



رفتار شناسی علما
در آئینه حکمت تاریخ
■ حجت الاسلام و المسلمین
استاد سید محمد مهدی
میرباقری



امام خمینی(ره) و شیشه‌ی
عمر فرهنگ غرب
■ گفتاری از
استاد اصغر طاهرزاده



نکته‌هایی پیرامون
کاهش، گسترش
و جهش جمعیت
■ مهندس عباس معلمی



پرتو ولایت

درس عاشورا؛ درسی جاویدان / ۲

سخن مدیر مسئول

درباره آموزش فلسفیدن به کودکان، نوجوانان و چرایی آن / ۴

و اما بعد...

کشف یک «گنج» !!! لیبرال - ماسونی توسط انتشارات دانشگاه تهران / سعید یزدانی / ۸

حکمت و اندیشه

رفتار شناسی علما در آئینه حکمت تاریخ / حجت الاسلام و المسلمین استاد سید محمد مهدی میرباقری / ۱۴

استاد بهروز فرنو در گفتگو با فرهنگ عمومی:

جهت عالی در بیداری اسلامی، گذشت از خودبنیادی و شاکله‌های لیبرال و سوسیال است / ۲۸

نکته‌هایی پیرامون کاهش، گسترش و جهش جمعیت / مهندس عباس معلمی / ۴۴

مفاهیم بنیادین متافیزیک (قسمت دوم) / مارتین هیدگر / ترجمه: منوچهر اسدی / ۶۲

شرق و غرب (قسمت دوم) / رنه گنون / ترجمه: احمد قطبی / ۸۲

بحثی درباره علوم طبیعی و علوم انسانی درباره فیزیک / والتر گراخ / ترجمه: منوچهر اسدی / ۱۰۴

امام خمینی(ره) و شیشه‌ی عمر فرهنگ غرب / استاد اصغر طاهرزاده / ۱۰۸

پست مدرنیسم در یک نگاه / ولی بیرامی / ۱۳۰

چارلز داروین، فراماسونری و تئوری تطوّر طبیعی / محمد معصومی / ۱۳۶

دموکراسی از معنا تا واقعیت / سید محمد باقر موسوی / ۱۴۶

آیا برهان کیهان شناختی متکی به برهان هستی شناختی است؟ /

نویسنده: دونالدپ. اسمیت / ترجمه: دکتر اکبر جباری / ۱۵۸

اقتصاد

نقدی کوتاه بر مدل اقتصادی لیبرالی "لیبرالیسم و گرسنگان" / مسعود قدیمی / ۱۷۲

دیدار در سایه

داریوش شایگان، داعی اتوپیای نئولیبرال (قسمت سوم) / شهریار زرنشاس / ۱۸۲

ادبیات و هنر

امپرسیونیسم؛ روایت آغاز بحران پسامدرن در هنر نقاشی غرب / زینت بریانی / ۱۹۲

شاعری لیبرال در گرداب حکومت سرخ / جمشید جلالی / ۱۹۸

حمید سبزواری، شاعر پیشکسوت انقلاب / جعفر اقبال / ۲۰۴

عاشورا

عاشورا، ترکیب ستیز و عاطفه / حجت الاسلام و المسلمین استاد سید منیرالدین حسینی الهاشمی (ره) / ۲۱۰

عاشورا بسط دهنده حقیقت دینی / حسین پایین محلی / ۲۱۶

مرکز آسمان / شهید سید مرتضی آوینی / ۲۲۰

فرهنگ مهم

ماهنامه تخصصی فرهنگ
و اندیشه و جنگ نرم

دوره جدید شماره ۱۶
آذر ماه ۱۳۹۱

● صاحب امتیاز: دبیر خانه شورای فرهنگ عمومی ● مدیر مسئول: منصور واعظی ● سردبیر: شهریار زرنشاس

● مدیر داخلی: رضا شهر آبادی ● حروفچین: لیلا حیدری

● نشانی: تهران، میدان بهارستان، خیابان کمال الملک، روبروی درب اصلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
پلاک ۱۸ دبیر خانه شورای فرهنگ عمومی ● تلفکس: ۳۳۹۱۴۳۱۰۰

● 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 موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
● باز نشر مقالات و مطالب صرفاً با ذکر مآخذ و نام نشریه "فرهنگ عمومی" مجاز است.



درس عاشورا؟ درسی جاویدان

۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم

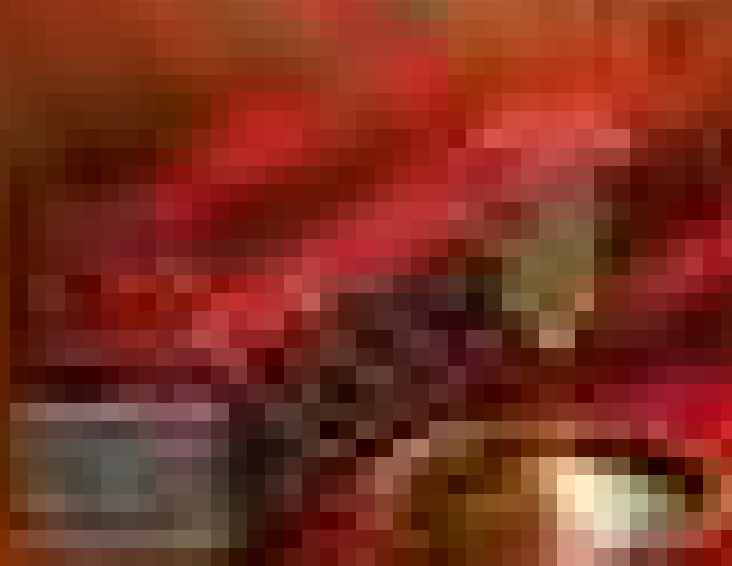
● آذر ماه ۹۱



درس حسین بن علی^(ع) درس جاودانه است؛ باید فراموشش نکرد، باید آن را درست فهمید.
در گفتن‌ها، روضه‌خوانی‌ها، ذکر مصیبت‌ها باید نکته فدا شدن انسان برای دین خدا و برای راه خدا تفهیم بشود، تا ما این درس را همواره از گوشمان بیرون نکنیم. (۱)

پی‌نویس:

۱. بیانات ولی‌امر مسلمین جهان حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای در دیدار قشرهای مختلف مردم به مناسبت فرا رسیدن ماه محرم، ۷۱/۴/۱۰





درباره آموزش فلسفیدن به کودکان، نوجوانان و چرایی آن

۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

که به یک اعتبار می‌توان آن را نحوی آموزش تفکر یا طریق تفکر کردن دانست. ایران اسلامی شیعی سابقه‌ای دیرین و نیرومند در اهتمام به فلسفه و تفکر اسلامی دارد و بی‌تردید هر ارزیابی منصفانه از سیر تاریخ فلسفه اسلامی و شاخه‌ها و نحله‌های آن نشان‌دهنده نقش مهم و برجسته فیلسوفان مسلمان (و بعضاً شیعی) ایرانی در پیشبرد حرکت تکاملی فلسفه اسلامی می‌باشد.

سنت دیرپای توجه به استدلال‌ها و استنتاجات عقلانی از قرن دوم و سوم هجری قمری نزد نخستین متکلمان مسلمان ایرانی و سپس فلاسفه ظهور و شکوفایی چشمگیری داشته است. در وضعیتی که فلسفه در غرب جهان اسلام پس از مرگ ابن رشد در قرن ششم هجری رو به افول

مولا و مقتدا و ولی عظیم الشأن ما، حضرت امام خاتمه‌ای در دیدار اخیرشان از استان خراسان شمالی در یکی از سخنرانی‌ها بر ضرورت آموزش فلسفه برای کودکان و نیز آموزش تفکر به این گروه سنی تأکید فرمودند.

فلسفه، صورتی از تفکر است که بر استدلال عقلی و پرسشی نظری از ماهیات اشیاء تکیه دارد. اگر چه شاید بتوان گفت که پرسش از ماهیات اشیاء اختصاص به فلسفه ندارد، اما به هر حال می‌توان گفت که فلسفه به عنوان «علم به وجود به ماهو وجود» در حال حاضر پر رونق‌ترین و مطرح‌ترین صورت پرسش از ماهیات است.

آن‌گونه که در فرازی از کلام ولی امر مسلمین جهان آمده بود؛ نکته مهم آموختن فلسفیدن است





در جریان مقابله با جنگ نرم دشمنان علیه انقلاب اسلامی و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران نیز اگر چه تکیه گاه اصلی ما بر معارف قدسی قرآنی و اهل بیت (ع) است؛ اما در برخی مواضع و پاره‌ای موارد، هم جریان کلام شیعی مسلح به استدلال‌های عقلانی و حتی برخی قواعد فلسفی و هم میراث پر بار فلسفه اسلامی و حکمت انسی و عرفان نظری اسلامی (که در تبیین خود از امور، رویکردی بسیار متأثر از فلسفه دارد) می‌توانند در دفاع از مرزهای اعتقادی و هویتی و آشکار کردن مغالطه‌های دشمنان و عیان کردن سستی و بی‌مایگی فکری و استدلالی‌شان ما را یاری نمایند.



نهاد، در ایران اسلامی و در پی ظهور فلسفه مشائی (که با فارابی آغاز شده بود و با ابن سینای اسماعیلی مذهب به اوج رسید و بازنگری فلسفی ابن سینا در نمط‌های پایانی «اشارات و تنبیهات» و سپس تأسیس «حکمت مشرقی» زمینه عبور از آن را فراهم ساخت) و به دنبال آن ظهور حکمت اشراقی سهروردی، تفکر فلسفی از شکوفایی بیش از پیش برخوردار گردید.

اگر چه سهروردی، شیعه نبود اما تأثیرپذیری زیادی از آموزه‌های قدسی تشیع به ویژه در مبحث امامت داشت. به جرأت می‌توان گفت سیر تفکر فلسفی در جغرافیای جهان اسلامی از قرن هفتم به بعد عمدتاً در قلمرو تفکر شیعی و به طور مشخص ایران اسلامی‌ای که از دوران ایلخانیان به بعد در سپهر فرهنگی شیعه قرار می‌گرفت، به حیات بارور و زوایای خود ادامه داد که ظهور فیلسوفان برجسته‌ای



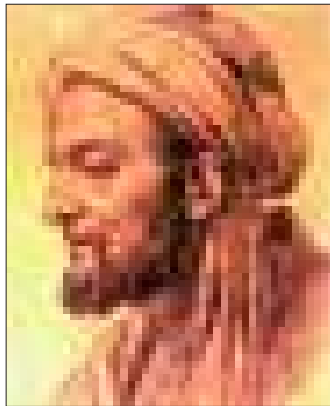
فلسفه، صورتی از تفکر است که بر استدلال عقلی و پرسشی نظری از ماهیات اشیا، تکیه دارد. اگر چه شاید بتوان گفت که پرسش از ماهیات اشیا، اختصاص به فلسفه ندارد، اما به هر حال می‌توان گفت که فلسفه به عنوان «علم به وجود به ماهو وجود» در حال حاضر پر رونق‌ترین و مطرح‌ترین صورت پرسش از ماهیات است.



داشته است که این ویژگی به نحوی برجسته در کلام شیعی خود را نشان می‌دهد.

در جریان مقابله با جنگ نرم دشمنان علیه انقلاب اسلامی و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران نیز اگر چه تکیه گاه اصلی ما بر معارف قدسی قرآنی و اهل بیت (ع) است؛

اما در برخی مواضع و پاره‌ای موارد، هم جریان کلام شیعی مسلح به استدلال‌های عقلانی و حتی برخی قواعد فلسفی و هم میراث پر بار فلسفه اسلامی و حکمت انسی و عرفان نظری اسلامی (که در تبیین خود از امور، رویکردی بسیار متأثر از فلسفه دارد) می‌توانند در دفاع از مرزهای اعتقادی و هویتی و آشکار کردن مغالطه‌های دشمنان و عیان کردن سستی و بی‌مایگی فکری و استدلالی‌شان ما را یاری نمایند. از این رو به نظر می‌رسد آموزش فلسفه و از آن مهم‌تر فلسفیدن و تفکر عقلانی مستدل به کودکان و نوجوانان یک امر ضروری و مهم است که خوب است انشاءالله در



چون: میرداماد، جلال الدین دوانی، صدرای شیرازی، جلوه‌هایی از این حیات خلاق و زایا بوده است. از این رو تعجب انگیز نیست که با به قدرت رسیدن صفویان و رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران، سیر حرکت اندیشه فلسفی نیز از برجستگی و شکوفایی بیش از پیش برخوردار گردید.

مقصود ما این نیست که مرزهای مشخص اسلام شیعی مبتنی بر آموزه‌های قرآن عظیم و اهل بیت طاهرین (ع) با هر نوع تفکر بشری از جمله فلسفه را نادیده گرفته یا خلط نماییم، بلکه غرض تأکید بر این حقیقت است که تشیع همیشه فضای مہیایی را برای بحث‌های عقلی و استدلالی فراهم کرده است.

با تأکید بر توجه به لحاظ کردن تفاوت معنای عقل در تفکر دینی و قرآن عظیم و روایات با عقل فلسفی یونانی، رومی و پرهیز از هر نوع خلط میان آنها، اما به هر حال باید به این مهم توجه داشت که اسلام شیعی، ملهم از برخی وجوه استدلال‌های قرآنی و کلام مبارک مولای متقیان در نهج‌البلاغه همیشه نوعی همراهی

و توجه به استنتاج‌های عقلانی و وجوه استدلالی دستور کار نظام آموزشی کشور قرار گیرد.





برای پیشبرد فرآیند آموزش تفکر و فلسفیدن در میان کودکان و نوجوانان باید در ابتدا چارچوب و صورت کلی و مفاهیم پایه نوعی تفکر عقلانی مبتنی بر تعالیم دینی، تدوین و صورت‌بندی گردد. سپس در خصوص راه‌ها و طرق و مسیر و امکان‌های انتقال و آموزش آن به سطوح مختلف جامعه به ویژه اقشار کودک و نوجوان کشور برنامه‌ریزی گسترده و فراگیر و چند مرحله‌ای صورت گیرد. باید توجه داشت که در پیشبرد این پروژه بزرگ و زمان‌بر، دستگاه‌های مختلف فرهنگی (مثلاً صدا و سیما، مطبوعات، وزارت ارشاد، وزارت آموزش عالی، نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور، طیف گسترده‌ای از نویسندگان و ناشران متعهد و ...) باید وزارت

آموزش و پرورش را یاری نمایند. بی‌تردید یکی از راه‌های نسبتاً زود بازده در امر آموزش فلسفیدن و تعمیق انس و نزدیکی کودکان و نوجوانان با تفکر استدلالی (عموماً) و تفکر فلسفی اسلامی (خصوصاً) تألیف و تدوین کتب مختلف و متعدد و متنوع در زمینه آموزش مفاهیم و مباحث و مقولات فلسفی و نیز تاریخ فلسفه اسلامی و حکمت معنوی اسلامی به زبان ساده و امروزی و معطوف به مسائل روز کودکان و نوجوانان ما و در قطع‌ها و اندازه‌ها و شکل‌های شکیل و جذاب و حجم‌های مختلف است که خلاء ناشی از فقدان آن در بازار نشر کتاب کشور کاملاً حس می‌شود.

منصور واعظی



در حاشیه باز نشر کتاب «اروپا در عصر انقلاب»

نوشته «حافظ فرمانفرمایان»

کشف یک «گنج»؟! لیبرال-ماسونی توسط انتشارات دانشگاه تهران

■ سعید یزدانی

فرهنگ
شماره شانزدهم
آذر ماه ۹۱

شئون زندگی مردمان در مغرب زمین حاکم می‌گردد و به دنبال آن از طریق رویکردهای استعماری در میان ملل دیگر عالم در هیأت غرب‌زدگی بسط و نشر می‌یابد. در این دوران موسوم به عصر روشنگری است که انقلاب‌های سیاسی بزرگ لیبرالیستی غرب (نظیر انقلاب به اصطلاح «باشکوه»



انگلستان، جنگ‌های استقلال که انقلاب آمریکا نامیده شده است، انقلاب فرانسه) پدیدار می‌گردد و از طریق این انقلاب‌ها و دیگر تحولات اجتماعی-سیاسی، لژهای فراماسونری به عنوان بازوهای اجرائی و تشکیلاتی طبقه سرمایه‌دار مدرن سکولار-لیبرال غرب، بر مقدرات ملل غربی و غرب زده حاکم

در تاریخ تطور عالم غرب مدرن، مرحله و دورانی وجود دارد که مدرنیست‌ها از اواخر قرن هیجدهم تا امروز، آن را «عصر روشنگری» یا «عصر تنویر افکار» نامیده‌اند و به مدح و ستایش آن پرداخته‌اند. این مقطع به اصطلاح «عصر روشنگری» دورانی است که کلیت جهان‌نگری غرب

مدرن در قلمروهای سیاست، اقتصاد، حقوق، علوم طبیعی، پی‌ریزی بنیان‌های علوم انسانی مدرن، نگرش تاریخی، پدیداری ایدئولوژی‌های مدرنیستی؛ تدوین می‌گردد. مقطع موسوم به «عصر روشنگری» را می‌توان مرحله نضج عالم مدرن دانست. مقطعی که از آن پس روح مدرن بر همه عرصه‌ها و وجوه و



می‌گردند. مقطع زمانی مرحلهٔ موسوم به عصر روشنگری را می‌توان از حدود ۱۶۸۰ میلادی تا حدود سال ۱۷۹۰ میلادی دانست.

محتوای نظری و فکری این

عصر به اصطلاح روشنگری و هستهٔ اصلی آن که «جهان‌بینی روشنگری» نامیده می‌شود چیست؟ جهان‌بینی به اصطلاح عصر روشنگری عبارت از بیان خلاصه و فرموله و مدوّن مدرنیته است. مؤلفه‌های اصلی جهان‌بینی به اصطلاح روشنگری؛ اومانیزم، سکولاریسم، سرمایه‌سالاری، نیست‌انگاری و انکار ولایت الهی است. در حقیقت، جهان‌بینی روشنگری تماماً ظلمانی است. فیلسوفان داعیه‌دار به اصطلاح روشنگری در تقابل با دین و تفکر وحیانی و به دلیل نگرش ضد دینی ای (مخالفتی که با حقیقت دین و ولایت الهی داشتند) که داشتند، تفکر دینی را «تاریک اندیشی» نامیدند و خود را مدعی «روشنگری» و «تنویر افکار» دانستند و بدینسان به «فیلسوفان روشنگری» معروف شدند.



دکتر حافظ فرمانفرمایان
با نگارش کتاب «اروپا در
عصر انقلاب» به ترویج
جهان‌بینی ماسونی و
سکولار - اومانیزمی و
ضد دینی عصر به اصطلاح
روشنگری پرداخته است که
از یک عضو فراماسونری
امر بعید و عجیبی نیست.
نکته قابل تأمل و تعجب آور
این است که «انتشارات
دانشگاه تهران» چهل سال
پس از چاپ اول این کتاب
و در عصر انقلاب اسلامی و
نظام ولایت فقیه (و نه در
زمانهٔ سیطرهٔ رژیم پهلوی
و فراماسونری‌های همدست
آن) به تجدید چاپ این
کتاب به عنوان «یک گنج
از ۷۰ سال گنجینهٔ دانشگاه
تهران» پرداخته است.

سراسر قرن هیجدهم در فرانسه

و آلمان (به‌ویژه فرانسه) تداوم یافت. فیلسوفان و ایدئولوگ‌های دوران به اصطلاح روشنگری؛ فراماسونری‌هایی نظیر «جان لاک»، «فرانسوا ماری ولتر»، «دنیس دیدرو»، «هلوئیوس»، «روسو» و ... بودند. این فیلسوفان یا پیرو الحاد رسمی و علنی بوده و ماتریالیست بودند و یا از الحاد خفی «دئیسم»

پیروی می‌کردند. دئیسم، دین ابداعی اومانیزست‌های دوران به اصطلاح روشنگری است که به نوعی «خدای ساعت ساز» (روایتی یهودی - ماسونی از خدا که العیاذبالله فاقد ربوبیت تکوینی و تشریعی است) اعتقاد دارد و هیچ باوری به نبوت و معاد و پیامبران و شریعت آسمانی ندارد.

جوهر جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح روشنگری، نیست‌انگاری سکولار - اومانیزستی‌ای است که تکیه بر کابالیزم یهودی دارد.





جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح روشنگری، شاکله اندیشه فراماسونری را رقم می‌زند. اساساً میان فراماسونری و جهان‌نگری به اصطلاح روشنگری نوعی پیوند ذاتی وجود دارد و به همین دلیل است که تقریباً همه فیلسوفان و ایدئولوگ‌های عصر به اصطلاح روشنگری فراماسونر بودند.

از سوی دیگر میان جهان‌بینی ظلمانی روشنگری و فراماسونری و لیبرالیسم نیز نحوی پیوند ذاتی برقرار است. اگر چه در دل جهان‌بینی به اصطلاح روشنگری و در آراء نویسندگانی چون: «دنيس ديدرو» و «ژان ژاک روسو» عناصری از ایدئولوژی‌های رادیکال سکولار نظیر سوسیالیسم و یا حتی رویکردهای مخالف عقل‌گرایی مرسوم نظیر رمانتیسم وجود داشته است، اما با جرأت می‌توان گفت که لیبرالیسم، وجه غالب و اصلی جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح روشنگری بوده است و هم امروز نیز لیبرالیسم (به تعبیر دقیق‌تر، نئولیبرالیسم) ایدئولوژی مسلط و غالب عالم غرب مدرن است.

در جنگ نرم دشمنان علیه انقلاب و نظام اسلامی در ایران نیز، اصلی‌ترین محمل ایدئولوژیک مهاجمان فرهنگی و کارگزاران جنگ نرم،

تعلقات فکری

لیبرال - مدرنیستی و وابستگی ماسونی دکتر حافظ فرمانفرمایان و نیز سمت و سوی فرهنگی سکولار - مدرنیستی و ضد دینی رژیم پهلوی اقتضائی جز این نداشته است که کتابی مثل «اروپا در عصر انقلاب» را نوشته و منتشر نماید. حیرت‌انگیز، تعجب آور، تأسف بار و فاجعه‌آمیز این است که انتشارات دانشگاه تهران در چارچوب نظام آموزشی جمهوری اسلامی ایران، که علی‌القاعده باید در مسیر اهداف فرهنگی نظام اسلامی و ترویج دین‌داری و آرمان‌های انقلاب اسلامی و تحکیم پایه‌های اعتقادی و فرهنگی اسلامی و انقلابی حرکت نماید، پس از چهل سال و به عنوان «یک گنج»!!! «از هفتاد سال کنجینه دانشگاه تهران» اقدام به انتشار این کتاب می‌نماید و عملاً و رسماً و همسوی‌با جریان نئولیبرالی - ماسونی جنگ نرم و تهاجم فرهنگی به ترویج سکولاریسم مدرنیستی و تمجید از ملحدین و ماسون‌ها می‌پردازد و از نویسنده فراماسونر کتاب (که از عوامل فرهنگی رژیم پهلوی هم بوده) و بعد از انقلاب در خارج از کشور ساکن است، مقدمه‌ای برای درج در کتاب هم می‌گیرد و منتشر می‌نماید.!!!

ایدئولوژی لیبرالیسم و روایت‌های نئولیبرالیستی است که در درون خود وجه ماسونی برجسته و پر رنگی دارد.

دکتر «حافظ فرمانفرمایان»، از اعضای خانواده معروف «فرمانفرمایان» [که به دست نشاندهی برای انگلستان و نیز ظلم و جور علیه مردم در دوران قاجاریه معروف بودند] در سال‌های حاکمیت پهلوی دوم مدتی مدیر انتشارات دانشگاه تهران بوده است. دکتر حافظ فرمانفرمایان که بنا به اسناد موجود از اعضای «لژ فراماسونری مهر» بوده است، (۱) [همان لژی که «احسان یار شاطر» و «ذبیح‌الله صفا» و «عبدالحسین زرین‌کوب» و «ادوارد ژوزف» نیز عضو آن بوده‌اند] کتابی به نام «اروپا در عصر انقلاب» نوشته و در سال ۱۳۴۴ این کتاب را توسط انتشارات دانشگاه تهران منتشر کرده است.

کتاب «اروپا در عصر انقلاب» نوشته دکتر حافظ فرمانفرمایان، روایتی ستایش‌گرانه و هوادارانه

از عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری و تاریخ قرن هیجدهم اروپا است که به ویژه بر آراء فیلسوفان به اصطلاح روشنگری متمرکز شده و بدون اشاره به



وابستگی‌های ماسونی این افراد و نقش برخی از آنها در پیشبرد اغراض استعماری دولت انگلیس [مثلاً جان لاک که مدافع صریح استعمارگری انگلیس بود و خودش به تجارت برده اشتغال داشت] و یا

اسلامی و نظام ولایت فقیه (و نه در زمانه سیطره رژیم پهلوی و فراماسون‌های همدست آن) به تجدید چاپ این کتاب به عنوان «یک گنج از ۷۰ سال گنجینه دانشگاه تهران» پرداخته است.

تعلقات فکری لیبرال - مدرنیستی و وابستگی ماسونی دکتر حافظ فرمانفرمایان و نیز سمت و سوی فرهنگی سکولار - مدرنیستی ضد دینی رژیم پهلوی اقتضائی جز این نداشته است که کتابی مثل «اروپا در عصر انقلاب» را نوشته و منتشر نماید. حیرت‌انگیز، تعجب‌آور، تأسف‌بار و فاجعه‌آمیز این است که انتشارات دانشگاه تهران در چارچوب نظام آموزشی جمهوری اسلامی ایران، که علی‌القاعده باید در مسیر اهداف فرهنگی نظام اسلامی و ترویج دین‌داری و آرمان‌های انقلاب اسلامی و تحکیم پایه‌های اعتقادی و فرهنگی اسلامی و انقلابی

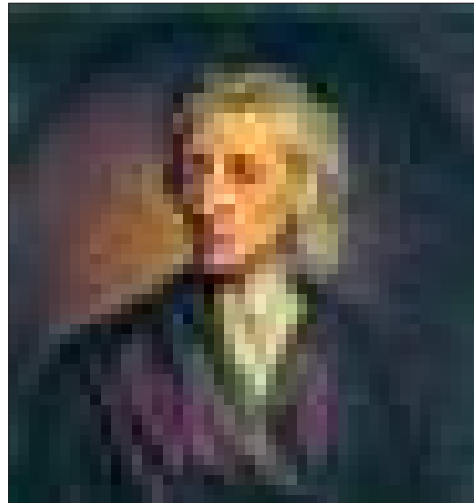
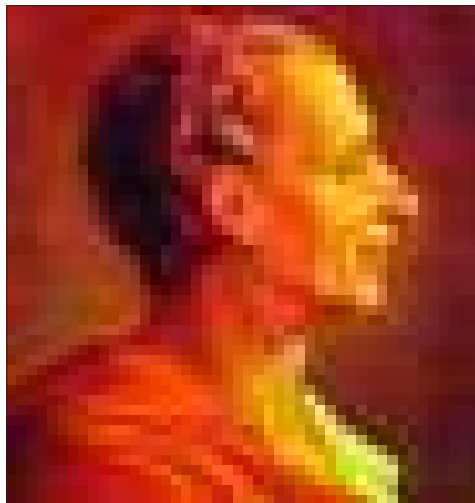


بی‌تردید انتظاری که از مجموعه دانشگاه تهران و به تبع آن از انتشارات این نهاد معتبر دانشگاهی می‌رود این است که در جهت ترویج آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران و به طور خاص در جهت مبارزه با جنگ نرم و شیخون فرهنگی دشمنان علیه انقلاب اسلامی مبارزه نمایند و بی‌تردید این مهم از طریق ترویج آراء لیبرالی و دیدگاه‌های سکولار - اومانیستی فیلسوفان فراماسونر عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری (امثال «جان لاک» و «فرانسوا ماری ولتر» و «شارل منتسکیو» و...) آن هم بدون هر گونه نقد و بررسی جدی و انتقاد مبنایی ممکن نمی‌گردد.

پس زمینه‌های کابالیستی آراء آنها به ارائه تصویری آرمانی و ستایش برانگیز از عصر به اصطلاح روشنگری و فیلسوفان آن به ویژه نویسنده فراماسونر ملحدی نظیر «ولتر» (و نیز ملحدان و ماتریالیست‌های دیگری مثل: «هولباخ»، «هلوسیوس» و لیبرال فراماسونری چون: «منتسکیو») پرداخته است.

«حافظ فرمانفرمایان» در این کتاب به گونه‌ای سخن گفته است که گویا فیلسوفان عصر به اصطلاح روشنگری منادیان آزادی و رهایی بشر و راهنمای انسان‌ها به سرمنزل سعادت بوده‌اند و بنابراین باید از راه آنها پیروی کرد. در واقع دکتر حافظ فرمانفرمایان با نگارش کتاب «اروپا در عصر انقلاب» به ترویج جهان‌بینی ماسونی و سکولار - اومانیستی و ضد دینی عصر به اصطلاح روشنگری





می‌رود این است که در جهت ترویج آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران و به طور خاص در جهت مبارزه با جنگ نرم و شبیخون فرهنگی دشمنان علیه انقلاب اسلامی مبارزه نمایند و بی‌تردید این مهم از طریق ترویج آراء لیبرالی و دیدگاه‌های سکولار - اومانیستی فیلسوفان فراماسونر عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری (امثال «جان لاک» و «فرانسوا ماری ولتر» و «شارل منتسکیو» و ...) آن هم بدون هر گونه نقد و بررسی جدی و انتقاد مبنایی ممکن نمی‌گردد.

پی‌نویس:

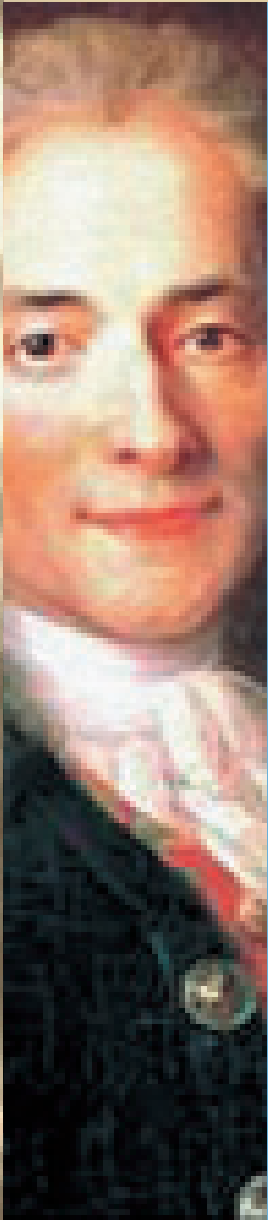
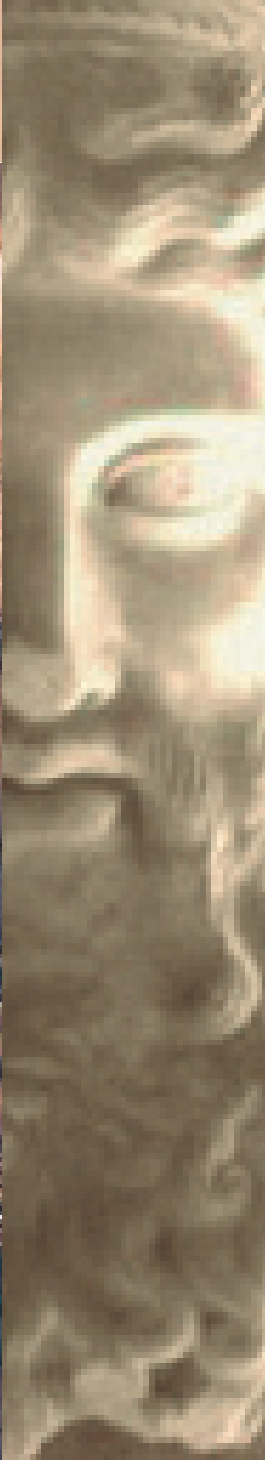
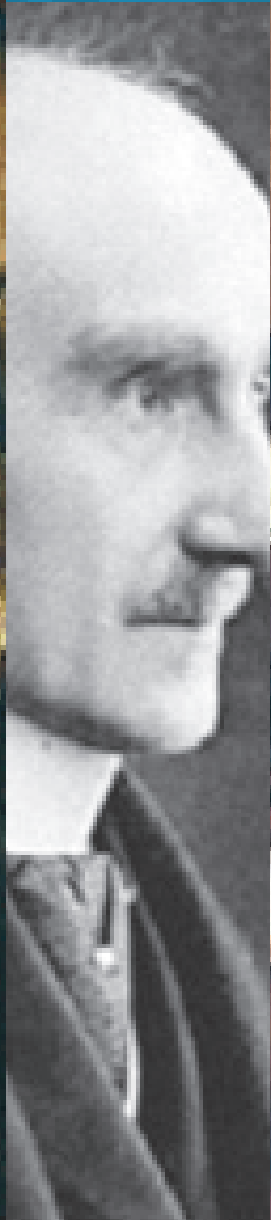
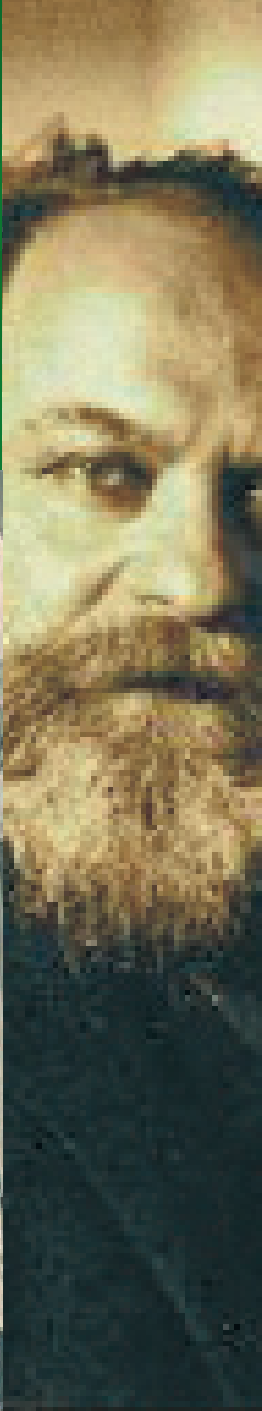
۱. موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی / اسناد فراماسونری در ایران / جلد دوم / ۱۳۸۰ / ص ۲۱۰

حرکت نماید، پس از چهل سال و به عنوان «یک گنج»؟! «از هفتاد سال گنجینه دانشگاه تهران» اقدام به انتشار این کتاب می‌نماید و عملاً و رسماً و همسو با جریان نئولیبرالی - ماسونی جنگ نرم و تهاجم فرهنگی به ترویج سکولاریسم مدرنیستی و تمجید از ملحدین و ماسون‌ها می‌پردازد و از نویسندۀ فراماسونر کتاب (که از عوامل فرهنگی رژیم پهلوی هم بوده) و بعد از انقلاب در خارج از کشور ساکن است، مقدمه‌ای برای درج در کتاب هم می‌گیرد و منتشر می‌نماید...!!؟

به راستی در انتشارات دانشگاه تهران چه می‌گذرد؟ آیا آقایان خبر دارند که بیش از سی سال است که در ایران یک انقلاب اسلامی ضد استکباری صورت گرفته است که جان مایۀ آن تأکید بر هویت فرهنگ اسلامی و نفی هر نوع الحاد خفی و جلی از جمله آراء لیبرال مدرنیستی و کابالیسم یهودی و یهود زده ماسونی بوده است؟ بی‌تردید انتظاری که از مجموعه دانشگاه تهران و به تبع آن از انتشارات این نهاد معتبر دانشگاهی



حکمت و اندیشه





رفتارشناسی علما در آئینه حکمت تاریخ

■ حجت الاسلام و المسلمین استاد سید محمد مهدی میر باقری

۱۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



در عصر ظهور
مراتبی از حیات
طبیعه و زندگی
معنوی و حقیقی در
سایه وجود مقدس
حضرت بقیه الله
حاصل می شود که
در هیچ دوره ای از
دوران های تاریخ
بشر محقق نشده
بوده است. این
جریان، یک جریان
رو به پیش و پیوسته
می باشد که از آغاز
دعوت انبیا شکل
گرفته است.

**مقدمه؛ شناخت هر عصر، پیش نیاز
شناخت شخصیت های اجتماعی^(۱)**

مؤمن تراوش کرده و نمایان می شود، آثار حقیقت وجودی اوست؛ حقیقتی که درک و تفسیر آن بسیار دشوار است؛ به ویژه اگر انسانی باشد که در حوادث اجتماعی دوره خود ایفای نقش کرده و در مقابل حوادث منفعل نبوده و حتی رهبری پاره ای از حوادث را نیز به عهده داشته باشد؛ چرا که برای شناخت چنین شخصیت هایی می بایست زمانه و حوادث مربوط به آن را به خوبی شناخت، تا بتوان مواضع او را در قبال حوادث تاریخی به خوبی تفسیر کرد. به خصوص انسان هایی که فراتر از زمانه خود هستند و به جای اینکه پرسش های زمانه را پاسخ دهند، سؤال خود را به پیکر زمانه وارد می کنند و

صحبت کردن از شخصیت های بزرگ و پرده برداری و رازبرداری از زندگی و رفتار آنها، کار دشواری است؛ به ویژه آن دسته از انسان هایی که عظمت و بزرگی خود را از ارتباط با حقایق عالم به دست آورده اند.

شناخت شخصیت، زمانه و عملکرد انسان هایی که واجد حقیقت ایمان هستند و این امر قدسی در آنها تحقق پیدا کرده، کار ساده ای نیست. در بیانات اهل بیت (ع) نیز آمده است که شناخت مؤمن؛ این گوهر و سرّ الهی ممکن نیست. آنچه از



زمانه را تغییر می‌دهند.

شخصیت‌های بزرگ و در رأس آنها حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) هرگز منتظر نمی‌مانند تا حوادث، مسیر آنها را تعیین کند و تنها به پرسش‌های زمانه پاسخ دهند، بلکه پرسش‌های اساسی خود را با زمانه مواجه کرده و زمانه را به نفع پرسش‌های خود دگرگون می‌کنند؛ به نحوی که در دوره‌های بعد، پرسش‌های آنها مطرح می‌گردد. چنین شخصیت‌هایی در حقیقت انسان‌ساز هستند و نمونه‌هایی از انسان طراز ایمان را می‌سازند؛ مکتب آنها مکتب تربیت انسان

است، پیش از تحلیل و تفسیر این شخصیت‌های بزرگوار، تحلیل بعضی از رفتارهای سیاسی ایشان لازم است.

۱- درگیری دو قطب انبیاء و فراعنه در فرآیند تحولات تاریخی

به عنوان مقدمه توضیحی درباره نگرش تاریخی به درکِ درگیری حق و باطل در مسیر تاریخ اجتماعی بشر یا به عبارتی نگاه فرانگرانه و کلان به تاریخ اجتماعی بشر و شناخت نقطه درگیری حق و باطل در تاریخ ارائه می‌گردد. موضع‌گیری و تشخیص جریان درگیر حق و باطل زمان و چاره‌ای

که باید در این درگیری اندیشید، در تحلیل رفتار این شخصیت بزرگوار مؤثر خواهد بود. بر اساس معارف قرآن و اهل بیت (ع)، از زمانی که انبیا مأموریت خود را آغاز کردند، دو قطب اساسی در تاریخ اجتماعی بشر وجود داشته است. یک قطب جریانی است که بر محور انبیای الهی شکل گرفته و به دنبال بسط کلمه توحید و معنویت و خداپرستی در همه عرصه‌های زندگی انسان است و در نقطه مقابل، جریانی است که بر محور اولیای طاغوت و فراعنه شکل گرفته و هدف آن، بسط انانیت نفس، استکبار نسبت به خدای متعال و جاری ساختن این طغیان در همه عرصه‌های زندگی بشر بوده است.

بر اساس معارف قرآن و اهل بیت (ع)، از زمانی که انبیا مأموریت خود را آغاز کردند، دو قطب اساسی در تاریخ اجتماعی بشر وجود داشته است. یک قطب جریانی است که بر محور انبیای الهی شکل گرفته و به دنبال بسط کلمه توحید و معنویت و خداپرستی در همه عرصه‌های زندگی انسان است و در نقطه مقابل، جریانی است که بر محور اولیای طاغوت و فراعنه شکل گرفته و هدف آن، بسط انانیت نفس، استکبار نسبت به خدای متعال و جاری ساختن این طغیان در همه عرصه‌های زندگی بشر بوده است.



آن را زنده خواهد کرد. روایتی در شرح این آیه نورانی می‌فرماید: «موت الارض موت اهلها و الکافر میت». مرگ زمین به معنای مرگ اهل زمین است. منظور از این مرگ از بین رفتن تحرک موجودات روی زمین نیست بلکه به معنای از بین رفتن ایمان است. از این رو کافر میت است و از حیات طیبه برخوردار نیست.

عصر ظهور حضرت بقیه الله (ارواحنا له الفداء)، عصر گسترش نور و معنویت و حیات طیبه در کل جامعه بشری است. که در آن، همه انسان‌ها به حیات طیبه می‌رسند. در عصر ظهور مراتبی از حیات طیبه و زندگی معنوی و حقیقی در سایه وجود مقدس حضرت بقیه الله حاصل می‌شود که در هیچ دوره‌ای از دوران‌های تاریخ بشر محقق نشده بوده است. این جریان، یک جریان رو به پیش و پیوسته می‌باشد که از آغاز دعوت انبیا شکل گرفته است. با بعثت هر یک از انبیای اولوالعزم منزلت کامل‌تری از بندگی خدای متعال آغاز می‌شد. آنها دعوت کامل‌تری را می‌آوردند و درهای دیگری را به سوی غیب الهی به روی بشر می‌گشودند که آخرین آنها و خاتم آنها وجود مقدس رسول الله (ص) است. «الخاتم لما سبق و الفاتح لما استقبل». همه درهایی که باید از سوی غیب به سوی بشر گشوده شود، با وجود نبی اکرم (ص) گشوده شد. این جریان در ادامه به وسیله اهل بیت حضرت و با کتاب الهی ادامه یافت که مرحله نهایی تحقق آن نیز، دوران ظهور وجود مقدس حضرت بقیه الله (عج) است.

- شکل‌گیری حیات ظلمانی بر محور فراعنه

در مقابل و در کانون درگیری با این جریان، فراعنه تاریخ قرار دارند؛ جمعیتی که از روی اختیار، حول



- شکل‌گیری حیات طیبه اجتماعی بر محور انبیا

به تعبیر دیگر هدف یک جریان تئوریزه کردن بندگی خدای متعال و ایجاد یک سبک زندگی اجتماعی و مدنیت و تمدنی بر محور کلمه توحید و بندگی خدای متعال است؛ آنها دعوت انبیا را اجابت کردند و حول انبیای الهی و اوصیای آنها گرد آمدند با این هدف که تاریخ بندگی خدای متعال را شکل داده، سعی کنند حرکتی رو به پیش، به سوی گسترش معنویت و توحید داشته باشند؛ این حرکت در دوران ظهور حضرت بقیه الله ارواحنا فداء به ثمر می‌نشیند و همه عرصه‌های حیات زندگی بشر نورانی می‌شود؛ «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»^(۲). زمین در پرتو نور امام (ع) که همان نور الهی است، نورانی می‌شود و همه مردم آن زمان، به حیات طیبه می‌رسند. «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»^(۳)؛ خدای متعال می‌فرماید: زمین مرگی دارد ولی خدای متعال، بعد از دوران مرگ زمین، دوباره

۱۶

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



در تمدن برخاسته از جریان تجدد به جای اینکه دانش در خدمت انبیای الهی باشد و در مسیر انبیا تمدن ایجاد کند، در جبهه مقابل انبیا، قرار می‌گیرد. به همین دلیل هدایت جامعه بشری در این دوران، براساس مکتب دانشمندان و سیاستمداران صورت می‌گیرد و نه به دست انبیای الهی.

تمدنی که پس از رنسانس شکل گرفت، در دوره به اصطلاح روشنگری، همه ارکان خود را تکمیل کرد و به تدریج از مرزهای جغرافیایی دنیای غرب گذشت و به دنیای اسلام وارد شد. این تمدن تعامل با دنیای اسلام را با ایده غلبه بر آن، آغاز کرده و به دنبال انحلال تمامیت فرهنگ جامعه اسلامی در هاضمه فرهنگ مادی خود می‌باشد؛ به عبارت دیگر در پی انحلال جوامع اسلامی در تمدن مادی است.

درگیری جبهه حق و باطل در قرون اخیر، جریان تجدد است. در یک سوی این درگیری یک تمدن مادی تمام عیار و تمامیت خواه قرار دارد که هیچ جایگاهی برای انبیاء و ادیان الهی قائل نیست؛ هیچ کدام از طرفداران جریان تجدد، از اینکه به صراحت بگویند تمدن مطلوب آنها، یک تمدن سکولار است پروائی ندارند. خلاصه اینکه این تمدن رابطه خود را با مفاهیم و آموزه‌های قدسی و حقایق قرین با انبیای الهی را قطع کرده است و به دنبال ایجاد تمدنی بر محور اندیشه خودبنیاد بشر است؛ تمدنی که در آن، دانشمندان جایگزین انبیاء می‌شوند و در خدمت مکتب انبیاء نیستند. دانشمندی که به ادیان الهی معتقد نیستند و نقشی برای ادیان و انبیاء در زندگی اجتماعی بشر قائل نیستند. در تمدن برخاسته از جریان تجدد به جای اینکه دانش در خدمت انبیای الهی باشد و در مسیر انبیاء تمدن ایجاد کند، در جبهه مقابل انبیاء قرار می‌گیرد. به همین دلیل

اولیای طاغوت و فراعنه گرد آمده و یک مدنیت و حیات اجتماعی ظلمانی را شکل داده‌اند؛ «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ». (۴) حیات اجتماعی آنها در دنیا نیز یک حیات ظلمانی و فاقد معنویت و نور و ایمان است. این دو جریان در طول تاریخ با یکدیگر درگیر بوده و اصلی‌ترین درگیری تاریخ را شکل داده‌اند. هر چند در جبهه باطل نیز طرفداران تمدن مادی و سردمداران دنیاپرستی با یکدیگر جنگ‌های فرسایشی عظیمی داشته‌اند؛ برای نمونه جنگ‌های اول و دوم جهانی که ده‌ها میلیون کشته و خسارت‌های فراوانی برای بشریت به جا گذاشته، به دست متدینین شکل نگرفته است. هیچ یک از طرف‌های درگیری در این جنگ‌ها ادیان الهی نبوده‌اند و این جنگ‌ها فقط درگیری بین قطب‌های مادی بوده است. با این وجود اما اصلی‌ترین درگیری تاریخ، بین انبیای الهی و فراعنه و بر اساس ایمان و کفر شکل گرفته است. جریان انبیاء حقایق قدسی را به رسمیت می‌شناسد، به دنبال بسط حقیقت ایمان است و تلاش می‌کند تا ایمان را در حیات اجتماعی بشر جاری نماید. و در مقابل، جریان طرفدار تمدن مادی قرار دارد که هیچ جایگاهی برای ارزش‌های معنوی و حقیقت ایمان قائل نیست. این جریان در دوره معاصر، به جریان تجدد تبدیل شده است؛ جریان و تمدنی که به ویژه پس از رنسانس در غرب آغاز شده و در دوره به اصطلاح روشنگری در قرن هجدهم و نوزدهم به نقطه اوج خود رسیده است، در حقیقت موضع



جریان اصلاحات در ایران معتقد بود که مدرنیته یک جهت و حقیقت به هم پیوسته است. به نحوی که نمی‌توان سرمایه‌داری و اقتصاد لیبرالیستی را پذیرفت اما آن را مبتنی بر حکومت دینی محقق کرد؛ به همین دلیل لازمه پذیرش لیبرالیسم اقتصادی پذیرش لیبرالیسم سیاسی است؛ از این رو این جریان به دنبال تغییر قانون اساسی بود. تغییری که هدف آن نه تنها مبارزه با ولایت فقیه بلکه مبارزه با دخالت اسلام در سرنوشت اجتماعی بشر بود.



شد. با ورود تکنولوژی غرب به دنیای اسلام که سرآغاز تحولی عظیم بود، بسیاری از علمای اسلام اعلام خطر کردند. با این وجود تمدن غرب به انتقال تکنولوژی و رفاه خود بسنده نکرد و طی چند مرحله، در دنیای اسلام نفوذ کرد. یکی از لایه‌های نفوذ تمدن غرب، نفوذ در سبک زندگی مسلمانان از طریق انتقال تکنولوژی جدید است. لایه دوم و عمیق‌تر این تمدن، عقلانیت مادی آن است. عقلانیت و دانش خود بنیادی که در خدمت انبیاء نبوده و ادامه تفکر آنها محسوب نمی‌شود؛ دانشی منقطع از معارف و هدایت و تعالیم انبیای الهی. عمیق‌ترین لایه این تمدن، نوعی از اخلاق و تمایلات انسانی است. که بستر شکل‌گیری این تمدن و به منزله روح و جان آن است. روح و جان این تمدن، همان انسان‌مداری و جایگزین کردن انسان به جای خدای متعال است؛ بر این اساس انسان خود پایگاه حقانیت و حقیقت است و هیچ لزومی ندارد که تسلیم یک حقیقت قدسی و منبع ماورائی باشد؛ خود باید تصمیم بگیرد و هر تصمیمی که نسبت به سرنوشت اجتماعی خود می‌گیرد، حق است. روح انانیت نفس و استکبار و زندگی بر مدار تمنیات و اهواء و خواسته‌های انسان گوهر این زندگی مادی است.

این تمدن مادی دارای سه لایه می‌باشد؛ لایه سطحی و رویین آن شامل مظاهر تمدنی همچون: تکنولوژی، محصولات مصرفی، نظم، کارخانه‌های بزرگ و یا الگوهای پوشاک و خوراک جدید است. لایه عمیق‌تر آن، لایه عقلانیت و دانش مادی است که ظواهر و روبناهای تمدن بر آن تکیه دارند و عمیق‌ترین لایه، تحول و دگرگونی بنیادینی است که در روح تمدن ایجاد شده و جهت خود را از



هدایت جامعه بشری در این دوران، براساس مکتب دانشمندان و سیاستمداران صورت می‌گیرد و نه به دست انبیای الهی.

- پیدایش اخلاق، دانش و تکنولوژی بر محور عقل خودبنیاد مادی

تمدنی که پس از رنسانس شکل گرفت، در دوره به اصطلاح روشنگری، همه ارکان خود را تکمیل کرد و به تدریج از مرزهای جغرافیایی دنیای غرب گذشت و به دنیای اسلام وارد شد. این تمدن تعامل با دنیای اسلام را با ایده غلبه بر آن، آغاز کرده و به دنبال انحلال تمامیت فرهنگ جامعه اسلامی در هاضمه فرهنگ مادی خود می‌باشد؛ به عبارت دیگر در پی انحلال جوامع اسلامی در تمدن مادی است. مخاطرات این جریان، از همان نقطه آغازین ورود، از سوی دانشمندان و علمای اسلامی احساس



جریان اصلاحات در ایران معتقد بود که مدرنیته یک جهت و حقیقت به هم پیوسته است. به نحوی که نمی‌توان سرمایه‌داری و اقتصاد لیبرالیستی را پذیرفت اما آن را مبتنی بر حکومت دینی محقق کرد؛ به همین دلیل لازمه پذیرش لیبرالیسم اقتصادی پذیرش لیبرالیسم سیاسی است؛ از این رو این جریان به دنبال تغییر قانون اساسی بود. تغییری که هدف آن نه تنها مبارزه با ولایت فقیه بلکه مبارزه با دخالت اسلام در سرنوشت اجتماعی بشر بود.

سپس دانشگاه‌ها به درون کشور منتقل شدند که در حقیقت جریان ترجمه عقلانیت غربی و آموزش آن عقلانیت به لایه‌های اجتماعی جامعه بود. جریان فوق به این اکتفا نکرد. آنها که طرفداران ورود تجدید به جامعه اسلامی بودند با هدف ایجاد انقلاب عظیم سیاسی و تغییر ساختار اجتماعی به سمت مشروطه حرکت کردند. آنها به خوبی درک کردند که تمدن غربی، منحصر در تکنولوژی، محصولات مصرفی و لایه‌های رویین نیست بلکه مبتنی بر نوع خاصی از ساختارهای سیاسی، تفکر، اندیشه و یک گرایش عمیق اجتماعی است. از این رو تلاش کردند تمام لایه‌های تمدن غرب را به درون کشور وارد کنند. این امر در دوره مشروطه اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر اساس مشروطه خواهی از نفوذ جریان غرب در ایران آغاز شده است.

حضرت حق و قبله توحید به سمت نفس و استکبار علی‌الله تغییر داده است. البته منظور این نیست که همه انسان‌های غربی که امروز در این کشورها زندگی می‌کنند ملحد هستند؛ در کاخ فرعون نیز مؤمنی مانند آسیه همسر فرعون زندگی می‌کرد که در قرآن از او به عنوان یک زن نمونه یاد می‌شود. اما ویژگی مهم تمدن غرب این است که جهت‌گیری کلی آن، روی گردانی از خدای متعال و سپس ایجاد عقلانیت و تفکری اجتماعی مبتنی بر این بنیان، و در ادامه، جاری ساختن این عقلانیت در تمامی ساحت‌ها و ساختارهای اجتماعی و ایجاد سبک جدیدی از زندگی است.

۲- شیوه مواجهه با تمدن مادی، بعد از مشروطیت

جریانی در آغاز نفوذ غرب جدید در دنیای اسلام به وضوح قابل مشاهده است. عده‌ای بدون آنکه تمدن غرب را به درستی بشناسند، تنها مظاهر تمدنی آن را می‌بینند و به دنبال انتقال مظاهر آن به جوامع اسلامی و ترکیب آن با اخلاق و فرهنگ اسلامی هستند، به تصور آنها از ترکیب این دو، جامعه‌ای همراه با معنویت، عدالت و رفاه ایجاد می‌شود. پس از شکست ایران در جنگ عباس میرزا با روس‌ها ضرورت انتقال تکنولوژی نظامی مدرن به کشور احساس شد. از آنجا که تحقق تکنولوژی بدون دانش مربوط به آن، در هیچ جامعه‌ای ممکن نیست، از این رو انتقال تکنولوژی به تدریج، موجب انتقال لایه‌های دیگر شد. بنابراین دارالفنون‌ها و





- شیوه برخورد تحول‌خواهان مشروطه‌خواه با تمدن غرب

در قبال جریانی که در دنیای اسلام نفوذ کرد، سه رویکرد کلی در دنیای اسلام شکل گرفت. رویکرد اول مربوط به کسانی بود که تمدن غرب را نپذیرفتند اما به دنبال یک طرح جدید برای جامعه اسلامی نیز نبودند. آنها با تمدن غرب برخورد سلبی داشتند و به تدریج در جامعه منزوی شدند. در کنار این جریان، دو جریان فعال دیگر وجود داشت. این دو جریان در عرصه اجتماعی حضور داشته و در پی تحول و دگرگونی در جامعه اسلامی و در دنیای اسلام از جمله در ایران بودند. یکی از این دو جریان تحول‌خواه، جریان تحول‌خواه مذهبی هستند که پیشرفت جامعه را در جهت اسلام دنبال می‌کنند و تلاش می‌کنند از مزایای تکامل و پیشرفت اجتماعی در پرتو اسلام استفاده کنند. جریان دوم غیرمذهبی و به تعبیر بهتر جریان تحول‌خواه سکولار هستند که هیچ ارتباطی بین تحولات

اجتماعی و تعلیم و هدایت انبیای الهی قائل نیستند و رابطه این دو را منقطع می‌دانند. البته این جریان تحول‌خواه غیرمذهبی و سکولار، به ویژه از مراحل آغاز شکل‌گیری، ضرورتاً ضد خدا نیست. در آغاز شکل‌گیری این جریان که غرب، سیطره خود را در دنیای اسلام بسط داد، طرفداران تمدن غربی ضد خدا نبودند؛ حتی کسانی که معتقد بودند باید از مغز سر تا نوک پا غربی شد، منکر خدا و انبیاء نبودند. حتی شخصی مانند میرزا ملکم‌خان در دوره‌ای به لحاظ شرایط اجتماعی می‌گوید تمام اصول ترقی از قرآن اخذ شده است. بیشتر آنها در صدد مبارزه با اسلام نیستند اما رابطه حیات اجتماعی بشر را با دین قطع می‌کنند و معتقدند که ادیان الهی و اسلام نباید در برنامه‌ریزی اجتماعی حضور داشته باشند. این اعتقاد نقطه مشترک طیف‌های مختلف این جریان است؛ در حقیقت تحول‌خواهان غیر مذهبی دو دسته هستند؛ یک عده ضد خدا هستند و با ادیان مبارزه می‌کنند و دسته دیگر با آنکه ممکن است با ادیان مبارزه نکنند اما در عین حال، در پی ایجاد حکومت دینی نیز نیستند آنها دین را از سیاست جدا می‌دانند. این دو جریان، دو نوع مواجهه با تمدن غرب داشتند. یکی از این دو جریان مدنیت و تمدن غربی را تقریباً به طور کامل می‌پذیرد؛ با آنکه می‌داند جریان تجدد و تمدن غرب دارای لایه‌های عمیق اجتماعی بوده و در تکنولوژی و محصولات مصرفی منحصر نمی‌شود و به این نکته واقف است که جریان تجدد یک عقلانیت و یک ایدئولوژی است. با این وجود جریان تجدد را می‌پذیرد و معتقد است که باید تمامیت تمدن غرب را در کشور جاری کرد. نمونه این جریان در دوره معاصر ایران جریان اصلاحات است. جریان اصلاحات در ایران معتقد

۲۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

اگر دنیای اسلام
تحت لوای
سکولاریست‌های
به ظاهر مسلمان
حرکت کند و یک
نظام غربی را برپا
کند، سرنوشت
نهضت‌های اسلامی،
سرنوشت بدی
خواهد بود. به
عبارتی مصداق از
چاله درآمدن و به
چاه افتادن است.



در دنیای اسلام جریانی که در مقابل انقلاب اسلامی شکل می‌گیرد جریانی بر محور ترکیه و عربستان است. این دو قطب متحجر و منفعل در دنیای اسلام، مانند دو لبه قیچی دست به دست هم داده‌اند و قصد دارند انقلاب‌های اسلامی منطقه را نابود کنند. عربستان تلاش می‌کند انقلاب‌های منطقه را در هاضمه سلفی‌گری منحل کند و ترکیه قصد دارد این جنبش‌ها را در هاضمه غرب خنثی نماید.

طرفداران مشروطه معتقد بودند دموکراسی غربی باید به تدریج در ایران محقق شود که اولین مرحله آن مشروط شدن استبداد پادشاهی به مجلس و قانون اساسی است. البته از نظر آنها این مشروطه نباید مشروعه باشد. آنچه در قانون اساسی به عنوان مشروطه مشروعه وجود داشت چیزی نبود جز اینکه قوانین عادی کشور باید با فقه و دین و مذهب هماهنگ باشد و اینکه فقها باید بر وضع قوانین عادی نظارت کنند تا این قوانین بر خلاف شرع نباشد. اما دخالت دین در ساختار کلان و حقوق اساسی و ولایت فقیه مطرح نبود با این وجود مشروطه خواهان با همان حد از دخالت اسلام نیز مخالفت می‌کردند و مدعی بودند که هیچ ضرورتی بر تقید ساختارهای اجتماعی به شرع وجود ندارد. اختلاف مشروطه‌خواهان و مشروعه خواهان در آغاز نفوذ سیاسی غرب در دنیای اسلام، در همین نکته است. خلاصه اینکه این دو جریان، هر دو تحول خواه بودند اما یکی از آنها دگرگونی را به سمت لیبرال دموکراسی و تحقق ایدئولوژی جریان تجدد غربی دنبال می‌کند و جریان دیگر، این تحول و عبور از شرایط اجتماعی دوران خود را به سمت اسلامیت و حکومت دینی می‌برد.

بود که مدرنیته یک جهت و حقیقت به هم پیوسته است. به نحوی که نمی‌توان سرمایه‌داری و اقتصاد لیبرالیستی را پذیرفت اما آن را مبتنی بر حکومت دینی محقق کرد؛ به همین دلیل لازمه پذیرش لیبرالیسم اقتصادی پذیرش لیبرالیسم سیاسی است؛ از این رو این جریان به دنبال تغییر قانون اساسی بود. تغییری که هدف آن نه تنها مبارزه با ولایت فقیه بلکه مبارزه با دخالت اسلام در سرنوشت اجتماعی بشر بود. جریان اصلاحات معتقد بود اسلام نباید در سرنوشت اجتماعی و سیاسی مردم دخالت کند؛ آنها دین سیاسی را به ضرر دین می‌دانستند و تحت عنوان دفاع از دین، چنین ادعایی داشتند. آنها هم با هر الگوی دیگری هم غیر از الگوی ولایت فقیه که در آن از حکومت دینی دفاع می‌شد مبارزه می‌کردند؛ چرا که با دخالت دین در عرصه حیات اجتماعی مخالف بودند. این جریان روشن‌فکری از آغاز شکل‌گیری در دنیای اسلام در کشورهای ایران، مصر و... به هیچ وجه دخالت دین در حوزه حیات اجتماعی و سیاست و به تبع آن دخالت علمای اسلام را نمی‌پذیرد. آنها از علمای اسلام به عنوان زینت المجالس خود استفاده می‌کردند بدون آنکه حق تصمیم‌گیری و دخالت جدی در امور داشته باشند. این جریان از آغاز مشروطه وجود داشته است. طرفداران مشروطه با چنین اعتقادی در مقابل مشروعه‌خواهان قرار می‌گرفتند.

مشروطه‌خواهی در حقیقت نوعی تحول‌خواهی در مسیر دموکراسی غربی است.



همه گشایش‌هایی که برای بشریت رخ می‌دهد نتیجه تحولات عظیمی است که از اعماق وجود انسان‌های بزرگی همچون حضرت امام ^(ع) می‌گذرد. سوز سحر آنهاست که بیداری روز بشریت را شکل می‌دهد. سوز سحر امام ^(ع) بود که میلیون‌ها انسان را به عرصه فعالیت‌های اجتماعی به نفع اسلام می‌کشید. آن حقیقت قدسی که در ساحت امام ^(ع) اتفاق افتاده و از آستان امام ^(ع) در دنیا، تجلی و تنزل پیدا می‌کرد، بارقه‌ای از حقیقت وجود مقدس امام زمان ^(عج) بود و همان منشأ این دینداری و تحول شد. این حقیقت را نمی‌توان به راحتی شناخت.



می‌کنند برای مثال می‌توان به موضع‌گیری جریان ملی - مذهبی و نه جریان جبهه ملی در مقابل اصل ولایت فقیه اشاره کرد. این جریان اگرچه مسلمانند اما به دخالت اسلام در حیات سیاسی و اجتماعی بشر معتقد نیستند.

پس از نفوذ جریان تجدد و تمدن جدید غربی [که یک تمدن تمامیت‌خواه بوده و هیچ جایی برای مذهب در عرصه حیات اجتماعی تعریف نمی‌کند] در دنیای اسلام و از جمله در کشور ایران، دو جریان تحول‌خواه شکل گرفت. یکی از این جریان‌ها قصد دارد شرایط اجتماعی را به نفع تجدد دگرگون کند و تمدنی متناسب با تمدن غربی و به عبارتی مصداقی از آن را در لایه‌های اجتماعی بازسازی نماید. این جریان حتی اگر لازم بداند در اعتقادات اجتماعی نیز دگرگونی ایجاد می‌کند. این جریان در طول دوره اصلاحات در ایران ادعا می‌کند که ایجاد توسعه در کشور باید در مسیر مدرنیزاسیون و تغییر قرائت دینی حرکت کند. آنها معتقدند که جریان تجدد باید با تمام ارکان و ابعاد خود وارد جامعه شود و در جایی که با حقایق اسلام درگیر است، قرائت دینی جامعه باید تغییر یابد. آنها دینداری را به گونه‌ای سیال معنا می‌کنند که با تمدن مادی غرب سازگار باشد. حتی فرهنگ مذهبی جامعه را با جریان تجدد هماهنگ کرده و آن را بر محور تجدد تغییر دهند و تئوری منطقی ارائه کنند. برای مثال نظریه قبض و بسط یک نظریه منطقی برای دگرگونی فرهنگ مذهب به نفع فرهنگ تجدد است. تجدد و جریان مدرنیته باید به نحو کامل و به همراه لایه‌های عمیق خود وارد جامعه شود. مدرنیته تنها تکنولوژی و عقلانیت نیست؛ بلکه یک تحول عظیم انسانی است که گاهی از آن به اصول مدرنیته یا همان انسان‌مداری



- شیوه برخورد تحول‌خواهان مشروع‌خواه با تمدن غرب

ادامه این دو جریان در دوره نهضت امام ^(ع) هم دیده می‌شود. در دوره نهضت امام ^(ع) هم که تحول‌خواهی اسلامی با محوریت امام ^(ع) به نقطه اوج خود می‌رسد و یک تئوری جدید توسط ایشان مطرح می‌شود و ایشان سؤال جدی خود را به پیکره زمانه وارد کرده و زمان را با طرح حکومت دینی و ولایت فقیه منفعل می‌کنند باز هم جریان غیر مذهبی این ادعا را مطرح می‌کند که اسلام نباید در حیات سیاسی بشر دخالت کند؛ این عده با آنکه نماز می‌خوانند، روزه می‌گیرند و حتی در دفاع از ایدئولوژی اسلامی کتاب می‌نویسند، در برابر تصویب اصل ولایت فقیه به شدت موضع‌گیری





قصده ندارد اسلام را در حیات اجتماعی محقق کند؛ هر چند که بعضی از آنها مذهبی بوده و نماز و روزه به جا می‌آورند و حتی وجوهات مالی خود را نیز پرداخت می‌کنند. اما در عرصه حیات اجتماعی به صراحت با دخالت اسلام، روحانیت و علمای دینی مقابله می‌کنند. جریان ملی، مذهبی‌ها در انقلاب اسلامی نیز همین خصوصیات را دارند. هنگامی که امام^(ع) در مقابل تمدن غرب می‌ایستد و سخن از تمدنی متفاوت به میان می‌آورد و اسلام را در قانون اساسی و به عبارتی در ساختار کلان قدرت جامعه و در نظم کلان اجتماعی وارد می‌کند و اصل ولایت فقیه را در قانون اساسی می‌گنجانند، جریان ملی مذهبی از ایشان جدا می‌شود. لذا این دو در تقابل با یکدیگرند. هر دو جریان در صدد درک غرب هستند اما یکی در مقابل غرب تابع و منفعل است و غرب را به عنوان یک ایدئولوژی می‌پذیرد و دیگری آن را باطل می‌داند. هر دو می‌خواهند از سلطنت

و افسون زدایی تعبیر می‌شود. منظور آنها از افسون نیز شامل حقایق قدسی و همه اعتقادات مذهبی است. آنها معتقدند اعتقادات اجتماعی باید به گونه‌ای تغییر کند که بتواند جریان تجدد را تحمل نماید.

در نقطه مقابل، جریان تحول‌خواه دیگری وجود دارد که برای تحول تلاش و برنامه‌ریزی می‌کند اما هرگز حاضر به عبور از اسلام نیست. این جریان تلاش می‌کند جامعه را در بستر اسلام از وضعیت حال به یک وضعیت مطلوب‌تر عبور دهد.

این دو جریان فعال در دنیای اسلام و به ویژه در ایران، از آغاز شکل‌گیری تمدن غرب ایجاد شده است. محور جریان دوم عمدتاً روحانیت بصیر شیعه بوده است. هر یک از این دو جریان در شکل عینی خود، با استبداد و با سلطنت استبدادی مخالف هستند. هر دو با هدف دگرگونی جامعه، تلاش می‌کنند از سلطنت عبور کنند. البته با این تفاوت که یکی از این دو جریان قصد دارد از سلطنت به سمت مدل‌های برآمده از دستگاه تجدد یا به سمت سوسیالیسم و کمونیسم و یا به سمت مدل سرمایه‌داری لیبرال دموکراسی حرکت کند؛ به عبارت دیگر یا از طریق نهضت‌های کمونیستی در پی محو سلطنت و ایجاد یک نظام کمونیستی هستند و یا مانند جبهه ملی به دنبال محو سلطنت و برپایی یک نظام جمهوری دموکراتیک غربی هستند. بی‌شک جریانی مانند جبهه ملی در تحول‌خواهی خود، هرگز توجهی به اسلام اجتماعی نمی‌کند و





۲۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

عبور کنند اما یکی از استبداد به سمت مشروطه و در کشان از اسلام غلط بود. این دو جریان موجود در دنیای اسلام، علاوه بر اینکه هر دو تحول خواه و احیاناً هر دو اهل نماز و روزه و عمل به رساله عملیه بودند اما دو نگرش متفاوت به تحولات اجتماعی داشتند و متفاوت عمل می کردند.

- موضع گیری صحیح علما در عبور از سلطنت به مشروطه مشروعه

با یک نگرش فلسفه تاریخی و مطالعه تاریخ از یک موضع فرانگرانه می توان دریافت که مسیر عبور به سمت جمهوری اسلامی [که خود سرآغاز نوع دیگری از تاریخ تمدن بشری بوده و در مقابل تمدن غرب به پرسش زمانه تبدیل شده] از سلطنت

عبور کنند اما یکی از استبداد به سمت مشروطه مشروعه و از مشروطه مشروعه، به سمت جمهوری اسلامی حرکت می کند. و دیگری از استبداد به سوی مشروطه و از مشروطه به سمت جمهوری دموکراتیک قدم برمی دارد. اختلاف آنها با امام^(ع) نیز این بود که امام^(ع) فرمودند: جمهوری اسلامی؛ نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد و آنها می گفتند: یک کلمه دموکراتیک هم به آن اضافه شود. امام می فرمود: آقا اگر اسلام واجد دموکراسی است که نیازی نیست و اگر دموکراسی با اسلام مخالف است ما آن را نمی پذیریم. طرح آنها جمهوری دموکراتیک بود نه دموکراتیک اسلامی. این عده حتی اهل نماز شب بودند. معنای حرف آنها این نبود که مسلمان نیستند. با این حال اسلام اجتماعی را قبول نداشتند

سوسیالیستی کمونیستی حرکت می‌کرد و دیگری به سمت جمهوری اسلامی.

بی‌شک بر مبنای یک نگاه کلان و با تحلیلی فلسفه تاریخی، این نتیجه قطعی است که عالمان بصیر هرگز نباید دنباله‌رو روشنفکران سکولار باشند؛ به عبارت دیگر نباید برای عبور از سلطنت در دام سکولاریسم افتاد. امروزه در مدل کلان‌بیداری اسلامی که در جهان ایجاد شده، دو مشکل وجود دارد؛ به عبارت دیگر انقلاب اسلامی در مقیاس دنیای اسلام با دو مشکل مواجه است؛ یکی مشکل متحجرین یا سلفی‌ها و وهابی‌ها و مشکل دیگر روشنفکران سکولار. در دنیای اسلام جریانی که در مقابل انقلاب اسلامی شکل می‌گیرد جریانی بر محور ترکیه و عربستان است. این دو قطب متحجر و منفعل در دنیای اسلام، مانند دو لبه قیچی دست به دست هم داده‌اند و قصد دارند انقلاب‌های اسلامی منطقه را نابود کنند. عربستان تلاش می‌کند انقلاب‌های منطقه را در هاضمه سلفی‌گری منحل کند و ترکیه قصد دارد این جنبش‌ها را در هاضمه غرب خنثی نماید. این دو جریان که با تمام وجود پای هدف خود ایستاده‌اند بسیار خطرناک هستند. اگر این دو جریان قدرت را در دست گیرند پیشرفت اسلام قرن‌ها به تأخیر می‌افتد. اگر دنیای اسلام تحت لوای سکولاریست‌های به ظاهر مسلمان حرکت کند و یک نظام غربی را بر پا کند، سرنوشت



استبدادی به سلطنت مشروطه مشروعه و از مشروطه مشروعه به جمهوری اسلامی است. به نظر می‌رسد اگر علمای بزرگ شیعه در مسیر این حرکت دچار اشتباه می‌شدند و به دنبال جریان سکولاری مانند ملی، مذهبی [حتی آنهایی که نماز شب خوان بودند اما فقط به مشروطه و جمهوری اعتقاد داشتند. نه مشروطه مشروعه و جمهوری اسلامی] حرکت می‌کردند و در نتیجه جریان سکولار در مقابل سلطنت به پیروزی می‌رسید، بی‌شک گذار به سمت جمهوری اسلامی، بسیار دشوار می‌شد. در این صورت ممکن نبود امام^(ع) بتوانند این نهضت را با این کیفیت پیش ببرند.

بر اساس یک نگاه فرانگرانه باید از سلطنت استبدادی به سمت مشروطه مشروعه و سپس به سمت جمهوری اسلامی عبور کرد نه به سمت مشروطه. چرا که مشروطه حتی دخالت اسلام در قوانین عادی را نمی‌پذیرد. در صورت تحقق مشروطه چگونه می‌توان اسلام را در ساختارهای کلان جامعه دخیل کرد؟ قوانین مدنی حقوق جزایی و کیفری ایران، پس از مشروطه بر اساس فقه نوشته شده است متأثر از مشروطه مشروعه‌خواهان و روشن‌گریهای امثال مرحوم شیخ شهید فضل الله نوری است؛ در غیر این صورت به هیچ وجه قوانین ایران بر اساس اسلام نوشته نمی‌شد و همانگونه که ساختار آن از حقوق فرانسه اخذ شد، محتوای آن نیز از حقوق فرانسه گرفته می‌شد. در ادامه نیز یکی از این دو جریان به سمت جمهوری غربی و یا نظام





نبودند. اما به این امر واقف بودند که حرکت باید به سمت افق عصر ظهور باشد. از نظر فلسفه تاریخ و برخلاف کسانی که با صفویه مقابله می‌کنند و دم از تشیع صفوی و علوی می‌زنند، شکل‌گیری حکومت و پادشاهی شیعی یکی از مراحل عبور حیات اجتماعی به سمت عصر ظهور بوده است. البته این سلطنت باید به تدریج به مشروطه مشروعه و سپس به حکومت دینی تبدیل شود سپس از جمهوری اسلامی به سمت عصر ظهور حرکت کند. جبهه ملی‌گرا حتی ملی، مذهبی‌ها قبل و بعد از انقلاب، به این مسیر معتقد نبودند. امروز موافق و مواضع آنها کاملاً واضح است. شخصیت‌های بزرگواری مانند مرحوم آیت الله العظمی سید نورالدین شیرازی که زیر چتر مبارزات آن جریان نمی‌رفتند، در مقاطعی از تاریخ به هیچ وجه حاضر نبودند از آنها حمایت کنند و بلکه با آنها مقابله می‌کردند؛ ایشان بیش از ملی، مذهبی‌ها با کمونیست‌ها و حزب توده مقابله می‌کردند. شیراز یکی از پایگاه‌های حزب توده در ایران بود. حزب توده ادعای مبارزه با سلطنت

نهضت‌های اسلامی، سرنوشت بدی خواهد بود. به عبارتی مصداق از چاله درآمدن و به چاه افتادن است.

- عدم حمایت از ملی‌گراها توسط علمای برجسته

اگر در زمان مصدق جبهه ملی پیروز می‌شد، بی‌تردید حرکت به سوی حکومت دینی بسیار دشوارتر می‌بود؛ عبور از جریان مصدق، نسبت به عبور از جریان سلطنت بسیار سخت‌تر بود. امام (رضوان الله تعالی علیه) بعد از انقلاب اسلامی به سرعت از جبهه ملی عبور کردند. طولی نکشید که امام (ره) از نهضت آزادی نیز که جریانی مذهبی و برآمده از جبهه ملی بود، عبور کردند. آنها در پی یک تعامل مثبت و منفعل در مقابل تمدن غرب بودند. به همین دلیل امام (ره) آنها را تحمل نمی‌کرد. علمای بزرگی مانند آیت الله العظمی سید نورالدین شیرازی در دوران تاریخی خود، به همین دلیل در مقابل جریان ملی‌گرایی ایستادند. امثال ایشان هرگز با دفاع از کشور و اصول اساسی کشور مخالف





ظهور بودند. مقتضای زمانه خود را می‌فهمیدند و به این امر واقف بودند که چگونه باید این تحول را ایجاد، رهبری و مدیریت کرد که منحرف نشود و دشمن نتواند آن را مصادره کند. آنها همزمان به این نکته توجه داشتند که برای به سرانجام رسیدن این تحولات، باید طبق حقیقت اسلام، شریعت اسلام و مکتب اهل بیت^(ع) قدم برداشت. این سه خط سیر به عنوان سه سیاست اساسی این عالمان بزرگ قابل مشاهده است. نهضت امام^(ع) که نقطه به ثمر رسیدن تلاش‌های عظیم عالمان شیعه است، یک شبه به نتیجه نرسیده است. این نهضت حاصل بیداری تاریخی و حرکت مستقیم در مسیر اسلام در طول تاریخ بوده است. حرکتی که جامعه مؤمنین و موحدین و دوستان اهل بیت^(ع) بر محور عالمان بصیر دینی در طول تاریخ ایجاد کرده‌اند.

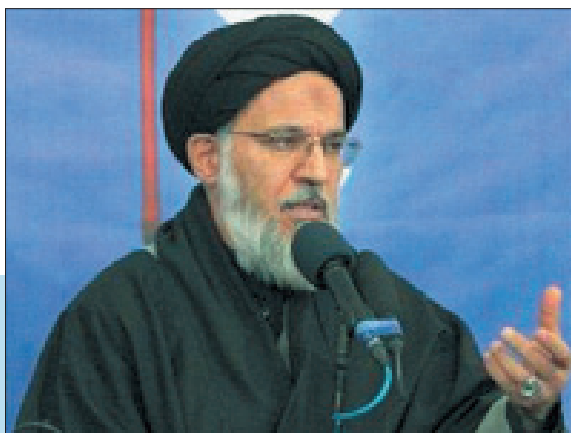
پی‌نویس‌ها:

۱. متن حاضر، سخنرانی استاد حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمد مهدی میرباقری در پنجاه و هفتمین سالگرد ارتحال آیه‌الله العظمی سید نورالدین حسینی شیرازی (ره) می‌باشد.
۲. سوره زمر، آیه ۶۹.
۳. سوره حدید، آیه ۱۷.
۴. سوره بقره، آیه ۴.

داشت اما سؤال این بود که به دنبال چه بودند و چه چیزی را جایگزین می‌کردند. یک عالم بصیر دینی نه تنها هرگز با آنها همراه نمی‌شود و از آنها حمایت نمی‌کرد بلکه با آنها مقابله نیز می‌کند. نکته بسیار مهمی که باید مورد توجه باشد این است که علمای دینی هم زمان که باید با استبداد و سلطنت و خودکامگی پادشاه مقابله می‌کردند، باید با جریان دموکراسی به مفهوم غربی آن و یا سوسیالیسم و کمونیسم به مفهوم غربی آن نیز مبارزه می‌کردند که البته این کار را کرده و این مأموریت را به خوبی انجام داده‌اند.

در یک مقیاس بزرگ‌تری همه گشایش‌هایی که برای بشریت رخ می‌دهد نتیجه تحولات عظیمی است که از اعماق وجود انسان‌های بزرگی همچون حضرت امام^(ع) می‌گذرد. سوز سحر آنهاست که بیداری روز بشریت را شکل می‌دهد. سوز سحر امام^(ع) بود که میلیون‌ها انسان را به عرصه فعالیت‌های اجتماعی به نفع اسلام می‌کشید. آن حقیقت قدسی که در ساخت امام^(ع) اتفاق افتاده و از آستان امام^(ع) در دنیا، تجلی و تنزل پیدا می‌کرد، بارقه‌ای از حقیقت وجود مقدس امام زمان^(عج) بود و همان

منشأ این دینداری و تحول شد. این حقیقت را نمی‌توان به راحتی شناخت. فرموده‌اند مؤمن توصیف کردنی نیست. اما با دقت در مسیر حرکت آنها می‌توان فهمید که این عالمان بزرگ همه به دنبال ایجاد تحول و دگرگونی در جامعه به سمت عصر





استاد بهروز فرنو
در گفتگو با فرهنگ عمومی:

جهت عالی در بیداری اسلامی، گذشت از خودبنیادی و شاکله‌های لیبرال و سوسیال است

۲۸

فرهنگ عمومی

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

و تحولاتی که از قبل مشروطه در ایران و منطقه خاورمیانه شروع شد لفظ بیداری به کار برده شده است. به هر حال اینکه قیام‌هایی علیه استبداد و استعمار در جهت استقلال ملل منطقه، در یکی دو قرن اخیر به وقوع پیوسته است، البته نحوی از بیداری در این جوامع پیش آمده است، اما باید توجه شود که در سنوات گذشته و از قرن هجدهم به این طرف، این اصطلاح بیداری با انقلاب‌های لیبرال و ناسیونال به تأسی از انقلاب فرانسه معنی پیدا کرده است؛ آنچه که در صدر مشروطه به منورالفکری مشهور شد و اقبالی به غرب و عالم مدرن داشت. تحولاتی که به تعبیر مرحوم آقای دکتر سید احمد فردید، مبتنی بر بشر‌انگاری، خودبنیادی و موضوعیت نفسانی بود،

فرهنگ عمومی: استاد خیلی متشکر که وقت خود را در اختیار فرهنگ عمومی قرار دادید، در ارتباط با مفهوم بیداری اسلامی اگر توضیح و تعریفی ارائه بفرمایید ممنون می‌شویم.

استاد فرنو: بسم الله الرحمن الرحیم، و به نستعین. استفاده از لفظ بیداری، برای توضیح تحولات اجتماعی در عصر جدید سابقه دارد و بیداری اصطلاح تازه‌ای نیست. اما حرکت‌های اخیر که در منطقه معروف به بیداری اسلامی شده، امر تازه‌ای است که ماهیت آن محتاج تأمل است. پرسش آن است که در حال حاضر آنچه بیداری اسلامی می‌گوییم چه معنایی دارد و ما امیدواریم جهتی پیدا کند، تا به حقیقت تعالیم اسلامی نزدیک‌تر باشد؟ اصولاً نسبت به افکار جدید

آنچه که در حقیقت با انقلاب اسلامی آغاز شده است، بیداری از نوع دیگر است. بیداری و توجه از یک طرف نسبت به سنن استبدادی و طاغوتی قدیمی و از یک طرف نسبت به خود بنیادی و موضوعیت نفسانی است که در عصر جدید اصالت پیدا کرده و به صورت تفکر غالب درآمده است.



در حقیقت با مشکلاتی که در عالم مدرن پیش آمد و بحرانی که در تفکرات و ایدئولوژی‌های چپ و راست اتفاق افتاد، این معنا که این تحولات می‌تواند منجر به رستگاری حقیقی و بیداری حقیقی و آزادی حقیقی بشود محل تردید واقع شد، و جهت حرکت، جهت دیگری شد.

در حوادث امروز و آنچه می‌گوییم بیداری اسلامی، چقدر جهت بیداری حقیقی معنوی می‌بینیم خود محل گفت و گوست. آیا بازگشت به انگاره‌های قومی و قبیله ای مطرح است مثل آنچه در مورد طالبان یا به نوعی گروه‌های سلفی تحقق دارد یا بازگشت به حقیقت اصیل اسلام؟ آیا



تحولاتی که به تبع حوادث عصر جدید و در تحقق مبانی مدرنیته اتفاق افتاد. حتی تحولات جدیدتر که جنبه سوسیال و روشنفکری نیز داشت در ادامه ی همان بیداری مدرن، منتها از نوع چپ آن، به تحقق رسید. این تحولات، همان‌طور که عرض کردم اگرچه از جهتی مقابل استبداد و حکومت‌های

کماکان بیداری به معنی آنچه که در انقلاب‌های غرب مطرح بود به انضمام دغدغه‌های مذهبی و آیینی مطرح است، یا اصلاً مسیر دیگری طرح شده است؟ چنانچه بیداری به معنای آنچه در انقلاب فرانسه و انقلاب مشروطه و انقلاب‌های لیبرال تحقق پیدا کرد مد نظر باشد، گرچه جهتی خلاف استبداد دارد اما در حقیقت دور شدن از مقاصد معنوی را نیز به همراه خواهد داشت. حرکت به سمت مقاصد دنیوی که البته اغلب تحولات جدید به آن مقاصد هم

قومی و قبیله‌ای و استعمار کهن بود اما به هر حال معمولاً به لائیسیت و سکولاریته ختم شد و اگر شعاری مذهبی هم طرح می‌شد جنبه ی صوری و ظاهری داشت و فرع بر مدرنیته گرفته می‌شد. لذا امور در جهت همان سیری که عالم مدرن داشت تداوم پیدا کرد. اما در روزگار حاضر و در عصر مابعد مدرن با انقلاب اسلامی، جهتی معنوی و مذهبی و اعتقادی به معنی توجه به عالم لاهوت و حیات باقی مطرح شده است که در گذشته مطرح نبود. البته اینکه



در جاهلیت عرب قبل از اسلام هم بالاخره ادبیات عرب خیلی غنی بود و اتفاقاً اشعار خیلی موزون و وزینی وجود داشت که خوب معروف است؛ جهل عرب نسبت به ادبیات نبوده است، جاهلیت نسبت به حقیقت توحید بوده است. عرب جاهلی هم برای خود ادبیات و افتخاراتی داشت، آیین‌هایی داشتند، بت‌هایی داشتند، که همه مشرکانه بود. در حقیقت جاهل نسبت به حقیقت توحید بودند. اسلام که آمد بیدار شدند به تعالیم توحیدی از خواب غفلت جاهلی.



مشروطه بوده است و این حوادث را به منزله گذشتن از عصر بی‌خبری گرفته‌اند، حال آنکه این خبر یافتن از عصر جدید با خود نوعی غفلت از مبانی جدید و غرب‌زدگی به همراه داشت. آنچه که در دوره ما بعد مدرن، یعنی در عصر انقلاب اسلامی به آن توجه شد و بیداری و خود آگاهی نسبت به آن حاصل شد. خب حالا این دو مرحله توجه و غفلت را باید بیشتر مورد بحث قرار دهیم. یعنی یکبار به تعبیری که بعضی مستشرقین بیداری ایرانیان تلقی کردند یا مثلاً گذشتن از عصر بی‌خبری به معنای این بود که ایرانیان از خواب سنگین گذشته و اعتقادات سنتی خودشان از جمله مثلاً آئین پادشاهی و نظام استبدادی بیدار شدند، به بیداری دوره مشروطه و از آن بی‌خبری دست شستند و خبر یافتند از عالم جدید. خوب این بیداری و خبر یافتن همان طور که عرض کردم اگر از منظر انقلاب اسلامی و دنیای مابعد مدرن و در زمان حاضر به آن نگاه شود، باز خودش مرتبه‌ای از غفلت هست. غفلتی که بشر تصور می‌کرد همه چیز به همت، اراده و نفس او برمی‌گردد. بشر تصور می‌کرده موجودی به خود واگذاشته است که هرآنچه می‌کند باید از عقل و رأی و تدبیر نفسانی خودش باشد و در وهم خودش بهشتی را می‌پرورانده که با این همت نفسانی و با این اراده معطوف به قدرت، باید ساخته شود. وقتی که در پایان قرن ۱۹ و آغاز قرن ۲۰ یا به اصطلاح در دوره‌های بعد در کشور خودمان این رویا به کابوس عصر جدید و اتفاقات عصر جدید و استعمار و استکبار منجر شد، توجهی دیگر پدید آمد مثلاً فرض کنید وقتی که استبداد رضاخانی، یا مثلاً کودتای ۲۸ مرداد اتفاق افتاد که تماماً از جانب کشورهای غربی و به اصطلاح دول آزادیخواه و ترقی‌خواه طراحی و پشتیبانی شد، خب موجب شد که



نرسید. همچنان که دیدیم انقلاب مشروطه در ایران یا جریان ملی شدن صنعت نفت به همان مقاصد آزادیخواهانه و ملی نیز نرسید و نتیجه مطلوب نیز حاصل نشد. یعنی به استقلال و آزادی از استبداد هم حتی نینجامید. اما آنچه که در حقیقت با انقلاب اسلامی آغاز شده است، بیداری از نوع دیگر است. بیداری و توجه از یک طرف نسبت به سنن استبدادی و طاغوتی قدیمی و از یک طرف نسبت به خود بنیادی و موضوعیت نفسانی است که در عصر جدید اصالت پیدا کرده و به صورت تفکر غالب درآمده است. در حقیقت با مشکلاتی که در عالم مدرن پیش آمد و بحرانی که در تفکرات و ایدئولوژی‌های چپ و راست اتفاق افتاد، این معنا که این تحولات می‌تواند منجر به رستگاری حقیقی و بیداری حقیقی و آزادی حقیقی بشود محل تردید واقع شد و جهت حرکت، جهت دیگری شد. آن بیداری اولیه بیداری از چه خوابی بود، توجه نسبت به چه غفلتی بود و این بیداری به معنایی که با انقلاب اسلامی متحقق گشت به چه معنا است؟ در این می‌توانیم تأمل کنیم. آنچه که تحت عنوان بیداری ایرانیان بعضی از مستشرقین اصطلاح کردند همان‌طور که عرض کردم منظورشان به حوادث



الآن بحرانی که در خود غرب و منطقه اتفاق افتاده این است که حمایت بی‌چون و چرا از رژیم صهیونیستی برای خود غرب هم دشوار شده است.



نمی‌کرد که انقلاب ایران به این سرعت بتواند آن رژیم تا دندان مسلح و وابسته کامل به امپریالیزم و صهیونیست را در هم بشکند. این تصور را نه هیچ یک از گروه‌های سیاسی داشتند و نه هیچ یک از شخصیت‌های سیاسی اما این اتفاق افتاد. خوب اگر امام (ره) می‌گفت که این انقلاب یک توفیق الهی بود، قدر مسلم جز این ادعای دیگری نمی‌توان کرد. اما در مورد منطقه و بیداری در کشورهای اسلامی. آیا این بیداری صرفاً نسبت به برخی قدرت‌های استبدادی مثلاً در مصر یا در لیبی است یا این بیداری جهتش بیداری از آن معنایی است که بنده عرض کردم و در انقلاب اسلامی متحقق شده است. که اگر بیداری از آن معنا است خب این توجه همواره معطوف به این می‌شود که از آنچه در سنن قومی و قبیله ای و به اصطلاح سلفی بوده است و نیز آنچه که در دنیای غرب از آن دفاع می‌شود دست شسته و به امری معنوی توجه بشود که خوب در قدیم و جدید امکان تحقق نداشته است. عنوان بیداری اسلامی البته دلالت بر این معنا دارد. اما گاهی تلقیاتی پیش می‌آید که خلاف آن است؛ به خصوص آنچه که غربی‌ها تبلیغ می‌کنند و سعی دارند که جهت حرکت را به آن

ما توجه دیگر پیدا کنیم که خود این ترقی به مفهوم غربی نوعی غفلت بوده است. حالا در مرتبه بعد در عصر ما بعد مدرن در انقلاب اسلامی در حقیقت جهت این بیداری تغییر می‌کند. اینجا بیداری از خواب غفلتی است که بشر در عصر جدید به آن مبتلا بود و توهمی که می‌پنداشتیم همه چیز در کف قدرت ما است. بیداری از خواب موضوعیت نفسانی و خواب خودبنیادی. به بیداری حقیقی به سمت توجه به فقر ذاتی انسان و عنایت به امر و قدرت الهی. خب این توجه دیگری است و جهت آن با آن بیداری که توصیف و ترسیم شد، مثلاً در انقلاب مشروطه یا در انقلاب فرانسه یا حتی انقلاب اکتبر، فرق می‌کند. بیداری در جهت تحولی معنوی یعنی گذشتن از نگاه ناسوتی و توجه به عالم لاهوت. توجه به سمت این بیداری با بیداری عرفا در نخستین مراحل سلوک که در آن تعبیر به "یقظه" کرده‌اند قابل تطبیق است. عالمی عالی‌تر که به فرمایش حضرت امام نتیجه اتکال الهی است. آن‌جا دست قدرت حق است. آن‌جا پشیمانی، اراده الهی و همت مردم است. آن‌جا همت مؤمنان و متقین است و توفیق و اراده از جانب حق. همچنان که امام فرمودند که: خرمشهر را خدا آزاد

کرد. یا مثلاً روز پیروزی انقلاب یوم الله بود. یعنی روزی بود که اراده حق به ظهور رسید. بله همتی بود، ایرانیان و شهدا و جانبازان بالاخره همت کردند و مجاهداتی شد، اما توفیق از جانب حق بود و هیچ کس فکر





۳۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



در حقیقت آزادی
و استقلال به معنی
جدید و آنچه که
غرب مدافع آن است
و استکبار جهانی
مدافع آن است همان
بندگی نفس است.
پیمان با شیطان است.
پیمان بشر فاوستی با
موضوعیت نفسانی
خودش است.

کامل از ابتلائات دیروزی و امروزی کنده شویم به اعتقاد شیعه موکول است به ظهور منجی، اما مهم وضعی است که در جهت گذشت از ابتلائات باشد. باید در جهت آن مجاهدت کرد. اما حالا این مجاهدتی که تحت عنوان بیداری اسلامی امروز شده است چقدر در جهت آن معنا است؟ جهت عالی این است که همواره توجه معطوف بشود به گذشت از خودبنیادی و گذشت از انگاره‌های قومی و قبیله‌ای، گذشت از تعصبات جاهلی و گذشت از شاکله‌های لیبرال و سوسیال و حرکت در جهت امر متعالی. این معنا در داخل کشور و در منطقه و در سطح جهان، چیزی نیست که بگوییم الآن کامل متحقق شده است ولی بالاخره جهتی پیدا شده که باید در آن طریق حرکت کنیم. تحقق کامل و تام و تمام آن هم موکول است به ظهور حضرت. ولی بالاخره انقلاب اسلامی هم برای حرکت در جهت این معنا است. در جهت این معنا و مقصود است و امید ما این است که بیداری اسلامی هم در منطقه در جهت این معنا و مقصود باشد. بالاخره مشکلاتی هم هست. حالا این که تا چه حد ما بتوانیم به حرکت‌هایی که پیش آمده توجه بدهیم که این بیداری در جهت بیداری حقیقی و یقظه است از کلیه سنت‌های قدیم و جدید به سمت مقاصد عالی اسلامی. البته این امر با مخاطراتی هم همراه است. توجه ما معطوف به اسلام به معنی حقیقی لفظ باید باشد و نه به سنت‌های قومی و قبیله‌ای و التقاط و اختلاط. به هیچ وجه بنا نیست که ما برگردیم به عصیبت‌های جاهلی و خان‌سالاری، زیرا این در حقیقت بازگشت به سنن جاهلی است. در جاهلیت عرب قبل از اسلام هم بالاخره ادبیات عرب خیلی غنی بود و اتفاقاً اشعار خیلی موزون و وزینی وجود داشت که خوب معروف است؛ جهل عرب نسبت به

سمت بکشانند، همان مفهوم بیداری به معنای سلفی و وهابی یا لیبرال است، آنچه که برای خودشان معنی و اصالت دارد. اگر آنچه در سنن قومی و قبیله‌ای بود مثل تشیع به معنی صفوی یا افشاری و زندی و قجری یا اسلام به معنی حکومت عثمانی یا وهابی، می‌توانست ما را نجات دهد که زیر سلطه غرب نمی‌رفتیم یا اگر که این بیداری به معنی‌ای که در غرب اتفاق افتاده است و بعد به اقصی نقاط عالم تسری پیدا کرد به سعادت بشر منجر می‌شد، نیاز به انقلاب اسلامی یا بیداری اسلامی نبود. در این صورت لازم می‌آمد که ما در مشروطه یا نهضت ملی نفت به جایی برسیم که احتیاج به تحول بعدی نباشد. حتی در خود اروپا چنانچه انقلاب فرانسه یا شوروی به جایی می‌رسید که مشکلات قرن بیستم مثل دو جنگ جهانی و جنگ‌های منطقه‌ای و بحران اقتصادی و اجتماعی پیش نمی‌آمد، جهت تحولات به سمت دیگری تغییر نمی‌کرد. البته اینکه ما بتوانیم به طور



در حقیقت قیام وال استریت جای آن است که توجه ۹۹ درصدی مردم آمریکا جلب شود به یک درصدی که همه چیز را در قبضه قدرت خود دارد. بیداری از نفسانیتی که در دوره جدید مسلط شده است در جامعه مسیحی و مسلمان‌ها و حتی کلیمیان. خب این اگر آیین موسی^(ع) است پس چرا وابسته است به قدرت‌های استکباری و دنیاپرستان و دنیاداران. چه نسبتی است بین حقیقت این آیین‌ها، اعم از اسلام، مسیحیت و آیین موسوی با استکبار و صهیونیسم. در حالی که ما می‌دانیم تمام این انبیا، در مقابل مستکبرین قیام کرده‌اند.

در خود غرب و منطقه اتفاق افتاده این است که حمایت بی چون و چرا از رژیم صهیونیستی برای خود غرب هم دشوار شده است. یعنی در بحران اقتصادی دفاع بی چون و چرا از رژیم صهیونیستی هزینه‌بر است، به خصوص تشبثات و برخی از اقدامات جناح‌های تندرو و سفاک در حکومت صهیونیستی که طالب جنگ هستند و سعی دارند به هر ترتیب شده آمریکا را به مقابله نظامی با ایران بکشانند و هر روز برخورد خشونت‌بارتر با فلسطینی‌ها، مسلمان‌ها و انقلابیون دارند. این برای غرب هزینه دارد. هزینه‌های اقتصادی و هزینه‌های اجتماعی و بالاخره سیاسی. آن‌ها سعی می‌کنند که این بحران را به خشونت‌ی ارجاع بدهند که به اصطلاح از نظر آن‌ها مربوط است به انقلاب اسلامی. در حالی که خشونت‌هایی که آن‌ها از آن نام می‌برند به تروریسم، بعضاً نتیجه اقداماتی است که خودشان در منطقه پایه‌گذاری کرده‌اند و مروج آن بوده‌اند. از جمله روشن‌ترین این

ادبیات نبوده است، جاهلیت نسبت به حقیقت توحید بوده است. عرب جاهلی هم برای خود ادبیات و افتخاراتی داشت، آیین‌هایی داشتند، بت‌هایی داشتند، که همه مشرکانه بود. در حقیقت جاهل نسبت به حقیقت توحید بودند. اسلام که آمد بیدار شدند به تعالیم توحیدی از خواب غفلت جاهلی. اگر معنی آن گذشت از عصبیت‌های قومی جاهلی در جهت مقاصد معنوی باشد، وحدت بر علیه صهیونیسم و امپریالیسم اتفاق می‌افتد و اگر نه همواره جای نگرانی است. شما وقتی که نیک بنگرید در حوادث منطقه می‌بینید که متأسفانه شاکیه‌های قومی و قبیله‌ای، تعصبات مذهبی، اختلاف بین شیعه و سنی، گروه‌های به اصطلاح تندروی مثل سلفی و طالبانی، هستند، در عین حال که انگاره‌های سوسیال و لیبرال و غیره هم هست، اما آن جهت متعالی نیز کم و بیش هست. خب در انقلاب اسلامی بحث گذر از همه انگاره‌های قدیم و جدید است. حالا ممکن است که بگویید که: به هر

حال در داخل کشور نیز ممکن است که هر کدام از این شاکیه‌ها به نسبتی برای ما هم وجود داشته باشد. خب دفاع حقیقی از انقلاب اسلامی در داخل کشور هم باز موکول به همین دعوت و همین وحدت است. در خارج از کشور هم باز مطلب همین است. خب الان بحرانی که





مقابله و مجاهدت، متهم به تروریزم و خشونت می‌شود در حقیقت باید بگوییم مقابله با خشونت است، نخیر این دفاع از حق محرومین و مستضعفین و ستمدیدگانی است که در منطقه تحت خشونت و تحت سیاست‌های کشتار و شکنجه و به اصطلاح تهدیدهای صهیونیست‌ها و امپریالیزم بوده‌اند. اگر دولت مبارک به عنوان یک دولت دست نشانده امپریالیزم در منطقه ساقط می‌شود خب وضع حکومت انقلابی مصر، البته از نظر ما باید در جهت مقابله هر چه بیشتر با سیاست‌های صهیونیستی در منطقه باشد. به همین ترتیب در سوریه حتی اگر قرار باشد که هر تحولی اتفاق بیفتد خب این تحول نمی‌تواند در جهت مقابله با سیاست‌های صهیونیستی در منطقه نباشد، اما اگر در جهت سلطه سیاست‌های صهیونیستی است و احیای بعضی از سنت‌های قومی و قبیله‌ای که در حقیقت موجب تفرقه در عالم اسلام می‌شود، خلاف جهت بیداری است. در تونس و مصر و لیبی به هر حال شاید بتوانیم بگوییم که هر دو جهت بیداری به وجهی هست. چه بیداری که به دیانت مقدس اسلام رجوع دارد و چه به اصطلاح آنها، بیداری که به نحوی می‌خواهد سنت‌های قومی و قبیله‌ای و افکار لیبرال و سوسیال را زنده بکند که خب نسبتی با انقلاب اسلامی ندارد.

فرهنگ عمومی: خیلی متشکرم. با توجه به این فرمایشاتی که فرمودید آیا ما می‌توانیم این بیداری اسلامی را که فعلاً در مرحله آغاز آن است، نشانه‌ای از ناتوانی استکبار در معنی کلی و جهانی آن بدانیم؟
استاد فرنو: قدر مسلم این است که اگر بحران در دنیای غرب و تزلزل در مبانی اقتدارغرب در منطقه نبود، اساساً انقلاب اسلامی در ایران هم نمی‌توانست به توفیق برسد. در حقیقت وقتی این اقتدار استکباری



حمایت‌ها که به تروریزم در منطقه دامن زده است. حمایت از اقدامات تروریستی رژیم صهیونیستی است. همچنین در جهان اسلام حمایت از جریان طالبان در افغانستان است که خود غرب اصلاً باعث شد که این گروه در مقابل گروه‌های دیگری از مجاهدان افغان تقویت بشوند. بعد دیدیم که خودشان استناد کردند به خشونتی که از جانب طالبان تسری پیدا می‌کند به اقصی نقاط جهان. حالا باز از نو دارند این کار را در سوریه و در جاهای دیگر انجام می‌دهند. یعنی از نو ما شاهد هستیم که حمایت می‌کنند از گروهی از سلفی‌ها در سوریه که آن‌ها هم بسیار نزدیک هستند به طالبان و از طریق برخی از کشورهای مرتجع عرب هم پشتیبانی می‌شوند. خب این‌جا تکلیف ما چیست؟ حالا در این حیث و بیث تکلیف ما این است که البته در آن مفهوم و معنای بیداری به معنای بیداری حقیقی تاکید داشته باشیم که بیداری از موضوعیت نفسانی است. بیداری از تعصبات قومی و جاهلی است. بیداری از نفسانیتی که به صورت استکبار جهانی در جهان به تزلزل افتاده و سیاست‌های صهیونیستی است. خوب بیداری حقیقی مقابله با سیاست‌های صهیونیست در منطقه است. این که این



برای ما مسأله عدم تعهد به استکبار جهانی اهمیت دارد و مقابله با سیاست‌های آن در منطقه، بیداری اسلامی در این جهت تعیینانی داشته است، ولی مستکبرین عالم بیکار نمی‌نشینند و سعی‌شان در ایجاد تفرقه است. سعی آنها بر این است که از طریق برخی جریان‌ات مسیحی متأثر از صهیونیسم مثل اوانجلیست‌ها، بر عموم امریکایی‌ها و اروپایی‌ها تاثیر بگذارند و بین آنها و مسلمانان ضدیت ایجاد کنند.

می‌کند به سیاست‌های رادیکال و می‌خواهند وانمود کنند که بحران ناشی از مقاومت است، ناشی از حزب الله است. ناشی از حماس و حکومت فلسطینی‌ها در غزه است. ناشی از ایران است. حالا تکلیف ما چیست؟ تکلیف ما این است که بیداری حقیقی را روشن بکنیم که چیست و در عین حال جانب وحدت را بگیریم. وحدت بین‌المللی که برای آن‌ها طرح این حرکت اسلامی مطرح شده است. به هر حال لازم است که ما به مصر در دوران انقلاب هر چه بیشتر نزدیک بشویم. لازم است که نسبت به سیاست‌های ترکیه توجه بدهیم که تفاخر به گذشته به نفع ما و ترکیه نیست. رقابت‌های گذشته که بین ایران قدیم و عثمانی بوده است، حتی در گذشته نیز به نفع دو کشور نبوده است. برای این که هر کدام از دو ملت در مواجهه با غربی‌ها لطمه دیده اند، چه برسد در حال حاضر که بالاخره هر دو با استکبار جهانی و صهیونیسم رو به رو هستند و اصلاً صلاح نیست که به نوعی با هم معارضه بکنند. چه اگر حرکت اسلامی نبود خوب در ترکیه ما می‌دانیم که لائیک‌ها در قدرت بودند و اصلاً اجازه نمی‌داند که آقای اردوغان و یا حزب او و احزاب اسلامی که به قدرت رسیدند مجالی

و شیطانی تا قسمتی شکست امکان توفیق انقلاب پیش آمد. اکنون هم بالاخره بحرانی که هست اجازه نمی‌دهد که بعضی از سیاست‌های استکباری و امپریالیستی به معنایی که در گذشته بود، مثل رژیم مبارک و غیره ادامه پیدا کند. اما به هر حال کل این بحران را استکبار جهانی سعی می‌کند به نحو دیگری هدایت و توجیه بکند و خود را تبرئه کند. در عین حال سعی دارد خشونت عوامل وایادی خود را به گردن انقلابیون بیندازد و هر بحرانی را ناشی از اقدامات رادیکال انقلابیون قلمداد کند. برای همین هم بوش آن مسأله محور شرارت را مطرح کرده بود. جریان‌هایی که مقابل سیاست‌های امپریالیزم مقاومت می‌کنند، را گفته بود محور شرارت. در حالی که اصلاً ذات و مبنای استکبار و امپریالیزم و صهیونیسم چیزی جز شرارت در عالم نیست.

فرهنگ عمومی: در ارتباط با همین ناتوانی استکبار در مسأله بیداری اسلامی....؟

استاد فرنو: بله، ببینید این را عرض می‌کردم که آن‌ها سعی می‌کنند که بحران را نسبت بدهند به مقابله جدی که در منطقه علیه سیاست‌های آن‌ها می‌شود. در حالی که در حقیقت خود این مقابله نشانه

توجه و بیداری است. توجه به این که استکبار به تزلزل افتاده است و زمان حرکت به سمت مقاصد اسلامی و معنوی و خلاص شدن از قید سلطه صهیونیستی است. در حالی که آنها همه چیز را ارجاع





و غرب، آسیای میانه، سیبری به ابهای گرم و خلیج فارس و مسأله نفت از وجوه این اهمیت بود. این پیمان با انقلاب اسلامی شکسته شد. در حقیقت، از بعد انقلاب ما در منطقه مدافع عدم تعهد بودیم و هستیم. بعد از انقلاب و حتی امروز هم مدافع مواضع غیر متعهدها هستیم و امروز ریاست آن را بر عهده داریم. در حقیقت سعی ایران این است که غیر



متعهدها را هدایت کند به مسیر اصلی عدم تعهد. خب درخصوص این تعهد و عدم تعهد باز می شود یک تأمل نظری داشت. تعهد نسبت به چه چیز و عدم تعهد نسبت به چه چیز؟ خب ظاهرش عدم پیمان سیاسی نظامی و پیمان منطقه ای است، در این تردیدی نیست. اما در حقیقت پیمان با مستکبران چه چیزی را در باطن حفظ می کند؟ آن نفسانیت مضاعف یا آن خودبنیادی که در استکبار به منصف ظهور تام و تمام رسیده است با یک پیمان سیاسی نظامی مثل ناتو حفظ می شود. یعنی پیمان و عهده که با نفسانیت مضاعف یا استکبار جهانی و شیطان حاکم بر عالم امروز بسته می شود، در جهت مقاصد نفسانی مستکبران عالم. برای حفظ مطامع نفسانی بشر جدید که به اصطلاح گفته شده است بشر فاوستی. یعنی بشری که روح خود را به شیطان فروخته است، پیمان هایی منعقد شده است پیمان های فاوستی است. رژیم پهلوی ایران را متعهد کرده بود به پیمان شیطانی با استکبار جهانی و کاپیتالیسم و بقیه چیزهایی که مورد اعتراض امام و انقلابیون واقع شد. در حقیقت بند و بست های این پیمان استکباری برای

برای ظهور و بروز داشته باشند. خوب اگر انگاره های لائیک به نسبتی شکسته است و آن ها توانسته اند به جایی برسند به خاطر این است که توجه به حقیقت این بیداری شده است و قدرت صهیونیستی و غربی در منطقه شکسته است. ترکیه توانسته است یک وجه اسلامی پیدا کند. یا مصر توانسته است حسنی مبارک را کنار بگذارد. پس توجه اصلی و بیداری نسبت به امری باید باشد که در منطقه موجب تحول شده است.

فرهنگ عمومی: با توجه به این صحبت هایی که فرمودید اگر امکان آن هست موضوع را در ارتباط با وضعیت ژئوپلیتیک منطقه در حال حاضر بیشتر توضیح بدهید از بابی شما چیست و فکر می کنید سمت و سوی این تحولات چگونه خواهد بود؟

استاد فرنو: در منطقه حساس ژئوپلیتیک ما در دوره ستمشاهی پیمان های استراتژیکی سیاسی و نظامی وجود داشت. ایران در پیمان سنتو بود. پیمانی که گفته می شد وجه منطقه ای از پیمان ناتو است. این پیمان بین ایران و ترکیه و پاکستان و امریکا بود، در جهت همان مقاصد ناتو. ایران به علت موقعیت خاص جغرافیایی و ژئوپلیتیک قلب این پیمان محسوب می شد. موقعیت ایران به مثابه پل شرق





مشکلاتی باشد، خیلی خوب اما جهت انقلاب اسلامی در حقیقت این بوده است که مراتب استکباری در مناسبات اجتماعی، در مناسبات اداری، برطرف بشود. خب حالا ممکن است که در خیلی از سطوح نتوانسته باشیم آن را محقق کنیم و ممکن است که تا زمان ظهور حضرت هم تحقق کامل آن به طول بیانجامد و لازم باشد که این مجاهدت تداوم پیدا بکند. تداوم انقلاب به این معنا است. تداوم انقلاب به معنی دست شستن همگان اعم از مقامات و مردم و گروه‌ها و شخصیت‌ها و احزاب از بندگی نفس و دعوت به حق است. پیمان با حق و حقیقت است و حالا این که بنده‌ای که دارم این معنا را می‌گویم چقدر توانسته‌ام از نفس خودم بگذرم، این دیگر بستگی به حال و احوال بنده پیدا می‌کند. ولی به هر حال مطلب و حقیقت این است. اگر به هر حال بنده نوعی نتوانستم از نفسم بگذرم معنای آن این نیست که آن‌هایی که مجاهدت کرده‌اند و جان باختند انتظاری غیر از این داشته‌اند. در حقیقت شهدا و جانبازان در جهت این معنا حرکت می‌کردند و گر نه کسی جانش را که برای یک امر واهی نمی‌گذارد. مجاهدت در جهت امر متعالی و قدسی است. در جهاد اکبر و اصغر نسبت به اهتمامی که در مجاهدت بود توفیق حاصل شد و به نسبتی که نشد ممکن است مشکلات باقی باشد. هیچ بحثی نیست. در منطقه هم همین طور است. به نسبتی که انقلاب اسلامی و بیداری در منطقه توجه شده است و بیداری حقیقی به معنای گسستن از وابستگی‌ها و یا به قول قدمای ما اسقاط اضافات

فروختن ما و اصلاً و بندگی تام و تمام ما به استکبار جهانی بود. با انقلاب اسلامی استقلال از استکبار و عالم شیطانی و گسستن عهد با شیطان به نحوی مطرح شد و بازگشت به عهد حقیقی که فرمود: "الست بربکم" پاسخ دادیم: "قالوا بلی". عهد الست که می‌گویند، یعنی گسستن از عهد شیطانی و بندگی حق. گسست از نفسانیت مضاعف به معنای جدید آن و بندگی حق به معنای اصیل آن در جهت حقیقت انقلاب اسلامی. آیا جهت بیداری در حرکت‌های منطقه هم همین است؟ ما امیدواریم که باشد. آیا جهت عدم تعهد می‌تواند همین باشد؟ ما امیدواریم که این توجه باشد. یعنی گسستن از تعهد با مستکبرین عالم، عدم بندگی نفس و عدم بندگی شیطان و عدم بندگی مستکبرین و بندگی حق. آزادی و استقلال از بندگی نفس و بندگی استکبار که لازمه آن بندگی حق جل و علا است در حالی که آن پیمان‌ها در حقیقت آزادی از بندگی حق بود و تبعیت از نفس. این تعبیر مرحوم استاد ما آقای دکتر سید احمد فردید است. در حقیقت آزادی و استقلال به معنی جدید و آنچه که غرب مدافع آن است و استکبار جهانی مدافع آن است همان بندگی نفس است. پیمان با شیطان است. پیمان بشر فاوستی با موضوعیت نفسانی خودش است. اما عدم تعهد به این پیمان چیست؟ مقابله حقیقی و جهاد با نفس در جهت آن مقصود معنوی. حالا ممکن است که بگوییم که: بله در این مجاهدت ما نیز، مشکلاتی داریم ممکن است که در نظام اداری، در نظام اقتصادی و اجتماعی مان





بشود اصلاً چه نسبتی بین صهیونیسم و مسیحیت به معنای حقیقی آن می‌تواند متصور باشد. مسیحیت اصلاً هیچ نسبتی با صهیونیسم نمی‌تواند داشته باشد، چرا؟ به خاطر این که در حقیقت بعثت عیسی مسیح در بیت‌المقدس بوده است و در اورشلیم آن زمان بالاخره یک حکومت یهودیه با آیین‌های مسخ شده موسوی بود که تحت سلطه مستکبرانه امپراطوری رم بوده است در آن موقع. در مقابل آن حکومت دست نشاندۀ یهودی و مسخ شده، حضرت عیسی (ع) به نبوت مبعوث شد. وی به همراه مسیحیان اولیه و حواریون در مقابل آن حکومت قیام کردند و اغلب به شهادت رسیدند. حالا سرنوشت خود حضرت عیسی (ع) چه باشد، این امر بعدی است ولی در این که مجاهدت‌های اولیه مسیحیان بر علیه تسلط یهودی‌ها و مستکبران زمانه بر بیت‌المقدس و بر اورشلیم بوده است که بحثی نیست. خب اگر که کماکان قدرت و حکومت در بیت المقدس از آن، طائفه ای مدافع قدرت استکباری و یهودیت مسخ شده باشد خب باید بگوئیم که اصلاً آن نهضت و مبعث توفیقی پیدا نکرده است. چون حداقل در پایگاه اصلی خودش که اورشلیم بوده است به توفیقی نرسیده است. حالا این که بله، بعدها مسلمان‌ها آمدند و در قرون متمادی در آن شهر اکثریت پیدا کردند. خب طبعاً حق دارند که حداقل برای خود تشکیلاتی داشته باشد. و دیگران هم می‌توانند به آیین‌های خودشان باشند و مانعی ندارد اما این که مستکبران عالم بخواهند مسیحیان و مسلمان‌ها را در بیت المقدس تابع یک حکومت صهیونیستی کنند و بعد هم از آن‌ور آنها تشویق بکنند که پایتخت این حکومت به بیت المقدس منتقل شد چه نسبتی با آیین مسیحیت دارد؟ یعنی من می‌خواهم بگویم که: صهیونیسم حتی بیش از آنکه با اسلام در



و گذشتن از نفس، و پیوستن به حق تا جایی که این امکان پیش آمده است، خب به هر حال این انقلابها در جهت انقلاب اسلامی و حقیقت اسلام پیش رفته و تا جایی که نیست خوب مخاطراتی هست. این مخاطرات، مخاطرات توجه به بعضی رسوم و سنن قومی و قبیله‌ای و بعضی از عقائد ارتجاعی است. وهابی، سلفی و غیره در منطقه. به خصوص مثلاً الان در حال حاضر در سوریه، و انگاره‌های قومی و قبیله‌ای ترک، کرد، لر، فارس و غیره، عرب، و بعد بعضی انگاره‌های مدرن و مقاصد لیبرال، لائیسیتیه و سکولاریته و کلاً مطالع غرب. این‌ها همه شاکله‌هایی است که گذشتن از آن برای رسیدن به یک وحدت معنوی لازم است. حالا چه در منطقه و چه در داخل کشور و در خارج از کشور. امروز ببینید اگر دقت کافی



می‌کنم که چه الزامی است که کاندیداهای ریاست جمهوری در امریکا در موقع انتخابات تفاخر بکنند به پشتیبانی هر چه بیشتر از رژیم صهیونیستی، البته برای این است که حمایت لایبهای صهیونیستی را به دست آورند. خب سؤال این است که اکثریت مردم چرا تابع هدایت این لایبها هستند. اگر هنگام بیداری است این بیداری در عالم مسیحیت نیز باید در جای خود منشاء اثر باشد.

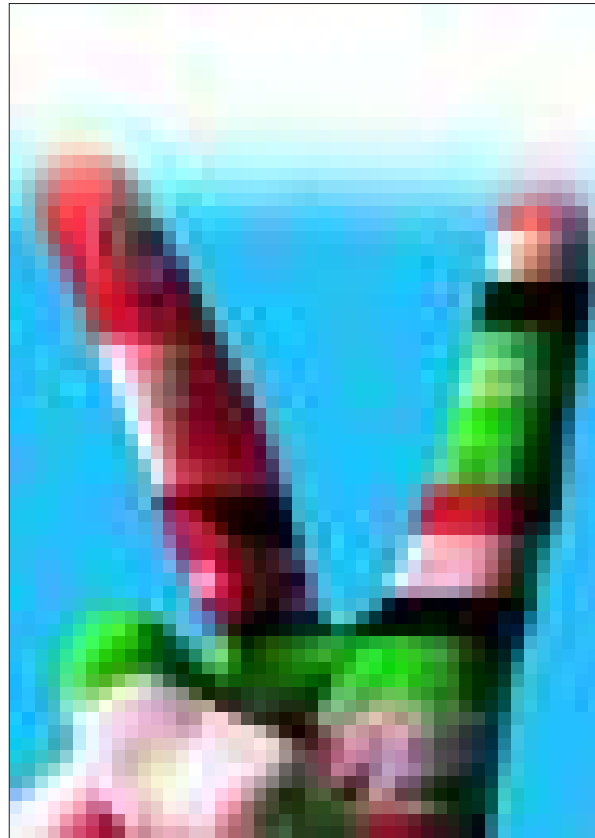
فرهنگ عمومی: این اتفاق افتاده است استاد؟ کمک‌های مالی که اوپاما کرده از آن طرف به دیدار مسئولان رژیم صهیونیستی رفته است؟

استاد فرنو: بله هر دو حزب جمهوری خواه و دموکرات هر دو مسابقه دارند در امریکا در حمایت از اسرائیل و این که اعلام بکنند که پایتخت این رژیم بیت المقدس است. خب این چه اصراری است. این جامعه مسیحی امریکا چرا باید اصلاً این را بپذیرند. پاپ و بزرگان کلیسا چرا باید این حمایتها را بپذیرند؟

تعارض باشد با مسیحیت در تعارض است. بالاخره آن جا قبله اول مسلمانها بوده است و معراجگاه نبی اکرم، زادگاه عیسی مسیح است و محل بعثت او است، خب چه مناسبتی دارد که ملل مسیحی و مسلمان و حتی کلیمیان حقیقی عالم پشتیبانی بکنند از یک دولت صهیونیستی که در حقیقت چیزی نظیر همان دولت مسخ شده یهودیه است در زمان بعثت. خب این به معنی این است که اصلاً نهضت و بعثتی که شده است حداقل در شهر و زادگاه اولیه به توفیق القای رژیم دست نشانده استکبار و سلطه شیطانی آن نشده است. در حالی که می‌دانیم نهضتها و تحولات مختلف مسیحی و اسلامی در طول تاریخ در فلسطین پیش آمده است و اکنون قدرتهای استکباری زمانه مجدد به صورت تصنعی رژیمی طاغوتی مانند آن دولت یهودیه را در بیت المقدس ایجاد کرده‌اند. خب حالا باید پرسیم که مسیحیان عالم چه الزامی دارند که کمک بکنند به اسرائیل. چه الزامی است و من تعجب



خود باز گردند که همه باید باز گردیم به عهد جاهلیت و آن وقت نتیجه و ثمرات مجاهدت انبیا و اولیا چه می شود؟ عرض بنده این است که تعارض جامعه مسیحی به معنای حقیقی، با صهیونیسم به هیچ وجه نمی تواند کمتر از تعارض مسلمین با اسرائیل باشد. گرچه به هر حال جنایات اسرائیل و صهیونیست ها در اسرائیل بیشتر متوجه مسلمان ها بوده است ولی به هر حال به لحاظ نظری تعارض مسیحیان هم با یک حکومت یهودی در بیت المقدس و زادگاه عیسی مسیح نباید کمتر از مسلمان ها باشد. در عین حال ما می بینیم که حکومت های غربی و اروپایی همه مسابقه دارند در حمایت از اسرائیل و حالا چرا؟ خب البته می دانیم که نفوذ سرمایه است و منافع به اصطلاح نظام سرمایه داری. ولی خوب در حال حاضر تحمل این حمایتها و خسارت های آن برای خود غرب هم دشوار شده است. در عصر بحران، حمایت بی چون و چرا از رژیم سفاک اسرائیل بیش از پیش دشوار شده است. خب ما امیدواریم که توجه بشود در منطقه و در کل عالم، که چه می گذرد. بیداری به این معنا است در حقیقت قیام وال استریت جای آن است که توجه ۹۹ درصدی مردم آمریکا جلب شود به یک درصدی که همه چیز را در قبضه قدرت خود دارد. بیداری از نفسانیتی که در دوره جدید مسلط شده است در جامعه مسیحی و مسلمان ها و حتی کلیمیان. خب این اگر آیین موسی^(ع) است پس چرا وابسته است به قدرت های استکباری و دنیاپرستان و دنیا داران. چه نسبتی است بین حقیقت این آیین ها. اعم از اسلام، مسیحیت و آیین موسوی با استکبار و صهیونیسم. در حالی که ما می دانیم تمام این انبیاء در مقابل مستکبرین قیام کرده اند. حالا آن مستکبر هرود باشد یا فرعون، یا مشرکین مکه همچون ابوسفیان



۴۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

یعنی قدرت سرمایه داری و استکبار و پول آن قدر است که در حقیقت در بطن یک جامعه مسیحی اعم از آمریکایی و اروپایی افتخار و تفاخر بکنند به دفاع از یک نظام صهیونیستی که در حقیقت چیزی نظیر آن دولت استکباری یهودیه است که به اصطلاح باعث شد که مسیحیان صدر مسیحیت به شهادت برسند به واسطه آن حکومت و به دست امپراطوری رم باستان که مصداق بارزش امروز استکبار جهانی و صهیونیسم است. خب چه اتفاقی افتاده است پس بعثت حضرت عیسی برای چه بوده است؟ بعد از آن بعثت نبی اکرم و اسلام برای چه بوده است و مجاهداتی که شده است برای چه بوده است؟ اگر واقعاً قرار باشد که کما فی السابق دولتهای مسخ شده و توسط انبیای بعدی نسخ شده، دوباره به جای

روزی تبدیل به استفاده غیر صلح آمیز شود، حق آن است که از رژیم صهیونیستی بخواهند که در منطقه حساس خاورمیانه از تداوم برنامه اتمی خود دست بردارد و تسلیحات اتمی را که ساخته است معدوم کند، تا اینکه نگرانی جهانی برطرف شود. چون تا وقتی اسرائیل سلاح اتمی داشته باشد همواره دیگران و حتی خود اسرائیلی‌ها و صهیونیست‌ها بیم این دارند که مخالفان هم برای مقابله به این سمت بروند و هر چقدر ایران و دیگر کشورهای انقلابی برنامه‌هایشان شفاف باشد باز برای رژیمی که خودش تا دندان مسلح است همواره این شبهه وجود دارد، که مخالفان هم می‌خواهند به سمت سلاح‌های اتمی و کشتار جمعی بروند. چرا؟ چون قیاس به نفس می‌کند و فکر می‌کند که دیگران هم برای مقابله ناگزیرند به سمت سلاح اتمی بروند. در حقیقت، مسأله صهیونیسم است. یعنی تسلیحات اتمی و کشتار جمعی با ماهیت شیطانی نظام صهیونیست‌ها تناسب دارد. جنگ و هرگونه خشونت و قساوت همواره از جانب صهیونیست‌ها در منطقه آغاز و اعمال شده است. و مشکلات پیوسته از جانب آنها به منطقه تحمیل شده است. پس چرا دیگران متهم هستند؟ چرا حزب ... و غزه متهم

یا ابوجهل. بالاخره همه خصوصیات مشترک دارند. تفرعن که فقط خاص مصر نبوده است. حتی لفظ تفرعن یا امپروور که امپراطور از آن گرفته شده مشترک لفظی و معنوی است با امپریالیزم. تفرعن با امپروور و امپریالیزم مشترک لفظی و معنوی است. پس در حقیقت امپریالیزم، تفرعن جدید است. خب رژیم صهیونیستی مدافع امپریالیزم یا به اصطلاح اهرم اصلی قدرت شیطانی در منطقه است و اصلاً هیچ نسبتی نه با آیین حقیقی موسوی دارد، نه با آیین حقیقی مسیحی. نه با آیین حقیقی اسلام. با چه نسبت دارد و به چه تعهد دارد؟ با موضوعیت نفسانی و تفرعن و خودنمایی به معنی عصر جدید و آنچه با امپریالیسم به تمامیت رسیده است. حالا نه اینکه این تفرعن در جای دیگر نیست، هست ولی در اسرائیل به معنی تام و تمامش ظاهر شده. تفرعنی که حتی برای دنیای سرمایه داری هم تحملش دشوار است. یعنی در حقیقت من فکر می‌کنم موضوع اصلی در مورد برنامه‌های اتمی یعنی نگرانی اصلی ایران نیست. نگرانی اصلی در حقیقت اسرائیل است که تعداد قابل توجهی کلاهک اتمی دارد و همگان نگران آن هستند که دیگران هم برای مقابله با این سلاح‌ها به

سمت این گونه تسلیحات حرکت کنند. به‌جای اینکه این همه ایران را تحت فشار بگذارند که حتی برای استفاده صلح آمیز هم غنی سازی نکند، به‌خاطر اینکه از نظر آنان بیم این می‌رود که





گناه دیگری نداشته است. همچنین ترور رهبران جنبش فلسطینی و حزب ... همه مفاهیم در زمانه ما وارونه شده است.

فرهنگ عمومی: در ارتباط با جنبش غیر معتمد ها می خواستم نکات بیشتری توضیح دهید، ظرفیت ها و امکاناتی که وجود دارد. اگر امکانش هست توضیح بیشتری بدهید برای آنکه مسئله عینی تر و ملموس تر شود با توجه به نشست اخیر سران در اجلاس غیر معتمد ها.



استاد فرنو: براساس آنچه عرض کردم برای ما مسأله عدم تعهد به استکبار جهانی اهمیت دارد و مقابله با سیاست های آن در منطقه. بیداری اسلامی در این جهت تعیناتی داشته است، ولی مستکبرین عالم بیکار نمی نشینند و سعی شان در ایجاد تفرقه است. سعی آنها بر این است که از طریق برخی جریانات مسیحی متأثر از صهیونیسم مثل اوانجلیست ها، بر عموم امریکایی ها و اروپایی ها تأثیر بگذارند و بین آنها و مسلمانان ضدیت ایجاد کنند، مسأله اسلام هراسی است که ترویج می کنند. بعد دفاع از صهیونیست ها و اتحاد با ارتجاع منطقه، وهابی ها و بعضاً سلفی ها و از این طریق تفرقه اندازی و توطئه علیه مسلمانان حقیقی و شیعیان و مجاهدان در منطقه. از غیر معتمد ها می شود انتظار داشت که بالاخره به قدری که هر کدام می توانند خلی در فشار سیاست های منطقه ای استکبار ایجاد کنند، اهتمام ورزند و در جهت وحدت

است؟ چرا فلسطینی ها و ایران و سوریه متهم هستند؟ در حالی که قساوت اصلی و خشونت و سلاح اتمی در اسرائیل انباشته شده است. حتی ما می دانیم که بالاخره ساواک و بعضی سازمان های خشن در منطقه تحت تعالیم صهیونیست ها به انجام شکنجه مبادرت می کردند و مناسبات و مراوداتشان با صهیونیست ها کاملاً روشن است و اسناد و مدارکش هست. آنها هم انکار نمی کنند که این مناسبات بوده است و تعلیم می دادند. حتی انواع روش های جاسوسی و شکنجه را به سایر کشورهای منطقه تسری داده اند. پس اگر بنیانگذار خشونت و ترور در منطقه اسرائیل است چرا دیگران متهم هستند؟ حال اگر فلسطینی ها که به جان رسیده اند برای دفاع از خود به اقداماتی دست بزنند، آیا این خشونت است یا آنچه که در اسرائیل صورت گرفت که پیرمرد شریفی را پس از آزادی از سالهای اسارت روی ویلچر با راکت بزنند؟ یک پیشوای مذهبی که جز اعتراض به خشونت اسرائیل





بایستی همواره مورد مواخذه باشند. همه چیز وارونه است. یک وارونگی آخرالزمانی که دیگر قابل ادامه یافتن نیست. اعضای جنبش عدم تعهد چه در بین کشورهای اسلامی، چه در آمریکای لاتین، چه در افریقا و چه در کشورهای شرق دور، چین و ویتنام و دیگرانی که بالاخره هر کدام به وجهی از سیاست‌های آمریکا آسیب دیده اند، همه اینها می‌توانند کمک کنند در جهت بیداری به مفهوم حقیقی. بیدار شدن از اوهام دنیای استکباری که در حقیقت رسانه‌های جمعی و بوق‌های آخرالزمانی استکبار در آن می‌دمند. می‌توان گفت که امپریالیسم همان شیطان آخرالزمان است که در احادیث و روایات ما گفته شده که به صورت دجالی یک چشم ظهور می‌کند که تنها نظر به منافع دنیایی خود دارد و اصواتی از آن موجود پخش می‌شود که گوش و چشم جهانیان را پر می‌کند. این اصوات در حقیقت همان بوق‌های آخرالزمانی است که مستکبرین عالم در آن می‌دمند و مردمان را به خواب غفلت می‌برند. بیداری از این خواب غفلت بیداری حقیقی است. متشکر از صبر و حوصله شما. والسلام.

کشورهای عضو بکوشند. اساساً این جنبش عدم تعهد هم در همین جهت تشکیل شده است. یعنی جنبشی که در آن زمان در دهه‌های قبل در مقابل وابستگی به چپ و راست و وابستگی به شرق و غرب به معنای پیمان ناتو و ورشو، تحقق پیدا کرد، اکنون که بلوک شرق به معنی هم پیمانی با شوروی مطرح نیست، مسأله عمده استقلال از امپریالیسم آمریکا و صهیونیسم است. مسأله سیاست‌های تک قطبی و یک جانبه گرایی غرب مطرح است. در جهت خلاف این اقدامات، همان‌طور که عرض کردم، مستکبرین، امریکا و صهیونیست‌ها تمام هم و غم‌شان صرف این می‌شود که تفرقه بیندازند و سیاست‌های خود را پیش ببرند. بر دولت‌های منطقه هست که نسبت به این قضیه هشیار باشند و اجلاس غیرمتعهدها می‌تواند در این جهت قدمی لازم باشد. اکنون توجه باید داشت که نفوذ صهیونیست‌ها در شئون جامعه مسیحی آمریکا، کانادا و اروپا، کشورهایی که هر کدام برای خود سوابق و شأنی دارند، حتی برای خود غریبه‌ها آزادکننده شده است. مواضع تند و جنگ‌طلبی اسرائیل در شرایط بحران اقتصادی مزید بر مشکلات جهانی

است. بحرانی فزاینده که قابل دوام نیست. چرا بایستی کسانی که وابسته به جریان‌های صهیونیستی هستند در مدارج حکومتی در غرب امتیازات خاص داشته باشند. کسانی که منتقد صهیونیست‌ها هستند در بین روزنامه نگاران و محققین چرا





نکته‌هایی پیرامون کاهش، گسترش و جهش جمعیت

■ مهندس عباس معلمی

۴۴

فرهنگ

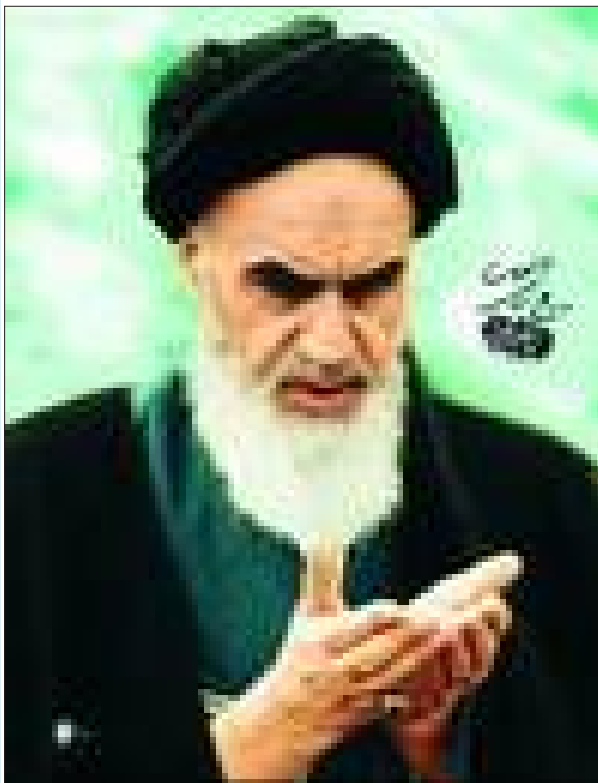
● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



مقدمه

نمی‌شود، بی‌تردید بحث احساسی، بحثی پایه‌ای و محکم نخواهد بود و باید به یکی از دو جنبه دینی و یا علمی و یا به عبارت بهتر هر دو جنبه دینی و علمی معطوف باشد. یک بحث کامل علاوه بر سازگاری با آموزه‌های دینی باید با مباحث عقلی و به اصطلاح عقلانیت دینی هم سازگاری داشته باشد. در بحث علمی هم باید توجه کرد که استدلال‌ها متناسب با کدام علم است. آیا آنها، علومی هستند که از دین نشأت گرفته و یا با آن ارتباط و هماهنگی دارند؟ آیا علومی بی ارتباط با دین اسلام و یا حتی سایر ادیان هستند، که مبتنی بر فرضیه‌ها، نظریه‌ها، آزمایش‌ها

مسئله جمعیت که تاکنون بارها موضوع بحث روز جامعه بوده است در روزهای اخیر نیز بار دیگر موضوع بحث و دقت صاحب نظران قرار گرفت. طرح کنترل جمعیت، همواره موافق و مخالف داشته است. استدلال‌های موافقین و مخالفین این طرح به صورت عمده به سه دسته تقسیم می‌شوند: بعضی استدلال‌ها شرعی یا به عبارتی مبتنی بر نقل، بعضی استدلال‌ها علمی و بعضی نیز استدلال‌های احساسی هستند. در شکل سوم استدلال‌ها، به شرایط و ویژگی‌های علمی یا دینی بحث توجه



و تجربه‌ها شکل گرفته‌اند؟ این گونه علوم موارد فوق به شکل صد درصد قابل اتکا نیست و تنها می‌توان آنها را به عنوان یک احتمال مورد توجه قرار داد. و باید به طریقی از صحت راهکارها و تحلیل‌ها اطمینان یافت. این ممکن است به عنوان یک شاهد مثال تلقی شود اما هرگز نمی‌توان براساس آن در جهت تغییر وضعیت یک جامعه، طراحی، برنامه‌ریزی و تجزیه و تحلیل کرد. در بحث نقلی هم باید به دو نکته توجه کرد: اول اینکه با اتکا به یک یا چند روایت و آیه این کار تمام نمی‌شود و نمی‌توان نسبتی به شارع داد. بلکه ابتدا باید همه منابع را در کنار یکدیگر بررسی کرد و سپس با تفقهی دقیق مبتنی بر اصول شناخته شده مشخص نمود که آیا چنین برداشت و استنباطی صحیح است یا خیر؟ نظر یک فرد غیر کارشناس که تنها مبتنی بر یک حدیث و آیه ناظر به موضوع شکل می‌گیرد کار دقیقی نیست و به نتیجه صحیحی منتهی نمی‌شود.

دوم این که بین موضوع فردی و موضوع حکومتی باید تفاوت قائل شد. ممکن است در بسیاری از موارد، یک مسئله به لحاظ فردی شکلی پیدا کند و از لحاظ اجتماعی شکلی دیگر؛ به عبارت دیگر از موضع عمل، عمل کسی که طراحی نظام می‌کند با افراد دیگر تفاوت دارد. ممکن است علما اعمال فردی کنترل نسل و محدود کردن زاد و ولد را مجاز بدانند و آن را یک عمل حرام یا مکروه قلمداد نکنند؛ اما آیا سیاست گذاری حکومت اسلامی نیز

کنترل جمعیت است یا جمعیت بی‌شمار و یا توقف جمعیت در یک حد خاص؟ این بحث هم یکی از مسائل حکومتی است که دقت مضاعفی می‌طلبد. بنابراین با تکیه بر اینکه در بخش فردی مجوزهایی داده شده و یا ممنوعیتی اعمال شده است نمی‌توان در بحث حکومت هم همان مجوزها و ممنوعیت‌ها را اعمال کرد باید با دقت، موضع حکومت را در چنین مسائلی مشخص کرد. البته این تشخیص باید به متخصصین آن سپرده شود.

رکود جمعیتی آثار نامطلوب خاص خود را دارد که به تدریج آثار سوء اقتصادی و سیاسی فرهنگی آن بارز خواهد شد. یکی از آثار اقتصادی آن پیر شدن جمعیت کشور است. با پیر شدن جمعیت تعداد افرادی که با کار و فعالیت آنها امور جامعه سامان می‌یابد، محدود شده و در نتیجه تعداد مصرف‌کنندگان جامعه به نسبت افزایش می‌یابد.



تلاش فراوانی که در آن سال‌ها برای جلوگیری از رشد جمعیت صورت گرفت موفقیت آمیز نبود. اما در همان زمان پایه‌هایی را قرار دادند که در سال‌های بعد این هدف را عملی کرد. برای مثال شعارهایی مطرح شد که داشتن سه فرزند برای هر خانواده را کافی می‌دانست. شعارهایی مانند: «یکی کم است؛ دوتا، غم است؛ سه تا که شد خاطر جمع است» به این طریق به مردم تلقین می‌کردند که سه فرزند بیش‌تر نداشته باشند. در آن زمان تبلیغات فراوانی در رادیو، تلویزیون، فیلم‌های سینمایی و مطبوعات به شکل‌های مختلف انجام شد تا خانواده‌پر جمعیت تحقیر شود و خوشبختی، رفاه و آسایش نتیجه جمعیت کم خانواده‌ها وانمود گردد. این روند ادامه داشت و تنها در بعد تبلیغات محدود نبود؛ برای مثال وسائل پیش‌گیری از فرزنددار شدن به صورت رایگان و یا با تخفیف‌های ویژه در جامعه منتشر می‌شد و به طریق مختلف مردم برای داشتن فرزند کم‌تر تشویق می‌شدند. حتی بحث‌های علمی با این مضمون مطرح شد که اگر سن حاملگی خانم‌ها از سن خاصی کمتر و از سن خاصی دیرتر باشد خطرناک است. آنها سال‌های خاصی را بین حدود بیست تا سی سال در نظر گرفتند که بیش از ده یا دوازده سال نیست. حتی فاصله بین دو فرزند را معین کردند و مدعی شدند که اگر فاصله بین دو فرزند کم باشد، مشکلاتی را برای فرزندان و خانواده به وجود می‌آورد. خلاصه اینکه طراحی بر اساس ترویج سه فرزند برای خانواده انجام شد. حتی در روستاها و در بعضی از مراکز درمانی هنگام زایمان یک خانم بدون اجازه او و شوهرش و یا با بیان یک تحلیل و ارائه اطلاعات نادرست مانند خطر حاملگی مجدد، آنها را تشویق می‌کردند که زن رحم خود را



۱- تاریخچه مسئله جمعیت در کشور

نقطه‌ای که می‌توان بحث را از آن آغاز کرد، موضوع سیر رشد جمعیت و سیر آغاز این معضل در کشور است. البته بحث کنترل جمعیت در جهان نیز دارای سیر خاصی است؛ به ویژه پس از اینکه روند افزایش جمعیت، موجب ظهور برخی آثار و مضللات نامطلوب افزایش جمعیت در بعضی کشورها شد. به دنبال بروز این مضللات بعضی از متفکرین تلاش خود را در جهت محدودیت جمعیت و یافتن راه‌هایی برای پیش‌گیری از افزایش جمعیت مصرف کردند. اولین کسی که این کار را انجام داد، مالتوس کشیش جمعیت‌شناس است که در این زمینه تحقیقاتی داشته و پیش‌بینی‌هایی کرده است. صرف نظر از سیر این بحث در جهان، در ایران نیز برای اولین بار قبل از انقلاب، که جمعیت کشور حدود بیست میلیون بود، طرح کنترل جمعیت به تبعیت از سایر کشورهای در حال توسعه یا پیشرفته در ایران هم اجرا شد که البته با عکس‌العمل شدید روحانیت و مردم مواجه گردید.

۴۶

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

جمعیت اندک از بُعد سیاسی نیز قدرت مانور را در مقابل دشمنان کاهش خواهد داد. جمعیت، یکی از عوامل قدرت برای کشور است. کشوری با جمعیت پیر و اندک، مورد طمع قدرت‌ها و مستکبرین خواهد بود.



کشوری که در تقابل دائمی تمدنی با مستکبرین جهان و تمدن غربی است، باید جمعیتی جوان، پرتوان و نوآور داشته باشد. رکود جمعیتی باعث کاهش رشد جمعیت شده و به پیری جمعیت منجر می‌شود. جمعیت پیر فاقد نوآوری، تحول خواهی و شجاعت است و به سازش با شرایط تمایل دارد.

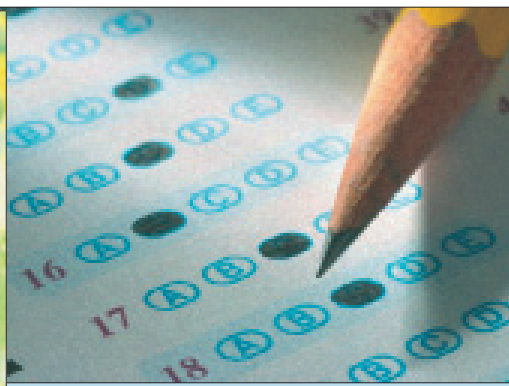
سریع جمعیتی است. در حال حاضر کشور با یک مشکل دیگر تحت عنوان رکود جمعیتی روبه رو شده که نتیجه فعالیت‌هایی است که طی حدود بیست سال اخیر برای کاهش رشد جمعیت از عدد حدود ۳/۲ یا ۳/۳ انجام شد. این تلاش بیش از توقع برنامه‌ریزان آن اثر گذاشت و کشور با رکود جمعیت مواجه شده است.

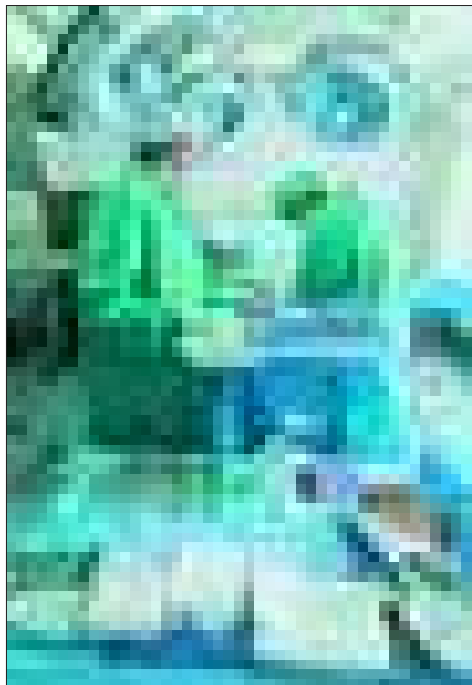
۲- آثار کاهش جمعیت در نظام اجتماعی

یکی از شاخص‌های این رکود جمعیتی افزایش سن ازدواج است. طی آخرین آمار سن متوسط ازدواج در دختران ۲۳ و سن ازدواج پسران ۲۷ تا ۲۸ سال است. افزایش سن ازدواج به طور طبیعی موجب کاهش زاد و ولد شده است. علاوه بر این افراد هم بعد از ازدواج سعی می‌کنند تعداد فرزندان کم‌تری داشته باشند. این اتفاق کشور را با خطرات جدیدی روبه رو کرده است. رکود جمعیتی آثار نامطلوب خاص خود را دارد که به تدریج آثار سوء اقتصادی و سیاسی فرهنگی آن بارز خواهد شد. یکی از آثار اقتصادی آن پیر شدن جمعیت کشور

بر دارد. یا دهانه آن را ببندد. خلاصه اینکه با وسایل مختلف و به هر طریقی از افزایش جمعیت جلوگیری می‌شد.

این روند ادامه داشت تا اینکه با پیروزی انقلاب و به تبع آن بروز دگرگونی همه جانبه در ارزش‌های جامعه، چه والدین و چه جوانان در امر ازدواج بسیار سهل‌گیر شدند، و به یک معنا، در آن زمان ازدواج آسان شکل گرفت؛ بنابراین سن ازدواج به شدت پایین آمد و به همین دلیل زاد و ولد افزایش یافت و به عبارتی، یک جهش جمعیتی پیدا شد. یعنی جمعیت به شکل ناگهانی اضافه شد. و نه به مرور به این ترتیب به یک باره جمعیت در یک رده سنی خاصی افزایش پیدا کرد که همین امر باعث بروز مشکلاتی در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی شد؛ برای مثال همین جمعیت فرزندان وقتی به سن ورود به دبستان می‌رسیدند کشور با کمبود معلم مقطع دبستان و فضای دبستان روبه‌رو شد تا جایی که حتی بعضی از مدرسه‌ها سه شیفته شدند. به همین ترتیب مشکل این جمعیت به دبیرستان و از آنجا به کنکور و به دانشگاه کشیده شد و امروز که این جمعیت به سن ازدواج و اشتغال رسیده، مشکلات در این بعد ظاهر شده است. این مربوط به همان جهش





امروزه در غرب، افراد به سمت زندگی انفرادی سوق پیدا می‌کنند؛ حتی بعضی مجبور به این امر می‌شوند؛ چرا که وقتی فردی تنها یک یا دو خواهر و یا برادر داشته باشد از بین رفتن یکی از آنها موجب تنها شدن بازماندگان او خواهد شد. در این صورت زندگی و ارتباط داشتن با شخص دیگر غیر ممکن یا بسیار مشکل خواهد شد.

جمعیت اندک از بُعد سیاسی نیز قدرت مانور را در مقابل دشمنان کاهش خواهد داد. جمعیت، یکی از عوامل قدرت برای کشور است. کشوری با جمعیت پیر و اندک، مورد طمع قدرت‌ها و مستکبرین خواهد بود. با توجه به آنچه درباره جمعیت گفته شد آیا کاهش جمعیت، افزایش آن و یا حد مطلوب آن چیست؟ صرف نظر از بحث کاهش یا افزایش جمعیت، یک نکته را باید در نظر گرفت و آن این که تغییرات جهشی جمعیتی همواره آثار بسیار نامطلوبی خواهد داشت. افزایش جهشی جمعیت و کاهش جهشی جمعیت، هر دو موجب بروز مشکلات بسیار زیادی خواهد شد. برای مثال مسؤولین بعضی از کشورهای اروپایی مانند سوئیس حتی مجبور شدند، اجازه ورود افراد سایر کشورها را به کشور خود صادر کنند و آنها را شهروند خود محسوب کنند؛ به آنها اجازه ازدواج با افراد کشور خود را بدهند تا از عوارض و لوازم منفی پیر شدن جمعیت و کاهش جمعیت جلوگیری کنند.

۳- ضرورت درک

ریشه‌های کاهش جمعیت

جمعیت باید با یک شیب مناسب کاهش و یا افزایش پیدا کند. در حال حاضر کشور ما با رکود جمعیتی و یا حتی عقب‌گرد جمعیتی رو به رو شده

است. با پیر شدن جمعیت تعداد افرادی که با کار و فعالیت آنها امور جامعه سامان می‌یابد، محدود شده و در نتیجه تعداد مصرف‌کنندگان جامعه به نسبت افزایش می‌یابد. در این صورت جامعه از لحاظ فرهنگی و ارتباطات فرهنگی به شدت تضعیف می‌شود به شکلی که اگر این روند ادامه پیدا کند، در آینده بعضی از منسوبین را فقط می‌توان در قصه‌ها و تاریخ یافت و داشتن خاله و عمو و دایی و عمه بسیار نادر خواهد شد. تعداد اندک فرزندان، علقه انسانی را بین افراد کم می‌کند. رابطه پدر و فرزندى تنها رابطه لازم جامعه نیست. رابطه برادری و خواهری، کارکردهایی در جامعه دارد که اگر از بین برود، جامعه به سمت فردگرایی و خودمحوری پیش خواهد رفت. در خانواده‌ای که فرزندان باید در ضمن پرورش، با ارتباطات اجتماعی هم آشنا شوند به دلیل تعداد کم فرزندان که به یکی دو نفر محدود می‌شود ارتباطات اجتماعی تضعیف خواهد شد؛ رابطه پدر و مادر با هم متفاوت خواهد بود؛ همچنین تقسیم کار، ارتباطات و عاطفه در خانواده تضعیف خواهد شد و بدین شکل، مشکلات فرهنگی در جامعه به وجود می‌آید.



خانواده اولین کانون تربیت انسان است. جامعه ای که فرزندان در کانون خانواده تربیت نشود و بنیان خانواده در آن به جای محبت و ایثار بر پایه جنگ و ستیز و تخریب شکل گیرد دچار مشکلات خانوادگی است. وجود چنین مشکلی در جوامع غربی به راحتی قابل مشاهده است. بنابراین نباید تصور کرد که حضور زنان در فعالیتهای اجتماعی تنها عامل ارتقای شخصیت اجتماعی آنان است و برعکس خانه داری و ایجاد محیط امن و ایثار و محبت در خانه برای تربیت مناسب فرزند ضد ارزش و کاری بیهوده است که تأثیری در اجتماع ندارد.

سپرده توسط خانواده‌ها این فرزندان هنگام رسیدن به سن ازدواج و اشتغال مبلغی را به عنوان سرمایه در اختیار داشته باشند. البته این طرح با موافقت مجلس مواجه نشد. یارانه‌ها که طی آن به هر نفر از افراد خانواده وجهی تعلق می‌گیرد برای یک خانواده پر جمعیت امتیاز محسوب می‌شود. اما همه این برنامه‌ها به شدت کم اثر بوده است.

- پندار ناسازگاری تحصیل با ازدواج

یکی از مهم‌ترین عوامل کاهش جمعیت، حضور اجتماعی بجا و نا بجای زنان است. یکی از این زمینه‌ها تحصیلات است. قبل از انقلاب، سطح تحصیلات زنان به شدت پایین بود. بسیاری از آنها حتی به سطح دیپلم هم نمی‌رسیدند و در سال‌های اول دبیرستان ازدواج کرده و یا ترک تحصیل می‌کردند. حتی برخی از والدین اجازه نمی‌دادند فرزندان بیش از مقطع دبستان یا بیش از خواندن و نوشتن ادامه تحصیل دهد. تحصیلات دانشگاهی زنان در قبل از انقلاب بسیار نادر بود. اما بعد از انقلاب سطح تحصیلات زنان به شدت رشد پیدا کرده است به نحوی که طی این چند سال تعداد پذیرفته شدگان زن در دانشگاه‌ها بیش‌تر از مردها

است. با یک بررسی ساده می‌توان دید که سیاست‌ها و فعالیتهایی برای رسیدگی به این وضعیت طی بیست سال گذشته انجام شده است. در این چند سال فعالیتهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی انجام شده به نسبتی مؤثر بوده‌اند؛ اما باید دید مؤثرترین اقدام برای تغییر روند موجود چیست. از لحاظ اقتصادی تمهیداتی اندیشیده شد مانند اینکه به بیش از سه فرزند کوپن داده نشد و خدمات بیمه تنها به چهار فرزند تعلق گرفت. در تبلیغات صدا و سیما و تبلیغات محیطی تعداد زیاد فرزند زشت شمرده شد؛ وسائل و راه‌های پیشگیری بعضاً رایگان و یا با قیمت بسیار نازل در اختیار عموم قرار گرفت. این کارها انجام شد و هر یک از آنها هم به نسبتی مؤثر بود. با این وجود نتیجه آخرین آمارسنجی به عمل آمده از زنان خانه‌دار نشانه می‌دهد که در اکثر استان‌ها بیش از ۶۰ درصد زنان مشوق‌های اقتصادی را در رشد جمعیت فاقد اثر چشم گیر دانسته‌اند. به نحوی که اگر امروز این عوامل تغییر کند، موفقیت آمیز نخواهد بود. در دولت دهم برای افزایش جمعیت فعالیتهایی صورت گرفت. برای مثال دولت اعلام کرد برای هر فرزندی که به دنیا می‌آید مبلغی را در بانک سرمایه گذاری می‌کند. تا با افزایش این



شایسته یک زن مسلمان ایرانی نیست که در مشاغل پستی کار کند که بعضی از مردان حاضر به انجام آن نیستند. مشاغلی که دستمزد بسیار پایینی دارد و تنش‌های روحی و روانی زیادی دارد شایسته نیست که یک خانم تلفنچی، منشی و یا فروشنده بوده و همیشه با مردان و زنان در ارتباط باشد و مدام تنش‌های اجتماعی را تحمل کند، فقط به این دلیل که این مشاغل دستمزد بسیار پایینی دارند و مردان حاضر نیستند در این مشاغل کار کنند.



فرزندداری ادامه تحصیل دادند با این حال در جامعه به نحوی تلقی شده است که اگر کسی بخواهد درس بخواند، نباید ازدواج کند یا اگر ازدواج هم کرد، نباید فرزند داشته باشد.

- اشتغال زنان برای کسب استقلال مالی

یکی دیگر از این زمینه‌ها اشتغال است. تا پیش از انقلاب، تعداد زنان شاغل نسبت به مردان بسیار کم و منحصر در مشاغل خاص بود. در حالی که پس از انقلاب تعداد زنان شاغل افزایش یافته است. در گذشته بیش‌تر خانم‌های شاغل معلم می‌شدند و به استخدام آموزش و پرورش در می‌آمدند. امروزه تقریباً هیچ شغلی وجود ندارد که مخصوص آقایان باشد و خانم‌ها در همه مشاغل حضور دارند. بنابراین مسئله اشتغال زنان نیز از لحاظ فرهنگی آثاری داشته و به عنوان یکی از موانع ازدواج و زاد و ولد مطرح می‌شود. به این معنا که زن شاغل باید مدتی کار کند تا بتواند جهیزیه خود را فراهم کند و استقلال مالی داشته باشد. از نظر برخی اشتغال زنان فقط برای تامین کمک هزینه زندگی نیست بلکه به منظور استقلال مالی زن است. استقلال مالی زنان هم موجب اختلال در استحکام خانواده می‌شود و به سرعت اختلافات را به طلاق می‌کشاند و از آنجا که پس از طلاق، ازدواج مجدد به سرعت صورت نمی‌گیرد همین امر نیز به کاهش جمعیت منجر می‌شود. البته بعضی از زنان هم به سایر فعالیت‌های اجتماعی و عام المنفعه، غیر از تحصیل و اشتغال، مشغول هستند با این وجود هر نوع از حضور اجتماعی زنان مانع خانه‌داری، همسررداری و فرزندداری آنها تلقی می‌شود؛ که البته این تلقی صحیح نیست.



است. تحصیلات، به خودی خود منفی نیست. اما خواه ناخواه یک لوازم و آثاری دارد. یکی از لوازم آن این است که بعضی‌ها تصور می‌کنند تحصیلات و ازدواج مانع یکدیگر هستند. به همین علت وقتی برای یک دختر دبیرستانی که آمادگی کامل برای ازدواج دارد خواستگار می‌آید، والدینش می‌گویند او باید به دانشگاه برود، یا وقتی دانشجو است می‌گویند باید تحصیلاتش تمام شود. حتی خود دخترها سعی می‌کنند به این بهانه که ازدواج مانع تحصیل است ازدواج خود را به تأخیر بیندازند. در حالی که این لازمه یک لازمه نا بجایی است و هیچ نسبت جبری‌ای بین درس خواندن و ازدواج کردن وجود ندارد. افراد زیادی هستند که ازدواج نکردند اما ادامه تحصیل هم نداده اند. عده زیادی هم هستند که در سن دبیرستان ازدواج کردند و سطوح عالی تحصیلات را تا حد دکترا هم گذرانده‌اند؛ حتی صاحب فرزند شدند و در کنار همسررداری و

۵۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



ازدواج‌هایی که با مشکلات اقتصادی اما همدلی و همفکری شروع می‌شوند، در آینده به زندگی بهتری می‌رسند. در این صورت زندگی شیرین‌تری خواهند داشت. لازم نیست از اول توقع طرفین این باشد که پسر منزل و ماشین و شغل پردرآمد و دختر جهیزیه کامل داشته باشد.



- فضای تحریک جنسی در محیط اجتماعی

مشکل دیگری که به تدریج در جامعه گسترش یافته مربوط به تهاجم فرهنگی است که از طریق

ماهواره، فیلم‌های غیر مجاز یا کتب غیر مجاز، محیط جامعه آلوده به تحریک و اشباع جنسی می‌گردد؛ به عبارت دیگر تحریک و اشباع جنسی به جای محیط خانواده، به محیط اجتماعی کشیده شد. با افزایش سن ازدواج و حضور اجتماعی زن و مرد در محیط اجتماع تحریک اجتماعی شدید شده است. وقتی محیط جامعه، محیط اشباع باشد و افراد در سن مناسب ازدواج نمی‌کنند، نمی‌توانند خواسته‌های جنسی خود را به راحتی کنترل یا سرکوب کنند؛ بنابراین افراد مجرد در محیط تحصیل و اشتغال و یا حتی در محیط عمومی جامعه سعی در جلب نظر و یا برقراری ارتباط مجاز یا غیرمجاز با جنس مخالف دارند که این ارتباط، آمیخته با بهره برداری‌های جنسی است. این ارتباط می‌تواند سطوح مختلفی مانند نگاه کردن، گفت و گو و...

داشته باشد. به این ترتیب افراد وقتی می‌خواهند در محیط اجتماعی جذاب باشند به خودآرایی و زیباسازی خود می‌پردازند که به نوبه خود مشکل را مضاعف می‌کند. این خودآرایی حتی به افرادی که دارای همسر هستند،



اعم از زن و مرد، کشیده شده است. با گرایش به زیبایی و خوش اندامی در جامعه، حاملگی همچون یک امر زشت جلوه می‌کند. حضور یک خانم حامله در جامعه و در محیط تحصیل یا اشتغال با گرایش اجتماعی به خود آرای و خوش اندامی مغایر است. خودآرایی و بروز جذابیت جنسی تقریباً به عنوان یک امر پسندیده در جامعه جلوه کرده است. الگوهای خاصی مانند عروسک باربی در جامعه مطرح شده است. هدف الگوهای رفتاری و آرایشی اعم از آرایش سر و صورت، آرایش لباس و کفش و کیف این است که فرد زیباتر از آنچه هست بنماید و یا فرد زیبایی‌هایش را به منظر عموم بکشانند. بنابراین محیط اجتماعی کاملاً یک محیط جنسی می‌شود و افراد در محیط اجتماعی، بهره‌های جنسی می‌برند. این پدیده آثار منفی بسیار زیادی بر ثبات خانواده دارد و باعث افزایش سن ازدواج می‌شود. با توجه به وجود انگیزه‌های دینی در جامعه کسی تمایل ندارد



بعضی از برنامه‌ریزان و مدیران جامعه را به سوی چنین اقداماتی سوق داد. وقتی سطح تحصیلات و شغل زنان بالا می‌رود، به تبع همسر هم کف و مطلوب آنها کم‌تر یافت می‌شود. برای مثال دختری که کارشناس شده است حاضر نیست با پسری که دیپلم دارد ازدواج کند و برعکس پسری که دیپلم دارد حاضر نیست با خانمی که لیسانس دارد ازدواج کند. به میزانی که سطح ازدواج خانم‌ها بالا می‌رود، سطح توقعات آنها نسبت به طرف مقابلشان نیز بالا می‌رود و متناسب با آن، همسری در شأن خود پیدا نمی‌کنند. در حالی که برعکس این ممکن است؛ یعنی مردی که تحصیلات دکترا دارد با خانمی که تحصیلات دیپلم هم ندارد ازدواج می‌کند یا شخصی روحانی با سطح بالایی از تحصیلات حوزوی با کسی که سطح پایینی از سواد دارد ازدواج می‌کند. همین مسئله درباره شغل هم وجود دارد. وقتی خانمی در یک اداره یا تشکیلاتی دارای منصب است، حاضر نیست با مردی که به لحاظ منصب اجتماعی در سطح پایین‌تری از او قرار دارد زندگی کند. این نوع از ازدواج‌ها معمولاً در کشور ما شکل نمی‌گیرد. اگر چنین ازدواجی هم شکل بگیرد همین اختلاف، عامل مهمی در عدم تفاهم خواهد شد و باعث اختلافات بیش‌تری می‌گردد.

فردی را که با اشخاص دیگر ارتباط غیر مجاز داشته است به عنوان شریک زندگی انتخاب کند. بنابراین افراد در انتخاب شریک زندگی دچار تردید و ترس و وسواس می‌شوند. این مورد نیز موجب افزایش سن ازدواج می‌شود. وقتی محیط جامعه، محیطی جنسی باشد افراد برای اشباع جنسی نیازمند محیط خانواده نخواهند بود. این مشکل به اندازه‌ای شدید شد که بعضی از شخصیت‌ها با آنکه از آنها توقع نمی‌رفت، تلاش کردند مراکزی را در کشور به وجود آورند که در آن مراکز، افرادی که همسر ندارند عمده‌تاً پسران و مردان به نحو ظاهراً شرعی مشکل جنسی خود را حل کنند. این مشکل خاص جامعه حتی

۵۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



۴- افزایش جمعیت و مسئله تخصیص امکانات

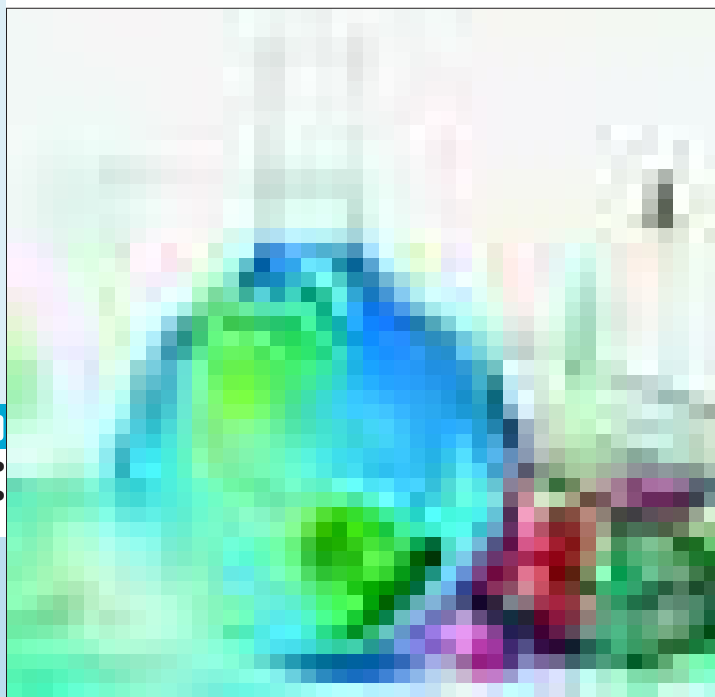
مانع رشد کیفی نخواهد شد. اگر که سازمان‌دهی اجتماعی، یا سازمان‌دهی خانوادگی درست باشد. این عده معتقدند امکانات کشور برای رشد جمعیت مناسب نیست و تصور می‌کنند با افزایش جمعیت امکانات کاهش می‌یابد و نسل‌های بعدی با مشکلات فراوانی روبه‌رو می‌شوند. این اظهارنظرها تا حدودی احساسی و فاقد دقت علمی است؛ چرا که بزرگ‌ترین امکان و عامل قدرت یک کشور نیروی انسانی است. نیروی انسانی‌ای توانمند است که امکانات بالقوه را بالفعل می‌کند. اگر یک جامعه مانند دویست سال پیش رفتار کند که برای تأمین انرژی هیزم بسوزانند زغال بسوزاند رشد جمعیت آن نیز باید به توقف کشیده شود و ممکن است همه جنگل‌های خود را طی یک سال به هیزم و زغال تبدیل کند. یافتن منابع جدید انرژی مانند

همه مسائل فوق، باعث افزایش سن ازدواج و کاهش زاد و ولد شده است. بدین ترتیب پدران و مادران یا تمایلی به داشتن فرزند ندارند و یا به داشتن یک یا دو فرزند اکتفا می‌کنند.

این وضعیت، بسیار خطرناک است. کشوری که در تقابل دائمی تمدنی با مستکبرین جهان و تمدن غربی است، باید جمعیتی جوان، پرتوان و نوآور داشته باشد. رکود جمعیتی باعث کاهش رشد جمعیت شده و به پیری جمعیت منجر می‌شود. جمعیت پیر فاقد نوآوری، تحول‌خواهی و شجاعت است و به سازش با شرایط تمایل دارد. به هر حال روند رشد جمعیت کارشناسان جامعه اعم از سیاست‌گذاران و دانشمندان اجتماعی را به این نتیجه رسانده که

وضعیت کنونی جمعیت بسیار خطرناک است و به سرعت باید مانع کاهش جمعیت یا پیر شدن جمعیت شد.

البته این نظر، اکنون نیز مخالفانی دارد، که معتقدند جمعیت باید به لحاظ کیفی جمعیت مناسبی باشد نه از لحاظ تعداد؛ آنها جمعیت زیاد را به تنهایی عامل قدرت نمی‌دانند. به عقیده آنها جمعیت کیفی عامل قدرت است. البته این به نسبتی درست است. اما از طرفی رشد کیفی لزوماً به معنی کاهش جمعیت نیست و رشد جمعیت ضرورتاً





از هر چیز به ساختارها و تنظیمات اجتماعی بستگی دارد. امروزه شاید ادعا شود که یکی از بهره‌مندترین کشورها، کشورهای اروپایی یا آمریکا هستند. اما آیا افرادی که در آمریکا زندگی می‌کنند و جزء یک درصد ثروتمند جامعه هستند، به امکانات زندگی خود قانع هستند؟ غرب ساختاری به وجود آورده که برای مثال امکانات فراوان کشوری مانند آمریکا در اختیار یک درصد از جمعیت آن قرار دارد و علاوه بر این سعی می‌کند از امکانات سایر کشورها نیز به نفع خود استفاده کند؛ به عبارت دیگر حتی فقر خود را صادر و از مواد اولیه، نیروی کار ارزان و بازار مصرف سایر کشورها بهره‌برداری می‌کند. این حرص و طمعی که در یک طبقه خاص ایجاد می‌شود به هیچ وجه قابل اشباع نیست؛ بنابراین عامل بروز فقر در یک جامعه، وجود امکانات کم نیست بلکه به نسبتی مربوط به ساختار و سازمان اجتماعی آن جامعه است. اگر الگوی توزیع و تخصیص امکانات اجتماعی و قوانین تخصیص، تولید، توزیع و مصرف، قوانین درستی باشد [که در فرهنگ اسلامی درباره همه این موارد، مطالب بسیار زیادی وجود دارد] فقر و بیکاری و ظلم و استثمار به شکلی که امروز در جهان وجود دارد بروز نخواهد کرد. اگر کسی بخواهد از این نظر دفاع کند بهتر است از بحث‌های احساسی فاصله بگیرد و به بحث دقیق علمی بپردازد. اگر الگوهای زندگی تغییر کند، وجود چه امکانی برای چه جمعیتی لازم است؟ انسان حریصی که همه دنیا را در اختیار دارد، به فرموده امام (ره)، اگر بداند که در سایر کرات هم چیزی هست می‌گوید: من آن را هم می‌خواهم. البته این فرمایش امام مربوط به اصل خداجویی انسان است که امروزه شکل مادی غلطی پیدا کرده است. انسان دنبال مطلق است و



سوخت‌های هیدروکربنی، نفت و مشتقات آن، انرژی خورشید، انرژی باد، انرژی گرمای درون زمین و حتی انرژی هسته‌ای و راه‌های استفاده از آنها توسط نیروی انسانی صورت می‌گیرد. برای مثال کشاورزی به شیوه قدیم، میزان برداشت محصول از یک قطعه زمین را بسیار محدود می‌کند در حالی که یافتن راه‌های جدید استفاده بهینه از آب و زمین حتی تغییرات ژنتیکی باعث افزایش محصولات کشاورزی می‌شود. این نوآوری‌ها به وسیله انسان ایجاد می‌شود. این ادعا که هر فرد اضافه مساوی با یک عامل مصرف اضافه است، ادعای دقیقی نیست. هر یک نفر اضافه، فقط یک دهان اضافه نیست بلکه دو دست اضافه و یک فکر اضافه هم هست؛ به عبارتی در رد این ادعای احساسی، باید آن پاسخ احساسی را مطرح کرد. در حالی که به صورت منطقی، عامل جمعیت و به عبارتی نیروی انسانی موجب افزایش قدرت است؛ البته مشروط به اینکه به شکل صحیح تربیت و سازماندهی شود؛ بنابراین اشکالاتی که در این زمینه وجود دارد بیش





رابطه برادری و خواهری، کارکردهایی در جامعه دارد که اگر از بین برود، جامعه به سمت فردگرایی و خودمحوری پیش خواهد رفت. در خانواده‌ای که فرزندان باید در ضمن پرورش، با ارتباطات اجتماعی هم آشنا شوند به دلیل تعداد کم فرزندان که به یکی دو نفر محدود می‌شود ارتباطات اجتماعی تضعیف خواهد شد؛ رابطه پدر و مادر با هم متفاوت خواهد بود؛ همچنین تقسیم کار، ارتباطات و عاطفه در خانواده تضعیف خواهد شد و بدین شکل، مشکلات فرهنگی در جامعه به وجود می‌آید.

این راهکارها باید ناظر به ریشه‌های رکود جمعیتی باشد. به عبارت دیگر راهکارهای مقابله با مشکل باید متناسب با علت بروز مشکل باشد. راهکارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی وجود دارد. اما مسلم این است که راهکار اصلی باید متناسب با علت بروز مشکل باشد.

- راهکارهای کم‌اثر برای افزایش جمعیت

به عنوان راهکار اقتصادی، می‌توان یارانه‌های جلوگیری از بارداری و وسائل پیشگیری را حذف کرد. ظاهراً در چند روز اخیر هم وزارت بهداشت و درمان، چنین تصمیمی داشته و بودجه مربوط به این امر را حذف کرده است. بدین ترتیب اگر کسی بخواهد خود را مقطوع‌النسل کند، باید هزینه‌های آن را بپردازد. چرا که دولت هیچ یارانه‌ای در این زمینه پرداخت نخواهد کرد. این اقدامات اثر جزئی دارد؛ همچنین ارائه تسهیلات مالی به کسی که قصد فرزنددار شدن دارد با آنکه مؤثر است اما کم اثر می‌باشد. در مثالی دیگر اگر با طبقه‌بندی یارانه‌ها به بیش از چهار فرزند هم کوپن داده شود، بیمه

از آنجا که مطلق در دنیا و در امور مادی قرار ندارد بنابراین انسان می‌خواهد همه چیز را در تملک خود داشته باشد. این اندیشه و ساختار اجتماعی متمرکز و نظام تولید و توزیع متمرکز لوازم خاصی دارد. بدین ترتیب طبقه‌بندی مصرفی و به عبارتی طبقه‌بندی اقتصادی در جامعه به وجود می‌آید که طبقات پایین را نسبت به طبقه بالاتر و آخرین طبقه را نیز نسبت به اوام و آمال تحریک می‌کند که البته هیچ یک از آنها هم اشباع نخواهد شد. این از لوازم خاص این الگو است. با تغییر این الگو همه چیز تغییر خواهد کرد. حال اینکه الگوی اسلامی چیست و کدام یک از احکام اقتصادی و اجتماعی اسلام باید در بخش تولید، توزیع، مصرف و در بخش معاملات پولی، به کار گرفته شود، از مباحث دقیق اقتصادی است.

پس از این تحلیل نوبت به برنامه ریزی متناسب با شرایط موجود است. در این برنامه ریزی باید دقت کرد که بار دیگر جامعه دچار جهش جمعیتی نشود. البته بسیار بعید است که چنین جهشی اتفاق افتد. ولی به هر حال برنامه‌ریزان، سیاست‌گذاران جامعه باید به عواقب سوء جهش جمعیت توجه داشته باشند.

۵- راهکارهای افزایش

جمعیت در وضعیت کنونی در این زمینه راهکارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی وجود دارد که باید به آن‌ها توجه کرد.





اعم از رسانه ملی و غیر ملی، در مورد کاهش جمعیت قطع شود. بعضی از این تبلیغات مستقیم و بعضی از آنها غیر مستقیم است. در تبلیغات مستقیم خانواده‌های پر جمعیت را به سخره می‌گیرند و خانواده‌های کم جمعیت را بهره‌مند و در رفاه نشان می‌دهند؛ در تبلیغات غیر مستقیم یک زندگی متداول بدون فرزند یا با فرزند کم، تبلیغ می‌شود. امروزه در فیلم‌های ایرانی و حتی در سریال‌های خارجی به ندرت فرزند وجود دارد. اگر هم بیش از یک یا دو فرزند در فیلمی باشد، حتماً جنبه طنز دارد. به هر حال این تبلیغات جامعه را به سمت کاهش جمعیت سوق می‌دهد. می‌توان تولید این گونه فیلم‌ها و سریال‌ها را محدود کرد و یا بر خلاف آنها فیلم ساخت. بهترین عامل تبلیغ سبک زندگی خاص و ترویج آن تولیدات نمایشی و بستر تحقق آن صدا و سیما است. رسانه‌ها می‌توانند به راحتی آداب متفاوتی را در زندگی تبلیغ کنند و یک سبک را زشت و دیگری را زیبا نشان دهند. با این حال تمام این اقدامات هم کم اثر است.

- ارائه الگوی حضور اجتماعی زنان، متناسب با ازدواج و زاد و ولد

مهم‌ترین عامل، حضور اجتماعی زنان است. حضور اجتماعی زنان نباید مانع ازدواج و زاد و ولد تلقی شود. باید الگوهایی به جامعه عرضه شود که نشان دهد زنان با وجود تحصیل و اشتغال موفق بوده‌اند و فرزندان موفق را نیز تربیت کرده‌اند. در این الگوسازی باید نشان داد که اشتغال زنان مانع همسررداری و فرزندداری نیست. می‌توان زنان موفق را که علاوه بر حضور اجتماعی مناسب، در

شوند و یا حتی به فرزندان بیش‌تر یارانه بیشتری داده شود کم اثر است؛ اگر هم مؤثر باشد ممکن است جمعیت را به صورت نامتعادل افزایش دهد؛ به این معنا که زاد و ولد در مناطقی که مردم فقر اقتصادی شدید دارند افزایش می‌یابد. البته شاید این طرح بهتر باشد که یارانه پرداخت شود اما تا زمان معینی در اختیار خانواده قرار نگیرد. مانند پیشنهاد دولت نهم که برای هر کودکی که به دنیا می‌آید یک سپرده بانکی افتتاح شود و به مرور هم دولت و هم خانواده مبلغ سپرده را افزایش دهند. شاید آثار منفی این شیوه کم‌تر باشد ولی به هر حال ممکن است جمعیت را نامتوازن کند. اگر براین اساس در مناطق محروم جمعیت افزایش یابد هیچ تضمینی وجود ندارد که این جمعیت به صورت کیفی پرورش و تربیت شود. خانواده‌هایی که به محض بهتر شدن نسبی وضعیت اقتصادی حاضر به بچه‌دار شدن می‌شوند، معلوم نیست بتوانند فرزندان خود را خوب تربیت کنند. بنابراین این اقدام نیز خیلی مؤثر نخواهد بود.

به نظر می‌رسد ابتدا باید تبلیغات فراوان رسانه‌ای





وظیفه همسر داری و فرزند داری خود هم موفق بوده‌اند به عنوان الگو معرفی کرد. در تبلیغات باید نقش مهم محیط خانواده را در تربیت فرزندان و تأثیر آن در سیاست، اقتصاد و فرهنگ جامعه تبیین کرد. خانواده اولین کانون تربیت انسان است. جامعه ای که فرزندان در کانون خانواده تربیت نشود و بنیان خانواده در

آن به جای محبت و ایثار بر پایه جنگ و ستیز و تخریب شکل گیرد دچار مشکلات خانوادگی است. وجود چنین مشکلی در جوامع غربی به راحتی قابل مشاهده است. بنابراین نباید تصور کرد که حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی تنها عامل ارتقای شخصیت اجتماعی آنان است و برعکس خانه داری و ایجاد محیط امن و ایثار و محبت در خانه برای تربیت مناسب فرزند ضد ارزش و کاری بی‌هوده است که تأثیری در اجتماع ندارد. شخصیت‌های بزرگ هر کشوری تحت تربیت مادرانی متعهد و در یک محیط سالم خانوادگی پرورش یافته‌اند. باید مشخص کرد که حضور اجتماعی زنان در کجا و به چه صورتی مناسب و در کجا و به چه صورتی غیر مناسب است. این نکته درباره آقایان هم مطرح است. اما از آنجا که عامل اصلی افزایش جمعیت زنان هستند. حضور اجتماعی مناسب زنان از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا سن بارداری زنان محدود است.

- مناسب‌سازی رشته‌های تحصیلی با خصوصیات جنسی

یکی از اقدامات موثر، مناسب‌سازی رشته‌های تحصیلی با ضرورت‌های اجتماعی و با خصوصیات جنسی است. یکی از مشکلات این است که بعضی از رشته‌ها که انتقال دانش و مهارت در آن به سادگی انجام می‌شود مانند رشته‌های علوم انسانی، در هر دانشگاهی وجود دارد و هر دانشگاه غیرانتفاعی‌ای نیز در یک محیط بسیار محدود این رشته‌ها را ارائه می‌دهد. حتی مدیریت این دانشگاه‌ها از مدیریت یک مهدکودک هم ساده‌تر است. بنابراین در عمل ورودی بعضی از رشته‌ها، افزایش می‌یابد که متناسب با شرایط کشور نیست. اگر مردی در رشته ای که با شرایط کشور سازگار نیست تحصیل کند در یافتن شغل با مشکل مواجه می‌شود و در نتیجه نمی‌تواند ازدواج کند. زنان هم پس از تحصیلات



باید با جنسیت دانشجو هماهنگ باشد. امروزه این عدم تناسب در جامعه وجود دارد. بعضی از آقایان و خانمها در رشته‌هایی تحصیل می‌کنند که تناسبی با جنسیت آنها ندارد. باید با تحقیقات جامعه‌شناسی، روان‌شناسی مبتنی بر معارف اسلامی مشخص شود که به تناسب خصوصیات جسمی، فکری، روحی و نقش‌هایی که زن و مرد در خانواده و اجتماع باید ایفا کنند، در چه رشته‌هایی باید تحصیل کنند؛ کدام رشته‌ها مختص مردان و کدام رشته‌ها مختص زنان باشد و کدام رشته‌ها مشترک باشد؟ باید روشن شود که در هر رشته ای به چه نسبتی نیاز به تحصیل خانمها و به چه نسبتی نیاز به حضور مردان وجود دارد. بدین ترتیب افراد، متناسب با ضرورت‌های خانوادگی، تمدنی و اجتماعی رشد پیدا کنند و پس از تحصیل در دانشگاه دانش و مهارت آنها مورد استفاده جامعه قرار گیرد. این برنامه‌ریزی باید مانع ایجاد توقعات نابجا در افراد شود. تحصیلات دانشگاهی نباید باعث شود که افراد کار کردن در برخی مشاغل را دون شان خود بدانند. این نکته درباره ازدواج نیز مطرح است.

دانشگاهی با توجه به اینکه مناسبات اجتماعی‌شان تغییر می‌کند به سادگی نمی‌توانند ازدواج کنند. این در حالی است که اگر جمعیت یک منطقه بیش از حد باشد، برای پیدا کردن شغل، رقابت ایجاد می‌شود. از طرفی تعدادی از این مشاغل محدود هم توسط خانمها تصاحب می‌شود که ممکن است ازدواج کرده باشند و همسرشان هم شاغل باشد؛ در این صورت یک موقعیت شغلی را اشغال کرده و مانع ورود مرد جوانی می‌شود که می‌تواند به وسیله این شغل درآمد کسب کرده و ازدواج کند. بدین ترتیب رقابت بر سر تصاحب شغل افزایش می‌یابد و مشکلاتی را به وجود می‌آورد. بنابراین باید مشخص شود که کشور در هر رشته‌ای اعم از کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکترا و... به چند نفر فارغ التحصیل در سال‌های آینده نیاز دارد تا متناسب با نیاز کشور دانشجو پذیرفته شود. به صرف وجود ظرفیت دانشگاه‌ها نباید دانشجو پذیرفته شود. نکته دوم این است که رشته تحصیلی

- پی‌گیری و دفاع از عدالت جنسیتی

وضعیت کنونی جامعه عدالت جنسیتی را بر هم زده است. نمونه بارز این عدم عدالت این است که پسرها بعد از دیپلم یک یا دو سال فرصت دارند که وارد دانشگاه شوند. اگر در این دو سال نتوانند وارد دانشگاه شوند باید به سربازی بروند. سربازی حدود دو سال طول می‌کشد. پسرها در همین یک یا دو سال یا از ادامه تحصیل منصرف می‌شوند یا حداقل طی این مدت از محیط تحصیلی دور می‌شوند. به همین دلیل در رقابت کنکور با خانمها، تعداد





که می‌خواهند استخدام رسمی شوند یا حدی از فعالیت‌های اجتماعی را بپذیرند طی کردن این دوره اجباری باشد.

- مناسب‌سازی شغل مشخصات زنان یا مردان

تناسب شغل و وضعیت جنسی هم باید تعریف شود. باید بتوان در برنامه‌ریزی‌ها همچنین در کارهای فرهنگی، تناسب شغل را تعریف کرد. حقیقت این است که شایسته یک زن مسلمان ایرانی نیست که در مشاغل پستی کار کند که بعضی از مردان حاضر به انجام آن نیستند. مشاغلی که دستمزد بسیار پایینی دارد و تنش‌های روحی و روانی زیادی دارد شایسته نیست که یک خانم تلفنچی، منشی و یا فروشنده بوده و همیشه با مردان و زنان در ارتباط باشد و مدام تنش‌های اجتماعی را تحمل کند، فقط

پذیرفته‌شدگان مرد کمتر می‌شود. حتی اینکه تعداد شرکت‌کنندگان مرد کمتر می‌شود، یک علتش به این بر می‌گردد. اگر رقابت آزاد باشد و عدالت جنسیتی رعایت شود خوب است اما باید متناسب با شرایط کشور، برای خانم‌ها هم طی کردن دوره‌هایی را تعریف کرد. خانم‌ها هم می‌توانند به شکل محدودتری آموزش نظامی ببینند. البته می‌توان برای خانم‌ها آموزش‌های متفاوتی را طی این دو سال تعریف کرد؛ دفاع غیر نظامی، امداد پزشکی، کمک‌های اولیه و... که می‌تواند در زندگی خانوادگی هم کاربرد داشته باشد. این آموزش‌ها می‌تواند متناسب با شرایط جنگ تعریف شود که تعداد زیادی از مردان مجبور می‌شوند به جبهه‌ها بروند و در نتیجه اداره کشور بیش‌تر به دست خانم‌ها خواهد بود. همان‌گونه که پسرها برای مقابله با حمله ناخواسته آموزش نظامی می‌بینند و باید به جبهه‌ها هجوم ببرند. خانم‌ها هم باید متناسب با خود آموزش ببینند و در وضعیت بحرانی به کشور کمک کنند. البته جایگاه زنان و نقشی را که باید در زمان جنگ بازی کنند متفاوت است. در صورت اجرای

چنین طرحی تعادل جنسیتی برقرار می‌شود و در نتیجه در پذیرش رشته‌های دانشگاهی نیز تعادل جنسیتی به وجود می‌آید. باید برای خانم‌هایی





داد. مشاغلی مانند خیاطی خانم‌ها، بهداشت و درمان خانم‌ها و امثال آنها اموری هستند که باید به عهده زنان باشد. در این‌گونه مشاغل، زنان مجبور نیستند مانند کارمندان بانک از ابتدای صبح تا بعد از ظهر در محل کارشان حضور داشته باشند زن در این وضعیت نمی‌تواند به وظایف خود در قبال فرزندان و همسر خود بپردازد. زن در چنین محیطی از قبیل صندوق‌دار بانک، مدام با افراد مختلف برخورد دارد و نگران است که در دریافت و پرداخت‌ها دچار اشتباه نشده و در پایان روز کاری با کسری پول مواجه نشود؛ بنابراین مشاغل باید از نظر نوع کار، ساعات حضور، محیط کار و... مناسب‌سازی شوند. حضور خانم‌ها در محیط‌های محفوظ لوازمی دارد که با محیط‌های مختلط متفاوت است. محیط‌های کاری زنان تا آنجا که ممکن است باید مخصوص خانم‌ها باشد. برای مثال زنان باید در محیط بیمارستان مخصوص زنان، محیط آموزشی مخصوص زنان، محیط پرورشی مخصوص زنان و حتی محیط خرید و فروش مخصوص زنان به فعالیت بپردازند. این امر در اصلاح وضعیت نقش مهمی خواهد داشت.

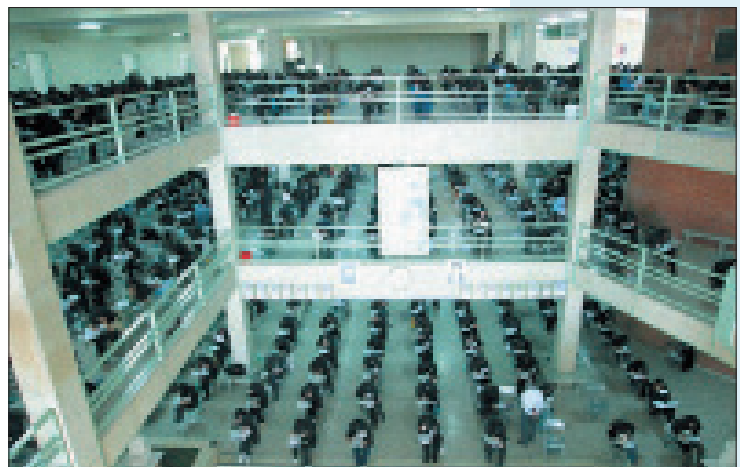
- عبور از ازدواج‌های سخت به ازدواج‌های آسان

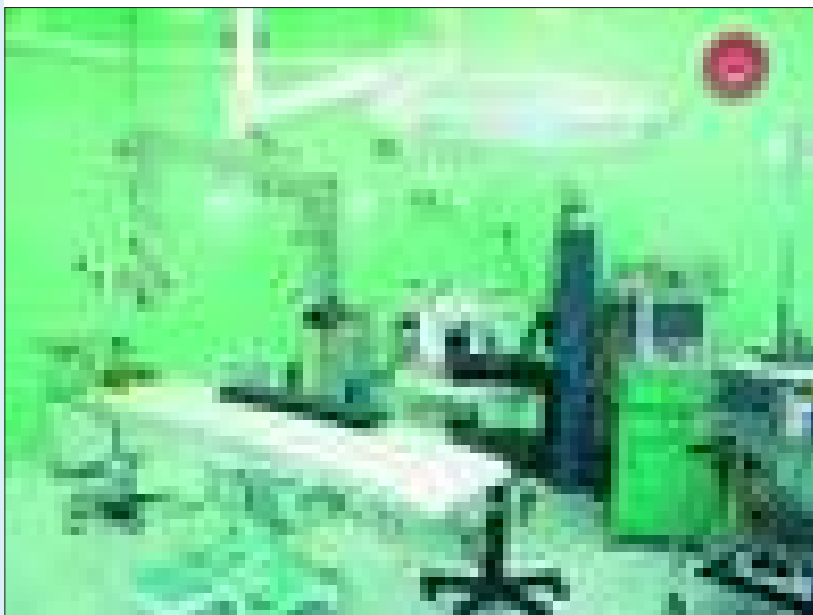
از دیگر بحث‌های مهم، ازدواج آسان است. موانع ازدواج بیش از هر چیز ناشی از نوع مسائل روحی، روانی و بینشی است. تصور می‌شود محدودیت مسکن و شغل مانع اصلی ازدواج است اما همه اینها به تعریف شغل و مسکن بستگی دارد؛ یعنی آیا زندگی یک زوج جوان همراه با پدر و مادر و استفاده از امکانات منزل والدین در آغاز زندگی ممکن نیست؟ در بعضی از خانواده‌ها انجام می‌شود

به این دلیل که این مشاغل دستمزد بسیار پایینی دارند و مردان حاضر نیستند در این مشاغل کار کنند. در بعضی شرکت‌های خصوصی، فروشگاه‌ها و حتی سوپرمارکت‌ها و مغازه‌ها از خانم‌هایی استفاده می‌شود که دستمزدشان با هزینه رفت و آمد و پوشاکشان، تفاوت چندانی ندارد. آنها فقط برای اینکه شاغل باشند به این‌گونه مشاغل تن می‌دهند. چرا که شخصیت اجتماعی را در شاغل بودن می‌دانند. و خانه داری، فرزندداری و همسر داری را مغایر با شئونات اجتماعی تصور می‌کنند. بدین ترتیب با حضور زنان در این مشاغل دستمزد آن شغل‌ها پایین آمده و این فرصت‌های شغلی از مردان گرفته می‌شود. بنابراین مناسب‌سازی شغل و کیفیت شغل از مباحث مهم در این رابطه است، می‌توان بسیاری از شغل‌هایی را که امکان دور کاری در آنها وجود دارد، به عهده خانم‌ها گذاشت. بدین ترتیب یک خانم همزمان که در خانه حضور دارد و نیاز به حضور اجتماعی زیادی ندارد، می‌تواند امور شغلی خود را انجام دهد. امروزه بسیاری از کارهای رایانه‌ای را می‌توان در محیط خانه انجام

۶۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



و نتیجه خوبی هم داشته است؛ در این شیوه مقدار هزینه‌های زندگی زوج جوان کاهش پیدا می‌کند و آنها می‌توانند با درآمد کمتری زندگی مشترک را شروع کنند. ازدواج‌هایی که با مشکلات اقتصادی اما همدلی و همفکری شروع می‌شوند، در آینده به زندگی بهتری می‌رسند.

دینی کسی که ازدواج می‌کند نیمی از دینش را حفظ کرده است. زن و مرد ستر و حجاب یکدیگرند. خداوند از خزانه غیب خود به زن و مردی که ازدواج می‌کنند می‌بخشد. خداوند می‌فرماید شما دختران و پسران فقیر را به ازدواج یکدیگر در آورید؛ ما خود از خزانه غیب به آنها می‌بخشیم. نفرموده‌اند اول پول‌دار شوید بعد ازدواج کنید. اینها مواردی است که اگر مورد توجه قرار گیرند مؤثر واقع می‌شوند. این موارد از محورهای مهم افزایش حیا و غیرت اجتماعی هستند. خلاصه اینکه آنچه به حیا و غیرت اجتماعی لطمه می‌زند باید از زندگی و محیط اجتماعی حذف شود. متأسفانه بعضاً در رسانه‌ها به مسئله حیا و غیرت، طعنه می‌زنند و باعث تضعیف آن می‌شوند. اگر این معضلات حل شود محیط اجتماع دیگر محیط بهره‌مندی و تحریک جنسی نخواهد بود و اشباع جنسی تنها در محیط خانواده خواهد بود.

در این صورت زندگی شیرین‌تری خواهند داشت. لازم نیست از اول توقع طرفین این باشد که پسر منزل و ماشین و شغل پردرآمد و دختر جهیزیه کامل داشته باشد. می‌توان ازدواج را با عقد شروع کرد و هم خانه شدن به تأخیر بیفتد؛ در بعضی از شهرستان‌ها مانند قم، مرسوم است که بین عقد و هم خانه شدن دو یا سه سال فاصله وجود دارد. در این سه سال جهیزیه فراهم می‌شود و پسر هم تحصیلات یا شغل خود را کامل می‌کند. بنابراین در ازدواج باید به سمت سهل‌گیری رفت و ازدواج را به یک امر آسان تبدیل کرد. ازدواج آسان هم باید بین افرادی که ازدواج اولشان است محقق شود و هم بین افرادی که در ازدواج اول خود شکست خورده‌اند یا همسر نامطلوب داشته‌اند و یا همسر خود را در اثر حادثه از دست داده‌اند. امکان ازدواج آسان باید برای این افراد هم فراهم شود. براساس آموزه‌های



مفاهیم بنیادین متافیزیک

(قسمت دوم)

مارتین هیدگر
منوچهر اسدی

۶۲

فرهنگ

شماره شانزدهم
آذر ماه ۹۱



دو معنا هستی (وجود) نزد ارسطو

پرسش از هستمند در کل و پرسش از ذاتیت (وجود) موجود

چونان راستای پرسش دوگانه از معنای وجود است. ما صرفاً نگاهی گذرا به آن مرحله از فلسفیدن باستانی می‌اندازیم، که در آن نقطهٔ اوجش حاصل می‌شود: به موقعیت این مسأله نزد ارسطو. دگردیسی‌ها و سرنوشت‌های بشر یونانی، از متفکران اولیه تا به ارسطو را در بر می‌گیرند. اینهمه را در پس زمینه نهاده و فقط به بقای آشکار این مسئله توجه می‌کنیم.

البته من اشاره داشته‌ام که حاکمیت چیز حاکم شده و این خود به محض آنی عیان می‌شود که از پوشیدگی به خلاصی رسد، چونان موجود (Seiende). این موجود

در سراسر گوناگونی و غنایش پیش می‌آید و پژوهشی را به خود معطوف می‌کند، که در محدوده‌ها و زمینه‌های معینی از موجود به راه می‌افتد. این عینی: در وحدتی با پرسش در کل، جهات پرسشی معینی بیدار می‌شوند؛ راه‌های معینی از دانش پیموده می‌شوند؛ یکایک فلسفه‌ها از این فلسفیدن برمی‌خیزند، که آنها را بعدها علوم می‌نامیم. علوم (Wissenschaften)، انواع و طریقه‌های فلسفیدن هستند، نه که به عکس فلسفه، علمی باشد.

این پرسش به معنای ورود به موضوعی است، و در آن خود را شناختن و آن را مسلط ساختن و مطلب را یکسره نافذ کردن. تازه نزد ارسطو این کلمه معنای اساسی "علم" را در مفهوم گسترده‌ای دارد، یعنی معنای خاصی برای



چیست، خلاء چیست، که در آن چیز متحرک حرکت می‌کند، این چیز متحرک در کل چیست و محرک اولیه چیست. یعنی هنوز هیچ تقسیم بندی دقیقی از یکایک علوم و فلسفه مبتنی بر طبیعت وابسته به آن وجود ندارد. پرسش اساسی در این علوم برترین پرسش از محرک اولیه است، از آنچه این کلیت با آن فی نفسه خود چونان این کلیت است.

ارسطو این تعیین بخش غایی را ترسیم می‌دارد، بی آنکه یک دریافت دینی معین را به آن پیوند زند، یعنی به مثابه امرالوهی. بنابراین از هستمند در کل پرسش می‌شود و نهایتاً از امرالوهی پرسش می‌شود. ما از خود

پژوهش نظری در علوم. علمی ایجاد می‌شوند، که از زمینه‌های متفاوتی ناشی می‌شوند، از ابرهای آسمان، از گیاهان و حیوانات و از این قبیل.

اما باز هم نه درمعنای محدود فیزیک مدرن امروزی، بلکه فیزیکی که کلیت اسلوبهای بیولوژیک را هم در برمی‌گیرد. صرفاً گردآوری موضوعاتی در زمینه‌های متفاوت نیست، بلکه همچنین و به طور ریشه‌ای تأملی (Sichbesinnen) در قانونمندی درونی سراسر خود این حوزه‌هاست. پرسش می‌شود، که حیات خود چیست، روح، ایجاد و سپری شدن چیست، رویداد چونان چنین چیزی چیست، حرکت چیست، مکان چیست، زمان





امروزه باز هم جای پرسش آن باقی است و یا به هر حال امروزه برای بار اول نیست که طرح می‌شود.

به اجمال مطالب را جمع‌بندی می‌کنیم. به نزد این پرسش قرار گرفته‌ایم، که با کدام حق عنوان "متافیزیک" را چونان تعیین اساسی برای فلسفیدن قائل می‌شویم و اما بعلاوه در کجا متافیزیک را در معنای به ودیعه نهاده به مثابه اسلوبی از فلسفه نمی‌پذیریم. تلاش داریم، مشروعیت و نوع کاربرد عنوان "متافیزیک" را برای این ملاحظه‌مان ابتدا از طریق جهت‌یابی کوتاهی درباره تاریخ این اظهار به توجیه رسانیم. این جهت‌یابی ما را به فلسفه باستانی هدایت کرده و بعلاوه مفتاحی را در باب اصول آغازین خود فلسفه غربی در آن فرادهدشی به ما عطا می‌کند که در آن واقع‌ایم. حاکمیت هستمند (موجود) در کل نفی نفسه خود را در این جدّ و جهد (Streben) داراست، تا پنهان شود. در این راستا با این هستمند یک موشکافی خاص با آن چیزی نظم یافته که در آن حجاب زدایی می‌شود. این رابطه میان حقیقت، یعنی نامحجوبیت، که اکنون عجلاناً آن را کنار می‌گذاریم. بعدها باز هم باید به آن تمسک جویم. اینک فقط بسط دو معنای بنیادین یعنی چیز حاکم شده در حاکمیت آن

ارسطو درسگفتاری در باب فیزیک را در اختیار داریم، همان طور که امروزه اگر هم نا دقیق، به آن فلسفه طبیعت گفته‌ایم.

نخست به مثابه هستمند در کل، دوم در معنای ذاتیت هستمند چونان چنین چیزی. امر تعیین بخش و اساسی این است: این در راستای پرسش به دریافت آمده در معنای واحد توسط ارسطو آشکارا با هم پیوند می‌خورند. در اینجا دو اسلوب متفاوت وجود ندارد، بلکه پرسش از هستمند در کل و پرسش از آنچه وجود موجود، ذات آن و طبیعت آن باشد یعنی چونان فلسفه اولی مشخص می‌شود. فلسفیدن در خط اول، یعنی فلسفیدن اساسی، این پرسش است.

در این معنای دو گانه است: پرسش از هستمند (موجود) در کل و متحد با آن پرسش از وجود (هستی). اینگونه اشیاء (موجودات) برای ارسطو اعتبار دارند.

به علاوه اما ارسطو هیچ چیزی در این باره نمی‌گوید و یا هیچ چیزی برای ما به ودیعه نمانده است که چگونه وی این دو راستای پرسش را در وحدتشان می‌اندیشد و ایضاً تا چه حوزه‌ای این پرسش دو جهتی اساساً فلسفیدن اصلی را شکل می‌دهد. این پرسش گشوده است و تا





فلسفیدن اساسی برای ارسطو این پرسش دوگانه است: از هستمند به طور کل و از هستی و از هستمند اساسی. ولی این امر به این واسطه در رابطه درونی اش به توضیح نمی‌رسد و یا در ودایع آن هیچ نمی‌یابیم که به ما در این باره مفتاحی داده باشد، که چگونه این معضل یکسان را در این معنای دوگانه به برابر ایستادگی می‌سازد، به نظر می‌آید و چگونه از ذات خود فلسفه آشکارا به اثبات رسیده است.

۱۰. ایجاد منطق، فیزیک و اخلاق مدرسی، اسلوب وار به مثابه سقوط فلسفیدن اساسی

آنچه را ارسطو در فلسفه اساسی انجام داده برایمان در یکایک درسگفتارها و رسالات به ودیعه مانده است. در آنها همواره جوانه‌ها و دورخیزهای فلسفیدن اساسی را می‌یابیم، اما هیچ چیزی از سیستمی از ارسطو را

برایمان جالب توجه است. در آن به یکباره خود چیز حاکم شده قرار دارد، یعنی هستمند، و دوم اینکه این هستمند در حاکمیت خود، یعنی در وجود خود اخذ شده است. در ربط با این دو جهت اصلی، اظهار در دومعنای بنیادین بسط می‌یابد:

چنان هستمندی که در فیزیک و در پژوهش طبیعت در معنایی محدودتر محقق شود و در معنای ثانویه به منزله طبیعت، آن طور که امروز هنوز این اظهار را بکار می‌گیریم، آن موقع که از طبیعت این موضوع (Sache) و از ذات آن سخن می‌گوییم. در معنای آنچه وجود و ذات یک هستمند را شکل می‌دهد، است.

تفکیک این دو معنا از خود هستمند و هستی هستمند و تاریخ آن و بسطشان نزد ارسطو به نقطه اوج خود می‌رسند که ایضا پرسش در کل (در معنای اول) و پرسش با هستی هستمند (در معنای ثانویه) در اتحادی اخذ می‌شود و این پرسش چونان فلسفه اولی و فلسفه در معنای اساسی مشخص می‌گردد. فلسفیدن اساسی در این معنای دوگانه یعنی از خود هستمند و از هستی پرسش دارد. به محض آنکه فلسفه از خود هستمند پرسش کند، آن را به شیئی دلخواهانه و به یک برابر ایستادگی نساخته، بلکه پرسش خود را در این هستمند کل به سامان می‌آورد. به محض آنکه وجهه بنیادین این هستمند و هستی آن این حرکت باشد، پرسش ریشه‌ای از آن به محرک اولیه باز می‌گردد، یعنی به محرک غایی و ظاهرترین که بعلاوه چونان ترسیم می‌یابد، چونان امر الوهی بی آنکه در این اثنا معنای دینی معینی به نوسان درآید. اینگونه است مقام موضوعی در فلسفه ارسطویی.





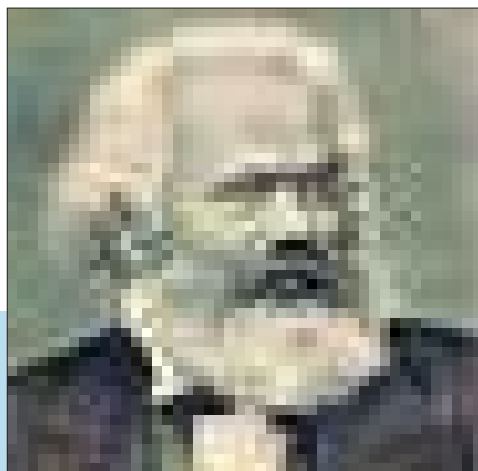
مدرسی شود. اما برای مکاتب فلسفی و برای آیندگان این تکلیف واقع است، چرا که ریشه این فلسفیدن گم گشته، تا ماده از هم گسیخته و فرو پاشیده به یک طریقه‌ای به هم پیوند بخورد، به طوری که فلسفه برای هر کسی قابل دسترسی شود و توسط هر کس بتواند دنبال شود. همه آنچه ناشی از گوناگون‌ترین پرسش‌ها در هر دورانی [ظاهراً ناپیوسته، اما هر چه درونی‌تر ریشه‌ای] سربلند کرده بود، اکنون بی ریشه می‌شود و بنابر موضع گیری‌های فکری یاددانی و یاد گرفتنی در رشته‌های مختلف گردآوری می‌شود. این رابطه ریشه‌ای جای خود را با نظمی در درون رشته‌ها و اسلوب‌های مدرسی عوض می‌کند. پرسش این است که طبق کدام تلقی‌ها اکنون این ماده غنی، فی نفسه و در هسته و جاننداری خود تمسک ناپذیر نظم داده می‌شود.

موضع گیری این انتظام مدرسه‌ای بی هیچ محمل دیگری از آن موضوعات اصلی نتیجه شد که آنها را شناختیم. با توضیح در معنای برا خود [خویش] واقع بودن و از [خود] خویش [به] رشد رسیدن و حاکم شدن، آن را در برابر آن هستمندی (موجودی) متمایز ساختیم که ایجاد خود را از سوی بشر دارد. از همین خاستگاه مفهوم تقریبی را به دست می‌آوریم که همه آن چیزهایی را در بر می‌گیرد که کنش و نهش بشری را در نظر دارد، یعنی آدمی را در عملش در داشته‌هایش در رفتار و در آنچه یونانیان آن را ترسیم می‌دارند که از آنجا کلمه اخلاق (Ethik) یا آداب و رسوم ما می‌آید. رفتار بشر معنا می‌دهد، بشر در رفتار (Haltung) در داشته شخصی‌اش چونان چیزی متعلق به طبیعت در معنای محدودتر، متعلق به هستمند متمایز، یعنی بدین محمل دو حوزه بنیادین داریم که همچون موضوعات اصلی برای ملاحظه‌مان نتیجه می‌شوند. به محض آنکه اینک آشکارا بیان شده و به توضیح می‌رسند. تا آنجا گفتن

نمی‌یابیم، آن طور که تازه بعدها یافت شد، همان طور که در دیالوگ‌های افلاطونی کمتر می‌توان سیستمی از فلسفه افلاطونی را ارائه داد. ارسطو به سال ۳۲۲/۲۱ پیش از میلاد وفات یافت. در این میانه اما فلسفه دیری است که قربانی ابهام (دومعنایی) شده است. با ارسطو فلسفه باستانی نقطه اوجش را حاصل نموده با او تنزل و سقوط اساسی فلسفه آغاز می‌شود. به نزد افلاطون و ارسطو آموزش مدرسی اجتناب‌ناپذیر می‌شود. چگونه ایشان تأثیرگذار می‌شوند؟ پرسش جاندار فرو می‌میرد. تحت تأثیر قراردادن اساسی پرسش فلسفی به جا می‌ماند. اینهمه تا به آنجا که تأثیرگذاری گذشته به شناخت (Erkenntnis) رسیده باشد و طوری اظهار یافته باشد. این اظهار گونگی به تنهایی اخذ شده و به نتیجه قابل کسب و کاربرپذیری تغییر شکل می‌یابد، تا برای هر کس آموختنی و انتقال دانی شود. این یعنی که همه آنچه با فلسفه افلاطونی و ارسطویی به ودیعه مانده با منبع رسالات و دیالوگ‌ها، بی‌ریشه بوده و دیگر به طور ریشه‌ای دریافت نمی‌شود، در عین حال اینک بقای کاملی از فلسفه پیش روی است که با آن آیندگان و مقلدان به شیوه‌ای باید خود را راضی کنند. فلسفه و فلسفه ارسطویی دچار این سرنوشت می‌شود، که هیچ فلسفه‌ای از چنگال این تقدیر خلاصی ندارد، اینکه بدل به فلسفه



شکل گرفته که به عنوان رهبر و نخستین فرد بسا چیزها را بررسی کرده است؛ آشکارا این تفکیک تازه هدایت شده را اکسنوکراتس و شاگردان ارسطو در پریپاتوس و بعلاوه استویی‌ها پیش برده‌اند. ولی برای ما کافی نیست، تا این موضوع بسادگی به اطلاع رسد، بلکه امر اساسی این است که این تقسیم بندی مدرسه‌ای از آغاز برای آینده، دریافت فلسفه و پرسش فلسفی را ترسیم می‌کند، به طوری که فلسفه در دوران پس از ارسطو [صرفنظر از چند استثنای جزئی] به موقعیتی مدرسه‌ای و آموزشی بدل می‌شود. آنچه در پرسش فلسفی نمایان می‌شود و یا از قبل آشنا بوده، به طور تحمیلی تحت یکی از این اسلوب‌ها آورده می‌شود و طبق نمودار روش‌های پرسش و اثبات مورد تحقیق قرار می‌گیرد.



در باب اشیاء (موجودات)، برای هر امر آموزشی امر اولی باشد، ملاحظه خود لوگوس به مقام نخست برمی‌آید. وقتی تلاش می‌شود، تا بقای کلی فلسفیدن باستانی در اسلوب‌های مدرسه‌ای (مکاتب مختلف) به رشته‌هایی تقسیم شود، از این معبر ایضاً گفته شده که نوع شناخت دیگر فلسفیدنی جاندار برخاسته از خود مسائل نیست، بلکه این هیأت، مانند دیگر حوزه‌های دانش در علوم بررسی می‌شود.

نوع بررسی این حوزه فلسفه اکنون به علمی بدل می‌شود، به این واسطه سه اسلوب مدرسه‌ای برای فلسفه مدرسی اخذ شده حاصل می‌گردد: منطق، فیزیک، اخلاق. این فراشد (پروسه) تعلیمات مدرسه‌ای و به این واسطه فراشد سقوط فلسفیدن اساسی در زمان افلاطون در آکادمی مدرسه‌ای خاص وی جای می‌گیرد. در خود ودایع باستانی برخاسته از دوران هلنی گزارش می‌شود که این افتراق اسلوب‌ها توسط خود افلاطون ممکن شد و از سوی یکی از شاگردانش و گرداننده آکادمی، یعنی اکسینوکراتس (Xenokrates)، برای اول بار تأسیس شد. این تقسیم بندی صرفاً در آکادمی افلاطونی در گذر سده‌ها به استواری نرسیده، بلکه از مکتب ارسطو نیز، در فلسفه پریپاتوسمی، عبور کرده و سپس حکمای استویی ادامه راه را تقبل کرده‌اند. شاهد این امر را نزد سکستوس امپیریکوس (Sextus Empiricus)، می‌یابیم. (متن یونانی صفحه ۵۵ آلمانی).^(۱) به شیوه‌ای کاملتر فلاسفه به آنانی تقسیم شده‌اند، که می‌گویند که تکلیف فلسفه این است تا آن چیزی بررسی شود که به فیزیک، اخلاق و منطق مربوط باشد؛ تفکیکی که قبل از همه نزد افلاطون





قرار گیرد، یعنی با خط سیر سه اسلوب منطق، فیزیک و اخلاق. برای گردآورندگان آثار ارسطویی این وظیفه شکل گرفت، تا نوشتارهای به ودیعه مانده به این سه اسلوب که جای هیچ تردیدی در آنها بود، تقسیم شوند.

اگر خود را در موقعیت این گردآورندگان قرار دهیم، خود را در برابر مواد فلسفه ارسطویی و سه اسلوب مزبور می‌نگریم. اکنون اما تحت رسالات ارسطو آن مواردی هم یافت شد که در آنها او خود گاهی گفته بود که آنها فلسفیدن اساسی را نمایان می‌سازند، آنهایی که از موجود به طور کل و از موجود اساسی پرسش می‌کنند. این رسالات را نمی‌توانستند تنظیم کنندگان نوشتارهای ارسطویی تحت یکی از این سه اسلوب بیاورند که به آنها این فلسفه مدرسی تقسیم شده بود. بر اساس این دوام استوار، سه اسلوب فلسفه نمی‌توانستند، آنچه را ارسطو به عنوان فلسفه اساسی ترسیم می‌کند، بپذیرند. در برابر فلسفه اساسی ارسطو این مخمسه شکل گرفت که اینها

۱۱. چرخش کامل معنای تکنیکی در کلمه "متافیزیک" به صورت معنایی محتوایی

الف) معنای تکنیکی

متافیزیک به منزله عنوانی تکنیکی

در این سده‌های سقوط فلسفه باستانی، در زمان ۳۰۰ سال پیش از میلاد تا قرن اول پیش از میلاد، آثار ارسطو تقریباً گم شده بودند. فقط اندکی از آنها توسط خود وی منتشر شده بود و بقیه فقط به صورت دست نوشته، طرح های درسگفتار و فنون درسگفتار محفوظ مانده بود، یعنی به همان شکلی که ایجاد شده بود. هنگامی که در سده اول پیش از میلاد جهت تهیه کلی فلسفه ارسطویی تلاش صورت گرفت و خواسته شد تا در دسترس مدارس قرار گیرد؛ این تکلیف احساس شد، تا رسالات ارسطویی گردآوری شود و به انتظام درآید. این امری بدیهی بود که سراسر این آثار تحت این دورنما نگریسته شد، تا در اختیار



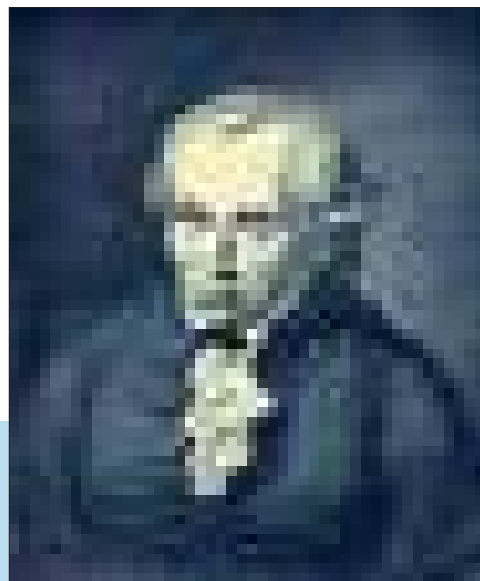
به طور محتوایی ترسیم نمی‌یابد و طبق معضل خاص خود هم مشخص نمی‌شود، بلکه از معبر عنوانی روشن می‌شود که مقامش در نظم ظاهری نوشتارها قرار بوده عیان شود؛ آنچه را متافیزیک می‌نامیم، اظهاری است که از یک استیصال برآمده، عنوانی برای یک مخصصه، یک عنوان محض تکنیکی، که به طور محتوایی هنوز اصلاً هیچ چیزی را بیان نمی‌کند.

این انتظام نوشتارهای ارسطویی در سراسر این فراداهش، راه خود را ادامه داده و از الگوی عظیم آثار ارسطویی عبور کرده، برای نمونه در آکادمی برلین، که در آن اول به منطق، بعد به فیزیک و سپس به متافیزیک و نوشتارهای اخلاقی و شاعرانه می‌پردازند.

ب) معنای محتوایی فراتر (بعد)

متافیزیک به منزله ترسیم و معنای محتوایی

علم امور وراحتی. متافیزیک چونان اسلوبی مدرسی چنین عنوان تکنیکی: در گذر زمانی طولانی باقی مانده، تا به یکباره [مانمی‌دانیم چه هنگام و چگونه و



به هیچ یک از اسلوب‌ها تعلق نداشت. از سوی دیگر باز هم امکان نداشت تا آنچه را از سوی ارسطو به عنوان فلسفیدن اساسی مشخص می‌شود، به کناری نهند. بنابراین این پرسش ایجاد شد:

این مکاتب با فلسفه اساسی در نمودار سه اسلوب، برای بسط یا تغییر آن، تا به کجا قادر به چنین تقسیم‌بندی بودند؟ ما باید برای خودمان این موقعیت را کاملاً روشن سازیم: امر ماهوی فلسفه را نمی‌شد در این چارچوب قرار دارد. فلسفه مدرسی در برابر فلسفیدن به مخصصه‌ای دچار گشت.

فقط یک راه خلاصی از این گرفتاری باقی می‌ماند. واری شود که آیا فلسفه اساسی از یک رابطه‌ای باشناخت مدرسی برخوردار است یا نه. عملاً چنین است. در این رسالات بعضاً چنین پرسش‌هایی مانند آنچه در این درسگفتار یافت می‌شود وجود دارد که اساس "فیزیک" را می‌سازد. نشان داده می‌شود که نوعی قربابت میان این پرسش‌ها واقع است که ارسطو آنها را در فلسفه اولی بررسی می‌کند، آن پرسش‌ها که فلسفه مدرسی آنها را در فیزیک توضیح می‌دهد، ولی آن طور که آنچه را ارسطو در فلسفه اولی مورد بررسی قرار می‌دهد، بسیار گسترده‌تر و اساسی‌تر است. بنابراین هیچ امکانی وجود ندارد تا بی هیچ محمل دیگری در فیزیک جای گیرد، بلکه فقط در کنار آن و قبل از فیزیک باید قرار گیرد، تا بعداً فیزیک به انتظام آورد. به طوریکه فلسفه اولی در ماورای فیزیک واقع شده است فلسفه اساسی اکنون دیگر مرتبه خود را می‌یابد. امر ماهوی در اینجا این است که در برابر وضعیت و خیمی قرار می‌گیریم؛ فلسفه اولی از طریق این مشخصه





توسط چه کسی [این عنوان تکنیکی معنایی محتوایی را با برهان حفظ کرده و پیامد کلمات در کلمه‌ای، در کلمه لاتینی Metaphysica تمرکز شده است. Meta در زبان یونانی "بعد" معنا می‌دهد، یعنی وراء، آن طور که در کلمات Metleval (دنبال کردن)، که روش‌هایی است، یعنی راهی که در آن موضوعی را دنبال کنم.

Meta اما در یونانی هنوز معنایی دیگر دارد، که با معنای اول رابطه دارد. وقتی من مطلبی را تعقیب می‌کنم و از پی‌اش هستم، در این اثنا از یک موضوعی دور می‌شوم و به سوی امر دیگری می‌روم، یعنی تا حدودی خودم را دگرگون می‌سازم (Unulenden) (چرخش حاصل می‌کنم). این معنا در Meta به مفهوم "از چیزی دور شدن و به طرف چیز دیگری رفتن" را در کلمه یونانی (چرخش Umschlag) داریم. با به هم پیوستن عنوان یونانی به کلمه لاتینی Meta، Metaphysica، معنایش را تغییر داده است. معنای چرخش (روکش، برگردان، دویل، جابجایی، تغییر ناگهانی) از معنای محض مکانی حاصل شد، یعنی از امری دور شدن و به گردونه دیگری رسیدن، یعنی از یک جایی به جایی دیگر رفتن. اکنون دیگر آنی را در نظر ندارد که آموختن درباره فیزیک را دنبال کند، بلکه آن چیزی را بررسی می‌کند که از فیزیک روی می‌گرداند (Wegulendet) و به موجود دیگری، به موجود به طور کل و موجود اساسی روی می‌کند. (hinwendet). این چرخش ناگهانی (Umulendung) در فلسفه اساسی به وقوع می‌رسد (geschieht) این دور شدن فلسفه اساسی از طبیعت چنان حوزهای منفرد، به طور کل از هر یک از چنین محدوده‌هایی، یک رویکرد به موجود منفرد است، یک روانه شدن به سوی چیزی دیگرگون متافیزیک به عنوانی برای شناخت آن چیزی بدل می‌شود که در گذشتن از امر حسی است، عنوانی برای علم و شناخت امر ورا حسی.

این امر در معنای لاتینی خود را آشکار می‌سازد. معنای نخست Meta، یعنی وراء، در Post لاتینی به معنا می‌رسد و معنای ثانویه به صورت Trans در می‌آید. عنوان تکنیکی "متافیزیک" اکنون به مشخصه‌ای محتوایی بدل می‌شود. متافیزیک در این معنای محتوایی اینک معنا و دریافتی معین را تقبل می‌کند. مشغله انتظام بخشی (Ordnen) در فلسفه مدرسی [و پیش از همه مخمصة آن] دلیل معنای کاملاً معینی است، تا در آینده فلسفیدن اساسی چنان متافیزیک جای بگیرد. تاکنون [صرفنظر از وضوح ناقص کلمه تاریخ توسعه] خیلی کم توجه شده که این چرخش ناگهانی از دیرباز چندان بی‌آزار و بی‌غرض نبود، آن طور که می‌تواند به نظر آید. این چرخش ناگهانی در این عنوان یکسره هیچ چیز عجالتی و موقتی نیست. به این واسطه چیزی ماهوی به تعین می‌رسد]

سرنوشت فلسفه اساسی در غرب.

پرسش فلسفه اساسی در بادی امر به منزله متافیزیک در معنای ثانویه و محتوایی به دریافت می‌رسد، در راستایی معین و با گزاره‌هایی معین پافشاری می‌کند. عنوان "متافیزیک" اینگونه سپس موجبی برای اشکال قیاس را ارائه نموده که در جهت محتوایی اندیشیده شده: مابعدالمنطق، مابعدالهندسه که از طریق هندسی اقلیدسی به حرکت می‌افتد؛ بارون فوق‌اشتاین مردمی





رد می‌کنیم. خواستیم تا پاسخ به این پرسش را از طریق تاریخ این کلمه حاصل کنیم. چه نتیجه‌ای این راه داشت؟ در مورد دو معنا به اعتماد رسیدیم: معنای تکنیکی آغازین و معنای محتوایی متعاقب. آشکارا نمی‌تواند معنای اول باز هم مورد بررسی قرار گیرد. "متافیزیک" را در معنای ثانویه، یعنی محتوایی آن موقع اخذ می‌کنیم که می‌گوییم: فلسفه، پرسشی متافیزیکی است. بنابراین متافیزیک را چنان عنوانی در می‌یابیم، نه فقط همچون عنوانی محض، بلکه آن‌طور که این کلمه بیان می‌کند که چه چیزی است این فلسفیدن اساسی.

به این ترتیب همه چیز در بهترین انتظام آمد: از فرادش (Tradition) تبعیت می‌کنیم و اما در این پیوند خوردن به فرادش، دشواری اساسی واقع است. پس آیا معنای محتوایی متافیزیک از فهمی واقعی خلق شده و چنان تفسیر این امر حاصل شده است؟ و یا به عکس، طبق معنای نسبتاً تصادفی متافیزیک به دریافت آمده است؟ عملاً چنین است. توسعه معنای دوم متافیزیک به ما نشان داد که کلمه "متافیزیک" به طور محتوایی چنان شناخت امر ورا حسی (Übersinnliche) به

دارد که سیاست عملی را بر پایه سیستم‌هایی فلسفی بنا می‌کنند که مابعدالسیاسه نام گرفته است. حتی از یک مابعدالاسپیرین سخن می‌رود که تأثیرش ماورای آسپیرین معمولی است.^(۲)

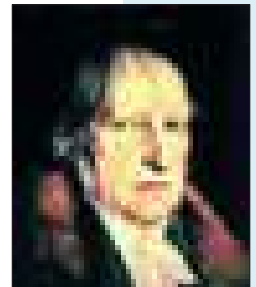
رو (Roux) از ما بعدالساختر سفیده تخم مرغ سخن می‌گوید. متافیزیک، خود اما چنان عنوانی از یک اسلوب در کنار دیگر اسلوب‌ها رویگردان است. معنای تکنیکی آغازین که قرار بود جایگاه ادراک ناشده را عیان سازد، به توصیفی محتوایی از فلسفیدن اساسی بناگهان بدل شد. در این معنا این متافیزیک عنوانی از اسلوبی فلسفی است که با دیگر اسلوب‌ها به نظم در می‌آید.

خاستگاه کلمه "متافیزیک" و تاریخ آن برای ما ابتدا در این امر یکسر ماهوی مهم است که ما این چرخش ناگهانی از معنای تکنیکی را به معنایی محتوایی استوار سازیم و به این واسطه نظریه‌های پیوسته به انتظام بخشی چنین متافیزیک اخذ شده‌ای را در ردیف اسلوب‌های مدرسی در حافظه‌مان نگه داریم. تاریخ این اسلوب را خود نمی‌توانیم یکایک بروز دهیم. در این باره بسا چیزها گزارش شده است و اما چنین چیزی اساساً مادامی بی‌ثمر می‌ماند که آن را ناشی از معضلی جاندار از متافیزیک به ادراک نیاوریم.

۱۲. ناسازگاری درونی مفهوم متافیزیک

به ودیعه مانده

به پرسش دیگری می‌پردازیم که به ما می‌گوید که عنوان "متافیزیک" را در کدام معنا استوار می‌سازیم، آن موقع که در عین حال این را همچون اسلوبی مدرسی



دریافت آمد. در این معنا عنوان "متافیزیک" در فراداهش (Tradition) استوار شده و ایضاً در این معنا آن را مجاز نخواهیم بود، بپذیریم. نهایتاً برایمان به عکس این تکلیف سر برمی آورد، تا ناشی از تفهیمی ریشه‌ای عنوانی را که اکنون به یکباره در دسترس قرار گرفته تازه به معنا برسانیم. به بیان خلاصه: ما مجاز نیستیم آن را برخاسته از متافیزیک معنا کنیم، بلکه باید به عکس کلمه "متافیزیک" را از طریق تفسیری ریشه‌ای از آن چیزی به توجیه برسانیم که در نزد ارسطو پیش رویمان می‌آید.

اگر این تقاضا را مطرح کنیم، سپس مبتنی می‌شود بر این ایقان که عنوان محتوایی و مربوط به فراداهش "متافیزیک" چونان شناخت امر و راحسی از تفهم ریشه‌ای خلق نشده است. به منظور اساس بخشیدن به این ایقان و تقاعد ذهن، باید اکنون دو گانه‌ای را عیان سازیم:

اول، اینکه به کدام طریقه تفهیمی ریشه‌ای نزد ارسطو حاصل شده است و دوم اینکه مفهوم سنتی متافیزیک در



برابر این تفهم انکار می‌شود.

اما امر اول را فقط آن موقع می‌توانیم نشان دهیم که خود مسأله‌ای فرسخته‌تر از فلسفیدن اساسی بسط یافته باشد. فقط پس از آن است که این مشعل را داریم که با آن بنیادهای محجوب و برنا کشیده را به این واسطه بنیادهای فلسفه باستانی فروغ بخشیم، تا تصمیم‌گیری شود که اساساً چه چیزی در این حواله به وقوع می‌رسد. در چنین فلسفیدن اساسی اما قرار است در عین حال تازه از رهگذر این درسگفتار، راهی در این مسیر بیابیم. طبق این موضوع باید از امر اول چشم‌پوشیم. سپس اما همچنین نمی‌توانیم عدم تناسب معنای سنتی متافیزیک را در برابر نور وضوح آوریم و مردود شمردن این عنوان سنتی در حد یک خودسری محض باقی می‌ماند.

لیکن برای نشان دادن خام اینکه امر اخیر آن موردی نیست که می‌نماید، قرار است به ناسازگاری‌های (Unzutraglichkeiten) این مفهوم به ودیعه مانده اشاره گردد. اما این موارد در هیچ جای دیگری به جز ناشی از این مطلب به عنوان مبنا قرار نمی‌گیرد، اینکه این مفهوم (Begriff) از یک ریشه‌ای ادراک شده حاصل نشده است.

ما در ربط با مفهوم به ودیعه مانده متافیزیک سه مطلب را ادعا می‌کنیم:

۱. این مفهوم واگذار شده است (منتقل و فروخته شده)؛
۲. این مفهوم فی نفسه آشفته و سردرگم بوده است؛
۳. این مفهوم در مورد مسأله اصلی آنچه قرار است ترسیم یابد، دغدغه و اندیشه‌ای نداشته است. این عنوان "متافیزیک" در معنای محتوایی‌اش در نهایت امر به دست تاریخ فلسفه

(Philosophie Geschichte der) کشان

کشان در حرکت بوده و این تاریخ عنوان مزبور را از پی خود به اجبار کشیده و تا اینجا آورده و هر از گاهی به





(Okkultismus) ترسیم یافته‌اند. همه این گرایش‌ها [امروزه به ویژه به شدت اوج گرفته و با طیب خاطر چونان متافیزیک عرضه شده که به همین سبب ادیبانی از نوعی رستاخیز متافیزیک بر سر زبان‌ها است] فقط کما بیش از جدیت نقوش جایگزینی برای اساس بخشیدن به این امر و برای نمایش امر فراحسی هستند، آن طور که از طریق مسیحیت و جزم اندیشی مسیحی در مغرب زمین پیش از هر چیز قبولانده می‌شود. خود جزم اندیشی مسیحی صورتی معین را از این معبر حاصل کرده این‌که در راستای معین فلسفه باستانی را و بخصوص فلسفه ارسطو را تقبل کرده تا مضمون ایمان مسیحی را سیستماتیزه کند. این سیستماتیزه کردن، هیچ نظم ظاهری نیست، بلکه معنایی محتوایی را با خود می‌آورد. تئولوژی مسیحی و جزم اندیشی بر فلسفه باستانی مسلط شده و آن را به شیوه‌ای کاملاً معین (مسیحی) قلب معنا کرده است. فلسفه باستانی از رهگذر جزم اندیشی (دگماتیک) مسیحی به جانب دریافتی کاملاً معین پرتاب شده که از طریق رنسانس (نوزایش)، اومانیزم (بشرانگاری) و ایده‌آلیسم (دیدارنگاری) آلمانی یکسره استوار شده و ناحقیقت آن را تازه امروز و به کندی شروع کرده‌ایم تا دریابیم. نخستین کس احیاناً نیچه بود. در جزم اندیشی مسیحی به عنوان تعینی از گزاره‌هایی از یک صورت معین دینی باید در معنایی ممتاز از خدا و بشر بررسی شود که چگونه این دو، خدا و بشر، ابژه‌های (موارد شناسایی) ابتدایی از ایمان فقط نباشند، بلکه به سیستماتیک تئولوژیک هم بدل شوند: خدا به منزله امر وراحسی صرف، بشر نه فقط به طور یگانه و سبقت جسته همچون

یکباره چیزی را تا حدی تغییر داده ولی هرگز چنان فهم نشده که خود در ربط با آنچه می‌خواهد آن را ترسیم سازد، مسأله‌ای شده باشد.

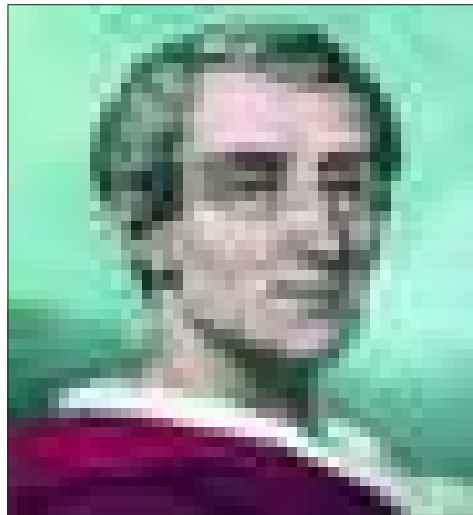
الف) واگذاری مفهوم متافیزیک به ودیعه مانده:

امر متافیزیکی (خدا، روح جاودانه) چونان موجودی (هستمندی) در دسترس و به هر حالی برتر، مفهوم به ودیعه مانده متافیزیک (مابعدالطبیعه: علم‌اعلی، دانش برین) ناسازگاری کرده است (ist Verausserlicht). برای نگرستن این امر، از مفهوم عامیانه متافیزیک دور شده و سرچشمه آن را دنبال کرده و نشان می‌دهیم که تا چه حوزه‌ای از فلسفه برمی‌آید و معنای سطحی یافته است.

(البته باید ملاحظه شود که متافیزیک به منزله یک عنوان ایضاً ابتدا برای سراسر آنتولوژی (علم‌الموجود = هست شناسی، پرسش از موجودیت موجود، پرسش از نفسانیت نفس، پرسش از اجتماعیت اجتماع، پرسش از روحانیت روح) محفوظ مانده، که اما حتی همان تئولوژی (لقاء الطاغوت) است.)

وقتی امروزه در نویسندگی معمول، کلمه "متافیزیک" و "متافیزیکی" به کار می‌رود، سپس این کاربرد کلمه می‌خواهد بعلاوه با استنباط یک ژرفا، رازآلودی را و نه هرگز چیزی ملموس را به گرد خود داشته باشد، آنچه را ورای اشیاء هر روزه و در حوزه خاص واقعیت غایی باشد. آنچه فراتر از تجربه معمول حواس و امور حسی برمی‌آید، امر فراحسی است. به این محمل به سهولت مقاصد متصل است که چگونه این تجربه از طریق نام‌هایی همچون تئوزوفی (حکمت الهی) و آموزه دریافت‌های برون حسی





در باب آنچه به هر موجودی چونان موجود ربط می‌یابد، یعنی به هر OV، به محض آنکه این موجود OV باشد. پرسیده می‌شود: چه تعلق دارد به یک موجود، آنجا که موجودی باشد، کاملاً صرفنظر از آنکه این و آن موجود باشد؟

چه تعلق دارد به این موجود (هستمند)، آنجا که کلاً چنان چیزی همچون یک موجود باشد؟ این پرسش از ذات (Wesen ماهیت) و طبیعت (Natur: سرشت، خو، طبع) موجود (هستمند) را فلسفه اولی (erste Philosophie) طرح می‌کند. بعلاوه اما این فلسفه پرسش از موجود در کل را هم طرح می‌کند که در آن بازگشته و از برترین و نهایی‌ترین امری پرسش می‌کند که ارسطو هم آن را ترسیم می‌دارد، به این ترتیب نزد ارسطو این رابطه خاص میان فلسفه اولی و تئولوژی را از پیش شکل گرفته می‌یابیم. بر اساس این رابطه، با تفسیر معینی از فلسفه عربی (اسلامی)، اکنون در قرون وسطی ایجاد شد، که به این عنوان با ارسطو و پیش از همه با نوشتارهای متافیزیکی‌ای آشنا شد که تطبیق مضمون ایمان مسیحی را با محتوای فلسفی آثار ارسطو سهولت می‌بخشد. چنان پیش می‌آید که امر وراحتی و امر متافیزیکی در مفهوم معمول، بعلاوه آن باشد که در شناخت تئولوژیک (متألهانه) شناخته می‌شود، در شناختی متألهانه که تئولوژی مبتنی بر ایمان (Glaube) نیست، بلکه تئولوژی بر اساس عقل (Vernunft): عقل عصر جدیدی بشر محور خود بنیاد سوژه محور خداگریز تکنیک مدار ریاضی گونه، که در هیچ یک از حوالت‌های بشری قبل از آن سابقه نداشته و در واقع سراسر تاریخ بشر در یک سو و این حوالت عصر جدیدی با این اوصاف در سوی دیگر قرار می‌گیرد که چرخشی بی سابقه، ناگهانی و تعیین کننده تقدیر خاصی برای همه آدمیان زمین است که چه عاقبت آن سعادت یا نعمت باشد، از

این موجود زمینی، بلکه با التفات به سرنوشت ابدی‌اش و فناپذیری‌اش. خدا و فناپذیری، دو عنوان برای امر ماورایی (آخرت) هستند، تا این امر به طور ماهوی در این ایمان پیش رود. این امر ماورایی (Jenseitige) را متافیزیک اساسی و یا به تعبیر دیگر یک فلسفه معین برای خود مبنا قرار داده است. باز هم با شروع فلسفه عصر جدید، نزد مؤسس آن، دکارت، می‌بینیم چگونه او در اثر اصلی‌اش "تأملاتی در باب فلسفه اولی"، آشکارا می‌گوید که فلسفه اولی، اثبات تقرر ظهوری (قیام صدور) خدا را و فناپذیری (جاودانگی) روح را برابر ایستای خود دارد. با شروع فلسفه عصر جدیدی که با طیب خاطر چونان شکست فلسفه کهن عرضه می‌شود ایضاً آن چیزی را مؤکداً و با استواری می‌یابیم که درخواست اصلی متافیزیک قرون وسطایی بوده است.

تقبیل فلسفه اولی ارسطویی در بنا و ایجاد جزم اندیشی تئولوژیک قرون وسطی به یک معنا به طور سطحی محض از این طریق ساده اندیشی شد که خود ارسطو در کتاب ششم "متافیزیک"، آنجا که از فلسفه اولی سخن می‌گوید، آن طور که شنیدیم این را در دو جهت اصلی پرسش تقسیم‌بندی می‌کند، بی‌آنکه خود این وحدت را به مسأله‌ای بدل سازد. طبق این تقسیم‌بندی به یکباره در باب موجود چونان چنین چیزی بررسی شده، یعنی



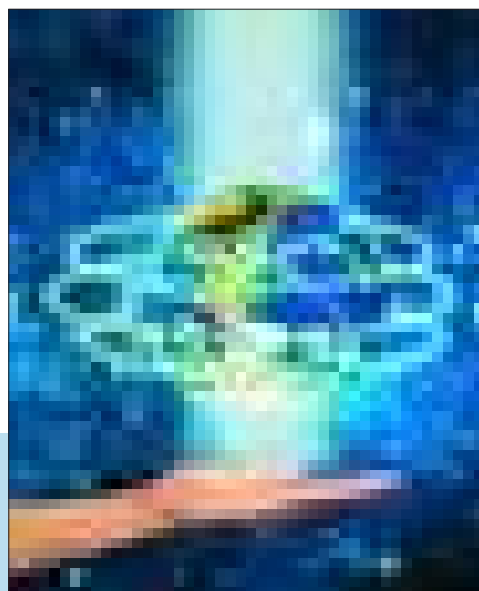
از امکان شناختی از تقرر ظهوری خدا و یا جاودانگی روح نمی‌پردازد.

اینهمه پرسش‌هایی متعاقب‌اند. نهایتاً اینکه این که امر بنیادین بررسی می‌شود که امر و راحسی و امر متافیزیکی زمینه‌ای از موجود در میان دیگر موجودات است. متافیزیک به این ترتیب در زمینه‌ای همسان با دیگر شناخت‌های موجود در علوم و یا شناخت‌های عملی، تکنیکی می‌آید، نه با این تمایز که این موجود چیزی برتر باشد. این هستمند فراتر واقع است در ماوراست، برتر است، چیزی که ترجمان لاتینی آن را از کلمه یونانی Meta گرفته است.

این Meta دیگر روشی (Ha Hung) معین از تفکر مبتنی بر شناخت را نشان نمی‌دهد، یک چرخش اساسی در برابر تفکر هر روزه و پرسش‌های هر روزه نیست، بلکه صرفاً نشانه برای مکان و نظم موجود است، که در قفا و فراتر از دیگر موجودات قرار دارد. کلیت امر اما [این امر و راحسی و امر حسی] به شیوه‌ای همسان

دل همین حوالت برون خواهد شد و هیچ فرهنگ و تاریخ ماجرایی دیگری، یارای آن نخواهد داشت تا چند و چون این سرنوشت غریب را به چالش یا حتی مباحثه کشد که عصر جدید و تفکر آن، جز خود را معتبر نشمرده و به هیچ ندا و سخنی، جز صدای اماره کیش خودمدار خود گوش نمی‌دهد و حتی در فرجام این بیراهه، این تقدیر دیگر یارای گوش سپاری به ماجرایی بنیادین تاریخی خود هم نیست و صدای کوس نفس پرست خود را هم به گوش نمی‌گیرد و نه به این دلیل که طلب برون شد از آن را داشته باشد بلکه چون قادر به نیوشایی نیست، حتی نیوشایی بن ظلمت صفت آغازین خود را (مترجم) و تئولوژی عقلانی (با اوصافی که بر شمردیم) است.

این امری ماهوی است که برابر ایستای (موضوع) فلسفه اولی (متافیزیک) اکنون هستمندی (موجودی) معین و گرچه و راحسی است. در پرسش ما از تفهیم قرون وسطایی متافیزیک اکنون به پرسش از حق یک شناخت از این امر و راحسی پرداخته نمی‌شود، همچنین به پرسش





موجود متمایز نیست، به جز آن تمایزی است که میان امر حسی و امر وراحسی واقع است. ولی این سوء تعبیری کامل از آن چیز است که نزد ارسطو به مثابه Vetov دست کم چونان معضلی برقرار می‌شود. در آن، اینکه امر متافیزیکی، هستمندی در دسترس و گرچه برتر در میان دیگر موجودات است، ناسازگاری و سطحی بودن مفهوم متافیزیک قرار دارد.

ب) پریشانی مفهوم متافیزیک به ودیعه مانده:

به هم متصل کردن دو گونه جدا از هم در فرآیند بیرون کشیدن (Meta) موجود وراحسی و وجهه وجود ناحسی موجود:

مفهوم به ودیعه مانده متافیزیک، فی نفسه پریشان (Verworren) است. دیدیم که نزد ارسطو در تتولوژی، شناخت وراحسی و باز هم راستای پرسشی دیگری عرضه شد. همچنین به طور ریشه‌ای شناخت موجود چونان چیزی تعلق داشت. این جهت پرسشی ثانویه را همچنین توماس آکوینی به طور کامل از ارسطو تقبل کرده است. وقتی این امر وقوع یافت، می‌باید او طبعاً تلاش می‌کرد، طرح پرسش خود را با پرسش ارسطو به یک رابطه‌ای بیاورد. در این پرسش، پرسش می‌شود که چه چیز برای هر موجودی چونان چیزی پیش می‌آید و موجود چیست و اینکه بعضاً چه چیز را با ویژگی‌هایی عرضه نموده، آن موقع که آن را به طور کلی ملاحظه کردم:

Ens Communiter Consideratum
oder das ens in Communi

هستمند به طور کل ایضاً برابر ایستایی از فلسفه اولی می‌شود. در اینجا اکنون عیان می‌شود: اگر من از آن چیزی بیرسم که برای هر هستمندی به مثابه چنین چیزی چه پیش می‌آید، بالضرورة به فراتر از یکایک هستمندها می‌روم. من برون از کلی‌ترین تعینات هستمند



در دسترس است. شناخت این دو [علیرغم تمایزهایی نسبی] در همین روش هر روزه شناخت و اثبات اشیاء حرکت می‌کند.

فقط مطلب اثبات‌های خدا [کاملاً صرفنظر از نیروی اثباتی‌شان] روش چنین متافیزیکی را مستند می‌سازد. در اینجا کاملاً این امر ناپدید می‌شوند که فلسفیدن یک روش بنیادین مستقل باشد. متافیزیک در شناخت هر روزه نفی شده و به ناسازگاری می‌رسد، فقط اینکه در این اثنا امر وراحسی مورد بررسی قرار می‌گیرد که بعلاوه از طریق مکاشفات و تعالیم کلیسا به اثبات رسیده است. Meta به مثابه نشانه‌ای از یک مکان امر وراحسی ایضاً هیچ چیزی از آن چرخش اساسی را بر ملا نمی‌کند که سرانجام فلسفیدن آن را فی نفسه مجزا کند. به این ترتیب گفته شده که خود امر متافیزیکی موجودی در میان دیگر موجودات است، اینکه آنی که من فراتر از آن می‌روم و از امر فیزیکی دور می‌شوم، اساساً از این

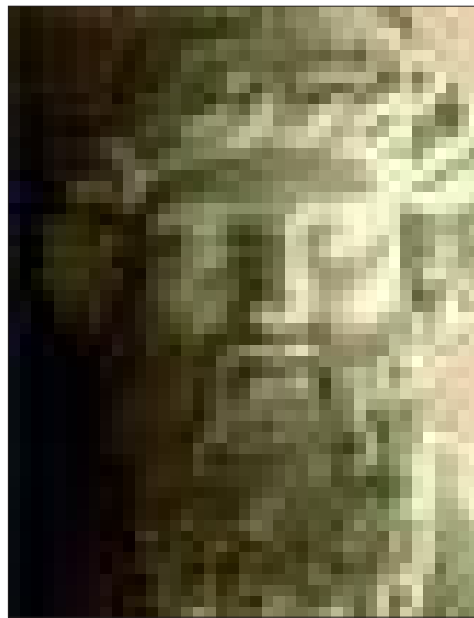




وقتی چنان چیزهایی همچون وحدت، کثرت و غیریت را استنتاج می‌کنم که نمی‌توانم آنها را به چشم و وزن کنم، به امری ناحسی پرداخته می‌شود، اما نه به امری وراحسی، بلکه به امری ناحسی که از طریق حواس در دسترس نیستند. از یک تمایز و یک معضل میان امر وراحسی و امر ناحسی در رابطه‌ای دو جانبه و متقابل با امر حسی اصلاً حرفی به میان نیست. اینگونه مفهوم درونی متافیزیک تا آنجا دیده شده که به سادگی استقرار مسأله ارسطو، و فلسفه ارسطویی، به اتفاق تقبل می‌شود که فی نفسه خود پریشان است.

ج) نادرشواری مفهوم متافیزیک به ودیعه مانده

از آنجا که چنین مفهوم به ودیعه مانده متافیزیک ناسازگار بوده و فی نفسه خود پریشان بوده، اصلاً نمی‌توان به آن رسید که متافیزیک به طور فی نفسه یا اینکه Meta در معنای اساسی به معضل بدل شود. به عکس گفته شده که چون فلسفیدن اساسی چنان پرسش کامل و آزاد بشر در قرون وسطی ممکن نیست، بلکه در روش‌هایی یکسر متفاوت با آن ماهوی می‌شود، چون اساساً هیچ فلسفه‌ای از قرون وسطی وجود ندارد، به همین سبب تقبل متافیزیک ارسطویی طبق دو راستای مشخص در بادی امر چنان هیأت یافته که یک جزم اندیشی نه فقط ایمان را، بلکه خود فلسفه اولی را هم ایجاد می‌کند. در این فراشد اساسی تقبل فلسفه باستانی در هیأت ایمان مسیحی و از این رهگذر، آن طور که نزد دکارت دیده‌ایم، در فلسفه عصر جدیدی برای نخستین بار به مرحله و سبکی و به پرسشی اصلی از طریق کانت رسیده است. کانت برای اول بار واقعاً دست برده و در



می‌روم: اینکه هر هستمندی چیزی است و یک چیز واحد است و چیز دیگر نیست، اینکه متمایز است و با دیگر چیزها در تقابل است و از این قبیل. همه این تعینات: چیز، وحدت، غیریت، تغیر، تضاد، آن چنان مواردی‌اند، که فراتر از هر هستمند جزئی می‌روند، اما در برون کشیده شدن آنها تماماً از استنتاج خدا در ربط با یک شیء متفاوت است. این دو گونه از بنیاد متفاوت استنتاج در یک مفهوم به هم متصل می‌شوند. اصلاً پرسش نمی‌شود که چه چیز در اینجا Meta را می‌نامد، بلکه به گونه‌ای نامعین رها می‌شود. می‌توانیم به طور کلی‌تر بگوییم: در وهله اول، در شناخت تتولوژیک، به شناخت امر ناحسی در معنای آن چیزی پرداخته می‌شود که فراتر از حواس چنان هستمندی خاص قرار دارد، در مورد دوم،





از متافیزیک ارسطویی دارد. در کتاب‌های گوناگون این تفسیر در باب مفهوم متافیزیک بررسی می‌شود، از همه آشکارتر و توصیفی‌تر اما در رهنمونی به جانب کلیت، در کتاب Prooemium^(۳) است. در اینجا قبل از هر چیز مطلبی شگفت‌آور را می‌یابیم، یعنی اینکه توماس آکوینی بی هیچ مقدمه‌ای فلسفه اولی، متافیزیک و تئولوژی یا Scientia divina را، آن طور که اغلب می‌گوید، با شناخت امرالوهی همسان قرار می‌دهد. این علم کبیر در معنای این تئولوژی، از علم کلیسایی متفاوت است، آن شناختی که از مکاشفات برمی‌آید و با ایمان بشر در معنایی ممتاز رابطه دارد. تا به کجا این همسانی فلسفه اولی، متافیزیک و تئولوژی امری شگفت‌آور است؟ اما در عین حال گفته می‌شود: این به واقع نظر ارسطو است و به این واسطه شاهی است بر اینکه توماس آکوینی ناب‌ترین ارسطویی بود و اگر صرف‌نظر کنیم به ارسطو این را عطا کرده که او یعنی ارسطو اظهار "متافیزیک" را هنوز نشناخته است.

چنین به نظر می‌رسد این امر و گرچه همه چیز کاملاً دیگرگون است. این را آن موقع خواهیم دید که پرسش کنیم چگونه توماس این همسانی فلسفه اولی، متافیزیک و تئولوژی را اساس می‌بخشد. این استدلال عملاً از سوی او به گونه‌ای درخشان و مثالین دیده شده، آن طور که او و متفکران قرون وسطایی مایملک سنتی را به صورتی شفاف و علی‌الظاهر قابل بحث به طور کل آماده گذاشته و توجیه کرده‌اند. به توماس آکوینی این امر چنین مربوط می‌شود، تا استدلال کند که چرا یک علمی باید فلسفه اولی، متافیزیک و تئولوژی نامیده شود.

او مبنا را این قرار می‌دهد که برترین شناخت که اکنون هر چه خلاصه‌تر آن را شناخت متافیزیکی می‌نامیم [برترین شناخت در معنای شناخت طبیعی که به آن قرار است بشر از سوی خود برسد] علم منطق و

جریانی در راستایی معین تلاش کرده تا خود متافیزیک را به معضل بدل سازد. یکایک نمی‌توانیم به این گرایش اساسی فلسفیدن کانتی وارد شویم. برای ادراک این امر، باید از تفسیر کانت به تمامی آزاد شد، آن طور که در سده ۱۹، بعضاً از طریق دیدارنگاری (ایده آلیسم) آلمانی ترتیبی داده می‌شود، که امری متداول شده است. آن کس که با این امور بخواهد از نزدیکتر سر و کار داشته باشد، می‌تواند نوشتار مرا با عنوان "کانت و معضل متافیزیک" مورد بررسی قرار دهد.

۱۳. مفهوم متافیزیک توماس آکوینی چونان شاهی تاریخی برای سه نکته مفهوم متافیزیک سنتی

آنچه را برای شما چنین تماماً کلی نمایان ساختم، سه نکته مفهوم متافیزیک سنتی: ناسازگاری آن، پریشانی‌اش و نادشواری‌اش (اینکه بدل به معضل نمی‌شود) مایلم به طور خلاصه برایتان شاهد آورم، تا به این طریق شما گمان نکنید که فقط دریافتی از تاریخ (Geschichte) متافیزیک برخاسته از یک موضع فکری معین است. این شاهد قرار است از طریق اشاره‌ای کوتاه به مفهوم متافیزیک نزد توماس آکوینی دنبال شود. این مفهوم به گونه‌هایی گرچه نه به طور سیستماتیک، ولی در موقعیت‌هایی متفاوت، در باب مفهوم متافیزیک ادا شده است، به ویژه در تعبیری که



"principiis Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus; امر شناخت پذیر در برترین معنا را می توانیم سه گونه متمایز سازیم. در ربط با این سه گونه تمایز پذیری اصل عقلانی، او وجهه‌ای سه گانه از این علم را تفکیک می کند. یک چیز (Etwas) از همه بیشتر و برتر شناخت پذیر است که بعلاوه از همه بیشتر و راحسی نام می گیرد.

۱. Ex ordine intelligendi بر خاسته از نظم و مراحل شناخت

۲. ex comparatione intellectus ad sensum

۳. ex ipsa cognitione intellectus بر خاسته از نوع شناخت خود عقل. این به چه معناست؟

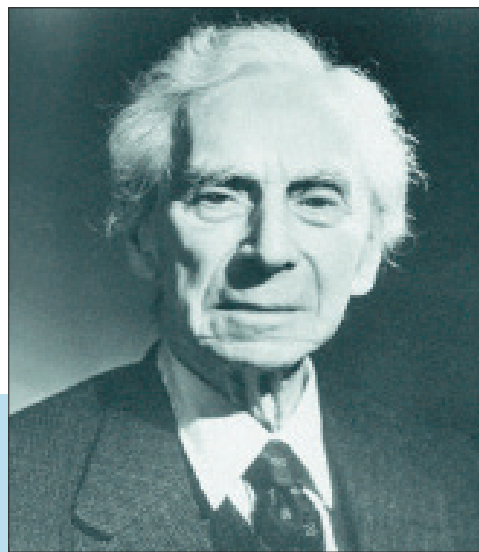
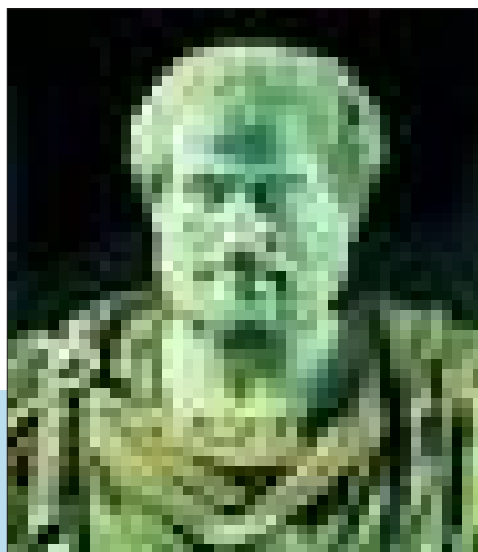
۱. یک چیز در برترین معنا شناخت پذیر است ex ordine intelligendi، بر خاسته از نظم و مراحل شناخت. شناخت (Erkennen) برای قرون وسطی کاملاً به طور کلی دریافت اشیاء (موجودات) از علل

قواعد (Scientia regulatrix) است که همه دیگر شناختها را به قاعده آورد.

از این رو می باید بعدها دکارت، از آنجا که مبنایش را این قرار داده بود، تا کلیت علوم را اثبات کند، به شیوه‌ای مشابه به این علم که فلسفه اولی باشد که همه چیز را قاعده می بخشد، رجعت می کرد. علمی که همه چیز را به قاعده آورد [ما به امر همسان در آموزه علم فیخته نظر داریم] چنین علمی است Fuae maxime intellexualis est که آشکارا از همه بیشتر عقلانی است.

Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur از همه بیشتر چنین شناختی عقلانی است که به آن چیزی مشغول است که از همه بیشتر شناخت پذیر باشد.

امر شناخت پذیر در برترین معنا هیچ چیز دیگری به جز ^(۴) mundus intelligibilis نیست که از آن کانت در نوشتارش "de mundi sensibilis aque intelligibilis former)





(Ursachen) آنهاست. در برترین

معنا چیزی آن هنگام شناخته شده که من به دلیل غایی بازگردم، به *causa prima* ولی این، همان طور که به واسطه ایمان بیان می شود،

خدا به منزله خالق عالم است. پس اینگونه یک چیز آن موقع *Maxime intelligibile* (اصل عقلانی) است که فی نفسه *Prima causa* را با برترین علت بنماید. این برترین علل، برابر ایستای شناخت اساسی هستند، یعنی موضوع فلسفه اولی *Dictur autem prima philosophia*:

In quantum primas rerum causas considerat.

بنابراین فلسفه اولی، شناخت برترین علل است، خدا به منزله خالق روند اندیشه ای که ارسطو در این صورت کاملاً از آن دور بود.

۲. یک چیز *Maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum*

برخاسته از مقایسه شناخت مبتنی بر فهم با شناخت حسی. توماس می گوید: از طریق حواس، امور جزئی، پراکنده و در این معنا نه کاملاً معین را می شناسیم. عقل (*Intellect*) به عکس آن چیزی را درمی یابد که برای همه چیز به طور مشترک وارد می شود. علم مبتنی بر اصل عقلانی بنابر این آن علم است که از آن چیزی ناشی شود که به طور جامع و یکسره به هر هستمندی ربط دارد. ولی این آن است که ارسطو آن را در شناخت *Ovn ov* می خواهد استنتاج شده بداند و توماس آن را چونان *ens qua ens* توصیف می کند، چونان آنی که به هستمند چونان چنین چیزی متعلق است: تعیناتی که در هستمند در مثابه چنین چیزی همواره و بالضروره و به همراهش عرضه شده اند مانند *Potentia, multa*,

unum و *atus* و از این قبیل.

به بیان مجمل، چنین هستمندی در این معنای ثانویه اصلی عقلانی است که آن را به منزله مقولات (*Kategoien*) مشخص می کنیم،

شناخت مقولاتی، شناخت کلی ترین تعینات مفاهیم که چونان شناخت عقلانی محض امر مقولاتی در متافیزیک عصر جدیدی از آن گذر شده است. امر شگفت آور اکنون این است: این تعینات که هستمند چونان چنین چیزی آنها را داراست، توماس آنها را *transphysica* (متافیزیک) می نامد. این آن تعیناتی هستند که فراتر از امر فیزیکی و امر حسی قرار دارند. این کلی ترین تعینات هستند چونان چنین چیزی در راه ابطال به تدریج فرو نشسته اندکی از کلیات در امر کلی یافت می شوند. این نوع از شناخت را توماس با مفهوم متافیزیک نشان می دهد: در اینجا امر شگفت آور را می نگریم [من بر این رابطه تأکید دارم] اینکه متافیزیک نهایتاً با فلسفه اولی و تتولوژی هم معناست، اما معنای خاص متافیزیک به واسطه توماس در این معنا تفسیر می شود که طبق آن متافیزیک با اظهار اتتولوژی که بعدها ساخته شده هم معنا می شود [آتتولوژی که ناظر به *ovxov* است و بعدها *metaphysica generalis* نامیده می شود. برای توماس متافیزیک در این معنا همسان با آتتولوژی است. ۳. یک چیز از همه بیشتر شناخت پذیر است: *ipsa cognition intellectus*، برخاسته از نوع شناخت خود عقل. توماس می گوید: از همه بیشتر آن چیزی شناخت پذیر است که آزاد از ماده باشد، یعنی طبق محتوای خاصش و نوع وجود خاصش از همه اندک تر به واسطه آن چیزی معین باشد، که فردیت و شخصیت واحد هستند را تشکیل دهد. مکان محض و عدد محض هم از ماده آزاد است. ولی این آزادی از عقل انتزاعی ناشی





فراتر رفتن، پیوسته هم شده‌اند. قبل از آنکه به این موضوع ادامه دهم، این گفته را یک بار دیگر جمع‌بندی می‌کنم. من تلاش کردم تا برای شما آشکار سازم که چرا گرچه اظهار "متافیزیک" را به کار می‌بریم ولی آن را در معنای به‌ودیه مانده نمی‌توانیم بپذیریم. اینکه چرا چنین نیست، دلیل خود را در این ناسازگاری درونی دارد که در مفهوم سنتی متافیزیک مقرر شده است. یک چند معنایی در مفهوم فلسفهٔ اولی طرح ریزی شده که در عهد باستان نزد افلاطون و ارسطو شکل می‌گیرد. دیدیم که ارسطو فلسفیدن اساسی را طبق دو جهت تشخیص می‌دهد: چنان پرسش از وجود، اینکه هر شیئی که هست، به محض آنکه هست، چیزی است، اینکه یک چیز است و نه چیز دیگر و غیر آن. وحدت آنکه هست، چیزی است، اینکه یک چیز است و نه چیزی دیگر و غیر آن. وحدت، کثرت، تضاد، چندگانگی و از این قبیل تعیناتی هستند، که با هر موجودی چنان چیز پیش می‌آیند. مقرر شدن این تعینات، تکلیفی از تعیین فلسفیدن اساسی است.

ادامه دارد...

پی‌نوشت‌ها:

۱. سکستوس امپریکوس، Ad versus mathematicos ناشر، آی. بکر (I. Bekker) برلین ۱۸۴۲. کتاب هفتم، بخش ۱۶.
۲. مقایسه شود با. راکر فاکل (J. Wachernagel) در سگفتارهایی دربارهٔ علم نحو یا ملاحظه‌ای خاص به زبان‌های یونانی، لاتین و آلمانی، چاپ دوم بازل ۱۹۲۸، بخش دوم، ص ۲۴۸.
۳. توماس آکوینی، در بخش ۱۲ Libros Metaphysicorum (تفسیر ارسطو) Prooemium از توماس. Opera Omnia پارما ۱۶۵۲. جلد ۲۰، ص ۲۴۵
۴. مجموعه آثار، ص ۲۴۵

می‌شود. این آزادی هیچ ربطی به امر پایدار، ناحسی، روانی ندارد، آن طور که نزد خدا و فرشتگان دیده می‌شود. این ذوات روحانی، برترین گونهٔ وجود خود هستند و به همین مقیاس، این امور شناخت پذیر از همه برتر هم هستند. اینها آن اشیاء موجودی‌اند [اگر عنوان شیء را در گسترده‌ترین معنا مجاز به چنین کاربردی باشیم]، که نفسه خود به طور مستقل تقرر ظهوری دارند. شناخت این امر ماورایی و روحانی در برترین معنا، شناخت خود خدا است، Scientia divina، و به منزلهٔ چنین چیزی تئولوژی است.

پس می‌بینیم که چگونه توماس تلاش می‌کند تا در جهت یابی واحد در مورد مفهوم اصل عقلانی و در تفسیری ماهرانه از معنایی سه گانه در مورد مفاهیم به‌ودیه مانده که توسط متافیزیک معتبرند، به اجتماع دست یابد، به طوریکه فلسفهٔ اولی از طریق علل اولیه و متافیزیک از طریق هستند در کلیت خود و تئولوژی از طریق خدا، مورد بررسی قرار گیرند. هر سه این حوزه‌ها علمی واحدند، Scientia regulatrix

دیگر من نیازی ندارم به آن بازگردم که معضل درونی این علم عملاً در این جا به هیچ شیوه‌ای به دست نیامده و یا فقط به گونه‌ای خام دیده شده، بلکه اینکه از طریق سیستماتیکی در طریقه‌ای یکسر متفاوت و ماهیتاً معین شده از رهگذر ایمان، این سه راستای پرسشی متحد می‌شوند

به بیان دیگر مفهوم فلسفیدن یا متافیزیک در این چند معنایی گونه‌گون در خود این معضل درونی جهت‌یابی نشده بلکه در اینجا تعینات نامناسب این





شرق و غرب

قسمت دوم

رنه کنون
ترجمه: احمد قطبی

۸۲

فرهنگ

شماره شانزدهم
آذر ماه ۹۱

محدود و از امور اساسی غافل است، معرفتی که همانند هر چیز دیگری که به ویژه به تمدن غرب تعلق دارد، فاقد یک اصل است. علم آن گونه که در تصور معاصران ماست، چیزی بیش از بررسی پدیدار محسوس نیست و این بررسی در تقبل و انجام به چنین شیوه‌ای است که، تأکید می‌کنیم، نمی‌تواند و اصل به هیچ اصلی مربوط به یک مرتبه بالاتر باشد؛ درست است که با نادیده گیری مصمم هر آنچه ورای حوزه فهمش قرار دارد، خود را در حوزه متعلق به خودش کاملاً مستقل می‌سازد، اما این استقلال مورد مباحثات آن صرفاً به واسطه محدودیت خود علم ممکن می‌گردد. به این هم بسنده نمی‌کند و تا حد انکار آنچه نسبت به آن غافل است پیش می‌رود چرا که تنها به این طریق است که می‌تواند

حال دو گرایش عمده خودبنیادی (subjektivism) غربی را یکایک برمی‌گزینیم تا آنها را بهتر بررسی کنیم و فعلاً مذهب اصالت حس را برای لحظاتی رها می‌کنیم تا بعداً به آن بازگردیم، ممکن است از خودمان بپرسیم: این "عملی" که غرب شیفته آن شده دقیقاً چیست؟ یک هندو لب عقیده همه شرقیانی را که با این علم مواجه شده‌اند را به صحیح‌ترین شیوه بیان داشته است: "علم غربی معرفت جاهلانه است." (۲۹) این تعبیر به هیچ وجه یک عبارت متناقض نیست و آنچه از آن مراد می‌شود این است: این علم اگر کسی بر علم بودن آن اصرار دارد، معرفتی است که کمابیش واقعیت دارد، چرا که در یک حوزه نسبی معتبر و مؤثر است؛ اما معرفتی است که به طور نا امید کننده‌ای



آنچه در سلسله مراتب ضروری معرفت، برتر از علم قرار می‌گیرد، مابعدالطبیعه است که معرفت عقلی ناب و متعالی است در حالی که علم به حسب تعریف، صرفاً معرفت استدلالی است.



شناخته شود. "دانشمندان"، اغلب با تکیه ناآگاهانه بر فرضی غلط، همانند آگوست کنت، تصور می‌کنند که انسان در شناخت هرگز چیزی به جز شرحی بر پدیدار طبیعی را دنبال نکرده است؛ می‌گوییم ناآگاهانه چون آنها ظاهراً توانایی درک چیزی جز این فرض را ندارند و به این جهت نیست که ما

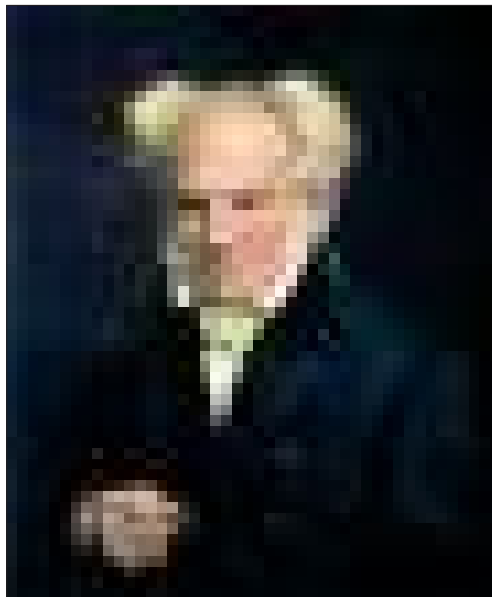
از اقرار به این جهل اجتناب کند؛ یا، اگر جرأت این را ندارد که با عین این کلمات به انکار وجود اجمالی آنچه در حیطه‌اش وارد نمی‌شود، پردازد، حداقل به نفی کامل امکان شناخت این امور می‌پردازد، که به همان نتیجه می‌انجامد و این ادعا را دارد که فی‌حدّ ذاته دربردارنده هرآن چیزی است که می‌تواند

مابعدالطبیعه شناخت اصول کلی است که هر چیزی مستقیم یا غیر مستقیم ضرورتاً بر آن استوار است؛ در غیاب مابعدالطبیعه هر معرفت دیگری به هر مرتبه‌ای که تعلق داشته باشد، به معنای واقعی کلمه فاقد اصل است و اگر به این واسطه از اندکی استقلال برخوردار گشته است (نه به مثابه حق بلکه به مثابه یک امر واقع) در فحوا و عمق چیزهای بیشتری را از دست داده است. علت اینکه علم غربی گویی تماماً ظاهری است، همین است.



یک منطق معینی در رویکرد آنها می‌بود که آن را موجه می‌ساخت؛ اما به عکس آنها شیفته‌ترین معتقدان به "علم" و مشتاق‌ترین افراد در تحسین "عقل استدلالی" هستند. آنچه می‌تواند عجیب‌تر به لحاظ آید برتر از هر چیز قرار دادن عقل استدلالی، برای اظهار پرستشی واقعی امری متناقض است و اگرچه آن را مورد توجه قرار دادیم، عهده‌دار توضیح آن نمی‌شویم؛ این رویکرد به ذهنیتی اشاره دارد که هیچ ارتباطی با ما ندارد و توضیح تناقضاتی که به نظر می‌رسد ذاتی "نسبی‌انگاری" (Relativism) در همه اشکال آن است، بر عهده ما نیست. ما نیز می‌گوییم که عقل استدلالی نسبی و محدود است اما هرگز آن را مترادف باتمامی قوه عاقله نمی‌دانیم، به آن به مثابه دون مرتبه‌ترین بخش قوه عاقله نظر می‌کنیم و در قوه عاقله امکانات دیگری می‌بینیم که به ورای عقل استدلالی می‌رود. بنابراین به نظر می‌رسد که اروپاییان متجدد یا حداقل برخی از آنها، بسیار مشتاق اقرار به جهلشان هستند و شاید چنین اقراری برای عقل‌انگاران استدلالی امروز با سهولت بیشتری نسبت به پیشگامان‌شان انجام گیرد اما این تنها مشروط به این است که هیچ کس دیگری حق دانستن آنچه آنها خود نمی‌دانند نداشته باشد؛ ادعای محدود بودن آنچه هست و یا تنها محدود ساختن بنیادی شناخت، حالت دیگری از روح نفی‌کننده‌ای که همانا مشخصه دنیای متجدد است را نشان می‌دهد. این روح نفی‌کننده، چیزی به جز روح نظام مند (Systematic) نیست زیرا یک نظام (System) اساساً مفهومی بسته است و با روح خود فلسفه وحدت یافته است، مخصوصاً از کانت (۳۱) به بعد که خواستار محبوس کردن کل معرفت در قیود نسبیت بود، این جسارت را به

آنها را سرزنش می‌کنیم بلکه صرفاً به جهت قصد بازداشتن دیگران از داشتن یا به کارگیری قوایی که خود فاقد آنند است. آنان همانند نابینایانی هستند که اگر خود نور را انکار نمی‌کنند، حداقل وجود بینایی را انکار می‌کنند تنها به این دلیل که خود فاقد آنند. اظهار اینکه ورای پدیدار محسوس نه تنها امری ناشناخته بلکه (به قول اسپنسر) (۳۰) امری "ناشناختنی" هست و تبدیل یک ضعف عقلانی به مانعی که گذر از آن ممکن نیست، چیزی است که تا پیش از آن هرگز کسی همانند آن را نه دیده و نه شنیده است و این را نیز تا آن زمان کسی نشنیده بود که اظهار جهل به دستور کاری برای اندیشیدن و یک اصل اعتقادی تبدیل شود و به طور کاملاً آشکاری آموزه‌هایی را که این امر با آن شناخته می‌شود را به نام "لادریگری" عنوان‌بندی کنند و فراموش نشود که این افراد نه شکاک هستند و نه می‌خواهند که شکاک باشند؛ اگر شکاک بودند،





است که هر کس می‌بایست فعالیت عقلی‌اش را با استعداد طبیعی‌اش و وسایلی که در دسترس دارد تنظیم کند. آنچه مورد اعتراض ما است انحصار یا می‌توانیم بگوییم تنگ‌نظری کسانی است که آن قدر به واسطه امتدادی که علوم در آن تداوم یافته‌اند، سرخوش هستند که از پذیرش وجود هر آنچه جز آن سرباز می‌زنند و بر این باورند که هر تفکری برای معتبر بودن، می‌بایست با روش‌هایی که مختص همین علوم است مورد تأیید قرار گیرد، گویی روش‌های ایجاد شده برای بررسی اشیاء مشخص ثابتی قابل کاربرد عمومی هستند. درست است که تصور آنها از عمومیت امری بسیار محدود است که مشخصاً به ورای حوزه امور عرضی نمی‌رود اما این "علم‌انگاران" بیش از همه شگفت‌زده خواهند شد اگر گفته شود که در همین حوزه نیز انبوهی از اموری که به واسطه روش‌هایشان نمی‌توانند متعلق علمی باشند کاملاً متفاوت از آنچه آنها می‌شناسند، اما کمتر از آنها واقعی نیستند و اغلب از بسیاری جهات

خرج داد تا در عبارتی چنین بیان دارد که: فلسفه وسیله‌ای برای توسعه معرفت نیست بلکه قاعده‌ای برای محدود کردن آن است"، که معنای حاصل از این عبارات این است که کارکرد عمده فلاسفه تحمیل حدود تنگ فهم خودشان بر همه است. علت اینکه فلسفه جدید با جایگزینی کامل "مذهب اصالت نقد" (Criticism) و یا "نظریه شناخت" با خود معرفت خاتمه می‌یابد، همین است و همچنین علت اینکه بسیاری از نمایندگان فلسفه متجدد مدعی هیچ عنوانی بالاتر از "فلسفه علمی" یا به عبارتی دیگر، هماهنگی محض با نتایج عمومی‌ترین علم برای آن نیستند، علمی که این فلسفه حوزه آن را تنها حوزه‌ای می‌داند که برای قوه عاقله دست یافتنی است، همین است. در این شرایط فلسفه و علم از هم متمایز نمی‌شوند و در حقیقت واقع از زمان پیدایش عقل‌انگاری استدلالی، آنها تنها امکان برخورداری از یک متعلق واحد را داشته‌اند و تنها یک مرتبه واحد از معرفت را نمایندگی کرده‌اند، آنها تنها به واسطه خود همان روح واحد زنده بوده‌اند: این همان است که ما آن را نه روح علمی بلکه روح "علم‌انگار" می‌خوانیم. لازم است بر این تمایز اخیر اندکی درنگ کنیم: نکته‌ای را که می‌خواهیم به این واسطه به آن اشاره کنیم این است که ما هیچ اشکالی اساسی در توسعه علوم خاص مختلف نمی‌بینیم، حتی اگر بدانیم اهمیتی بیش از حد به آن داده می‌شود؛ علم تنها یک معرفت خیلی نسبی است اما با وجود این یک معرفت است و این نیز درست

گذشته از این حتی اگر در حوزه علم گسترشی واقعی وجود داشته باشد همان‌طور که ممکن است استثنائاً روی دهد همیشه تنها در همان حوزه خواهد بود و هرگز این علم را در صعود به مرتبه‌ای بالاتر قادر نخواهد ساخت؛ علم در وضع حاضر خود از اصولش به واسطه شکافی عمیق جدا شده که، جدای از غیر قابل گذاربودن، نمی‌تواند حداقل به چیزی کمتر از شکاف عمیق کاهش یابد.

بر اساس بینش قدیمی که شرقیان همیشه بر آن اتفاق داشته‌اند، یک علم نه به جهت خودش بلکه به جهت بازتابی از یک حقیقت برتر تغییر ناپذیر که هر مرتبه‌ای از واقعیت به طور ضروری بهره‌مند از آن است، را بیان می‌کرد و نمایان می‌ساخت، ارجمند شمرده می‌شد و همان طور که مشخصه‌های این حقیقت صورت خارجی می‌یافت، گویی در ایده سنت، کل علم به مثابه امتداد خود آموزه سنتی، به مثابه یکی از کاربردهای آن، البته ثانوی و عرضی، فرعی و نه اصلی، شکل دهنده معرفتی پایین مرتبه‌تر، اما با وجود این هنوز معرفتی حقیقی، ظهور می‌یافت، زیرا ارتباط با معرفتی متعالی که به مرتبه عقل ناب تعلق دارد را حفظ می‌کرد.



و چرا قراردادن برتریش را نمی‌بیند می‌اندیشیم، برتری‌ای که شرقی‌ها همچنان آن را می‌فهمند، به سختی رشک آور است به این دلیل مهم که تنها به قیمت فراموش کردن همه آنچه از نظر آنها حقیقتاً ارزش توجه دارد به دست می‌آید. هرچند ما در بیان اینکه علمی هستند، حتی علمی تجربی که غرب متجدد کمترین آگاهی از آنها ندارد، هیچ تردیدی نداریم. این قبیل علوم، یعنی همان علمی که ما آنها را در زمره "علوم سنتی" می‌دانیم، در شرق وجود دارند. حتی در غرب در طی دوره قرون وسطی نظیر این علوم بوده که در مجموع از بسیاری جهات با آنها برابر بوده‌اند؛ و این علوم که برخی از آنها حتی موجب کاربردهای مؤثر عملی غیر قابل انکاری می‌شوند، به واسطه تحقیقاتی تماماً ناآشنا برای مراجع اروپای متجدد به انجام می‌رسیدند. در اینجا مشخصاً مجال کافی برای بسط این موضوع نداریم اما حداقل می‌بایست شرح دهیم که چرا می‌گوییم که شاخه‌های خاصی از معرفت علمی ریشه‌ای سنتی دارند و مرادمان از این گفته چیست و در واقع با انجام این کار، بسی روشن‌تر از پیش، آنچه را که علوم غربی فاقد آنند را آشکار سازیم.

قبلاً گفته‌ایم که یکی از ویژگی‌های مختص علم غربی ادعای کاملاً مستقل و خودبنیاد بودن آن است و این ادعا صرفاً به واسطه نادیده گرفتن نظاممند همه معرفت مربوط به مرتبه‌ای بالاتر از معرفت علمی یا به عبارت بهتر به واسطه انکار رسمی آن می‌تواند دوام آورد. آنچه در سلسله مراتب ضروری معرفت، برتر از علم قرار می‌گیرد، مابعدالطبیعه است که معرفت عقلی ناب و متعالی است در حالی که علم به حسب تعریف، صرفاً معرفت استدلالی است. مابعدالطبیعه ذاتاً فرا، استدلالی است؛ آنچه

جالب توجه‌تر هستند. به نظر می‌رسد مردم امروز به طور قراردادی، در حوزه معرفت علمی شمار معینی از رشته‌ها را پذیرفته‌اند که با حذف سایر موارد و با تکیه بر این فرض که سایر موارد ناموجود می‌باشند، دیوانه‌وار شروع به بررسی آنچه باقی مانده، کرده‌اند و این کاملاً طبیعی است و حداقل اصلاً حیرت‌انگیز و تعجب‌آور نیست که آنها این علوم خاصی را که تا این حد شیفته آن هستند، نسبت به کسانی که به همان اندازه به این موضوعات اهمیت نمی‌دهند، بیشتر توسعه دهند یعنی کسانی که اغلب به سختی خود را در مورد این موضوعات به زحمت می‌اندازند، همان کسانی که به هیچ وجه با بسیاری از امور دیگری که برای امروزیان مهم به نظر می‌رسد، مرتبط نیستند. ما بالاتر از همه به بسط قابل توجه علوم تجربی یعنی حوزه‌ای که غرب متجدد به روشنی برتری دارد و هیچ کس خواب مورد چون





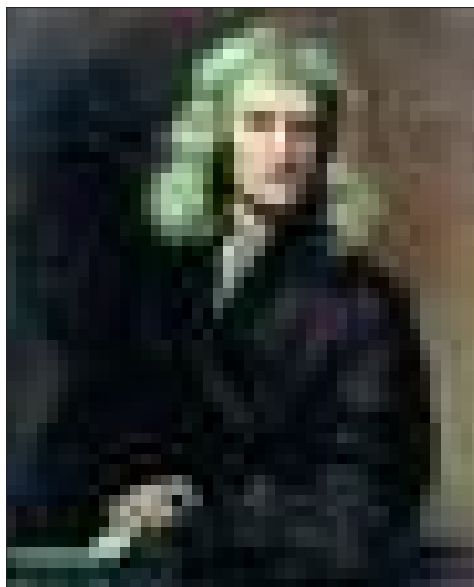
اروپاییان آن قدر گمان بالایی نسبت به علم خود دارند که می‌پندارند اعتبار آن مقاومت‌ناپذیر است و گمان می‌کنند که ملت‌های دیگر می‌بایست در ستایش کشفیات ناچیز آن به خاک بیفتند؛ این وضعیت ذهنی که بعضاً آنها را به عجیب‌ترین سو، تفاهم‌ها می‌کشاند، به هیچ وجه جدید نیست.

و اگر با وجود این گهگاه برخی ملاحظات معتبر در میان آنها یافت می‌شود، آنها در واقع به مرتبه علمی محض و صرف تعلق دارند. بنابراین این ویژگی‌های عام مختص اندیشه متجدد عبارتند از: غیاب کامل معرفت مابعدالطبیعی، نفی هر معرفتی که علمی نیست و تجدید خودسرانه خود معرفت علمی در حوزه‌های خاص، و حذف باقی آن. این گونه است عمق انحطاط عقلانی که غرب به دلیل رها کردن همه راه‌هایی که سایر انسان‌ها به عنوان امری بدیهی دنبال می‌کنند در آن فرو رفته است.

مابعدالطبیعه شناخت اصول کلی است که هر چیزی مستقیم یا غیر مستقیم ضرورتاً بر آن استوار است؛ در غیاب مابعدالطبیعه هر معرفت دیگری به هر مرتبه‌ای که تعلق داشته باشد، به معنای واقعی کلمه فاقد اصل است و اگر به این

به عنوان مابعدالطبیعه می‌شناسیم یا باید این گونه باشد یا در غیر این صورت دیگر مابعدالطبیعه نیست. اکنون عقل‌انگاری استدلالی صرفاً عبارت از اظهار این نیست که عقل استدلالی تا اندازه‌ای واجد ارزش است [که تنها شکاکان آن را مورد تردید قرار می‌دهند] بلکه عبارت از اعتقاد به این است که بالاتر از آن چیزی وجود ندارد یا به عبارت دیگر هیچ شناختی ورای معرفت علمی ممکن نیست؛ بنابراین عقل‌انگاری استدلالی به طور ضروری بر نفی مابعدالطبیعه دلالت دارد. اغلب فلاسفه متجدد تا حدودی و با صراحتی کم و بیش استدلال‌گرا هستند و در زمره کسانی که استدلال‌گرا نیستند یا احساس‌گرایان قرار می‌گیرند یا اراده‌گرایان، که کمتر از آن ضد مابعدالطبیعه نیستند چرا که در حالی به این وضعیت رسیده‌اند که اگر چیزی را به جز عقل استدلالی قبول دارند، نه به چیزی بالاتر از عقل استدلالی بلکه به عکس پایین‌تر از آن نظر دارند. عقل‌انگاری حقیقی همان قدر از عقل‌انگاری استدلالی فاصله دارد که شهودانگاری متجدد از عقل‌انگاری استدلالی می‌تواند دور باشد اما این نسبت دقیقاً در جهتی معکوس صادق است. در این شرایط اگر یک فیلسوف متجدد مدعی است که متکی به مابعدالطبیعه است، می‌توان مطمئن بود که آنچه او به این نام می‌خواند مطلقاً هیچ اشتراکی با مابعدالطبیعه حقیقی ندارد و در حقیقت هم وضع این گونه است. ما صرفاً می‌توانیم این اشتغالات فکری را با عنوان "شبه مابعدالطبیعه" مجاز بدانیم





متفاوت از امور تعلق دارند. تحلیل ماهیتاً، اگر حوزه عملش به اندازه کافی وسیع باشد، می‌تواند به طور نامتناهی انجام پذیرد، بدون اینکه کسی توانسته باشد در این عرصه وسیع به نظری عام دست یابد؛ پس به طریق اولی جای شگفتی ندارد که تحلیل در برقراری ارتباط با اصول متعلق به یک مرتبه بالاتر مؤثر نباشد. ویژگی تحلیلی علم جدید به واسطه رشد بی‌رویه "تخصص‌ها" که خود آگوست کنت نمی‌توانست از اشاره به خطرات آن خودداری کند، آشکار می‌گردد. آن گونه که از طریق جامعه‌شناسانی معین تحت عنوان تقسیم کار مورد مباحثات است، بهترین و مطمئن‌ترین طریق حصول "تنگ‌نظری عقلانی" است که از جمله صفاتی است که به نظر می‌رسد لازمه "مذهب اصالت علم" کامل باشد و به علاوه بدون آن خود "مذهب اصالت علم" به سختی چیزی برای حفظ کردن خواهد داشت و "متخصصان" آنگاه که از حوزه خودشان می‌شوند، عموماً به نحوی باورنکردنی ساده‌لوحی خود را نمایان می‌سازند؛ هیچ چیز آسان‌تر از قبولاندن چیزی به آنها نیست و این چیزی است که عمدتاً به واسطه توفیق احمقانه‌ترین نظریه‌ها میسر می‌شود، مشروط به اینکه توجه شود که آنها "علمی" خوانده شوند. بی‌اساس‌ترین مفروضات مربوط به تکامل، خود را در رده قوانین قرار می‌دهند و اثبات شده تلقی می‌شوند و اگر چه این کامیابی صرفاً موقتی است، خلاصی از شر آنها به این معنی است که آنها به واسطه چیز دیگری که با همان سهولت پذیرفته شده، جایگزین شده بوده‌اند. تألیف‌های نادرستی که بر بیرون کشیدن امور بالاتر از پایین‌تر استوارند (مقلوب‌سازی عجیب مفهوم دموکراسی)، هرگز نمی‌توانند چیزی بیش از امری گمانی باشند:

واسطه از اندکی استقلال برخوردار گشته است (نه به مثابه حق بلکه به مثابه یک امر واقع) در فحوا و عمق چیزهای بیشتری را از دست داده است. علت اینکه علم غربی گویی تماماً ظاهری است، همین است. در حالی که انرژی‌هایش را در میان بخش‌های متعدد معرفت هدر می‌دهد و مسیرش را در میان اجزاء متعدد واقعیت گم می‌کند، در مورد ماهیت واقعی اشیاء چیزی نمی‌آموزاند که آن را غیر قابل دسترس اعلام می‌کند تا ضعفش را از این لحاظ توجیه کند؛ بنابراین گرایش آن بیشتر عملی است تا نظری. اگر گاهی تلاش‌هایی برای اتحاد این دانش کاملاً تحلیلی صورت می‌گیرد، این تلاش‌ها بسیار مصنوعی هستند و هرگز بر چیزی به جز فرض‌های کم و بیش بی‌مبنا مبتنی نبوده‌اند و همگی یکی پس از دیگری فرو ریخته‌اند تا اینکه به نظر می‌رسد هیچ نظریه علمی با پوشش فراگیر نمی‌تواند حداکثر بیشتر از نیم قرن دوام داشته باشد. از این گذشته این تصور غربی که می‌خواهد تا یک اندازه‌ای نتایج و آثار تحلیل را ترکیب کند، اساساً بر خطا است. حقیقت این است که یک تألیفی که شایسته این نام باشد هرگز نمی‌تواند به واسطه تحلیل حاصل گردد چرا که هر یک به مرتبه‌ای

غربی‌هایی که این قدر گستاخانه در هر فرصتی باور به برتری خود و علمشان را اعلام می‌دارند، واقعاً خیلی از موضوع پرت هستند وقتی حکمت شرقی را متکبرانه می‌خوانند، همان طور که برخی از آنها گهگاه چنین می‌کنند، به این دلیل که حکمت شرقی تسلیم حدودی که مأنوس آنها است، نمی‌شود. این یکی از خطاهای عادی میانگی است و این میانگی است که مبنای روح دموکراسی را شکل می‌دهد.

شرق یک مبنای سنتی دارند، منظورمان این است که برخلاف علوم غربی به اصول معینی مرتبطند؛ این علوم هرگز از اصول غافل نیستند و آنچه عارضی است تنها از آن جهت ارزش بررسی دارد که نتیجه و تجلی بیرونی چیزی متعلق به مرتبه‌ای بالاتر است. در حقیقت با وجود این تمایزی عمیق میان معرفت مابعدالطبیعی و معرفت علمی باقی می‌ماند اما ناپیوستگی مطلق نظیر آنچه در مورد وضع حاضر معرفت علمی در غرب ذکر می‌شود، میان آنها وجود ندارد. حتی می‌توانیم در دنیای غرب نمونه‌ای از آن را ذکر کنیم، اگر فاصله‌ای که نظر گاه قدیمی و کیهان‌شناسی قرون وسطی را از فیزیک مطابق درک متجددان جدا می‌سازد را در نظر بگیریم؛ هرگز تا عصر حاضر بررسی عالم محسوس خود بسنده به حساب نیامده بود؛ هرگز دانشی مربوط به کثرت متغیر و ناپایدار حقیقتاً شایسته عنوان معرفت نمی‌شد، مگر اینکه راه‌هایی که تا اندازه‌ای ارتباط دهنده آن با امری پایدار و جاودان باشد، یافت می‌شد. بر اساس بینش قدیمی

به عکس، تألیفات حقیقی برخاسته از اصول بهره‌مند از یقینی بودن آنها می‌گردند؛ اما بدیهی است که این اصول حقیقی و نه صرفاً فرضیات فلسفی به طریق دکارت است که می‌بایست مبداء باشند. خلاصه می‌توان گفت که علم با رد اصول و امتناع از بازپوستن خود به آنها، خود را از برترین ضمانت و مطمئن‌ترین جهتی که می‌توانست داشته باشد، محروم می‌کند؛ در علم چیز معتبری به جز معرفت به جزئیات وجود ندارد و به محض آنکه به دنبال صعود به مرتبه‌ای برتر باشد، مشکوک و مردد می‌گردد. نتیجه دیگر حاصل از آنچه تاکنون در مورد نسبت‌های میان تحلیل و تألیف گفته‌ایم این است که توسعه علم آن گونه که متجددان آن را می‌فهمند، حوزه آن را گسترش نمی‌دهد. میزان معرفت ناقص و پراکنده ممکن است به طور نامحدودی در درون حوزه خودش افزایش یابد اما هیچگاه در عمق نفوذ نمی‌یابد بلکه در طی تقسیم‌ها و زیر تقسیم‌هایش، جزئی و جزیی‌تر می‌شود؛ این علم حقیقتاً علم ماده و تکثر است. گذشته از این حتی اگر در حوزه علم گسترشی واقعی وجود داشته باشد همان طور که ممکن است استثنائاً روی دهد همیشه تنها در همان حوزه خواهد بود و هرگز این علم را در صعود به مرتبه‌ای بالاتر قادر نخواهد ساخت؛ علم در وضع حاضر خود از اصولش به واسطه شکافی عمیق جدا شده که، جدای از غیر قابل گذاربودن، نمی‌تواند حداقل به چیزی کمتر از شکاف عمیق کاهش یابد. وقتی می‌گوییم این علوم، حتی علوم تجربی، در





دو ذهنیت قطعاً ناسازگار باشند. اما از آنجا که این غرب است که تغییر کرده است و هرگز از تغییر باز نمی‌ایستد، شاید زمانی بیاید که ذهنیتش اصلاح شود و بر یک فهم وسیع‌تر گشوده گردد و آنگاه این ناسازگاری خودش از میان برخواهد خاست.

ما فکر می‌کنیم به روشی کافی نشان داده‌ایم که تا چه اندازه ارزیابی شرقیان از علم غربی درست است و تحت این شرایط تنها یک چیز است که می‌تواند وجه شگفت و خرافی نامحدودی را که در این علم به وفور وجود دارد، توضیح دهد: این امر هماهنگی کامل با اقتضائات یک تمدن مادی محض است. درواقع دراین تمدن مادی هیچ پرسشی از تفکر و تعمق بی‌غرضانه نیست؛ آن اذهانی که تماماً مشغول به امور بیرونی شده‌اند، به واسطه کاربردهایی که علوم فراهم آورده‌اند و بالاتر از همه به واسطه ویژگی عملی و انتفاعی آن ضربه خورده‌اند و روح "علم‌انگار" توسعه‌اش را علی‌الخصوص مدیون اختراعات مکانیکی بوده است. اینها اختراعاتی هستند که از آغاز قرن نوزدهم، یک هواخواهی تب‌آلودی را به نحو قاطع برانگیخته‌اند، زیرا به نظر می‌رسد هدف آنها افزایش رفاه جسمانی باشد که به روشنی آرمان اصلی دنیای متجدد است. علاوه بر این، بدین‌گونه به طور ناخودآگاه همچنان نیازهای جدیدتر از آنی که بتواند ارضاء یابد ایجاد می‌شد، آنچنان که حتی از این نظرگاهی بسیار نسبی، پیشرفت کاملاً مبهم است و آنگاه که در این فرایند افتاد، به نظر می‌رسد امکان توقف آن نباشد، به طوری که همیشه خواست چیزهای جدیدی هست که می‌بایست فراهم گردد. اما هر چه که باشد، این کاربردهای خلط شده با خود علم هستند که بیش از هر چیز دیگری به اعتبار و منزلت

که شرقیان همیشه بر آن اتفاق داشته‌اند، یک علم نه به جهت خودش بلکه به جهت بازتابی از یک حقیقت برتر تغییر ناپذیر که هر مرتبه‌ای از واقعیت به طور ضروری بهره‌مند از آن است، را بیان می‌کرد و نمایان می‌ساخت، ارجمند شمرده می‌شد و همان‌طور که مشخصه‌های این حقیقت صورت خارجی می‌یافت، گویی در ایده سنت، کل علم به مثابه امتداد خود آموزه سنتی، به مثابه یکی از کاربردهای آن، البته ثانوی و عرضی، فرعی و نه اصلی، شکل دهنده معرفتی پایین‌تر، اما با وجود این هنوز معرفتی حقیقی، ظهور می‌یافت، زیرا ارتباط با معرفتی متعالی که به مرتبه عقل ناب تعلق دارد را حفظ می‌کرد. روشن است که این بینش مطلقاً با طبیعت‌انگاری (Naturalism) عملی زمختی که معاصران ما را در حوزه عرضی صرف [حتی برای صحیح‌تر بودن مطلب می‌توان گفت در درون بخشی بسیار محدود از این حوزه] محبوس ساخته است، سازگار نیست. (۳۲) و تکرار می‌کنیم، همان‌طور که شرقیان در این بینش دچار نکرده‌اند و نمی‌توانند بدون انکار اصولی که تمدن بر آنها مبتنی شده است، چنین کنند، به نظر می‌رسد این

در واقع تکبر چیزی کاملاً غربی است؛ به علاوه خود کم‌بینی نیز همین‌گونه است و هر چند مقداری متناقض به نظر می‌رسد، این دو امر متضاد به طور نزدیکی همراه با هم هستند: این نمونه‌ای از دوگانگی است که بر کل مرتبه احساس حاکم است و به آشکارترین شکلی به واسطه مؤلفه درونی مفاهیم اخلاقی ثابت شده است، زیرا مفاهیم خیر و شر نمی‌توانند جز از طریق متضادشان وجود داشته باشند.

همیشه نظریه‌های متعددی هستند که با خوبی یکسانی، واقعیت‌هایی واحد را توضیح می‌دهند. فرضیات معینی ممکن است وقتی که در تناقض با واقعیت‌ها دیده می‌شوند، حذف شوند اما آنهایی که باقی می‌مانند صرفاً یک فرضیه هستند نه چیزی بیشتر. این روشی نیست که به واسطه آن بتوان به یقینیات رسید. هر چند برای کسانی که چیزی به جز واقعیت‌های زمخت را نمی‌پذیرند و کسانی که ملاک دیگری برای حقیقت جز آزمایش ندارند که قصد از آن صرفاً دریافت پدیدار محسوس است، موضوع فراتر رفتن یا به گونه‌ای دیگر عمل کردن نمی‌تواند مطرح باشد و برای امثال اینها تنها دو رویکرد ممکن وجود دارد: یا گرفتن موضع واحدی به واسطه این فهم که نظریه‌های علمی، فرضی هستند و انکار هر یقین برتر از شهود حسی صرف، یا رد پذیرش فرضی بودن آنها و باور کورکورانه

آن کمک کرده‌اند. این خلط که تنها در میان افراد غافل از ماهیت تأمل ناب، حتی در مرتبه علمی می‌تواند روی دهد، امروزه آن قدر معمول شده است که، صرف نظر از آنچه انتشار می‌یابد، فرد دائماً تحت عنوان "علم" آنچه را در حقیقت می‌بایست "صنعت" خوانده شود، می‌یابد. "مرجعیت" شاخص برای اغلب اذهان، مهندس، مخترع و یا طراح ماشین است. اما راجع به نظریه‌های علمی، بیشتر باید به مثابه حاصل این مرتبه ذهن مورد لحاظ قرار گیرند تا علت آن؛ اگر افراد بسیاری که از کمترین قابلیت برای درک آنها برخوردارند آنها را با قطعیت می‌پذیرند و آنها را به مثابه یک اصل جزمی واقعی تصور می‌کنند (و آنها هر چه کمتر آن را می‌فهمند با سهولت بیشتری فریب آن را می‌خورند)، از آن رو است که آنها این نظریه‌ها را، درست یا غلط، در پیوند نزدیک به این اختراعات کاربردی می‌بینند که از نظر آنها بسیار جالب به نظر می‌رسد. در حقیقت این پیوند بیشتر ظاهری است تا واقعی. فرضیات کم و بیش متناقض علم‌انگاران هیچ نقشی در این کشفیات و کاربردها ندارند و این کاربردها علی‌رغم اینکه نظرات مربوط به آن ممکن است متفاوت باشند، اما آنچه در هر حال از آن برخوردارند، صلاحیت چیزی مؤثر بودن است و به عکس، هر آنچه می‌تواند در مرتبه عملی پذیرفته شود، هرگز حقیقت هیچ فرضی را اثبات نخواهد کرد. گذشته از این، اگر به نحو کلی‌تری بخواهیم سخن بگوییم، آزمایش هم نمی‌تواند تأییدی برای این فرضیات فراهم آورد، چرا که





می‌گوید، سرپوش نهادن بر مشکلات و شبهات و هرگز بیان نکردن چیزی به طریقی تردید آمیز، حقیقتاً آسان‌ترین راه برای حصول اطمینان از جدی گرفته شدن و حصول مرجعیت در برابر عامه است، عامه‌ای که اکثراً فاقد صلاحیت و بصیرت است، خواه این خطاب به شاگردان باشد یا این تکلیف در ارتباط با یکی از عوام باشد. همین رویکرد به طور طبیعی و اکنون با یقینی مسلم، به واسطه کسانی که چنین آموزشی را دریافت می‌دارند، اتخاذ می‌شود. این عموماً رویکرد آنچه "شهروند عادی" خوانده می‌شود نیز هست و نظر گاه "علم‌انگار" با تمامیت جامعش، همراه با این ویژگی باور کورکورانه می‌تواند در میان کسانی که تنها نیمه آموخته بوده‌اند، مشاهده شود، در محافلی که آن ذهنیتی که اغلب به عنوان "ابتدایی" توصیف می‌شود، بر آن حاکم است، اگر چه این ذهنیت محدود به کسانی که آموزش "ابتدایی" داشته‌اند، نیست.

ما اکنون تنها از "عمومیت بخشی" سخن می‌گوییم. عمومیت بخشی امر دیگری است که تماماً به تمدن متجدد اختصاص دارد و یکی از مؤلفه‌های اصلی آن وضعیت ذهنی است که ما سعی در توصیف آن داریم. این یکی از صور مأخوذ از طریق تأثیر مسلط احساس می‌تواند توضیح یابد، هیچ ملاحظه عقلانی نمی‌تواند گرایش به همکیش‌سازی که شرقیان در آن چیزی به جز جهل و عدم درک نمی‌بینند را توجیه کند؛ تفاوت زیادی وجود دارد میان شرح واقعی حقیقت آن‌گونه که فرد آن را دریافته است، با اینکه فرد نگران تخریب آن نباشد و بخواهد دیگران را به هر قیمتی با عقیده خود همراه سازد. تبلیغ و عمومیت بخشی هم جز با آسیب رساندن به حقیقت ممکن نیستند:

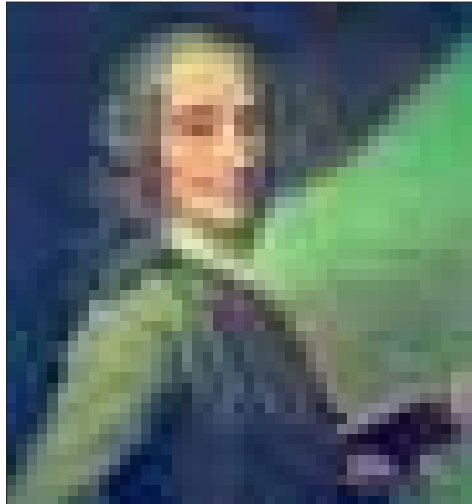
به هر چیزی که به اسم علم آموخته می‌شود. مطمئناً رویکرد اول که عقلانی‌تر از رویکرد دوم است (با در یاد داشتن مدام محدودیت‌های عقل "علمی") مربوط به مراجعی است که با بلاهتی کمتر از دیگران، اجازه نمی‌دهند خود فرض‌ها یا نتایج آنها فریشان دهد. بنابراین، جز در مواردی که مستقیماً عملی هستند، به وضعیتی می‌رسند که می‌توان کم و بیش آن را شک‌انگاری کامل یا حداقل نوعی احتمال‌گرایی خواند: این "لادریگری" (Agnosticism) دیگر در مورد آنچه ورای حوزه علم است به کار نمی‌رود، بلکه به خود مرتبه علمی نیز تسری می‌یابد. پیدایش آنان صرفاً حاصل این رویکرد نافی از طریق یک عمل‌انگاری کم و بیش آگاهانه است که همانند آنری پوانکاره (۳۳) دیگر نه با لحاظ حقیقت یک فرض بلکه به عکس به جهت کارآمد بودنش مورد لحاظ قرار گرفته است. آیا این اعترافات به یک جهل لاعلاج نیست؟ ضمن این که رویکرد دوم را که می‌توان آن را جزم‌انگار خواند، با خلوصی کم و بیش مورد اعتقاد "مراجع" دیگر هست، اما مخصوصاً مورد اعتقاد کسانی است که خود را مقید به اقتضائات آموزشی که تحصیلی باشد می‌دانند: اطمینان دائم فرد از خود و از آنچه

در حقیقت واقع، تکبر و خودکم‌بینی به یکسان برای حکمت شرقی بیگانه‌اند (همین‌طور می‌توان گفت برای حکمت بدون هر پسوندی) و آن را نیز بی‌آنکه تأثیری از آن بگیرد، رها می‌کند زیرا حکمت شرقی ذاتاً عقلانی محض است و تماماً جدای از مذهب اصالت حس است؛ حکمت وجود انسان را هم‌زمان بیشتر و کمتر از آنی می‌داند که مردم غرب، حداقل غربیان امروز، به آن باور دارند و نیز می‌داند که تنها جایگاهی که می‌بایست تصرف آن به انسان واگذار شود در مرتبه کلی است.

همسان پاره‌هایی از معرفت همیشه بیشتر مضر است تا مفید، زیرا تنها می‌تواند به یک وضعیت بی‌نظمی و اغتشاش عمومی بینجامد است که در برابر آن به واسطه روش‌های آموزش سنتی در برابر یک چنین توزیعی می‌ایستد، روش‌هایی که در سراسر شرق وجود دارند، جایی که زحمت واقعی "آموزش اجباری" بسی بیشتر از فواید تخیلی آن دیده می‌شود. گویی اینکه معرفت دردسترس غربیان، بهره کمی از امر متعالی دارد، کافی نبود که این مقدار کم نیز در اثر تعمیم که تنها از دون‌ترین وجوه آن بحث می‌کند از این هم کمتر شود و این تقلیل نیز با تحریف آن به منظور ساده‌تر ساختنش صورت می‌گیرد و این آثار با از خود راضی‌گری بر رؤیایی‌ترین فرض‌ها با بی‌شرمی طرح آنها به عنوان حقایق اثبات شده و با همراه ساختن آنها با آن خوش‌سخنی بی‌محتوایی که تا حد زیادی جمع را مشعوف می‌سازد تأکید دارند. معرفت نصفه و نیمه‌ای حاصل از چنین مطالعه‌ای، یا چنین آموزشی که مؤلفه‌هایش از کتاب‌های جیبی، هم ارزش با همان آموزش، بیرون آمده‌اند از جهل محض و

ادعای قراردادن حقیقت "در حد فهم همه"، ادعای در دسترس همه قراردادن آن بی‌هیچ رجحانی، ضرورتاً تقلیل و ناقص ساختن آن را در بر دارد، زیرا ممکن نیست بپذیریم همه انسان‌ها به یک اندازه از قابلیت فهم امور برخوردارند. این مسئله‌ای مربوط به "بینش عقلانی" است و چیزی که ذات طبیعی هر فرد انسانی است نمی‌تواند تغییر یابد. تعصب واهی "برابری" در تضاد با برترین حقایق اثبات یافته، هم در مرتبه عقلانی و هم در مرتبه فیزیکی قرار دارد؛ برابری نفی هر سلسله مراتب طبیعی است و دون‌سازی هر معرفت در اندازه فهم محدود توده‌ها است. مردم چیزی را که خارج از فهم عموم باشد، نمی‌پذیرند و درواقع مفاهیم علمی و فلسفی دوران ما روی هم رفته به نحو تأسف‌آوری متوسط‌ترین مفاهیم هستند: "مراجع" متجدد تنها در ویران ساختن کامل هر آنچه می‌تواند با تعمیم ناسازگار باشد کامیاب بوده‌اند. علی‌رغم هر آنچه ممکن است گفته شود، شکل‌گیری یک نخبه نمی‌تواند با آرمان دموکراتیک سازگار باشد، آرمانی که اقتضایش این است که باید آموزش واحدی به افرادی که از متفاوت‌ترین موهبت‌ها برخوردارند، داده شود، افرادی که هم استعدادها و هم طبیعت وسیعاً متفاوتی دارند، علی‌رغم این آموزش، نتایج آن به نحو اجتناب‌ناپذیری رو به تنوع خواهند داشت، اما این برخلاف مقاصد کسانی است که آن را بنا نهاده‌اند. در هر حال یک چنین نظام آموزشی مطمئناً ناقص‌ترین همه نظام‌ها است و انتشار





صلاحیت خاصی نمی‌طلبد، وجود ندارد و در واقع علم غربی تماماً بیرونی و سطحی است. برای مشخص شدن آن به جای تعبیر "معرفت جاهلانه" خواهان به کارگیری این عبارت خواهیم بود که معنایی بس نزدیک به همان عبارت دارد، یعنی عبارت "معرفت غیرالهی" (profanc) از هر منظری که به موضوع نگریسته شود هیچ تمایز واقعی که میان علم و فلسفه ایجاد شده باشد، وجود ندارد. مردم به دنبال این بوده‌اند که فلسفه را به عنوان "حکمت انسانی" تعریف کنند؛ حقیقت همین است اما با این شرط جدی که فلسفه چیزی بیش از یک حکمت انسانی صرف در محدودترین معنای این واژه که از هیچ اصل بالاتر از عقل استدلالی نشئت نمی‌گیرد، نباشد؛ برای اجتناب از هر شبهه‌ای می‌بایست آن را "حکمت غیرالهی" نیز بخوانیم، اما این تعبیر به این بیان می‌انجامد که به هیچ وجه این حکمت حکمتی واقعی نیست، بلکه تنها ظهور مبهمی از آن است. ما در اینجا بر پیامد این ویژگی غیرالهی همه معرفت‌های غربی جدید پافشاری نمی‌کنیم. اما برای بیشتر نشان دادن چگونگی سطحی و شرم‌آور بودن این معرفت، شما را به توجه به روش‌های آموزشی فرا می‌خوانیم که در جایگزینی قوه عاقله با حافظه مؤثر هستند. آنچه از محصلان خواسته می‌شود، از زمانی که پا به مدرسه ابتدایی می‌گذارند تا زمانی که دانشگاه را ترک می‌کنند، این است که تا آنجا که ممکن است آنچه را به آنها آموخته می‌شود، گردآوری کنند، نه اینکه آنها را فهم کنند؛ شایان یادآوری است که بدترین سوءاستفاده‌کننده‌ها تحت این عنوان "اهل قلم" هستند. شأن عنوان "علمی" حتی هنگامی که واقعاً چیزی بیش از یک عنوان نیست، فتح‌الفتوحی برای ذهن علم‌انگار است و

صرف بسی مضرترند؛ انسان بهتر است کلاً هیچ نداند تا اینکه ذهنی داشته باشد که گرفتار ایده‌های غلط شده است، مخصوصاً وقتی که این ایده‌ها از سال‌ها پیش به او تلقین شده باشد. انسان جاهل لااقل در امکان آموختن باقی می‌ماند، اگر فرصتی برایش فراهم گردد؛ او می‌تواند از یک "عقل سلیم" طبیعی برخوردار باشد که به همراه آگاهی که معمولاً از این نقص خود دارد، کافی است تا او را از بلاهت کامل نجات دهد. به عکس انسانی که آموزش ناقصی داشته تقریباً همیشه یک ذهنیت معیوب دارد و آنچه تصور می‌کند می‌داند او را بر آن می‌دارد تا آن قدر از خود راضی باشد که خیال کند از این قابلیت برخوردار است که از همه چیز، هر چه که باشد، سخن بگوید؛ او این کار را ... بختکی انجام می‌دهد و هر چه شایستگی‌اش کمتر باشد، زبان‌بازیش بیشتر است: همه چیز بر کسی که هیچ نمی‌داند به همین سادگی پدیدار می‌شود!

گذشته از این حتی با کنار گذاشتن بدی‌های خود تعمیم و لحاظ علم غرب به مثابه یک کل و تحت معتبرترین وجوه آن در ادعای بنیانگذاران آن مبنی بر قابل آموزش بودن به همه بدون هیچ استثناء نشانه‌ای روشن از میانمایی باقی است. در نظر شرقیان این امر ارزش‌چندانی ندارد و هیچ عمق راستینی در خرسندی از چیزی که مطالعه آن هیچ



انسان غربی یا انسان غربی متجدد (همیشه منظور ما از غرب، غرب متجدد است) خود را ذاتاً تغییرپذیر و بی ثبات نشان می‌دهد، گویی متعهد به حرکت و آشفتگی بی‌وقفه است و علاوه بر این هیچ بلند همتی برای رهایی از آن ندارد؛ خلاصه گرفتاریش گرفتاری موجودی است که نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند.

مقایسه‌ای برتر از همه انسان‌های دیگر می‌پندارند، انسان‌های دیگری که به سختی قائل به تمایزی در میان آنها هستند: وحشی‌ترین سیاهپوستان و با فرهنگ‌ترین شرقیان اغلب به شیوه واحدی مورد بحث قرار می‌گیرند، زیرا همه آنها به یکسان خارج از تنها "تمدنی" که حق حیات دارد هستند. همچنین اروپائیان معمولاً خود را محدود به آموختن ابتدایی‌ترین اجزاء همه شناختشان می‌سازند. تصور اینکه این اجزاء از طرف شرقیان چگونه مورد ارزیابی قرار گیرند، دشوار نیست، یعنی از طرف کسانی که حتی بالاترین چیز در این معرفت، عمدتاً از جهت محدود بودنش قابل ملاحظه به نظر خواهد رسید و با یک سادگی برجسته‌تری مشخص شود. همین طور ملتی که تمدنی متعلق به خود دارند خود را در

آیا ما محق نیستیم نظر به احترامی که به زور با به کاربردن صرفاً یک کلمه از توده‌ها اخذ می‌کنند (احترامی که عنوان شناخته شده "اندیشمندان" در بردارد) آن را "خرافه علم" بخوانیم؟

البته تبلیغات علم‌انگار تحت صورت‌های دوگانه "آموزش اجباری" و عمومیت بخشی تنها در غرب صورت نمی‌گیرد؛ این امر هر جای دیگری، نظیر همه صورت‌های متنوع دیگری از گرایش به همکیش‌سازی غربی، شایع است. این امر هر جایی که غریبان خود را مستقر ساخته‌اند و خواسته‌اند تا این به اصطلاح مزایای آموزش را نشر دهند، همیشه با دنبال کردن همان روش‌ها بدون کمترین تلاشی برای انطباق آنها و بدون اینکه این را در سرشان فرو کنند که ممکن است برخی روش‌های دیگری در همان زمان در آنجا موجود باشد، رایج است. هر چیزی که از آنها نیامده، باطل دانسته می‌شود و "برابری" به ملتها و نژادهای دیگر اجازه نمی‌دهد تا روحیات متعلق به خودشان را داشته باشند؛ به علاوه "مزیت" عمده‌ای که تحمیل کنندگان این آموزش، همیشه و همه‌جا، احتمالاً از آن انتظار دارند، محو نظر گاه سنتی است. همچنین، هنگامی که از خانه به دور هستند، این "برابری" که این قدر برای غربی‌ها عزیز است، به متحدالشکلی صرف می‌انجامد؛ باقی آنچه برابری بر آن دلالت دارد تحت مقوله "خوبی‌های قابل صدور" قرار نمی‌گیرد و تنها به روابط میان یک غربی و سایر غربی‌ها مربوط است، زیرا آنها خود را به نحو غیرقابل





سوء تفاهم‌ها می‌کشاند، به هیچ وجه جدید نیست و ما یک نمونه نسبتاً جالب از آن را در لایب‌نیتس (۳۴) یافته‌ایم. این فیلسوف معروف به دنبال این بوده است که آنچه را یک "شاخص کلی" می‌خواند، اثبات کند. یعنی نوعی جبر عمومی را که به جای اینکه محدود به مفاهیم کمی صرف باشند، برای مفاهیم مربوط به هر رده‌ای قابل کاربرد باشند؛ به علاوه این ایده را مراجع خاصی در قرون وسطی مخصوصاً ریموند لول (۳۵) و تریتمیوس (۳۶)، به او الهام کرده بودند. در طی مطالعاتی که او برای تحقق این طرح انجام داد، مجذوب معنای شاخص‌های اندیشه‌نگاری (ideographic) شد که نوشته‌های چینی را شکل می‌دادند و به طور مشخص‌تری با اشکال رمزی که مبنایی چینگ (I Ching) را شکل می‌دهند؛ مشاهده خواهد شد. او چگونه این اشکال را می‌فهمید: کوتورا (۳۷) می‌گوید. لایب‌نیتس، براین باور بوده است که با حساب باینری‌اش (حسابی که تنها علامات ۰ و ۱ را به کار می‌گیرد و او در آن تصویری از خلق از عدم می‌دید) تفسیر شاخص‌های فوهسی (۳۸)، نمادهای رازآلود و قدیمی‌ترین نمادهای چینی، را دریافته بوده است که معنایش برای مبلغان اروپایی و خود چینی‌ها ناشناخته بود... او پیشنهاد کرد که این تفسیر را برای تبلیغ ایمان در چین به کار بگیرند، با نظر به اینکه این تفسیر برای ایجاد تصویری عالی در میان چینیان نسبت به علم اروپایی مناسب بود و برای نشان دادن انطباق این علم با سنت‌های کهن و مقدس حکمت چینی. او این تفسیر را به شرح حساب باینری‌اش که برای آکادمی علوم پاریس فرستاد، افزود. (۳۹)

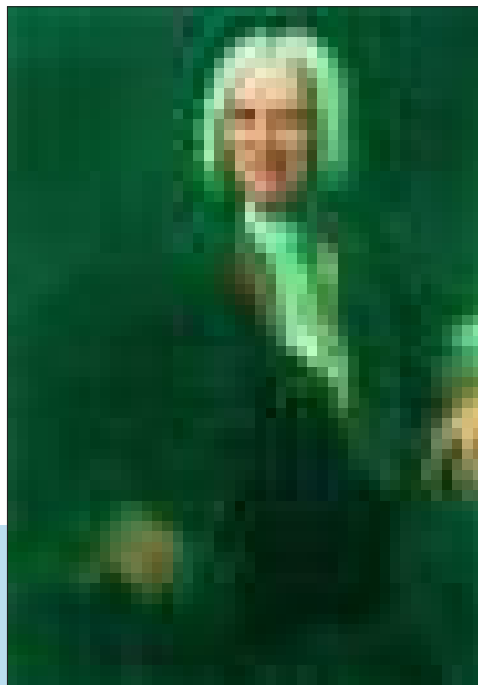
این متن نظریه مورد بحث است:

برابر این آموزش مورد اغراق، طاغی نشان می‌دهند، در حالی که ملتی بدون فرهنگ که بسی مطیعانه‌تر به آن گردن می‌نهند، بعید نیست غریبان آنها را برتر از مورد قبلی ارزیابی کنند؛ آنها آماده‌اند تا حداقل یک ارزش نسبی برای کسانی که آنها را به عنوان مستعد "ترفیع" به مرتبه خودشان می‌نگرند، قائل باشند، حتی اگر این ترفیع تنها زمانی که قرن‌ها از حکومت آموزش مقدماتی اجباری گذشته است، ممکن تصور شود. هرچند، متأسفانه، آنچه مردم غرب ترفیع می‌خوانند از طرف برخی تا آنجا که به آنان مربوط است؛ "فرورفتن" خوانده شد؛ این است آنچه شرقیان راستین تصور می‌کنند، حتی اگر چنین نگویند و اگر ترجیح دهند، آنچنان که اغلب چنین می‌کنند، حصار از تحقیر‌آمیزترین سکوت به دور خود بکشند، آن قدر این موضوع برای آنها کم اهمیت است که خودبینی غربی را به حال خود رها کنند تا نظر آنها را همان‌گونه که خوشایند آن است، تفسیر کنند.

اروپاییان آن قدر گمان بالایی نسبت به علم خود دارند که می‌پندارند اعتبار آن مقاومت‌ناپذیر است و گمان می‌کنند که ملت‌های دیگر می‌بایست در ستایش کشفیات ناچیز آن به خاک بیفتند؛ این وضعیت ذهنی که بعضاً آنها را به عجیب‌ترین



من، این اشکال مهم شاه فیلسوف را برایم فرستاد، که از ۶۴ می‌گذرد (۴۳)، و جای هیچ شکی در مورد درستی تفسیر ما باقی نگذاشت، به گونه‌ای که می‌توان گفت این پدر روحانی رمز فوهسی را با کمک آنچه برایش فرستادم کشف کرده است و از آنجا که شاید این اشکال قدیمی‌ترین اثر تاریخی مربوط به علم در جهان باشند، بازیافت معنای آنها، بعد از یک مدت زمان طولانی عجیب‌تر از همه به نظر خواهد رسید... و این انطباق، احترام مرا نسبت به عمق تأملات فوهسی برانگیخت. زیرا آنچه ما اکنون به راحتی دریافتیم، در آن زمان‌های دور به این راحتی نبود... و آن چنان که در چین باور بر این است که فوهسی هم مرجع شاخص‌های چینی است، گرچه این شاخص‌ها به مرور زمان تغییر کرده باشند، جستار او در حساب، فرد را به این



آنچه در این حساب شگفت‌انگیز است (حساب باینری) این است که این حساب ۰ و ۱ در بردارنده راز خط یک شاه و فیلسوف قدیمی به نام فوهی است که باور بر این است که بیش از چهار هزار سال پیش (۴۰) می‌زیسته است و چینیان او را بنیانگذار امپراتوری و علمشان می‌دانند. اشکال خطی وجود دارد که منتسب به او است و آنها همه حاصل این حساب هستند؛ اما در اینجا کافی است که شکل هشت کوا (۴۱) را که به همین نام نیز خوانده می‌شود به میان آوریم، شکلی که به عنوان مبنا مورد قبول قرار می‌گیرد و با این توضیح که، این مبنا به این شرط روشن می‌شود که این امر مورد توجه قرار گیرد: اول از همه یک خط پیوسته، واحد یا ۱ را نشان می‌دهد و دوم اینکه خط مقطع صفر یا ۰ را شاید بیش از هزاران سال باشد که چینی‌ها معنای کوا یا خط فوه را نمی‌دانند و تفسیرهایی در مورد آن نگاشته‌اند که در آن به دنبال این بوده‌اند که من نمی‌دانم چه تفسیرهای دور از حقیقتی ارائه دهند، به گونه‌ای که اکنون مجبور شده‌اند تفسیر درست را از اروپاییان دریافت کنند. این تفسیر چگونه است: کمتر از دو سال است که من برای پدر روحانی بووت (۴۲) یک قدیس یسوعی ساکن پکن، طریقه محاسبه‌ام به واسطه ۰ و ۱ را ارسال کردم و در حقیقت چیزی بیش از این لازم نبود تا به او برای دریافت این مطلب کمک کند که این حساب کلید فهم اشکال فوهسی است. این گونه بود که در ۱۷ نوامبر ۱۷۰۱ با نگارش نامه‌هایی به



داوری می‌کشاند که اگر مبنای نوشته‌های چینی می‌توانست آشکار شود، ممکن است به احتمال زیاد چیز مهم دیگری در نسبت میان اعداد و ایده‌ها باشد، بسی بیش از آنچه در چین مورد اعتقاد است که او اعداد را برای اثبات این امر مورد لحاظ قرار داده بود. پدر روحانی بووت بسیار مایل بود این نظر را به چاپ برساند و از بسیاری جهات شایسته توفیق است. من نمی‌دانم اصلاً مزیتی نزدیک به آنچه باید ضرورتاً در شاخص‌های مورد نظر من باشد، در نوشته‌های چینی وجود داشته باشد یا نه. اما همه آن چیزی که می‌تواند از مفاهیم استنتاج شود، می‌تواند از نمادهای آنها از طریق روش محاسبه‌ای که یک ابزار اصلی کمکی برای ذهن انسان است، استنتاج شود.

ما مشتاق بودیم این سند مهم را به تمامی بازسازی کنیم که به واسطه آن فرد می‌توانست حدود فهم انسانی را که با وجود این او را به عنوان "عقل‌ترین" فیلسوفان جدید لحاظ می‌کنیم، ارزیابی کند. لایب‌نیتس از پیش معتقد بود که "شاخصه‌ایش"، که به علاوه او هیچگاه نتوانست در ساخت آن کامیاب باشد (و منطق‌دانان امروز به سختی در آن پیشرفتی داشته‌اند)، برای اینکه برتر از اندیشه‌نگاری چینی باشد چیزی کم ندارد و مهمتر از همه اینکه او تصور می‌کند در نسبت دادن "جستاری در حساب" و ایده نخستین مربوط به عمل ناچیز خودش بر اعداد به او، احترام زیادی برای او قائل است. در اینجا به نظر می‌رسد اگر چینی‌ها با این تفسیر کودکانه باخبر شده باشند، شاهد پوزخند آنها باشیم، که نه تنها اینکه تصویری عالی در مورد علم اروپایی داشته باشند بعید خواهد بود، بلکه بیشتر مناسب این است که آنها به نحو خیلی دقیقی مقام واقعی علم اروپایی را دریابند. حقیقت این است که چینی‌ها هرگز "بی‌خبر از معنی" یا به عبارت بهتر معانی نمادهای مورد بحث نبوده‌اند؛ آنها صرفاً خود را مجبور به شرح آنها برای تازه واردها نمی‌دیدند، مخصوصاً اگر آنها به این داوری رسیده باشند که این کار هدر دادن نیرو خواهد بود و لایب‌نیتس در بیان اینکه نمی‌دانم چه تفسیر دور از ذهنی، درچنین عباراتی می‌پذیرد که او چیزی از آنها نمی‌دانسته است. تنها تفسیرهای حقیقی همان تفسیرهایی هستند که به دقت از طریق سنت حفظ شده‌اند (زیرا این تفسیرها هرگز برای مؤمنانه دنبال شدن انقطاع نمی‌یابند) و به علاوه در این مورد هیچ "معمایی" وجود ندارد؛ اما چه چیزی بهتر از اخذ نمادهای مابعدالطبیعی به جای شاخص‌های





کاربرد ستاره شناختی است، یعنی تنها موردی که ژاپنی‌ها قادر به درک آن هستند. (۴۴) و همین‌طور حتی کاربرد الهیاتی که به علاوه در نظر چینی‌ها به عنوان پایین مرتبه‌ترین همه کاربردها محسوب می‌شود و عمل به آن را به شعبده‌بازان دوره گرد واگذار کرده‌اند. اگر لایب‌نیتس در مواجهه مستقیم با چینی‌ها قرار می‌گرفت، امکان داشت برای او توضیح می‌دادند (اما آیا او می‌فهمید؟) که حتی اعدادی که او به کار گرفته می‌توانند نماد ایده‌هایی مربوط به مرتبه‌ای بس عمیق‌تر از مرتبه ریاضی باشند و اینکه به واسطه چنین حقیقت رمزی است که اعداد در اندیشه‌نگاری‌ها نقشی را به عهده می‌گیرند، یعنی بیان چیزی هم‌ردیف آموزه فیثاغوری (که نشان می‌دهد این امور برای قدمای غرب ناآشنا نبوده‌اند). چینی‌ها حتی ممکن است مفوم ۰ و ۱ را بپذیرند و این شاخص‌های ریاضی محض را به طور نمادین برای بیان ایده‌های مابعدالطبیعی یین و یانگ (۴۵) به کار بگیرند (که به علاوه با مفهوم از عدم هیچ ارتباطی ندارد)، با وجود این دلایل زیادی وجود دارد که آنها ترجیح می‌دهند، آنچنان که شایسته تر است، تمثیل فراهم آمده به واسطه خط فوهسی، از چیزی باشد که متعلق اساسی و مستقیم آن در حوزه مابعدالطبیعه است. ما این مثال را کلاً به میان آوردیم زیرا به روشنی تفاوتی را که میان نظام‌سازی

صرفاً حسابی می‌تواند اثباتی بر بد فهمی باشند؟ اینها درواقع، نمادی ذاتاً مابعدالطبیعی هستند، این تریگرامها و هگزوگرامها، یک تمثیل ترکیبی از نظریه‌هایی هستند که قابل تفسیرهای نامتناهی و نیز قابل انطباق‌های متعدّدند، اگر به جای ماندن در حوزه اصول کسی بخواهد آنها را در هر حوزه خاص دیگری به کارگیرد لایب نیتس بسی شگفت‌زده می‌گشت اگر به او گفته می‌شد که تفسیر حسابی او در زمره همان معانی است که او خود بدون شناخت رد کرد اما در سطحی تماماً فرعی و تبعی؛ زیرا این تفسیر فی‌نفسه خطا نیست و کاملاً با دیگر تفاسیر سازگار است اما کاملاً ناقص و نارسا و حتی وقتی فی‌نفسه مورد لحاظ قرار گیرد کاملاً بی‌اهمیت است و ممکن است به واسطه انطباق قابل قیاسی که معانی پایین‌تر را به بالاتر مرتبط می‌سازد، در انطباق با آنچه در ارتباط با "علوم سنتی" گفته‌ایم، جالب به نظر برسد. معنای بالاتر معنایی مابعدالطبیعی محض می‌باشد؛ همان‌طور که بقیه تنها کاربردهای متفاوت و کم و بیش مهم، اما همیشه عرضی، از آن هستند. از این طریق است که ممکن است یک کاربرد مربوط به حساب وجود داشته باشد، همان‌طور که شمار نامتناهی از کاربردهای دیگر وجود دارند، همان‌طور که برای مثال یک کاربرد منطقی وجود دارد که ممکن است طرح لایب نیتس را بسی بهتر از آنچه او به آن آگاهی داشته به کار گرفته باشد، همان‌طور که یک کاربرد، کاربردی اجتماعی است که مبنای آیین کنفوسیوس است، همان‌طور که یک



حکمت شرقی تسلیم حدودی که مأنوس آنها است، نمی‌شود. این یکی از خطاهای عادی میانگی است و این میانگی است که مبنای روح دموکراسی را شکل می‌دهد. در واقع تکبر چیزی کاملاً غربی است؛ به علاوه خود کم‌بینی نیز همین‌گونه است و هرچند مقداری متناقض به نظر می‌رسد، این دو امر متضاد به طور نزدیکی همراه با هم هستند: این نمونه‌ای از دوگانگی است که بر کل مرتبه احساس حاکم است و به آشکارترین شکلی به واسطه مؤلفه درونی مفاهیم اخلاقی ثابت شده است، زیرا مفاهیم خیر و شر نمی‌توانند جز از طریق متضادشان وجود داشته باشند. در حقیقت واقع، تکبر و خودکم‌بینی به یکسان برای حکمت شرقی بیگانه‌اند (همین‌طور می‌توان گفت برای حکمت بدون هر پسوندی) و آن را نیز بی‌آنکه تأثیری از آن بگیرد، رها می‌کند زیرا حکمت شرقی ذاتاً عقلانی محض است و تماماً جدای از مذهب اصالت حس است؛ حکمت وجود انسان را همزمان بیشتر و کمتر از آنی می‌داند که مردم غرب، حداقل غربیان امروز، به آن باور دارند و نیز می‌داند که تنها جایگاهی که می‌بایست تصرف آن به انسان واگذار شود در مرتبه کلی است. به هیچ وجه حق ویژه و جایگاه خاصی به انسان، یعنی فردیت انسان، از هر طریق اختصاص ندارد؛ او نه در صدر سلسله موجودات است نه در ذیل آنها؛ او در مراتب وجود صرفاً مرتبه‌ای از مراتب را نمایندگی می‌کند که در میان تعداد نامتناهی از آنها، مرتبه بسیاری از آنها برتر از او است و مرتبه بسیاری دیگر نیز پایین‌تر از او. حتی از این لحاظ نشان دادن این امر سخت نیست که خودکم‌بینی به سهولت دست در دست نوعی تکبر دارد؛ این تنها به منظور تحقیر کردن انسان است، آنچنان که اغلب در غرب

فلسفی و تألیف سنتی، میان علم غربی و حکمت شرقی وجود دارد را نشان می‌دهد؛ با ارزیابی از این مثال [که به عنوان یک نماد نیز به کار می‌رود] دیدن اینکه بدفهمی‌ها و تنگ‌نظری‌ها در کدام طرف قرار دارند دشوار نیست. (۴۶) لایبنیتس در ادعایش مبنی بر اینکه نمادهای چینی را بهتر از خود آنها می‌فهمد، از طلایه‌داران حقیقی مستشرقان [بالتر از همه مستشرقان آلمانی] است که همین ادعا را راجع به همه مفاهیم و آموزه‌های شرقی دارند و از اینکه عقیده نمایندگان مرجعیت یافته این آموزه‌ها را به لحاظ آورند، سرباز می‌زنند: در جایی دیگر مورد اندیشه دویسن (۴۷) برای شرح شانکاراچاریا (۴۸) و تفسیر آن بر اساس ایده‌های شوپنهاور (۴۹) برای هندوها را ذکر کرده‌ایم؛ اینها در حقیقت ظهورات همان ذهنیت واحد هستند.

هنوز اظهار نظر دیگری هست که می‌بایست در این رابطه به لحاظ آوریم: آن عبارت این است که غربی‌هایی که این قدر گستاخانه در هر فرصتی باور به برتری خود و علمشان را اعلام می‌دارند، واقعاً خیلی از موضوع پرت هستند وقتی حکمت شرقی را متکبرانه می‌خوانند، همان‌طور که برخی از آنها گهگاه چنین می‌کنند، به این دلیل که





نمی‌کنیم آگوست کنت کوچکترین انحرافی را در تحصیل‌انگاری به واسطه خواست بنیان‌گذاری "آیین انسانیت" ایجاد کرد؛ این "مذهب اصالت عرفان" (Mysticism) چیزی بیش از تلاشی برای ترکیب دو گرایش مختص تمدن متجدد نیست. هنوز بدتر از آن اینکه حتی یک "شبه عرفان ماده‌گرا" وجود دارد؛ ما افرادی را شناخته‌ایم که تا آنجا پیش رفتند که اظهار دارند که حتی اگر آنها هیچ انگیزه عقلی، استدلالی برای ماده‌گرا بودن نداشته باشند، با وجود این، ماده‌گرا باقی می‌مانند، تنها به این دلیل که ماده‌انگاری از جهت "خوب عمل کردن" بدون انتظار هیچ پاداشی "بهتر" است. این افراد که ذهنشان تا حد زیادی متأثر از "اخلاق‌انگاری" است (و اخلاق آنها با وجود علم‌انگاری فی‌نفسه خواندن آن، اساساً به طور خالصی احساس‌گرا است)، به طور طبیعی درمیان کسانی است که به "آیین علم" ابراز ایمان می‌کنند. همان‌طور که این آیین با همه حقایقش تنها می‌تواند یک "شبه دین" باشد، ما خیلی درست‌تر می‌دانیم که آن را یک "خرافه علم" بخوانیم؛ باوری که تنها مبتنی بر جهل است (حتی اگر باوری "مرجع" باشد) و شایسته نیست به تعصب باطل بر آن به طریقی جز به عنوان یک خرافه عام نگریسته شود.

روی می‌دهد که آنها راه‌هایی برای نسبت دادن همزمان یک اهمیت در واقع کاملاً غیر ضروری به او می‌یابند، حداقل تا آنجا که به فردیت او مربوط می‌شود؛ شاید این نمونه‌ای از آن سالوسی ناآگاهانه باشد که تا حدی جدای از هر "اخلاق‌انگاری" است و شرقیان در آن به طور کاملاً عمومی یکی از نشانه‌های خاص غربی را مشاهده می‌کنند. از این گذشته، این خود کم بینی متعادل‌کننده به هیچ وجه همیشه موجود نیست. همچنین در میان شمار زیادی از دیگر غربیان، یک ایجاد الوهیت واقعی برای عقل استدلالی انسان، برای پرستش مستقیم خود آن یا به واسطه علمی که حاصل آن است، وجود دارد؛ این نهایی‌ترین شکل عقل‌انگاری استدلالی و "مذهب اصالت علم" است اما طبیعی‌ترین و درعین حال منطقی‌ترین محصول آن است. در حقیقت هیچ‌کس چیزی ورای این علم نمی‌شناسد و این عقل استدلالی شاید به خوبی شبی از تعالی مطلق مورد نظر شرقیان را دارا است؛ هر کس چیزی برتر از انسانیت نمی‌شناسد و به‌طور مشخص‌تری برتر از این انسانیت که به واسطه غرب متجدد نمایندگی می‌شود، می‌تواند در وسوسه خدا دانستن آن باشد، مخصوصاً اگر مذهب اصالت حس به زور وارد شود (و ما نشان داده‌ایم که مذهب اصالت حس به سختی با عقل‌انگاری استدلالی ناسازگار است). همه اینها نتیجه اجتناب‌ناپذیر غفلت از اصول است، غفلتی که آن را به عنوان نقص عمده علم غربی تقبیح کرده‌ایم و علی‌رغم ادعای لیتره (۵۰) تصور





برخلاف آن، شرایط دقیقاً منتج از اصول باشند، اگر آنها مورد رجوع قرار می‌گیرند، نه به جهت خود آنها، بلکه نظر به کاربردی معین است و این اصل موضوع همه "علوم سنتی"، به غیر از مابعدالطبیعه است که به مثابه شناخت اصول، مستغنی است، زیرا این علوم اتفاقاً شامل هر آن چیزی است که از اصول ناشی می‌شود، از جمله نهادهای اجتماعی. این نیز خطا خواهد بود که ثبات را با سکون خلط کنیم؛ این قبیل سوء تفاهم‌ها در میان غربیان رایج است، به دلیل اینکه آنها عموماً عاجز از تفکیک تصور از مفهوم هستند و به دلیل اینکه اذهان آنها به نحو درهم پیچیده‌ای وابسته به تمثالات ناشی

از حواس است؛ این امر در میان فیلسوفانی نظیر کانت که باوجود این نمی‌تواند در زمره فیلسوفان حس‌انگار دسته‌بندی شود، کاملاً هویدا است. ثبات در برابر تغییر قرار ندارد بلکه فرای آن است؛ نظیر فراعقلانی که به معنای "غیرعقلانی" نیست. همه نوع دلیلی برای بی‌اعتمادی به گرایش به تقرر (سازمند کردن) اشیاء را در تقابل‌ها و بر نهادهای مصنوعی، به واسطه تفسیری که هم نظام‌مند و هم به نحو دروغینی ساده است، وجود دارد، تفسیری که ناشی از ناتوانی از فراروی و حل تناقض‌های ظاهری در وحدت سازوار (هماهنگ) یک تألیف حقیقی است. با وجود این، درست است که از منظری که در اینجا مدنظر قرار دادیم و از بسیاری دیدگاه‌های دیگر، تقابلی بسیار واقعی، حداقل در وضع حاضر امور، میان شرق و غرب وجود دارد؛ در میان این دو تباعد هست اما نباید فراموش کرد که



خرافه حیات

از جمله اموری که غربیان غالباً تمدن‌های شرقی را به جهت آن سرزنش می‌کنند، دوام و ثبات آنهاست. این ویژگی‌ها از نظر آنها به ردّ پیشرفت می‌انجامد، که همچنان که ما به سهولت می‌پذیریم، حقیقتاً این گونه است؛ اما لازمه عیب و نقص دانستن این ویژگی‌ها اعتقاد به پیشرفت است. از نظر ما این ویژگی نشان می‌دهد که تمدن‌های مذکور بهره‌مند از تغییرناپذیری اصولی که بر آن مبتنی‌اند، می‌باشند و دوام و ثبات آنها وابسته به همین اصول است و این یکی از وجوه اساسی ایده سنت است. به دلیل بهره‌مند نبودن تمدن جدید از اصول به طور برجسته‌ای بی‌ثبات است. گذشته از این نباید تصور کرد که دامنه ثبات مذکور تا طرد هر تغییری کشیده می‌شود؛ کار ثبات، تنها تقلیل دامنه تغییر به انطباق با شرایط است، به این طریق اصول کمترین تأثیری از شرایط نمی‌گیرند و می‌تواند

۱۰۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱





37. Louise Couturat (1868 – 1914)

38. Fu Hsi

39. Leibnitz, la logique, pp. 745747.

۴۰. تاریخ دقیق آن بر اساس گاهشماری مبتنی بر توصیف دقیق وضعیت آسمان در آن دوره ۳۴۶۸ پیش از میلاد است؛ این را نیز می‌بایست افزود که عملاً نام فوهوسی برای طرح یک دوره کلی از تاریخ چین به کار می‌رود.

۴۱. کوا (kua) نام چینی تریگرامها "است یعنی اشکال حاصل از جمع سه‌ها، با هر ترکیب ممکن، با خطوط شکسته و مستقیم عملاً شمار اشکالی که به این صورت فراهم آمده هشت است.

42. Joachim Bouvet (16561730)

۴۳. این ارجاع به شصت و چهار "هنگزگرام" "ون، وانگ است که اشکال شش خط شکل گرفته از ترکیب هشت تریگرام به صورت دو به دو است. تفسیر لایب‌نیتس اتفاقاً کاملاً عاجز از شرح این است که چرا در میان امور دیگر این هنگزگرامها به خوبی تریگرامهایی که از آنها مشتق شده‌اند، همیشه در شکل دایره‌ای جدول‌بندی می‌شوند.

۴۴. ترجمه فرانسوی ایچینگ توسط فیلاستر (philastre) با عنوان

۳۲.۸. Annales du muse Guimet; Vols که به علاوه یک اثر بی‌نهایت قابل توجه است. این کاستی را دارد که بیشتر به نحو انحصاری معنای ستاره‌شناختی را مدنظر دارد.

45. Yin & Yang

۴۶. در اینجا آنچه را در مورد کثرت معانی همه متن‌های سنتی و مخصوصاً اندیشه‌نگاریهای چینی را در مقدمه‌ای بر مطالعه آموزه‌های هندو (Introduction to the Study of Hindu Doctrines) Pt. ۲, Chap. ۹.

گفته‌ایم باز خوانی کنیم و این نقل قول از فیلاستر را می‌افزاییم در زبان چینی یک کلمه (یا یک عبارت) به سختی یک معنای مطلقاً مشخص و معین دارد؛ معانی عموماً از موقعیت کلمه در جمله نتیجه می‌شوند، اما بالاتر از همه، از کاربرد آن در برخی کتب قدیمی و تفسیری پذیرفته آن در این مورد ... یک واژه معنایی جز معنای مصطلح سنتی آن ندارد. (I ching)

Pt., ۱, P. ۸)

47. Paul Jakob Deussen (1845 – 1919)

48. Shankaracharya

49. Arthur Schopenhauer (17881869)

این تباعد همانند شاخه‌ای که با رشدش از تنه دور می‌شود، یک طرفه است نه متقارن. این تنها تمدن غرب است که به واسطهٔ مسیری که طی چند قرن گذشته طی کرده است، آن قدر از تمدن‌های شرقی فاصله گرفته است که به نظر می‌رسد گویی میان آنها هیچ مؤلفه مشترک، هیچ مرتبه‌ای از همسانی و یا هیچ زمینهٔ تلاقی برای توافق و سازگاری وجود ندارد.

ادامه دارد...

پی‌نویس‌ها:

29. The Miscarriage of Life in the West?, by P. Ramamathan, Solicitor – General of Ceylon: Hibbert Journal, 8,1; Quoted by Benjamin Kid, The Science of Power, P. 95.

30. Herbert Spencer (18201903)

31. Immanuel Kant (17241804)

۳۲. ما تعبیر طبیعت‌انگاری عملی را به کار می‌بریم؛ به این دلیل که این محدودیت را کسانی که مدعی طبیعت‌انگاری در معنای مشخصاً فلسفی تر آن هستند پذیرفته نیست. به همین طریق ذهنیتی وجود دارد که حداقل تبعیت از تحصیل‌انگاری به مثابه یک نظام را پیش فرض ندارد.

33. Jiles Henri Poincar (18541912)

34. Gottfriede Wilhel Leibnitz (16461716)

35. Raimond Lull (12321315)

36. Johannes Trithemius (14621516))





بحثی دربارهٔ علوم طبیعی و علوم انسانی دربارهٔ فیزیک

قسمت دوم

■ نویسنده: والتر گرلاخ
مترجم: منوچهر اسدی

۱۰۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

من مفتخرم اولین کسی هستم که مجاز شده‌ام
در یک گفت و گوی فلسفی بین‌المللی سخن
می‌گویم. فریدریش شیلر (۱) دربارهٔ ماهیت گفت
و گوی فلسفی گفته است:

"همیشه هر کسی می‌آید و حرفهای خودش را
می‌زند، بعد یکی دیگر؛ اما هیچ کس با دیگران
سخن نمی‌گوید؛ کیست که دو تک‌گویی را گفت
و گو بنامد؟"

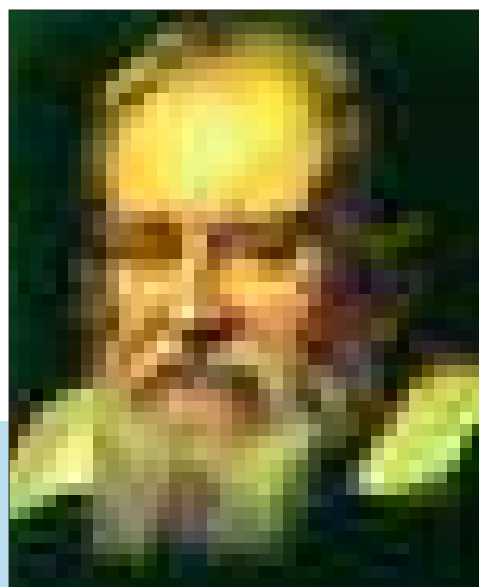
چرا حرف شیلر برای احوال امروز ما هم صدق
می‌کند؟ من گمان می‌کنم، چون بسیاری از چنین
گفت و گوها با چنان برنامهٔ روشنی انجام
می‌شوند مانند آن برنامه‌ای که آقای گراسی
طراحی کرده است: یعنی اینکه هر کسی از چنان

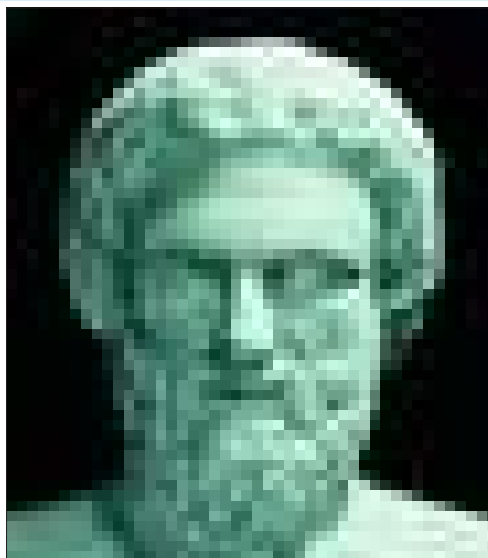




موضع پایداری سخن می‌گوید، آن طور که دانش تخصصی خاصش می‌تواند آن موضع را به او ارائه کند. در این حال است که یکی بعد از دیگری سخن می‌گوید، اما هر یک موضع دیگری را درک نمی‌کند و استدلال‌هایش را نمی‌فهمد، در واقع مبنای گفت و گو با دیگران فقط در این صورت است که هر کس موضع دیگری را درک کند. من به عنوان فیزیکدان سخن خواهم گفت و خود را به فیزیک محدود می‌کنم؛ اما فیزیک را نه به عنوان حوزه

پژوهش، بلکه به عنوان روش پژوهش می‌نگرم. اگر قرار باشد فراتر از مرزهای یک حوزه سخن گفت که اندیشه بشری (Geist) در آن حوزه به خاطر شناخت تلاش کند، پس باید قبل از هر چیز همواره گفت که کدام مرزها در نظر بوده‌اند. یک مثال پیش‌پا افتاده: سفری را برای مطالعه گیاهان ترتیب می‌دهیم؛ تغییری چشمگیر به نظرمان می‌رسد و ارزیابی می‌کنیم، یا شرایط آب و هوایی، یا کشت و زرع انسان در این مورد مسئولند. بعداً





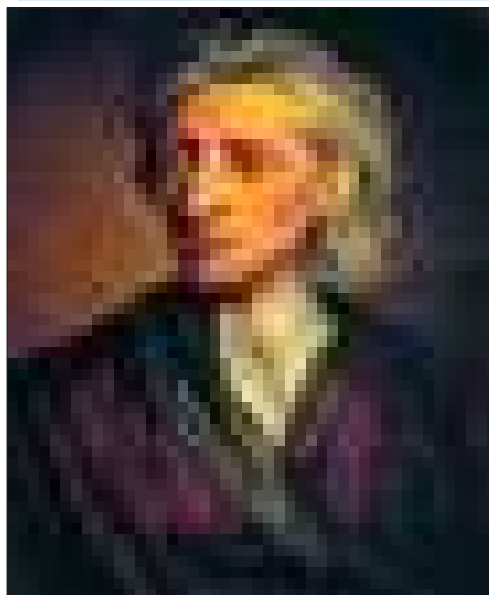
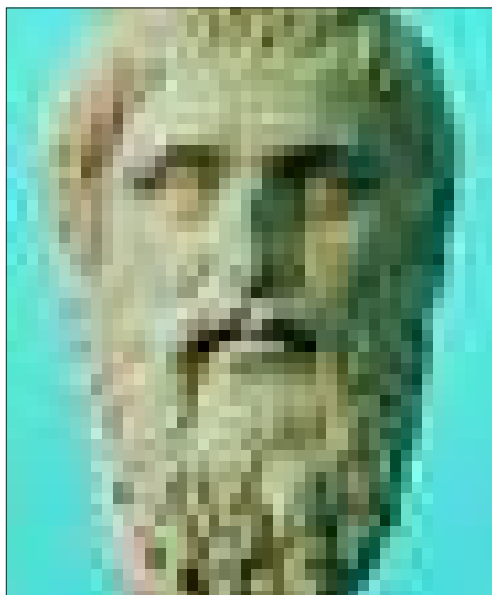
از این رهگذر اولین نوع از مرزهای پژوهش علمی نتیجه می‌شود: اینکه ما یک مرز موجود را مطالعه نمی‌کنیم. چون تحلیل ما به عمق کافی نفوذ نکرده است؛ چون روش مطالعه یا پژوهش ما خیلی محدود است، نشناخته‌ایم که با توضیح‌مان به زمینه‌ای اقرار کرده‌ایم که در آن تماماً روابطی دیگر ارائه می‌شوند. گمان می‌کنم که در اینجا به دو نکته بسیار مهم می‌رسیم: اول: از کجا می‌دانیم، کدامند نشانه‌ها برای اینکه این تحلیل را با گستردگی و عمق کافی انجام داده‌ایم؟

دوم: تا به کجا مجازیم روش‌های فیزیکی‌مان را به کار گیریم، وقتی قرائن اصلاً نشان نمی‌دهند، باید به روابط درونی متفاوتی برسیم؟

نخست پرسش اول. در فیزیک کلاسیک این پرسش آشکارا به پاسخ رسیده بود. اصل موجیبت (Determiniertheit) جریان‌ها به عنوان مبنای اقدام فیزیکی اعتبار داشت. از یک توصیف کمی وضعیت موجود (برقرار) و از تغییرات قانونمندانۀ شناخته شده یکایک اندازه‌های این وضعیت، یک پیشگویی آشکار درباره تغییر وضعیت موجود نتیجه می‌شود، بنابراین یک پیشگویی آینده نتیجه می‌شود. موقعی این پیشگویی تأیید نمی‌شد که یا سنجش وضعیت موجود درست نمی‌بود یا کامل نمی‌بود، یا قوانینی که بنا بر آنها تغییرات را محاسبه کردیم، هنوز به حد کافی درست نمی‌بودند. نمی‌توان منکر شد که فیزیک و علوم نافذ شده توسط آن به این ترتیب مدت‌ها بزرگترین موفقیت‌ها را داشتند که در این حال از پیشگویی‌های محقق شده همیشه شناخت‌های نویی کسب کرده‌اند و اصل موجیبت (Determiniertheit) هر چه بیشتر تأیید شد. در این اثنا روشی از چنان یقینی

تجربه می‌کنیم که مرزهای دو قالب‌بندی زمین شناختی را نقض کرده‌ایم که با نوع مطالعه‌مان نمی‌توانستیم آنها را بشناسیم. ما از یک مرز ناشناخته برای خودمان تجاوز کرده‌ایم، چون در مطالعاتمان به حد کافی غور نکرده‌ایم. از این رو نتایج نهایی‌مان غلط بودند، در واقع حتی مسیرها برای یافتن یک توضیح، تماماً بی‌معنا بودند.





شدند، باید واقعاً بگوییم که این پیروزی‌ها برای حل معضل این حوزه‌ها مطلقاً هیچ دستاوردی نداشته‌اند. آنها روشن کرده‌اند کدام جریان‌های جزئی در این حوزه‌های غیر فیزیکی از نوع فیزیکی محضند و کدامشان آشکارا چنین نیستند. البته این کم چیزی نیست؛ ولی مثلاً با معضل روان‌شناسانه هیچ تماسی ندارد؛ صرفاً شناخته می‌شود که چه چیزی به این معضل تعلق نمی‌گیرد و طبیعت فیزیکی چیست. من مایلم این را باز دقیق‌تر بیان کنم: اگر ضمن بررسی یک مسئله بیولوژیک با روش‌های فیزیکی نتیجه‌ای بیولوژیک به دست آید، پس خطایی صورت گرفته است؛ چون روش‌های فیزیکی قادرند فقط نتایجی فیزیکی

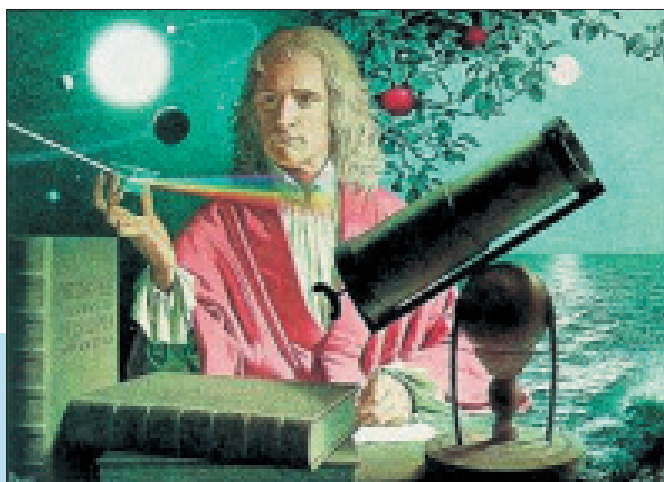
داشته باشند.

پی‌نویس‌ها:

۱. Friedrich Schiller

بسط یافت، که بدیهی بود تا روش‌های دیگر هم به عنوان زمینه‌های فیزیکی محض با آن تحلیل شوند؛ و از این معبر به پرسش دوم می‌رسیم که تا به کجا مجازیم با این روش‌ها همراه شویم.

نخست سراسر حوزه شیمی قربانی این روش شد، سپس حوزه‌های بیولوژی، پزشکی و حتی روان‌شناسی آزمایش‌گرا به همین سرنوشت دچار شدند و هیچ کس نمی‌تواند در آن پیروزی‌ها تردید کند که آن طور که غالباً گفته می‌شود، این پژوهش‌ها به بار آوردند. اما اگر پرسیم کدام نوع از پیروزی‌ها هستند که به این واسطه حاصل





امام خمینی (ره) وشیش‌ه‌ی عمر فرهنگ غرب

■ استاد اصغر ظاهر زاده

۱۰۸
فرهنگ
● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



باور شخصی!؟

محور فهم همه‌چیز می‌شود و در این راستا شاید معنای بعضی از اصطلاحات مثل «باور شخصی» که در دنیای امروز به کار می‌رود روشن شود. ممکن است سال‌ها بشنوید که می‌گویند این عقیده‌ای که شما دارید یک «باور شخصی» است ولی ندانید این اصطلاح در فرهنگ غربی به چه چیز اشاره دارد. وقتی ملاحظه کنید که در نگاه دکارت خود انسان است که به اشیاء معنا می‌دهد نه این که انسان قدرت تشخیص معنای اشیاء خارجی را دارا باشد، «باور شخصی» به آن معنا است که شما به میل خود چنین باوری دارید بدون آن که دغدغه‌ای جهت رجوع به خارج از ذهن خود داشته باشید.

وقتی روشن شد: «سوژ کتیوئته» روح تمدن غربی است و رجوع به هیچ حقیقتی ندارد و همه‌ی بحران‌های

همین‌طور که مستحضرید «سوژ کتیوئته» روحی است در فرهنگ غربی که رجوع به باور شخصی افراد دارد، بدون این که آن باور به حقیقتی در خارج از ذهن نظر کند و عرض شد تمام غرب سوژ کتیوئته است و تأکید کردیم تا غرب را از این جهت شناسیم نمی‌توانیم معنای عبور از غرب را بفهمیم. تصورم این است که در دو جلسه‌ی گذشته تا حدی دوستان به عمق مسئله‌ی سوژ کتیوئته و نومیالیسم و حتی نیهیلیسم پی بردند. و معنی این که می‌گویند: دکارت و هیوم و کانت پدران مدرنیته‌اند روشن شد.

معلوم است وقتی غرب اصالت را به خود انسان و باور فردی انسان‌ها می‌دهد، خود بشر بر اساس ذهن خود

وقتی روشن شد: «سویژکتیویته» روح تمدن غربی است و رجوع به هیچ حقیقتی ندارد و همه‌ی بحران‌های غرب به همین جهت است، پس مسیر عبور از غرب تنها و تنها عبور از سویژکتیویته خواهد بود و تا غرب به این معنا شناخته نشود محال است جایگاه تاریخی حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به عنوان رسولی که مأمور نجات و عبور ملت‌ها از ظلمات دوران است، شناخته شود.

غرب به همین جهت است، پس مسیر عبور از غرب تنها و تنها عبور از سویژکتیویته خواهد بود و تا غرب به این معنا شناخته نشود محال است جایگاه تاریخی حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» به عنوان رسولی که مأمور نجات و عبور ملت‌ها از ظلمات دوران است، شناخته شود. ممکن است بفرمائید رجوع به اسلام و اهل البیت^(ع) کافی است، چرا بر روی شخصیت حضرت امام تأکید می‌کنید. علت این سؤال آن است که عنایت ندارید اسلام باید به صورت امروزی‌اش ظهور کند تا راه کار عبور از ظلمات را به صورت امروزی آن بنمایاند و این از طریق حضرت امام مقدر شده است.

آن‌هایی که غرب را درست نشناسند جایگاه تاریخی شخصیت اشرافی حضرت امام را نخواهند شناخت. وقتی فهمیدیم تمام غرب رجوع به مجاز است و به هیچ حقیقتی رجوع ندارد و در آن فرهنگ نمی‌توان بحث از اعتقاد حق و یا اعتقاد باطل کرد، آیا می‌توان بر دیانت و مسیری تأکید کرد که سعادت اخروی در آن است و در چنین فضایی جز آن است که ابتدا باید بر «حقیقت» با ادبیاتی که حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» طرح می‌کنند سخن گفت و موضوع «وجود» را به میان آورد؟ موقعی بشر می‌تواند بر مبنای میل و تشخیص خود به عالم و آدم معنا ببخشد که واقعیتهای و سنت‌هایی در عالم تکوین نباشد ولی اگر نظام هستی قوانین خود را دارد که آن قوانین براساس میل بشر خلق نشده، بشری که براساس میل خود عمل کند مسلماً در هیچ مرحله‌ای به سعادت نمی‌رسد، زیرا چنین بشری تلاشی ندارد تا معنای حقیقی عالم و آدم را بیابد، گمان می‌کند به آن اندازه‌ای که خودش به عالم معنا دهد،



اگر انسان رجوع به وجود و حقیقت را بفهمد و غرب را هم به معنای حقیقی‌اش بشناسد و در ذیل روح اشراقی حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» بفهمد که تمدن غرب رجوع به مجاز دارد، هیچ شکی برایش نمی‌ماند که غرب با چنین مبنایی در مقابله با اندیشه‌ای که رجوع به وجود دارد، شکست می‌خورد و تماماً نفی می‌شود.



بدون کوچکترین شکی بر آن تأکید نماییم و نتیجه‌ای را که در پی آن هستیم به‌دست آوریم. ابوسفیان در جنگ حنین می‌بیند از در و دیوار، دشمن می‌بارد. قرآن نیز در وصف آن حالت می‌فرماید: «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ»^(۱) حقیقت این است که خداوند شما را در مواقع زیادی یاری کرد و در روز حنین (نیز یاری نمود)؛ در آن هنگام که فزونی جمعیتان شما را مغرور ساخت، ولی (این فزونی جمعیت) هیچ به دردتان نخورد و زمین با همه‌ی وسعتش بر شما تنگ شده؛ سپس پشت (به دشمن) کرده، فرار نمودید.



اکثر مسلمانان پیغمبر را تنها رها کردند ولی رسول خدا^(ص) با آرامش و اطمینان کامل ایستادند و روی مرکب خود با صدای بلند فرمودند: «یا انصار الله و انصار رسوله، أنا عبدالله و رسوله» و حضرت محمد^(ص) به سوی میدان نبرد حرکت کردند و به عموی خود عباس که صدای بلند و رسائی داشت دستور دادند مسلمانان را صدا بزنند. ^(۲) در آن شرایط که همه چیز حکایت از شکست می‌کرد، پیامبر^(ص) هیچ احساس شکست نکردند زیرا حضرت اصولی را می‌شناسند که مطابق آن اصول محال است در مسیر نبوت ایشان شکست به معنی نابودی نهضت نهفته باشد. در رابطه با موفقیت مکتب حضرت امام در مقابله با غرب نیز موضوع از همین قرار است. اگر انسان رجوع به وجود و حقیقت را بفهمد و غرب را هم به معنای حقیقی‌اش بشناسد و در ذیل روح اشراقی حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» بفهمد که تمدن غرب رجوع به مجاز دارد، هیچ شکی برایش نمی‌ماند که غرب با چنین مبنایی در مقابله با اندیشه‌ای که رجوع به وجود دارد، شکست می‌خورد و تماماً نفی می‌شود. نهایتاً غفلت‌های ما از این موضوع موجب می‌شود با ظهور

عالم در اختیار اوست، راز ناکامی تمدن غرب از همین جا است. تأکید بر «وجود» و لوازم آن نه تنها ما را از خود بنیادی بشر امروز نجات می‌دهد، علت بحران غرب را به اعتبار «تُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَصْدَادِهَا» نیز به خوبی روشن می‌نماید.

شیشه‌ی عمر فرهنگ غرب

حضرت روح الله «رضوان الله تعالی علیه» با فرهنگ سوپزکتیویته در افتاده است و خوب می‌داند با چه چیزی درگیر شده و چگونه شیشه‌ی عمر این غول می‌شکند و خوب می‌داند اگر بر حقیقت و «وجود» تأکید شود همه‌ی غرب دود می‌شود.

اندیشه‌ی حضرت روح الله یک دستگاه همه جانبه است و نه یک مسئله‌ی ساده. مثل روز روشن است که تنها راه سعادت امروز بشر اندیشه‌ی حضرت روح الله است. کافی است با دقت کامل آن را بررسی کنیم تا





روبه‌رو شدن با افقی است که قدرت تحلیل درست زمانه را به ما می‌دهد، افقی صحیح که تمام عالم برای انسان معنای خاص خود را پیدا می‌کند. سعی ما در این مباحث آن است که از یک طرف روح تمدن غربی روشن شود و از طرف دیگر شخصیت حضرت امام مدّ نظر قرار گیرد و با دقتی کامل به ایشان نگاه شود، در این حالت همه چیز معنایش مشخص می‌گردد و گرفتار خطاهای غرب و غرب‌زده‌ها در این دوران نمی‌شوید. حتی تأکید بر روی مکتب صدرایی در دل این افق برای ما مهم است زیرا رویکرد به اصالت وجود منجر به عبور از تمدنی می‌شود که تمام رجوعش به مجاز است و بشر را به بحران انداخته. اصالت وجودی که مرحوم ملا صدرا می‌گوید و حضرت امام بر آن تأکید دارند و همان طور که عرض شد در جواب حسنین هیکل، یکی از عوامل نهضت خود را فلسفه‌ی ملا صدرا قرار می‌دهند، خیلی فرق می‌کند با اصالت وجودی که صرفاً یک درس است و در مراکز

موانع مختلف، کار عقب بیفتد و جنگِ خُنینی پیش آید که شرایط برایمان تنگ شود ولی وجود این موانع هیچ فایده‌ای برای غرب ندارد و تغییری در سرنوشت غرب ایجاد نمی‌کند.

اگر برای عزیزان روشن شود که جایگاه مکتب حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» در رابطه با فرهنگ مدرنیته در کجای تاریخ است و ایشان از چه زاویه‌ای با غرب درگیر هستند و می‌خواهند به کجا برسند، سعی می‌کنند با تمام وجود، خود را در ذیل آن مکتب قرار دهند و زندگی خود را در همه‌ی ابعاد از روح سوژه کتیوبته برهانند و با نظر به مکتب حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» زندگی خود را معنا ببخشند. بسیاری از منتقدین غرب نمی‌فهمند درگیری با غرب چگونه است و چرا باید با غرب درگیر شد بعضی از آن‌ها در سطحی با موضوع برخورد می‌کنند که عملاً در دل فرهنگ غرب و در بستری که فراماسون‌ها شکل داده‌اند با غرب درگیر می‌شوند. اگر نفی غرب به آن شکلی باشد که حضرت امام نفی می‌کنند، حقیقتاً غرب نفی می‌شود و می‌توان به نتیجه رسید.

تأکید بنده آن است که اگر فهمیدیم حضرت امام با چه مبنایی انقلاب کردند و غرب را نفی نمودند، به حقیقت بزرگ و با برکتی در این دوران دست یافته‌ایم. فکر می‌کنم فهم مکتب امام در این رابطه مثل همان فهمی است که رسول خدا (ص)، امیرالمومنین (ع) را در آغوش گرفتند و در ساعت‌های احتضار هزار باب از علم را بر قلب حضرت امیرالمومنین (ع) گشودند.

فهم شخصیت اشراقی حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» یک مجموعه از اطلاعات نیست،





آکادمیک ما تدریس می‌شود. اصالت وجود حضرت امام منشأ انقلاب اسلامی است و حضرت امام در آثار متفاوت فلسفی و عرفانی خود بر آن نظر دارند.

وقتی معلوم شود مکتب امام با تمام محتوایش عبور از غرب و رجوع به اسلام است و برای عبور از غرب و رجوع به اسلام ساز و کار خاصی باید در میان باشد، معلوم می‌شود چرا ایشان در نامه‌ای که به گورباچف می‌نویسند [تا او با اسلام آشنا شود و از غرب دل بکند] به ملاصدرا و به محی‌الدین بن عربی اشاره می‌کنند، با این که می‌خواهند مکتبشان را معرفی کنند، بر روی صدرا و محی‌الدین بن عربی تأکید می‌کنند. چون به طور کلی اصرار ملاصدرا به «وجود» است و اصرار محی‌الدین به مراتب عالم وجود، چیزی که غرب مطلقاً از آن بی‌بهره است، چون مبنای آن نومیانیسم و پوزیتیویسم است که چیزی به نام مراتب وجود و باطن و باطن‌باطن در آن مکاتب معنا نمی‌دهد که بتوانند به آن‌ها نظر کنند.

تفاوت عقل ولایی با عقل غربی

اگر بفهمیم جایگاه شخصیت اشراقی حضرت امام از چه جهت منجر به عبور از غرب و نیهیلیسم می‌شود، هزاران دریچه‌ی فکر و اندیشه جلویمان باز می‌شود و افقی پیدا می‌کنیم که هر چیز در آن افق معنای حقیقی خود را معلوم می‌کند و آن افق مبنای تفکر ما می‌شود. آنچه مهم است برخورد جدی با مکتب حضرت امام است. فرق امیرالمومنین^(ع) با بعضی از اصحاب رسول خدا^(ص) در

این بود که امیرالمومنین^(ع) تماماً اسلام را باور کرده بودند و جایگاه آن را در هستی می‌شناختند و بقیه به ظاهر آن بسنده کردند و متوجه مبانی آن نگشتند. امیرالمومنین^(ع) معنی زندگی خود را در فانی شدن در رسول خدا^(ص) می‌دانستند و در این رابطه جان خود را آماده کردند تا نور رسول خدا^(ص) بر قلب مبارکشان تجلی کند. ملاحظه فرمودید که دو نگاه نسبت به اسلام و رسول خدا^(ص) در صدر اسلام بود، یک نگاه مربوط به حضرت علی^(ع) و بعضی صحابه بود که جایی برای خود نمی‌شناختند مگر در ذیل مقام اشراقی پیامبر خدا^(ص). یک نگاه هم آن بود که پیامبر را قبول داشت و می‌دانست آن حضرت حامل وحی الهی است ولی در کنار پیامبر^(ص) از پیامبر استفاده می‌کرد و نه در ذیل شخصیت الهی رسول خدا^(ص). تفکیک این دو شخصیت آسان نیست، چون هر دو حج به جامی آورند و به نماز جماعت مسلمین حاضر می‌شوند. امیرالمومنین^(ع) با آن درجه از بصیرت در رابطه با نسبت خودشان با رسول خدا^(ص) می‌گویند: من بنده‌ای از بندگان محمد^(ص) هستم و در مقابل رسول خدا^(ص) عملاً هیچ شخصیتی برای خودشان قائل نیستند.

امیرالمومنین^(ع) جایگاه دین را جایگاه یک حقیقت نوری غیبی می‌دانند که باید خودشان را در مقابل آن هیچ کنند و به این معنا در ذیل نور اشراقی دین قرار گیرند. بعضی افراد دین را به عنوان وحی الهی پذیرفته و مصلحت مردم را هم در دین‌داری می‌دانند ولی فکر می‌کنند بعضاً مصلحت مردم نیست که مثلاً فلان قسمت از دین را عمل کنند. پرسش بنده این است که مبنای نگاه بعضی به دین چگونه است که می‌توانند این‌طور عمل کنند. ما ممکن است همین دو نوع برخورد را با حضرت امام داشته باشیم و به همین جهت تأکید می‌کنم تا بتوانیم معنای وجودی حضرت امام را درست درک کنیم نمی‌توانیم آنجایی باشیم که باید باشیم. امیرالمومنین^(ع) شخصیت

۱۱۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

رجوع ما به رسول
خدا^(ص) و ائمه‌ی
هدی^(ع) باید
رجوع قلبی باشد
و عقل خود را در
مقابل نور آن‌ها
قربانی کنیم تا
نور وجود آن‌ها بر
قلب ما تجلی کند
و حقیقتاً آن‌ها را
پیدا کنیم.



به همان اندازه که انسان ها به ماهیات مشغول شدند، گرفتار پوچی ها و به عبارت دیگر به خود واگذاشتگی ها شدند. ما دو نوع رجوع بیشتر نداریم یا رجوع به «وجود» و یا رجوع به ماهیت. لازمه‌ی رجوع به «وجود»، نفی خود است تا قلب آماده‌ی تجلی و اشراق نور وجود گردد. لازمه‌ی رجوع به ماهیت، اومانیسیم یا اصالت‌دادن به خود است و خود را محور نسبت‌های گوناگون قرار دادن.

بر آن تجلی کند، در فضای اشراقی نور محمدی^(ص) قرار نمی‌گیریم. امیرالمؤمنین^(ع) بر این اساس به رسول خدا^(ص) رجوع کردند که از تجلیات وجودی آن حضرت بهره‌مند شوند این یک بحث عملی است در رابطه با چگونگی ایجاد رابطه با انسان‌های اشراقی، انسان‌هایی که جنبه‌ی قلبی و ملکوتی خود را بر سایر جنبه‌های خود غالب کرده‌اند. آن‌هایی که در برخورد با حضرت روح الله متوجه بودند که رابطه‌ی خود را با ایشان، رابطه‌ای اشراقی قرار دهند دارای شخصیت خاص شدند. کافی است شما سیره‌ی افرادی مثل شهید چمران و شهید علم الهدی و باکری و ردانی‌پور و آوینی و امثال آن‌ها را با سیره‌ی روشنفکرانی که امام را قبول داشتند ولی با تحلیل‌های سیاسی، اجتماعی امام را پذیرفته بودند، مقایسه کنید. به‌خوبی مشخص است که این افراد دو نوع رجوع و ورود داشتند تا آن جایی که ممکن است در فضای روشنفکری و با عقل مدرن، گفته شود مرحوم شهید چمران یک آدم ساده‌ای بود، زیرا با مبنای عقل غربی یا راسیونالیسم معنا

پیامبر^(ص) را یک نور دیدند و از طریق به صحنه آوردن قلب خود، در ذیل شخصیت نوری رسول خدا^(ص) قرار گرفتند. معلوم است که تا رابطه‌ی حضرت با پیامبر خدا^(ص) قلبی نشود نمی‌توانند از تجلیات نور شخصیت ملکوتی رسول خدا^(ص) بهره‌مند شوند. در همین رابطه مولوی می‌گوید:

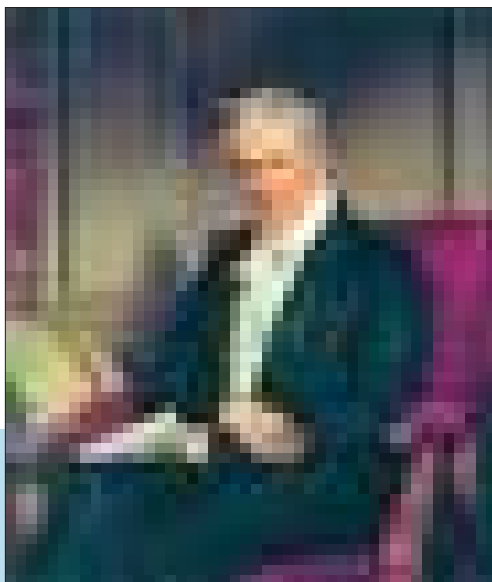
عقل قربان کن به پیش مصطفی
حَسْبِيَ اللَّهُ كُوْهُهُ اللَّهُ هَامُ كَفَى
همچو کنعان سر ز کشتی وامکش
که غرورش داد نفس زیر کش
که بر آیم بر سر کوه مشید
مَنْت نوحام چرا باید کشید

کاشکی او آشنا ناموختی
تا طمع در نوح و کشتی دوختی

کاش چون طفل از حیل جاهل بدی
تا چو طفلان چنگ در مادر زدی

رجوع ما به رسول خدا^(ص) و ائمه‌ی هدی^(ع) باید رجوع قلبی باشد و عقل خود را در مقابل نور آن‌ها قربانی کنیم تا نور وجود آن‌ها بر قلب ما تجلی کند و حقیقتاً آن‌ها را پیدا کنیم. ملاحظه کرده‌اید چگونه شهدا توانستند حضرت امام را پیدا کنند ولی بعضی‌ها نتوانستند در این روزگار به جهت حجاب‌های ذهنی و تحلیل‌های غیر واقعی، حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» را پیدا کنند

اگر با قلب خود آماده نشویم تا از نور رسول خدا^(ص)





بسیاری از حقایق نادیده گرفته می‌شود. به قول کاپلستون ارسطو با این که تصحیحات مفیدی برای فهم بهتر مذهب افلاطون به میان آورد، ولی چیزهای با ارزشی را رها کرد و متأسفانه غرب با ارسطو ادامه پیدا کرد و نه با افلاطون، در حالی که ممکن بود با عقل افلاطونی به کمک آن جنبه‌های اشراقی که تا حدی در مذهب افلاطون بود، سرنوشت غرب غیر از آن چیزی شود که اکنون شده است.

چگونگی رابطه با اولیا، الهی

ما معتقدیم عقل غربی یا راسیونالیسم، عقل ولایی را نمی‌بیند تا معنی رابطه‌ی قلبی با انسان‌های اشراقی را درک کند. عده‌ای از اصحاب پیامبر^(ص) در عین ارادت به آن حضرت آنقدر جلو نیامده بودند تا ولایت رسول خدا^(ص) را به آن معنایی بفهمند که حضرت علی^(ع) فهمیدند. امروز هم در مسائل اجتماعی دو نوع برخورد با ولی فقیه می‌شود. یک نوع برخورد، برخورد آن کسی است که پذیرفته است باید در ذیل حکم ولی فقیه قرار گرفت [به اعتبار آن که حکم خدا و رسول خدا^(ص) است] و یک برخورد هم برخورد کسی است که با محاسبه‌های عقل غربی موضوعات را تحلیل می‌کند و در حوزه‌ی عقل غربی می‌خواهد جایگاه تصمیمات را ارزیابی کند. این نوع سخنانی که بنده عرض می‌کنم در محافل روشنفکری به هیچ‌وجه پذیرفتنی نیست، آن‌ها گوینده‌ی این سخنان را متهم می‌کنند که عقل‌اش را تعطیل کرده و احساسات خود را به میدان آورده حتی ممکن است آن‌ها را یک نوع خرافه بدانند و ناخواسته یک نوع کینه‌توزی نسبت به آن اعمال کنند.^(۳) در حالی که شما می‌دانید کسانی که خودشان یک فقیه مبرز هستند با سوابق بسیار عالی، نسبت خود را با ولی فقیه نسبتی قرار می‌دهند که به راحتی جهت قلب خود را مطابق رهنمودهای ولی فقیه

نمی‌دهد یک انسان خود را فانی در شخصیت دیگری بکند و با عقل مراد خود تعقل کند و خود را در جهت اراده‌ی مراد خود قرار دهد. عقل غربی به هیچ وجه شخصیت‌های اشراقی را نمی‌شناسد که بخواهد رابطه‌ی اشراقی با آن‌ها را بفهمد. عقل غربی نهایت انسان را رسیدن به عقلی می‌داند که دانشمندان غرب به آن رسیدند. عقل غربی جان لاک را می‌شناسد و با همان نگاهی که به جان لاک می‌اندازد می‌تواند حضرت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» را بنگرد. آیا معنا می‌دهد کسی در ذیل شخصیت جان لاک قرار گیرد؟ عقل غربی نهایتاً می‌پذیرد امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» یک شخصیت بزرگ است مثل شخصیت‌های نابغه‌ی دنیا. همین‌طور که با اندیشمندان بزرگ دنیا مثل ژان ژاک روسو و جان لاک و پدران اندیشه‌ی مدرن برخورد می‌شود، می‌پذیرد شما هم همین‌طور با امام خمینی برخورد کنید. در منظر عقل غربی کار امثال شهید خرازی و شهید همت [با آن همه استعداد و هوشیاری که داشتند] کار عاقلانه محسوب نمی‌شود. در حالی که باید متوجه عقلی شد که می‌فهمد برای ارتباط با شخصیت انسان اشراقی، علاوه بر عقل، باید دل را نیز به میدان آورد. این همان «عقل ولایی» است که بالاتر از عقل محاسبه‌گر است. در منظر عقل محاسبه‌گر و حتی عقل استدلالی،

۱۱۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



علت آن که
امیرالمؤمنین^(ع)
جاهلیت را می‌فهمند
آن است که جایگاه و
حقیقت وحی الهی
را می‌شناسند و
متوجه هستند وحی
الهی عامل رجوع به
حقیقت عالم غیب
است در حالی که
فرهنگ جاهلیت،
فرهنگ متوقف‌شدن
در حس و کثرت
است.



اگر به خدا به عنوان یک حقیقت رجوع نشود نمی‌توان در ذیل انوار اشراقی او متخلق به اخلاق الهی شد و از مرتبه‌ی مادون وجود خود به درجه‌ی شدیدتری از وجود نایل گشت. برای این‌که از مهلکه‌ی «باور راحت‌بخش» آزاد شویم و در ذیل نور حقیقت قرار گیریم لازم است با مبنای رجوع به «وجود» به خدا رجوع کنیم.

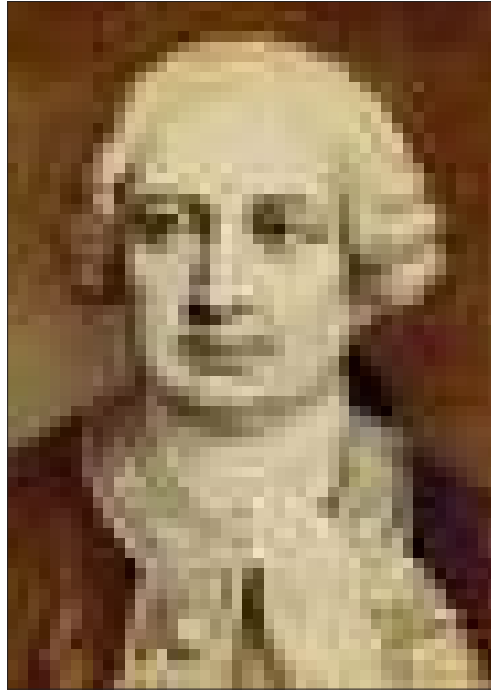
مرحوم آیت‌الله حاج آقا مصطفی خمینی فرموده بودند: یک روز دیدم آقا [امام خمینی «رحمه‌الله‌علیه»] در اتاق خود هستند و صدای گریه ایشان بلند است. از مادرم پرسیدم: چه شده که آقا گریه می‌کنند؟ مادرم فرمودند: ایشان در شبی که موفق به نماز شب و راز و نیاز با خدا نشود آن روز چنین حالی را دارد.^(۳)

خانم زهرا مصطفوی می‌فرمایند: رمضان سال قبل از رحلت امام را خوب به یاد دارم. بعضی وقت‌ها هر بار که به



شکل دهند. در فرهنگ اهل البیت^(ع) رابطه‌ها با انسان‌های قدسی فرق می‌کند با رابطه‌ای که فرهنگ غربی تعریف کرده است. این‌طور نیست که شخصیت اشراقی، منحصر به رسول خدا^(ص) باشد بلکه وقتی امیرالمؤمنین^(ع) با نور قلبی خود با رسول خدا^(ص) برخورد کردند خودشان نوری می‌شوند در ذیل شخصیت اشراقی رسول خدا^(ص) و سایر ائمه^(ع) نیز همین‌طور و این رابطه در محدوده‌ی ائمه^(ع) متوقف نیست، اگر کسی به همان شکل که امیرالمؤمنین^(ع) با رسول خدا^(ص) برخورد کرد با امامان^(ع) برخورد کند، مجلای نور آن‌ها می‌شود، تفاوت در شدت و ضعف است، مشروط به این‌که رابطه‌ها اشراقی و قلبی باشد. اگر کسی قرآن را تجزیه و ترکیب کرده باشد یا علم تفسیر بداند معلوم نیست رجوعش به قرآن رجوع قلبی باشد و از قرآن یک شخصیت جامع نوری گرفته باشد. مرحوم شهید مطهری «رحمه‌الله‌علیه» می‌فرمایند: من تا حاج میرزا علی آقای شیرازی را و شب‌های او را ندیده بودم نمی‌فهمیدم رابطه‌ی اولیاء الهی با خدا یعنی چه. چون بالأخره رابطه‌ی هر عالمی با خدا رابطه‌ی اشراقی نیست. در مورد حضرت امام داریم که یکی از استادان قم نقل می‌کنند: شبی مهمان حاج آقا مصطفی بودم، ایشان خانه‌ی جداگانه‌ای نداشتند و در منزل امام بودند، نصف شب از خواب بیدار شدم و صدای آه و ناله‌ای شنیدم، نگران شدم که در خانه چه اتفاقی افتاده است؛ حاج آقا مصطفی را بیدار کردم و گفتم: ببین در خانه‌تان چه خبر است؟ ایشان نشست و گوش فرا داد و گفت: صدای آقا [امام خمینی «رحمه‌الله‌علیه»] است که مشغول تهجد و عبادت است.





اکثر اصحاب رسول خدا^(ص) غریبه بود، در حالی که رجوع به حق به عنوان رجوع به نور «وجود»، رجوع دیگری است غیر از فهم حق که با کلاس و مدرسه به دست می آید. هر کس می تواند با مطالعه قرآن و روایات، حق را بفهمد، اما در رجوع به حق باید تمام تعلقات و ماهیات را از منظر خود بزدايد و در ذیل یک شخصیت الهی قرار گیرد تا به نور پرتو شخصیت او، شدت وجودی پیدا کند. به همان اندازه که انسان ها به ماهیات مشغول شدند، گرفتار پوچی ها و به عبارت دیگر به خود وا گذاشتگی ها شدند. ما دو نوع رجوع بیشتر نداریم یا رجوع به «وجود» و یا رجوع به ماهیت. لازمه ی رجوع به «وجود»، نفی خود است تا قلب آماده ی تجلی و اشراق نور وجود گردد. لازمه ی رجوع به ماهیت، اومانيسم یا اصالت دادن به خود است و خود را محور نسبت های گوناگون قرار دادن. اومانيسم نه شاخ دارد و نه دم. اومانيسم یعنی رجوع به خود، که همان به خود وا گذاشتگی است. ما نیز تا وقتی برای بهداشت روان و تخلیه ی روح، قرآن می خوانیم ناخودآگاه در فضای اومانيسمی زندگی می کنیم و رویکردمان به خودمان است.^(۶)

دلیلی نزد ایشان می رفتیم و سعادت پیدا می کردم با ایشان نماز بخوانیم، وارد اتاقشان که می شدم می دیدم قیافه ایشان کاملاً برافروخته است و چنان اشک می ریختند که دیگر دستمال کفاف اشکشان را نمی داد و کنار دستشان حوله می گذاشتند. امام شبها چنین حالتی داشتند و این واقعاً معاشقه ی ایشان با خدا بود.^(۵)

رابطه ی ما با اولیاء الهی و آن هایی که خود را به صورت اشراقی پرورانده اند غیر از رابطه با علمایی باید باشد که عالم به متون دینی هستند، مرحوم شهید مطهری آن رابطه ای که با آیت الله بروجردي داشته اند [با آن همه احترامی که برای شخصیت علمی آیت الله بروجردي قائل بودند] غیر از آن رابطه ای می دانند که با علامه طباطبائی یا حضرت امام داشتند. رابطه شان با حضرت امام و علامه ی طباطبائی رابطه با یک ولی خدا بود.

اکثر اصحاب پیامبر^(ص) رابطه شان با رسول خدا^(ص) فقط در آن حد بود که حکم خدا را از آن حضرت می گرفتند و در کنار زندگیشان قرار داده بودند تا تکلیف خود را نسبت به حق انجام دهند، نه می دانستند رابطه ی خود را با خدا باید رابطه ای قلبی کرد و نه می توانستند با رسول خدا^(ص) رابطه ای قلبی برقرار کنند. این فرهنگ در بین



تا راحت‌تر وجود خود را احساس کند نه آن که حقیقت هستی را کشف کرده است و خود را از فضای اومانیسمی نجات داده و از انوار اشراق قرآنی که نظر را به حق معطوف می‌دارد، بهره‌مند شده.

امیرالمؤمنین^(ع) چون نور محمدی^(ص) را می‌شناسند با تمام وجود با فرهنگ جاهلیت مقابله می‌کنند، چون حضرت متوجه‌اند آن فرهنگ حجاب نور محمدی^(ص) است، اما آن کسی که صرفاً از رسول خدا^(ص) یک تکلیف می‌گیرد و جایگاهی قدسی برای شخصیت پیامبر خدا^(ص) قائل نیست نمی‌تواند بین اصحاب پیامبر^(ص) تفاوتی قائل شود حتی برای ابوسفیان نیز به عنوان صحابی پیامبر^(ص) احترام قائل است، در حدی که در حال حاضر وهابی‌ها ابوسفیان را به عنوان یکی از صحابه‌ی رسول خدا^(ص) آنچنان قابل احترام می‌دانند که اگر شما او را لعنت کنید حکم‌تان را قتل می‌دانند و در همین رابطه با کسی که زیارت عاشورا بخواند برخورد می‌کنند. حرف آن‌ها این است که ابوسفیان اسلام آورده و دیگر نمی‌توان به او انتقاد کرد با این که در کتب معتبر اهل سنت مطالبی هست حاکی از عدم اعتقاد او به اسلام.^(۷)

علت آن که امیرالمؤمنین^(ع) جاهلیت را می‌فهمند آن است که جایگاه و حقیقت وحی الهی را می‌شناسند و متوجه هستند وحی الهی عامل رجوع به حقیقت عالم غیب است در حالی که فرهنگ جاهلیت، فرهنگ متوقف‌شدن در حس و کثرت است. حال اگر ابوسفیان

چگونگی نگاه علی^(ع) به حضرت محمد^(ص)

اومانیسم یعنی حالتی که انسان در همه‌ی امور نظر به خود دارد، قرآن می‌خواند تا از فشارهای روحی راحت شود، اما نه این که در ذیل نور الهی خود مادون را نفی کند. با این خودی که محور همه چیزها هست مثنوی می‌خواند و یا به اوپانیس‌ها رجوع می‌کند. این فضا فضای رجوع به خود می‌شود، در این فضا آن که قرآن می‌خواند و آن که مسابقات ورزشی نگاه می‌کند، هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند و هیچ کدام در نفی خود قدمی بر نمی‌دارند و همچنان گرفتار اومانیسم‌اند. گاهی شما واژه‌هایی مثل «تخلیه‌ی روان» و یا «بهداشت روان» را به کار می‌برید بدون آن که متوجه باشید این‌ها فرهنگ خاص خود را دارد و در فضای روح اومانیسمی معنا می‌دهند و رویکردشان به یک نوع سوپژکتیویته است. در تخلیه‌ی روان نظر به انسانی است که می‌خواهد خود را بدون دغدغه‌های زندگی تکنیکی احساس کند ولی انسانی که تلاش می‌کند حجاب‌های بین خود و خدا را رفع کند، انسانی است که می‌خواهد رابطه‌ی خود را با خداوند اصلاح کند. و تا جایی جلو می‌رود که وجود خود را نیز حجاب می‌یابد و ندا سر می‌دهد:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

وقتی روح سوپژکتیویته را شناختید اگر در آن فضا کسی گفت: من خدا را باور دارم می‌فهمید منظورش آن است که روح خود را با آن «نام» مشغول می‌کند





به یک باور راحت‌بخش به دنبال خدا هستیم و این دقیقاً حرف کانت است که معتقد است ایمان به خدا یک باور راحت‌بخش و وجدانی است، بدون آن که به حقیقی بودن یا حقیقی نبودن آن کار داشته باشد. او این مباحث را مربوط به عقل نظری می‌داند و وارد آن نمی‌شود، در حالی که اگر به خدا به عنوان یک حقیقت رجوع نشود نمی‌توان در ذیل انوار اشراقی او متخلقی به اخلاق الهی شد و از مرتبه‌ی مادون وجود خود به درجه‌ی شدیدتری از وجود نایل گشت. برای این که از مهلکه‌ی «باور راحت‌بخش» آزاد شویم و در ذیل نور حقیقت قرار گیریم لازم است با مبنای رجوع به «وجود» به خدا رجوع کنیم. و در مسیر رجوع به «وجود» و نظر به حق، می‌فرمایند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(۸) هر کس به خود معرفت پیدا کرد به خدا معرفت پیدا می‌کند. راه دیگری هم نیست. برای همین هم فرمودند: «لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ فَإِنَّ جَاهِلَ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ»^(۹) امیرالمؤمنین (ع) در این روایت می‌فرمایند: اگر کسی خودش را نشناسد هیچ چیز دیگری را نخواهد شناخت. از خود پیرسید این نوع شناخت که حضرت بر آن تأکید دارند از چه زاویه‌ای است که این همه مهم است؟ آیا جز این است که در معرفت به نفس باید یک نوع رجوع به «وجود» در میان باشد تا وسیله‌ای شود جهت معرفت به جنبه‌ی وجودی بقیه‌ی موجودات؟

مقابل «وجود»، «عدم» است. برای این که به عدم رجوع نکنیم باید به «وجود» رجوع داشته باشیم و در نتیجه باید خود را از زاویه‌ی وجودی مان بنگریم. در همین رابطه بنده از بعضی رفقا که به اسم معرفت نفس صرفاً موضوع خودسازی را مطرح می‌کنند، گله‌مندم. این طور برخورد کردن با معرفت نفس، دفن کردن معرفت نفس است. خودشناسی با رویکرد خودسازی حرف خوبی است اما اگر می‌خواهید معرفت نفس را صرفاً به معنی اخلاقی آن مطرح کنید چگونه جواب این روایت

مسلمان هم بشود هنوز متوقف در کثرت و ماهیت است، این همان ابوسفیان دیروز است. اگر ما هم نتوانیم جایگاه مکتب حضرت امام را بفهمیم به صرف آن که دوست امام یا شاگرد امام باشیم و ته سفره‌ای‌های امام را هم بخوریم و امام را یک عارف بزرگ هم بدانیم، ولی جایگاه اشراقی شخصیت او را در این زمان نفهمیم، در موقعیت‌های حساس [مثل فتنه‌ی سال ۱۳۸۸] نه خودمان از آن ارتباط‌ها بهره می‌بریم و نه اگر بتوانیم می‌گذاریم انقلاب جلو برود.

سوپرکتیویته و باورهای راحتی‌بخش

بعد از این مقدمات معلوم می‌شود باید ما روح و فضای مکتب امام را بشناسیم تا در آن فضا تنفس کنیم و بر این اساس است که بنده تأکید دارم باید رجوع به حق در ذیل مکتب امام درست روشن بشود و معتقدم در این راستا راه رجوع به «وجود» از طریق معرفت نفس راه بسیار حساسی است، اگر کوتاه بیاییم ما هم جهت بهداشت روان و تخلیه‌ی روح، عبادت می‌کنیم و عبادت ما ناخودآگاه رجوع به مقاصد مجازی خواهد بود. رجوع به «وجود» و یقینی‌ترین وجود که هیچ شکی نمی‌توان در آن کرد، خودمان هستیم، حال اگر این رجوع را از دست بدهیم ممکن است خداشناس باشیم ولی معلوم نیست سایه‌ی نومی‌نالیست از ذهن ما زوده شود. چون از منظر رجوع به «وجود» به خدا رجوع نکرده‌ایم، به قصد رسیدن



انسان جلو می‌رود و از مرتبه‌ی مادون وجود خود بالاتر می‌آید. وقتی با رجوع به «وجود»، تفکر به معنی واقعی آن شروع شد و حجاب سوپژکتیویته و نومیالیسم به خوبی احساس گشت، جایگاه اندیشه‌ی حضرت روح الله «رضوان الله تعالی علیه» جهت عبور از آن حجاب‌ها روشن می‌شود، از آن طرف در ذیل نور شخصیت حضرت امام متوجه خواهید شد سایه‌ی سوپژکتیویته چگونه ذهن‌ها را به خود مشغول کرده و چگونه در فضای مدرنیسم، از این که مخلوقات چیزی جز تجلیات حقیقت وجوداند، غافل شده‌ایم. از این جهت تا نفهمید رجوع به «وجود» یعنی چه، نمی‌فهمید ظلمات یعنی چه. غرب یعنی مجاز غرب یعنی سوپژکتیویته انصافاً برای درک غرب به آن معنایی که بتوان گوهر آن را درک کرد، آدم‌های زیادی نداریم و تا روح اشراقی و به تعبیر دکتر فردید فهم «پریروزی» و «پس‌فردایی» نداشته باشیم، ظلمات غرب را درک نمی‌کنیم.

را می‌دهید که حضرت می‌فرمایند: «لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ»^(۱۰) به خود جاهل مباش زیرا کسی که به خود جاهل باشد به هر چیزی جاهل خواهد بود. آری باید ضعف‌های اخلاقی را بشناسیم ولی برای آزاد شدن از آن‌ها دستگاهی خاص نیاز است که ما را متوجه‌ی جنبه‌ی وجودیمان بکند. اگر از آن دستگاه غافل بشوید به همه چیز غافل شده‌اید.

وقتی با رجوع به «وجود»، تفکر به معنی واقعی آن شروع شد، به راحتی می‌توان با نور حقیقت مانوس شویم و از ضعف‌های اخلاقی آرام‌آرام آزاد گردیم. اگر مبادی فکر، «وجود» نباشد، فکر به سوی وهمیات و اعتباریات سیر می‌کند در حالی که اعتباریات و مشهورات نمی‌توانند مبنای تفکر باشند. فقط «وجود»، آن هم به اعتبار وجود خارجی است که ما را متوجه وجود مطلق می‌کند و به اعتبار «وجود» است که انسان متوجه «سَبَبُ الْمُتَّصِلِ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ» می‌گردد. بر مبنای «وجود»،





فلسفه از منظر حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه»

می دهد ملاصدرا بی را می فهمند که به کمک اندیشه ی او می خواهند عبور از سوئز کتیوینته را به ملت برگردانند. هایدگر می گوید: فلسفه انسان را گرفتاری عملی می کند و خود هایدگر نظر به «وجود» دارد. آقای فردید می گوید: ای کاش هایدگر زنده بود تا نشانش می دادم تمام آنچه را که می خواهد با اگزیستانسیالیسم بنمایاند، در امام خمینی هست. در حال حاضر اگر هایدگر با انقلاب اسلامی و شخصیت فلسفی حضرت امام روبه رو می شد هرگز تأکید نمی کرد آن فلسفه ای که انسان را گرفتار بی عملی می کند همان فلسفه ای است که حضرت امام بر آن تأکید دارند. هایدگر یک عمر گفته فلسفه، انسان را به بی عملی می کشاند و آقای فردید تحت تأثیر هایدگر می گوید ما باید فلسفه زدایی کنیم ولی وقتی با امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و تأکید ایشان بر روی مکتب صدرا روبه رو می شود می گوید: من باید ملاصدرا را دوباره، بیرون از سوئز کتیوینته و ابژکتیوینته بخوانم. امام در آخر عمر به گورباچف نامه می نویسند و بر روی مکتب فلسفی ملاصدرا و عرفان محی الدین تأکید می کنند. بر فلسفه و عرفانی تأکید می کنند که به کمک آن فلسفه و عرفان امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، به صحنه آمده، یعنی کسی که قهرمانانه در جهت تغییر تاریخ مدرنیته همت کرده، بدون آن که فلسفه زدایی بکند. این جا است که بنده به دوستان عرض می کنم مواظب باشید ما هیدگری نمی خواهیم که نگذارد امام «رضوان الله تعالی علیه» را ببینیم. هیدگر برای عبور از غرب حرف هایی دارد که در مکتب امام می تواند معنای خوبی داشته باشد، اما عکسش را قبول نداریم که با نگاه هیدگر امام و انقلاب اسلامی نگاه شود. هوشیاری آقای فردید این بود که متوجه نگاه تاریخ ساز حضرت امام شد و حتی در نگاه خود به فلسفه ی ملاصدرا تجدید نظر کرد. می گوید من باید ملاصدرا را خارج از سوئز کتیوینته

روح غربی مثل یک ماده ی مخدر بر روی ذهن ها افتاده است و اکثراً آن را احساس نمی کنند ولی مطابق آن فکر می کنند. وقتی آقای سروش آن روزها می گفت: اعتقاد به مهدویت یک باور است، بنده متوجه نشدم با چه مبنایی می گوید، بر مبنای خودمان آن را یک سخن ارزشمند می دانستم، بعد متوجه شدم در دل این سخن یک تفکر نومینالیستی نهفته است، به این معنا که معتقد است آن باور، یک حال ذهنی خوبی است که می توان با آن خوش بود نه این که در این اعتقاد، نظر به یک حقیقت خارجی دارد. چون گمان می کردیم در دستگاه فکری خودمان سخن می گوید. شما وقتی می گوئید اعتقاد به خدا یک باور خوب است به این معنا است که باور شما متوجه حقیقتی است در خارج و شما علاوه بر آن که آگاهی به آن حقیقت دارید، توجه قلبی به وجود آن را در خود پیدا کرده اید. این دستگاه با آن دستگاه خیلی فرق می کند. حال ملاحظه کنید چقدر روشنفکران ما و کتاب ها و برنامه ی تلویزیون و فیلم ها بر مبنای همان سوئز کتیوینته تنظیم شده است. آیا نباید حق داد به آن هایی که می گویند تنها آقای خمینی غرب را می فهمد؟ همین که حضرت امام اینقدر بر روی ملاصدرا تأکید دارند، نشان

۱۲۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱





صَبَّ لَدَخْلَتُمُوهُ»^(۱۳) به‌زودی در امت من آن‌چه که در بنی‌اسرائیل واقع شد واقع می‌شود حتی اگر یکی از آن‌ها در سوراخ سوسماری رفته باشد امت من نیز همان کار را می‌کنند. این به جهت آن است که حضرت پیش‌بینی می‌کنند روحیه‌ی یهودی‌گری بر جامعه‌ی اسلامی سرایت می‌کند و با توجه به همین روحیه که در قرآن تبیین شده می‌توانیم بفهمیم چرا حضرت روحیه‌ی آن گروه از امت خود را به یهود تشبیه می‌کنند. اگر بگوئیم



و ابژکتیویته بازخوانی کنیم. قبلاً تحت تأثیر هیدگر هر فلسفه‌ای را همراه با بی‌عملی و گرفتاری در سوئز کتیویته می‌دانست و از طریق شخصیت حضرت امام متوجه «وجودی» شد که ما فوق سوئز کتیویته و ابژکتیویته است.

امروزه شما لازم است به عنوان انسان‌های مذهبی که دغدغه‌ی رجوع جامعه به مذهب را دارند، واژه‌هایی مثل سوئز کتیویته و نومیالیسم و نیهیلیسم را بشناسید. مثل این که جایگاه یهود را در قرآن نفهمید. آیات زیادی در قرآن هست که روح یهودی‌گری را که با هر تفکر قدسی مقابله می‌کند، تبیین کرده، در حدی که اگر یهود را در قرآن درست نشناسید از فهم بسیاری از اشارت‌ها و هدایت‌های قرآنی محروم می‌شوید. تعجب می‌کنید چرا هر جا خدا می‌خواهد حجاب حق و حقیقت را نشان دهد یهود و بنی‌اسرائیل را به عنوان نمونه مطرح می‌نماید. یهود در قرآن یک فکر ضد اشراقی است زیرا فقط در ظاهر و قالب دین متوقف است. و قرآن با نشان دادن یهود می‌خواهد بفرماید اگر شما مسلمانان از یهود عبور نکنید نمی‌توانید به آن چیزی برسید که قرآن متذکر آن است. در ابتدا ممکن است تعجب کنید چرا آیات زیادی از قرآن در رابطه با یهود و بنی‌اسرائیل است، ولی وقتی متوجه مقصد قرآن شدید می‌فهمید چقدر خوب می‌توان از آن آیات در شناخت تفکری که حجاب قرآن است استفاده کرد. و در همین رابطه پیغمبر^(ص) می‌فرماید: فلان گروه یهود امت من‌اند.^(۱۴) و یا در جایی می‌فرماید: «سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي كُلِّ مَأْكَانٍ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوُ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَالْقُدَّةُ بِالْقُدَّةِ حَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ دَخَلَ جُحْرَ





در مکتب حضرت امام، عالم تماماً «یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاده است» چون در بحث نظر به «وجود» روشن می‌شود رابطه‌ی عالم با وجود مطلق، تجلی است، به طوری که ما یک خالق و یک مخلوق به معنای دو گانه نداریم. اندیشه‌ای که اصالت را به «وجود» می‌دهد [در صورتی که رجوع آن، به ذات «وجود» باشد و نه به مفهوم وجود] از این تقسیم‌بندی‌های ذهنی عبور نموده و فلسفه‌ی صدرایی را نیز با رویکرد «وجودی» می‌نگرد، به همین جهت ما تأکید داریم حکمت متعالیه باید در ذیل نگاه امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» مورد مطالعه قرار گیرد و گر نه باز سایه‌ی تفکر «ذهنی» و «عینی» دکارتی مانع ارتباط با وجودی می‌شود که فلسفه‌ی صدرائی متذکر آن است.

در بحث ثنویت عین و ذهن دکارت می‌گوید ما معنای اشیاء را در ذهنمان پیدا می‌کنیم و انسان است که به اشیاء معنا می‌دهد. در این نگاه بدون آن که به موجودات خارجی نفیاً و اثباتاً نظر شود، انسان است که به اشیاء معنا می‌دهد. در این نگاه ناخواسته یک نوع دوگانگی بین آن چه در ذهن است و آنچه در خارج است پیش می‌آید. این همان ثنویت دکارتی است که موجب دوگانگی بین ذهن و عین می‌شود. در دستگاه امثال دکارت ما یک باوری داریم که با آن زندگی می‌کنیم، بدون آن که آن باور را از بیرون گرفته باشیم. به قول خودشان ذهن انسان در فهم اشیاء فعال است و نه منفعل و تحت تأثیر موجودات خارج از ذهن. ما به طور بدیهی معتقدیم یک چیزی بیرون هست و نفس ما تحت تأثیر آن چیز خارج از ذهن، به آن چیز علم پیدا می‌کند. در این اعتقاد ذهن انسان نسبت به شیئی خارجی منفعل است در حالی که در نگاه دکارتی ذهن فعال است و بیرون از ذهن، منفعل است. یعنی ما براساس فکر خودمان بیرون را تفسیر می‌کنیم، نه این که تحت تأثیر وجود خارجی، عالم را معنا و تفسیر کرده باشیم.



فلان روشنفکر با این که ادعای طرفداری از انقلاب را دارد تفکر یهودی دارد نباید تعجب کنید، بهتر است با مقایسه‌ی تفکر او با شخصیت اشراقی حضرت امام ببینید آیا همان نسبتی را با مکتب امام دارد که یهود امت پیامبر با اسلام داشت؟ یهود مکتب امام در عین ادعای اسلامیت، گرفتار نگاه سوپژکتیویته است و اگر ما مکتب امام را نفهمیم نمی‌دانیم یهود مکتب امام چه تفکری دارد. وقتی مکتب حضرت امام شناخته شود و معلوم شود امام از مجاز [با همه‌ی شکل‌هایش] عبور کرده و به حقیقت وجود رسیده، وقتی گفته می‌شود این مکتب و یا این شخص بر مبنای سوپژکتیویته به عالم و آدم می‌نگرد، راحت می‌توانید تکلیف آن مکتب و آن شخص را با امام روشن کنید. امیدوارم با روشن شدن این دو نکته [یعنی شخصیت اشراقی حضرت امام و رجوع ایشان به «وجود» و شناخت روح سوپژکتیویته و نظر به مجاز] قدم بزرگی در شناخت زمانه و سیر به سوی اهداف بلند الهی، برداریم.





کرد و نه «وجودی» که از طریق برهان به آن فکر کنیم. حضرت امام در تفسیر سوره‌ی حمد می‌فرمایند:

«انبیاء و اولیاء قدمشان برهانی نبوده، آن‌ها برهان را می‌دانستند، اما قضیه، قضیه‌ی اثبات واجب به برهان نبوده، حضرت سیدالشهدا^(ع) می‌فرمایند: «مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، عَمِيْتُ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ»^(۱۵) چه موقع غایب بودی تا این که نیاز باشد با دلیلی تو را نشان داد، چشمی که نمی‌بیند تو حاضری، کور است»^(۱۶).

ملاحظه بفرمائید که روش رجوع به خدا در سیره‌ی امامان چگونه است، به خداوند و در محضر او عرض می‌کنند: چه موقع در عالم حاضر نبوده‌ای که نیاز باشد بودن تو را با دلیل و استدلال ثابت کنیم. باید چشم باز کرد و او را دید. این که می‌فرماید: «عَمِيْتُ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ» آن چشمی که تو را نمی‌بیند، نابینا است. نمی‌خواهند توهین کنند. می‌فرمایند: انسانی که تو را نمی‌بیند، قدرت رجوع به تو را در خود نپرورانده و استعداد رجوع پروردگارش را

این است آثار نگاه دوگانه‌ای که دکارت در موضوع ذهن و عین مطرح کرد در حالی که با نظر به مکتب صدرایی انسان از این دوگانگی عبور کرده و با نظر به حکمت متعالیه در ذیل نگاه امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، زمینه‌ی رجوع به «وجود» و مراتب آن مطرح است که **إن شاء الله بعداً به آن می‌پردازیم.**

روش رجوع به خدا در سیره‌ی ائمه^(ع)

نکته‌ی قابل توجه آن است که چگونه در مکتب امام، به مهدی^(ع) نظر می‌شود و از آن طریق زمینه‌ی سیر «الی الحق» فراهم گردد. ربط این مطالب به همدیگر هنر یگانه دیدن عالم است در آینه‌ی «وجود». در چنین نگاهی است که می‌توانید بگوئید عده‌ای از شیعیان، مهدی^(ع) ندارند چون کثرت‌گرا و ماهیت‌بین هستند. وقتی کسی متوجه گوهر یگانه‌ی عالم، یعنی «وجود» نباشد، نه متوجه وجود مطلق می‌شود و نه متوجه «مهدی»^(ع) می‌گردد که [به عنوان واسطه‌ی فیض] منشأ وجود همه‌ی مخلوقات است. باید نظر به «وجود» داشت تا ناظر مراتب عالی‌ه‌ی آن بشویم. کسی که بخواهد «وجود» را بشناسد باید حتماً خود را بشناسد، اما خودشناسی با رویکرد نظر به «وجود» و نه خودشناسی با نظر به نسبت‌ها و اعتباریات. انسان اگر به «وجود» معرفت نداشته باشد دریچه‌ای به سوی حقیقت برایش باز نمی‌شود تا از آن طریق متوجه وجود مهدی^(ع) یا حقیقت انسانیت گردد، چنین آدمی مهدی^(ع) ندارد. حضرت امام نظر به مهدی^(ع) دارد چون از طریق حکمت متعالیه متوجه «وجود» شده، ولی وجودی که بتوان به آن نظر





آیه خیلی دقیق است. «وَلَدَ» یعنی «صَدَرَ» یعنی این طور نیست که از خدا چیزی صادر شده باشد به آن صورت که از کارخانه کالائی صادر می شود یا از مادر بچه ای تولید و صادر می شود. وقتی معلوم شد رابطه ی خدا با مخلوقات دوگانه نیست متوجه می شویم مخلوقات تجلیات انوار الهی هستند. حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» در ادامه می فرمایند:

«من در کتاب و سنت یادم نیست که علت و یا سببیت به این معنا باشد، تعبیری مثل «خلق»، «ظهور» و «تجلی» مطرح است».^(۱۸)

اگر متوجه شویم رابطه ی خدا با مخلوقات به صورت دوگانه و جدایی نیست، وقتی قرآن می گوید: «خَلَقَ اللهُ» خدا خلق کرده باید آن را به معنی تجلی بدانیم. چون ممکن است خَلَقَ را به معنای صَدَرَ تصور کنیم، باید حواسمان باشد که «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» یعنی رابطه ی او با مخلوقاتش مثل مادر و فرزند نیست که بزیاد و برود آن گوشه بنشیند، رابطه ی او با مخلوقاتش به این صورت است که می فرماید: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ»^(۱۹) خدا همواره در ایجاد و تجلی است.

در فلسفه ی صدرایی، عالم شهود و غیب داریم، به این معنا که «هستی» یک حقیقت است با جلوات و مراتب مختلف، یک مرتبه، مرتبه ی غیب است و یک مرتبه، مرتبه ی شهادت در حالی که اندیشه ی غافل از فرهنگ شهودی، عالم غیب و شهود را به عالم عین و ذهن تبدیل کرده و تمام مشکل نگاه غرب به عالم از این جاست. برعکس این نگاه، در حکمت متعالیه اثبات می شود: اگر شما مثلاً یک درخت را دیدید، روح یا نفس ناطقه ی شما آماده می شود تا با حقیقت کلیه ی این درخت رابطه برقرار کند و صورتی مناسب این درخت در ذهن شما تجلی کند، زیرا از آن جایی که همیشه علت از نظر مرتبه ی وجودی برتر از معلول است و آنچه از شیء خارجی در ذهن ایجاد

به کار نگرفته است. بنده به دوستان توصیه می کنم که از طریق رجوع به «وجود» [و نه مفهوم وجود] شروع کنید، ببینید آیا سخن حضرت سید الشهداء^(ع) را تصدیق نمی کنید؟ حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» متذکر می شوند که برهان، برای اثبات وجود چیزی است که غایب است، در حالی که روش اولیاء روش رجوعی است و نه روش برهانی. در ادامه می فرمایند:

«در سببیت و مسببیت [یعنی علت و معلول] یک تمایزی که مقتضی ذات حق تعالی نیست، مطرح است».^(۱۷)

از خودتان نمی پرسید چرا امیرالمؤمنین^(ع) نیامدند به روش برهانی بحث علت و معلول را مطرح کنند؟ و بفرمایند چون مخلوق، معلول است نیاز به علت دارد، و از این طریق خدا را ثابت کنند؟ ملاحظه می فرمائید که نهج البلاغه این گونه خدا را مطرح نکرده است، زیرا به تعبیر حضرت امام؛ «در سببیت و مسببیت، یک تمایزی که مقتضی ذات حق تعالی نیست، مطرح است.» شما وقتی در ذهن خود مفهوم علت و معلول را داشته باشید ناخودآگاه دو چیز را تصور می کنید که نسبت به هم دوگانگی دارند در حالی که قرآن متذکر می شود نسبت خدا با مخلوقاتش تولیدی نیست، می فرماید: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» معنای این



این صورت وقتی شما این درخت را نگاه کردید، روحتان آماده شد تا صورت غیر مادی این درخت [که مبنای این درخت بیرونی است] بر نفس شما تجلی کند و شما به این درخت عالم شوید. زیرا این درخت بیرونی و آن درختی که در عالم عقل هست، همه مراتب مختلف یک چیزند. در این نگاه دیگر بحث عین و ذهن مطرح نیست.

چون بین عالم و معلوم و علم اتحاد برقرار است. وقتی بحث وجود و مراتب آن روشن نشود هیچ وقت موضوع اتحاد بین علم و عالم و معلوم حل نمی‌شود و عملاً گرفتار این سؤال می‌شویم که به چه دلیل آن چیزی که در ذهن ما است، آن چیزی است که در بیرون است؟ اما وقتی دستگاه تفکر عوض شد دیگر این سؤال معنا نمی‌دهد زیرا یک نظام است با مراتب مختلف. این

می‌شود از جنس علم است و علم درجه‌ی وجودی‌اش بالاتر از ماده است پس هیچ وقت درخت بیرونی که پدیده‌ای مادی است نمی‌تواند علت علمی باشد که ما در ذهن خود از درخت داریم. از آن جایی که عالم مراتب دارد و این درختی که شما می‌بینید دارای مراتب عالی‌ای است و خداوند در این رابطه می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^(۲۰) هیچ چیزی در عالم محسوس نیست مگر آن که خزینه و صورت جامع‌اش نزد ما است و ما نازل نکردیم مگر به اندازه‌ای معلوم و محدود. مخلوقاتی که خداوند خلق کرده مرتبه‌ی عالی‌ای دارند که نفس ناطقه در برخورد با صورت مادی و محسوس آن، آماده می‌شود تا از عالم برتر صورت معقول و غیر مادی آن مخلوق را بیابد و صورتی مطابق شیئی خارجی در خود ایجاد کند.^(۲۱) بحث «کلی سعی» روشن کرد: کثرت‌ها در مقام معقول خود به صورت جامع و با وسعتی که مطابق بر همه‌ی کثرت‌ها است، موجوداند. مثل رابطه‌ی عقل شما و معنایی که در الفاظ شما هست، الفاظ شما صورت نازله‌ی معنایی است که در عقل شما است. عقل شما همه‌ی آنچه که در معانی جزئی‌ی الفاظ شما هست را به نحو کلی و جامع در خود دارد. صورت علمی آنچه که از شیئی خارجی در نزد شما هست معلول مستقیم درخت بیرونی نیست بلکه درخت بیرونی علت معده است تا نفس ناطقه در رابطه با عالم عقول، صورتی مناسب درخت بیرونی را در خود ایجاد کند. پس شما به درخت بیرونی عالم می‌شوید ولی براساس مبنای غیر مادی‌اش و یا به عبارت دیگر شما به درخت بیرونی عالم می‌شوید ولی براساس صورت کلیه‌ی درخت، به





یکی از نتایج نگاه وجودی به عالم است. خدا این شاءالله ما را گرفتار سرگردانی‌هایی نکند که از رجوع به خودش و به پیامبرش و به امامانش غافل شویم.

پی‌نویس‌ها:

سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۲۵.

۲ آیت الله سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۵۶.

۳ در رابطه با دشمنی عقل مدرن با امور قدسی رجوع کنید به کتاب «سیطره‌ی کمیت و علایم آخرالزمان» اثر رنه گنون، فصل دوازدهم: دشمنی با راز.

۴ <http://www.mums.ac.ir/culture/fa/emmmam> (از

خاطرات سید حمید روحانی، سرگذشت‌های ویژه، ج ۱، ص ۹۱-۹۲)

۵ <http://tooba.net/Personages>

۶ در رابطه با موضوعاتی مثل بهداشت روان به عنوان انگیزه‌ی دینداری به کتاب «آن‌گاه که فعالیت‌های فرهنگی بوج می‌شود» بحث «فعالیت‌های شبه قدسی» رجوع فرمایید.

۷ راجع به نفاق ابوسفیان و این‌که اسلامش از روی اکراه بود و تا زنده بود دست از دشمنی با اسلام و مسلمان‌ها بر نداشت حکایات بسیار در تواریخ هست. از جمله معروف و مشهور است که در روز بیعت

عثمان که آغاز حکومت بنی‌امیه بود گفت: «تَلَفُّوْهَا يَا بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ تَلَفُّفَ الْكَرَّةِ فَوَاللَّهِ مَا مِنْ جُنَّةٍ وَلَا نَارٍ» (شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۴۴۳) ای فرزندان عبدشمس! بگیرید این حکومت و ریاست را و مانند گوی، دست به دست هم بگردانید. پس سوگند به خدا بهشت و آتشی نیست. و در نقل دیگر است که گفت: «فَوَالَّذِي يَخْلُفُ بِهِ ابُوسُفْيَانُ مَا مِنْ جُنَّةٍ وَلَا نَارٍ» قسم به آن کسی که ابوسفیان به آن سوگند می‌خورد (نه قسم به الله) نه بهشتی وجود دارد و نه جهنمی.

ابن عبدالبر از حسن بصری روایت کرده که وقتی خلافت بر عثمان مقرر شد ابوسفیان بر او وارد شد، و گفت: «قَدْ صَارَتْ إِلَيْكُمْ بَعْدَتَيْنِ، وَ عَدَى فَأَذْرَهَا كَالْكِرَّةِ، وَ اجْعَلْ أَوْلَادَهَا بَنِي أُمِّيَّةٍ فَأَتَمَّا هُوَ الْمَلِكُ، وَلَا أَذْرِي مَا جُنَّةٌ وَلَا نَارٌ» (استیعاب، ج ۴، ص ۸۷) این حکومت بعد از تیم و عذی (کنایه از ابوبکر و عمر است) به دست شما رسیده، پس آن را همچون توپ دست به دست بگردان و محور آن را بنی‌امیه قرار بده، به هوش باش که این سلطنت است! من نمی‌دانم بهشت و جهنم چیست؟! ۸ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۲.

۹ تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ص ۲۳۳.

۱۰ همان

۱۱ سید موسی دیباج، مفردات فردیدی ص ۱۰۳.

۱۲ همان، ص ۴۵۴.

۱۳ - رسول خدا(ص) فرمودند: «أَفَلَا أُتْبِئُكُمْ بِمَنْ يَضَاهِيهِمْ مِنْ يَهُودٍ هَذِهِ الْأُمَّةُ» آیا به شما خبر دهم که از امت من چه کسانی شبیه یهودند؟ گفتند: آری یا رسول الله! فرمود: گروهی از بنی‌امیه که می‌پندارند از امت من‌اند و خود را پیرو آیین من می‌پندارند، ولی برجستان ذریه‌ی من و نسل پاک من و فرزندان دخترم را می‌کشند و آیین مرا دگرگون می‌کنند و سنت مرا تغییر می‌دهند و فرزندانم حسن و حسین را می‌کشند، آن‌گونه که نیاکان قوم یهود، زکریا و یحیی (علیهما السلام) را کشتند. پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «بر یهود و نصارا سلام کنید و بر یهود امت من سلام نکنید. پرسیدند: ای پیامبر! یهود امت تو چه کسانی هستند؟ فرمود: آن‌ها که صدای اذان و اقامه را می‌شنوند ولی در نماز جماعت حاضر نمی‌شوند». چنانچه ملاحظه می‌فرمایید در نمونه‌هایی که ذکر شد رسول خدا(ص) شخصیت‌هایی را نشان می‌دهند که در عین حفظ ظاهر دین اصالت را به ظاهر دین می‌دهند و متوجه نور اشراقی جاری در دیانت نیستند تا با نظر به آن نور و جهت نزدیکی هرچه بیشتر به حقیقت، دینداری کنند.

۱۴ بحار الأنوار، ج ۵۳، ص ۱۲۷.

۱۵ «مفاتیح الجنان»، دعای عرفه‌ی امام حسین (ع)

۱۶ - ر.ک تفسیر سوره حمد ص ۱۴۱

۱۷ ر.ک تفسیر سوره حمد ص ۱۵۳

۱۸ «تفسیر سوره حمد»، امام خمینی «رحمه‌الله علیه»، جلسه‌ی

چهارم، ص ۱۵۴

۱۹ سوره‌ی الرحمن، آیه‌ی ۲۹.

۲۰ سوره‌ی حجر، آیه‌ی ۲۱.

۲۱ با توجه به اینکه مقاله دکتر سید محمد خامنه‌ای برای کنگره‌ی





درجه‌ی کمال وجودی او بالا می‌رود، همان‌طور که تکامل یک ساختمان به اضافه شدن آجرها و سنگ‌های آن ساختمان است که بر روی هم آن ساختمان را تشکیل می‌دهند. پس علم و آگاهی برای نفس، «کمال اول» اوست نه «کمال ثانی» که ابن‌سینا و دیگران معتقدند.

به نظر ملاصدرا، انسان وقتی چیزی را ادراک می‌کند، در واقع سبب بروز یک استعداد و خروج از حالت پنهانی قوه به فعلیت می‌شود و «فعلیت» برای نفس، کمال اوست. از این رو، نفس انسان با هر ادراک کامل‌تر می‌شود و جوهر نفس او [که به حکم قاعده‌ی حرکت جوهری در حال سیروورت است] در تکامل خود شتاب می‌گیرد و به اصطلاح دیگر فلسفی «ماده‌ی» او «صورت» جدیدی می‌پذیرد.

باید دانست که این سیروورت و حرکت جوهری نفس با حرکت جوهری ماده فرق مهمی دارد و آن بساطت و تجزیه‌ناپذیری هویت نفس است (برخلاف ماده که تجزیه‌پذیر و مرکب از اجزاء است) و همین بساطت نفس و همه‌ی مجردات و غیر مادیات دیگر، مساوی با آگاهی از خود و احوال خود و اطراف خود است.

اوج نظریه‌ی ملاصدرا درباره‌ی علم و ادراک را در اصل وحدت مراتب مختلف ادراک و مدرک و مدرک می‌توان یافت. وی می‌گوید که چون ادراک چیزی جز «حصول» صورت ادراک شده برای ادراک کننده نیست و «حصول» همان «وجود» است و وجود هر چیز «خود» اوست پس ادراک و علم همان معلوم بالذات و مدرک انسان است یعنی: ادراک (شناخت) = مدرک (شناخته‌شده) ثانیاً: می‌دانیم که ادراک یا شناخت با ادراک کننده و عالم یکی است و از آن جدایی ندارد، زیرا علم همان آگاهی از خود است و آگاهی از خود همان خودی و ذات ماست: یعنی شناخت = ادراک کننده (اسفار، ج ۲، ص ۲۲۷) از مقایسه‌ی این دو رابطه به دست می‌آید که: ادراک کننده = ادراک شده یا معلوم بالذات. این نظریه‌ی ملاصدرا جزئی از نظریه‌ی کلی او درباره‌ی همه‌ی انواع ادراکات می‌باشد. منظره‌ی کلی این نظریه از این قرار است: به طور کلی ادراک، همان مدرک است چیزی به نام ادراک، جدای از شیء ادراک شده در خارج نداریم (مگر آن که ذهن انسان آن دو را تفکیک ذهنی نکند). از طرفی همان‌طور که فعل از فاعل جدا نیست ادراک هم (که همان مدرک است) نمی‌شود از شخص مدرک جدا باشد زیرا ادراک، فعل نفس است نه انفعال او و آن دو در زیر لباس یک وجود قرار گرفته‌اند که همان نفس انسان است و دارای سه وجود خارجی نمی‌باشند. هرچا معلومی هست، علمی هست و هرچا

بزرگداشت ملاصدرا تحت عنوان «مسئله‌ی ادراک در حکمت متعالیه و دیگر مکاتب» که در دانشگاه soas لندن برگزار شد، ارائه گردیده است، نکات خوبی در رابطه با بحث در بردارد خدمت عزیزان ارائه می‌گردد.

ملاصدرا به مناسبت‌هایی انسان را برای داشتن قدرت خلاقیت، به خداوند تشبیه می‌کند و می‌گوید صورت‌هایی که در ذهن انسان به وجود می‌آیند از بیرون در آن وارد نشده‌اند و (حلول نکرده‌اند) بلکه در آن کارگاه تولید و «صادر» شده‌اند و به تعبیر او ارتباط و وابستگی صورت‌ها در ذهن «صدوری» است نه «حلولی». (اسفار، ج ۱، ۳۰۸/۲۶۵).

ملاصدرا آفرینش صورت اشیاء را محصولی با فعالیت و خلاقیت ذهن می‌شمرد؛ زیرا ادراک را برخلاف ابن‌سینا و دیگر فلاسفه، غیر مادی می‌داند، این فعالیت و خلاقیت ذهن [بر خلاف مقولات کانت] چیزی را بر داده‌های حس نمی‌افزاید، بلکه مطابق آن را با وجودی ذهنی (نه وجود خارجی) می‌سازد و از خود قالب یا رنگ خاصی را بر مذكرات خود تحمیل نمی‌کند. به قول علامه‌ی طباطبائی «رحمة الله علیه»: به دنبال «معلوم» است ولی «علم» به دست می‌آورد. (روشن رتالیسم، ج ۱، ص ۱۳۰)

نقش صور محسوسه و انطباعات حواس در فرایند ادراک، فقط نقش «معدّات» و آماده‌سازی نفس و ذهن برای ساختن علم حصولی است یعنی آفرینش صورت و ماهیتی مشابه و مطابق آنچه که در عینت خارج وجود دارد.

در این جا و پس از آشنایی با روند ادراک حسی نزد ملاصدرا و حکمت متعالیه‌ی او، مناسب است که به نظریه دیگر ملاصدرا در باب ادراک اشاره‌ای شود. می‌دانیم که ابن‌سینا و پیروانش همه، «علم» را یک «کیفیت نفسانی» می‌دانستند. به نظر آن‌ها [که از نظریه ارسطو پیروی می‌کردند] ذهن یا قوه‌ی مدرکه‌ی نفس، لوحی است ثابت که ادراکاتی بر آن نقش می‌بندد [و به اصطلاح] بر آن «عارض» می‌شود و در آن انباشته می‌گردد. این صور عارضه برای انسان «کمال ثانی» است و به جوهره و اصل او مربوط نمی‌شود. (اسفار، ۳/۳۲۸۳۲۷). ملاصدرا معتقد است که «علم» داخل هیچ یک از مقولات ارسطویی نیست و مانند اصل «وجود»، فوق‌المقوله است. وی به این هم بسنده نکرده و با اشاره به قاعده‌ی معروف اصالت وجود، ادعا می‌نماید که ادراک و علم، مرتبه‌ای از مراتب و شأنی از شئون وجود است. بنابراین، برخلاف فلاسفه پیش از خود، علم را عارض و نفس را معروض و ذهن را ظرف و ادراک را مظلوم نمی‌داند بلکه بر این باور است که علم را از «عالم» نمی‌توان جدا دانست (اسفار، ۶/۱۶۳). وزان‌العلم وزان‌الوجود و ذهن همان نفس و یکی از قوای آن است. ملاصدرا می‌گوید که علم از وجود و ذات عالم جدا نیست بلکه جزئی از وجود اوست و به همین سبب وجود انسان به نسبت افزایش علم و ادراکات جدید، تکامل تدریجی می‌یابد و



یعنی همان ماهیت بیرونی را نشان می‌دهد. یک مثلث چه در ذهن و چه در خارج، مثلث است نه مربع و نه چیز دیگر. بنابراین ماهیت، هم علم است و هم معلوم. تمام کیفیات اولیه و ثانویه و کمیات و اوضاع اشیاء را [که تجلی ذات اشیاء است] می‌توان با حواس خود ادراک کرد و از آن به ماهیت رسید. به همین سبب مکتب ملاحدرا از این رابطه به «انحفاظ» ذاتیات در هر دو ماهیت ذهنی و عینی تعبیر می‌کند. فرقی که ملاحدرا بین عین خارجی و عین ذهنی قائل است اختلاف درجه‌ای وجود در آن دو است زیرا موجود خارجی دارای وجودی قوی‌تر و دارای تأثیر بر روی اشیاء دیگر است (مثلاً آتش می‌سوزاند و آب طوبیت می‌بخشد) ولی موجود ذهنی دارای وجودی ضعیف و سایه‌مانند و کمرنگ است و فاقد آن تأثیرات می‌باشد. از این روست که عرفا معتقدند انسان‌های دارای اراده‌ی نیرومند و مرتضای می‌توانند به کمک قدرت و قوت روحی خود به همان موجودات ذهنی، قوت و اثر ببخشند و آن‌را در خارج تحقق بدهند و مجسم نمایند. همچنین، می‌گوید لازمه‌ی ادراک حسی تجرید و برهنه‌سازی ماهیت شیء خارجی از ماده و جسمیت است و گرنه ماهیت شیء خارجی به ذهن نخواهد آمد. ملاحدرا از این نکته نتیجه می‌گیرد که ذهن انسان نیز مجرد است زیرا قدرت «تجرید» دارد و این نشانه‌ی غیر مادی بودن است (النشاهد الربوبیه، ص ۲۰۸ و نیز همان: ص ۳۵۱-۳۵۰). تجرید، ابزار ذهن است برای شکار اشیاء خارجی و انتقال آن به نفس و از این جا نتیجه می‌گیرد که اصولاً هر ادراک با نوعی تجرید همراه است، ادراک حسی کمتر از ادراک خیالی تجرید می‌کند لذا تجردش از آن کمتر است، همچنانکه ادراک خیالی کمتر از ادراک عقلی تجرید سازی دارد و از این رو درجه‌ی تجردش از آن کمتر می‌باشد.

ملاحدرا [از زاویه‌ای دیگر و به پیروی از عرفای اسلامی] جهان موجودات را سه جهان حسی، خیالی، عقلی می‌داند در این عوالم سه گانه ماهیت‌های موجودات مادی همه، واحد و مشترک و بر هم منطبق است، در این عوالم، با تمام فرق مهمی که با یکدیگر دارند، هر ماهیت را که در عالم جسمانی باشد در عوالم دیگر نیز می‌توان یافت اگرچه سنخ و درجه‌ی وجود در آن عوالم متفاوت است. از این مطلب می‌توان تأییدی ب رای تطابق محسوس بالعرض مادی با محسوس بالذات مثالی و ذهنی و تضمین وحدت ماهیت هر چیز در خارج و در عالم ذهن و نفس حتی تا مرتبه معقول بالذات، جستجو کرد.

بررسی کامل نظریه‌ی ملاحدرا درباره‌ی ادراک، فرصت بیشتری می‌خواهد. ما در این جا برای رعایت اختصار فقط به چند نکته‌ی مهم اشاره می‌کنیم: اولین نکته‌ی مهمی که جا دارد در اینجا آورده شود موضوع خطای حواس است که ممکن است اعتبار و صحت صورتهای انطباعی حواس را مخدوش سازد. ثابت شده است که همه‌ی حواس گاهی به خطا می‌روند، مثلاً چشم، میله‌ی راست را در آب، شکسته می‌بیند، یا شنوایی یا ذائقه و لامسه برخلاف واقعیت بیرونی خبر می‌دهند. عده‌ای از فلاسفه به همین سبب ادراکات انسان را بیگانه از خارج دانسته و آن‌را تماماً ایده‌ها و مخلوقات ذهن شمرده‌اند. موضوع خطای حواس یا ادراکات، در فلسفه‌ی اسلامی به دقت بحث و بررسی شده است؛ می‌گویند خطا هرگز در حواس نیست زیرا حواس، کار خود را

علمی هست عالمی هست و این سه متضایند و متضایان طبق قاعده‌ی عقلی تضایف، متکافئاتند. پس علم و عالم و معلوم یا ادراک و مدرک و مدرک یک چیزند و نه بیشتر زیرا فقط دارای یک وجود می‌باشند. مدرک به معنای «ماهیتی و یا چیزی دارای ادراک» نیست که آنرا بتوان جدای از ادراک و معروض آن دانست بلکه همان ادراک است زیرا صورت ادراک شده خود ادراک از هم جدایی ندارند. پس خود احساس و محسوس بالذات و شخص یا نفس احساس کننده بر روی هم فقط یک حقیقت‌اند. که با فرض اعتبارات ذهنی ما در فلسفه سه چیز شمرده می‌شوند ولی از جهت وجود، هر سه‌ی آن‌ها یک چیز و از سنخ وجود و موجودند و با یک وجود، موجود می‌باشند. ملاحدرا از این رابطه به «اتحاد حاس و محسوس» و «اتحاد عاقل و عقل و معقول» تعبیر می‌کند. (اسفار، ج ۸، ص ۱۸۱). از این جا روشن می‌شود که چرا با افزایش علم و آگاهی، در واقع روح انسانی و وجود او رشد می‌کند و افزایش می‌یابد و چگونه وجود انسان در عین داشتن ثبات و هویت واقعی خارجی دائماً در حرکت تکاملی است.

موضوع مهمی که ذهن بسیاری از فلاسفه را گرفتار خود کرده است و در اینجا باید به آن پرداخت موضوع تطابق مفهوم ذهنی با حقیقت خارجی (سوژه و ابژه)، یا به تعبیر ملاحدرا: «مطابقت معلوم بالذات با معلوم بالعرض» است. فلاسفه‌ی رئالیست به مطابقت ذهن و عین قائلند ولی گروهی دیگر از فلاسفه نتوانسته‌اند به این تطابق دست یابند و مفاهیم ذهنی را جدای از حقایق خارجی پنداشته، و یا حتی حقایق خارجی را تصاویری از مفاهیم ذهنی می‌دانند. در حکمت متعالیه تطابق میان عین و ذهن محور اصلی فلسفه شمرده می‌شود و بدون آن برای فلسفه موضوعی نمی‌ماند و به بازی لفظی تبدیل می‌شود. ملاحدرا علم و ادراک را به «نور» تعبیر می‌کند (که موجب آشکار شدن اشیاء است) و ادراک و علم را بیرون نما و تجلی واقعیت خارجی در ذهن می‌داند و آن‌را به همین سبب «کاشف» می‌نامد. در مکتب ملاحدرا کلید تطابق ذهن و عین و ضامن ارتباط حقیقی آن دو وحدت ماهیت در «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» است چه «ماهیت» اشیاء در خارج و ذهن، واحد و مشترک می‌باشند. انسان همواره در علم حصولی با ماهیات سرو کار دارد؛ هیچ کس نمی‌تواند مدعی شود که علم حصولی عبارت است از حضور عین اشیاء در ذهن، بلکه این فقط ماهیت و حدود و ثغور اعیان خارجی است که به ذهن می‌آید. ماهیت، همان حقیقت بیرونی است که لباس «وجود ذهنی» پوشیده باشد. وقتی گفته می‌شود که علم کاشفیت دارد،





یا *verstand* آلمانی و یا *entendement* فرانسوی فرق دارد و همچنین به معنای کانتی آن نمی باشد و منحصر به فهم و «قوهی فاهمه» نیست. بدیهی است که به نظر وی، «ذهن» همان مغز و یا عضوی مادی از بدن نیز نمی باشد، و همچنین [همانگونه که گفتیم] نباید آن را همچون ظرفی برای معلومات و ادراکات دانست که پیش از حصول معلومات و ادراکات وجود داشته باشد، بلکه در واقع، ذهن، همان ادراکات حاصل شده برای انسان و هم زمان با آن می باشد. (اسفار ۲۶۴/۱)

نکته ی چهارم آن که فلاسفه پیش از این فلسفه را به «صیوروت انسان، جهانی عقلانی مشابه و متناظر با جهان حسی و خارجی» تعریف می کردند. ملاصدرا در نهایت نظریه ی ادراکات خود به این نتیجه می رسد که انسان به حکم قاعده ی اتحاد حاس و محسوس و اتحاد عاقل با معقول و قاعده ی وحدت علم و وجود، موجودی است آگاه که با ادراک و آگاهی خود در هر نشئه و مرحله ی وجودی (حسی، خیالی، عقلی) با موجودات آن نشئه و آن مرحله متحد می شود. در نتیجه: انسان با ادراک خود از این جهان مادی و از انتقال ماهیات موجودات خارجی به ذهن و روح خود، در واقع جهانی ذهنی و عقلانی می شود همسان و هماهنگ با جهان مادی؛ [و به اصطلاح فلوپینی، انسان صغیر به سبب ادراک حقایق جهان با جهان و کیهان (یا انسان کبیر) برابر می گردد] و بدین طریق ادراک عقلانی حقایق و اعیان، تطابق با جهان خارجی دارد. (پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا)



درست انجام می دهند و خطا، در واقع، همان اشتباه ذهن انسان در تطبیق و داوری و حکم است؛ و به اصطلاح فلسفی؛ قوه ی واهمه ی انسان در تشخیص آن دخالت می نماید، و به قول ابن عربی: «حواس شاهدند و حاکم همان عقل است.» (فتوحات مکیه ۳۹۵/۲) خطای بیماران روانی نیز دلیل دیگری دارد، مایخولیایی ها چیزهایی را می بینند و می شنوند که به ظاهر وجود خارجی ندارد و ساخته و پرداخته ی قوه ی واهمه یعنی خود ذهن بیمار است. خطا در احکام کلی هم ممکن است و آن نیز به سبب دخالت قوه ی خیال می باشد. ملاصدرا به پیروی از ابن عربی و عرفا از این گونه احکام غلط، که ذهن بیمار صادر می کند و سبب شکاکیت یا سوفسطاگری می گردد، به «دخالت های شیطان» تعبیر می کند و آن را پدیده های شیطانی می داند. با همه ی این ها، باز فلسفه ی اسلامی مدعی نیست که تمام ادراکات انسان مطابق واقع است و فقط به این بسنده می کند که [رویه مرفته] ادراکات، با عینیت خارجی می توانند تطابق داشته باشند و انسان نیز به طور فطری همین گمان را دارد.

نکته دوم آن که ادراک انسان منحصر به ادراک حسی نیست بلکه دو نوع دیگر ادراک، یعنی ادراک تخیلی و ادراک عقلی هم در کنار و به دنبال آن وجود دارند که بر روی هم زنجیره ی ادراکات انسان را تشکیل می دهند. (وی ادراک توهمی را که در فلسفه اسلامی برای خود جایی داشته تقریباً نمی پذیرد و تا حدودی آن را رد می کند.) (اسفار، ج ۳، ص ۳۶۰، ۳۶۲/ج ۲، ص ۲۹۳) ادراک حسی یا احساس، طبق تعریف، حضور صورت هر چیز جزئی مادی و دارای اعراض، نزد ادراک کننده است ولی بدون ماده و جسمانیت، ادراک تخیلی، حضور صورت هر چیز جزئی ولی غیر مادی و بدون حضور ماده در نزد ادراک کننده است، و ادراک عقلی حضور صورت کلی هر چیز حسی و تخیلی است که به آن «معقول» و به ادراک کننده ی آن «عاقل» و به خود آن ادراک کلی، «عقل» گفته می شود. ملاصدرا این معقول را به «معقول اول» و «معقول دوم فلسفی» و معقول دوم منطقی تقسیم می کند. رویه مرفته در جات ادراکات، به ترتیب عبارتند از: ادراک حسی، ادراک تخیلی و ادراک عقلی. ادراک عقلی شامل: (معقول اول)، (معقول ثانی فلسفی) و (معقول ثانی منطقی) و میان این درجات مختلف ادراک، رابطه ای حقیقی و اتصالی وجود دارد، یعنی این درجات مانند تغییر درجه حرارت در آب می باشند نه درجات ثابت روی خط کش و اصل همه ی آن ها موجودات و محسوسات خارجی می باشد.

نکته ی سوم آن که، «ذهن» به نظر ملاصدرا و فلسفه ی اسلامی، به قوه ای از قوای نفس گفته می شود که می تواند اعیان و اشیاء خارجی یا نفسانی درون انسان را ادراک کند، و همان «قوه ی مدرکه» ی نفس است که شامل «فهم» و همچنین «احساس» می شود، و شاید بتوان گفت که با کلمه ی *understanding* در انگلیسی





پست مدرنیسم در یک نگاه

■ ولی بیرامی

۱۳۰
فرهنگ
● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



پست مدرنیسم، مرحله‌ای از بسط مدرنیته است. مرحله‌ای که شاخص آن، خودآگاهی تفکر مدرن از بحران و درغلتیدن آن به سوی انکار مبانی و اصول باورهای عصر رنسانس و روشنگری است. آنچه پست مدرنیسم نامیده می‌شود طیفی از رویکردهای سلبی نسبت به اصول و مبانی و ارکان تفکر مدرن است که با نحوی نسبی‌انگاری افراطی و شکاکیت معرفتی و یأس نسبت به افق‌های آینده و ذهنی‌گرایی بیمارگونه و پیوند خورده با اصل «عدم قطعیت» و انکار همه یقین‌ها آمیخته است.

به نظر می‌رسد که واژه «پست مدرنیسم» برای اولین بار در دهه ۱۸۷۰م. در بریتانیا توسط هنرمند انگلیسی جان واتکینز چاپمن به کار رفت و در سال ۱۹۱۷م. رودلف پانویتز آن را مورد استفاده قرار داد. در نیمه قرن بیستم، آرنولد توئین بی، مورخ معاصر انگلیسی، این اصطلاح را درباره دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و سراسر قرن بیستم به کار برد.

مدرنیته به عنوان یک افق و عالم یا عهد تاریخی، فرهنگی در یک نگاه اجمالی، در تاریخ بسط خود، سه دوره کلی را طی کرده است:

۱. دوران تکوین مدرنیته یا سپیده دم مدرنیته (رنسانس)؛ که ادبیات نئوکلاسیک و نهضت ادبی احیای میراث یونان و روم باستان و نقاشی کلاسیک جلوه‌های ادبی و هنری آن هستند.



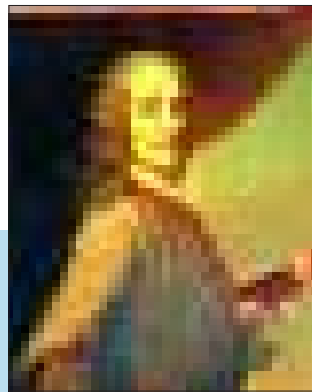
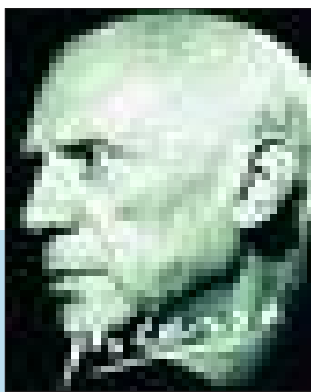
آنچه پست مدرنیسم نامیده می‌شود طیفی از رویکردهای سلبی نسبت به اصول و مبانی و ارکان تفکر مدرن است که با نحوی نسبی‌انگاری افراطی و شکاکیت معرفتی و یأس نسبت به افق‌های آینده و ذهنی‌گرایی بیمارگونه و پیوند خورده با اصل «عدم قطعیت» و انکار همه یقین‌ها آمیخته است.

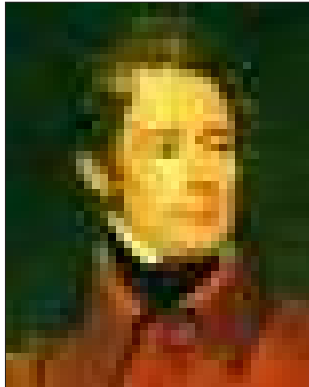


۲. دوران تثبیت مدرنیته یا عصر روشنگری؛ که به لحاظ ادبی شاهد تداوم میراث نئوکلاسیسم در آثار ولتر، کورنی، راسین و سپس ظهور ادبیات رمانتیک (گوته، لسینگ، شیلر، شاتوبریان، لامارتین، شلی، پوشکین) و نیز رویکرد ادبی و هنری رئالیستی بوده و حداقل تا دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن نوزدهم تداوم داشته است.

۳. سومین دوره تاریخ تطور مدرنیته را، به لحاظ اندیشه‌ای، معمولاً با نیچه و کتاب «فراسوی نیک و بد» وی معرفی می‌کنند و به لحاظ اجتماعی، با سال‌های پس از ۱۸۷۵ م. و پایان گرفتن رونق اقتصاد لیبرال، سرمایه‌داری و فرا رسیدن عصر بحران‌های اقتصادی، اجتماعی. در این دوره مبانی و ارکان تفکر بورژوازی مدرن در قلمرو فلسفه، فیزیک، سیاست،

هنر و ادبیات فرو می‌ریزد. با ظهور نیچه، تردیدانگاری نسبت به مبانی متافیزیکی و نظام ارزشی غرب قدرتی مهیب می‌یابد. فیزیک کوانتوم مفهوم کلاسیک و ماتریالیستی «ماده» را که اساس هستی‌شناسی مدرنیستی از عالم بود متزلزل و بلکه ویران می‌کند و طوفان نفی علیت و ضرورت علی میان پدیده‌ها که از آرای دیوید هیوم (۷۷۶ م.) برخاسته بود، در «اصل عدم قطعیت هایزنبرگ» (۱۹۲۴ م.) منکر تمامی مبادی علوم می‌گردد. سیر ذهنی شدن مفاهیم «زمان» و «مکان» که با کانت آغاز شده بود و او سعی می‌کرد با کتاب «نقد قوه عقل عملی» از بسط نسبی‌انگاری حاصل از آن نظریه در حوزه اخلاق و مناسبات عقل عملی جلوگیری نماید در «زمان ذهنی و شخصی» و شبه





– در حوزه اخلاقی اگر چه مدرنیته خود دارای رگه‌های نیرومند نسبی‌انگاری و تزلزل در ارزش‌ها (به عنوان وجه غالب فلسفه اخلاق) بوده است، اما به هر حال مفروضات اومانیستی عصر روشنگری درباره «حقوق بشر» و «عقل عملی کانتی» تلاش می‌کردند تا نحوی سامان منسجم ارزشی پدید بیاورند. پست مدرنیته این سامان و ساختار را یکسره و به طور کامل به هم ریخته و به انکار ارزش‌های اخلاقی مدرن برخاسته است.

– عقل دکاری که عقلی بشرانگار و ابزاری و سوژکتیو (خودبنیاد) بود، اساس مفهومی تفکر مدرن را تشکیل می‌داده است و می‌دهد. در روزگار پسامدرنیسم این عقل سوژکتیو مدرن زیر سؤال رفته و مورد انکار واقع شده است. رئالیسم در هنر و ادبیات و حتی تا حدودی رمانتیسم، از این عقل دکاری مدد می‌گرفت و «من فردی» به عنوان مبنای «زمان» و «توالی»، تجسم همین «سوژه» دکاری بود. با به زیر سؤال رفتن اصالت و حقانیت این «من فردی» است که بنیان «شخصیت» در ادبیات داستانی از اوایل قرن بیستم رنگ می‌بازد و به امری سیال و تکه تکه و بیشتر ذهنی و حتی وهمی بدل می‌گردد.

– استحکام ماتریالیسم مدرن و طبیعت‌شناسی عصر روشنگری، بر فیزیک نیوتنی و مطلق‌انگاری مفاهیم «زمان»، «مکان» و «علیت» قرار داشت. در اواخر قرن هیجدهم، نخست کانت این استحکام را به نفع تقویت سوژه‌انگاری به هم زد. اما او تلاش کرد تا از طریق مفهومی به نام «شهود عقل عملی» ارزش‌های مورد نیاز مدرنیته را اثبات کرده، از بحران و تزلزل جلوگیری

ایدئالیستیک برگسون ظهوری بحرانی می‌یابد. موج بحرانی، با وقوع جنگ جهانی اول و بازخوانی آثار کی‌رکه گور و سپس تلاش نافرجام هوسرل برای رهایی فلسفه از بحران، و انتشار کتاب «وجود و زمان» مارتین هیدگر (۱۹۲۷) و سپس آرای دوره دوم حیات او، شدت و عمق بیشتری گرفت اینک دیگر زمانه‌ای رسیده بود که بهترین تعبیر برای توصیف آن، «بحران همه جانبه» بود. نویسندگی از «اضطراب متافیزیک» نام برد و هیدگر از «به تمامیت رسیدن فلسفه» سخن گفت. آیزایا برلین قرن بیستم را «وحشتناک‌ترین قرن تاریخ غرب» نامید و لئون تروتسکی گفت: «کسی که در جستجوی یک زندگی آرام بودن می‌باید در قرن بیستم به دنیا می‌آمد.» هر چه به نیمه قرن نزدیک‌تر می‌شویم اصطلاح «پست مدرن» رواج بیشتری می‌یابد و روایت بن بست و بحران نیز شدت می‌گیرد. پست مدرنیته را دوران بحران مدرنیته و ظهور این بحران در خودآگاهی و هنر و ادبیات این دوره و «آغاز یک پایان» می‌دانند. این دوره نیز ادبیات ویژه خود را دارد که با ویژگی‌های فلسفی آن مرتبط است. به همین سبب، ابتدائاً کلیاتی درباره پسامدرنیسم خواهم گفت تا مقدمه‌ای برای بیان برخی ویژگی‌های پست مدرنیسم در ادبیات داستانی باشد.

اصلی‌ترین ویژگی‌های پسامدرنیته

– پست مدرنیسم، منکر یقین عقلانی دکاری در حوزه معرفت‌شناختی و جزم‌اندیشی عقلانی عصر روشنگری در خصوص «اهل پیشرفت» و «خوش‌بینی نسبت به آینده تاریخ» است.



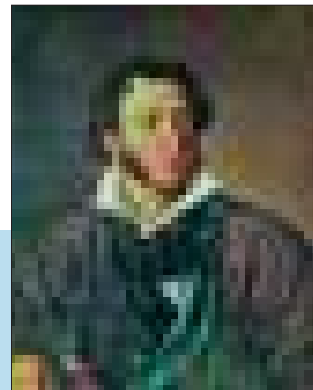
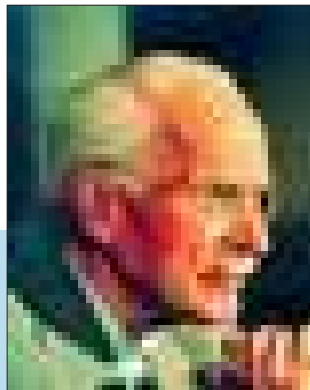
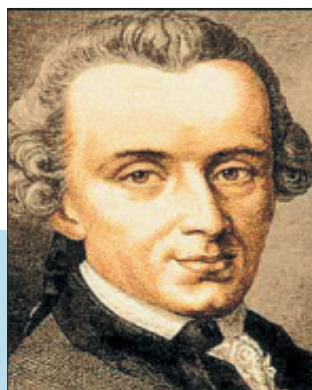
پست مدرنیسم، اعتراضی مضطرب، خشم آگین، یأس آلود، بدبینانه و مبتنی بر هرج و مرج اخلاقی و لذت بردن از اوهام مالیخولیایی ذهنی و شخصی، در برابر خوش بینی عقلانی بورژوازی عصر روشنگری نسبت به پیشرفت، آینده و مبانی اخلاقیات سرمایه دارانه است.

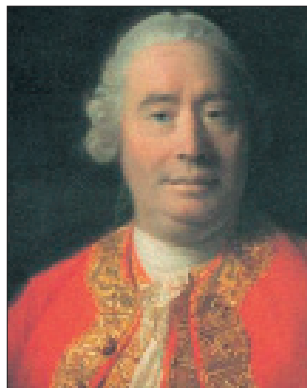
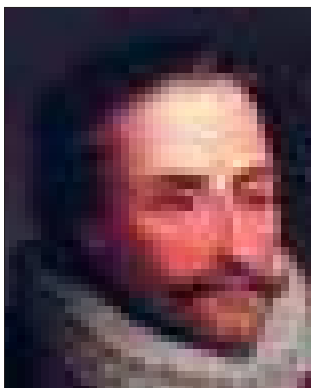
در پی آن ظهور «فنونولوژی» [پدیدار شناسی] در روان شناسی بین دو جنگ جهانی در اروپا و «تقارن علی» یونگ و درک برگسونی از زمان، حتی «حادثه» را نیز رنگ و بویی ذهنی و وهمی بخشیده بود و اینها همه به همراه یأس انگاری حاکم از دوره شوپنهاور، نیچه، تفسیر غریزی و خشن فروید از ظرفیت های پرخاشگر ناخود آگاهی بشر، که نافی تعریف «انسان اقتصادی و خوش بین» آدام اسمیت و لیبرال های عصر روشنگری از بشر بود، موجب دگرگونی اساسی در ساختار و درون مایه رمان قرن بیستم گردید، که می توان وجه غالب آن را «رمان پست مدرن» [در مقابل رمان رمانتیک و رئالیستی و کلاسیک عصر روشنگری و قرن نوزدهم] نامید.

پست مدرنیسم، اعتراضی مضطرب، خشم آگین، یأس آلود، بدبینانه و مبتنی بر هرج و مرج اخلاقی و لذت بردن از اوهام مالیخولیایی ذهنی و شخصی، در برابر خوش بینی عقلانی بورژوازی عصر روشنگری نسبت به پیشرفت، آینده و مبانی اخلاقیات سرمایه دارانه است. با غلبه تدریجی بحران پسامدرن، شخصیت بشاش و عاقل و واقع گرای مدرن از متن واقعیت جامعه محو می شود و در ادبیات پست مدرن نیز محو می گردد. با گراییدن امور به سمت هرج و مرج و نسبی انگاری

نماید. اما وقتی در قرن بیستم، هایزنبرگ در اصل عدم قطعیت خود وجود نظام علی، معلولی در جهان میکرو فیزیک را منکر شد، عملاً راه را به سوی یک بحران بزرگ در انکار امکان هر نوع معرفت بشری گشود. به موازات این امر تعریف انیشتین در «نسبیت خاص» و «عام» (۱۹۰۵ و ۱۹۱۶) بنیان ثابت و مطلق انگار «زمان» و «مکان» نیوتنی را درهم ریخت و به یکباره، شالوده های تفکر نظری مدرنیته دستخوش سرگیجه و اضطراب گردید.

«رمان» پس از سروانتس و به ویژه در قرن هجدهم و نوزدهم در ادبیات رمانتیک و در رئالیسم بالزاک و دیکنز و استاندال بر پایه وجوه مفهومی ثابت از «من فردی» به عنوان هسته «شخصیت در رمان» که بر پایه «اصل علت و معلول» در بستر «زمان» و «مکان» و با مواجهه با عنصر «حادثه» بسط می یابد و رشد می کند، تعریف شده بود و این، صورت ادبی تفکر مدرن در عصر روشنگری بود. اما با «هایزنبرگ» و «فیزیک کوانتوم» و «فلسفه برگسون» و تفسیر نیست انگارانه نیچه از حقیقت به عنوان «تصوریری خود ساخته و اعتباری که تابعی از اراده نفسانی بشر» است، یکباره کلیت ساختار رمان و ادبیات داستانی فرو ریخت. به خصوص که سوژ کتیویسم کانتی و





فردی» به عنوان قهرمان داستان در آن به کلی مورد نفی و انکار قرار گرفته است.

۲. در داستان «زمان» با استفاده از تکنیک جریان سیال ذهن، رنگ و بویی شخصی و ذهنی می‌گیرد.

۳. عینیت مفهوم کلاسیک علت و معلول در داستان فرو می‌ریزد. به گونه‌ای که مثلاً در «صد سال تنهایی» کسی که مرده است وارد مسیر داستان می‌شود و نقش بازی می‌کند و در جایی دیگر، خونی به مدت صد سال به راه می‌افتد و جاری می‌شود و کلاً روابط واقع‌گرایانه میان امور و اشیاء رنگ می‌بازد.

۴. منطق متأثر از هرمنوتیک سوفسطایی زده گادامری موجب می‌شود که اثر داستانی نیز همچون هر «متن» دیگر، پدیده‌ای دارای «قرائت‌های مختلف» فرض گردد که بعضاً پایان داستان بر عهده مخاطب نهاده می‌شود.

۵. با حذف تدریجی سوژه فردی به عنوان قهرمان داستان مدرن و پذیرش هرمنوتیک نسبیت‌انگار، که به آنجا می‌رسد که هر نوع مرکزیت یا اطمینان عقلانی به روند داستان حذف می‌گردد، آراء رولان بارت، ژاک لاکان، ژولیا کریستوا، ژیل دلوز، فلیکس گاتاری، ژاک دریدا و نظریه‌هایی چون «مرگ مؤلف» حاصل این پدیده است.

۶. در داستان‌های پست‌مدرن غالباً تلاش می‌شود تا داستان بر پایه نحوی «عدم اطمینان هستی‌شناختی عمیق» سامان یابد. این معنا را براین مک هیل در کتاب «Post Modernist Fiction» توضیح داده است.

افراطی و وهمی شدن و یأس و بیماری و ناامیدی، شخصیت‌های داستانی نیز تدریجاً به اشباحی وهم‌آلود و شدیداً ذهنی و شخصی که تابع نظام علت و معلوم عینی نبوده، در دنیایی از یأس و وهم مرگ‌آلود و بی‌هویتی بیمارگونه زندگی می‌کنند، تبدیل می‌شود. برای درک بهتر مسئله کافی است شخصیت‌های رئالیستیکی چون «باباگوریو»، «پدر اوژنی گراند» و «شوهر آنکارنیا» را با قهرمانان مبهم و ناپیدا و وهم‌آلود آثار ادگار آلن پو یا کافکا در «محاکمه» و یا آثار پروست و وولف مقایسه کنیم. حتی منطق داستانی نیز در آثار پست‌مدرنی چون «صد سال تنهایی» تابع نحوی بی‌نظمی علت‌گریز می‌گردند.

اصلی‌ترین مؤلفه‌های ادبیات و هنر پست مدرن به سال ۱۹۰۷ م. پیکاسو تابلو «دوشیزگان آوینیون» را پدید آورد. این تابلو پر از تصاویری است زاویه‌دار و قناس، با چهره‌های بهت زده ماسک‌مانند، که حال و هوای روسپیانی وقیح را به ذهن تداعی می‌کند. اندکی پس از او پل سزان نقاش، تلاش کرد تا به تعبیر خود «شک و عدم قطعیت را در دریافت‌های ما از اشیاء» مورد توجه قرار دهد. گویی سزان سخنگوی تئوری‌های هاینرک و انیشتین در نقاشی قرن بیستم بود. تابلو «دختران ماندولین به دست» شیوه مبتنی بر عدم قطعیت و نسبی‌انگاری پست مدرنیستی را در نقاشی پست‌مدرن [که بعضاً نقاشی مدرن نامیده می‌شود] گسترش می‌دهد. اما ادبیات پست مدرن دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. مفهوم رئالیستی و دارای تمامیت و کلیت «من





پست مدرن مثل خود واقعیت تاریخی پست مدرن، با موقعیتی متناقض و پارادوکسیکال روبه رو است. این ادبیات از یک سو تجلی از خودبیگانگی بشر معاصر، اسارت در ماشینیسیم و کالاگرایی جامعه سرمایه داری مدرن، ابتذال وحشتناک اخلاقی بشر جدید، نسبی انگاری ویرانگر و طاقت فرسا و اضطراب آفرین و نابودی سوژه یقین مند دکارت، لیبرالی توسط نیهیلیسم نفی انگار برخاسته از خود آن و اسارت بشر در دنیای تکنوکراتیک تمدن مدرن، و به عبارتی روایتی تا حدودی معترض و قابل تأمل است. اما از سوی دیگر چون دقیقاً آینه دنیا و تجربیات پست مدرنیستی است که از آن حکایت می کند، به لحاظ محتوا، تهی و یخ زده و گنگ و مبهم و به لحاظ اخلاقی گرفتار پستی و حیوانیت افراطی و غریزه زدگی و انحطاط و در یک کلام ادبیات بیمار برخاسته از تفکر بیمار غرب مدرن است که در انتهای تاریخ خود به انکار خود پرداخته است.

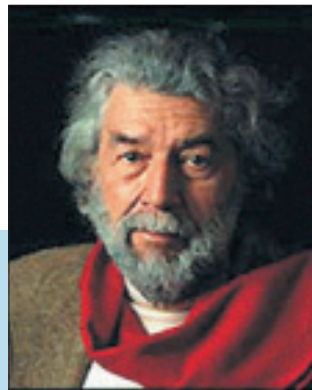
ادبیات پست مدرن آوای انحطاط تمدن غرب مدرن است. اما در اعماق نفسانیت و اراده معطوف به قدرت حیوانی بشر مدرن، آن قدر سیاهی و پلیدی و تباهی و رذالت هست که وقتی ادبیات پست مدرن آنها را از عمق به سطح آورده و عیان می کند، بوی شدید تعفن و تصاویر مشمئز کننده آن، هر ناظر بیرونی را دچار غثیان می کند و به گریز وا می دارد.

۷. بدبینی پست مدرنیست ها به آنچه خود آن را «فرا روایت های کلان» می نامند [که ریشه در آرای ژان بودریار و ژان فرانسوا لیوتار دارد] موجب گردیده که اساس پیرنگ و ساختار داستانی در ادبیات پست مدرن نادیده گرفته شود. از آثار معروف ادبیات داستانی پست مدرن می توان از «قصر» و «مسخ» اثر کافکا «گرسنه» اثر کنوت هامسون، «سرودها» اثر ازرا پاونده، تا حدی «تریسترام شاندی» اثر لارنس استیون و برخی آثار نویسندگانی چون کارلوس فوئنتس، خورخه لوئیس بورخس، توماس پینکن، آلن روب گریه، اوژن یونسکو، ساموئل بکت و والتر ایش نام برد.

۸. درون مایه های اکثر آثار پست مدرن [با استثنا کردن برخی آثار بورخس و بعضی آثار دیگر] غالباً یأس آلود و بدبینانه است که این امر در آثار تی. اس. الیوت و ازراپاونده و دی. ایچ. لارنس و فرانتس کافکا و کنوت هامسون، به صورت مراتب مختلف ظاهر گردیده است.

۹. سقوط شدید انسان به حد و اندازه های حیوانی و غریزی و گریز شدید از رعایت نکات اخلاقی در توصیفات داستانی، صبغه ای خاص به اکثر آثار ادبی پست مدرن بخشیده است.

برایان مک هیل در کتاب «داستان پست مدرنیستی» به همین امر می پردازد و هاجن، نظیر این تحلیل را در «بوطیقای پست مدرن» ارائه می دهد. ادبیات داستانی





چارلز داروین، فراماسونری و تئوری تطوّر طبیعی

■ محمد معصومی

۱۳۶

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



یک. از آنجا که بحث اصلی ما درباره عضویت داروین در محافل فراماسونری و تأثیر این مجامع بر افکار او و کمک و مساعدت آنان در خصوص نشر اندیشه‌ها و کتاب‌های مهمش در عالم علوم می‌باشد، از طرفی نیازمند توضیح جریان فراماسونری هستیم و از سوی دیگر تفصیل این موضوع را باعث دور شدن از بحث مهم خود می‌دانیم، بنابراین

به منظور پوشش دادن مناسب هر دو موضوع سعی خواهیم نمود از توضیح جزئیات احتراز کرده و به ذکر کلیاتی در تعریف و پیشینه این جریان اثرگذار تاریخی بسنده نمایم؛ اما تذکر این نکته نیز به‌جاست که خوانندگان و مخاطبان فرهیخته و پژوهنده می‌بایست جهت دستیابی به اطلاعات عمیق‌تر به کتاب‌های مورد اشاره در این یادداشت و یا منابع قابل اعتنا و واجد اعتبار رجوع نمایند

دو. واژه فراماسون، فراماسونری، ماسون، فری‌میسون و یا کلماتی از این دست از جمله واژگانی هستند که تقریباً همگی بر معنای واحدی دلالت دارند، البته این معنای مشترک درست همانند بسیاری از واژگان مهم در سایر علوم می‌تواند دارای دو وجه، که ظاهر و اصطلاح را پوشش می‌دهد نیز قابل تبیین باشد.

فری ماسون (Freemason)



فری ماسون (Freemason) در معنای ظاهری به بنای آزاد قابل ترجمه است، و اشاره به معماران و بنّایان قرون وسطی و عصر فئودالیتة دارد که می‌توانستند از نقطه‌ای به نقطه دیگر و در پناه طبقه بورژوا آزادانه رفت و آمد نمایند و به ساختن بناهای مهم از جمله کلیساها و خانه‌های اشراف مشغول شوند.



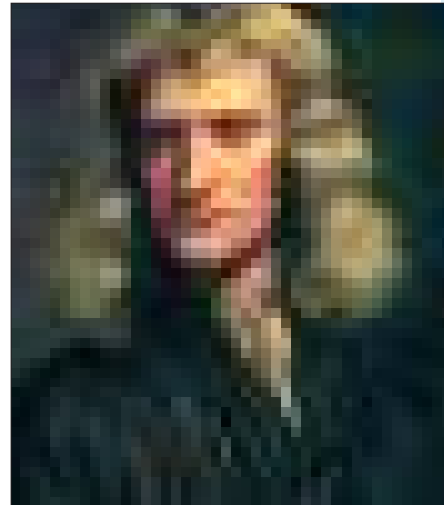
در معنای ظاهری به بنای آزاد قابل ترجمه است، و اشاره به معماران و بنّایان قرون وسطی و عصر فئودالیتة دارد که می‌توانستند از نقطه‌ای به نقطه دیگر و در پناه طبقه بورژوا آزادانه رفت و آمد نمایند و به ساختن بناهای مهم از جمله کلیساها و خانه‌های اشراف مشغول شوند. (به طور ویژه پس از سال‌های اولیه قرون وسطی که درگیری‌ها و جنگ‌ها و آتش‌سوزی‌ها فروکش کرده و شهرها نیاز به تعمیر و اصلاح داشتند).

این معنا و پیشه ساده و خوش لباس از سال‌های نخست قرن هفدهم (۱۷۱۷م.) و یا به زعم عده‌ای از سال‌های انتهایی قرن شانزدهم، از این سادگی خروج کرد و جمعیت‌های رازآلودی را که رفتارهای خاصی داشتند و از عقاید و اندیشه‌های مخصوص به خود تبعیت می‌کردند، شامل گردید.

دقت در پیشینه تاریخی و فرهنگی و اجتماعی این جریان، چند مورد از رفتارهای مشابه را که برآمده از نوع جهان‌بینی و اندیشه حاکم بر اتمسفر فکری اعضای این جمعیت‌هاست، می‌نمایند. این قلم اکنون از ذکر مستندات دقیق تاریخی دوری مینماید و سعی خواهد کرد بحث را به نحوی دقیق‌تر و موشکافانه‌تر همسو با آنچه در عنوان مندرج است و البته به شکل مستند و مدون پیش برد. دوستان عزیز برای آشنایی هر چه بهتر و دقیق‌تر از تاریخ شکل‌گیری این جریان و جزئیات مهم دیگر می‌توانند به مجلد چهارم از



جریان فراگیر فراماسونری پس از سال ۱۷۱۷م. که به شکل رسمی و با پیوستن چند لژ پراکنده و تشکیل "گراندرلژ انگلستان" اعلام موجودیت نمود؛ به عضوگیری پیوسته و وسیع پرداخت و در ادوار مختلف تاریخ سعی نمود لشکر عظیمی از صاحبان فکر و اندیشه و ثروت را برای انجام مقاصد شوم خویش گرد آورد.



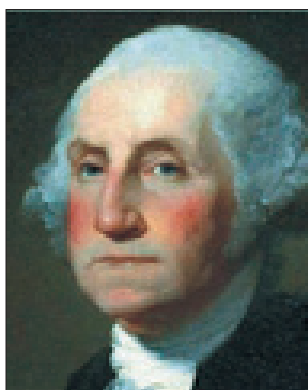
کتاب پژوهشگرانه محقق گرامی آقای عبدالله شهبازی با نام کامل "زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران" مراجعه نمایند.

جریان فراگیر فراماسونری پس از سال ۱۷۱۷م. که به شکل رسمی و با پیوستن چند لژ پراکنده و تشکیل "گراندر لژ انگلستان" اعلام موجودیت نمود؛ به عضوگیری پیوسته و وسیع پرداخت و در ادوار مختلف تاریخ سعی نمود لشکر عظیمی از صاحبان فکر و اندیشه و ثروت را برای انجام مقاصد شوم خویش گرد آورد. نیم نگاهی هر چند گذرا بر آنچه امروز به شکل کتب و مقالات از اسناد و یادداشت‌های اعضا و یا گریختگان و توبه‌کنندگان از این جریان منتشر می‌شود،

خواننده و محقق را به این مطلب می‌رساند که این تشکیلات رازآلود و سری فارغ از اداهای روشنفکری و فرهنگ‌دوستی و اندیشمندی که چونان لفافه‌ای باعث غفلت از موضوع اصلی می‌شود، اهداف و اغراض استعماری انگلیس و هوادارانش به خصوص صهیونیزم بین‌الملل را در کشورهای مقصد دنبال می‌کند.

به طور ویژه نقش اعضای لژهای مهم و ارتباط آنان با سیاست‌مداران در اتخاذ تصمیمات کلان و ایضاً پایبندی اهل سیاست و ثروت در این ممالک با این اعضا به روشنی قابل بررسی است (برای این منظور به کتب مبانی فراماسونری و فراماسونری جهانی اثر یجی هارون مراجعه شود). از این گذشته این جریان با جذب دقیق و حساب شده اهل فکر و اندیشه و ادب و فرهنگ و هنر در کشورهای هدف سعی در ایجاد نوعی کادر و لشکر رایگان برای پیشبرد اهداف شوم خود داشته و دارد. اسناد موجود به روشنی مبین این نکته است که آنچه از بیان و بنان اعضا به اصطلاح فرهیخته این جریان می‌تراود، در لایه‌ها و سطوح مختلف به نحوی در پیوندی پیدا و پنهان با اهداف استعماری کشورهای متخاصم بوده

است. پس آنچه تا کنون دانستیم، این که جریان مذکور سعی دارد اعضا خود را از میان دانشمندان و اهل اندیشه‌ای برگزیند که اولاً؛ قدرت نفوذ کلام و اثر بخشی و وسعت نظر در میان توده مردم داشته باشند و مردم عادی به نحوی از آنان پیروی نمایند؛ ثانیاً؛ افکار و نظریاتشان موافق با اندیشه‌های جریان استعماری و همسو با ایده‌های نظام‌های قدرت‌طلب و ثروتمند و زور مدار عالم باشد، حال آن که اگر دانشمند یا اهل فکری اندیشه‌ای مخالف و یا دست کم غیر همسو با آنان داشته باشد تمامی تلاش‌های رسانه‌ای و غیر رسانه‌ای خود را جهت منزوی نمودن و یا تخریب آن فکر مصروف می‌دارند، چنان که امروز در برخورد با اندیشه‌ها و آرمان‌های برآمده از انقلاب اسلامی ایران به





ماسون ها به هر شکل ممکن افکار همسو با آراء خود را نشر می دهند و به بانیان آنها کمک های شایانی می نمایند، و در این میان نظریه داروین در خصوص تکامل موجودات در پرتو انتخاب طبیعی و نیز اصل حیوان بودن انسان، مساعدت بسیار عظیمی به این جریان نموده است و ما آثار آن را در ادبیات و فلسفه و هنر و سایر علوم انسانی از جمله روان شناسی (با ظهور فروید) جامعه شناسی (در آراء هربرت اسپنسر و دیگران) و سایر علوم به خوبی می بینیم.

آن در سایر علوم و هنر و ادبیات، همگی حاکی از این معناست که بشر از آسمان بریده و روی در عالم خاک نموده و خویش را در حجاب غلیظی از ظلمت فرو برده است. اومانيسم یا به تعبیری انسان محوری فارغ از خدا باوری عملی، نیز یکی از پایه های مهم جریان ماسونی است که رجوعی به مبحث پیشین ما در حوزه نشر افکار مادی دارد. ماسون ها به هر شکل ممکن افکار همسو با آراء خود را نشر می دهند و به بانیان آنها کمک های شایانی می نمایند، و در این میان نظریه داروین در خصوص تکامل موجودات در پرتو انتخاب طبیعی و نیز اصل حیوان بودن انسان، مساعدت بسیار عظیمی به این جریان نموده است و ما آثار آن را در ادبیات و فلسفه و هنر و سایر علوم انسانی از جمله روان شناسی (با ظهور فروید) جامعه شناسی (در آراء هربرت اسپنسر و دیگران) و سایر علوم به خوبی می بینیم.

عنوان بزرگ ترین حادثه قرن این روند قابل مشاهده است.

سه. یکی از موضوعات و مباحث بسیار با اهمیت برای جریان ماسونی، توجه دادن انسان ها به عالم ناسوت است به نحوی که ارتباط انسان با عوالم ماوراء مادی منقطع و تمامی حواس و تلاش انسان معطوف و متوجه عالم دنیا و ماده شود. برای این منظور آنان با هر نوع اندیشه دینی که توجهی درست و منطقی [نه مانند عرفان های نوظهور بودایی، سرخ پوستی و هندی و.... که ماوراء را غیر منطقی می نمایند] به معنای عالم و عالم معنا می نماید سخت مخالفت می ورزند و برای جلوگیری از نشر این اندیشه ها، فیلسوف (!!) تربیت می کنند و نظریه سازی و شبهه پراکنی و فرقه پردازی می نمایند تا به نحوی بتوانند انسان و امانده امروز را متوجه عالم مادی نموده و از گوهر اصیل خویش و فطرت مجردش دور سازند. ظهور اندیشه های به اصطلاح فلسفی در سال های پس از رنسانس و انقلاب صنعتی و گسترش شدید



با قطع شدن ارتباط انسان‌ها با دین و دستورات الهی، طبیعی است که آنان بنده شهوات و هوس‌های بی‌حد مادی، حیوانی خود می‌شوند و خود را چون حیوانی معطوف به خورد و خواب و خشم و شهوت می‌انگارند و این اباحه‌گری مورد خواست حزب شیطان است.



درباره مدعای مطروحه به عنوان نمونه در نشریه ای که به عنوان یک جریده ماسونی در ترکیه منتشر شده است می‌خوانیم: "امروزه در کشورهای پیشرفته تا بسیاری از ممالک عقب افتاده تنها فلسفه مورد قبول جوامع، تئوری داروین و نظریات ادامه دهندگان راه اوست. اما این مسئله در کلیسا مؤثر واقع نشد در سایر ادیان هم همین طور؛ باز هم به عنوان تعلیمات دینی کماکان افسانه آدم و حوا از کتاب‌های مقدس تدریس می‌شود."

و یا: "نظریه داروین نشان داد که بسیاری از رویداد های کائنات کار خدانی باشد." [مبانی فراماسونری، یحیی هارون، ص ۱۸۶]

تا بدین جا دانستیم که جریان فراماسونری به دلیل بینش مادی خود هواداران و توده مردم را به ماده‌گرایی می‌کشاند و در این مسیر البته از علما و روشنفکران بهره‌های فراوان می‌گیرد.

چهار.

اکنون به نقش داروین و دوستانش و نیز اجداد و نزدیکان نسبی اش و ارتباطشان با جوامع ماسونی انگلیس می‌پردازیم. در این باره می‌خوانیم:

"... در باره عضویت چارلز داروین مؤلف منشا انواع (۱۸۵۹) در

فراماسونری اطلاع مستندی انتشار نیافته ولی پدر بزرگ او اراسموس داروین از ماسون‌های سر شناس بود. اراسموس ... در سال ۱۷۸۸ م. در شهر دربی محفلی به نام انجمن فلسفی تشکیل داد. یکی از پسران او به نام سر فرانسیس داروین از فعالین ماسونی نیمه اول سده نوزدهم بود و پسر این یکی به نام رچینالد داروین در سال ۱۸۴۰ م. ماسون شد. نام چارلز داروین در اسناد ماسونی دیده نمی‌شود ولی مورخین ماسون محتمل می‌دانند او نیز چون پدر بزرگ و عمو و پسرعمویش ماسون می‌باشد. " [زرسالاران یهودی و پارسی، ج ۴، ص ۱۵۰]

اکنون درباره عضویت پدر بزرگ داروین در محافل ماسونی به مطالب ذیل توجه نمایید:

"... یکی از بیماران و دوست نزدیک اراسموس داروین، جوزیا و ج



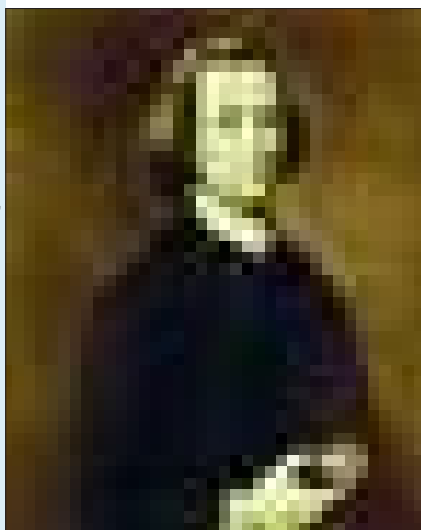
وود سفالگر معروف بود... آنها علاقه مشترکی به تکنولوژی در حال پیدایش مانند ماشین بخار داشتند و هر دو عضو گروهی از دانشمندان و مخترعین و روشنفکران بودند مانند جیمزوات که ماشین بخار را تکمیل و ژوزف پریستلی که اکسیژن را کشف کرد که ماهی یک بار به هنگام ماه بدر دور هم جمع می‌شدند. اعضای این انجمن قمری به شوخی خود را دیوانگان می‌خواندند (به عنوان طنز به جای انجمن ماه Lunar society، آنها انجمن دیوانگان Lunatic society را به کار می‌بردند). آن‌ها با برده داری مخالف بودند، از آزادی مذهب دفاع و از استقلال آمریکا حمایت می‌کردند. " [چارلز داروین، تیم م. برا، ص ۱۳]

پیش از ارائه نکات ناظر بر مطالب فوق بهتر است به سند دیگری نیز اشاره شود.

"... اراسموس و جوزیا با هم به باشگاهی از دانشمندان، مخترعان و روشنفکران پیوستند. آن‌ها آن را انجمن ماه نامیدند، زیرا اعضای آن ماهی یک بار زمانی که ماه کامل بود با هم ملاقات می‌کردند؛ نور بیشتر بازگشت آن‌ها را به خانه پس از ملاقات‌های دیر هنگام شبانه آسان تر می‌ساخت. اعضای انجمن



نشر افکار داروین در حوزه‌های مختلف جوامع، انسانی را شکل می‌دهد که جز مصرف و شهوت و خشم و کشتار چیززی نمی‌شناسد و در عین حال از پوچی و بی‌معنایی و هرزگی، خسته و دل زده است و راهی جز خودکشی و انزوا نمی‌یابد و این یعنی تخریر و خشکاندن ریشه‌های هر حرکت آرمان خواه و انسانی که استعمار به شدت با آن مخالفت می‌ورزد.



مخاطب از یک مطلب مهم‌تر و ایجاد نوعی انحراف ظریف از مسیر اصلی است تا مخاطب این جمع را یک محفل ساده و کوچک علمی محض تلقی نماید و از ابتدا تصور دیگری از رفتارهای آنان در ذهن نیپوراند.

۳. نکته بسیار مهم دیگری که در این متن بدان اشارتی رفته، مجموعه عقاید و اندیشه‌های اعضاء این انجمن است، به طوری که ذکر می‌شود، آنان با برده‌داری مخالف بودند، از استقلال آمریکا حمایت می‌کردند و به آزادی مذهب اعتقاد داشتند؛ و این اندیشه‌ها نیز ابعاد

واحد اما از دو منبع متفاوت [به این نکته هم توجه کنید، کلیه منابعی که اطلاعاتی از این دست ارائه می‌دهند، طی سالیان اخیر ترجمه شده‌اند و ما در منابع قدیمی‌تر تقریباً مطلبی در این خصوص مشاهده نمی‌کنیم، تفسیر این موضوع خود مقالتی دیگر می‌طلبد] ارائه شد حاوی نکات و ظرائفی است که در شماره‌های زیر به بیان آنها می‌پردازیم:

۱. بدون تردید و بر مبنای توصیفات مذکور، "انجمن ماه" یک محفل ماسونی [اگر مسامحتاً نگوئیم یک لژ] بوده و ایضاً اهمیت فراوانی هم در آن مقطع از زمان و مکان داشته است، چرا که به گفته اسناد، افراد برجسته‌ای در آن تردد داشتند.

۲. درباره این نکته که چرا اعضای انجمن خود را دیوانه (مجنون) می‌نامیدند دو برداشت متفاوت [یکی مربوط به شباهت دو کلمه Lunar و Lunatic و دیگری یک مثل عامیانه] بیان شده است؛ به عقیده بنده این هر دو برداشت سطحی نحوی دور کردن

ماه به شوخی یکدیگر را مجنون می‌خواندند (در روزگاران گذشته مردم بر این باور بودند که آدم‌ها هنگامی که ماه کامل است به کارهای دیوانه‌وار دست می‌زنند). در دهه ۱۷۷۰م. برخی از هوشمندترین مردان انگلستان عضو این انجمن بودند، از جمله جیمز وات، کسی که موتور بخار را کامل کرد و جوزف پریستلی، شیمیدان معروفی که اکسیژن و بسیاری از گازهای دیگر را کشف کرد. حتی بنجامین فرانکلین زمانی که به عنوان نماینده مهاجرنشین‌های آمریکایی به انگلستان آمد از این باشگاه دیدن کرد. اعضای انجمن ماه همگی با برده‌داری مخالف بودند، از استقلال آمریکا حمایت می‌کردند و به آزادی مذهب اعتقاد داشتند. این اندیشه‌ها در آن روزگار بسیار افراطی بود به این ترتیب بسیاری از اعضای انجمن عقاید سیاسی خود را مخفی نگه می‌داشتند و بیشتر درباره علم و پدید آمدن انقلاب صنعتی صحبت می‌کردند. [داروین و نظریه تکامل، کریستن لوسن، ص ۳۱]

نوشتاری که درباره موضوعی



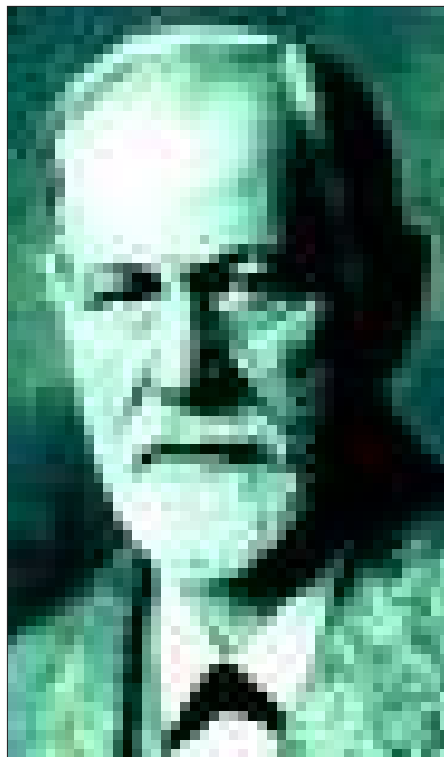


دیگری از حقیقت ماسونی این انجمن را نشان می‌دهد.

۴. حضور و تردد شخصیتی همچون بنجامین فرانکلین در این انجمن که نویسندگان سعی دارند آن را بی‌اهمیت و کوچک جلوه دهند تمامی شبهات ما را در خصوص این انجمن به یقین می‌کشاند چرا که با آشکار شدن شخصیت او می‌توان حتم داشت که او در این انجمن به دنبال چه مقاصدی بوده است؛ برای ایصال به این هدف برگ کوچکی از تاریخ زندگانی او را در این میانه از نظر می‌گذرانیم.

"تاریخ اولیه فراماسونری آمریکا با نام بنجامین فرانکلین در پیوند است. او از نامدارترین رجال تاریخ ایالات متحده آمریکا و احتمالاً مشهورترین آمریکایی سده هجدهم است. او در فرهنگ این کشور مقامی والا دارد و به عنوان دومین شخصیت استقلال آمریکا پس از جورج واشنگتن شناخته می‌شود... امروزه تصویر او بر روی اسکناس‌های یکصد دلاری وی را به چهره‌ای آشنا برای جهانیان بدل ساخته است...

اسلاف وی در سده شانزدهم به آیین پروتستان گرویدند و در حوالی ۱۶۸۳م. به نیوانگلند مهاجرت کردند. بنجامین در بوستون به دنیا آمد (۱۷۰۶م.)... و در سال ۱۷۲۲م... راهی فیلادلفیا شد و به زودی مورد توجه و علاقه حاکم پنسیلوانیا قرار گرفت و در دسامبر ۱۷۲۴ با حمایت او راهی انگلستان شد... او در اکتبر ۱۷۲۶ به فیلادلفیا بازگشت و به تجارت پرداخت و کمی بعد مالک چاپخانه‌ای شد که چاپ و نشر پول کاغذی پنسیلوانیا را بر عهده گرفت و این امتیاز مهمی



بود که رشد سریع مالی فرانکلین را سبب شد... او در سال ۱۷۲۸ هفته نامه پنسیلوانیا گزت را خرید؛ این نشریه به یکی از متن‌فدترین نشریات مستعمرات آمریکایی بریتانیا بدل گردید. تکاپوهای ماسونی او بلافاصله پس از بازگشت او به فیلادلفیا آغاز شد و این گواه پیوندهای عمیقی است که وی با برخی از محافل متنفذ لندن [و از جمله انجمن ماه که او در آنجا تردد می‌کرده است] برقرار کرده بوده است... راز پیشرفت سریع مالی و سیاسی و اشتها فراوان فرانکلین در کانون‌های علمی و فرهنگی را از سنین بیست سالگی باید در همین پیوندها جست‌وجو کرد. [زرسالاران یهودی و پارسی، ج ۴، صص ۲۱۷۲-۱۵]

و در ادامه می‌خوانیم:
 "...بنجامین فرانکلین ۲۱ساله در سال ۱۷۲۷ کمی پس از بازگشت از لندن یک انجمن مخفی موسوم به "کلوب پیش بند چرمی" در فیلادلفیا تاسیس کرد و همزمان محفل علمی موسوم به "جونتو (Junto) برای بحث‌های نظری برپا نمود. این محفل در سال





"در سال ۱۸۶۴، هاگسلی باشگاه (کلب) ایکس (XClub) گروهی مرکب از نه دانشمند طراز اول را تشکیل داد؛ این باشگاه شبیه انجمن ماه بود که پدربزرگ چارلز داروین، یک سده قبل تشکیل داده بود. هدف این باشگاه بحث بر سر تکامل و موضوعات مربوط به آن و طرح‌ریزی شیوه‌هایی برای ترویج اندیشه‌های داروین در میان مردم بود. از آنجا که همه اعضای آن سمت‌های مهمی در دولت، دانشگاه و نشریات داشتند، باشگاه ایکس بسیار تاثیر گذار شد؛ هاگسلی برای این که نظریه تکامل به عنوان دیدگاه رسمی جامعه علمی پذیرفته شود از هیچ کاری فروگذاری نمی‌کرد." [داروین و

تحولاتی عمیق قرار دارد که جنگ استقلال آمریکا (۱۷۸۳-۱۷۷۵) را بر افروخت. [همان مدرک، صص ۲۱، ۲۲، ۱۹]

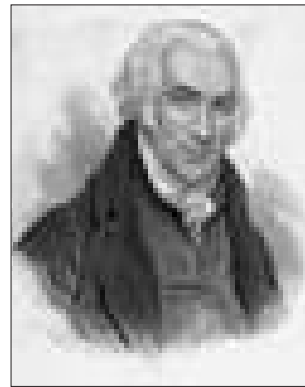
چنانچه ملاحظه فرمودید هدف از ذکر مستندات پیش گفته پاسخ به چرایی و انگیزه حمایت انجمن ماه از استقلال آمریکا و نیز اهمیت آن محفل و تردد فرانکلین در این جمع سیاسی و پیوند با آنان بود.

پنج

همانطور که پیش‌تر گفته شد، مستندات صریحی از عضویت چارلز داروین در لژها و محافل ماسونی در دسترس پژوهندگان نیست، اما تردیدی نداریم که دوستان و آشنایان او که در بسط و نشر افکارش سهم بسیار بالایی داشته‌اند، ارتباطاتی با این تشکیلات برقرار نموده و متاثر از این اندیشه‌ها بوده‌اند و در این میانه به طور ویژه نقش "توماس هنری هوکسلی" به عنوان پرشورترین و سرسخت‌ترین مدافع داروین [که به سگ بولداگ داروین نیز شهرت داشت] بسیار برجسته‌تر از سایرین است. درباره‌ی هوکسلی آمده است:

۱۷۴۳ به انجمن فلسفی آمریکا بدل شد که کهن‌ترین انجمن فرهنگی این کشور به شمار می‌رود. او در اواخر سال ۱۷۳۰ به عضویت لژ سن جان فیلادلفیا درآمد... و در اوت سال ۱۷۳۴ "کتاب ماسونی" خود را انتشار داد؛ این کتاب به عنوان اولین کتاب ماسونی منتشره در قاره آمریکا شناخته می‌شود... او در سال‌های قبل از ۱۷۴۸ بود که به تاسیس و تجهیز یک قشون داوطلب خصوصی (میلیشیا) ظاهراً با هدف دفاع از مستملکات بریتانیا در برابر تهاجم فرانسوی‌ها و اسپانیایی‌ها و باطناً به منظور اشغال اراضی دولت مستقل سرخ پوستان ایروکوئی [گروهی از سکنه بومی شمال شرقی آمریکا که موطن اصلی شان ایالت کنونی نیویورک است] دست زد... این تحرکات و تحریکات به جنگ میان مستعمره نشینان بریتانیا با سرخ پوستان ایروکوئی و متحدین فرانسوی ایشان انجامید، جنگ مذکور که به جنگ فرانسه و سرخ‌پوستان (۱۷۵۴-۱۷۶۳) شهرت دارد پیش درآمد جنگ هفت ساله اروپا (۱۷۵۶-۱۷۶۳) است و در پایه





نظریه تکامل، ص ۱۴۳]
و ایضاً درباره باشگاه ایکس آمده است:

"در سال ۱۸۶۸ به لطف مطبوعات عامه‌پسند، ترجمه اصل انواع، به زبان‌های مختلف و کوشش‌های پایان‌ناپذیر هاکسلی و باشگاه ایکس، تکامل دیگر موضوعی نبود که ممنوع باشد؛ هر کتابی درباره پدید آمدن انسان‌ها از نیاکان میمون مانند در جریان تکامل، بی‌شک جزو پرفروش‌ترین‌ها بود." [همان مدرک، ص ۱۴۶]
تأملات زیر درباره مطالب گفته شده قابل طرحند:

۱. همان طور که از نام باشگاه (ایکس = ناشناخته، مجهول) برمی‌آید این محفل در اسناد تاریخی هم ناشناخته و ابعاد اصلی کارهای صورت گرفته در آن مستور مانده است، بنابراین جز آنچه به

شکل کلیات مطرح است سند صریح دیگری یافت نشد.

۲. بی‌شک و بر مبنای اعترافات مولف کتاب، این محفل هم یک جمع ماسونی [درست شبیه انجمن ماه که به صراحت اشاره می‌شود] و با اهداف و اغراض شبیه با آنان تشکیل شده است، لکن نویسنده با زیرکی خاص خود اشاره‌ای به حضور و یا تردد داروین در آن ننموده است.

۳. شخصیت هاکسلی به عنوان موسس این محفل و گردآورنده متنفذان و نخبگان به منظور نشر و تبلیغ و ترویج افکار تکاملی داروین و کتابهایش بسیار برجسته و قابل تامل و در عین حال بسیار هم مغفول مانده است؛ اما سوال اصلی این است که به راستی هاکسلی چه منفعت‌های شخصی یا سیاسی از این کار به دست می‌آورده که این میزان هزینه در این راه صرف نموده است؟ و دیگر آن که، او چه نقطه مهمی در آراء داروین دیده است که نظریات او را بر دیگر معاصرینش و حتی بر کتاب‌ها و اندیشه‌های خودش در خصوص تکامل ترجیح داده است؟

۴. هاکسلی در جایی می‌گوید: "هیچ مغز متفکر و آشنا با فلسفه‌ای نیست که در کتاب‌های داروین

تکیه‌گاه مستحکمی برای لیبرالیسم نبیند." [داروینیسم و مذهب،

نورالدین فرهیخته، ص ۹۰]

۵. پس از وفات داروین با وساطت‌های هاکسلی و دیگر دوستانش بود که پیکر او را در کنار بزرگان علمی ماسونی یهودی غرب همچون ایزاک نیوتون در کلیسای وست مینستر به خاک سپردند و این نشان می‌دهد که اولاً، افکار داروین چه میزان برای این جریان ارزشمند است و ثانیاً، قدرت نفوذ هاکسلی چه مقدار است که داروین را در ردیف امثال نیوتون می‌شمارند!

نتیجه‌گیری

در بخش پایانی می‌خواهیم به پرسشی که احياناً ممکن است در ذهن مخاطب طرح شده باشد، پاسخی کوتاه دهیم و آن هم این که به کدام دلیل یا دلایل نشر و ترویج اندیشه‌های داروین موافق جریان‌های ماسونی است؟ البته پاسخ به این پرسش محتاج بحث‌های مقدماتی فراوانی است که این قلم سعی نموده است در کتاب "آیا انسان میمون است؟!" به شکل مستند به آنها بپردازد اما آنچه می‌توان به شکل اختصار گفت این است که طرح اندیشه‌های داروین می‌توانست چند هدف مهم را در یک حرکت برای جریان ماسونی

۱۴۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱





و این یعنی تخدیر و خشکاندن ریشه‌های هر حرکت آرمان خواه و انسانی که استعمار به شدت با آن مخالفت می‌ورزد.

و اما شور بختانه در نظام اسلامی ما نیز افکار داروین در کتاب‌های درسی مدارس و دانشگاه بدون نقد و بررسی، شرح و بسط داده می‌شود و توجهی به تبعاتش نمی‌گردد! بررسی این موضوع نیز ان شاء الله با ذکر مستندات در مقالاتی دیگر خواهد آمد.

فهرست منابع:

۱. مبانی فراماسونری، یحیی هارون، ترجمه جعفر سعیدی، چاپ چهارم، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴.
۲. زرسالاران یهودی و پارسی، مجلد چهارم، عبدالله شهبازی، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۹.
۳. چارلز داروین، تیم م. برا، ترجمه محمدرضا توکلی صابری، چاپ اول، انتشارات مازیار، ۱۳۹۰.
۴. داروینیسم و مذهب، نورالدین فرهیخته، چاپ دهخدا، ۱۳۵۱.
۵. داروین و نظریه تکامل، کریستن سن، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۰.

روانشناسی (مکتب روانکاوی فروید که مسقیما متأثر از داروین است) فلسفه (از پوزیتیویسم تا لیبرالیسم و اگزیستانسیالیسم و نئولیبرالیسم ریچارد رورتی و...) جامعه شناسی (داروینیسم اجتماعی و آراء اسپنسر به عنوان دوست صمیمی هاکسلی و یکی از اعضای باشگاه ایکس). و جان کلام این که نشر افکار داروین در حوزه‌های مختلف جوامع، انسانی را شکل می‌دهد که جز مصرف و شهوت و خشم و کشتار چیزی نمی‌شناسد و در عین حال از پوچی و بی‌معنایی و هرزگی، خسته و دل زده است و راهی جز خودکشی و انزوا نمی‌یابد



برآورد از جمله:

۱. گرایش مردم به دین و کتب مقدس و معنویات منبعث از آن را تنزل بخشد، تا جایی که کتاب مقدس خرافه پنداشته شود.

۲. با قطع شدن ارتباط انسان‌ها با دین و دستورات الهی، طبیعی است که آنان بنده شهوات و هوس‌های بی‌حد مادی، حیوانی خود می‌شوند و خود را چون حیوانی معطوف به خورد و خواب و خشم و شهوت می‌انگارند و این اباحه‌گری مورد خواست حزب شیطان است.

۳. ایجاد پوچ‌گرایی و یأس‌اندیشی و بی‌معنایی عالم در اثر قطع ارتباط با عالم معنا و حقیقت انسانی.

۴. نژاد پرستی و کشتارهای قومی و قبیله‌ای و استعماری به بهانه کشورگشایی و تسلط اقویا بر ضعفا با تکیه بر اصل علمی تنازع بقا!

۵. ظهور و بسط اندیشه‌های داروینی در ادبیات و هنر (ناتورالیسم زولا، سوررئالیسم و...)





دموکراسی از معنا تا واقعیت

■ سید محمد باقر موسوی

۱۴۶

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



تصور می‌شود؛ زیرا منظوری که گویندگان و نویسندگان از به کار بردن آن داشته‌اند و دارند، متناسب با مقتضیات زمان و شرایط آنان است و نشان خواهیم داد که وفاق کلی در مورد آن وجود ندارد. و آن را بسته به زمان، اهداف و نظریه‌پردازان آن به چند صورت تقسیم بندی می‌کنند که رایج‌ترین اشکال آن (دموکراسی حداکثری یا کلاسیک، دموکراسی آرمانگرایانه) و دموکراسی دیروز،

فاجعه‌ها را در طول تاریخ خلق کرد. به راستی چرا نتیجه این همه فلسفه بافی‌های انسان غربی چنین واقعیات تلخ و جانگدازی از آب درآمد؟ و عیب کار را در کجا باید جستجو کرد؟ ما در این نوشتار سعی در بررسی تاریخی مفهوم دموکراسی داریم که به واقع مینا و مادر تمام ایدئولوژی‌ها و تفکرات بشر غربی مدرن است. هرچند مفهوم دموکراسی بسیار پیچیده‌تر از آن است که

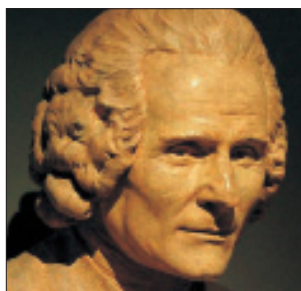
قرن بیستم را می‌توان قرن تحقق تمام اتوپیاها و ایده‌آل‌های رؤیا مانند بشر بریده از عالم معنا دانست. در آغاز امید می‌رفت که با تحقق اتوپیاها بشری، انسان خسته از ظلم و بیداد و استعمار نفس راحتی بکشد، ولی نتیجه چیز دیگری از آب درآمد و ماحصل به واقعیت پیوستن آمال و آرزوهای بشر اومانیزست محور مدرن جنگ‌های خونین جهانی بود که بیشترین کشته‌ها و بزرگترین



دگرگونی‌های اجتماعی که از زمان افلاطون در دولت شهرهای یونانی آغاز شده بود با مرگ اسکندر باعث فروپاشی دولت شهرهای یونانی شد و ارسطو در این میان مغموم‌تر از استاد خود به گذشته می‌نگریست و البته این حوادث باعث شد کمی نسبت به استاد خود واقع‌بینانه‌تر به قضایا بنگرد.

می‌کرد غیر قابل تغییر و اکتسابی نبود و غیره یونانیان در واقع غیر بومیان حتی مجوز سکونت در دولت شهرهای آن دیار را نداشتند. فکر دموکراسی‌خواهی اولین بار در اندیشه و کلام سوفیست‌ها که نام آنها یادآور مغالطه و فریب‌کاری است مطرح شد و آنان در واقع اولین طراحان و مدافعان این جریان بودند، همانان که در دوره‌ای موسوم به دوره‌ی اسطوره‌ای غرب که هنوز غرب از متافیزیک خود فاصله نگرفته است، زندگی بشر را بریده از عالم لاهوت و قوانین آسمانی و ماورائی یونان آن زمان می‌خواستند.

افلاطون به عنوان مطرح‌ترین فیلسوف مخالف آنان برای تمامی معارف بشری از جمله سیاست و اخلاق نیز قائل به مثال‌اعلاء و وجود متعال است. وی فلاسفه را به خاطر نزدیک بودن و شبیه‌ترین فرد به آن مثال واجد حق حاکمیت می‌شناسد و بر شیوه‌ی گزینش حاکمان یونانی در دولت شهرهای کشورش خرده می‌گرفت. او معتقد است که در دموکراسی چون افراد



می‌کنند از قدیم‌الایام و زمان افلاطون هنگامی که وی و دیگر متفکر یونانی ارسطو، سخن از مردم به میان می‌آوردند طیف خاصی از اجتماع را مد نظر داشتند که زنان و مردان غیر یونانی و بعضاً یونانی فاقد ملک و مکتب از طبقه متوسط، همچنین طبقه پائین جامعه بیرون از دایره آن قرار می‌گرفتند و از حقوق حقه‌ی انسان‌های اولیه نیز برخوردار نبودند پایگاه طبقاتی و اجتماعی که در یونان آن زمان شهروندان و مردم (demos) را واجد حقوق انسانی



امروز و مستقیم، غیر مستقیم است. آنچه در زیر می‌آید گزارشی است از گفته‌ها و مکتوبات معروف‌ترین و اثرگذارترین اشخاص مغرب زمین پیرامون این اصطلاح با رعایت ترتیب زمانی. در میان مفهوم این واژه باید گفت که مراد از دموکراسی حکومت مردم بر مردم است. اصطلاح مزبور اصلاً یونانی و مرکب از دو واژه (demes) و (cratos) است دموس بر مجموعه سازمان داخلی یک کشور اطلاق می‌شده و در اصطلاح یونانیان به معنی جمع روستائیان بوده است، از این رو هر واحد روستایی را در یونان (آتِن) demoi و ساکنان آن را demotia می‌نامیدند. در خصوص نحوه حکومت نیز قوانین آن باید نزدیک به نظریات عوام که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند، باشد. کراتوس نیز به معنای حکومت و قدرت است.

وقتی سخن از حکومت مردم می‌رود نباید این تصور پیش آید که در واقع نیز این مردم هستند که حاکمان و نحوه حکومت و کشورداری آنان را مشخص



جان لاک انگلیسی از حامیان استعمار پیر به شمار می رود و شایع است که خود وی نیز به تجارت برده و دیگر خرید و فروش های غیر قانونی می پرداخته است.



سکوت معناداری کرده است و فقط به مقایسه سه نوع حکومت بد و سه نوع خوب در نظر خود اشاره کرده است.

این فیلسوف سیستم های حکومتی (اریستوکراسی، جمهوری و پادشاهی) را خوب و نظامات (خودکامگی و الیگارشی دموکراسی) را بد می داند و اشاره میکند معیار خوبی و بدی هر نظامی رعایت وعدم رعایت صلاح جامعه انسانی است. او برای دموکراسی ارزش چندانی قائل نیست و آنچه از آن را که توصیه می کند یک دموکراسی از بالاست و با دموکراسی به معنای امروزی سازگاری چندانی ندارد و آن را از میان حکومت های بد از بقیه بهتر می داند ولی هرگز با فرض وجود حکومتی دیگر آن را جهت اداره جامعه توصیه نمی کند و بهترین حکومت ها را حکومت طبقه متوسط جامعه می داند.

در کل در نظر ارسطو شکل حکومت اهمیت چندانی ندارد بلکه احترام به قانون و رعایت آن است که مهم و تأثیر گذار است و حتی فلاسفه نیز نمی توانند بدون گذراندن مراحل دشواری از تربیت بر مسند قدرت بنشینند اما مردم عادی را جهت حکمرانی اصلاً مناسب نمی داند. او همانند

شهرها شکل می گیرند که از دو جزء متشکله خود کامل تر به نظر می رسند. ارسطو معتقد است غایت شهر و شهرنشینی فقط تأمین نیازهای امنیتی و اقتصادی جامعه نیست بلکه غایت و هدف نهایی از تشکیل شهر و شهرنشینی به وجود آوردن شرایط مطلوب در جهت یک زندگی خوب و تأمین سعادت شهروندان است. او با نظر افلاطون به ترسیم نظام سیاسی می پردازد که هم بشری و هم نسبی است هر چند خود این نظریه گرفته شده از مجموع نظریات سیاسی یونان زمان خود اوست و نظریه ای بدیع



محسوب نمی شود. او معتقد است که سیاست و اخلاق نمونه ای ثابت و کلی که بتواند سر مشق جوامع انسانی قرار گیرد ندارد و اموری صرفاً سیاسی و انسانی هستند. در مورد بهترین شیوه حکومت ارسطو

از هر حیث مساوی با هم فرض می شوند و جامعه را افراد متوسط و ضعیف پر کرده اند نمی توان انتظار داشت که حکومتی بر سریر قدرت بنشیند که بتواند به مثل اعلائی خود نزدیک باشد. ارسطو دیگر متفکر هم عصر افلاطون و استاد هرمیاس جبار و معلم اسکندر خونریز بود و مهم ترین حادثه دوران زندگی او پایان یافتن عصر یونانی و آغاز عهد موسوم به (هلنیستی) است. دگرگونی های اجتماعی که از زمان افلاطون در دولت شهرهای یونانی آغاز شده بود با مرگ اسکندر باعث فروپاشی دولت شهرهای یونانی شد و ارسطو در این میان مغموم تر از استاد خود به گذشته می نگریست و البته این حوادث باعث شد کمی نسبت به استاد خود واقع بینانه تر به قضایا بنگرد. این متفکر یونانی انسان را موجودی مدنی بالطبع می داند و اولین هسته تشکیل جامعه را خانواده میداندارسطو بر خلاف استاد خود معتقد است خانواده منشأ طبیعی دارد. او می گوید چون خانواده ها در رفع نیازهای خود به تمامه، ناتوان هستند همیشه در تاریخ چندین خانواده با هم زندگی میکنند و دهکده را به وجود می آورند. از به هم پیوستن چند دهکده همجوار



با رواج اندیشه دنیا پرستی و بر صدر نشاندن عقل ناقص بشری که محصول رفورم مذهبی بود و از بین رفتن سلطه معنوی کلیسا بر زندگی مردم، بشر مدرن از هر نوع اندیشه و تفکر و حیانی و غیبی و القایی فاصله می گیرد و همه عالم از جمله ذات خود را در خدمت به نفسانیت و شهوات تن می خواهد و اومانیزم وار خود را جای خداوند می نشاند، تن و خواسته های جسمانی و حسی، شهوانی خود را محور و مدار عالم هستی قرار می دهد.



به سعادت می رسند که دولت شهرهایی آسمانی بوجود آورند که با عشق به خدا نظام یافته باشد در غیر این صورت روی خوشبختی و سعادت واقعی را نمی بینند [وی به افلاطون و سیسرون خرده می گیرد که چرا سیاست را از منشأ الهی آن بریده و به آن جنبه ای صرفاً انسانی داده و از منزلت رفیع خود به زیر کشیده اند] او همچنین حکومت های مردمی را اگر پل واسطی بین زمین و آسمان نباشند

پایگاه طبقاتی و سیاسی و همچنین نسبی انگارانه و اومانیزمی بودن آن اشاره کرد [با ورود غرب به قرون وسطی و حاکمیت یافتن معنوی کلیسا همچنین این سؤال مطرح بود که انسان حق حاکمیت خود را از کجا به دست می آورد] سنت آگوستین فیلسوف مسیحی قرون وسطی معتقد است حاکمیت حق خداوند (به معنای مسیحی آن) و به تبع به پاپ های کلیسا واگذار شده است و مردم هنگامی

اومانیزم های قرن هیجده معتقد است هیچ قانون وقاعده ای ازلی و ثابت نیست و اگر خواست و عادت مردم بر تغییر قانونی قرار گرفت باید آن را تغییر داد.

در کتاب درباره ی دموکراسی ده اصل به عنوان مهمترین ویژگی های دموکراسی کلاسیک یونان مطرح شده که از جمله می توان به دادن حق حاکمیت به عقل جزوی در مقابل وحی و انسان فرض کردن افراد طبق

لیبرال دموکراسی به ناعادلانه بودن دستمزدها و دیگر مبادلات و معاملات بازار توجه ندارد و این به معنی دفاع همه جانبه و بی چون و چرا از سرمایه داری و قبول استثمار است. با آگاه شدن مردم به این امر به فتنای نظام سرمایه داری نزدیک می شویم.



رذیلت و آنها را بریده از فضیلت و حقیقت مسیحایی و ماورائی خود می داند از شهر خدای این کشیش مسیحی در زمین نباید سراغی گرفت، هر چند این زندگی ها در دنیا است که تعیین کننده برای اجازه ورود ما به آن شهر در آسمانهاست او در مقام یک شارح اندیشه های مسیحی و یک فلسفه دان، نظم و عدالت زمینی و این جهانی را ستایش می کند و همگان را اعم از حاکم و فرمانبر دعوت به در پیش گیری نظم و عدالت در زندگی شهروندی می کند ولی بلافاصله تأکید می کند که حکومت های زمینی «خیر برین» نیستند بلکه دفع افسد به فاسد هستند و این شیوهی کشور داری را جزای کفار گناه

نخستین انسان می داند که باعث شد انسان محکوم به فرمانبرداری از انسان هم نوع خود شود. توماس آکویناس دیگر نظریه پرداز قرون میانه حق حاکمیت بر جامعه را متعلق به کلیسا و کلیسائیان می داند و همانند متفکر سلف خود مخالف بردگی و استیلای تام و اومانستوار انسان بر انسان است اما سیاست را امری طبیعی می داند و نه ناشی از گناه نخستین انسان؛ به نظر وی انسان ها با یک قوانین جامعه خود را طبق قوانین طبیعی سازماندهی می کنند که از قانون ازلی در سطح بسیار پایین تری قرار دارند [هر دو متفکر مسیحی در باب سیاست معتقد بودند که جامعه انسانی باید توسط قدرت سیاسی دنیوی اداره شود که حوزه اقتدار پاپ را بر زندگی معنوی انسان ها بپذیرد] نظریه پردازی به دور از واقعیت آگوستین در



شهر خدا و نوشته های آکویناس تبلیغ یک سکولاریسم خام است که هنوز در آن پشت پای نهایی به دین و امور حیاتی زده نشده است ولی عملاً ترویج بی دینی در سیاست و طرفداری از سلطه عقل معاش اندیش و جزئی نگر بشری است اندیشه دموکراسی خواهی به معنی سلطه انسان بر خودش در سراسر قرون وسطی هیچگاه به صورت جدی و در شکل جدیدش که از مختصات جهان مدرن است مطرح نشد ولی با پایان یافتن حاکمیت و سلطه معنوی کلیسا و رفورم دینی در بخشی از عالم مسیحیت باز این اندیشه بر سر زبان ها افتاد. نویسنده کتاب «درباره دموکراسی» به خوبی در اثر پیش گفته تفاوت دموکراسی خواهی مدرن را با اندیشه دموکراسی نسبی یونانی نشان می دهد: (۱) در بیان اندیشه دموکراسی مدرن، «فرد» به عنوان یک اتم قائم به ذات نفسانی خود، دارای حق قانونگذاری و حکومت و قبل از آن سلسله ای از حقوق می باشد، از این رو بین حوزه زندگی تفکیکی پدید آمده است در دموکراسی های سبک یونانی بخش قابل توجهی از افراد از حقوق قانونگذاری و سایر امور سیاسی برخوردار نبودند و صرفاً

۱۵۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



در نظامات لیبرال دموکرات آنچه حاکمیت دارد منافع طبقه ۱ درصدی سرمایه دار است و هیچ گونه تلاشی برای برقراری عدالت اقتصادی، اجتماعی صورت نمی پذیرد و هر کوششی جهت رفع محرومیت و تأمین زندگی محرومان از پیش شکست خورده است.

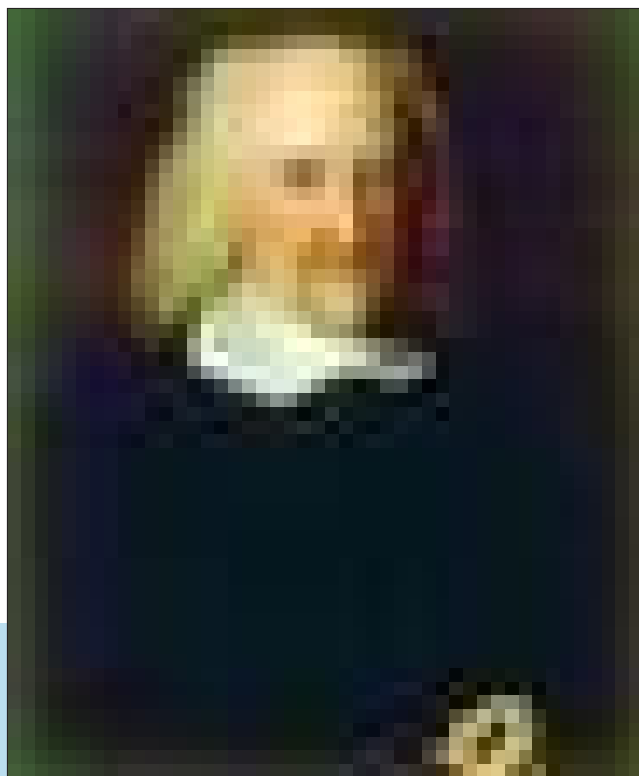
جان لاک به طور کلی به جدایی حوزه‌های کاری قوای مختلف در آثار خود اشاره کرده است ولی در جای جای آثار خود این نکته را فرو نگذاشته که هم حکومت باید دفاع از سرمایه داران و طبقه زراندوز جامعه باشد تا جامعه به سامان مطلوب او که رفاه شهوانی هر چه بیشتر است برسد.

فرمانبردار محسوب می شدند در صورتی که در دموکراسی های مدرن همه افراد جامعه حاکم و همان ها نیز فرمانبردار هستند که این خود یک دور تناقض آمیز است با رواج اندیشه دنیا پرستی و بر صدر نشاندن عقل ناقص بشری که محصول رفورم مذهبی بود و از بین رفتن سلطه معنوی کلیسا بر زندگی مردم، بشر مدرن از هر نوع اندیشه و تفکر وحیانی و غیبی و القایی فاصله می گیرد و همه عالم از جمله ذات خود را در خدمت به نفسانیت و شهوات تن می خواهد و اومانیست وار خود را جای خداوند می نشاند، تن و خواسته های جسمانی و حسی، شهوانی خود را محور و مدار عالم هستی قرار می دهد؛ ماکیاول نخستین نویسنده ای است که بعد از قرون جدید در مکتوبات خود به فلسفه سازی سیاسی و تعیین حق و نحوه مالکیت در جامعه غرب پرداخته است. وی بشر را سیری ناپذیر از قدرت می داند و خواسته های نفسانی و حیوانی انسان مدرن را اصلی ترین محرک اجتماع بیان می کند.

او هدف حکومت را نه پرورش افراد اخلاق مدار که ایجاد جامعه ای قدرت پذیر و منعطف در برابر تعدی و زیاده خواهی سلطان می داند [در دو اثر خود یعنی شهریار و گفتارها دو نوع حکومت سلطنتی و جمهوری را مطلوب جهت اداره جامعه می داند] البته این دو نوع حکومت در نظریه ماکیاولی تفاوت چندانی با هم ندارند او به خاطر زد و بندهای سیاسی که با نظام حاکم سلطنتی زمان خود داشت جانب

حکومت سلطنتی را گرفته است [همان دلایل نیز باعث شدند که وی اثر دوم خود را که ظاهراً جلوتر از شهریار نوشته بود منتشر نکند گرچه در جای جای کتاب شهریار به آن ارجاع می دهد] نوشته های این فرد مروج خشونت همگی پیرامون ویژگی های حکومت مقتدر و راه های حفظ و نگهداری آن به هر بهایی است.

تامس هابز اصلی ترین نظریه پرداز دموکراسی مدرن غربی است [وی انسان را موجودی



اصل اساسی و بنیادین نظامات لیبرال دموکراسی انسان محوری و تکیه بیش از حد بر خرد انسانی است. به این معنا که معتقد است انسان جدید خردمند است و با بهره گرفتن از عقل خود قادر است زندگی فردی و اجتماعی خود را بسازد و در طی این مسیر نیازی به راهنمایی خدا و راهبری وحی و پیامبر و منجی ندارد. این نگرش انسان غربی را به پوچی و بی معنایی ژرفی کشانده است که آمار بالای خودکشی و قتل و جنایات و استفاده روز افزون مواد مخدر عمق آن را نشان می‌دهد.



نوشته های کفرآمیز خود وحی را همپایه خیال و وهم قرار می دهد و از خیالاتی شدن انبیاء سخن می راند[در منظومه فکری این یهودی سکولار هیچ شأن و منزلتی برای پیام آسمانی انبیاء الهی قابل تصور نیست.

او به پیروی از سلف خود تامس هابز مشروعیت حکومت را در نظر و خواست مردم میدانند. اسپینوزا معتقد است در راه تحقق دموکراسی و برآوردن نفسانیات و خواسته های شهوانی انسان مختار است دست به هر عمل ممکنى بزند، حتی اگر آن اعمال غارت و تجاوز به حقوق سایر هم نوعان باشد. وی مدافع تمام عیار دموکراسی منفعت طلب و سکولار است و در مکتوبات خود صریحاً به این امر اشاره دارد.

جان لاک انگلیسی از حامیان استعمار پیر به شمار می رود و شایع است که خود وی نیز به تجارت برده و دیگر خرید و فروش های غیر قانونی می پرداخته است. تلاش برای جلوگیری از دخالت دین در امور سیاسی و واگذاری کشف حقیقت به عقل راسیون بشری و همچنین نفی حقیقت متعالی و عالم ماوراء از مشخصه های فکری جان لاک است. لاک در تعریف خود از قدرت به سه نوع الهی، مدنی



می داند که به فراگیری علومى چون دژسازی، ساخت ماشین آلات و ادوات جنگی می پردازند چرا که این علوم تحکیم بخش قدرت اند و وسیله دفاع در صورت لزوم و پیروزی بر حریفان مقتدر هستند. ارزش انسان نیز در نظر این نویسنده سکولار به اندازه خدمتی است که به حکومت ارائه می دهد و در این رابطه می نویسد: یک امیر لشکر تا وقتی در میدان نبرد باشد قابل ستایش و با ارزش است ولی در زمان صلح بهای چندانی ندارد بعد از هابز نوبت به دیگر اندیشمندان قرن ۱۷ که یک یهودی زاده اومانیست بود می رسد. بندیکت اسپینوزا سعی داشت با برتر نشان دادن عقل انسان در مقابل معرفت وحیانی حاصل از پیام انبیاء، نظریه حقوق طبیعی بشر مدارانه خود را توجیه کند [وی در

خواهان لذت و قدرت و منفعت رو به تزاید و سیری ناپذیر می داند] او نیز همانند سایر اومانیست های بعد از رنسانس این قدرت طلبی و لذت جویی را از حقوق حقى انسان می داند و برداشتن آنها تأکید می ورزد و رسالت حکومت را یاری شهروندان در رسیدن بهتر و سریعتر به این امیال می داند.

تفسیر اومانیستی هابز از حکومت که در لویاتان مطرح شده است پایه و اساس دموکراسی غربی را تشکیل می دهد که در آن فقط افراد جامعه هستند که حق واگذاری حاکمیت به سلطان مطلق العنان را دارا می باشند هابز حکومت را دارای ماهیت و سرشتی کاملاً انسانی و زمینی می داند و نافی هرگونه شأن الوهی و ماورایی برای آن است" او انسان واقعی را خمیر مایه ای برای تشکیل انسان مصنوعی که همان دولت و حکومت است می داند [از متفکران نامبرده هیچ کدام به اندازه هابز در باب مطلق العنان بودن دولت و حکومت و عدم پاسخ گویی آن به مردم و لزوم تبعیت بی چون و چرای شهروندان از آن سخن نگفته اند] او شهروندان خوب را انسان هایی





لیبرال دموکراسی هدف از حکومت را تأمین زندگی مردم در شعارهایش عنوان می‌کند در حالی که رفاه و تن‌آسایی هر چه بیشتر سرمایه‌داران و زراندوزان که بنا به گفته تسخیر کنندگان وال‌استریت ۱ درصد جامعه را تشکیل می‌دهند جایگزین آن شده است.

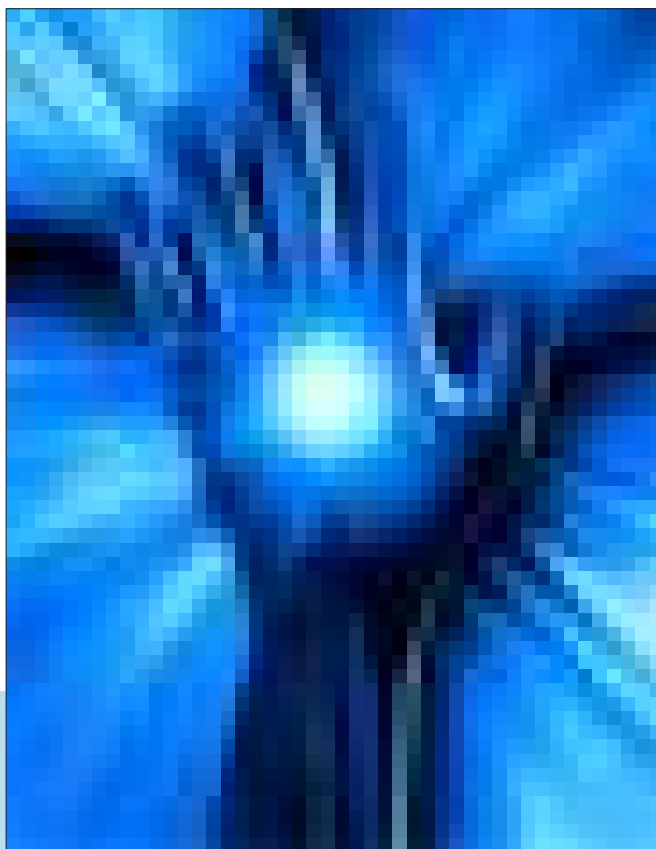
حکومت و آزادی

خود از طبقه مرفه و زراندوز حمایت می‌کرد.

روسو از دیگر طراحان و سخن‌گویان دموکراسی به معنای مدرنیستی، اومانیستی آن بود که نوشته‌ها و گفته‌های او در وقوع انقلاب دموکراتیک فرانسه تأثیر به‌سزایی داشت او دموکراسی را حاکمیت خواست اکثریت جامعه می‌داند و برای او فرقی نمی‌کند که اکثریت جامعه طالب شهوات باشند یا امور خیر و انسانی. وی

است. بعد از لاک منتسکیو به نحو بسط و مشروح‌تری نظر او راجع به تفکیک حوزه‌های کاری قوا را پیگیری و به صورت نظم یافته به روی کاغذ آورد. لونیز همانند تمامی فلاسفه بعد از رنسانس از طرفداران و نظریه‌پردازان پیرامون حکومت پاپ‌های زر و زور و قدرت است و با نوشتن روح القوانين خود سعی در باز کردن جایی در سیستم حکومتی برای این سرمایه‌داران لیبرال داشت و آشکارا در نظریه

و عرفی اشاره می‌کند و همواره بهترین داور میان این سه را عقل معاش‌اندیش بشری می‌داند. او از مبادی پیش گفته به این نتیجه می‌رسد که باید نظر اکثریت جامعه تعیین‌کننده شیوه و نوع حکومت باشد و خود وی از دموکراسی حمایت می‌کند که در آن تفوق با عقل جزئی بشر و گونه‌ای دیگر از سلطه انسان بر انسان است. چرا که معتقد است خدا انسان را خلق کرده و او را رها نموده تا خود شیوه مناسب حکومت را برگزیند. وی همچنین به طور کلی به جدایی حوزه‌های کاری قوای مختلف در آثار خود اشاره کرده است ولی در جای جای آثار خود این نکته را فرو نگذاشته که هم حکومت باید دفاع از سرمایه‌داران و طبقه زراندوز جامعه باشد تا جامعه به سامان مطلوب او که رفاه شهوانی هر چه بیشتر است برسد. نوشته‌های سیاسی لاک که در دفاع از انقلاب ۱۶۸۸ نوشته شده و در آنها به محکم کردن پایه‌های لیبرالیسم می‌پردازد هنوز هم راهنمای عمل لیبرال دموکرات‌های غربی



۱۵۳

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



حکومت مورد نظر خود را حکومت جمهوری مردم می‌نامد و معتقد است که وقتی خواست همگان به تحقق امری تعلق گرفت آن وقت می‌توان گفت که از کمترین عیوب برخوردار است که خود حرفی پارادوکسیکال و به دور از واقعیت است.

گرایشی که در آثار روسو نسبت به سوسیالیسم وجود دارد باعث شد که خیلی‌ها مارکس و مجریان نظرات وی را میراث‌خوار اندیشه وی بدانند و ابداع نظریه سوسیال دموکراسی را به وی منتسب نمایند. البته ناگفته نماند دموکراسی مورد نظر روسو یک دموکراسی مستقیم است نظیر آنچه در یونان باستان جریان داشته است.

جان استورات میل از متفکران قرن ۱۹ کشور انگلستان است [وی را از مبدعان و طرفداران نظریه سوسیال دموکراسی می‌دانند] وی برخلاف روسو آشکارا بیان می‌کرد که مردم جامعه توان تشخیص کارشناسی درباره امورات سیاسی را ندارند و نباید گذاشت حرف آخر و تصمیم نهایی را در تعیین سرنوشت جامعه اکثریت بدون توجه به سطح دانش و پایگاه طبقاتی شان بزنند چرا که نتایج رضایت بخشی به بار نمی‌آورد. گذشته از ایرادی که

اجتماعی زمانی رخ می‌دهد که روابط سرمایه‌داران تولید دیگر نتواند پیشرفت‌های بعدی نیروهای کار را تداوم بخشد. مارکس فکر می‌کرد می‌تواند این امر را به اثبات علمی برساند که امور «واقعی» و «خیر» به هم می‌پیوندند و یک پایان بیشتر وجود ندارد و آن هم محصول مبارزه طبقاتی پرولتاریایی خشمگین است. سوسیالیسم برخلاف گفته های مارکس و شارحان نظریه وی نه در کشورهای پیشرفته صنعتی و به واسطه یک سیر دیالکتیک بلکه با تلاش گروه‌های حزبی و با حمایت نویسندگان و روشنفکران و آن هم در جوامع آسیایی و آمریکا و برخی کشورهای کم تر توسعه‌یافته‌ی اروپایی متحقق شد و با سانسور شدید مطبوعاتی، خبری و برقراری مخوف‌ترین دستگاه‌های اطلاعاتی (شبیه آنچه در ۱۹۸۴ آمده) و نظامی توانست مدتی کوتاه دوام بیاورد اکثر کسانی که دلبرده‌ی این ایدئولوژی شدند گول شعارهای زیبا و عوام فریبانه آن را خوردند و نه مبهوت منطق و استدالات مارکس و پیروانش بودند، چرا که آنها بیشتر اهل شعار بودند تا عمل و میان این دو فاصله بسیار است...

بر مبنای این اندیشه وارد است صورت کلام با روح دموکراسی در تضاد است. بعد از روسو به کارل مارکس می‌رسیم. مارکس خودش را فیلسوف سیاسی نمی‌دانست او مدعی بود فلاسفه تنها جهان را تفسیر کرده‌اند حال آنکه صحبت بر سر تغییر جهان است [به همین خاطر وی بیشتر به سمت اقتصاد سیاسی سوق پیدا کرد ولی نظریات او در قرن ۲۰ توجهات فلسفی زیادی را به خود جلب کرد] مارکس برخلاف «میل» به طرفداری از دموکراسی عوام می‌پردازد و به همین خاطر وی را سخنگوی اصلی دموکراسی از نوع سوسیالیستی آن می‌دانند که معتقد بود جامعه سرمایه‌داری به نحو ناخواسته طبقه کارگر را وادار می‌سازد که خود را از چنگال آنها رهایی بخشد و طبقه کارگر نیز توانایی ایجاد یک جامعه بدون طبقه را در خود نهفته دارد [چنین جامعه‌ای که بر اساس قدرت تولید بسیار پیشرفته کار ساخته می‌شود نیازهای متنوع و روزافزون همه اعضای خود را برآورده می‌کند] انقلاب و دگرگونی‌های عمیق





با آنکه اساس لیبرال دموکراسی بر تحزب و انتخابات است، این ایدئولوژی در عمل ممیز بین انسان و حیوان یعنی احساس مسئولیت اجتماعی و جمع گرایی را هم از بین برده است و با ترویج اخلاق پست فردی و تضعیف ارتباط جمعی افراد، از انسان غربی یک حیوان تنها و درنده با خوی سرمایه پرستی ساخته است.

مدرن یعنی لیبرال دموکراسی می‌پردازیم.

غربیان با پشت سر نهادن اندیشه دموکراسی خواهی قرن ۱۷ و لیبرالیسم خام قرن ۱۸ در اواخر قرن ۱۹ بود که به کعبه آمال خود رسیدند و با ادغام و امتزاج روش‌های سیاسی و فکری دموکراسی و لیبرالیسم به لیبرال دموکراسی روی آوردند.

از مهم ترین ارکان دموکراسی به معنای جدید آن لیبرالیسم است. لیبرالیسم مجموعه ای از روش، نگرش، افکار و سیاست

اخیر خود را در انواع نظریه‌های سیاسی در مقطعی به منصف ظهور برساند که حاصل آن شکل گیری ایدئولوژی های مختلف از جمله :

۱- لیبرال دموکراسی که خود زیر شاخه‌هایی مثل سوسیال دموکراسی و نئولیبرالیسم دارد.

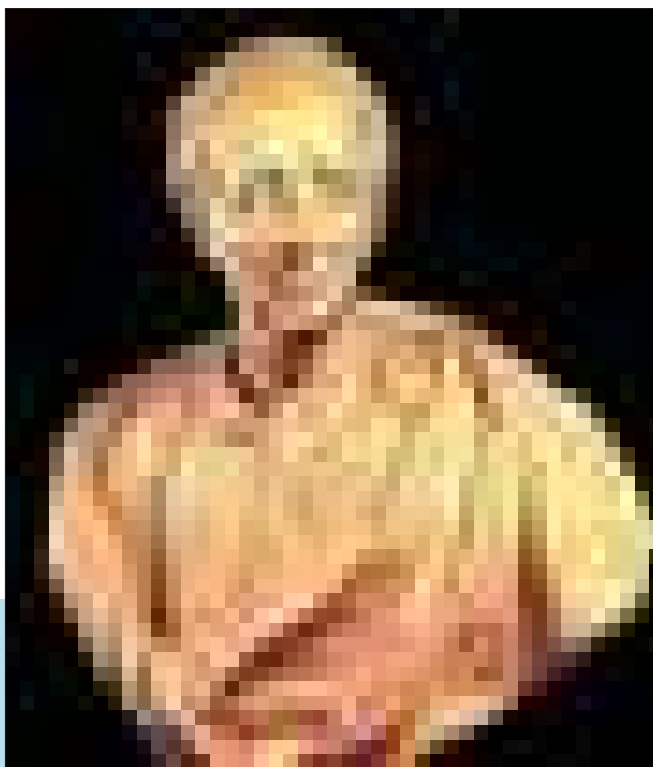
۲- ایدئولوژی سوسیالیسم و مارکسیسم.

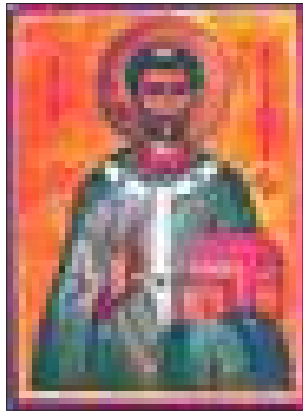
۳- ایدئولوژی ناسیونالیسم و فاشیسم، بود. اما تا اینجا کار غرب هر گام را ناموفق تر از گام قبل برداشته است ما در این مقال به مهم ترین ایدئولوژی غرب

دیدیم که نخستین زادگاه دموکراسی یونان باستان بود. هر چند دموکراسی یونان و روم از نوع مستقیم بودند و بنا به تعریف جدید این واژه دموکراسی به آن معنا محسوب نمی شود.

نگرش جدید و جدی به دموکراسی در رنسانس ریشه دارد و کسانی چون جان لاک، منتسکیو و ژان ژاک روسو اولین طراحان نظری دموکراسی به معنای جدید و نو آن بودند. گرچه هر کدام از آنان نوعی از دموکراسی را پیشنهاد کردند که در عمل اگر بدتر از دموکراسی کلاسیک نبود اصلاً نتوانست بهتر از آن عمل کند.

آنان با مطرح کردن حقوق طبیعی، انسان را فی ذاته محق معرفی کردند و جواز سر زدن هر نوع عمل حتی اعمال منافی اخلاق و عرف را برای اوصاد کردند و این اولین بار بود که کسی در مقابل سلسله ای از تکالیف که خدای مسیحیان از انسان انتظار داشت چنین گستاخانه و بی پروا سخن میگفت. دموکراسی تمام توان خود را به کار گرفت تا در دو قرن





هایی است که اهداف اصلی آن ها، فراهم آوری آزادی فردی در شکلی لجام گسیخته و به هر بهایی در مقابل سایر مراجع است. آزادی از اخلاق و عرف، دین و مذهب و بازار سرمایه از ارکان مهم آن است. با امتزاج لیبرالیسم با دموکراسی ایدئولوژی لیبرال دموکراسی شکل گرفت.

اساس تفکر لیبرالیستی بر فردگرایی مفرط قرار دارد و در واقع گرایش‌های انسان محورانه و اومانیستی رنسانس به بعد است که این فکر را به وجود می‌آورد که انسان باید رها از تمام قید و بندهای رایج و مرسوم زندگی اجتماعی باشدو هیچ مرجعی حتی خداوند و اصول اخلاقی و عرفی نیز نمی‌توانند و نباید این آزادی و اصالت اباحه را از وی سلب کنند. در بعد اقتصادی لیبرالیسم مدافع و مروج سرمایه داری است و از شعارهای محوری زرسالاران از جمله آزادی اقتصادی، مالکیت خصوصی و ترویج بازار آزاد دفاع می‌کند و معتقد است که دولت باید هیچ گونه دخالتی در بازار نداشته باشد چرا که دست نامریی (عرضه و تقاضا) بازار را به بهترین صورتش به پیش می‌برد. آربلاستر می‌نویسد: (لیبرالیسم همراه وهمدوش

سخن می‌گوید و در جایی مینویسد: (انسان امروز هیچ راه حلی جز پذیرش لیبرال دموکراسی ندارد) با اندکی تأمل می‌توانیم به پوچی این حرف و عدم تحقق پیش بینی فوکویاما پی ببریم.

از جمله مشکلاتی که لیبرال دموکراسی با آن رو به روست می‌توان به:

۱- آشفتگی تئوریک:

امتزاج لیبرالیسم در دموکراسی در شکل نظریه لیبرال دموکراسی امری متناقض می‌نماید و ایدئولوژی فوق را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا مواضع لیبرالیستی و دموکراتیک می‌توانند در قالب یک نظر واحد در کنار هم بنشینند.

۲- درهم تنیدگی حوزه‌ها:

در دموکراسی لیبرال عقیده بر این است که حوزه‌های عمومی و خصوصی زندگی از هم جدا هستند. اما به راستی در عمل آیا مقادر به تفکیک حوزه خصوصی از عمومی هستیم.

۳- استثمار اقتصادی:

لیبرال دموکراسی به ناعادلانه بودن دستمزدها و دیگر مبادلات و معاملات بازار توجه ندارد و این به معنی دفاع همه جانبه و بی‌چون و چرا از سرمایه داری و قبول

با سرمایه‌داری و در خدمت آن نشو و نمایافته است) در عرصه فرهنگی لیبرال‌ها از آزادی اندیشه و بیان دفاع می‌کنند و لیبرالیسم دینی نیز اباحی‌گری دینی، اخلاقی و پلورالیسم مذهبی را سفارش می‌کند و با مطرح کردن مقوله حقوق بشر و دست آویز قراردادن آن در برابر حقوق و تکالیف دینی سعی در تضعیف بنیان‌های دینی و مذهبی دارد. این ایدئولوژی سیطره خود را بر کشورها و مناطق تحت سلطه از طریق رسانه‌ها و تبلیغات تداوم می‌بخشد و با ایجاد بنگاه‌های فرهنگی اقدام به شبیخون فرهنگی با محمل‌های رسانه‌ای اعم از سمعی و بصری و چاپی ... می‌کند

با این وجود غرب مدرن و نظریه‌پردازان آن لیبرال دموکراسی و نظام سرمایه‌داری لیبرال را پیشرفته‌ترین نظام سیاسی اقتصادی می‌دانند و آن را آخرین مرحله تفکر بشری و سر منزل مقصود می‌دانند تا جایی که فوکویاما از مشهورترین نظریه پردازان غرب از پایان تاریخ





تأمین زندگی مردم در شعارهایش عنوان می‌کند در حالی که رفاه و تن‌آسایی هر چه بیشتر سرمایه داران و زراندوزان که بنا به گفته تسخیر کنندگان وال‌استریت ۱ درصد جامعه را تشکیل می‌دهند جایگزین آن شده است.

۷ - فردیت و تنهایی:

با آنکه اساس لیبرال دموکراسی بر تحزب و انتخابات است، این ایدئولوژی در عمل ممیز بین انسان و حیوان یعنی احساس مسئولیت اجتماعی و جمع‌گرایی را هم از بین برده است و با ترویج اخلاق پست فردی و تضعیف ارتباط جمعی افراد، از انسان غربی یک حیوان تنها و درنده با خوی سرمایه پرستی ساخته است، اشاره کرد.

پی‌نویس:

۱. زرشناس، شهریار، درباره دموکراسی / کتاب صبح / ص ۳۷

نشان می‌دهد.

۵ - لیبرال دموکراسی:

با بحران‌های دیگری چون بحران‌های معرفتی و اخلاقی و سیاسی هم دست و پنجه نرم می‌کند که تحلیل‌گران معتقدند امتداد یافتن هر کدام از آنها مرگ لیبرال دموکراسی را در پی دارد.

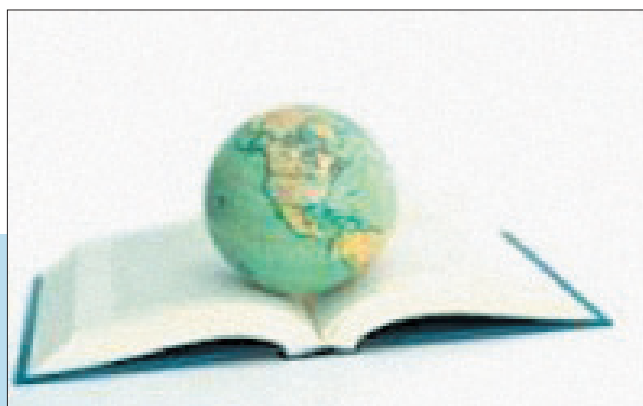
۶ - حکومت پول و سرمایه:

در نظامات لیبرال دموکرات آنچه حاکمیت دارد منافع طبقه ۱ درصدی سرمایه‌دار است و هیچ‌گونه تلاشی برای برقراری عدالت اقتصادی، اجتماعی صورت نمی‌پذیرد و هر کوششی جهت رفع محرومیت و تأمین زندگی محرومان از پیش شکست خورده است. سلطه سرمایه‌داری با اهداف شکل‌گیری حکومت که رشد و تعالی دادن به مردم و جامعه است در تعارض محض است. لیبرال دموکراسی هدف از حکومت را

استثمار است. با آگاه شدن مردم به این امر به فئای نظام سرمایه داری نزدیک می‌شویم. با مرگ سرمایه داری، لیبرال دموکراسی قادر به بقای دراز مدتی نخواهد بود چون این دو همزاد هستند و با فئای سرمایه‌داری تبلیغات سیاسی و انتخاباتی که از مؤلفه‌های اصلی نظامات لیبرال دموکرات است رنگ می‌بازد و نبود تبلیغات و انتخابات یعنی برچیده شدن نظامات دموکرات.

۴ - نفی خدا و متافیزیک:

اصل اساسی و بنیادین نظامات لیبرال دموکراسی انسان محوری و تکیه بیش از حد بر خرد انسانی است. به این معنا که معتقد است انسان جدید خردمند است و با بهره گرفتن از عقل خود قادر است زندگی فردی و اجتماعی خود را بسازد و در طی این مسیر نیازی به راهنمایی خدا و راهبری وحی و پیامبر و منجی ندارد. این نگرش انسان غربی را به پوچی و بی‌معنایی ژرفی کشانده است که آمار بالای خودکشی و قتل و جنایت و استفاده روز افزون مواد مخدر عمق آن را





آیا برهان کیهان شناختی متکی به برهان هستی شناختی است؟

■ نویسنده: دونالد پ. اسمیت

■ ترجمه: دکتر اکبر جباری

۱۵۸

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



واجب الوجود است و مرحله دوم به دنبال اثبات این نکته است که این واجب الوجود، نزد کانت، یک وجود حقیقی و مالک مطلق همه واقعیات است. کانت به طور موجزی مرحله نخست برهان کیهان شناختی را در گزاره ذیل ارائه می کند:

«اگر چیزی وجود داشته باشد، پس باید یک موجود مطلقاً ضروری نیز وجود داشته باشد. حال دست کم من خود وجود دارم. بنابراین، یک موجود مطلقاً ضروری وجود دارد.»

در دو عبارت ذیل، کانت مرحله دوم برهان کیهان شناختی را اینگونه توصیف می کند:
«این برهان فراتر می رود و چنین نتیجه می گیرد:

معروف است که ایمانوئل کانت و نقد جامع او در «برهان کیهان شناختی» بر پایه «برهان هست شناختی» استوار است، من این نقدگرایی را «نظریه وابستگی» می نامم. خوب است بدانیم برخی بر این باورند که کانت در اثبات این نظریه با شکست مواجه می شود. در ادامه دلایلی خواهیم آورد که این نظرگاهی اشتباه است و این امر را با بازخوانی مشکلات اصلی کانت در اثبات نظریه وابستگی، آغاز خواهیم نمود.

۱- برهان کیهان شناختی و ایراد اصلی

نظریه وابستگی:

بنابر نظر کانت، برهان کیهان شناختی متضمن دو مرحله است: مرحله نخست در صدد اثبات یک



موجود ضروری فقط می‌تواند به یک شیوه یگانه تعیین شود، یعنی در رابطه با همه محمول‌های متقابل ممکن، فقط می‌تواند بوسیله یک محمول از هر زوج متقابل و مخالف ممکن، تعیین شود و در پی آن، باید بوسیله مفهومی، سراسر تعیین گردد. ولی اینک فقط یک مفهوم واحد و یگانه یک شیء ممکن است، که آن شیء را کاملاً پیشینی تعیین کند و آن مفهوم «واقعی‌ترین موجود» *ens realissimum* است. بنابراین این مفهوم «واقعی‌ترین موجود یگانه مفهومی است که بدان وسیله یک موجود ضروری به اندیشه می‌آید، یعنی اینکه یک برترین موجود ضرورتاً وجود دارد»

چنین به نظر می‌رسد نظر کانت این است که مدافع برهان کیهان‌شناختی مدعی است که واجب‌الوجود با صفت و خصوصیت معینی ظهور می‌یابد، یعنی صفت ضرورت مطلق که این صفت هم تنها می‌تواند در ذیل مفهوم کلی نمایانگر مفهومی از واقعی‌ترین موجود باشد. دلیلی که کانت پدافندی از برهان کیهان‌شناختی

«برهان کیهان‌شناختی این تجربه را فقط برای آن بکار می‌گیرد تا صرفاً یک گام بردارد، یعنی گامی به سوی موجودیت یک واجب‌الوجود. حال این واجب‌الوجود چه خصلت‌هایی دارد، چیزی است که





«اگر هر موجود مطلقاً ضروری، همچنان واقعی‌ترین موجود باشد (گزاره‌ای که مهمترین دلیل برهان کیهان‌شناختی است) پس باید بتواند مانند همه احکام (ایجابی) دست کم (به شکل حصر)، معکوس شود، بنابراین نتیجه چنین خواهد بود: برخی از واقعی‌ترین موجودات، همچنان برخی از واقعی‌ترین موجودات مطلقاً ضروری‌اند. ولی اینک یک «واقعی‌ترین موجود» از یک «واقعی‌ترین موجود» دیگر، در هیچ جزیی متمایز نیست.

بنابراین، آنچه درباره برخی از «واقعی‌ترین موجودات» که تنها در مفهوم (واقعی‌ترین موجود) گنجانده شده‌اند، معتبر است، در همه «واقعی‌ترین موجودات» نیز صحیح خواهد بود. در نتیجه من خواهم توانست این گزاره را مطلقاً معکوس نمایم و بگویم که: هر واقعی‌ترین موجودی یک موجود ضروری است. حال چون این گزاره صرفاً بر پایه مفهوم‌های محض آن تعیین می‌شود، پس مفهوم محض «واقعی‌ترین موجود» باید همچنین ضرورت مطلق واقعی‌ترین موجود را نیز به همراه داشته باشد. اما این درست همان چیزی است که برهان هست‌شناختی حکم می‌کرد و برهان کیهان‌شناختی نمی‌خواست این امر را بشناسد؛ ولیکن با این همه این برهان هر چند به شکل پنهان، از آن استنباط و استنتاج می‌شود.»

دلیل کانت در عبارت فوق را می‌توان «ادعای کانت در خصوص دلیل وابستگی» (kant's Alleged dependency argument) نامید. می‌توانیم گزاره دوم فوق را به شکل ذیل به کار ببریم.

(۱) اگر چیزی نشانگر خصلت وجوب مطلق باشد، پس آن در ذیل مفهوم کلی «واقعی‌ترین موجود» قرار می‌گیرد. یعنی آن «واقعی‌ترین موجود» است. [گزاره مهم مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی] بنابراین:

را بکار می‌گیرد، می‌تواند در این مرحله بیشتر بکار آید، که شرح آن را چنین بیان می‌کند:

۱. اگر یک واجب‌الوجود، وجود دارد، پس آن نشانگر خصلت وجوب مطلق است.

۲. اگر چیزی نشانگر خصلت وجوب مطلق باشد، پس آن در ذیل مفهوم کلی «واقعی‌ترین موجود» قرار می‌گیرد. یعنی آن «واقعی‌ترین موجود» است.

۳. اگر یک واجب‌الوجود وجود دارد، پس آن واقعی‌ترین موجود است. یعنی آن «خدا» است. البته مدافع برهان کیهان‌شناختی در وهله نخست می‌کوشد تا در براهین خود، حجیت قضیه (۱) را نشان دهد. سپس او واقعی‌ترین موجود را نتیجه می‌گیرد که همان وجود خداست. طرح اصلی کانت در حمله به برهان کیهان‌شناختی در مرحله بعد شکل می‌گیرد. همانگونه که گفته شد ایراد اصلی او در مرحله دوم به پیش فرض‌ها یا وابستگی قطعی آن به برهان هست‌شناختی است. چنانکه کانت می‌گوید «بدینسان، برهان به اصطلاح کیهان‌شناختی مرهون نیرویی است که این نیرو مربوط به برهان هست‌شناختی از طریق مفاهیم محض است.»

نظر مقبول این است که دلیل کانت در اثبات نظریه وابستگی عمیقاً معیوب است. دلیل کانت در این خصوص در مطلب ذیل قابل مشاهده است:



میان اینکه از قضیه (۶) به تنهایی نمی‌توان وجود یک واقعی‌ترین موجود را استنتاج نمود. بنابراین، «دعای کانت در خصوص دلیل وابستگی» [همانگونه که در عبارت فوق بیان گردید] دلیل خوبی نمی‌تواند باشد. در واقع آنچنان که «وان کلیو» (۱۹۹۹) خاطر نشان کرده است، درحقیقت انکار مقدمه قضیه (۶) [یا آنچه را که کانت طرد موضوع همراه با محمول می‌نامد] برای مدافع برهان کیهان‌شناختی یکی از انتقادات خود کانت از برهان هست‌شناختی را فراهم می‌کند. پس دور از ذهن خواهد بود که کانت با توجه بدین مطلب مغلوب گردد. نتیجتاً دور از ذهن خواهد بود که اظهار دلیل وابستگی کانت به طوری که در عبارت فوق ارائه گردید، برهان مناسبی برای کانت باشد. در ادامه استدلال خواهیم کرد که در واقع کانت برهان متفاوتی برای اثبات نظریه وابستگی ارائه می‌دهد. علاوه بر این،



۲. برخی از واقعی‌ترین موجودات نشانگر خصلت وجوب مطلق هستند.

۳. یک واقعی‌ترین موجود، در نسبت متفاوتی از دیگران قرار ندارد.
بنابراین:

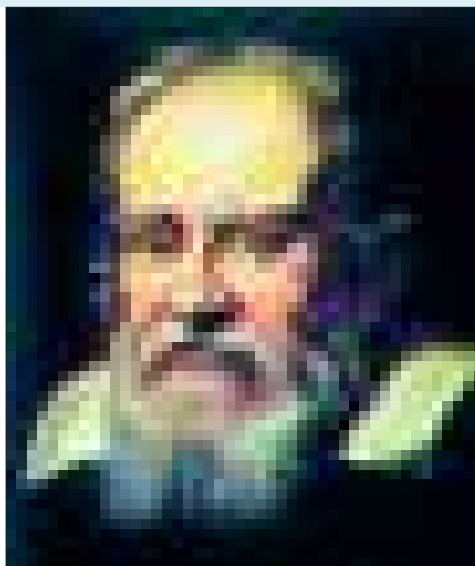
۴. اگر چیزی واقعی‌ترین موجود باشد پس نشانگر خصلت وجوب مطلق خواهد بود.

۵. گزاره (۶) یک امر ماتقدم معین از مفهوم یک واقعی‌ترین موجود است.
بنابراین:

۶. «مفهوم» واقعی‌ترین موجود، متضمن «وجود» یک واقعی‌ترین موجود خواهد بود و این آن چیزی است که برهان هست‌شناختی در صدد اثبات و اظهار آن است.

ارائه «دعای کانت در خصوص دلیل وابستگی» بدین روش، آشکارا آن چیزی است که یک مدافع برهان کیهان‌شناختی در پاسخ بیان خواهد نمود. او استنتاج گزاره (۸) از گزاره (۷) را مردود خواهد دانست همان‌گونه که فیلسوفانی مانند «ویلیام فور گای» (۱۹۹۳)، «جان‌اتان بنت» (۱۹۷۴) و «جیمز وان کلیو» (۱۹۹۹) بر این نظرنند و پاسخ‌هایی برای آن دارند. بنابراین واقعیت که قضیه (۶) قضیه‌ای شرطیه است [البته یک مفهوم کلی است که به شکل ضمنی مشروط شده است] در قضیه (۷) کلیت آن بیان می‌شود و مفهوم کلی «واقعی‌ترین موجود» دلالت بر این امر دارد که اگر چیزهایی واقعی‌ترین موجودند، پس نشانگر خصلت وجوب مطلق نیز هستند. نکته مهم در این





«ما می‌بایست توجه داشته باشیم که وجود «واقعی‌ترین موجود» (ER)، منتج از «مفهوم» آن نتواند بود، بلکه وجود آن منتج از امکان آن خواهد بود. بنابراین اگر آن بتواند نشان دهد که برهان کیهان‌شناختی متضمن امکان «واقعی‌ترین موجود» (ER)، است، پس برهان کیهان‌شناختی برای تأیید و اثبات خود، متکی خواهد بود بر یک برهان هست شناختی مشروط، از این قبیل که: واقعی‌ترین موجود (ER)، امر ممکن است؛ اگر واقعی‌ترین موجود ممکن است، پس آن وجود دارد؛ بنابراین «واقعی‌ترین موجود» وجود دارد. برهان هست‌شناختی از قبیل مفهوم محض نیست؛ لذا به اشتباه از مفهوم یک چیز، وجود آن چیز نتیجه‌گیری نمی‌شود.

والیسیلا سپس برهان خود را اینگونه صورتبندی می‌کند:

۹. برهان کیهان‌شناختی یا واقعی‌ترین موجود (ER) را اثبات می‌کند که امر ممکن است و یا مستلزم امکان واقعی‌ترین موجود است.

۱۰. برهان کیهان‌شناختی قادر به اثبات امکان واقعی‌ترین موجود (ER) نیست. بنابراین؛

۱۱. برهان کیهان‌شناختی مستلزم امکان واقعی‌ترین موجود (ER) است.

۱۲. اگر برهان کیهان‌شناختی مستلزم امکان واقعی‌ترین موجود باشد، پس برهان کیهان‌شناختی متکی خواهد بود به برهان هست‌شناختی.

بنابراین؛

۱۳. برهان کیهان‌شناختی متکی به برهان هست‌شناختی است.

والیسیلا مدعی است که قضیه (۹) بدیهی است. اما این کاملاً اشتباه است. آنچه بدیهی است بنابر قاعده

«ادعای کانت در خصوص دلیل وابستگی» می‌تواند نوع ناقصی از برهانی دیگر باشد.

با ارائه دلیلی برای نظریه وابستگی بحث را پیش می‌برم. دلیل و برهان من ملهم از نوشته‌ای از «ویلیام والیسیلا» است با عنوان: «آیا برهان کیهان‌شناختی متکی به هستی‌شناختی است؟» که در سال ۲۰۰۰ نوشته شده است. والیسیلا در آنجا بحث می‌کند که اگر برهان هست‌شناختی به مثابه یک برهان امکانی فهمیده شود، پس نظریه وابستگی درست خواهد بود. از آنجایی که برهان والیسیلا نهایتاً توفیقی نمی‌یابد، لذا می‌تواند برهان پر تکلفی را بسازد. پس از بسط این برهان، خواهم گفت که این برهان می‌تواند به درستی به کانت نسبت داده شود. در ابتدا ملاحظه برهان والیسیلا برای نظریه وابستگی و نشان دادن خطای او آموزنده خواهد بود.

۲- نظریه وابستگی نزد والیسیلا

والیسیلا تصدیق می‌کند که «اظهار دلیل وابستگی کانت» برهان مناسبی برای نظریه وابستگی نیست. با این حال او بر این باور است که ضرورت تفسیر خاصی از برهان هست‌شناختی [یک تفسیر مشروط] مستلزم برهان کیهان‌شناختی نیز خواهد بود. بیان او این چنین است:



چگونه ممکن هستند. اما به میزانی که من نمی‌فهمم چگونه چیزی ممکن است، در حیرت خود نیز محق‌ام که چگونه چیزی بدون تردید می‌تواند واقعاً بالفعل باشد و همچنان واقعاً ممکن نیز باشد. به کار بردن این قاعده در اثبات اینکه یک چیز معین امر ممکن است توسط من مردّد گرفته می‌شود. از همین رو معتقدم می‌بایست بدین بحث خاتمه داد که هیچ برهان کیهان‌شناختی بوسیله اثبات فعلیت واقعی‌ترین موجود، نمی‌تواند امکان آن را نیز به اثبات برساند و چنان که کانت نشان می‌دهد، ما هیچ علمی نداریم که واقعی‌ترین موجود چگونه ممکن است.

عبارت فوق حداقل از دو جهت مبهم است. نخست آنکه والیسیلا چنین فرضی دارد که مقصد نهایی برهان کیهان‌شناختی اثبات این نکته است که واقعی‌ترین موجود، بالفعل است. به عبارت دیگر، واقعی‌ترین موجود وجود دارد. اما در واقع این مرحله دوم از هدف اثبات برهان کیهان‌شناختی است و مقصد نهایی نمی‌تواند باشد و آنچه به نظر می‌آید در این موضوع با توجه به

ارتفاع نقیضین، این است که یا برهان کیهان‌شناختی مکان واقعی‌ترین موجود را اثبات می‌کند و یا قادر به اثبات آن نیست. اما شاید کسی چنین بیان‌دیشد که برهان کیهان‌شناختی نه وجود موجود واقعی‌ترین موجود را اثبات می‌کند و نه امکان آن را. تصور کنید کسی را که معتقد است برهان کیهان‌شناختی برهان خوبی نیست. [و همچنین معتقد است که اثبات هر چیزی با شکست مواجه خواهد شد] و همچنین معتقد است که این برهان مستلزم امکان واقعی‌ترین موجود نتواند بود. برای چنین فردی، قضیه (۹) به سادگی قابل تردید خواهد بود. برای چنین فردی که دنبال یک برهان برای استلزام برهان کیهان‌شناختی و امکان واقعی‌ترین موجود است، والیسیلا در اثبات این امر با شکست مواجه شده است. چنین برهانی به طور قطع ناقص است. چنانچه استلزام برهان کیهان‌شناختی به واقع به معنای امکان باشد، تردید بسیار ایجاد خواهد شد. مسئله دیگری که در استدلال والیسیلا به چشم می‌خورد، پیدا کردن یک توجهی عقلانی برای قضیه (۱۰) است. در ادامه دفاعیات والیسیلا، مقدمات قیاسی ذیل او را ارائه می‌کنم:

«اگر چیزی بالفعل باشد، پس آن امری ممکن است. بنابراین اگر بدانم که چیزی بالفعل است لذا می‌دانم که آن امری ممکن است. این با فهم اینکه چطور چیزی می‌تواند ممکن باشد سازگار نیست. برای مثال، من می‌توانم عقلاً مدعی شوم که می‌دانم که اشیاء متحرک در گذر زمان به نحو متصل رخ می‌دهند و بدینگونه امر ممکن هستند، بدون آنکه بدانم آنها





که «واقعی‌ترین موجود» وجود دارد، پس بنابر اصل مشروط فوق‌الذکر، ما برهانی در اختیار داریم که وجود واقعی‌ترین موجود را ممکن می‌سازد. در عبارات فوق، والیسیلا به شکل بی‌سابقه‌ای بین موجودات ممکن و شناخت ما از چگونگی امکان اشیاء تمایز می‌نهد. ادعای او این است که اگر ما هیچ فهم و دانشی به چگونگی امکان اشیاء نداشته باشیم، پس ما دلیل موجهی برای تردید در فعلیت اشیاء در اختیار داریم. اما آنچه از داشتن دلیل موجه برای تردید در «امکان» واقعی‌ترین موجود استنباط می‌شود، دلیل موجه ما برای تردید در اثبات برهان «فعلیت» واقعی‌ترین موجود است. این بدان معناست که ما هم دلیل موجهی برای تردید در اعتبار این برهان داریم و هم مقدمات اثبات این برهان. گرچه والیسیلا در بحث خود مدعی است که برهان کیهان‌شناختی حقیقتاً فعلیت واقعی‌ترین موجود را اثبات می‌کند. در واقع ندانستن ما از چگونگی امکان چیزی، ارتباطی به امکانی بودن آن چیز ندارد.

بنابراین، والیسیلا در اثبات حقیقت نظریه وابستگی با شکست مواجه می‌شود. قضیه (۹) بدیهی نیست و به نظر می‌رسد که مدعای دقیق او در این موضوع و در باب قضیه (۱۰) نیز چندان وجهی ندارد. با این حال، به نظر من بینش والیسیلا در نوعی از برهان هست‌شناختی که متضمن برهان کیهان‌شناختی است دقیقاً درست است. بر اساس این بینش، در ادامه بحث، برهانی برای نظریه وابستگی ارائه خواهیم کرد.

۳- برهانی دیگر برای نظریه وابستگی

به یاد آوریم قضیه اصلی مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی را:

(۲) اگر چیزی نشانگر خصلت وجوب مطلق باشد، پس آن در ذیل مفهوم کلی «واقعی‌ترین موجود» قرار

حقیقت نظریه وابستگی است. چرا که اگر مرحله دوم از برهان کیهان‌شناختی متضمن برهان هست‌شناختی است و برهان هست‌شناختی، وجود واقعی‌ترین موجود را اثبات نمی‌کند، پس برهان کیهان‌شناختی نیز به طریق اولی هرگز قادر به اثبات آن نیست. اما چنانچه مدعی باشیم که مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی قادر به اثبات واقعی‌ترین موجود است و اگر برهان هست‌شناختی قادر به اثبات آن نیست، پس مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی نیز متضمن برهان هست‌شناختی نیست. این فرض که برهان کیهان‌شناختی واقعی‌ترین موجود را به طور بالفعل اثبات می‌کند، بسیار محتمل است.

جهت دوم (ابهام در عبارات والیسیلا) و شاید مبهم‌ترین آنها، اینکه وقتی ادعا برای این مطلب می‌شود که برهان کیهان‌شناختی فعلیت واقعی‌ترین موجود را اثبات می‌کند، بدان معناست که نمی‌توان از آن استنباط نمود که برهان کیهان‌شناختی «امکان» واقعی‌ترین موجود را نیز اثبات می‌کند. اما چنین چیزی چگونه امکان دارد؟ حتی والیسیلا نیز خاطر نشان کرده است که هر چیزی که «بالفعل» باشد، «ممکن» نیز است. اگر ما به واقع، برهان می‌آوریم





از برهان هست‌شناختی باشد، پس مستلزم مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی نیز خواهد بود. بدین ترتیب می‌توان تفسیری مشروط از برهان هست‌شناختی را ملاحظه نمود:

۱۹. مفهوم واقعی‌ترین موجود دربرگیرنده خصلت وجوب مطلق است.

۲۰. مفهوم واقعی‌ترین موجود، «تشانگر امکان» possibly instantiated است.

۲۱. مفهوم واقعی‌ترین موجود یک «تشانگر بالفعل» actually instantiated است، یعنی واقعی‌ترین موجود، وجود دارد.

چنانچه قضایای (۱۴) و (۱۵) صحیح باشند، قضیه (۲) مستلزم صحت قضیه (۲۰) و (۲۱) خواهد بود و لذا اگر قضیه (۲) صحیح باشد، پس تفسیر فوق از برهان هست‌شناختی صحیح خواهد بود. اما همه دلایل صحیح لزوماً قانع‌کننده نیستند و این بدان معناست که آنچه یک دلیل را قانع‌کننده می‌سازد چندان هم آسان بدست نمی‌آید. برخی شروط ضروری برای یک دلیل قانع‌کننده عبارتند از اینکه: یک دلیل تنها زمانی قانع‌کننده است که معتبر و صحیح باشد و تحصیل حاصل نباشد و قضیه‌ای باشد که به حقیقت استنباطش ارتباط

می‌گیرد. یعنی آن «واقعی‌ترین موجود» است. دلیل من برای نظریه وابستگی به قرار ذیل است:

۱۴. قضیه (۲) این پیش‌فرض را دارد که مفهوم واقعی‌ترین موجود، در برگیرنده خصلت وجوب مطلق است.

۱۵. قضیه (۲) این پیش‌فرض را دارد که مفهوم واقعی‌ترین موجود، نشانگر ضرورت است.

۱۶. اگر قضیه (۱۴) و (۱۵) حقیقت داشته باشد، پس قضیه (۲) مستلزم ضرورت یک تفسیر مشروط از برهان هست‌شناختی است.

۱۷. قضیه (۲) مستلزم ضرورت یک تفسیر مشروط از برهان هست‌شناختی است.

۱۸. اگر قضیه (۱۷) حقیقت داشته باشد، پس مرحله دوم از برهان کیهان‌شناختی مستلزم ضرورت یک تفسیر مشروط از برهان هست‌شناختی است. بنابراین؛

۱۹. مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی مستلزم ضرورت یک تفسیر مشروط از برهان هست‌شناختی است، این بدان معناست که نظریه وابستگی حقیقت دارد.

استدلال حاضر آشکارا معتبر است، لذا نفی استنباط آن نیاز به نفی هم قضایای (۱۴)، (۱۵)، (۱۶) دارد و هم نفی قضیه (۱۸). در حالی که قضیه (۱۸) مطمئناً صحیح است. برای همین قضیه (۲) که اصلی‌ترین قضیه مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی است، چنانچه مستلزم ضرورت تفسیری مشروط





این موضوع از رهگذر تعین در یک روش لمّی انجام پذیرفته است که در برگیرنده خصلت‌هایی است که در مفهوم واقعی‌ترین موجود مستتر است. چنانچه مرحله نخست برهان کیهان‌شناختی قانع‌کننده باشد، دفاع من از قضیه (۱۴) و (۱۵) به ترتیب ذیل خواهد بود:

چنانچه مدافع برهان کیهان‌شناختی معتقد نباشد که مفهوم واقعی‌ترین موجود خصلت وجوب مطلق را در برمی‌گیرد، یعنی به ضرورت اعتقاد نداشته باشد، اگر مفهوم واقعی‌ترین موجود ضروری است، پس یک واجب‌الوجود، وجود دارد. لذا او باور غیر عقلی دارد که واجب‌الوجود اثبات شده در مرحله نخست استدلالش، مشمول مفهوم واقعی‌ترین موجود می‌گردد. بنابراین، اگر او معتقد است که مفهوم واقعی‌ترین موجود، وجوب مطلق را در بر نمی‌گیرد، پس او شمولیت مفهوم واقعی‌ترین موجود بر واجب‌الوجود را انکار خواهد نمود.

اگر او به سادگی در باب اینکه مفهوم واقعی‌ترین موجود، وجوب مطلق را در بر می‌گیرد سکوت اختیار نماید، می‌بایست در باب شمولیت واجب‌الوجود بر مفهوم واقعی‌ترین موجود نیز سکوت اختیار کند. در هر دو مورد او نمی‌تواند عقلاً قضیه (۲) را بپذیرد. لذا قبول عقلی قضیه (۲) برای مدافع برهان کیهان‌شناختی لازم است که به نحو مستقل از مرحله نخست برهان کیهان‌شناختی باور داشته باشد که مفهوم واقعی‌ترین موجود وجوب مطلق را در بر می‌گیرد. اما این بدان معناست که گفته شود یک مدافع برهان کیهان‌شناختی در قبول قضیه (۲) می‌بایست از پیش، فرض نماید که مفهوم واقعی‌ترین موجود، وجوب مطلق را در بر می‌گیرد. بنابراین قضیه (۲) مستلزم این است که مفهوم واقعی‌ترین موجود در برگیرنده وجوب مطلق است. همچنین چنانچه یک مدافع برهان کیهان‌شناختی باور نداشته باشد که مفهوم واقعی‌ترین موجود «ضرورت

داشته باشد. با توجه به اینکه قضیه (۲) صحیح است به نظر می‌آید که تفسیر فوق از برهان هست‌شناختی همه این شروط را برآورده می‌سازد. شروط فوق‌الذکر به اندازه کافی یقین‌آور نیز است. پس شروط دیگری نیز وجود دارد که باید به فهرست بالا افزود. اما اگر مدعی قضیه (۲) صحیح باشد بسیار دشوار است که بدانیم چگونه برهان هست‌شناختی شکست خواهد خورد اگر شروط اضافی دیگری نیز افزوده شود. بنابراین یا شروط فوق‌الذکر به اندازه کافی یقین‌آور هستند و یا نیستند، اگر قضیه (۲) صحیح باشد، پس تفسیر فوق از برهان هست‌شناختی متقن است. از این رو اگر قضایای (۱۴) و (۱۵) صحیح باشد، پس قضیه (۲) مستلزم ضرورت تفسیر مشروطی از برهان هست‌شناختی است، به عبارت دیگر قضیه (۱۶) صحیح است.

قضایای (۱۴) و (۱۵) که رها شده‌اند، مناقشه‌انگیزترین قضایا در استدلال فوق برای اثبات نظریه وابستگی بودند. دفاعیات من از قضایای (۱۴) و (۱۵) اثبات خواهد نمود که یک مدافع برهان کیهان‌شناختی نمی‌تواند قضیه (۲) را بدون اعتقاد به مفهوم واقعی‌ترین موجود که مستقل از مرحله نخست برهان کیهان‌شناختی است، بپذیرد. وقتی کسی مدعی است که یک موضوع معین، مشمول یک مفهوم معین است، او می‌بایست به هر آنچه که مشمول آن مفهوم می‌شود نیز باور داشته و همه لوازم آن را بپذیرد. مدافع برهان کیهان‌شناختی می‌بایست معتقد به استقلال مفهوم واقعی‌ترین موجود از مرحله نخست باشد که فقط در مرحله دوم ظاهراً نشان داده شده است که واجب‌الوجود واقعی‌ترین موجود است. از این گذشته،



صحیح است. با این حال همانطور که در بالا گفته شد، فکر می‌کنم که استدلال این رساله می‌تواند به درستی به کانت نسبت داده شود.

۴ - بازجست استدلال کانت برای نظریه وابستگی

شاید چنین تصور شود که هدف رساله حاضر با این ادعا فوراً مایوس کننده به نظر آید که کانت تفسیر مشروطی از برهان هست‌شناختی به بحث نمی‌گذارد. شاید در تأیید این واقعیت اشاره شود که کانت اغلب از برهان هست‌شناختی به مثابه استدلالی بر پایه مفاهیم محض سخن می‌گوید. اما این کاملاً مطابق با اندیشه کانت است که برخی قضایای مشروط به طور قطع در برهان هست‌شناختی است و این مطابق اندیشه کانت نیست که برهان هست‌شناختی چیزی بیشتر از مفاهیم محض نیست. در هر صورت دلیل خوبی برای این



ممکن است، او هم معتقد است که یک مفهوم نمی‌تواند ضروری باشد و هم به سادگی در باب آن سکوت می‌کند. اگر او بر این باور باشد که مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است، پس در مرحله نخست برهان کیهان‌شناختی ظاهراً نشانگر این است که واجب‌الوجود وجود دارد، او نمی‌تواند عقلاً مدعی شود که این موجود (واجب‌الوجود) شامل مفهوم واقعی‌ترین موجود نیز می‌شود. اگر او در باب اینکه مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان نیست، سکوت اختیار کند، پس دوباره از مرحله نخست برهان کیهان‌شناختی ظاهراً نشان داده است که یک واجب‌الوجود وجود دارد و از همین رو ممکن است، او در باب اینکه این موجود (واجب‌الوجود) شامل مفهوم واقعی‌ترین موجود می‌شود نیز سکوت نماید. دوباره در هر دو مورد او نمی‌تواند قضیه (۲) را عقلاً بپذیرد بنابراین پذیرش عقلی قضیه (۲) نیز نیاز دارد که مدافع برهان کیهان‌شناختی مستقل از مرحله نخست استدلالش، معتقد باشد که مفهوم واقعی‌ترین موجود، نشانگر امکان است. همچنین در پذیرش قضیه (۲) یک مدافع برهان کیهان‌شناختی از پیش، فرض می‌گیرد که مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است. لذا قضیه (۲) نیز مستلزم مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است. دفاع من از قضایای (۱۴) و (۱۵) و بحث در باب اثبات نظریه وابستگی در این مرحله پایان می‌یابد. حتی اگر این استدلال نتواند به کانت نسبت داده شود، جالب به نظر می‌رسد که بینش اصلی والسیلا صحیح است و دقیقاً نشان می‌دهد که چرا نظریه وابستگی





اندیشه وجود دارد که کانت در بحث خود از برهان هست‌شناختی برهان خاصی را ارائه می‌کند. برای فهم این موضوع، سخن کانت در باب برهان هست‌شناختی را از نظر می‌گذرانیم:

استدلال نقض شود که واقعی‌ترین موجود بدون لحاظ این قضیه وجود ندارد که واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است. پس دلیل موجهی وجود دارد که کانت در فحوای عبارات فوق

تفسیر خاصی از برهان هست‌شناختی ارائه می‌دهد: "اگر من بگویم: مفهوم واقعی‌ترین موجود، مفهومی از این دست است و در حقیقت یگانه مفهومی است که برای موجود ضروری، شایسته و کافی است، پس همچنین می‌باید اذعان کنم که موجود ضروری از مفهوم واقعی‌ترین موجود نتیجه‌گیری تواند شد. بنابراین به راستی این فقط برهان هست‌شناختی بر پایه مفهوم‌های صرف است که همه نیروی برهانی برهان به اصطلاح کیهان‌شناختی را فراهم می‌آورد؛ و دست یازی به تجربه ادعایی سرتاسر گزافه است، شاید برای آنکه ما را فقط به مفهوم ضرورت مطلق رهنمون شود، ولی نه برای آنکه ضرورت مطلق را در گونه‌ای شیء معین ثابت کند. زیرا به مجرد آنکه قصدمان چنین امری باشد، باید بی‌درنگ هرگونه تجربه را ترک کنیم و در میان مفاهیم محض به جستجو بنشینیم که کدام یک از ایشان شروط امکان یک موجود مطلقاً ضروری را در خود می‌گنجاند. ولی اگر به این شیوه حتی فقط امکان چنین موجودی ملاحظه شود، پس موجودیت آن ثابت شده است، زیرا این امر بدان معناست که در میان همه آنچه ممکن است، تنها یک چیز برجاست که ضرورت مطلق را به همراه دارد، یعنی این موجود به شیوه‌ای مطلقاً ضروری وجود دارد."

چنانچه ما به جای کانت بخواهیم یک تفسیر غیر مشروط از برهان هست‌شناختی ارائه دهیم، دشوار خواهد بود که امکان واقعی‌ترین موجود را در سنجش معین نماییم. از آنجایی که کانت اظهار می‌دارد که

"برخلاف همه این استدلال‌های قیاسی کلی (که هیچ انسانی نمی‌تواند به آنها اعتراض کند)، شما مرا به وسیله موردی به مبارزه می‌طلبید که آن را چون برهانی بر مبنای عمل می‌نهید. به من می‌گویید: با آن همه فقط یک مفهوم و در حقیقت همین یک مفهوم وجود دارد که در آن "نیستی" یا "رفع عین آن" "rejection of its object" فی نفسه متناقض است و این عبارت است از: مفهوم واقعی‌ترین موجود. شما می‌گویید: مفهوم واقعی‌ترین موجود همه واقعیت را داراست و اینگونه حق می‌یابید چنین موجودی را چنان ممکن فرض گیرید، (امری که من فعلاً آن را روا می‌دارم، هرچند، اینکه مفهوم بی‌تناقض باشد، باز به هیچ روی امکان عینیت آن را اثبات نمی‌کند) ولی اینک در همه واقعیت، "موجود بودن" نیز گنجانده شده است. پس موجود بودن در مفهوم یک امر ممکن قرار دارد. اما اگر این شیء از میان برداشته شود، امکان درونی شیء هم رفع می‌شود و این امری متناقض است."

در عبارات فوق، کانت در بحث خود از برهان هست‌شناختی، قضیه‌ای در باب امکان واقعی‌ترین موجود را وارد می‌کند. یعنی در باز نمودش از برهان هست‌شناختی قضیه‌ای را وارد می‌کند که بیانگر این نکته است که مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است. ما چگونه درمی‌یابیم که "ما در این استدلال محق هستیم که موجود ممکن است" و "موجود بودن در مفهوم امر ممکن مستتر است"؟ بعلاوه، بسیار دشوار است فهم این نکته که "امکان درونی شیء" بوسیله این





"زیرا به مجرد آنکه قصدمان چنین امری باشد، باید بی‌درنگ هرگونه تجربه را ترک کنیم و در میان مفاهیم محض به جستجو بنشینیم که کدام یک از ایشان شروط امکان یک موجود مطلقاً ضروری را در خود می‌گنجاند." کانت اینجا در صدد بیان دو نکته است. نخست آنکه او در این اندیشه است که مرحله دوم برهان کیهان‌شناختی در روشی پیشینی نیاز به کشف مفهوم واقعی‌ترین موجود دارد که مستلزم ضرورت مطلق باشد. دو دیگر آنکه، کانت می‌اندیشد که مدافع برهان‌کیهان‌شناختی می‌بایست در روشی پیشینی، مفهومی را کشف کند که نه تنها مستلزم ضرورت مطلق است، بلکه نشانگر امکان نیز باشد. از طرف دیگر، چنین مفهومی نمی‌تواند شروط امکانی یک واجب‌الوجود مطلق را در برگیرد. بنابراین وقتی مدافع برهان کیهان‌شناختی مدعی است که واجب‌الوجود، واقعی‌ترین موجود است، او می‌باید فرض کند که مفهوم واقعی‌ترین موجود، نشانگر امکان است. (همچنین اگر مدافع برهان کیهان‌شناختی مدعی شود که واجب‌الوجود یک عدد طبیعی است، پس او این

چگونه برهان کیهان‌شناختی مستلزم قطعیت برهان هست‌شناختی است، عقلاً ثابت می‌شود که بخشی از برهان کیهان‌شناختی در مرحله دوم آن امکان واقعی‌ترین موجود را از پیش، فرض می‌گیرد، یعنی فرض می‌کند که مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است. نکته‌ای که وجود دارد این است که کانت تفسیری مشروط از برهان هست‌شناختی ارائه می‌دهد. نکته مهمتر اینکه در عبارات فوق، کانت در حال ارائه استدلال اولی برای نظریه وابستگی است.

عبارت کانت، اینگونه آغاز می‌شود: "اگر من بگویم مفهوم واقعی‌ترین موجود مفهومی از این دست است در حقیقت یگانه مفهومی است که برای موجود ضروری، شایسته و کافی است، پس همچنین می‌باید اذعان کنم که موجود ضروری از مفهوم واقعی‌ترین موجود نتیجه‌گیری تواند شد." فکر می‌کنم کانت در فحوای این عبارات به زحمت چرایی این وضعیت را درمی‌یابد. کوتاه سخن اینکه، کانت بر این باور است که چنین وضعیتی نیاز به پیش فرض قضایای (۲۰) و (۲۱) دارد. یعنی او می‌اندیشد که شیء که نیاز به پیش فرض دارد، مفهوم واقعی‌ترین موجود است که دربرگیرنده ضرورت مطلق است و مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است. اما اگر موجود ضروری می‌تواند از این مفهوم استنباط شود، پس این بدان معناست که موجودیت واقعی‌ترین موجود مستلزم قضایای (۲۰) و (۲۱) است. کانت آشکار می‌سازد که او معتقد است اگر کسی به قضایای (۲۰) و (۲۱) متعهد باشد، وقتی که می‌گوید:





را فراموش کند. حتی اگر این مورد باشد، نمی‌توان این واقعیت را نفی نمود که کانت در عبارت فوق استدلال دیگری برای نظریه وابستگی بیان داشته است.

با این حال روش دیگری برای پاسخ به اشکال تفسیری وجود دارد. بنابراین پاسخ به اشکال تفسیری، "ادعای کانت در خصوص دلیل وابستگی" واقعاً ناقص است. نقص آن در قضیه (۷) و آنچه از آن استنباط می‌شود نشان داده شده است. شاید آنجایی که کانت می‌گوید: "این قضیه صرفاً بر پایه مفاهیم محض پیشینی تعیین می‌شود" او قصد دارد همچنین بیاندهد که این قضیه که مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است، از رهگذر مفهوم واقعی‌ترین موجود تعیین می‌شود. به طور قطع کانت با چنین ادعایی موافقت می‌نماید. برای مثال، کانت فکر نمی‌کند که مرحله نخست برهان کیهان‌شناختی امکان واقعی‌ترین موجود را اثبات نماید. بنابراین زمانی که کانت می‌گوید: "مفهوم محض واقعی‌ترین موجود باید همچنین ضرورت مطلق واقعی‌ترین موجود را نیز به همراه داشته باشد" شاید منظور او این است که بگوید این قضیه که "هر واقعی‌ترین موجودی واجب‌الوجود است" و "مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است"، با یکدیگر وجود واقعی‌ترین موجود را ایجاد می‌کند. پس اگر قضیه (۷) می‌تواند جایگزین قضایای زیر باشد و قضیه (۸) با استنباط زیر جایگزین شود:

(۷) اما قضیه (۶) و قضیه‌ای که می‌گوید مفهوم واقعی‌ترین موجود نشانگر امکان است، از مفهوم واقعی‌ترین موجود تعیین می‌شود.

بنابراین؛

(۸) مفهوم واقعی‌ترین موجود و امکان موجودیت آن نشانگر وجود واقعی‌ترین موجود است.

پیش فرض را دارد که مفهوم عدد طبیعی دربرگیرنده ضرورت مطلق و نشانگر امکان است.)

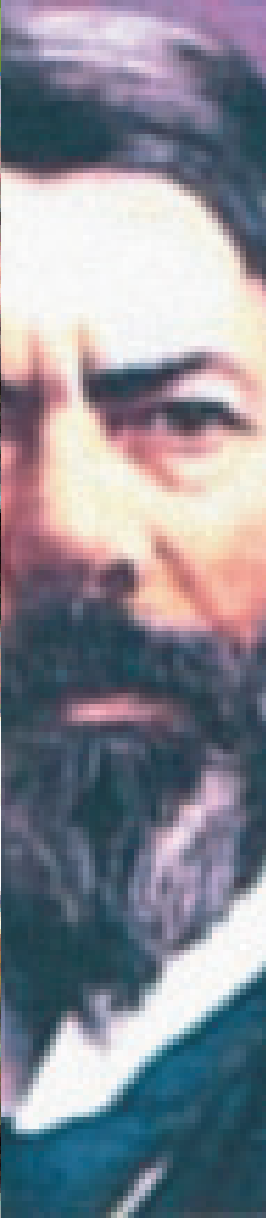
من بر این باورم که دفاع اولیه کانت در اظهارات فوق، بیان نظریه وابستگی است. قضیه (۲) در واقع صورت دیگری از این استدلال است که "مفهوم واقعی‌ترین موجود، مفهومی از این دست است و در حقیقت یگانه مفهومی است که برای موجود ضروری، شایسته و کافی است، پس همچنین می‌باید اذعان کنم که موجود ضروری از مفهوم واقعی‌ترین موجود نتیجه‌گیری تواند شد." چنان که من بحث نمودم، کانت قضایای (۲۰) و (۲۱) را از پیش، فرض نموده است.

۵ - تقریر یک اشکال تفسیری

هنوز یک اشکال تفسیری در نظریه من باقی مانده است. کانت در عبارت نقل شده فوق بیشتر به بحث خود ادامه می‌دهد که من آن را "اظهار دلیل وابستگی کانت" نامیدم. اما فکر می‌کنم که "ادعای کانت در خصوص دلیل وابستگی" [دست کم آن‌طور که بیان شده] واقعاً استدلال اصلی کانت برای نظریه وابستگی نیست. یک پاسخ به این اشکال است که این نسبت نسبتی ناروا به کانت است. شاید کانت واقعاً "ادعای کانت در خصوص دلیل وابستگی" را چونان استدلال اصلی خود برای نظریه وابستگی تلقی نماید و به سادگی اظهار اخیرش در باب طرد موضوع به همراه محمول



اقتصاد





نقدی کوتاه بر مدل اقتصادی لیبرالی لیبرالیسم و گرسنگان

■ مسعود قدیمی

طاعون به جان نظام‌های عظیم بانکی افتاده است و پیروی کورکورانه‌ی توده از بروکراسی ابلهانه و باج‌دهی کارگران و مستضعفان به صاحبان و مالکان خصوصی برای رفع نیازهای حداقلی‌شان مشروعیت پیدا کرده، اگر مسئولان اقتصادی در بانک‌های کلان یا سازمان بین‌المللی پول واقع‌گرایانه به وضعیت کنونی می‌نگریستند بی‌درنگ اعلام ورشکستگی می‌کردند اما عجیب نیست که اهداف آنها نیز در ارضای امیال سرمایه‌داران جهان است و بی‌تفاوت شاهد هلاکت و مرگ تدریجی میلیاردها انسان فقیراند. چرخش

در هیچ دوره‌ای از تاریخ شاهد این حد از تجمل‌گرایی و مصرف‌گری جنون‌آمیز سرمایه‌داری و فلاکت و زوال حیرتانگیز فقرا نبوده‌ایم، فقر بدترین مصیبت است که شاید به جان هشتاد درصد مردم جهان افتاده، این یک وضعیت عادی نیست بنیان‌های حیاتی جامعه‌ی مدرن غرب در دستان اغواگر سرمایه‌داری سودازده است و جریان اصلی تولید و مبادله‌ی کالا و همچنین تامین دستمزد کارگران در گرو پرکردن جیب سرمایه‌داران طماع از سودهای مضاعف بازار آزاد است. اقتصاد بهره‌ای و ربای سازمان‌یافته مانند

۱۷۲

فرهنگ

• شماره شانزدهم

• آذر ماه ۹۱



بنیان‌های حیاتی
جامعه‌ی مدرن غرب
در دستان اغواگر
سرمایه‌داری سودازده
است و جریان اصلی
تولید و مبادله‌ی کالا
و همچنین تامین
دستمزد کارگران در
گرو پرکردن جیب
سرمایه‌داران طماع
از سودهای مضاعف
بازار آزاد است.



شکل‌گیری جنبش تسخیر وال استریت و بروز حرکت‌های اعتراضی در کشورهای اروپا و امریکا در میان سرکوب دهشتناک نظامی و امنیتی نظام‌های توتالیتار غربی نشانه‌ی عمق فاجعه است، اعلام ورشکستگی بسیاری از کارخانه‌های عظیم تولیدی و شرکت‌های خصوصی و روی کار آمدن دلان کلان شاید نمایانگر مراحل پایانی حیات نظام اقتصادی لیبرالی باشد.

بر مسند کار خواهند بود و اساساً مفهومی به عنوان "پیشرفت اقتصادی" یا "رفاه جمعی" یعنی گسترده شدن حوزه‌های مالکیت و سرمایه‌ی دلان. به طور کلی مفهوم "پیشرفت" برای انباشت سرمایه و بهره‌کشی دلان و سرمایه‌داران توجیه می‌شود. در جامعه‌ی مدرن هیچ مقوله‌ای خارج از مفهوم اقتصاد و سرمایه نیست هر جریانی برای ابراز وجود می‌بایستی سهم مالی خود را به جریان لیبرالی بپردازد. اگر قرار است کتابی چاپ شود مثلاً در زمینه‌ی فلسفی یا هنری ابتدا باید نزد صاحبان چاپخانه پر سود بنظر آید تا تبدیل شود به یک کالای فرهنگی و این است اصل مهم اقتصاد سرمایه‌سالار یعنی کالازدگی و مصرف‌گرایی. بحران اقتصادی غرب که موجب سقوط اقتصادی کشورهای مثل یونان، ایتالیا و از طرفی سقوط ارزش یورو در اتحادیه اروپا، نزول ارزش سهام در بازارهای بورس جهانی و فرو پاشی بنیادین بسیاری از بانک‌های خرد و

دیالکتیکی سرمایه در بازار آزاد بر مبنای تولید کالا، مبادله و سود قرار گرفته یعنی در هر حال چگونه می‌توان پول بیشتری بدست آورد؟

در این تلقی کالا به نازل‌ترین کیفیت خود می‌رسد و در تولید انبوه کمیت آن مورد توجه قرار می‌گیرد و با استعانت از تبلیغات رسانه‌ای تبدیل به بت می‌شود که به قول مارکس بیش از اینکه یک کالا باشد چیزی است که می‌تواند "برقصد" یا "راه برود". اقتصاد آدم اسمیتی و انباشت سرمایه بر اساس استثمار در بازار آزاد مبنای اصلی عمل اقتصادی جوامع لیبرالی می‌باشد در این بازار حرف از عدالت و حلالیت زدن خنده دار است. ظهور فیلسوفان عصر روشنگری و پی‌ریزی ساختمان یک جامعه‌ی لیبرالی بر مبنای عملکرد اقتصادی در تمام سطوح و همچنین تفکیک قدرت‌های به اصطلاح سیاسی اما در عمل اقتصادی بنیادی‌ترین عنصر جامعه‌ی لیبرال مدرن بوده است. در این جامعه دلان





۱۷۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم

● آذر ماه ۹۱

بروکراتیک فراهم آوردند و با عقلانی جلوه دادن سود محوری در کار، موجب تثبیت لیبرالیسم شده و معیشت مردم را در گرو استعمار و بردگی قرار دادند و جالب است که همین امر یعنی "چگونگی استعمار و بهره‌کشی برای کسب سود بیشتر" را به عنوان علم اقتصاد در دانشگاه‌ها تدریس هم می‌کنند.

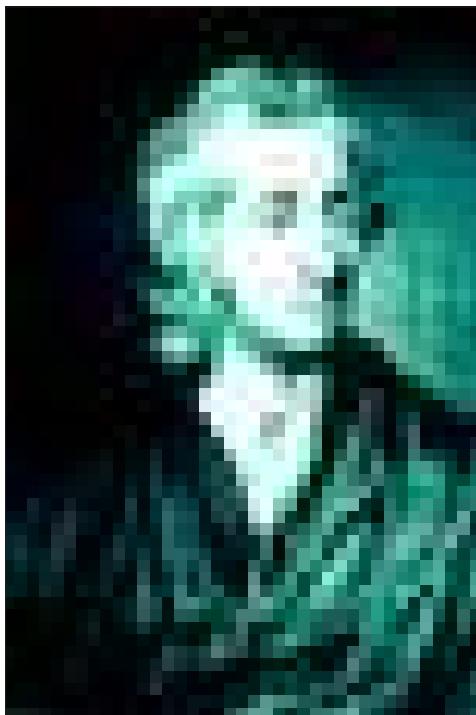
بازار آزاد پدیده ایست که در قرن هفدهم در انگلیس آغاز شد و به تمام جهان اشاعه یافت و به صورت واحدهای بازرگانی زنجیره‌ای امروزی درآمد. حرص در تولید هر چه بیشتر شد و کسب ثروت و بهره‌ی پول شتاب گرفت و پایه‌ی دوری از اخلاق در جامعه شکل گرفت. به خاطر بی‌اعتنایی به دین و عدالت ارزش‌ها دگرگون شد و با کمک سیستم سرمایه‌داری در اواخر قرون وسطی منش مزبور به حد اعلای شکوفایی رسید به قول ماکس وبر مبانی فوق خود باعث تثبیت هرچه بیشتر سرمایه‌داری گردید. جان لاک به همراه ویلیام

کلان شده است عیان کننده خارج شدن سرمایه‌های کلان از چرخ‌های عمومی اقتصادی و انباشت شدن آن توسط سرمایه‌داران خصوصی می‌باشد. شکل‌گیری جنبش تسخیر وال استریت و بروز حرکت‌های اعتراضی در کشورهای اروپا و آمریکا در میان سرکوب دهشتناک نظامی و امنیتی نظام‌های توتالیتار غربی نشانه‌ی عمق فاجعه است، اعلام ورشکستگی بسیاری از کارخانه‌های عظیم تولیدی و شرکت‌های خصوصی و روی کارآمدن دلان کلان شاید نمایانگر مراحل پایانی حیات نظام اقتصادی لیبرالی باشد. سرمایه‌داران خصوصی با مکیدن سرمایه‌های جهانی و در دست گرفتن بازار آزاد و استعمار و بهره‌کشی از نیروی کار و کارگر موجب فروپاشی انسانی، سلب حق حیات از افراد جامعه شده‌اند. اقتصاددانان غربی پس از انقلاب رنسانس به تدریج با طرح‌ریزی نظام اقتصادی لیبرالی محفلی برای جذب سرمایه‌های هنگفت در نزد صاحبان قدرت در جوامع

استقلال در جامعه‌ی لیبرالی بی‌معنی است، آزادی در آن یک دروغ بزرگ است و تمام مناسبات اجتماعی بر محور سودگرایی بنیان نهاده شده است. سرمایه قدرت کار را در ارزش روزانه‌اش خریده است.



در جامعه‌ی لیبرالی مبنای حیات اقتصادی بر مفهوم مالکیت و تصاحب محاسبه می‌شود. این جامعه نماد شرک و حق کشی است، بنیان چنین جامعه‌ای از ریشه، شیطنانی و محارب است. لیبرالیسم یعنی برده‌داری مدرن. در یک جامعه‌ی کاپیتالیستی احترام و اعتبار فرد بر مبنای میزان سرمایه‌ی او محاسبه می‌شود، اگر او صاحب سرمایه نباشد به قول یونگ تنها عددی انتزاعی در اداره‌ی آمار اجتماع است.



پتی و کریستوفر رن اقتصاد مدرن را بنا نهادند. یکی از مهمترین تئوری‌های لاک درباره‌ی قیمت‌ها بود. در حالی که تعبیر قیمت، برابری آن با مقدار کاری است که برای تولید به کار رفته لاک معتقد بود که قیمت توسط عرضه و تقاضا مشخص می‌شود. این نظر لاک بازرگانان را از قید رعایت اصول اصناف رها کرد و سنگ زیر بنای اقتصاد لیبرالی را بر پایه ربا، سود و بهره بنا نهاد. سال های ۱۷۷۶ آغاز دوران اقتصاد سیاسی کلاسیک محسوب می‌شود که در آن آدام اسمیت کتاب مشهور خود با عنوان "تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل" را منتشر می‌کند. اسمیت همانند دیگر نظریه پردازان اقتصادی کلاسیک از بینش عمیقی برخوردار نبود او بازرگانی آزاد را به دستی نامریی تشبیه می‌کرد و معتقد بود دست نامریی، مدیران شرکت‌ها و تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان را به خاطر نفع شخصی وادار می‌کند به سود همگان فعالیت کنند و قدرت افزایش یابد. اما باید دانست در مدل اقتصاد لیبرالی آدام اسمیت "دست نامرئی" تنها یک خیال‌بافی ابلهانه است وقتی فردی بدون سرمایه هنگفت و یا حتی سرمایه‌ای متوسط وارد بازار آزاد می‌شود چگونه می‌تواند در مقابل سرمایه داران کلان که بازار آزاد را تصاحب کرده اند ابراز وجود کند. تئوری اقتصادی اسمیت منشا اصلی گرگ منشی و بی‌بند و باری بازار آزاد است او جامعه را به دو قطب ثروتمند و فقیر تبدیل کرد.

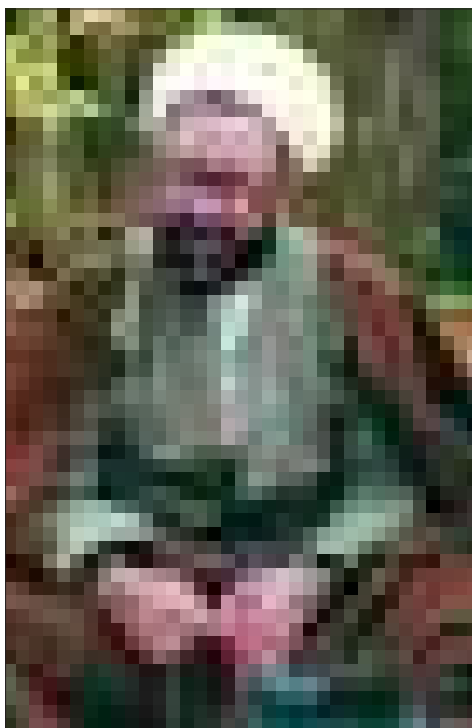
در جامعه‌ی لیبرالی مبنای حیات اقتصادی بر مفهوم مالکیت و تصاحب محاسبه می‌شود. این جامعه نماد شرک و حق کشی است، بنیان چنین جامعه‌ای



صاحبان قدرت در کشورهای امپریالیستی در صدد تضعیف قوای پویا و منتقد جامعه‌اند تا بتوانند با فقر و نسبی‌گرایی هر گونه عمل عدالت طلب اجتماعی را در نطفه خفه کنند (نمونه اش سرکوب جنبش تسخیر وال استریت توسط نیروهای نظامی امریکا).



از ریشه، شیطانی و محارب است. لیبرالیسم یعنی برده‌داری مدرن. در یک جامعه‌ی کاپیتالیستی احترام و اعتبار فرد بر مبنای میزان سرمایه‌ی او محاسبه می‌شود، اگر او صاحب سرمایه نباشد به قول یونگ تنها عددی انتزاعی در اداره‌ی آمار اجتماع است. استقلال در جامعه‌ی لیبرالی بی معنی است، آزادی در آن یک دروغ بزرگ است و تمام مناسبات اجتماعی بر محور سودگرایی بنیان نهاده شده است. سرمایه قدرت را در ارزش روزانه‌اش خریده است. ارزش مصرفی قدرت [کار کل یک روز کاری به او تعلق دارد. بدین ترتیب حقی را کسب کرده تا کارگر را طی یک روز نصیب او کند. در مقام سرمایه‌دار کارگر صرفاً سرمایه‌ای است که تجسم انسانی پیدا کرده است. روح او، روح سرمایه است. اما سرمایه، یک قدرت] حیات منفرد و یگانه دارد. سرمایه کار مرده این است که خون‌آشام و زالوار تنها با مکیدن کار زنده به حیات خود ادامه می‌دهد و هرچه بیشتر کار را می‌مکد، بیشتر حیاتش تداوم می‌یابد. زمانی را که کارگر صرف می‌کند زمانی است که طی آن سرمایه‌دار، قدرت کاری که از او خریده است را مصرف می‌کند. اگر کارگر زمان در دسترس خود را برای خود مصرف کند از سرمایه دار دزدیده است. حاکمان و صاحبان قدرت در کشورهای امپریالیستی در صدد تضعیف قوای پویا و منتقد جامعه‌اند تا بتوانند با فقر و نسبی‌گرایی هر گونه عمل عدالت طلب اجتماعی را در نطفه خفه کنند (نمونه اش سرکوب جنبش تسخیر وال استریت توسط نیروهای نظامی امریکا). در روند تولیدی کارخانه‌های کلان و شرکت‌های تولید کننده، یک کالا بر اساس طرح‌ریزی و فعالیت طراحان، مهندسين و کارگران تولید می‌شود بر اساس یک پروسه‌ی طولانی و کار شبانه روزی؛ اما در بازار عرضه کالای مزبور هیچ نشانی از فعالیت آن کارگرانی



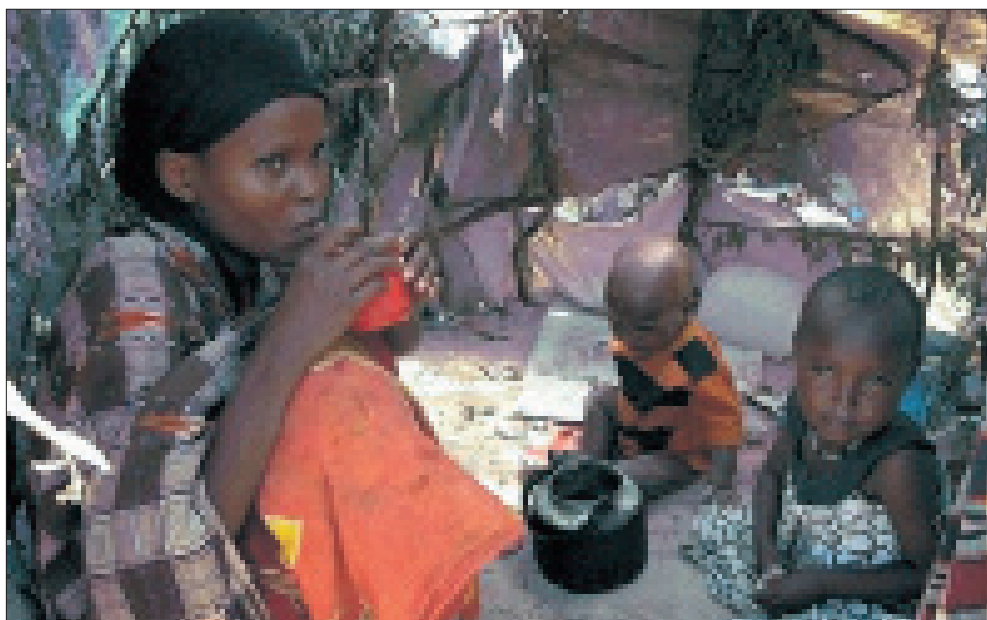
رسانه‌زدگی و اعتیاد به مصرف‌گرایی افراطی مهمترین ویژگی جوامع لیبرالی و طبقه‌ی بورژوازی می‌باشد این میل به مصرف در میان افراد جامعه و ویژگی‌ای است که توسط دستگاه عظیم تبلیغاتی رسانه‌ای غرب به وجود می‌آید و مهمترین هدف آن پدید آوردن "نیاز" در نزد افراد است یعنی کالایی که توسط کارخانه‌ای تولید و وارد بازار می‌شود با تبلیغات رسانه‌ای تبدیل می‌شود به نیاز اصلی و شاید حیاتی افراد آن جامعه که حتی اگر به آن کالا احتیاجی هم نداشته باشند باید آن را خریداری و مصرف کنند و این چرخه با تولید کالایی دیگر و ایجاد توهم ارتقا کیفیت و یا کارایی ادامه پیدا می‌کند.

می‌آید و مهمترین هدف آن پدید آوردن "نیاز" در نزد افراد است یعنی کالایی که توسط کارخانه‌ای تولید و وارد بازار می‌شود با تبلیغات رسانه‌ای تبدیل می‌شود به نیاز اصلی و شاید حیاتی افراد آن جامعه که حتی اگر به آن کالا احتیاجی هم نداشته باشند باید آن را خریداری و مصرف کنند و این چرخه با تولید کالایی دیگر و ایجاد توهم ارتقا کیفیت و یا کارایی ادامه پیدا می‌کند، این است فتیشیسم کالا در حکومت‌های لیبرالی. توماس مالتوس کشیش انگلیسی متوفی به سال ۱۸۳۴ گفت: "افزایش جمعیت جهان به صورت تصاعد هندسی است در حالیکه افزایش مواد غذایی بصورت تصاعد عددی رخ می‌دهد و اگر افزایش روز افزون جمعیت جهان جلوگیری نشود جهان گرفتار فقر و نیستی خواهد شد." متأسفانه عواقب سیاه و برگشت ناپذیر سرمایه‌داری، حیات انسانی را به تباهی و انهدام خواهد کشاند. سرمایه‌داران جهان خوار و حاکمان مستبد نظام‌های امپریالیستی غرب بر این امر آگاهند که اقتصاد لیبرالی یعنی تجمل و رفاه در نزد اقلیت و گرسنگی و یاس در نزد اکثریت اما آنها حاضر به ترک تخت

که آن را تولید کرده اند ندارد و تنها نماینده‌ی صاحبان سرمایه‌ی خام هستند و تمام سود حاصل از فروش این محصول نیز در جیب آن مالک و سرمایه دار خواهد رفت. مارکس در مقدمه ویرایش اول سرمایه جلد ۱ (۱۸۶۷) می‌نویسد: "افراد تا جایی به حساب می‌آیند که در مقوله‌های اقتصادی تجسم یابند. حاملان منافع و مناسبات جزئی و خاص طبقاتی باشند. نقطه نظر من، که صورت بندی اقتصادی جامعه را به منزله روندی از تاریخ طبیعی می‌بیند کمتر از نقطه نظرات دیگر، می‌تواند فرد را مسئول مناسباتی بداند که او به لحاظ اجتماعی محصول این مناسبات است، هر چند فرد بیشتر به لحاظ ذهنی خود را فراتر از آنها بداند" قطع نظر از این که طبقه بورژوازی، سرچشمه کنش تاریخی است، اکنون فقط در حکم حامی انسانی روندهایی است که منطق یک سیستم را به نمایش می‌گذارد. سوژه [اصول فعالیت] این سیستم خود سرمایه است. سرمایه تا جایی که ممکن است تلاش خواهد کرد تا کار میدعی ارزش را از کارگر اخاذی کند. کالا در تبادلات اقتصادی نظام‌های سرمایه‌داری چیزی رمزآلود است به زعم مارکس، کالا واجد ارزش مبادله ایست که به آن خصلت‌هایی می‌دهد که نه ربطی به مصرفش دارد و نه ربطی به شکل‌های مادی و محسوس آن. رسانه‌زدگی و اعتیاد به مصرف‌گرایی افراطی مهمترین ویژگی جوامع لیبرالی و طبقه‌ی بورژوازی می‌باشد این میل به مصرف در میان افراد جامعه و ویژگی‌ای است که توسط دستگاه عظیم تبلیغاتی رسانه‌ای غرب به وجود



سرمایه‌داران جهان خوار و حاکمان مستبد نظام‌های امپریالیستی غرب بر این امر آگاهند که اقتصاد لیبرالی یعنی تجمل و رفاه در نزد اقلیت و گرسنگی و یاس در نزد اکثریت اما آنها حاضر به ترک تخت شاهی خود نیستند و در تئوری‌های اقتصادی‌شان برای توجیه اعمال سیطره جوی خود عواملی همچون ویژگی جغرافیایی، نژاد، مذهب، آیین، جمعیت، مواد خام و... را عامل فقر کشورهای جهان سوم میدانند.



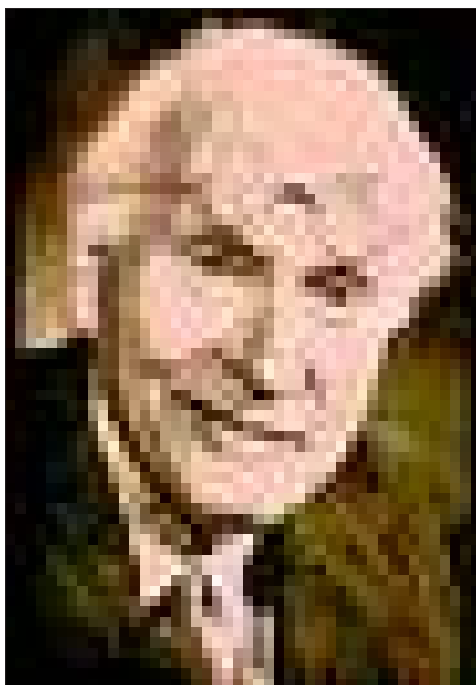
تاکید کرده، کمونیسم و سوسیالیسم ارتباط با ارزش درمانی چندانی در جوامع فقیر روستایی ندارد. در غیر این صورت محرومیت به سرعت پایان می‌پذیرفت." بعد از فروپاشی اقمار شوروی و پشت سر نهادن بحران اقتصادی دهه ی ۱۹۳۰ در غرب لیبرالیسم به نوعی از تطور تاریخی دست یافت که آن را نئولیبرالیسم می‌نامند. در ایدئولوژی نئولیبرالی اندک کنترل دولتی در اقتصاد و بازار آزاد از بین می‌رود و اساساً چرخ سرمایه و تولید و مبادله‌ی کالا به طور تمام و کمال در دستان سرمایه‌داران خصوصی قرار می‌گیرد که نه مالیات می‌پردازند و نه در گرفتن بهره‌های کلان کوتاهی می‌کنند اقتصاد نئولیبرالی نشانه‌ی تمامیت خواهی و ولع سرمایه‌داران کلان است که در آن هیچ مرزی در تبادل سرمایه و هیچ قانونی برای تضمین سلامت اقتصادی و میانه روی‌های لیبرالی وجود ندارد و در آن دولت فقط وظیفه‌ی تضمین رقابت را دارد و محرک اصلی سرمایه‌داران و دلالان برای تصاحب بازار هستند

شاهی خود نیستند و در تئوری‌های اقتصادی‌شان برای توجیه اعمال سیطره جوی خود عواملی همچون ویژگی جغرافیایی، نژاد، مذهب، آیین، جمعیت، مواد خام و... را عامل فقر کشورهای جهان سوم میدانند، یکی از همین اقتصاددانان لیبرال جان کنت گالبریث در کتاب "طبیعت فقر توده‌ای" اعتراف می‌کند: "آشکارترین دلیل ممکن برای فقر که بایستی حذف می‌شد، نظام اقتصادی بود. اگر فقر توده‌ای نتیجه یک نظام اجتماعی یا اقتصادی استثمار یا خفقان آور باشد درمانش برکنار کردن آن نظام یعنی حذف مالکان، سرمایه داران، فئودال‌های حاکم یا طبقات استثمار کننده که مردم را در فقر نگاه می‌دارند خواهد بود. ولی این سبب فقر نمی‌تواند باشد، چون در این صورت معنی آن این خواهد بود که درمان فقر، کمونیسم یا چیزی شبیه آن خواهد بود. کمتر کسی که درباره‌ی این دلیل اندیشیده باشد اصرار خواهد ورزید که درمانی برای آن وجود ندارد. باعث تاسف است، همانگونه که خود مارکس





الله مجید و الگو قرار دادن عدالت امیر مومنان علی (ع)
که خود به راستی سردمدار عدالت اجتماعی و حقانیت
مستضعفان، یاور فقیران و مسکینان، دشمن غارتگران



تا بتوانند از آخور آنها بنوشند.

حکومت دینی و اقتصاد : با بررسی کوتاهی

که در بازار آزاد و تبادلات اقتصادی غرب مدرن داشتیم به این نتیجه می‌رسیم که امپریالیسم با ایجاد وابستگی در نزد حکومت‌های مخالف خود به نوعی هستی آنها را تصرف می‌کند و دست به استعمارشان می‌زند تا بتواند منابع آن کشورها را از آن خود کند کشورهای مثل ژاپن، اسرائیل، انگلستان، ایالات متحده از نظر منابع طبیعی برای تأمین مواد خام تولیدی بسیار محدود و اندک‌اند اما چرا در اقتصاد لیبرالی و تجمل‌گرایی و تصرف بازار آزاد جهانی نقش پر رنگی ایفا می‌کنند؟ جواب این پرسش بلاشک، استعمار است. فقر کشورهای غنی از لحاظ منابع طبیعی همچون کشورهای آفریقایی یا امریکای جنوبی نشانه‌ی چیست؟ بنابراین استعمار کشورهای ناتوان به لحاظ نظامی و بهره‌کشی از آنها اصل حیاتی اقتصاد لیبرالی در جوامع امپریالیستی بوده. اما نگاهی کنیم به کشور خودمان، ایران به لحاظ منابع طبیعی و همچنین کارایی نسل جوان و پویایی اقتصادی در خاورمیانه بدون شک کشوری نمونه است. اما باید دانست اقتصاد در حکومت دینی یعنی مالکیت درجه‌ی دوم، در جامعه‌ای که اخلاق، اصلی بازدارنده برای استعمار و استثمار بازار است بروکراسی اقتصادی نباید در دام تجمل‌گرایی و سود محوری بیافتد اگر اینگونه شود دیگر نباید از "اخلاق دینی" و "وجدان انسانی" سخن گفت. مگر می‌شود فردی ادعای دینداری و عدالت کند اما در پیشگاه مبادلات اقتصادی طمع ورزد؟ حکومت دینی عدالت محور بر اساس اصل کلام





سنتی از صفحه‌ی عالم محو شدن. به تعبیر دیگر یا در مقابل استعمار ایستادن یا دربست به آن سرسپردن و راه دوم البته که راه بس کوتاهی است و چه نعماتی که در پیمودن آن به دست می‌آید. و راه اول راهی است دراز و چه فداکاری‌ها را که ایجاب نمی‌کند"

جامعه‌ای پویا بر اساس اصل همزیستی، اخلاق‌گرایی، عدالت، بندگی، احسان، وحدت، رفعت، همیاری و پیشرفت بر اساس اصلی دینی و نه انسانی و اقتصادی در گرو اقتصادی تضعیف شده است، تضعیف اقتصادی به معنای فقر نیست بلکه یعنی از بین بردن تجمل‌گرایی، مصرف افراطی، تظاهر و تصاحب و مالکیت خصوصی و سود محوریت. در حکومت دینی نباید اقتصاد در هر زمینه‌ی فرهنگی، اجتماعی نفوذ کند، نباید تغییر اقتصادی و کنش‌مندی آن موجب تغییر مسیر فرهنگی اجتماعی شود، نباید معیشت مردم در دستان مالکیت خصوصی باشد، در حکومت دینی اقتصاد اساساً امری چهار چوب بندی شده است. متفکر شهید استاد مرتضی مطهری می‌فرمایند: "اشتباه اصلی دنیای امروز این است که می‌خواهد آزادی‌های اجتماعی را تأمین کند ولی اسارت معنوی ایجاد کند، یعنی می‌خواهد بشر سودجو و هواپرست و بنده‌ی نفس خودش باشد، اراده‌ی اخلاقی و انسانی نداشته باشد ولی در عین حال آزادی اجتماعی داشته باشد، چنین چیزی محال است"

و اغواگران است، از هیجان‌زدگی توخالی بازارهای جهانی متباین می‌باشد.

مردود شناخته شدن مدل اقتصاد سوسیالیستی و فروپاشی اقدار کمونیست که موجب جولان‌دهی بیش از پیش لیبرالیسم و استعمار در جهان شد در این حین نظام اقتصاد اسلامی به ویژه مدل بانکداری اسلامی که در آن از سودهای کلان بانکی خبری نیست می‌تواند جانشین شایسته‌ای برای یاری بخشی به مستضعفان و ستمدیدگان نظام‌های غاصب امپریالیسم باشد و نشانه‌ی مسئولیت سنگین دستگاه‌های حکومتی کشور عزیزمان را عیان می‌کند. مرحوم جلال آل احمد در دفتر "در خدمت و خیانت روشنفکران" می‌نویسد: "هم اکنون دو راه اصلی پیش روی روشنفکران است یا به غربزدگی خاتمه دادن و به جایش با محیط بومی و مسایل بومی آشنا و طرف شدن و به قصد حل آنها کوششی لایق روشنفکری کردن و در این راه از آخرین روش‌های علمی و دنیایی بهره بردن یا کار غربزدگی را به آخر رساندن، یعنی رضایت دادن به تطبیق کامل این محیط بومی بر هرچه ملاک‌های اخلاقی و سیاسی و اجتماعی متروپل می‌طلبد یعنی از نظر روحی و ملی و



دیدار در سایه



انقلاب دینی در ماهیت و نیز وجود تاریخی خود نیازی به فلسفه هگل و مارکس و یا میراث فیلسوفان عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری و انقلاب فرانسه ندارد. این پندار باطلی است که تصور کنیم هر نوع انقلاب یا تحول اجتماعی، سیاسی فقط می‌تواند منبعث از آراء مدرنیستی و یا مبتنی بر کلیشه‌های آن باشد. گویا که جز در سپهر اندیشه و فرهنگ مدرن نمی‌توان و یا نباید سراغی از معنا و مفهوم انقلاب گرفت. اگر قرار بر نگرستن این‌گونه باشد، شایگان رویدادهایی چون قیام بردگان در روم باستان و انبوه طغیان‌ها و شورش‌های روستایی در غرب قرون وسطی، هند، ایران و نظایر آنها را چگونه تحلیل می‌کند؟



سیری انتقادی در آراء داریوش شایگان (۳)

داریوش شایگان داعی اتوپای نئولیبرال

■ شهریار زرنشاس

۱۸۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

اسلامی ایران است) در دوره سیطره مدرنیته بر کل سیاره ما و سیطره صورتی از مدرنیته در ایران رخ داده است فلذا باید رجوع به مفهوم هگلی، مارکسی انقلاب و مفهوم مدرنیستی ایدئولوژی داشته باشد و به تلقی شایگان چنین نیز شده است و او آن را ایدئولوژیک شدن سنت می‌نامد.

در خصوص این مدعا نیز باید گفت که کلید رفع سوء تفاهم احتمالی در شناخت حقیقت طریقت سیاسی، اجتماعی اسلامی و درک حقیقت انقلاب دینی است که وجود عینی تاریخی انقلاب اسلامی در ایران با رجوع به آن امکان تحقق یافته است. اگر چه تحقق معنای انقلاب دینی در روزگار سیطره غرب مدرن ناگزیر اقتضائات و اضطراها و محدودیت‌ها و لوازمی به همراه دارد که در تحقق عینی حقیقت انقلاب دینی و مرتبه وجودی و نحوه ظهور آن بی‌گمان تأثیر گذار بوده است و خواهد بود؛ اما این امر نافی اصالت انقلاب دینی و استقلال معنایی آن از فلسفه اومانیستی و ایدئولوژی‌های سکولار، مدرنیستی به اصطلاح روشنگری نمی‌باشد.

انقلاب اسلامی ایران، مدینه آرمانی خود را در باطن

انقلاب دینی یک واقعیت عینی است که رجوع به حقیقت فرا تاریخی دین و طریقت اجتماعی، سیاسی اسلامی در دوران معاصر دارد. انقلاب دینی در ماهیت و نیز وجود تاریخی خود نیازی به فلسفه هگل و مارکس و یا میراث فیلسوفان عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری و انقلاب فرانسه ندارد. این پندار باطلی است که تصور کنیم هر نوع انقلاب یا تحول اجتماعی، سیاسی فقط می‌تواند منبعث از آراء مدرنیستی و یا مبتنی بر کلیشه‌های آن باشد. گویا که جز در سپهر اندیشه و فرهنگ مدرن نمی‌توان و یا نباید سراغی از معنا و مفهوم انقلاب گرفت. اگر قرار بر نگرستن این‌گونه باشد، شایگان رویدادهایی چون قیام بردگان در روم باستان و انبوه طغیان‌ها و شورش‌های روستایی در غرب قرون وسطی، هند، ایران و نظایر آنها را چگونه تحلیل می‌کند؟

شاید شایگان مدعی شود که مقصود او این بوده است که در دوره مدرن هیچ انقلابی جز با رجوع به معنای هگلی و مفاهیم ملهم از آراء عصر روشنگری متصور نیست و چون انقلاب دینی مفروض در بحث، (در اینجا مقصود انقلاب

اما نکته‌ای که عجیب می‌نماید و نشان دهنده نوعی تناقض است، این است که شایگان علیرغم تمامی مدعاهای نسب‌انگارانه پسامدرن در قلمروهای معرفت‌شناسی و انتولوژیک، نهایتاً در رویکردی که صبغه ایدئولوژیک دارد، همگان را دعوت به پذیرش مدرنیته لیبرال و مشهورات عصر به اصطلاح روشنگری می‌نماید.



تفسیری پست مدرنیستی از وضع عالم ارائه داد (موضوعی که در برخی آثار دیگر خود هم گرفته است).

شایگان در این گفتگو می گوید:

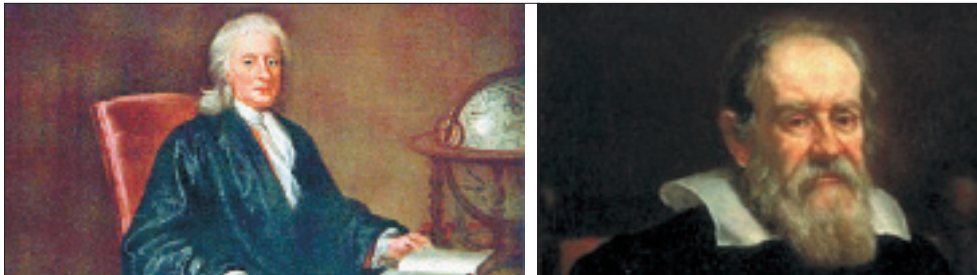
«فکر می کنم که انسان امروزی نیز لباس یکپارچه ای بر تن ندارد؛ زیرا تمام مکتب های فلسفی و عقیدتی گذشته زیر تیزاب نقد حل شده اند و چیزی از آنها باقی نمانده است... این وضعیت فوق العاده جالب توجه است. امروز در دوره ای قرار گرفته ایم که هیچ مکتبی مسلط نیست... ادیان گذشته نیز مطرح شده است و بشر هم بدان نیاز دارد اما دین جوابگوی همه نیازهای او نیست. البته دین به لحاظ جنبه ابدی اش خیلی از نیازهای بشر را برطرف می کند، اما جوابگوی مسائل امروز نیست... به قول یک نویسنده ما امروز در دنیای پستی (posty) زندگی می کنیم. همه چیز پستی است زیرا پایان همه چیز فرارسیده ولی آغاز هیچ چیز نیست... دنیای پست یعنی دنیایی که تمام گفتارها به پایان رسیده، تمام بناهای متافیزیکی فرو ریخته، تمام مصالح در یک دورنمای عظیم در کنار یکدیگر قرار گرفته اند و مانند سینما در برابر چشم همه ما عرض اندام می کنند ولی ما نمی دانیم کدام تصویر درست و کدام نادرست است... ما در چنین دنیایی زندگی می کنیم... در ضمن توهم حقیقت نیز از میان رفته است، دنیایی که از آن کاملاً توهم زدایی شده است. اگر بخواهیم پست مدرنیسم را به معنای اعم آن توضیح دهیم، چنین وضعی خواهد بود... ما می دانیم که لباس امروز ما لباس یکپارچه نیست، چهل تکه است، هویت ما هویت چندگانه است. پس هیچ هویتی امروزه

مدینه النبی جستجو می کند و در شعارهای خود آشکارا از تشکیل یک حکومت اسلامی سخن گفته و می گوید. رهبری انقلاب با روحانیت شیعه بوده است که تئوری حکومتی مبنایی آن ولایت فقیه در عصر غیبت بوده است. آرمان های انقلاب اسلامی در حوزه نظر به طور تام و تمام نافه مشهورات و مقبولات جهان بینی عصر روشنگری بوده است و حکومت اسلامی برآمده از انقلاب نیز در عمل در حدی که ممکن بوده است، در مقابل ساختار استکباری، مدرنیستی نظام سلطه جهانی [که از قضا برآمده از سیر تطور فلسفه اومانیستی و مشهورات جهان بینی به اصطلاح روشنگری و به یک اعتبار فلسفه کانتی، هگلی و تطور و بسط امروزی آن می باشد] ایستادگی کرده و یگانه حکومت به لحاظ سیاسی تماماً مستقل و متفاوت از مدل های مرسوم حکومتی مدرنیستی بوده است. تار و پود اندیشه های رهبری کننده انقلاب نیز ماهیتاً با ایدئولوژی های مدرنیستی تفاوت داشته و دارد. پس چرا و به چه دلیل نباید پذیرفت که انقلاب دینی یک حقیقت اصیل است که رجوع به معانی دینی دارد و برخلاف آنچه شایگان می گوید ترکیبی از دو مفهوم از به قول او کهکشان های مختلف نمی باشد. در این خصوص گفتنی های دیگری نیز وجود دارد که فعلاً مجال طرح و بحث آنها نیست و می گذریم.

شایگان و جهان بینی موسوم به روشنگری و لیبرال دموکراسی

داریوش شایگان چند سال پیش گفتگویی با سردبیر نشریه سکولار، مدرنیست «راه نو» داشت و در آن گفتگو

از آنچه گفتیم مشخص می‌شود که در حقیقت، شایگان با ایدئولوژی و ایدئولوژیک اندیشیدن و مفروضات و باورهای ایدئولوژیک داشتن، مخالفت ندارد، مخالفت شایگان با این است که مفروضات و باورهای ایدئولوژیکی‌ای غیر از مفروضات ایدئولوژیک لیبرالیسم و نئولیبرالیسم مقبول و مبنای نظر و عمل قرار گیرد.



دارم. حزب واحد برایم مانند روح سیاسی واحد است که هر قدر متعالی و والا باشد؛ مرا از ترس به لرزه در می‌آورد... از سوی دیگر، می‌دانم که دموکراسی بهترین راه حل نیست. اما زیانش از بقیه کم‌تر است، نیز می‌دانم که دموکراسی را به دشواری می‌توان به جایی منتقل کرد، زیرا نیاز به برخورداری از فرهنگ شهروندی و اجتماعی دارد که بسیاری از کشورها از آن محروم‌اند. چرا که آن روند تاریخی مشابه را طی نکرده‌اند. و نیز می‌دانم که دموکراسی جذابیت خود را از دست داده است. مگر نه آن که این روزها سخن از «افسردگی دموکراتیک» و «ترس از تهی» در میان است؟ آری، اکثر این حرف‌ها موجه‌اند، اما دقیقاً به این دلیل که بار آرمان شهر پردازانه دموکراسی، سبک و حتی تقریباً هیچ است و به این دلیل که همچون زمینه‌ای بی‌طرف است که دیگر گرایش‌ها در آن جلوه و نشو و نما می‌کنند بی‌آن که بتوانند خود را به سطح عقیده‌ای که به هیأت حکم تقدیر درآمده برسانند...

(مصاحبه گر): اما دموکراسی نیز نظامی است که بر رؤیا بنا شده است. دموکراسی هم دارای مقدسات خود است. (شایگان): از مقدساتش چیزی نمی‌دانم. بر عکس می‌دانم که دموکراسی محصول دوران روشنگری است. یعنی محصول نقد است. نقد، نخستین خط فاصلی را که عقل را از مذهب جدا کرد، پی گرفت... نقد پس از آن که فضای عمومی را از مذهب خالی کرد، به قدرت سیاسی حمله کرد و هنگامی که کانت می‌گوید هم تقدس مذهب و هم شکوه قدرت باید به نقد تسلیم شوند، در واقع همین

نمی‌تواند مدعی پاسخگویی به تمام مشکلات دنیا باشد ... یعنی امروز مکتبی وجود ندارد که شما بتوانید تمام عیار آن را بپذیرید... برای دید انسان امروزی این عرصه‌ها تنگ است. امروز که انسان به علت گسترده شدن عرصه دنیا دید دورنمایی و پانورامیک یافته است، شما نمی‌توانید در یک مقطع کوچکی خودتان را جا دهید، بلکه از هر مقطعی می‌توانید یک زاویه دید فرا بگیرید. خواه ناخواه نگاه ما به دنیا التقاطی است. شما در دنیایی التقاطی دارید زندگی می‌کنید، یک دست نیست، یکی از معانی پست مدرنیته هم همین می‌تواند باشد.» (۳۹)

داریوش شایگان در آثار دیگرش (کتاب‌های «نگاه شکسته»، «زیر آسمان‌های جهان»، «آگاهی دورگه»، «افسون زدگی جدید هویت چهل تکه و تفکر سیار» (نیز در موارد و مواضعی از منظری پسامدرنیستی سخن گفته است و نحوی نسبی‌انگاری پست مدرن را ترویج کرده است. اما نکته‌ای عجیب می‌نماید و نشان دهنده نوعی تناقض است، این است که شایگان علیرغم تمامی مدعاهای نسبی‌انگارانه پسامدرن در قلمروهای معرفت‌شناسی و انتولوژیک، نهایتاً در رویکردی که صبغه ایدئولوژیک دارد، همگان را دعوت به پذیرش مدرنیته لیبرال و مشهورات عصر به اصطلاح روشنگری می‌نماید. به سخنان شایگان گوش فرا دهید:

«در این که به دموکراسی معتقدم جای تعجب نیست. اما من از این جهت به دموکراسی معتقدم که راه و چاره دیگری جز آن سراغ ندارم. به علاوه از آن جا که طبیعتاً آدم تعدد اندیشی هستم، عقاید و گوناگونی آنها را دوست می‌گیرم.

۱۸۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

مشکل اصلی شایگان با محتوا و جهت‌گیری‌های ایدئولوژی‌های غیر لیبرالی است؛ هر چند که به شیوه نئولیبرال‌ها و با تکیه بر مقدمات پسامدرنیستی و بی‌آن که صراحت به خرج دهد، عملاً مشهورات ایدئولوژیک، نئولیبرالی را به عنوان "ارزش‌های عام و جهانشمول" عنوان کرده و مخاطب را به آن جلب می‌کند و در عین حال ژست "غیر ایدئولوژیک بودن" (که پوزیشن مورد علاقه نئولیبرال‌هاست) می‌گیرد.



گشته است بی اعتنا بمانیم.

... حقوق بشر چینی یا حقوق بشر هندو وجود ندارد. فقط حقوق بشر، همین و بس وجود دارد.» (۳۲)

«از لحظه‌ای که مدرن‌سازی، غربی‌کردن و تکنولوژی وجود دارند، و بخش جدایی‌ناپذیری را در منظره اجتماعی، فرهنگی ما بر عهده می‌گیرند، مسئله دیگر آن نیست که با جست و جوی برون شده‌ای کاذب از واقعیت طفره رویم. یعنی از آن بگریزیم یا خود را به وجود رختناک اوهام مذهبی بسپاریم. بلکه مسئله عبارت از جدا کردن امور عمومی از خصوصی و امور مذهبی از امور دنیوی است.» (۳۳)

در گفتگو با «راه نو»، مصاحبه‌گر در برابر مدعاهای نسبی‌انگارانه، پسامدرنیستی شایگان و این که او مدعی می‌شود هیچ دیسکورس مسلطی وجود ندارد و عباراتی نظیر این، متوجه تناقض در افکار شایگان شده و خطاب به او می‌گوید:

«سؤال من این است که مثلاً نگاه انسان غربی درباره زن زیر سؤال رفته است و دیگر حجیت و حقیقت ندارد. حال یک آدم جهان‌سومی به مانند طالبان می‌آید و می‌گوید که با زن می‌خواهد مطابق دیدگاه سنتی خود رفتار کند، اما همه هیاهو راه می‌اندازند و می‌گویند که حقوق بشر خدشه‌دار شده است. چنین آدم جهان‌سومی می‌تواند بگوید که مگر این همان حقوقی نیست که امروز اعتبار و حجیت ندارد؟ مگر نه این که هیچ دیسکورس مسلطی وجود ندارد؟ پس چرا ما مجاز نیستیم در ایران، یا در افغانستان یا مصر

اگر مدعای شایگان در خصوص "زمینه بی‌طرف" لیبرال دموکراسی صحیح می‌بود که طبعاً بحث وجود "ارزش" هم منتفی می‌شد و دیگر شایگان نمی‌توانست آنها را "ارزش‌های جهانشمول" بنامد. خود نفس پذیرفتن وجود "ارزش" (اعم از جهانشمول یا غیر جهانشمول) به معنای پذیرفتن وجود طرفیت و نفی بی‌طرفی است.

مطلب را در نظر دارد. بدین ترتیب، لائیسیته پیش از نقد سیاست می‌آید، نه پس از آن... تنها پس از تحقق جدایی عقل از وحی بود که نقد عقلانی روی حمله خود را به سوی قدرت مطلق برگرداند. بنابراین، به نظر من چنین می‌رسد که در حدی که نقد موفق می‌شود با سهمیم کردن بورژوازی در قدرت، مشروعیت و حقانیت قدرت مطلق را از نو زیر سؤال ببرد، رویای خود را به تحقق در می‌آورد: که آن تحقق آرمان شهر بر روی زمین است. از این رو است که کشوری چون ایالات متحده، به نوعی، صورت تحقق یافته آرمان روشنگری است، در واقع آرمان شهری است که به تحقق درآمده است.» (۳۰)

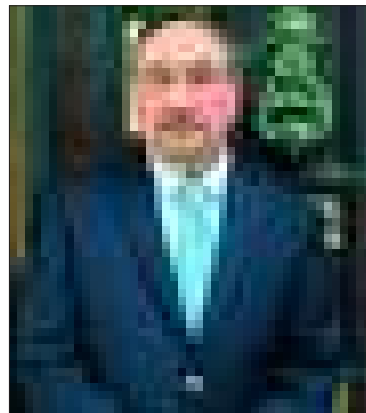
«دموکراسی دیگر یک تجمل نیست. بلکه به قول ژاک ژولیار، نوعی زیر و زیر کردن و حتی شرط لازم و کافی برای اداره جامعه‌ای است که در وضعیت کنونی جز آن که مدرن باشد چاره‌ای ندارد. بدون حداقلی از دموکراسی، رژیم‌های پیرامونی هرگز نخواهند توانست از محدوده تنگ خود بیرون آیند و در نظام سیاره‌ای جا بگیرند.» (۳۱)

«من فکر می‌کنم که فرهنگ‌ها با هم تفاوت دارند، و چه بهتر. روابطی که بر شیوه‌های معرفتی و شیوه‌های بودن حکفرما هستند متنوع‌اند و از زیرساخت‌های متافیزیکی بهره‌مندند. از این منظومه تا آن منظومه نگاه عوض می‌شود. ادراک‌هایی که از زمان، از فضا، از علیت وجود دارند، بر حسب جهان‌های مختلف، متفاوتند. از این رو است که با شکاف میان تمدن‌ها رو به روایم. با این همه، ارزش‌های عام و جهانشمول وجود دارند که زاده فرهنگ غربی، و در نتیجه مدرن‌اند و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. مانند حقوق بشر، حق شرکت در حکومت پارلمانی و آزادی‌های مدنی و سیاسی. همه این عقاید از تحولی برآمده‌اند که در غرب رخ داده است و ثمره حکومت لائیک و زایش سوژه، شهروند، به مثابه منبع حق و خودمختاری و مفهوم حاکمیت مردم و غیره‌اند. در روزگار ما این عقاید دستاوردهای مدرنیته‌اند. ما به هر فرهنگی که متعلق باشیم، نمی‌توانیم نسبت به این دستاوردهای عظیمی که به خیر عام و میراث تمامی بشریت بدل

داریوش شایگان مثل خیلی از نئولیبرالیست‌های معاصر، برخی تفاسیر پست‌مدرنیستی در قلمرو معرفت‌شناسی و اخلاق و هستی‌شناسی را با مشهورات اصلی جهان بینی به اصطلاح روشنگری در خصوص حقوق بشر و لیبرال دموکراسی و اقتصاد سرمایه‌داری در هم می‌آمیزد و در نهایت می‌کوشد تا از برخی مقدمات پسامدرن به نتایج لیبرالی رهنمون شود و این چیزی نیست مگر ایدئولوژی نئولیبرالیسم.



و کاملاً ایدئولوژیک (منتها به عنوان مدافع ایدئولوژی لیبرالیسم) سخن می‌گوید؟ به راستی، شایگان برای این تناقض آشکار چه پاسخ و توجیهی دارد؟ آیا به نظر شایگان، ایدئولوژیک اندیشیدن فقط آن‌گاه که به تعبیر او «ایدئولوژیک کردن دین و سنت» باشد و در خدمت انقلاب دینی باشد، بد است ولی آن‌گاه که مؤید لیبرالیسم باشد، امر مطلوبی است؟ اگر این چنین است (که ظاهراً این گونه است) شایگان باید مخاطبش را آگاه کند و با صراحت و صداقت و به او بگوید که مشکل من بانفس ایدئولوژی نیست، مشکل من با ترویج و یا حمایت از ایدئولوژی‌ای غیر از لیبرالیسم است. به عبارت دیگر شایگان باید صریح و صادقانه بگوید: اگر قرار بر حمایت از مفروضات ایدئولوژی



لیبرالیسم (حقوق بشر، قواعد اقتصادی بازار آزاد...) باشد، باید همگان را به آن دعوت کرد، زیرا در غیر این صورت "دیگر هیچ سنگی روی سنگ بند نمی‌شود." پس مشکل اصلی شایگان با محتوا و جهت‌گیری‌های ایدئولوژی‌های غیر لیبرالی است؛ هر چند که به شیوه نئولیبرال‌ها و با تکیه بر مقدمات پسامدرنیستی و بی‌آن که صراحت به خرج دهد، عملاً مشهورات ایدئولوژیک، نئولیبرالی را به عنوان "ارزش‌های عام و جهانشمول" عنوان کرده و مخاطب را به آن جلب می‌کند و درعین حال ژست "غیر ایدئولوژیک بودن" (که پوزیشن مورد علاقه نئولیبرال‌هاست) می‌گیرد. از آنچه گفتیم مشخص می‌شود که در حقیقت، شایگان با ایدئولوژی و ایدئولوژیک اندیشیدن و مفروضات و باورهای

و الجزایر و عربستان با زنان مطابق الگوی خودمان رفتار کنیم؟ چرا وقتی نوبت ما می‌رسد، چند گانگی فرهنگی و نسبییت حقیقت فراموش می‌شود؟

(شایگان): البته معدودی از قواعد بازی هنوز وجود دارند که دنیای امروز آنها را پذیرفته است؛ مثلاً حقوق بشر، آزادی زنان، قواعد اقتصادی بازار آزاد یا آنچه بدان لیبرالیسم می‌گویند. اگر این‌ها را نیز برداریم، دیگر هیچ سنگی روی سنگ بند نمی‌شود. (۳۴)

«به نظر من باید به اصول روشنگری جدید بازگشت. یک نو روشنفکری که وارث کلیه تفکر تاریخی باشد.» (۳۵)

به طنین صدای شایگان و محتوای آنچه می‌گوید گوش کنید. علیرغم (و پس از) آن همه دربارهٔ

نسبی‌انگاری پسامدرن و درآمیزی فرهنگ‌ها و طرح این مدعا که «هیچ هویتی امروزه نمی‌تواند مدعی پاسخگویی به تمام مشکلات دنیا باشد» و «دنیای پست یعنی دنیایی که تمام گفتارها به پایان رسیده، تمام بناهای متافیزیکی فرو ریخته» سخن گفتن و عنوان کردن این مدعا که گویا «دین جوابگوی همه نیازهای او (بشر) نیست.» و انبوهی مدعاهای نسبی‌انگارانه دیگر مطرح کردن و علیه ایدئولوژی‌ها و «تفکر ایدئولوژیک» و آنچه شایگان «ایدئولوژیک کردن سنت» نامیده، سخن گفتن؛ خود شایگان به صورت صریح و روشن از لیبرالیسم و مشهورات جهان‌بینی موسوم به روشنگری دفاع می‌کند و مدعی می‌شود که «اگر این‌ها را نیز برداریم، دیگر هیچ سنگی روی سنگ بند نمی‌شود»

داریوش شایگان نیز علیرغم تمامی تفاوت‌هایی که در مقدمات نظری و استدلالی و پیشینه فکری و تعلقات فلسفی و ... با امثال سروش و سیاسیون نئولیبرال دارد؛ و علیرغم همه گردش‌های پسامدرنیستی‌ای که در برخی حلقه‌ها و وجوه فکری و استدلالی خود دارد؛ سرانجام برابر مخاطب خود، چشم‌اندازی جز نئولیبرالیسم و دعوت به آن قرار نمی‌دهد.



شایگان هم قبول دارد که نقد نیاز به اصولی دارد که با پای بندی به آن نقد صورت می گیرد و وقتی بحث اصول و پای بندی به آن مطرح می شود، کاملاً مشخص است که داریم از طرفیت سخن می گوئیم و "زمینه بی طرف" مدعایی باطل و شعاری بی پایه و غیر حقیقی است.

برخی وجوه آراء "کوهن" و "فایراند" وجود دارد، با تکیه بر برخی تفاسیر از "کانت" و فلسفه علم "پوپری" و نوعی شعبده بازی نظری و مدد گرفتن از این استدلال که "بدیلی برای دموکراسی لیبرال وجود ندارد" و یا "لیبرال دموکراسی کم ضررترین است" و به شیوه ای کاملاً پراگماتیستی (نظیر کاری که "ریچارد رورتی" انجام می دهد) می کوشند تا به اصطلاح اثبات!!! حقانیت لیبرالیسم بپردازند.

نئولیبرال ها مدافعان کلان سرمایه داری بزرگ انحصاری امپریالیستی و احیاء کنندگان میراث لیبرالیسم؛ در دوران پست مدرن هستند. در قرن بیستم در آراء "فردریش فون هایک"، "ریچارد رورتی"، "آیزایا برلین"، "هانا آرنتم"، "کارل پوپر" و خیلی های دیگر می توان اشکال مختلف آراء نئولیبرالیستی را مشاهده کرد. در ایران امروز نیز نئولیبرالیسم، مبلغان و مدافعان و پروپاگانداست های مختلفی (نظیر عبدالکریم سروش، همایون کاتوزیان، مجتهد شبستری، رامین جهاننگلو، ...) دارد که هر یک به شکلی و به نحوی به ترویج نئولیبرالیسم می پردازند.

داریوش شایگان نیز علیرغم تمامی تفاوت هایی که در مقدمات نظری و استدلالی و پیشینه فکری و تعلقات فلسفی و ... با امثال سروش و سیاسیون نئولیبرال دارد؛ و علیرغم همه گردش های پسامدرنیستی ای که در برخی حلقه ها و وجوه فکری و استدلالی خود دارد؛ سرانجام برابر مخاطب خود، چشم اندازی جز نئولیبرالیسم و دعوت به آن قرار نمی دهد. وقتی ماهیت نئولیبرالیستی آراء شایگان (که در پس پشت رنگین کمانی از مدعاهای پسامدرن و بعضاً جذاب در خصوص نقد مدرنیته و ایدئولوژی های مدرن پنهان گردیده است) آشکار می شود، می توان علت مخالفت شایگان با انقلاب دینی و آراء سید احمد فردید و حتی سمت و سو و محتوای حقیقی آنچه که شایگان ما را به سمت آن دعوت می کند را بهتر دریافت. از اینجا است که می توان گفت شایگان به عنوان حلقه ای از سلسله روشنفکران مدرنیست، لیبرالیست ایرانی در وضع کنونی، مخاطبانش

ایدئولوژیک داشتن، مخالفت ندارد، مخالفت شایگان با این است که مفروضات و باورهای ایدئولوژیکی ای غیر از مفروضات ایدئولوژیک لیبرالیسم و نئولیبرالیسم مقبول و مبنای نظر و عمل قرار گیرد. آن گونه که از آراء شایگان و نحوه ورود او به مباحث و مقدماتی که عنوان می کند و نتایجی که می گیرد، بر می آید؛ داریوش شایگان مثل خیلی از نئولیبرالیست های معاصر، برخی تفاسیر پست مدرنیستی در قلمرو معرفت شناسی و اخلاق و هستی شناسی را با مشهورات اصلی جهان بینی به اصطلاح روشنگری در خصوص حقوق بشر و لیبرال دموکراسی و اقتصاد سرمایه داری در هم می آمیزد و در نهایت می کوشد تا از برخی مقدمات پسامدرن به نتایج لیبرالی رهنمون شود و این چیزی نیست مگر ایدئولوژی نئولیبرالیسم. اساساً می توان گفت نئولیبرالیسم، ایدئولوژی سرمایه داری دوران پست مدرن است. اگر در قرون هفده و هجده و نوزده، ایدئولوگ های لیبرالیست بر پایه تفسیر هستی شناختی دکارتی و بهره گیری از "مونا" های "لایب نیتز"ی و نگرش اسپینوزائی دیگر مبتنی بر آمپریسم و پوزیتیویسم فلسفه بریتانیایی و در هر دو حال ملهم از فیزیک و نجوم "گالیله ای، نیوتونی" می کوشیدند تا مدعاها و مشهورات و مفروضات لیبرالی "ولتر" و "منتسکیو" و "آدام اسمیت" و "بنژان کنستان" را توجیه و ترویج نمایند؛ از نیمه قرن بیستم و در دهه های آغازین قرن بیست و یکم و در وضعیتی که تفسیر نیوتونی از زمان، مکان بی اعتبار گردیده است و در غرب مابعد "نیچه" و "هیدگر" و "توماس کوهن" و "فایراند"، دیگر نگرش اخلاقی "لاک" و "کانت" و معرفت شناسی آمپریستی و فلسفه علم پوزیتیویستی قادر به دفاع از فردانگاری سرمایه سالارانه و مفهوم لیبرالی آزادی و ترویج آن نمی باشد، نئولیبرالیست هایی ظهور کرده اند که ضمن تأیید و همراهی با وجوه نسبی انگارانه معرفت شناسی و اخلاقیات پست مدرن و فلسفه علم فراپوزیتیویستی و منتقد اندیشه ترقی در نیمه دوم قرن بیستم، (نظیر آنچه در

مگر جز این است که این ارزش‌ها در دوره‌ای خاص از تطور تاریخ غرب (یعنی دوره غرب مدرن) پدیدار گردیده‌اند و محصول نسبت اومانیستی انسان غربی مدرن با عالم و آدم بوده‌اند (همان چیزی که شایگان در کتاب‌های "بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی" و "آسیا در برابر غرب" اش، به تلویح و تصریح به نقد آن پرداخته است). پس چرا شایگان مدعی جهانشمول بودن آنها می‌گردد؟ اگر پاسخ این است که غرب مدرن قدرت قاهر بر جهان است و از این رو باید ارزش‌ها را جهانشمول دانست. بی‌تردید این پاسخ برای یک پرسش فلسفی و برای یک فیلسوف و حتی روشنفکر (آن‌گونه که مد نظر شایگان است) پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست، هر چند که شاید برای یک سیاستمدار پراگماتیست قابل قبول باشد.



حتی باورداشتن به هولوکاست و خوددموکراسی در زمره مقدسات لیبرال، دموکراسی‌هایستند؟

پرسش دیگر این است که داریوش شایگان که این همه در آثار مختلف خود بر رعایت توجه به تفاوت‌ها و مرزها و شکاف‌های تاریخی و دوری از آشفتگی در مفاهیم و قراردادن هر چیز در جای خودش تأکید دارد و به درستی می‌گوید: "من فکر می‌کنم که فرهنگ‌ها با هم تفاوت دارند و چه بهتر... از این رو است که با شکاف میان تمدن‌ها رو به روایم." به ناگهان، چگونه و بر چه مبنایی متوجه می‌شود که: "با این همه ارزش‌های عام و جهانشمول وجود دارند که زاده فرهنگ غربی، و در نتیجه، مدرن‌اند و نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت؟" مبنای مدعی شایگان در خصوص "جهانشمول" بودن این ارزش‌ها چیست؟ مگر جز این است که این ارزش‌ها در دوره‌ای خاص از تطور تاریخ غرب (یعنی دوره غرب مدرن) پدیدار گردیده‌اند و محصول نسبت اومانیستی انسان غربی مدرن با عالم و آدم بوده‌اند (همان چیزی که شایگان در کتاب‌های "بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی" و "آسیا در برابر غرب" اش، به تلویح و تصریح به نقد آن پرداخته است). پس چرا شایگان مدعی جهانشمول بودن آنها می‌گردد؟ اگر پاسخ این است که غرب مدرن قدرت قاهر بر جهان است و از این رو باید ارزش‌ها را جهانشمول دانست. بی‌تردید این پاسخ برای یک پرسش فلسفی و برای یک فیلسوف و حتی روشنفکر (آن‌گونه که مد نظر شایگان است) پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست، هر چند که شاید برای یک سیاستمدار پراگماتیست قابل قبول باشد.

اگر قرار باشد بدون هیچ مبنای مشخص و مستدلی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها را "جهانشمول" اعلام کنیم، چرا به جای ارزش‌های مدرنیستی به اصطلاح روشنگری که خود شایگان می‌داند با استثمار و تجارت



را به افقی جز افق نئولیبرالیسم و سلطه سرمایه‌داری هار استعمارگر و جامعه مدنی بورژوازی (که مظاهری از ماهیت استثمارگرانه و ظالمانه آن در آثار رمان نویسان غربی‌ای چون: "چارلز دیکنز"، "آلبره بالزاک"، "امیل زولا"، "جک لندن"، "جان اشتاین بک"، "زاهاریا استانکو" و "ماکسیم گورکی" و "آنتول فرانس" و "رومن رولان" و "فئودور داستایفسکی" و بسیاری دیگر به تصویر کشیده شده است و برخی وجوه دیگر از ماهیت ویرانگر آن در آثار فیلسوفان و جامعه‌شناسان و منتقدان غربی‌ای نظیر: "ویلهم رایش"، "هربرت مارکوزه"، "تی. بی. باتومور"، "مارتین هیدگر"، "رنه گنون"، ژان بودریار" و ... تبیین گردیده است و البته هیچ یک از آن‌ها قادر به عیان سازی ذات انسانیت کُش جامعه لیبرال، سرمایه‌داری نبوده است) دعوت نمی‌کند.

پرسش‌هایی از داریوش شایگان

شایگان در کتاب "زیر آسمان‌های جهان" در پاسخ به این سخن که "دموکراسی هم دارای مقدسات خود است" می‌گوید: از مقدساتش چیزی نمی‌دانم. بر عکس، می‌دانم که دموکراسی محصول دوران روشنگری است. یعنی محصول نقد است. شایگان در همان کتاب و چند سطر پیشتر مدعی شده است که "بار آرمان شهر پردازانه دموکراسی، سبک و تقریباً هیچ است و ... همچون زمینه‌ای بی‌طرف است که دیگر گرایش‌ها در آن جلوه و نشو و نما می‌کنند"

آیا شایگان حقیقتاً از مقدسات دموکراسی (در واقع دموکراسی لیبرال منظور است) چیزی نمی‌داند؟ آیا مشهوراتی چون: مفهوم اومانیستی حقوق بشر، سرمایه‌داری نئولیبرالی‌ای که شایگان آن را "قواعد اقتصادی بازار آزاد" می‌نامد، لائیسیت، پرهیز از آنچه که لیبرال‌ها آن را آنتی سیمیتیسم می‌نامند و

۱۸۸

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

شایگان که داعیه ایدئولوژی‌ستیزی دارد و ایدئولوژی را آمیزش عقل و اسطوره می‌داند و تقبیح می‌کند، آیا می‌تواند منکر این حقیقت شود که عبارتی که از او نقل شده، یک عبارت ایدئولوژیک است (گزاره‌ای لیبرالی) که اگر کسی از پیروان ایدئولوژی یا آرمان دیگری آن را بیان می‌کرد، سربعاً متهم به استبداد و فاشیسم می‌شد. با خود صادق باشیم، آیا چنین نیست؟



شایگان اگر چه شعار
ایدئولوژی گریزی سر می دهد
اما صراحتاً به ترویج ایدئولوژی
نئولیبرالیسم می پردازد، هر چند
که وی وجه ایدئولوژیک بودن
آن را نادیده می گیرد. شایگان
مثل نئولیبرالیست ها با تکیه
بر دعاوی پست مدرنیستی به
ترویج لیبرالیسم (نئولیبرالیسم)
می پردازد.

سطر بعد از محقق شدن آرمان شهر
دموکراسی سخن می گوید. شایگان
می گوید: "حال که آرمان شهر به
تحقق درآمده باید به زندگی ادامه داد،
آن سان که گویی هنوز آرمان شهری
وجود دارد" می بینید که شایگان، خود
پذیرفته است که در دموکراسی، آرمان
شهر وجود دارد که به تعبیر او در پی
تحقق آن، اینک بشر مدرن گرفتار سردرگمی گردیده است
که "پس از پایان عشرت چه باید کرد؟" فارغ از تناقضی که
در مدعای شایگان در خصوص وجود یا عدم آرمان شهر
در دموکراسی دیدیم؛ این مدعای شایگان که دموکراسی را
"همچون زمینه ای بی طرف" دانسته است که دیگر گرایش ها
در آن جلوه و نشو و نما می کنند، جای نقد جدی ای دارد؟
به راستی شایگان بر مبنای کدام مؤید نظری یا گواه و شاهد
تجربی و تاریخی، مدعی بی طرفی دموکراسی (دموکراسی
لیبرال) می گردد؟ اساساً به لحاظ عقلی قابل قبول نیست
که امری در ظرف وجود عینی محقق گردد و در ذات خود
"بی طرف" باشد. نگاهی به تاریخ دموکراسی های غربی
(چه دموکراسی برده دار کاسموسانتریک یونانی، رومی و چه
دموکراسی های اومانیستی لیبرالی و یا سوسیالیستی و یا
فاشیستی و نمونه های دیگر) به وضوح و روشنی حکایت گر
وجود ظرفیت و جهت گیری های مشخص تاریخی و
مختصات فرهنگی و در خصوص دموکراسی های مدرن، به
طور مشخص جهت گیری های طبقاتی و انواع تعلقات دیگر
می باشد که به هیچ روی نمی توان نه دموکراسی لیبرال
(که مقصود نظر شایگان است) و نه هیچ صورت دیگر
دموکراسی را بی طرف دانست. اساساً اگر دموکراسی دارای
زمینه ای بی طرف بود که مثل امروز صاحب اقتدار و سلطه
نمی شد. اگر مدعای شایگان در خصوص "زمینه بی طرف"
لیبرال دموکراسی صحیح می بود که طبعاً بحث وجود
"ارزش" هم منتفی می شد و دیگر شایگان نمی توانست آنها
را "ارزش های جهانشمول" بنامد. خود نفس پذیرفتن وجود



برده و آدم ربایی از جنگل های آفریقا
و سواحل آسیای جنوب شرقی و
دهها ردیلت دیگر درآمیخته است و
سه، چهار قرن بیشتر قدمت ندارد؛
چرا ارزش های دینی را "جهانشمول"
اعلام نکنیم؟ پاسخ شایگان چیست؟
آیا جز این است که شایگان چون
دل بسته مدرنیته لیبرال و سرمایه داری

است، ارزش های آن را "جهانشمول" اعلام می کند؟

داریوش شایگان می گوید: "حقوق بشر چینی یا حقوق
بشر هندو وجود ندارد. فقط حقوق بشر، همین و بس
وجود دارد." آیا شایگان، طنین ایدئولوژیک سخن خود
را می شنود؟ اینجا بگویم که بنده هر چند با ایدئولوژی
مدرن مخالفم اما به بدیل دینی اسلامی آن یعنی "طریقت
اجتماعی، سیاسی اسلامی" و آرمان گرایی اسلامی، انقلابی
ولائی معتقدم. اما پرسش بنده این است که شایگان که
داعیه ایدئولوژی ستیزی دارد و ایدئولوژی را آمیزش عقل
و اسطوره می داند و تقبیح می کند، آیا می تواند منکر این
حقیقت شود که عبارتی که از او نقل شده، یک عبارت
ایدئولوژیک است (گزاره ای لیبرالی) که اگر کسی از پیروان
ایدئولوژی یا آرمان دیگری آن را بیان می کرد، سریعاً متهم
به استبداد و فاشیسم می شد. با خود صادق باشیم، آیا چنین
نیست؟

آرمان شهر ویران مدرنیته لیبرال

شایگان در "زیر آسمان های جهان" مدعی می شود که
"بار آرمان، شهرپر دازانه دموکراسی، سبک و حتی تقریباً
هیچ است و به این دلیل که همچون زمینه ای بی طرف
است که دیگر گرایش ها در آن جلوه و نشو و نما می کنند"
(ص ۴۶) و درست دو صفحه بعد در صفحات ۴۸ و ۴۹
همان کتاب از نظر "لیپوتسکی" درباره دموکراسی و آنچه
که او "عصر تهی" می نامد و نیز آنچه که "اولیویه مونژن"
به نام "ترس از تهی" که به یکی از "ویژگی های مسلط
انسان دموکراتیک تبدیل می شود" سخن می گوید و چند

اگر قرار باشد بدون هیچ مبنای مشخص و مستدلی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها را "جهانشمول" اعلام کنیم، چرا به جای ارزش‌های مدرنیستی به اصطلاح روشنگری که خود شایگان می‌داند با استثمار و تجارت برده و آدم‌ربایی از جنگل‌های آفریقا و سواحل آسیای جنوب شرقی و دهه‌ها ردیلت دیگر درآمیخته است و سه، چهار قرن بیشتر قدمت ندارد؛ چرا ارزش‌های دینی را "جهانشمول" اعلام نکنیم؟ پاسخ شایگان چیست؟ آیا جز این است که شایگان چون دل‌بسته مدرنیته لیبرال و سرمایه‌داری است، ارزش‌های آن را "جهانشمول" اعلام می‌کند؟



شمار نیست. همان مدینه‌ای که در آن تحت لوای "آزادی بیان" و این مدعا که "هیچ چیز مقدس نیست" به وجود مبارک پیامبر اعظم (ص) و حقایق ملکوتی اهانت می‌کنند، اما اجازه "انکار هولوکاست" را نمی‌دهند و "یهود ستیزی" جرمی بزرگ تلقی می‌شود و هر نوع اعتراض علیه بربریت سرمایه‌داری نتولیبیرال و ظلم استکباری آن، "مخالفت با تمدن" و "طرفداری از ارتجاع" نامیده می‌شود.

شایگان در میان سلسله روشنفکران مدرنیست ایرانی اولین نفر نیست که ما را دعوت به تسلیم در برابر نظام سلطه سرمایه‌داری نتولیبیرال و پذیرش سیطره "کاست حاکمان جهانی یهودی، ماسونی" می‌کند و بی‌گمان آخرین آنها نیز نخواهد بود. اما ویژگی شایگان این است که به عنوان یک ایدئولوگ نتولیبیرالیست، ساعت‌ها و نیز ده‌ها صفحه علیه ایدئولوژی و در نقد سخن می‌گوید و برخی انتقاداتی را که علیه اتوپییای مدرنیته لیبرال و وجود محقق عینی آن عنوان گردیده است؛ مطرح می‌کند و چهره‌ای منتقد و ورای تعلق به عالم مدرن به خود می‌گیرد و هر نوع انقلابی‌گری دینی و آرمان خواهانه را به گناه!! ایدئولوژیک بودن محکوم می‌کند و سرانجام در مقام فیلسوفی که گویا مدرنیست و لیبرالیست نیست، مبلغ مدرنیته و نتولیبیرالیسم می‌گردد و مخاطب را به پذیرش "ارزش‌های جهانشمول"!!! آن دعوت می‌کند. ادامه دارد...

پی‌نویس‌ها:

۲۹. شایگان، داریوش / راه نو / شماره ۱۲ / ۲۰ تیر سال ۱۳۷۷ / صص ۱۸، ۱۹، ۲۲

۳۰. شایگان، داریوش / زیر آسمان‌های جهان / صص ۴۵۴، ۴۷

۳۱. منبع پیشین / صص ۵۰، ۵۱

۳۲. منبع پیشین / ص ۸۹

۳۳. منبع پیشین / ص ۹۱۹۰

۳۴. شایگان، داریوش / راه نو / شماره ۱۲ / ص ۲۰

۳۵. منبع پیشین / ص ۲۲

۳۶. شایگان، داریوش / راه نو / ص ۲۲

"ارزش" (اعم از جهانشمول یا غیر جهانشمول) به معنای پذیرفتن وجود طرفیت و نفی بی‌طرفی است.

شایگان در ادامه همان مبحث، دموکراسی را "محصول دوران روشنگری" و "محصول نقد" می‌داند و از این که "نقد پس از آن که فضای عمومی را از مذهب خالی کرد، به قدرت سیاسی حمله کرد" سخن می‌گوید. اگر دموکراسی و نقد دموکراتیک، بی‌طرف و فاقد جهت بوده است با کدام مبنا و بر چه اساسی به قول شایگان به "مرزبندی با دولت" پرداخته و "فضای عمومی را از مذهب خالی کرد" و "به قدرت سیاسی حمله کرد" و قس علیهذا.

خود شایگان در گفتگو با "راه نو" در خصوص نقد و "خانه تکانی" و ضرورت تکیه بر اصول مشخص (که طبعاً طرفیت دارد و بی‌طرف نمی‌باشد) در امر نقد، می‌گوید:

"این خانه تکانی لازم است مشروط بر این که انسان به چیزی پایبند باشد و الا زیر پای آدم کاملاً خالی خواهد شد. به نظر من باید به اصول روشنگری جدید بازگشت. یک نو روشنگری که وارث کلیه سنت تفکر تاریخی باشد." (۳۶)

می‌بینیم که شایگان هم قبول دارد که نقد نیاز به اصولی دارد که با پایبندی به آن نقد صورت می‌گیرد و وقتی بحث اصول و پایبندی به آن مطرح می‌شود، کاملاً مشخص است که داریم از طرفیت سخن می‌گوییم و "زمینه بی‌طرف" مدعایی باطل و شعاری بی‌پایه و غیر حقیقی است.

از مجموع آنچه آوردیم مشخص می‌شود که شایگان اگر چه شعار ایدئولوژی‌گریزی سر می‌دهد اما صراحتاً به ترویج ایدئولوژی نتولیبیرالیسم می‌پردازد، هر چند که وی وجه ایدئولوژیک بودن آن را نادیده می‌گیرد. شایگان مثل نتولیبیرالیست‌ها با تکیه بر دعاوی پست مدرنیستی به ترویج لیبرالیسم (نتولیبیرالیسم) می‌پردازد. شایگان ما را به آرمان شهر (در حقیقت اتوپییای) نتولیبیرالیسم دعوت می‌کند. همان اتوپییایی که فارغ از شعارها و تبلیغات پر زرق و برقش جایی جز مدینه برده‌داری سرمایه‌سالاری و بی‌عدالتی و فقر انبوه محرومان و سرمایه‌اندوزی نجومی اقلیتی انگشت

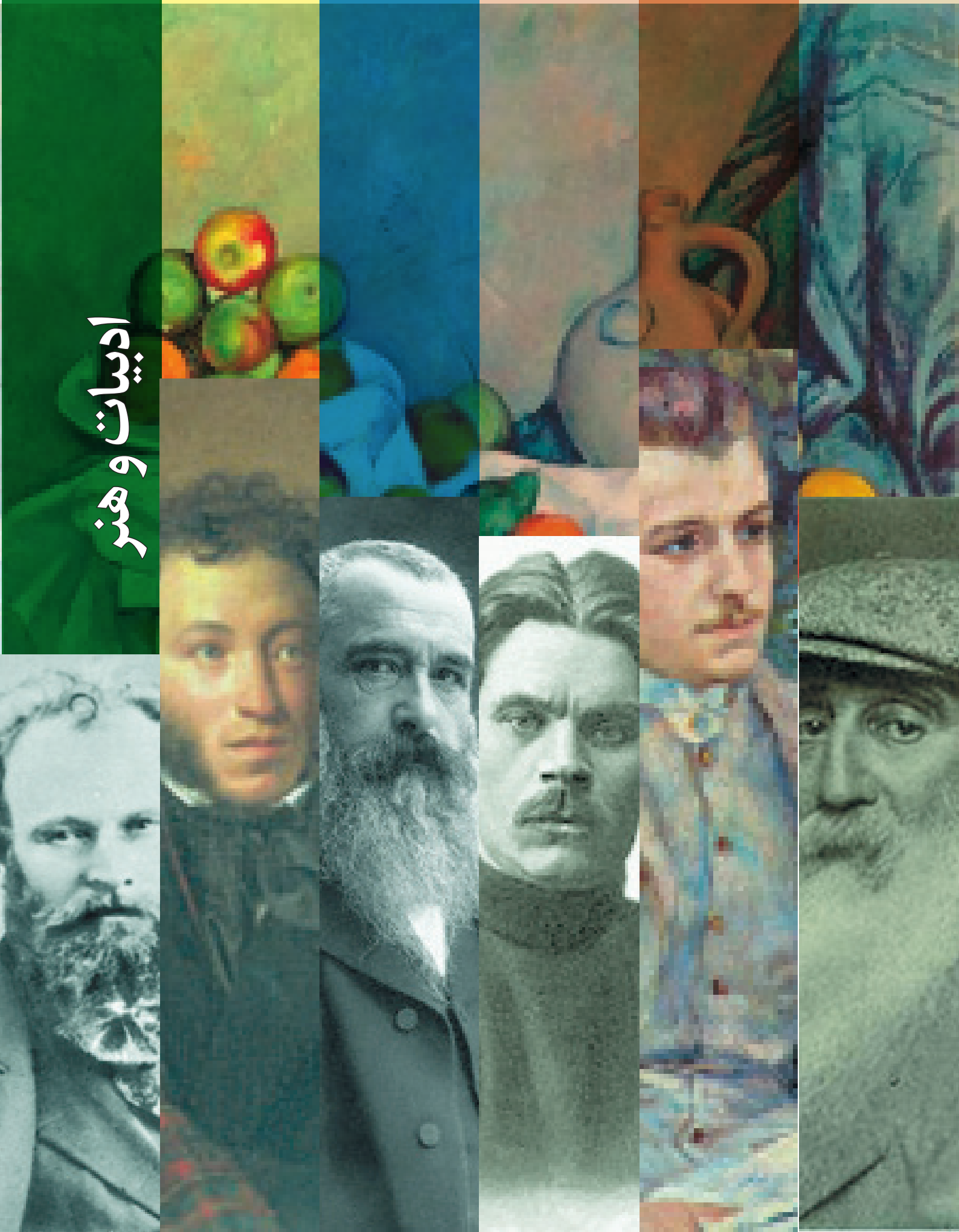
۱۹۰

شماره شانزدهم

آذر ماه ۹۱

به راستی شایگان بر مبنای کدام مؤید نظری یا گواه و شاهد تجربی و تاریخی، مدعی بی‌طرفی دموکراسی (دموکراسی لیبرال) می‌گردد؟ اساساً به لحاظ عقلی قابل قبول نیست که امری در ظرف وجود عینی محقق گردد و در ذات خود "بی‌طرف" باشد.

ادبیات و هنر





امپرسیونیسم؛ روایت آغاز بحران پسامدرن در هنر نقاشی غرب

■ زینت بریانی

۱۹۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم

● آذر ماه ۹۱



غرب به مرحله‌ای دیگر از سیر تطور تاریخی‌اش می‌کرد؛ ورود به مرحلهٔ پسامدرنیسم که در باطن خود حکایت‌گر آغاز بحران انحطاطی بود و از ظهور جلوه‌هایی از خودآگاهی نسبت به این بحران نشان داشت. آغاز تقریبی پسامدرنیته در قلمروهای مختلف حیات عالم غرب مدرن را می‌توان حدود دهه‌های ۱۸۵۰ الی ۱۸۷۰ میلادی دانست.

هستهٔ اولیه جنبش امپرسیونیسم در نقاشی را نقاشانی چون «مونه»، «رنوار» و «سیسلی» تشکیل می‌دادند که به زودی «پیسارو» و «سزان» و «گیومن» نیز با آنها ارتباط یافتند. جمعی از این نقاشان گمنام «انجمن هنرمندان نقاش و مجسمه‌ساز گمنام» را تشکیل می‌دهند و آثارشان را در «آلبیه عکس ناوار» (در سال

امپرسیونیسم Impressionism را می‌توان اولین صورت هنر بحران‌زدهٔ پسارنالیستی در عالم غرب مدرن و به عبارتی دیگر، اولین روایت هنری از ظهور بحران انحطاطی پسامدرن در نقاشی غرب متأخر و معاصر دانست. ظهور امپرسیونیسم در نقاشی عالم مدرن در دهه‌های پایانی قرن بیستم به موازات اتفاقات دیگری که هم‌زمان با آن (هر چند اگر چه نه در ربط مستقیم ظاهری با همدیگر) در قلمرو تفکر فلسفی با ظهور آراء نیچه و شکل‌گیری صورت اولیهٔ نحوی خودآگاهی نیست‌انگار اضطراب آلود نسبت به ظهور بحران انحطاطی در غرب و نیز شتاب گرفتن بحران‌های اقتصادی، اجتماعی ادواری و فزاینده نظام سرمایه‌داری مدرن، پدیدار گردید حکایت از ورود عالم



امپرسیونیسم اولین سبک نقاشی آغاز دوران بحران پست مدرن بود اما تنها سبک آن نبود. در پی ظهور و سپس افول امپرسیونیسم، مکتب‌ها و رویکردهای دیگری پدیدار گردیدند که هر یک به نحوی روح مضطرب و بحران‌زده فاز مرتبط با خود از مرحله تطور سیر انحطاطی غرب مدرن را در عرصه نقاشی ظاهر کرده و نشان دادند.



۱۸۷۴ میلادی) به نمایش می‌گذارند. در میان آثار ارائه شده در این نمایشگاه تابلویی از مونه وجود داشت به نام «امپرسیون: طلوع آفتاب» خبرنگار هنری مجله «شاری واری» که «لوئیس لروی» نام داشت، کل گروه نقاشان شرکت کننده در این نمایشگاه را به مسخره «امپرسیونیست» نامید که برگرفته از نام تابلوی مونه بود. این نام برای این گروه و به عنوان یک سبک نقاشی و جنبش هنری ماندگار شد. (۱) البته برخی از نقاشان گروه ظاهراً از این نامگذاری راضی نبودند. در پی برگزاری این نمایشگاه، نمایشگاه‌های دیگری در سال‌های ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۷۹، ۱۸۸۰، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲ و ۱۸۸۶ نیز برگزار می‌شود. پس از آخرین نمایشگاه

انجمن از هم می‌پاشد، اما امپرسیونیسم به عنوان یک جنبش هنری و سبک تأثیرگذار در نقاشی پا برجا می‌ماند. امپرسیونیسم اگر چه به عنوان یک مکتب نقاشی در برخی آثار رنوار و سزان و وان گوگ مطرح شد و مونه تا پایان به آن وفادار ماند، اما در باطن خود از بروز یک تغییر در نگرش آدمی به خود و هستی حکایت می‌کرد. نگرشی که بیانگر نحوی تزلزل و فروپاشی بود. این تزلزل و فروپاشی بی آن که نقاشان سبک امپرسیونیست اصلاً از آن آگاه باشند، نشانه‌ای بر ورود عالم غرب مدرن به مرحله پسامدرنیسم (مرحله بحران انحطاطی غرب مدرن و خودآگاهی نسبت به آن) بود. امپرسیونیسم اولین سبک نقاشی آغاز دوران بحران

در امپرسیونیسم، نقاش تأکید دارد تا درک و فهم بصری خود از یک شیء را مبتنی بر برخوردی که از انعکاس نور و سایه (و تصویر شیء در پرتو آن نور و سایه) پدیدار می‌گردد منعکس نماید. برای نقاش امپرسیونیست، تحلیل شکل اهمیت ندارد بلکه جلوه رنگی اشیاء که برخاسته از انعکاس نور و رنگ نشأت گرفته از آن است، اهمیت دارد.



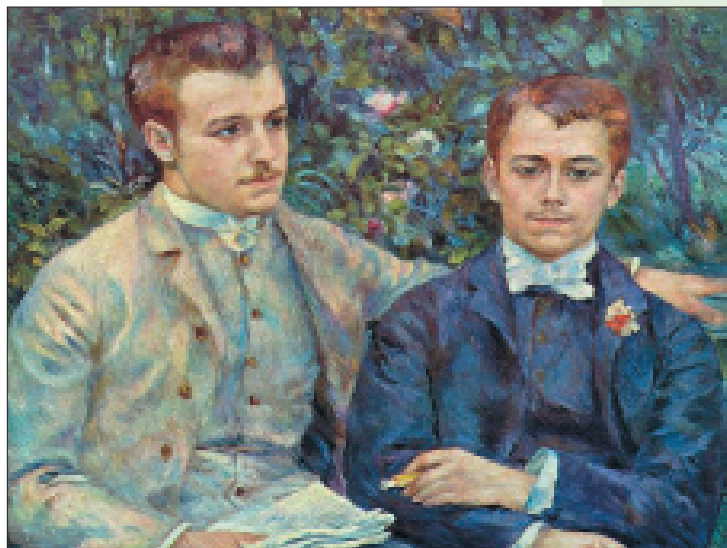
امپرسیونیسم در زمانه‌ای ظاهر می‌شود که تکنیک مدرن پس از یکصد سال تداوم و بسط و سیطره موج اول انقلاب صنعتی، سیمای شهرها و نیز وجوه زندگی مدرن را به تبع خود تغییر داده است و تب سودجویی سرمایه‌دارانه (که تدریجاً به شم عاطفی - ادراکی غالب روزانه بدل گردیده) و سیطره کمیت‌انگاری، اضطراب زمان را پدیدار ساخته است و افزونی سرعت تغییرات نوعی حالت بهت و شگفتی پدیدار کرده است و بشر مدرن هنوز به اندازه پایان قرن بیستم متوجه هولناکی این تغییرطلبی دائم تنوع‌طلبانه سودمحورانه و زیان‌های آن نگردیده است.

هشت نمایشگاه برگزار شده به جز در اولین و چهارمین و آخرین آنها، عنوان امپرسیونیسم پذیرفته نشد. (۲) آثار امپرسیونیست‌ها در آغاز با موجی از انتقادات و تمسخر از طرف منتقدین مواجه شد. به عنوان مثال، «همزمان با نمایشگاه سال ۱۸۷۶» فیگارو نوشت:

«پنج یا شش آدم روانی، یکی از آنها زن [جمعی از افراد ناکام ملوث به پندارهای احمقانه] در اینجا گرد آمده اند تا کارهای خود را به نمایش بگذارند... نمایش رعب‌آوری است که بیهودگی انسانی تا آستانه جنون برسد. کسی باید با تحکم به آقای پیسارو بگوید که آقای عزیز درختان هرگز بنفش نیستند، آسمان هرگز به رنگ کرة تازه نیست، این که در هیچ کجای دنیا چیزهایی که در تابلویشان کشیده‌ای یافت نمی‌شود.» (۳) امپرسیونیسم به عنوان یک مکتب هنری در قلمرو نقاشی، چه مختصاتی دارد؟ قبل از پاسخ به این پرسش، باید توضیح دهیم که امپرسیونیسم را به یک اعتبار می‌توان دنباله رئالیسم دانست. البته رئالیسم به دوران تثبیت غرب مدرن تعلق داشت یعنی دورانی که هنوز مفروضات و مشهورات ظلمانی عصر به اصطلاح روشنگری معتبر تلقی می‌شدند، اما امپرسیونیسم به دورانی تعلق دارد که «یقینیات» و مشهورات مدرنیستی دستخوش اضطراب گردیده است و بذر تردید پسامدرن، بانگ آغاز انحطاط و فروپاشی را برای غرب مدرن در همه عرصه‌ها به صدا درآورده است.

در یک بیان فشرده و فهرستوار می‌توان ویژگی‌های امپرسیونیسم را این‌گونه فهرست کرد:

- واژه امپرسیون به معنای برداشت یا ادراک شخصی است. در امپرسیونیسم، نقاش تأکید دارد تا درک و فهم بصری خود از یک شیء را مبتنی بر برخوردی که از انعکاس نور و سایه (و تصویر شیء در پرتو آن نور و سایه) پدیدار می‌گردد منعکس نماید. برای نقاش



پست مدرن بود اما تنها سبک آن نبود. در پی ظهور و سپس افول امپرسیونیسم، مکتب‌ها و رویکردهای دیگری پدیدار گردیدند که هر یک به نحوی روح مضطرب و بحران‌زده فاز مرتبط با خود از مرحله تطور سیر انحطاطی غرب مدرن را در عرصه نقاشی ظاهر کرده و نشان دادند. آغاز امپرسیونیسم را به لحاظ زمانی می‌توان سال ۱۸۷۴ میلادی در نظر گرفت و اکثر مورخان سال ۱۸۸۶ یعنی سال برگزاری آخرین نمایشگاه نقاشان عضو انجمن را سال پایان جنبش امپرسیونیستی دانسته‌اند. اما واقعیت این است که از سال ۱۸۹۰ میلادی به بعد امپرسیونیسم به عنوان یک مکتب هنری از نفوذ بسیاری برخوردار می‌گردد و این نفوذ تا دهه‌های آغازین قرن بیستم نیز ادامه می‌یابد. از سال ۱۸۷۷ عنوان امپرسیونیسم مقبولیت گسترده یافت و تعداد زیادی از نقاشان انجمن این عنوان را پذیرفتند. در میان اعضا انجمن نیز به لحاظ میزان پای‌بندی به تکنیک‌ها و نحوه نگاه امپرسیونیستی اختلاف و تفاوت‌های بسیاری وجود داشت و از مجموع

۱۹۴

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



امپرسیونیسم بر محوریت وجوه بصری در نقاشی تأکید می‌ورزد و می‌کوشد تا به حذف جنبه‌های تمثیلی و ادبی یک اثر نقاشی بپردازد. از این منظر می‌توان امپرسیونیسم را نشانه‌تفوق کامل جریان فکری‌ای دانست که به حسب ذات تقلیل‌گرا و سطحی‌مدرن‌نیت، تصویر را بر کلام در هنر و امور دیگر برتری می‌بخشید و در ریشه‌یابی تبارشناسانه این ویژگی می‌توان پیشینه آن را در جهان‌بینی یهودی و یهودزدگی در تاریخ یافت.

امپرسیونیست، تحلیل شکل اهمیت ندارد بلکه جلوه رنگی اشیاء که برخاسته از انعکاس نور و رنگ نشأت گرفته از آن است، اهمیت دارد.

«ژرژ ریویر در سال ۱۸۷۷، امپرسیونیسم را چنین تعریف کرد: برخورد با موضوع بر اساس سایه، رنگ‌ها و نه به خاطر خود موضوع». بنابراین تعریف، نقاش امپرسیونیست به تحلیل شکل نمی‌پردازد، بلکه فقط نوری را که از شکل بر شبکه چشمش انعکاس می‌یابد، دریافت می‌کند و بیشتر جلوه این نور را می‌نماید تا شکل شیئی که نور از آن منعکس شده است... اما رنگی که امپرسیونیست به کار می‌برد، همانی نیست که نتیجه تجربه و عادت ممتد ما است. او وراء رنگ موضعی و شناخته شده شیء به برداشتی آنی از رنگ آن در شرایط خاص نور دست می‌یازد.» (۴)

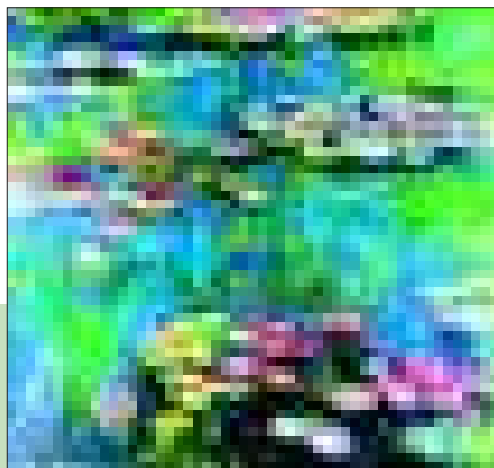
امپرسیونیسم در زمانه‌ای ظاهر می‌شود که تکنیک مدرن پس از یکصد سال تداوم و بسط و سیطره موج اول انقلاب صنعتی، سیمای شهرها و نیز وجوه زندگی مدرن را به تبع خود تغییر داده است و تب سودجویی سرمایه‌دارانه (که تدریجاً به شِم عاطفی - ادراکی غالب روزانه بدل گردیده) و سیطره کمیت‌انگاری، اضطراب زمان را پدیدار ساخته است و افزونی سرعت تغییرات نوعی حالت بهت و شگفتی پدیدار کرده است و بشر مدرن هنوز به اندازه پایان قرن بیستم متوجه هولناکی این تغییرطلبی دائم تنوع‌طلبانه سودمحورانه و زیان‌های آن نگردیده است.

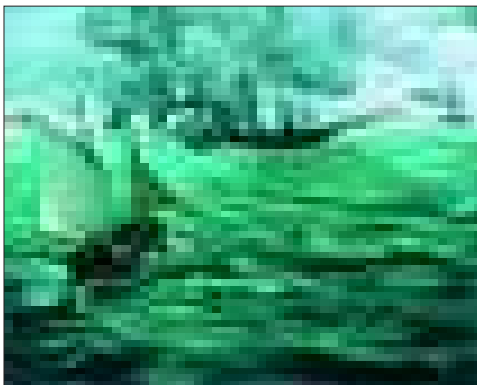
امپرسیونیسم به تکنولوژی مدرن و انقلاب صنعتی (که از حدود دهه ۱۸۶۰ میلادی تدریجاً وارد فاز

دوم خود یعنی انقلاب الکتریسیته می‌گردید) خوشبین است زیرا هنوز قادر به فهم عمق عوارض ویرانگر آن نگردیده است و ماهیت آن را نمی‌شناسد. امپرسیونیسم به تغییر و احساس دم‌افزون سرعت با روی باز و خوشبینی می‌نگرد.

امپرسیونیسم به مسائل اجتماعی و زندگی تهی‌دستان شهری و استثمارشدگان و خانه‌خراپ‌هایی که بهره‌کشی پول‌سالاران (طبقه سرمایه‌دار مدرن سکولار) و انقلاب صنعتی آنها را خاکستر نشین کرده است، بی‌اعتنا است. امپرسیونیسم بیشتر سبکی منحصر در دغدغه‌های شخصیت‌های مرفه باریک بین و حساسی است که از دغدغه‌های معاش فارغند و به گروه معدود استثمارگران صاحب سرمایه تعلق دارند. امپرسیونیسم بیشتر شیفته موضوعات نادر و خاص و معطوف به تجربه‌های منحصر شخصی و فردی بورژوازی است. امپرسیونیسم فاقد هر نوع آرمان‌گرایی و تعهد اجتماعی و سیاسی است و می‌توان آن را صورتی از «هنر برای هنر» دانست.

امپرسیونیسم، رویکردی است که معطوف به ثبت ادراک و تجربه شخصی هنرمند از واقعیت در یک





بحران پسامدرن و پر رنگ تر شدن وجوه انحطاطی بحران غرب مدرن، امپرسیونیسم به لحاظ یک مکتب دستخوش تزلزل گردید و این امر خود را در چند دستگی و شکاف میان اعضای انجمن و سرانجام فروپاشی آن نشان داد. نوع نگاه زیبایی شناسانه امپرسیونیستی از دهه‌های بیست و سی قرن بیستم که دیگر نشانه‌های انحطاط و آغاز زوال غرب مدرن پر رنگ و واضح شده بود و راه را بر هر نوع خوش‌بینی بسته بود، گرفتار زوال کامل گردید و مرگ امپرسیونیسم را رقم زد.

– امپرسیونیسم بر محوریت وجوه بصری در نقاشی تأکید می‌ورزد و می‌کوشد تا به حذف جنبه‌های تمثیلی و ادبی یک اثر نقاشی بپردازد. از این منظر می‌توان امپرسیونیسم را نشانه تفوق کامل جریان فکری‌ای دانست که به حسب ذات تقلیل‌گرا و سطحی‌مدرئیت،

لحظه (آن هم از پرتو نور و رنگ و جلوه‌گری‌های آنها) است و از این رو بیش از آن که بخواهد بازتاباننده واقعیت عینی باشد، معطوف به ثبت ادراک و تجربه هنرمند از واقعیت و به نوعی اثبات جهان شخصی او است. همین ویژگی، وجه فردانگارانۀ امپرسیونیسم را تقویت می‌کند و به نحوی پر رنگ و بارز به آثار نقاشان امپرسیونیست، صبغه‌ای سوپژکتیویستی (بسیار بیش از سوپژکتیویسم موجود در آثار کلاسیک‌ها، رمانتیک‌ها یا رئالیست‌ها) می‌بخشد.

– امپرسیونیسم به نوعی نتیجه بروز تغییرات در اجتماع مدرن سرمایه‌سالار دهه‌های آخر قرن نوزدهم و حرکت آن به سمت ورود به مرحله آغاز پایان است. امپرسیونیست‌ها اگرچه این تغییر و بحران را حس می‌کردند، اما تعلق‌شان به افق تاریخ مدرن موجب می‌شد که قادر به شنیدن پیام باطنی تحولات نگردند.

– امپرسیونیست‌ها به دلیل جوهر هنر برای هنری افکار و آثارشان، هیچ درد و دغدغه و وظیفه‌ای در خصوص بیان انتقادی زشتی‌ها و تباهی و کوشش در مسیر تغییر و اصلاح امور در خود نمی‌دیدند و این امر زمینه‌ساز نوعی خوش‌بینی غافلانه نشأت گرفته از بی‌دردی در آنها گردیده است. (خوش‌بینی غافلانه که ناشی از جهل مرکب و ناآگاهی از عمق بحران و تباهی است با خوش‌بینی آرمان‌گرایانه معنوی‌ای که معطوف به آینده و انجام تغییرات انقلابی اصلاح‌گرانه و نوزایی دینی در چشم‌انداز آینده است، تفاوت ماهوی دارد) امپرسیونیست‌ها به دلیل تنگ‌نظری تاریخی و افق محدود نگاهشان، در ابتدا امکان این را نیافتند که وجوه انحطاطی غرب مدرن و ظهور و بروز دوران انحطاط پسامدرن (که امپرسیونیسم اولین مکتب نقاشی محصول آن بود) را درک کنند و گرفتار یک خوش‌بینی غافلانه بورژوازی بودند؛ اما به موازات تعمیق



۱۹۶

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



امپرسیونیست‌ها به دلیل تنگ‌نظری تاریخی و افق محدود نگاهشان، در ابتدا امکان این را نیافتند که وجوه انحطاطی غرب مدرن و ظهور و بروز دوران انحطاط پسامدرن (که امپرسیونیسم اولین مکتب نقاشی محصول آن بود) را درک کنند و گرفتار یک خوش‌بینی غافله‌ بورژوایی بودند؛ اما به موازات تعمیق بحران پسامدرن و پررنگ تر شدن وجوه انحطاطی بحران غرب مدرن، امپرسیونیسم به لحاظ یک مکتب دستخوش تزلزل گردید و این امر خود را در چند دستگی و شکاف میان اعضای انجمن و سرانجام فروپاشی آن نشان داد.

باید به آن اشاره کرد، این است که امپرسیونیسم (در نقاشی) و تلقی‌ای که از اشیاء و طبیعت ارائه می‌دهد و بر آن اساس مدعی ادراک متفاوتی از واقعیت و ارائه آن به صورت یک دریافت شخصی لحظه‌ای از واقعیت (البته دریافتی که مبتنی بر مشاهده و درک اشیاء از ورای جلوه‌های نور و رنگ و با عطف توجه به آنها و نه به شکل شیء) و ثبت آن به صورت یک اثر نقاشی می‌گردد، در حقیقت نحوی تجلی سوژه مدرن نفسانیت مدار مضطرب در آستانه فروپاشی (در دوران آغاز بحران انحطاطی پسامدرن) در نقاشی غربی اواخر قرن نوزدهم است.

پی‌نویس‌ها:

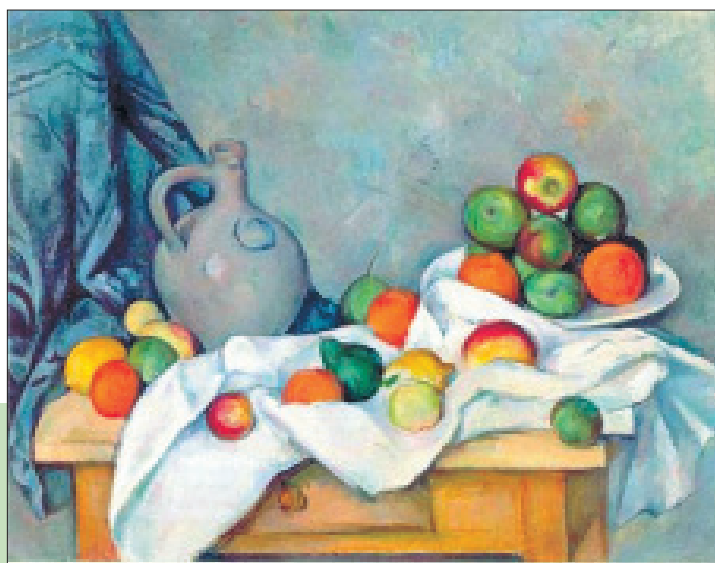
۱. Michner, Peter/ Impressionism/ New York ۱۹۷۸ / ۱۱. p
۲. آژبورن، چیلوزر و دیگران / سبک‌ها و مکتب‌های هنری / فرهاد گشایش / انتشارات مارلیک / ۱۳۹۰ / ص ۳۲
۳. منبع پیشین / صص ۳۴، ۳۵
۴. پاکباز، رویین / در جستجوی زبان نو / انتشارات نگاه / ۱۳۸۶ / ص ۳۲۱

تصویر را بر کلام در هنر و امور دیگر برتری می‌بخشید و در ریشه‌یابی تبارشناسانه این ویژگی می‌توان پیشینه آن را در جهان‌بینی یهودی و یهودزدگی در تاریخ یافت. امپرسیونیسم در بازنمایی‌های تصویری‌اش از مجرای تأکید و تکیه خاص بر عناصر بصری می‌کوشد تا از طریق تجزیه موضوع اثر به دریافت‌های ساده و ابتدایی حسی (دریافت‌هایی که مبتنی بر ادراک کاملاً فردی و شخصی لحظه‌ای هنرمند در پرتو بازی نور و سایه‌ها هستند) اشیاء را در اثر نقاشی بازنمایند و این ویژگی موجب کم رنگ شدن وجه معنایی اثر نقاشی می‌شود و بدین‌سان زمینه را برای سیطره هنر معناگیز قرن بیستم فراهم می‌نماید.

نقاشان امپرسیونیست توجه خاصی به مظاهر تکنولوژیک زمانه‌شان داشتند. اساساً امپرسیونیسم را باید نوعی هنر مدرن شهری دانست که منظر نگاهش به طبیعت و روستا نیز، مدرن و بورژوایی (برگرفته از «بورگ» به معنای شهر) است.

اگر چه نقاشان مختلفی در برخی مقاطع با رویکرد

امپرسیونیست‌ها همکاری کردند، اما مونه، پیسارو، و سیسلی را باید اصلی‌ترین امپرسیونیست‌ها دانست و در این میان شاید بتوان گفت که مونه از نقش و جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. نکته مهمی که در پایان





نگاهی کوتاه به زندگی و شعر «مارینا تسوتایوا»

شاعری لیبرال در گرداب حکومت سرخ

■ جمشید جلالی

۱۹۸

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



برادر و خواهر ناتنی بود. ایوان ولادیمیروویچ تسوتایف از مادر مارینا بیست سال بزرگ‌تر بود. پدر مارینا سخت درگیر علائق حرفه‌ای‌اش بود و به همسر و خانواده‌اش بسیار کم توجه بود. دو سال پس از تولد مارینا، خواهرش «آناستازیا» (آسیا) به دنیا آمد.^(۱)

در سال ۱۹۰۲، مارینا ده ساله بود که مادرش به بیماری سل مبتلا شد. مارینا الکساندروونا به همراه دو دخترش «مارینا» و «آناستازیا» به منظور تغییر آب و هوا و کمک به امر معالجه‌اش به اروپا رفت. مارینا مدتی در سوییس در یک مدرسه فرانسوی و پس از آن در یک مدرسه آلمانی به تحصیل پرداخت. مارینا در ایام تحصیل در اروپا، زبان‌های فرانسه و آلمانی را فراگرفت

مارینا ایوانوونا تسوتایوا، شاعره روسی در ۲۶ سپتامبر سال ۱۸۹۲ میلادی در مسکو به دنیا آمد. اولین مجموعه اشعار او به نام «آلبوم شب» در سال ۱۹۱۰ میلادی منتشر شد. مارینا، دختر ایوان ولادیمیروویچ تسوتایف «استاد تاریخ هنر دانشگاه مسکو بود. مادر مارینا، «مارینا الکساندر وونا» بود که تباری لهستانی، آلمانی داشت. مادر مارینا تحصیلات جدی در موسیقی داشت و در ارتباط با مارینا، رفتاری سخت‌گیرانه به منظور واداشتن او به فراگیری موسیقی داشت.

پدر مارینا پیش از ازدواج با مارینا الکساندروونا یک بار ازدواج کرده بود. همسر اول او پس از وضع حمل دومش درگذشته بود. از این رو مارینا تسوتایوا دارای



مارینا تسوتایوا در اواخر سال ۱۹۱۰ اولین مجموعه شعرش به نام «آلبوم شب» را منتشر کرد و دو سال بعد یعنی در سال ۱۹۱۲ دومین مجموعه شعرش تحت عنوان «فانوس جادو» را به دست چاپ سپرد. «موضوع اصلی دو مجموعه نخست منتشر شده در سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۱۲، از همان عنوانشان پیداست. شعرها مناظر مربوط به دوره‌ای از کودکی و جوانی را ارائه می‌کنند که در اتاق مخصوص کودک، اتاق مطالعه، و سالن پذیرایی خانه‌ای متعلق به خانواده‌ای از طبقه متوسط در مسکو به آرامی سپری شده است... در واقع این دو مجموعه پر است از شعرهای عکس مانند و تصویری. از این گذشته، شاعر جوان مهارت خود را در کاربرد ارکان و اجزای مختلف وزنی، که در شعر روسی قرن نوزدهم به کار می‌رفت، به نمایش گذارد، همچنان که ابتکار خود را در شکل قطعه و بند شعر نیز نشان داد. این دو ویژگی در نظم شعری، در شعرهای بعدی او

و با تاریخ هنر آشنا شد. از اینجا بود که مارینا شیفته فرهنگ و ادبیات آلمانی گردید و این ویژگی تا پایان زندگی‌اش پایدار ماند.

مارینا و مادر و خواهرش در سال ۱۹۰۵ به روسیه بازگشتند. در این سال، یک انقلاب علیه خاندان تزار در روسیه در گرفت که نهایتاً شکست خورد. مادر مارینا یک سال بعد به بیماری سل درگذشت و مارینای چهارده ساله را با یک خواهر کوچک‌تر و پدری کم توجه و مشکلات ناشی از فقدان مادر تنها گذاشت.^(۱) از آن پس زندگی دو نفره مارینا و آسیا آغاز گردید. در جریان این فصل جدید زندگی بود که مارینا با برخی محافل ادبی مسکو آشنا گردید و ارتباط یافت. مدتی بعد مارینا با «ولادیمیر نیندر» که متخصص ادبیات کلاسیک و مترجم بود آشنا شد و روابط عاشقانه با او برقرار کرد. البته این روابط، سرانجامی نداشت و به جدایی همیشگی انجامید.

نوعی یأس و تلخ‌اندیشی مزمّن در اشعار تسوتایوا دیده می‌شود، یأس تلخی که احتمالاً از بحران ذاتی عالم غرب مدرن از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد نشأت می‌گیرد و شرایط خاص روسیه پس از انقلاب اکتبر نیز بر عمق و شدت آن افزوده است.

در سال ۱۹۱۷ م. انقلاب اکتبر در روسیه به پیروزی رسید و کمونیست‌هایی که «بلشویک» نامیده می‌شدند، به رهبری «ولادیمیر ایلیچ لنین» به قدرت رسیدند. اندک زمانی بعد جنگ داخلی آغاز گردید و سرگئی افرون، همسر مارینا به صفوف نیروهای طرفدار تزار که با بلشویک‌ها مبارزه می‌کردند، پیوست. خود مارینا نیز به دلیل تعلقات فکری لیبرالی‌ای که داشت و نیز به این دلیل که انقلابیون، دارایی‌ها و سرمایه او و همسرش را مصادره کرده بودند با بلشویک‌ها مخالف بود، اما وارد مبارزه سیاسی با آنها نشد.



پس از ازدواجش و تا قبل از انقلاب اکتبر و مصادرهٔ دارائی‌هایشان توسط انقلابیون هیچگاه با رنج و مشقت اقتصادی و کار کردن در برابر درآمد اندک و از روی اضطرار و به منظور تداوم بقا، آشنا نشده بود. مارینا در سالهای نخست ازدواج و تا قبل از پیروزی انقلاب اکتبر و وقوع جنگ داخلی، زندگی مبتنی بر کار فکری و سرودن شعر و ارتباط با محافل ادبی داشت. با اینکه مارینا هرگز از شوهرش جدا نشد، اما روحیهٔ بوالهوس و تنوع طلب و نا آرام او و فضای مفسده انگیز محافل روشنفکری و ادبی روسیه موجب شد که دچار برخی کشاکش‌ها و دلبستگی‌ها و فراز و فرودهای عاشقانه گردد که البته هر یک از این تجربه‌ها پس از مدتی خاتمه می‌یافت و هیچ‌یک از آنها به طور جدی ارکان زندگی خانوادگی او را تهدید نکرد.

یکی از رابطه‌های عاطفی و عاشقانه مارینا تسوتایوا که سه سال پس از ازدواجش رخ داد و با دیگر تجربه‌های عاشقانه او تفاوت داشت؛ ارتباط همجنس‌گرایانه او با زنی

نیز همراه با دو نوآوری خاص پایدار می‌ماند: بندهای موقوف المعانی یا دنباله سخن را از یک بند به بند دیگر بردن؛ و مصراع‌های دارای وزن مرکب، یعنی مصراعی که زنجیرهٔ غیر سنتی هجاهای مؤکد و غیر مؤکد را در برمی‌گیرند، و این رشته و زنجیره تکرار می‌شود تا به طرحی منظم در یک بند شعر، یا در یک شعر کامل تبدیل شود»^(۳)

مارینا تسوتایوا در سال ۱۹۱۱ میلادی با جوانی به نام «سرگئی افرون» ازدواج کرد. سرگئی پدری یهودی داشت و مادرش از اشراف روسی بود. سرگئی برای مدتی به نگارش داستان پرداخت و اولین مجموعه داستان‌های کوتاهش را به مارینا تقدیم کرد. سومین مجموعه شعر مارینا تسوتایوا تحت عنوان «از دو کتاب» در سال ۱۹۱۳ م. منتشر شد.

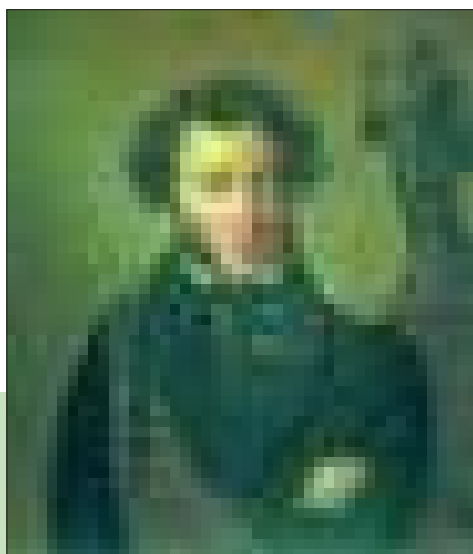
مارینا تسوتایوا زن جوانی با روحیهٔ حساس و شاعریشه بود. او از خانواده‌ای مرفه و بورژوازی در روسیهٔ تزاری برخاسته بود و در سال‌های نخست





رسید و کمونیست‌هایی که «بلشویک» نامیده می‌شدند، به رهبری «ولادیمیر ایلیچ لینن» به قدرت رسیدند. اندک زمانی بعد جنگ داخلی آغاز گردید و سرگئی افرون، همسر مارینا به صفوف نیروهای طرفدار تزار که با بلشویک‌ها مبارزه می‌کردند، پیوست. خود مارینا نیز به دلیل تعلقات فکری لیبرالی‌ای که داشت و نیز به این دلیل که انقلابیون، دارایی‌ها و سرمایه او و همسرش را مصادره کرده بودند با بلشویک‌ها مخالف بود، اما وارد مبارزه سیاسی با آنها نشد. مارینا در سال ۱۹۱۸ در آغاز جنگ داخلی دو فرزند دختر داشت که یکی از آنها در سال ۱۹۲۰ م. بر اثر گرسنگی درگذشت. در سراسر سال‌های سخت جنگ داخلی تا سال ۱۹۲۲ که روسیه را ترک کرد، مارینا به همراه فرزندش و در شرایطی فوق‌العاده دشوار و سرمای طاقت‌فرسا و محرومیت و اضطراب و درحالی که اغلب روزها نیمه گرسنه بود و مجبور بود روزها برای ساعت‌ها در خیابان‌ها به منظور فروش لباس‌ها و اجناس خانه‌اش جهت یافتن اندکی پول یا غذا پرسه بزند، زندگی کرد و در سال ۱۹۲۲ با

به نام «سوفیا پارنوک» بود. سوفیا پارنوک زن شاعری بود که به نقد ادبی هم می‌پرداخت و در کنار رابطه ادبی آن دو به عنوان دو شاعر، یک رابطه جنسی به اصطلاح عاشقانه همجنس‌خواهانه نیز میان آنان برقرار گردید. سوفیا پارنوک دوازده سال از مارینا بزرگ‌تر بود و تجربه و پیشینه‌ای در روابط انحرافی و آلوده جنسی داشت. انحراف جنسی و سقوط عاطفی، اخلاقی آن چنان دامگیر مارینا گردید که او در انتخاب میان همسرش و یا سوفیا دچار تعارض جدی گردید. سوفیا پارنوک، زنی بی‌بند و بار و معتقد به آزادی جنسی بود که به دنبال تجربه‌های متنوع و بوالهوسانه بود. مارینا به دلیل ضعف‌های جدی شخصیتی و باورهای اخلاقی سست بنیان لیبرالی و نیز طبع هوس‌باز و تنوع‌طلبی که داشت، در دام این رابطه آلوده و ویرانگر قرار گرفت و نهایتاً این سوفیا پارنوک بود که به دلیل طبع بوالهوس و بی‌بند و بارش وارد رابطه‌ای دیگر گردید و به ارتباطش با مارینا در اوایل سال ۱۹۱۶ میلادی پایان بخشید.^(۴) در سال ۱۹۱۷ م. انقلاب اکتبر در روسیه به پیروزی





خاصی به «پوشکین» شاعر غرب‌گرای روسی داشت و در سال‌های دهه بیست و سی قرن بیستم در اشعارش به مخالفت با رژیم شوروی، از منظر یک لیبرال مدافع سرمایه‌داری و دلتنگ برای شادخواری‌های روزگار حکومت تزاری، پرداخت. تسوتایوا با برخی شاعران و داستان‌نویسان لیبرال‌مآب روس نظیر «آنا آخمتووا»، «اوسپ ماندلشتام» و «بوریس پاسترناک» آشنایی و ارتباط و یا نسبت به آنها احساس دوستی و همدلی داشت.

«تسوتایوا شاعر سرنوشتی هولناک است، شاعر مصیبت‌ها و فجایع. اشعار تسوتایوا دارای آهنگی ذاتی و بسیار ویژه؛ وزنی تکرار نشدنی و جاذبه‌ای شدید و برنده هستند... در تاریخ شعر روس نام تسوتایوا در کنار نام‌هایی چون آخمتووا، پاسترناک و ماندلشتام قرار دارد.»^(۵)

در سال‌های دهه ۱۹۳۰ همسر مارینا ارتباط‌های مشکوکی با رژیم شوروی برقرار کرد و در سال ۱۹۳۴ به کار برای نمایندگی رژیم شوروی مشغول شد و در سال ۱۹۳۷ در پی بررسی قتلی که در نزدیکی لوزان سوییس رخ داده بود و در پی افشاء ارتباط او با پلیس مخفی شوروی، به آن کشور گریخت.

«آریادنا» دختر مارینا نیز به شوروی برگشت و اصرار همسر و دختر، نهایتاً مارینا را ناگزیر از سفر به اتحاد شوروی کرد. مارینا در ژوئن ۱۹۳۹ به شوروی رفت. در اوت ۱۹۳۹، سرگئی افرون دستگیر و اعدام شد و آریادنا دختر مارینا نیز بازداشت گردید و آناستازیا خواهر مارینا نیز به سیبری تبعید گردید. بدین‌سان روزهای تلخ ناامیدی و یأس و تنهایی مارینا آغاز شد. در سال ۱۹۴۱ میلادی و در پی حمله آلمان نازی به شوروی، مارینا تسوتایوا به شهر کوچکی در تاتارستان شوروی رفت و در ۳۱ اوت ۱۹۴۱ م. خودکشی کرد.

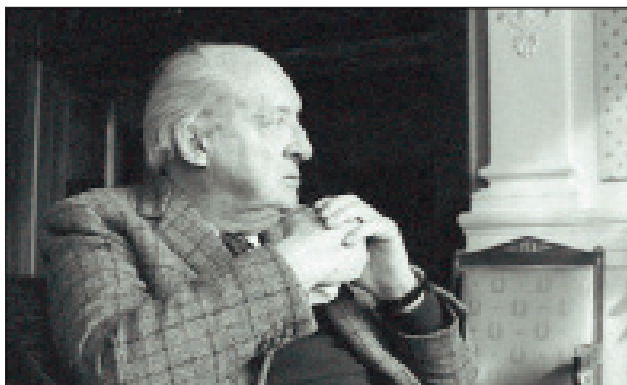
اطلاع یافتن از زنده بودن شوهرش به برلین رفت و پس از آن همراه همسرش برای مدتی در پراگ سکنی گزید و چند سال بعد به پاریس رفت.

سفر به خارج از کشور فصل تازه‌ای در حیات ادبی مارینا گشود. تسوتایوای لیبرال که مخالف انقلاب اکتبر بود در خارج از کشور در جمع پناهندگان سیاسی لیبرال و سلطنت طلب به گرمی پذیرفته شد. از تسوتایوا مجموعه شعرهای «مسافت نما ۱» در سال ۱۹۱۶ و «مسافت نما ۲» در سال ۱۹۲۱ و «جدایی» در سال ۱۹۲۲ منتشر گردید. همچنین در سال ۱۹۲۳ دو مجموعه شعر «روان» و «پیشه» از مارینا تسوتایوا در خارج از کشور منتشر شد. مارینا در سال ۱۹۲۸ م. نیز مجموعه شعری به نام «بعد از روسیه» به چاپ رساند که با استقبال زیادی روبرو شد. تسوتایوا اگر چه شاعری غرب‌گرا و شیفته فرهنگ و ادبیات اروپای غربی بود و در آثارش رد پای اسطوره‌های یونانی را در پیوند با نوعی فهم سطحی‌انگارانه از لیبرالیسم می‌توان مشاهده کرد، اما به فولکلورها و نغمه‌های روستایی و عامیانه روسیه توجه و دلبستگی ویژه‌ای داشت و این امر در برخی اشعار او ظاهر گردیده است. تسوتایوا علاقه

۲۰۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



مارینا تسوتایوا، حلقه‌ای از زنجیر شاعران مدرنیست ادبیات روسیه بود که از پی پوشکین، ظهور کرده بودند. شعر تسوتایوا، لحنی غیر زنانه داشت و آمیخته به اغراق بود. به نظر می‌رسد برجسته‌ترین وجه قدرت او در شعر،

چون تسوتایوا، آخمتووا، سلویوا پلات و نظایر اینها دیده می‌شود که وجه مشترک همه این شاعران، عبارت است از تعلقات شدید مدرنیستی و لیبرالی و زندگی بی بند و بار و بحران‌زده اخلاقی و غرق بودن آنها (به درجات و مراتب مختلف) در گرداب‌ها و منجلاب‌های یأس و رفتارهای ناپسند اخلاقی و بحران‌های روحی و هویتی، که به روشنی نشان از اغراض خاص طراحان و هادیان جنگ نرم در جهت ترویج صوری از افسوردیته و ابتذال میانمایه در میان افشار کتابخوان و جوانان کشور دارد.

پی‌نویس‌ها:

1. Feinstein, Elaine/ the life of Marina TSVetaeva Va/ New york/ 1987/p.9

2. Ibid/P . 14

۳. مارین کینگ، جی/ مارینا تسوتایوا/ محمد مختاری / نسل قلم ۱۳۷۳ / صص ۱۶ و ۱۷

4. Karlinsky, simon/ Marina TSVetaeva: The Woman, Her worl and Her Poetry/ Cambridge/ England/ 1985/ p.39

۵. آتش برآب، حمیدرضا / شعر روس /

نشر نی/ ۱۳۸۸ / صص ۴۰۰ و ۴۰۲

۶. ترانس، ویکتور / تاریخ ادبیات روس /

جلد دوم / علی بهبهانی / شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی / ۱۳۸۴ / صص ۱۰۵۳

توانایی‌اش در ارائه اندیشه‌ها در هیأت ابیاتی کوتاه و فشرده و در عین حال تأثیرگذار می‌باشد.^(۶) نوعی یأس و تلخ‌اندیشی مزمن در اشعار تسوتایوا دیده می‌شود، یأس تلخی که احتمالاً از بحران ذاتی عالم غرب مدرن از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد نشأت می‌گیرد و شرایط خاص روسیه پس از انقلاب اکتبر نیز بر عمق و شدت آن افزوده است. از تسوتایوا آثار متعددی به نثر در زمینه نمایشنامه‌نویسی و نقد و بررسی زندگی و آثار شاعران و مقالات ادبی برجای مانده است. جریان مهاجم فرهنگی هدایت کننده جنگ نرم علیه انقلاب اسلامی ایران، به دلیل جوهر لیبرالی آثار و آراء مارینا تسوتایوا و درون‌مایه مدرنیستی، بورژوازی زندگی او، به طرق مختلف کوشیده است تا به تبلیغ برای او و دیگر شاعران لیبرال روس و غیر روس بپردازد. از این رو است که در حالی که شعر معاصر روسی و دیگر

ملل اروپایی در ایران و برای خوانندگان فارسی زبان تقریباً نا آشنا است، نوعی کوشش سازمان یافته و پنهان برای مطرح کردن، قهرمان‌سازی و بزرگ‌نمایی در خصوص شاعران زنی





حمید سبزواری، شاعر پیشکسوت انقلاب

■ جعفر اقبال

از شاعران پرآوازه و تثبیت شده تاریخ ادبیات انقلاب اسلامی و ادبیات پایداری است. او به سال ۱۳۰۴ در سبزوار دیده به جهان گشود. پدرش، عبدالوهاب، قریحه شعری داشت. جدش، ملامحمدصادق ممتحنی، شاعر بود و در شعر، «مجرم» تخلص می کرد. استاد حمید سبزواری پیش از مدرسه، قرآن را در خانه نزد مادرش آموخت. پس از آن به مدرسه شیخ حسن داورزنی رفت.

مادرش به تعبیری اولین استاد وی بود. در نوجوانی شاهد فرهنگ سبزی، خشونت و سرکوب احساسات مذهبی مردم توسط رضا شاه پهلوی بود. چهارده ساله بود که سرودن شعر را آغاز کرد. ابتدا به شغل معلمی

انقلاب اسلامی، انقلابی فرهنگی و شعر از مصادیق بارز این فرهنگ غنی است که از انقلاب و آرمان هایش تأثیر وافر پذیرفته است. با توجه به اینکه ادبیات، بازتاب احساس و خلاقیت پدید آورنده و جریان ها و مسائل سیاسی، اجتماعی است؛ شعر انقلاب اسلامی شناسنامه، هویت و اصالت واقعی این انقلاب سترگ و بزرگ است.

شعر انقلاب در سه دهه اخیر تحولات شگرفی را از خود نمایانده است و از این منظر شاعران تأثیرگذار و پرآوازه ای با آثار ارزنده خود نام خود را در دفتر وزین شعر و ادبیات انقلاب اسلامی به ثبت رسانده اند.

«حسین آقا ممتحنی» مشهور به «حمید سبزواری»

تمامی اشعار و سروده های استاد سبزواری به تعبیری شناسنامه شعر انقلاب و هشت سال دفاع مقدس است. او شاعر آرمان های انقلاب و لحظه های غرور انگیز ایرانی اسلامی است.

۲۰۴

فرهنگ

شماره شانزدهم
آذر ماه ۹۱





انقلاب اسلامی، انقلابی فرهنگی و شعر از مصادیق بارز این فرهنگ غنی است که از انقلاب و آرمان‌هایش تأثیر وافر پذیرفته است. با توجه به اینکه ادبیات، بازتاب احساس و خلاقیت پدید آورنده و جریان‌ها و مسائل سیاسی، اجتماعی است؛ شعر انقلاب اسلامی شناسنامه، هویت و اصالت واقعی این انقلاب سترگ و بزرگ است.

انقلابی، ولایی و مکتبی مفاهیم غنی و ارزشی را در خود پرورانده است. محورهای شعر او: کهن‌گرایی سهل و ممتنع، حضور فضاهای نو، لحن حماسی، نگاه آئینی به جهان، تکریم ولایت و امامت، پابندی و پاسداری از آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی و ادبیات پایداری است.

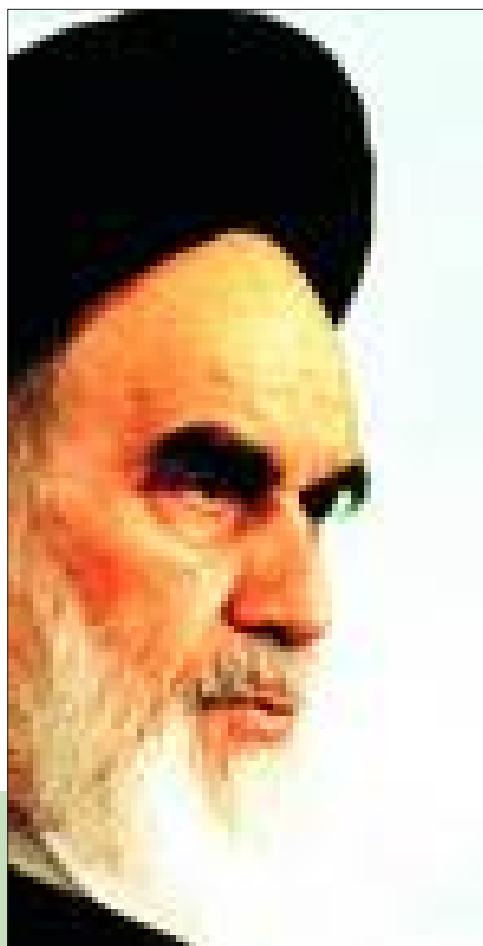
با آغاز جنگ تحمیلی، شعر در دوران مقدس به دلیل خاصیت اصلی خودش یعنی تأثیرگذاری فراوان بر اذهان و قلوب، در رساندن فریاد مظلومیت ملتی که

مشغول بود سپس کارمند بانک بازرگانی در تهران شد و در نهایت با شعر و ادبیات سیر و سلوک نمود.

استاد حمید سبزواری پیش از پیروزی انقلاب اسلامی پا به پای جریان‌های انقلاب طلایه‌دار فعالیت‌های ادبی و فرهنگی انقلاب بود. با آغاز پیروزی انقلاب اسلامی ماندگارترین و زیباترین سرودهای انقلابی را به خاک میهن اسلامی‌اش تقدیم و نثار نمود و نام خود را به عنوان «خالق سرودهای انقلاب» به ثبت رساند. سرودهای «خمینی، ای امام»، «خجسته باد این پیروزی» و ... از نامدارترین سروده‌های این شاعر پیشکسوت انقلاب اسلامی است.

استاد سبزواری در رابطه با سرود «خمینی، ای امام» بیان داشته‌اند: «سرود خمینی، ای امام» را من قبل از پیروزی انقلاب اسلامی سرودم؛ یعنی وقتی که حضرت امام از نجف به پاریس رفتند. در آن موقع اعلامیه‌های حضرت امام به ایران می‌آمد، اگر خاطر دوستان باشد اعلامیه‌ها وقتی می‌آمد مثل شب‌نامه تکثیر می‌شد، بچه‌ها شب‌ها آنها را در خانه‌های اطراف می‌انداختند و سخنرانی‌ها در نوار کاست ضبط می‌شد. یک روی نوار، خالی بود و عزیزانی که این نوارها را تکثیر می‌کردند، می‌آمدند و می‌گفتند یک شعری بر آن روی نوار بگو تا ضبط کنیم که فرمایشات حضرت امام که در یک روی نوار بود پوشش داده شود. من هم یکی دو تا شعر دادم یکی «با یاد عاشورا بیا خیزید» یکی هم «خمینی ای امام» بود.

شعر استاد حمید سبزواری، با زبانی فاخر و مضمونی



استاد حمید سبزواری پیش از پیروزی انقلاب اسلامی پا به پای جریان‌های انقلاب
طلایه‌دار فعالیت‌های ادبی و فرهنگی انقلاب بود. با آغاز پیروزی انقلاب اسلامی
ماندگارترین و زیباترین سرودهای انقلابی را به خاک میهن اسلامی‌اش تقدیم و
نثار نمود و نام خود را به عنوان «خالق سرودهای انقلاب» به ثبت رساند. سرودهای
«خمینی، ای امام»، «خجسته باد این پیروزی» و ... از نامدارترین سرودهای این شاعر
پیشکسوت انقلاب اسلامی است.



دید. «بانگ جرس» از شعرهای خاطره‌انگیز و زیبای
استاد حمید سبزواری است که طنین واژه‌هایش در
اذهان مردم سلحشور ایران اسلامی خاطره رشادت‌ها
و حماسه‌های رزمندگان اسلام را جاودانه نمود.

وقت است تا برگ سفر بر باره بندیم
دل در عبور از سد خار و خاره بندیم

گاه سفر آمد نه هنگام درنگ است
چاووش می‌گوید ما را وقت تنگ است

گاه سفر شد باره بر دامن برانیم
تا بوسه گاه وادی ایمن برانیم

وادی پر از فرعونیان و قبطیان است
موسی جلودار است و نیل اندر میان است

از هر کران بانگ رحیل آید به گوشم
بانگ جرس برخاست وای من خموشم

دریادلان راه سفر در پیش دارند
پا در رکاب راهوار خویش دارند

گاه سفر آمد برادر گام بردار
چشم از هوس از خورد از آرام بر دار

گاه سفر آمد برادر ره دراز است
پروا مکن بشتاب همت چاره ساز است

باید خطر کردن سفر کردن رسیدن
نگ است از میدان رمیدن آرمیدن



از سوی کفر جهانی مورد هجوم قرار گرفته بود کاربرد
حقیقی خود را به اثبات رساند. بسیاری از سرودهای
شاعران انقلاب، دستمایه‌ای برای اجرای سرودهای
انقلابی و نیز نوحه‌ها و مرثی‌های اهل بیت^(ع) و آنچه که در
تحریک و تهییج رزمندگان اسلام برای ادامه حماسه
آفرینی‌ها لازم بود، قرار گرفت و این خود نشانه‌ی
اهمیت فوق‌العاده شعر در دوران جنگ تحمیلی است.
استاد حمید سبزواری در حوزه شعر دفاع مقدس از
چهره‌های شاخص و بی‌بدیل سرودهای پایداری و شعر
جنگ تحمیلی است. اشعار و سرودهای ادبیات پایداری
استاد سبزواری طنین جاری حماسه‌های خونباری است
که دلاوران و فرزندان رشید ملت‌مان در جبهه‌های آتش
و خون خالق آن بوده‌اند. نخستین جلوه‌های شعر دفاع
مقدس را می‌توان در کلام گرانشنگ استاد سبزواری





به تعبیری شناسنامه شعر انقلاب و هشت سال دفاع مقدس است. او شاعر آرمان‌های انقلاب و لحظه‌های غرور انگیز ایرانی اسلامی است. مرادوات و مصاحبت ایشان با مقام معظم رهبری زیانزد خاص و عام است: خامه در حکم تو دارم، نامه در پیمان تو سر نهم چون خامه اینک بر خط فرمان تو

من که عمری با خمینی (ره) پاس فرمان داشتم پاس او را پاس می‌دارم کنون پیمان تو

سر به راهت می‌گذارم ای سرمن، گوی من جان به کویت می‌سپارم، جان فدای جان تو...

خود استاد سبزواری در رابطه با شاخصه‌ی ادبیات بیان می‌دارند: «آقای خامنه‌ای خودشان یکی از شاخصه‌های ادبیات ما هستند. یکی از آنهایی است که بر ادبیات و فرهنگ ما اشراف دارد...» این قصیده سرای نامدار انقلاب اسلامی را باید پدر شعر انقلاب و یکی از بزرگترین شاعران شعر آیینی معاصر نامید. از سوی مسئولین و متولیان فرهنگی زادگاهش سبزواری در سال ۱۳۹۱ شاهد نکوداشت باشکوهی برای استاد سبزواری بودیم که با حضور



تنگ است ما را خانه تنگ است ای برادر
برجای ما بیگانه تنگ است ای برادر

فرمان رسید این خانه از دشمن بگیرد
تخت و نگین از دست اهریمن بگیرد

جانان من برخیز و بشنو بانگ چاووش
آنک امام ما علم بگرفته بر دوش

تکبیر زن! لبیک گو! بنشین به رهوار
مقصد دیار قدس، همپای جلودار...

خالق سروده‌های ناب شعر دفاع مقدس، بیشترین سهم سرودن لحظه‌ها و دقایق اعجاب‌انگیز جبهه‌های حق علیه باطل را در شعرش متجلی کرده است. عشق و ارادتش به بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی (ره) و مقام عظمای ولایت امام خامنه‌ای و پایبندی به اصول و آرمان‌های انقلاب اسلامی و دلدادگی به ائمه معصومین^(ع) از خصوصیات بارز و برجسته‌ی شعر و شخصیت ادبی استاد حمید سبزواری است. صلابت، صراحت و شجاعت از دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی شعرای این استاد پیشکسوت و نامدار شعر انقلاب اسلامی است. او شاعری است که خاطرات خوش شعرهای انقلابی و آیینی‌اش برای نسل دوم و سوم انقلاب، یادآور ایام دفاع مقدس، مناسبت‌های معنوی و سرودهای زیبا و خاطره‌انگیز آن ایام است. تمامی اشعار و سروده‌های استاد سبزواری



شعر استاد حمید سبزواری، با زبانی فاخر و مضمونی انقلابی، ولایی و مکتبی مفاهیم غنی و ارزشی را در خود پرورانده است. محورهای شعر او: کهن‌گرایی سهل و ممتنع، حضور فضاهای نو، لحن حماسی، نگاه آئینی به جهان، تکریم ولایت و امامت، پایبندی و پاسداری از آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی و ادبیات پایداری است.

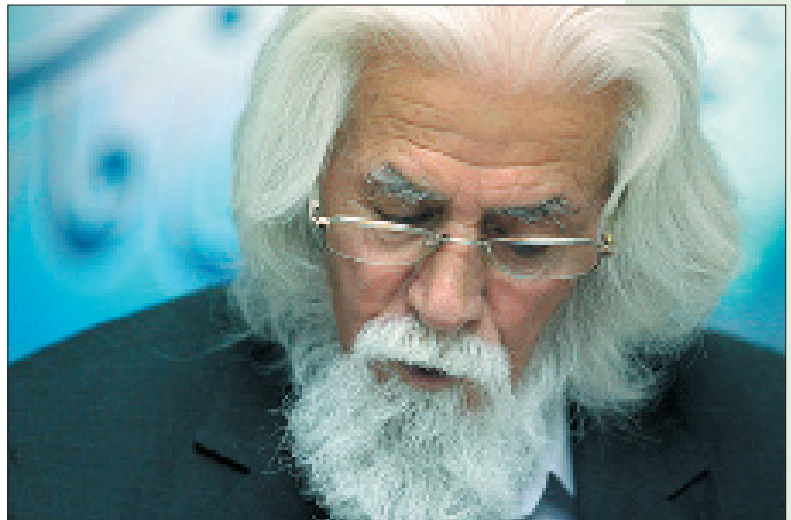


در خدمت بصیرت افزایی قرار داده است و این خیلی مهم است...»

برای این شاعر پیشکسوت انقلاب اسلامی سلامتی و تندرستی آرزومندیم و این نوشتار را با غزلی از ایشان که برای رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت امام خامنه‌ای سروده‌اند، مزین می‌کنیم.

ای یاد تو شورافکن و پیغام تو پر جوش
آوای تو نجوای هزاران لب خاموش

آنجا که تو رخساره نمایی همه چشمنده
و آنجا که سخن ساز کنی جمله جهان گوش



در سینه ترا گرنه غم خلق جهان است
از نای تو شکوای قرون از چه زند جوش

فریاد تو ویران‌گر بنیان نفاق است
ای پرچم توحید ترا زیب بر و دوش

بانگ تو خروشی است ملامتگر تاریخ
برخاسته از نای هزاران لب خاموش

بدخواه تو در حشر سرافکنده خویش است
همراه تو با عزت و اکرام هم آغوش

تا بر ورق دهر نشیند سخن عشق
هر گز نکند یاد ترا خلق فراموش

پاس تو نگهدارد و جاه تو شناسد
هر باخبر از دانش و هر بهره‌ور از هوش

شاعران برجسته انقلاب و شخصیت‌های کشوری و لشکری برگزار شد. این شاعر برجسته انقلاب کتاب‌های ارزشمندی را به مردم انقلابی ایران اسلامی هدیه نموده است. از افتخارات ایشان تحریر مقدمه یکی از کتابهایش به قلم شیوا و بی‌بدیل مقام معظم رهبری است.

در نکوداشت استاد سبزواری متن فرمایشات رهبر معظم انقلاب پیرامون شعر و شخصیت ادبی استاد سبزواری خواندنی است، معظم له فرمودند: «تجلیل از آقای حمید سبزواری کار بسیار شایسته‌ای است. در مورد آقای حمید، دو بخش در مورد شخصیت ایشان هست که هر کدام باید جداگانه مورد توجه قرار بگیرد، یکی رتبه شعری ایشان است. ایشان شاعر بسیار خوبی هستند، یعنی هم قریحه شعری خوبی دارند و هم مضمون ساز هستند. همین تسلط بر لفظ و گستره میدان واژگانی دارند و هم از واژگان فراوانی استفاده می‌کند...»

نکته دوم که اهمیتش از نکته اول کمتر نیست این است که ایشان این هنر را در خدمت مردم و انقلاب و

۲۰۸

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



محرم و صفر است که
اسلام را زنده نگه داشته است.
امام خمینی (ره)





عاشورا!

ترکیب ستیز و عاطفه

■ حضرت حجت الاسلام و المسلمین استاد سید منیرالدین حسینی الهاشمی (ره)

اشاره:

آن چه ملاحظه می شود نکاتی قابل دقت از علامه فقید سید منیرالدین حسینی الهاشمی (رحمة الله) است که از یکی دو جلسه سخنرانی ایشان در ایام محرم اخذ شده است.

سطوح حقیقی آثار مادی ایشان نیست.

۲. شخصیت تاریخی سیدالشهداء^(ع)

برای معرفی وجود مبارک حضرت سیدالشهداء^(ع) بسیار خوب است که ایشان را به عنوان یک شخصیت تاریخی شناسایی کنیم.

عاشورا یک حرکت تکامل گرای ساده نیست، بلکه «فلسفه تکامل اجتماعی» را در تاریخ تبیین می کند، بنابراین برای همه عصرها و نسل ها، الگوی جاوید تکامل گرایی است. اما اولین سؤال این است که «شخصیت تاریخی» کیست و «تکامل گرایی تاریخی» چیست و چه تفاوتی با «تکامل گرایی اجتماعی» دارد؟

۱. عجز از فهم کامل سیدالشهداء^(ع)

سخن گفتن درباره ی وجود مبارک حضرت سیدالشهداء^(ع) به این معنا نیست که کسی بخواهد آن حضرت را همان گونه که هست بشناسد؛ چرا که فهم «تدریجی الحصول» ما، درباره ی شناخت موجودات ساده هم، مطلق و حقیقی نیست. فهم ما عاجز از فهمیدن حقیقت امور است، به ویژه فهم آن هایی که محور حقایق همه ی جهانند.

بنابراین در سطحی که ما هستیم به آثار مادی وجود مبارک حضرت سیدالشهداء^(ع) در سطوح نازلش اکتفا می کنیم؛ یعنی در سطوحی که البته آن ها هم

۲۱۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



عاشورا یک حرکت تکامل گرای ساده نیست، بلکه «فلسفه تکامل اجتماعی» را در تاریخ تبیین می کند، بنابراین برای همه عصرها و نسل ها، الگوی جاوید تکامل گرایی است.



شخصیت تاریخی، شخصیتی است که در تحول تاریخی، مبدأ و محور تأثیر باشد. وجود مبارک حضرت سیدالشهداء (ع) بر حسب آثار ظاهری، نه فقط جامعه، بلکه تاریخ را متحول کردند. برای شناخت تکامل گرایی تاریخی نیز می‌توان از تفاوت آن با تکامل گرایی اجتماعی بهره برد. تکامل گرایی اجتماعی، به دنبال ایجاد نظم و نظامی، متناسب با سیر بلوغ مبارزه است که هدف آن به دست گرفتن قدرت و سقوط ساختار قبلی است. تکامل گرایی اجتماعی، همواره به وسیله‌ی انقلاب‌ها ایجاد می‌شود. بنابراین یک انقلاب در دل خود معنای «ساختار ستیزی» و پی‌ریزی ساختار جدید را دارد و تعریف خاصی از عدل را پی‌گیری می‌کند. مثلاً عدالت در توزیع قدرت، آزادی، احساس هویت، یا بهره‌وری اقتصادی، عدالت سیاسی یا عدالت فرهنگی

را به گونه‌ای متفاوت از قبل معنا می‌کند. تفاوت انقلاب با دیگر انواع حرکت‌های اصلاحی نیز آن است که اصلاحات انقلابی بدون واژگونی ساختار کهنه و شکل‌گیری ساختار نو ممکن نیست. اما جامعه‌ای که فقط تا سطح تکامل اجتماعی را برای خود معنا کرده است و تکامل تاریخی را طراحی نکرده است، حتی اگر مدعی آشنایی با فلسفه‌ی تاریخ نیز باشد، تکامل‌گرای تاریخی خوانده نخواهد شد. بنابراین برنامه‌ی توسعه‌ی خود در دویست سال آینده را نخواهد داشت؛ چرا که قدرت تحلیل او در حد شناخت «موضع‌گیری‌ها» و «هماهنگ‌سازی موضع‌گیری‌ها» تا حد فروپاشی ساختار گذشته و ایجاد ساختار جدید است؛ نه «توسعه» وضع موجود به وضع مطلوب. تکامل تاریخی چشم به پیروزی در «وهله» ندارد،

شخصیت تاریخی، همواره تکامل‌گرایی تاریخی یا ستیز با ظلم را به گونه‌ای سامان می‌دهد که با عاطفه و گرایش به عدل و رحم درهم آمیزد و با این ترکیب مجموعه‌سازی کند. به همین دلیل است که در آن ذره‌ای احساس خشونت ساختارسازی مشاهده نمی‌شود! این که سیدالشهداء (ع) در میدان جنگ در شدیدترین مقاومت‌ها و ظلم‌ستیزی‌ها به عواطف انسانی کمال اهتمام را می‌ورزد و در کشاکش مقابله با ظلم در یک روز، دوازده بار از جنگ به خیمه باز می‌گردد؛ به این دلیل است که باید

عاشورا الگوی تکامل‌گرایی تاریخی باشد.



جامعه‌ی محبین امام حسین^(ع) جامعه‌ای است که در تاریخ متولد شده است و دمامد با پرورش خود سیدالشهدا^(ع) و بر محور علاقه به آن حضرت^(ع) رشد کرده است. به نظر می‌رسد اگر جامعه حسینی نبود، جامعه‌ی نبوی نیز باقی نمی‌ماند و جامعه‌ی اسلامی پس از پیامبر مکرم اسلام^(ص) به طرف بت پرستی می‌رفت. جامعه‌ی حسینی ایجاد شده تا زیر خیمه‌ی دین مثل عمود خیمه بایستد.



است، بلافاصله ترحم می‌کرده‌اند، نشانه‌ی آن است که مبنای زبان ایشان، زبان سخن گفتن با «عاطفه تاریخ» است؛ اصلاً حضرت با زبان عاطفه با تاریخ سخن می‌گفتند!

این که چرا قمر بنی هاشم^(ع) در نهایت تشنگی وقتی وارد بر شط شدند، آب نخوردند تا بهتر بجنگند، منطق سخن گفتن ایشان با تاریخ است. ایشان به همان اندازه که در برابر دشمن شدید است، در برابر دوست رئوف و دل بسته است. گریه کردن‌های سیدالشهدا^(ع) در عاشورا و ابراز عاطفه‌ی شدید ایشان، به حضرت علی اکبر^(ع) یا جناب قاسم بن الحسن^(ع) به همین علت است. در عین این که این اظهار عاطفه‌ها یک لحظه هم او را در سخت‌گیری و مقاومت در برابر دشمن سست نمی‌کند؛ ابراز عطش می‌کند، اما هیچ‌گاه ابراز تسلیم نمی‌کند؛ تقاضای رعایت حال حرم می‌کند ولی یک ذره هم به خواسته‌ی ایشان تسلیم نمی‌شود و این در حالی است که ابراز این‌گونه عواطف در حین یک جنگ شدید از یک مرد جنگی تمام عیار همچون سیدالشهدا^(ع) بی‌معنا و غیر منطقی می‌نماید.

او در عین طراحی عاطفی عاشورا، در میدان جنگ نیز شدیداً مقابله می‌کند و با این ترکیب‌سازی، مشت دشمن خود را در خودکامگی و بی‌اعتنایی به ارزش‌های انسانی باز می‌کند، اما خود هیچ‌یک از ارزش‌های انسانی را فراموش نمی‌کند، بلکه همه را به طور حداکثری رعایت می‌نماید!

این که سرلشکرش را در ابتدای جنگ و با یک اسکادران کامل به جنگ نمی‌فرستد، بلکه او را در آخر جنگ آن هم برای آب می‌فرستد؛ بدین معنی است که با زبان تاریخ سخن می‌گوید!

اگر این جنگ تحلیل عاطفی دقیق شود، که کجای



بلکه برنامه او در کلیه‌ی موضوعات، «سخن گفتن با نهاده‌ترین نظام عاطفه‌ی انسان و جامع» است.

۳. سخن گفتن سیدالشهدا^(ع) با عاطفه‌ی

تاریخ

شخصیت تاریخی، همواره تکامل‌گرایی تاریخی یا ستیز با ظلم را به گونه‌ای سامان می‌دهد که با عاطفه و گرایش به عدل و رحم درهم آمیزد و با این ترکیب مجموعه‌سازی کند. به همین دلیل است که در آن ذره‌ای احساس خشونت ساختارسازی مشاهده نمی‌شود! این که سیدالشهدا^(ع) در میدان جنگ در شدیدترین مقاومت‌ها و ظلم‌ستیزی‌ها به عواطف انسانی کمال اهتمام را می‌ورزد و در کشاکش مقابله با ظلم در یک روز، دوازده بار از جنگ به خیمه باز می‌گردد؛ به این دلیل است که باید عاشورا الگوی تکامل‌گرایی تاریخی باشد. مثلاً حتی یک بار هم نقل نشده است که سیدالشهدا^(ع) در عاشورا، با خشونت به زن‌ها گفته باشد که ساکت شوید. این که حتی وقتی به دشمن می‌رسیده‌اند و جای ترحم وجود داشته

۲۱۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



شخصیت تاریخی، شخصیتی است که در تحول تاریخی، مبدأ و محور تأثیر باشد. وجود مبارک حضرت سیدالشهدا^(ع) بر حسب آثار ظاهری، نه فقط جامعه، بلکه تاریخ را متحول کردند.



عاطفه توصیه نمی‌کنند؛ حتی شدیدترین ابراز عواطف را نیز از خود نشان می‌دهند، اما یک ذره هم، پای از مقاومت پس نمی‌کشند! این با جنگی که بخواهد در همان زمان اثر بگذارد و ساختارسازی کند، سازگاری ندارد. از این منظر به سادگی می‌توان به این پرسش معروف پاسخ داد که «از کجا معلوم که سیدالشهداء^(ع) به دنبال تکامل اجتماعی و به دست گرفتن قدرت نبوده‌اند؟» اساس ادعای کسانی که می‌گویند سیدالشهداء^(ع) برای استقرار حکومت اسلامی آمده بودند (چنان که صاحب کتاب شهید جاوید مدعی است) به این دلیل است که معنای تکامل‌گرایی تاریخی را نمی‌فهمند! تکامل‌گرایی تاریخی باقی می‌ماند، بدون این که شخص در حیات باشد. بعد هم در تمام مراتب دیگر تکامل، «موضوع» تکامل و ریشه‌ها واقع می‌شود. به همین دلیل، گرایشی که امروز به سیدالشهداء^(ع) وجود دارد قطعاً در سده‌ی اول وجود نداشته است.

وجود مبارک سیدالموحیدین^(ع) هنگامی که

آن موج ارزش‌گرایی و انسانیت است و کجای آن مقابله با ستمگری است، موجی که از دو سو تاریخ را تحت تأثیر شدید قرار داده است، خواهیم دید این معنای «استراتژی تکامل تاریخی» است؛ و تنها کسی می‌تواند به زبان تاریخ سخن بگوید که بتواند ستیز و عاطفه را به عالی‌ترین شکل تاریخی‌اش ترکیب کند. در ضمن همواره به یاد داشته باشیم که اشراف مطلق به عاطفه و متغیرهای آن در جمیع مراحل تاریخ، فقط برای امام معصوم^(ع) ممکن است؛ یعنی سخن گفتن برای تاریخ به نحوی که هیچ وقت کهنه نشود، کار دیگران نیست؛ کار اندیشمندان و شعرا نیست، بلکه فقط کار امام معصوم^(ع) است. کار ایشان ایجاد یک حرکت تاریخی است؛ حرکتی که مرتباً در تعریف انقلاب‌ها و حرکت‌های اصلاحی بشر خود را به رخ می‌کشد و نمی‌گذارد بدون توجه به آن، حرکت‌های اصلاحی بشر شکل گیرد و در نتیجه نه تنها هیچ وقت کهنه نمی‌شود، بلکه روز به روز نوتر هم می‌شود. در حقیقت این رفتار همان رفتار «مطلق»

است، پس کهنه شدنی نیست، بلکه رفتار مطلق قابل الگوبرداری در همه‌ی زمان‌ها و متناسب با سطوح مختلف رشد و تکامل است. در حرکت کاروان اسرای کربلا نیز این موضوع کاملاً دیده می‌شود. هیچ‌گاه یکدیگر را به عدم ابراز



در دستگاه الهی «جامعه» برابر است با «امت» و جامعه‌ی حسینی یک امت است. اگر یک جامعه بر این اساس شکل گیرد، حرکت و رشدی خواهد داشت که بسیار عظیم تر از تمام حرکاتی است که در تاریخ گزارش شده است. آنگاه خواهیم دید که آثار محبین حضرت اباعبدالله^(ع) یا جامعه‌ی حسینی، در تاریخ چقدر است و این جوامع الهی هستند که در تحولات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی محور واقع می‌شوند؛ نه جوامع الحادی.



شد؛ چرا که اگر جامعه‌ی حسینی نبود جامعه‌ی کفر می‌توانست جوامع مؤمنین را ببلعد! پس، این که در زیارت سیدالشهداء^(ع) می‌گوییم «و بذل مهجته فیک لیستنفذ عبادک من الجهاله و حیرت الضلاله» (۱) تعارف و تشریفات نیست.

اسلام، حسینی است؛ ممکن است عده‌ای فکر کنند که این سخن غلو است، اما اسلام در تحقق، حتماً اسلام حسینی است. مگر این که کسی مسأله‌ی جامعه شناسی را متوجه نباشد! این که در طبقه‌بندی انتزاعی، اسلام را بالاتر بدانیم عیبی ندارد و اگر می‌خواهید در تحقق و از تحولات تاریخ صحبت کنید، شما فقط اسلام حسینی دارید. اسلام حسینی، اسلامی است که قائمه‌ی کل ادیان الهی روی زمین است و آثار آن کاملاً در فلسفه‌ی تاریخ نیز قابل تعقیب است. بنابراین اول باید پایه‌ی شاخصه‌های جامعه‌ی حسینی را شناخت؛ بعد با تحقیقات میدانی نشان داد که چگونه عاشورا همیشه در سیر تحولات عالم حضور داشته است.

برای تقریب به ذهن، چند دایره‌ی متحدالمرکز و متداخل رسم کنید. جامعه‌ی حسینی در مرکز این دوایر است و شعاع آن، نسبت کلیه‌ی جوامع به جامعه‌ی حسینی را نشان می‌دهد. این تصویر برای شما فهم این مطلب را ساده می‌کند که چرا مدعی هستیم عدلی که کفر ادعا می‌کند، به خاطر امام حسین^(ع) است. اگر وجود مبارک حضرت سیدالشهداء^(ع) نبود سوسیالیسم یا کمونیسم، دعوی عدالت دروغین هم نمی‌کردند! هویت ارزشی بشر، در همه‌ی سطوح به وجود مبارک سیدالشهداء^(ع) باز می‌گردد. البته گفته شد که سخن گفتن درباره‌ی شخص ایشان برای ما که بشر معمولی هستیم ممکن نیست. ما فقط می‌توانیم درباره‌ی جامعه‌ی حسینی بحث کنیم. آنچه در موضوع و قلمرو

عمر و عاص در یکی از میادین جنگ صفین لخت می‌شود، حضرت او را رها می‌کند؛ این دقیقاً معنای انسان‌گرایی است! انگار که امیرالمومنین^(ع) می‌فرمایند عمر و عاص با این حرکت ابراز ذلت کرده است و من هیچ‌گاه با برتری بر آدمی که ابراز ذلت کرده است، ابراز قدرت نمی‌کنم! این آئین ماست که فراری از جنگ را تعقیب نکنیم، هر چند یقین داشته باشیم که او دوباره نامردی می‌کند و نامردی‌اش را شدیدتر نیز ابراز خواهد کرد. این دقیقاً یعنی باز کردن مُشت عمر و عاص و شکستن آئین عمر و عاص به جای شخص و به معنی شکستن آئین «خودمحوری» در برابر آئین «ارزش‌محوری» است. اصلاً امیرالمومنین^(ع) و سیدالشهداء^(ع) به این علت شمشیر می‌زدند که ارزش بر «تاریخ» مسلط شود، نه این که در همان وهله، ساختارها اصلاح شود.

۴. عاشورا؛ قائمه‌ی ادیان الهی است

جامعه‌ی محبین امام حسین^(ع) جامعه‌ای است که در تاریخ متولد شده است و دمامد با پرورش خود سیدالشهداء^(ع) و بر محور علاقه به آن حضرت^(ع) رشد کرده است. به نظر می‌رسد اگر جامعه حسینی نبود، جامعه‌ی نبوی نیز باقی نمی‌ماند و جامعه‌ی اسلامی پس از پیامبر مکرم اسلام (ص) به طرف بت‌پرستی می‌رفت. جامعه‌ی حسینی ایجاد شده تا زیر خیمه‌ی دین مثل عمود خیمه بایستد. حتی باید گفت جوامع الهی دیگر که مسلمان نیستند و به ظاهر مخالف سیدالشهداء^(ع) هستند نیز امکان بقای خود را مدیون سیدالشهداء^(ع) هستند. اگر آنها خدا را می‌پرستند در اثر عاشورا است. اگر عده‌ای از یهودیان، موسی بن عمران را قبول می‌کنند و مسیحیان به نسبتی عیسی بن مریم را قبول دارند، به جهت عاشورا است؛ یعنی خداپرستی روی زمین بر اساس قیام حضرت اباعبدالله...^(ع) تثبیت





در دستگاه الهی «جامعه» برابر است با «امت» و جامعه‌ی حسینی یک امت است. اگر یک جامعه بر این اساس شکل گیرد، حرکت و رشدی خواهد داشت که بسیار عظیم تر از تمام حرکاتی است که در تاریخ گزارش شده است. آن‌گاه خواهیم دید که آثار محبین حضرت اباعبدالله (ع) یا جامعه‌ی حسینی، در تاریخ چقدر است و این جوامع الهی هستند که در تحولات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی محور واقع می‌شوند؛ نه جوامع الحادی.

نکته‌ی آخر هم این است که گزارش‌های به دست آمده از جوامع گذشته نیز، تازه معنادار می‌شود و انسان به مرتبه‌ی صحیحی از تحلیل دست پیدا می‌کند.

پی‌نویس:

۱. مفاتیح الجنان، زیارت اربعین

بحث ما قرار می‌گیرد، آثار مادی محبین حضرت سیدالشهداء (ع) است.

۵. ضرورت طراحی فلسفه‌ی تاریخ

پس از «فلسفه‌ی حرکت» بزرگ‌ترین گامی که برای «پرورش» برداشته می‌شود، تنظیم «فلسفه‌ی تاریخ الهی» است. به یاد بیاورید وقتی که فلسفه‌ی تاریخ دروغین در دستگاه مارکس برای عدالت اجتماعی درست شد، توانست سال‌ها نصف دنیا را به خود مشغول کند.

«در فلسفه‌ی تاریخ اسلامی، مُشت دشمن باز می‌شود!» معلوم می‌شود کارآمدی انسان، بر کارآمدی ابزار حاکم است. حکومتش هم خیلی بالاتر است. کارآمدی جامعه و امت نیز بر کارآمدی انسان حاکم است. کارآمدی ابزار، تابعی از کارآمدی انسان است و کارآمدی انسان تابعی است از کارآمدی جامعه.





عاشورا؛ بسط دهنده حقیقت دینی

■ حسین پائین محلی

حساب بیاوریم. چرا که عاشورا باید در نگرش و بینش ما یک فرهنگ باشد نه یک اتفاق که ما را شکل می‌دهد لذا باید عاشورایی باشیم و زندگی کنیم، یعنی نگاه ارزش‌انگارانه داشته باشیم و بی‌تفاوت نباشیم چنان که در تفکر مارکسیستی که تفکری غیر دینی است ارزش وجود دارد، اما مبنای نظری خودش را دارد، به این معنی که مارکس و انگلس در مانیفست خود در سال ۱۸۴۴ گفتند که تاریخ بشری بیانگر نبرد تاریخی دو گروه بورژوا (ثروتمند) و پرولتاریاست (فقیر) در نگرش ما نیز تاریخ بیانگر نبرد دو گروه است. اما دو گروهی که یکی در صف حق و دیگری در صف باطل قرار دارد و باید با تمام تلاش باطل را اگر هدایت پذیر بود هدایت، در غیر این صورت نابود کرد حتی اگر این باطل بر ابزار زور و زر و تزویر تکیه زده باشد. ولی

همه ما از زبان امام راحل شنیده‌ایم که فرمودند محرم و صفر است که اسلام را زنده نگه داشته است و محرم قلب اسلام است و امام امت نیز با تکیه بر عاشورای انقلابی دست به انقلاب عاشورایی زدند و مبنای نظری انقلاب ما و الگوی عظیم انقلابمان امام حسین و عاشورا بود. این به آن معناست که اگر ما مسلمانییم و دینمان اسلام است دارای یک جهان بینی کاملی هستیم که بر همه شئون زندگی‌مان [اعم از فردی و اجتماعی و مادی و معنوی] سایه افکنده است و این دین ایدئولوژی ماست که نسبت ما را با جهانی که در آن هستیم و پدیده‌هایی که با آنان ارتباط داریم مشخص می‌کند و اگر عاشورا قلب این ایدئولوژی است ما نباید با آن برخورد مقطعی و سطحی کنیم و صرفاً آن را به عنوان یک حادثه به

۲۱۶

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



عاشورا باید در نگرش و بینش ما یک فرهنگ باشد نه یک اتفاق که ما را شکل می‌دهد لذا باید عاشورایی باشیم و زندگی کنیم، یعنی نگاه ارزش‌انگارانه داشته باشیم و بی‌تفاوت نباشیم



بر شمشیر پیروز می‌شود. اجازه بدهید به بحث اصلی بازگردیم و از موضع اصلی فاصله نگیریم. بحث بر سر این بود که نسبت ما با عاشورا تنها شور نیست، که به ابراز احساسات پردازیم بلکه باید یک شعوری هم در کنار این شور باشد تا تفکر حسینی زنده بماند چرا که این تفکر محدود به دهه عاشورا و محرم و صرفاً متعلق به شیعه و اسلام نیست.

امام حسین (ع) معلم بشریت هستند و عاشورا فراتر از یک تراژدی است که همه به سوگ آن نشسته و عاشورا صرفاً یک مراسم نیست که ما تلاش کنیم آن

این نکته را باید فهمید که می‌توان خواب خوش آنان را با قیامی حسینی بر هم زد اگر چه ممکن است به قیمت جان هم تمام شود. اما به فرمایش امام حسین (ع) مرگ با عزت بهتر از زندگی با ذلت است و در زندگی گاه باید برای حفظ ارزش‌ها [که ضامن بقای زندگی اجتماعی بشر است] دست از جان شست و خود را فدای ایدئولوژی کرد که به آن معتقد هستیم. به این خاطر است که امام حسین (ع) می‌فرمایند: اگر با کشته شدن من دین خدا پایدار می‌ماند، پس ای شمشیرها مرا در بر بگیرید! و می‌بینیم که خون

امام حسین (ع) معلم بشریت هستند و عاشورا فراتر از یک تراژدی است که همه به سوگ آن نشسته و عاشورا صرفاً یک مراسم نیست که ما تلاش کنیم آن را به نحو احسن برگزار کنیم و بعد تا سال بعد منتظر بمانیم که عاشورا بیاید چرا که در این صورت ما از هدف اصلی امام فاصله گرفتیم.





در عصر جدید که عصر دانایی و اطلاعات و ارتباطات است دین‌داری ما نیز دستخوش تغییر و تحولاتی گردیده و در طی مسیرش با مسائلی مواجه گردیده است و تنها در سایه دین‌داری معرفت‌اندیشی می‌توان به عنوان یک دین‌دار زیست یعنی دین‌داری که همراه با شناخت دقیق و منطقی است، دین‌داری که پشتوانه آن معرفت است و معرفتی که عاشورا تضمین‌کننده آن می‌باشد.

را به نحو احسن برگزار کنیم و بعد تا سال بعد منتظر بمانیم که عاشورا بیاید چرا که در این صورت ما از هدف اصلی امام فاصله گرفتیم.

امام تصمیم داشتند که حرکت اصلاحی کنند و این اصلاح تبدیل به یک انقلاب شد یا این انقلاب خود حرکتی اصلاحی بزرگ محسوب میشد. لذا ما باید در عاشورا و در زندگی تلاش کنیم که راه امام حسین را پیماییم و تفکر ایشان را زنده نگاه داریم و برای این کار مهم است که به این مسئله توجه کنیم که در عاشورا چه گذشت اما مهمتر از آن این است که اولاً چرا عاشورا شد؟! و دیگر اینکه از عاشورا چه درس‌هایی می‌توان گرفت و عاشورا در تقویت دینداری و بسط معرفت دینی (که منتج به حقیقت دینی می‌شود) ما چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟! در دههٔ محرم به خصوص در روز عاشورا و تاسوعا بعضی مؤمنان پارچه‌ای را در جلوی صفوف زنجیر زنان و سینه زنان حرکت می‌دهند که هم آن را شنیده و دیده‌ایم و قبول داریم اما کمتر به آن توجه نموده ایم: "کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا" این چیزی است که شاید تمامی آنچه را که حقیر می‌خواست عرض کند دربر می‌گیرد.

اگر چنین نگرشی بر زندگی ما سایه بیاندازد و

در روابط ما حاکم باشد می‌توانیم جلوی بی عدالتی ها و نابرابری ها را بگیریم و به بسط معرفت دینی پردازیم [اینکه معرفت دینی چیست و چه نسبتی با دین دارد؟ و آیا متحول است؟ و این تحول پذیری معرفت دینی به چه معنایی است؟ بحثی است که در نوشتاری مستقل تحت عنوان دین و معرفت دینی به دانایی و اطلاعات و ارتباطات است دین‌داری ما نیز دستخوش تغییر و تحولاتی گردیده و در طی مسیرش با مسائلی مواجه گردیده است و تنها در سایه دین‌داری معرفت‌اندیشی می‌توان به عنوان یک دین‌دار زیست یعنی دین‌داری که همراه با شناخت دقیق و منطقی است، دین‌داری که پشتوانه آن معرفت است و معرفتی که عاشورا تضمین‌کننده آن می‌باشد. اگر آن روز مردم امام حسین^(ع) و نماینده با وفای او را [مسلم] تنها گذاشتند نه به این دلیل بود که دین‌دار نبودند بلکه دین‌داری آنان معیشت‌اندیش و مصلحت‌اندیش بود یعنی در خدمت دنیا و نه دین‌داری معرفت‌اندیش چرا که در این صورت هرگز زندگی دنیا نمی‌کردند و مولای خود را تنها نمی‌گذاشتند بلکه به ندای کیست مرا یاری کند؟ لبیک می‌گفتند.





مرکز آسمان

■ شهید سید مرتضی آوینی

می‌پرسی که از متناهی چگونه می‌توان راهی به سوی نامتناهی جست؟ این سرالاسرار خلقت است و گویی تقدیر اینچنین رفته است که اسرار، اگر چه به بهای سر باختن حسین (ع) فاش شود.

طرفه خراب‌آبادی است این سیاره زمین، که از آن دروازه‌هایی به سوی نامتناهی گشوده‌اند؛ بیت‌الله، حبل‌الله، کلام‌الله و ... ثارالله

اقمار منظومه شمس ایمان راببین! آنجا، در طواف بیت‌الله که حصن ولایت است و حرم امن لاله‌الاله آنجا سایه بیت المعمور است و زمین و آسمان در این ناکجا آباد به هم می‌پیوندند؛

یعنی از آنجا فراتر از نسبت‌ها دروازه‌ای به عالم اطلاق گشوده است و ولی مطلق باید از این باب پای به عالم خاک گذارد؛ یعنی علی (ع) باید در خانه کعبه متولد شود.

امام روح قبله و باطن بیت‌الله است اما واسفا که ظاهرگرایان از کعبه نیز تنها سنگ‌های آن را می‌پرستند.

طرفه خراب‌آبادی است این سیاره زمین ... که در طواف شمس به سفری آسمانی می‌رود. هیچ از خود پرسیده‌ای که مقصد این سفر آسمانی کجاست؟

بعد از هزار و سیصد و چهل و چند سال، هیچ از خود پرسیده‌ای که چرا اینان خود را «راهیان کربلا» نامیده‌اند، با این همه شیدایی و اشتیاق که گویا هنوز قافله سال شصت و یکم هجری قمری به بیابان کربلا نرسیده است؟

مگر آنان سر مبارک امام عشق را بر فراز نیزه ندیده‌اند؟ مگر شفق را ندیده‌اند که چه سان در خون نشسته است؟

مگر بوی خون را نشنیده‌اند؟ و بر علم‌هایشان نوشته‌اند: کل ارض کربلا و کل یوم عاشورا مگر کربلا از سیطره زمان و مکان خارج است که همه جا کربلا باشد و همه روزها عاشورا؟

مرا ببین که در پیشگاه ولایت، سخن از زمان و مکان می‌گوییم! زمان و مکان «نسبت» است و برای آن که از جوار مطلق، از بلندای آعراف بر عالم وجود می‌نگرد، اینجا در پیشگاه ولایت، سخن از زمان و مکان گفتن نشان بی‌خردی است.

کربلا قلب زمین است و عاشورا قلب زمان. یعنی اصلاً کربلا مطلق زمین است و عاشورا مطلق زمان و راه‌های آسمان از اینجا آغاز می‌شود؛ از اینجا دروازه‌ای به عالم مطلق گشوده‌اند.

۲۲۰

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱



کربلا قلب زمین است و عاشورا قلب زمان. یعنی اصلاً کربلا مطلق زمین است و عاشورا مطلق زمان و راه‌های آسمان از اینجا آغاز می‌شود.



سراج منیرش انسان کامل است و تقدیر آسمان‌ها [با همه آن عظمت که شنیده‌ای] در این سیاره خاک تعین می‌یابد. مگر نه اینکه خلیفه خدا اینجا است؟

عجبا! روح خدا بر خاک تعلق یافته است تا انسان خلق شود.

مگر چیست این خاک که شایسته تعلق روح است؛ آن روح آسمانی، آینه دار طلیعت یار؟

خاک تمثیل فقر است و عبودیت و آن تعلق یعنی که غنای مطلق در فقر است و ولایت در عبودیت؛

و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون

پس چون پیشانی بر خاک افتد، کار جهان به سرانجام می‌رسد و سفر آسمانی زمین به مقصد می‌انجامد و فلک

خلقت بر ساحل آرام ابدیت لنگر می‌اندازد...

بر کرانه بیکران دارالقرار

عند ملیک مقتدر.

اکنون سر بردار و بنشین و تشهد بخوان که هنگام

زمین در طواف شمس است و شمس را نیز شمسی دیگر است که بر گرد آن طواف می‌کند و شمس را نیز شمسی دیگر؛

و همه در طواف شمس عشق، مشکات نخستین، ولی مطلق

آه ... دریافتیم؛ مقصد این سفر آسمانی تویی

مقصد تویی و آنان تو را رها کرده‌اند و برگرد دیوارهایی سنگی می‌چرخند!

ای همسفر! اینجا حیرت‌کننده عقل است، بر گرده زمین

در سفری آسمانی با کهکشان‌ها،

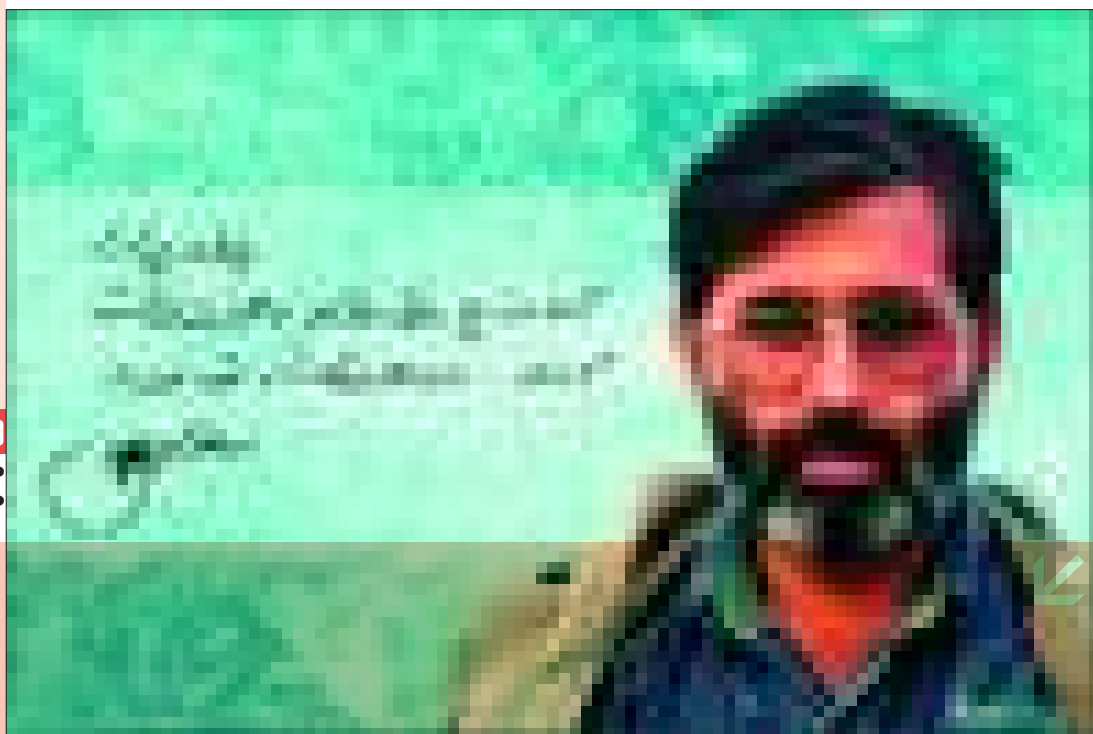
در سفری آسمانی که مقصدش با اوست؛

سفری از ظاهر به باطن

از بیرون به درون

جلوة ایمان در چشم آسمانیان نور است و کفر تاریکی.

یعنی که زمین در چشم آسمانیان، آسمانی دیگر است که





۲۲۲

فرهنگ

● شماره شانزدهم
● آذر ماه ۹۱

جلوه ایمان در چشم
آسمانیان نور است
و کفر تاریکی. یعنی
که زمین در چشم
آسمانیان، آسمانی
دیگر است که سراج
منیرش انسان
کامل است و تقدیر
آسمانها [با همه آن
عظمت که شنیده‌ای]
در این سیاره خاک
تعیین می‌یابد.

تأمل در مقام شهود است؛ ای همنشین شاهدان!
ذالک یوم الخلود. در جنت بقای بعد از فنا
السلام علیک ایها النبی... آه دریافتم، پس غایت
نماز نیز تویی!

ای مقصد سفر آسمانی،
ای روح قبله، ای مجمع جمیع آنچه سزاوار حمد
است،

پس غایت نماز نیز تویی!

سرالاسرار خلقت این سخن است: فاحببت ان
اعرف.

اما طلعت شمس باید که از افق شب باشد،
و یوم الدین از افق لیل القدر،
و نور از افق ظلمت و عشق از افق هجران، یعنی
که موسی باید در عصری ظاهر شود که فرعون داعیه
«انا ربکم الاعلی» سر داده باشد،
و محمد در عرصه‌ای که ابوجهل کلیددار خانه خدا
باشد.

و کعبه، خانه توحید، در تملک بت‌ها.

آه از شفق... و سرخی شفق، آن‌گاه که روز به شب
می‌رسد و خورشید حق در افق خونین عاشورا غروب
می‌کند و ... شب آغاز می‌شود!

اما دل به تقدیر بسپار،
شب غشوه‌ای است که اختران امامت را ظاهر کند.
این سرالاسرار خلقت است و گویی تقدیر اینچنین
رفته است که اسرار فاش شود، اگر چه به بهای سر
باختن حسین^(ع)

بگذار فاش گفته شود که آن که مسجود ملائکه
است حسین است و آدم را ملائک از آن حیث که
واسطه خلقت حسین است سجده کردند؛

و این سجده‌ای ازلی است؛ میزان حق
که ابلیس را از صف ملائکه طرد می‌کند.
یعنی که فطرت عالم بر حب حسین و یاری او
ستانده است.

«خون» با حسین پیمان «ربختن» بسته است،
«سر» با حسین پیمان «باختن»
دل تو عرصه ازلی خلقت است.
گوش کن که چه خوش ترنمی دارد در تپیدن:



و عاشورا روزی در میان روزها؛
زمین سراسر پهن دشت کربلاست و کربلا ما را به
خود فرا می‌خواند،
کربلا ما را به خود فرا می‌خواند.
آری، پیروزی با ماست، چرا که خدا با ماست.
کربلا ما را به خود فرا می‌خواند و آن سوی تر، «قدس»
است در اسارت «شیطان»...
و راه از کربلا می‌گذرد.

این همه را در متن تاریخ بنگر. مبدا غافل شوی و
بینگاری که زمان بر تو وفا خواهد کرد و نخواهی مرد؛
نه، زمان بر هیچ کس وفا نمی‌کند، اما با این همه زمان
بر عاشورا مانده است و تو، چه امروز و چه دیروز و چه
هزار سال دیگر، یا باید که در قبیله شیطان داخل شوی
و به لشکر یزید پیوندی و اگر نه، مرد باشی و در خیل

حسین، حسین، حسین، حسین،
نمی‌تپد، بل حسین حسین می‌کند.
کجاست آن که زنجیر جاذبه خاک را از پای اراده‌اش
بگشاید و هجرت کند،
از خود و بستگی‌هایش،
تا از زمان و مکان فراتر رود و خود را به قافله سال
شصت و یکم هجری برساند و در رکاب امام عشق به
شهادت رسد؟

و از آن پس دیگر، این باد نیست که بر تو می‌وزد،
این تویی که بر باد می‌وزی.
و از آن پس دیگر، آن تویی که بر زمان می‌گذری،
و آن تویی که مکان را تشرف حضور می‌بخشی.
یعنی نه اینچنین است که کربلا شهری در میان
شهرها باشد.





۲۲۴

فرهنگ

شماره شانزدهم
آذر ماه ۹۱

اینجا قافله نور است
که راه کربلا می پوید
و آن سوی تر، دجله
و فرات است که
هنوز آبشخور گرگان
گرسنه ای است که
آب را بر کربلا بیاور
بسته اند و در افق
دور، قدس است در
اسارت شیطان و تو
ای جوانمرد بگو که از
کدامین قبیله ای!

اصحاب حسین^(ع) پنجه در پنجه ظلم درافکنی و تا پای خون و جان بایستی.

کربلا ما را به خود فرا می خواند و دل های مشتاق، همچون کبوتران جلد حرم در هوای کربلا پر می کشند. گوش کن! به ندای دلت گوش کن که حسین حسین می کند و اگر تو کربلایی هستی و سینه ها فراخنای آسمان کربلاست و تنت قفس تنگ نام و ننگ و خور و خواب را نمی پذیری، به قبله گاه جبهه رو کن، واگر نه، بمان و ننگ ماندن را بپذیر؛ و بدان که آب مانده را «مرداب» می خوانند.

اما اینان کبوتران جلد حرم عشقند و حرم عشق کربلاست و چگونه دربند خاک بماند آن که پرواز آموخته است و راه کربلا را می شناسد؟ و چگونه از جان نگذرد آن کس که می داند جان بهای دیدار است؟

ای جوانمرد،

بگو که از کدامین قبیله ای!

اینجا قافله نور راه کربلا می پوید و آن سوی تر، دجله و فرات است که هنوز آبشخور گرگان گرسنه ای

است که آب را بر کربلا بیاور بسته اند و در افق دور، «قدس» است در اسارت شیطان. ای جوانمرد، بگو که از کدامین قبیله ای!

و به راستی که راه قدس از کربلا می گذرد. «راه قدس از کربلا می گذرد» یعنی آماده باش تا پای خون و جان. مجسمه ها را به خدا بسپار و دندان صبر بر جگر بگذار و مردانه در صف مردان کربلایی بایست تا گرگان گرسنه یزیدی پیکر حق رامثله نکنند و یزید مظهر ظلم و ناجوانمردی و نام و ننگ و خشم و شهوت در تمامی طول تاریخ است، همان گونه که همواره، در تمام تاریخ، صلاهی «هل من ناصر» امام عشق از جانب کربلا به گوش می رسد و تو ای جوانمرد بگو که از کدامین قبیله ای! اینجا قافله نور است که راه کربلا می پوید و آن سوی تر، دجله و فرات است که هنوز آبشخور گرگان گرسنه ای است که آب را بر کربلا بیاور بسته اند و در افق دور، قدس است در اسارت شیطان و تو ای جوانمرد بگو که از کدامین قبیله ای!