجربه غیر معمول نیست، در چارچوب این نگرش در همین راستا، احکام و اوامر الهی هم توسط بخشی از فرهنگ بشری شکل یافته‌اند و فرمانبرداری از این قوانین و احکام هم باید بر اساس خودگرایی بشر تا به پیروی از قوانین و قواعد منبع دیگر. آراء مارتین بوبر را می‌توان ملهم از میراث تئوری‌های سکولاریستی مدرن در آراء کانت، فویرباخ و نیچه دانست.

تأثیر اندیشه‌های کانت، فویرباخ و نیچه بر فلسفه بوبر

فهم این نکته که اندیشه دیالوگی بوبر بر فلسفه کانتی تکیه دارد؛ دال بر این است که این اندیشه بر ساخته از بینش دنیوی ویژه تمام پساکانتیان یعنی آگاهی بشر است که با این رویکرد آگاهی دینی، آدمی را مشتق شده از ادراک او در نظر می‌گیرد. این اندیشه، بشر را در نقطه مرکزی قرار می‌دهد. برخلاف آراء سنتی دینی که با وجود خداوند سرآغاز می‌گیرند یا چنانچه ابن میمون در میشنا تورات تصویر می‌کند، رکن آغازین دانش، علم به این است که علت نخستینی وجود دارد

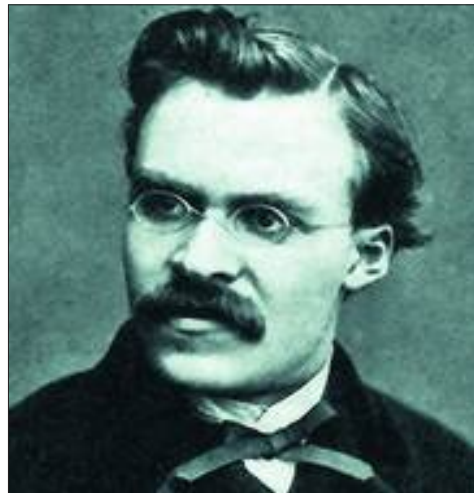
که علت‌العلل تمام علت‌هاست. فلسفه زندگی و دین در اندیشه بوبر، بر اساس آموزه‌های کانت در خصوص ماهیت بشر و مشاهدات او از جهان قرار گرفته است. بوبر، مانند بسیاری از دیگر متأثران از فلسفه کانت، در پذیرش سنت پیروی از قوانین فروفرستاده شده الهی ناتوان است. او ادعا می‌کرد، فرامین کتاب مقدس [مانند قوانین شفاهی حکیمان (میشنا)]، تفاسیر انسانی از وحی الهی بر افراد یهودی یا دیگر رهبران هستند، بنابراین، مفهوم مشاهده حکم الهی به تمامی بر لایه زیرین پیام‌های روحانی در زندگی قرار دارد و نه بر رعایت شکل‌های خاصی از سنت که اینها همگی محدود و دنیوی هستند. در نظر بوبر، بهترین راه برای فهم این پیام در عصر مدرن لزوماً با رعایت شعائر و قوانین سنتی تحقق نمی‌یابد بلکه به وسیله استقرار اجتماع یا فضایی از زندگی که روابط من-تو در آنجا شکوفا می‌شود، تحقق می‌یابد.

لودویگ فویرباخ و فریدریک نیچه - دو فیلسوف مطرح آلمانی - در قرن نوزدهم بودند که در شکل دهی و تأثیرگذاری بر جریان سکولاریسم در اروپا نقش

بنیان‌های سکولار اندیشه بوبر یعنی فلسفه دیالوگی و رویکرد او به سنت یهودی تنها به وسیله بررسی نفوذ فلسفه قرن ۱۸ و ۱۹ در باورهای وی قابل درک است. کانت، فویرباخ و نیچه قاتلان بزرگ اندیشه تعالی الهی در غرب، پیشروان اصلی دینداری مدرن دیالوگ اندیشانه بوبر بودند.



اهمیت کتاب مقدس برای بوبر در الوهی و مقدس بودن آن نیست بلکه در این امر است که بوبر معتقد است کتاب مقدس دارای بسیاری از ارزش‌های حیاتی و واجب برای اومانیسیم مدنظر او است.



پساکانتی بود که اجتماع بشریت را در مرکز بحث خود قرار داد.

در اندیشه فویرباخ، دین برآمده از درک عمیق وابستگی میان روابط من-تو در الوهیت متعال است. از این رو، وی در ادامه بحث می‌کند که دین عمیق‌ترین بخش وجودی آدمی را به امری (به تعبیر فویرباخ) بیرونی و پرت و بنابراین به یک واقعیت دست نیافتنی اختصاص می‌دهد. اقتباس بوبر، از ایده روابط من - تو فویرباخ عمق تأثیرات او را بر اندیشه‌های بوبر نشان می‌دهد.

برای بوبر، نظریه من-تو به تمامی میراث مشترک کانت و فویرباخ را نمایانگر است. کاملترین پاسخ به سوال "بشر چیست؟" در زندگی اشتراکی واقع شده است جایی که روابط میان من و تو دوش به دوش هم با تأثیرات متقابل سودمندی اجتماعی وجود دارد، که بوبر این روابط را من-او می‌نامد.

بنیان‌های سکولار اندیشه بوبر یعنی فلسفه دیالوگی و رویکرد او به سنت یهودی تنها به وسیله بررسی نفوذ فلسفه قرن ۱۸ و ۱۹ در باورهای وی قابل درک است. کانت، فویرباخ و نیچه قاتلان بزرگ اندیشه تعالی الهی در غرب، پیشروان اصلی دینداری مدرن دیالوگ اندیشه بوبر بودند. بوبر، ارائه دهنده سکولاریسم دینی بود که توسط تفکر حضور خدا آن گونه که بوبر در تئوری "من - تو" مطرح می‌کرد، توصیف می‌شد.

اومانیسیم و فرهنگ به عنوان پایه های اندیشه بوبر

بوبر، چند سالی پس از عزیمت به فلسطین، شروع به سخنرانی در خصوص اومانیسیم عبری-یهودی کرد، تا عقیده ای را که برای پایه گذاری یک برنامه آموزشی در سیستم مدارس خواستار آن بود تبیین کند. او این

مهمی داشتند. بوبر خود تصدیق می‌کند که آثار آنان را در جوانی با توجه و علاقه وافری مطالعه می‌کرده و به شدت تحت تأثیر آنان قرار داشته است. اگرچه بعدها بوبر خود از منتقدان هردوی آنان شد اما اندیشه‌های بوبر در سایه آراء آنان قابل فهم است.

بوبر شیفته "چنین گفت زردشت" نیچه شده بود. تأثیر نیچه بر بوبر ۱۷ ساله چنان قوی بود که او خود بعدها آن را مخرب دانست. "مدت ها طول کشید تا من توانستم از چنگال اندیشه های او رها شوم" و البته این رهایی بدان معنا نیست که او خود را به تمامی توانست از تأثیر باورهای نیچه خلاص کند.

برطبق یادداشت انتقادی بوبر بر کتاب "میل به قدرت" اثر نیچه کاملاً مشهود است که او اگرچه انسان شناسی نیچه را به عنوان اساس مثبتی برای انسان شناسی فلسفی در نظر نمی‌گیرد، اما آن را قاطعانه برای فهم انسان به عنوان موجودی غیرطبیعی کارآمد می‌یابد. این برداشت برای فهم چگونگی اومانیسیم بوبر، بسیار ضروری است. پرسش از انسان که کانت در مرکز دیدگاه های فلسفی جدید خود نهاده بود برای بوبر هم سوالی اساسی بود. آن پاسخ هایی را که او در اندیشه های نیچه نیافت برای دست یافتن بدان ها به سراغ فویرباخ رفت کسی که به شدت بر کارل مارکس تأثیر گذاشت و همچنین بر آراء بوبر. وی تنها



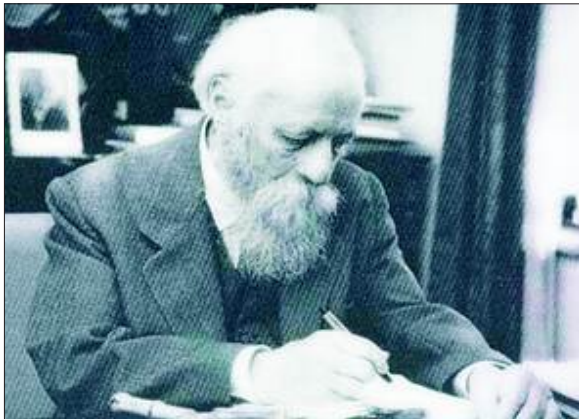
مطالعات کتاب مقدسی بوبر و روش انتخابی او برای استفاده از منابع و ارزش‌های یهودی، در جستجوهای او برای یافتن و ترویج مهم‌ترین وجوه آراء و ارزش‌های اومانیستی دنبال شده است.

تاریخی یا ملی در کتاب مقدس به عنوان متن بنیادی در نزد اسرائیلیان باستان، قلب و هسته اومانیسم کتاب مقدس نیستند؛ اما وسیله‌ای هستند که به واسطه آنان فرهنگ کتاب مقدس، ارزش‌های اصلی اومانیستی خودش را بنا نهاده است. فهم اومانیستی به سنت ادبی به عنوان معیار و حجت نگاه می‌کند، از آن رو که به ما چگونگی تمایز قرار دادن میان آنچه انسان است و آنچه انسان نیست را نشان می‌دهد. به عقیده بوبر، شالوده اومانیسم کتاب مقدس-عبری که به وسیله روش خاص آن از طریق توصیف وقایع تاریخی و قومی منتقل شده است، هنجارهای معتبر و موثقی را که مبین آنچه انسانیت (از منظری اومانیستی) است و بنابراین شایسته است و آنچه خلاف انسانیت (باز از همان منظر) است و بی شأن است را ارائه می‌دهد. دغدغه‌های بوبر با روش خاص زبانی وی و به خصوص در رابطه با کتاب مقدس از اشتیاق او در فهم و شکل دهی به بهترین ساختار ادبی که برای

امر را چنین بیان می‌کرد، "باور به انسان، این باور که بشر تنها قسمی از حیوانات نیست بلکه مخلوق یکتایی است ... این یک حقیقت است ... اگر تنها اوست که انسان است به عبارت دیگر، اگر او به واقعیت زندگی خود برگردانده شود؛ این ویژگی خاصی دارد که در هیچ جای دیگر عالم هستی نمی‌توان یافت". بوبر مدعی بود که اومانیسم مشخصه اصلی فرهنگ است که توسط زبان به زندگی بازگردانده می‌شود و از نسلی به نسل دیگر تغییر شکل می‌یابد.

بوبر در کتاب مقدس آنچه را که اومانیست‌های دوره رنسانس در ادبیات کلاسیک می‌دیدند را یافت. حیرت او نسبت به اومانیسم رنسانس توسط بوركهارت (۱۳) در نوشته مدینیت رنسانس در ایتالیا تحریک شد. او همچنین تحت تأثیر تعریف بورداخ (۱۴) از هدف اومانیسم قرار گرفت. چنانچه او می‌گوید: "برگشت به خاستگاه بشریت، نه فقط توسط تفکرات بلکه به وسیله دگرگونی عینی در تمام زندگی درونی".

این تعریف در ترکیب صهیونیسم با اومانیسم به بوبر، کمک شایانی کرد؛ چرا که آرزوی پیشین یهودیان را برای برگشت به منبع استعداد سرشتی‌شان را تقویت می‌کرد. به نظر بوبر، بازگشت به آن منبع چونان بعد جغرافیایی اش باید به طور روحانی هم بیان و مورد توجه قرار می‌گرفت و اولین منبع روحانی یهودیت کتاب مقدس بود. اگرچه در این خصوص بوبر برجسته تر از بسیاری از خاخام‌های صهیونیست در بیان تمایز اساسی میان مرکز و پیرامون رو در روی اومانیسم ایستاده بود. عناصر زیبایی‌شناختی و صورتی،



مهمترین جنبه سکولاریستی جهان‌بینی بوبر در این است که برای کتب و متون دینی، منشأ، مقدس و الهی در نظر نمی‌گیرد و منشأ، مقدس و الهی کتب و متون مذهبی را انکار می‌نماید.



در طی عصرها شوند.

آنگاه که او برای تحلیل بنیان‌های اومانیستی کتاب مقدس، دست به کار می‌شود، سه اصل را بر می‌شمرد: تمایز میان راستی و دروغ، شایسته و ناشایست و عدالت و ناعدالتی، و درک اینکه این اصول می‌بایست در تمام فضاهای زندگی و حتی روابط بین‌الملل شایع شود. براساس دیدگاه بوبر، بارزترین خطر در نظر گرفتن این ارزش‌های کتاب مقدس تنها در روابط شخصی و کنار نهادن آنها در روابط بین‌الملل است. همان چیزی که جامعه یهودیت درست به خطا عمل می‌کرد.

این شاید عجیب به نظر بیاید که بوبر، این ارزش‌های خاص را به عنوان کلیدی به جهان کتاب مقدس بنیان نهاده است. این نکته که او دیگر ارزش‌های کتاب مقدس را نادیده گرفته است دلالت بر چه چیز می‌تواند داشته باشد؟ برخی از ارزش‌های کتاب مقدس حتی با بعضی از ارزش‌هایی که او روی آنها تأکید می‌کند مغایرت دارند، بطور مثال، تأکید بر کلمه خدا، ترس از گناه، و یا حتی حرمت روز شنبه را نگاه داشتن یا به والدین احترام گذاشتن. کاملاً از این بیانات مشهود است که او تنها از ارزش‌های اومانیستی کتاب مقدس سخن می‌گوید و دیگر ارزش‌های آن را کنار می‌نهد. مطالعات بوبر بر روی کتاب مقدس انتخابی بوده و او خود را به آن به عنوان یک متن مقدس و الهی متعهد نمی‌بیند. اهمیت کتاب مقدس برای بوبر در الوهی و مقدس بودن آن نیست بلکه در این امر است که بوبر معتقد است کتاب مقدس دارای بسیاری از ارزش‌های حیاتی و واجب برای اومانیسم مدنظر او است. از آنجایی که راستی و عدالت، بیشترین اهمیت را در نظریه قوانین متنوع کتاب مقدس دارند؛ بوبر نتیجه می‌گیرد که این‌ها مهمترین محتویات اومانیستی کتاب مقدس یا عبری را شکل می‌دهند. سقراط در ضمن یک دیالوگ افلاطونی



۷۴
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



انتقال محتوای اومانیستی کتاب مقدس قابل دسترسی باشد، نشأت گرفته است.

از آنجایی که اومانیسم بوبر، ارزش‌های معیاری را که توسط سنت ادبی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده بود را در بر داشت، روشن خواهد بود که چرا او خود را در پیگیری هسته اصلی محتوای اومانیسم در کتاب مقدس متعهد می‌کرد، به این معنا که از نظر بوبر، آن ارزش‌هایی که در بن مایه اومانیسم عبری جای دارند؛ می‌توانند سبب رشد فرهنگ



آراء مارتین بوبر
را می‌توان ملهم از
میراث تئوری‌های
سکولاریستی مدرن در
آراء کانت، فویرباخ و
نیچه دانست.



اصول راستی و عدالت برای هر آن کس که میل دارد تمام وجوه زندگی اش را چه فردی و چه اجتماعی بر اینها بنا کند مسلم و قطعی بودند و می توان گفت اینها ارزش های شایسته برای نام اومانیسم (مدنظر بوبر) بودند. از نظر بوبر، این دو ارزش های الهی بودند نه به سبب اینکه خداوند اینها را حکم کرده است بلکه از آن رو که حکایات و قوانین کتاب مقدس یک اصرار بی شرط بر راستی و عدالت دارد. اینها سبب تفوق بشر از حیوان می شود. بنابراین در نظر بوبر، بالاترین ارزش دین باید در چارچوب معیارهای انسانی (اومانیستی) تبیین و فهمیده شود و این خود اثبات کننده رویکرد انسان مدارانه او در الهیات است.

پی نویس ها:

1. Samuelhugo Bergmann

2. Gershom Scholem

3. Ernst Simon

4. Baruch Kurtzweil

5. Meir Weiss

۶. نوعی «دهکده اشترایی» است که ریشه در صهیونیسم و سوسیالیسم دارد.

۷. نوعی «مزرعه اشترایی» کشاورزی در کشور اسرائیل است که در آن هر خانواده مزرعه و خانه خویش را در تملک دارد، ولی برخی از وسایل تولیدی روستا به طور اشترایی در اختیار همه ساکنین موشاو قرار دارد.

8. Shulamit Aloni

9. Jacob Malkin

10. Georg Simmel

11. Donald Moore

12. Laurence Silberstein

13. Jacob Burckhardt

14. Konard Burdach

می پرسد: امر مقدس چگونه است، امری مقدس است از آن رو که تنها خدا آن را روا داشته است، یا خدایان آن را روا داشته اند چرا که آن ذاتاً منزّه بوده است؟

روش بحث بوبر در خصوص اومانیسم کتاب مقدس به روشنی موافق با همان روش سقراط است، او به مانند سقراط باور داشت که امر نیک، نیک است نه به خاطر اشتیاق خداوند بدان بلکه اشتیاق خداوند به خاطر نیک بودن آن است. بنابراین، کتاب مقدس می تواند الوهی باشد نه چون به حضرت موسی (ع) در کوه سینا عطا شد بلکه به این خاطر که تجربه وحی برای موسی و دیگر فرزندان اسرائیل در سینا که در عهد عتیق توصیف شده است اصرار بر از خودگذشتگی برای اصول راستی و عدالت که محبوب خدا و بشر هستند دارند.



اقتباس بوبر، از ایده روابط من - تو فویرباخ
عمق تأثیرات او را بر اندیشه های بوبر
نشان می دهد



گفتاری از استاد اصغر طاهرزاده

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» عقل قدسی تاریخ معاصر

۷۶

فرهنگ

● شماره یازدهم

● تیر ماه ۹۱



تفکر وقتی تفکر است که مبنا داشته باشد و هرکس به اندازه‌ای که مبنایش ثابت و حقیقی باشد به همان اندازه تفکر می‌کند. کسی که اهل فکر نیست مبنا ندارد، و امروز از چیزی خوشش می‌آید و به آن گرایش دارد، فردا از همان چیز گریزان است.

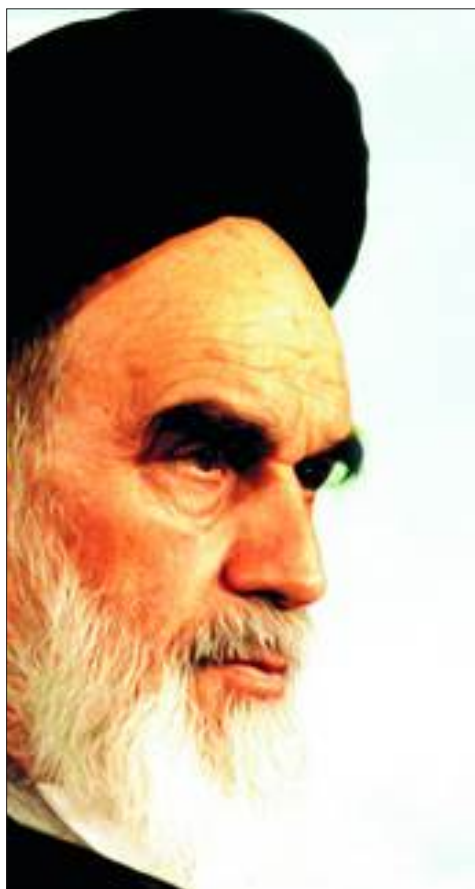
تفکر وقتی تفکر است که مبنا داشته باشد و هرکس به اندازه‌ای که مبنایش ثابت و حقیقی باشد به همان اندازه تفکر می‌کند. کسی که اهل فکر نیست مبنا ندارد، و امروز از چیزی خوشش می‌آید و به آن گرایش دارد، فردا از همان چیز گریزان است. با توجه به این مقدمه می‌توان گفت: تنها جامعه‌ای فکر می‌کند، که مبادی داشته باشد و هرچه این مبادی صحیح تر باشد فکر در آن جامعه بهتر ظهور دارد و افراد آن جامعه در ارتباطاتشان کمتر گرفتار و هم می‌شوند و به همان اندازه به وحدت حقیقی می‌رسند.

محدودیت‌های تفکر مدرن

همان‌طور که انسان در امور عقل نظری از «بدیهیات»، به عنوان مبادی بهره‌مند می‌شود، در امور اجتماعی و سیاسی و تاریخی - یعنی عقل عملی - هم نیاز به مبادی دارد. به جهت نبودن مبادی صحیح در امور اجتماعی است که گفته می‌شود هزار سال تاریخ بی‌فکری، جهان را فرا گرفته است. اگر نیچه به تفکر ارسطویی انتقاد دارد و آن را از جهتی یک نوع بی‌فکری می‌داند باید ببینیم منظورش چیست، نباید از حرف او جا خورد. حرفش این است که تفکر ارسطویی اگر وجوهی از حقیقت را به ما نشان می‌دهد، وجهی از



همان‌طور که انسان در امور عقل نظری از «بدیهیات»، به عنوان مبادی بهره‌مند می‌شود، در امور اجتماعی و سیاسی و تاریخی - یعنی عقل عملی - هم نیاز به مبادی دارد. به جهت نبودن مبادی صحیح در امور اجتماعی است که گفته می‌شود هزار سال تاریخ بی‌فکری، جهان را فرا گرفته است.



آن را از منظر ما در حجاب می‌برد. زیرا مبنای ارسطو اصالت دادن به ماهیت است و منطق او منطق صوری است، منطق صوری در علم حصولی و اصالت‌دادن به ماهیات معنی دارد. قضایا را بر اساس اصالت‌دادن به ماهیت تنظیم می‌کند و فکر را مدیریت می‌نماید. فکر ارسطویی غلط نیست، به خودی خود یک نحوه فکر کردن است، عین ریاضیات که به کمیات نظر دارد و در محدوده‌ی خود حرف دارد ولی نه در همه‌جا. شما با تفکر ریاضی نمی‌توانید زیبایی گل را ببینید ولی متوجه نظم ریاضی آن می‌شوید. گل فوق‌العاده منظم است، همه‌ی محاسبات ریاضی در آن به کار رفته است، اندازه‌ی زاویه‌های گل‌برگ‌ها نسبت به فشاری که باید به ساقه وارد شود، همه حساب شده است. اندازه‌ی هر گل طوری است که نه به ساقه فشار بیش از حد بیاید و نه برگ‌های گل کوچک و نازیبا باشد. اما نظم گل مثل نظم یک اسکلت فلزی نیست، بلکه نظمی است که در عین محاسبات ریاضی، اعضاء آن با آرایش خاصی به هم پیوسته شده که آن را زیبا کرده‌اند. در اسکلت فلزی یک ساختمان محاسبات دقیقی رعایت شده تا نسبت وزن طبقات ساختمان با فونداسیون، همه با هم هماهنگی داشته باشند. ولی شما در اسکلت فلزی فقط نظم ریاضی می‌بینید در حالی که در گل، عقل دیگری در میان است که در عین حال، نظم ریاضی را هم دارد، آن عقل، عقلی است که فقط در کمیت‌ها محدود نیست، روحانیتی در آن جریان دارد فوق عقل ریاضی. فرهنگ مدرنیته با نوع نگاهی که گالیله نسبت به عالم، برجسته کرد، به وجود آمد، او خواست همه‌ی عالم

را حتی مقدسات و معنویات را از منظر ریاضی ببیند. این جمله‌ی گالیله مشهور است که: کتاب مقدس را بر اساس قواعد ریاضیات نوشته‌اند.^(۱) ممکن است تصور شود این جمله تأیید کتاب مقدس است. در حالی که در این جمله عقل مقدسی که عالم را ربوبیت می‌کند و در کتاب مقدس نیز ظهور کرده، نادیده گرفته شده است. در این نگاه رجوع ما به عالم و به کتاب خدا، رجوع به



صاحبان عقل قدسی معتقد به واقعیاتی اصیل‌تر از واقعیات مادی هستند و تنها عقلی می‌تواند انقلاب اسلامی را درست تحلیل کند که به معنویات اصالت می‌دهد و در چنین فضایی می‌توان در رابطه با انقلاب اسلامی فکر کرد و به تفاهم رسید. اگر انقلاب اسلامی را با عقل غربی تحلیل کنیم به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که غرب نسبت به انقلاب اسلامی رسید و تصمیماتی می‌گیریم که مثل غرب با شکست روبه‌رو می‌شویم.

حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» با شخصیت اشراقی‌شان متذکر این انقلاب شدند و اگر با عقل قدسی به این انقلاب نظر نکنیم و با تحلیل‌های عقل غربی به آن بنگریم، نتیجه‌اش همان چیزی می‌شود که برای عده‌ای در فتنه‌ی سال ۸۸ پیش آمد. در حالی که اگر آن عده با رجوع به امام، مبادی فهم تاریخ معاصر را درست پیدا می‌کردند، در جای دیگری قرار می‌گرفتند.



نیست که موضوع مورد بحث در آن درست دیده شود و ما بتوانیم درباره‌ی آن درست فکر کنیم و در نتیجه به تفاهم برسیم. خودِ غربی‌ها می‌گویند عقل غربی، عقل اصالت‌دادن به محسوسات است یعنی عقلی که برای حقایق ماوراء عالم ماده، جایی قائل نیست. این عقل همان «reason» یا عقلِ اصالت‌دادن به محسوسات است، در آن عقل، برای خدا کار کردن جایی ندارد و بدین لحاظ عقلی که غرب را به حرکت می‌آورد با عقلی که رجوعش به حقیقت است فرق دارد.

عقلی که انقلاب اسلامی را پدید آورد عقل قدسی مؤمنینی بود که ایثار و فداکاری‌های معنوی را یک نوع رجوع به واقعیت می‌داند. صاحبان عقل قدسی معتقد به واقعیاتی اصیل‌تر از واقعیات مادی هستند و تنها عقلی می‌تواند انقلاب اسلامی را درست تحلیل کند که به معنویات اصالت می‌دهد و در چنین فضایی می‌توان در رابطه با انقلاب اسلامی فکر کرد و به تفاهم رسید. اگر انقلاب اسلامی را با عقل غربی تحلیل کنیم به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که غرب نسبت به انقلاب اسلامی رسید و تصمیماتی می‌گیریم که مثل غرب با شکست روبه‌رو می‌شویم.

اگر دوستان انقلاب اسلامی متوجه نباشند و با همان عقل غربی، انقلاب را ببینند ناخواسته در بین کسانی قرار می‌گیرند که در صدد فتنه برای انقلاب اسلامی هستند. خواهشمندم از این مسئله ساده نگذرید که چرا کسانی که تا دیروز در کنار انقلاب اسلامی بودند، امروز خواسته یا ناخواسته تا براندازی نظام اسلامی پیش رفتند؟ حرف ما این است که حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» با شخصیت اشراقی‌شان متذکر این انقلاب شدند و اگر با عقل قدسی به این انقلاب نظر نکنیم و با تحلیل‌های عقل غربی به آن بنگریم، نتیجه‌اش همان چیزی می‌شود که برای عده‌ای در فتنه‌ی سال ۸۸ پیش آمد.



خدایی نیست که در عین عقل‌مندی، سراسر راز است و معنویت. رجوع ما به حقیقت با عقل ریاضی، رجوعی همه جانبه نخواهد بود و در این نگاه با همه‌ی زوایای حقیقت روبه‌رو نمی‌شویم در نتیجه اگر انسان‌ها در محدوده‌ی عقل ریاضی با همدیگر ارتباط داشته باشند نمی‌توانند حقیقت را با همه‌ی زوایای موجود به میان آورند و با همدیگر ارتباط برقرار کنند.

لازم است بر روی این نکته حساس باشیم که مبادی فکر اگر کامل نباشد ارتباط ما با همدیگر کامل نیست و در نتیجه تفاهم به معنی واقعی آن محقق نمی‌شود. این موضوع را به عنوان یک مقدمه فعلاً داشته باشید تا بتوانیم این سؤال را مطرح کنیم که مبانی تحلیل تاریخ معاصر و حضور اجتماعی امروزمان را چه چیزهایی قرار دهیم تا ارتباط ما با همدیگر ارتباط کاملی باشد و حقیقت تاریخ امروز ما با همه‌ی زوایایش در حیطه‌ی تفکر و گفتگوی ما قرار گیرد. باید متوجه باشیم که متأسفانه فرهنگ مدرنیته با مبانی خودش زمانه‌ی ما را تحلیل می‌کند در حالی که نگاه مدرنیته به انقلاب اسلامی و به شخصیت حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه»، نگاهی



عقلی که انقلاب اسلامی را پدید آورد عقل قدسی مؤمنینی بود که ایثار و فداکاری‌های معنوی را یک نوع رجوع به واقعیت می‌داند.



برای اتحاد با همدیگر هیچ بعدی از ابعاد انسانی ما نباید مورد غفلت قرار گیرد و چنین موضوعی واقع نمی‌شود مگر در جامعه‌ای که فرهنگ وجودی و اشراقی اهل البیت(ع) بر آن جامعه حاکم باشد و از گفتمان‌هایی که به اندیشه‌های انتزاعی و یا فرهنگ مدرنیته محدود است عبور کرده باشد که این همان اصول‌گرایی حقیقی است.

الأَرْضُ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا» آیا منکران حقیقت نبوی در زمین سیر نکرده‌اند و سرنوشت منکران نبوت را ملاحظه نکرده‌اند تا در اثر آن سیر، قلب‌هایی پیدا کنند که به کمک آن قلب، تعقل کنند و گوش‌هایی به دست آورند که به کمک آن‌ها حق را بشنوند؟

اگر منکران نبوت به تاریخ رجوع می‌کردند و سرنوشت اقوام هلاک شده را ملاحظه می‌نمودند به شعوری می‌رسیدند که قلب و عقل آن‌ها هر دو فعلیت می‌یافت و می‌دیدند نابودی ملت‌ها به جهت پشت کردن به وحی الهی بوده و این شعور بالاتر از فهمی است که با عقل فلسفی و ریاضی حاصل شود. هنوز بشر گوش شنوایی که بتواند وحی حضرت محمد(ص) را بشنود پیدا نکرده است، چون قبل از آن که بشنود گرفتار حجاب‌هایی می‌گردد که مانع شنیدن آن پیام است.



در حالی که اگر آن عده با رجوع به امام، مبادی فهم تاریخ معاصر را درست پیدا می‌کردند، در جای دیگری قرار می‌گرفتند.

گوش‌های شنوا

همه‌جانبه بودن یک فکر به این معنا است که آن فکر با خود حقیقت مرتبط است و نه با مفهوم آن. گاهی با رفیق خود در مورد موضوعی بحث می‌کنید، از یک طرف قبول دارید مطلبی که او می‌گوید درست است ولی از طرف دیگر احساس می‌کنید نمی‌توانید به طور کامل آن مطلب را قبول کنید. اگر موضوع را درست تحلیل کنید متوجه می‌شوید رفیق شما مطلب را از یک زاویه می‌نگرد و مطرح می‌کند و شما نیاز دارید مطلب را به صورت جامع و از جنبه‌ی وجودی و اشراقی‌اش بنگرید و لذا با همه‌ی ابعادتان جواب خود را در رابطه با آن موضوع نمی‌گیرید. شما وقتی با سخنان اهل البیت(ع) روبه‌رو می‌شوید ملاحظه می‌کنید مطلب به شکل جامع بروز می‌کند. اهل البیت(ع) در عین آن‌که عقل ریاضی و عقل فلسفی دارند ولی با ما از طریق عقل ریاضی و یا عقل فلسفی سخن نمی‌گویند تا با موضوع مطرح‌شده از یک زاویه و یا دو زاویه آشنا شویم، عقل اشراقی آن‌ها ما را با حقیقت مطلب آشنا می‌کند. عقل اشراقی عقلی است که از قلب جدا نیست، قرآن در توصیف چنین عقلی پای قلب را به میان می‌کشد و می‌فرماید: انسان می‌تواند به جایی برسد که قلب او تعقل کند و تعقل او از نور قلبی او جدا نباشد، در آیه‌ی ۴۶ سوره‌ی حج می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي



اگر منکران نبوت به تاریخ رجوع می‌کردند و سرنوشت اقوام هلاک شده را ملاحظه می‌نمودند به شعوری می‌رسیدند که قلب و عقل آن‌ها هر دو فعلیت می‌یافت و می‌دیدند نابودی ملت‌ها به جهت پشت کردن به وحی الهی بوده و این شعور بالاتر از فهمی است که با عقل فلسفی و ریاضی حاصل شود.



عقلی برای حضور در تاریخ

وقتی با اهل البیت (ع) روبه‌رو می‌شوید متوجه می‌گردید از طریق همه‌ی ابعاد شما با شما صحبت می‌کنند ولی وقتی با سخنان انتزاعی روبه‌رو می‌شوید، بدون آن که آن سخنان را غلط بدانید نمی‌توانید تمام خودتان را به آن‌ها بدهید و با تمام وجود آن‌ها را تصدیق کنید، همین‌طور که نمی‌توانید تمام خودتان را به فرهنگ مدرنیته بدهید - فرهنگی که با شما از طریق عقل تکنیکی صحبت می‌کند - حتی نمی‌توانید همه‌ی خود را به گالیله بدهید. نمی‌دانم کلیسا با گالیله چه باید می‌کرد ولی شعوری که می‌فهمد گالیله دارد معنویت دین را زیر پا می‌گذارد قابل ملامت نیست. عقل ریاضی در دین هست ولی دین مغلوب عقل ریاضی نیست در حالی که گالیله کاری کرد که همه‌چیز مغلوب عقل ریاضی شد.



سؤال این است که برای فهم تاریخ‌مان به چه عقلی نیاز داریم تا بتوانیم همه‌ی زوایای تاریخ خود را بنگریم؟ مسلماً عقلی که اهل البیت (ع) براساس آن ما را مخاطب قرار می‌دهند، عقلی است که همه‌ی ابعاد ما را در نظر می‌گیرد. آن عقل می‌فهمد از کدام وجه با ما صحبت کند تا ما به انتهایی مطلوب برسیم. بر همین اساس است که آن‌ها در حدّ تفکر انتزاعی با ما سخن نمی‌گویند تا سایر استعدادهای ما به حاشیه برود. آن فهمی که ما برای فهم انقلاب اسلامی نیاز داریم از آن نوع عقل است، همان عقلی که از دل جدا نیست. برای فهم قرآن و برای فهم فرهنگ اهل البیت (ع) اگر آن عقل را پیدا نکنیم در تاریخ حقیقی خودمان حاضر نمی‌شویم و در بیرون تاریخ به‌سر می‌بریم.

با نظر به شخصیت و سلوک حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» می‌توان به آن نوع از مبادی دست یافت که در بستر آن مبادی عقلی قدسی طلوع

بشر مدرن در شنیدن بعضی از سخنان بسیار شنواست و در شنیدن بعضی از حرف‌ها بسیار ناشنواست. قرآن می‌فرماید اگر منکران نبوت به راز هلاکت اقوام گذشته پی ببرند دارای گوش می‌شوند که می‌توانند بشنوند. آیا همه‌ی جوانان ما توانستند سخنان شهید آوینی را بشنوند؟ - حرف‌هایی که فوق‌العاده شنیدنی است ولی با این همه بعضی‌ها ابداً گوش شنیدن آن را در خود ایجاد نکرده‌اند - راستی جوانان مخلص بسیجی در جان خود چه دارند که قلبشان نسبت به کلمات آن شهید بزرگ حساس است و از طریق کلمات او زندگی‌شان را معنی می‌کنند؟ وقتی می‌گوید: «چگونه در بند خاک بماند آن که پرواز آموخته است و راه کربلا را می‌شناسد و چگونه از جان نگذرد آن کس که می‌داند جان بهای دیدار است» این جمله را کسی می‌شنود که قلبش امام حسین (ع) را می‌فهمد و می‌خواهد همان راه را ادامه دهد.



برای ادامه‌ی حیات مذهبی خودمان نیاز به جامعه‌ای روحانی داریم و آن جامعه محقق نمی‌شود مگر با داشتن مبادی که ما را به تفکری همه‌جانبه بکشاند و امکان تفاهم حقیقی را به میان آورد.



در راستای اراده‌ی معطوف به فرهنگ، حرکت به سوی اهداف متعالی تشیع و سلوک همه‌جانبه به سوی آن اهداف متعالی پیش از آن که نیاز به صاحب منصب داشته باشد، نیاز به انسان‌هایی دارد که احیاگر روحیه‌ای باشند که حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در کالبد ملت دمیدند و ملت را احیا نمودند. در این راستا باید پای در میان گذاشت و تاریخ را با همان شیوه جلو برد تا طعم عبور از لایه‌های باقی‌مانده از عهد غربی و عهد شاهنشاهی، کام ملت را شیرین کند و روحیه‌ی خدمت‌گزاری به ملت را که قسمتی از سلوک الی الله است، به میان آورد.

خارج شود، ابعاد دیگری از حقیقت را به روش‌های دیگر به میان می‌آورد، طوری سخن می‌گوید که به راحتی نمی‌شود آن سخن را در یک قالب ریاضی قرار داد و اگر هم بخواهیم این کار را بکنیم به نتیجه‌ای که می‌خواهیم نمی‌رسیم.

محدودیت‌های عقل ریاضی

یکی از مهندسی‌نی که با کامپیوتر سر و کار داشتند در سال ۱۳۶۵ کتاب قطوری در رابطه با نظم آیات قرآن مربوط به اقتصاد تهیه کرده بودند، در جلسه‌ای فرمودند اگر آفتاب بهار سال ۶۶ به پشت شما بخورد تمام مسائل اقتصاد از طریق نظم‌ی که من از قرآن در آورده‌ام حل می‌شود. آیات را در قالب ریاضی در آورده بودند و تصور می‌کردند مسائل بشر در همین حد است و حد انسان محدود به نظم ریاضی گونه است. فکر می‌کردند اگر همه چیز در قالب ریاضی ریخته شود جای خود را در روح و روان جامعه باز می‌کند. اشتباه گاليله آن بود که بنا را بر آن گذاشت تا کتاب مقدس و طبیعت را به صورت ریاضی ببیند و عملاً جهان غرب را از ظرائف بسیاری که در عالم هست محروم کرد. به

کند، عقلی که به «وجود» نظر دارد. سخن ملا هادی سبزواری در مورد فکر به ما کمک کرد تا بفهمیم، فکر به کمک مبادی، به مطلوب خود دست می‌یابد و اگر مبادی درست نباشد رجوع ما به حقیقت میسر نمی‌شود و به چیزی می‌رسیم که عقل و قلب از آن گریزان‌اند، مثل آنچه شما در گروه طالبان در افغانستان ملاحظه کردید. آن‌ها با مبادی مخصوص به خود به چیز زشتی رسیده‌اند و به اسم اسلام، موجب تنفر مردم از اسلام می‌شوند. حضرت امیرالمومنین (ع) این نوع اسلام را به پوستینی توصیف کرده‌اند که وارونه بپوشند، در آن صورت سخت ترسناک می‌شود. می‌فرمایند: «لَيْسَ الْإِسْلَامُ لَيْسَ الْفَرُّوْ مَقْلُوبًا»^(۳) با تغییر مسیر ولایت پوستین اسلام را وارونه به تن کردند. کودکان از پوستین وارونه می‌ترسند ولی اگر پوستین درست در تن شود نه تنها ترسناک نیست بلکه ظاهری جذاب دارد. اسلام طالبانی مبادی‌اش طوری است که تربیت‌شدگان آن بیش از آن که خلق محمدی (ص) داشته باشند، خشونت آمو می‌دارند.

در اندیشه‌ی انتزاعی به مبادی همه‌جانبه‌ای نمی‌رسیم که نتیجه‌ی آن روبه‌روی انسان با حقیقت باشد. وقتی در منطق ارسطویی می‌گوئید: حسن مسلمان است، هر مسلمانی نماز می‌خواند، پس حسن نماز می‌خواند. ذهن خود را متوجه واقعیتی کردید که یا از ابتدا در همان صغرای قضیه معلوم بود و یا وقتی در آن قضیه به نتیجه دست یافتید به مفهومی که منسوب به موضوع است آگاهی یافتید و این در عین آن که مفید است همه‌ی مطلب نیست.^(۳) قرآن بدون آن که از این قاعده



رسیدن به عالمی که مطلوب انسان، اصول‌گرایی حقیقی باشد چیزی است بالاتر از آن که شما با استدلال کسی را قانع کنید تا حرف شما را بپذیرد، باید عالم او عالمی شود تا روح اصول‌گرایی را غذای جان خود بداند.

قرار گرفتن در ذیل فرهنگ دینی وقتی به صورت اشراقی واقع شد، چیز فوق العاده ارزشمندی است. در ذیل فرهنگ دینی قرار گرفتن به این معنا است که جان و قلب را تحت الشعاع آن فرهنگ قرار دهیم و مواضع تجلی نور حقایق قدسی را از جان خود بزدائیم.



منظر حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» همانقدر در حجاب است که در منظر آن مهندس در حجاب بود؟ وقتی پذیرفتیم شرط پذیرفتن مبادی صحیح، رجوع به قرآن است و شرط رجوع به قرآن طهارت است، می‌پذیریم که هر کس به اندازه‌ای که از معاصی فاصله بگیرد و جان خود را آماده‌ی اشراق حقایق معنوی کرده باشد، به مبادی صحیح دست یافته است و به جهت آن که حضرت امام توانسته‌اند به‌خوبی شخصیت اشراقی خود را در ذیل نور اهل البیت (ع) پیروانند می‌توان گفت سیره‌ی علمی و عملی ایشان می‌تواند مبادی تفکر امروز تاریخ ما باشد و ما از طریق آن مبادی به قرآن و معارف دینی رجوع کنیم و در نتیجه با نظر به شخصیت اشراقی حضرت امام، ابعاد گسترده‌ی انسان مغفول نمی‌ماند و امکان اتحاد حقیقی - که نیاز یک جامعه‌ی روحانی است - برقرار می‌شود.

جامعه‌ی ایده آل دینی

برای ادامه‌ی حیات مذهبی خودمان نیاز به جامعه‌ای روحانی داریم و آن جامعه محقق نمی‌شود مگر با داشتن مبادی که ما را به تفکری همه‌جانبه بکشاند و امکان تفاهم حقیقی را به میان آورد. هزار سال است دین ما، دین نظر به امور فردی افراد است و در این مورد چاره‌ای نداشتیم، وقتی اهل البیت (ع) از مدیریت جامعه حذف شدند تنها توانستیم در امور فردی از آن‌ها پیروی کنیم و کم‌کم باور کردیم دین فردی همه‌ی دین ما است.^(۶) به همین جهت با این که با وقوع انقلاب اسلامی، دین به اجتماع برگشت ولی هنوز ما متوجه نشده‌ایم که نباید امور اجتماعی جامعه‌ی دینی با اندیشه‌ی سکولار مدیریت شود. متأسفانه عادت کرده‌ایم که اجتماعمان را به‌دست سکولارها بدهیم و تنها امور فردی خود را به روحانیت بسپاریم. در حالی که اندیشه‌ی حضرت امام



گفته‌ی هایدگر: «اگر فیزیک جدید در جوهر و ذات خود ریاضی است، بدان جهت نیست که طبیعت بالذات تابع احکام ریاضی باشد، بلکه جهت این امر آن است که ما از پیش قصد کرده‌ایم که طبیعت را صرفاً در صورت ریاضی آن، ادراک کنیم و هر چه را که به این طریق قابل نباشد دور اندازیم.»^(۴)

روش ما چگونه باید باشد تا به رفتاری گرفتار نشویم که در عین از دست‌دادن فرصت‌ها هیچ نتیجه‌ای نگیریم؟ آیا می‌شود مبادی قرآنی را با عقل ریاضی پیدا کنیم و مطابق آن مبادی فکر خود را جلو ببریم و به فکر همه‌جانبه‌ای دست یابیم که موجب تفاهم لازم و وحدت مطلوب در جامعه‌ی خود باشیم؟ مگر ما معتقد نیستیم قرآن می‌تواند مبادی افکار ما باشد؟ با چه روشی باید با قرآن برخورد کرد که قرآن آن مبادی را در اختیار ما بگذارد؟ قرآن خودش می‌فرماید: حقیقت، خود را در اختیار مطهرین قرار می‌دهد و فقط مطهرین می‌توانند با آن حقیقت و آن کتاب مکنون تماس داشته باشند و بقیه به اندازه‌ی طهارتی که دارند با حقیقت قرآن ارتباط پیدا می‌کنند^(۵) و حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» هم قبول دارند آن قرآنی که برای قلب مبارک اهل البیت (ع) تجلی می‌کند برای ایشان تجلی نمی‌کند ولی آیا تفکری که مبادی خود را از اندیشه‌ی علمی و عملی حضرت امام گرفته از قرآن بیگانه است؟ آیا قرآن در

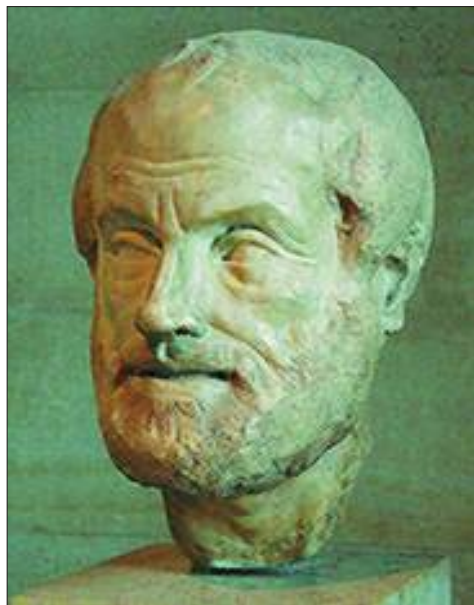


در اصول‌گرایی حقیقی
سیر انسان از کثرت‌ها
به سوی وحدت است
در حالی که دنیای
مدرن درست عکس
آن است و فرهنگ
مدرنیته صرفاً به
کثرت رجوع دارد.



بنا به تجربه‌ای که تاریخ در اختیار ما قرار داده اگر بتوانیم در زندگی دینی امروزمان آن قطبی را که باید پیدا کنیم حضرت روح الله قرار دهیم، در حیاتی همه‌جانبه وارد خواهیم شد، در این صورت نه تنها به همه‌ی آن مقاماتی که عرفاً در سلوک فردی به آن می‌رسند، خواهیم رسید بلکه عملاً به سلوک همه‌جانبه‌ای دست می‌یابیم که بیشتر شبیه روحانیت انبیاست، زیرا حیات معنوی انبیا، وسعتی اجتماعی و تاریخی داشته تا سراسر عالم را خدایی کنند.

بیرون از دین می‌دانند، نهایتاً می‌پذیرند اگر کسی بر حضور دین در مسائل اجتماعی حساس است انسان بی‌دینی نیست، هنوز نمی‌توانند بفهمند اگر ما از تلاش برای حضور دین در جامعه کوتاه بیایم حتماً از اساس اسلام کوتاه آمده‌ایم. هنوز آن طور که شایسته است بصیرت پیدا نکرده‌ایم که اگر نسبت به حاکمیت اسلام با مبادی درست کوتاه بیایم به یک نحوه سوسیالیسم رجوع خواهیم کرد و در مناسبات خود اصل را به جامعه و یا به اقتصاد خواهیم داد. غافل از این که ما فقط به کمک یک روح معنوی که متأثر از اشراق حقایق معنوی است می‌توانیم جامعه‌ی مورد نظر خود را شکل دهیم تا حقیقتاً وحدت در آن حاکم باشد و تفاهم بین افراد محقق گردد.



آن است که اگر می‌خواهید اسلام را به نحو صحیح داشته باشید حتماً باید اسلام را در حیات اجتماعی خود به صحنه بیاورید. در این رابطه حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» می‌فرمایند:

«ما جمهوری اسلامی لفظی نخواستیم؛ اینکه ما دائماً راجع به این معنا سفارش می‌کنیم که باید حالا که رژیم، رژیم اسلامی شده است محتوا، محتوای اسلامی باشد، برای این است که یک مملکتی که مدعی است من مُسلم هستم، افرادش ادعا می‌کنند که ما مسلم هستیم لکن در بسیاری جاها دیده می‌شود که پایبند احکام اسلام نیستند. بسیاری از اشخاص ادعای اسلام می‌کنند، همان ادعاست؛ دیگر در عمل وقتی که مشاهده بکنید می‌بینید که خبری از اسلام نیست. ما که می‌گوییم حکومت همان طور که اسلامی است، محتوایش هم اسلامی باشد، یعنی هر جا که شما بروید، در هر وزارتخانه که شما بروید، در هر اداره که شما بروید، در هر کوچه و برزن که شما بروید، در هر بازار که شما بروید، در هر مدرسه و دانشگاه که شما بروید، آنجا اسلام را ببینید؛ احکام اسلام را ببینید. این برای این است که ما حکومت اسلامی خواستیم. ما جمهوری اسلامی لفظی نخواستیم. ما خواستیم که حکومت الله در مملکت‌مان - و این شاء الله در سایر ممالک هم - اجرا بشود.»^(۴)

معلوم می‌شود تا اسلام در همه‌ی مناسبات جامعه‌ی ما حاضر نشود ما نمی‌توانیم درست مسلمانی کنیم و اسلام ما یک اسلام همه‌جانبه نخواهد بود. متأسفانه هنوز بعضی از مذهبی‌ها مسایل اجتماعی سیاسی را



توحیدی گوش شنوایی از خود به میان نیاوریم و پیش خود بگوئیم نماز شبمان را که می‌خوانیم، روزه هم که می‌گیریم، خمس هم که می‌دهیم، پس مسلمانی، نمی‌توانیم به آن تفاهم و وحدتی برسیم که برای تحقق جامعه‌ی اسلامی ضروری است. اگر برسیم به این که برای مسلمان بودن چیز دیگری بالاتر از اسلام فردی باید مدّ نظر باشد و به این جمع‌بندی برسیم که ارتباط با همه‌ی مؤمنین و حساسیت نسبت به همه‌ی جوانب جامعه‌ی اسلامی جزء مسلمان بودن است، این پرسش برایمان پیش می‌آید که این را چگونه به‌دست آوریم. در چنین حالتی است اگر بتوانیم امام را مبنای تفکر خود قرار دهیم امکان رسیدن به چنین جامعه‌ای ممکن شده است، در آن صورت رجوع ما به همدیگر، رجوعی است با اتحادی حقیقی و این به شرطی تحقق می‌یابد که با توجه به همه‌ی ابعاد شخصیت حضرت امام با همدیگر ارتباط برقرار کنیم.

اگر گفته شود ما بر سر فقاقت امام با همدیگر به تفاهم می‌رسیم، سؤال بنده این است که شما ضرورتاً نیاز به تفکر فلسفی دارید، در آن صورت تفکر فلسفی خود را از کجا می‌گیرید؟ شما بخواهید و نخواهید دارای نوعی از تفکر فلسفی هستید، حتی آن‌هایی هم که می‌خواهند فلسفی فکر نکنند، فلسفی فکر می‌کنند که می‌گویند می‌خواهیم فلسفی فکر نکنیم. تفکر فلسفی یک نوع تفکر است، همان‌طور که تفکر ریاضی یک نوع تفکر است، مگر می‌شود تفکر فلسفی نداشت؟ اشعری‌ها که به ظاهر ضد فلسفه‌اند، مگر جز این است که تفکرشان با مبادی خاصی که برای خود ساخته‌اند یک نوع تفکر فلسفی است؟ آن کسی هم که با صد دلیل عقل را نفی می‌کند با یک نوع عقل فلسفی دارد فلسفه را نفی می‌کند، مثل پوزیتیویست‌ها. پس اگر امام خمینی «رضوان‌الله تعالی علیه» را فقط

تأکید می‌کنم که برای اتحاد با همدیگر هیچ بعدی از ابعاد انسانی ما نباید مورد غفلت قرار گیرد و چنین موضوعی واقع نمی‌شود مگر در جامعه‌ای که فرهنگ وجودی و اشراقی اهل البیت (ع) بر آن جامعه حاکم باشد و از گفتمان‌هایی که به اندیشه‌های انتزاعی و یا فرهنگ مدرنیته محدود است عبور کرده باشد که این همان اصول‌گرایی حقیقی است.

راز تفاهم حقیقی

ممکن است بعضی از گروه‌ها در عین آن که در ذیل شخصیت امام و رهبری قرار دارند، در ارتباط با بعضی از موضوعات با همدیگر تفاوت سلیقه داشته باشند ولی در پذیرفتن اندیشه‌ی جامع حضرت امام، در رجوع به فقه و فلسفه‌ی صدرایی و عرفان و تأکید بر حاکمیت اسلام و عبور از غرب و ستیز با استکبار، مشکلی نداشته باشند. این گروه‌ها همه پذیرفتنی هستند و همه با هم می‌توانند جامعه‌ی متحد اسلامی را تشکیل دهند و نسبت به همدیگر در تفاهم باشند، زیرا مبادی ارزشمندی را در خود دارند و این مبادی راز تفاهم حقیقی است. ولی اگر ما در پذیرفتن بعضی از توصیه‌های حضرت امام هیچ کوتاهی نکنیم ولی در همان حال نسبت به تأکید ایشان نسبت به جامعه‌ی



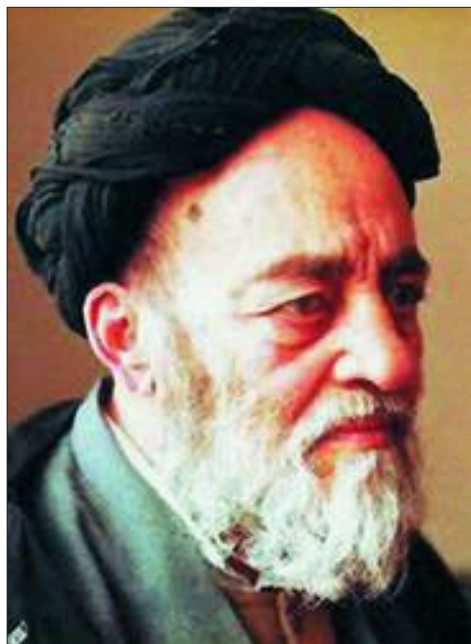
در فقه پذیرفتید تفکر فلسفی‌تان را از جایی می‌آوردید که آن تفکر تحت تأثیر قلب اشراقی نیست. یا مثل روشنفکرها گرفتار عقل تجربی و حسی غربی می‌شویم و یا مثل وهابی‌ها با گرفتار شدن در مبادی خاص خود به آن تحجر می‌رسیم که با صد دلیل غیر خود را کافر می‌دانند و کشتن شیعه را بر خود واجب می‌شمارند. همین پرسش در مورد روح عرفانی پیش می‌آید، اگر فقط بر سر فقاہت امام باهمدیگر به تفاهم برسیم تفکر عرفانی خود را از کجا می‌گیریم؟

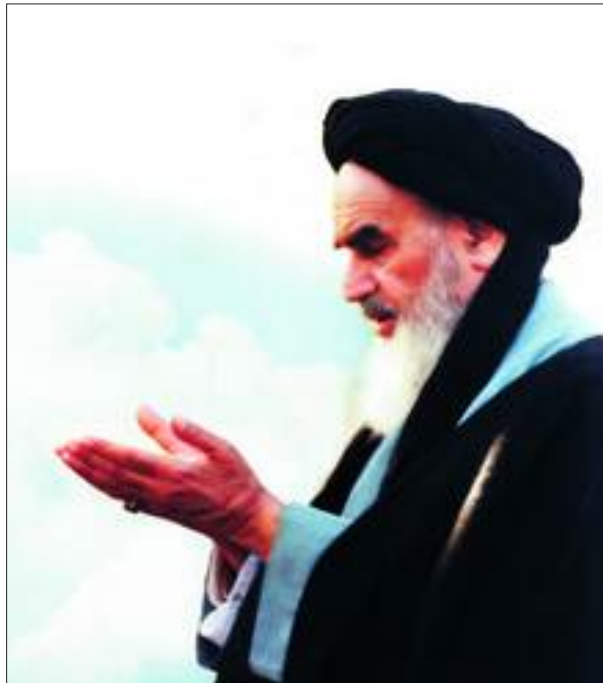
در فقه پذیرفتید تفکر فلسفی‌تان را از جایی می‌آوردید که آن تفکر تحت تأثیر قلب اشراقی نیست. یا مثل روشنفکرها گرفتار عقل تجربی و حسی غربی می‌شویم و یا مثل وهابی‌ها با گرفتار شدن در مبادی خاص خود به آن تحجر می‌رسیم که با صد دلیل غیر خود را کافر می‌دانند و کشتن شیعه را بر خود واجب می‌شمارند. همین پرسش در مورد روح عرفانی پیش می‌آید، اگر فقط بر سر فقاہت امام باهمدیگر به تفاهم برسیم تفکر عرفانی خود را از کجا می‌گیریم؟

شاخصه‌های اصول‌گرایی حقیقی

مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» با توجه به این امر تعریف حکیمانه‌ای از اصول‌گرایی دارند، در آن تعریف مشخص می‌شود همه‌ی ابعاد را در نظر گرفته‌اند. متأسفانه ما متوجه نیستیم که اصول‌گرایی یک فکر

اگر فقط بر سر فقاہت حضرت امام به تفاهم برسیم، تفکر اجتماعی خود را از کجا بگیریم؟ باید میدان را به‌دست‌پروردگان مکاتب سوسیالیسم و یا سکولاریسم بدهیم که نمونه‌ی آن را در ترکیه در حزب عدالت و توسعه می‌یابید. حتی نخست‌وزیر ترکیه در سفری که به مصر و تونس داشت به مسئولان اخوان المسلمین مصر و آقای الغنوشی رهبر النهضة‌ی تونس توصیه کرده بود سکولاریسم را در اداره‌ی نظام سیاسی و اجتماعی کشور بپذیرید و اسلام را فقط در امور فردی به رسمیت بشناسید. همه این‌ها ما را می‌دارد که به یک اتحاد روحانی فکر کنیم که با مبادی خاص محقق می‌شود و در آن مبادی همه‌ی ابعاد اسلام





حضرت امام، وقتی توانستیم در عالمی قرار بگیریم که شخصیت امام با سیره‌ی علمی و عملی‌شان متذکر آن عالم بودند و وقتی این نسل حس کرد آن اصول‌گرایی غذای جان اوست و سخت به آن نیاز دارد، متوجه می‌شود تحقق این موضوع آن قدر هم ساده نیست که در هر شرایطی و با هر فکری ایجاد شود، در نتیجه به دنبال راه‌کاری می‌گردد که می‌تواند صورت عملی اصول‌گرایی حقیقی را پدید آورد و می‌بیند آن راه‌کار، عالم حضرت روح‌الله است.

رسیدن به عالمی که مطلوب انسان، اصول‌گرایی حقیقی باشد چیزی است بالاتر از آن که شما با استدلال کسی را قانع کنید تا حرف شما را بپذیرد، باید عالم او عالمی شود تا روح اصول‌گرایی را غذای جان خود بداند. اثر استدلال به تنهایی مثل اثر دلیلی است که یک پزشک در باره‌ی مضرّات سیگار دارد و در عین حال خودش سیگار می‌کشد. رابطه‌ی شما با دین مثل رابطه‌ی علمی آن پزشک با مضرّات سیگار نیست، یک مسلمان، «دین» را غذای جان خود می‌داند و در فضای دین زندگی می‌کند. این حالت بالاتر است از این که حقانیت دین با دلیل و استدلال روشن شود. آری اگر کسی منکر حقانیت دین شد باید حقانیت دین را با استدلال به او ثابت کرد. مرحوم شهید مطهری سلسله بحث‌های جهان‌بینی اسلامی را در جواب مارکسیست‌ها نوشتند و اساتید معارف اسلامی هم در ابتدای انقلاب به دانشجویان مسلمان دانشگاه‌ها همان مباحث را درس می‌دادند. پس از مدتی فراموش کردیم ما برای منکرین دین یک شکل بحث داریم و برای معتقدین به دین یک شکل دیگر باید بحث کنیم. متکلمین عزیز ما علم کلام را تدوین کردند تا مخالفین و منکرین دین را با دلایل عقلی مجاب کنند. اگر کسی سؤال کند چرا پیامبر (ص) مثل متکلمین

و فرهنگ است و پشتوانه‌ی آن تنها شخصیت امام می‌تواند باشد و این اصول‌گرایی با اصول‌گرایی خطی و حزبی و سیاسی که بعضی از گروه‌ها مدعی آن هستند فرق دارد.

مقام معظم‌رهبری «حفظه‌الله» در تبیین اصول‌گرایی حقیقی می‌فرمایند:

«ایمان و هویت اسلامی و انقلابی روشن‌بینانه، دوری از خرافه و سست‌اندیشی و تمنای دائمی عدالت از یک‌سو و ایمان به آینده، برخورداری از روحیه‌ی مجاهدت علمی، اعتقاد به آزاداندیشی و کرامت انسانی، به‌کارگیری اصل تصحیح روش‌ها در مدیریت و تلاش برای شکوفایی اقتصادی - اجتماعی کشور، ایمان به مردم، ایمان به خود، ایمان به استقلال و وحدت ملی از سوی دیگر، از مهم‌ترین شاخص‌ها در اصول‌گرایی است.»^(۸)

این‌شاء‌الله روشن خواهد شد که این اصول‌گرایی فقط و فقط با مکتب حضرت روح‌الله «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» محقق می‌شود. باید قلب ما متوجه شود بستر تحقق چنین صفاتی که تحت عنوان اصول‌گرایی حقیقی مطرح است در هر شرایطی پدید نمی‌آید مگر در مکتب



امام خوب می‌دانند که اقتضای رجوع به فرهنگ اسلام این است که مدیریت جهان استکباری چنین عکس‌العملی را از خود نشان دهد، اما این که وظیفه‌ی امام آن است که چنین حکمی را بدهند برایشان یک فرهنگ است تحت عنوان انجام وظیفه‌ی شرعی، این دنیای مدرن است که باید خود را با آن وظیفه‌ی شرعی و حکم الهی هماهنگ کند. معنی اراده‌ی معطوف به فرهنگ و وظیفه‌ی شرعی به همین معنا است و اصول گرایی واقعی بر آن تکیه دارد.

فرهنگ امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» فرهنگ اراده‌ی معطوف به قدرت و منصب نیست. این فرهنگ مدرنیته است که به قول نیچه اراده‌اش معطوف به قدرت و استکبارمنشی است. نیچه معتقد است در دنیای مدرن با حذف خدا از مناسبات بشر، اراده‌ی معطوف به قدرت ظهور می‌کند و در آن حال انسان در ذیل چنین اراده‌ای معنای خود را جستجو می‌نماید و گرفتار استکبارمنشی می‌شود. اگر ما نتوانیم این زمانه را - یعنی زمانه‌ای که اراده‌ها معطوف به قدرت است - درست بشناسیم نمی‌توانیم جایگزین مناسبی در آن پیدا کنیم. هدف اراده‌ی معطوف به فرهنگ آن است که تاریخ ملت را جلو ببرد و به اهداف متعالی‌اش نزدیک کند و مسیر رسیدن به آن اهداف را در امور فرهنگی ریل‌گذاری کند و از حرکت در سطح زد و بندهای سیاسی به شدت حذر نماید و این با اراده‌ی معطوف به قدرت و منصب

صحبت نکردند، جواب این است که پیامبر می‌خواستند به مردم دین بدهند، بعداً که منکرین و منافقین پیدا شدند و شبهه کردند و متکلمین جواب آن شبهات را دادند، علم کلام شکل گرفت. روش علم کلام روش شکوفا کردن دینداری نیست، برای رفع شبهه و مجاب کردن مخالفین است. خواجه نصیرالدین طوسی با تجرید الاعتقاد می‌خواهد شبهات را رفع کند در حالی که مسیر دینداری و رسیدن به اصول گرایی حقیقی روش کلامی و صرفاً عقلی نیست، باید قلب به میان آید و روحیه‌ی حماسی و مجاهده شکل بگیرد و این امر ادب و آداب خاصی را می‌طلبد. اگر آن اصول گرایی که مقام معظم رهبری تعریف کردند مورد پذیرش ماست نکته بعدی این است که بدانیم این اصول گرایی، معارف و اخلاق و عرفان خاصی را می‌طلبد، بعداً روشن خواهد شد که آن ادب و آداب خاص در مکتب حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» پایه‌گذاری شده و با آن مکتب ان شاء الله عالم مخصوصی رخ می‌نماید که به کمک آن می‌توان در محضر حقیقت قرار گرفت.

آن اصول گرایی که مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» شاخصه‌های آن را برشمردند بیش از آن که اراده‌ی معطوف به قدرت و منصب در آن مطرح باشد، اراده‌ی معطوف به فرهنگ و خدمت در آن مطرح است. وقتی سلمان رشدی در کتاب آیات شیطانی به رسول خدا (ص) توهین کرد و امام او را مهدورالدم دانستند و حکم قتلش را صادر کردند، عده‌ای به امام گفتند این کار در جهان مدرن با هیچ عرفی از مدیریت جهانی هماهنگی ندارد، شاید هم راست می‌گفتند ولی حضرت





در ذیل نظام اسلامی و برای پایداری نظام، ثواب و برکات عزم خدمت به مردم بیشتر از اعمال مستحبی است که مردم می‌شناسند حتی اگر آن عمل، طواف به گرد خانه‌ی خدا باشد. یکی از یاران حضرت صادق(ع) همراه با حضرت در حال طواف مستحبی بود شخصی آمد از او درخواست کمک کرد، گفت بگذار طواف را تمام کنم و بیایم، حضرت به او اشکال کردند که چرا طواف را قطع نکردی؟ در ذیل اسلام و در فضای نظام انقلاب اسلامی برداشتن یک سنگ از وسط جاده، عمل صالح است، برای این که در آن صورت مردم راحت تر می‌توانند به حق رجوع داشته باشند.

جایگاه مکتب حضرت روح‌الله «رضوان‌الله تعالی علیه»

وقتی ملاحظه فرمودید اصول‌گرایی حقیقی تفکری است مشخص و نیز روشن شد این نوع اصول‌گرایی از هر کسی بر نمی‌آید و کسانی را می‌طلبد که به حکمت متعالی نظر داشته و در فضای اصالت وجود به حقیقی‌ترین حقایق عالم وجود، یعنی اهل‌البيت(ع)، نظر دارند و در مبارزه با نفس، «جهادی» عمل می‌کنند و با تمام انانیت خود درگیر شده و به هیچ منفعتی از منافع شخصی و قبیله‌ای و حزبی فکر نمی‌کنند، تا تفضل الهی بر جان آن‌ها سرازیر شود و قلبشان محل تجلی اشراقات الهی گردد، جایگاه مکتب حضرت روح‌الله «رضوان‌الله تعالی علیه» در این عصر روشن می‌گردد. در اصول‌گرایی حقیقی سیر انسان از کثرت‌ها به سوی وحدت است در حالی که دنیای مدرن درست عکس آن است و فرهنگ مدرنیته صرفاً به کثرت رجوع دارد. ویلیام چیتیک می‌گوید: خدای غرب کثرت است. در حالی که خدای اسلام و همه‌ی ادیان، حضرت احد است.^(۱۰) تا انسان به حضرت احد - که در



تفاوت اساسی دارد. در اراده‌ی معطوف به فرهنگ، حرف اصلی را قدرت نرم می‌زند و شما در حرکات و برنامه‌های حضرت امام آن را به خوبی لمس می‌کنید ولی در اراده‌ی معطوف به قدرت و منصب، حرف اصلی را پول و تکنولوژی و عوامل فریب مردم می‌زنند و البته همیشه با ناکامی روبه‌رو بوده‌اند.

در راستای اراده‌ی معطوف به فرهنگ، حرکت به سوی اهداف متعالی تشیع و سلوک همه‌جانبه به سوی آن اهداف متعالی پیش از آن که نیاز به صاحب منصب داشته باشد، نیاز به انسان‌هایی دارد که احیاگر روحیه‌ای باشند که حضرت امام خمینی «رضوان‌الله تعالی علیه» در کالبد ملت دمیدند و ملت را احیاء نمودند. در این راستا باید پای در میان گذاشت و تاریخ را با همان شیوه جلو برد تا طعم عبور از لایه‌های باقی‌مانده از عهد غربی و عهد شاهنشاهی، کام ملت را شیرین کند و روحیه‌ی خدمت‌گزاری به ملت را که قسمتی از سلوک الهی الله است، به میان آورد.

در روایت داریم رسول خدا(ص) فرمودند: «يُعْجِزُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَكُونَ كَأَبِي ضَمُضَمٍ كَانَ إِذَا خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي تَصَدَّقْتُ بِعَرْضِي عَلَى النَّاسِ»^(۹) آیا کسی از شماها نمی‌تواند مانند ابی ضَمُضَم باشد؟ ابوضمضم مردی از امت‌های گذشته بود، هر روز که صبح می‌کرد، می‌گفت: پروردگارا من آبرو و عنوان خود را برای خدمت به مردم و بندگان تو وقف کرده‌ام.



«اسماء حسنا» عرض شد که وظیفه‌ی امثال بنده در آن حدّ است که زمینه‌ی رجوع به شرح دعای سحر حضرت امام را فراهم کنم تا عزیزان راحت تر وارد آن کتاب شوند و از هزاران هزار دریچه‌ی معرفت که در کتاب حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» هست بهره‌مند گردند. حضرت امام در راستای معرفی مکتب خود در نامه به گورباچف اندیشه‌ی ملاصدرا و محی‌الدین بن عربی را پیش می‌کشند و می‌فرمایند: «و از اساتید بزرگ بخواهید تا به حکمت متعالیه صدر المتألهین «رضوان الله تعالی علیه و حشره الله مع النبیین و الصالحین» مراجعه نمایند، تا معلوم گردد: حقیقت علم همانا وجودی است مجرد از ماده و هرگونه اندیشه از ماده منزّه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد. دیگر

سراسر هستی مثل روح در بدن، حاضر است - رجوع نکند، در واقع بی‌خداست، از طرفی رجوع به حضرت احد، ساز و کاری دارد که امروز مکتب حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» آن ساز و کار را در خود پرورانده و ایشان در مکتب خود و در آثار گرانقدرشان نشان داده‌اند که رجوع به «وجود» که مبنای حکمت صدرایی است باید مدّ نظر قرار گیرد تا آن جایی که می‌فرمودند: «وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْمُلَاصِدْرَا»^(۱) و یا برای ملاصدرا عنوان «صدرالحکمای متألهین و شیخ العرفا کاملین»^(۲) را به کار می‌برند. ممکن است بفرمائید برای دینداری نیاز به حکمت صدرایی نداریم، عرض خواهیم کرد در آن صورت در تاریخ متوقف می‌شوید. ممکن است بفرمائید مگر قبل از ملاصدرا چکار می‌کردیم؟ این مثل این است که بگویید ما قبل از انقلاب اسلامی چه می‌کردیم و بخواهید به تاریخ قبل از انقلاب برگردیم. اگر امروز حضرت امام را از تاریخمان بگیریم در حرکت تاریخی خود متوقف می‌شویم و نسبت به آرمان‌هایی که در پیش داریم عقب می‌افتیم. البته آن ملاصدرايي که حضرت امام مطرح می‌کنند جزء مکتب امام است، موضوع ما صرف فلسفه و ملاصدرا نیست، موضوع ما مکتب حضرت امام است و متأسفانه هنوز نتوانسته‌ایم امام را درست ببینیم. حضرت امام همان اندازه که برای تحقق انقلاب اسلامی انرژی صرف کردند به همان اندازه برای طرح مکتب صدرایی وقت صرف کرده‌اند. کتاب‌های حضرت امام اکثراً حاصل رجوع به ملاصدرا و محی‌الدین ابن عربی است و تبیین خاصی است که ایشان در مکتب خود از آن‌ها دارند. در مقدمه‌ی کتاب



شما را خسته نمی‌کنم و از کتب عرفا و به‌خصوص محی‌الدین ابن عربی نام نمی‌برم؛ که اگر خواستید از مباحث این بزرگ‌مرد مطلع گردید، تنی چند از خبرگان تیزهوش خود را که در این گونه مسائل قویاً دست دارند، راهی قم گردانید، تا پس از چند سالی با توکل به خدا از عمق لطیف باریک‌تر ز موی منازل معرفت آگاه گردند، که بدون این سفر آگاهی از آن امکان ندارد.^(۱۳) امامی که این قدر شیفته‌ی اهل البیت (ع) اند چگونه در اندیشه‌ی ملاصدرا و محی‌الدین چیزهایی را می‌بینند که نمی‌توانند از آن‌ها بگذرند. به همین جهت است که تأکید دارم برای رسیدن به اصول گرایی واقعی که حضرت امام نمود کامل آن بودند باید به ملاصدرا رجوع کنیم تا اصالت وجود برایمان پیش آید و با اصالت وجود از کثرت هزار ساله‌ی تاریخ اصالت ماهیت عبور کنیم. این یعنی رجوع به اندیشه‌ای که علامه طباطبائی «رحمة‌الله‌علیه» در وصف آن می‌فرماید با آمدن فلسفه‌ی صدرایی فهم فرهنگ اهل البیت (ع) آسان‌تر شده است. زیرا بعداً عرض خواهیم کرد در فضای اصالت وجود نظر به حقیقی‌ترین حقایق عالم یعنی حضرت صاحب الامر (عج) میسر می‌گردد.

اصالت وجود؛ فرهنگ فهم روایات

شما می‌دانید که حضرت صاحب الامر (عج) به عنوان واسطه‌ی فیض الهی، جلوه‌ی تام و تمام حضرت حق‌اند، حال اگر «وجود» را نفهمیم چگونه می‌توانیم جایگاه واسطه‌ی فیض را در عالم بفهمیم؟ مگر معتقد نیستیم تمام عالم هستی از وجود مبارک ایشان ریشه می‌گیرد و در دعای عدیله بر همین مبنا اظهار می‌دارید: «بِقَائِهِ بَقِيَتِ الدُّنْيَا وَبَيْمِنِهِ رِزْقُ الْوَرَى وَبُجُودِهِ ثَبَّتَتِ الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ»^(۱۴) به بقای آن حضرت دنیا باقی است و به میمنت آن حضرت مخلوقات رزق

می‌خورند و به نور وجود آن حضرت زمین و آسمان پایدار است؟ ما اگر «وجود» را در عالم نفهمیم امام‌مان را با داشتن چنین مقامی یک شخص تصور می‌کنیم نه یک حقیقتی که فوق زمین و آسمان است. در روایات داریم که رسول خدا (ص) فرمودند من و علی چهل هزار سال قبل از آدم خلق شده‌ایم.^(۱۵) نظر به این مقام با اصالت‌دادن به «وجود» و نظر به مقام وجودی آن حضرت ممکن است و نه نظر به آن شخصیتی که از پدر و مادرشان متولد شده‌اند. وقتی به ما می‌گویند نور حضرت زهرا (س) قبل از خلقت زمین و آسمان خلق شده «كَانَتْ فِي حُفَّةٍ تَحْتَ سَاقِ الْعَرْشِ»^(۱۶) و در عالمی زیر پایه‌های عرش قرار داشته، می‌خواهند ما را متوجه حقیقت وجودی آن حضرت بکنند که فوق ماهیت، در حقیقت وجودی خود مستقرند. اگر بخواهیم به این نوع روایات معرفت پیدا کنیم اول باید از کثرت آزاد شویم زیرا تا کثرت گراییم و به ماهیت نظر داریم از آن حقیقت جاری که تمام عالم را فرا گرفته بی‌خبریم. امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: «أَنَا الَّذِي حَمَلْتُ نُوحًا فِي السَّفِينَةِ بِأَمْرِ رَبِّي، وَأَنَا الَّذِي أُخْرِجْتُ يُونُسَ مِنْ بَطْنِ الْحُوتِ بِإِذْنِ رَبِّي، وَأَنَا الَّذِي جَاوَزْتُ بِمُوسَى بْنِ عِمْرَانَ الْبَحْرَ بِأَمْرِ رَبِّي، وَأَنَا الَّذِي أُخْرِجْتُ إِبْرَاهِيمَ مِنَ النَّارِ بِإِذْنِ رَبِّي، وَأَنَا الَّذِي أُجْرِيَتْ أَنْهَارُهَا وَفَجَّرَتْ عُيُونُهَا وَغَرَسْتُ أَشْجَارَهَا بِإِذْنِ رَبِّي، ... وَأَنَا الْخَضِرُ عَالِمُ مُوسَى، وَأَنَا مُعَلِّمُ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ، وَأَنَا ذُو الْقُرْنَيْنِ، وَأَنَا قُدْرَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ... أَنَا مُحَمَّدٌ وَ مُحَمَّدٌ أَنَا وَأَنَا مِنْ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدٌ مِنِّي»^(۱۷) منم آن کس که به دستور خدا نوح را در کشتی حمل کرد، من یونس را به اذن خدا از شکم نهنگ خارج کردم، من به اذن و اراده‌ی خدا موسی را از دریا گذراندم، من ابراهیم را به اذن و اراده‌ی خدا از آتش نجات دادم، من نهرها و چشمه‌هایش را جاری و درخت‌هایش را به اجازه‌ی خدایم کاشتم، من آن



فردید هم که سخت تحت تأثیر هایدگر است و بنا دارد به «وجود» یا اگزیست و تقرّر حضوری رجوع کند، با نگاهی که حضرت امام به حکمت متعالیه دارند، متوجه می شود نباید به حکمت متعالیه از منظر فلسفه بنگرد؛ می گوید: «من می خواهم از نو ملاصدرا را بخوانم، تا آن جا که سوپژکتیو و ابژکتیو در ملاصدرا محو شود. تفسیر من از ملاصدرا غیر از تفسیر خودبنیادانه‌ای است که حواله دوره‌ی جدید است».^(۳۱) یا می گوید: «وقت ملاصدرا در مقایسه با وقت میرداماد، دوری از طاغوت است... وقت امام عصر (عج) است».^(۳۲) به همین جهت می توان گفت مکتب ملاصدرا نظر به تاریخ دارد و او حضور خود را در تاریخ احساس می کرده و با توجه به رسالت تاریخی خود سخن گفته و فلسفه اش را تدوین کرده است.

همان زمانی که حضرت امام قطعنامه‌ی ۵۹۸ شورای امنیت را می پذیرند در پیام خود می فرمایند: «ما برای درک کامل ارزش و راه شهیدانمان فاصله‌ی طولانی را باید بپیماییم و در گذر زمان و تاریخ انقلاب و آیندگان، آن را جستجو نماییم. مسلّم خون شهیدان، انقلاب و اسلام را بیمه کرده است. خون شهیدان برای ابد درس مقاومت به جهانیان داده است. و خدا می داند که راه و رسم شهادت کور شدنی نیست؛ و این ملت ها و آیندگان هستند که به راه شهیدان اقتدا خواهند نمود».^(۳۳) ملاحظه کنید چگونه در پذیرش قطعنامه تمام افق تاریخ را مدیریت می کنند، ملاصدرا نیز چنین نگاهی دارد و حضرت امام و مقام معظم رهبری در همین راستا ما را به ملاصدرا رجوع می دهند.

خضر دانشمند که همراه موسی بود، من معلم سلیمان بن داودم، و من ذوالقرنین و قدرت الله‌ام. من محمّد و محمّد منم، من از محمّد و محمّد از من است.

ملاحظه می کنید که فهم این روایات - که نظر به حقیقت وجودی امام دارد - فرهنگ خاص خود را می خواهد، این همان فرهنگی است که خداوند به لطف خودش همان طوری که حضرت امام را پروراند تا در نظام سیاسی اجتماعی، اسلام را معنا کند، ملاصدرا را پروراند تا در فهم حقایق دین به ما کمک شده باشد. به یکی از این عزیزان فعال طلبه که مشغول مطالعه‌ی حکمت متعالیه بودند عرض کردم حکمت متعالیه را با روح انقلابی ملاصدرا می خوانی یا با روح علمی او؟ تعجب کرد که روح انقلابی ملاصدرا به چه معنا است؟ ملاصدرا در همان موقعی که دارد مکتب خود را تدوین می کند می داند که دارد انقلاب جهانی به پا می نماید و از این جهت فرقی با حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» نمی کند. در همین رابطه حضرت امام در جواب حسنین هیکل^(۳۴) که می پرسد چه کتاب‌هایی جز قرآن در شما اثر گذاشته، می فرمایند: «در فلسفه، ملاصدرا»^(۳۵) و مقام معظم رهبری می فرمایند: «... به گمان ما فلسفه‌ی اسلامی در اسلوب و محتوای حکمت صدرایی، جای خالی خویش را در اندیشه‌ی انسان این روزگار می جوید و سرانجام آن را خواهد یافت...».^(۳۶) فراموش نکنیم که حکمت متعالیه توسط عارفی تدوین شده که با زبان فلسفه با شما سخن می گوید و با اصالت دادن به «وجود»، به نور اهل البیت (ع)، مسئولیت رجوع به حق را در آیندگان به عهده گرفته است لذا کسی مثل دکتر



است. مقام معظم رهبری می‌فرمایند: «هنر اصلی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، وارد کردن مردم به صحنه بود و در هر جایی که مردم با شجاعت، بصیرت و عمل متناسب با ایمان خود، وارد میدان شدند تمام مشکلات، و بزرگ‌ترین موانع در مقابل اراده مردم از بین می‌رود».^(۳۳) باور کنید اگر ما در فضای عقل دینی، به مردم میدان دهیم هر کدام دریچه‌ای ارتباط با غیب خواهند بود. انقلاب ما مگر چگونه از طریق مردم بسیجی ادامه پیدا کرد؟ مگر بسیجی‌ها هر کدام جدا جدا از امام حکم گرفتند؟ حقیقت این است که در فضای عقل دینی، مردم هر کدام دریچه‌ای از حقیقت‌اند.

در ذیل اشراق حضرت مهدی (عج)

در روایت بسیار ارزشمندی از امام صادق (ع) داریم که: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بَعَثَ فِي أَقَالِيمِ الْأَرْضِ فِي كُلِّ إِقْلِيمٍ رَجُلًا يَقُولُ عَهْدُكَ فِي كَفِّكَ فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ أَمْرٌ لَا تَفْهَمُهُ وَلَا تَعْرِفُ الْقَضَاءَ فِيهِ فَانْظُرْ إِلَى كَفِّكَ وَاعْمَلْ بِمَا فِيهَا».^(۳۴) وقتی قائم قیام کند به هر ناحیه از نواحی زمین کسی را می‌فرستد و می‌گوید تعهد و پیمانانت - دستورات عملیات - در کف دست تو است، چون امر مهمی به تو روی آورد که تو آن را ندانی و در انجام آن سرگردان شوی، به کف دست بنگر و تصمیم خود را بگیر و عمل کن. در ذیل اشراق مهدی (عج) هر کدام از یاران حضرت دریچه‌ای می‌شوند که عالم غیب و معنا بر قلبشان گشوده می‌گردد. قرار گرفتن در ذیل فرهنگ دینی وقتی به صورت اشراقی واقع شد، چیز فوق‌العاده ارزشمندی است. در ذیل فرهنگ دینی قرار گرفتن به این معناست که جان و قلب را تحت الشعاع آن فرهنگ قرار دهیم و موانع تجلی نور حقایق قدسی را از جان خود بردائیم.^(۳۵) کسی می‌تواند در ذیل نور مهدی (ص)

از دیگر خصوصیات اصول‌گرایی، «آزاداندیشی» است. مکتب آزاداندیشی بدون فهم انسانی که در «معرفت نفس» شناخته می‌شود و روایات اهل البیت (ع) بر آن تأکید دارند، ممکن نیست. ملاصدرا در جلد هشتم اسفار اربعه به صورتی فوق‌العاده، انسانی را می‌نمایاند که وسعتی بی‌نهایت و زمینه‌هایی لایقف دارد. بعضی از ما همین که طرف مقابلمان کمی غیر از آنچه ما فکر می‌کنیم فکر کرد تحمل او را نداریم، این به جهت آن است که غیر از فکر خودمان را در عالم نمی‌شناسیم در حالی که اگر برسیم به این که فکر ما نسبت به حقیقت، محدود است، دائم به دنبال آن خواهیم بود که بقیه‌ی اندیشه‌ها را کشف کنیم و خود را به حقیقت نزدیک نمائیم. و نه تنها بقیه‌ی اندیشه‌ها را کشف کنیم بلکه اندیشه‌های خود را شکوفا نماییم تا حقیقتی که گوشه‌ای از آن به ما رسیده به طور کامل و به تمام معنا شکوفا شود و معنی آزاداندیشی این است. تا ما نتوانیم خود را در ابعاد بی‌نهایت خود وسعت دهیم، بیرون از نور حقیقت زندگی می‌کنیم در حالی که می‌توانیم همچو موری اندر خرمن نور حقیقت خوش باشیم، به شرطی که متوجه باشیم در این خرمن همه باید حاضر باشند و از وجود همدیگر بهره‌مند شوند. یکی از خصوصیات اصول‌گرایی، اعتقاد به مردم



چنانچه نصف عمرتان را به دنبال استاد بگردید و بعد سلوک را شروع کنید ضرر نکرده‌اید، در امور فردی بوده و سلوک در امور فردی همان است که علامه‌ی قاضی «رحمة‌الله‌علیه» می‌فرمایند؛ در سلوک جمعی هم استاد مخصوص به خودش را نیاز داریم. سلوک جمعی یعنی ایجاد روحانیتی که منجر به اتحاد بین امور فردی و امور جمعی شود و این همان اسلامیت است به تمام معنا. آرام‌آرام روشن خواهد شد آن استاد سلوکی که ما را وارد روحانیتی می‌کند که امور فردی و جمعی را به اتحاد رسانیم، حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» است. استاد سلوکی می‌خواهیم تا بتوانیم در ذیل شخصیت او قلبمان را کنترل کنیم و به ادب لازم برسیم و چنین ادبی نه تنها در امور فردی بلکه در امور اجتماعی هم مورد نیاز ما است. چنین شخصیتی امام بزرگوار هستند، به شرط آن که بپذیریم در ایجاد حیات طیبه و قلب دینی باید نسبت به حفظ جامعه‌ی اسلامی و وحدت جامعه حساس بود، و در این مورد نیز باید مثل امور فردی سیر و سلوک داشت، در این صورت متوجه شخصیت خاص حضرت امام خواهید شد.

این‌که تأکید می‌کنم باید با حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» برخورد سلوکی بکنیم، به جهت آن است که متوجه باشیم ایشان را تنها یک اندیشمند بزرگ و یک معلم فرهیخته ندانیم. با معلم که به ما علم می‌آموزد کسی برخورد سلوکی نمی‌کند، او باید برای ما دلیل بیاورد و ما هم با عقل خود سخن او را می‌پذیریم. ولی شما با قرآن صرفاً برخورد علمی نمی‌کنید، می‌رسید به این‌که این قرآن در مبادی جان

قرار گیرد و مأمور انجام دستورات آن حضرت شود که وحی الهی را قبول دارد، شریعت محمدی (ص) را با جان و دل پذیرفته و ولایت امام معصوم را می‌فهمد، آن‌هم به صورت اشراقی و نه صرفاً عقلی، این انسان در شرایطی است که در پیچه‌های عالم غیب بر جانش گشوده می‌شود. در دفاع مقدس هشت ساله ملاحظه می‌فرمودید چگونه انوار معرفت به جوانان بسیجی ما هم اشراق می‌شد. این‌که شما از فهم سرداران بسیجی حیرت می‌کنید به جهت اشراقی بود که در ذیل شخصیت امام به آن‌ها می‌رسید. آن‌چه را ما معلمان معارف اسلامی جان می‌کنیم که بفهمیم، شهدا در ذیل شخصیت حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» نه تنها فهمیدند بلکه در عمل پیاده کردند.^(۳۷)

اگر مبانی اصول‌گرایی مشخص شد و توانستیم به دقت آن مبانی را دنبال کنیم جایگاه مکتب حضرت امام مشخص می‌شود و روشن می‌گردد چرا می‌گوئیم باید با تمام وجود به تمام مکتب حضرت امام رجوع کرد تا اصول‌گرایی حقیقی در جامعه و در بین نیروهای انقلاب فعلیت یابد و از اصول‌گرایی غیر حقیقی قبیله‌ای که تحمل طرز فکر غیر خود را ندارد، عبور کنیم.

سلوک در این زمان

البته در رابطه با نقش توحیدی و اشراقی حضرت امام لازم است که دلایل تاریخی و فلسفی و روائی ارائه شود تا معلوم گردد امام در زندگی امروز ما - که سراسر با مسائل اجتماعی گره خورده - یک استاد کامل سلوکی محسوب می‌شوند. اگر مرحوم قاضی فرمودند



وسیع‌تر از سلوک فردی را به میان آورده‌اند، به عزم خاصی خواهیم رسید که خود را با ایشان یگانه احساس می‌کنیم و تمام ادراکات ایشان نسبت به اسلام و امور معنوی برای ما معنا می‌شود و حساسیت ما و ایشان یکی می‌گردد. آیا می‌شود فهمید ما چنین گمشده‌ای داریم، تا با قلب زمانه و روح امروز جهان، به یک احساس برسیم؟ اگر بنده بتوانم شواهدی بیاورم تا شما به چنین احساس و حضوری برسید، کار دیگری ندارم زیرا بعد از آن شما خواهید بود و حضرت امام و افقی که از طریق شخصیت ایشان بدان چشم می‌دوزید.

به حضرت امام به عنوان استاد سلوکی از آن جهت رجوع می‌کنیم که به تعبیر مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» آن بزرگوار در این دنیای تاریک ظلمانی، مثل یک خورشید، چند صباحی آمد، درخشید و رفت، تا مردم بدانند که خورشیدی هم هست. دیگر بعد از ائمه و معصومین، ما و دیگران هم مثل آن آدم سراغ نداریم. اگر کسی هم بگوید، به نظر من بی‌انصافی کرده است. انسانیت باید بفهمد که این گوهر در خزانه‌ی الهی وجود دارد.^(۲۸)

خداوند به لطف خودش ما را از راهی که از طریق حضرت امام «رضوان‌الله‌علیه» می‌توانیم به سوی خودش طی کنیم، محروم نگرداند.

پی‌نویس‌ها:

۱- به کتاب «درآمدی بر سیر تفکر معاصر» محمد مددپور رجوع شود.

۲- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۷، ص: ۱۹۱

۳- جهت روشن‌شدن ناتوانی منطق ارسطویی در نشان‌دادن حقیقت موجودات می‌توانید به کتاب «نگاهی دوباره به مبادی حکمت اُنسی» سید عباس معارف، ص ۱۲۶ رجوع فرمایید.

۴- کتاب فلسفه و بحران غرب، مقاله‌ی هایدگر و گشایش راه تفکر آینده. دکتر رضا داووری، ص ۴۹.

۵- به سوره‌ی واقعه، آیات ۷۷ تا ۷۹ رجوع شود.

شما جای دارد و لذا با آن برخورد سلوکی می‌کنید و آن را ذکر للعالمین می‌دانید، همین نگاه را باید نسبت به ائمه (ع) داشته باشیم و آن‌ها را شخصیتی اشرافی بدانیم که باید به آن‌ها نگاهی سلوکی داشت. در رابطه با استاد سلوکی که ما در این زمان باید داشته باشیم ضروری است که به حضرت امام رجوع کنیم تا ما را وارد تاریخ توحیدی همه‌ی انبیاء کنند، تاریخی که در انتها به حضرت مهدی (عج) می‌رسد، یعنی حضور در بهترین شکل زندگی توحیدی.

بنا به تجربه‌ای که تاریخ در اختیار ما قرار داده اگر بتوانیم در زندگی دینی امروزمان آن قطبی را که باید پیدا کنیم حضرت روح الله قرار دهیم، در حیاتی همه‌جانبه وارد خواهیم شد، در این صورت نه تنها به همه‌ی آن مقاماتی که عرفا در سلوک فردی به آن می‌رسند، خواهیم رسید بلکه عملاً به سلوک همه‌جانبه‌ای دست می‌یابیم که بیشتر شبیه روحانیت انبیاست، زیرا حیات معنوی انبیاء وسعتی اجتماعی و تاریخی داشته تا سراسر عالم را خدایی کنند.

عزمی که در ارتباط با حضرت امام در انسان ایجاد می‌شود خیلی بالاتر از اطلاعاتی است که یک معلم خوب یا یک کتاب خوب نصیب انسان می‌کند. گاهی که خدمت آیت‌الله بهاء‌الدینی «رحمة‌الله‌علیه» می‌رسیدیم از جلسه که بیرون می‌آمدیم اگر می‌خواستیم سر و ته حرف‌های ایشان را جمع کنیم تماماً آن‌هایی بود که می‌دانستیم. ایشان گاهی در ۱۰ دقیقه یک روایت را می‌خواندند و شرح می‌دادند. و بعد از مدتی متوجه شدیم یک عزمی، یک عالمی، یک رجوعی و یک افقی در مقابل شاگردان‌شان ایجاد شده که از نظر ذهنی و علم حصولی محسوس نبود اما حضور بود. اگر بتوانیم با حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» به عنوان استاد سلوکی برخورد کنیم، استادی که سلوکی



۲۶- در راستای تجلی انواری که رسول خدا(ص) و ائمه‌ی هدی(ع) دارا هستند می‌توان پرتو آن انوار را در اصحاب و یاران آن‌ها نیز دید، به عنوان نمونه نه تنها رسول خدا(ص) وقتی امام حسین(ع) کودک هستند از کربلا یاد می‌کنند، حتی سلمان قبل از وقوع حادثه‌ی کربلا در سفر خود به کوفه وقتی رهسپار محل کربلا می‌شود اظهار می‌دارد: «هَذِهِ مَصَارِعُ إِخْوَانِي هَذَا مَوْضِعُ رِخَالِهِمْ وَ هَذَا مَنَاحُ رِكَابِهِمْ وَ هَذَا مَهْرَاقُ دِمَائِهِمْ يُقْتَلُ بِهَا ابْنُ خَبَرِ النَّبِيِّينَ» (بحار الأنوار، ج ۲۲، ص: ۱۳۸۶، اعیان الشیعه ج ۷ ص ۲۸۵) این قتلگاه برادران من است، این جای زمین نهادن بنه‌ی آنان است و این محل فرود آمدن سواران آن‌ها است، این محل ریزش خون آنان است. در این سرزمین فرزند بهترین پیامبران کشته می‌شود.

۲۷- سردار صفوی می‌گوید: مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» که نماینده‌ی حضرت امام «رضوان‌الله‌علیه» در شورای عالی دفاع بودند از ما خواستند در جلسه‌ای که با حضور فرمانده‌های ارتش و بنی‌صدر تشکیل می‌شود شرکت کنیم. من و شهید حسن باقری که فرمانده‌ی نیروی زمینی سپاه بود شرکت کردیم. هر کدام از فرمانده‌های ارتش موقعیت ما و دشمن را شرح دادند، وقتی نوبت ما شد به شهید بزرگوار حسن باقری اشاره کردم که برو و توضیح بده. حضرت آقا بعداً به من فرمودند: تا شما اشاره کردی حسن پاشو برو، من دیدم که یک جوان لاغر اندام و کوچولو پاشد، بدون آن که سر و ریشی، محاسنی داشته باشد - البته ته ریش کمی داشت - من دلم ناگهان ریخت. گفتم؛ حالا این بنی‌صدر و این‌ها نشستند این جوان چه می‌خواهد بگوید؟ تا آمد پای تابلو، آنتن را گرفت و شروع کرد وضعیت دشمن را منطقه به منطقه تشریح کرد که: دشمن این‌جا چند تا تانک دارد، این‌جا چه تیپ و لشگری مستقر است، آن‌جا خاکریز زدند، این‌جا میدان مین و آن‌جا سیم خاردار ایجاد کرده‌اند. هرچه زمان می‌گذشت قلمم روشن‌تر و چهره‌ام باز تر می‌شد. مثل یک روحانی که مثلاً وقتی پسرش می‌خواهد به منبر برود نگران است که آیا می‌تواند از عهده‌ی این منبر برآید یا نه. من چنین حالی داشتم ولی هرچه بیشتر صحبت می‌کرد من قیافه‌ام باز تر می‌شد. او در آن جلسه چنان گزارش دقیق، مُصَوِّر و خوبی ارائه داد که همه‌ی حضار حتی خود بنی‌صدر به شگفت آمد که این جوان این اطلاعات جالب را از کجا آورد. (<http://farsi.khamenei.ir>)

۲۸- <http://www.hawzah.net>

۶- مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» در ملاقاتی که مجلس خبرگان در سال ۱۳۹۰ خدمتشان داشتند فرمودند: مطالبه‌ی من نسبت به فقه حکومتی از حوزه‌ی علمیه‌ی قم برآورده نشده است.

۷- صحیفه‌ی امام، ج ۸، ص: ۲۸۲

۸- خلاصه‌ی بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی در تاریخ ۱۳۸۵/۳/۲۹

۹- شهید ثانی، زین الدین بن علی، کشف الریبه، ص: ۷۴
۱۰- به کتاب «علم جهان، علم جان»، ویلیام چیتیک، ص ۳۹ رجوع شود.

۱۱- ر. ک: کتاب شرح دعای سحر، (ترجمه فارسی)، امام خمینی، ص ۲۲.

۱۲- ر. ک: کتاب شرح دعای سحر امام خمینی ص ۹۳

۱۳- صحیفه‌ی امام، ج ۲۱، ص: ۲۲۴- ۲۲۵

۱۴- مفاتیح‌الجنان، دعای عدله

۱۵- ارشادالقلوب، ج ۲، ص ۴۰۵.

۱۶- شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۳۹۶.

۱۷- حافظ برسی، مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين(ع)، ص: ۲۵۷

۱۸- محمد حسنین هیکل متولد ۱۹۲۳ میلادی شخصیت روشنفکر و نامدار عرب است که با بیشتر صاحب نظران و سیاستمداران و رجال فرهنگ شش دهه اخیر خاورمیانه آشنایی و مراوده داشته است. وی از دوستان و یاران جمال عبدالناصر بوده و به مدت هفده سال سر دبیر مؤسسه الاهرام مصر بوده است.

۱۹- صحیفه‌ی امام، ج ۵، ص ۲۷۱

۲۰- پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمآلهین ۷۸/۳/۱.

۲۱- سید موسی دیباج، آراء و عقاید فردید، مفردات فردیدی، ص ۲۹۰.

۲۲- همان، ص ۴۴۰.

۲۳- صحیفه‌ی امام، ج ۲۱، ص: ۹۲

۲۴- ۱۳۹۰/۹/۲۱

۲۵- بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۶۵- محمدطین ابراهیم نعمانی، الغیبه، ص ۳۱۹.

وجه غالب در نگاه اومانستی به انسان که در ایدئولوژی لیبرالیسم فرموله و بیان شده است، انسان را در چارچوب مفهوم "فرد" تعریف می‌کند. از این منظر، هر "فرد انسانی" یک اتم نفسانیت محور سودجوی لذت طلب قدرت طلب دانسته می‌شود که در بیگانگی با دیگر افراد [که آن‌ها نیز هر یک چونان یک اتم نفسانیت مدارقائم به خود سودجوی لذت طلب قدرت مدار تلقی می‌گردند] قرار دارد.



درباره مفهوم فردانگاری لیبرالی و بنیان‌های نظری آن

■ نیما روزبهانی

و پیکودلا میراندولا^۱ و ماکیاولی^۲ و "تامس هابز" و "جان لاک" و "دیوید هیوم" و "کانت" و "هگل" و "فروید" و... ظاهر شده است [انسان ماهیتاً به عنوان "حیوانی سودجو، لذت طلب و قدرت طلب" و به عنوان موجودی خودبنیاد تعریف می‌گردد. وجه غالب در نگاه اومانستی به انسان که در ایدئولوژی لیبرالیسم فرموله و بیان شده است، انسان را در چارچوب مفهوم "فرد" تعریف می‌کند. از این منظر، هر "فرد انسانی" یک اتم نفسانیت محور سودجوی لذت طلب قدرت طلب دانسته می‌شود که در بیگانگی با دیگر افراد [که آن‌ها نیز هر یک چونان یک اتم نفسانیت مدارقائم به

اندیویدوالیسم را اغلب مترجمان فارسی زبان به "فردگرایی" ترجمه کرده‌اند. حال آن‌که این معادل گذاری، نارسا بوده و معنای حقیقی این مفهوم را نمی‌رساند. اندیویدوالیسم که مفهومی اومانستی و مدرن است و در ایدئولوژی لیبرالی از مقام و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به معنای "فردانگاری" است. فردانگاری چیست؟

برای تبیین مفهوم فردانگاری باید به بررسی تعریف "انسان" در عالم مدرن پرداخت، زیرا فردانگاری مفهومی اساساً مدرنیستی است. در تفکر اومانستی [آن‌گونه که در آراء "مارسیلیو فیچینو"

۹۶

فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



سوژه مدرن که صورت نوعی و ماهیت بشر مدرن را تشکیل می‌دهد در ظهورات خود هم صورت فردی دارد و هم صورت جمعی. صورت فردی سوژه کتیویسم بشر مدرن در هیأت فردانگاری [اندیویدوالیسم] ظاهر می‌گردد و صورت جمعی سوژه کتیویسم بشر مدرن در هیأت جمع‌انگاری [کلکتیویسم].



خود سودجوی لذت طلب قدرت مدار تلقی می‌گردند] قرار دارد. در تفکر اومانستی مدرن، اساس ارتباط انسان‌ها [که هریک، به‌عنوان اتم نفسانیت مدار یک "فرد" محسوب می‌شوند] با یکدیگر مبتنی بر رقابت و خصومت است که تامس‌هابز این تلقی از ارتباط انسان‌های مدرن با همدیگر را در عبارت معروف "انسان، گرگ انسان است" به روشنی فرموله کرده است.

آراء هابز در خصوص طبیعت بشری را می‌توان شاکله انسان‌شناسی مدرن دانست. انسان‌شناسی مدرن، بشر را اولاً یک حیوان صرف می‌داند که در سلسله تطورات طبیعی و بیولوژیک [آن‌گونه که داروین در کتاب "منشاء انواع" و پس از آن "منشاء انسان" مطرح کرد و پس از او توسط داروینیست‌ها دنبال شد و بسط داده شد و به پارادایم حاکم در زیست‌شناسی مدرن بدل گردید.] در مقایسه با حیوان فقط در درجه و رتبه بالاتر و پیچیده‌تری قرار دارد. فلذا هیچ تفاوت ماهوی‌ای با حیوانات نداشته و صرفاً تفاوت درجه‌کمی با آن‌ها دارد. ثانیاً محرک اصلی رفتار انسان‌ها مجموعه‌ای از تمنیات و انگیزه‌ها و

در تفکر مدرن، انسان به عنوان یک موجود خود بنیادانگار نفسانی که دائرمدار عالم است، تلقی می‌شود. در این معنا انسان به عنوان یک موضوع نفسانی [نفسانیت مدار] مرکزیت می‌یابد. [سوژه مدرن] و همه عالم و آدم [طبیعت، دیگر انسان‌ها، حیوانات و درختان و همه موجودات دیگر و کل کائنات] به عنوان "ابژه" متعلق این سوژه دانسته شده و در نسبت با این سوژه تعریف می‌شود.



در اجتماعات مدرن غربی و غرب زده چند سده است که سیطره اومانیزم و لوازم آن، ماهیت زندگی و روابط و موجودیت انسان ها را به صورت از خود بیگانه و استثمار و ابزاری و بازاری و سودجویانه [که در پیش توصیف کردیم] در آورده و این وضع نکبت بار را به صورت غالب حیات آدمیان بدل کرده است.



نفسانی که دایره مدار عالم است، تلقی می شود. در این معنا انسان به عنوان یک موضوع نفسانی [نفسانیت مدار] مرکزیت می یابد. [سوژه مدرن] و همه عالم و آدم [طبیعت، دیگر انسان ها، حیوانات و درختان و همه موجودات دیگر و کل کائنات] به عنوان "ابژه" متعلق این سوژه دانسته شده و در نسبت با این سوژه تعریف می شود. به عبارت دیگر در انسان شناسی اومانیزمی مدرن، بشر یک سوژه نفسانیت مدار است که همه انسان ها و موجودات زنده و غیر زنده و اشیاء و امور برای او در حکم "ابژه" قرار می گیرند تا به نحوی نامحدود و نامشروط مورد تصرف استیلاجویانه استثمار گرانه سودمحورانه لذت طلبانه و قدرت طلبانه وی قرار گیرند. در عینیت زندگی فردی و اجتماعی بشر مدرن نیز این گونه است که از خود بیگانگی و بیگانگی سوژه مدرن آغاز می گردد و ماهیت تمامی روابط سوژه با عالم و آدم به تبع ماهیت سوژه کتیویستی ای که دارد، ابزاری و استثمار و ظالمانه می گردد.

خامساً، سوژه مدرن که صورت نوعی و ماهیت بشر مدرن را تشکیل می دهد در ظهورات خود هم صورت فردی دارد و هم صورت جمعی. صورت فردی سوژه کتیویسم بشر مدرن در هیأت فردانگاری [اندیویدوآلیسم] ظاهر می گردد و صورت جمعی سوژه کتیویسم بشر مدرن در هیأت جمع انگاری [کلکتیویسم]، البته جمع انگاری بشر مدرن، خود دارای انواع و اقسام و اشکالی است که از محل بحث فعلی ما خارج است.

فرد انگاری بشر مدرن اساساً توسط ایدئولوژی لیبرالیسم و از جهاتی و تا حدودی نیز توسط آنارشیسم فردانگاران نمایندگان می شود. اما در مجموع لیبرالیسم را باید اصلی ترین ایدئولوژی فردانگار دانست. فردانگاری اگرچه در ذات انسان شناسی مدرن حضور و حتی غلبه



خواست ها و نیازهای آنها است که اساساً در چارچوب انگیزه های "سودجویانه، لذت طلبانه قدرت طلبانه" دسته بندی و محصور می گردد.

ثالثاً، در انسان شناسی مدرن، سطوح و افق های ماورای جسمانی حیات آدمی [اموری نظیر میل پرستش، ادراکات شهودی، وجوه مختلف معنوی و اخلاقی] در مواردی مورد انکار و بی توجهی و کم توجهی قرار می گیرند و در مواردی هم که به آنها توجه شود بر پایه تفسیرهای تقلیل گرایانه بیولوژیک و غریزی، وجوه ماورائی و غیر ناسوتی آنها نادیده گرفته شده و کوشش می شود تا همه این امور به عنوان صور پیچیده و تغییر شکل یافته امور بیولوژیک و با ظرفیت های نشأت گرفته از نهاد و سرشت بشر خود بنیاد انگار نفسانیت مدار تعریف شده و هرگونه وجه فرانسوتی آن انکار و نفی گردد. رابعاً در تفکر مدرن، انسان به عنوان یک موجود خود بنیادانگار



فردانگاری بشر مدرن اساساً توسط ایدئولوژی لیبرالیسم و از جهاتی و تا حدودی نیز توسط آنارشیسم فردانگاران نمایندگان می شود. اما در مجموع لیبرالیسم را باید اصلی ترین ایدئولوژی فردانگار دانست.



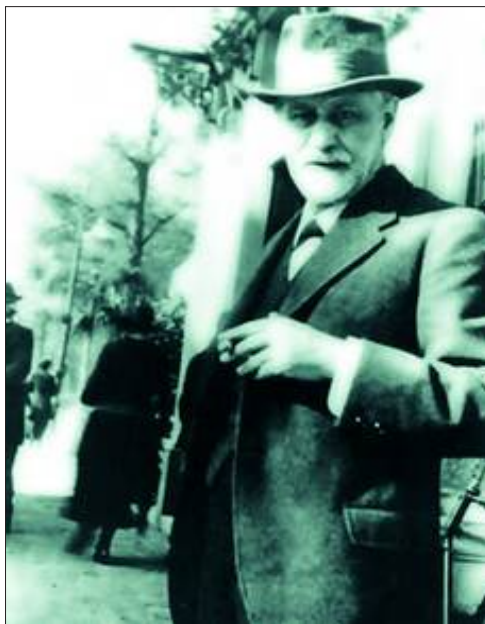
فردانگاری مدرن نحوی تفسیر اتمیستی و ذره‌گرایانه از انسان است که عمیقاً ریشه در تعریف اومانیستی و به ویژه کاپیتالیستی از بشر دارد. فردانگاری با بینش برخاسته از سرمایه‌داری و سیطره رویکرد کالایی بر زندگی انسان مدرن تماماً در هم تنیده شده و با آن در پیوند تنگاتنگ است.

منفعت‌طلبانه، کاسبکارانه و به منظور رفع نیازها است و در ظاهر و باطن وجود انسان‌ها هیچ حقیقت مشترک وحدت بخش یا متصل‌کننده‌ای میان آدمیان وجود ندارد. در اجتماعات مدرن غربی و غرب‌زده چند سده است که سیطره اومانیسیم و لوازم آن، ماهیت زندگی و روابط و موجودیت انسان‌ها را به صورت از خودبیگانه و استثمار و ابزار و بازاری و سودجویانه [که در پیش توصیف کردیم] درآورده و این وضع نکبت بار را به صورت غالب حیات آدمیان بدل کرده است.

در فردانگاری اساساً انسان به صورت "فرد" است که قابل تعریف و قابل تصور و قابل تحقق دانسته می‌شود. فردانگاری امکان تصور و یا تعریف انسان جز به صورت "فرد" [یعنی اتم نفسانیت مدار خودبنیاد با مشخصاتی

دارد و جریان اصلی و غالب وجه انسان شناسانه تفکر اومانیستی را بی‌تردید باید فردانگاران دانست، اما در میان ایدئولوژی‌های مدرن [لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم، فاشیسم ...] ایدئولوژی لیبرالیسم است که به تمام معنا و نیز به معنای دقیق کلمه فردانگار است. فردانگاری به چه معنا است؟ فردانگاری یعنی در تعریفی که از انسان مدرن به عنوان یک سوژه نفسانیت مدار [سوژه نفسانی] ارائه می‌شود، ظهور فردی سوژه مدرن یگانه صورت اصیل و حقیقی ظهور و تحقق سوژه دانسته شود. در اندیشه فردانگاران هر انسان به صورت یک اتم نفسانیت مدار قائم به خود تعریف می‌شود. الگوی حاکم بر روابط انسان‌های مدرن به عنوان "فرد"ها [افراد] در اندیشه فردانگاری شباهتی با مدل ارتباط اتم‌های جدا از هم در شیمی مدرن دارد که گاه به هم نزدیک شده و گاه از هم دور می‌شوند.

فردانگاری اساساً انسان [یعنی سوژه مدرن] را به صورت فرد [یک اتم قائم به خود نفسانیت مدار] درک می‌کند. هر فرد ملهم از انگیزه‌های خودخواهانه سودجویانه و لذت‌طلبانه و قدرت‌طلبانه‌اش [مثل یک اتم نفسانیت مدار] با "فرد" یا "فرد"های دیگری [که آنها نیز هر کدام یک اتم نفسانیت مدار هستند] از روی انگیزه‌ها و نیات سودجویانه و لذت‌دوستانه و قدرت‌طلبانه و به منظور پیشبرد اغراض و منافع و تحقق خواست‌های خود ارتباط برقرار می‌کند و با رسیدن به هدف و برطرف شدن نیازش، ارتباط را قطع می‌کند. براین اساس، روابط انسان‌ها با یکدیگر روابطی صرفاً



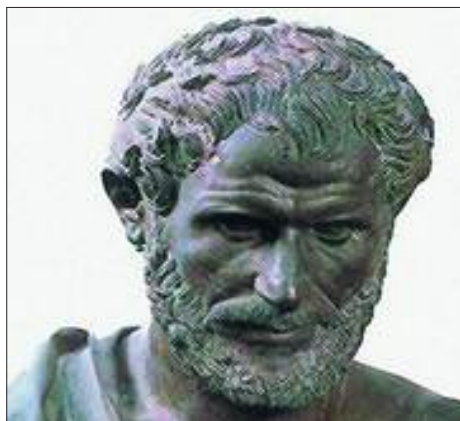
فردانگاری لیبرالی به ظهور "فرد منتشر" می‌انجامد: فردانگاری لیبرالی به دلیل ماهیت اتمیستی و کالایی و سودجویانه‌ای که دارد اساساً سرمایه‌دارانه است و از منظر همین صیغه و ماهیت سرمایه‌دارانه است که چنان رشته‌ای نامرئی در خدمت تثبیت و تحکیم رژیم لیبرال سرمایه‌داری عمل می‌نماید.



فردانگاری لیبرالی تبلور ایدئولوژیک جوهر اتمیستی - کالایی انسان در اجتماع سرمایه‌داری مدرن است. فردانگاری مدرن که صورتی از سوژکتیویسم است از جهات زیادی با جمع‌انگاری مدرن که آن هم صورتی دیگر از سوژکتیویسم است، در تضاد قرار دارد و وجهی از این تضاد را می‌توان در کشاکش وستیز و رقابت میان لیبرالیسم و فاشیسم یا خصومت و ستیز لیبرالیسم با سوسیالیسم بوروکراتیک استالینی مشاهده کرد.



مبنای فلسفی لازم برای فردگرایی (فردانگاری) اخلاقی و سیاسی را به وجود می‌آورد.^(۱) "اندرو هیوود" در کتاب "مفاهیم کلیدی در علم سیاست" در توضیح مفهوم فردانگاری به نقل قولی از "مارگارت تاچر" می‌پردازد. تاچر به عنوان یک نئولیبرال فردانگار گفته است: "چیزی به نام جامعه وجود ندارد، تنها اشخاص (افراد) و خانواده‌هایشان هستند."^(۲)



فردانگاری در معنایی که مطرح کردیم امری کاملاً مدرن است و در دوره‌های ماقبل مدرن اصلاً مطرح و متصور نبوده است. معروف است که ارسطو می‌گفت: "انسان نمی‌تواند فرد باشد. فرد یا خداست یا حیوان." فردانگاری مدرن نحوی تفسیر اتمیستی و ذره‌گرایانه از انسان است که عمیقاً ریشه در تعریف اومانیستی و به ویژه کاپیتالیستی از بشر دارد. فردانگاری با بینش برخاسته از سرمایه‌داری و سیطره رویکرد کالایی بر زندگی انسان مدرن تماماً در هم تنیده شده و با آن در پیوند تنگاتنگ است. چنان که می‌دانیم لیبرالیسم

که برشمردیم] را ندارد و به لحاظ هستی‌شناسی و انسان‌شناسی "فرد" را اصیل و "جمع" و "اجتماع" را اموری اعتباری و غیرحقیقی می‌داند. هم‌چنان که در پیش اشاره شد، لیبرالیسم اصلی‌ترین ایدئولوژی فردانگاره است و فردانگاری یکی از ارکان نظری لیبرالیسم است "آنتونی آر بلاستر" در توصیف نقش فردانگاری در لیبرالیسم چنین می‌نویسد:

"هسته متافیزیکی و هستی‌شناختی لیبرالیسم، فردگرایی (فردانگاری) است... فردگرایی (فردانگاری) لیبرال هم هستی‌شناختی و هم اخلاقی است. این مفهوم، فرد را "واقعی" تر یا بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند. هم‌چنین در مقابل جامعه یا هر گروه جمعی دیگر، برای فرد ارزش اخلاقی والاتری قائل است. در این شیوه تفکر، فرد از هر لحاظ مقدم بر جامعه قرار می‌گیرد. فرد واقعی تراز جامعه است. در نظریه‌های نیمه تاریخی قرارداد اجتماعی که توسط هابز، لاک، پین و سایرین بسط یافته است، فرد به لحاظ زمانی نیز قبل از جامعه وجود داشته است. در نهایت، حقوق و خواست‌های او به لحاظ اخلاقی مقدم بر حقوق و خواست‌های جامعه قرار می‌گیرد و فردگرایی (فردانگاری) هستی‌شناختی





فردیت حقیقی و اصیل هر انسان [که به معنای فردانگاری نیست و کاملاً در مقابل آن قرار دارد، همان گونه که به معنای جمع‌انگاری هم نیست و در تقابل با آن هم قرار دارد] با ارجاع به "عین ثابت انسانیت" تعریف می‌شود و امکان شکوفایی می‌یابد. "عین ثابت انسانیت" مظهر اسم جامع است و هر فرد انسانی [فرد در ذیل ولایت الهی که تبعیت از ولایت الهی او را به عین ثابت انسانیت متصل می‌کند و نه فرد در مفهوم فردانگاری مدرن که گرفتاری در فردانگاری موجب بُعد او از حقیقت انسان گردیده و او را مسخ می‌کند] در نسبت با آن و از طریق مظهریت داشتن نسبت به یک یا چند اسم، صاحب هویت فردی می‌گردد.

به عنوان حیوان سودجوی لذت طلب قدرت طلب [سوژه مدرن] تعریف می‌گردد و فردانگاری و جمع‌انگاری هر دو محصول فلسفه اومانیستی هستند و هیچ یک در دوره‌های تاریخی ما قبل مدرن [در غرب یا شرق] مطرح نبوده و تحقق نداشته‌اند.

در خصوص مفهوم "فردانگاری" باید به این نکته مهم توجه کرد که فردانگاری به معنای اهمیت دادن حقیقی و اصیل به فرد و فردیت انسانی و کوشش در جهت شکوفایی و کمال فردی نیست.

بلکه کاملاً به عکس فردانگاری اومانیستی مدرن [که در ذیل صورت مثالی انسان بورژوا معنا و تحقق می‌یابد] مانعی جدی در جهت شکوفایی و فعلیت یافتن فردیت اصیل انسانی است.

فردیت حقیقی و اصیل هر انسان [که به معنای فردانگاری نیست و کاملاً در مقابل آن قرار دارد،

اصلی ترین ایدئولوژی مبلغ و مدافع نظام سرمایه‌داری مدرن است. انسان مدرن در نظام سرمایه‌داری اومانیستی حالت کالایی پیدا می‌کند و هر "فرد" آدمی یک اتم نفسانی دانسته می‌شود که در ارتباطی کالایی با دیگر "فرد" ها قرار می‌گیرد. فردانگاری لیبرالی تبلور ایدئولوژیک جوهر اتمیستی - کالایی انسان در اجتماع سرمایه‌داری مدرن است. فردانگاری مدرن که صورتی از سوژه‌کتیویسم است از جهات زیادی با جمع‌انگاری مدرن که آن هم صورتی دیگر از سوژه‌کتیویسم است، در تضاد قرار دارد و وجهی از این تضاد را می‌توان در کشاکش و ستیز ورقابت میان لیبرالیسم و فاشیسم یا خصومت و ستیز لیبرالیسم با سوسیالیسم بوروکراتیک استالینی مشاهده کرد. در جمع‌انگاری مدرن، انسان نه به صورت "فرد" که در صورت "جمع" [مثلاً "نژاد و تبار" (ناسیون) یا "طبقه"] است که تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، حقیقت وجود بشر در ایدئولوژی لیبرالیسم، در ذیل مفهوم "فرد" است که معنا می‌شود و در ایدئولوژی‌های جمع‌انگار، حقیقت وجود بشر در ذیل مفهوم "جمع" است که معنا می‌شود. فردانگاری اومانیستی [علیرغم همه تفاوت‌هایی که با جمع‌انگاری مدرن دارد] آن روی سکه جمع‌انگاری اومانیستی است. رجوع فردانگاری مدرن و جمع‌انگاری مدرن هر دو به تعریف اومانیستی از انسان و سوژه‌کتیویته نفسانی است. البته به نظر می‌رسد در مجموع، فردانگاری مدرن به لحاظ ایدئولوژیک قوی‌تر و ریشه‌دارتر از جمع‌انگاری مدرن است و بر آن غلبه دارد. به هر حال هم در فردانگاری و هم در جمع‌انگاری مدرن، انسان

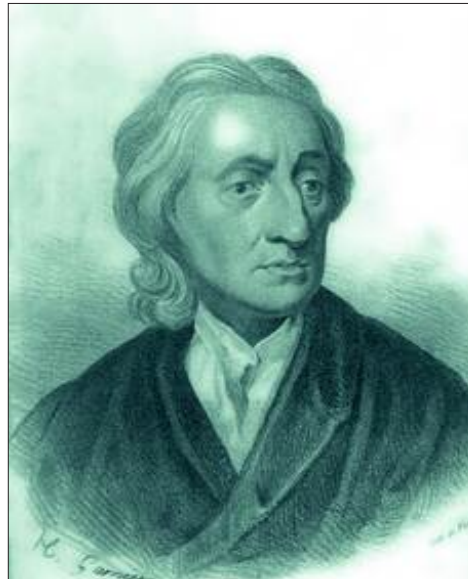


هم در فردانگاری و هم در جمع‌انگاری مدرن، انسان به عنوان حیوان سودجوی لذت طلب قدرت طلب [سوژه مدرن] تعریف می‌گردد و فردانگاری و جمع‌انگاری هر دو محصول فلسفه اومانیستی هستند و هیچ یک در دوره‌های تاریخی ما قبل مدرن [در غرب یا شرق] مطرح نبوده و تحقق نداشته‌اند.

فردانگاری لیبرالی با سرکوبی فردیت اصیل انسانی، تحت لوای فردانگاری لیبرالی، در حقیقت افراد انسانی را به "فرد منتشر" بدل می‌کند. فرد منتشر انسانی است که در یک اجتماع مدرن به‌ویژه اجتماعات مدرنیستی اواخر قرن نوزده و سراسر قرن بیست و پس از آن تحت سیطره تکنوکراسی و بوروکراسی مدرن [خصوصاً تکنوکراسی-بوروکراسی نظام‌های سرمایه‌داری معاصر] تبدیل به انسانی فاقد هویت و تابع منطق بازار و نظام کالایی گردیده و نظام تبلیغات و رسانه‌های مدرن او را راهبری می‌نماید.



امانت و بُعد از "عین ثابت انسانیت" و در چارچوب تبعیت از ولایت شیطان است که معنا می‌شوند و تحقق می‌یابند و از این منظر ماهیتاً با "فردیت اصیل وجودی" [که از طریق پیروی و تبعیت از ولایت حق و قرب به "عین ثابت انسانیت" است که تعریف شده و شکوفا می‌گردد]. تفاوت و تقابل و تضاد تام و تمام دارند. "فردیت اصیل وجودی" انسان، نه فردانگاری و نه جمع‌انگاری، بلکه اساساً حقیقی است که ورای فردانگاری و جمع‌انگاری اومانیستی مدرن محقق می‌شود و به عالم دینی و ساحت "عین ثابت انسانیت" تعلق دارد.



فردانگاری مدرن [همچون جمع‌انگاری مدرن] در ذیل نیست انگاری اومانیستی است که تحقق می‌یابد. فردانگاری مدرن ماهیتی نیهیلیستی دارد و این نیست انگاری ممکن است صور مختلف داشته باشد. [به تبع انواع و اقسام نیست انگاری مدرن و پسا مدرن] فردانگاری مدرن که صورت اصلی آن فردانگاری لیبرالی است به دلیل ماهیت اومانیستی‌ای که دارد



همان گونه که به معنای جمع‌انگاری هم نیست و در تقابل با آن هم قرار دارد [با ارجاع به "عین ثابت انسانیت" تعریف می‌شود و امکان شکوفایی می‌یابد. "عین ثابت انسانیت" مظهر اسم جامع است و هر فرد انسانی [فرد در ذیل ولایت الهی که تبعیت از ولایت الهی او را به عین ثابت انسانیت متصل می‌کند و نه فرد در مفهوم فردانگانه مدرن که گرفتاری در فردانگاری موجب بُعد او از حقیقت انسان گردیده و او را مسخ می‌کند] در نسبت با آن و از طریق مظهریت داشتن نسبت به یک یا چند اسم، صاحب هویت فردی می‌گردد. هویت فردی انسانی در این معنا اساساً در ذیل "عین ثابت انسانیت" به عنوان حقیقت و ماهیت انسان است که حضور و ظهور پیدا می‌کند. فردیت وجودی و حقیقی یک انسان در این معنا با فردانگاری و جمع‌انگاری اومانیستی مدرن ماهیتاً متفاوت و متضاد است، زیرا فردانگاری و جمع‌انگاری مدرن اساساً با انکار ولایت الهی و عهد



انسان مدرن در
نظام سرمایه‌داری
اومانیستی‌حالت
کالایی پیدا می‌کند
و هر "فرد" آدمی
یک اتم نفسانی
دانسته می‌شود که
در ارتباطی کالایی
با دیگر "فرد" ها قرار
می‌گیرد.



فرد منتشر، ناخودآگاه مقلد عادات فکری و مشهوراتی است که اجتماع مدرن به طرق مختلف به او القاء می‌کند. فرد منتشر انسانی از خود بیگانه و اسیر ظاهرگرایی است. او هویتی سست و بی‌ریشه دارد، فاقد قضاوت نقادانه و نگرش مستقل برخاسته از تفکر است. فرد منتشر قابلیت عشق‌ورزی اصیل و بعضاً حتی دوست داشتن‌های صادقانه و مسئولانه را ندارد و در اندیشه و فعل و تعامل خود با دیگران ملهم از منطق سودانگاری ولذت‌طلبی فرودستانه و حقیرانه و کاسبکارانه سرمایه‌داری مدرن عمل می‌نماید.

رسانه‌ها و ادبیات رسانه‌ای و مشهورات برخاسته از آنها هستند. فرد منتشر، ناخودآگاه مقلد عادات فکری و مشهوراتی است که اجتماع مدرن به طرق مختلف به او القاء می‌کند. فرد منتشر انسانی از خود بیگانه و اسیر ظاهرگرایی است. او هویتی سست و بی‌ریشه دارد، فاقد قضاوت نقادانه و نگرش مستقل برخاسته از تفکر است. فرد منتشر قابلیت عشق‌ورزی اصیل و بعضاً حتی دوست داشتن‌های صادقانه و مسئولانه را ندارد و در اندیشه و فعل و تعامل خود با دیگران ملهم از منطق سودانگاری ولذت‌طلبی فرودستانه و حقیرانه و کاسبکارانه سرمایه‌داری مدرن عمل می‌نماید.

"خوزه ارتگائی گاست" در مفهومی که تحت عنوان "توده" مطرح می‌کند، نکات ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد که برخی از آنها با مفهوم "فرد منتشر" نزدیکی‌ها و بعضاً شباهت‌هایی دارد. ارتگائی گاست می‌نویسد:

«به معنای دقیق می‌توان "توده بودن" را یک واقعیت روحی تعریف کرد، بدون آن که احتیاج به این باشد که افراد جمعیتی تشکیل دهند. همچنین



میان انسان و "عین ثابت انسانیت" [که همانا حقیقت وجان مایه و باطن انسان است] بُعد ودوری ایجاد می‌کند، از این رو نه تنها به شکوفایی فردیت انسان نمی‌انجامد که کاملاً به عکس موجب سرکوبی فردیت اصیل وجودی انسان [که ریشه در مظهریت نسبت به اسماء در "عین ثابت انسانیت" دارد] نیز می‌گردد. بر این پایه است که می‌توان گفت فردانگاری لیبرالی در تضاد با فردیت اصیل وجودی انسان قرار دارد.

فردانگاری لیبرالی با سرکوبی فردیت اصیل انسانی، تحت لوای فردانگاری لیبرالی، در حقیقت افراد انسانی را به "فرد منتشر" بدل می‌کند. فرد منتشر انسانی است که در یک اجتماع مدرن به‌ویژه اجتماعات مدرنیستی اواخر قرن نوزده و سراسر قرن بیست و پس از آن تحت سیطره تکنوکراسی و بوروکراسی مدرن [خصوصاً تکنوکراسی - بوروکراسی نظام‌های سرمایه‌داری معاصر] تبدیل به انسانی فاقد هویت و تابع منطق بازار و نظام کالایی گردیده و نظام تبلیغات و رسانه‌های مدرن او را راهبری می‌نماید. جوهری از این فرد منتشر را می‌توان در تعریف "هربرت مارکوزه" از "انسان تک ساحتی" مشاهده کرد. وجهی از هویت سیال لغزان و بی ثبات و میان مایه فرد منتشر را می‌توان در تعریف "اریک فروم" از "منش-بازاری" جستجو کرد. فرد منتشر، انسان میان مایه‌ای است که ظهورات متنوع و مختلف دارد. فرد منتشر، انسان میانمایه‌ای است که فاقد فردیت اصیل وجودی است. او بیش از آن که خود بداند، مستحیل در مشهورات و القائاتی است که منشاء آنها "جمع" و "اجتماع" و



فرد منتشر مختص دوره مدرن و محصول رژیم‌های لیبرال دموکراسی اواخر قرن نوزده و پس از آن است. فرد منتشر، موجودی از خودبیگانه و نیز بیگانه از دیگران است. اساساً بیگانگی از خود و دیگران ریشه در ذات فردانگاری مدرن دارد. فردانگاری به معنای اثبات فردیت نیست بلکه صورتی از نفی آن است...

در تفکر دینی انسانیت انسان قائم به عهد امانت و پذیرش ولایت الهی است، انسان منکر عهد و ولایت الهی از ساحت انسانیت فاصله گرفته است. در فردانگاری لیبرالی، انسان در هیأت یک اتم نفسانی سودجوی لذت طلب قدرت طلب نفسانیت مدار معنا می شود. بر این اساس لیبرال ها معتقدند انسان را اگر در هیأت جمع انگارانه در نظر بگیریم در واقع انسانیت او را نفی کرده ایم.



[ذره ای] و کالایی از انسان است. در عالم های تاریخی ما قیل مدرن فردانسانی در مفهوم فردانگاری لیبرالی اصلاً متصور نبوده است. وقتی ارسطو می گوید: "فرد یا خداست یا حیوان" و انسان را به هیچ وجه در معنای فرد تعریف نمی کند به این دلیل است که انسانیت انسان را قائم به تعلق به نظام مدینه Polise می داند، برای او انسان در صورتی قابل تصور و تحقق و تعریف است که تابع نظام مدینه یونانی باشد و کسی که تابع نظام مدینه یونانی نباشد [مثلاً یک نفر ایرانی یا عرب یا ..] اصلاً انسان نیست.

در تفکر دینی انسانیت انسان قائم به عهد امانت و پذیرش ولایت الهی است، انسان منکر عهد و ولایت الهی از ساحت انسانیت فاصله گرفته است. در فردانگاری لیبرالی، انسان در هیأت یک اتم نفسانی سودجوی لذت طلب قدرت طلب نفسانیت مدار معنا می شود. بر این اساس لیبرال ها معتقدند انسان را اگر در هیأت جمع انگارانه در نظر بگیریم در واقع انسانیت او را نفی کرده ایم. فردانگاری لیبرالی برای تحقق و بقاء خود به مفهوم لیبرالی آزادی نیاز دارد. ذات مفهوم لیبرالی آزادی در تلازم با همین فردانگاری لیبرالی ماهیتی سوداگرانه و سوداگرانه پیدا می کند و به تبع همین ماهیت است که آزادی لیبرالی مخل و نافی فردیت اصیل انسانی می - گردد. بر این اساس باید توجه کرد که مخالفت با فردانگاری لیبرالی و مفهوم لیبرالی آزادی، مخالفت با فردیت و آزادی اصیل انسانی نیست، در حقیقت منبأ قراردادن فردیت اصیل انسانی و معنای حقیقی و اصیل آزادی به معنای عبور از فردانگاری و جمع انگاری مدرن است. لیبرال ها این گونه تبلیغ می کنند که گویا مخالفت با فردانگاری لیبرالی به معنای اثبات جمع انگاری و توتالیتاریسم است.



از یک شخص منفردی می توان دانست که "توده" است یا "توده" نیست. "توده" هر کسی است... (که) خود را همینطور آدم متوسط بداند و در این جلد خود خوشبخت باشد... "توده" آدم متوسط است. .. مشخصه زمان ما این است که نفس معمولی "معمولی بودن" خود را به خوبی می داند. اما دارای آن وقاحتی است که با آن از حق "معمولی بودن" دفاع می کند و آن را در همه جا به مسند می نشاند، چنان که در آمریکا می گویند: غیر از دیگران بودن بی ادبی است. توده هر چیزی را که غیر از سایر چیزها باشد، هر چیزی را که برتر از سایر چیزها باشد، هر که تشخص داشته باشد، استعداد شخصی داشته باشد... ناپود می کند. هر که مانند دیگران نیست، هر که مانند دیگران فکر نکند در مخاطره طرد شدن قرار می - گیرد. این است که واقعیت غول آسای زمان حاضر ما، که بدون تزیین و توجیه با حسن، در قیافه خشن و زنده خود تعریف شده^(۳)

فرد منتشر مختص دوره مدرن و محصول رژیم های لیبرال دموکراسی اواخر قرن نوزده و پس از آن است. فرد منتشر، موجودی از خودبیگانه و نیز بیگانه از دیگران است. اساساً بیگانگی از خود و دیگران ریشه در ذات فردانگاری مدرن دارد. فردانگاری به معنای اثبات فردیت نیست بلکه صورتی از نفی آن است... فردانگاری لیبرالی مبتنی بر تصویری اتمیستی



نفی فردانگاری
لیبرالی از منظر
فردیت اصیل انسانی
نشأت گرفته از
پیروی از ولایت
الهی به هیچ روی
به معنای اثبات
جمع انگاری نیست.
اساساً فردانگاری
و جمع انگاری هر
دو به عالم مدرن
تعلق دارند و علیرغم
تفاوت هایشان از
یک بستر [یعنی
فلسفه اومانستی]
برخاسته اند.



فرد (در معنای فردانگارانۀ لیبرالی) در اجتماع مدرن بسته به تعلق طبقاتی و جایگاهی که در سلسله مراتب آرایش اقتصادی - اجتماعی دارد، از جهات مختلف، مختصات هویت طبقاتی خود را عیان و ظاهر می‌نماید. فردانگاری لیبرالی به دلیل ذات بیگانه از حقیقت انسانی‌ای که دارد موجب ایجاد و گسترش و تعمیق احساس تنهایی و اضطراب هویت و تشدید بحران معنا می‌گردد و این امر در اجتماعات امروز غربی و غرب‌زده نیز ظهور و بروز تمام عیار دارد.



حال آن‌که این مدعای لیبرال‌ها یک مغالطه تمام عیار است. نفی فردانگاری لیبرالی از منظر فردیت اصیل انسانی نشأت گرفته از پیروی از ولایت الهی به هیچ روی به معنای اثبات جمع‌انگاری نیست. اساساً فردانگاری و جمع‌انگاری هر دو به عالم مدرن تعلق دارند و علیرغم تفاوت‌هایشان از یک بستر [یعنی فلسفه اومانیستی] برخاسته‌اند. نکته دیگر که باید توجه کرد این است که توتالیتریسم مختص به جمع‌انگاری مدرن نیست و فردانگاری مدرن هم ماهیت توتالیتریستی دارد، اساساً توتالیتریسم ذاتی عالم مدرن است و خارج از سیطره

عالم مدرن نمی‌توان از توتالیتریسم سخن گفت. فردانگاری لیبرالی به ظهور "فرد منتشر" می‌انجامد : فردانگاری لیبرالی به دلیل ماهیت اتمیستی و کالایی و سودجویانه‌ای که دارد اساساً سرمایه‌دارانه است و از منظر همین صبغه و ماهیت سرمایه‌دارانه است که چنان رشته‌ای نامرئی در خدمت تثبیت و تحکیم رژیم لیبرال سرمایه داری عمل می‌نماید.

اجتماع مدرن یک اجتماع طبقاتی است. فردانگاری و جمع‌انگاری مدرن به طرق مختلف در نسبت با ساختار طبقاتی اجتماع مدرن قرار دارند. رشته حضور و ظهور و بروز انگیزه‌ها و منفعت‌طلبی‌های طبقاتی و باورها و ارزش‌ها و آگاهی‌های برخاسته از آنها در یک جامعه فردانگار لیبرال به معنای تام و تمام حضور دارد و منشاء اثر می‌گردد. فرد (در معنای فردانگارانۀ لیبرالی) در اجتماع مدرن بسته به تعلق طبقاتی و جایگاهی که در سلسله مراتب آرایش اقتصادی - اجتماعی دارد،

از جهات مختلف، مختصات هویت طبقاتی خود را عیان و ظاهر می‌نماید. فردانگاری لیبرالی به دلیل ذات بیگانه از حقیقت انسانی‌ای که دارد موجب ایجاد و گسترش و تعمیق احساس تنهایی و اضطراب هویت و تشدید بحران معنا می‌گردد و این امر در اجتماعات امروز غربی و غرب‌زده نیز ظهور و بروز تمام عیار دارد.

پی‌نویس‌ها:

۱- آربلاستر، آنتونی / ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب / عباس مخبر / نشر مرکز / ۱۳۶۷ /

صص ۱۹ و ۲۰

۲- هیوود، اندرو / مفاهیم کلیدی در علم سیاست / حسن سعید کلامی و عباس کاردان / شرکت انتشارات علمی و فرهنگی / ۱۳۸۷ / صص ۱۸۰

۳- ارتگانی گاست، خوزه / طغیان توده‌ها / ترجمه و تلخیص داوود منشی‌زاده / اختران / ۱۳۸۷ / صص ۲۶، ۲۲، ۲۳، ۲۷



فردانگاری لیبرالی برای تحقق و بقا، خود به مفهوم لیبرالی آزادی نیاز دارد. ذات مفهوم لیبرالی آزادی در تلازم با همین فردانگاری لیبرالی ماهیتی سوداگرانه و سودانگارانۀ پیدا می‌کند و به تبع همین ماهیت است که آزادی لیبرالی محل و نافی فردیت اصیل انسانی می‌گردد.

انسان موجودی است که حقیقت او [یعنی «انسانیت»] قائم به عهد است. به عبارت دیگر انسان [از حیث جمعی و فردی] با متذکر شدن عهد امانت و وفای به آن است که به ساحت انسانیت قدم می‌گذارد. اگر آدمی در حیث فردی یا جمعی خود به عهد امانت که همانا عهد ولایت الهی است پای بندی نداشته باشد و در طریق ولایت الهی قرار نگیرد، اگرچه از صورت انسانی بهره‌مند است اما در معنی و در حقیقت امر، انسان نیست و مصداق کریمه «اولئک کالانعام بل هم اضل» خواهد بود.



ولایت فقیه، ولایت انسان کامل

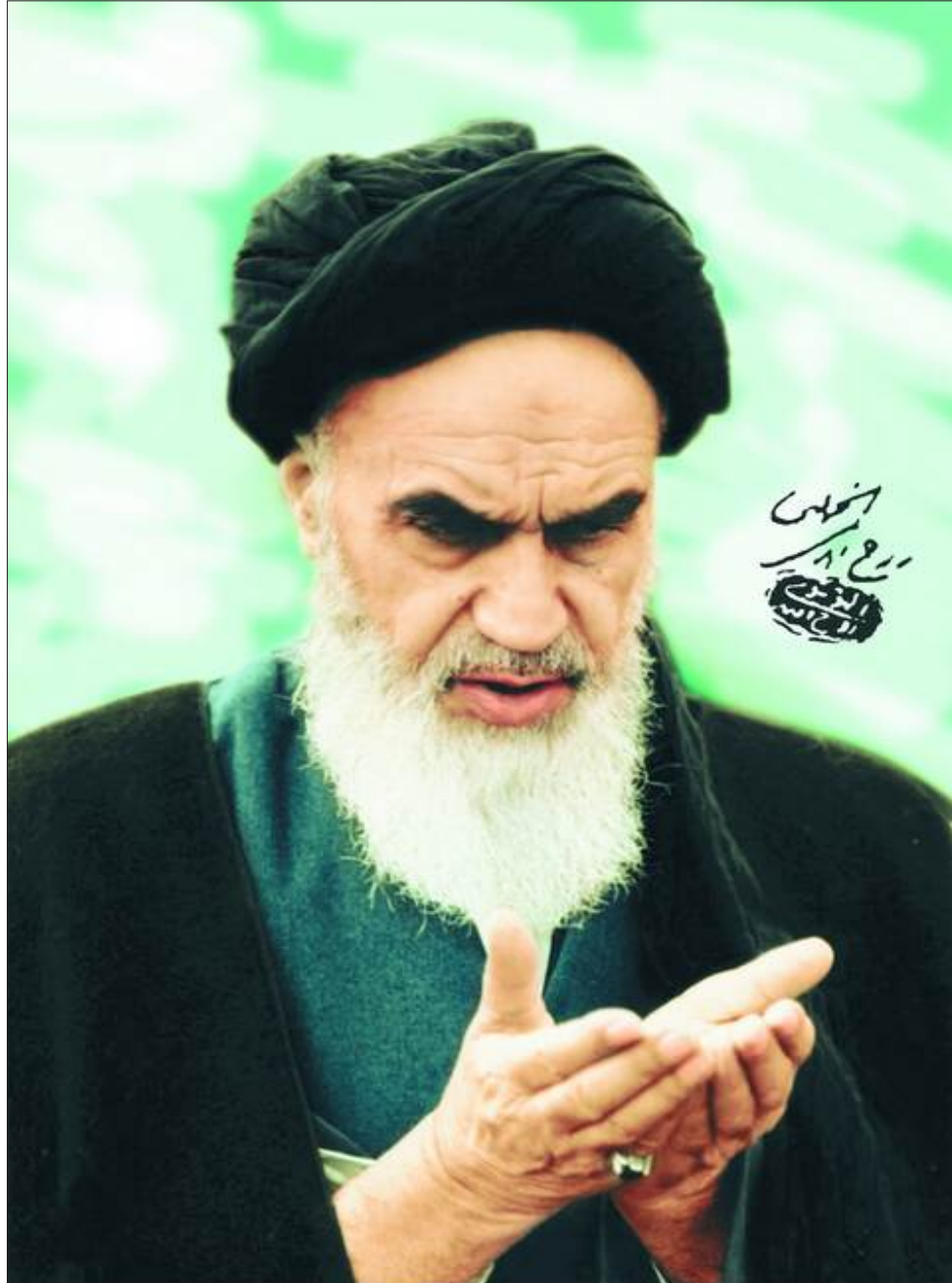
■ بهروز عمادی

مشخص می‌شود. ولایت الهی، رشته اتصال زمین به آسمان است. با تبعیت از ولایت الهی است که انسان در طریق حق قرار می‌گیرد و قرب می‌یابد. انسان ذاتاً اهل ولایت است اگر تابع ولایت خداوند متعال نباشد، پیرو ولایت شیطان است. انسان در حیث فردی و جمعی‌اش به هر حال در ساحت ولایت قرار دارد و این ولایت دارای شئون وجوه و مظاهر و مراتبی است. نسیان عهد امانت و انکار ولایت الهی به هر صورت و حالت و مرتبه و درجه‌ای که باشد و هر وجه و شأنی که داشته باشد به معنای اسارت در ولایت شیطان است.

انسان موجودی است که حقیقت او [یعنی «انسانیت»] قائم به عهد است. به عبارت دیگر انسان [از حیث جمعی و فردی] با متذکر شدن عهد امانت و وفای به آن است که به ساحت انسانیت قدم می‌گذارد. اگر آدمی در حیث فردی یا جمعی خود به عهد امانت که همانا عهد ولایت الهی است پای بندی نداشته باشد و در طریق ولایت الهی قرار نگیرد، اگرچه از صورت انسانی بهره‌مند است اما در معنی و در حقیقت امر، انسان نیست و مصداق کریمه «اولئک کالانعام بل هم اضل» خواهد بود. از اینجا است که نقش و جایگاه مفهوم ولایت الهی

انسان ذاتاً اهل ولایت است اگر تابع ولایت خداوند متعال نباشد، پیرو ولایت شیطان است. انسان در حیث فردی و جمعی‌اش به هر حال در ساحت ولایت قرار دارد و این ولایت دارای شئون وجوه و مظاهر و مراتبی است.





اومانيسم و سوبژکتیويته مدرن و پسامدرن منحنط ترين مرتبه اسارت در ظلمات ولايت شيطان است که با غرب مدرن تحقق تاريخي تمام عيار نيافته است. در مقابل ولايت شيطان، ولايت حق قرار دارد. ولايت شيطان، ولايت باطل و ظلم و جور و استکبار است. ولايت شيطان چون باطل است، اصالت ندارد و ناپايدار است. انسان تحت سيطره ولايت شيطان از حقيقت مثالي و صورت نوعی خود عميقاً فاصله می گيرد و گرفتار از خود بيگانگی و ظلمت و غريبيگی از ديگران می گردد. ولايت شيطان موجب انحطاط وجود آدمی می شود. ولايت حق، اصیل و عادلانه و پايدار است و موجب شکوفایی حقيقت و فعليت يافتن صورت نوعی انسان

اومانيسم و سوبژکتیويته مدرن و پسامدرن منحنط ترين مرتبه اسارت در ظلمات ولايت شيطان است که با غرب مدرن تحقق تاريخي تمام عيار نيافته است. در مقابل ولايت شيطان، ولايت حق قرار دارد. ولايت شيطان، ولايت باطل و ظلم و جور و استکبار است. ولايت شيطان چون باطل است، اصالت ندارد و ناپايدار است.

نسيان عهد امانت و انکار ولايت الهی به هر صورت و حالت و مرتبه و درجه ای که باشد و هر وجه و شأنی که داشته باشد به معنای اسارت در ولايت شيطان است. اومانيسم و سوبژکتیويته مدرن و پسامدرن منحنط ترين مرتبه اسارت در ظلمات ولايت شيطان است که با غرب مدرن تحقق تاريخی تمام عيار نيافته است.



در مقابل ولایت شیطان، ولایت حق قرار دارد. ولایت شیطان، ولایت باطل و ظلم و جور و استکبار است. ولایت شیطان چون باطل است، اصالت ندارد و ناپایدار است. انسان تحت سیطره ولایت شیطان از حقیقت مثالی و صورت نوعی خود عمیقاً فاصله می‌گیرد و گرفتار از خود بیگانگی و ظلمت و غریبگی از دیگران می‌گردد. ولایت شیطان موجب انحطاط وجود آدمی می‌شود.



جز حضرت معصوم (ع) نیست، اما در زمان غیبت معصوم (ع) انسانی که به لحاظ مرتبه و درجه رشد و کمال وجودی بیشترین نزدیکی را به مقام معصوم دارد [هرچند که خود معصوم نیست] مصداق انسان کامل می‌باشد و به جهت همین کمال وجودی است که مشروعیت ولایت بر دیگر مردمان را به دست دارد و حسب تعالیم و آموزه‌های اصیل اسلامی و فقهی، ولی فقیه عادل عالم به زمان در عصر غیبت مصداق انسان کامل غیر معصوم است که حق و تکلیف ولایت و اداره حکومت را دارد. انسان کامل غیر معصوم در مراتب اشتدادی وجود در مرتبه‌ای بالاتر از دیگر انسان‌های غیر معصوم قرار دارد و همین امر او را شایسته حکومت بر دیگر مردمان و نیز لایق میراث‌داری و رهبری مردم در طریق امامان معصوم (ع) در عصر غیبت کرده است.

ولایت انسان کامل غیر معصوم در عصر غیبت [ولایت فقیه] موجب احیاء عهد امانت می‌گردد و مرتبه‌ای از مراتب تحقق ولایت حق و عدل است. ولایت انسان کامل غیر معصوم [ولایت فقیه] به علت نسبتی که با عهد امانت دارد، موجب شکوفایی انسانیت در وجود انسان‌های



در عصر غیبت معصوم (ع) ولایت حق از طریق ولایت انسان کامل غیر معصوم فعلیت و تحقق می‌یابد. انسان کامل در عصر غیبت معصوم (ع) کسی است که به لحاظ شخصیت و مقام و مرتبه وجودی اقرب به معصوم (ع) است. انسان کامل در عصر غیبت، معصوم نیست اما نزدیک‌ترین انسان به معصوم (ع) و اقرب انسان‌ها به وجود مبارک معصوم است. انسان کامل غیر معصوم در عهد غیبت، متذکر به عهد امانت است و ولایت او ولایت حق و عدالت است. ولایت فقیه در عصر غیبت همان ولایت انسان کامل غیر معصوم است که موجب رشد و کمال و تعالی فردی و جمعی انسان‌های تابع ولایت می‌گردد.

می‌گردد. انسان در پیروی از ولایت حق، رشد می‌کند و استکمال می‌یابد. ولایت حق در زمین از طریق تبعیت از ولایت پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) فعلیت و تحقق می‌یابد. ولایت معصوم (ع) ولایت انسان کامل قدسی است. ولایت معصوم (ع) تجسم ولایت حق است، تبعیت از ولایت انسان کامل معصوم موجب رشد و کمال و تعالی انسان از حیث فردی و جمعی می‌گردد. در عصر غیبت معصوم (ع) ولایت حق از طریق ولایت انسان کامل غیر معصوم فعلیت و تحقق می‌یابد. انسان کامل در عصر غیبت معصوم (ع) کسی است که به لحاظ شخصیت و مقام و مرتبه وجودی اقرب به معصوم (ع) است. انسان کامل در عصر غیبت، معصوم نیست اما نزدیک‌ترین انسان به معصوم (ع) و اقرب انسان‌ها به وجود مبارک معصوم است. انسان کامل غیر معصوم در عهد غیبت، متذکر به عهد امانت است و ولایت او ولایت حق و عدالت است. ولایت فقیه در عصر غیبت همان ولایت انسان کامل غیر معصوم است که موجب رشد و کمال و تعالی فردی و جمعی انسان‌های تابع

ولایت می‌گردد. ولایت انسان کامل غیر معصوم در عصر غیبت، مانع سیطره فردانگاری نیهیلیستی منقطع از حق و عدل می‌گردد و انسان را در طریق رشد و کمال قرار می‌دهد. انسان کامل در معنای تام و تمام آن کسی

ولایت انسان کامل غیر معصوم در عصر غیبت [ولایت فقیه] موجب احیاء عهد امانت می‌گردد و مرتبه‌ای از مراتب تحقق ولایت حق و عدل است. ولایت انسان کامل غیر معصوم [ولایت فقیه] به علت نسبتی که با عهد امانت دارد، موجب شکوفایی انسانیت در وجود انسان‌های پیرو و تابع ولایت می‌گردد.





اساساً تذکر عهد الست و احیاء عهد امانت و شکوفایی مقام انسانیت در عصر غیبت معصوم(س) جزاز طریق پیروی از ولایت انسان کامل غیر معصوم [ولایت فقیه] ممکن و میسر نمی باشد.

انسان کامل معصوم(ع) مظهر اتم و اکمل اسمشریف ولی است، ولی الله صاحب ولایت کلیه است و قادر است که در ماده کائنات تصرف کند و می تواند به اذن الله قوای ارضی و سماوی را در تحت تسخیر خود در آورد. انسان کامل غیر معصوم(ع) نیز در عصر غیبت در مرتبه ای نازل تر و با تفاوت هایی در کیفیت وجودی و با دامنه نفوذ و اختیاراتی محدودتر در جایگاه انسان اقرب به معصوم مظهر اسم ولی و دارای مقام ولایت برانسان های غیر معصوم است.

عزیزالدین نسفی در کتاب «الانسان الکامل» در «بیان انسان کامل» می نویسد:

بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد، و اگر این عبارت را فهم نمی کنی به عبارتی دیگر بگویم.

«بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد:

اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف ... ای درویش؛ انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند. و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد و قاعده و قانون نیک در میان مردم بنهد، و مردم را به خدای خواند ... ای درویش وقت آن باشد که انسان کامل صاحب

ولایت حق، اصیل و عادلانه و پایدار است و موجب شکوفایی حقیقت و فعلیت یافتن صورت نوعی انسان می گردد. انسان در پیروی از ولایت حق، رشد می کند و استکمال می یابد. ولایت حق در زمین از طریق تبعیت از ولایت پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) فعلیت و تحقق می یابد. ولایت معصوم(ع) ولایت انسان کامل قدسی است. ولایت معصوم(ع) تجسم ولایت حق است، تبعیت از ولایت انسان کامل معصوم موجب رشد و کمال و تعالی انسان از حیث فردی و جمعی می گردد.



قدرت باشد و حاکم یا پادشاه شود.»^(۱) انسان کامل غیر معصوم اگرچه عصمت ندارد اما به جهت قوت ایمان در مقامی قرار دارد که نزدیک‌ترین به معصوم است، زیرا به تعبیر حضرت روح الله «عصمت غیر از ایمان کامل نمی‌باشد... عصمت، زاییده ایمان است.»^(۲) انسان کامل غیر معصوم در عصر غیبت [ولی فقیه عادل زمان شناس]

به لحاظ درجه و مرتبه ایمان و تقوا و دل‌آگاهی و دیانت و خلوص معنوی و اخلاقی در مرتبه‌ای بالاتر از دیگران قرار دارد و در زمان غیبت جانشین امام معصوم (ع) در هدایت و رهبری مردمان می‌باشد. همان‌گونه که در پیش نیز گفتیم، ولایت فقیه در عصر غیبت، ولایت انسان کامل غیر معصوم است و یگانه ولایت و حکومت مشروع در عصر غیبت می‌باشد.

پرسش اصلی این است : چه کسی حق حکومت کردن دارد؟

در فلسفه سیاسی مدرن به علت سیطره «روش» بر تفکر و به این دلیل که جوهر فلسفه دکارتی [می‌توان فلسفه دکارت را صورت فرموله و بیان منسجم مابعدالطبیعه اومانیستی مدرن دانست] را می‌توان به یک اعتبار «تأکید بر روش» دانست، در قلمرو اندیشه سیاسی نیز مسئله چگونگی و مکانیسم حکومت کردن، مهم‌تر و مقدم بر توجه به ماهیت حکومت کنندگان دانسته شده است.

فلسفه اومانیستی و به تبع آن فلسفه سیاسی مدرن اعتقادی به حقیقت مطلق و مشروعیت برخاسته از حق و ساحت قدس برای حاکمان صالح و عادل ندارد، اساساً در فلسفه سیاسی اومانیستی یگانه منبع به تعبیر آنها «مشروعیت سیاسی» برای حاکمان، اهواء



و رأی اکثر به تعبیر آنها «مردم» است [مفهوم «مردم» در دموکراسی‌های کاسموسانتتریک و دموکراسی‌های اومانیستی مدرن به‌ویژه در دومی مفهومی بسیار مبهم و گنگ و در یک ارزیابی دقیق می‌توان گفت یک مفهوم فاقد هرگونه ما به‌ازاء واقعی است] بنا به این دلایل است که اساس

توجه فیلسوفان سیاسی مدرن معطوف به پاسخ‌گویی به پرسش «چگونه حکومت کردن» است و نه پاسخ به این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟ و حق حکومت کردن از آن کیست؟»

اگر مسئله حکومت کردن را از منظر مشروعیت حکومت و حاکمان مدّ نظر قرار دهیم و در نظر بگیریم که حکومت سالم، حکومت عادل، حکومتی که می‌تواند معنای اصیل و حقیقی «سیاست» را محقق نماید، حکومتی است که مشروعیت الهی داشته باشد، مشخص می‌شود که پرسش اصلی‌ای که با آن روبروئیم این است که چه کسی حق حکومت کردن دارد و باید حکومت کند؟ در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که در خصوص فی‌المثل یک حکومت مشروع صالح عادل [یعنی حکومت دینی] این پرسش مطرح می‌شود که حاکم مشروع در چارچوب آنچه به او مشروعیت می‌بخشد [یعنی دین الهی و شریعت آسمانی] باید حاکمیت را اداره و اعمال نماید و این همانا پاسخ‌گویی به پرسش دوم [یعنی چگونگی و مکانیسم حکومت کردن است] بر این اساس پرسش چگونه حکومت کردن پس از پاسخ‌گویی به پرسش چه کسی باید حکومت کند؟ [چه کسی حق حکومت کردن دارد؟] و در ذیل آن مطرح می‌شود.



در عصر غیبت حضرت معصوم (ع)، ولی فقیه متقی عادل عالم زمان آگاه که اقرب به معصوم است، تجسم انسان کامل است و حکومت کردن حق و تکلیف اوست و تبعیت از ولایت او موجب تحقق و تضمین عدالت و سلامت دنیوی و رستگاری و سعادت اخروی می‌گردد، ولایت فقیه در عصر غیبت در حکم همان رشته اتصال روحانی نورانی نجات بخش است که تبعیت از آن تضمین کننده رشد و کمال وجودی و ارتقاء معنوی و قرب الهی می‌گردد.

حکمت و اندیشه

آنچه به او مشروعیت می‌بخشد [یعنی دین الهی و شریعت آسمانی] باید حاکمیت را اداره و اعمال نماید و این همانا پاسخ‌گویی به پرسش دوم [یعنی چگونگی و مکانیسم حکومت کردن است] بر این اساس پرسش چگونه حکومت کردن پس از پاسخ‌گویی به پرسش چه کسی باید حکومت کند؟ [چه کسی حق حکومت کردن دارد؟] و در ذیل آن مطرح می‌شود.

حکومت کردن در هر عصر و دوره‌ای حق «انسان کامل» است. پیشوای معصوم (ع) تجسم تام و تمام انسان کامل بر روی زمین است و تبعیت از ولایت او به مثابه رشته اتصال روحانی نورانی نجات بخشی است که عدالت و سلامت دنیوی و رستگاری و سعادت اخروی را تحقق می‌بخشد و تضمین می‌کند. در عصر غیبت حضرت معصوم (ع)، ولی فقیه متقی عادل عالم زمان آگاه که اقرب به معصوم است، تجسم انسان کامل است و حکومت کردن حق و تکلیف اوست و تبعیت از ولایت او موجب تحقق و تضمین عدالت و سلامت دنیوی و رستگاری و سعادت اخروی می‌گردد، ولایت فقیه در عصر غیبت در حکم همان رشته اتصال روحانی نورانی نجات بخش است که تبعیت از آن تضمین کننده رشد و کمال وجودی و ارتقاء معنوی و قرب الهی می‌گردد.

ولایت فقیه و شبهه استبداد

ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری لیبرال از قرن هفدهم میلادی که تدریجاً لیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی اصلی مدافع سرمایه‌داری مدرن مطرح گردید و رواج یافت، این مدعا را مطرح می‌کردند که «تراکم و تمرکز قدرت

موجب فساد می‌گردد.» و در هیأت آراء «جان لاک» و پس از او «شارل منتسکیو»، تئوری «تفکیک قوا» را به عنوان راه حل جلوگیری از به تعبیر آنها «استبداد و فساد ناشی از تمرکز قدرت» مطرح می‌کردند. با مرور بسترهای اجتماعی و سیاسی طرح تئوری تفکیک قوا در قرون هفدهم و هیجدهم مشخص می‌شود که طبقه سرمایه‌دار مدرنیست سکولاریست اروپایی در این دوران بامطرح کردن تئوری و شعار تفکیک قوا در حقیقت به دنبال سهم‌خواهی از قدرت سیاسی و کاستن از نفوذ و اقتدار و قدرت اشراف فئودال اروپایی [به ویژه در کشورهایی چون فرانسه و انگلستان] بوده است. طبقه نوظهور سرمایه‌داران تجاری و صنعتی در ساختار قدرت سیاسی کشورهای اروپایی در مقایسه با اشراف فئودال و نمایندگان کلیسای کاتولیک [که هم‌پیمانان سیاسی — فرهنگی اشرافیت فئودال بوده و در عین حال در برخی موارد با آنان تضاد منافع و رقابت داشتند، اما به هر حال در مقابله با طبقه نوظهور و پر قدرت سرمایه‌داران مدرن، باهم در یک جبهه و در یک همسویی سیاسی — اقتصادی و فرهنگی قرار می‌گرفتند] از نفوذ و اقتدارناچیزی برخوردار بودند و با مطرح کردن تئوری و شعار تفکیک قوا به دنبال آن بودند که در ابتدا بر پارلمان (قوة مقننه) مسلط گردیده و پس از آن به سوی تسلط بر دو قوة دیگر حرکت نمایند. بنابراین تئوری تفکیک قوا در واقع شعار و تابلوی تبلیغاتی اشرافیت بورژوازی [طبقه نوظهور سرمایه‌دار سکولارمدرنیست] اروپایی در رقابت و ستیز با اشرافیت فئودال و کلیسای کاتولیک به منظور تغییر ساختار قدرت سیاسی در جهت

طبیعت «قدرت» این‌گونه است که تجزیه‌پذیر نمی‌باشد و به سوی تمرکز و تجمع حرکت می‌کند و در رژیم‌های دموکراسی لیبرال نیز برخلاف شعارهایی که می‌دهند به هر حال قدرت در دست رئیس یا رؤسای یکی از قوا [مثلاً قوة مجریه در ایالات متحده آمریکا یا پارلمان در انگلستان] و شبکه‌های آشکار و پنهان حامی آنها متمرکز گردیده است و دعوی عدم تمرکز قدرت، صرفاً شعاری تبلیغاتی و توخالی به منظور فریب افکار عمومی است.



رژیم‌های لیبرال دموکراسی تجسم استبداد سیستم بوروکراسی مدرن و نیز استبداد طبقه کلان سرمایه‌دار در هیأت یک توتالیتاریسم لیبرالی مبتنی بر اقتصاد سرمایه‌داری هستند که ماهیتاً بسیار خطرناک‌تر و فاجعه‌بارتر و بدتر از شدیدترین استبدادهای فردی هستند. زیرا استبداد طبقاتی-سیستماتیک رژیم‌های لیبرال دموکراسی مدرن نسبت به استبدادهای فردی [مثلاً سلطنت‌های مطلقه مدرن اروپایی در قرون شانزده و هفده و یا استبدادهای پادشاهی ماقبل مدرن در برخی مناطق آسیا] از حفره‌ها و روزنه‌های کمتری برخوردار هستند و همین امر موجب می‌شود ابعاد و عمق و کیفیت استبداد، امکان تنفس و رهایی بسیار کمتری برای مردم گرفتار در تور استبدادی این رژیم‌ها پدیدار آورد.



امر واقع، «تفکیک قوا» و جلوگیری از تجمع و تمرکز قوا امری غیر ممکن و شعاری کاملاً توخالی و بی پایه و اساس است.

طبیعت «قدرت» این گونه است که تجزیه‌پذیر نمی‌باشد و به سوی تمرکز و تجمع حرکت می‌کند و در رژیم‌های دموکراسی لیبرال نیز برخلاف شعارهایی که می‌دهند به هر حال قدرت در دست رئیس یا



سهم‌خواهی قدرت طلبانه سیاسی‌شان و به نفع افزوده شدن بر کفه قدرت طبقه سرمایه‌دار مدرنیست سکولار بود. در اینجا دو پرسش مهم مطرح می‌شود که باید بدان پاسخ گفت. پرسش اول این که آیا تراکم و تمرکز قدرت موجب فساد و استبداد می‌گردد؟ پرسش دوم این که آیا اساساً تفکیک قوا در واقعیت عینی امکان‌پذیر است یا این که صرفاً یک مدعای خیالی‌افانه توخالی فاقد هر گونه مابازاء عینی است؟

رؤسای یکی از قوا [مثلاً قوه مجریه در ایالات متحده آمریکا یا پارلمان در انگلستان] و شبکه‌های آشکار و پنهان حامی آنها متمرکز گردیده است و دعوی عدم تمرکز قدرت، صرفاً شعاری تبلیغاتی و توخالی به منظور فریب افکار عمومی است.

یک نکته مهم دیگر که باید به آن توجه کرد این است که لیبرال‌ها با انجام یک مغالطه این گونه طرح بحث می‌کنند که «استبداد یعنی تمرکز قدرت بدون نظارت در دست یک فرد» آنها پنهان می‌کنند که استبداد فقط استبداد فردی و شخصی نیست بلکه استبداد خطرناک‌تری چون: استبداد سیستم «استبداد مجموعه‌ای از افراد» نیز وجود دارد. رژیم‌های لیبرال دموکراسی تجسم استبداد سیستم بوروکراسی مدرن و نیز استبداد طبقه کلان سرمایه‌دار در هیأت یک

توتالیتاریسم لیبرالی مبتنی بر اقتصاد سرمایه‌داری هستند که ماهیتاً بسیار خطرناک‌تر و فاجعه‌بارتر و بدتر از شدیدترین استبدادهای فردی هستند. زیرا استبداد طبقاتی سیستماتیک رژیم‌های لیبرال دموکراسی مدرن نسبت به استبدادهای فردی [مثلاً سلطنت‌های مطلقه مدرن اروپایی در قرون شانزده و هفده و یا استبدادهای پادشاهی ماقبل مدرن در برخی مناطق آسیا] از حفره‌ها

نکته اول که باید به آن توجه کرد این است که به هیچ روی نمی‌توان این گونه فرض کرد که هر نوع تمرکز و تراکم قدرت لزوماً به فساد می‌انجامد. در این خصوص آنچه که مهم است این است که این قدرت در دست چه کسی [با چه مختصات روحی و چه درجه‌ای از تقوا و ایمان و پای‌بندهای دینی و اخلاقی و چه میزان از رشد و کمال وجودی و روحانی] قرار می‌گیرد؟ بی تردید قرار دادن حتی میزان اندکی از قدرت در دست یک انسان معمولی که تعهد و تقوا و ایمان چندان استواری ندارد می‌تواند آفات زیادی داشته باشد و اگر قدرت متمرکز در دستان چنین شخصی بیشتر شود، یقیناً آفات و مشکلات ناشی از آن نیز بیشتر و بیشتر می‌گردد.

در نقطه مقابل این امر اگر قدرت [حتی قدرت بسیار زیاد] در اختیار انسان با ایمان و متقی و مؤمن و منزه و عادل قرار بگیرد [یعنی انسان کامل]. چون ایمان و تقوا و عدالت به عنوان یک عامل بسیار مهم کنترل‌کننده و هدایت‌کننده این قدرت عمل می‌نماید، بنابراین آفات و عوارض نامناسب و ظالمانه پدیدار نمی‌گردد.

نکته دوم این که، اساساً در واقعیت عینی و در قلمرو



در حقیقت لیبرال‌ها این حقایق مهم را نادیده می‌گیرند که اولاً استبداد منحصر به استبداد فردی نیست، ثانیاً استبداد لزوماً ناشی از فقدان یا ضعف قانون نیست و در بسیاری موارد خود قانون می‌تواند ماهیتی استبدادی داشته باشد، ثالثاً استبداد صرفاً و یا حتی عمدتاً صبغه سیاسی ندارد و استبداد سیاسی یکی از صور و انحاء تحقق استبداد است، رابعاً ربط دادن استبداد به تمرکز قدرت آن هم در دست یک نفر، تحریف و قلب حقیقت است که ماهیت و جوهر استبداد را پنهان کرده و سیمای حقیقی آن را مستور می‌سازد.

استبداد در معنای تخصصی و دقیق آن یک حرکت ظالمانه در جهت سرکوب رشد و کمال آدمی و بازداری انسان در سیر به سوی کمال و سوق دادن انسان [در صورت فردی یا جمعی و یا هر دو] به سمت انحطاط و قهقراء است. از این منظر و در این معنا، استبداد

امری ظالمانه است. جوهر استبداد همانا سیطره ظالمانه در جهت جلوگیری از رشد و کمال انسان و دور کردن آدمی از حق و حقیقت است. استبداد ریشه در پذیرش ولایت شیطان دارد و معیار و میزان تعیین و تشخیص و تعریف استبداد، جهت وجودی و سمت و سوی حرکت یک رابطه یا پدیدار است و نه میزان و درجه و کمیت

استبداد در معنای تخصصی و دقیق آن یک حرکت ظالمانه در جهت سرکوب رشد و کمال آدمی و بازداری انسان در سیر به سوی کمال و سوق دادن انسان [در صورت فردی یا جمعی و یا هر دو] به سمت انحطاط و قهقراء است. از این منظر و در این معنا، استبداد امری ظالمانه است. جوهر استبداد همانا سیطره ظالمانه در جهت جلوگیری از رشد و کمال انسان و دور کردن آدمی از حق و حقیقت است. استبداد ریشه در پذیرش ولایت شیطان دارد و معیار و میزان تعیین و تشخیص و تعریف استبداد، جهت وجودی و سمت و سوی حرکت یک رابطه یا پدیدار است و نه میزان و درجه و کمیت و کیفیت قدرت به لحاظ تراکم و تجمع در دست یک شخصیت حقیقی یا حقوقی.

و روزه‌های کمتری برخوردار هستند و همین امر موجب می‌شود ابعاد و عمق و کیفیت استبداد، امکان تنفس و رهایی بسیار کمتری برای مردم گرفتار در تور استبدادی این رژیم‌ها پدیدار آورد.

از طرف دیگر ماهیت پنهان و استعماری و تحمیق‌گر استبدادهای لیبرالی دموکراتیک [که ریشه در تخدیر از طریق سیطره جنسیت و غلبه تمام عیار از خودبیگانگی مدرن و تحمیق از طریق توتالیتاریسم رسانه‌ای - فرهنگی دارد] مردمان اسیر دست این رژیم‌های استبدادی را در موضع انفعالی شدیدتری قرار می‌دهد.

برای روشن تر شدن بحث باید به یک پرسش دیگر نیز پرداخت. اساساً استبداد چیست؟

لیبرال‌ها و نئولیبرالیست‌ها به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی «استبداد» مفهومی است که اولاً بالذات ریشه در تمرکز قدرت دارند

و عمده توجه آنها نیز در خصوص این تمرکز قدرت به مفهوم «قدرت سیاسی» است و باز به نحوی طرح مسئله می‌کنند که گویا استبداد برخاسته از فقدان یا ضعف قانون است که فی‌المثل این فقدان یا ضعف قانون موجب تمرکز قدرت در دست یک شخص می‌گردد و استبداد را پدیدار می‌سازد.

اگر قدرت در ذیل ولایت الهی باشد، مجتمع یا متمرکز در دست یک فرد یا جمع یا سیستم، ماهیتی غیر استبدادی دارد و در مقابل قدرت اگر در ذیل ولایت شیطان تحقق یافته باشد، چه متمرکز و مجتمع در دست یک فرد یا یک سیستم یا یک جمع یا یک طبقه باشد و هرچقدر هم که به شیوه لیبرالی به نحوی کاملاً صوری و توخالی و بی‌باطن، به اصطلاح «تفکیک» و «تجزیه» شده باشد باز هم ماهیتی استبدادی دارد زیرا ظالمانه است و موجب بُعد و دوری انسان [در مقیاس فردی یا جمعی یا هر دو] از حق و حقیقت می‌گردد.



ولایت انسان کامل غیر معصوم در عصر غیبت، مانع سیطرهٔ فردانگاری نیهیلیستی منقطع از حق و عدل می‌گردد و انسان را در طریق رشد و کمال قرار می‌دهد. انسان کامل در معنای تام و تمام آن کسی جز حضرت معصوم(ع) نیست، اما در زمان غیبت معصوم(ع) انسانی که به لحاظ مرتبه و درجهٔ رشد و کمال وجودی بیشترین نزدیکی را به مقام معصوم دارد [هرچند که خود معصوم نیست] مصداق انسان کامل می‌باشد و به جهت همین کمال وجودی است که مشروعیت ولایت بر دیگر مردمان را به دست دارد و حسب تعالیم و آموزه‌های اصیل اسلامی و فقهی، ولی فقیه عادل عالم به زمان در عصر غیبت مصداق انسان کامل غیر معصوم است که حق و تکلیف ولایت و ادارهٔ حکومت را دارد.

حق و عدالت قرار می‌گیرند چنانکه برای سده‌ها است که شاهد این اعراض از حق و دین و عدالت و تبعیت از ولایت شیطان و استبداد مدرن در سطوح و وجوه و شئون و ظهورات و بروزات و اشکال مختلف آن بوده هستیم و اکنون در پی طلوع خورشید انقلاب اسلامی به عنوان طلیعه‌دار احیاء عهد امانت و تذکر نسبت به ساحت قدس، شاهد تعمیق سیر فروپاشی استبداد اومانیستی مدرن و آغاز پایان آن در صور و ظهورات مختلف و متکثر آن هستیم.

پی‌نویس‌ها:

۱- نسفی، عزیزالدین / کتاب الانسان الكامل / کتابخانه طهروری / ۱۳۷۱ / صص ۴۶، ۷
۲- حضرت امام خمینی(ره)، روح الله / به نقل از ایمان و تقوا در رهنمودهای حضرت امام خمینی(ره) / مؤسسه فرهنگی قدر ولایت / ۱۳۸۸ / ص ۱۹

و کیفیت قدرت به لحاظ تراکم و تجمع در دست یک شخصیت حقیقی یا حقوقی، آنچه که مهر استبدادی بریک رابطه یا صورتی از قدرت [مثلاً قدرت سیاسی یا اقتصادی یا..] می‌زند، ماهیت و جهت وجودی سیر و حرکت و حضور و ظهور و بطون یک رابطه یا قدرت می‌باشد و نه مسئلهٔ تجمع و تمرکز یا عدم تمرکز و تجمع قدرت. اطلاق در ذات قدرت نهفته است و قدرت ماهیتاً و به اقتضاء طبع خود، صورت مجتمع و متمرکز به خود می‌گیرد و اصلاً در ذات خود تفکیک پذیر نمی‌باشد.

آنچه که ماهیت یک قدرت در دستان یک فرد یا یک سیستم یا طبقه را تعیین می‌کند، جهت وجودی و سمت و سوی حرکت آن است. به عبارت دیگر باید گفت که اگر قدرت در ذیل ولایت الهی باشد، مجتمع یا متمرکز در دست یک فرد یا جمع یا سیستم، ماهیتی غیر استبدادی دارد و در مقابل قدرت اگر در ذیل ولایت شیطان تحقق یافته باشد، چه متمرکز و مجتمع در دست یک فرد یا یک سیستم یا یک جمع یا یک طبقه باشد و هرچقدر هم که به شیوهٔ لیبرالی به نحوی کاملاً صوری و توخالی و بی باطن، به اصطلاح «تفکیک» و «تجزیه» شده باشد باز هم ماهیتی استبدادی دارد زیرا ظالمانه است و موجب بُعد و دوری انسان [در مقیاس فردی یا جمعی یا هر دو] از حق و حقیقت می‌گردد.

بنابر آنچه تاکنون گفتیم روشن می‌شود که ولایت فقیه [ولایت انسان کامل غیر معصوم در عصر غیبت] ماهیتاً غیر استبدادی است و با استبداد قابل جمع نمی‌باشد.

در مقابل، لیبرال دموکراسی و دیگر رژیم‌های مدرنیست به دلیل ماهیت اومانیستی‌ای که دارند و این که در ذیل ولایت شیطان قرار می‌گیرند، ذاتاً و نیز فعلاً (فعل در مقابل قوه) ماهیتی استبدادی دارند و در مقابل

ادبيات و هنر





معنا و افق‌های هنر دینی

در گفتگو با استاد محمد علی رجبی

۱۱۶
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱

معنا پیدا می‌کند. دین هم برای انسان متدین به معنای سیر کمال انسانی است. اما غربی‌ها وقتی به آثار هنری تاریخ بشر نگاه کردند، دیدند تعدادی از این آثار در یک-سری مسایلی انگار، با هم مشترک هستند. در بررسی‌ها دیدند ریشه‌های این اشتراک به ادیان برمی‌گردد. به همین خاطر نام این گروه را هنرهای دینی گذاشتند و بعد در درون آنها هم باز دیدند که برخی برمی‌گردد به آموزه‌های اسلامی، هنر اسلامی، یا هنر مسیحی و امثالهم. اما چه چیزی در اینها دیدند که به آن هنر دینی گفتند؟ همان‌گونه که در فرهنگ اسلامی ما قرآن کریم را قرائت می‌کنیم و با آن مأنوس می‌شویم می‌بینیم که قرآن به دنبال هنر دینی یا علم دینی به این معنا هرگز نرفته؛ بلکه بشر را به طرف معرفت دینی

فرهنگ عمومی: خیلی تشکر می‌کنم آقای دکتر که وقت‌تان را در اختیار نشریه فرهنگ عمومی قرار دادید. اگر اجازه بفرمایید با تعریفی که از هنر دینی ارائه می‌فرمایید به بحث ورود کنیم.

دکتر رجبی: بسم الله الرحمن الرحيم. هنر دینی را در وهله اول ما تعریف نکردیم. ما با دین زندگی کردیم و جلوات زندگی و لطف زندگی دینی را در کارهای دینی‌مان نشان دادیم و هرگز هم اسم هنر دینی روی آن نگذاشتیم. چون هر کسره‌ای که به هنر داده شود به معنای غرضی است که در آن هنر به وجود می‌آید. چه بگوییم هنر دینی، هنر اجتماعی، هنر تجاری یا هر چیز دیگری، هنر به تعبیر فرهنگ ایران و اسلام به معنای کمال انسانی است. وقتی چنین چیزی بود، با دین یک



همان گونه که در فرهنگ اسلامی ما قرآن کریم را قرائت می‌کنیم و با آن مأنوس می‌شویم می‌بینیم که قرآن به دنبال هنر دینی یا علم دینی به این معنا هرگز نرفته؛ بلکه بشر را به طرف معرفت دینی دعوت کرده است. معرفت به معنای شناخت و شناخت دین هم جز تذکر چیزی نبوده که خود قرآن کریم ذکر کرده است. تذکر هم به معنای یادآوری است. یعنی اینکه همه مقاصد دین در وجود انسان گذاشته شده، همه آنچه دین می‌خواهد بگوید در وجود انسان به معنای عام وجود دارد.

دعوت کرده است. معرفت به معنای شناخت و شناخت دین هم جز تذکر چیزی نبوده که خود قرآن کریم ذکر کرده است. تذکر هم به معنای یادآوری است. یعنی اینکه همه مقاصد دین در وجود انسان گذاشته شده، همه آنچه دین می‌خواهد بگوید در وجود انسان به معنای عام وجود دارد. فقط ادیان برای تذکر به آنها آمدند. در زمانی می‌آیند که غفلتی پیش آمده و نسبت به آنها غفلت شده است. با این تعبیر، می‌خواهم آرام آرام به این بحث نزدیک شوم که هنر دینی، هنری است متذکر اما متذکر به چه؟ متذکر به حقیقت وجود انسان که این حقیقت وجود هر زمان که انسان متذکر شود به هر یک از جلوه‌هایش، آن زمان برای ما ایام ... می‌شود ...

نشان آن
حالا گاهی
وقتی می‌آید
در مضامین
در عناصر
می‌سازد
آموزه‌های
می‌بینیم
اجزا از هم
بیان، بیانی
ظاهری گذ





دیگری در مقابل این داشتند در ایران ما، به نام نیهور. نیهور درست برخلاف پرسپکتیو بود و بیشتر معماران بکار می بردند اما این نحوه فکر در همه جامعه هنری و علمی و فکری عالم اسلام وجود داشت تا آنجایی که ادیان از آموزه های دیانت خودشان که در آنها هم وجود داشت پیروی کردند. نیهور یعنی جهان از منظر حق. و پرسپکتیو یعنی جهان از منظر من. تنها تفاوتی که می کند در منظر حق هیچ چیزی با چیز دیگر انحلال پیدا نمی کند. همان طور که شبستری گفت: جهان چون خط و خال و چشم و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست. این نوع بیان، بیان حقی است. خداوند این گونه حرف می زند. هر چیزی در جایگاه خودش کلی است. و مستقل است در اینکه همه جان ها با جان جانان پیوستگی دارند و از آنجاست که ارتباط اصلی را پیدا می کنند. اما در پرسپکتیو جهان می شود از منظر من انسان. آن هم نه به معنای یک کل واحد که من هستم، منی که به عدد همه من ها و به عدد آنها و حالت ها دائماً در تغییر است. یعنی هرگز به وحدت نمی رود. در صورتی که در نیهور، عالم به وحدت می رود از طریقی که انسان در چشم حق نشسته است. عین ... می شود و دستش ید ... می شود. زبانش لسان ... می شود. وقتی در حق اشتراک پیدا کرد، به وحدت می رود و جوهر باطنی اشیا و عالم را که سبب پایداری این عالم و گردش آن شده که به تعبیری همان حقیقت است را می توان در آثار هنری مشاهده نمود.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر، می شود این را این طور تعبیر کرد که این پرسپکتیو که معنی آن در غرب است و به وجود آمده و از منظر من نگاه می کند ناشی از همان تفکرات اومانیستی جامعه غربی است؟

دکتر رجبی: صد در صد همین است اما اومانیسم تاریخی را من خیلی نمی گویم. در اومانیسم تاریخی که



فرهنگ عمومی: آقای دکتر، اگر امکانش هست تفاوت های ماهوی هنر دینی و هنر مدرن را بفرمایید؟
دکتر رجبی: وقتی مدرن می گوئیم منظورمان حتماً مدرنیته غربی است.

فرهنگ عمومی: بله! دقیقاً!
دکتر رجبی: بهتر است بگوئیم خود غرب. اصلاً هنر دینی با هنر غربی از بنیاد یک تفاوت دارد. ما در واژگان غربی واژه های داریم که بسیار متداول است به نام پرسپکتیو. پرسپکتیو فقط امری نیست که در نقاشی مورد بحث باشد. حتی در تفکر هم استفاده می کنند و می گویند پرسپکتیو نظر شما و فکر شما چیست؟ پرسپکتیو در واقع نمایشی است از انحلال عوالم مختلف در هم. در نقاشی می شود پیش پرده و میان پرده و پس پرده، در هم ادغام شود. در تفکر می شود مذهب اباحی. چه جور می شود که تفکری مباح شود؟ اینکه حق و باطل آنچنان با هم مخلوط شوند که معلوم نشود کجا حق است و کجا باطل. غربی، گرایش به چنین سویی بود. به همین خاطر در فرهنگ ما واژه



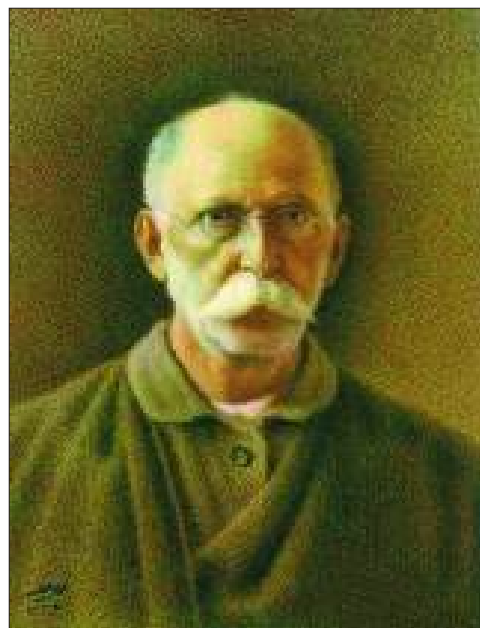
نیهور حکایت از زمانی می کند که در آن زمان ما دیگر نیستیم. در آن زمان ما منحل در حق هستیم. همان طور که عرض کردم چشم ما چشم خود است و شخص ما دیگر نیست و چشم حق است. دست ما دست حق است. همه وجود ما حقی است.



مهمترین بحث در فرهنگ دینی، آداب معنوی است. وقتی که ما قرآن کریم را مطالعه می‌کنیم می‌بینیم، تمام دستورها برای توجه انسان به حقیقت محمود خودش است، که جایگاه انسان کجاست و سیر کنیم به آن جایگاه حقیقی. کسی که سیر کرد مسلماً علم و تمدن و هر چه که دستاورد اوست، دستاوردی خواهد شد که مورد رضای الهی است. هرکاری کنیم مورد قضای الهی است، محدود و محصور در قضای الهی است. ولی الزاماً مرضی به رضای الهی نیست. آن چه که مرضی به رضای الهی است آن است که در آن سیر تعالی داشته باشد به سوی مقام محمود انسانی. وقتی این سیر را داریم می‌گوییم یعنی طریقت.

ما می‌شناسیم که بعد از رنسانس به وجود می‌آید در آنجا منیت و یا علانیت به تمامیت رسیده است. این علانیت و نحنانیت حتی، جمع گرایی و فرد گرایی از قبل هم بود اما تمامیت نداشت و حاکم نبود. فرعون هم انا... می‌گفت و او هم انانیت داشت. گروه‌های دیگری مثل قوم یهود از قدیم بودند و نحنانیت داشتند که قوم گرایی خودشان را اصالت می‌دادند و اقوام دیگری نیز وجود داشت. اما این تمامیت نداشت، بعد از رنسانس، انانیت به معنای اخص کلمه مورد ستایش قرار گرفت تا جایی که همه شئون معرفت بشر غربی جدید را مسخر کرد. دقیقاً به همین معناست و هر چه در فرهنگ غربی به عصر کاراکتر و عصر شخصیت فردیتشویق می‌شود؛ در فرهنگ دینی به شخصیت الهی و فطری که فطرت ما الهی است، اینجا این گونه صورت می‌پذیرد. در فرهنگ اسلامی، پیروی از فرمایش پیامبر بزرگوار اسلام می‌شود که اللهم ارنا الاشیا کما هی. اولاً همه چیز را از خداوند می‌خواهیم. همه چیز اوست. هو اول و الآخر و ظاهر و الباطن. بعد می‌خواهیم که در چشم حق بنشینیم و به عالم نگاه کنیم. وقتی در چشم حق نگاه کردیم اینجا دیگر من از بین می‌رود و منیت در اسم حق منحل می‌شود. از اینرو عرفای بزرگ ما گفته‌اند: «من عرف اسم ربه نسی اسم نفسه». هر که اسم خدای خودش شناخت اسم خود را یادش رفت. در فرهنگ ادبی ما این را تشبیه به قطره و دریا کرده‌اند. وقتی قطره به دریا می‌ریزد نه تنها چیزی از آن کم نمی‌شود، همه اجزایش وجود دارد، چیزی که از او کم شد اسمش بود. قطره شد دریا. ولی آنجا اصرار بر اسم است و انسان تحقیر

ما می‌شناسیم که بعد از رنسانس به وجود می‌آید در آنجا منیت و یا علانیت به تمامیت رسیده است. این علانیت و نحنانیت حتی، جمع گرایی و فرد گرایی از قبل هم بود اما تمامیت نداشت و حاکم نبود. فرعون هم انا... می‌گفت و او هم انانیت داشت. گروه‌های دیگری مثل قوم یهود از قدیم بودند و نحنانیت داشتند که قوم گرایی خودشان را اصالت می‌دادند و اقوام دیگری نیز وجود داشت. اما این تمامیت نداشت، بعد از رنسانس، انانیت به معنای اخص کلمه مورد ستایش قرار گرفت تا جایی که همه شئون معرفت بشر غربی جدید را مسخر کرد. دقیقاً به همین معناست و هر چه در فرهنگ غربی به عصر کاراکتر و عصر شخصیت فردیتشویق می‌شود؛ در فرهنگ دینی به شخصیت الهی و فطری که فطرت ما الهی است، اینجا این گونه صورت می‌پذیرد. در فرهنگ اسلامی، پیروی از فرمایش پیامبر بزرگوار اسلام می‌شود که اللهم ارنا الاشیا کما هی. اولاً همه چیز را از خداوند می‌خواهیم. همه چیز اوست. هو اول و الآخر و ظاهر و الباطن. بعد می‌خواهیم که در چشم حق بنشینیم و به عالم نگاه کنیم. وقتی در چشم حق نگاه کردیم اینجا دیگر من از بین می‌رود و منیت در اسم حق منحل می‌شود. از اینرو عرفای بزرگ ما گفته‌اند: «من عرف اسم ربه نسی اسم نفسه». هر که اسم خدای خودش شناخت اسم خود را یادش رفت. در فرهنگ ادبی ما این را تشبیه به قطره و دریا کرده‌اند. وقتی قطره به دریا می‌ریزد نه تنها چیزی از آن کم نمی‌شود، همه اجزایش وجود دارد، چیزی که از او کم شد اسمش بود. قطره شد دریا. ولی آنجا اصرار بر اسم است و انسان تحقیر



گرایش عمده غرب به طرف انانیت است، به طرف من است و هر چه جلوتر می‌رود این من را کوچک‌تر می‌کند. تا جایی که من لحظه ظهور می‌کند. اینجا اولین چیزی که از بین می‌رود که متأسفانه نگاه ما فقط به آن است، اخلاق است. وقتی ما سیر انحطاط غرب را به صورت اخلاق می‌بینیم فکر می‌کنیم اگر اینها این اخلاقیات را نداشته باشند و اخلاقیات دیگری داشته باشند همه این مسایل حل می‌شود. این صورتی است از یک تفکر و آن هم کوچک کردن انسان است و انسان فکر می‌کند که خیلی امکان و آزادی پیدا کرده که به چنین جایی رسیده که حتی می‌تواند من لحظه به لحظه را ظهور دهد.



ما عارف را وقتی که مطرح می‌کنیم و می‌گوییم عارف، یعنی کسی که به طور خاص به مراتبی از حقیقت دست پیدا کرده که می‌تواند از دیگران در همان طریق دستگیری کند و به مقامی رسیده که هم خودش را نجات داده و هم می‌تواند نجات‌بخش دیگران باشد. قدر مسلم هنرمندان ما، هنرمندانی بودند که مراتبی از این عرفان را ادراک کردند.



نیهور. نیهور حکایت از زمانی می‌کند که در آن زمان ما دیگر نیستیم. در آن زمان ما منحل در حق هستیم. همان‌طور که عرض کردم چشم ما چشم خود است و شخص ما دیگر نیست و چشم حق است. دست ما دست حق است، همه وجود ما حق است. در فرهنگ ما هم خوش‌بختی و خوش‌وقتی در همین جاست که حافظ گفت: ایام خوش آن بود که با دوست به سرشد، باقی همه بی‌حاصلی و بی‌خبری بود. هنر هم تحقیقش در همین مرتبه است. وقتی انسان دیداری می‌کند با حقیقت وجود آنجاست که هنر تجلی می‌کند و هنرمند حاصل این دیدار را به‌صورت اثر هنری خودش نشان می‌دهد. باز مولانا گفت: که تو میندار که من شعر به خود می‌گویم/ تا که هوشیارم و بیدار یکی دم نزنم. یا حافظ گفت: در پس آینه طولی صفتم داشته‌اند/ آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم. کی استاد ازل سخن می‌گوید؟ کی مشاهده دیداری می‌کنیم؟ زمانی که پرده‌ها برداشته شده و من، بی‌من شده و همه وجود را او فراگرفته، آن وقت است که ما از زبان او سخن می‌گوییم. از همین رو بود که هایدیگر گفت که هنر زبان دیگری است. این "دیگری" همان حقیقتی است که بر وجود هنرمند مسخر می‌شود و هنرمند از زبان او سخن می‌گوید. حالا اگر شیطان مسخر شده مسلماً از زبان او خواهد گفت و هنر شیطانی ظهور خواهد کرد. اگر مظهر اسم رحمان یا رحیم شد که هر یک از اسماء لطف الهی شد، مظهریت اسم لطف حق را هنرمند ظاهر می‌کند.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر فرمودید که هنرمند حاصل دیدار خود را احتمالاً با همان خیالی که دارد بیان می‌کند در هنرش، می‌خواستم اگر امکان دارد در این مقوله این نقش خیال را توضیح دهید و اینکه صحبت شما مرا یاد این آیه انداخت که؛ الله بدیع السماوات



دکتر رجبی: ما چند شب در خدمت استاد بزرگوار مرحوم پیرنیا رحمه الله علیه بودیم، در منزل مرحوم حکیم فقید مرحوم دکتر سید عباس معارف، بحث‌های بسیار خوبی در آنجا شد. مرحوم پیرنیا آنجا به دنبال همین بحث اشاره کردند که معماران قدیم ما واژه‌ای داشتند به‌نام نیهور. گفتیم که این نیهور چیست؟ ایشان گفتند به همین معنایی که عرض می‌کنم، که مقابل پرسپکتیو و به معنای جهان از منظر هستی. من این را دنبال کردم و تا همین اندازه بحث شد و این بحث باقی ماند. من دیدم در ادبیات ما نه‌هور گفته شده. نه‌هور به معنای وقت و بخت می‌آید. بد نه‌هور و خوش نه‌هور داریم. بد وقت و خوش وقت. یا بدبخت و خوش‌بخت. شاید یایی که گذاشته‌اند برای سنگینی کلمه گذاشتند نیهور. چون چیزی به این معنا در ادبیات مان و در فرهنگ فارسی پیدا نکردیم. اما چیزی که برای من جالب بود دیدم با همان وقت و بخت اتفاقاً معنا می‌شود

۱۲۰
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



عرفان امری نیست که متعلق به یک عده‌ای خاص باشد هر انسان مؤمنی، نشان ایمانش مرتبه‌ای از عرفان اوست.



تصحیحات نهایی به نام "آداب معنوی در هنر اسلامی" چاپ شود. عرض کنم که ارتباط آن با خیالی که فرمودید، "خیال" قوه‌ای است در انسان که جایگاه خاصی ندارد و در همه وجود آدمی است. کسی نمی‌تواند بگوید خیال کجای جسم آدمی قرار دارد و متعلق به کجاست. اما گاهی می‌شود که انسان این خیال را با همه تعلقات خودش به دیدار می‌رود یعنی از این قوه به همراه همه تعلقات خودش می‌رود، و در آنجا هم مشاهده می‌کند. اما مشاهداتش، مشاهدات عالم غیب نمی‌تواند باشد چون گفتیم لازمه غیب‌بینی گذشت از خودبینی است. نباید تعلقاتی همراه باشد. وقتی که این تعلقات رفت، آن وقت این قوه خیال عالم دیگری را مشاهده می‌کند. این عالم را گفتند که عالم



و الارض، چیزی که نیست و بوجود می‌آورد. آیا می‌توانیم این خیال را، خیالی که در هنر دینی هست در هنر اسلامی خودمان هست ارتباط دهیم با این بدیع بودن که ربط به حق و حقیقت دارد؟

دکتر رجبی: کاملاً درست است. ببینید ما هنر را، خلاقیت نمی‌دانیم بلکه هنر را ابداع می‌دانیم. ابداع، همان گونه که حضرت استاد حکیم فقید مرحوم دکتر فردید فرمودند، به پیدا آوری امر ناپیدا است. بدیع از اسماء الهی است، خداوند چیزی را که پیدا نیست به پیدایی می‌آورد. هنرمند وقتی مظهر اسم "البدیع" حق می‌شود، مُبدع می‌شود آنجا ابداع می‌کند. امری که پیدا نیست مشاهده می‌کند باز از همان سیری که گفتم. وقتی که از خودش می‌گذرد دیگر چشم ظاهر بسته می‌شود حواس ظاهر بسته می‌شود و حواس باطن آغاز می‌شود و در باطن مشاهده می‌شود. باطن، غیب است. و غیب را مشاهده می‌کند و بعد به پیدا می‌آورد در اثر هنری خودش. از این بابت هنرش "ابداع" می‌شود. نکته مهم این است که اگر هنرمند بخواهد در مرتبه ابداع قرار بگیرد باید حتماً از مراتبی گذر کند. این مراتب در فرهنگ اسلامی خصوصاً در فرهنگ عرفانی تبیین شده، گفته شده و به نام آداب معنوی یا طریقت معنوی تبیین شده که برای چنین سیری چه کارهایی باید هنرمند انجام دهد تا به مرتبه دیدار برسد.

فرهنگ عمومی: عذر می‌خواهم جنابعالی کتابی هم در این زمینه تألیف کردید؟

دکتر رجبی: بله، امیدوارم ان شاءالله پس از



خودش مشاهده کرده در اثرش می‌آورد، به این خیال، خیال مقدس می‌گوییم؛ چرا که هر چه در این مسیر قرار می‌گیرد مقدس است و هنری که در این مسیر ظهور پیدا می‌کند هنر قدسی است. چرا؟ چون عالم قدس را به تصویر کشیده و عالم قدس را روی سازش آورده است. همان طور که باز مولانا می‌گوید: خشک سیمی خشک چوبی خشک پوست/ از کجا می‌آید این آوای دوست. بعد خودش جواب می‌دهد؛ ما همه اجزای آدم بوده‌ایم / در بهشت این نغمه‌ها بشنوده‌ایم. کی رفتیم بهشت که آن‌ها را مشاهده کردیم؟ این بهشت آنجایی است که اسماء الهی هستند بستان خداست به قول مولانا: ورود پیدا می‌کند به بستان و آنجا مشاهده می‌کند و از آنجا سخن می‌گوید. از آنجا موسیقی یا شعر یا هر هنر دیگری را ظاهر می‌کند. پس وارد حوزه‌ای می‌شویم به نام هنر قدسی، هنر پاک، چون آنجا دیگر بر آن ناپاکی متصور نیست. شاید مهمترین بحث در فرهنگ دینی، آداب معنوی است. وقتی که ما قرآن کریم را مطالعه می‌کنیم می‌بینیم، تمام دستورهای برای توجه انسان به حقیقت محمود خودش است، که جایگاه انسان کجاست و سیر کنیم به آن جایگاه حقیقی. کسی که سیر کرد مسلماً علم و تمدن و هر چه که دستاورد اوست، دستاوردی خواهد شد که مورد رضای الهی است. هر کاری کنیم مورد قضای الهی است، محدود و محصور در قضای الهی است. ولی الزاماً مرضی به رضای الهی نیست. آن چه که مرضی به رضای الهی است آن است که در آن سیر تعالی داشته باشد به سوی مقام محمود انسانی. وقتی این سیر را داریم می‌گوییم یعنی طریقت. سیر در طریق اتفاق می‌افتد. مباحث فرهنگی در عالم همواره سه اصل بر آن حاکم بوده‌است. همان‌گونه که طریقت صوفیانه ما، چنین بحثی را مطرح کردند که عالم بر اصل شریعت، طریقت



"اعیان ثابتة" است. یعنی ثابت موجودات در نزد حق که فقط چشم حق بین می‌تواند ببیند. خداوند عالم اعیان ثابتة را رؤیت می‌کند. از این بابت است که می‌بینیم مولانا در اشعار مشهورش می‌گوید که: آن خیالاتی که دام اولیاست/ عکس مه رویان بستان خداست. البته چند بیت قبلش فراموشم شده که خیال را مطرح می‌کند، می‌گوید این خیال، خیالاتی که مربوط به این دنیا است چگونه است اما خیال اولیا، خیال مؤمن، که دیگر چشمش و وجودش متعلق به خودش نیست خیالش هم اسماءالله را در مرتبه اعیان ثابتة مشاهده می‌کند. عالم خیال هم با این حساب مرتبط با ابداع هست، از این بابت که در خیال مؤمن، عالم پنهان که همان ملکوت عالم هست، مشاهده می‌شود و وقتی هنرمند اثرش را ظهور می‌دهد ملکوت عالم را که با خیال



هنر دینی را در وهله اول ما تعریف نکردیم. ما با دین زندگی کردیم و جلوات زندگی و لطف زندگی دینی را در کارهای دینی مان نشان دادیم و هرگز هم اسم هنر دینی روی آن نگذاشتیم. چون هر کسره‌ای که به هنر داده شود به معنای غرضی است که در آن هنر به وجود می‌آید. چه بگوییم هنر دینی، هنر اجتماعی، هنر تجاری یا هر چیز دیگری، هنر به تعبیر فرهنگ ایران و اسلام به معنای کمال انسانی است. وقتی چنین چیزی بود، با دین یک معنا پیدا می‌کند. دین هم برای انسان متدین به معنای سیر کمال انسانی است.

به سوی عالم مجردات است. از همین جا، هنر تجربیدی ظاهر می‌شود که با هنر اکسیراکسیون متفاوت است چون کار اکسیراکسیون کاری است عقلی و انتزاعی. اینجا کاری است دل آگاهانه. سیر، سیر معنوی است و سیر معنوی که هنرمند به عالم معنا سیر می‌کند، با قلب و تمام وجودش است. علم در اینجا علم به معنای علم ظاهر نیست. تمام علم ظاهر در خدمت این قلب قرار می‌گیرد و به مراتب کوچک می‌شود، در زمانی که هنرمند سیر می‌کند و آن عوالم را مشاهده می‌کند. پس در اینجا سیر هنرمند از ظاهر از طریق آداب معنوی به حقایق است. به حقایق عالم و به قول مولانا به بستان خداست و بعد دوباره بازمی‌گردد. از اینجا است که طریقت معنوی و آداب معنوی بسیار مهم می‌شود

و حقیقت استوار است. فقط انسان است که برای شناسایی می‌تواند از شریعت به حقیقت سیر کند و از حقیقت مجدد به شریعت برگردد. البته بازگشتش به همان شریعت مسلماً نیست، شریعتی است که همراه با کشف حقیقت است. ما امروزه در کار هنری، تحقیقاتی که داریم بیشتر جنبه ظاهری و شریعت هنری را مورد بحث قرار می‌دهند. مباحث کاملاً ظاهری است. عده‌ای از فلاسفه و نیز اهل نظر عالی‌ترین بحث‌هایشان از حقیقت هنر، در رابطه با چیستی هنر است. اما هیچ کس سوال نمی‌کند که چگونه می‌شود این ارتباط را با ظاهر هنر و آن باطن که حقیقت است برقرار کرد تا هنر حقیقی ظهور پیدا کند. هنرمند خود به خود این سیر را می‌کند. چون اگر این سیر را نمی‌کرد اثر هنری به وجود نمی‌آمد. حالا مظهر هر اسمی از اسماء الهی می‌خواهد باشد، و ذیل آن مظهریت اسم اثر هنری خود را ظاهر می‌کند. اما محقق کسی است که به این سیر آگاه می‌شود و مراتبش را می‌خواهد مورد شناسایی قرار دهد. می‌بینیم که شیء صورت مجرد پیدا می‌کند. چون سیر هنرمند از ظاهر شیء به مجرد شیء بوده که حقیقت شیء، چون حقیقت که دو چیز نبوده. حقیقت یک چیز بوده. و وقتی به شیء برگشته، دیگر آن شیء اول که در نظر آمده نبوده. این یک شیء ثانوی است که حاصل سیر هنرمند به حقیقت به آن اندازه که مرتبه سیر و سلوک هنرمند اجازه داده می‌باشد. چون در سیر و سلوک هم باید توجه به مراتب داشت. و بیان آن جلوه از عالم مجرد شیء را کرده و روح و جان آن را مشاهده کرده و در شیء پنهان کرده، پس سیر





نظام سنتی که مبتنی بر استاد و شاگردی بوده تا بتواند از طریق استاد یا پیر به مرید و استاد به شاگرد، این طریقت انتقال پیدا کند و او هم با هدایت استاد بتواند به حقیقت هنر برسد و از آنجا توانایی آن را پیدا کند که در بازگشت جسم و جان هنر را با هم مطرح کند.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر می‌توانیم این فرمایش شما را، یعنی کشف حقیقت را، که هنرمند باید این روش را طی کند جوهری درک شهودی بدانیم؟

دکتر رجبی: درک شهودی هست اما برای درک شهودی ملزومات درک شهودی چیست؟ ملزوماتش همان طی طریق است. به قول قدما باید رنج مقدس برد. این رنج مقدس، همان طی طریق بر اساس آداب معنوی است.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر می‌خواهم برگردم به هنر مدرن غربی. می‌خواستیم بدانیم شما چه تمایلاتی در این هنر می‌بینید و گرایش‌ها و مکتب‌هایی که می‌شود در هنر غربی تمیز دهیم یا تبیین کنیم چیست؟

دکتر رجبی: همان‌طور که عرض کردم گرایش عمده غرب به طرف انسانیت است، به طرف من است و هر چه جلوتر می‌رود این من را کوچک‌تر می‌کند. تا جایی که من لحظه ظهور می‌کند. اینجا اولین چیزی که از بین می‌رود که متأسفانه نگاه ما فقط به آن است، اخلاق است. وقتی ما سیر انحطاط غرب را به صورت اخلاق می‌بینیم فکر می‌کنیم اگر اینها این اخلاقیات را نداشته باشند و اخلاقیات دیگری داشته باشند همه این مسایل حل می‌شود. این صورتی است از یک تفکر و آن هم کوچک کردن انسان است و انسان فکر می‌کند که خیلی امکان و آزادی پیدا کرده که به چنین جایی رسیده که حتی می‌تواند من لحظه به لحظه را ظهور دهد. حضرت استاد بزرگوار ما مرحوم دکتر فردید، به انسان غرب‌زده امروز می‌گفت انسان اکنون زده. فقط

و اگر مثل امروز که متأسفانه حذف شده از درس‌ها، یکی از مهم‌ترین درس‌هاست. تمام تجربه کسانی که خدمت عرفا رفتند و خواسته‌اند سیر و سلوک کنند، تمام بحث‌های طریقتی است. آن قدر بر طریقت تأکید داشتند که برخی حتی گفته‌اند که عرفان نظری وجود ندارد و همه عملی است. چرا که در طریقت دیگر آنجا جای بحث نیست. بلکه جایگاه عمل است. چون عقل نمی‌تواند خیلی چیزها را مورد بحث قرار دهد. باید به جان هنرمند بنشیند و با جانش مشاهده کند. اینجاست که عمل وارد می‌شود و تمام طریقت هم صورت عملی است. این است که آداب معنوی به عنوان جزو لاینفک ظهور هنر دینی و هنر قدسی باید مورد توجه قرار گیرد و در نظام آموزشی مناسب خودش هم قرار گیرد که آنجا دیگر ما وارد مباحث نظام آموزشی می‌شویم که باید نظام جدید را آسیب شناسی کنیم که نظامی غربی است، مسلماً در چنین نظامی نمی‌تواند شکل بگیرد، مگر اینکه بازگشتی کنیم به پایه‌ها و اصول و همان





می‌رود. به عالمی می‌رود که هر چه جلوتر می‌رود، قاعده کثرت این است که دورتر می‌کند. در صورتی که در اینجا هر چه جلوتر می‌رود نزدیک‌تر می‌شود و همه عارفان و حکمای ما حرف‌شان یکی است. اما متناسب با مراتب‌شان بیان‌شان متفاوت می‌شود. داستان شیخ ابوسعید با ابن سینا که وقتی با هم ملاقات کردند بعد از سه روز از شیخ پرسیدند که ابوعلی سینا را چگونه دیدی؟ ابو سعید گفت: آنچه ما می‌بینیم او می‌داند. از ابن سینا پرسیدند، گفت: آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند. چرا که مسیر، سیر به‌سوی عالم مجردات است، حالا یکی گونه دیگری رفته، یکی هم گونه دیگری. طرق سلوک بعد نفوس و خلائق است اما عده‌ای هستند که همه از یک مسیر می‌روند فقط در مراتب مختلف. این در بنیاد با غرب فرق می‌کند. غرب دائماً این من را خرد می‌کند. همه مکتب‌ها فقط در مراتب متدانی جلو می‌روند. فرق‌شان با فرهنگ ما در این است که هر چه مراتب بالاتر می‌رود چون به عالم مجرد می‌روند و تجرید هم یعنی سیر به سوی ا...، ا... هم ا... تعالی است، سیرشان متعالی است و اینجا سیرشان متدانی است. چرا که خود انسان را خرد می‌کنند. هرچقدر خردتر می‌شود

برای او اکنون و لحظه مهم است. یعنی انسانی که تاریخ دارد و نه آینده و هر کسی هم که تاریخ نداشت آینده ندارد. حالا این اکنون آنقدر ریز و ریز می‌شود تا برسد به لحظات استادان هنر غربی. تمرین‌های زیادی می‌دهند که چه کار کنید که بتوانید همان لحظات را فقط نقاشی کنید که من لحظه خودتان باشید. نیایید دور شوید تا تبدیل به منعملی و من تاریخی شوید. خیلی‌ها این را با درس‌ها ذن اشتباه گرفتند. این درس‌ها ذن نیست. ذن وقتی که تصویر لحظه می‌کند این لحظه، لحظه‌ایست که حاصل تمامی آن چیزی است که به‌دست آورده است. می‌گوید همه را فراموش کن و در حداقل زمان و حداقل قلمی که می‌زنی با آب و مرکب، یعنی گرفتار رنگ هم نشوید، شما با سرعت این نی را بکشید. من به این می‌گویم ذن بامبو، جان بامبو. این فرق می‌کند و در اینجا انسان بامبو شده است. کسی که نه سال با بامبو انس پیدا کرد، او دیگر زبان گویای بامبو است. این فرق می‌کند با این چیز که لحظه به لحظه به قول شاعر که می‌گوید: بت عیار. این هر لحظه به حال دیگر است ولی آنجا به حال دیگری نیست. آنجا تمام آنجا بامبو شده و در فرهنگ اسلامی این همه گفتند از خود بگذر و محو شو در حق، اینجا همه لحظاتی، لحظاتی است که ا... را جلوه می‌دهد. وقتی که ا... را جلوه داد به کثرت نمی‌رود. همواره به وحدت می‌رود. به همین خاطر می‌گوید هنر تجریدی. هنری که به یک جا برمی‌گردد. فقط در آن مراتب است. هر چقدر سیرش بالاتر می‌رود مرتبه بالاتری از حقیقت را مشاهده می‌کند. ولی در آنجا به عالم کثرت



نمی‌دانند، و معتقدند اگر کسی می‌خواهد کار کند باید با همان شرایط کار کند که بسیار غلط است، با این تعبیر، سنت همیشه که به‌روز است هیچ، آوانگارد هم هست. یعنی همواره سنت در زمان متجلی است و همیشه ناگفته برای آینده هم دارد چون سیرش به آینده است. پس اگر قرار است امروز کاری کنیم که متعلق به همان روز باشد باید حتماً در مسیر سنت قرار گیریم. به قول قرآن این است سنت الله، قانونی است که خداوند برای بشر گذاشته که ما می‌توانیم در هنر هم به همین ترتیب برویم، کما اینکه گذشتگان ما هم همین کار را کردند. هر دور از تاریخ خودمان را که می‌رویم با ادوار قبل متفاوت است، برای زمانه خودش است و چقدر علم و معرفت و ناگفته برای آیندگان گذاشته که آیندگان آمدند و آنها را انکشاف کردند و همیشه هم بشر کاری نمی‌کند جز انکشاف قدیم. نمی‌گوییم گذشته، قدیم. چون همه اسما در اسم القدیم مخفی هستند. از اسم القدیم همواره ظهور پیدا می‌کنند و وحی پیدا می‌کنند. بعد از اینکه ظهور پیدا کردند می‌روند به اسم الباقی. باقی می‌شوند. این است که سنت در این سیر، هنری است کاملاً الهی با پشتوانه و در زمان و با رویکرد به آینده.

فرهنگ عمومی: به اعتقاد شما، تعبیر هنر قدسی و هنر دینی از لحاظ مفهومی با هم تفاوت دارند؟ و اگر هست این تفاوت در چیست؟

دکتر رجبی: هنر دینی را جدید گفتند ولی هنر قدسی را ما مسلمان‌ها به کار بردیم. آن هم به کار نمی‌بردیم، می‌دانستیم چنین چیزی هست. از زبان ائمه بزرگوار ما، امام صادق (ع) و امام رضا (ع) گفته شده. شنیدیم از زبان امام (ع) که در حقیقت ولایت امام (ع) شعر گفتند، امام فرمودند که من دیدم روح القدس را که این کلمات را بر زبان تو گذاشت و مادام که زبانت بر این سو

به‌سوی تدانی بیشتر می‌رود تا جایی که به بحران می‌رسند که امروز به آنجا رسیده‌اند و مرتبه عصیان است. چون می‌بیند به جایی نرسید، به یک عصیان می‌رسد و همه چیز را نفی می‌کند.

فرهنگ عمومی: این مسأله اکنون زدگی که فرمودید، مخصوصاً با همین عرفان‌های نوظهور و ساختگی خیلی تبلیغ می‌شود؟

دکتر رجبی: بله، من در تعریف سنت، اعتقاد دارم که سنت سیری است از قدیم یعنی از مظهریت اسم القدیم الهی به جدید و مظهریت اسم الحی، و سیر غایی به اسم الباقی و حضرت امام زمان (ع). سنت در این مسیر شکل می‌گیرد. یعنی هر سه، سیر بین سه اسم الهی است. از اسم القدیم به اسم الباقی. مسیر سیر، بازگشت به اول و سیر از اول به آخر می‌شود سیر در حق. هو الاول و والاخر و الظاهر و الباطن. از وضع موجود سیر می‌کند و بعد انتهای آن سیر برمی‌گردد به آخر این سیر که مورد رضای امام (ع) است و بی‌وجه نگفتند که باید عمل ما را امام (ع) تأیید کند. عملی تأیید می‌شود که سیرش سیر الی الله است. چون مظهریت اسم الله در عالم امکان امروز ما حضرت امام زمان (ع) هستند. سنت این گونه شکل پیدا می‌کند و ریشه دارد. اما برخلاف برخی از سنت‌گرایان که سنت را امری محکوم و محدود در قدیم می‌دانند حتی بعضی‌ها دیگر آن را قابل تکرار



را داشته باشد. یک موقع هنر خاص می‌گوییم که همان هنرهای شناخته شده است. یعنی کسانی که آن فضایل را دارند، سیر کردند اما ابزار سیرشان را هم یکی از جلوات هنر گذاشته‌اند. یکی موسیقی و یکی نقاشی، و رنج مقدسی که در این سیر برده با ابزار کار یکی از هنرها بوده. وقتی می‌خواهد ظهور دهد مسلماً از این طریق ظهور می‌دهد. یعنی بازتابش به قول امروزی‌ها، تجلی آن به صورت یکی از همان هنرها خواهد بود. اینجا وارد مرتبه هنر خاص می‌شود. اما بحث‌های مهم‌تر اینکه چه نسبتی این هنر خاص - آن صورت هنری مثل نقاشی - با هنر عام که باید هر دو، آینه گردان هم باشند ظرف و مظهر و باید از یک جنس باشند که ما بینیم اگر نبودند یا کمبودند، اینجا است که ما آنها را بررسی می‌کنیم، مرتبه بندی می‌کنیم. می‌گوییم حافظ در مرتبه‌ای است و مولوی در مرتبه‌ای دیگر و عطار در مرتبه‌ای دیگر. به میزانی که ظرف و مظهر با هم نسبت پیدا می‌کنند مراتب هنری مطرح می‌شود. هر چه مظهر عالی مطرح می‌شود باید ظرف هم به صورت عالی مطرح شود. این همه شاعر عارف

می‌گردد بدان که روح القدس بر زبان تو می‌گذارد. همان دیگری که گفتیم، چون رفته بود که از عالم قدس دفاع کند که مقام شامخ امام (ع) بوده، خداوند هم روح القدس را می‌فرستد که او زبانش شود و هنر قدسی از اینجا معنا پیدا کرد.

فرهنگ عمومی: این همان رابطه ولایی است؟

دکتر رجبی: رابطه ولایی است صد در صد. در رابطه ولایی یعنی نسبت تام ماموم به امام خودش، زبانش، زبان عالم قدس می‌شود چون امام وجودی است مقدس، و وقتی نسبت پیدا کرد نسبت تام با او، او هم از جنس دستاوردهایش هر چه باشد از جنس عالم قدس می‌شود. هنر بود می‌شود هنر قدسی.

فرهنگ عمومی: این تعبیری که به عنوان آرت هست در هنر غربی با معنای هنر در ادبیات و فرهنگ کلاسیک ما چه تشابه‌هایی و چه تفاوت‌های دارد؟

دکتر رجبی: آرت آنچه غربی می‌گوید، منظور همین هنر ظهور یافته است. یعنی به ماده هنری، اثر هنری. فرمودید با چه چیز تفاوت دارد؟

فرهنگ عمومی: با هنر در مفهوم ادبیات و فرهنگ کلاسیک خودمان، آیا تشابه یا تفاوت دارد؟

دکتر رجبی: در فرهنگ ما، هنر به دو معنا به کار برده شده که این باز از افاضات حضرت استاد فردید است. یک معنا معنای هنر عام است. این چیزی است که باید همگان داشته باشند. هر مومن باید برای اثبات ایمان خودش شرایط هنر عام را داشته باشد که این را فضیلت گفته‌اند، فضایل ۴ گانه. فضیلت هنر. فضیلت مختص به هنرمند نیست. هنرمند هم باید این فضایل

فضایی که هنر می‌سازد همگان احساس می‌کنند که این فضا متعلق به آموزه‌های دینی است. مثلاً در نگارگری خودمان وقتی می‌بینیم فضا، فضای مادی نیست در عین اینکه همه اجزا از همین عالم ماده است. می‌فهمیم که اینجا نوع بیان، بیانی است که از مرتبه چشم ظاهر و آموزه‌های ظاهری گذشته و چیز دیگری را آورده که آن چیز دیگر هم جز جان و روح این عالم نیست که هنرمند متذکر شده به ملکوت عالم. چون جای ارواح عالم در ملکوت عالم است.





آیا مرضی رضای الهی است؟ یا نه؟ آن مهم است. ما از حقیقتی سخن می‌گوییم که برای من انسان مرضی به رضای الهی است. همان گونه که بسیاری از شرایع متفاوت است، دلیل تفاوتش هم همین است. یا برای ما قوانینی است و برای سایر موجودات این قوانین حاکم نیست. برای حیوانات قوانینی که برای انسان حاکم است برای آنها حاکم نیست. چون مرتبه دیگری است. به همین ترتیب در اینجا هم این نکته مهم است که از کدام حق، مظهر کدام اسم از اسما الهی شده. همه اسماء الهی حق است. اما عده‌ای خودشان را ذیل اسم المضل الهی قرار می‌هند. به گمراهی می‌روند. عده‌ای مظهریت اسم الهادی را انتخاب می‌کنند و در جهت هدایت می‌روند. در این کمال هست و آن تدانی دراو هست.

فرهنگ عمومی: تشابه‌ها چیست بین هنر اسلامی یا کلاسیک ما با هنر غربی؟ آیا اصلاً تشابهی هست یا نیست؟

دکتر رجبی: تشابه صوری می‌تواند وجود داشته باشد. اما این تشابهاتی است که بسیار بسیار ساده است. مسلماً وقتی ما طبیعت می‌کشیم او هم طبیعت می‌کشد. وقتی ما تصویری از انسان می‌کشیم مثلاً در نقاشی که رشته ماست او هم نقاشی می‌کند اما تا دو اثر را کنار هم بگذارند هنر دینی و غیر دینی، کاملاً معلوم می‌شود که این انسان یک انسان دیگری است و او انسانی دیگر. او ظاهر محض انسانی است و این انسان به‌اضافه مرتبه‌ای از حقیقت انسان در آن هست. یعنی هرگز نمی‌توانیم بگوییم اینها مشابه هستند، با اینکه در آثار هر دو نشانه‌هایی مشترک هست.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر، برگردیم به رشته خودتان نگارگری، چه تفاوت‌هایی می‌بینید بین نگارگری اسلام یا مینیاتورهای ایرانی و جریانی که در

داریم اما حافظ در بین اینها خاص می‌شود. در بیان آن معانی. نشان می‌دهد که قالب، قالب غزل است، این قالب غزل را خیلی‌های دیگر هم رعایت کرده‌اند، اما استفاده از آن واژگان با آن ترکیب‌ها بسیار متعالی‌تر از بقیه غزل سرایان عارف است. نشان می‌دهد که مرتبه بالاست و بعد وقتی که رجوع می‌کنیم به معنا، عالم معنای حافظ می‌بینیم که معنا عالی بوده که صورت هم عالی شده، به همین خاطر مرحوم معارف می‌فرمودند که تعالی عبد از تعالی معبود است.

فرهنگ عمومی: در واقع این همان اشاره‌ای است که فرمودید اینکه هنر مند تفاوتش بین هنر اسلامی و غربی در این است که در اینجا کشف حقیقتی می‌شود و ما می‌توانیم این‌طور تعبیر کنیم که آن معنا و آن چیزهایی که شعرا یا هنرمندان دیگر استفاده‌های سطحی از آن کردند و شخصی مثل حافظ می‌آید و ارتباط ظرف و مظهر را برقرار می‌کند و ارتباطش با حقیقت را.

دکتر رجبی: همه بیان حقیقت می‌کنند. اصلاً بشر چون به حقیقت وابسته است چیزی غیر از حقیقت حرف نمی‌زند. فقط، کدام حقیقت؟ خیلی‌ها می‌گویند حق حق حق، به قول حضرت امام (ره) فرمودند که ریگان هم می‌گوید ما به خودمان حق می‌دهیم بمب بریزیم بر سر مردم، این چه حقی است؟ حق است که اتفاق می‌افتد، نشان این است که حق است. اما



می گوید انسان، خودت ظهور کن. اشیاء، خودتان ظهور کنید. اما مسیر را جور دیگر رفته و محرم شده با عالم. چون این را فهمیده بود که نباید پا در حریم حق بگذارد. اینکه می گفتند فلان چیز حرام است، مجسمه حرام است، نقاشی حرام است، می گفتند چرا که پا در حریم حق می گذارید و حرام می شود. این را هم قبول داشت. هنرمند نگارگر ما مسلمان بود. نمی خواست پا در حریم حق بگذارد. چه کار می کرد؟ سعی می کرد محرم شود. وقتی محرم شد حالا می تواند پا در حریم حق بگذارد. اینجا دیگر حرام نبود. چون برای محرم که مساله حرام بودن دیگر مطرح نیست. این را از طریق انس با عالم جلو می برد. همان مباحثی که عرض کردم چون سیر می کرد، سیر در حقیقت اشیا عبور می کرد، آرام آرام با عالم مانوس می شد و آن وقت عالم بود که پرده از خود برمی داشت و آن باطن خود را به او نشان می داد و او هم او را مشاهده می کرد. اینکه می بینید شهود در اینجا، مشاهده حقیقت آن شی، در چه چیزی، بعد از اینکه با



نقاشی غرب هست، حتی همان نقاشی کلاسیک غرب؟ مخصوصاً در مورد افرادی مثل میکل آنژ که داعیه مذهبی بودن و دینی بودن آثارشان هست.

دکتر رجبی: در غرب، چون غرب متأسفانه مسلط بر دوره رنسانس و هنرمند است هنرمندان احساس می کردند که این درست نیست و می خواستند خودشان را از این قضیه جدا کنند. اما نمی توانند راحت شوند. میکل آنژ، رودن حتی رافائل و بعضی از اینها کسانی هستند که خیلی سعی دارند کارهایی کنند.

فرهنگ عمومی: جمله ای که خودش گفته؟

دکتر رجبی: بله خودش گفته است. همین طور رودن در وصیت نامه اش که وصیت نامه بسیار جالب و خوبی است. رگه هایی از حقیقت وجود دارد، چرا که هیچ وقت کفر محض بر انسان نمی تواند حاکم شود. اما در مجموع، در غایت می بینیم که باز سر از اومانیزم زمانه خودش درمی آورد. با اینکه نمی خواهد و می گوید بیا بیرون. وقتی بیرون می آید می بینیم یک داوود برهنه بیرون می آید با آن ویژگی ها. هر چند حیرت آور است و کتاب کلاسیک اروپا را بیرون می دهد، با همان یک مجسمه تمام درس های کلاسیک را در یک مجسمه می گذارد. کارش بسیار حیرت آور است. اما در اینجا وقتی می بینید که تقریباً با هم هم زمان هم هستند، در نگاره های ایران اصلاً نگاه، چیز دیگری است. همان طور که عرض کردم، نگاه نیهوری است.

فرهنگ عمومی: دیگر پرسیکتیوی وجود ندارد.

دکتر رجبی: بله، او هم همان طور مثل میکل آنژ حرف می زند. می گوید من نمی خواهم همین انسان را بکشم.



می‌کنند. این مباحث باز هم تا مقدار زیادی در افرادی مثل اینها بوده ولی چون عرض کردم که سیر به‌طرف منیت است به‌طرف انانیت است، روز به روز انسان خرد شده که نه ارزش هنری دارد دیگر کارهای جدید، کدام مجسمه‌سازی پیدا می‌شود مثل میکل آنژ؟ مثل رادن و امثالهم؟ مثل آنها هم پیدا نشد چه برسد به اینکه از آنها متعالی‌تر شوند و سیر به بالا کنند. هر چه آمده و جلو رفته رو به تدانی، حتی از نظر ظاهر اثر هنری.

فرهنگ عمومی: تعبیری از شما را در مصاحبه‌ای خواندم راجع به پرسپکتیو و نیهور، که خیلی خوب این مسأله را فرموده بودید، می‌خواستم در این مورد بیشتر برای ما صحبت کنید که آیا می‌شود الان این را تعبیر کرد که همان پرسپکتیو یعنی فاصله‌ای که من، شخص من انسان با اشیا برقرار می‌کرده و هر چه اشیا دورتر می‌شوند ارزش‌شان کمتر می‌شود و کوچک‌تر می‌شوند و این حالت در تفکرشان هم به‌وجود آمده و هر چه این مسیر طی شده، این حالت اتفاق افتاده؟ این همان نگاه پرسپکتیوی به دنیا نیست؟

دکتر رجبی: چرا، کاملاً. در قدیم فلسفه بود. فلسفه نگاهی جامع به عالم داشت و از آن نگاه جامع وقتی پایین‌تر می‌آمد طی مراتب می‌کرد تا به مرتبه نظرگاه علمی می‌رسید. اما وقتی که بعد از ظهور اومانیسم و باز شدن راه اومانیسم می‌بینید که علوم مختلف از زیر نظر فلسفه در می‌آیند. شناخت‌شناسی‌ها به‌طور جداگانه و روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و همه از درون فلسفه در می‌آید و هر کدام خودشان باز به شعبه‌هایی تقسیم می‌شوند. یعنی شعبه در شعبه، همان‌گونه که گفتم مدام ریز می‌شود...

فرهنگ عمومی: انس‌شان را کمتر می‌کنند با هستی؟
دکتر رجبی: با هستی، با آن سوال کلی. آن سوال

آداب معنوی طی طریق کند محرم می‌شود و به آنها خودشان را نشان می‌دهد. اما می‌بینید که این سیر در غرب نیست. به‌طور جد آنچنان که در اینجا بوده. اما چون هنرمند است و با مرتبه دل خودش به عالم نگاه می‌کند باز می‌بینیم که میکل آنژ و برخی از هنرمندان بزرگ، باز رگه‌های زیادی از این حقایق در آثارشان هست. به همین خاطر وقتی آدم نگاه می‌کند به آثار میکل آنژ، علی‌رغم اینکه رنسانس و تفکر رنسانسی را در آن می‌بیند مع الوصف خیلی فرق می‌کند کار او و کار رافائل و کار دیگران با هنرمندانی که امروز آنها هم اومانیست هستند. اما هر چه جلوتر آمده می‌بینیم دیگر آن مسایل که در نهاد آدمی بوده بیشتر پوشیده شده و دیگر آنها را کمتر مشاهده می‌کنیم، تا جایی که در بسیاری موارد خلافتش شاید دیده شود. گفتم اینجا وارد حوزه اخلاق می‌شویم که می‌بینیم که اخلاق هم از بین می‌رود. در صورتی که در کار میکل آنژ و دیگران این هنر است که خودنمایی می‌کند، هر چند بدن برهنه است اما هنر آنقدر خودنمایی می‌کند که در چشم هنرمندان، همه تحسین می‌کنند. تحسین اندام برهنه را نمی‌کنند، تحسین هنری که خودش را ظاهر کرده



در آن می‌آیند. رنگ در پرسپکتیو نیست، اینجا در پرسپکتیو هست. رنگ استقلال دارد. به همین خاطر دنبال رنگی می‌گردند که این رنگ کاملاً مجرد باشد و در طبیعت می‌گردند که رنگ مجرد پیدا کنند و بگذارند. شکل مجرد شده. رنگ مجرد شده و حتی بافت مجرد شده. یعنی سه عنصر اصلی نقاشی مجرد و مستقل و دارای تعریف هستند. ترکیب مجرد است. شما هر بخشی از نگاره‌های قدیم را نگاه کنید می‌بینید ترکیب مستقل دارد. این ترکیب‌های مستقل روی هم ترکیب‌های مستقل بیشتری می‌دهند. باز برمی‌گردد به همان مباحث حکمت اسلامی که یک چیز بیشتر نیست و این "یک" اراده می‌کند که تجلی کند و ما اسم می‌گذاریم که دو و سه. که یک از خودش جز یک صادر نمی‌کند. دو و سه و اعداد دیگر، مثل حروف دیگر

کلی را هم گفتیم که سوالی است از حقیقت انسان. به همین خاطر از انسان دور می‌شود. تفکر از انسان دور می‌شود. ما این وضع را مثلاً در طراحی صنعتی می‌گوییم. قدیم وقتی صنعتی را می‌خواستند ظاهر کنند می‌گفتند صنعت برای انسان باید چگونه باشد. آنقدر آمده جلو و خرد و خرد شده تا امروز تبدیل به یک سری فرمول شده. فرمولی برای فرمول ریزتر آماده می‌شود و این فرمول ریزتر می‌شود و صنعت دوباره این فرمول ریزتر، دیگر رابطه‌اش را با انسان از دست می‌دهد. با طبیعت از دست می‌دهد و مظهر آن آیه قرآن که ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس، دیگر فساد ایجاد می‌کند. ما فقط فساد اخلاقی را می‌بینیم. لایه ازن که از بین می‌رود فساد است. دریاها که از بین می‌رود فساد است. ظلم‌ها جنایت‌ها همه فساد است. فساد است که از طریق همین دور شدن از مقام انسانی آغاز شده. شما می‌بینید افلاطون بحث اخلاق می‌کند اما اخلاق امروزی چه اخلاقی است و از چه چیزی صحبت می‌کند؟ از پست‌ترین مسایل به عنوان اخلاق صحبت می‌کند. اخلاق صنعتی حتی اخلاق افلاطونی هم نیست. چه برسد به اخلاق دینی.

فرهنگ عمومی: اگر امکانش هست بفرمایید مختصات هنر نقاشی اسلامی چیست؟ آیا می‌شود تعریف کرد نگارگری اسلامی؟

دکتر رجبی: عرض کردم که من، مهم‌ترینش را همان پرسپکتیو می‌دانم یا به تعبیری بگویم پرسپکتیو جامع همه ویژگی‌هاست. چون وقتی ما پرسپکتیو را به کار نبردیم و نیهوری نگاه کردیم، حالا همه چیزها





می کردند و می دیدند. اما نکته مهم این است که آنچه با هاضمه فکری آنها سازگار بوده آنها را اخذ می کردند و در فرهنگ خودمان هضم می کردند. اوایلش صورتی پیدا می کند که از همان صورت است و بعد آرام آرام حتی صورتش هم به طور کلی منحل می شود. کما اینکه در نگارگری بوده است. نکته دوم اینکه آنچه از چین وارد ایران شد در واقع همان هنر ایران قدیم خودمان بود که زمان ساسانیان، توسط مانویان انجام می شد، مانویان بر اثر فشارهای دولت ساسانی به طرف چین، فرار کردند. چند صد سال آنجا ماندند و بعد از اسلام آرام آرام به ایران بازگشتند و آن فرهنگ تصویری و فنی که بلد بودند وارد عالم اسلام کردند و بعد می بینیم اما صورت ظاهری افراد چون آنجا زندگی کرده بودند صورت چینی بود. بعد کم کم تا زمان استاد کمال الدین بهزاد صورتی کاملاً صد در صد ایرانی به خودش گرفت که شد مکتب نقاشی ایرانی.

فرهنگ عمومی: اگر می شود راجع به این مکاتب توضیح دهید چون در آغاز گویا مکتب تبریز به وجود می آید و بعد در شیراز و حتی در قزوین هم نمونه هایی داریم. در نگارگری شاید نشود خیلی گفت ولی در خط وجود دارد موقعی که پایتخت طهماسب می شود، و اینکه در رشد این هنر، هنر ایرانی یا بهتر است بگوییم اسلامی، در دوره صفوی ارتباط اینها با هم به چه شکلی بوده؟

دکتر رجبی: هنر ما بعد از اینکه سیر خود را کرد و رسید به جایی که تصویرگری کند، چون اوایل، کتب علمی کار می شد. وقتی که سیر کرد و توانست بیاید تصویرگری داستان کند و خودش یک سیر دارد. ابتدا روایت گری می کند. بعد از دوره روایت گری وارد عوالم معنوی می شود. کتاب های اولیه، کتاب های اخلاقی است، مثل اندرزنامه ها که کار می شود که آن هم

در نسبت با الف، اینها موهوم و معدوم هستند. موهومند و معدومند در عدد یک. شما این را در ترکیب بندی مشاهده می کنید. همه مستقل هستند همان طور که در عالم هر چیزی مستقل است ولی در یک کلیت جزئی، دوباره کلیت بزرگ تر و کلیت بزرگ تر و کل جهان را در برمی گیرد. این نشان همین کثرت در وحدت است. همه آنها وحدت دارند در عین همه کثرات آنها. این از کجا می آید؟ از شکسته شدن پرسپکتیو و رویکرد به دیدگاه نیهوری و بقیه قضایا.

فرهنگ عمومی: همان مسأله وحدت وجود که عرفا گفته اند؟

دکتر رجبی: بله.

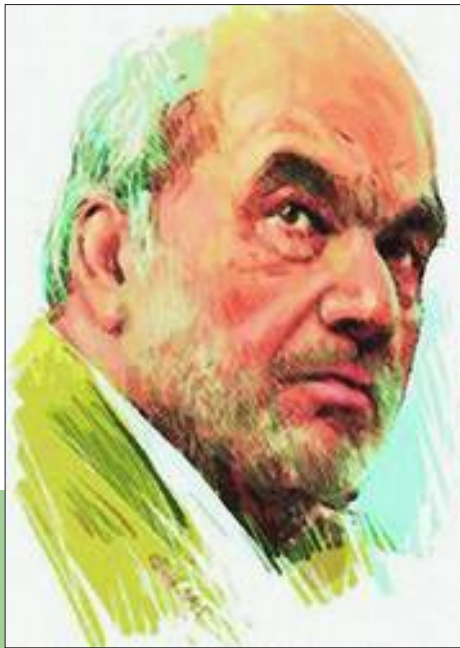
فرهنگ عمومی: اگر امکانش هست بفرمایید در ارتباط با همین مسأله نگارگری ایرانی و هنر مینیاتور آیا از فرهنگ های دیگر مثل فرهنگ مغولی تأثیر پذیرفته و می توانیم این عبارت را به کار ببریم؟ و اگر هست چگونه؟

دکتر رجبی: اولاً تمدن ها که یک شبه به وجود نمی آیند. تمدن ها همیشه در یک سیر به وجود می آیند. در یک سیر تحول. ما در مسیر جاده ابریشم بودیم، سه هزار سال، از غربی ترین جای جهان تا شرقی ترین جای جهان، همه آثار می آمده و ایرانی ها مشاهده



سلطان محمد که ساغر عشرت فرشته رحمت به جرعه بر رخ حور و پری گلاب زده، شعر بسیار سنگینی مثل این را نقاشی می‌کند که به‌نظر من بسیار اثری عمیق و جزو شاهکارهای نگارگری است که در این غزل وارد می‌شود و بر آن چیزهایی اضافه می‌کند. مقام رند را می‌آورد و خیلی چیزهای دیگر که در آن شعر نیست، در آن غزل نیست و از جاهای دیگر از حافظ می‌گیرد. و در آن اظهار نظر می‌کند. یعنی هنر تا این مرحله می‌رسد که سیر به‌طرف اینکه هنرمند خودش در مقام عارف قرار گیرد و حالا خودش کار کند. ولی به‌هر حال چون مجبور بوده کتاب را مصور کند نه تابلو به معنای امروزی، در آنجا می‌بایست باز هم متکی به روایت حرکت می‌کرد. اما می‌بینیم که همین امروز که اتکا به کتاب دیگر خیلی نیست و هنرمند می‌تواند مستقل کار کند این امکان هست که اگر همان مسیر را بشناسیم می‌توان هم به‌جای شاعر و هم به‌جای نقاش یعنی

صورت ظاهر اندرز است نه باطن اخلاقیات. آنها کار می‌شود. بعد جلوتر که می‌آید می‌بیند که حالا باید وارد عالم معانی شود. زیرکانه متوجه شدند که باید خودشان را در کنار ادیبان نگه دارند. چون اگر کنار ادیبان نگه ندارند، نمی‌توانند توفیقی به‌دست آورند. ادبیات اولیه که ساده‌تر بود، ادبیات اخلاقی نامیده می‌شد. بعدها ادبیات حماسی و در نهایت ادبیات عرفانی. کاری که روی آثار نظامی شده، آثار بسیار با ارزشی است. بعدها حتی همان آثار حماسی را هم چون با فرهنگ و زبان عرفانی آشنا شده بودند حتی آنها را هم به‌گونه‌ای کار می‌کردند که آنها هم دارای رموزی باشند از عرفان اسلامی که دیگر تعالی زیادی پیدا کرد. تا زمان کمال الدین بهزاد، که کمال الدین بهزاد شاهکارهایی را به‌وجود آورد که وی خواست آثار تا حدودی حتی از ادبیات مستقل شود. یعنی آثاری است که هنرمند می‌خواهد خودش شعر خودش را بگوید و در دوره صفوی استاد بزرگوار سلطان محمد، این دو استاد بزرگ و بقیه آنها به تبعیت از آنها و آنها هم با درسی که از بهزاد گرفتند، اینها هم اگر روایت را می‌گرفتند در روایت آنچنان دخل و تصرف می‌کردند و آنچنان چیزهای جدید می‌گذاشتند که دیگر یک روایت شخصی بود، در عین اینکه صورت ظاهر روایت را هم حفظ کرده بودند. همان گونه که گفتیم در هنر تجریدی، عین طبیعت را نگه می‌دارد یعنی ظاهر طبیعت نه عین، ظاهر طبیعت را نگه می‌دارد اما باطن هم داخلش می‌رود و اینجا هم ظاهر روایت به‌اضافه همه اندوخته‌های هنری هنرمند. تا جایی که به تصویرگری غزل می‌پردازند. مخصوصاً در آن اثر شایسته و شاهکار





اینکه برخی حتی گفتند این‌ها هنرهای مقدسی است چون در آن تعین هم نیست. به همین دلیل قرآن کریم اجازه پیدا کرد در اطراف مساجد در جاهایی مقدس، اجازه ظهور پیدا کرد در صورتی که نقوش متعین اجازه ظهور پیدا نکردند. آن هم باز از همان نظام فکری با همان قواعد بیرون آمد فقط چون صورت مجرد داشت خودش آن کلمات را تصویر می‌کرد، این هم در تذهیب معانی کلمات را تصویر می‌کرد. این است که از مراتب والاتری برای آن‌هایی که این امکان را دارند که بتوانند با صورت‌های جلالی ارتباط برقرار کنند خیلی قابل احترام شد.

فرهنگ عمومی: اگر امکان دارد تأثیر هنر اسلامی را بر هنر غربی بفرمایید و بفرمایید تفاوت یک عارف و یک هنرمند در چه هست؟

دکتر رجبی: ببینید آن سوال اولتان، هنر اسلامی در دوره باروک، تأثیر زیادی بر ساخت کلیساها گذاشت. قوس‌هایی که زده شد و گنبدهایی که زده می‌شد. این تأثیراتی را داشت و نیز تأثیرات دیگری که بر آن هنرها داشت خصوصاً در دوره جدید هنرهای اسلامی و خصوصاً هنرهای ایرانی تأثیراتی گذاشت هم هنرهای تجریدیشان و هم هنرهای متعین ما که افرادی مثل ماتیس و دیگران استفاده کردند اما این تأثیرات، تأثیرات عمیقی نبود، تأثیرات صوری و ظاهری بود. که هرچند خیلی‌ها افتخار کردند به این کارها ولی تأثیر، تأثیر فرهنگی نبود. چون بنیاد تفکر غربی نمی‌توانست بپذیرد مثلاً در مورد پارچه‌های ایرانی که به خارج می‌رفت، به اروپا می‌رفت این‌ها اصرار داشتند که روی این پارچه‌ها ذکرهایی را می‌نوشتند حتی در بعضی موارد پادشاهان مقابله کردند که اگر از این‌ها برای ما بفرستید ما هم مخالف تفکر تان روی پول‌هایی که به شما می‌دهیم چیزهایی می‌نویسیم. چون بنیاد آنجا این جور نبود خیلی



هنرمند هم شعر بگوید و هم آن را نقاشی کند، نقاشی شاعرانه و به قول هایدیگر شاعرانه زندگی کند. و شاعرانه نقاشی کند بدون اتکا به متنی غیر از متن وجودی خودش.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر شاید علاقه ایرانی‌ها به تذهیب یا خوشنویسی را که خیلی رشد می‌کند، می‌شود ناشی از گرایش آنها به همین مطلبی که شما فرمودید ارتباط با متن که ادبیات است در سه قالب اخلاقی و حماسی و همین‌طور در خوشنویسی می‌بینیم که به شدت شاید ناشی از علاقه شدید به قرآن داشتند و انواع خط‌های مختلف را به وجود آورده باشند؟

دکتر رجبی: اساساً فرهنگ تصویری ما از قرآن کریم آغاز شد، از خوشنویسی و بعد هم تذهیب آن، بعد آرام آرام بیرون آمد. از قرآن آغاز شد، از ظاهر قرآن و بعد از باطن قرآن. خط و تذهیب هر دو، دو جلوه مهم هنرهای تجریدی ما هستند. و به همین خاطر



به اعتقاد من تأثیر بنیادی نگذاشت. هرچند بعضی‌ها می‌گویند تحت تأثیر عرفای اسلام بودند و این‌ها، من خیلی به این چیزها اعتقاد ندارم چون روند کاری که کردند اتفاقاً بیشتر شاید تحت تأثیر شریعت‌گرایان ما بودند. که نتیجه بدی هم کار داد اما در مورد سوال دوم شما، یکبار دیگر بگویید.

فرهنگ عمومی: ارتباط بین هنرمند و عارف و تفاوت‌هایی اگر هست؟

دکتر رجبی: در مورد این، عرفان امری نیست که متعلق به یک عده‌ای خاص باشد هر انسان مؤمنی، نشان ایمانش مرتبه‌ای از عرفان اوست. در مباحث اول گفتیم که معرفت جزء لاینفک ایمان اسلامی بود. اما ما عارف را وقتی که مطرح می‌کنیم و می‌گوییم عارف، یعنی کسی که به طور خاص به مراتبی از حقیقت دست پیدا کرده که می‌تواند از دیگران در همان طریق دستگیری کند و به مقامی رسیده که هم خودش را نجات داده و هم می‌تواند نجات‌بخش دیگران باشد. قدر مسلم هنرمندان ما، هنرمندانی بودند که مراتبی از این عرفان را ادراک کردند. من عرض کردم اصلاً نمی‌شود آثار با آن وضعیت بوجود بیاید که جلوه‌گاه عرفان تمام است، بدون این که خودش سیر عرفانی کرده باشد. باز اگر برگردیم به مباحث قبلی که گفتیم آداب معنوی طریقت عملی است. اگر این‌ها این طریقت عملی عرفانی را طی نکرده باشند، و به تعبیری طی طریقت نکرده باشند چگونه می‌توانند آن تصاویر را به‌دست بیاورند؟ پس مراتبی از عرفان را این‌ها طی کردند و می‌توانیم به این‌ها هنرمندان عارف بگوییم. حالا برخی

از این‌ها که اساساً خودشان عارف بودند مخصوصاً در شعر. شما وقتی مولانا را می‌گویید نمی‌توانید بگویید مولانا شاعر بود اما عارف نبود یا عارف بود شاعر نبود. همین وضعیت درمورد بقیه هنرمندان هم هست. استادان بزرگ معمار، نقش‌بندان بزرگ، هنرمندان نگارگر بزرگ. این‌ها همه مراتبی از عرفان را داشتند و می‌شناختند اما بررسی مراتب عرفانی بهتر است بگوییم با کرام الکاتبین است. وگرنه ما چون در ادبیات، عرفان نظری را با کلمات می‌شناسیم، می‌گوییم پس حتماً این سیرها را کردند و می‌شناختند اما چون در نقاشی، فرهنگ نقاشی را نمی‌شناسیم راجع به این‌ها از دیدگاه عرفانی حرف نمی‌زنیم. یا در معماریاگر حرف می‌زنیم در حد کلیات است، که هرگز این را هم به سختی می‌توانیم با عرفان مرتبط کنیم و بگوییم این‌ها عارفانی بودند که سالک عامل بودند تا به چنین مباحثی رسیدند.

تاریخ مکزیک پس از ایلغار اسپانیاییها و فرانسویها و کلاً غربی‌ها به گونه‌ای با تاریخ و تمدن بورژوازی مدرن پیوند خورد. محصول این پیوند، نابودی تقریباً تام و تمام تمدن باستانی و نسل‌کشی سرخ‌پوستان و پیدایی نسلی از مکزیکی‌های اروپایی‌تبار و بعضاً دورگه [دارای رگه‌ای از اجداد سرخ‌پوست] بود که به زبان اسپانیولی یا پرتغالی حرف می‌زدند، مسیحی بودند، در افق تمدن غرب مدرن سیر می‌کردند و میراث فرهنگ سرخ‌پوستی و اسطوره‌ای برایشان چونان خاطراتی گنگ، مبهم و گم شده در دورترین زوایای ضمیر ناخودآگاه قومی‌شان بود.



کارلوس فوئنتس،

نئولیبرالیستی انقلاب ستیز

■ نیلگون اخوان شریف

فصلی نوین در تاریخ مکزیک و دیگر مردم بومی ساکن این قاره ظهور کرد که مولفه‌های آن خشونت، استیلا و نسل‌کشی بومیان و از بین رفتن هویت قومی مردم مکزیک و دیگر سرزمینهای این قاره توسط امپراطوری سوداگران سرمایه‌سالار مدرنیست سفید پوست بود. تمدن مکزیک در کوران این هجوم ویرانگر، همه هستی خود و حتی ساکنان بومی خود را از دست داد و نسلی جدید از اسپانیاییها و آلمانیها و فرانسویان که بعضاً سرخ‌پوستان را به عنوان برده و نیز ابزار سوءاستفاده جنسی در مزارع و منازل خود به کار می‌گرفتند، در این سرزمین حاکم شد. بدین سان تاریخ مکزیک پس

از آن روز که پول سرمایه‌داران یهودی در پیوند با انگیزه‌های تجاوزکارانه و استعماری امپراطوری مدرن و نوظهور اسپانیا در سالهای پایانی سده پانزدهم، کریستف کلمب ایتالیایی را به عنوان نماد روح استیلا، سرمایه‌سالار و زراندوز غرب مدرن به «قاره ناشناخته» [که سال ۱۵۰۶ آمریکا نامیده شد] فرستاد، طومار تمدنهای ممسوخ اسطوره‌ای این قاره به گونه‌ای سریع و خونین درهم پیچیده شد. تقدیر، ویرانی تمدن سرخ‌پوستی «آزتک»‌ها در مکزیک را برعهده خشونت ویرانگر «کورتس» اسپانیایی نهاده بود. بدین سان و با ویرانی تمدن بومی و کشتار بی‌سابقه آنها

۱۳۶
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



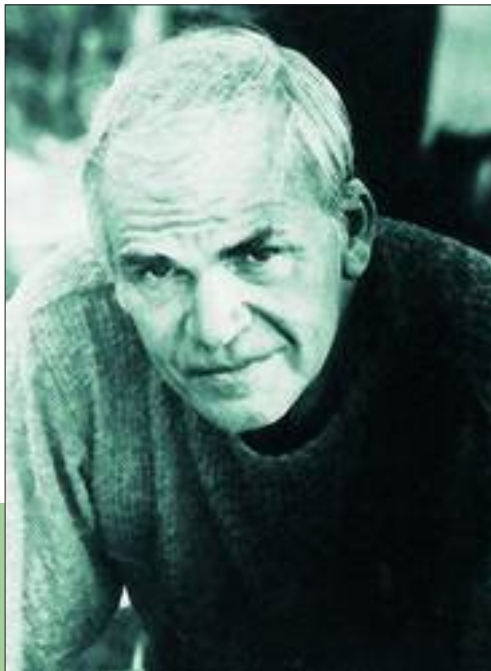
از آن روز که پول سرمایه‌داران یهودی در پیوند با انگیزه‌های تجاوزکارانه و استعماری امپراطوری مدرن و نوظهور اسپانیا در سالهای پایانی سدهٔ پانزدهم، کریستف کلمب ایتالیایی را به عنوان نماد روح استیلا، سرمایه‌سالار و زراندوز غرب مدرن به «قاره ناشناخته» [که سال ۱۵۰۶ آمریکا نامیده شد] فرستاد، طومار تمدنهای ممسوخ اسطوره‌ای این قاره به گونه‌ای سریع و خونین درهم پیچیده شد. تقدیر، ویرانی تمدن سرخ پوستی «آزتک»‌ها در مکزیک را بر عهدهٔ خشونت ویرانگر «کورتس» اسپانیایی نهاده بود.

cast دولت‌مردان مکزیک تعلق داشته است. او در آثار خود به تاریخ مکزیک و ناخودآگاه قومی اسطوره‌ای گم شده‌اش نظر می‌افکند اما در این نگرش، مبنا را تفسیر مدرنیستی و رویکرد غرب‌زده‌ای قرار می‌دهد که پانصد سال است بر زندگی مکزیک سیطره دارد.

فوئنسس، رمان «آسوده‌خاطر» را به سال ۱۹۵۹ م منتشر می‌کند. [این رمان به سال ۱۳۶۴ توسط «نشر تندر» به فارسی، انتشار یافته است] وقایع این رمان کم‌حجم در شهر «گوانا» - خواتو» می‌گذرد و سرگذشت خانواده‌ای است که قواعد اخلاقی سرسختانه، فضای روابط عاطفی اصیل را محدود کرده است. درون‌مایهٔ اصلی این اثر را می‌توان رویکرد انتقادی و لیبرال منشانهٔ فوئنسس علیه آنچه که او سلطهٔ اخلاقیات کلاسیک می‌داند، دانست. در واقع فوئنسس در این رمان با ترسیم شخصیت «خورخه بالکارسل دل مورال» به عنوان شخصیتی موعظه‌گر، ریاکار، مستبد و سوءاستفاده‌گر، در

از ایلغار اسپانیاییها و فرانسویها و کلاً غربی‌ها به گونه‌ای با تاریخ و تمدن بورژوازی مدرن پیوند خورد. محصول این پیوند، نابودی تقریباً تام و تمام تمدن باستانی و نسل‌کشی سرخ‌پوستان و پیدایی نسلی از مکزیک‌های اروپایی‌تبار و بعضاً دورگه [دارای رگه‌ای از اجداد سرخ‌پوست] بود که به زبان اسپانیولی یا پرتغالی حرف می‌زدند، مسیحی بودند، در افق تمدن غرب مدرن سیر می‌کردند و میراث فرهنگ سرخ‌پوستی و اسطوره‌ای برای‌شان چنان خاطراتی گنک، مبهم و گم شده در دورترین زوایای ضمیر ناخودآگاه قومی‌شان بود. اینان اگر به حسب اتفاق به این میراث اسطوره‌ای - سرخ‌پوستی نگاهی هم می‌افکندند، آن را از زاویهٔ غرب‌زدگی مدرن تفسیر می‌نمودند. بدین سان مکزیک غرب‌زدهٔ مدرن تدریجاً متولد گردید و در انقلاب سال ۱۹۱۰ م به استقلال ظاهری [در عین وابستگی عمیق و ریشه‌دار همه‌جانبه به امپریالیزم جهانی و به ویژه امپریالیزم آمریکا] دست یافت.

«کارلوس فوئنسس» متولد سال ۱۹۲۸ م، رمان‌نویس تاریخ، خاطرات و زوایای فردی و جمعی این مکزیک مدرن غرب‌زده است. فوئنسس در پاناماسیتی به دنیا آمد، به روزنامه‌نگاری و رمان‌نویسی و نوشتن نمایشنامه و نقد ادبی پرداخت. او تحصیلات کلاسیک منظمی را بر پایهٔ مدل دانشگاه‌های غربی در آرژانتین، شیلی و «انستیتو مطالعات عالی بین‌المللی ژنو» دنبال کرد و پیشهٔ پدرش را ادامه داد و دارای مناصب متعدد دولتی و دیپلماتیک گردید. از این منظر او همیشه به کاست



فوننتس، رمان «آسوده خاطر» را به سال ۱۹۵۹ م منتشر می‌کند. [این رمان به سال ۱۳۶۴ توسط «نشر تندر» به فارسی، انتشار یافته است] وقایع این رمان کم‌حجم در شهر «گوانا» خواتو» می‌گذرد و سرگذشت خانواده‌ای است که قواعد اخلاقی سرسختانه، فضای روابط عاطفی اصیل را محدود کرده است. درون مایه اصلی این اثر را می‌توان رویکرد انتقادی و لیبرال منشانه فوننتس علیه آنچه که او سلطه اخلاقیات کلاسیک می‌داند، دانست. درواقع فوننتس در این رمان با ترسیم شخصیت «خورخه بالکارسل دل مورال» به عنوان شخصیتی موعظه‌گر، ریاکار، مستبد و سوءاستفاده‌گر، در خواننده نحوی خشم و رنجش نسبت به هر نوع رویکرد منضبط مبتنی بر اصول اخلاقی پدید می‌آورد.



که فوننتس ترسیم می‌کند. شاید او شناختی از یک رویکرد سالم اخلاق‌گرا نداشته است. به هر حال معادله‌ای که در رمان خود توصیف می‌کند و محکومیت طرف اخلاق‌گرا را به دنبال دارد از اساس، تصویری غیرواقعی و جانبدارانه به سوی ارزشهای لیبرال-بورژوازی است. سال ۱۹۶۲، سال انتشار دو رمان فوننتس با نامهای «آئورا» (با ترجمه «عبدالله کوثری» توسط «نشر تندر» به سال ۱۳۷۹ چاپ شده است) و «مرگ آرتیمو کرو» (با ترجمه «مهدی سبحانی» توسط «نشر تندر» به سال ۱۳۶۴ طبع گردیده است) است. هر دوی این رمانها از آثار اصلی اویند که شاکله جهان‌بینی و سبک کار ادبی فوننتس در آنها ترسیم گردیده است.

«آئورا» رمانی کوتاه با مایه‌های سوررئالیستی و وهم‌آلود است. در آئورا مرزهای واقعیت و تخیل و هم‌آلود درهم می‌ریزد. «فیلیپه مونتر» قهرمان داستان، فردی منفعل، مرده و بیمار است. او به خانه‌ای قدم می‌گذارد که گویی وی را به ساحت زمانی-مکانی دیگری می‌برد. در این خانه دختری زیبا به نام «آئورا» زندگی می‌کند که ارتباطی مرموز با پیرزن قهرمان داستان یعنی «کنسلو» دارد. کونسئلو پیرو اهریمنی، آن سوی چهره آئورای زیباست. کونسئلو در پانزده سالگی با ژنرال «یورتنه» ازدواج کرده است و اکنون که سالها از مرگ یورتنه می‌گذرد، وظیفه بازخوانی و تنظیم یادداشتهای ژنرال را به فیلیپه واگذار می‌کند. درواقع، پیرزن با قرار دادن آئورا بر سر فیلیپه و سپردن وظیفه تنظیم یادداشتهای ژنرال یورتنه به او، به نحوی در صدد زنده کردن شوی خود است. در پایان داستان نیز با محو شدن آئورا، این کونسئلوست که با فیلیپه منفعل و سردرگم، نرد عشق می‌بازد.

به نظر می‌رسد فوننتس با بهره‌گیری از شگردهای داستان‌نویسی سوررئال، به گونه‌ای همانندی یا تداوم

خواننده نحوی خشم و رنجش نسبت به هر نوع رویکرد منضبط مبتنی بر اصول اخلاقی پدید می‌آورد. شخصیتی که فوننتس ترسیم می‌کند فردی واقعا اخلاقی و معنوی نیست بلکه مردی زورگو، مستبد و ریاکار است و چون فوننتس او را در قباب اخلاق‌گرایی فرو می‌برد از طریق نشان دادن رفتارهای مستبدانه او درواقع هر نوع انضباط‌گرایی اخلاقی را محکوم می‌کند. در مقابل این شخصیت، فوننتس شخصیت «خائیمه» [برادرزاده‌ی خورخه بالکارسل] را قرار می‌دهد که در طلب فردگرایی و استقلال به شیوه لیبرال-بورژوازی است و درواقع گرایش غالب لیبرالیستی جهان‌بینی فوننتس را نمایندگی می‌کند. البته رمان، رویکردی بدبینانه دارد و با شکست «خائیمه» و پذیرش سلطه استبدادی خانواده آن گونه که فوننتس توصیف می‌کند، پایان می‌یابد. البته این مسئله تضاد بین فردی که می‌خواهد بر پایه انگاره‌های نفسانی لیبرال-بورژوازی زندگی نماید با آداب و مقررات ظاهری و سنتی در دیگر آثار فوننتس نیز تا حدودی دنبال می‌شود.

نکته اینجا است که فوننتس صورت مسئله را از اساس نادرست ترسیم می‌نماید. او به جای تصویر کردن یک الگوی اخلاق‌گرای سالم که به استقلال افراد نیز احترام می‌گذارد، چهره‌ای زشت و کریه و کج و معوج از یک اخلاق‌گرای بیمار مستبد را که خود حتی پای‌بند صفات حسنه اخلاقی نیست در مقابل جوانی، خواهان آزادیهای نفسانی لیبرالی قرار می‌دهد و بدین‌سان دانسته یا نادانسته، حقیقت فردگرایی اخلاقی مستقل معتقد به اصول معنوی و دینی [که نماد اصیل و راستین اخلاق‌گرایی است] را مخدوش می‌نماید. فردگرایی اخلاقی مبتنی بر اصول متعالی نه اسیر آفات نفسانیت زده لیبرالی است و نه مبتلا به عارضه استبداد ظالمانه و بیمارگونه ظاهرگرایان به اصطلاح اخلاقی‌ای



نکته تأسف بار در عملکرد فوننتس این است که او در سالهای دهه شصت قرن بیستم و در یکی از طوفانی‌ترین ادوار مبارزات ملت‌های امریکای لاتین علیه امپریالیزم امریکا، به ترویج روحیه بدبینی در خصوص انقلاب و تبلیغ آرمان‌گریزی اقدام کرده است.



دور»، «پوست انداختن»، «زمین ما» و «لائورا دیاس» به انحاء مختلف دیده می‌شود.

«آئورا» رمانی است سوررئالیستی و وهم‌آلود با درون مایه‌های نیست انگاری سیاه و یأس‌آلود، القاء حس غیرواقعی بودن «واقعیت» و رگه‌هایی از تصاویر شهوانی که در اغلب آثار فوئنتس دیده می‌شود. آئورا در متن خود به خواننده نحوی حس تردید و شک‌آلودگی در خصوص درک و شناخت واقعیت را القاء می‌کند، ویژگی‌ای که یکی از مشخصه‌های ادبیات پسامدرن غرب و غرب‌زده‌های گرفتار بحران می‌باشد. برخی تصاویر داستانی رمان آئورا نظیر آن جایی که از «پوست کندن بزغاله‌ی خیالی» توسط «این زن دیوانه» سخن می‌گوید، دقیقاً تداعی گر فضای وهم‌آلود بیماری است که کل ادبیات پسامدرن غرب و نیز ادبیات پست‌مدرن غرب‌زده آمریکای جنوبی (از آثار کافکا تا آثار مارکز) بدان مبتلاست. به این تصویر داستانی در آئورا توجه

شخصیت یورنته در فیلیپه را بیان می‌کند. در واقع فیلیپه با یادگیری طرز نگارش یورنته، در شخصیت او مستحیل می‌گردد و حذف آئورا از پایان داستان نیز احتمالاً حکایت از استحاله او در شخصیت کونسلو دارد و بدین‌سان آئورا با وجه اهریمنی وجود خود وحدت می‌یابد. گویا اساساً لطافت و زیبایی آئورا از آغاز، پرده‌ای برای پنهان کردن وجه اهریمنی وجود او (یعنی کونسلو) بوده است. در این ماه، فیلیپه مردی بی‌هویت و گم کرده مقصود است که با فرا گرفتن نثر ژنرال به هویت او استحاله می‌یابد و کونسلو زنی خودشیفته و سلطه‌گر است. رابطه بین کونسلو و آئورا در نگاه بیرونی و برای فیلیپه گنگ و غیرقابل درک است اما در حقیقت آئورا همان کونسلوست که به ظرف زمانی جوانی خود بازگشته اما در حال، ظاهر گردیده است. آن هم در خانه‌ای که گویا چونان جعبه‌ی بزرگ جادویی‌ای است که زمان تقویمی و مکان عینی در آن از هم گسسته می‌گردند و وهم بر واقعیت غلبه می‌یابد.

در توصیف آئورا زمان، جریان عادی خود را ندارد. در ابتدای رمان و هنگام اولین دیدار فیلیپه با آئورا، او دختری جوان است و روز بعد تبدیل به زنی چهل ساله می‌گردد و دو روز بعد گویا همان کونسلوی پیر است. این گردش غیر عادی زمان در ارتباط با فضای وهم‌آلود مکانها از ویژگیهای رمانهای سوررئالیستی است. ویژگی استحاله و به عبارت خود فوئنتس «پوست انداختن»، تداوم و استحاله شخصیتها نیز از ویژگیهای سبک داستانی فوئنتس است که در آثاری چون «آئورا»، «خویشاوندان



«مرگ آرتیمو کروز» رمان بلندی است که به سبک رئالیستی نوشته شده است. مرگ آرتیمو کروز، رمانی است با ساختار فشرده و طرح داستانی ثابتی که تدریجاً بسط می‌یابد. آرتیمو کروز فراتر از یک فرد به عنوان یک تیپ مطرح می‌گردد. در این رمان جریان تداعی ذهن آشفته کروز پیش‌برنده حوادث است و گویی صداها و روایتهای مختلف در کشمکش با یکدیگر در شخصیت او به جدال می‌پردازند.

عدالت حق هر کسی را پرداختن، حق هر چیزی را پرداختن و یا هر چیزی را سر جای خود قرار دادن است، اینها جاهای حقیقی دارند که وقتی سر جای حقیقی خود نباشند آثار ظلم هویدا می‌شود. واضح می‌شود، ولو اینکه همه آنهایی که در این مجموعه زندگی می‌کنند خیال کنند که عدل همین است، خیال کنند همین را باید انجام دهند. مثل اینکه همه خیال کنند که آب این لیوان طیب و طاهر است ولی داخل این لیوان مثلاً سم باشد. وقتی بخورند می‌میرند. اینکه من بگویم داخل این آب شربت است، سم که شربت نمی‌شود. سم، سم است و وقتی خورده شود آثار خود را می‌گذارد.



ایستاده است و جیغ می‌کشد، چرا که دست کسی دامن تافتۀ سبزش را از میان دریده است و آن‌گاه سر به سوی تو می‌کند. نیمه‌های دریده دامنش در دست، سر به سوی تو می‌کند و خاموش می‌خندد، با دندانهای خانم پیر که روی دندانهای خود نشانده است و در این دم، پاهایش، پاهای عریانش تکه‌تکه می‌شود و به سوی پرتگاه می‌پرد...» (آئورا/ص ۵۸ و ۵۷)

برخی آثار فوئنتس و اغلب آثار سوررئال پست‌مدرن ادبیات غربی و غرب‌زده مشحون از این تصاویر بیمارگونه و وهم‌آلود و سادیستیک است و این امر در انحطاط

کنید. «در ژرفای پرتگاه تاریک، در رویای خاموش تو با دهانهایی که در سکوت گشوده می‌شوند، می‌بینی‌اش که از ظلمت پرتگاه به سوی تو می‌آید، می‌بینی‌اش که به سویت می‌خزد. در سکوت، دستهای بی‌گوشتش را می‌جنباند، به سویت می‌آید تا آنکه چهره به چهره‌ات می‌ساید و تولته‌های خونین، لثه‌های بی‌دندان بانوی پیر را می‌بینی، و جیغ می‌کشی و او دیگر بار دست جنبان دور می‌شود و دندانهای زردش را که در پیشبند خون‌آلود ریخته است، بر پرتگاه می‌افشانند. جیغ تو باز تاب جیغ آئورا است. او پیش روی تو در روایت





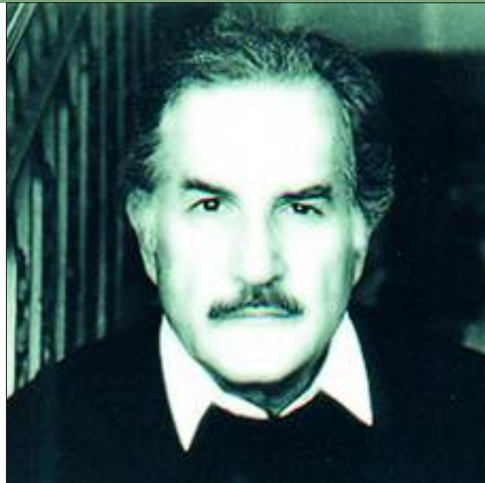
ابزار به نسبتی تابع فاعلیت قرار می‌گیرد، منظورمان فقط ابزار فیزیکی نیستند. ابزار فکری هم هست. اگر کسی منطق درست کند، اگر کسی فرمول علمی درست کند، اگر کسی فرمولی درست کند برای تحریک احساسات و تحریک عواطف، اینها هم اسمش ابزار است که به این وسیله می‌شود اشک افراد را درآورد. به این وسیله می‌شود افراد را ترساند. به این وسیله می‌شود افراد را خندانند. به این وسیله می‌شود از مقدماتی، از داده‌هایی نتیجه گرفت. همه اینها ابزار هستند منتها بعضی ابزارها فیزیکی و عینی هستند و بعضی ابزارها ذهنی و بعضی از ابزارها روحی هستند.

نیز یهودی بودند) کسانی چون «دانیل پل»، «خانم هانا آرنت» و «آیزنبرلین» در جهت مقابله با امواج انقلابی‌گری و آرمان‌خواهی فراگیری که در میان ملل ستم‌دیده و محروم جهان سوم گسترش و تعمیق می‌یافت، نحوی رویکرد تردیدافکنی و ایجاد شک در خصوص انقلاب و انقلابی‌گری و آرمان‌خواهی را تبلیغ می‌کردند. در این مسیر، داستان نویسانی چون «جرج اورول» و «آرتور کوئیستلر» و «میلان کوندرا» نیز این ایدئولوگها را یاری می‌دادند. جوهر و جان‌مایه آثار این رمان‌نویسان، القاء این اندیشه به مخاطب بود که اساساً «انقلاب» امری عبث و بی‌حاصل است و هر نوع آرمان‌گرایی و رویکرد اعتقادی و اصول‌گرایانه حاصلی جز یأس، سرخوردگی و شکست ندارد. پدیدآورندگان این آثار داستانی، خواسته یا ناخواسته و دانسته یا نادانسته همسو با امواج تبلیغات نئولیبرالیسم جهانی حرکت می‌کرده‌اند. رمان مرگ آرتیمو کروز براساس همین درون‌مایه نئولیبرالی و ضدانقلابی است که شکل گرفته است. به موازات این درون‌مایه و رویکرد ضدانقلابی و نئولیبرالی، حکایت عاشقانه‌ای از علاقه آرتیمو کروز به دختر جوان انقلابی‌ای به نام «رژینا» نیز مطرح می‌شود. البته با مرگ رژینا در نبرد انقلابی، گویی صداقت از وجود آرتیمو کروز نیز بار می‌بندد و انقلابی سابق تدریجاً در ورطه قدرت‌مداری و فساد مستحیل می‌گردد. البته فوئنتس به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا این استحاله در زر و زور، تقدیر همه انقلابها و انقلابیها است. در واقع، فوئنتس با زبان ادبیات، همان رویکرد ضدآرمان‌گرایی و لیبرالی‌ای را تبلیغ می‌کند که

فراگیر بشر غربی و غرب‌زده مدرن و پست‌مدرن به لحاظ وجودی و حاکم شدن پست‌ترین صور شرارت‌های نفسانی شیطانی و اضطراب نفسانیت‌مدارانه بر وجود او ریشه دارد.

رمان «مرگ آرتیمو کروز» از آثار پرآوازه کارلوس فوئنتس است. آرتیمو کروز، شخصیت اصلی رمان نماینده مجلس و صاحب امتیاز بزرگ‌ترین روزنامه مکزیکو و سیاستمداری زیرک است که پیشینه انقلابی دارد. فوئنتس در این رمان و در قالب شخصیت آرتیمو کروز، مرد انقلابی‌ای را توصیف می‌کند که شعارهای انقلابی را دستمایه کسب ثروت و قدرت قرار می‌دهد. آرتیمو کروز در بستر مرگ به مرور گذشته خود می‌پردازد. آرتیمو کروز، تجسم شخصیت فرد انقلابی‌ای که پس از رسیدن به ثروت و قدرت به آرمانهای انقلاب خیانت می‌کند.

رمان آرتیمو کروز کارلوس فوئنتس را می‌توان در کنار برخی آثار رمان‌نویسانی چون «لوگوستین یانز» و «خوان رولفو» در زمره آثاری دانست که درون‌مایه اصلی آن ایجاد یأس و تردید در خصوص هر نوع انقلاب و انقلابی‌گری و آرمان‌گرایی می‌باشد. مضمون تردیدافکنی و القاء شک در خصوص حقانیت و صداقت سیر حرکت و شخصیت رهبران انقلابیها به طور کلی، از درون‌مایه‌های اصلی آثار فوئنتس است که غیر از «مرگ آرتیمو کروز» در رمانهایی چون «لائورا دیاس» «پوست انداختن» نیز دیده می‌شود. در سالهای دهه شصت و هفتاد قرن بیستم، مبلغان و ایدئولوگهای نئولیبرالیسم سرمایه‌سالار (که اغلب



و آرمان‌گرایی او نهفته است] را در هم بشکنند. چنین کاری آن هم در امریکای لاتین اسیر استبدادهای وابسته به امریکا و سرکوب‌گر دهه‌های شصت و هفتاد میلادی و در دوره‌ای که امواج طوفانی انقلاب‌های مردمی علیه امریکا، کشورهای مختلف این قاره را به تپش واداشته بود، به راستی که ناجوانمردانه بود. فراموش نکنیم که چندماه قبل از انتشار مرگ آرتیمو کروز، امریکا در جنگ با انقلابیون جوان کوبایی در خلیج خوک‌ها شکست خورده بود. چه گوارا و پاتریس لومومبا به عنوان انقلابیون امریکای لاتین و افریقا و تبلور مقاومت جهان به اصطلاح سوم علیه امپریالیزم امریکا مورد ستایش مردم بودند. در همین‌دوران در فلسطین امواج انقلاب بالا گرفته بود و در ایران تحت سلطه شاه، فضای ذهنی و روانی برای قیام انقلابی پانزده خرداد آماده می‌شد.

فوئنسس در این رمان، شخصیت یک انقلابی را به عنوان مدل تیپیک انسانهای انقلابی و آرمان‌گرا به صورتی فردی ضعیف‌النفس ترسیم می‌کند که در تکاپوی پر کردن خلا عاطفی ناشی از عشق خود، به ثروت‌طلبی روی می‌آورد و گویا از آغاز نیز در پس رفتار انقلابی او انگیزه‌های حقیر جنسی و کمبودهای عاطفی و دنیاطلبی مادی نهفته بوده است. «گونسا-لوبرنال» انقلابی دیگر این رمان به انگیزه مخالفت با پدرش انقلابی می‌شود و در نهایت همه آرمان‌گراهای داستان می‌میرند و کروز، فرصت‌طلبانه به فکر زمینه‌های خود و استثمار از دهقانان تحت لوای شعارهای انقلابی است. در این رمان نحوی پراکندگی در بیان وقایع و بی‌نظمی در توالی زمان‌ها دیده می‌شود

که بازتاب ذهن آشفته، انزوا و تنهایی کروز است. در این رمان نحوی تعدد و کشمکش «من»‌ها و رویارویی آنها در درون یک فرد دیده می‌شود که با تفاوت‌هایی

کارل پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنانش» و هانا آرنت در کتاب «انقلاب» خود قبل و بعد از او با زبان تئوریک ترویج می‌کردند. نکته تأسف‌بار دیگر در عملکرد فوئنسس این است که او در سالهای دهه شصت قرن بیستم و در یکی از طوفانی‌ترین ادوار مبارزات ملت‌های امریکای لاتین علیه امپریالیزم امریکا، به ترویج روحیه بدبینی در خصوص انقلاب و تبلیغ آرمان‌گریزی اقدام کرده است. شاید با توجه به این عملکرد فوئنسس و جایگاه دیپلماتیک بین‌المللی او بتوان راز شهرت فراگیر و جهانی‌اش را دریافت. شهرتی که موجب گردیده است بسیاری از آثار او پس از انقلاب به فارسی ترجمه، در تیراژ گسترده منتشر و در محافل و نشریات روشن‌فکری به تفصیل تبلیغ شود.

«مرگ آرتیمو کروز» رمان بلندی است که به سبک رئالیستی نوشته شده است. مرگ آرتیمو کروز، رمانی است با ساختار فشرده و طرح داستانی ثابتی که تدریجاً بسط می‌یابد. آرتیمو کروز فراتر از یک فرد به عنوان یک تیپ مطرح می‌گردد. در این رمان جریان تداعی ذهن آشفته کروز پیش‌برنده حوادث است و گویی صداها و روایت‌های مختلف در کشمکش با یکدیگر در شخصیت او به جدال می‌پردازند.

در روایت از زبان اول شخص، کروز از انگیزه‌های مادی پنهان در فعالیت‌های انقلابی خود سخن می‌گوید. بدین سان فوئنسس می‌کوشد تا ارزش، اعتبار و ابهت یک انقلابی [که بخش مهمی از آن در صداقت

۱۴۲
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱

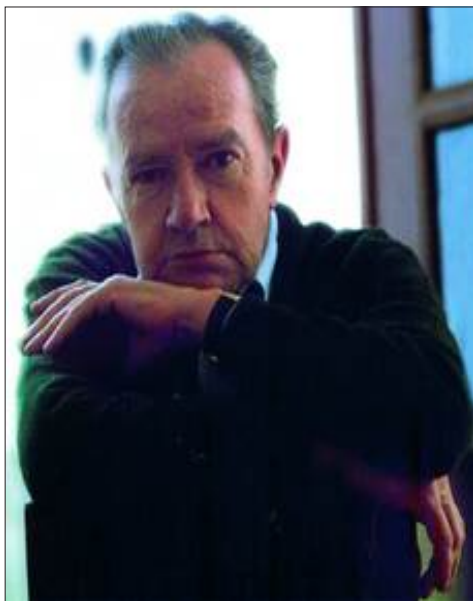


رویکرد نفی توأمان
لیبرالیسم و استالینیسم
و تأکید بر پلورالیسم و
مفهوم مدرن فردگرایی
و خشونت‌ستیزی
دقیقاً رویکردی لیبرالی
است که نتولیبیرال‌ها
و جریان لیبرال‌های
سوسیال‌دموکرات، آن
را ترویج می‌کنند.



در جهانی که تحت سلطه خشونت ویرانگر نظام سرمایه‌سالاری جهانی به‌ویژه آمریکا قرار دارد و در شرایطی که دولت‌ها و کشورهای لیبرال - سرمایه‌داری که شعار خشونت ستیزی سر می‌دهند، خود خونین‌ترین و خشن‌ترین عملکردها را در عراق، افغانستان و فلسطین اشغالی داشته و مجهز به عظیم‌ترین سلاح‌های خشن کشتار جمعی‌اند، کاملاً روشن است که فریفتن مردمان تحت ستم با شعار خشونت ستیزی، صرفاً دامی برای خلع سلاح مردم به جان آمده و سلاح بر کف و انقلابی جهان‌گرسنه است و نه چیز دیگر.

تمدن وقوم استیلای تمام عیار قومی دیگر و از بین رفتن و لگد کوب شدن همه ارزش‌های هویتی یک قوم توسط قومی زراندوز و سلطه - گر [که خود آلت فعل زرسالاران یهودی اروپا بوده‌اند] توجهی نمی‌کند و نابودی سرشت قومی و به اسارت رفتن سرنوشت و تاراج منابع یک ملت را مد نظر قرار نمی‌دهد. بلکه خوشحال از «زایش» یک مکزیکی غرب‌زده مدرن است. به روایت فوئنتس، مالینچه می‌خواهد در کورتس [نماد غرب استیلاجوی زرسالار مدرن]، روح خدای اسطوره‌ای عشق و عدالت را زنده کند و این البته به شوخی بیشتر شبیه است. فوئنتس، خود نمایشنامه «همه گربه‌ها خاکستری‌اند» را اثری با سبک «واقع گرایی نمادین» می‌نامد.



یادآور تعدد «من»‌ها در عین همانندی آنها در رمان آثور است.

فوئنتس نمایشنامه‌ای به نام «همه گربه‌ها خاکستری‌اند» دارد که آن را می‌توان نحوی بیان ادبی توجیه غرب‌زدگی مکزیکی دانست. در واقع در این نمایشنامه، غرب‌زدگی مکزیکی در پرتو مفهوم مدرن «ناسیون» Nation و ناسیونالیزم فرموله می‌گردد. موضوع نمایش مربوط به دوران هجوم «کورتس» و استعمارگران اسپانیایی است. در روایت تاریخی‌ای که نقل می‌شود، زن سرخ‌پوستی به نام «لامالینچه» به مردم خود پشت می‌کند و معشوقه کورتس می‌گردد و در بسیاری از آثار ادبی و تاریخی از مالینچه به نام نماد خیانت نامبرده می‌شود. اما فوئنتس از مالینچه یک قهرمان می‌سازد که با سازش [و به عبارت دقیق‌تر خیانت به مکزیکی‌ها و خود فروختگی به اسپانیایی‌ها که نماد غرب مدرن استیلاجو بودند.] خود زمینه‌های زایش «ملت جدید»ی را که همان مکزیکی غرب‌زده است، پدید آورد.

در روایت فوئنتس، مالینچه یک خائن نیست بلکه به عنوان نماد تمدن سرخ‌پوستی [البته با روایت دقیق‌تاریخی، تمدن قتل‌عام شده سرخ‌پوستی توسط غرب مدرن] با کورتس [به عنوان نماد استیلاجویی غرب مدرن] می‌آمیزد و از این زایش ملتی نوین [که در حقیقت مکزیکی مدرن غرب‌زده و وابسته و تحت سلطه است و نه تمدن بومی و مستقل] از تک‌ها و مکزیکی باستان] پدید می‌آید.

فوئنتس در این «پیوند» به نابودی، و نسل‌کشی یک



فوئنتس می‌کوشد تا ارزش، اعتبار و ابهت یک انقلابی [که بخش مهمی از آن در صداقت و آرمان‌گرایی او نهفته است] را در هم بشکند. چنین کاری آن هم در امریکای لاتین اسیر استبدادهای وابسته به امریکا و سرکوب‌گر دهه‌های شصت و هفتاد میلادی و در دوره‌ای که امواج طوفانی انقلاب‌های مردمی علیه امریکا، کشورهای مختلف این قاره را به تپش واداشته بود، به راستی که ناجوانمردانه بود.

خشونت سرکوبگر مخالف رشد و کمال آدمی که خشونت‌ی استبدادی و تجاوزکارانه است و نیز خشونت‌های وحشیانه سادیستیک و شقاوت آلود محکوم‌اند اما اینگونه از موضع لیبرال-سوسیال دموکراسی شعار خشونت‌ستیزی سردادن و آرمان‌گرایی و انقلابی‌گری و اصولگرایی را نفی کردن مغالطه خطرناکی است که سود آن به جیب سرمایه‌داری و نظام جهانی سلطه می‌رود و رمان لائورادیاس پر است از این مغالطه‌ها.



اگر به زبان نمادهای نمایشنامه فوئنتس بخواهیم سخن بگوئیم رابطه «مارینا مالینچه» با کورتس، رابطه «ماده» منسوخ تمدن آژنک با «صورت» غالب و حاکم استعمار مدرن است که حاصل آن یک غرب‌زدگی مدرن می‌باشد. هرچند در روایت فوئنتس، مارینا توانسته است کورتس را کنترل نماید اما در واقع این کورتس و مدرنیته سیطره جو است که مهر خود را بر هویت مارینا و اعقاب او زده است.

فوئنتس تولد مکزیک غرب‌زده را درنماد زایش مارینا در پایان و جمع شدن خدایان پیشگو گرد او تصور می‌کند. نمایشنامه در صحنه آخر خود به قرن بیستم می‌رسد و مارینا به عنوان مظهر رستگاری و حامی دانشجویان به خون کشیده شده در تظاهرات، جلوه می‌شود.

رمان «پوست انداختن» (با همین نام توسط عبدالله ویژگی‌ای که دقیقاً با خصیصه لیبرالی جهان‌بینی فوئنتس و روحیه ضد انقلابی و آرمان‌ستیز او همخوانی دارد و در رمان مطوّل «لائورادیاس» به تفصیل دنبال می‌شود. رمان پوست انداختن را شاید بتوان از جهاتی، اعلامیه‌ای ادبی در یهودستایی غیر مستقیم نامید.

«لائورادیاس» را فوئنتس به سال ۲۰۰۰ میلادی منتشر کرد. [ترجمه فارسی توسط اسدالله امرایی/ کتاب‌فروشی تندیس] در این رمان رویکرد انقلاب ستیز و ضدآرمان‌گرایی نئولیبرالی فوئنتس با میل شدید او به یهودستایی می‌آمیزد.

رمان، داستان زندگی زنی به نام لائورا (متولد سال ۱۸۹۸ م.) تا هنگام مرگ او در اواخر قرن بیستم و اشاره‌ای به حکایت نتیجه پسر او «سانتیگو» است که به همراه همسرش مروجان آشکار به اصطلاح «خشونت‌ستیزی نئولیبرالی‌اند» البته باید توجه داشت در جهانی که تحت سلطه خشونت ویرانگر نظام سرمایه‌سالاری جهانی به‌ویژه آمریکا قرار دارد و در شرایطی که دولت‌ها و کشورهای لیبرال-سرمایه‌داری که شعار خشونت‌ستیزی سر می‌دهند، خود خونین‌ترین

اگر به زبان نمادهای نمایشنامه فوئنتس بخواهیم سخن بگوئیم رابطه «مارینا مالینچه» با کورتس، رابطه «ماده» منسوخ تمدن آژنک با «صورت» غالب و حاکم استعمار مدرن است که حاصل آن یک غرب‌زدگی مدرن می‌باشد.

هرچند در روایت فوئنتس، مارینا توانسته است کورتس را کنترل نماید اما در واقع این کورتس و مدرنیته سیطره جو است که مهر خود را بر هویت مارینا و اعقاب او زده است.

فوئنتس تولد مکزیک غرب‌زده را درنماد زایش مارینا در پایان و جمع شدن خدایان پیشگو گرد او تصور می‌کند. نمایشنامه در صحنه آخر خود به قرن بیستم می‌رسد و مارینا به عنوان مظهر رستگاری و حامی دانشجویان به خون کشیده شده در تظاهرات، جلوه می‌شود.

رمان «پوست انداختن» (با همین نام توسط عبدالله





و خشن‌ترین عملکردها را در عراق، افغانستان و فلسطین اشغالی داشته و مجهز به عظیم‌ترین سلاح‌های خشن کشتار جمعی‌اند، کاملاً روشن است که فریفتن مردمان تحت ستم با شعار خشونت ستیزی، صرفاً دامی برای خلع سلاح مردم به جان آمده و سلاح بر کف و انقلابی جهان گرسنه است و نه چیز دیگر. در روایت فوئنسس، یهودی مظلوم داستان و یکی دو شخصیت اصلی لیبرال و در نهایت خود لائور اشعار خشونت ستیزی سر می‌دهند اما هرگز یهودیت سکولار صهیونیست را مخاطب این شعار قرار نمی‌دهند و یکسره نیروی خود را برای خلع سلاح و مایوس کردن انقلابی‌ها و بی‌حاصل نشان دادن راه آرمان‌گرایی صرف می‌کنند.

و در رمان لائور ادیاس، شخصیت‌هایی که مثبت تصویر شده‌اند یا یهودی‌اند یا حامی یهودیان.

مثلاً «راکوئل مندرس آله‌مان» دختر یهودی‌ای است که نماد قهرمانی و مظلومیت است. «خورخه مائورا» عشق سوم و مهم لائور الیبرالی مخالف «تمامیت‌گرایی»

و داعیه‌دار پلورا لیسم و حامی یهودیان است (ص ۳۷۱). «هری جاف» آخرین عشق لائور ادیاس که فردی مبارز و فداکار است، یهودی است. آقا و خانم «دیه گوریبرا» که هنرمندانی خلاق‌اند، یهودی‌اند. در لابه‌لای صفحات مختلف کتاب، یهودیت ستایش شده است. «روح نجات دهنده یهودی خود را وقف هنر، علم و فلسفه می‌کند» (ص ۳۶۱) «باران بلا بر آلمان خواهد بارید، آنگاه که خداوند انتقام جنایاتی را که علیه یهودیان انجام داده‌اند بگیرد.» (ص ۳۶۶) «عشق من، من مثل کاتولیکی مؤمن برای قوم یهود دعا می‌کنم که حاملان مکاشفه‌اند تا روزگار ظهور عیسی (ع) (ص ۴۴۹) خطاب به راکوئل مندرس، دختر یهودی‌ای که فوئنسس او را نماد مظلومیت و قهرمانی تصویر می‌کند. «می‌خواهم در اندوه تو شریک باشم آنگونه که تو در اندوه قوم خودت شریکی. عشق عشق من همین است» (ص ۴۶۸) در این رمان «پلیدی نازی‌ها» و «خیانت استالینیست‌ها» توأمان نفی می‌شود و راه «جمهوری خواهی گرینگوی



جوان» یهودی به عنوان راه نجات مطرح می‌گردد. (ص ۳۳۹).

جالب است بدانیم این رویکرد نفی توأمان لیبرالیسم و استالینیسم و تأکید بر پلورالیسم و مفهوم مدرن فردگرایی و خشونت ستیزی دقیقاً رویکردی لیبرالی است که نئولیبرال‌ها و جریان لیبرال‌های سوسیال دموکرات، آن را ترویج می‌کنند. فوئنتس در بخشی از این رمان آشکارا اعتقاد خود به سوسیال دموکراسی را بیان می‌کند. (ص ۵۵۶).

رمان لاتورادایاس، داستانی طولانی و به سبک رئالیستی به منظور ترویج درون مایه‌های انقلاب ستیزی، تردیدافکنی در خصوص حقانیت و عقلانیت آرمان‌گرایی و ترویج به اصطلاح خشونت‌ستیزی لیبرالی است.

در صفحات پایانی کتاب، دختر آرمان‌گرای دیروز که اینک پشیمان گردیده است، از رویکرد انقلابی خود به عنوان «حماقت سیاسی - نظامی» نام می‌برد و لاتورا با تأیید این دیدگاه او می‌گوید: «خشونت، خشونت می‌آورد.» (ص ۶۲۶)

البته اگرچه ممکن است در بسیاری موارد خشونت

موجب تشدید یا ایجاد امواج زنجیره‌ای خشونت‌ها گردد. اما نفی مطلق هر نوع خشونت [حتی خشونت دفاعی از جان، ناموس، اعتقاد و خانه خود] هیچ مبنایی عقلانی ندارد و خود آنها که شعار آن را سر می‌دهند به آن عمل نمی‌کنند و اگر نه چرا دولت‌های لیبرال در جنگ جهانی دوم علیه هیتلر خشونت به خرج دادند؟ چرا در تمامی جوامع غربی کنترل، نظارت، سرکوبی پلیس‌وزندان وجود دارد؟ به راستی اگر هر نوع خشونت نفی گردد پس با چه روشی می‌باید جلوی متجاوزین و متجاسرین به حقوق انسان‌ها را گرفت؟ در همین چند سال اخیر آمریکا با چه ابزاری جز خشونت علیه به ادعای خود «تروریسم» جنگیده است؟ نظام‌های لیبرال - سرمایه‌داری و سوسیال دموکرات در پی انقلاب‌های بزرگ قرن هفده تا بیست اروپا را چه ابزاری بهره گرفتند تا به قدرت رسیدند؟ آیا انقلاب آمریکا و انقلاب فرانسه حاصل خشونت نبود؟

خشونت انواع واقسامی دارد که بسته به مبادی و انگیزه‌ها و غایات و کیفیت وقوع آن دارای ماهیت‌های مختلف می‌گردد. خشونت دفاعی مشروع، عقلاً، اخلاقاً و شرعاً پذیرفتنی است.

خشونت سرکوب‌گر مخالف رشد و کمال آدمی که خشونت استبدادی و تجاوز کارانه است و نیز خشونت‌های وحشیانه سادیستیک و شقاوت‌آلود محکوم‌اند اما اینگونه از موضع لیبرال - سوسیال دموکراسی شعار خشونت‌ستیزی سردادن و آرمان‌گرایی و انقلابی‌گری و اصولگرایی را نفی کردن مغالطه خطرناکی است که سود آن به جیب سرمایه‌داری و نظام جهانی سلطه می‌رود و رمان لاتورادایاس پر است از این مغالطه‌ها.

رمان، درون مایه آشکار آتئیستی و روحی سکولاریستی دارد و مروج نسبی‌گری و عمل‌زدگی



در سالهای دهه شصت و هفتاد قرن بیستم، مبلغان و ایدئولوگهای نئولیبرالیسم سرمایه‌سالار (که اغلب نیز یهودی بودند) کسانی چون «دانیل پل»، «خانم «هانا آرنه» و «آیزنبرلین» در جهت مقابله با امواج انقلابی‌گری و آرمان‌خواهی فراگیری که در میان ملل ستم‌دیده و محروم جهان سوم گسترش و تعمیق می‌یافت، نحوی رویکرد تردیدافکنی و ایجاد شک در خصوص انقلاب و انقلابی‌گری و آرمان‌خواهی را تبلیغ می‌کردند. در این مسیر، داستان‌نویسانی چون «جرج اورول» و «آرتور کوئیستلر» و «میلان کوندرا» نیز این ایدئولوگها را یاری می‌دادند. جوهر و جان‌مایه آثار این رمان‌نویسان، القاء این اندیشه به مخاطب بود که اساساً «انقلاب» امری عبث و بی‌حاصل است و هر نوع آرمان‌گرایی و رویکرد اعتقادی و اصول‌گرایانه حاصلی جز یأس، سرخوردگی و شکست ندارد. پدیدآورندگان این آثار داستانی، خواسته یا ناخواسته و دانسته یا نادانسته همسو با امواج تبلیغات نئولیبرالیسم جهانی حرکت می‌کرده‌اند.

«آزادی» های لیبرالی، تعهد اخلاقی و زندگی خانوادگی را پشت سر می‌گذارد و نهایتاً به نحوی باور لیبرالی مبتنی بر بی‌اعتقادی به همه «سیستم‌های فکری» [نظام‌های اعتقادی اعم از دینی یا ایدئولوژی‌هایی مثل مارکسیسم] می‌رسد (صص ۳۴۴، ۳۰۵) و در حالی که داعیه نسبی‌انگاری و گریز از سیستم‌های اعتقادی دارد، باورها و شعارهای لیبرالی را ترویج می‌کند.

جا دارد اکنون که تب فوئنتس‌زدگی و الگوبرداری از ادبیات امریکای لاتین در میان جوانان نویسنده‌مارونک بسیار دارد و همین طیف علاقه‌مندان مارکر فوئنتس و بورخس ... دائماً شعار جدایی ادبیات از سیاست و درون مایه‌های سیاسی سر می‌دهند، به این نکته مهم توجه نمایند که اغلب آثار فوئنتس [و بسیاری از آثار مارکزو ..] درون مایه‌های آشکار سیاسی دارد. رمان‌هایی نظیر لائورادیاس که شباهت زیادی به یک پر ویا گاندای سیاسی به نفع لیبرالیسم سوسیال - دموکراتیک دارد. پس این جوانان از کدامین جدایی بین ادبیات و درونمایه‌های سیاسی و اجتماعی سخن می‌گویند؟ آیا جز این است که برخی جوانان علاقه‌مند به ادبیات در این مرز و بوم، نادانسته و ناخواسته، تحت لوای ادبیات غیر سیاسی و غیر متعهد، سیاست‌زدگی لیبرالی را ترویج می‌کنند؟ به‌راستی که باید در این پرسش تأمل کرد.

مدرن است. (صص ۶۸۵، ۶۳۳) سرگردانی، یأس و فقدان یقین و بی‌اعتقادی نسبی‌انگارانه در آن موج می‌زند. آدم‌های انقلابی داستان افراد کثیفی‌اند و آنها که از این صفت مستثنی می‌باشند، از انقلابی‌گری دست کشیده یا می‌کشند.

روابط فاسد گسترده‌ای بین زنان و مردان داستان وجود دارد و همچون نخستین رمان فوئنتس، چهره‌ای بیمار و ظاهر‌گرا و ناسالم از اخلاق‌گرایی ارائه می‌گردد. لائورادیاس، زنی است که در جستجوی



ادبیات داستانی انقلاب و سخن گفتن از آن از جمله مقولاتی نیست که به واسطهٔ تکرار پرسشها دربارهٔ آن تبدیل به مقوله‌ای تکراری شود یا امری مقطعی نیست که گمان شود تنها توجه ادبیات داستانی را در یک یا دو دهه به خود اختصاص می‌دهد و با وقوع تحولات دیگر از اولویت آن کاسته می‌شود و در برگیرندهٔ مسائل جاری ادبیات داستانی نیست.



در گفت‌وگو با احمد شاکری

تأملی در ماهیت ادبیات انقلاب

۱۴۸
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱

فرهنگ عمومی: تعریف شما از ادبیات انقلاب چیست؟

احمد شاکری: پیش از هر چیز، از توجه ماهنامه فرهنگ عمومی به مقولهٔ ادبیات انقلاب و خصوص ادبیات متعهد به آرمانهای انقلاب اسلامی به سهم خود تشکر می‌کنم. معتقد هستیم؛ ادبیات داستانی انقلاب و سخن گفتن از آن از جمله مقولاتی نیست که به واسطهٔ تکرار پرسشها دربارهٔ آن تبدیل به مقوله‌ای تکراری شود یا امری مقطعی نیست که گمان شود تنها توجه ادبیات داستانی را در یک یا دو دهه به خود اختصاص می‌دهد و با وقوع تحولات دیگر از اولویت

آن کاسته می‌شود و در برگیرندهٔ مسائل جاری ادبیات داستانی نیست. همچنین سخن از ادبیات انقلاب به معنای توجه به محدوده موضوعی خاصی نیست. غالباً گمان می‌شود ادبیات انقلاب شامل آثار داستانی است که به انقلاب ۵۷ بپردازند. اما این برداشت ناقصی از ادبیات انقلاب است که آن را در ردیف و هم‌عرض دیگر موضوعات اجتماعی و فردی قرار می‌دهد. در حالی که ادبیات انقلاب گستره و شمولی انکار ناپذیر بر تمامی موضوعات دارد. با وجود حسن همیشگی پرسشگری در این زمینه، آسیب‌ها و موانعی، طرح ادبیات انقلاب و به صورت



به جهش در هر یک از دو حوزه نظر و آفرینش است. در حوزه نظریه و فکر، طرح سؤالاتی که یا اساساً مبنایی غیر دینی و الهی دارند و اصطلاح گزینی در آنها مؤید چنین رویکردی است یا به مبادی و مبانی سؤالات بی توجهند و یا سؤالات را فارغ از ترتیب علمی، مقدمات، مؤخرات و لوازم آن مطرح می سازند، بیشترین تأثیر را در شکل گیری فضای غیر علمی و شهرت زده کنونی داشته اند.

مشخص ترین شیوه ای که ادبیات داستانی پس از انقلاب- بخصوص ادبیات متعهد به آرمانهای انقلاب اسلامی- دنبال کرده است، تقسیم بندی ادبیات است. این فرآیند را باید به زایش زود هنگامی برای ادبیات داستانی دانست. زیرا اساساً پیش از تأمین مقدمات نظری - اعم از مبنایی دینی ادبیات و تحقیقات استقرایی- ادبیات داستانی، از طریق تقسیم بندی و بدون لحاظ مقدمات تعریفی تلاش کرد میوه و ثمره

خاص ادبیات داستانی انقلاب را تبدیل به پرسشهایی با پاسخهای مشخص و معلوم ساخته است. تا حدی که در فضای عام کتابخوانی و فضای خاص ادبیات داستانی، هم پرسشگر و هم پاسخ دهنده گویا به دنبال مجهول ویژه ای نمی گردند و تنها، به واسطه تعهدی مناسبتی با طرح سؤالات و جوابهای همیشگی به دنبال ادای دین به ادبیات انقلاب اند. حتی برگزاری جشنواره ها نیز در این زمینه، ادامه این رشته سست عادی و سطحی اندیشی درباره ادبیات انقلاب است. به تعبیر دیگر، عمل (اعم از آفرینش و برنامه ریزی و سیاست گذاری) روی دیگر سکه ای است که در آن سوی آن، نظر و اندیشه قرار دارد. عمل و برنامه، همواره دست به سوی اندیشه دراز می کند و جامعه نیز شناخت و مطالبه اش از ادبیات در غیبت جریانهای نقد جدی بیش از آنچه به صورت معمول ادبیات در اختیار آن می گذارد نیست. این نسبت برای ایجاد توازن نیازمند

در حوزه نظریه و فکر، طرح سؤالاتی که یا اساساً مبنایی غیر دینی و الهی دارند و اصطلاح گزینی در آنها مؤید چنین رویکردی است یا به مبادی و مبانی سؤالات بی توجهند و یا سؤالات را فارغ از ترتیب علمی، مقدمات، مؤخرات و لوازم آن مطرح می سازند، بیشترین تأثیر را در شکل گیری فضای غیر علمی و شهرت زده کنونی داشته اند.





خود، تا چه میزان می تواند از قالبهای شناخته شده ادبیات جهان که زمینه های فکری و اجتماعی خاصی آنها را پدید آورده است استفاده نمایند. آیا ادبیات داستانی پس از انقلاب می تواند در مقطع معاصر تاریخ ادبیات، بدون توجه به پیشینه فکری و هنری آن، به کاروان ادبیات داستانی جهانی ملحق شود یا باید در رسیدن به گونه ادعایی خود مسیر ویژه اش را خود تجربه کرده، بسازد و این بدان معنی است که ادبیات داستانی پس از انقلاب نیازمند تجربه، در مرحله پیش داستان و حتی نمونه های آثار روایی مقارن داستان است. تا تجربه روایت از امر واقع و مستندنگاری صورت نپذیرد، راهی برای ادبیات انقلاب به سمت کشف قالبهای نوظهور نخواهد بود.

بحث پیرامون ماهیت رکن دوم این ترکیبها (دفاع مقدس، انقلاب و ...) نیز غالباً خارج از گفتمان داستانی صورت می پذیرفته است. و این امور خارج از ضرورت های روایت داستانی و پیوندهای ارگانیکی که در روایت، بین مضمون، موضوع و واقعیت برقرار می شود؛ مورد مطالعه قرار گرفته است. دلیل این امر نیز عدم تعیین ماهیت ثانوی این امور در عالم روایت است. بدیهی است انقلاب، برای تاریخ نگار، ماهیتی ابژکتیو (عینی) دارد که در دیدگاه یک جامعه شناس یا اندیشمند علوم سیاسی، نیز این ماهیت با دیدگاه های متفاوت مورد تحلیل قرار می گیرد. اما انقلاب و دفاع مقدس، هنگامی که وارد روایت داستانی می شود به واسطه نسبتی که با ماهیت داستان پیدا می کند و رابطه ارگانیکی که با عناصر دیگر داستان برقرار می سازد، ماهیتی دیگرگون (ابژکتیو-سوبژکتیو) پیدا می کند. بلکه در خصوص داستان- بر خلاف دیگر قالبهای روایی چون فیلم و تاتر- جنبه سوژکتیو از اهمیت بیشتری برخوردار است. بنابر این گفته

تعریف را صید کند و در این مسیر، با ادعای گونه ادبیات داستانی جدیدی پس از انقلاب، جای پای محکمی در ادبیات داستانی ایران و حتی جهان داشته باشد.

در نتیجه تعبیر متعددی شکل گرفتند که ترکیبی عموماً موضوعی را میان گونه ها (قالبها)ی ادبی و متعلق ارزشی مرتبط با انقلاب و زمینه ها و آرمانهای آن را صورت بندی می کردند.

گذر از چنین تعبیری درباره ادبیات داستانی پس از انقلاب، نیازمند مطالعه ارکان سه گانه این اصطلاحات است. نخست، باید هر یک از دو رکن ترکیب اضافی در هر یک مورد مذاقه قرار گیرند. سپس وجه اسنادی میان این دو رکن مورد توجه واقع می شود. در تعبیری که گویای ژانرهای پس از انقلاب در حوزه ادبیات داستانی است رکن نخست (داستان با انواع خاص خود) کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تنها تعداد انگشت شماری از محققین- از جمله شهریار زرشناس- بر تعریفی ناظر بر ماهیت دینی و انقلابی داستان پافشاری کرده اند و نمونه هایی چون رمان را از منظر "حماسه عصر مدرن"^(۱) و "حماسه جهانی بی خدا و عاری از معنویت"^(۲) مورد نقد و تحلیل قرار دادند. این امر ناظر بر آن است که ادبیات داستانی پس از انقلاب در مسیر دست یافتن به گونه ادبی مناسب



انقلاب و دفاع مقدس، هنگامی که وارد روایت داستانی می شود به واسطه نسبتی که با ماهیت داستان پیدا می کند و رابطه ارگانیکی که با عناصر دیگر داستان برقرار می سازد، ماهیتی دیگرگون (ابژکتیو-سوبژکتیو) پیدا می کند.



در بهمن ۵۷، انقلاب که از خاستگاههای اسلامی و آرمان خواهانه برخاسته بود، زمینه ی لازم را برای به عقب راندن گرایش "فرمالیسم" فراهم آورد. آرمان خواهی انقلابی به صورت کامل در برابر زمینه های فکری فرمالیسم ادبی قرار گرفت. زیرا فرمالیسم بر بستر یاس و انکار بنا شده و تصویر دقیقی از روشنفکری سرخورده ایرانی بود.

تاریخی تنها در ظرف زمان و مکان با تاریخ همراهی می کرد. (۴)

این رویه در ادبیات پس از انقلاب، موجب شد تا نویسندگان همسوی انقلاب که در آغاز هدفی جز ثبت وقایع انقلاب و رساندن پیام آن به مخاطب نداشتند؛ برای تحفظ واقع، تلاش کنند. اما تأکید بر واقع، نمی توانست تمامی مشکلات ادبیات متعهد را بر طرف سازد. زیرا طیف نخست مخالفین، در "قصه داستان" خود، وقایع غیر همسو با کلیت جنگ را

می شود، «هر چه داستان ذهنی تر باشد، از درجه غنای بیشتری برخوردار است.» این ماهیت دیگرگون است که سوالهایی را متوجه انقلاب خواهد کرد که هیچ کدام از رشته های سیاسی - اجتماعی متوجه این سوالات نخواهند شد. بلکه داستان از این نظر که داستان است منشاء چنین مطالباتی از انقلاب خواهد بود و چنین منظر گاهی از انقلاب یا دفاع مقدس به دست خواهد داد. این ضرورت ایجاب می کند نسبت میان ادبیات با موضوعاتش (۵) کشف شود.

چنین تعبیری - بخصوص اگر برخاسته از قیامی سیاسی - فرهنگی باشد - تداعی کننده به خدمت گرفتن ادبیات برای روایت تاریخ است و سهم ادبیات را در مقابل تاریخ (امرواقع) ناچیز شمرده و یا حتی انکار می نماید. آنچه در این جریان اهمیت می یابد حیثیت وقوعی روایت است. این حیثیت وقوعی بر پایه وجود واقعیت بیرونی، یگانه بودن آن و امکان شناخت آن بنا می شود.

در مقابل این جریان ادبی، دو رویکرد قرار گرفت. نخست، رویکردی که اهمیت تاریخ را تا سرحد ماده داستان تقلیل می داد و رویکرد دیگری که اساساً شأنی برای تاریخ در داستان قائل نبود و به ماهیتی تحت عنوان زمینه تاریخی می اندیشید. دیدگاه نخست، پیرنگ را حد فاصل میان روایت تاریخی و داستانی معرفی می نمود. در نتیجه علت مندی حوادث و نظام منطقی روایت به دست فکر خلاقه داستان نویس بنیان نهاده می شد. اما در نگاه دوم، واقعیت های تاریخی، تاریخ مصرف مشخصی داشتند. و رمان



اصطلاحاتی که در ادبیات داستانی پس از انقلاب و متأثر از فضای فرهنگی و اجتماعی آن رایج شد به سرعت از کارکرد تنویدی فاصله گرفته و حیثیتی تعریفی یافت. تغییر کارکرد عناوین و استفاده از آن به جای تعاریف عمق تحول فرهنگی انقلاب را در ساحت های مختلف فکری و هنری هدف گرفته بود.



اکنون و با گذشت بیش از سه دهه از پیروزی انقلاب، همچنان اشتباهی فزاینده‌ای برای تنويع داستان وجود دارد. اما این تمایل پابرجا، نتوانسته است اعتماد و توجه خوانندگان را به داستانهای منتشر شده جلب نماید و رهیافتی امید بخش برای منتقدان و پژوهشگران ایجاد کند. همچنین، این عناوین بسیار، موجب اطمینان به نفس و خلاقیت بیشتر نویسندگان نشده است.



مقابل جریان گریزنده ادبیات از واقعیت، که ممکن بود تاریخ انقلاب و جنگ را به فراموشی بسپارد، مقاومت کند.

با این وجود، نسبت داستان - که تخیل لازمه آفرینش آن تلقی می شد - با امر واقع همواره محل اشکال بوده است. حوزه تأثیر این امر نه تنها در داستانهای تاریخی بلکه بخشی از داستانهای واقع گرا را نیز در بر می گیرد. این در حالی است که تأکید نویسندگان انقلاب بر واقع گرایی، این اصل را از اصول ثابت این گرایش ادبی قرار داده است. بنابراین بحث نسبت میان تاریخ و داستان، مقدم بر مسائل دیگر است. بلکه شکل گیری هر گونه‌ای در ادبیات داستانی پس از انقلاب و بلکه نیل به بنیان نهادن مکتب ادبی ادبیات انقلاب جز از این مسیر نخواهد گذشت.

عناوینی که در طی سه دهه ادبیات انقلاب به کار برده شده اند از دو حیثیت قابل تفکیک اند. حیثیت تنويعی و حیثیت تعریفی.

حیثیت تنويعی این عناوین واکنشی به نیازهای جامعه، فرهنگ، سیاست، اعتقادات و موضوعات بیرونی بوده است و بر اهمیت و اولویت آنها تأکید می ورزد. اولویتی که گاهی به نحو مطلق و لازمان برای ادبیات اثبات می شود و گاهی با قیدی زمانی برای ادبیات به اثبات می رسد.

با وقوع انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی، نوشتن "درباره انقلاب" و - بخصوص - "درباره جنگ" اهمیت می یابد و اولویت نخست نویسندگان انقلاب می شود. نوشتن از جنگ همانند شرکت در آن، نوعی وظیفه و تکلیف تلقی می شود. (۶) این دیدگاه در برابر عقیده عده‌ای قرار می گیرد که داستان نویسان و جامعه ادبی را از زایش ادبیات انقلاب و



انتخاب کرده و آنها را در پیرنگهای خلاقه، تبدیل به داستان می نمودند. طیف دوم نیز زمینه تاریخی انقلاب و دفاع مقدس را آوردگاه داستانهایی قرار داده بودند که کمترین تعهدی نسبت به واقعیت نداشت. از این رو، طیف همسوی با انقلاب، نیازمند دو فرض اصولی بود. نخست اثبات مدخلیت تاریخ (امر واقع) در داستان و دیگر اثبات مدخلیت روح تاریخی (۵) در داستان.

خاطره نگاری در این بخش از مصونیت نسبی برخوردار بود. زیرا دست تخیل، از خاطره نگاری کوتاه شده بود و استناد، همواره مرز مشخصی بین خاطره و اغیار آن ایجاد می کرد. اما در داستان اینگونه نبود. تفاسیر واقع و ورود مکتب فرمالیسم به ادبیات و انکار واقعیت مطلق در پست مدرنیسم، کار را بر داستان انقلاب و داستان دفاع مقدس سخت کرد. برخی نویسندگان نواندیش، کار را به جایی رسانده بودند که ماهیت تاریخی انقلاب و دفاع مقدس در آثارشان منحل، مضمحل و بلکه واژگونه گشت.

از این رو بود که قالب زندگینامه داستانی برای تحفظ واقع و تمسک به استناد، توسعه یافت. زندگینامه داستانی با حلقه اتصال خود با واقع، تلاش داشت در



هیچ گونه دغدغه‌ای نسبت به محتوا و پیامی که در ورای تکنیک و قواعد زیباشناختی مستتر است ندارد و علی‌الاصول هنر واقعی، هنری فارغ از دغدغه‌ی محتواسست و این هنر هیچ مدلولی الا خودش ندارد. نتیجه‌ی این روند، به فرمالیسم یا پیدایش فرم ناب منجر می‌شود که غایت آن حظ زیباشناختی صرف است تا انتقال پیام فرهنگی به مخاطب. از این رو، واضعین و مستعملین اصطلاحات رایج در ادبیات پس از انقلاب با ذکر اوصافی برای ادبیات تلاش داشتند ادبیات برخاسته از ارمان انقلاب اسلامی را از فرمالیسم، که کارکرد اصلی آن در دو دهه اخیر، ترویج نسیب‌انگاری و شکاکیت و یقین‌زدایی و آرمان‌ستیزی و غریزه‌گرایی مفرط در ادبیات داستانی معاصر بوده



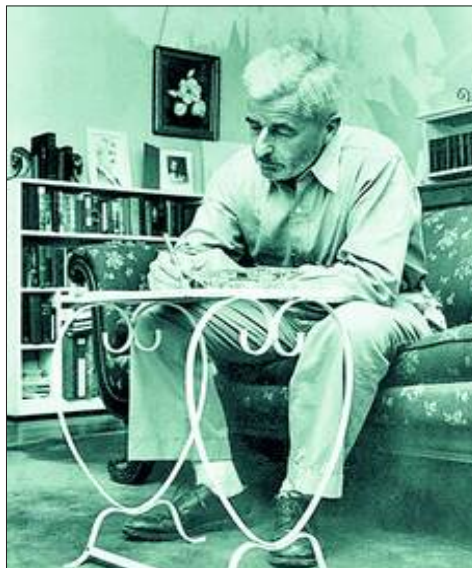
جنگ در مرحله کوران حوادث عقیم می‌دانند. (۷) به همین صورت، با اولویت یافتن کارکردهای اجتماعی ادبیات و حرکت به سوی ادبیاتی که "درباره انقلاب" می‌نویسد، "ادبیات انقلاب" مطرح می‌شود. در دیدگاه تنویدی، معرفی یک عنوان، چیزی بیش از اشاره به یک اولویت موضوعی یا مضمونی نیست. آنچه موجب اولویت می‌شود شرایط زمانی و مکانی است که یکی از دو یا چند موضوع هم‌عرض را بر دیگری تفوق می‌دهد.

همچنین در حیثیت تنویدی، وجه کارکرد گرایانه ادبیات برجسته می‌شود. از این رو، آلیت داستان برای نیل به مقصود مد نظر است. این دیدگاه، پس از پیروزی انقلاب با به کارگیری اصطلاحاتی خاص در ادبیات در برابر گرایش "هنر برای هنر" صف‌آرایی می‌کند. زیرا در نگاه هنر برای هنر، آنچه از اولویت و اهمیت - و بلکه اصالت- برخوردار است، فرم و تکنیک روایی است. پس هر گرایشی که اولویت را به امری خارج از فرم داستان سوق دهد در برابر گرایش هنر برای هنر قرار خواهد گرفت. اما این صف‌آرایی در حیثیت تنویدی نه در برابر ماهیت دیدگاه فرمالیستی "هنر برای هنر" بلکه نفی جنبه غیر کارکردگرایانه آن است. زیرا انقلابی که بر اساس آرمان شکل گرفته است و پویا است امان نظر کاملی به هنر پیش برنده اهداف انقلاب دارد.

بنابر این، اصطلاحات جدیدی که به ادبیات برخاسته از انقلاب اشاره دارند نیز واکنشی به همین واقعیت‌اند.^(۸) در نظریه‌ی «هنر برای هنر» اصولاً هنر



حرکت انقلابی تنها با استقرار نظام موعود به انجام خواهد رسید. تفاوت انقلاب اسلامی با انقلابهای دیگر، آن است که خود را در تامین غایت نهایی و آرمانی‌اش ناتوان می‌بیند و آن غایت بزرگ را جز با حضور معصوم و زمینه‌سازی برای چنین حضوری ممکن نمی‌داند. ادبیات انقلابی با اذعان به چند وجهی بودن انقلاب، ویژگی براندازانه و بازسازانه خود را بخصوص در وجوه فرهنگی که نیازمند بازسازی است و تحت ایده کلی انقلاب حکومتی قرار گرفته است دنبال می‌کند.



و ساختار تکنیک محور این گونه ریشه دوانده بود. بنابر این، حیثیت تعریفی اصطلاحات تولید شده پس از انقلاب، نه تنها جنبه های غیر کارکردگرایانه ادبیات فرمالیستی، که شانیت خود آن را برای القاء مضمون ناب مورد تردید قرار داده بودند. در این تحلیل، ادبیات فرمالیستی از اندیشه ای نئولیبرالیستی سرچشمه می گرفت که بر خلاف ادعای غیر ایدئولوژیک اش، ایدئولوژی خاصی را دنبال می کرد. بنابر این، طرح ایدئولوژی جدید، نیازمند طرد ساختار ادبیات فرمالیستی بود. ساختاری که برای القای مضامینی چون: "صراحت نیست انگارانه، پوچ گرایی، تصویر تجربه های شنیع ضد اخلاقی، حس تنهایی و غربت، بازیهای گیج کننده زبانی و تکنیکی، ترویج نسبی انگاری و شکاکیت، استفاده از «شیوه جریان سیال ذهن»، از خود بیگانگی و اضطراب بی هویتی و حس و حال بحران و انحطاط و مرگ زدایی بیمارگونه" (۱۰) بنیان نهاده شده بود.

اصطلاحاتی که در ادبیات داستانی پس از انقلاب و متأثر از فضای فرهنگی و اجتماعی آن رایج شد به سرعت از کارکرد تنویدی فاصله گرفته و حیثیتی تعریفی یافت. تغییر کارکرد عنوان و استفاده از آن به جای تعاریف عمیق تحول فرهنگی انقلاب را در ساحت های مختلف فکری و هنری هدف گرفته بود. (۱۱) اما این کاربرد جدید از لوازم تعریف علمی برخوردار نبود. این امر بخصوص در بکارگیری کیفیت انضمامی اوصاف و قیود به کار رفته در عموم اصطلاحات مشهود بود. اوصاف انضمامی در ترکیب این عناوین، عموماً دو اصطلاح را همراهی می کرد. "ادبیات" (۱۲) و "داستان" (۱۳) البته گاهی قالبهای خاص روایی چون: "رمان"، "داستان بلند"، "داستان کوتاه" و ... نیز در این ترکیب شرکت داده می شدند. این بدان معنی بود که

است و پایگاه با نفوذی در ادبیات داستانی ایران یافت متمایز کنند. (۹) از این رو گرایش تنویدی در صدد تعیین جهت حرکت است نه ماهیت حرکت.

اما در حیثیت تعریفی، نگاه دقیق تری در استعمال اصطلاحات نسبت به حیثیت تنویدی وجود دارد. در این دیدگاه، ماهیت ادبیات - نه فقط کارکرد آن - دستخوش دگرگونی می شود. از این رو، نوشتن درباره ی یک موضوع یا مضمون ارجاعی درونی برای ادبیات تلقی می شود نه بیرونی. اینگونه نیست که ادبیات به موضوعی خارج از ملزومات روایی و قواعد بیانی خود بپردازد. بلکه این ملزومات و قواعد، خود موضوعی برای کشف جدید ادبیات خواهند بود. و ادبیات به واکاوی خود توجه می کند. این کارکرد به واسطه همین توجه، شانیت آن را می یابد تا گونه ای جدید را برای ادبیات رقم بزنند و دایره تاثیرات خود را تا سرحد مکتب ادبی ارتقا بخشد.

در بهمن ۵۷، انقلاب که از خاستگاههای اسلامی و آرمان خواهانه برخاسته بود، زمینه ی لازم را برای به عقب راندن گرایش "فرمالیسم" فراهم آورد. آرمان خواهی انقلابی به صورت کامل در برابر زمینه های فکری فرمالیسم ادبی قرار گرفت. زیرا فرمالیسم بر بستر یاس و انکار بنا شده و تصویر دقیقی از روشنفکری سرخورده ایرانی بود. این تصویر در بافت



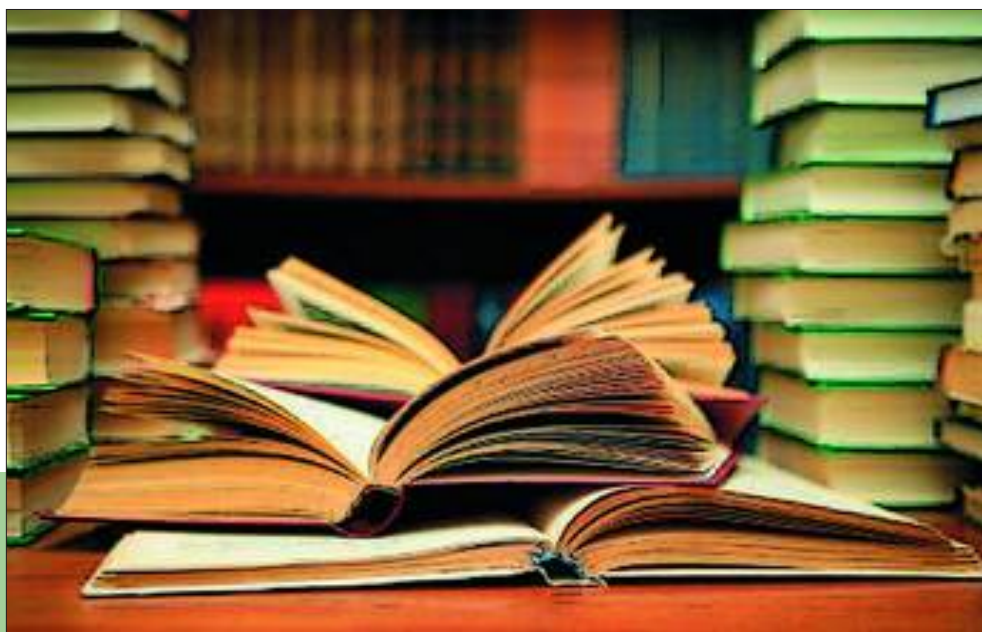


اندیشه غربی که دوره کنونی را دوره سیطره علم می داند اصل علیت را انکار نمی کند. اما حوزه این علل را در محدوده تجربه مادی بررسی می کند و قائل به آن است که چیزی واقعیت نمی یابد مگر آنکه دلیلی مادی بر آن اقامه شود. طبعا این نگرش در یک طیف با امور ماورائی رویارو خواهد شد و وجه ماورایی آن را انکار کرده به دنبال تفسیر مادی آن است. اما وجه عمیق تر این امر، که ریشه در توحید ربوبی دارد عموما در تفکرات ادبی مورد غفلت قرار می گیرد.

نداشته باشند. زیرا برخی زبانها اساسا برای تلفظ چنین مفاهیم انتزاعی ای عقیم اند. از این رو، تنها کاربرد این اصطلاح در محاورات عامیانه است که ما را به وجود مفهوم روشنی از آن امیدوار می کند. با این وجود، این کارکرد نیز همچنان فاقد توانایی اثبات عناصر مشترک ساختاری در تمامی تولیداتی است که به نام ادبیات خوانده می شوند.^(۱۵) این تنها تعریفی کارکردی و غایی از ادبیات است که در پاسخ به این پرسش که "ادبیات چگونه باید باشد؟" یا "ادبیات چه کاری انجام می دهد؟" گفته می شود. اما تمسک به چنین روشی نمی تواند تبیین روشنی از گونه بندی ادبیات پس از انقلاب به دست دهد زیرا: این روش کارکردهای هستی شناسانه را وارد مفهوم ادبیات خواهد ساخت و آرمانهای انسانی را چون طرفهای مثبت آهن ربا جذب قطب منفی داستان خواهد نمود. در نتیجه قالبهای ادبی به تعداد موضوعات هستی شناسانه متعدد خواهد

ادبیات داستانی پس از انقلاب، ماهیت دو واژه پیش گفته را به عنوان اموری مفروغ عنه به کار برده است و آنها را - علی القاعده با توجه به ترجمه ای بودن آنها باید تعاریف در زادگاه کلمه مرجع صورت گیرد- جنس یا نوع تعریف منطقی قرار می داد. بنابر این مطالعات و مطالبات ادبیات داستانی پس از انقلاب عموما متوجه اهمیت و ماهیت قیود و اوصاف در کاربرد آنها برای گونه ای از ادبیات بود.^(۱۶)

به کار گیری عناوین وصفی و اضافی برای ادبیات یا قالبهای داستانی رایج ان با دو معضل روبرو بود: نخست آنکه، لفظ ادبیات، به عنوان متعلق این اوصاف، واژه ای جدید است که کاربرد ان در زبانهای اروپایی به قرن هجدهم باز می گردد. از سوی دیگر، هیچ کس تا کنون تاریخچه جامعی از این واژه و معادل هایش در زبانهای گوناگون به دست نداده است. بلکه به نظر می رسد برخی زبانها لفظی برای این مفهوم





عصر مدرن"، چنین کارکرد اومانیزستی از هستی را باز می‌تاباند: "از ارکان تنوریک "رمان" یا مفهوم پس از رنسانسی "داستان" رواج تفسیر حسی-تجربی و امپریستی و ناسوتی از "علت و معلول" است که با مفهوم ماورایی و غیر ناسوتی "علت و معلول" در حکایات و قصص تمثیلی و حماسه های باستانی و اسطوره ای تفاوت دارد."^(۱۸)

با این وجود، با اصرار بر به کارگیری ترکیبات جدید در گفتمان ادبی از این دوره، الفاظ، تمام بار معنایی تعاریف را بر دوش می‌کشند. زیرا این الفاظ نه به عنوان "اسم علم" بلکه به عنوان مفاهیم کلی ای به کار می‌روند که می‌توانند نقش "جنس" و "فصل" یا "عرض خاص و عام" را در تعریف کلی مفاهیم مطرح شده ایفا کنند. (تفاوت است میان وضع لفظ "حسن" برای یک مرد و بکارگیری عنوان "خندان" برای او. لفظ دوم به عنوان یک عرض برای حسن به کار رفته است و می‌تواند در تعریف آن داخل شود.) با این تفاوت، که در ترکیب های یاد شده، عرض مورد نظر به همراه یکی از اجناس بعید (ادبیات، داستان، رمان، داستان کوتاه، داستان بلند و ...) به کار می‌رفت و اجناس و انواع واسطه آن از قلم می‌افتاد. مهم تر اینکه این امر تنها نتیجه یک غفلت نظری نبود بلکه اساسا وجود چنین اجناسی که ماهیت داستان و رمان را با جوهره دینی پیوند زند تبیین نظری نشده است. از این رو، نام گذاری ادبیاتی که اهداف انقلاب اسلامی را دنبال کند و واقعیت حوادث انقلاب و جنگ هشت ساله رخ داده میان ایران و عراق را توصیف نماید عملا گام نهادن در مرحله ای از مراحل تعریف خواهد بود و در این مسیر، اصطلاحات یاد شده نتوانسته اند گام روشنی بردارند. اما این بدان معنی



شد. از سوی دیگر، این مفاهیم وصفی، برای آنکه ممتاز شده، ماهیت ادبیات پس از انقلاب را مشخص کنند، خود نیازمند به تعریف اند. بنابر این معرف اخی از معرف خواهد بود.^(۱۶) این روش وجه ساختاری روشنی برای عناصر مشترک یک گونه به دست نمی‌دهد. این روش پیش از آنکه حلی باشد علاجی است. زیرا تعاریفی که بر اساس غایات تدوین شده اند از ارائه موضوع واحد برای گونه ای خاص ناتوانند. چنین ترکیب های وصفی، بر ابهام ادبیات خواهند افزود.

معضل دوم آنکه، به کارگیری همین اوصاف برای قالبهای داستانی (رمان پایداری، رمان مقاومت، رمان انقلاب اسلامی، رمان دفاع مقدس و ...) با نوعی تناقض همراه است. زیرا این اوصاف با ژرف ساخت رمان و داستان مدرن که خاستگاه آنها اندیشه پس از دوران نوزایی غرب بوده، در تعارض است.

از اومانیزم به عنوان تفکر غالب نویسندگان عصر رنسانس یاد می‌شود. "برتراند راسل" در این باره می‌گوید: "جهان بینی جدید، در مقابل جهان بینی مذهبی، در ایتالیا با نهضتی آغاز شد که آن را "رنسانس" می‌نامند."^(۱۷) این-به تعبیر هگل: "حماسه



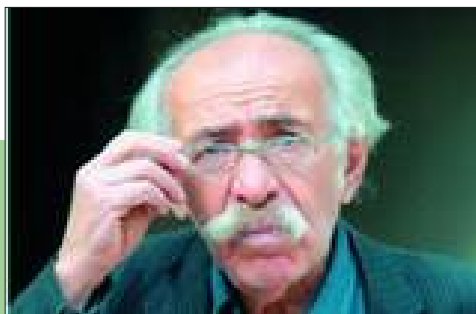
مؤلفه‌های ادبیات
انقلاب نباید مختص
به ادبیات موضوعی
انقلاب باشد.
شمول این قواعد و
خصوصیات تمامی
گونه‌های ادبیات
داستانی را در حوزه
گفتمان تحول خواه
و آرمانی انقلاب
شامل می‌شود. البته
عموم مؤلفه‌های
گفته شده غایت
محورند.



سخن از ادبیات انقلاب به معنای توجه به محدوده موضوعی خاصی نیست. غالباً گمان می شود ادبیات انقلاب شامل آثار داستانی است که به انقلاب ۵۷ بپردازند. اما این برداشت ناقصی از ادبیات انقلاب است که آن را در ردیف و هم‌عرض دیگر موضوعات اجتماعی و فردی قرار می دهد. در حالی که ادبیات انقلاب گستره و شمولی انکار ناپذیر بر تمامی موضوعات دارد.

نیست که اجمال و ابهام اصطلاحات یاد شده آنها را اساساً بی معنی ساخته و به کارگیری جانشینی آنها را علی السویه می سازد. برخی، به گمان آنکه جدال بر سر گونه ها، تنها نزاعی لفظی و شرح الاسمی است، اساساً ورود به این بحث را بی معنی خوانده و این جدال را بحث بر سر غن و انگور دانسته اند.^(۹) این واکنش به دواعی مختلفی صورت گرفته است: عدم درک و شناخت کافی از آرمانهای انقلاب، تلقی کارکردگرایانه از رمان و خنثی بودن روایت نسبت به مروی (امر روایت شده)، غلبه عنصر زیبایی بر فایده در هنر از نگاه برخی هنرمندان که ریشه در نگاه "هنر برای هنر" نه "هنر برای فایده" دارد، واکنش به رویکردهای انتقادی مضمونی که زاییده تقسیم بندی‌هایی از این دست بوده است. اعتقاد به ناکارآمدی عناوین مشهور در ادبیات داستانی، خودباختگی سنتی ادبیات داستانی در مقابل آثار داستانی جهانی بخصوص در حوزه ادبیات جنگ و انقلاب.

اما بدیهی است، انکار عناوین مشهور، در این مرحله، می تواند به اندازه پایه گذاری گونه ناکارآمدی دیگر، خطرآفرین باشد. این عناوین در طول چند دهه در ادبیات داستانی پس از انقلاب رواج یافته اند و از خاستگاه اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، مذهبی و ادبی متفاوتی برخوردارند. بنابر این دست شستن از هر کدام - حتی اگر به انکار علمی تمامی آنها منجر شود - تنها از رهگذر نقد علمی و شناخت کاستی ها و تواناییهای هر کدام در نیل به عنوانی درخور و برازنده ممکن





در تقسیم بندی.

اکنون، ادبیات داستانی پس از انقلاب را باید همانند مادری دانست که برای داشتن دردانه پسری که میراث بر نام پدر باشد و آن را جاودانه کند، در هر عزمی، دختری زاده است. (۲۰) و بعد از هر فراغت ناکام، در اندیشه خلقی مجدد است. ادبیات داستانی معاصر، به واسطه پژوهشهای بنیادین اندک، در گستره این اصطلاحات پرشمار، گم شده است. هر یک از عناوین اعتباری، به رغم عدم برخورداری از ژرف ساخت مناسب، در زایمانی زود هنگام، پا به عرصه گفتمان شبه ادبی گذارده اند و در برهه هایی از ادبیات، آثار حقیقی خود را بر جای نهاده اند (۲۱). این موالید، با آغاز گفتمانی "شبه ادبی" از آن جهت که از جنس اندیشه ناب نبودند، خود، حجاب ادبیات گشته اند.

فرایند جعل اصطلاح در اشکال مختلف آن در صدد کشف، معرف و یا تاسیس گونه و زیر گونه در ادبیات داستانی است. از این رو، دقت در گونه بندی و مبادی شکل گیری آن می تواند در نظامی غربال گر زاویه مناسبی برای تحلیل اصطلاحات رایج پس از انقلاب به دست بدهد. قواعد و کارکرد "گونه بندی" به عنوان لوازم تعریف انواع ادبیات داستانی و تقسیم بندی های علمی در حوزه ادبیات به فرایندی که در طی سه دهه به انجام رسید معنی خواهد بخشید.

فرهنگ عمومی: لطفاً مؤلفه ها و مشخصات ادبیات انقلاب را تفصیلاً بر شمارید؟

احمد شاکری: پیش از این - همانگونه که درباره ترکیب ادبیات دفاع مقدس تصور می شود- گمان می شد "انقلاب" در ترکیب "ادبیات انقلاب" موضوع ادبیات است. اما با این تعریف، "انقلابی" وصف مضمونی ادبیات است. کار برد انقلاب به صورت وصف، نشان دهنده خصوصیتی در ادبیات است که

است اعتماد و توجه خوانندگان را به داستانهای منتشر شده جلب نماید و رهیافتی امید بخش برای منتقدان و پژوهشگران ایجاد کند. همچنین، این عناوین بسیار، موجب اطمینان به نفس و خلاقیت بیشتر نویسندگان نشده است. در حقیقت ادبیات داستانی همسوی با انقلاب با سه معضل رو برو است. نخست، تبیین اصطلاحات رایج و غربال آنها، دوم، تکثیر گاه به گاه این اصطلاحات و ظهور عناوین جدید و سوم، یافتن اصطلاح مناسبی که درخور گونه برآمده از اندیشه انقلاب باشد.

تجربه مستمر گونه بندی در این سه دهه، را می توان معلول یک یا چند نمونه از علل ذیل دانست: ناکام بودن عنوانهای پیشین در معرفی ماهیت ادبیات ارمانی پس از انقلاب. ۱- عدم تعریف ماهیت متعلقات ادبیات در علوم انسانی.

۲- عدم جامعیت و مانعیت عناوین به کار رفته در احصاء آثار تولید شده.

۳- تنوع آثار تولید شده و نیاز به گونه بندی های درخور.

۴- ابهام در عناوین به کار رفته.

۵- گریز از اشتراک معنوی عناوین با اصطلاحات خارجی برای نشان دادن تمایز ماهوی ادبیات ایران با ادبیات جهان. گسسته بودن تجربیات تحقیقاتی و پژوهشی ادبیات داستانی.

۶- تمایل به معرفی گونه های جدید و نوآوری



فرایند جعل اصطلاح در اشکال مختلف آن در صدد کشف، معرف و یا تأسیس گونه و زیر گونه در ادبیات داستانی است. از این رو، دقت در گونه بندی و مبادی شکل گیری آن می تواند در نظامی غربال گر زاویه مناسبی برای تحلیل اصطلاحات رایج پس از انقلاب به دست بدهد. قواعد و کارکرد "گونه بندی" به عنوان لوازم تعریف انواع ادبیات داستانی و تقسیم بندی های علمی در حوزه ادبیات به فرایندی که در طی سه دهه به انجام رسید معنی خواهد بخشید.

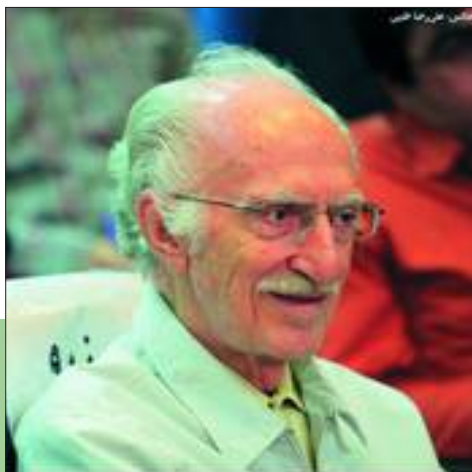
محققان دیگر به عنوان "ادبیات دوران گذار" یاد شده است.^(۳۳)

توجیه راستگو درباره چنین کارکردی از ادبیات انقلاب در تعریف انقلاب و ابعاد آن و تفکیک نسبت میان انقلاب با وضع موجود و حالت مفقود به دست می آید. او در این باره می گوید: «انقلاب یعنی بر اندازی آنچه هست و نمی باید، برای بیاسازی آنچه نیست و می باید. و به دیگر سخن، انقلاب یعنی براندازی نظام موجود برای بیاسازی نظام موعود».^(۳۴) از این تعریف، آشکارا بر می آید انقلاب دو مرحله جداگانه دارد. ۱- مرحله براندازی "آنچه هست" (نظام موجود) ۲- مرحله بازسازی "آنچه باید". (نظام موعود) اما سؤال این است که آیا انقلابها چند وجهی هستند و تنها در یک بعد، مثلا سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی خلاصه می شوند یا به صورتی ناگزیر، چند وجهی هستند. او در ادامه مقاله به این نکته اشاره می کند که بسته به آنچه انقلاب در صدد بر اندازی آن است، متعلق انقلاب تغییر می کند و انقلاب اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خواهد بود. اما از آنجا که هر نظام حکومتی شئون مختلف خود را بر اساس خواسته

آن را برای رسیدن به غایتش یاری می کند. چنین تعبیری دایره مفهومی و مصداقی داستان انقلاب را گسترده تر می کند. از سویی، نمونه هایی از ادبیات را که نگاهی به موضوع انقلاب در سال ۵۷ دارند، اما غایت انقلابی را دنبال نمی کنند از حوزه مصادیق خود خارج می سازد. از سوی دیگر، تمامی موضوعاتی را که در حوزه های مختلف اقتصادی، سیاسی فرهنگی فرض می شوند و نویسنده خواهان تحول و انقلاب در آن است یا آنها را موثر در تحقق تام انقلاب می داند وارد ادبیات انقلاب می کند.

«ادبیات انقلاب باید ادبیاتی انقلابی باشد که جامعه ای با انقلابی همه سویه و گسترده خواهان انقلاب ادبی و ادبیات انقلابی نیز هست. یعنی ادبیاتی که آینه آرمانها و ایده های انقلاب باشد».^(۳۵)

محمد راستگو، مفهوم اصطلاح ادبیات انقلاب را توسعه بخشیده و آن را از ملاکی موضوعی به گستره مضمونی وسیعی توسعه داده است. می توان با اندکی اغماض، آغاز این دوره را پیروزی انقلاب دانست. اما پایان این دوره که با تحقق مضمونی انقلاب محقق می شود با تحقق اهداف انقلاب اسلامی همراه خواهد بود. انقلاب اسلامی در بنیانهای فکری خود، زمینه ساز ظهور و تشکیل حکومت جهانی امام معصوم (علیه السلام) است. از این رو، دوره ای که مضمون انقلابی در آن محقق می شود در محدوده وسع دوران غیبت به آغازگری انقلاب و پایان آن، با تمدن معنوی و دینی در مقیاس جهانی خواهد بود. از این دوره در کلام برخی



ادبیات انقلابی ضمن حرکتش در میان دو امر براندازی و بازسازی، خود را برای چنین هدفی مهیا کرده است. از این رو، ادبیات دفاع مقدس زیر مجموعه‌ای از ادبیات انقلاب خواهد بود. بلکه ادبیات انقلاب اصطلاح عام‌تری از اصطلاح ادبیات دفاع مقدس است. به همین دلیل، این دو نمی‌توانند تقسیم یکدیگر قرار گیرند. ادبیات به ادبیات انقلاب و ادبیات دفاع مقدس قابل تقسیم نیست. بلکه ادبیات انقلاب اسلامی به ادبیات دفاع مقدس و دیگر انواع آن قابل تقسیم می‌باشد.

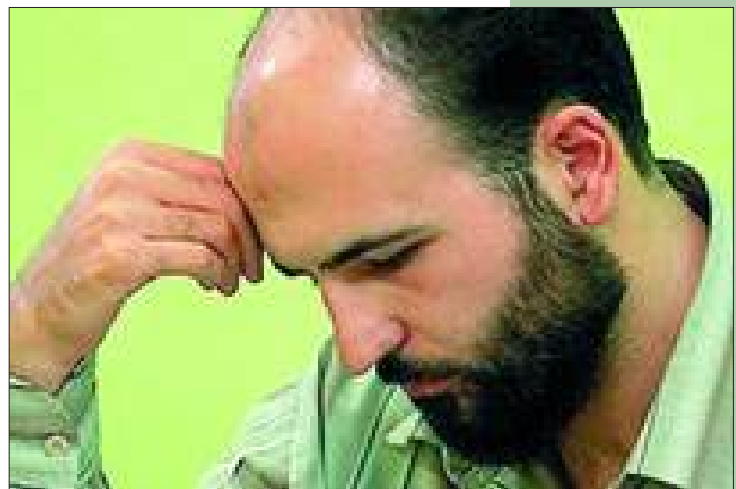


موعود مستلزم تحقق آرمانهایی در بخش فرهنگ - همانند بخشهای دیگر - است. آرمانهای اسلامی انقلاب ایران بر پایه معارف قرانی و تعالیم معصومین شکل گرفته است. بنابر این ادبیات باید زمینه ساز تحقق چنین جامعه آرمانی ای باشد. بنابر این، خود ادبیات نیز باید در این راستا تغییر کند. زیرا نظام موعود اسلامی خواستار ادبیات و هنر اسلامی است. بنابرین، ادبیات انقلابی ضمن حرکتش در میان دو امر براندازی و بازسازی، خود را برای چنین هدفی مهیا کرده است. از این رو، ادبیات دفاع مقدس زیر مجموعه ای از ادبیات انقلاب خواهد بود. بلکه ادبیات انقلاب اصطلاح عام تری از اصطلاح ادبیات دفاع مقدس است. به همین دلیل، این دو نمی‌توانند تقسیم یکدیگر قرار گیرند. ادبیات به ادبیات انقلاب و ادبیات دفاع مقدس قابل تقسیم نیست.^(۲۵) بلکه ادبیات انقلاب اسلامی به ادبیات دفاع مقدس و دیگر انواع آن قابل تقسیم می‌باشد. پس از اقرار به ادبیات انقلابی و غایت شدن انقلاب برای ادبیات و فرض آنکه ادبیات دفاع مقدس زیر مجموعه ادبیات انقلاب است، می‌توان مفهوم جدیدی را وارد اصطلاح ادبیات دفاع مقدس نمود و آن "انقلابی بودن" ادبیات "دفاع مقدس" است. ورود تعبیر ادبیات شعاری و تبلیغی با تعریفی از ادبیات دهه شصت جنگ همراه بود که دوره کارکرد این گونه از ادبیات را به "دوران دفاع مقدس" محدود می‌کرد.^(۲۶) گرچه این دو اصطلاح در مقابل رویکردی در ادبیات دفاع مقدس مطرح شدند که نگاه موضوع محور را دنبال می‌کرد. اما با موضوع بودن دفاع مقدس تقابلی نداشت. بلکه وجه مضمونی آن را به نحو ثابت و همیشگی برای ادبیات نمی‌پذیرفت. بلکه تنها پذیرش مشروط کارکردهای مضمونی و تبلیغی این گونه را به دلیل ضرورت‌های اجتماعی در دوره

اش تنظیم می‌کند، بنابر این، براندازی آنچه هست به شئون مختلف تعلق می‌گیرد. پس هر انقلاب حکومتی، دیگر انقلابهای سیاسی اقتصادی و فرهنگی را به همراه دارد.

بنابراین، حرکت انقلابی تنها با استقرار نظام موعود به انجام خواهد رسید. تفاوت انقلاب اسلامی با انقلابهای دیگر، آن است که خود را در تأمین غایت نهایی و آرمانی‌اش ناتوان می‌بیند و آن غایت بزرگ را جز با حضور معصوم و زمینه سازی برای چنین حضوری ممکن نمی‌داند. ادبیات انقلابی با اذعان به چند وجهی بودن انقلاب، ویژگی براندازانه و بازسازانه خود را بخصوص در وجوه فرهنگی که نیازمند بازسازی است و تحت ایده کلی انقلاب حکومتی قرار گرفته است دنبال می‌کند.

اما آیا ادبیات ابزار این براندازی و بازسازی است یا خود، هدف انقلاب نیز هست. به این معنی که آیا "ادبیات انقلابی" خود موضوع حرکت فکری انقلابی واقع می‌شود یا تنها به عنوان ابزار انقلاب مطرح است؟ نویسنده در این باره معتقد است استقرار نظام





قرار می دهد چنین احساس خطری را در منتقدین بوجود آورده است که مجوز ادبیات تبلیغاتی را در آن شرایط صادر کرده اند؟ آیا شرایط جامعه-ای که هنوز بنیانهای فرهنگی گذشته را از بین نبرده است و نظام متعالی فرهنگی را جانشین آن نساخته است، از شرایط جنگی کم اهمیت تر است؟ این شبهه از آنجا ناشی می شود که ابعاد ظاهری مهم تر از ابعاد باطنی و پنهان قلمداد می شود. اما با فرض برابری و حتی اهمیت بیشتر انقلاب فرهنگی از دفاع نظامی، چه چیز مانع از آن خواهد شد که نوعی ادبیات تبلیغی در این زمان هم جاری باشد. البته این جوابی نقضی خواهد بود. یعنی با قبول فرض مخالفان در اینکه ادبیات دهه شصت تبلیغی بوده است و تنها در زمان جنگ می توان از این ادبیات استفاده کرد، با مقایسه انقلاب اسلامی و دفاع مقدس همان منطق حکم می کند در این شرایط هم چنین ادبیاتی وجود داشته باشد.^(۳۷) راستگو در ادامه این مقاله، خصوصیات را برای ادبیات انقلاب بر می شمرد که بالمطابق به عنوان خصوصیات ادبیات داستانی دفاع مقدس قابل فرض است:

زمانی تحقق موضوع تجویز می نمود.

کارکرد تبلیغاتی در این گفته ها قرابت نزدیکی با اصطلاح روحیه انقلابی دارد. گرچه اصطلاح ادبیات شعاری و تبلیغی به دلیل تاریخی محلی برای ظهور در برابر ادبیات انقلاب نیافت. زیرا علی القاعده ظرف تحقق این ادبیات به نحو موضوعی "زمان انقلاب" و دوره منتهی به پیروزی آن بوده. جدای از گم آثار داستانی انقلابی با رویکرد دینی در پیش از انقلاب، عملا طیف روشنفکر که به سهم خواهی خود از انقلاب اسلامی امید داشت حتی با وجود چنین آثاری نیز وجه تبلیغی آن را بر می تافت.

ادبیات انقلابی در صدد حفظ روحیه انقلابی در مخاطب است از این رو تحول خواه است. روحیه ای که قطعاً نیازمند همان شوری است که جنگ به آن نیازمند است این گونه با تعریفی چند بعدی از متعلق خود، به عنوان ادبیاتی کمال خواه، دایره ضرورتها و لوازم تحقق متعلق خود را در ایجاد و حفظ شور و روحیه انقلابی - که فرض قابل قبولی است - توسعه می بخشد و آن را به عنوان یکی از لوازم ثابت ساختاری - و نه زمان مند - اخذ می نماید.

اگر پرسیده شود آیا شباهتی بین جنگ و انقلاب وجود دارد؟ آیا کسانی که برای شرایط خاص جنگ، احکام ویژه ای وضع کرده اند و بر اساس آن ادبیات تبلیغی را لازمه ادامه و توفیق جنگ می دانند شرایط انقلاب را با آن متفاوت می دانند؟ آیا انقلاب نیز نیازمند به صف کردن نیروها و حفظ روحیه و ثبات قدم ندارد؟ آیا تنها به این دلیل که جنگ نظامی جانها را هدف

مشخص ترین شیوه‌ای که ادبیات داستانی پس از انقلاب - بخصوص ادبیات متعهد به آرمانهای انقلاب اسلامی - دنبال کرده است، تقسیم بندی ادبیات است. این فرآیند را باید به زایش زود هنگامی برای ادبیات داستانی دانست. زیرا اساساً پیش از تأمین مقدمات نظری - اعم از مبانی دینی ادبیات و تحقیقات استقرایی - ادبیات داستانی، از طریق تقسیم بندی و بدون لحاظ مقدمات تعریفی تلاش کرد میوه و ثمره تعریف را صید کند و در این مسیر، با ادعای گونه ادبیات داستانی جدیدی پس از انقلاب، جای پای محکمی در ادبیات داستانی ایران و حتی جهان داشته باشد.



خاص به علل غیر مادی، دغدغه
معنوی و عدالت طلبانه قهرمان،
برخورداری از عمق و صبغه
فلسفی و حکیمانه.^(۳۹)

از آنچه آمد، روشن می شود
مولفه های ادبیات انقلاب نباید
مختص به ادبیات موضوعی
انقلاب باشد. شمول این قواعد



و خصوصیات تمامی گونه های

ادبیات داستانی را در حوزه گفتمان تحول خواه و
آرمانی انقلاب شامل می شود. البته عموم مولفه
های گفته شده غایت محورند، بدین معنی که غایت
و جهت ادبیات داستانی را تعیین می کنند. از این
رو، بیش از آنکه درباره ساختار و روایت سخنی به
میان آورند مضمون محوراند. کافی است تصور کنید
تمامی ویژگیهای ذکر شده در دو نقل قول بالا، بدون
لحاظ اصل اساسی در حوزه ادبیات یعنی "نگو، نشان
بده" نیز قابل تأمین اند. بلکه نمونه روایت های مستند
نگارانه یا حتی متون غیر خلاقانه نیز می توانند واجد
تمامی ویژگیهای برشمرده باشند. بلکه به طریق اولی،
این ویژگیها ناظر بر قالب خاصی از روایت (داستان
کوتاه، بلند، رمان و یا مینی مال) نیستند. این بدان
سبب است که این معیارها اولاً بیش از آنکه برخاسته
از استقراء آثار نوشته شده در این زمینه باشند ذهنی
و انتزاعی اند. دیگر آنکه، بر پایه راهکار مشخصی در
حوزه آفرینش طراحی نشده اند.

از جمله مسائل دیگر این حوزه که در بحث واقع
گرایی و تعهد و علل غیر مادی بدان توجه می شود
و البته ساختار روایی متکفل آن است رکن "پیرنگ"
در میان مجموع ارکان روایت است. مسئله مهم آن

۱- ادبیات انقلاب اسلامی باید ادبیاتی متعهد باشد.

۲- ادبیات انقلاب اسلامی باید ادبیاتی مسئولیت-
شناس و مسئولیت پذیر باشد.

۳- ادبیات انقلاب باید جلوه ای از امر به معروف و
نهی از منکر باشد.

۴- ادبیات انقلاب باید هدفدار و ارمانی و پیراسته
از لغو و بیهودگی باشد.

۵- ادبیات انقلاب اسلامی باید جلوه گاه تعالی و
والایی باشد.

۶- ادبیات انقلاب اسلامی باید با خلوص و
خداخواهی همراه باشد.

۷- ادبیات انقلاب اسلامی باید کیفیت گرا باشد
نه کمیت گرا.

۸- ادبیات انقلاب اسلامی باید پاسدار و پاسخگوی
نیازهای زمان نیز باشد.

۹- ادبیات انقلاب اسلامی باید با مخاطبان خویش
همزبان باشد.^(۳۸)

شهریار زرشناس نیز ۲۰ ویژگی برای ادبیات
انقلاب ذکر می کند. از جمله: واقع گرایی، تعهد،
آرمان گرایی اسلامی، رعایت اصول اخلاقی، پرهیز از
توصیف و بیان جزئی زشتی ها و ناهنجاریها، توجه



پی نویس‌ها:

۱- گفته هگل، فیلسوف آلمانی؛ به نقل "جامعه‌شناسی ادبیات داستانی"، میشل زرافا؛ نسرین پروینی؛ ص ۱۹۵.

۲- جورج لوکاچ؛ نظریه رمان؛ حسن مرتضوی؛ ص ۱۵۵.

۳- کلمه موضوع با تساهل به کار رفته است. ممکن است برخی این ماهیت را مضمون یا حتی اندیشه بدانند

۴- از نمونه این بخش می‌توان به رمان "دیلماج"؛ نوشته حمید رضا شاه آبادی؛ نشر افق؛ اشاره کرد.

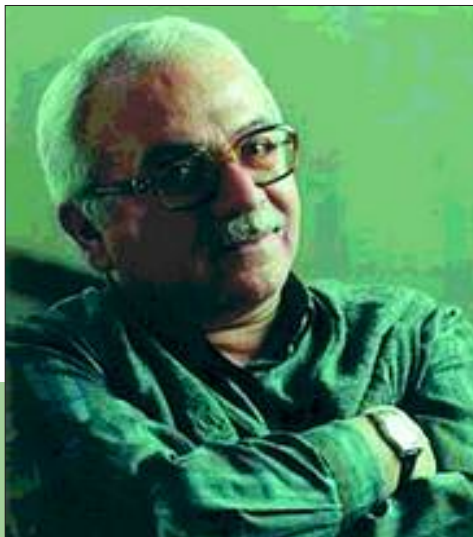
۵- مقام معظم رهبری با توجه به این جریان انحرافی در ادبیات دفاع مقدس در گفته‌های متعددی به اهالی ادبیات جنگ هشدار می‌دهند: "امروز ما می‌بینیم وقتی که راجع به دفاع مقدس و جنگ هشت ساله و این عظمت مطلق که ملت ایران آفریدند صحبت می‌شود - که مهمترین موضوع هنری است و یک هنرمند درباره‌ی این جور شکوه‌های ملی خوب می‌تواند قلم فرسایی یا میدان‌داری کند- بعضی از آثار در گوشه و کنار پیدا می‌شود که نه فقط عظمت را نمی‌بینند می‌گردند یک نقطه‌ضعفی را - یا واقعی یا حتی پنداری- پیدا می‌کنند و آن را مورد مذاقه قرار می‌دهند هدف از این کارها چیست؟؛ هنر دینی؛ شماره ۵؛ پائیز ۷۹.

۶- احمد دهقان در این باره معتقد است: "ما در زمان جنگ یک وظیفه عمومی داشتیم که همه یا به جنگ بروند یا به گونه‌ای صحبت کنند و بنویسند که تهییجی باشد و مردم را برای مبارزه و دفاع آماده کند. چون همه در این خصوص اتفاق نظر داریم که به کشور ما حمله شده بود و ما مدافع بودیم این دفاع هم باعث شد که ادبیات تهییجی رشد پیدا کند." بانی فیلم؛ ۲۸ و ۲۹؛ ۱۳۸۴. «معمولاً مخاطبان این نوع داستان‌ها خود رزمندگان و دست‌اندرکاران جنگ بودند حوادث

است که اندیشه غربی که دوره کنونی را دوره سیطره علم می‌داند اصل‌علیت را انکار نمی‌کند. اما حوزه این علل را در محدوده تجربه مادی بررسی می‌کند و قائل به آن است که چیزی واقعیت نمی‌یابد مگر آنکه دلیلی مادی بر آن اقامه شود. طبعاً این نگرش در یک طیف با امور ماورائی رویارو خواهد شد و وجه ماورایی آن را انکار کرده به دنبال تفسیر مادی آن است. اما وجه عمیق‌تر این امر، که ریشه در توحید ربوبی دارد عموماً در تفکرات ادبی مورد غفلت قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد حوزه مسائلی که ذیل پیرنگ مطرح می‌شود بر این مهم باید متمرکز شود که ربوبیت خداوند به عنوان اصلی توحیدی چگونه در داستان نمود پیدا می‌کند. زیرا صرفاً توجه به ماوراء مشکلی از ادبیات دینی حل نمی‌کند. ادبیات دینی اگر به ماوراء هم می‌پردازد به تصویر جهانی می‌اندیشد که ربوبیت آن منحصر در خداوند است.

از این رو جمله ناب حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه باید مرکز توجه داستان نویسی دینی و روایت دینی قرار گیرد که می‌فرماید: «کل معروف بنفسیه مصنوع و کل قائم فی سِواء معلول»

بنابر این توجهات صورت گرفته درباره ادبیات انقلاب بیشتر دغدغه‌های محتوا محور را مد نظر قرار داده‌اند و کمتر درباره کم و کیف صوری و ساختاری آن به تامل پرداخته‌اند. از این رو، گرچه ما می‌توانیم ادبیات انقلابی را به غایت بشناسیم. اما توصیف صوری این ادبیات - در حد تعریف جامع و مانع - فعلاً در توان اندیشه پژوهشی موجود نیست.





رویدادها و شخصیت‌ها به نحوی در این داستان‌ها چیده می‌شدند که بتوانند هیجان لازم را در مخاطب شآن برای درک و همراهی با رزمندگان پدید بیاورند.» بلقیس سلیمانی؛ مقوله‌ها و مقاله‌ها؛ ص ۲۴۶.

۷- «با وقوع جنگ در هر کشوری حالت فوق‌العاده اعلام می‌شود و بسیاری از آزادی‌ها محدود می‌شود و خصوصا هر حرکتی که به تضعیف قوای رزمنده‌ی کشور مورد نظر بیانجامد به شدت سرکوب می‌گردد. لذا واقعیت این است که نویسندگان در قلمرو دول در حال جنگ و در خلال وقوع جنگ امکان نوشتن داستانی برجسته با حقیقت‌ماندگی لازم را کم‌تر خواهند داشت...

لذا اصولا اگر خلق چنین اثری در قلمرو سرزمین در حال جنگ امکان داشته باشد انتشار آن تقریبا محال است.» محمد حنیف؛ مقوله‌ها و مقاله‌ها؛ انتشارات صریح؛ چاپ اول: ۱۳۸۹؛ ص ۱۴۹.

۸- «در واقع، صورت‌پرستی (شکل‌گرایی)، که در اغلب موارد، پوششی موجه‌نما برای فقر وحشتناک مضمون و محتوا و تجارب اصیل انسانی در داستان نیز هست، با موجهای نیرومند مضامین اندیشه‌های نوی که انقلاب با خود به همراه آورده بود، چونان پر کاهی به یک سو رانده شد؛ و پیروان آن، خواسته یا ناخواسته، ناگزیر شدند لاقلا برای سالیانی چند، در گرایشها و روش کارشان تجدیدنظر کنند و به اقتضاها و نیازهای زمان خود گردن بگذارند.» و «وجه غالب بر داستانهای دهه اول پس از پیروزی انقلاب — بهویژه —، در وهله اول سیاسی بودن و در مرحله بعد، اجتماعی بودن آنهاست؛ که میدانیم در تضادی ماهوی با شکلپرستی منحنی است.» منطری از ادبیات داستانی پس از انقلاب؛ محمد رضا سرشار؛ ماهنامه ادبیات داستانی؛ ش ۱۱۰؛ ص ۴۴.

۹- هوشنگ گلشیری از شاخص‌ترین نویسندگان فرمالیست در ایران است. شهریار زرشناس درباره او معتقد است: «گلشیری، آن گونه که در شرح و تفسیرها و مقالات ادبی‌اش (منتشره در «باغ در باغ») بیان شده و نیز از بررسی آثار اصلی او نظیر «شازده احتجاب» یا «بره گم شده راعی» و حتی «جن‌نامه» برمی‌آید، گرایش پر رنگ فرمالیستی و تمایل به الهام‌گیری از «ویلیام فاکتر» و تا حدی نیز «رمان‌نو» فرانسه دارد؛ و آن گونه که دوستانش، به همراه او، در «جنگ اصفهان» و بعدها تا حدودی در «صفحه ادبی روزنامه آیندگان» و در ترجمه‌ها و آثار خود نشان دادند، به نویسندگان جریان سیال ذهن و تا حدودی نیز «آلن روب گریه» و «کلودرو» و رویکرد نقد فرمالیستی علاقه داشته‌اند و دارند کسانی چون «ابو الحسن نجفی»، «احمد میرعلایی»، «محمد حقوقی»، با سببها و مراتب مختلف، بازتابنده این تمایلات بوده‌اند. و تأثیر این گرایشها در آثار گلشیری و رویکرد او به نقد ادبی و نیز در سمت و سوی کلی «جنگ اصفهان» و برخی ترجمه‌های افرادی که نام بردم، مشهود است.» شهریار زرشناس؛ ماهنامه ادبیات داستانی؛ ش



۷۳؛ مهر و ابان ۸۲؛ صص ۴۸-۶۲.
۱۰- شهریار زرشناس؛ همان؛ ص ۵۱.
۱۱- در طول زمان و با گسترش کمی جشنواره‌های موضوعی که از این اصطلاحات وام گرفته بودند و همچنین نقدهای برخی منتقدین از جمله؛ محمد رضا سرشار، سمیرا اصلانیور، مصطفی فعله‌گری، ابراهیم حسن بیگی و ... مطالبات و ملاک‌هایی برای ادبیات مطرح شد که اساسا در اسلوب قواعد رایج نقد و مکاتب نقد ادبی نمی‌گنجید و اقتضائات جدیدی را در ادبیات داستانی جستجو می‌کرد. طیف دیگری از منتقدین همچنان در برابر این اصطلاحات

مقاومت کردند و گروه سوم از منتقدین، اصطلاحات جدید را از ماهیت ناب اسلامی اش خلع کرده، تعبیری همه‌پسند از آن ارائه دادند. با این توجیه که اختلاف مذاهب موجب جنگ می‌شود و اختلاف مذاهب را قوانین و شریعت‌ها می‌سازند پس رمان دینی رمان بی شریعت است! از این نمونه، عبدالعلی دستغیب در پاسخ به سئوالی درباره رمان دینی می‌گوید: «دین و هنر هیچ منافاتی با هم ندارند و می‌توانند با هم همکاری داشته باشند به شرط آنکه دین را به معنای خداشناسی در نظر بگیریم یعنی اینکه به معنای قاعده و قانون الهی فرض نکنیم. اگر کسی بتواند از شریعت بالاتر برود و به عرفان برسد، مسلما می‌تواند آثار هنری هم خلق کند اما اگر در دایره احکام شرعی باشد، نمیتواند موفق باشد... اما اگر محدود باشد به همین قواعد و قوانین شرعی و شریعتی، آنجا ادیان از هم جدا می‌شوند و مذاهب مختلف بوجود می‌آید و طبعاً نمی‌توانند حضور یکدیگر را تحمل کنند و دین هم گرایش به توتالیتریزم پیدا می‌کند و مجالی برای بروز و ظهور هنر قرار نمی‌دهد.» «بررسی جایگاه نقد ادبی در گفتگو با عبدالعلی دستغیب»؛ بیژن مقدم

۱۲ - literature

۱۳ - story

۱۴- این امر از چشم معدود محققان ادبیات داستانی پوشیده نماند. شهریار زرشناس از جمله افرادی است که با دغدغه فلسفی بن‌مایه‌های فکری مکاتب ادبی و انواع ادبی زاییده شده از آن را مورد تدقیق قرار دهد. او در کتاب «پیش‌درآمدی بر رویکردها و مکتب‌های ادبی»؛ (۲ جلد) و «درآمدی بر اومانیسم و رمان‌نویسی» تلاش کرده است ماهیت این دو واژه را تبیین کند و برای گونه‌ای که او نامش را «ادبیات واقع‌گرای ارمان طلب شیعی دوران گذار» می‌گذارد، پیشنهاداتی ارائه کند.

۱۵- «مفهوم ادبیات»؛ تزوتان تودوروف؛ ترجمه کتایون شهپرادر؛ چاپ اول: ۱۳۸۷؛ نشر قطره؛ فصل اول؛ ص ۱۳.

۱۶ «تعریف به اخفی مانند تعریف آتش در: «اسطفسی که شبیه به نفس است» چه، درک کنه نفس به مراتب دشوارتر از درک خود آتش



است. "منطق صوری؛ دکتر محمد خوانساری؛ چاپ شانزدهم: ۱۳۷۲: ص ۱۶۶.

۱۷ - "درامدی بر اومانیسیم و رمان نویسی"؛ شهریار زرشناس؛ انتشارات برگ؛ چاپ اول: ۱۳۷۰؛ ص ۱۵.

۱۸ - "پیش درامدی بر رویکردها و مکتب های ادبی" دفتر دوم؛ شهریار زرشناس؛ سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ چاپ اول: ۱۳۸۹؛ ص ۲۷.

۱۹ علی اصغر شیرزادی: "اساسا قائل به تقسیم بندی داستان جنگ داستان صلح داستان طوفان داستان سیل حتی داستان اجتماعی و سیاسی و غیره نیستیم."؛ کندوکاوی پیرامون ادبیات داستانی جنگ و دفاع مقدس؛ محمد حنیف؛ چاپ اول: ۱۳۸۸؛ ص ۱۰۲. "تقسیم بندی ادبیات کار درستی نیست"؛ روزنامه همنشهری؛ ۸۸/۳/۳۰ در همین رابطه، قاسمعلی فراست درباره تقسیم بندی ادبیات، به جنگ و انقلاب می گوید: "بنده اعتقادی به این تقسیم بندی ندارم."؛ همان؛ ص ۱۰۱.

حسین فتاحی نیز در این باره تصریح می کند: "تقسیم بندی ادبیات داستانی به ادبیات دفاع مقدس و ... گاهی به ضرر دفاع مقدس تمام می شود... به همین دلیل معتقدم که نباید چنین تقسیم بندی هایی صورت بگیرد."؛ همان؛ ص ۱۰۰.

۲۰ - بر طبق تحلیلی مشهور از اصطلاح "ادبیات انقلاب" و "ادبیات دفاع مقدس" این دو تجربه نه در طول هم بلکه در عرض هم قلمداد شوند و در نظریه ای رایج، ناکامی "ادبیات انقلاب" به پای "ادبیات دفاع مقدس" گذارده شود. این در حالی است که این دو مفهوم در نسبت عام و خاص مطلق با یکدیگر قرار دارند و گستره ادبیات انقلاب عملا ادبیات دوران تثبیت نظام و تحولات فرهنگی اجتماعی ناشی از آن را نیز شامل می شود. تعیین نوع ارتباط ادبیات دفاع مقدس و ادبیات انقلاب در بررسی تاریخیچه و ماهیت ادبیات دفاع مقدس از اهمیت ویژه ای برخوردار است. فاصله زمانی این دو پدیده تقریباً نوزده ماه است. و اگر بعد از پیروزی انقلاب را ظرف ظهور ادبیات انقلاب بدانیم، شمار اندکی از آثار را می توان یافت که مبنای سنجش این دو گونه باشد. اما اگر ادبیات انقلاب با تقسیم بندی موضوعی به سالهای قبل از انقلاب هم کشیده شود، طبعاً این مقایسه در شمار بیشتری از کتابها صورت خواهد گرفت. همچنین شالوده تحقیق در زمینه ادبیات دفاع مقدس و بررسی تجربیات داستانی انقلاب در این گونه نیازمند تحدیدی مشخص از ادبیات انقلاب است. آیا ادبیات انقلاب به معنای ادبیاتی است که انقلاب را موضوع خود قرار داده یا ادبیاتی است که واجد وصف انقلابی است؟ رابطه طولی ادبیات انقلاب و دفاع مقدس، تنها بیانگر تقدم زمانی

تحقق ادبیات انقلاب بر ادبیات دفاع مقدس نیست. بلکه تاثیر ادبیات انقلاب را بر ادبیات جنگ به نحو علی بررسی می کند. از این رو، در بررسی این تاثیرات، دو امر اهمیت می یابد. نخست، تاثیر ادبیات انقلاب بر ادبیات دفاع مقدس و دیگر تاثیر عوامل برونی ادبیات انقلاب بر شکل گیری این گونه و تاثیر همین عوامل بر ادبیات دفاع مقدس. وابستگی و پیوستگی ادبیات دفاع مقدس به ادبیات جنگ در جنبه های مختلفی قابل تصور است. بخشی از این عوامل ادبی و بخشی دیگر غیر ادبی هستند.

- اشتراک قهرمان (شخصیت داستانی) در ادبیات انقلاب و ادبیات دفاع مقدس.

- اشتراک مبدا فاعلی (نویسنده) در ادبیات انقلاب و ادبیات دفاع مقدس.

- اشتراک غایی در دو پدیده انقلاب و دفاع مقدس. زیرا در یکی برپایی نظام اسلامی و ارزشهای آن و در دیگری حفظ این نظام و ارزشها مطرح بوده است.

- اشتراک در دیدگاه تعهد اجتماعی و سیاسی و دینی. هر دو برخاسته از منظر ادبیات متعهد بودند.

- اشتراک در درونمایه. مفاهیمی چون پایداری، مقاومت، حماسه افرینی.

- عوامل بیرونی مشترکی موجد پدید آمدن هر دو گونه ادبی شده است.

البته تفاوتهایی را هم می توان مطرح کرد همانند تفاوت در موضوع، تفاوت در ضد قهرمان.

سنگری در این باره می گوید:

"به اعتقاد من، ادبیات دفاع مقدس تداوم و استمرار ادبیات انقلاب است و چون بلافاصله پس از وقوع انقلاب اسلامی تحولی همه جانبه در حوزه های سیاست، اقتصاد و حتی قلمروهای ارتباطی



از آغاز جنگ شکل نگرفته بود. بلکه جدای از نام گذاری های غیر تحقیقی، وجود گونه ای به عنوان ادبیات انقلاب تا سال ۱۳۵۹ مدعی شناخته شده ای ندارد. بلکه نشانه هایی از ادبیات مقاومت و رئالیسم سوسیالیستی در ادبیات چپ ایران دیده می شود. داشته های ادبیات داستانی پیش از انقلاب به تجربه هایی محدود می شده است که اغلب توسط ادبیات چپ از اوائل دهه سی وارد کشور شده است. حال با توجه به تفاوت ماهوی رویکرد دینی به انسان، جهان، ماهیت انقلاب، سطوح تحول انقلابها و جامعه ارمانی و سطوح ارزشی دیدگاه مارکسیستی و اسلامی، اساسا نمی توان این دو را مقوله ای وابسته دانست. از این رو، فرضیه تاثیر گیری ادبیات انقلاب اسلامی و دفاع مقدس از مبانی ادبیات سوسیالیستی اساسا خارج از موضوع است. و افرادی که سخن از ارتباط میان ادبیات انقلاب و ادبیات جنگ به میان آورده اند، صورتی از ادبیات انقلاب را مد نظر قرار داده اند که برآمده از سنت های فرهنگی ایرانی و ارزش های اسلامی و جریانی تحول خواه برآمده از فرهنگ شیعی به رهبری امام خمینی رضوان الله تعالی علیه است.

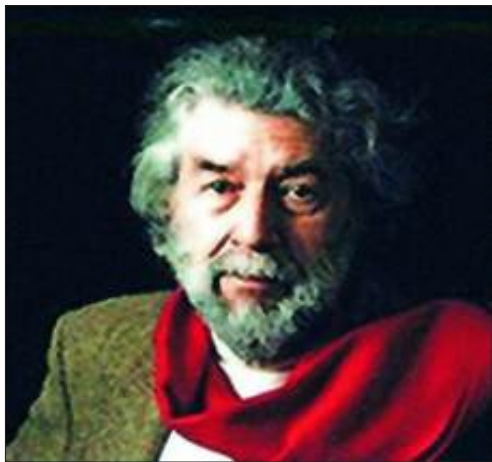
۲۱- رونق جشنواره های ادبی موضوعی و مضمونی که فاقد پیش فرضهای نظری لازم هستند نویسندگان جوان و داوران را به گفتمانی نامعلوم سوق داده است. در حالی که جشنواره های موضوعی متعددی در کشور برگزار می شود و عناوین، زن، دفاع مقدس، انقلاب، شهادت، اسارت و ... را مد نظر قرار می دهد، شیوه های داوری و معیارهای نظری و حتی موضوعی در آنها از ملاک روشنی

ما با سایر کشورها در عرصه های بین المللی به وجود آمد این تحول به طور ساختاری پدیدار شد. (ویژه نامه سیزدهمین جشنواره کتاب دفاع مقدس ص ۹)

به نظر می رسد تمامی اشتراکات پیش گفته، به اموری غیر ادبی باز می گردد و مواد داستانی نقشی در آن ندارند. از آنجا که دفاع مقدس در ادامه پیروزی انقلاب و بر اساس آرمانهای انقلابی شکل گرفت و دنبال شد، در نتیجه باید ادبیات دفاع مقدس نیز وابسته به ادبیات انقلاب باشد. این استدلال نوعی استنتاج است که با وابسته دانستن دو امر، شئون آن دو را نیز به یکدیگر وابسته می داند.

اما به نظر می رسد اثبات این وابستگی بین ادبیات دفاع مقدس و انقلاب از این راه کار چندان انسانی نیست. زمانی که از ارتباط دو گونه ادبی سخن به میان می آید، عناصر خاص زیبایی شناسانه داستان و تجربه های داستانی و آنچه از آن به عنوان شاخصه های داستان نویسی یاد می شود مورد توجه قرار می گیرد. در حقیقت تجربه زیبایی شناسانه داستانی به تصرفی منجر می شود که نویسنده با به کارگیری ابزارهای روایت در واقعیت اجتماعی صورت می دهد. روندی که نتایج خود را در تغییر برخی الگوهای موجود در خلق داستان، شخصیت، واقع نمایی، به کار گیری زبان، طرح موضوعات و مضامین جدید و صورت های فرمی نشان می دهد.

با این دیدگاه و با توجه به عواملی چون زمان اندک برای خلق آثار انقلاب، پیش از آغاز جنگ، جایگزینی نسلی جدید کم تجربه در داستان نویسی، عملا سنت قابل توجهی در ادبیات انقلاب تا پیش



برخوردار نیست. از این رو، جشنواره های داستانهای زنان در معرض فروغلطیدن به گونه های شناخته شده غربی و فمینیسم ادبی است. چنانکه جشنواره دفاع مقدس در معرض خطر سوق یافتن به سوی ادبیات جنگ به مصادیق عام جهانی آن است.

هم اکنون با وجود زمان نه چندان طولانی گذشته از وقایع انقلاب و دفاع مقدس، زمزمه های تحلیل این دو مقوله در گونه "ادبیات تاریخی" به گوش می رسد. و ضعف نظریه در ادبیات داستانی تاریخی بر پایه باورهای دینی و فلسفی اسلامی، عملاً موضوعات تاریخی را در معرض دید ادبیات متن محور قرار می دهد. در نتیجه چیزی به عنوان واقعیت تاریخی نمود نخواهد داشت. بلکه چنین واقعیتی جز در متن پدید نخواهد آمد و آنچه تولید می شود قرائت شخصی و خیالی نویسنده از واقعیت است.

۲-۲ "مقدمه ای بر معیارهای ادبیات انقلاب"؛ سید محمد راستگو؛ آینه پژوهش؛ شماره ۱۰؛ آذر و دی ۷۰؛ ص ۳۳۴.

۲۳- ر.ک: پیش در آمدی بر رویکردها و مکتبهای ادبی؛ دفتر دوم: از عصر رئالیسم تا ادبیات پسامدرن؛ شهریار زرشناس؛ ص ۲۹.

۲۴- همان

۲۵- در صورت قسیم واقع شدن این دو گونه، بین این دو تراجم واقع می شود. این تراجم هم در ماهیت این دو وارد خواهد شد و هم در تحقق خارجی این دو. فیروز زنوزی جلالی بر پایه این باو مشهور، معتقد است یکی از ضربه های وارده بر ادبیات انقلاب توسط ادبیات دفاع مقدس محقق شده است بلکه ادبیات دفاع مقدس بر ادبیات انقلاب تحمیل شده است [۱]؛ «ادبیات جنگ، در حقیقت تحمیل تحمیل شد بر ادبیات انقلاب؛ و آن را در خور گم کرد. نویسندگانی هم که خواستند کاری بکنند، همان مسئله الا هم فی الا هم را هم که در نظر بگیریم، این نوع ادبیات در ذهنشان محو شد. از این نظر، این یکی از بزرگ ترین ضربه هایی است که به ادبیات انقلاب خورده است.» داستان انقلاب: پیشینه، ضعفها و قوتها (میزگرد «خانه داستان ایران» درباره ادبیات داستانی انقلاب اسلامی)؛ ادبیات داستانی؛ شماره ۹۱؛ صفحه ۴۱.

۲۶- وصف شعاری برای ادبیات به دو صورت قابل تصور است. صورت نخست آنکه شعاری بودن وصف "داستان" باشد و صورت دوم آنکه شعاری بودن وصف "اندیشه حاکم" باشد. در صورت نخست شعاری بودن در مقابل نمایشی بودن قرار می گیرد. اما در صورت دوم، شعاری بودن به معنای ایدئولوژیک بودن است. و مطلق گرایی و جزمیت که ذاتی ایدئولوژی است، در آن لحاظ می شود. از این رو طیفی که از ادبیات متعهد برآمده از آرمانهای دینی انقلاب

به عنوان ادبیات ایدئولوژیک یاد کردند، مرادشان صورت ادبیات یا ضعف نمایشی آن نبوده است تا تصور شود، پرداخت نمایشی این محتوا مورد قبول و ستایش این گروه قرار خواهد گرفت. بلکه شعار به معنای مطلق ایدئولوژی یا ایدئولوژی اسلامی اراده شده است. زنوزی جلالی با این فرض که هر داستانی نویسنده ای دارد و هر نویسنده ای باوری دارد معتقد است: «هیچ نویسنده ای در دنیا نیست که شعار ندهد، و هیچ اثری نداریم که از این نظر، شعاری نباشد.» داستان انقلاب: پیشینه، ضعفها و قوتها (میزگرد «خانه داستان ایران» درباره ادبیات داستانی انقلاب اسلامی ماهنامه ادبیات داستانی؛ ش ۹۱؛ ص ۴۳. او با این برداشت معتقد است نویسنده می تواند با پنهان ساختن خود در داستان از داستان شعاری فاصله بگیرد.

۲۷- «ما متأسفانه بعد از انقلاب، در باب ادبیات و هنر، دچار بلیه ای هستیم. این مراحل چندین گانه ی هنر را اگر ده پله فرض کنیم، پله ی اول و دوم و سوم و چهارم را خوب و سریع می پیمایند؛ اما به آن پله های پنجم و ششم که رسیدند، ناگهان می بینند که ایستادند! ما توقف کرده ی در پله های وسط خیلی داریم؛ یعنی آن شور و جوش انقلابی، فقط همان چند پله ی اول را حرکت داد! آیا شور انقلابی تمام شده است؟ نه، آنجا مانع وجود دارد. مانع چیست؟ بدگمانی و تصور اینکه انسان دیگر به بیشتر از این احتیاج ندارد! البته یک احتمالش هم این است که کسانی خیال کنند نمی توانند برسند.» مقام معظم رهبری؛ بیانات در دیدار با اعضاء کنگره شعر جوان؛ سال ۱۳۷۰.

۲۸- "مقدمه ای بر معیارهای ادبیات انقلاب"؛ سید محمد راستگو؛ آینه پژوهش؛ شماره ۱۰؛ آذر و دی ۷۰؛

۲۹- پیش در آمدی بر رویکردها و مکتبهای ادبی؛ دفتر دوم: از عصر رئالیسم تا ادبیات پسامدرن؛ شهریار زرشناس؛ صص ۳۰-۳۴.

«محمدرضا آقاسی» جدیت سرایش اشعار خود را از سال ۱۳۶۸ می‌داند او هنر را آیین روح انسان می‌داند که در حالت عادی به وقوع نمی‌پیوندد؛ بلکه یک حالت به خصوصی باید باشد تا این حالت رخ دهد و ضربه‌ای صورت بگیرد. او بر این باور بود که کوه خود به خود صدا نمی‌کند اگر صدایی در کوه پخش شود انعکاس آن شنیده می‌شود و هر چه این صدا قوی‌تر باشد و هر چه دل انسان با آن موضوعی که می‌خواهد مطرح کند صمیمی‌تر باشد، یقیناً کارش خیلی شیرین و قشنگ‌تر خواهد بود.



یادی از محمدرضا آقاسی، شاعر بسیجی انقلاب

■ جعفر اقبال

اشعار در مجالس تعزیه و مداحی ائمه معصومین (ع) بهره می‌برد.

مفاهیم متعالی اسلامی همراه با شعر مذهبی و آیینی خانه را برای محمدرضا و دیگر فرزندان سرشار از عطر ارزش‌ها، خوبی‌ها و نیکی‌ها نموده بود.

«محمدرضا آقاسی» از ۱۲ سالگی انس و الفت ویژه‌ای با اشعار حافظ گرفت و با خواندن و تکرار شعر بزرگان ادب فارسی، رفته رفته جان و دل این شاعر دلسوخته مذهبی مملو از واژه، معنویت و معرفت شد. «محمدرضا» تا پیش از سال ۵۵ و ۵۶ به بعضی از

مرحوم محمدرضا آقاسی در ۲۴ فروردین ماه ۱۳۳۸ در خانواده‌ای مذهبی و متدین در تهران چشم به جهان گشود. پدرش از کسبه بازار تهران بود. دو برادر بزرگترش با نام‌های «محمد حسن» و «محمد مهدی» در زمینه‌ی شعر فعالیت داشتند. در خانه محمدرضا «شاهنامه خوانی»، «حافظ خوانی» و خواندن متون مذهبی و عرفانی از تذکره اولیاء و دیگر آثار زمزمه می‌شد. مادر محمدرضا، از مداحان اهل بیت (ع) بود اشعار محتشم کاشانی، جوهری و صغیر اصفهانی را در خانه می‌خواند تا حفظ شود و از آن

۱۶۸
فرهنگ

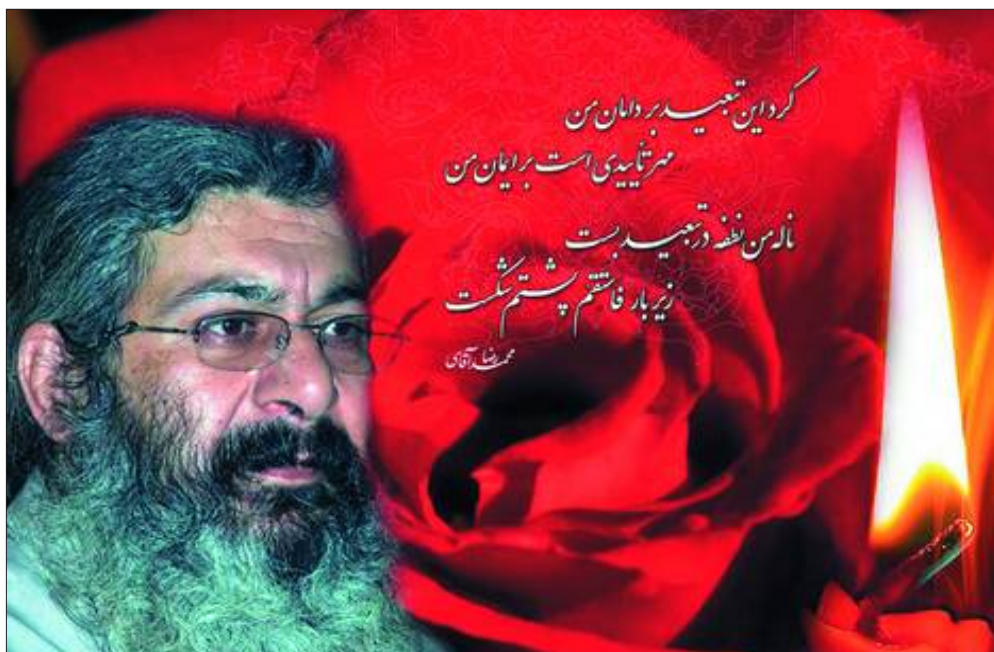
● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



«محمدرضا آقاسی» از ۱۲ سالگی انس و الفت ویژه‌ای با اشعار حافظ گرفت و با خواندن و تکرار شعر بزرگان ادب فارسی، رفته رفته جان و دل این شاعر دلسوخته مذهبی مملو از واژه، معنویت و معرفت شد.



اشعار آقاسی از زاویه‌های دکلمه ویژه، پیوند با اعتقادات و باورهای مذهبی مردم مسلمان ایران، ارزش‌های انقلاب اسلامی، روانی زبان و بهره از قالب مثنوی در شورانگیزترین روایات و مرثی‌های اهل بیت (ع) از نمونه‌های درخشان شعر آیینی معاصر است.



در کوه پخش شود انعکاس آن شنیده می‌شود و هر چه این صدا قوی‌تر باشد و هر چه دل انسان با آن موضوعی که می‌خواهد مطرح کند صمیمی‌تر باشد، یقیناً کارش خیلی شیرین و قشنگ‌تر خواهد بود.

آقاسی، هنر را فرزند روح انسان می‌داند و توکل بر الله، توسل به اهل بیت (ع) و اذن گرفتن از خداوند و آقا رسول الله (ص) و آقا امیرالمومنین (ع) و سلام بر خانم فاطمه (س) و سلام به آقا امام زمان (عج) و توسل خاص به خانم زینب (س) را از پشتوانه‌های اصلی و غنی شعرش بر می‌شمرد.

عشق و ارادت به بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری

انجمن‌های ادبی آن روزگار برای قرائت اشعار خود و نیز بهره از اشعار دیگر شاعران می‌رفت و شعرهایش در آن انجمن‌های ادبی مورد ارزیابی و نقد و بررسی قرار می‌گرفت.

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران از محضر استادان نامداری چون زنده یاد مهرداد اوستا و یوسفعلی میرشکاک بهره‌ها برد. «محمد رضا آقاسی» جدیت سرایش اشعار خود را از سال ۱۳۶۸ می‌داند او هنر را آینه روح انسان می‌داند که در حالت عادی به وقوع نمی‌پیوندد؛ بلکه یک حالت به خصوصی باید باشد تا این حالت رخ دهد و ضربه‌ای صورت بگیرد. او بر این باور بود که کوه خود به خود صدا نمی‌کند اگر صدایی



آقاسی، هنر را فرزند روح انسان می‌داند و توکل بر الله، توسل به اهل بیت (ع) و اذن گرفتن از خداوند و آقا رسول الله (ص) و آقا امیرالمومنین (ع) و سلام بر خانم فاطمه (س) و سلام به آقا امام زمان (عج) و توسل خاص به خانم زینب (س) را از پشتوانه‌های اصلی و غنی شعرش بر می‌شمرد.



او نور دل بسیجیان است
چون مادر خویش مهربان است
مستم ز تبسم نمازش
لبخند چو غنچه ، دلنوازش
چشمانش بوی عشق دارد
مستی ز سبوی عشق دارد
چون فاطمه پشتوانه اوست
تا هستم و هست دارمش دوست...
سرودن شعر در رثای شهدای هشت سال دفاع
مقدس از دیگر مضامین غنی شعری مرحوم آقاسی
است که تشخص ویژه‌ای به شعر و کلامش بخشیده
است. باهم پاره‌ای از زمزمه‌های شورانگیز آقاسی
را برای شهدای گلگون کفن انقلاب اسلامی مرور
می‌کنیم:

دلم تنگ شهیدان است امشب
که همرنگ شهیدان است امشب
من از خون شهیدان شرم دارم
که خلقی را به خود سرگرم دارم
زمن پرسید، فرزند شهیدی
که بابای شهیدم را ندیدی
به من می‌گفت مادر او جوان بود
دلیر و جنگجوی و پرتوان بود
نمی‌دانم چه سودایی به سرداشت
به دوشش کوله باری از سفر داشت
قدم در کوچه باغ عشق می‌زد
به جان خویش، داغ عشق می‌زد
چه عشقی؟ عشق مولایش خمینی
که بوسد تربت سبز حسینی
به امیدی کز آن گل کام گیرد
بگیرد تا دلش آرام گیرد...
اشعار آقاسی از زاویه‌های دکلمه ویژه، پیوند



و ارزش‌های اسلامی و انقلابی کشورمان از دیگر
صبغه‌های بارز این شاعر متعهد است.

محمدرضا آقاسی شاعری است که در جبهه‌های
حق علیه باطل حضور داشت، جهادی بود و خود را
شاعر بسیجی می‌نامید. در سال‌های اول پیروزی
انقلاب در کمیته انقلاب اسلامی خدمت کرد. اولین
نوار کاست این شاعر عاشق ولایت با نام «عشق
ازلی» با دکلمه‌ی شورانگیزش ارائه گردید. او اشعار
بی‌شماری در وصف و تکریم امام راحل(ره) و مقام
معظم رهبری دارد که با هم نمونه‌ای از شعر مرحوم
آقاسی که به پیشگاه رهبر فرزانه انقلاب اسلامی
تقدیم کرده است را می‌خوانیم:

بنگر رحماء بینهم را
تکرار تب غدیر خم را
امروز علی غریب و تنه‌است
آماج هجوم اهرمن هاست
او کیست؟ گلی ز باغ زهرا(س)
پرورده در او داغ زهرا(س)

۱۷۰
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



محمدرضا آقاسی
شاعری است که در
جبهه‌های حق علیه
باطل حضور داشت،
جهادی بود و خود
را شاعر بسیجی
می‌نامید.



شورانگیزی، جذبه و تأثیرگذاری شعر خوانی‌های مرحوم آقاسی در محافل شعری و مردمی بسیار زبانزد است. او با توانایی و هوشمندی شاعرانه‌ای که داشت با بهره از تجربه‌های ادبی، شکل ساده و مردمی شده‌ی شعرهای مذهبی رابه شکل خاصی به مردم منتقل می‌نمود به گونه‌ای که سلیقه و پسند شنوندگان عادی شعر را هم ارتقاء می‌بخشید که این موضوع اهمیت به سزایی در مردمی کردن شعر آیینی و شعر متعهد انقلاب داشت.

با اعتقادات و باورهای مذهبی مردم مسلمان ایران، ارزش‌های انقلاب اسلامی، روانی زبان و بهره از قالب مثنوی در شورانگیزترین روایات و مرثی‌های بیت (ع) از نمونه‌های درخشان شعر آیینی معاصر است.

شعر آقاسی از نوع شعرهایی است که با یک بار شنیدن، تأثیر مستقیم و سریع خود را به مخاطب منتقل می‌کند که از این منظر دکلمه ویژه‌اش بخش عمده‌ای از این تأثیرگذاری است.

آقاسی، عارف و عامی را با خود همراه می‌کند. او شاعری برخاسته از بطن جامعه است. از دیگر ویژگی‌های سبکی مرحوم آقاسی، بهره‌گیری از قالب

مثنوی به گونه‌ای که وی از این قالب نه برای محملی به عنوان داستان‌سرایی بلکه به عنوان خطیبی که در حالت روایت خطابه‌ای است به کلامش رنگ و جلوه‌ی ویژه‌ای می‌بخشد.

یکی گوید سراپا عیب دارم

یکی گوید، زبان از غیب دارم

نمی‌دانم که هستم، هر چه هستم

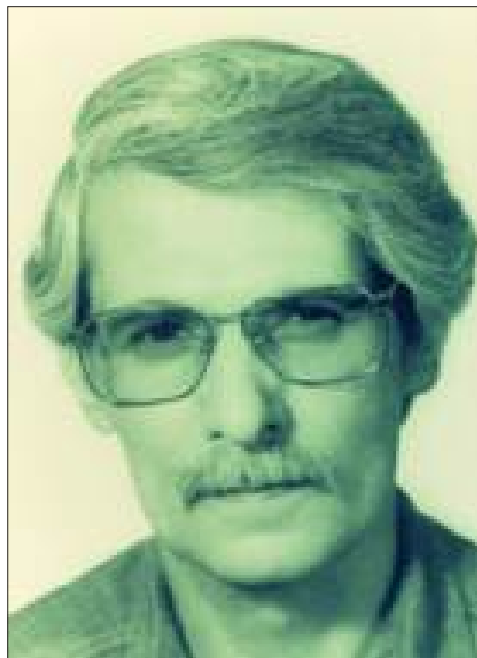
قلم چون تیغ می‌رقصد به دستم

نه دعبل، نه فرزدق، نه کمیتم

ولیکن خاک پای اهل بیتم

شورانگیزی، جذبه و تأثیرگذاری شعر خوانی‌های مرحوم آقاسی در محافل شعری و مردمی بسیار زبانزد است. او با توانایی و هوشمندی شاعرانه‌ای که داشت با بهره از تجربه‌های ادبی، شکل ساده و مردمی شده‌ی شعرهای مذهبی رابه شکل خاصی به مردم منتقل می‌نمود به گونه‌ای که سلیقه و پسند شنوندگان عادی شعر را هم ارتقاء می‌بخشید که این موضوع اهمیت به سزایی در مردمی کردن شعر آیینی و شعر متعهد انقلاب داشت.

در آمیختگی مفاهیم مذهبی و مفاهیم انقلابی و مسائل روز از دیگر جلوه‌های سرشار از توفیق شعر مرحوم آقاسی است. از میان هنرهای ادبی این شاعر متعهد، تضمین هنرمندانه‌ی شاعر می‌باشد که از اهمیت به سزایی برخوردار است. این تضمین‌ها، گاه از شعر، گاه از احادیث، روایات و گاه از آیات نورانی است که شگفتی و اعجاب شنونده و خواننده شعرش را بر می‌تاباند،



در آمیختگی مفاهیم مذهبی و مفاهیم انقلابی و مسائل روز از دیگر جلوه‌های سرشار از توفیق شعر مرحوم آقاسی است. از میان هنرهای ادبی این شاعر متعهد، تضمین هنرمندانه‌ی شاعر می‌باشد که از اهمیت به سزایی برخوردار است. این تضمین‌ها، گاه از شعر، گاه از احادیث، روایات و گاه از آیات نورانی است که شگفتی و اعجاب شنونده و خواننده شعرش را بر می‌تاباند.



نمونه‌هایی از این هنر ادبی شاعر:
جز انهدام نسل شما هیچ چاره نیست
«در کار خیر، حاجت هیچ استخاره نیست»

راستین مردی رسد با تیغ کج
شیعیان «الصبر مفتاح الفرج»

چون فاطمه، پشتوانه اوست
«تا هستم و هست، دارمش دوست»

پدرم گفت که ای دخت نکو بنیادم
«زلف بر باد مده تا ندهی بر بادم»

محمدرضا آقاسی سرانجام خردادماه ۱۳۸۳ در سن ۴۶ سالگی به معبود پیوست.

اهمیت و جایگاه ادبی این شاعر آیینی و انقلابی کشورمان تا بدان پایه است که رهبر معظم انقلاب اسلامی در پیامی به مناسبت درگذشت مرحوم آقاسی فرمودند: «این حادثه غم انگیز، ضایعه‌ای برای هنر و ادبیات متعهد کشور و به‌ویژه شعر مذهبی و انقلاب به شمار می‌رود. شعر روان و با مضمون و خوش ساخت آقاسی که نمایشگر دل پاک و احساسات صادق و هنر خودجوش او بود، بی شک دارای جایگاه ویژه‌ای در ادبیات معاصر است».

یاد و نامش گرامی باد.



شعر آقاسی از نوع شعرهایی است که با یک بار شنیدن، تأثیر مستقیم و سریع خود را به مخاطب منتقل می‌کند که از این منظر دکلمه ویژه‌اش بخش عمده‌ای از این تأثیرگذاری است.

از خوانندگان



فرهنگ



کوری را نمی توان یک اثر تمثیلی (در معنای حقیقی کلمه) دانست. در سال ۱۹۹۸ هنگامی که فرهنگستان سوئد جایزه ی نوبل ادبی را به ساراماگو اهدا کرد در اطلاعیۀ فرهنگستان عنوان گردید: "آثار ساراماگو با تمثیل های ملهم از تخیل و شفقت و طعنه ما را بی وقفه وادار به ادراک یک واقعیت فرّار و مبهم می کند". "فرّار" و "مبهم" به همراه تخیل صفاتی است که با تعریفی تمثیل شناسی و رویکرد مثالی در ادبیات فاصله بسیاری دارد. تمثیل یعنی ارجاع، ارجاعی مبسوط و مطمئن، نمونه ی با ارزش کتاب آسمانی قرآن عظیم است که در آن ارجاعات عمیق حکمی و وحیانی در هیأت حکایات مقدس مطرح و بیان می شود.



حاشیه ای کوتاه بر رمان «کوری» نوشته ژوزه ساراماگو

شفای مصلحتی یک کوری

■ مسعود قدیمی

فرهنگستان سوئد جایزه ی نوبل ادبی را به ساراماگو اهدا کرد در اطلاعیۀ فرهنگستان عنوان گردید: "آثار ساراماگو با تمثیل های ملهم از تخیل و شفقت و طعنه ما را بی وقفه وادار به ادراک یک واقعیت فرّار و مبهم می کند". "فرّار" و "مبهم" به همراه تخیل صفاتی است که با تعریفی تمثیل شناسی و رویکرد مثالی در ادبیات فاصله بسیاری دارد. تمثیل یعنی ارجاع، ارجاعی مبسوط و مطمئن، نمونه ی با ارزش کتاب آسمانی قرآن عظیم است که در آن ارجاعات عمیق حکمی و وحیانی در هیأت حکایات مقدس مطرح و بیان می شود. نمونه دیگر ادبیات عرفانی ست آثار عارفانی

کوری، رمان معروف ژوزه ساراماگو و برنده ی نوبل ادبی در سال ۱۹۹۸ نگاهی پوزیتیویستی با اومانیستی سکولاریستی است. مشابه موقعیت خلق شده در رمان کوری را می توان در آثاری مثل طاعون آلبر کامو، "کرگدن" اوژن یونسکو و کمی عقب تر "افسانه های تبای" سوفوکل دید اما مسئله چیست؟ کوری داستان شهری ست که یک اپیدمی وحشتناک کوری - نه کوری سیاه بلکه کوری روشن و سفید- در آن شیوع پیدا می کند. کوری را نمی توان یک اثر تمثیلی (در معنای حقیقی کلمه) دانست. در سال ۱۹۹۸ هنگامی که

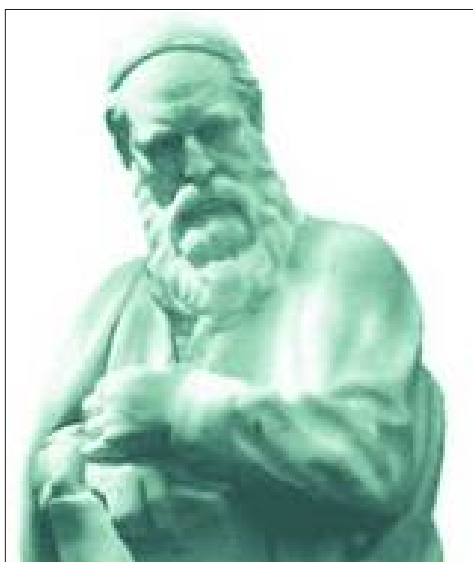
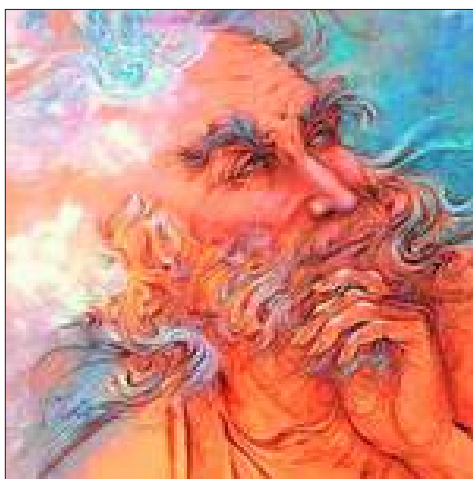
۱۷۴

فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱



فراگیری جنایت و بهره کشی و حیوان صفتی در اندیشه ی ساراماگو در رمان "کوری" انسان های هرج و مرج طلب و گرسنه و بی نان و قربانی را منشا، و مبدا، می داند و اندک نقدی هم بر نظام سرمایه داری لیبرال وارد نمی کند. جالب است که در این رمان حتی بیماری به مقامات بالا سرایت نمی کند.



همچون سهروردی، عطار، مولوی، حافظ و... تمثیل در ذات خودش اگر مبهم، فرار و حتی تخیلی باشد یعنی برگرفته از مجازی که در ذاتش حقیقت متبلور نمی شود، دیگر تمثیل نیست و "کوری" در دل روایت داستانش نیز دچار دوگانگی می باشد. ساراماگو پس از انتشار رمانش در سال ۱۹۹۵ گفت: "این کوری واقعی نیست تمثیلی است، کور شدن عقل و فهم انسان است. ما انسان ها عقل داریم و عاقلانه رفتار نمی کنیم". این سخن تفسیر نادرستی توسط نویسنده‌ی رمان می باشد، شخصیت های رمان "کوری" (به خصوص شخصیت دکتر و همسرش) در موقعیت فاجعه بارشان می کوشند تا از عقلانیت استفاده کنند هر چند این عقلانیت موجب برون رفت آنها از وضعیت کذایی شان نمی شود اما برای آنها عامل اصلی بقاست آن هم به هر قیمتی. آنها آنقدر عقل زده و وامانده اند که هیچگاه به تفسیر مورد

ادعای نویسنده نمی رسند یعنی "تمثیل" کوری که همان بی بصیرتی و عدم معنویت است. اشاراتی اندک از سوی شخصیت های اصلی می شود به ویژه در

رنالیسم جادویی در برخورد با مفاهیم مسیری را طی می کند که اجازه ی تفسیر و تحلیل انگاره های ذهنی و سوپزکتیویستی نویسنده را می دهد و این یعنی نسبی انگاری در تفسیر زیرا هر نویسنده و خواننده ای بنا بر نگاه تحلیلی خود به مفاهیم می نگرد، در صورتی که تمثیل در معنای اصیل و حقیقی خود، راهی است برای رهایی از سوپزکتیویته و رسیدن به حقیقتی ذاتی و ثابت که جوهری مشخص و معین دارد.



که تمثیل در معنای اصیل و حقیقی خود، راهی است برای رهایی از سوپزکتیویته و رسیدن به حقیقتی ذاتی و ثابت که جوهری مشخص و معین دارد. هر چند اگر در رویداد واقع گرا نباشد و مجاز باشد اما در کنه ی وجودیش و در حقیقت ذاتی اش مفهومی بس عمیق و حقیقت تجلی یافته است. انسان زاییده شده در دل رمان کوری نماینده ی انسان نسبی انگار، سودازده و شکاک پست مدرن است؛ شخصیت هایی که سرکشی می کنند حتی در این موقعیت بحران زده، آنها صورت مثالی انسان انحطاط یافته ی عصر پست مدرن هستند که اسیر روزمرگی، تنگدستی و روان پریشی شده اند با اینکه شرحی از زندگی شان قبل شیوع این بلا ارائه نمی شود اما جهان بینی شان حتی در برخورد با کوری روشنگر شرایط مفروض اجتماعی شان است. دغدغه ی اصلی ساراماگو در این

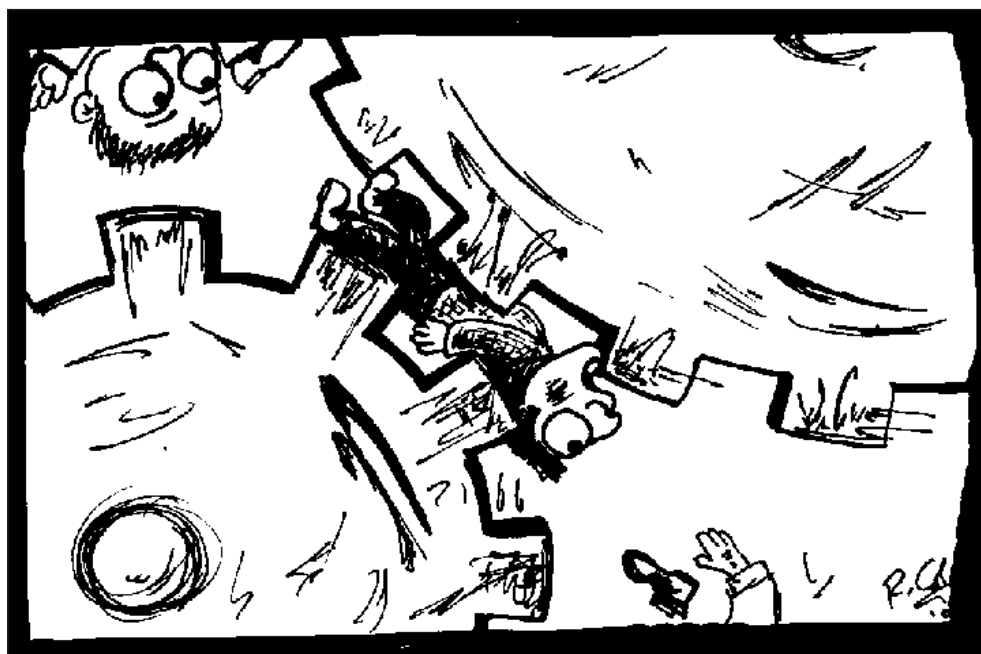
آخر رمان که گفته می شود "چرا ما کور شدیم؟ فکر می کنم ما کور هستیم، کور اما بینا، کورهایی که می توانند ببینند اما نمی بینند" در اکثر موقعیت ها و ویژگی ها، برداشت از این کوری مبتنی بر یک نگاه پوزیتیویستی و کاملاً غیرتمثیلی بوده که شاید عنوان "رنالیسم جادویی" شایسته آن است و در رنالیسم جادویی نباید انتظار برداشتی حقیقت گرا و متعالی از واقعیت داشت. در رنالیسم جادویی واقعیت آمیخته با اوهام و تخیلات سودازده و نیست انگار نویسنده است.

رنالیسم جادویی در برخورد با مفاهیم مسیری را طی می کند که اجازه ی تفسیر و تحلیل انگاره های ذهنی و سوپزکتیویستی نویسنده را می دهد و این یعنی نسبی انگاری در تفسیر زیرا هر نویسنده و خواننده ای بنا بر نگاه تحلیلی خود به مفاهیم می نگرد، در صورتی





انسان زاییده شده در دل رمان کوری نماینده ی انسان نسبی انگار، سودازده و شکاک پست مدرن است؛ شخصیت هایی که سرکشی می کنند حتی در این موقعیت بحران زده، آنها صورت مثالی انسان انحطاط یافته ی عصر پست مدرن هستند که اسیر روزمرگی، تنگدستی و روان پریشی شده اند با اینکه شرحی از زندگی شان قبل شیوع این بلا ارائه نمی شود اما جهان بینی شان حتی در برخورد با کوری روشنگر شرایط مفروض اجتماعی شان است.



رمان سرگشتگی جنون زده و دیوانه وار انسان عصر معاصر است که در این موقعیت دهشتناک صورت عینی می گیرد اما باید دانست نویسنده در پس اندیشه اش انسان عصر پست مدرن [که محصول عقل گرایی عصر مدرن و ویران شده توسط همان بینش و جهان بینی منفعت طلب و معطوف به قدرت است] را فرامی خواند به جهان مستور در ذات تفکر خود، جهان مذکور که ساراماگو تبعات دور شدن از آن را کوری می داند جهانی ست با مشخصه ی راسیونالیسم با تفسیری نو، پوزیتیویسم، اخلاق گرایی منقطع از وحی و عقل گرایی محاسبه گر سود محور که تمام اهدافش در بهره کشی، سوءاستفاده و استکبار بنا شده، انسان

این جهان خدایش را یا عاقل می یابد و یا محاط شده در محیط خود نویسنده. ساراماگو این چنین جهانی با مشخصه های مذکور را تنها راه برون رفت از کوری می داند و پرسش گری و نفی و وجه سلبی انسان عصر پست مدرن را لایق کوری. نویسنده و طرفداران رمان "کوری" مدعی نقد آن بر تفکر میلیتاریستی و خشن عصر کنونی اند غافل از این که منشا خشونت کجاست؟ خشونت و جنایت مطرح شده در طول داستان از سوی دو گروه مضموم می باشد یکی اوباش بی نان و گرسنه ی منتقل شده به ساختمان قرنطینه و دیگر نگهبانان و نظامیان آنو در اینجا است که نه تنها بینش و منش نئولبرالی نویسنده به او

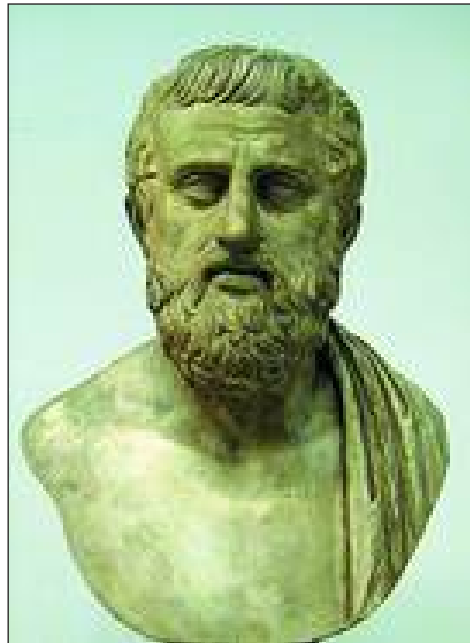


(شیوع کوری) رقم می‌خورد و سپس با خروج از این بحران (پایان رمان و بهبودی مبتلایان) چشم اندازی به سوی یک "آغاز بی پایان" روشن می‌گردد و این آغاز بی پایان نیازمند چهارچوبی جهانی است. زیرا در پایان رمان انگار که جهانی نو در حال ولادت است. چهارچوبی که در آن کوری درمان یافته، اوباش و قاتلین به آتش کشیده شده اند و مردم در خیابان ها آواز می‌خوانند و در کنار هم اند اما مهمترین و اصلی ترین بنیان آن "نئولیبرالیسم" است و "نظم نوین جهانی". شیوع کوری نشانه و نماد زوال و انحطاط



اجازه نقد قدرت حاکم را نمی‌دهد بلکه با ترس از تروریسم، نافرمانی ایدئولوژیک از نئولیبرالیسم را علت فجایع و جنایات توصیف شده در ساختمان قرنطینه می‌داند، این کجایش نقد میلیتاریسم است؟ فراگیری جنایت و بهره‌کشی و حیوان صفتی در اندیشه‌ی ساراماگو در رمان "کوری" انسان‌های هرج و مرج طلب و گرسنه و بی نان و قربانی را منشا و مبدا می‌داند و اندک نقدی هم بر نظام سرمایه‌داری لیبرال وارد نمی‌کند. جالب است که در این رمان حتی بیماری به مقامات بالا سرایت نمی‌کند.

"کوری" در تم و هسته‌ی مرکزی اش اثری جهان شمول و واقع‌گرا نیست بلکه کاملاً تحت سیطره ایدئولوژی لیبرالی و آخرالزمانی است اما کدام آخرالزمان؟ انگاره‌های مطرح شده در رمان ملهم از سیر تفکر اسطوره‌ای در برخورد با پایان جهان است که مشخصه اش "پایان"ی ست که با بحران





شخصیت‌های رمان "کوری" (به خصوص شخصیت دکتر و همسرش) در موقعیت فاجعه‌بارشان می‌کوشند تا از عقلانیت استفاده کنند هر چند این عقلانیت موجب برون رفت آنها از وضعیت کذایی‌شان نمی‌شود اما برای آنها عامل اصلی بقاست آن هم به هر قیمتی. آنها آنقدر عقل زده و وامانده‌اند که هیچگاه به تفسیر مورد ادعای نویسنده نمی‌رسند یعنی "تمثیل" کوری که همان بی‌بصیرتی و عدم معنویت است.

شکاکیت و نسبی انگاری پست مدرن است (نظام نئولیبرال پسامدرنی که در آن فقط عوام و توده‌ها قربانی اند) اما این اضمحلال و پایان، سرآغازی دگر دارد که با تلاش قهرمان داستان یعنی همسر دکتر که نمونه بارز انسان عقل گرا و سکولار جهان مدرن است و درمان شدن ناگهانی کوری، رقم می‌خورد این نشان دهنده توجه نویسنده است به میراث لیبرالیسم کلاسیک و این پندار واهی که گویا احیاء عقل‌گرایی لیبرالی عصر روشنگری می‌تواند شفا بخش کوری ویرانگر جامعه منحط غرب پسامدرن امروز باشد!!



در هیچکدام از موقعیت‌های ذکر شده آنچه که در شیوع کوری مطرح می‌گردد و آنچه که در بهبودی آن نمایان می‌شود هیچ اثری از اراده‌ی خداوند متعال دیده نمی‌شود اگر کوری به قول نویسنده موجب بروز آرمان‌های احساسی و هم دلی‌های دروغین می‌شود در این شفای مصلحتی بینایی حقیقی در کار نیست. زیرا ساراماگو بینایی (بصیرت) را در احیاء عقل‌گرایی مدرنیستی عصر روشنگری [که در شخصیت همسر دکتر تجسم یافته] جستجو می‌کند، حال آنکه علت‌العلل کوری و بی‌بصیرتی

روشنفکران اگر چه در داخل ژست اندیشمند و اهل نظر بودن می‌گیرند اما تنها مقلد محسوب می‌شوند چرا که در قبال ارزشها و فرهنگ خود موضعی انتقادی در پیش می‌گیرند اما در برابر فرهنگ غربی یک مصرف کننده محسوب می‌شوند که آنهم اندیشه‌های دسته دوم را مصرف می‌کنند روشن فکری که بدون توجه به مبانی اندیشه‌های غربی و توجه به این نکته که این اندیشه‌ها در غرب به دلیل وجود زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی به وجود آمدند نه این که از سر تفنن شکل گرفته باشند؛ بی‌هیچ تفکری مبلغ اندیشه‌های غربی می‌شوند.



تروریسم، ریشه در مدرنیته دارد

■ حسین پایین محلی

مرحوم شریعتی به نقل از ژان پل سارتر، نقل می‌کرد: «ما روشنفکران جهان سوم را سالی یکبار دعوت می‌کنیم و در این مجمع به آنها می‌فهمانیم که چطور باید بیندیشند و... آنان در کشورهای خویش بلندگوی ما می‌شوند...» طبیعی است که در چنین حالتی آنها باید مقلد باشند تا مقلد در حالی که در جامعه خودشان پوز روشنفکری و انتلکتوئل سر می‌دهند و می‌گویند: «روشنفکری یعنی نقادی! ما اهل علمیم و حوزه هست‌ها از باید‌ها منفک است!!!» روشنفکران اگر چه در داخل ژست اندیشمند و اهل نظر بودن می‌گیرند اما تنها مقلد محسوب می‌شوند چرا که در قبال ارزشها و فرهنگ خود موضعی انتقادی در پیش می‌گیرند اما در برابر فرهنگ غربی یک مصرف کننده



و یا حقوق بشر ارزش جهانی است نه این که بگوییم لیبرالی است!! و اهل چون و چرا را به خشونت گرایی و تحجر محکوم می کنند!! این مقدمه را عرض کردم تا به موضوع اصلی برسیم که همان ایدئولوژی و نسبت آن با خشونت به خصوص بحث تروریسم هست که به مانند مفاهیم دیگر درست پذیرفته اند و چنان مسحور تمدن جدید شده اند که گویی قبله آنان محسوب می شود و جهان دیگری نیست و به تعطیلی عقل پرداختند!!! همه ما می دانیم که فاشیسم امروز در ادبیات سیاسی بار معنایی منفی دارد (چون مارکسیسم) اما از آن جا که بر ملی گرایی نیز اطلاق می شود بار معنایی منفی بیشتری دارد به هر حال امروز به این دلیل این ۲ نظام را طرد می کنند که ایدئولوژی گرا بودند!! (و مگر نه این است که لیبرالیزم خود، یک ایدئولوژی است؟) و چنین

محسوب می شوند که آنهم اندیشه های دسته دوم را مصرف می کنند روشن فکری که بدون توجه به مبانی اندیشه های غربی و توجه به این نکته که این اندیشه ها در غرب به دلیل وجود زمینه های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی به وجود آمدند نه این که از سر تفنن شکل گرفته باشند؛ بی هیچ تفکری مبلغ اندیشه های غربی می شوند و مثلاً ادای پوپرو ... چه و که را در می آورند و می گویند: ما قرائت نداریم قرائت ها داریم و حقیقت نسبی است و ما با ویرانی معنا مواجه هستیم و .. (همان پلورالیسم جان هیک، و دیکانستراکشن دریدا و ..) ولی غافلند از این که در حوزه فلسفه و علم بر سر این مفاهیم و نظریات بحث ها شد، اما آنها خود تنها یک برداشت را به عنوان حقیقت محض پذیرفته اند چنانچه می گویند دموکراسی دینی و غیر دینی ندارد



همه ما می دانیم که فاشیسم امروز در ادبیات سیاسی بار معنایی منفی دارد (چون مارکسیسم) اما از آن جا که بر ملی گرایی نیز اطلاق می شود بار معنایی منفی بیشتری دارد به هر حال امروز به این دلیل این ۲ نظام را طرد می کنند که ایدئولوژی گرا بودند!!

چنانچه همه می‌دانند که جمهوری اسلامی ایران بزرگترین قربانی تروریسم است حال آنکه آمریکا و غرب ماوای این تروریست‌هایی است که ملت ایران قربانی اعمال آنانند و در این سوی مرزها هستند روشن‌فکرانی که علمدار آنان در این سرزمین‌اند!! روشن‌فکرانی که علیرغم همه ادعاها هنوز از فهم حقیقت غرب و ماهیت مدرنیته غافلند و کاملاً غرب‌زده هستند!! گویی تعریف تروریسم از نگاه آنها به این معنی است که هر پدیده‌ای که منافع یا اعتقادات آنها را به چالش بکشد یا با خطر روبرو کند باید به عنوان تروریسم قلمداد شود!!



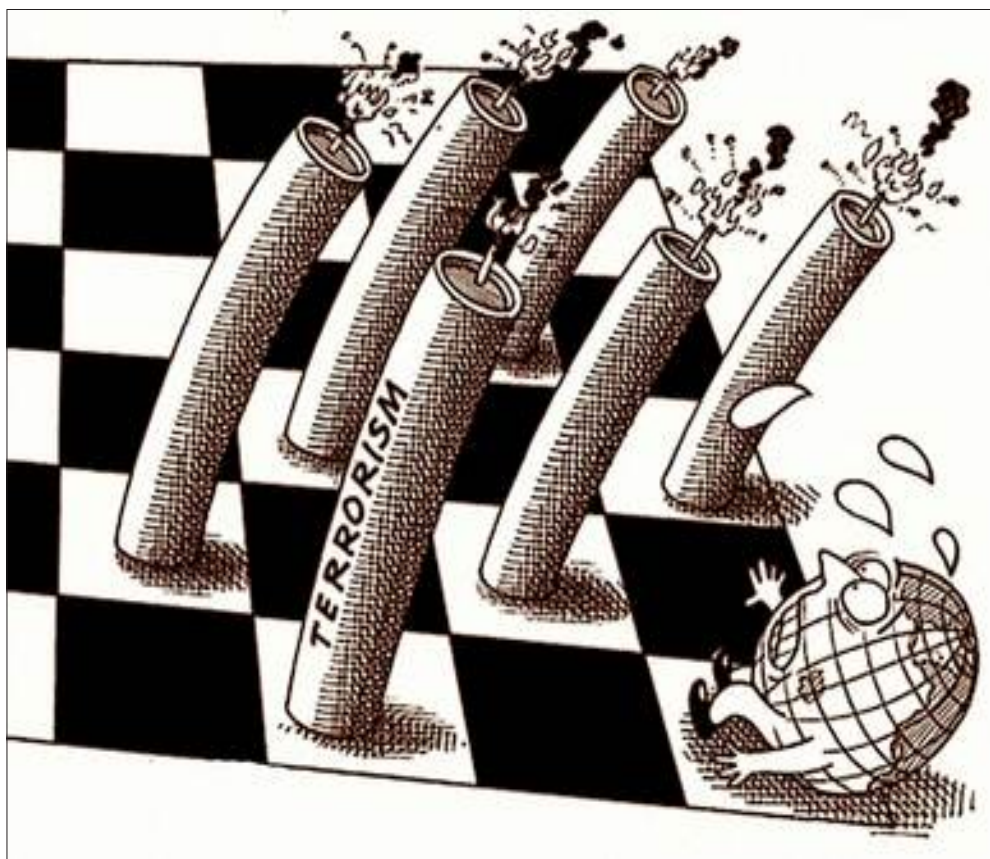
۱۰۰ میلیون نفر در دو جنگ جهانی مردند!! بگذریم از این که این ایدئولوژی‌ها در زمان خود میلیون‌ها طرفدار داشتند و امروز نیز ایدئولوژی لیبرالیسم بانی اصلی تروریسم دولتی است. جهان غرب امروز تعریف خاصی از تروریسم می‌کند و دیگران - جهان غیر غربی - را نیز به قبول و تبعیت از آن وا می‌دارد چنانچه در تعریف از تروریسم از سویی آن رامساوی با بنیادگرایی (به خصوص بنیاد گرایب‌اسلامی) می‌داند و در برخورد با آن نیز چنانچه از تعریف هویداست برخوردی دوگانه می‌کنند!!! چنانچه اسرائیل که خود تجسم تروریسم دولتی است، اما آمریکا و جهان غرب نه تنها هیچ واکنشی علیه این رژیم از خود نشان نمی‌دهند بلکه از آن حمایت هم می‌کنند و - و توهایی که آمریکا در شورای امنیت در حمایت از اسرائیل کرده همین طور حمایت مالی و نظامی و سیاسی و تبلیغاتی در جنگ ۳۳ روزه اسرائیل با لبنان مثال کوچکی است - یا حمایت بی‌حد و حصری که از سازمان مجاهدین خلق - منافقان - می‌کنند یا کشتار مسلمانان توسط صرب‌ها در

استدلال می‌کنند که این‌ها ایدئولوژی بودند (مقدمه صغری) ایدئولوژی به خشونت کشیده می‌شود چون راه را برای گفتگو می‌بندد (مقدمه کبری) پس حکومت ایدئولوژی به توتالیتاریسم می‌انجامد (نتیجه) بعد در رسانه‌های خود بوق و کرنا می‌کنند و روشن‌فکران ما هم در بست می‌پذیرند در حالی که اولاً هر ایدئولوژی به خشونت منتهی نمی‌شود ایدئولوژی‌هایی که نام بردیم اومانستی بودند نه الهی، علیرغم این باید نکته دیگری را هم گوشزد کرد و این که اگر ایدئولوژی یا ایدئولوژی‌هایی به خشونت متوسل شوند آیا باید در مورد همه ایدئولوژی‌های دیگر به چنین نتیجه‌ای رسید و چنین حکمی داد؟! پس چنانچه مارکس گفته بود: «هر آنچه سفت و سخت است دود می‌شود و به هوا می‌رود» نیست!! ثانیاً این ایدئولوژی‌ها زائیده اومانسیم و مدرنیته بودند و بنیانگذاران آن هم غربی لذا اگر قرار شود نتیجه‌ای بگیریم این نفی اومانسیم و مدرنیته است که چنین اندیشه‌هایی تروریستی از آن متولد شده‌اند و چنان فاجعه‌ای را در قرن ۲۰ به وجود آوردند که حدود





روشنفکران وابسته با معرفی ارزش‌های غربی و ترویج آنها در جامعه خود به روند جهانی شدن - بخوانید جهانی سازی و غربی کردن جهان - در حوزه فرهنگی به عنوان یک خدمت گذار و چنانچه در ابتدای این نوشته به آن اشارت رفت به عنوان بلندگویی همت می‌گمارند که اگر چنین نباشند هرگز از آنها به عنوان روشن فکر یاد نمی‌شود بنابراین باید گفت که تروریسم در حقیقت ریشه در عالم غرب مدرن و مدرنیته دارد.



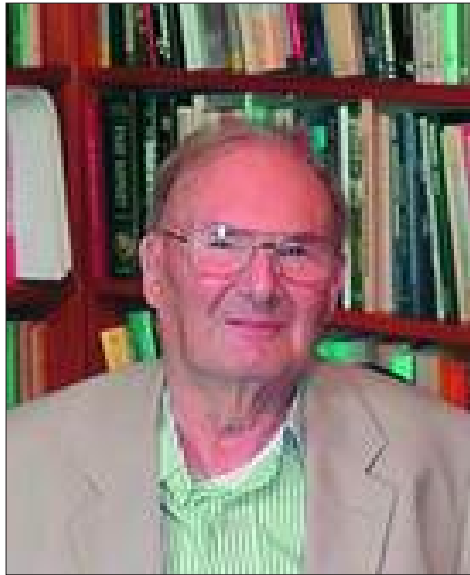
دهه گذشته که با هماهنگی کامل با غرب شکل گرفت، مبین این ادعاست که آمریکا و غرب اگر چه مدعی هستند که تروریسم بد است و باید با آن مبارزه نمود اما مشکل ما با آنها سر تعریف از تروریسم است چنانچه همه می‌دانند که جمهوری اسلامی ایران بزرگترین قربانی تروریسم است حال آنکه آمریکا و غرب ماوای این تروریست‌هایی است که ملت ایران قربانی اعمال

آناند و در این سوی مرزها هستند روشن فکرانی که علمدار آنان در این سرزمین‌اند!! روشن فکرانی که علیرغم همه ادعاها هنوز از فهم حقیقت غرب و ماهیت مدرنیته غافلند و کاملاً غرب‌زده هستند!! گویی تعریف تروریسم از نگاه آنها به این معنی است که هر پدیده‌ای که منافع یا اعتقادات آنها را به چالش بکشد یا با خطر روبرو کند باید به عنوان تروریسم قلمداد شود!! چنانچه

جهان غرب امروز تعریف خاصی از تروریسم می‌کند و دیگران - جهان غیر غربی - را نیز به قبول و تبعیت از آن وا می‌دارد چنانچه در تعریف از تروریسم از سویی آن رامساوی با بنیاد گرایی (به خصوص بنیاد گرایی اسلامی) می‌داند و در برخورد با آن نیز چنانچه از تعریف هویدا است برخوردی دوگانه می‌کنند!!! چنانچه اسرائیل که خود تجسم تروریسم دولتی است، اما آمریکا و جهان غرب نه تنها هیچ واکنشی علیه این رژیم از خود نشان نمی‌دهند بلکه از آن حمایت هم می‌کنند.



به هر کجا که دلشان می‌خواهد لشکر بکشند(!) و در این بین پیدا است که هر که با آنان نباشد بر آنان خواهد بود و سرنوشت آنها که با او نیستند حداقل متهم شدن به خشونت گرایی و تحجرات و سهم روشنفکران وابسته نیز در این جامعوم می‌شود که چگونه با معرفی ارزش‌های غربی و ترویج آنها در جامعه خود به روند جهانی شدن - بخوانید جهانی سازی و غربی کردن جهان - در حوزه فرهنگی به عنوان یک خدمت گذار و چنانچه در ابتدای این نوشته به آن اشارت رفت به عنوان بلندگویی همت می‌گمارند که اگر چنین نباشند هرگز از آنها به عنوان روشن فکر یاد نمی‌شود بنابراین باید گفت که تروریسم در حقیقت ریشه در عالم غرب مدرن و مدرنیته دارد.



آن را مساوی تروریسم دانسته‌اند در حالی که اگر امروز در جهان اسلام به خصوص در خاورمیانه نوعی حرکت تروریستی شکل گرفته مربوط به اسلام و جوامع اسلامی نیست چنانکه از زمان حضور آمریکا در منطقه تروریسم شکل گرفته و گرنه تا ۲ دهه پیش، از این واژه در ادبیات سیاسی نشانی نبود و پدیده‌ای هم تحت این عنوان وجود نداشت - هر چند که ما به مصداق‌های بارز آن در نظام بین الملل اشاره کردیم (اسرائیل) - و اگر هم امروز چنین پدیده‌ای به وجود آمده از دو حالت خارج نیست: در حالت اول باید آن را واکنش خرده فرهنگ‌ها (ناسیونالیسم‌های ولایتی) در برابر زیاده‌خواهی غرب دانست که امروزه همه فرهنگ‌ها را دارد در خود هضم می‌کند و مدرنیته را جهانی کرده و در حالت دوم، همان سناریوی غربی است که با حمایت مالی، عده‌ای را می‌خرد و مامور می‌سازد در منطقه‌ای ناامنی ایجاد کنند تا آنها به عنوان کدخدای این دهکده جهانی برای ایجاد امنیت(!) و هدف مبارزه با تروریسم

فرامتن



از سال ۱۳۵۷ پروژه «تاریخ شفاهی» دانشگاه هاروارد با حمایت بنیادهای فورد و کارنگی کلید خورد و کتاب‌های این پروژه در سالیان پس از دفاع مقدس توسط ناشران داخلی روانه بازار نشر شد. از دهه ۱۳۶۰ دپارتمان‌های ایران‌شناسی دانشگاه‌های اروپایی و آمریکایی با تأسیس کرسی‌های «تاریخ انقلاب» کوشیدند تا قرائتی لیبرالی را از سیر فراز و فرود بزرگ‌ترین انقلاب قرن بیستم ارائه دهند. مرکز نشر اسناد تاریخی CIA دست کم از ۲ دهه گذشته به تکاپوهای خود در این حوزه انسجام بیشتری بخشید و پروژه «تاریخ ایران مدرن» (با تمرکز بر انقلاب ۱۳۵۷) را تعریف کردند.



کتاب «رازهای دهه شصت»
نوشته مرتضی صفار هرندی منتشر شد

روایتی بصیرت آفرین از دهه اول انقلاب

۱۸۶
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱

CIA دست کم از ۲ دهه گذشته به تکاپوهای خود در این حوزه انسجام بیشتری بخشید و پروژه «تاریخ ایران مدرن» (با تمرکز بر انقلاب ۱۳۵۷) را تعریف کردند. همچنین، دانشگاه دولتی تل آویو یا دیگر دانشگاه‌های رژیم صهیونیستی مثل دانشگاه عبری اورشلیم در عرصه تدوین و تحلیل تاریخ انقلاب ایران به سرمایه‌گذاری‌های کلانی پرداختند؛ آثار نویسندگانی مانند یرواند آبراهامیان، نیکسی آر. کدی، کنت پولاک، احمد کریمی حکاک، سیروس غنی، مصطفی المونی، عباس امانت، علی بنوعزیزی، حمید شوکت، ایرج امینی، عباس میلانی،

پروژه «تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی» در ۳ دهه گذشته دستخوش تحولات گوناگون و گاه غم‌انگیز بوده است. ابتدا از سال ۱۳۵۷ پروژه «تاریخ شفاهی» دانشگاه هاروارد با حمایت بنیادهای فورد و کارنگی کلید خورد و کتاب‌های این پروژه در سالیان پس از دفاع مقدس توسط ناشران داخلی روانه بازار نشر شد. از دهه ۱۳۶۰ دپارتمان‌های ایران‌شناسی دانشگاه‌های اروپایی و آمریکایی با تأسیس کرسی‌های «تاریخ انقلاب» کوشیدند تا قرائتی لیبرالی را از سیر فراز و فرود بزرگ‌ترین انقلاب قرن بیستم ارائه دهند. مرکز نشر اسناد تاریخی

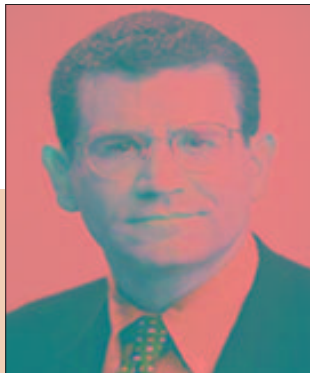


دانشگاه دولتی تل آویو یا دیگر دانشگاه‌های رژیم صهیونیستی مثل دانشگاه عبری اورشلیم در عرصه تدوین و تحلیل تاریخ انقلاب ایران به سرمایه‌گذاری‌های کلانی پرداختند؛ آثار نویسندگانی مانند پرواند آبراهامیان، نیکی آر. کدی، کنت پولاک، احمد کریمی حکاک، سیروس غنی، مصطفی الموتی، عباس امانت، علی بنوعزیزی، حمید شوکت، ایرج امینی، عباس میلانی، مهرزاد بروجرودی و ... از دل همین پروژه‌ها درآمد.



انقلاب اسلامی هم بر محافل دانشگاهی ایران و هم بر ژورنال‌های تخصصی تاریخی در کشور سایه افکند. در آستانه دهه ۱۳۹۰ ه.ش کار به جایی رسیده است که برخی نشریات حوزه «تاریخ» و «علوم انسانی» در داخل کشور، نه تنها عینا الگوی مجلاتی مانند ایران‌نامه (وابسته به بنیاد اشرف پهلوی در واشنگتن) را تعقیب می‌کنند، بلکه خود را متعهد می‌بینند تا از همان نویسندگان و منابع و مطالب محافل آمریکایی در تبیین انقلاب اسلامی استفاده کنند!

همزمان با آغاز پروژه «جعل تاریخ انقلاب» توسط مورخان وابسته و غرب‌زده، کوشش‌هایی



مهرزاد بروجرودی و ... از دل همین پروژه‌ها درآمد. متأسفانه امروزه برخی از این نوشته‌ها به عنوان کتب مرجع دانشگاهی در داخل ایران منتشر و تدریس می‌شوند و به عنوان منابع پایان‌نامه‌ای مورد استناد دانشجویان قرار می‌گیرند.

اکنون نزدیک به ۵۰ دپارتمان فقط در دانشگاه‌های غربی، پروژه تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی را در دستور کار خود دارند و در فضای رسانه‌ای داخل کشور نیز، نشریات سکولار با استفاده از آثار پژوهشگران همان دانشگاه‌ها و به نحوی هدفمند، روایت‌های مجعولی را از روند پیدایش، پیشرفت و حوادث انقلاب منتشر می‌کنند.

بدین ترتیب از دهه ۱۳۷۰ یک «روش‌شناسی سکولار» در تحلیل

اکنون نزدیک به ۵۰ دپارتمان فقط در دانشگاه‌های غربی، پروژه تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی را در دستور کار خود دارند و در فضای رسانه‌ای داخل کشور نیز، نشریات سکولار با استفاده از آثار پژوهشگران همان دانشگاه‌ها و به نحوی هدفمند، روایت‌های مجعولی را از روند پیدایش، پیشرفت و حوادث انقلاب منتشر می‌کنند.



دغدغه علمی نویسنده معطوف به موضوع «استحاله انقلاب اسلامی» توسط جریان‌های سیاسی - فرهنگی «غیر خودی» شد و ایده نخستین پروژه «تدوین تاریخ انقلاب» در ذهن او شکل گرفت تا اینکه سرانجام در سال ۱۳۸۵ این دغدغه، شکلی منسجم یافت و بدین ترتیب به نگارش و انتشار مقالاتی در حوزه تاریخ انقلاب اسلامی در هفته نامه صبح صادق (ارگان سپاه پاسداران) پرداخت.

آثار نویسنده کتاب از یک سو مستند به مطالعات کتابخانه‌ای، منابع آرشیوی، اسناد منتشر شده و خاطرات رجال سیاسی است، اما نویسنده در فرآیند پژوهش و تحریر کتاب رازهای دهه شصت تنها به این مطالعات و اسناد اکتفا نکرده است، بلکه در کسوت یک پژوهشگر حرفه‌ای به عرصه تاریخ شفاهی نیز پا نهاده و شخصاً با شاهدان عینی و شخصیت‌های مطلع از روند تحولات انقلاب اسلامی به گفت و گو پرداخته است. همچنین فعالیت وی در کانون‌های مطالعات سیاسی که به نیمه دهه ۱۳۶۰ باز می‌گردد و حضور و اطلاع او از متن و حاشیه برخی حوادث تاریخ‌ساز، سبب شده تا این اثر تنها متکی به مشهورات تاریخی نباشد. از این رو، خواننده در خلال خواندن کتاب، با زوایای تحلیلی بدیعی روبه

برای ثبت و ضبط و تبیین رخداد‌های انقلاب اسلامی در داخل کشور آغاز شد. رویکرد امام خمینی (ره) به تاریخ نویسی و دغدغه ایشان برای ثبت وقایع تاریخی، شامل روش‌شناسی جامع بود که در مقام یک قطب نمای بی‌بدیل، همواره ذهن تاریخ‌دانان را صیقل می‌دهد؛ در کنار آن، اهتمام ویژه حضرت آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای در تبیین رویدادهای تاریخی، این امکان ارزشمند و فرصت بی نظیر را برای مورخان انقلابی پدید آورده است تا فارغ از کلیشه‌ها و پیش‌داوری‌ها، با دقتی منصفانه به تحلیل و روایت انقلاب اسلامی ایران (خصوصاً برای نسل جوان) بپردازند.

کتاب رازهای دهه شصت (۱۳۶۸-۱۳۵۷) بر پایه این رویکرد در عرصه تاریخ‌نگاری شکل گرفته و در سبک خود، تجربه‌ای نوین به شمار می‌رود. این کتاب که از حیث تقدم و تأخر وقایع تاریخی در ادامه کتاب نقش آفرینان عصر تاریکی است، که حاصل ۶ سال تأملات و پژوهش‌های مورخ محترم است. مرتضی صفار هرنندی فعالیت‌های نوشتاری خود را از سال ۱۳۷۱ با نگارش مقالاتی در نشریات دفتر سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی آغاز کرد و از همین سال نیز با روزنامه کیهان به همکاری پرداخت. از ابتدای سال ۱۳۷۶،



عمر آن از هنگام قیام امام خمینی (ره) در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ به ۵۰ سال نیز نمی‌رسد و بسیاری از اسناد مربوط به آن (به ویژه اسناد مربوط به پس از پیروزی انقلاب اسلامی) هنوز منتشر نشده است. سنجش اصالت برخی اتفاقات و سندیت برخی از ادعاها نیز به سادگی ممکن نیست و تنها، مرور زمان است که می‌تواند صحنه رویدادها را شفاف‌تر سازد، اما نویسنده با دقتی محققانه و شجاعتی ستودنی کوشیده است تا برخی زوایای تاریک تاریخ معاصر را برای مخاطبان روشن کند.

پیشنهاد ما به متولیان عرصه تدوین و معرفی کتب دانشگاهی آن است تا چنین آثاری را به عنوان کتب مرجع دروسی مانند درس «انقلاب اسلامی» معرفی کنند تا حوزه مطالعاتی دانشجویان و پژوهندگان تعمیق بیشتری بیابد.

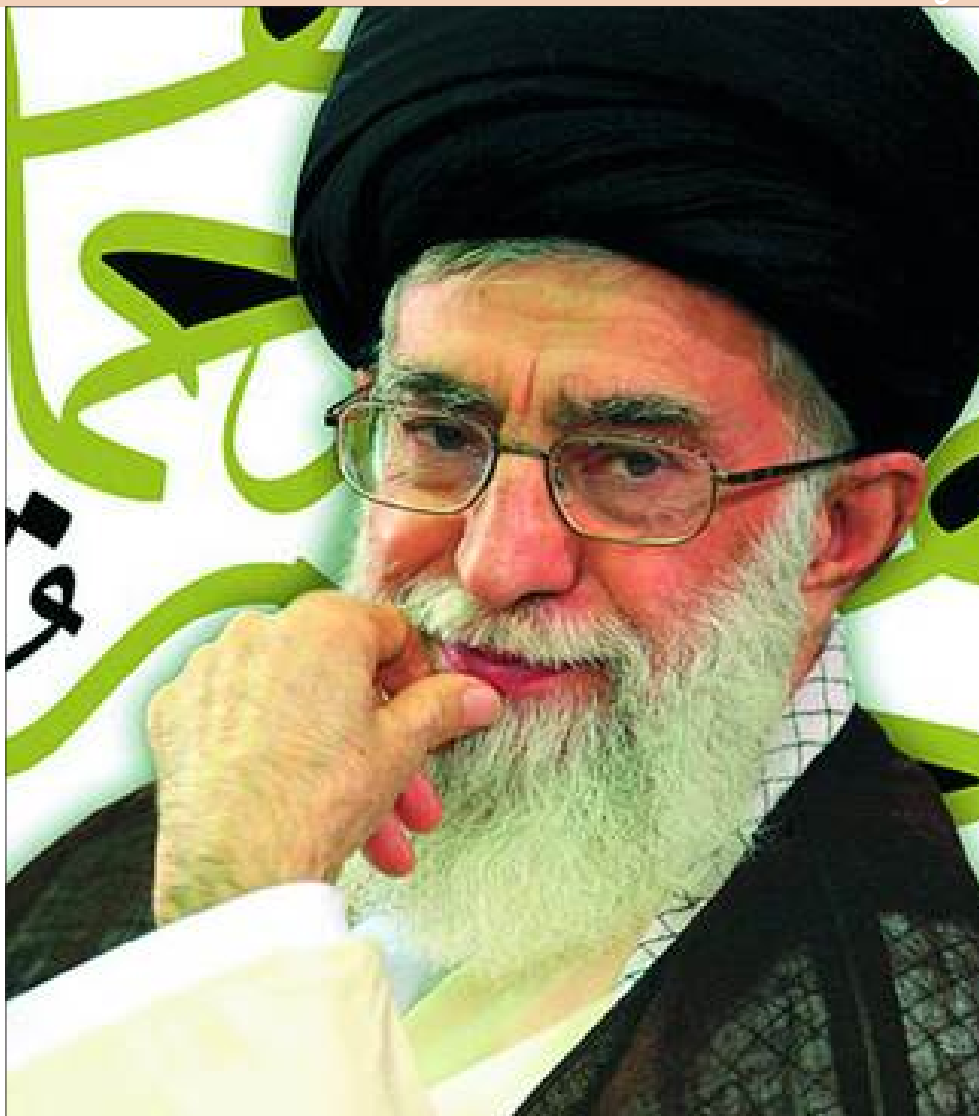
رو می‌گردد و می‌تواند از ورای کلیشه‌های مرسوم به قضاوتی منصفانه برسد و به دام داوری‌های مغرضانه یا رویکردهای تک بعدی نیفتد.

در کنار شیوه پژوهشی نویسنده، سبک موجز و روش روایت نویسنده نیز بر حسن کتاب می‌افزاید. پژوهشگران تاریخ در هنگام روایت وقایع باید این هنر را داشته باشند که هم از حاشیه رفتن و هم از اطاله بی‌سبب نوشته بپرهیزند تا روایتگر اصل واقعه باشند. به لطف خدا، نویسنده کتاب این هنر را دارد؛ برای همین به

خواننده خود این فرصت را داده است تا بدون نگرانی از هدر رفتن اوقات مطالعه‌اش، در زمانی کوتاه به تحلیلی شیوا از تاریخ تحولات انقلاب اسلامی ایران برسد.

حضور در عرصه تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی کار سبیل و آسانی نیست، چون ما با واقعهای روبه‌رو هستیم که





سیاست‌های فرهنگی تحقق شعار «تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی»

«ما باید عادت کنیم، برای خودمان فرهنگ کنیم، برای خودمان یک فریضه بدانیم که هر کالایی که مشابه داخلی آن وجود دارد و تولید داخلی متوجه به آن است، آن کالا را از تولید داخلی مصرف کنیم و از مصرف تولیدات خارجی بجد پرهیز کنیم؛ در همه‌ی زمینه‌ها: زمینه‌های مصارف روزمره و زمینه‌های عمده‌تر و مهم‌تر. بنابراین ما امیدوار هستیم که با این گرایش، با این جهت‌گیری و رویکرد، ملت ایران در سال ۹۱ هم بتواند بر توطئه‌ی دشمنان، بر کید و مکر بدخواهان در زمینه‌ی اقتصادی فائق بیاید.»

(پیام نوروزی مقام معظم رهبری در سال ۱۳۹۱)



سیاست‌های فرهنگی تحقق شعار «تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی»

(مصوب جلسه ۵۶۹ و ۵۷۰ مورخ ۹۱/۱/۱۵ و ۹۱/۱/۲۹ شورای فرهنگ عمومی) مقدمه:

امر مهم نام‌گذاری هر سال با رهنمود مقام معظم رهبری به معنی اولویت‌بخشی و هدایت برنامه‌ها در جهت تحقق اهداف بلند داخلی و خارجی نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران و نشانگر حرکت به سمت توانمندی‌های زمینه‌ساز اهتزاز پرچم توحید بر فراز قلل رفیع جهان است.

به علاوه رویکرد اقتصادی شعارهای مذکور در چهار سال اخیر از آن رو ضرورت یافته که ناتوانی‌های اقتصادی پیوسته ابزار اصلی فشار استکبار جهانی بر این نظام الهی، در قالب تحریم‌های پی در پی و متنوع شده و با لطف الهی به نسبت تبدیل چشمگیر آنها به توانمندی‌های افتخارآفرین طی سال‌های فرصت پس از دفاع مقدس، توطئه‌های آنان ناکارآمد، نقشه‌هاشان نقش بر آب و تلاش آنها بی‌ثمر شده، و روز به روز بر استحکام این نظام خدایی مهر تثبیت و تأیید خورده است.

اینک پشت سر نهادن سه سال با اولویت بخشی به «اصلاح الگوی مصرف»، «همت مضاعف و کار

مضاعف» و «جهاد اقتصادی» و اقدام در سال جاری با محوریت «تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی» گذشته از آنکه حکایت گذار از بخش نخست دهه پیشرفت و عدالت است، بر آمادگی لازم، امکانات متناسب، ظرفیت و استعداد کافی و شایسته دولت و ملت شرافتمند برای محقق ساختن این آرمان ارزشمند در مقطع فعلی انقلاب اسلامی دلالت دارد.

پس بر ماست تا در راستای تحقق کامل این شعار گرانسنگ، که زمینه‌ساز ایجاد شرایط دستیابی به حیات طیبه اسلامی در جامعه است تمام توش و توانمان را بکار بیندیم

لازم به یادآوری است که شورای فرهنگ عمومی کشور به اقتضای مأموریت خود صرفاً به طرح و پی‌گیری انجام امور فرهنگی مرتبط با تحقق شعار مذکور می‌پردازد. لکن موفقیت در این امر در گرو اقدام هماهنگ سایر دستگاه‌های اجرایی، قانونگذار و قضایی در پرداختن به اموری نظیر «ارتقاء کیفیت محصولات داخلی»، «تنظیم واردات و صادرات» و متناسب‌سازی قانون‌های کار و تجارت خارجی، تنظیم «تعرفه‌ها و عوارض»، «حمایت از تولید و تولیدکنندگان»، محدودیت و ممنوعیت کاربرد کالا و محصولات خارجی و نظایر آنهاست.



الف: اهداف:

- ۴-۱- تحقیر و بی‌ارزش نشان دادن غرب‌زدگی و استفاده غیرضروری از خط و زبان بیگانه در معرفی دستاوردها، کالاها، خدمات، صنایع، صنوف و مشاغل
- ۵-۱- تبلیغ و ترویج نام‌گذاری کالا و خدمات با خط، واژگان و زبان فارسی و تأکید بر کاربرد آنها با اسامی فارسی
- ۶-۱- پیشگیری و تحدید تبلیغ از کالاها و محصولات خارجی، زیانمایی و بزرگنمایی آنها
- ۷-۱- معرفی و اطلاع‌رسانی درمورد ضعف‌ها و نارسایی‌های واقعی کالاها و خدمات خارجی
- ۸-۱- طراحی و ترویج شاخص‌ها، معیارها و استانداردهای بومی و جایگزینی آنها در قبال مشابه خارجی، در ارزیابی، مقایسه و معرفی توانمندی‌ها، محصولات و خدمات
- ۹-۱- تدوین، نشر و پخش مواضع علما، مفاخر و شخصیت‌های برجسته ایرانی در مقابله با وابستگی به بیگانگان و مصرف کالاهای خارجی و تنقید شخصی آنان بر مصرف داخلی
- ۱۰-۱- تدوین و معرفی ارتباط شرکت‌های تولید کالا و خدمات معروف خارجی با منافع سازمان‌های صهیونیستی و استکباری
- ۱۱-۱- ترویج نگرش عزت‌مندانه دینی در ممنوعیت پذیرش هر نوع برتری و حاکمیت کفار بر مسلمین
- ۱۲-۱- افزایش ظرفیت عمومی و توجه مردم برای پذیرش و تحمل نارسایی‌های دوران گذار به وضعیت مناسب اجتماعی
- ۱۳-۱- تبیین ضرورت انجام حمایت‌های علمی و پژوهشی از گسترش و ارتقاء کیفی تولیدات و دستاوردهای داخلی
- ۱۴-۱- هشیارسازی و توجیه مسؤولین و تجار نسبت به ضرورت دخالت دادن شاخص اسلامیت و دینداری در تصمیمات و تعاملات مربوط به تجارت خارجی

- ارتقا و اعتماد به نفس ملی و عزت‌مندی اجتماعی در جهت تثبیت استقلال اقتصادی و تقبیح وابستگی
- ارتقاء تمایلات ملی و گرایش‌ات عمومی نسبت به توانمندی‌ها، دستاوردها و محصولات داخلی
- ارتقاء وجدان کاری و تعهد اسلامی در خدمت‌رسانی، تولید و سرمایه‌گذاری
- اصلاح و اعتلاء نگرش عمومی نسبت به فعالان، نوآوران، کارآفرینان و تولیدکنندگان.

ب: راهکارها:

- ۱- راهکارهای ارتقاء اعتماد به نفس ملی و تمایلات عمومی نسبت به استقلال اقتصادی و دستاوردها و محصولات داخلی
- ۱-۱- تبیین و تأکید بر حساسیت‌ها و گرایش‌ات نسبت به دستاوردهای ملی و تقویت روحیه حمایت از محصولات داخلی
- ۲-۱- معرفی و تجلیل شایسته از افتخارات، توانمندی‌ها و موفقیت‌های تجلی‌یافته داخلی در عرصه‌های مختلف
- ۳-۱- معرفی و تبلیغ امتیازات و ترجیحات واقعی محصولات داخلی نسبت به محصولات خارجی





۲- ترویج ارتقاء وجدان کاری و بهبود کیفیت

۱-۲- اصلاح و ارتقاء نگرش نسبت به کار به عنوان وسیله‌ای برای خدمت‌گزاری و عبادت خداوند
۲-۲- تبیین و معرفی نارسایی‌های اقتصادی و اجتماعی ناشی از سهل‌انگاری و عدم اتقان در انجام کار
۳-۲- توضیح و تشریح ثمرات ارزشمند دنیوی و اخروی وظیفه‌شناسی، درستی و محکم‌کاری، در انجام کار و خدمت‌گزاری از منظر تعالیم اسلامی و معارف اهل بیت (ع)

۴-۲- هشیارسازی مسئولان و کارکنان و کارگران نسبت به پی‌آمدهای سوء اخروی، جرائم و مجازات‌های دنیوی کم‌کاری، مانع تراشی، سهم‌خواهی، سایر مفاسد اداری در مسیر خدمت-رسانی

۳- راهکارهای تکریم از فعالان عرصه تولید ملی

۱-۳- تجلیل و تکریم از نیروی انسانی متعهد، متخصص، تلاشگر و مبتکر ایرانی به عنوان اصلی‌ترین سرمایه استقلال کشور

۲-۳- معرفی و تجلیل از سرمایه‌گذاران و کارآفرینان و تولیدکنندگان موفق

۳-۳- طرح، تبیین و تقدیر از تلاش‌ها و زحمات و سختی‌های ایجاد، راه‌اندازی و بهره‌برداری از مجموعه‌های تولیدی

۴-۳- معرفی ارزشمندی آثار فعالیت‌های تولید در حل مشکلات داخلی و خارجی و مساعدت در تحقق پیشرفت محلی و ملی

۵-۳- شناسایی و معرفی خدمات و خیرات

سرمایه‌گذاران و تولیدکنندگان خیر و خدامدار

۳-۶- طراحی و ترویج کاربرد «تشان کالای ایرانی» (برند) و فرهنگ‌سازی در جهت کاربرد آن برای کلیه کالاهای ایرانی برخوردار از کیفیت مناسب و درجه‌بندی آنها

۳-۷- تبیین نقش حساس و بی‌بدیل مردم در گسترش کمی و ارتقاء کیفی تولیدات داخلی و ترغیب آنان به سرمایه‌گذاری در تولید

ج: دستگاه‌های مسؤول و پی‌گیر:

۱- کلیه دستگاه‌های عضو شورای فرهنگ عمومی موظفند با توجه به موارد فوق‌الذکر، پیشنهادهای و برنامه‌های خود را به کارگیری ساختارهای زیرحداکثر تا پایان اردیبهشت ماه سال جاری به دبیرخانه شورا ارائه کنند

۲- کلیه شوراهای فرهنگ عمومی استان‌ها و شهرستان‌ها موظفند پیشنهادهای استانی، شهرستانی و محلی خود در تحقق اهداف و راهکارهای طرح فوق را حداکثر تا پایان اردیبهشت ماه جاری به دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی ارسال نمایند.

۳- دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی کشور موظف است گزارش عملکرد دستگاه‌های عضو شورای فرهنگ عمومی را در دو مقطع شش ماهه، تنظیم و به شورای عالی انقلاب فرهنگی و دفتر مقام معظم رهبری ارسال کند

سید محمد حسینی

وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی و

رئیس شورای فرهنگ عمومی

رهبر و رهبری

انقلاب اسلامی و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران، یکی از اثرگذارترین جریان های فکری - فرهنگی و سیاسی - اجتماعی دوران معاصر است و امید تشکیل نظامی با معادلات و ساختاری نوین و مبتنی بر ارزش های عالی الهی را در روح و روان بشر سرخورده از ایدئولوژی ها و نظام های بشری و مادی، زنده کرده است.

یکی از تأثیرات مهم این جریان الهی، برانگیختن اذهان و اندیشه ها در راستای شناخت مبانی نظری، ارزش شناختی، حقوقی و پیامدها و کارکردهای این نظام و حدود پایایی و پویایی آن است. شناخت توانمندی های اسلام در پاسخ گویی به نیازهای انسان معاصر، نسبت اسلام و سیاست، پیشینه و مبانی ولایت فقیه، رابطه ولایت فقیه و مردم سالاری، از نخستین پرسش های اغلب افرادی است که با الگوی سیاسی برآمده از فقه سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی ایران روبه رو می شوند. از سوی دیگر، تجربه بیش از سی سال بنیان گذاری نظام جمهوری اسلامی با رهبری ولایت فقیه، زمینه خوبی برای مطالعه تحلیلی ساختار این نظام و بررسی عملکرد و برون دادهای آن به ارمغان آورده است.

دو عامل مهمی که بر این دغدغه مندی افزوده و شتاب جست و جوگری و پرسش گری در این عرصه را صدچندان کرده اند، یکی وجود جوانانی پاک دل، کمال خواه و پرسش گر است، که از افتخارات و سرمایه های بزرگ ایران اسلامی اند و دیگری تولید انبوه شبهات و پرسش ها از سوی مخالفان و معاندان این نظام و گستراندن آنها در سطوح گوناگون جامعه، در راستای تهدید نرم انقلاب اسلامی است؛ غافل از اینکه با این گونه حرکت ها، ناخواسته و نادانسته، در خدمت این انقلاب قرار گرفته اند؛ زیرا آنان با تلاش های خود، بر عطش پرسش گری جوانان می افزایند و شرایط روانی لازم را پدید می آورند؛ تا مکتب غنی اسلام، معارف بلند خود را گوارای دل های عطشناک پرسش گر و دانشجو سازد.

کتاب رهبر و رهبری به قلم حمیدرضا شاکرین، محسن ملک افضلی اردکانی و سیدسجاد ایزدهی، تعدادی از پربسامدترین پرسش های این عرصه را با رعایت ایجاز و اختصار بازمی کاود.

در بخش نخست که عنوان پرسش های اندیشه سیاسی را بر پیشانی دارد، تلاش شده تا گزیده ای از پرسش های بنیادین حکومت دینی و ولایت فقیه، در نهایت اختصار، پاسخ داده شوند.

قسمت دوم، به پرسش های ناظر به ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران، مسائل مربوط به حقوق اساسی، کارکرد نهادهای قدرت و دیگر شبهات مربوط به آن می پردازد.

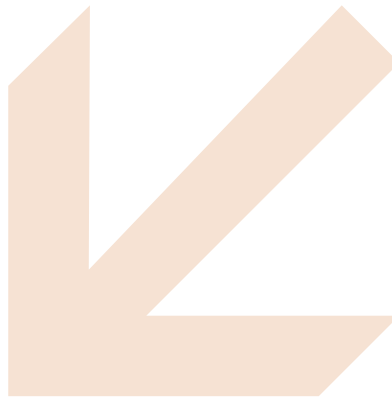
بخش پایانی، عهده دار بررسی پرسش ها و شبهات ناظر به عملکرد حضرت آیت الله خامنه ای، در دو دهه رهبری انقلاب اسلامی است.



۱۹۴
فرهنگ

● شماره یازدهم
● تیر ماه ۹۱





تاریخی نگری و دین



کتاب تاریخی نگری و دین، ضمن تحلیل مبانی هستی شناختی و انسان شناختی هیستوریسیزم و خاستگاه نگرش به دین و آموزه های دینی، به بررسی دلایل و علل قول به تاریخ مندی در حوزه دین یا پاره ای از آموزه های دینی می پردازد. بدیهی است، همان گونه که نظریه های مخالفان از راه های مختلفی همچون، تاریخ مندی منشأ دین، تاریخ مندی شخصیت گیرنده دین (پیامبر)، تاریخ مندی انسان به عنوان مخاطب دین، تاریخ مندی قرآن به عنوان منبع دین و ...، ثبات و جاودانگی نوع آموزه های دینی را هدف گرفته است. هدف از انتشار این کتاب، در درجه اول بیان تحلیل و تقریری جدید از منشاء بسیاری از شبهات مطرح در حوزه دین و معرفت دینی و در درجه دوم، پاسخی درخور و شایسته به این شبهات است.

از این رو، در دو بخش مهم تدوین گردید؛ بخش اول در چهار فصل، از یک سو به بررسی عمیق معنا، گستره، ابعاد، مبانی و لوازم تاریخی نگری در موضوع دین پرداخته و از دیگر سو، خاستگاه این نظریه را جداگانه در دو حوزه جهان غرب و جهان اسلام با دقت نظر بررسی کرده است. بخش دوم که قسمت اعظم کتاب به آن اختصاص یافته است، در چهارده فصل عهده دار نقد دیدگاه های مطرح شده در موضوع تاریخ مندی دین یا آموزه های دینی در حوزه های مختلف و اعم از دلایل تاریخ مندی یا علل قول به تاریخ مندی است؛ تاریخ مندی انسان، پیامبر (ص)، وحی، قرآن، آموزه های خاص قرآنی، تاریخ مندی معنای متون دینی، تقسیم آموزه های دین به عرضی و ذاتی، قول به تاریخ مندی فقه و شریعت اسلام و خطاپذیری قرآن، از جمله موضوعاتی است که بررسی و نقد شده است. در فصول پایانی، پس از اشاره به برخی از سنجه های احکام ثابت و متغیر، به بررسی وجوه اصیل مفارق بین اسلام و مسیحیت پرداخته و درصدد اثبات این نکته است که اگر هیستوریسیزم در جهان مسیحیت تا اندازه ای موفق شد انجیل و آموزه های مسیحیت را کنار بزند و به طور نسبی دین را از صحنه زندگی مردم، جمع و به خاطره تاریخ سپرد، درباره اسلام به دلیل همان وجوه مفارق کلیدی، توفیق قرین او نشده و از این پس هم موفق نخواهد شد.

رضاخان و توسعه ایران



کتاب رضاخان و توسعه ایران به بررسی توسعه در دوره رضاخان اختصاص دارد. عصر پهلوی اول که به دنبال کودتای ۱۲۹۹ ش آغاز و چند سال بعد با کنار زدن قاجاریه و تأسیس سلسله پهلوی تحقق یافت از جهات گوناگون قابل بررسی است. کتاب کوشیده است تا ضمن معرفی اقدامات انجام گرفته در حوزه های گوناگون در دوره مذکور، نسبت آنها را با مقوله توسعه سنجیده و همچنین با معرفی انواع رویکردها به توسعه، نوع رویکرد اتخاذ شده در عصر پهلوی اول به توسعه را بررسی نماید و ضمن ارائه برخی آمار و گزارش های مستند اقتصادی، دیدگاه برخی صاحب نظران برجسته نیز درباره الگو و ره آورد توسعه در دوره مذکور مطرح شده است.

کتاب رضاخان و توسعه ایران در شش فصل سامان یافته است:

فصل اول به مباحث نظری و تعریف مفاهیم برجسته اختصاص دارد. در این فصل ضمن تعریف توسعه و بیان تاریخچه آن، رویکردهای عمده توسعه مورد بررسی قرار گرفته اند. در فصل دوم به پیشینه توسعه در ایران پیش از عصر پهلوی اول با تکیه بر عصر قاجاریه پرداخته شده است.

فصل سوم به معرفی اجمالی رضاخان و چگونگی روی کار آمدن او اختصاص یافته است. فصل چهارم به بعد به بررسی محورهای توسعه در عصر رضاخان مربوط می شود. فصل چهارم به توسعه سیاسی اختصاص یافته است.

فصول پنجم و ششم به ترتیب به بررسی توسعه فرهنگی اجتماعی و توسعه اقتصادی در دوره مذکور پرداخته اند.





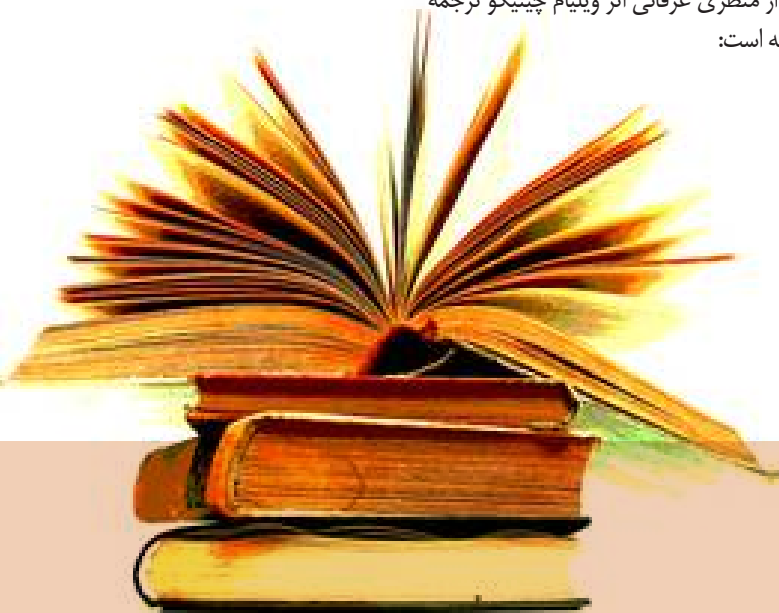
معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی

مسئله معرفت شناسی و هرمنوتیک و بررسی این دو، از منظری عرفانی، از آن مسائلی است که به آنها کمتر پرداخته شده است. معرفت شناسی به عرصه معرفت آدمی و نحوه شناخت بشری می پردازد. هرمنوتیک به عرصه تفسیر متون و به خصوص به تفسیر عرصه متون دینی متعلق است. روال بحث های امروزی بر بحث از معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظر انسان فکور امروزی است. معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظر عرفانی به بررسی معرفت شناسی و تفسیر متون و به خصوص متون دینی، نه از منظر هر انسان و نه از منظر نوع آدمی، بلکه از منظر انسان هایی می پردازد که در زهد و عرفان به مدارجی رسیده و در طریق سلوک الی الله، به مراتبی متعالی دست یافته اند.

کتاب معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی اثر ویلیام چیتیک و ترجمه پیروز فطورچی، مسئله معرفت شناسی و هرمنوتیک را از منظری عرفانی و از منظر عارفی مورد بحث قرار می دهد که همه نحله های دین اسلامی در عرفان و عارف بودن او شک و تردیدی ندارند. نویسنده، معرفت شناسی و هرمنوتیک را از منظر عارفی مورد بحث قرار می دهد که برای نخستین بار کوشید عرفان عملی را به عرفان نظری نزدیک سازد و او شخصی جز محی الدین ابن عربی نیست که سعی داشت از عرفان عملی بیانی نظری به دست دهد و بدین ترتیب بتواند به نحوی عرفانی از هرمنوتیک و معرفت شناسی سخن بگوید. فرض نویسنده بر این است که محی الدین دارای نوعی معرفت شناسی و هرمنوتیک عرفانی است و سعی دارد بر اساس فتوحات مکیه محی الدین و شرح و تفسیر دیدگاه های معرفت شناختی و هرمنوتیکی آن از معرفت شناسی و هرمنوتیک عرفانی محی الدین تصویر روشنی به دست دهد.

کتاب معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی اثر ویلیام چیتیکو ترجمه پیروز فطورچی در دو بخش سامان یافته است:

- بخش اول: معرفت شناسی
- فصل اول: معرفت و صاحب معرفت
- فصل دوم: اکتساب معرفت
- فصل سوم: میزان شرع
- بخش دوم: هرمنوتیک
- فصل اول: ایمان و تفسیر عقلانی
- فصل دوم: معرفت به تجلی خداوند
- فصل سوم: فهم قرآن





مسئله وحی: با نگاهی به مکاتبات آیت الله سبحانی و دکتر سروش

به دنبال مصاحبه دکتر عبدالکریم سروش با میشل هوپنیک با عنوان «کلام محمد»، درباره قرآن در آذر ۱۳۸۶ و ارائه دیدگاهی نو و صریح تر از سابق، این دیدگاه با واکنش های متعدد و نوعاً منفی متفکران و اندیشمندان اسلامی مواجه شد و مقاله ها و مصاحبه های علمی و تحقیقی فراوانی در ردّ این دیدگاه به چاپ رسید. در این بین، مواجهه اصلی و دامنه دار، بین ایشان و آیت الله جعفر سبحانی، فقیه و متکلم صاحب نام حوزوی، در گرفت که طی نامه های سرگشاده، دو طرف به ردّ و نقض دیگری و دفاع از میانی فکری خود پرداختند. حاصل این مبارزه علمی، علاوه بر مصاحبه اصلی، مصاحبه دیگری از سروش با روزنامه کارگزاران، در تاریخ ۲۰ بهمن ۱۳۸۶، با عنوان «کلام محمد، اعجاز محمد»، دو نامه دیگر از دکتر سروش خطاب به آیت الله سبحانی، با عنوان «بشر و بشیر» و «طوطی و زنبور» و متقابلاً دو نامه از آیت الله سبحانی خطاب به دکتر سروش، با عناوین «دکتر سروش به آغوش اسلام بازگردد» و «دومین نامه آیت الله سبحانی به دکتر سروش» منتشر شد.

در پایان، دو طرف ضمن آرزوی مناظره ای حضوری، به عللی، از ادامه نامه نگاری منصرف شدند. محور بحث ها «وحی و قرآن» و «شخصیت پیامبر(ص)» است. دکتر سروش به هر دو موضوع نگرشی تاریخی دارد و هر دو را متأثر از تاریخ و وضعیت زمانه می داند. در نتیجه، قرآن را کتابی تاریخ مند، بشری، عموماً خطا پذیر و ... و شخصیت پیامبر(ص) را نیز متأثر از فرهنگ جامعه عرب و آنچه فرهنگ آن جامعه به طور ناخودآگاه بر پیامبر(ص) تحمیل کرده است و ... می داند.

کتاب مسئله وحی: با نگاهی به مکاتبات آیت الله سبحانی و دکتر سروش بر همین موضوعات متمرکز شده است و به نقد و بررسی مستقل مطرح شده در این گفت و گوها پرداخته است. این اثر نه در فکر داوری، بلکه در پی تحلیل و نقد مسائل مطرح شده در این گفت و گوهاست.

کتاب مسئله وحی: با نگاهی به مکاتبات آیت الله سبحانی و دکتر سروش به قلم محمد عرب صالحی در پنج فصل تدوین شده است:

فصل اول به اختصار به توضیح معنا و پیشینه و گستره نگرش تاریخی به دین و آموزه های دینی در جهان غرب و اسلام می پردازد و ضمن آن، به خاستگاه و لوازم این دیدگاه نیز اشاره می کند.

فصل دوم وظیفه تبیین معنای لغوی و اصطلاحی وحی، حقیقت وحی، انواع وحی و نقد برون متنی و درون متنی دیدگاه سروش را درباره ماهیت وحی به عهده گرفته است و محصول آن، بیش از چهل نقد و اشکال بر این دیدگاه است.

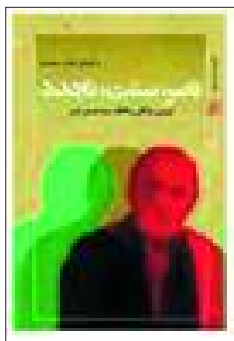
فصل سوم کتاب، عهده دار نقد مبنای انسان شناسی دیدگاه سروش و مقایسه آن با نگاه قرآن و اسلام به انسان است. حاصل این فصل بالغ بر بیست اشکال بر گفته های سروش است.

در فصل چهارم، بحث تاریخ مندی قرآن نقد و بررسی می شود که در ضمن آن، به مناسبت، به دیدگاه های جناب صدرالمألهین و مولوی درباره وحی و قرآن اشاره

می شود. نتیجه این فصل، افزون بر پنجاه نقد بر سخنان سروش است.

سرانجام در فصل پنجم کتاب، بحث مهم خطا پذیری قرآن به نقد و نقض کشیده می شود که از حرف های تازه سروش است. حاصل این فصل، نزدیک هفتاد ایراد و نقض بر نظریه خطا پذیری بودن قرآن است.





نصر، سنت، تجدد: بررسی زندگی و افکار سیدحسین نصر

دکتر سیدحسین نصر از شخصیت‌های مشهور ایرانی معاصر در محافل علمی و فرهنگی جهان است. سهم او در معرفی اسلام و فلسفه اسلامی و برخی نمایندگان آن به جهان غرب، بر محققان پوشیده نیست. دکتر نصر هم‌زمان با ترویج فرهنگ اسلام و ایران، به تبیین مبانی سنت‌گرایی اهتمام می‌کند. سنت‌گرایی جریانی است که در قرن پیش با تلاش رنه گنون و شوان و کوماراسوامی تأسیس شد. سنت‌گرایان با مادیت و خودنمایی و خدافراموشی تمدن مدرن مبارزه کرده، به بازگشت به اصول حکمت جاودان دعوت می‌کنند. شاید بتوان گفت اکنون مهم‌ترین مدافع این جریان سیدحسین نصر است.

در میان آموزه‌های سنت‌گرایی و همچنین در منظومه فکری نصر، نکاتی مفید و برخی مطالب ناصواب به چشم می‌خورد. آشنایی با افکار این شخصیت که به نوعی، دربردارنده اطلاع از آموزه‌های سنت‌گرایی نیز هست، مستلزم نگاهی کلی به اصلی‌ترین مؤلفه‌ها در هندسه معرفتی اوست؛ لذا در کتاب نصر، سنت، تجدد: بررسی زندگی و افکار سیدحسین نصر کوشیده شده است عناوین کلیدی را در تفکر دکتر نصر انتخاب کرده، دور از حب و بغض ناشی از شیفتگی یا ناخرسندی از سیره فردی گذشته و حال این شخصیت، آن‌ها را معرفی نماید. اهمیت و حساسیت برخی عناوین، مستلزم جمع نظرهای موافق و مخالف در کنار هم و ارائه دیدگاهی جامع در آن موضوع بود.

کتاب نصر، سنت، تجدد: بررسی زندگی و افکار سیدحسین نصر به کوشش عبدالله محمدی در پنج فصل سامان یافته است:

فصل نخست با عنوان «زندگی و آثار و آرا در یک نگاه» به زندگی نامه و معرفی آثار و هندسه معرفتی نصر اختصاص دارد. فصل دوم یعنی «وحدت یا تکثر ادیان» به بررسی دیدگاه‌های موافق و مخالف در موضوع حکمت خالده، وحدت متعالی ادیان، تکثرگرایی دینی و مهدویت از نظر سنت‌گرایان و دکتر نصر پرداخته است. فصل سوم با عنوان «دین و تمدن مدرن» شیوه مواجهه نصر و نواندیشان را با مدرنیته، روشن فکری و علوم جدید تبیین می‌کند. در فصل چهارم که «عرفان و معنویت» نام دارد، ضمن بررسی شاخصه‌های مهم عرفان و معنویت در نظر دکتر نصر، میان عرفان مدنظر او و عرفان شیعی مقایسه‌ای اجمالی انجام شده است. در فصل پنجم با عنوان «فلسفه سیاسی»، نظریه سلطنت دینی و مبارزه با سکولاریسم از نظر نصر تبیین شده است. در پسگفتار یا خاتمه، جمع‌بندی کوتاهی از مجموع نکات مثبت و در تفکر دکتر نصر ارائه شده است.



نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور به مناسبت بیست و سومین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی (ره) برگزار می‌کند:

مسابقات بزرگ کتابخوانی

همراه با صدها جایزه‌ی نفیس و ارزنده



با همکاری

- وزارت ورزش و جوانان
- سازمان بسیج مستضعفین
- مرکز رسیدگی به امور مساجد
- اتحادیه‌ی انجمن‌های اسلامی دانش‌آموزی
- فرهنگ شورای بهمن

منابع مسابقات

- وصیت‌نامه سیاسی - الهی حضرت امام خمینی (ره)
- زندگی به سبک روح الله (مؤلفه: علی اکبر سبزواری / انتشار: انتشارات آفتاب)

آنلاین

- برای شرکت در مسابقات آنلاین از تاریخ ۹۱/۳/۱۱ لغایت ۹۱/۳/۳۱ به شبکه کتابخانه‌ها حرفه‌ای به آدرس www.book4.ir مراجعه فرمایید.

مکتوب

- توزیع پرسشنامه و منابع مسابقه با پتجهاد درصد تحقیق
- انبوس‌های حافل راقرآن حرم ملکوتی حضرت امام خمینی (ره)
- تاریخ و مکان تحویل پاسخنامه
- کتابخانه‌های عمومی سراسر کشور - ۹۱/۳/۳۰



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

۲۰۰
فرهنگ

• شماره یازدهم
• تیر ماه ۹۱