بسم الله الرحمن الرحیم

در این شماره می خوانید

زن مسلمان و بیداری اسلامی

■ حجت الاسلام و المسلمین استاد سید محمّد مهدی میرباقری

تفکر کانتی و زندگی در مجاز

■ گفتاری از استاد اصغر طاهرزاده

پیدا و پنهان الگوی اقتصاد سرمایه داری

■ مهندس عباس معلمی

پرتو ولایت

علل راه اندازی جنگ فرهنگی

در بیانات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیتا... العظمی امام خامنه‌ای/ ۲

سخن مدیر مسئول

مبارزه ما با آمریکا مبارزۀ میان دو جهان بینی است/ ۴

حکمت و اندیشه

زن مسلمان و بیداری اسلامی / حجت الاسلام و المسلمین استاد سید محمّد مهدی میرباقری/ ۸

تفکر کانتی و زندگی در مجاز / استاد اصغرطاهر زاده/ ۲۰

شرق و غرب (قسمت اول) / رنه گنون/ ترجمه: احمد قطبی/ ۳۸

جهانی شدن و مسلمانان معاصر / استاد حسن رحیم پور ازغدی/ ۶۲

بحثی دربارۀ علوم طبیعی و علوم انسانی/ ارنستوگراسی و توره اوکسکول / ترجمه : منوچهر اسدی/ ۶۸

نیست انگاری و غرب زدگی به تمامیت رسیده است / دکتر سید احمد فردید/ ۹۰

مفاهیم بنیادین متافیزیک (قسمت اول) / مارتین هَیدِگر / ترجمه : منوچهر اسدی/ ۱۰۲

ژان پل سارتر و سودای محال (قسمت دوم) / حمید احمری/ ۱۳۶

اقتصاد

پیدا و پنهان الگوی اقتصاد سرمایه داری / مهندس عباس معلمی/ ۱۴۲

دیدار در سایه

سیری انتقادی در آراء داریوش شایگان (۲)

دربارۀ مدعایی به نام "ایدئولوژیک کردن سنت"!(قسمت دوم)/ شهریار زرشناس/ ۱۶۸

ادبیات و هنر

رسانه غربی و دیگر هیچ / مسعود قدیمی/ ۱۷۶

انقلاب ستیزی نئولیبرالیزم در حوزه فرهنگ/ حسین پایین محلی/ ۱۸۴

با عزیز شعر انقلاب / جعفر اقبال/ ۱۹۰

بخش فرامتن

از عطاا... تا بهاا... / عطا آصفی/ ۱۹۶

فرهنگ عمومی

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم

● دوره جدید شماره ۱۵ آبان ماه ۱۳۹۱

● صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی ● مدیر مسئول: منصور واعظی ● سردبیر: شهریار زرشناس

● 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 دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی ● تلفکس: ۰۳۳۹۱۴۳۱

farhang.1390 @ gmail . com

● فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.

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

● باز نشر مقالات و مطالب صرفا با ذکر ماخذ و نام نشریه "فرهنگ عمومی" مجاز است.

علل راه اندازی جنگ فرهنگی

من می‌خواهم محیط دانشگاه و جوان دانشجوی خودمان را توجه بدهم که مواظب تئوری‌های وارداتی غربی که هیچ هدفی جز حفظ آن روابط تحکم‌آمیز غرب با کشورهایی از قبیل کشور ما را ندارد، باشند. البته تحت نام‌های مختلف، بسیار حرف‌ها زده می‌شود؛ اما هدف یک چیز بیشتر نیست. این انقلاب و این نظام و این حرکت عظیم مردمی آمده و این سلطه و اتوریته تحکم‌آمیز غربی را در این کشور شکسته است. امروز در کشور ما ارزش‌های غربی به صورت قانونی و رایج وجود ندارد. امروز دادن منافع کشور به بیگانگان، در کشور ما یک امر مذموم محسوب می‌شود. امروز سفره‌ای را که با هزاران طمع در این کشور پهن کرده بودند [بخصوص آمریکایی‌ها] جمع شده می‌بینند. این برای مراکز قدرت و تسلط جهانی، خسارت کمی نیست. برای برگرداندن اوضاع به صورت قبلی چه کار کنند؟ اوایل انقلاب ناشیانه آمدند و جنگ روبه رو راه انداختند؛ ولی وقتی بینی‌شان به خاک مالیده شد، فهمیدند راهش این نیست. لذا به جنگ فرهنگی متوسل شدند. جنگ فرهنگی کار آسانی نیست؛ کار زبدگان است. لذا زبدگان می‌نشینند فکر می‌کنند و نسخه می‌نویسند و متأسفانه عده‌ای هم در داخل همانها را رله می‌کنند! آنها حرفهایی را می‌زنند، عده‌ای هم فارسی آن را می‌گویند و شکل بومی به آن حرفها می‌دهند! باید مراقب اینها بود. (۱)

پی نویس‌ها :

۱ـ بیانات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیت ا... العظمی امام خامنه‌ای در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر ۱۳۷۹/۱۲/۹

مبارزه ما با آمریکا مبارزهٔ میان دو جهان بینی است

در این عبارت، هیچ اغراقی نیست اگر نظام سیاسی ایالات متحده آمریکا را "جمهوری فراماسون‌ها و سرمایه‌داران" بنامیم. جامعه آمریکا را طیف گسترده‌ای از اروپاییان مهاجر که پیوریتن‌های مسیحی از وزن و تأثیرگذاری زیادی در میان‌شان برخوردار بودند، تحت هدایت و رهبری سرمایه‌داران و سردمداران الیگارشی‌هایِ یهودی بنیانگذاری کردند. "کریستف کلمب" که کاشف آمریکا نامیده می‌شود یک "یهودی مارانو" (یهودیان نفوذی‌ای که تظاهر به مسیحیت می‌کردند اما به باورهای یهودی پای‌بند بودند) بود و این امر حتی مورد تأیید مورخ لیبرالی چون "ویل دورانت" هم هست. بخشی از هزینهٔ سفر دریایی کریستف کلمب را نیز یهودیان پرداخت کردند. همراهان اصلی کلمب یهودی بودند. نخستین اروپایی‌ای که به خاک قارهٔ جدید پا گذاشت یهودی بود و الیگارشی یهودیان قرن پانزدهم، آمریکا را "اورشلیم جدید" می‌نامیدند. در سال ۱۷۷۶ همهٔ رهبران جنگ استقلال آمریکا، فراماسونرهای مدافع سرمایه‌داری سکولار بودند و آشکارا بر دفاع خود از منافع سرمایه‌داران سکولاریست و بی‌عدالتی تأکید می‌کردند. "الکساندر همیلتون" (معاون "جورج واشینگتن" و معمار نظام اقتصاد ایالات متحده) صراحتاً می‌گفت که "آمریکا کشوری است که برای سرمایه‌داران و تأمین منافع آنان پی‌ریزی شده است" "جان آدامز"، "بنیامین فرانکلین"، "تامس جفرسون"، "جورج واشینگتن"، "تامس پین"، "ژان لافیت" و شماری دیگر از بنیانگذاران جامعه و نظام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی ایالات متحدهٔ آمریکا همگی فراماسونر بودند. نظام ارزش‌های حاکم بر سیاست و

۴
فرهنگ عمومی
● شماره پانزدهم
● آبان ماه ۹۱

اجتماع و اقتصاد آمریکا (که توسط رهبران آن کشور ترویج می‌شود و در زندگی و عرصه‌های مختلف رفتار آنها سریان و جریان دارد) نیز به تبع این بینش و نگرش و منش ماسونی، ماهیتی سکولاریستی و ضد الهی و مادی گرایانه دارد. عبارت حکیمانهٔ امام راحل که آمریکا را شیطان بزرگ نامیدند، اشاره‌ای روشن به این ماهیت خبیث ضدالهی دارد.

نظام سیاسی، اقتصادی جمهوری آمریکا توسط فراماسونرها و یهودیان برتری‌طلب رباخوار و برده‌دار و استعمارگر در جهت مقاصد شیطانی طراحی شده و عینیت یافته است. جهان‌بینی حاکم بر نظام سیاسی این کشور و ارزش‌های آن (برخلاف برخی ظواهر مذهبی متأثر از پیوریتنیسم یهودی‌مآب که از خود نشان می‌دهد) ماهیتاً غیر الهی و ضد دینی و استکباری است.

مؤلفه‌های اصلی نظام ارزشی و جهان‌بینی حاکم بر رژیم آمریکا و ساری و جاری در ارکان حیات آن را می‌توان این گونه برشمرد:

۱. اومانیسم
۲. سکولاریسم
۳. مادّی گرایی
۴. سرمایه سالاری
۵. بی توجهی به آخرت
۶. بی توجهی به محرمات الهی
۷. اعتقاد به لیبرالیسم و اخلاق مبتنی بر اباحه
۸. خوی استکباری که ریشه در روح مادّی‌گرا و اومانیست و دین‌گریز آن دارد.

ارزش‌های آمریکایی تحت عناوینی چون ترویج "جهان بینی روشنگری" و "مقابله با تاریک اندیشی" و "فردگرایی" و آزادی‌طلبی لیبرالی، در واقع بشر را به سرپیچی از بندگی الهی و نادیده گرفتن شریعت آسمانی و اِعراض از حق دعوت می‌کنند. جهان بینی آمریکایی بشر را به شرکت در مسابقهٔ ویرانگر پول‌دوستی و سرمایه‌اندوزی و تکاثر و مستحیل شدن در زندگی مادی گرایانه دعوت می‌کند. جهان بینی آمریکایی تحت عنوان "نفی هر نوع بندگی"!! به انکار و نفی بندگی الهی به عنوان کمال بشر می‌پردازد. بشر موجودی است که ذاتاً بنده است و وجود او عین ربط است، اگر بندگی خدا را انکار کند بی‌گمان تحت اسارت بندگی شیطان در می‌آید. فرهنگ آمریکایی با نفی مقام بندگی الهی برای بشر، آدمی را برده و بندهٔ شیطان می‌سازد و این ظلمات بندگی شیطان را از طریق سیطرهٔ نفس امّاره محقق می‌سازد. فرهنگ و جهان بینی و تمدن آمریکا به یک اعتبار، تبلور استیلای

ظالمانهٔ نفس امّاره است که با استکبار تلازم ذاتی دارد.

انقلاب اسـلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران به قرار گرفتن در ساحت بندگی الهی دعوت می‌کند.

درست در نقطه مقابل ارزش‌های غفلت‌زا و شیطانی و اسـتکباری آمریکایی، آرمان‌های انقلاب اسـلامی ایران و ارزش‌های مبنایی نظام اسلامی تماماً برگرفته از آموزه‌های قدسـی اسلامی هسـتند و بشریت را به تقوا و عدالت و عمل صالح دعوت می‌کنند. مدل نظام سیاسـی، اجتماعی برآمده از انقلاب اسلامی نیز یک مدل اصیل دینی است و در وجود و ماهیت خود، انسان را به سـمت پذیرش بندگی الهـی و عبودیت و کمال وجودی دعـوت می‌کند. انقلاب اسـلامی بر مبنای ارزش‌های الهـی‌ای که به آن تکیه دارد، نظام ولایت فقیه را پدید آورده اسـت. نظامی که صورت سیاسـی ولایت الهی در عصر غیبت می‌باشـد. جوهر وجودی انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه در ستیز با استکبار و شیطان تعریف می‌شود. بنابراین کاملاً مشخص است که مبارزهٔ ضد اسـتکباری و جهاد مقدس علیه آمریکا به عنوان "شـیطان بزرگ" روزگار ما ریشه در حقیقت و باطن دینی و الهی نظام مقدس جمهوری اسـلامی دارد و امری عَرَضی و جانبی و تاکتیکی نیست. مبارزهٔ انقلاب اسـلامی و نظام الهـی ولایت فقیه با آمریکا، صورتی از مبارزهٔ همیشگی جنود حق علیه جنود باطل اسـت. به عبارت دیگر، این ذات حق مـدار و الهی و عدالت طلب و دینی انقلاب و نظام اسـلامی است که آن را در مقابل شـیطان بزرگ یعنی رژیم اسـتکباری آمریکا و شیاطین کوچک‌تر همدستش قرار می‌دهد.

یکی از جلوه‌های تقابل انقلاب اسـلامی با شیطان بزرگ، واقعهٔ بزرگ تسـخیر لانهٔ جاسوسی آمریکا در ایران بود که در ۱۳ آبان سال ۱۳۵۸ رخ داد و مرحله‌ای نوین از بسـط و تکامل انقلاب اسلامی را رقم زد. با توجه به آنچه در خصوص ماهیت شیطانی و استکباری دولت آمریکا گفتیم، دشمنی آمریکا با انقلاب اسلامی و نظام الهی در ایران امری کاملاً بدیهی بوده و اسـت و اگـر امر غیر از این بود موجب تعجب می‌شـد. نکتهٔ مهم این است که ما باید بکوشیم تا ماهیت این تقابل و ریشه‌ها و علل و سمت و سوی آن را برای جوانانمان روشن نماییم.

یادواره‌ها و سالگردهای ۱۳ آبان، فرصت بسیار خوبی اسـت تا به ویژه برای جوانان برومند امروز، که سـال نخسـت پس از پیروزی انقلاب اسـلامی را به چشم ندیده و یا آن را به یاد ندارند، دربارهٔ ماهیت و عملکرد رژیم فراماسونری آمریکا در قبال ملت مسلمان ایران و نیـز دیگر ملل جهان و عمق کینه و دشـمنی ذاتی و آشـتی ناپذیر نظام استکباری آمریکا با هر حرکت و نهضت و تحول و انقلاب بیداری بخش و حق طلبانهٔ دینی و معنوی به ویژه انقلاب اسلامی ایران (به عنوان انقلاب طلیعه‌دار آغاز عصر انقلاب‌های اسلامی و طلوع عالم دینی در تاریخ بشر معاصر) سخن بگوییم و با ورق زدن برگ‌های تاریخ بر عمق هوشـیاری و خودآگاهی دینی ضد استکباری‌شان در جهاد مقدس علیه شیطان بزرگ و بسترسازی برای ظهور، بکوشیم. انشاءا...

با افزودن بر عمق و کیفیت این شعورِ آگاهی بخش و دمیدن در شـور پاک مبارزاتی است که می‌توانیم در مسیر استحکام و اقتدار بیش از پیش و روزافزون نظام مقدس جمهوری اسلامی در پیشبرد آرمان‌های اسلام ناب محمدی(ص) گام برداریم.

منصور واعظی

حکمت و اندیشه

زن مسلمان و بیداری اسلامی

■ حجت‌الاسلام و المسلمین استاد سید محمّدمهدی میرباقری(۱)

چکیده: زنان کشورهای اسلامی در موج بیداری اسلامی هم می‌توانند دوشادوش مردان انقلابی در به زانو درآوردن طاغوت‌ها مشارکت کنند. در این کشورها هر چند ناسیونالیسم عربی و فرهنگ تجدّد، در لایه‌های مختلف زندگی مردم وارد شده، اما جهت کلّی که بر این حرکت غلبه دارد فرهنگ اسلام است. غرب می‌خواهد جریان سکولاریسم میانه‌رو را شبکه‌سازی کند و بُعد تجددخواهی این حرکت‌ها را بر دو بُعد دیگر غلبه دهد؛ ازاین‌رو، زنان نیز هم‌چون مردان باید با توطئه ایجاد انحراف در حرکت بیداری اسلامی مقابله کنند. در رویکرد تمدنی اسلامی، جایگاه زنان، یکی از محورهای درگیری دو تمدن اسلامی و غربی است. اگر تمدن غرب و نظام سرمایه‌داری اصالت یابد، از زنان نیز مانند مردان به عنوان انباره انرژی که می‌توانند در خدمت توسعه سرمایه‌داری قرار گیرند؛ استفاده خواهد کرد و شعارهایی مانند باسواد شدن زنان (نه علم‌آموزی صحیح)، اشتغال و مشارکت اجتماعی به شکل غربی و ... در این راستا قرار می‌گیرد. در بیداری اسلامی، باید بر اساس استراتژی مبارزه با استکبار حرکت کرد و با تکیه بر آموزه‌های دینی الگو، خط‌مشی و برنامه زندگی اجتماعی و خصوصی را ارائه داد تا زنان در

زنان کشورهای اسلامی در موج بیداری اسلامی هم‌می‌توانند دوشادوش مردان انقلابی در به زانو درآوردن طاغوت‌ها مشارکت کنند. در این کشورها هر چند ناسیونالیسم عربی و فرهنگ تجدّد، در لایه‌های مختلف زندگی مردم وارد شده، اما جهت کلّی که بر این حرکت غلبه دارد فرهنگ اسلام است.

همان‌گونه که در انقلاب اسلامی زنان با فداکاری و ایثار، نقش به‌سزایی در پیروزی و استمرار انقلاب داشته‌اند، می‌توانند در بیداری اسلامی هم نقش‌آفرینی کنند و دوشادوش مردان انقلابی در به زانو درآوردن طاغوت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی و شیطان بزرگ مشارکت کنند.

اوج انقلابی بودن و دفاع از پرچم اسلام در مقابل پرچم کفر و تلاش در مسیر تحقق حاکمیت جهانی اسلام، در تحقق آموزه‌های اسلامی در محیط خانواده و اجتماع شریک شوند.

کلیدواژه‌ها: بیداری اسلامی، فرهنگ اسلامی، نظام سرمایه‌داری، بیداری زنان، ساختار خانواده، الگوی مطلوب.

مقدمه

همان‌گونه که در انقلاب اسلامی زنان با فداکاری و ایثار، نقش به‌سزایی در پیروزی و استمرار انقلاب داشته‌اند، می‌توانند در بیداری اسلامی هم نقش‌آفرینی کنند و دوشادوش مردان انقلابی در به زانو درآوردن طاغوت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی و شیطان بزرگ مشارکت کنند.

۱ـ تحلیل کلان حادثه عظیم بیداری اسلامی

برای این‌که جایگاه زنان در بیداری اسلامی مشخص شود، ابتدا باید به تحلیل کلان بیداری اسلامی پرداخت.

ـ بیداری اسلامی از منظر حکمت تاریخ

حادثه‌های بزرگ در مقیاس تحولات منطقه‌ای را باید از زاویه حکمت یا فلسفه تاریخ تحلیل کرد و عوامل و مقاصد این تحولات و نحوه موضع‌گیری صحیح و هماهنگ انسان در آن، تنها با نگاه جامعه‌شناسی یا نگاه انسان‌شناسی قابل تحلیل نیست.

در فلسفه تاریخ ماتریالیستی حرکت‌های جوامع مثل حرکت بیداری اسلامی، به جوشش درونی پیش‌رونده مادی و برآمده از مطالبات مادی تحلیل می‌شوند. در این نگاه، عامل حرکت جامعه تضاد است؛ یعنی طبقه‌ای از اجتماع با طبقه‌ای دیگر درگیر شده و این درگیری، برانگیزنده حرکت اجتماعی و ورود جامعه به ترازی جدید می‌گردد و جامعه با عبور از چند مرحله

به سوی جامعه بدون طبقه حرکت می‌کند. از منظر دیگر، عامل حرکت تاریخی و مبنای طبقه‌بندی و شاخص جوامع، ابزار است؛ و متناسب با تحول یا تکامل ابزار، روابط اجتماعی، دانش اجتماعی، ارزش اجتماعی و در نهایت هویت اجتماعی جامعه، دگرگون شده و به سوی نقطه پایانی حرکت می‌کند.

در فلسفه تاریخ لیبرال دموکراسی نیز جامعه به سوی توسعه مادی، آزادی و ساختارهای متناسب با این مکتب در حرکت است. بر اساس این فلسفه تاریخ، عمق حوادث اخیر منطقه، چیزی جز دموکراسی‌خواهی در مقیاس ملی نیست و حرکتی داخلی و در راستای یک حرکت جهانی دموکراسی‌خواهی می‌باشد.

اما نگاه صحیح در تحلیل این حرکت‌ها، از منظر حکمت تاریخ الهی است. این نگاه معتقد به جریان الهی رشد معنویّت‌خواهی، حقیقت‌جویی، گرایش به پرستش خدای متعال و تبعیّت از اسلام و اولیاء اسلام در سیر تاریخی بشر و در مقیاس جهانی است.[۲] بر این اساس، حوادث کنونی جهان اسلام استمرار بیداریِ اسلامی در انقلاب اسلامی ایران و همان موج معنویت‌خواهی است که از اعماق جامعه اسلامی ایران شروع شده و درون دنیای اسلام گسترش یافته است. این موج، مقیاسی فراملی دارد و درگیر و ستیزنده با نظام مادی غرب است.

حتی در تحلیل مادی دقیق نیز نمی‌توان این حرکت را تنها یک حرکت ضداستبدادی دانست؛ چون نظام سلطه جهانی برای [به اصطلاح] «جهان سوم»، تعریف و جایگاه خاصی قائل است و از وضعیت قبلی آن، که هماهنگ با الگوی جهانی است، دفاع می‌کند، اما بیداری اسلامی، انقلابی علیه این نظام سلطه است. به بیان دیگر، در شرایطی که استکبار، مدیریت خود را جهانی کرده و بر این منطقه نیز اعمال مدیریت می‌کند، اعتراض به مدیریت منطقه‌ای، اعتراض به مدیریت جهانی نیز هست و حساسیت غرب نسبت به تحولات منطقه نیز از این زاویه قابل دقت است. حمایت غرب از این رژیم‌ها تا آخرین لحظه‌ها، اقدامی جدا از مقوله جهانی‌سازی نیست؛ غرب در حرکتی برنامه‌ریزی شده، طرح جهانی‌سازی خود را دنبال می‌کند و لذا در شرایطی که غرب به دنبال ایجاد دهکده واحد جهانی است، این انقلاب‌ها با عقلانیت غرب که در پشت مدیریت جهانی آن پنهان است، درگیر شده‌اند. حکومت‌های منطقه یک نظام استبدادی منتزَع و مستقل از مدیریت جهانی که مردم با آن مخالفت می‌کنند، نیستند، بلکه این نظام‌های استبدادی، درون نظام مادی جهانی تعریف شده و جایگاه یافته‌اند.

بنابراین، حوادث اخیر و خیزش کنونی، تنها در مقیاس ملی جریان ندارد، بلکه موجی است که در مقیاس ملی، منطقه‌ای و جهانی ایجاد شده و اعتراضی است که نشان می‌دهد جوامع اسلامی دیگر حاضر به تحمل مدیریت کنونی جهان نیستند.

ـ غلبه فرهنگ اسلام بر ملیّت و تجدد

اما باید توجه کرد که این خیزش‌ها و جوشش‌ها خالص نیستند، لذا می‌بایست پیوسته بر خلوص آنها افزود. در انقلاب اسلامی ایران هم همین اتفاق افتاد؛ همه آنهایی که از روز اول به میدان انقلاب آمدند

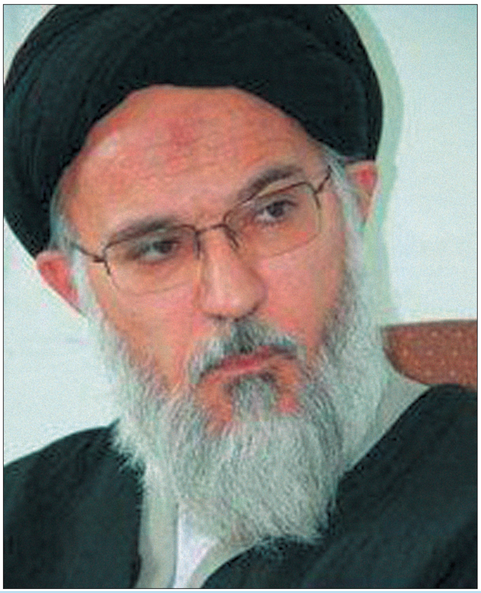
بسیاری از بحران‌های کشورهای اسلامی از جمله در حوزه زنان به این دلیل است که الگوهای سرمایه‌داری مبتنی بر لیبرال‌دموکراسی را به عنوان راه‌حل‌های علمی برای نیازمندی‌های جامعه خود به رسمیت شناخته‌اند.

بر اساس آن‌چه گفته شد برای بیداری زنان دنیای اسلام و حرکت آنها در مسیر آرمان‌های تاریخی و جهانی بیداری اسلامی باید خط‌مشی‌ای ارائه داد که در آن، سلامت روح و روان و اخلاق و روابط اقشار، حفظ شود، و هم‌چنین، جایگاه زنان در تکامل اجتماعی و در تمدن‌سازی دینی مشخص باشد؛ یعنی بر محور آنچه که شارع، مشروع می‌داند، باید نقش زنان در بستر تکامل اجتماعی، خانواده و تمدن‌سازی تعریف‌شود.

قائل به حکومت دینی نبودند؛ یعنی در کنار اکثریت مردم مسلمان و انقلابی، برخی مسلمانان روشنفکر که دنبال دموکراسی‌خواهی بودند و دموکراسی را از طریق مبارزات پارلمانی می‌طلبیدند، یا برخی مبارزان کمونیستی که دنبال جنگ مسلحانه برای رسیدن به جامعه کمونیستی بودند و یا بعضی گروه‌های کم اثر دیگر هم حضور داشتند اما مجبور به پذیرش مدیریت امام (رض) شدند و انقلاب اسلامی این گروه‌ها را جذب و در صورت مقابله، حذف کرد.

هم‌اکنون در کشورهای عربی هم مانند ایران سه لایه فرهنگی وجود دارد که روی هم یک برآیند دارند: فرهنگ اسلام، سنّت‌های ملی و فرهنگ تجدّد. می‌توان به گونه‌ای برنامه‌ریزی و حرکت کرد که سهم تأثیر اسلام و یا سهم تأثیر تجدد و یا سهم تأثیر ملیت افزایش یابد؛ اما به ناچار باید از همین شرایط ترکیبی عبور کرد. کسانی که عنصر اصلی را فرهنگ تجدد می‌دانند و در نگاه فلسفه تاریخی آنها همه حرکت‌ها به سمت دموکراسی‌خواهی و لیبرال‌دموکراسی است، این بیداری را حرکتی نرم برای عبور از فرهنگ اسلام تفسیر می‌کنند و فرهنگ اسلام را مزاحم جریان دموکراسی‌خواهی می‌دانند. ملی‌گراهای سنّتی هم مدعی‌اند این حرکت زمینه مناسب برای عبور از مرزهای اسلام به سمت فرهنگ ملی است.

هر چند ناسیونالیسم عربی و فرهنگ اسلام و فرهنگ تجدّد، در لایه‌های مختلف زندگی مردم این کشورها وارد شده است، اما جهتی کلّی که بر این حرکت غلبه دارد فرهنگ اسلامی است؛ یعنی سمت‌گیری غالب انگیزه‌هایی که مطالبه عدالت می‌کنند، اسلامی و دینی است؛ چون کمابیش برای همه اقشار جامعه به ویژه اهل دقت واضح شده است که آن‌چه زندگی را برای جامعه تلخ کرده است، مناسبات مدرنیته است. اگر دیکتاتوری بر آنها حکومت می‌کند، به پشتیبانی و حمایت تمدنی غرب است؛ اگر هویت و حیثیت فرهنگی آنها در مقابل دشمنی مثل صهیونیسم، سرکوب می‌شود، به فشار مدیران حکومت جهانی است؛ اگر فاصله طبقاتی و بی‌عدالتی اجتماعی وجود دارد، ناشی از تحقق الگوی لیبرالیستی است؛ اگر سرمایه‌های ملی چپاول می‌شود، به دست سرمایه‌گذاران غربی و اذناب آنهاست؛ و اگر اخلاق اجتماعی، مخدوش شده و ناهنجاری‌ها هنجار می‌نماید، از رواج فرهنگ غربی است.



ـ توطئه غرب برای انحـراف در بیداری اسلامی

مدیران غرب متوجه شده‌اند که می‌بایست در نوع مدیریت خود نسبت به جغرافیای اسلام بازنگری کنند و انگیزه اسلام‌خواهی را در دموکراسی‌خواهی منحل کنند و شـعارهای لیبرالیستی را بر این حرکت، حاکم سـازند و نگذارند که این جوشش بر پایه ارزش‌های اسلامی و برخورد تمدنی حرکت کند.

غرب می‌خواهـد جریان سکولاریسـم میانه‌رو را شبکه‌سـازی کند و بُعد تجددخواهی این حرکت‌ها را مدیریت نماید و بر دو بُعد دیگر غلبه دهد و الگوهایی مثل الگوی ترکیه را پیشنهاد می‌کند. قابل توجه است کـه چون در این انقلاب‌ها اصل مطالبات، اسـلامی است، انقلابیون به مدل پادشاهی عربستان و یا مدل طالبـان رجوع نمی‌کنند، بلکه این مطالبات اگر ادامه پیـدا کند بر علیه مدل عربسـتان هم انقلاب خواهد شد. اما خطر اصلی برای بیداری اسلامی آن است که سکولاریسم میانه‌رو کار را به دست گیرد و انقلاب‌ها را منحرف سـازد؛ در حالی که ظرفیت این انقلاب‌ها عبور از سکولاریسـم میانـه‌رو و مقابله با پرچم‌داری آمریـکا و غرب و حرکت به سـمت یـک حکومت اسلامی است.

۲ـ جایگاه زنان در حرکت بیداری اسلامی

بررسی جایگاه زن در حرکت عظیم بیداری اسلامی به معنای بررسی جایگاه زن در عصر حاضر و در دورۀ گذار از وضعیـت موجود به وضعیت مطلوب اسـت. نهضت‌های بیداری اسـلامی، در مرحلۀ سـازندگی نیسـتند که جایگاه زنان در این مرحلۀ بررسی شود، آنهـا در مرحلۀ براندازی‌اند و در این مرحله باید نقش آنها را تعیین کرد و جلوی توطئه غرب در این عرصه را گرفت.

ـرویکرد تمدنی در بررسی مسائل زنان

سـه رویکرد کلی درباره جایگاه زنـان وجود دارد: رویکـرد اول این اسـت کـه جایگاه و نقـش بانوان بـه صورت فردی مطالعه شـود و از موازنه اجتماعی آنها بحث نشـود. رویکرد دوم، نقش و مسـائل زنان را در مقیـاس موازنـه اجتماعی و در فرآیند توسـعه غربی، مطالعه و بررسـی می‌کند و مسـائل توسعه را بر مسائل بانوان حاکم می‌سازد و به عبارتی، مشارکت اجتماعی بانوان را به صورت یک مشارکت انفعالی در فرآیند توسـعه ملاحظه می‌کند. در ذیل این رویکرد، که می‌توان از آن به «مدرن‌سـازی مسـائل بانوان» تعبیـر کرد، برخی هم پیشـنهاد مدرنیتـه اخلاقی را مطرح می‌کنند و می‌خواهند مسائل اجتماع و از جمله نقش بانوان را بر پایه مسـائل نوظهور مطالعه کنند و مناسبات و الگوی توسعه در خصوص زنان را در ظاهر اسلامی یا اخلاقی سامان دهند.

اذعان اسلام مبنی بر حضور اجتماعی زن، در عرصه دفاع از پرچم اسلام و مقابله با پرچم کفر است؛ اسلام بر خلاف غرب، نگاه اقتصادی به زن ندارد. در اسلام، زن حتی در مقیاس خانواده هم موظف نیست که به تولید درآمد بپردازد تا چه رسد در مقیاس اجتماعی. از منظر اسلام، بازدهی زن، برای تولید ثروت منظور نظر نبوده است.

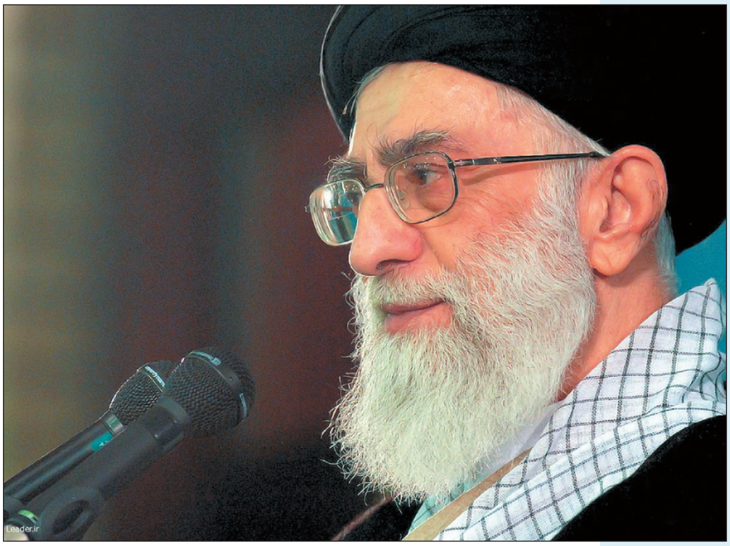
رویکرد سوم، رویکرد تمدنی به جایگاه زنان است که نقش و مسائل بانوان را بر محور تشکیل تمدن اسلامی مطالعه می‌کند. پیش‌فرض این رویکرد آن است که دین قدرت رهبری و ساختارسازی اجتماعی دارد و می‌تواند زیرساخت‌های جامعه و مظاهر تمدن را مدیریت کند. محصول این مدیریت، ایجاد یک مدرنیته اخلاقی نیست؛ یعنی در مدل‌های بشری و مادی دست نمی‌برد که آنها را تعالی بخشد و اخلاقی کند، بلکه تمدنی جدید بر مبنای ارزش‌های اسلامی را پیشنهاد می‌دهد. از این منظر، مسئله‌های مورد کاوش در خصوص بانوان با مقیاس خُرد و فردی و یا با رویکرد مدرن‌سازی مسائل به کلی متفاوت خواهد شد و جایگاه زن و خانواده در تکامل اجتماعی و تحقق تمدن دینی موضوع بحث قرار خواهد گرفت. به عبارت بهتر، برای بررسی جایگاه زنان در بیداری اسلامی نیز باید فراتر از مقیاس روانشناختی به این مسئله نگریست و بلکه حداقل باید در مقیاس جامعه‌شناسی آن را مطالعه کرد و هم‌چنین برای رسیدن به برنامه‌ریزی پایدار بر محور تمدن دینی، باید نقش زنان را در حوزه حکمت تاریخ نیز بررسی نمود.

در رویکرد تمدنی، نقش و جایگاه زنان یکی از محورهای مهم درگیری دو تمدن اسلامی و تمدن غربی است؛ ازاین‌رو، چه در مرحله آسیب‌شناسی و چه در مرحله ارائه راه‌حل و تعیین مسئولیت برای زنان، باید بر محور دست‌یابی به الگوی پیشرفت اسلامی و تحقق تمدن دینی گام برداشت.

ـ نظام سرمایه‌داری و ساختار خانواده

اگر تمدن غرب و نظام سرمایه‌داری اصالت یابد و رشد سرمایه و بهره‌بری مادی محور تحولات اجتماعی باشد، فرآیندها و ساختارهای اجتماعی با آهنگ رشد سرمایه همراه شده و به نفع آن متحول یا منحل خواهد شد و حتی عواطف و اخلاق انسان هم‌چون انرژی‌های مادی، مبتنی بر رشد سرمایه تعریف شده و هزینه توسعه سرمایه خواهد شد. در این فرآیند، از زنان نیز مانند مردان به عنوان انباره انرژی که می‌توانند در خدمت توسعه اجتماعی قرار گیرند؛ استفاده می‌شود و مشارکت زنان در توسعه به گونه‌ای خواهد بود که همه ظرفیت‌های این قشر، استحصال و به ثروت بالفعل، تبدیل شود و درخدمت رشد سرمایه قرار گیرد.

توسعهٔ سرمایه‌داری، انسان را ابزار توسعه و سرمایه به حساب می آورد و او را به عنوان یک منبع تولید ثروت، می‌شناسد و اخلاق، عواطف، مهارت‌ها، کارآمدی‌ها و همه آگاهی‌های او را در این مسیر به خدمت می‌گیرد و در این جهت، بین زن و مرد تفاوتی نمی‌گذارد؛ زن هم‌چون مرد، منبع تولید ثروت است



که می‌توان از توانایی‌های او در تولید ثروت استفاده کرد. در آن نظام، حتی عواطف زن را همانند سوخت فسیلی که استخراج و به ثروت بالفعل تبدیل می‌شود به کار می‌گیرند.

نگاه نظام سرمایه‌داری به خانواده هم، اقتصادی است. خانواده را تنها کانونی برای تأمین نیازهای غریزی می‌داند و آنجا که ساختار خانواده مانع از توسعه سرمایه‌داری شود کیفیت آن را به گونه‌ای تعریف می‌کند که در خدمت توسعه قرار گیرد. به همین جهت، در این نظام، مفهوم خانواده و اعضاء و کارکرد آن تغییر یافته است و به معنای خانواده مورد نظر جامعه اسلامی نیست؛ تا جایی که امروزه دو هم‌جنس و یا یک انسان و یک حیوان را نیز به عنوان خانواده به حساب می‌آورند!

ـ حل مسائل زنان در گرو رفع بحران تجدد

بسیاری از بحران‌های کشورهای اسلامی از جمله در حوزه زنان به این دلیل است که الگوهای سرمایه‌داری مبتنی بر لیبرال‌دموکراسی را به عنوان راه‌حل‌های علمی برای نیازمندی‌های جامعه خود به رسمیت شناخته‌اند. حتی کسانی که مدرن‌سازی همه زوایای جامعه را پیشنهاد می‌دهند، این ناهنجاری‌ها را بحران به حساب نمی‌آورند بلکه به عنوان الزامات جریان تکامل اجتماعی می‌شناسند و مدعی‌اند اگر بحرانی پیش آمده، ناشی از التقاط سنت و تجدد است و راه حل آن نیز این است که تجدد بر سنت چیره شود و همه لایه‌های ظاهری و باطنی تجدد، بومی‌سازی شوند. در واقع، تجدد، جریانی فراگیر است که از لایه‌های بنیادین آن تا آخرین مرزهای برنامه‌ریزی برای الگوهای جامعه پیش رفته است و همه مسائل اجتماعی از جمله مسئله زن و خانواده را از منظر توسعه پایدار مطالعه می‌کند؛ ازاین‌رو، طبیعی است که برای غرب، هیچ کدام از ارزش‌ها و ساختارهای اجتماعی موضوعیت ندارند؛ آن‌چه مهم است و بنیان و هدف برنامه‌ریزی است، دست‌یابی به توسعه پایدار است؛ یعنی توسعه به عنوان ارزش اصلی تلقی می‌شود و همه ساختارها در توسعه منحل می‌گردد و ارزش‌های بنیادین و نظام دانشی جامعه بر مبنای آن شکل می‌گیرد.

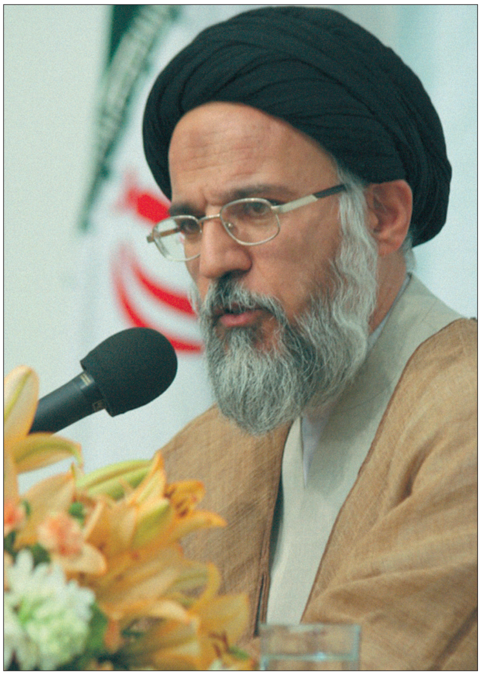
اگر چنین نظامی به صورت یکپارچه پذیرفته شود الزامات آن، بحران تلقی نمی‌شود؛ به عنوان مثال اگر در نتیجه توسعه، خانواده حذف شود، نباید از آن به عنوان بحران یاد کرد، بلکه الزامات توسعه سرمایه‌داری است که خانواده عشیره‌ای به خانواده سلولی تبدیل شود و ممکن است از خانواده سلولی هم به سمت اشکال دیگری حرکت کند؛ چرا که غرب، خانواده را به نهاد اجتماعی توسعه، تبدیل کرده و زن و خانواده را نیز به عنوان عضوی از این نهاد تعریف می‌کند و از این موضوع به عنوان مسئله‌ای برای تغییر ساختارهای اجتماعی و عبور از ارزش‌ها و ساختارهای اسلامی استفاده می‌نماید.

اما اگر فرهنگ اسلام اصل گرفته شود، به مسائل زنان در شرایط کنونی به عنوان بحران‌هایی که نتیجه

زنان در کنار مردان باید در مسیر تحقق حاکمیت جهانی اسلام در عصر ظهور که تحولی فراگیر در حوزه‌ی خصوصی و زندگی اجتماعی بشر در مقیاس جامعه جهانی است؛ تلاش کنند و مأموریت کنونی خود را به اندازه این هدف بزرگ، تعریف کنند. زنان مسلمان باید مناسبات و اقتضائات حرکت به سمت عصر ظهور را در خود و پیرامون خود ایجاد کنند و به تغییر و تحوّل در حوزه زندگی خصوصی اکتفا نکنند.

چالش تجدد با نگرش‌ها و ارزش‌های بنیادین اسلامی است، نگریسته می‌شود؛ دلیل آن هم این است که تجدد در لایه‌هایی از برنامه‌ریزی‌های اجتماعی جوامع اسلامی حضور پیدا کرده و با ارزش‌ها و ارتکازات دیگر مردم درگیر شده است. در برخی از کشورهای اسلامی جریان تجدد در بافت مسائل اجتماعی زنان و خانواده فعال شده است؛ به‌گونه‌ای که مسئله تحصیل، اشتغال، سن ازدواج، نوع مشارکت در خانواده، نوع فعالیت در جامعه و ... به شدت تحت تأثیر الگوهای مدرن قرار گرفته و متأسفانه در بخش‌هایی به عنوان هنجار و ارزش تلقی شده و جامعه در حوزه ارزشی، دوپاره شده است در حالی که در نگاه عمیق تمدنی، این دو نظام ارزشی، قابل جمع نیستند.

البته امروز غرب تلاش دارد مدرنیته فرهنگی را از مدرنیته سیاسی تفکیک کند و ضعف‌های پدیده آمده در مسیر تجدد (کشتارها، جنگ‌های بزرگ جهانی و تخریب محیط زیست و امثال آنها) را به حوزه اقتضائات سیاسی برگرداند تا بتواند از نظر فرهنگی، تجدد را احیا کند و قرائت جدیدی از آن به وجود آورد و آن را دوباره در زندگی اجتماعی جاری نماید؛ در حالی که مدرنیته فرهنگی، هم‌بافت با مناسبات سیاسی مدرنیته است، ولو آن‌که پذیرفته شود که حاکم جباری در نظام جهانی به نام مدرنیته می‌توانست به‌گونه‌ای مردمی‌تر عمل کند و حقوق مردم را ضایع نکند، اما آیا مدیریت‌ها و ایجاد هماهنگی در یک نظام، بدون الگو تحقق می‌یابد؟ الگوهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی موجود این دهکده جهانی بر چه اساسی سامان یافته است؟ آیا بانک، تجارت داخلی و خارجی، برنامه‌ریزی سالانه و چند ساله، الگوهای رفتاری و به عبارتی سبک زندگی در همه وجوه و ابعاد متعدد آن بر اساس چه آموزه‌هایی تعین یافته است؟ حقیقت آن است که ارزش‌هایی که تجدد بر محور آن شکل گرفته است، اومانیستی است؛ آنها این ارزش‌های مادی را مبنا قرار داده‌اند و بر محور آنها فلسفه و دانش و علم و عقلانیّت و تکنولوژی و فناوری تولید کرده‌اند و انقلاب علمی و صنعتی به وجود آورده‌اند و همه ساختارها و حتی مفاهیمی که در زندگی اجتماعی جاری است را تحت تأثیر همان مفاهیم ارزشی بازتولید کرده‌اند. به تعبیر دیگر، ذائقه بشر در پوشاک، خوراک، نوع نگاه به مسکن، زیباشناسی در هنرها و... را بر مدار ارزش‌های محوری خود تغییر داده‌اند، و به دنبال گسترش بیشتر همان ارزش‌ها هستند. آنها ارزش‌های خود را به الگوی مسکن، رنگ لباس، شیوه راه رفتن، مدل آرایش ظاهری و سایر شئون تبدیل کرده‌اند و از این گسترده‌تر، مدل‌هایی برای زندگیِ بشر درست کرده‌اند و جایگاه امور مختلف را در آنجا مشخص کرده‌اند؛ از جمله این‌که جایگاه زنان و تعریف سعادت چیست و یا هدف از زندگی اجتماعی کدام است و چقدر و چگونه باید درس بخوانند؛ و اشتغال و پوشش چگونه و بر اساس چه ارزشی باشد



و ارتباط خانم‌ها با اقشـار دیگر چگونه تعریف شود؛ و ده‌ها مسئله دیگر.

نـگاه امروز به تعلیم و تعلّم و آموزش‌هایی که باید دید و به‌کارگیریِ ایـن آموزش‌ها و حِرَف در زندگی اجتماعـی و فـردی، تابـع ارزش‌هـا و برنامه‌ریزی مبتنی بر فرهنگ مدرن شـکل گرفته اسـت. اساساً شاه‌کلید تسـری فرهنگ مدرنیته، نظام آموزشی آن اسـت که تحت عنوان جذاب و ارزشمند باسوادی و متخصص شـدن عمل می‌کند و عقلانیت مردان و زنان را براساس مبانی خود می‌سازد. این دستگاه، به طور ویژه شعار باسواد شـدن زنان می‌دهد و یکی از مهم‌ترین محورهای طرح خاورمیانه‌ای غرب، همین اسـت. [۳] محور اصلی در تغییر جایگاه زنان، باسـواد شدن آنها و تعلیم و تربیت آنها به مفهوم غربی است و این باسوادسـازی، قطعه‌ای از پازل دسـتگاه غربی است که با قطعات دیگر آن دستگاه هماهنگ است و آنها را هم به دنبال می‌آورد. یعنی وقتی باسواد شدن زنان به دانشگاهی شـدن آنها و دانشگاهی شدن به فراگیری فرمول‌ها و ارزش‌های خاص تعریف شـد، بلافاصلـه توقع اشـتغال هـم پیدا می‌شـود که این توقـع، روابط و نقش‌هـای زن و مـرد در خانواده را تغییر می‌دهد. هم‌چنین، مفهوم مشـارکت اجتماعی، دگرگون خواهد شـد؛ چرا کـه وقتی زن مهارت‌های خاص می‌یابد، متناسب با آن، اشتغال اجتماعی ایجاد می‌شود و مفهوم مشارکت اجتماعی تبدل پیدا می‌کند. در این بین، آرام آرام از جاذبه‌های زنانه هم در محیط کار و محیط اجتماعی اسـتفاده خواهد شد؛ و نمایش جذابیت‌های جنسـی ارزشمند تلقی می‌شود و در این مسـیر نظام سرمایه‌داری شـهوات را هم به نفع خود سامان‌دهی می‌کند و برای آن ساختارهایی را به وجود می‌آورد؛ ازاین‌رو، مفهـوم خانواده را تغییر می‌دهند و همجنس‌گرایی و سایر فعالیت‌های ناسازگار با ساختار خانواده را قانونی می‌کنند.

این موج، اگر در جوامع اسلامی به راه افتد، زمینه‌ساز شکستن ضوابط و ساختارهای اسلامی انسانی خواهد بود؛ یعنی انتظارات، توقعات هنجارها و رفتار اجتماعی خاصـی ایجاد می‌کند که با سـاختارهای اسـلامی همگون نیست. این ناسـازگاری ابتدا از ساختارهای قانونی خُرد، شـروع می‌شـود و به تعارض با ساختار و چهارچـوب کلان اجتماعی خواهد انجامید. بدیهی اسـت که اسلام با عالم شـدن زنان مخالف نیست، آن‌چه محل دقت است تعریف خاصی از باسواد شدن و مـواد و محتـوای درسـی و بالاتـر از آن، پرورش هم‌بافت این آموزش است. هم‌چنین این‌که در تقرب و تکامل فرد، کدام یک از ابعاد روحی، فکری و عینی اولویـت و اصالت دارد، بین مدرنیته و اسـلام تفاوت وجود دارد.

اگر تمدن غرب و نظام سرمایه‌داری اصالت یابد و رشد سرمایه و بهره‌بری مادی محور تحولات اجتماعی باشد، فرآیندها و ساختارهای اجتماعی با آهنگ رشد سرمایه همراه شده و به نفع آن متحول یا منحل خواهد شد و حتی عواطف و اخلاق انسان هم‌چون انرژی‌های مادی، مبتنی بر رشد سرمایه تعریف شده و هزینه توسعه سرمایه خواهد شد.

نـگاه تمدنـی اسـلامی، مدرنیته را به رسـمیت نمی‌شناسـد. پس، نمی‌توان سبک غربی را با سلوک اسـلامی جمع کرد؛ می‌بایسـت از بین این دو ارزش یک دسـته را انتخاب کرد. به عبارت دیگر، شـکاف ارزشـی اسلام و تجدد با جمع ارزش‌ها رفع نمی‌شود و بایـد نظام اجتماعی و حقوقی خود را مبتنی بر یک مجموعه ارزشی قرار داد؛ مثلاً نمی‌توان کرامت بانوان و تحصیل و اشتغال را مبتنی بر الگوهای غربی تعیین کـرد و نگرش‌های موجود در دنیـای غرب به زنان را پذیرفـت ولـی ارزش‌های بنیادین تجـدد را انکار کرد. در نتیجه هر گاه به مسـائل زنـان، که از فروع مسائل توسعه یا پیشرفت است، پرداخته می‌شود باید بر اساس اسـتراتژی مبارزه با استکبار حرکت کرد و روشـی برای جریان این مبارزه طراحی نمود؛ چرا که میدان، میدان جنگ جدی و همه‌جانبه اسـت؛ غرب می‌خواهـد ارزش‌ها و اهداف خـود در موضوع زنان را به جوامع اسـلامی تحمیل کند؛ مسـلمانان نیز در مقابل باید بر اسـاس ارزش‌های اسلامی به طراحی الگو بپردازند؛ یعنی همان‌گونه که تمدن‌سازان غرب بعد از رنسانس، انتظاراتی را در دنیا ایجاد و برای آن، برنامه‌ریزی کرده‌اند و از طریق یک سلسله ارتباطات، قدرت بـه وجود آورده‌اند و ارزش‌هـای خود را حتی در عرصه زندگی خصوصی انسـان‌ها وارد سـاخته‌اند و فرهنگ‌هـای دیگـر را هم تحـت تاثیر قرار داده‌اند؛ جوامع اسـلامی هم می‌بایسـت از ارزش‌هـا، توصیف‌ها و تکلیف‌های دینی شـبکه بسـازند و آن را به یـک برنامه برای زندگی اجتماعی و خصوصی، از جمله برای بانوان تبدیل کنند.

خط‌مشی کلی بیداری زنان مسلمان

بر اساس آن‌چه گفته شد برای بیداری زنان دنیای اسـلام و حرکت آنها در مسـیر آرمان‌های تاریخی و جهانی بیداری اسـلامی باید خط‌مشـی‌ای ارائه داد کـه در آن، سـلامت روح و روان و اخـلاق و روابط اقشار، حفظ شود، و هم‌چنین، جایگاه زنان در تکامل اجتماعی و در تمدن‌سازی دینی مشخص باشد؛ یعنی بر محور آنچه که شـارع، مشروع می‌داند، باید نقش زنان در بستر تکامل اجتماعی، خانواده و تمدن‌سازی تعریـف شـود. انقلاب دینـی باید نحـوه دیگری از مشـارکت زنان را تعریف کند که با ساختارها و نظام کلان اسلامی سازگار باشد و در این تعریف، نقش زن در تکامل اجتماعی بیان شـود تا زن در اوج انقلابی بودن، به وظائف خانوادگی و مشـارکت اجتماعی هم بپردازد. اگر این الگو ارائه شود قابل انتقال به غرب، و شکنندۀ ایده آنها در موضوع زنان خواهد بود و به موج جدیدی از بیداری زنان در جهان تبدیل خواهد شد و همه مسائل و از جمله نگرش زنان غربی را نیز تحت تاثیر قرار خواهد داد.

باید مواظب بود که این انقلاب‌ها در خصوص همه مسائل و از جمله جایگاه زنان از الگوی لیبرال، دموکراسی تبعیت نکنند؛ یعنی همان‌گونه که غربی‌ها در مسئلۀ زنان، از طریق حقوق‌سازی و تغییر شعارها و ... می‌خواهند بیداری اسلامی و بیداری زنان مسلمان را در دموکراسی‌خواهی و آزادی‌خواهی غربی منحل کنند، باید الگوی پویای اسلامی موضوعات را برای مشارکت اجتماعی زنان ارائه نمود.

اذعان اسلام مبنی بر حضور اجتماعی زن، در عرصه دفاع از پرچم اسلام و مقابله با پرچم کفر است؛ اسلام بر خلاف غرب، نگاه اقتصادی به زن ندارد. در اسلام، زن حتی در مقیاس خانواده هم موظف نیست که به تولید درآمد بپردازد تا چه رسد در مقیاس اجتماعی. از منظر اسلام، بازدهی زن، برای تولید ثروت منظور نظر نبوده است. نگاه اسلام به مرد هم نگاه اقتصادی نیست؛ بلکه اساساً اقتصاد یک امر تبعی محسوب می‌شود. هم‌چنین اگر هدف نهایی قشر زنان مسلمان، کوچک تعریف شود، مسئولیت و مأموریت‌های آنها هم کوچک و محدود خواهد بود. زنان در کنار مردان باید در مسیر تحقق حاکمیت جهانی اسلام در عصر ظهور که تحولی فراگیر در حوزه‌ی خصوصی و زندگی اجتماعی بشر در مقیاس جامعه جهانی است؛ تلاش کنند و مأموریت کنونی خود را به اندازه این هدف بزرگ، تعریف کنند. زنان مسلمان باید مناسبات و اقتضائات حرکت به سمت عصر ظهور را در خود و پیرامون خود ایجاد کنند و به تغییر و تحوّل در حوزه زندگی خصوصی اکتفا نکنند.

نکات فوق و از این قبیل اصول اسلامی، زمینه خوبی برای تدوین الگوی مطلوب اسلامی برای مشارکت اجتماعی زنان فراهم می‌آورد.

ـ توجه به کار درازمدت و کوتاه‌مدت

وقتــی از جایگاه بانــوان در بخــش اجتماعی یاد می‌شــود بایــد به مســأله موازنه و ارتباط اقشــار نیز پرداخته شود؛ در نتیجه صورت‌مسأله‌های جدیدی در مقیاس مســائل تمدنی مطرح می‌شوند که به بسط و به‌کارگیری تفقه در این عرصه‌ها نیاز می‌شود که البته بحمدالله در ایــن حوزه‌ها فعالیت‌هایی صورت گرفته است که باید ادامه یابد.

در حوزه دانش نیز باید بازنگری‌هایی صورت گیرد و دانش‌های متناسب و الگوهای مبتنی بر مفروضات اساســی اســلامی تولید گردد. این مفروضات باید در نظام فقاهت به نظام ســوالات، تبدیل شــوند و حلقه اتصــال بین نظام فقاهت و نظــام دانش و مدل‌های اجرایی باشند. هم‌چنین به یک شبکه تحقیقاتی، نیاز اســت که در آن هم تکامــل فقاهت، تکامل دانش و نیز تحول در الگوهای اجرایی به صورت یک شــبکه هماهنگ اتفاق افتد؛ در واقع، به یک جریان عقلانیت نیاز است که بتواند هماهنگی رشد تفقه و دانش دینی و مدل‌های اجرایی اســلامی را سامان‌دهی کند. البته این راه‌حل، درازمدت است. در کوتاه‌مدت و میان‌مدت بایــد به کارهای دیگری نیز پرداخــت؛ زیرا در دوران گذار نمی‌توان برنامه‌ریزی را متوقف کرد. در این دوره، باید مبتنی بر زیرســاخت‌ها، مدل‌هایی تخمینی برای مســائل اجرایی طرح کرد. بعضــی از مراکزی که در حال حاضر مشغول فعالیت هستند در حال رسیدن به یک مدل منطقی برای نظام‌های دوران گذار هستند و

از فعالیت‌های غیرمنسجم پرهیز دارند. اما کشورهایی که انقلاب اســلامی در آنها به پیروزی کامل نرسیده و قدرت سیاسی و مدیریت جامعه تغییر نکرده است، تمرکز نیروها در کلیه ابعاد و اقشــار و از جمله بانوان باید بر تغییر رژیم‌های وابســته به قدرت‌های فاســد جهانی باشد که دیکتاتوری، شکل ظاهری آنها است. و هم‌چنین باید به آگاهی‌ســازی دربــاره ضعف‌ها و اشکالات مدل‌ها، ارزش‌ها و فرمول‌های غربی و نقش آنهــا در پیدایش ناهنجاری های اجتماعی پرداخت و جامعه را از افتادن در دام‌های مدرنیته آگاه کرد.

پی‌نویس‌ها:

۱ ـ مسئول فرهنگستان علوم اسلامی قم.

۲ـ ر.ک: میرباقــری، ســید محمدمهدی. درآمدی بر فلســفه تاریخ شیعه. ماهنامه فرهنگ عمومی. شــماره ۴ از دوره جدیــد (خرداد و تیر ۱۳۹۰).

۳ـ به متن طرح خاورمیانه بزرگ آمریکا، که توسط نشریه «الحیات» منتشر شد، مراجعه شود.

تفکر کانتی و زندگی در مجاز

■ استاد اصغر طاهرزاده

مسیر تعالی انسان

سوبژکتیویته همه‌ی روح غرب است و اگر متوجه این نکته نشـویم با مباحث نقد غرب در امور جزئی و طرح ضعف‌های اخلاقـی آن نمی‌توان از غرب عبور کرد. وقتی سـوبژکتیویته را درسـت شناختیم که به تعبیـر آقای دکتر رضا داوری؛ سـوبژکتیویته جوهر و ماهیت غرب است[۱] و در این راستا غرب را فهمیدیم، ضـرورت عبور از غرب برایمان حتمی می‌گردد. و در رابطه با چگونگی عبور از غرب بود که بر روی نقش مکتب اشراقی حضرت امام تأکید شد.

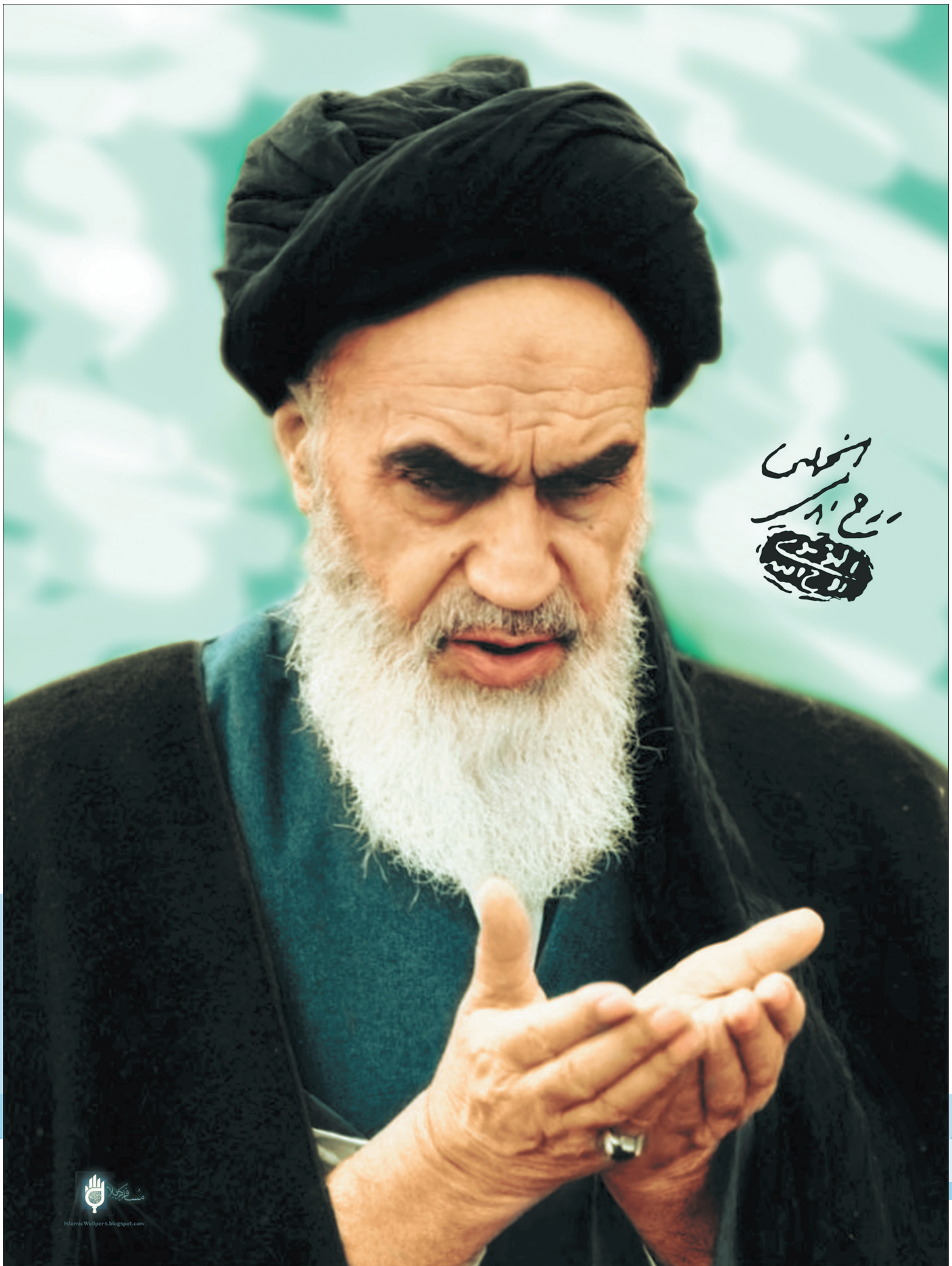
در مکتـب حضرت امـام و در نگاهی که فرهنگ اهل البیت(ع) به ما می‌دهد متوجه می‌شـویم حضرت حـق به عنوان وجود مطلق، عیـن نور و عین تجلی اسـت. قرآن در همین رابطه می‌فرماید: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[۲] همواره خداوند در ایجاد است. خداوندی همواره در ایجاد است که نور آسمان‌ها و زمین است[۳] پس نورِ وجود خداوند همواره تجلی می‌کند و «وجودِ» مخلوقات را به آن‌ها می‌دهد. اعتقاد به این که خداوند به عنـوان وجود مطلق، وجودِ مخلوقـات را به آن‌ها می‌دهد، به این صورت اسـت که نور وجود او تجلی می‌کند و از آن طریق مخلوقات ایجاد می‌شوند.[۴] هیچ وقت خداوند به شکل مادری و فرزندی به مخلوقات

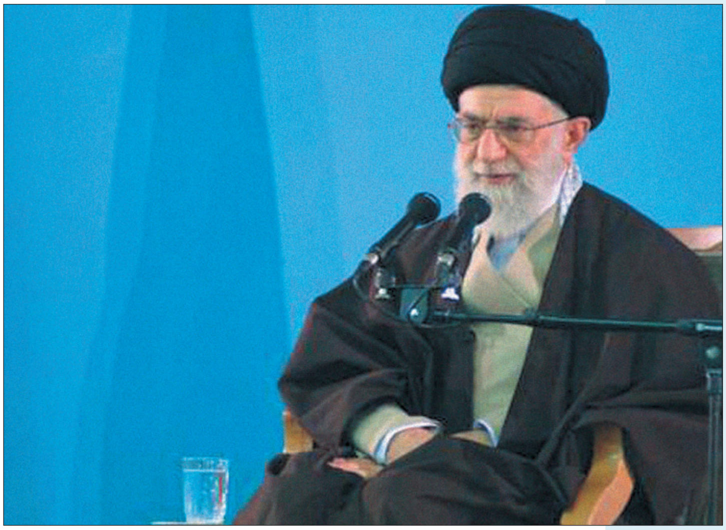
انسان در فرهنگ دینی متوجه این نکته است که تجلیات انوار الهی بر انسانی که خود را آماده کند تا در ذیل آن تجلیات قرار گیرد، چقدر در تعالی‌اش نقش دارد و چگونه درجه‌ی وجودی انسان را شدت می‌بخشد. ولی در فرهنگ سوبژکتیویته جز خود انسان، حقیقتی در عالم نیست که انسان از طریق رجوع قلبی به آن حقیقت منور به کمالِ برتر شود. چون در سوبژکتیویته مبنا فهم خودِ آدم است، نه رجوع انسان به حقیقتی معنوی و متعالی.

وجود نمی‌دهد که نوعی دوگانگی در میان باشد بلکه به شکل تجلی خلق می‌کند.

وقتی متوجه باشیم وجود مطلق همواره در تجلی است، نظرمان متوجه «وجود» شده است و نه متوجه خیالاتمان، همین که به وجود مطلق نظر می‌شود عملاً به واقعیت نظر کرده‌ایم و نه به ذهنیت خود.

وقتی متوجه هستیم وجود مطلق همواره در تجلی است، می‌فهمیم هرکس به اندازه‌ای که خود را در ذیل نور وجود مطلق قرار داد، یک نحوه رجوع به کمال حقیقی برایش پیش می‌آید. چون وجود مطلق، کمال مطلق است. خدا به عنوان وجود مطلق، حی، قدیر، سمیع و بصیر است. قرارگرفتن در ذیل نور خدا





و حقیقتاً به او رجوع کردن، موجب می‌شود تا جان انسان آماده‌ی تجلی انوار الهی گردد و عملاً نفس ناطقه‌ی انسان از جهت وجودی شدیّت یابد. فرق نفس اولیاء الهی با مردم معمولی در همین است که آن‌ها با رجوعِ وجودی به خداوند، خود را در ذیل پرتو نور وجودی خداوند شدت بخشیده‌اند. توصیه‌ی رسول خدا(ص) به انسان‌ها این است که: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّه»[۵] به اخلاق الهی متخلق شوید. به این معنا که افراد سعی کنند شعور خود را شعور الهی نمایند تا آن‌جایی که الهی ببینند و الهی بشنوند و الهی فکر کنند، همان‌طوری که در حدیث قدسی از حضرت حق داریم که می‌فرماید: «لَا یَزَالُ عَبْدِی یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصاً لِی حَتَّی أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا إِنْ سَأَلَنِی أَعْطَیْتُهُ وَ إِنِ اسْتَعَاذَنِی أَعَذْتُه»[۶] همیشه بنده‌ی من به وسیله‌ی نافله‌ها به من نزدیک می‌شود در صورتی که کاملاً به من اخلاص دارد تا این‌که دوست‌دار او شوم، پس هرگاه که دوست‌دار او شدم، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که به آن می‌بیند و دست او می‌شوم که به آن می‌گیرد، اگر از من چیزی بخواهد به او می‌دهم و اگر پناه به من آورد پناهش می‌دهم. در این روایت خداوند می‌فرماید آنقدر بنده‌ی من به من نزدیک می‌شود که شعورش الهی می‌شود. حال با توجه به چنین فرهنگی که می‌تواند انسان را تا آن حدّ صعود دهد، به تفکر سوبژکتیویته نظر کنید و ببینید فاصله‌ی آن فرهنگ با این فرهنگ در به تعالی رساندن انسان چقدر زیاد است. فرهنگ دینی، انسان را متوجه می‌کند که در مسیر تعالی‌اش اگر در ذیل نور الهی قرار بگیرد در وجود شدیت می‌یابد و در نتیجه در همه‌ی ابعاد، شعورش الهی می‌شود و در فرهنگ مدرنیته انسان به هیچ حقیقتی ماوراء ذهن انسان رجوع ندارد.

انسان در فرهنگ دینی متوجه این نکته است که تجلیات انوار الهی بر انسانی که خود را آماده کند تا در ذیل آن تجلیات قرار گیرد، چقدر در تعالی‌اش نقش دارد و چگونه درجه‌ی وجودی انسان را شدت می‌بخشد. ولی در فرهنگ سوبژکتیویته جز خود انسان، حقیقتی در عالم نیست که انسان از طریق رجوع قلبی به آن حقیقت منور به کمالِ برتر شود. چون در سوبژکتیویته مبنا فهم خودِ آدم است، نه رجوع انسان به حقیقتی معنوی و متعالی.

> از آن جهت عقل غربی را سوبژکتیویته و یا نفسانیت‌می‌گویند که به چیزی بالاتر از نفس نظر ندارد

سوبژکتیویته؛ کلید فهم غرب

غفلت از تفاوت نگاه دینی به عالم و آدم با نگاه غربی موجب می‌شود که انسان در این میان سرگردان شود. عرض کردم اگر مبنای آقای سروش را ندانیم و او بگوید اعتقاد به مهدویت یک باور خوب است، تصور می‌کنید عقیده‌ی شما را تأیید می‌کند و مثل شما که وقتی از باوری خوب سخن می‌گوئید معتقد به فهمی هستید که نظر به خارج دارد و حاکی از

اومانیسم به این معنا است که انسان باید افکاری داشته باشد که بتواند با آن افکار خوش باشد، نه این که حقیقتی هست که مبنای همه‌ی معنویات و کمالات است و باید تلاش کنیم آن را پیدا کنیم و با آن مرتبط شویم و در ذیلش قرار بگیریم و با شدیت در وجودِ خود منور به کمالات الهی گردیم.

کشف یک حقیقت بلند خارجی است، او هم به همین شکل اعتقاد به مهدویت را یک باور خوب می‌داند. در حالی‌که در دستگاه فکری آقای سروش، باور خوب یعنی فهمی که ذهن را در آرامش قرار می‌دهد و آن نگاه بیش از آن نگاهی که سوبژکتیویته به انسان دارد نخواهد بود. به این معنا که انسان چون با این باور دارد زندگی می‌کند، این باور، باور خوبی است. در واقع می‌توان گفت انسان در فضای سوبژکتیویته خودش خود را شارژ می‌کند، چون به جایی رسیده است که هیچ‌چیز جز خود را حقیقت نمی‌داند و سعی می‌کند خودش باورهایش را سر حال نگه دارد اما نه از آن جهت که به یک حقیقتی رجوع می‌کند بلکه از آن جهت که خودش محور هست‌ها و نیست‌ها است، باورهایی برای خود می‌سازد و با آن زندگی می‌کند.[۷] در این راستا آن چیزی برای انسان حقیقت دارد که فکر می‌کند هست، بدون آن که دغدغه‌ی رجوع به حقیقتی خارج از ذهن برایش مطرح باشد و بخواهد تحت تأثیر آن حقیقت منور شود.

با توجه به این‌که انسان در سوبژکتیویته نمی‌تواند به چیزی در عالم خارج اعتماد پیدا کند عملاً در ارتباط با امیال و آرزوهای خود زندگی می‌کند و به همین جهت دکتر داوری سوبژکتیویته را به نفسانیت معنی می‌کند ولی نه به آن معنایی که در اخلاق به کار می‌رود بلکه به معنای وضعِ بشری که خود را مستقل می‌انگارد و به چیزی متعالی‌تر از بشر قائل نیست و اگر هم به خدا قائل باشد آن را در امور بشری دخیل و مؤثر نمی‌داند.

از آن جهت عقل غربی را سوبژکتیویته و یا نفسانیت می‌گویند که به چیزی بالاتر از نفس نظر ندارد و اگر خدا را هم ثابت می‌کند خود را نیازمند خدا نمی‌داند. در نگاه غرب به عالم و آدم، فقر بشر به عالم قدس مطرح نیست، سعی خود را در اثبات قدرت بشر به کار می‌برد. حتی خدایی که دکارت اثبات می‌کند شأنش این است که درستی فلسفه‌ی دکارت را ضمان شود. به قول اتین ژیلسون: «خدای دکارت عالم را طوری آفریده بود که با فلسفه‌ی دکارت قابل تبیین باشد»[۸] سوبژکتیویته جز این نیست که در آن همه چیز حتی مقدسات، تابع علم و قدرت بشر قرار می‌گیرد و این کلید فهم غرب است و اگر درست درک نشود غرب و دام‌های آن را نمی‌توان شناخت.

نگاه فوق را مقایسه کنید با اعتقاد به اصالت وجود که انسان با رجوع به وجود، منور به نور کمال مطلق می‌شود، در حالی که در نگاه سوبژکتیویته و رجوع به خود، انسان خودش با خودش منور می‌شود و عملاً

وارد یک نوع خودشارژی، یا تلقین به خود می‌گردد. تمام دستگاه‌های عریض و طویل غرب چیزی جز یک نوع خود شارژی نیست که سعی می‌کنند خود را در نشاط قرار دهند بدون آن‌که حقیقتاً بیرون از خود، عامل نشاطی را وارد زندگی خود کرده باشند.

یک کلمه ما می‌گوئیم که مبنای تفکر غرب اُمانیسم است و محور قراردادن بشر و فکر می‌کنیم که این موضوع ساده‌ای است، در حالی‌که این تفکر آنقدر لوازم به همراه دارد که تا لوازم آن را بررسی نکنیم نمی‌فهمیم در اصالت‌دادن به انسان هیچ چیزی جز خودِ انسان مدّ نظر قرار نمی‌گیرد و انسان است که مبنای همه‌ی قدرت‌ها می‌شود، این همان خودشارژی و غفلت از حقیقت متعالی حضرت حق و سرگردان‌شدن در خود است.

اومانیسم به این معنا است که انسان باید افکاری داشته باشد که بتواند با آن افکار خوش باشد، نه این که حقیقتی هست که مبنای همه‌ی معنویات و کمالات است و باید تلاش کنیم آن را پیدا کنیم و با آن مرتبط شویم و در ذیلش قرار بگیریم و با شدیت در وجودِ خود منور به کمالات الهی گردیم.

«باور» در نزد انسان غربی

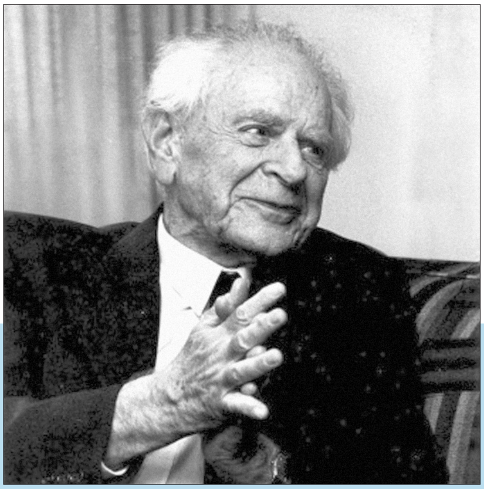
تمام غرب جز آن «حال»ی که هیوم مدّ نظر دارد، نیست. چون هیوم معتقد بود به هیچ چیز به عنوان واقعیت و حقیقت نمی‌توان اعتماد کرد. هرچیز به اندازه‌ای که انسان را در این حالِ خوش قرار دهد، ارزش دارد. آن‌هایی که متوجه روح تفکر غربی هستند، تذکر می‌دهند: غرب را با این دید بنگرید که به هیچ حقیقتی رجوع ندارد و تا غرب از این جهت شناخته نشود کانت و امثال کانت شناخته نمی‌شوند. اگر کسی می‌خواهد اندیشه‌ی کانت و امثال کانت از فیلسوفان غربی را بشناسد نباید به جزء جزء سخنانشان نظر کند، ابتدا باید روح و مبادی تفکر کانت را بشناسد تا سخنان جزئی آن‌ها معنای اصلی خود را نشان دهند. با همین دید است که مرحوم شهید مطهری هم متوجه می‌شوند یک شکاکیت پنهانی در اندیشه‌ی کانت نهفته است [که بعداً به آن می‌پردازیم] آن چه باید در تفکر غربی متوجه باشیم آن است که بدانیم بی‌معنی‌ترین سؤال از انسان غربی آن است که از او بپرسید: آیا آنچه را باور دارید، در عالَمِ خارج هست یا نیست؟ چند سال طول می‌کشد تا برسید به این‌که در اندیشه‌ی غرب این سؤال معنی نمی‌دهد، زیرا شما آن‌ها را با خودتان مقایسه می‌کنید که در فرهنگ شما اعتقاد و باور به چیزی به معنی وجود آن چیز است در واقعیت. فویرباخ(۹) می‌گوید: البته خدایی نیست ولی خوب است که باشد. به این معنا که اگر آدم باور کند خدایی هست حالِ خوبی خواهد داشت و از درون در آرامش خواهد بود. ملاحظه کنید که چگونه ابتدا اصالت را به حال درونی می‌دهد و برای حفظ آن حال، باور به خدا را چیز خوبی می‌داند. انسان غربی حالِ خوش را به اعتبار رجوع به حقیقت‌که مسلّم حقیقت زیبا و نورانی است دنبال نمی‌کند، تنها به اعتبار یک باور درونی با آن به‌سر می‌برد.

برای مردم ما بسیار مشکل است که روحیه‌ی

حتماً افرادی را دیده‌اید که خیلی هم مقید به احکام الهی نیستند، اما بعضی مواقع با یک حال خوش نماز می‌خوانند و یا با خدا مناجات می‌کنند به طوری که ممکن است بعضی از مؤمنین حسرت حال آن‌هاَ را بخورند، غافل از این‌که حال این افراد، حال رجوع به نفس امّاره است و می‌خواهند از این طریق خود را شارژ کنند و خیلی زود هم به نتیجه می‌رسند، اما نتیجه‌ای که هیچ برکتی در آن نیست.

سوبژکتیویته را بفهمند مگر آن که از طریق تحلیل آثار آن فکر متوجه آن فکر شوند. روح غربی طوری اندیشه‌ی خود را بیان می‌کند که به راحتی نمی‌توان عنصر اصلی سخنان آن‌ها را درک کرد مگر آن‌که روح غرب را بشناسیم. اساساً فهم روح غربی از آن‌جایی که شباهتی با روح ما ندارد مشکل است و این قاعده در همه‌جا صدق می‌کند به قول آقای «ایان باربر» برای فهم حالات مذهبی یک مسیحی باید وارد روح مذهبی او شد و تا وارد آن مذهب نشوید نمی‌فهمید حرکات و گفتار او به چه حالتی اشاره دارد. نگاه کردن از بیرون، نگاه‌کردنِ تماشاگرانه است. همین‌طور که اشک بر امام حسین(ع) را فقط در روح تشیع می‌توان شناخت. اگر کسی سال‌ها در رابطه با شیعه کتاب بخواند ولی شیعه نشود اشک بر حسین(ع) را نمی‌فهمد، همین‌طور که بعضی از روشنفکران، در عین شیعه‌بودنِ ظاهری، چون تحت تأثیر روح غربی هستند جایگاه اَشک بر حسین(ع) را نمی‌فهمند.

برای فهم روح غربی حدّاقل باید متوجه سوبژکتیویته و لوازم آن بود تا تفاوت معنی خداباوری را در فرهنگ غربی [که بیشتر روانشناسانه است] با خداباوری و رجوع به حقیقتِ وجود در فرهنگ اسلامی [که هستی‌شناسانه است] بشناسیم. باورها در فرهنگ غربی رجوع به ذهن دارد، حتی خدایی که آنْسلِمْ در برهان وجودی خود مطرح می‌کند یک مفهوم ذهنی است. (۱۰) دکارت در اثبات خدا می‌گوید: باید یک خدایی باشد که مفهوم مطلق را در من ایجاد کند. جان هیک به دکارت اشکال می‌کند شما نهایتاً ثابت کردید یک مفهوم مطلق در ذهن‌تان هست. دکارت مدعی است انسان معنای مطلق را باید از یک مطلق گرفته باشد که همان خدا است. ملاحظه کنید دکارت در این برهان به یک مفهوم باور دارد و نه یک حقیقتِ موجود در خارج. حرف ما این است که اگر این غرب را [که دغدغه‌ی رجوع به حقیقت را ندارد] نفهمید در همان مسیری حرکت می‌کنید که غرب حرکت کرد و مسلم در آن مسیر به مکتب حضرت امام و اسلام و قرآن نمی‌رسید، حال یا مکتب حضرت امام را از مسیر اصلی‌اش به سوی غرب منحرف می‌کنید و یا اگر انقلاب مسیر توحیدی خود را ادامه داد از آن فاصله می‌گیرید. بسیاری از کسانی که ابتدا خود را خط امامی می‌دانستند ولی بعداً روبه‌روی انقلاب ایستادند در همین جاها گیر داشتند که نتوانستند روح و جوهر غرب را درست بشناسند و تفاوت ذاتی آن را با رویکرد نظام اسلامی تشخیص دهند و بفهمند انسان غربی به هست و نیستِ آن‌چه با آن به‌سر می‌برد کاری ندارد، می‌خواهد در حال حاضر حال خوشی داشته باشد. مشهور است که ملکه‌ی



همه‌ی ما معتقدیم اخلاق چیز خوبی است و باید رعایت شود ولی خوب است متوجه باشیم چیزی باید باشد که مطابق آن به حقانیت اعمال اخلاقی خود اعتماد کنیم. دستورات اخلاقی باید رجوع به یک حقیقت داشته باشند تا موجب تعالی انسان به سوی آن حقیقت شوند در حالی‌که اخلاق در غرب به خودِ انسان برمی‌گردد و همه‌ی این‌ها برمی‌گردد به دکارت که معتقد بود معنادهی و صورت‌دهی کار ذهن است و اشیاء به صورتی هستند که از طریق انسان معنا می‌شوند.

انگلستان همواره دلقکی داشت که باید با حرکات و رفتارش او را شاد و بی‌خیال می‌کرد و ملکه بعضاً گله می‌کرده که قانع نشدم و دلقک را عوض می‌کرد. بعد از مدتی دوباره می‌گفته قانع نشدم. ملاحظه کنید معنای قانع شدن و نشدن در آن فرهنگ به معنای ایجاد حال خوش یا عدم ایجاد حال خوش است. در حالی‌که در فرهنگ دینی قانع نشدن معنای دیگری می‌دهد، قانع نشدن به این معنا است که دلایل شما برای اثبات آن حقیقتی که می‌خواهی به ما معرفی کنی، کافی نیست. مثلاً بنده برای اثبات وجود خداوند برهان می‌آورم و اگر نتوانم از طریق آن برهان، عقل و اندیشه‌ی شما را متوجه خدا بکنم تا شما بتوانید به خدا رجوع کنید می‌گوئید قانع نشدم. این کجا و این‌که با حرکات و گفتار یک دلقک قانع نشویم کجا؟

معنی دینداری در فرهنگ غرب

نگاه غربی نسبت به زندگی در آن حدّ است که به آن‌چه باید با آن به‌سر برد، سرگرم باشد. ممکن است سؤال بفرمایید: در این صورت معنی به کلیسا رفتن آن‌ها و نیایش با پروردگارشان چه می‌شود؟ جواب می‌دهند برای آن که در آن نیایش حال خوشی با خدایی که در خیال داریم داشته باشیم. دکتر سروش که می‌گوید حضرت محمد(ص) پیامبر نیست و بعضی رفقایش می‌گویند: ما از همان اول یعنی قبل از انقلاب متوجه شدیم سروش همین است که حالا به صورت علنی خود را نشان داده و از همان اول معتقد بوده قرآن کلماتی است که ذهن خوش پیامبر ساخته است و حضرت محمد(ص) فکر می‌کرده پیامبر است، ولی آقای سروش با همین اسلام و دستورات آن سعی می‌کند حال خوشی برای خود ایجاد کند و از ابتدا رجوع او به حقیقت نبوده است. آقای دکتر سروش کتابی قبل از انقلاب نوشته بود تحت عنوان «چه کسی می‌تواند مبارزه کند» در آن‌جا اصرار دارد که ایدئولوژی را نمی‌توان از جهان‌بینی بیرون آورد و بایدها از هست‌ها خارج نمی‌شود. صریحاً می‌گوید این‌که قرآن می‌فرماید: «همه‌ی عالم تسبیح خدا می‌کنند نتیجه نمی‌دهد» ما هم باید تسبیح خدا بکنیم. ملاحظه کنید در نظر آقای سروش هست و نیستِ واقعیت هیچ ربطی به تکالیف ندارند و ما آزاد از آنچه در بیرون هست یا نیست می‌توانیم برای خودمان باید و نبایدهایی را داشته باشیم و بیرون از ذهنِ خود را آن‌طور که می‌خواهیم تعریف نمائیم. آیا این همان سوبژکتیویته نیست که معتقد است انسان خودش باید خود را شارژ کند، چون ماورائی غیر از خودش در عالم مدّ نظر او نیست؟ دکتر فردید در همان سال‌های اول انقلاب در همین رابطه می‌گوید: ... من پیام کوچکی به امام خمینی دارم، این انقلاب را عبدالکریم سروش خراب می‌کند...[11] ربط بین سخنان سروش و سوبژکتیویته و تقابل با حقیقت، در ابتدای انقلاب کار مشکلی بود، ممکن بود انسان در فضای سوبژکتیویته از انقلاب اسلامی طرفداری کند

وقتی روشن شود در فلسفه‌ی کانت این‌همه توصیه‌ی اخلاقی بر روی هیچ چیز بنا شده می‌فهمیم غرب یعنی چه و چرا می‌گوئیم مدرنیته یعنی «زندگی در مجاز».

انقلاب اسلامی برگشت به حکم الهی است تا خداپرستی به بشریت برگردد. با مشاهده‌ی کانت و امثال کانت می‌توانیم نقش شخصیت حضرت امام را بفهمیم که چه گشایشی در تاریخ ما پدید آورد تا انسان‌ها با رجوع به حقیقت در ذیل شخصیت حضرت امام، از جدایی و کینه‌توزی دوران نجات یابند.

ولی با همان هدفی که به کلیسا رجوع می‌کند، این نوع رجوع، رجوع پایداری نیست چون مقصد و مقصود رجوع‌کنندگان، رجوع به مجاز است و نه به حقیقت. به قول هایدگر: «هرجا سوبژکتیویته و ابژکتیویته باشد سخن از خدا نیست» (۱۲) چون در چنین فضایی هیچ اصالتی به حقیقت داده نمی‌شود تا انسان برای رسیدن به حقیقت تلاش کند. به همین جهت پوپر معتقد است دوره‌ی انقلاب‌ها گذشته است، چون هرکس باید به خودش فکر کند که مبنای همه‌ی هست‌ها و نیست‌ها و اساس همه‌ی بایدها و نبایدها است. این درست مقابل اندیشه و آثار قلمی حضرت امام است که تماماً نظر به حقیقت دارد و ایشان بر مبنای همان اندیشه انقلاب کردند، زیرا رجوعشان به خدا و اسماء الهی بود، ولی تمام غرب برگشت دارد به سوبژکتیویته‌ای که بنیانگذارانش دکارت و هیوم و کانت‌اند.

ملاحظه می‌کنید که کانت بر اخلاق تکیه می‌کند ولی اخلاقی که یک نوع تخلیه‌ی روانی است، در همین راستا آقای دکتر سروش نماز می‌خواند و قرآن قرائت می‌کند تا از فشارهای روحی خود بکاهد. همین‌طور که با اشعار مولوی خوش است تا به یک حال خوش درونی برسد و با این دید است که امثال آقای سروش و غرب‌زدگانِ ما به عرفا رجوع دارند، بدون آن‌که مبنای آن‌ها رجوع از کثرت به حقیقت باشد. عرفا در مقام خود قلب‌شان را محل تجلیات انوار عالم غیب قرار داده‌اند و اگر درست با آثار آن‌ها برخورد کنیم متوجه گزارش آن‌ها از عالم غیب می‌شویم ولی اگر شما منقطع از نظر به تجلیات عالم غیب، به حال خوش آن‌ها نگاه کنید، نگاه شما نگاه سوبژکتیویته است. این بی‌انصافی است که تصور کنیم عرفا در فضای سوبژکتیویته قرار داشته‌اند و آن‌ها را متهم به نیهیلیسم نمائیم. این نگاه سوبژکتیویته‌ی غربی است که با آن دید به آثار آن‌ها نگاه می‌کند و از کلمات آن‌ها یک نوع اباحه‌گری را که فرهنگ غربی به دنبال آن است، در می‌آورد، مثل آن‌که ما از جمله‌ی حضرت امام«رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» که می‌فرمایند: «من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم» این‌طور برداشت کنیم که حضرت امام اهل مسجد و درس و بحث علمی نبودند، در حالی‌که باید اصطلاحات آن‌ها را شناخت تا معنی سخنانشان را بفهمیم.

شما راز شخصیت آقای سروش را بفهمید تا راز بسیاری از افرادی که در ذیل غرب‌زدگی [با ظاهر دینی زندگی می‌کنند] بفهمید. انسان غربی و غرب‌زده اگر عباداتی هم انجام می‌دهد بیرون از روح سوبژکتیویته نیست، می‌خواهد از این طریق خودش، خودش را شارژ کند و تمام عالم را در این خود جستجو می‌کند، این نوع عبادت هرگز مثل عبادات شما نیست. شما قربةً إلی الله عبادت می‌کنید و این‌ها قربةً إلی نفس. شما قربةً إلی الله به خدا رجوع دارید

و برای چنین رجوعی باید نفس خود را زیر پا بگذارید و به حقیقت یگانه‌ی عالم نظر کنید. معلوم اســت که این کار، کار ســختی است و طول می‌کشد تا انسان به آن برســد و بهره‌ی لازم را از اُنسِ با خداوند ببرد. برای همین هم ملاحظه می‌کنید رجوع به نفس امّاره طرفداران بیشتری دارد و غرب‌زدگان با نظر به مذهب بیشتر به تخلیه‌ی روانی که از طریق مذهب می‌توانند به‌دست آورند، به مذهب رجوع می‌کنند.

حتماً افرادی را دیده‌اید که خیلی هم مقید به احکام الهی نیستند، اما بعضی مواقع با یک حالِ خوش نماز می‌خوانند و یا بــا خدا مناجات می‌کنند به طوری که ممکن اســت بعضی از مؤمنین حسرت حال آن‌ها را بخورنــد، غافل از این‌که حال ایــن افراد، حال رجوع بــه نفس امّاره اســت و می‌خواهند از این طریق خود را شــارژ کنند و خیلی زود هم به نتیجه می‌رسند، اما نتیجــه‌ای که هیچ برکتی در آن نیســت، در حالی‌که شما می‌خواهید به خدا رجوع کنید که اَجَلّ از آن است که به راحتی برای هرکس رخ بنمایاند. سنت الهی به زبان تکوین به ما می‌فرماید برو خود را آماده کن، در را به زودی باز نمی‌کنند، ولی آن کسی که می‌خواهد بــه خودش رجــوع کند دری در میان نیســت که در مقابــل او ببندند، به مقامی بالاتر نظــر ندارد که نیاز به خودســازی و ایجاد شایستگی داشته باشد. لژهای فراماســونری افرادِ خود را در دســتگاهی می‌برند که به ظاهر معنوی اســت ولی خود شارژی است، تحت عنوان خویشــتن خویش، انســان را به خود مشغول می‌کنند بدون آن‌که به خدایی نظر شــود که انســان را می‌پروراند. در سوبژکتیویته عابد و معبود حقیقی در میان نیست، انســان‌گرایی در میان است، اگر خدایی هم بســازند، به صورت انســان می‌سازند [۱۳] و به این معنا بشــرِ امروز ایده‌آلیست است و به ایده‌ی خودش اصالت می‌دهد. اگر شــما با نیت رجوع الی الله و قربةً إلی الله نماز بخوانید و مدت‌ها طول بکشد تا به حضور قلب برسید، در مسیر صحیحی قدم زده‌اید، چون نیت اولیه‌ی شما رجوع به الله بوده است. ولی آن کسی که به جایی جز حال خوشِ خود نظر ندارد صدســال هم نماز بخواند به هیچ چیز نمی‌رسد، این آدم همان غرب است، هر چند نماز بخواند و حج برود.

اگــر بتوانیــم متوجه شــویم در فرهنــگ غربی، قرارگرفتن در فضای ســوبژکتیویته، یک نوع زندگی است که در عین حضور در حال خوشِ نفس امّاره، به بی‌ثمری کامل منتهی می‌شود، متوجه خواهیم شد آن راهی کــه ما باید طی کنیم تا در این ظلمات نیفتیم، کدام راه اســت و علت تأکید ما بر روی معرفت نفس و پیــرو آن رجــوع به فرهنگ اهل البیــت[ع] و حضور مهدی(عج)روشن می‌گردد.

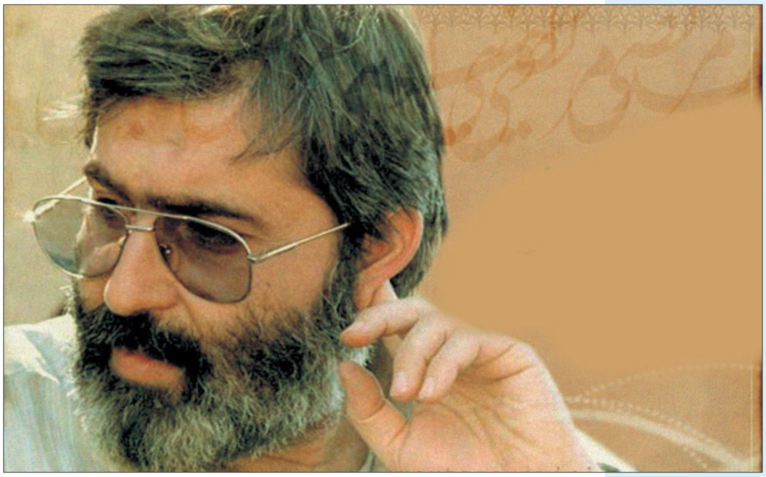
شما با ورود به فرهنگ انتظار، ناخودآگاه از تمام این ظلمات آزاد می‌شوید. لازم نیست در آن حدّی که یک فیلسوف غرب‌شناس ابعاد سوبژکتیویته را می‌شناسد از آن آگاهــی یابید، کافی اســت با فرهنگ انتظار، با همان روشی که حضرت امام«رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» با غــرب برخورد کردند، با غرب برخــورد کنید. مثل کاری که شــهدای ما کردند. آن‌ها حضرت مهدی[عج] را در افق تاریخ دیدند و با تمام وجود احساس کردند

با توجه به این‌که انسان در سوبژکتیویته نمی‌تواند به چیزی در عالم خارج اعتماد پیدا کند عملاً در ارتباط با امیال و آرزوهای خود زندگی می‌کند و به همین جهت دکتر داوری سوبژکتیویته را به نفسانیت معنی می‌کند ولی نه به آن معنایی که در اخلاق به کار می‌رود بلکه به معنای وضعِ بشری که خود را مستقل می‌انگارد و به چیزی متعالی‌تر از بشر قائل نیست و اگر هم به خدا قائل باشد آن را در امور بشری دخیل و مؤثر نمی‌داند.

ظهور حضرت شدنی‌ترین شدنی‌ها است و نباید به جای دیگری چشم دوخت. مگر پیامبر خدا(ص) نفرمودند اگر یک روز به عمر زمین مانده باشد آن‌قدر آن روز طولانی می‌شود تا فرزندم مهدی بیاید.[۱۴] خدا می‌داند فهم این سخن چقدر شعور می‌خواهد. شهداء این شعور را داشتند و فهمیدند که شدنی‌ترین شدنی‌ها در عالم و جدّی‌ترین باورها، ظهور مهدی(عج) است. همان مهدی(عج) که واسطه‌ی فیض الهی بین ارض و سماء است، یعنی او وجودی‌ترین وجود در عالم مخلوقات است.

چگونگی کشف علت و معلول

کانت با این‌که فیلسوف توانایی است ولی به اقرار خودش تحت تأثیر هیوم است و عملاً گرفتار شکاکیتی است که اندیشه‌ی هیوم به جهت نفی «علیت» در پی دارد و در همین رابطه کانت هم پذیرفته است زندگی یک حال درونی است و همه‌ی توصیه‌های اخلاقی او با این رویکرد ارائه شده است. می‌گوید من در ابتدا به وجود علت و معلول در عالم معتقد بودم، هیوم مرا بیدار کرد و از جزمیت بر روی «علیت» آزاد شدم. هیوم به عنوان یک فیلسوفِ حسّی معتقد است چیزی تحت عنوان «علت و معلول» در عالم نیست، آنچه ما تحت عنوان علت و معلول حسّ می‌کنیم، «تقارن» بین دو پدیده است. می‌گوید: دو کودک در حال پوست‌کندن موزهایشان در ترن بودند، یکی از آن‌ها همین‌که موز خود را به طرف دهانش برد، همه‌جا برایش تاریک شد، فریاد زد و به برادرش گفت: نخور که کور می‌شوی. چون همان لحظه ترن داخل تونل شده بود و چون بین خوردن موز و تاریکی اطراف، تقارن بود آن کودک تصور کرد بین خوردن موز و ندیدن اطراف رابطه‌ی علت و معلول هست. هیوم از این مثال نتیجه می‌گیرد. آن‌چه را ما «علت» و «معلول» می‌دانیم از همین نوع است و علت و معلول را از تقارن بین پدیده‌ها در ذهن خود می‌سازیم در حالی‌که هیچ علیتی در عالم نیست. معلوم است که اگر به گمان هیوم علیتی در عالم نیست پس دیگر خدا به عنوان علت و مخلوقات به عنوان معلول معنا ندارد. کانت در موافقت با هیوم می‌گوید من را هیوم از اعتقاد به جزمیتِ علیت در آورد. حضرت علامه طباطبائی «رحمه‌الله‌علیه» در جواب به هیوم می‌فرمایند: مگر ما علیت را بر اساس تجربه به دست آورده‌ایم که شما می‌فرمائید در تجربه نمی‌توانیم «علیت» را ثابت کنیم؟ درست است که حسّ و تجربه از علت و معلول جز تقارنِ دو پدیده چیزی نمی‌یابد ولی انسان ابتدا علت و معلول



را به علم حضوری در خود می‌یابد و سپس به روشی عقلی آن را به پدیده‌های بیرون تعمیم می‌دهد، به این صورت که انسان ابتدا از طریق رابطه‌ی نفس با حالات نفسانی خود، به علم حضوری، این رابطه را کشف می‌کند و بعد به پدیده‌ها سرایت می‌دهد. ممکن است در سرایت‌دادن‌ها و کشف مصداق علت و معلول اشتباه بکند ولی چون حقیقت آن را از طریق علم حضوری به‌دست آورده، راه رفع اشتباه معلوم است. مثل این‌که شما رابطه‌ای بین خودتان و اراده‌تان را احساس می‌کنید، مثلاً اراده می‌کنید به خانه بروید، رابطه‌ای که بین خودتان و اراده‌تان حسّ می‌کنید به این صورت است که خود را عامل و علت اراده‌تان می‌دانید و اراده‌ی خود را معلول خودتان احساس می‌کنید و هرگز هم نمی‌توانید منکر این بشوید که شما اراده کردید، چون یک رابطه‌ی حضوری بین شما و اراده‌ای که کرده‌اید در میان است. حضرت علامه طباطبائی «رحمه‌الله‌علیه» می‌فرمایند رابطه‌ای که بین نفس انسان و حالات نفس او هست، رابطه‌ای است که انسان به صورت حضوری کشف می‌کند و به این صورت علت و معلول را می‌یابد. در این حالت اولاً: انسان کشف می‌کند علت و معلولی هست. ثانیاً: در این کشفِ درونی و وجدانی هیچ شکی راه ندارد، چون موطن، موطن شک نیست. وقتی از طریق درون و به صورت حضوری متوجه وجود علت و معلول شدیم می‌توانیم آن رابطه را به سایر پدیده‌ها سرایت و تعمیم دهیم به این معنا که در نزد خود می‌گوییم ممکن است رابطه‌ی بین برخورد این انگشتر با این لیوان، مثل رابطه‌ای باشد که بین اراده‌ی من و نفس من هست. از طریق تجربه‌های مکرر امکان وجود چنین رابطه‌ای را برای خود بیشتر می‌کنیم، به صورت «تکرارهای هم‌زمان» و «غیبت‌های هم‌زمان» و «تغییرات هم‌زمان»، این احتمال بیشتر می‌شود. به این صورت که اگر چند بار برخورد انگشتر و لیوان را تکرار کردیم و آن صدا را شنیدیم و اگر محکم‌تر زدیم صدای بلندتری شنیدیم و اگر انگشتر را به لیوان نزدیم، آن صدا را نشنیدیم، احتمال بیشتری می‌دهیم که رابطه‌ی برخورد انگشتر با لیوان مثل رابطه‌ی نفس ما و اراده‌ی ما باشد. به گفته‌ی ابن سینا ما در حوزه‌ی تجربه، با ظُنُون متراکمه روبه‌رو هستیم، یعنی گمان‌های ما پس از تجربه‌های ممتد زیادتر می‌شود. چون در عالم خارج و در موطن تجربه بیش از ظنون متراکم نمی‌توانیم درک کنیم. ولی عاقلانه آن است که وقتی متوجه حضورهای هم‌زمان و غیبت‌های هم‌زمان و تغییرات هم‌زمان نسبت به دو پدیده می‌شویم، بپذیریم که رابطه‌ی آن دو، همان رابطه‌ای است که بین علت و معلول حاکم است. همان رابطه‌ای که از طریق احساس درونی به آن دست یافتیم.

این را عرض کردم که ملاحظه بفرمائید اشکال سخن هیوم کجا است و چگونه از یک رابطه‌ی واقعی [مثل رابطه‌ی بین علت و معلول] که بین پدیده‌ها حاکم است غفلت ورزیده است[۱۵] و آقای کانت فکر کرده حالا که با تجربه نمی‌توان متوجه علیت شد، پس علیت ساخته‌ی ذهن است در حالی‌که علیت، کشف نفس ناطقه است از حالات درونی خود و

اگر بتوانیم متوجه شویم در فرهنگ غربی، قرارگرفتن در فضای سوبژکتیویته، یک نوع زندگی است که در عین حضور در حال خوش نفس امّاره، به بی‌ثمری کامل منتهی می‌شود، متوجه خواهیم شد آن راهی که ما باید طی کنیم تا در اَین ظلمات نیفتیم، کدام راه است و علت تأکید ما بر روی معرفت نفس و پیرو آن رجوع به فرهنگ اهل البیت(ع) و حضور مهدی(عج)روشن می‌گردد.

این غیر از آن است که ساخته‌ی ذهن باشد. وقتی هیوم گرفتار شکاکیت شد حتی نتوانست خود را که یقینی‌ترین وجود است برای خودش احساس کند می‌گوید: «بهتر است مسئله‌ی راجع به جوهر نفس را یک سو نهاد زیرا هیچ معنایی نمی‌توانیم از آن دریابیم» هر چند خودش می‌گوید: «آگاهم که شرح من بسیار نارسا است» ولی نمی‌تواند ماوراء شکاکیت قدمی بردارد.[۱۶]

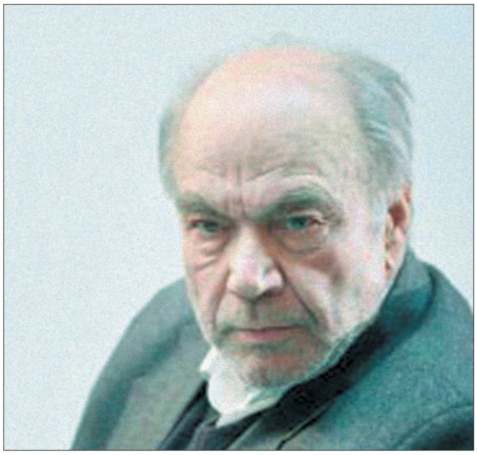
کانت و شکاکیت جدید غرب

بنده اگر بتوانم در حد خودم جایگاه سوبژکتیویته را در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی غرب روشن کنم و مبنای تفکر غربی را بنمایانم إن‌شاءالله وظیفه‌ی خود را نسبت به دوستان انجام داده‌ام که اندیشه‌ی حضرت امام را در چه افقی باید دنبال کنند. به گفته‌ی ایان باربور:

«ایمانوئل کانت در این نکته با هیوم موافق است که هیچ معرفتی جدا از تجربه وجود ندارد، و ذهن صرفاً گیرنده‌ای بدون دخل و تصرف در محسوسات یا داده‌های حسی نیست، بلکه آن‌ها را در پیش خود فعالانه تفسیر می‌کند و تنظیم می‌نماید و به هم ربط می‌دهد، پس معرفت، محصول مشترک حسّیات و قالب ذهن انسان است، علیت در جای خود، مقوله‌ای از مقولات فاهمه است که به کار تعبیر محسوسات می‌آید، نه این‌که از آن‌ها یعنی از محسوسات، علیت برآید و علیت در خارج واقع باشد، بلکه علیت از پیش‌فرض‌های اندیشه‌ی آدمی است تا داده‌های جدا جدا را وحدت بخشد».[۱۷]

کانت می‌گوید:

جهان چنان‌که فی حد ذاته و در نفس‌الامر هست، همواره برای ما قابل دسترسی نیست و ما در قلمرو پدیدارها فقط می‌توانیم بدانیم در ذهن ما چه می‌گذرد ولی نمی‌توانیم بدانیم در واقعیت چه هست. از نظر کانت سرآغاز دین در حوزه‌ی احساسِ الزامِ اخلاقیِ انسان قرار دارد و نه مسائل نظری و اِستدلاَلی، چراِ که انسان همان‌طور که با امور واقع سر و کار دارد و آن‌ها را درمی‌یابد، با ارزش نیز سر و کار دارد. یعنی نه فقط «از آنچه هست» می‌پرسد، بلکه آنچه «باید باشد» هم برایش مطرح است و فراتر از این دو، «چه باید کرد» نیز مورد نظر انسان است. اخلاق از نظر کانت عبارت است از وظیفه‌ی پیروی از قانون عام، یعنی آن عملی که ما می‌دانیم باید به آن گردن بگذاریم، اعم از این‌که دیگران هم گردن بگذارند یا نه. مثل این قاعده‌ی اخلاقی که می‌گوید: کردارهایی را پیشه کن که بخواهی دیگران همان را پیشه کنند. این یک امر جازم است و مستقل از تمایلات اشخاص است، یعنی «تکلیفِ عام» است... یقینی که ما به وجود خداوند داریم از نظر کانت یقین عملی است تا نظری، یعنی خدا را قبول داریم هرچند نتوانیم با



عقل نظری و متافیزیک آن را اثبات کنیم...کانت در واقع اصالت را در زندگی به علم نیوتنی داد و وَحی به عنوان پیامی که از طرف خدا برای انسان نازل شده است را آنچنان کم بها نمود که بـه مرور به عنوان برنامه‌ی زندگیِ روی زمین به فراموشـی کشانده شد و قرن نوزدهم بدین شـکل تحت تأثیر کانت و هیوم قرار گرفت. (۱۸)

به گفته‌ی شهید مطهری: «کانت در عینی که هرگز نمی‌خواهد شکاک خوانده شود ولی مسلک وی یک شـکل جدید از شکاکیت است.» (۱۹) وقتی علیت نفی شد و به عنوان یک مفهوم ذهنی قلمداد گشت دیگر نمی‌توانیم وجود چیزی را در خارج از ذهنِ خود اثبات کنیم، چون اگر علت در میان نباشد دیگر دلیلی نداریم که منشأ صورت‌هایی را که در ذهن ما است از بیرون از ذهن بدانیم و آن صورت‌ها معلول موجودات بیرونی باشند. پس نمی‌توانیم به واقعیاتی در بیرونِ ذهنِ خود مطمئن باشیم. وقتی علم من به شما به جهت صورتی است که در ذهن من است که پذیرفته باشم معلومات من معلول آن موجودات بیرونی است. کانت می‌گوید که ما یک «نومـن» داریم و یک «فنومن». فنومن؛ آثاری از اشیاء اسـت، ولی آن‌طور که برای ما پدیدار می‌شوند و نومن؛ اشیاء هستند آن‌طور که هستند ولی ما همواره با فنومن‌ها سر و کار داریم. نمی‌گوید چیزی بیرون نیسـت، می‌گوید آن‌چه بیرون هست برای ما معلوم نیسـت، چون ذهن ما احکام خود را بر نومن‌ها حمل می‌کند و ما با فنومن‌هایی روبه‌روئیم که حاصل نومن‌ها اسـت به اضافه‌ی احکامی که ذهن ما بر آن اضافه کرده. آقای مطهری در همین جا به او اشکال می‌گیرند و می‌فرمایند این شکل جدیدی از شکاکیت اسـت. چـون عقل به عنـوان ابزاری جهت کشـف واقعیات کلی از میدان خارج می‌شـود و تحت عنوان عقـل عملی یا اخلاق، یک حال یا به تعبیر او وجدان به میان می‌آید ولی وجدانی که هرچه دوسـت دارد را می‌پذیرد. می‌گوید: «حسّ اخلاقی مقوله‌ی مستقلی است و به عقل و فکر ربط ندارد» عملاً با این حرف، چیزی خوب می‌باشد که انسان می‌پندارد خوب است. وقتی می‌گوید حسّ اخلاقی به عقل ربط ندارد به این معنا اسـت که کاری به «هست» یا «نیست» بودن آن نداریم. چون ما از طریق عقل است که می‌توانیم ثابـت کنیم چه چیزی هسـت و چه چیزی نیسـت. ممکن اسـت در ابتدا متوجه اشکال این جمله نشوید که می‌گوید حسّ اخلاقی مقوله‌ی مسـتقلی است و به عقل و فکـر ربط ندارد. در حالی‌که اگر عقل را در تشخیص موضوعات از صحنه بیرون کردیم دیگر بین یک عقیده و اخلاق خرافی و حقیقی فرقی نمی‌ماند. زیرا وقتی می‌گوئیم این اخلاق و عقیده خرافی است که عقل انسـان آن را تصدیق نکند، می‌گوئیم به این دلیل اعتقاد به خدا حق است و خرافی نیست که عقل می‌تواند آن را ثابت کند. حال اگر عقل به حاشیه رفت هیچ اخلاق و عقیده‌ای خرافی نیسـت، چون از نظر آقای کانت «تشـخیص درونی و حال شخصی افراد منبع حقیقت است و هستی و نیستی همه چیز از ذهن انسان نشـأت می‌گیرد». آیا ریشه‌ی آشفتگی فکری که شـما در مکاتب غربی و روشنفکران غرب‌زده‌ی مـا می‌یابید را بایـد در جای دیگری غیر از اندیشه

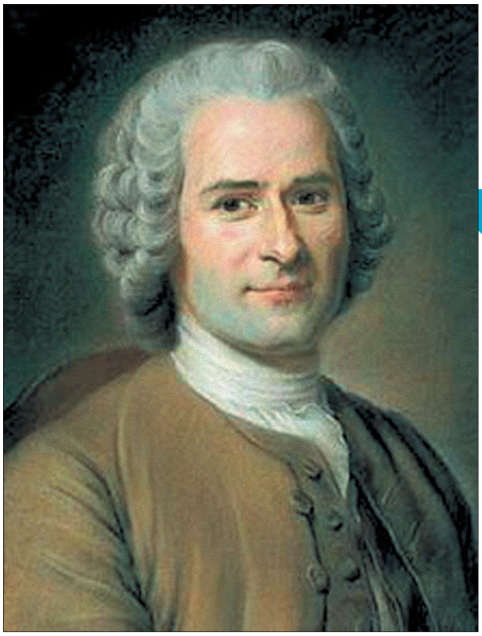
کانت پیدا کرد؟ و آیا راه دیگری غیر از آن‌چه در شخصیت علمی و عملی حضرت امام هست برای برون‌رفت از این آشفتگی سراغ دارید؟ [۲۰] همه‌ی ما معتقدیم اخلاق چیز خوبی است و باید رعایت شود ولی خوب است متوجه باشیم چیزی باید باشد که مطابق آن به حقانیت اعمال اخلاقی خود اعتماد کنیم. دستورات اخلاقی باید رجوع به یک حقیقت داشته باشند تا موجب تعالی انسان به سوی آن حقیقت شوند در حالی‌که اخلاق در غرب به خودِ انسان برمی‌گردد و همه‌ی این‌ها برمی‌گردد به دکارت که معتقد بود معنادهی و صورت‌دهی کار ذهن است و اشیاء به صورتی هستند که از طریق انسان معنا می‌شوند و هایدگر با آگاهی از این موضوع می‌گوید: چهارصدساله‌ی گذشته قلمرو تفکر دکارت است. زیرا آن ارزش‌هایی که با تفکر دکارت به صحنه می‌آید از وَحی و عالم بالا ریشه نگرفته بلکه از نفس امّاره ریشه گرفته و عملاً در دنیایی که دکارت ساخته تقابل با انقلاب اسلامی حتمی خواهد بود چون تکلیف انسان را خدا تعیین نمی‌کند. وقتی «وجدانی» که ژان ژاک روسو می‌گوید، بیاید، دستورات اسلام می‌رود. به گفته‌ی دکتر فردید: «هم گروه فرقان مطهری را ترور می‌کند و هم سروش اسلام را ترور می‌کند». [۲۱]

کانت و اخلاقی برای مدرنیته

آقای دکتر رضا داوری در رابطه با اخلاقی که کانت پیشنهاد می‌کند می‌گوید:

«وقتی بشر خواست برای تصرف در طبیعت از هر قیدی که خدا تعیین کرده آزاد باشد و خودِ بشر محور تصمیم‌گیری‌ها گردد، باید اخلاقی هم به وجود آید که از هر قیدی که خدا تعیین می‌کند آزاد باشد. و خودِ بشر گواهی دهد چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است و جایگاه اخلاق کانتی از این قرار است» [۲۲]

چون کانت می‌گوید: «تو این کار اخلاقی را بکن برای این که فی حدّ ذاته کمال است» ولی اگر به جهت آن‌که خدا گفته است آن کار را انجام دهی دیگر آن کار اخلاقی نیست. جالب است که او می‌گوید باید کار اخلاقی را براساس تکلیفی انجام داد که وجدان تعیین می‌کند و نه براساس میل، ولی معلوم نیست مبنای تکلیفی که وجدان تعیین می‌کند کجا است.[۲۳] چون کانت از وجدانی سخن می‌گوید که هیچ اراده‌ای برای رجوع به خداوند در آن نیست. آیت‌الله مصباح«حفظه‌الله» در کتاب‌شان تحت عنوان «فلسفه‌ی اخلاق» روشن می‌کنند که نمی‌توان به چیزی به نام وجدان، بدون نظر به عقل، نظر کرد. عملاً امثال کانت وجدان را طرح کرده‌اند تا عقل را حذف کنند. کانت عقل نظری را انکار می‌کند و می‌گوید: «من عقل را محدود کردم تا جایی برای ایمان بگذارم». باید از او پرسید ایمانی که به عقل رجوع ندارد به کجا رجوع دارد؟ آقای دکتر داوری در ادامه می‌گوید: «کانت هرگونه غرض و غایت بیرونی را از اخلاق طرد کرد تا آن را به انسان اختصاص دهد



[نه به خدا] و از این طریق غایتْ بودن انسان را ثابت کند». دین بـه ما توصیه می‌کند: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّه»[۲۴] ولی کانت می‌گوید: «تَخَلَّقوا بِأَخْلَاقِ النَّفْس». دقت کنید چگونه کانت هرگونه غرض و غایتِ بیرونی را از اخلاق طرد کرد تا آن را به انسان اختصاص دهد و غایت‌بودن انسان را ثابت کند. کانت می‌گوید نهایت بایـد به اخلاق برگردیم، اما کدام اخلاق، اخلاقی که ما در نزد خود تشـخیص می‌دهیـم. در واقع در این حالت نفس امّاره اسـت که باید ها و نبایدها راتعیین می‌کند، این همان قراردادن انسان است به جای خدا و عدم توجه به امر و نهی الهی است.

انقلاب اسـلامی برگشـت به حکم الهی است تا خداپرستی به بشـریت برگردد. با مشاهده‌ی کانت و امثال کانت می‌توانیم نقش شـخصیت حضرت امام را بفهمیم که چه گشایشـی در تاریخ ما پدید آورد تا انسان‌ها با رجوع به حقیقت در ذیل شخصیت حضرت امام، از جدایی و کینه‌توزی دوران نجات یابند. تا حق معلوم نشود، حق الله معلوم نمی‌گردد تا از طریق حق الله، حق الناس رعایت شود و مگر اخلاق جز رعایت حق اسـت در همه‌ی ابعاد؟ بی‌خود نیسـت که دکتر فردید می‌گوید: «اخلاق کانت بیش از آن که معروف باشـد، منکَر است، حُسـن نیت کانت عین سوء نیت است، فلسفه‌ی کانت سرتاسر ناپسند است».[۲۵]

کانت از یک طرف پدر غرب جدید اسـت و سعی می‌کند تمدن غربی را با توصیه‌های اخلاقی خود سر و سـامان دهد و از طرف دیگر می‌گوید: «من آشکارا اذعـان می‌کنم که این هشـدار دیویـد هیوم بود که نخستین بار سال‌ها پیش مرا از خواب جزمی مذهبان بیدار کرد»(۲۶) ولی اگر عنایت فرمودید، اخلاقی که او توصیـه می‌کند، رجوع به هیچ چیز جز همان حال اخلاقی ندارد و این همان نومینالیسم است با ظاهری آراسـته. باید دقت شـود که در اندیشه‌ی کانت فقط انسان محور است و در این حال هیچ انسانی نمی‌تواند از امیال خود چشم‌پوشی کند. به همین جهت بعضی می‌گوینـد اروپای اسـتعمارگر که هیـچ چیز جلوی استعمارش را نمی‌گیرد، حاصل اخلاق کانت است.

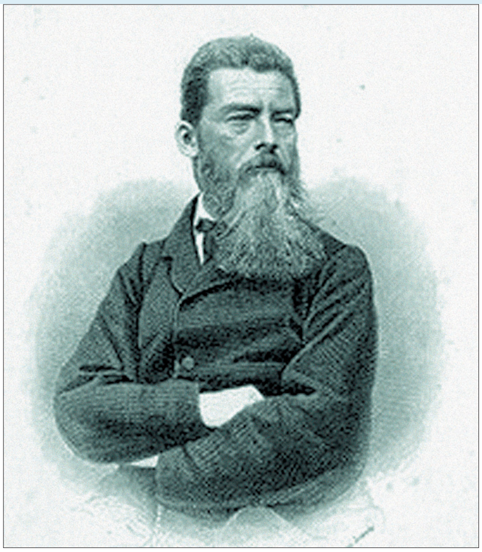
اخلاق کانتی و استعمار غربی

در آن ابتدا که کانت آن سخنان اخلاقی را می‌گفت بسـیار مشـکل بود کسـی بپذیرد آن اخلاق با این دسـتورات ظریف، منجر به ظهور انسانی می‌شود که نه تنها دنیا را به آتش کشـید، بلکه همان اخلاق در خـودِ اروپا بیش از چهل میلیون انسـان را در جنگ جهانـی اول و دوم به قتل رسـاند. چون در اخلاقی که کانت توصیه می‌کند انسـان مسئول هیچ‌چیز جز درون خود نیست، هر چیزی را که خودش تشخیص داد عمل می‌کند. حال اگر انسانِ غربی تشخیص داد به زعم او سرخ‌پوسـت‌های بی‌تمدن را باید کشـت و یا چون بی‌تمدن هسـتند باید اسـیر کرد تا متمدن شـوند، باید به تشخیص خود عمل کند. فقهای ما بر مبنای وَحی الهی می‌فرمایند: شرعاً عدالت یک اصل است، ولی تمدن غربی می‌گوید هرچه را ما تشخیص دادیم اصل است. بعضی از روشنفکران ما تحت تأثیر

فرهنگ غـــرب بحث می‌کنند که ما فعلاً توســـعه را ادامـــه می‌دهیم و بعد به عدالـــت فکر می‌کنیم. مقام معظم رهبری فرمودند این شـــرعی نیســـت، «شرعاً عدالت اصل اســـت». ممکن است از نظر ظاهر حرف آن‌هایی که می‌گویند فعلاً به توسعه بپردازیم و بعداً به عدالت فکر کنیم درست باشد، ولی وقتی رجوعِ ما به خدا و شریعت الهی بود موضوع فرق می‌کند و در آن حال از اول تا آخر ذاتِ عدالت مقصد است. اندیشه‌ها را با همدیگر مقایسه کنید تا معلوم شود چگونه کسانی حتی در کشور ما کانتی فکر می‌کنند. اگر کسی مبنای حقانیت را فهم خودش دانســـت، مـــلاک خوب و بد کارها فهم خودش می‌شـــود. صدام حســـین از دست مـــردم عراق عصبانی بود چـــون می‌گفت من به نظر و فهـــم خودم این ملت را نجـــات داده‌ام حالا به من بی‌حرمتی می‌کنند. اگر بنا است خودِ آدم ملاک باشد همه‌ی دیکتاتورها حرف حق می‌زنند چون شـــاید از نظر خودشـــان برای مردم دلســـوزی کرده باشند و به حق عمـــل نموده‌اند، ولی بنا نبود ملاکِ حق و باطل تشخیص آن‌ها باشد. آیا در اخلاق کانتی همه‌ی کار استعمارگران برای خودشان قابل توجیه نیست؟

مبانی فکری زندگی در مجاز

وقتی روشـــن شـــود در فلســـفه‌ی کانت این‌همه توصیه‌ی اخلاقی بر روی هیچ‌چیز بنا شده می‌فهمیم غرب یعنی چه و چرا می‌گوئیم مدرنیته یعنی «زندگی در مجاز». چقدر خوب است روی این نکته بمانیم که چگونه همه‌ی فرهنگ مدرنیته عبارت است از زندگی در مجاز. جایگاه سینما و تئاتر و کامپیوتر [که نظر به دنیـــای مجازی دارد] را باید در اندیشـــه‌ی کانت پیدا کرد. کانت می‌گوید: من عقل را محدود کردم تا جایی برای ایمان باز کنم. و ایمان را همان اخلاق می‌داند، آن هم اخلاقی که مبنایش درون انسان است و آقای دکتر سروش می‌گوید: گوهر دین همین اخلاق است، حال ملاحظه کنید اندیشـــه امثال آقای ســـروش به کجا اشـــاره دارد و در همین رابطه دکتر فردید معتقد اســـت درک اسلامِ دکتر عبدالکریم سروش با حجاب غرب بوده اســـت.[۲۷] در مکتب وَحی، انسان حقی را بر اســـاس آموزه‌های وَحی می‌شناسد و سعی می‌کند زندگی خود را در راســـتای آن چه معتقد است شکل دهـــد و بیرون از آن را خیالات می‌داند و نه زندگی و ایـــن غیر از آن فرهنگی اســـت که زندگی را در مجاز دنبال می‌کند، در آن فرهنگ، پدیده‌هایی مثل عکس و فیلـــم ظهور می‌کنند. شـــما با نـــگاه به عکسِ یک انســـان با هیچ بعدی از حقیقت او روبه‌رو نمی‌شوید، با خیالات خودتان نسبت به آن عکس، ارتباط دارید، بدون آن‌که ارتباط شـــما با آن عکس، ارتباط دو روح باشد. در اسلام داریم که پیغمبر خدا(ص) می‌فرمایند: «مَـــنْ صَوَّرَ صُورَةً کُلِّفَ بِهِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ أَنْ یَنْفُخَ فِیهَا وَ لَیْـــسَ بِنَافِخٍ»[۲۸] اگر کســـی صورتی را تصویر کند یا



بسازد، فردای قیامت مکلّفش می‌کنند که در آن‌چه ساخته است روح بدمد و نمی‌تواند چنین کند. از این طریق او را عذاب می‌کنند. این قصه‌ی امروز دنیای غرب است. این روایت خبر از آن می‌دهد که انسان باید با واقعیت‌ها ارتباط برقرار کند، با صورت‌ها که نمی‌شود زندگی کرد. بنده نمی‌گویم از فردا می‌توانیم هنر تجسمی را حذف کنیم، عرض بنده آن است: چرا خود را با صورت‌ها و ذهنیاتِ خود مشغول کرده‌ایم و از حقیقت فاصله گرفته‌ایم. یک وقت آدم با سیره‌ی اهل‌البیت(ع) زندگی می‌کند و امام حسین(ع) را واقعی‌ترین واقعیات عالم می‌یابد و یزید را به هیچ می‌گیرد، این عالی‌ترین شعوری است که انسان به حقیقت پیدا کرده است. ولی یک وقت به جهت غفلت از حقیقت، می‌پنداریم آمریکا خیلی قدرتمند و خطرناک است، این به جهت آن است که گرفتار وَهم هستیم. سیره‌ی امام حسین(ع) راه عبور از وَهم و نظر به حقیقت است، در این سیره بود که حضرت نشان دادند یزید هیچ‌چیز نیست. رجوع به ائمه(ع) رجوع به سیره‌ی ثابت همیشگی عالم هستی است. چون آن‌ها به حقیقت نظر دارند ولی «زندگی در مجاز» یک زندگی پوچ و بی‌ثمر است. باید تماماً حواسمان را جمع کنیم که از رجوع به حقیقت یک لحظه غافل نباشیم. اگر از هنر هفتم استفاده می‌کنیم باید نظرمان به حقیقت باشد و نه به وَهمیات، کاری که شهید آوینی«رحمه‌الله‌علیه» کرد این بود که از طریق دوربین نظرها را متوجه واقعیت‌های متعالی کرد.

خوب است عزیزان باب این موضوع را در اندیشه‌ی خود باز کنند که موضوع زندگی در مجاز، در فرهنگ مدرنیته تا کجا رفته است و چه تبعاتی داشته است. اگر کانت را فهمیدیم و بعد متوجه شدیم تمام غرب تحت تأثیر کانت است و کانت می‌گوید هیوم مرا نجات داده، می‌فهمیم چه شده که یک ملتی مثل مردم غرب، نسبت به حقیقت، هیچ حساسیتی ندارند. و در آن صورت از این‌که بنده بر روی کانت و اندیشه‌ی او وقت شما را گرفتم گله‌مند نخواهید شد.

وقتی زندگی در مجاز پذیرفته شد دیگر انسان‌ها از جدّی‌ترین سخنان فرار می‌کنند و برای سخن انسان‌هایی همچون حضرت امام«رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» هیچ جایی باز نمی‌کنند، زیرا برای آن‌ها رجوع به حقیقت مهم نیست. آیا ظلمات از این بالاتر می‌شود که یک تمدن به مجاز رجوع دارد؟

بعداً عرض خواهد شد؛ اگر یک تمدن به مجاز رجوع داشته باشد شیشه‌ی عمرش با رجوعِ ما به حقیقت تماماً می‌شکند و از این جهت باید بر روی «وجود» تأکید کنیم زیرا مسیرِ نظر به واسطه‌ی فیض، با نظر به «وجود» گشوده می‌شود و از طریق نظر به وجود با معرفت نفس، نظر به مهدی(عج) پیش می‌آید و منجر به معرفت ربّ می‌شود.

خدا به لطف خودش توفیقمان دهد که در فهم بیشتر جایگاه امامت برای رجوع به حقیقت، موفق شویم.

پی‌نویس‌ها:

به مقاله‌ی «جوهر و ماهیت غرب» در کتاب «فلسفه در بحران» از دکتر رضا داوری اردکانی رجوع شود.

۲ سوره‌ی الرحمن، آیه‌ی ۲۹.

۳ سوره‌ی نور، آیه‌ی ۳۵.

۴ تعبیر قرآن در رابطه با دادن وجود به مخلوقات از قول حضرت موسی(ع) این است که می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذی أَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی»(سوره‌ی طه، آیه‌ی ۵۰) پروردگار ما آن کسی است که خلقت هرچیزی را به آن چیز می‌دهد و سپس آن را به سوی هدف اصلی خلقتش هدایت می‌نماید.

۵ بحار الأنوار، ج۵۸، ص ۱۲۹.

۶ إرشاد القلوب إلی الصواب، ج۱، ص ۹۱.

۷ حتماً اطلاع دارید که آقای سروش چه در قبل از انقلاب در کتاب «چه کسی می‌تواند مبارزه کند» و چه در بعد از انقلاب در کتاب «دانش و ارزش» معتقد است که رابطه‌ای بین هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها، نیست. و ریشه‌ی باید و نبایدها را انسان می‌داند و از طرفی همه‌ی دین را بایدها و نبایدها و یا اخلاق می‌داند که ریشه در درون انسان دارد.

۸ دکتر رضا داوری، فلسفه در بحران، مقاله‌ی «جوهر و ماهیت غرب».

۹ فویرباخ فیلسوف آلمانی از شاگردان هگل بود در سال ۱۸۰۴ متولد شد و در سال ۱۸۷۲ فوت نمود. معتقد به اصالت حسّ و اصالت ماده بود.

۱۰ «سِنْت آنسلم» می گوید: «خدا موجودی است که برتر از او قابل تصوّر نیست و موجودی که برتر از او قابل تصور نیست نه تنها در ذهن بلکه در خارج از ذهن هم باید موجود باشد. بنابراین، خداوند نه تنها در ذهن بلکه در خارج از ذهن هم موجود است»

مرحوم شهید مرتضی مطهری در توضیح و نقد این برهان می‌نویسند: «ذات بزرگ‌تر، چه موجود باشد و چه وجود نداشته نباشد، تصور ما از ذات بزرگ‌تر، تصور از ذات بزرگ‌تر است [و لازم نمی‌آید چون ما ذات بزرگ‌تر را تصور می‌کنیم، حتماً باید در خارج موجود باشد]». (مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران: قم، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۹ش، ج ۶، صص ۹۹۱۹۹۲).

ملاحظه می کنیدکه اشکال اساسی این برهان ، مغالطه‌ای است که از خلط میان مفهوم و مصداق یا خلط حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی از واژه «وجود» رخ داده است. از مفهوم موجودِ کامل یعنی خداوند، بدون این‌که مصداق و وجود خارجی آن مدّنظر باشد، برای اثبات وجود آن استفاده گردیده است. درحالی‌که برهان ملاّصدرا، نظر به وجود و مصداق خارجی خداوند دارد و تنها با تفسیر مفهوم خداوند ارائه نشده است. نقطه‌ی عزیمت برهان صدرالمتألّهین از هستی و واقعیت عینی و اصالت وجود است و تنها مبتنی بر مفهوم موجود کامل نیست.

۱۱ محمد مددپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۶۸.

۱۲ سید موسی دیباج، آراء و عقاید فردید، ص ۴۶. جمله‌ی فوق را دکتر فردید از قول هایدگر نقل کرده است.

۱۳ در حالی‌که در روایت داریم: «خَلَقَ اللهُ آدمَ عَلی صُورَتِه» خداوند آدم را بر صورت خود ساخت تا مظهر جلال و جمال الهی باشد.

۱۴ الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۳۴۰.

۱۵ ممکن است انسان در تشخیص بعضی از مصداق‌های علت و معلول اشتباه کند [مثل اشتباهی که یکی از آن دو برادر در ترن کردند] ولی حقیقت موضوع یعنی وجود علت و معلول در عالم در جای خود محفوظ است و حسّ به تنهایی از آن حقیقت، چیزی جز تقارن دو پدیده حسّ نمی‌کند ولی عقل با تعمیم درک درونی علت و معلول به پدیده‌های خارجی متوجه وجود علت و معلول در خارج می‌شود.

۱۶ در مورد بررسی اندیشه‌ی «دیوید هیوم» می‌توانید به کتاب «فیلسوفان انگلیسی» از فردریک کاپلستون رجوع فرمائید و یا به جزوه‌ی «تاریخ فلسفه‌ی غرب» از اینجانب مراجعه شود.

۱۷ ایان باربر، علم و دین، ص ۹۲.

۱۸ همان، ص ۹۱ .

۱۹ مجموعه‌ی آثار، جلد ۱۳، صفحه‌ی ۳۹۱.

۲۰ مرحوم شهید مطهری«رحمه‌الله‌علیه» می‌فرمایند: از نظر ما تردید و شکِ امثال کانت و هگل و اسپنسر در باره‌ی علتِ نخستین به دو مطلبِ اساسی فلسفی بستگی دارد که هیچ‌کدام از آن‌ها در فلسفه‌ی غرب حل نشده بوده است. آن دو مسئله‌ی اساسی یکی مسئله‌ی «اصالت وجود» است و دیگر مسئله‌ی «مناط احتیاج به علت». (مجموعه‌ی آثار، ج ۱، ص ۴۹۷)

۲۱ سایت رجانیوز، مقاله‌ی فردید و مخالفانش، در تاریخ ۱۳۹۰/۱۲/۲۶.

۲۲ جمله‌ی فوق گزیده‌ای از مقاله‌ی «اخلاق و فرهنگ» از دکتر داوری در مجله‌ی «نامه‌ی فرهنگ» شماره‌ی ۵۳، پائیز ۱۳۸۳ است.

۲۳ انتقاد شهید مطهری«رحمه‌الله‌علیه» به کانت را در کتاب «فلسفه‌ی اخلاق» از شهید مطهری می توانید دنبال کنید.

۲۴ بحار الأنوار، ج۵۸، ص ۱۲۹.

۲۵ وبلاگ سیزیفِ، تفکرات فردید.

۲۶ کانت، تمهیدات، ص ۱۱.

۲۷ دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، دکتر محمد مددپور، ص ۴۵۱.

۲۸ أمالی الصدوق، ص ۴۲۳.

شرق و غرب

قسمت اول

▪ رنه گنون
ترجمه: احمد قطبی

زمانی، رادیارد کیپلینگ این عبارات را نگاشت:
"شرق، شرق است و غرب، غرب؛
و این دو هیچ‌گاه با هم تلاقی نمی‌کنند".(۱)

با این همه، راست است که وی در ادامه، گفتهٔ خویش را بـا اقرار به این نکته تعدیل می‌کند که اختلاف زمانی از میـان می‌رود که "دو مرد قدرتمند، از کرانه‌ی زمین(۲) رودروی هم بایستند." اما حتی این تعدیل نیز به راستی چندان رضایت بخش نیسـت، زیرا بسـیار بعید به نظر می‌رسـد که منظـور او، "قدرتی" از نـوع معنوی بوده باشد. به هر حال، معمول چنین است که قطعهٔ نخست به تنهایی نقل می‌شود چنانکه گویی همهٔ آنچه در ذهن خواننده نقش می‌بندد، تصوراختلاف رفع ناپذیری است کـه این قطعه بیان می‌کند. بی‌شـک این تصور بیانگر عقیدهٔ بیشـتر اروپاییان است و به نظر می‌رسد در آنان، وحشت آن فاتحی را فاش می‌کند که مجبور است بپذیرد کسانی که او باوردارد بر آنها چیرگی یافته، چیزی در خود دارنـد که او هرگز نمی‌توانـد آن را به تصرف درآورد.اما هر احساسی هم که موجب چنین عقیده‌ای شده باشد، آنچه به ویژه توجه ما را به خود می‌خواند، دانستن درستی این عقیده یا میزان درستی آن است. در حقیقت، با لحاظ وضع جاری امور، نشـانه‌های بسیاری هست که به نظر می‌رسـد این عقیده را تأیید می‌کند؛ اما با وجود این، اگر ما یکسره با این عقیده همراه بودیم؛ اگر تصور می‌کردیم هیچ ارتباط نزدیکتری امکان‌پذیر نیست و به هیچ وجه امکان‌پذیر نخواهد بود، نمی‌بایست عهده‌دار تألیف این متن می‌شدیم.

ما، شاید بیش از هر کس دیگری به فاصلهٔ بسیاری که

شرق وغرب به ویژه غرب متجدد را از هم جدا می‌کند، واقفیم؛ به علاوه در مقال خودمان با عنوان مقدمه‌ای بر مطالعهٔ آموزه‌های هندو[۳] آنقدر بر تفاوت‌ها تأکید کردیم که ممکن است برخی تصور کرده باشند ما به اغراق گویی گرایش داریم. با وجود این، بر این باور راسخ هستیم که چیزی نگفته‌ایم که از دقت سختگیرانه برخوردار نباشد و همزمان، در نتیجه‌گیریمان، امکان برقراری مجدد روابط عقلانی و چگونگی این امکان را که با وجود دوردستی ظاهریش، به نظر ما ممکن است، بررسی کردیم. بنابراین اگر ما با تلاش‌های برخی غربیان برای یافتن مشابهت‌ها در جایی که مشابهتی نیست مخالفت کردیم، بدین جهت بود که توهماتی از این دست، به ویژه، مانع تفاهم صحیح میان شرق وغرب است. سرآغازی که بر تصوری نادرست ابتناء یافته باشد، به مسیری خلاف مسیر مورد نظر رهنمون می‌شود؛ امتناع از دیدن امور آن گونه که هستند و امتناع از پذیرفتن پاره‌ای تفاوت‌های معین [تفاوت‌هایی که اکنون نمی‌توان بر آنها زیاده تأکید کرد] متضمن قصوری کامل در فهم ذهنیت شرق است و صرفاً سوءتفاهم‌ها را جدی‌تر و پایدارتر می‌کند و این در حالی است که تلاش‌های نخستین باید به رفع چنین سوءتفاهم‌هایی اختصاص یابند. مادامی که غربیان تصورمی‌کنند که همهٔ انسان‌ها از یک سنخ واحدند و "تمدن" تنها یکی است، اما در مراحل مختلف توسعه و تکامل هیچ فهم متقابلی ممکن نخواهد بود.

حقیقت این است که تمدن‌های متعددی وجود دارند که در جهاتی کاملاً متفاوت بسط یافته‌اند و درمیان آنها تمدن غرب متجدد، آن‌گونه که برخی مشخصه‌هایش نشان می‌دهد، به طور غریبی استثناست. هرگز نباید از برتر بودن یا پست تر بودن به طور مطلق سخن گفت، بی آنکه کاملاً روشن کرد امور مورد مقایسه، حتی با فرض قیاس‌پذیریشان، از چه منظری بررسی می‌شوند. هیچ تمدنی نیست که از هر نظر برتر از دیگر تمدن‌ها باشد، زیرا انسان نمی‌تواند همزمان در تمام جهات به یک اندازه فعال باشد و نیز به دلیل آنکه برخی طرق بسط و توسعه

هیچ تمدنی نیست که از هر نظر برتر از دیگر تمدن‌ها باشد، زیرا انسان نمی‌تواند همزمان در تمام جهات به یک اندازه فعال باشد و نیز به دلیل آنکه برخی طرق بسط و توسعه عملاً با یکدیگر ناسازگار به نظر می‌رسند. با این همه، به یک امر می‌توان قائل بود و آن اینکه نوعی سلسله مراتب را باید رعایت کرد وبرای مثال امور متعلق به مرتبهٔ عقلانی ارزشمندتر از امور متعلق به مرتبهٔ مادی هستند.

اگر مردم غرب می‌پذیرفتند که تمدن‌های دیگر را نمی‌توان صرفاً به دلیل اینکه با تمدن خودشان متفاوتند، ضرورتاً یکسره ناچیز پنداشت، مانع دیگری وجود نمی‌داشت که ایشان را از مطالعۀ تمدن‌های دیگر، آن‌گونه که باید یعنی بدون قصد انکار فضیلت‌های آنها و بدون خصومت متعصبانه، بازدارد و آنگاه شاید اندکی از آنان آن‌قدر کند ذهن نباشند که از رهگذر این مطالع درنیابند که فقر و کاستی‌شان، به ویژه از منظر عقلانی ناب، تا چه میزان است.

عملاً با یکدیگر ناسازگار به نظر می‌رسند. با این همه، به یک امر می‌توان قائل بود و آن اینکه نوعی سلسله مراتب را باید رعایت کرد و برای مثال امور متعلق به مرتبۀ عقلانی ارزشمندتر از امور متعلق به مرتبۀ مادی هستند؛ در این صورت، تمدنی که با وجود برتری انکارناپذیرش از منظر مادی از منظر عقلانی پست‌تر جلوه می‌کند، در کل در وضعیت نامطلوبی باقی می‌ماند، حال ظواهر بیرونی هرچه می‌خواهد باشد؛ و وضعیت تمدن غرب نیزآنگاه که با تمدن‌های شرقی مقایسه می‌شود چنین است. ما به خوبی از این امر آگاهیم که این شیوۀ تفکر، برای اکثریت وسیعی از غربیان تکان دهنده است، زیرا برخلاف تمامی پیشداوری‌های ایشان است. اما صرف نظر از مسئلۀ برتری، دست کم باید اذعان کنند که چیزهایی که درنگاه آنان بسیار با اهمیت است، ضرورتاً نظر همۀ انسانها را به همان اندازه جلب نمی‌کند و حتی ممکن است برخی، آنها را کاملاً بی‌اهمیت بینگارند و همچنین باید بپذیرند که برای بروز هوش و خرد، راه‌های دیگری به جز ساخت ماشین وجود دارد. اگر اروپاییان به فهم این نکته می‌رسیدند و متناسب با آن رفتار می‌کردند،

دست کم خودنعمتی بود؛ در این صورت روابطشان با دیگر انسان‌ها، درجهت منفعت بزرگی برای کل جهان، تا اندازه‌ای تغییر می‌کرد.

اما این، بیرونی‌ترین وجه مسئله است: اگر مردم غرب می‌پذیرفتند که تمدن‌های دیگر را نمی‌توان صرفاً به دلیل اینکه با تمدن خودشان متفاوتند، ضرورتاً یکسره ناچیز پنداشت، مانع دیگری وجود نمی‌داشت که ایشان را از مطالعۀ تمدن‌های دیگر، آن‌گونه که باید یعنی بدون قصد انکار فضیلت‌های آنها و بدون خصومت متعصبانه، بازدارد و آنگاه شاید اندکی از آنان آن‌قدر کند ذهن نباشند که از رهگذر این مطالع درنیابند که فقر و کاستی‌شان، به ویژه از منظر عقلانی ناب، تا چه میزان است. البته ما فرض می‌گیریم که این شماراند، دست کم تا درجاتی، به فهم راستین روح تمدن‌های دیگر دست یافته‌اند و برای تحقق این امر، چیزی غیر از تلاش‌های دانش‌پژوهانۀ صرف لازم است. بدون شک هر کسی شایستۀ چنین فهمی نیست، اما اگر برخی چنین باشند، که روی هم رفته این امر محتمل است، همین به تنهایی دیر یا زود به نتایج بسیار ارزشمندی رهنمون می‌شود.

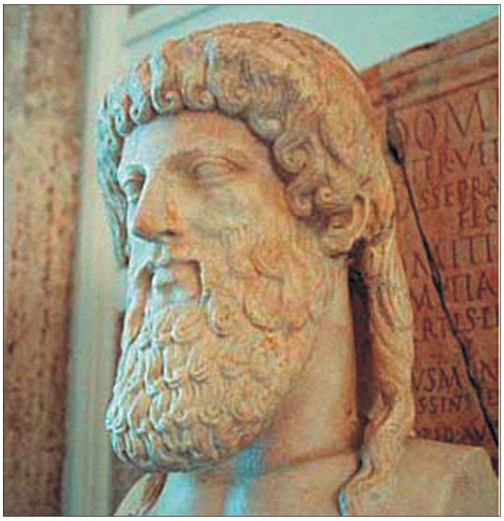
پیش از این، به نقشی که جامعه‌ای از نخبگان عقلانی می‌تواند عهده‌دار شود اشاره کردیم، که به مجرد اینکه در جهان غرب شکل بگیرد، یعنی همان جایی که انتظار می‌رود به مثابۀ عاملی مؤثر در پیشبرد و هدایت در راستای مناسبت‌ترین جهات عمل کند، نوعی دگرگونی ذهنی، خواسته یا ناخواسته، دیر یا زود اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. وانگهی، هستند کسانی که از هم‌اکنون، به نحوی کم وبیش مبهم احساس می‌کنند که امور نمی‌تواند برای همیشه بر همین منوال پیش رود و حتی از احتمال ورشکستگی تمدن غرب سخن می‌گویند، چیزی که تا چند سال پیش کسی جرأت به زبان راندن آن را نداشت. اما علت‌های راستینی که می‌تواند سبب این ورشکستگی

شود همچنان غالباً از دید آنها پنهان مانده است. از آنجا که این علت‌ها، در عین حال، دقیقاً همانهایی هستند که مانع از تفاهم میان شرق وغرب نیزمی‌شوند، پس شناخت آنها دو چندان مفید است: تلاش جهت زمینه‌سازی برای این تفاهم، در عین حال کوششی است برای پیشگیری از فجایعی که غرب را به سبب خطاهایش تهدید می‌کند. این دو هدف، بیش از آنچه بتوان پنداشت، پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند. پس نشان دادن خطاها و توهمات غرب که ما قصد انجام دادن دوبارهٔ آن را داریم، کاری از نوع انتقاد بی‌ثمر و صرفاً سلبی نیست؛ انگیزهٔ ما بسی ژرف‌تر از انتقاد صرف است و قصد "هجو" نداریم که به علاوه با منش ما همخوان نیست. اگر کسانی هستند که تصور می‌کنند چنین چیزهایی در ما سراغ دارند، به طرز عجیبی در اشتباهند. شخصاً خیلی بهتر می‌دانیم که مجبور نباشیم خود را وقف چنین کاری کنیم که تماماً بی‌پاداش است؛ ترجیح می‌دهیم بتوانیم به شرح پاره‌ای حقایق خرسند بمانیم، بی‌آنکه ناگزیر باشیم نگران تفسیرهای خطایی باشیم که گویی از سرتعمد و خودسرانه، تنها موضوعات را مبهم و پیچیده می‌کنند. اما نمی‌توانیم این امور ممکن (Contingencies) را نادیده بگیریم؛ زیرا اگر با زمینه‌سازی آغاز نکنیم، این خطر وجود دارد که هر آنچه می‌توانیم بگوییم، هرگز به فهم درنیاید. از این گذشته حتی درجایی که به نظر می‌رسد تنها در حال برطرف کردن خطاها یا پاسخگویی به اعتراض‌ها هستیم، می‌توانیم از آن فرصت استفاده کنیم و اموری را به روشنی بیان داریم که اهمیتی حقیقتاً مثبت و ایجابی دارند؛ برای مثال، آیا با نشان دادن علل ناکامی پاره‌ای تلاش‌ها در نزدیکتر کردن شرق و غرب، در همان لحظه و از طریق تقابل، به شرایطی اشاره نمی‌کنیم که تحت آنها، اقدامی نظیر آن تلاش‌ها می‌تواند کامیاب شود؟ بنابراین، امیدواریم مقاصد ما بد فهمیده نشوند و اگر خود را به زحمت نمی‌اندازیم تا در موانع و مشکلات سرپوش گذاریم و به عکس بر آنها تأکید می‌کنیم، صرفاً به این دلیل است که لازم است پیش از رفع واز میان برداشتنشان، آنها را بشناسیم. ملاحظات جزئی نمی‌تواند ما را از حرکت بازدارد و اینکه چه چیزی برای برخی خوشایند است، نمی‌تواند ما را نگران سازد. مسئله‌ای که بررسی می‌کنیم بسیار جدی است، حتی اگر در وجوه بیرونی‌اش یعنی آنچه مربوط به مرتبهٔ عقل ناب نیست، مورد بحث قرار گیرد.

در حقیقت، در اینجا قصد نداریم آموزه‌هایی را شرح دهیم و آنچه خواهیم گفت، به طور کلی در مقایسه با دیدگاه‌های طرح شده در کتاب "مقدمه‌ای بر مطالعه آموزه‌های هندو"، برای افراد بیشتری فهم‌پذیر است. اما حتی آن کتاب هم تنها برای معدودی از "متخصصان" نگاشته نشده بود: اگر عنوان کتاب برخی را از این حیث

خلط مراتب و حوزه‌های مختلف، پدیدهٔ منحصر به فردی است که غرب امروز از سرگرم کردن ما با آن، دمی باز نمی‌ایستد. در یک کلام ضروری است بدانیم چگونه هر چیز رادر جای خودش قرار دهیم و ما هرگز چیزی جز این نگفته‌ایم.

تمدن غرب متجدد به مثابه یک نابهنجاری واقعی در تاریخ ظهور یافت. در میان همهٔ تمدن‌هایی که به نحو کم وبیش کاملی معلوم ما هستند، این تمدن تنها موردی است که در راستای مادی صرف بسط یافته است و این توسعه بسیار نامعقول که آغازش با دوران معروف به رنسانس همزمان است، همان گونه که درحقیقت مقّدر شده بود چنین باشد، با یک سیر قهقرایی عقلانیت همراه بوده است.



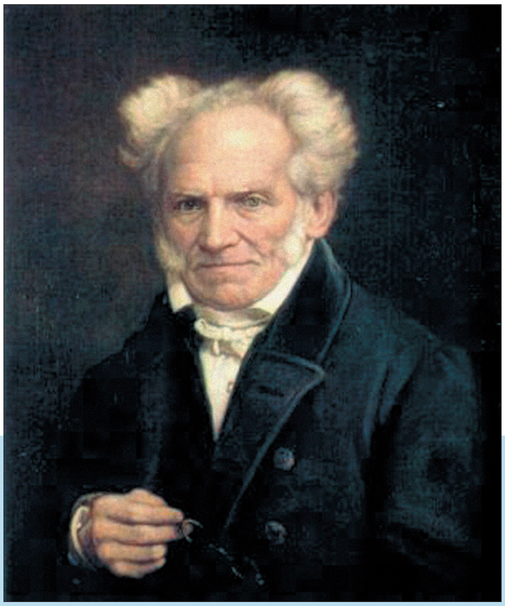
فریفته اســت، به این دلیل اســت که این مسائل بنابر قاعده در انحصار دانش‌پژوهان قرار دارد، همانانی که این موضوعات را به طریقی مطالعه می‌کنند که ممکن است در دیگران دافعه ایجاد کند و درنظر ما عاری از هر منفعت واقعی اســت. رهیافت ما به این مسائل کاملاً متفاوت اســت، اهتمام داریم بیشــترین احتمال روبه رو شدن با قابلیت‌های فهمی عمیق و وسیع، در میان "متخصصان" نیست؛ هرگز و به هیچ روی! و به جز برخی استثناهای نادر، اینها کســانی نیستند که برای شکل‌گیری جامعه نخبگانی که از آن ســخن گفتیم، باید بر آنها تکیه کرد. شاید برخی آزرده خاطر شوند از اینکه ما از دانش‌پژوهی، یا به بیان دقیق‌تر از سوءاستفاده‌هایی که از آن می‌شود و از خطرهایی که به میان می‌آورد، به شدت انتقاد می‌کنیم؛ هر چند از هر آنچه ممکن است شبیه جدل به نظر رسد، به دقت پرهیز کرده‌ایم. اما یکی از انگیزه‌های ما دقیقاً این است که به نظر می‌رسد این دانش‌پژوهی، با روش‌های خاصش، همان افرادی را که از بیشــترین قابلیت برای درک پــاره‌ای امور برخوردارند، از این امور دور می‌کند و باز می‌دارد. بســیاری از افراد با دیدن آموزه‌های هندویی یاد شــده و در همان حال با تصور کردن آثار یک یا دو مستشرق، با خود می‌گویند: "اینها مناسب ما نیست". اما برخی از اینها در چنین اندیشــه‌ای یقیناً به شدت بر خطا هستند و شاید بدون تلاش فراوان بتوانند معرفتی را که همین شرق‌شناسان فاقد آنند و هیچ‌گاه نخواهند داشت، کسب کنند. دانش‌پژوهی یک چیز است ومعرفت حقیقی چیزی دیگر و اگرچه این‌گونه نیســت که این دو همیشه با هم ناسازگار باشند، ضرورتاً لازم و ملزوم یکدیگر نیز نیستند. مسلماً اگر دانش‌پژوهی به رعایت کردن رتبهٔ کمکی یا دستیاری که در اصل رتبهٔ بهنجار آن است، راضی شــود، چیز دیگری برای انتقاد کردن از آن نخواهیم داشــت؛ زیرا با این کار، دیگر خطرناک نخواهد بود و حتی ممکن اســت تا اندازه‌ای ســودمند باشــد. بنابراین در این حدود، حتی با طیب خاطر ارزش نســبی‌اش را تصدیق خواهیم کرد. به کارگیری "روش تاریخی" در برخی موارد مشروع است، اما خطایی که ما به آن معترضیم، عبارت است از این باور که می‌توان این روش را در هر جایی به کار بست و نیز این خواست که از این روش چیزی را به دست آوریم که حقیقتاً نمی‌تواند بدهد. تصور می‌کنیم در جایی دیگر(۴) بی‌آنکه به هیچ وجه در تناقض باشیم، نشان داده‌ایم که در صورت لزوم، مــا هم به اندازهٔ هر کس دیگری توان به کارگیری این روش را داریــم و این امر برای اینکه نشــان دهد هیچ تعصبی نداریم، باید کافی باشــد. درباره هر مســئله‌ای می‌باید مطابق با روشــی که به طور طبیعی مناسب آن است، بحث کرد. خلط مراتب و حوزه‌های مختلف، پدیدهٔ منحصر به فردی است که غرب امروز از سرگرم کردن ما با آن، دمی باز نمی‌ایستد. در یک کلام ضروری است بدانیــم چگونه هر چیز رادر جای خــودش قرار دهیم و ما هرگز چیزی جز این نگفته‌ایم. اما با این کار، انســان واداشته می‌شود تصدیق کند که با وجود شیدایی برخی

عمر واژه‌ها مستقل از عمر ایده‌ها نیست. واژهٔ تمدن که پیشینیان ما بدون آن به خوبی به سر می‌بردند، شاید چون از خود آن بهره‌مند بودند، در طی قرن نوزده تحت تأثیر ایده‌های جدید رواج یافت. کشفیات علمی، توسعه صنعت، بازرگانی وافزایش موفقیت و رفاه مادی، نوعی اشتیاق و حتی نوعی" پیشگویی" را ایجاد کرده بود.

از معاصران ما نسبت به برابری و مساوات، اموری هستند که در مقایسه با دیگر امور، تنها می‌توانند تبعی و ثانوی باشند؛ و علت اینکه دانش‌پژوهی، حتی درجایی که معتبر است، هرگز نمی‌تواند چیزی به جز وسیله باشد ونه یک هدف فی نفسه، همین است.

از نظر ما این توضیحات انگشت شمار به چند دلیل ضرورت داشت: اول اینکه خواهان آنیم که اندیشه و نظر خود را هر چه صریح‌تر و واضح‌تر به زبان آوریم و به هرسوءتفاهمی که ممکن است پیش آید، آن‌چنان که با وجود احتیاط‌های ما تقریباً به نحو اجتناب‌ناپذیری پیش خواهد آمد، پایان دهیم. افراد با وجود اقرار به روشنی توضیح ما، گهگاه اغراضی را به ما نسبت داده‌اند که هرگز نداشته‌ایم؛ در اینجا این فرصت را خواهیم داشت تا پاره‌ای شبهات را رفع کنیم و نکاتی را که ممکن است قبلاً درباره‌شان به اندازه کافی صریح نبوده‌ایم، روشن کنیم. به علاوه، تنوع موضوعاتی که بدانها می‌پردازیم، مخالف وحدت اندیشهٔ حاکم بر آنها نیست و ما خواهان آنیم که این وحدت را آشکار تصدیق کنیم، وحدتی که ممکن است از چشم کسانی که زیاده سطحی نگرند، پنهان ماند. در حقیقت، این موضوعات آن‌چنان پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند که درخصوص بسیاری از نکاتی که در اینجا متذکرشان خواهیم شد، بهتر بود برای اینکه بحث هنوزروشن‌تر شود، به اطلاعات مکملی که در دیگر آثارمان یافت می‌شود، ارجاع می‌دادیم؛ اما این کار را تنها جایی انجام داده‌ایم که مطلقاً ضروری به نظر می‌رسید و در باقی موارد به همین اشاره کلی که برای بار اول و آخر طرح می‌شود، بسنده می‌کنیم تا خواننده با ارجاعات متعدد خسته نشود. همچنین باید از این فرصت استفاده کنیم و بگوییم آنجایی که مناسب نمی‌دانیم اندیشه‌هایمان را درقالب دقیق آموزه‌ها بیان کنیم، اما با این همه، پیوسته از آموزه‌هایی که حقیقتشان را درک کرده‌ایم، مُلهَم بوده‌ایم: شرقی، ما را نسبت به کم و کاستی‌های غرب ونادرستی بسیاری از ایده‌های رایج در دنیای متجدد بینا کرده است. همان‌طور که قبلاً در جای دیگر فرصت بیان این را داشته‌ایم، در این مطالعه و تنها در این مطالعه است که چیزهایی یافته‌ایم که غرب کمترین معادلش را هرگز بر ما عرضه نکرده است.

ما به هیچ وجه مدعی نیستیم که در مقال حاضر و نیزهمهٔ دیگر آثارمان دربارهٔ همهٔمسائلی که می‌توانند بررسی شوند، به تمام و کمال بحث کرده‌ایم: اصلاً ممکن نیست به جهت آنکه همه چیز را در یک مقال نگنجانده‌ایم، سرزنش شویم؛ افزون بر اینکه اصولاً از انجام دادن این کار ناتوانیم. اما راجع به آنچه در اینجا صرفاً اشارتی بدان شده است، اگر شرایط اجازه دهد، ممکن است درجایی



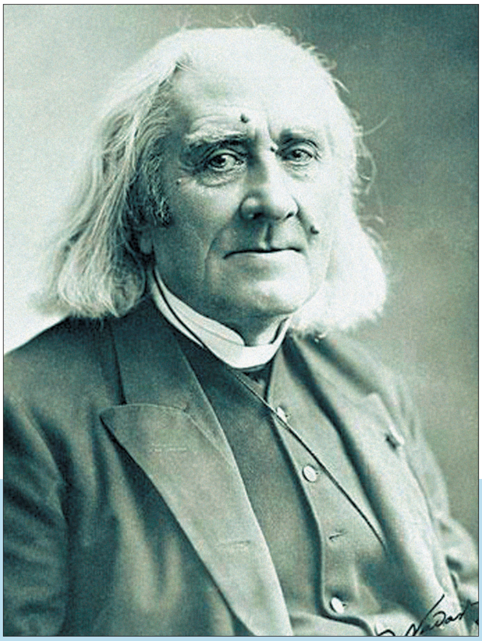
دیگر دوباره آن را طرح کنیم و به طور کامل‌تری به شرح آن بپردازیم؛ در غیر این صورت، دست کم می‌توان رشته افکاری به دیگران القاء کرد، دیگرانی که از نشاندن آن رشته افکار به جای شرح و بسطهایی که قادر نبوده‌ایم فراهم کنیم، بهرهٔ فراوان خواهند برد. چیزهایی هستند که گاهی جالب است به طور ضمنی و اتفاقی متذکرشان شد، حتی در جایی که به طورموقت، بحث مفصل دربارهٔ آنها میسر نیست و اغلب بهتر دانسته‌ایم که دست کم بی‌ذکر و اشارتی، از کنار آنها نگذریم. اما با آگاهی از ذهنیت پاره‌ای افراد، خود را ملزم احساس می‌کنیم که بگوییم در چنین شیوه و روشی چیزی وجود ندارد که معنایی غریب و نامعمول داشته باشد. مابه خوبی آگاهیم از ارزش و اهمیت آن به اصطلاح "اسرار"ی که در دوران ما، از آنها فراوان بهره‌برداری می‌شود و تنها به این دلیل اسرارآمیزند که کسانی که ازآنها دم می‌زنند، کمتر از دیگران چیزی از آنها می‌فهمند، هیچ سر حقیقی وجود ندارد مگر آنچه بنا به سرشتش بیان‌ناپذیر است. با این همه، ما بر این باور نیستیم که همهٔ حقایق همواره به یک اندازه آماده و پذیرای بیان شدن هستند واینکه مواردی نیست که حفظ نوعی ملاحظه و احتیاط دربارهٔ آنها به جا تر نباشد و نیز اینکه اموری نیستند که علنی کردن آنها، بیشتر خطرناک است تا مفید؛ اما این امر تنها شامل پاره‌ای مراتب معین از معرفت می‌شود که روی هم رفته نسبتاً محدودند و به علاوه اگر گهگاه بر آن می‌شویم به اموری از این دست اشاره کنیم(۵) در گفتن آن به طور رسمی و صریح فرو نمی‌مانیم، بی آنکه به هیچ‌وجه خود را پشت آن ممنوعیت‌های واهی پنهان کنیم که نویسندگان برخی مکاتب، در هر فرصتی علم می‌کنند تا یا حس کنجکاوی خوانندگان خود را تحریک کنند یا بر مشکلات خودسرپوش گذارند. ما با چنین ترفندهایی به همان اندازهٔ ادبیات داستان پردازانهٔ محض (۶) نا آشناییم.

قصدما تنها این است که حقیقت را تا آن اندازه و از آن‌گونه که نسبت بدان معرفت داریم، بیان کنیم. ما نمی‌توانیم هر آنچه رامی‌اندیشیم بر زبان آوریم، زیرا این امر ما را اغلب از موضوع بحثمان خیلی دور می‌کند و همچنین به این دلیل که اندیشه همواره ورای حدود عباراتی می‌رود که قرار است در آن محصور شود. ولی هیچگاه چیزی را که حقیقتاً نمی‌اندیشیم به زبان نمی‌آوریم. به همین دلیل است که نمی‌توانیم اجازه دهیم که نه مقاصدمان تحریف شوند و نه خودمان چنان تفسیر شویم که از چیزی غیر از آنچه واقعاً می‌گوییم، دم می‌زنیم و نه کلام ما، در جستجوی نوعی اندیشهٔ کاملاً تخیلی پنهان در زیر آن، وارونه شود.از سوی دیگر، همواره سپاسگزار کسانی هستیم که توجه ما را به نکاتی که می‌خوانند و احساس می‌کنند می‌باید کامل‌تر و روشن‌تر توضیح داده شوند ما می‌کوشیم که از این پس، رضایت آنها را فراهم کنیم؛ ولی خواهشمندیم تا زمانی که ما قادر به انجام دادن تعهدمان شویم، صبر کنند و نه اینکه بر اساس دلایل و شواهد ناکافی، شتابزده نتیجه‌گیری کنند و مهمتر از همه، از آنها می‌خواهیم هیچ آموزه‌ای را مسئول نقص‌ها و خلاءهای رسالهٔ ما ندانند.

وقتی شرقیان با علم غربی مواجه می‌شوند و می‌خواهند خود را به زحمت درک این علوم بیندازند به ندرت مشکلی در درک و فهم شاخه‌های تخصصی (خاص) آن دارند چرا که آنها عادت به تأملات وسیع‌تر و عمیق‌تر دارند و آنکه بر کاری بزرگ تواناست کار کوچکتر را نیز می‌تواند به انجام رساند.

اباطیل غربی

تمدن غرب متجدد به مثابه یک نابهنجاری واقعی در تاریخ ظهور یافت. در میان همهٔ تمدن‌هایی که به نحو کم وبیش کاملی معلوم ما هستند، این تمدن تنها موردی است که در راستای مادی صرف بسط یافته است و این توسعه بسیار نامعقول که آغازش با دوران معروف به رنسانس همزمان است، همان گونه که درحقیقت مقّدر شده بود چنین باشد، با یک سیر قهقرایی عقلانیت همراه‌بوده است؛ می‌گوییم همزمان نه هم‌عرض، زیرا اینها دو مرتبه از امور هستند که هیچ فصل مشترکی بین آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد. این سیر قهقرایی به نقطه‌ای رسیده است که غربیان امروز دیگر هیچ نمی‌دانند عقل ناب چه هست؛ در حقیقت آنها حتی گمان این را هم نمی‌برند که چنین چیزی بتواند وجود داشته باشد؛ از این رو نه تنها با تمدن‌های شرقی بلکه حتی با تمدن قرون وسطای اروپا نیز که روح آن را به سختی کاملاً فراياد می‌آورند، مواجه‌ای متکبرانه دارند. چگونه می‌تواند اهمیت معرفت نظری ناب به مردمی فهمانده شود که درنظر آنها قوهٔ عاقله چیزی جز وسیله‌ای برای عمل بر ماده و تغییر آن در جهت اهداف عملی نیست و نقش قوهٔ عاقله را با فهم محدودی که از آن دارند تا آنجا مهم می‌داند که در جهت اهداف صنعتی به کار رود؟ هیچ اغراقی درکار نیست؛ تنها کافی است نظری اجمالی به اطراف خود بیندازیم تا دریابیم که ذهنیت اکثریت بالایی از معاصران ما حقیقتاً چنین است و نظر اجمالی دیگری، این بار به تاریخ فلسفه از فرانسیس بیکن(۷) و دکارت(۸) به بعد، هنوز بیشتر می‌تواند این تأثیر را تأیید کند. به عنوان یادآوری اشاره کنیم که دکارت قوهٔ عاقله را به عقل استدلالی محدود کرد تا به آنچه او فکر می‌کرد می‌تواند "متافیزیک" خوانده شود کارکردی ببخشد که فی‌نفسه، اختصاص یافته بود به اینکه ذاتاً راه را برای علوم کاربردی نظیرعلوم مکانیکی، پزشکی و اخلاقی فراهم آورد، آن گونه که او تصور می‌کرد، حد نهایی معرفت بشری بود. آیا گرایش‌هایی که او به این نحو تصدیق می‌کند تنها همانهایی نیستند که می‌توانند در نگاه اجمالی نخست برای توصیف کل توسعه دنیای مدرن به دیده آیند؟ انکار یا نادیده گرفتن کل معرفت ناب فوق عقلی، گشودن راهی بود که به طور منطقی تنها می‌توانست از یک طرف به تحصل انگاری (Positivism) و لاادریگری (Agnosticism) که خود را به محدودترین حیطه‌های قوهٔ عاقله و متعلقش راضی سازد، راه برد و از طرفی دیگر به همهٔ تئوری‌های عاطفی و اراده گرایانه‌ای (Voluntarist) که مشتاقانه آنچه را عقل استدلالی نمی‌تواند به آنها عرضه کند در



آنچه غربیان پیشرفت می‌خوانند چیزی به جز تغییر و بی ثباتی نیست و از نظر آنها نیاز به تغییر چونان مشخصهٔ دوران متجدد، نشانه‌ای برای دون‌پایگی آشکار است: کسی که به وضعیت متعادلی رسیده است این نیاز را احساس نمی‌کند. در این شرایط حقیقتاً سخت است که همدیگر را درک کنند چرا که واقعیت‌های واحد، موجب تفسیرهای کاملاً متضادی، بر این یا آن وجه می‌شوند.

زمین‌های مادون عقلی جستجو می‌کنند. با وجود این، آن دسته از معاصران ما که در حقیقت می‌خواهند در مقابل عقل‌انگاری استدلالی واکنش عاقله(Rationalism) نشـان دهند نیز چیزی به جز اینهمانی کامل میان قوهٔ عقل استدلالی را نمی‌پذیرند و بر این باورند که قوهٔ عاقله چیزی به جز قوهٔ صرفاً عملی ناتوان از فراروی از قلمرو ماده نیست. برگسن(۹) در این باره چنین نگاشته است: "عاقله با لحاظ آنچه به نظر می‌رسد ویژگی اساسی‌اش باشد، قوه تولید اشیاء مصنوعی، به طور مشخص تولید ابزار برای سـاختن ابزار "چنین" و قوه تغییر مداوم تولید است"(۱۰). و در جایی دیگر می‌نویسد: "قوهٔ عاقله" حتی آنگاه کـه در حال عمل بر متعلق خود (یعنی مادهٔ فاقد خرد) نیست، روشی را در پیش می‌گیرد که در این عمل متعهد شده است: قوهٔ عاقله قالبهایی را به کار می‌گیرد که در حقیقت مربوط به مادهٔ بی شکل هستند. این قوه برای این نوع کار ساخته شده است. صرفاً این نوع عمل

است که آن را به طور کامل راضی می‌سازد و قوهٔ عاقله در این مسـیر است که به غایت خود یعنی آنچه تحت عنوان وضوح و تمایز بیان می‌گردد، نائل می‌شـود"(۱۱). از ایـن دو ویژگی اخیر روشـن می‌گـردد که موضوع بحث قوهٔ عاقله فی‌نفسـه نیست بلکه در حقیقت صرفاً برداشتی دکارتی از آن که بسیار متفاوت است، می‌باشد و "فلسفه جدید" آن‌گونه که هوادارانش از آن نام می‌برند، چیزی را جایگزین خرافه عقل می‌سـازد که از بسیاری جهات نابهنجارتر است، یعنی خرافهٔ حیات. عقل‌انگاری استدلالی اگرچه توان آن را ندارد که به حقیقت مطلق دست یابد، لااقل به حقیقت نسبی مجال ماندن می‌دهد؛ شهودانگاری (Intuitionism) امروز حقیقت را تنزل می‌دهد به اینکه چیزی بیش از تمثل واقعیت محسوس بـا همه بی‌ثباتی‌ها و تغییرات دائمی‌اش نباشـد؛ نهایتاً عمل‌انگاری (Pragmatism) با یکی دانستن حقیقت و فایده بر محو هر تصوری از حقیقت کامیاب می‌گردد که این امر به طور کامل و محض به ملغی سـاختن آن می‌انجامد. ممکن است که ما در اینجا امور را کمی به نحو نظام مندی قالب‌بندی کرده باشیم اما به هیچ وجه آنها را تحریف نکرده‌ایم و مراحل واسطه هر چه که ممکن اسـت بوده باشـد، در حقیقت گرایش‌های اصلی صرفاً همان‌هاست که بیان کرده‌ایم؛ عمل‌انگاران با رسیدن به این مرحله خود را به عنوان اصلی‌ترین نمایندگان تفکر غرب متجدد معرفی می‌کند: در دنیایی که آرمان‌هایش صرفاً مادی و عاطفی هستند و نه عقلانی و در صنعت و اخلاق یعنی دو حوزه‌ای که می‌توان بدون تصوری از حقیقت در آن دست به عمل زد رضایت کامل می‌یابند، حقیقت چه اهمیتی دارد؟ بی شک این حدّ نهایی دفعتاً حاصل نشده است و بسیاری از اروپاییان ممکن است به ما اعتراض کنند که ما هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم؛ و مشخصاً تصور ما از آمریکایی‌ها این است که در مراحل

تنها یک راه برای غرب هست که خود را تحمل‌پذیر سازد: آن راه این است که در به کارگیری زبان مرسوم سیاست‌های استعماری از شبیه‌سازی شرق با خود دست بکشند و به جای آن در هر حوزه‌ای به تمرین تعامل بپردازند. اما این امر تنها زمانی معنی خواهد داشت که برخی تعدیل‌ها درذهنیت آنها و فهم حداقل یکی دو ایده‌ای که بخشی از شرح حاضر را شکل می‌دهد، روی دهد.

پیشرفته‌تری از همین تمدن هستند. آمریکای متجدد هم به طور ذهنی غرب دور است و هم جغرافیایی؛ و اروپا اگر چیزی بسط نتایج متضمن در وضع حاضر امور را متوقف نسازد به همین مسیر خواهد رفت.

اما عجیب‌ترین همهٔ اینها شاید این ادعای بالا بردن این تمدن نابهنجار به عنوان الگوی واقعی همه تمدن‌ها است، با لحاظ آن به مثابه نمونهٔ عالی تمدن و حتی تنها موردی که شایسته این نام است. همان‌قدر عجیب و البته مکمل آن توهم باور به پیشرفت است، که کمتر از آن به طور مطلق لحاظ نشده و به طور طبیعی در بنیاد با این توسعه مادی که تمام فعالیت غرب متجدد را به خود اختصاص داده است در اتحاد می‌باشد. ملاحظه اینکه چگونه ایده‌هایی خاص، البته مشروط به اینکه آنها با گرایش‌های عمومی محیط و عصری خاص مطابقت داشته باشند، به طور سریع و کامیابانه‌ای انتشار می‌یابند و خود را تحمیل می‌کنند، امر غریبی است؛ این امر در مورد ایده‌های تمدن و پیشرفت نیز صادق است که بسیاری از مردم مشتاقانه آنها را امری کلی و ضروری می‌پندارند، حال آنکه چندی بیش نیست که این ایده‌ها جعل شده‌اند و حتی امروز حداقل سه چهارم انسان‌ها یا اصرار بر نادیده گرفتن آنها دارند و یا اهمیت کمی برای آنها قائلند. ژاسکویی باینوی[۱۲] اظهار داشته است که :

اگر اکنون دریافته شده که واژه متمدن کردن (civilize) را مراجع معتبر قرن هجدهم در معنایی که ما به آن می‌دهیم، به کار برده‌اند، با نام تمدن تنها درمیان متخصصان اقتصاد سال‌هایی مواجه می‌شویم که بی‌واسطه بر انقلاب فرانسه تقدم داشتند. لیتره [۱۳] نمونه‌ای مأخوذ از تارگوت[۱۴] را نقل می‌کند. لیتره که در کل ادبیات فرانسه به جستجو پرداخته بود، نتوانسته بود قبل‌تر از آن هیچ نشانی بیابد. بنابراین واژه تمدن عمری بیش از یک قرن و نیم ندارد.این تنها درسال ۱۸۳۵ یعنی کمتر از یکصد سال پیش بود که این واژه به فرهنگ لغات دانشگاهی راه یافت... باستانیان، یعنی کسانی که ما هنوز آگاهانه ریشه توارثمان را از آنها می‌دانیم، به یک اندازه فاقد واژه‌ای بودند برای آنچه ما از تمدن مدّنظر داریم. اگر محصلان بخواهند معادلی درمتون لاتین آن زمان برای این واژه بیابند، سخت دچار مشکل خواهند شد... عمر واژه‌ها مستقل از عمر ایده‌ها نیست. واژهٔ تمدن که پیشینیان ما بدون آن به خوبی به سر می‌بردند، شاید چون از خود آن بهره‌مند بودند، در طی قرن نوزده تحت تأثیر ایده‌های جدید رواج یافت. کشفیات علمی، توسعه صنعت، بازرگانی وافزایش موفقیت و رفاه مادی، نوعی اشتیاق و حتی نوعی "پیشگویی" را ایجاد کرده بود. مفهوم پیشرفت نامحدود، آغاز شده از اواسط قرن

در حقیقت به نظر می‌رسد یکی از نیرنگ‌های بزرگ کسانی که ذهنیت متجدد را در "انقیاد" دارند، عبارت از به عمل آوردن معجونی برای عامه باشد که بسته به اقتضاء شرایط، زمانی از عقل‌انگاری، زمانی از مذهب اصالت حس و گاه از هر دو اینها با هم به عمل می‌آید و ترفند آنها برای ایجاد یک تعادل میان این دو نشان می‌دهد که اینها بیشتر در پی تعلقات سیاسی خودشان هستند تا عقلانیت بردبارانشان.

هیجدهم، کمک می‌کرد تا نوع انسان متقاعد شود که وارد عصری جدید یعنی عصر تمدن مطلق شده است. اکنون نامی از فوریه[۱۵] آرمان‌گرای افراطی در میان نیست، اما او بود که برای نخستین بار عصر حاضر را عصر تمدن خواند و تمدن را با دوران جدید یکی گرفت... به این ترتیب تمدن مرحله‌ای از توسعه و تکامل بود که ملت‌های اروپایی در قرن نوزدهم به آن دست یافته بودند. این اصطلاح، که برای هر کس آشنا بود، هر چند که هیچ‌کس آن را تعریف نکرده بود، پیشرفت مادی و اخلاقی توأمان را در برداشت که یکی موجب دیگری و آن یکی در اتحاد با آن دیگری، هر دو از هم جدایی ناپذیرند. در یک کلام تمدن، خود اروپا بود، امتیازی بود که دنیای اروپایی به خود اعطاء کرده بود.[۱۶]

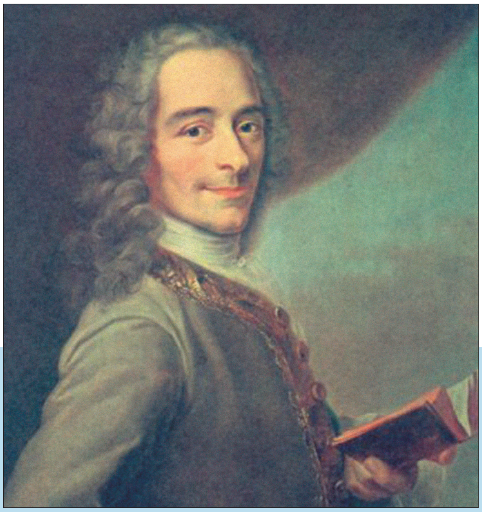
این دقیقاً همان چیزی است که ما خودمان تصور می‌کنیم و مصمم بر آوردن این نقل قول بودیم، تا نشان دهیم که در این اندیشه تنها نیستیم هر چند این نقل قول خیلی طولانی است.

بنابراین، این دو ایدهٔ "تمدن" و "پیشرفت" که به طور تنگاتنگی با هم مرتبط هستند، هر دو از نیمه دوم قرن هیجدهم به میان آمدند، یعنی از همان عصری که ماده‌انگاری[۱۷] از جمله اموری بود که شاهد پیدایش آن بودیم. این ایده‌ها به خصوص از طریق رؤیاپردازان سوسیالیست (Socialist) آغاز قرن نوزده انتشار و عمومیت یافتند. نمی‌توان انکار کرد که تاریخ ایده‌ها گاه به مشاهدات شگفت‌انگیزتری راه می‌برد و کمک می‌کند تا ایده‌های رؤیایی خاص به اندازهٔ شایسته‌شان تقلیل یابند؛ این امر بیشتر از همیشه صورت می‌گرفت اگر همان گونه که وضعیت تاریخ متداول به این صورت است، تاریخ ایده‌ها با تفسیرهای متعصبانه تحریف نمی‌شد و یا به تلاش‌های صرفاً پژوهشی و تحقیقات بی‌هدف از مسائل جزئی، محدود نمی‌شد. تاریخ حقیقی ممکن است تعلقات سیاسی خاصی را به مخاطره اندازد؛ همچنین تاریخی حقیقی حیرت‌انگیز بود اگر در حوزهٔ آموزشی دلیلی برای اینکه روش‌هایی خاص به طور رسمی تحمیل شوند و سایر روش‌ها به کنار نهاده شوند، وجود نداشت: آنها آگاهانه یا ناآگاهانه هرآنچه را امکان رؤیت واضح امور را فراهم می‌کرد، از میان برداشتند و به این نحو"باور عمومی" شکل گرفت. اما در بازگشت به ایده‌هایی که از آنها سخن به میان آورده‌ایم، اجازه دهید این نکته را کاملاً روشن سازیم که در تخصیص یک منشأ خیلی نزدیک به آنها، ما صرفاً این تعبیر مطلق و از نظر ما غیر واقعی را در ذهن داریم که معمول‌ترین تعبیری است که امروزه از آن می‌شود در مورد معنای نسبی که ممکن است همان واژه‌ها به کار رفته باشد، مسئله کاملاً متفاوت است و نظر به اینکه این معنا بسیار معقول است،دیگر در اینجا نمی‌تواند پرسشی از ایده‌هایی باشد که در مقطع خاصی به میان آمده‌اند؛ این اهمیت کمی دارد که آنها ممکن است به این طریق یا طریقی دیگر بیان شده باشند و اگر یک اصطلاح رایج است، به خاطر آفرینش جدیدش نیست که کاربرد آن را نامطلوب می‌بینیم. بنابراین ما تردیدی نداریم که بگوییم "تمدن‌های" متفاوت بسیاری بوده و هنوز هم هست؛ تعریف دقیق این مجموعه پیچیده از مؤلفه‌های نظام‌های مختلف که آنچه را یک تمدن خوانده می‌شود را می‌سازند، بسی دشوارتر خواهد بود، اما حتی این‌گونه هم هر کسی مراد از این واژه را به خوبی درمی‌یابد. ما حتی تصور نمی‌کنیم که لازم باشد مشخصه‌های عمومی تمدن به طور کلی و یا برخی تمدن‌های خاص را در یک صورت‌بندی انعطاف ناپذیر گردآوریم؛ این یک فراگرد ساختگی است و ما شدیداً نسبت به این "شبکه‌بندی‌های" محدود که تمایل نظام مند ذهن را مشعوف می‌دارد، بد گمانیم. همان طور که "تمدن‌هایی" وجود دارند، در طی توسعهٔ هر کدام از

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.

آنها یا برای دوره‌های معین کم و بیش محدودی از این توسعه، "پیشرفت"هایی داریم که به طور یکسان بر همه چیز تأثیر نمی‌گذارند و تنها در حوزه‌هایی خاص مؤثرند؛ در حقیقت این بیان دیگری است از اینکه یک تمدن تنها در امتداد خطوطی خاص و در یک راستای معین توسعه می‌یابند؛ بلکه همان طور که پیشرفت‌ها وجود دارند، پسرفت‌ها هم وجود دارند و بعضی وقت‌ها این دو در زمان واحدی در حوزه‌های مختلف واقع می‌شوند. بنابراین ما تأکید داریم که همهٔ اینها به نحو بارزی نسبی است؛ اگر همین کلمات در معنای مطلقی پذیرفته شوند با هیچ واقعیتی انطباق ندارند و این گونه است که این واژه‌ها ایده‌های جدیدی را که به زحمت یک قرن و نیم از عمر آنهـا می‌گذرد، آن هم تنها درغرب، نمایندگی می‌کنند. مشخصاً واژه‌های "پیشرفت" و "تمدن" با حروف بزرگ بیشتر مناسب این هستند که بتوانند در جملاتی به پوچی جملات خطابی در حین یک سخنرانی بیشترین تأثیر را بر یک جمع بگذارند چرا که این واژه‌ها بیشتر جایگزینی برای اندیشه‌ها هستند تا وسیله‌ای برای بیان آنها، بنابراین این گونه است که این دو واژه یکی از مهمترین نقش‌ها را در مجموعـه قواعدی که در کاربرد "مسـلط" امروز برای انجام وظیفه عجیبشان در جهت دلالت‌های جامع به عهده دارند، که بی آن ذهنیت که مشـخصهٔ دوران جدید است، حقیقتاً عمر کوتاهی خواهند داشت. ما تردید داریم که آیا از این جهت توجه کافی به شـباهتی که با این حال برجسته است میان به عنوان مثال میان اِعمال یک خطیب و یک خواب‌انگیـزی (Hypnotist) (و اعمال یک اهلی کنندهٔ حیوانات که به همان رده تعلق دارد)، مبذول می‌شـود؛ این موضوع خوبی برای مطالعه روان‌شناسان است که ما به طور ضمنی توجه آنها را به آن جلب می‌کنیم. بی شک قدرت کلمات در زمان‌های دیگـری غیـر از زمان ما نیز کم و بیـش به کار گرفته می‌شـده است؛ اما آنچه این دو کاربرد را نابرابر می‌سازد این توهم جامع هیولایی است که به واسطهٔ آن بخش عظیمی از بشریت مجبور به پذیرش پوچ‌ترین اوهام به جای واقعیت‌ها دچار می‌شـوند و در میان بت‌های مورد پرستش جدید این دوبتی را که اکنون در حال تقبیح آنها هستیم شاید از همهٔ آنها خطرناک‌تر باشند.

ما می‌بایست دوباره به موضوع پیدایش ایدهٔ پیشرفت برگردیم یا به عبارت بهتر پیشـرفت نامحـدود، تا این پیشرفت‌های خاص و محدود که کمترین تمایلی برای انکار وجود آنها نداریم، مسـتثنی شـود. احتمالاً اولین نشانه‌های این ایده را در آثار پاسکال می‌توان یافت، که بعلاوه برای نظرگاهی واحد به کار رفته اسـت:این نقل قول [۱۸] معروفی از پاسکال است که وی در آن بشریت را به "انسان واحدی تشبیه می‌کند که همیشه وجود دارد و در طی گذر قرن‌ها به طور مداوم درحال فراگیری است"

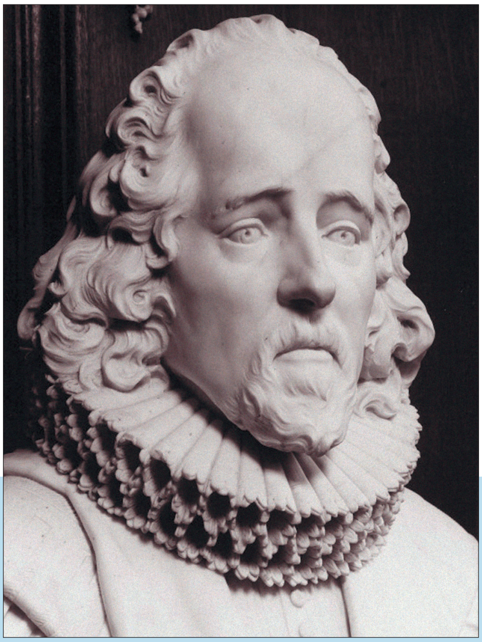


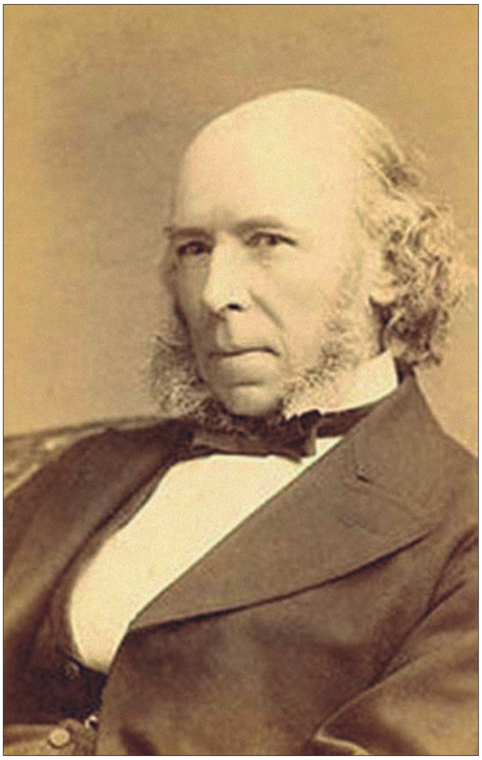
مابعدالطبیعه شناخت اصول کلی است که هر چیزی مستقیم یا غیر مستقیم ضرورتاً بر آن استوار است؛ در غیاب مابعدالطبیعه هر معرفت دیگری به هر مرتبه‌ای که تعلق داشته باشد، به معنای واقعی کلمه فاقد اصل است و اگر به این واسطه از اندکی استقلال برخوردار گشته است (نه به مثابه حق بلکه به مثابه یک امرواقع) در فحوا و عمق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

و در آنجا است که او شاهدی بر آن روح ضد سنتی که یکی از ویژگی‌های غرب متجدد اســت، ارائه می‌دهد با بیان اینکه: "آنهایی را که ما کهن می‌خوانیم عملاً درهمه چیز بدوی بودند" و نتیجتاً عقاید آنها ارزش چندانی ندارد؛ حداقل از این جهت پاسکال یک پیشگام دارد، زیرا بیکن همین مضامین را در این عبارت آورده است: عصر باستان دوران کودکی جهان است. سفسـطه‌ای که ناخودآگاه این عبارت بر آن استوار شده است را به آسانی می‌توان مشاهده کرد: این عبارت این فرض را دربردارد که بشریت به مثابه یک کل به طور مداوم در امتداد خطوطی ثابت بســط می‌یابد: وضوح خطا در این نظرگاه کاملاً آشکار است چرا که با همهٔ واقعیت‌های معلوم ناسازگار است. در حقیقت تاریخ به ما نشان می‌دهد که در هر دوره، تمدن‌ها مستقل، اغلب متباعد، از یکدیگرند، برخی از آنها پیدایش و توسعه می‌یابند و در همان حال برخی دیگر به تدریج رو بــه انحطاط گذارده و از میــان می‌روند یا به ناگهان به واسطهٔ یک رویداد ویرانگر و سهمگین نابود می‌شوند و تمدن‌هــای جدید به هیچ وجه میــراث‌دار تمدن‌های قدیمی نیســتند. چه کسی شهامت دارد به عنوان مثال ، به طورجدی مدعی باشد که، غرب امروز، هر چند غیر مستقیم، بهره‌مند از دانشی است که کلدانیان و مصریان فراهم آورده بودند؟ چه رسد به برخی تمدن‌هایی که حتی اسم آنها هم به ما نرسیده است. لیکن لازم نیست تا این حدّ به گذشتهٔ دور برگردیم، به طوری که علومی که در طی قرون وسـطی در اروپا مورد مطالعه قرار می‌گرفتند و از آنها کمترین مفهومی باقی نیســت. اگر ایده انسان "جامع" پاســکال [19] (که به شــکل کاملاً غلطی آن را "انســان کلی" می‌خواند) پذیرفته شود، پس باید گفته شــود که اگر دوره‌هایی هســتند که در آن می‌آموزد، در دوره‌های دیگری فراموش می‌کند یا به عبارت بهتر در حالی که چیزهای خاصی را فرا می‌گیرد، چیزهای دیگری را فراموش می‌کند، اما واقعیت هنوز از این هم پیچیده‌تر است زیرا همان‌گونه که همیشه این‌گونه بوده تمدن‌های هم‌عصر نیز، بر یکدیگر نفوذی نداشته‌اند، بلکه نسبت به یکدیگر ناشناخته باقی مانده‌اند: در حقیقت این امر، امروز بیش از هر زمان دیگری در مورد وضعیت غرب درنسبت با تمدن‌های شــرقی صادق است. روی هم رفته منشاء خطای مطرح شده از طریق پاســکال صرفاً این است: مردم غرب از آغاز رنسانس به لحاظ خودشان منحصراً به عنوان وارثان و ناقلان دوران یونانی، رومی باستان و بدفهمی یا نادیده گرفتن سایر دوران‌ها تمایل پیدا کردند؛ این همان اســت که ما "تعصب کلاسیک" می‌خوانیم. بشریتی که پاسکال از آن سخن می‌گوید از یونان باستان شروع می‌شود و در دوران روم باستان ادامه می‌یابد، پس از آن یک انقطاعی دارد که منطبق است با دوران قرون وســطی که از نظر او همانند همهٔ کســانی که در قرن هفدهم به سر می‌بردند، عصر فترت محسوب می‌شود و پس از آن رنسانس می‌آید که عصر بیداری این بشر است و از آن به بعد این بیداری همهٔ اروپاییان را فرا می‌گیرد. این خطای مضحکی است و اشاره به افق ذهنی شدیداً محدودی دارد که برای این تمامیت تاریخی نقشی قائل

است. ممکن است تأثیراین خطا در بیش از یک حوزه یافت شود: برای مثال روان‌شناسان معمولاً مشاهدات خود را به یک نوع واحد از انسان، انسان مدرن غربی، محدود می‌کنند و به ناروا ادعا می‌کنند از نتایج حاصل از این مشاهدات ویژگی‌هایی را به دست آورده‌اند که به انسان به طورکلی و بدون هیچ استثنایی تعلق دارد.

ضروری است به یاد آوریم که پاسکال صرفاً پیشرفت عقلانی را آن هم با درک محدود او و زمانه‌اش از عقلانیت متصور می‌ساخت؛ این در اواخر قرن هیجدهم با تارگوت و کاندورکت [۲۰] بود که ایدهٔ پیشرفت درهمه بخش‌های فعالیت ظاهر گردید و بنابراین این ایده آن‌قدر از پذیرش عمومی به دور بوده است که ولتر [۲۱] مشتاقانه به استهزاء آن پرداخت. ما در اینجا امکان این را نداریم که در پی ارائهٔ تاریخ کاملی از تغییر و تبدیل‌های متعددی که این ایده در طول قرن نوزدهم از سر گذرانده است و پیچیدگی‌های شبه علمی که این ایده در گیر آن شده بود، آنگاه که مردم به دنبال این بودند که آن را با اسم "تکامل" نه تنها در مورد نوع بشر بلکه کل عالم حیوانی به کار گیرند. مذهب اصالت تکامل (Evolutionism)، با وجود بعضی انشعاب‌های کم و بیش مهم آن، به یک جزم رسمی واقعی تبدیل شده است: آن همانند قانونی تصور می‌شود که بحث پیرامون آن ممنوع است، وقتی که عملاً هیچ فرضی به اندازهٔ آن بی‌اساس و سست بنیاد نیست؛ این ایده مؤخر از مفهوم پیشرفت انسان به کار می‌رود که اکنون مسلم گرفته می‌شود که بیش از یک مورد خاص از "تکامل" نیست. اما قبل از حصول این وضعیت، فراز و نشیب‌های زیادی وجود داشته است و حتی در میان مدافعان پیشرفت بودند کسانی که نتوانستند از اینکه یکی دو قید جدی به مفهوم پیشرفت بزنند، خودداری کنند: آگوست کنت [۲۲] که با شاگردی سن سیمون [۲۳] آغاز کرده بود پیشرفتی را پذیرفت که در تداوم نامحدود اما در اندازهٔ محدود بود؛ نظر او این بود که سیر انسانیت می‌تواند به وسیلهٔ یک منحنی و یک خط مماس بر آن نشان داده شود که بدون رسیدن قطعی به آن، به کمترین فاصله از آن نزدیک می‌شود، به این نحو است که حد امکان پیشرفت، یعنی فاصله از وضعیت موجود تا وضعیت ایده‌آل به وسیلهٔ مدام رو به کاهش منحنی از خط مماس نشان داده می‌شود. هیچ چیز آسانتر از نشان دادن خطاهایی نیست که زمینهٔ نظریهٔ رؤیایی را فراهم می‌کند که کُنت آن را "قانون مراحل سه گانهٔ پیشرفت" نامید و در بردارندهٔ این فرض است که موضوع یگانهٔ همهٔ معرفت‌های ممکن شرح پدیدارطبیعی است. او نیز همانند بیکن و پاسکال قدما را به کودکان تشبیه می‌کند و





دیگران به طورجدیدتری، اندیشیده‌اند که با تشبیه آنها به وحشی‌ها، که آنها آن را بدوی می‌خوانند، این تعبیر را بهتر سازند اما ما به عکس آنها آن را انحطاط یافته[۲۴] به حساب می‌آوریم. گذشته از اینها هستند کسانی که قادر نیستند از توجه به این فرازو نشیب‌ها در آنچه آنها تاریخ نوع بشر می‌دانند خودداری کنند، سخن از یک "آهنگ پیشرفت" به میان آورده‌اند؛ شاید در این شرایط به طور کلی امتناع از سخن گفتن پیرامون پیشرفت ساده‌تر ومنطقی‌تر باشد اما با این حال از آنجا که این جزم تجدد می‌بایست به هر قیمتی که شده محفوظ بماند، فرض می‌شود که پیشرفت به عنوان نتیجهٔ نهایی همهٔ پیشرفت‌های جزئی و همهٔ پسرفت‌ها وجود دارد. این قیود و تعارض‌ها می‌بایست به عنوان خوراک تأمل به کار رود، اما به نظر می‌رسد تنها اندک افرادی این امر را محقق ساخته‌اند. مکاتب مختلف نمی‌توانند به هیچ توافقی برسند اما این امر مورد توافق می‌ماند که پیشرفت و تکامل می‌بایست پذیرفته شود، به نظر می‌رسد بدون اینها فرد همهٔ حقوق مربوط به عنوان "انسان متمدن" را از دست خواهد داد.

هنوز نکتهٔ قابل توجه دیگری وجود دارد: اگر کسی شاخه‌های مختلف پیشرفت–ادعایی را که امروزه بیشتر از همه مورد توجه است یعنی آنهایی که در نظر معاصران ما مبدأ سایر گرایش‌ها به شمار می‌آید– را مورد بررسی قرار دهد، می‌بیند که در دو شاخه خلاصه می‌شوند: "پیشرفت مادی" و "پیشرفت اخلاقی". این دو تنها مواردی هستند که ژاکوس باینوایل در ایدهٔ رایج از تمدن مندرج می‌داند و ما نیز فکر می‌کنیم حق با او باشد. مطمئناً کسانی هستند که هنوز در مورد "پیشرفت عقلانی" سخن می‌گویند، اما برای آنها این عبارت اساساً واژه‌ای مترادف با "پیشرفت علمی" است و بیشتر از همه در مورد توسعهٔ علوم تجربی و کاربردهایشان به کار می‌رود. در اینجا بار دیگر این تنزل مقام قوهٔ عاقله روشن می‌گردد که در یکی ساختن آن با محدودترین و دون‌مرتبه‌ترین همهٔ کاربردهایش خاتمه می‌یابد، یعنی: آزمایش بر روی ماده برای اهداف صرفاً عملی. بنابراین آنچه معروف به "پیشرفت عقلانی است" چیزی بیش از خود "پیشرفت مادی" نیست و اگر قوهٔ عاقله صرفاً این بود، تعریف برگسون از آن پذیرفته خواهد بود. عملاً هرگز در سر غالب غربیان امروز نمی‌رود که قوهٔ عاقله چیز دیگری است؛ برای آنها قوهٔ عاقله حتی به معنای عقل دکارتی هم نیست، بلکه به معنای پایین‌ترین بخش این عقل، ابتدایی ترین کارکردهای آن، آنچه به طور نزدیکی در پیوند با این علم محسوس باقی می‌ماند که آنها آن را تنها حوزهٔ انحصاری فعالیت‌شان قرار داده‌اند، می‌باشد. برای آنها که می‌دانند وضع به صورت دیگری است و کسانی که اصرار دارند به واژه‌ها معنای حقیقی‌شان را ببخشند، در زمانهٔ ما "پیشرفت عقلانی" موضوعیت ندارد بلکه عقلانیت مشمول انحطاط و حتی به بیان صحیح‌تر فساد و نابودی است؛ و از آن جا که برخی خطوط توسعه هستند که با هم ناسازگارند، انحطاط عقلانی تاوانی است که باید برای "پیشرفت مادی" یعنی تنها پیشرفتی که در قرون اخیر به عنوان یک حقیقت

اروپاییان آن‌قدر 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 بیفتد؛ این وضعیت ذهنی که بعضاً آنها را به عجیب‌ترین سوء تفاهم‌ها می‌کشاند، به هیچ وجه جدید نیست.

واقع وجود داشته، پرداخت شود: این امر می‌تواند اگر کسی اصرار داشته باشد پیشرفت علمی خوانده شود، اما در یک معنای به شدت محدود از این کلمه. و یک پیشرفتی که خیلی بیشتر صنعتی است تا علمی، توسعه مادی و عقلانیت ناب برخلاف جهت هم پیش می‌روند؛ کسی که خود را در یکی غرق می‌کند، ضرورتاً از دیگری بیشتر دور می‌شود. این نکته باید به دقت مورد توجه قرار گیرد که ما در اینجا از امر عقلانی سخن می‌گوییم نه از امر فکری، زیرا حوزهٔ عقل استدلالی گویی حدّ واسط میان حوزه‌های حس و عقل متعالی است: اگر چه عقل استدلالی پرتوی را از خرد، حتی در صورت انکار آن و خود را برترین قوهٔ انسانی پنداشتن، دریافت می‌کند، همیشه از بداهت حواس است که تصوراتی که عقل استدلالی بر آنها عمل می‌کند، حاصل می‌گردند. به عبارت دیگر، آنچه شایسته است که متعلق عقل استدلالی است، عام (General) است و نتیجتاً علمی که حاصل عقل استدلالی است، اگر چه راجع به مرتبهٔ محسوس اشیاء نیست، با این حال از آنچه فردی است ناشی می‌شود که امر فردی نیز به واسطهٔ حواس دریافت می‌گردد؛ می‌توان گفت علم ورای محسوس است اما نه بالای آن؛ این تنها کلی یعنی متعلق خرد ناب است که متعالی است و در پرتو کلی خود امرعام با امر فردی متحد می‌شوند. تمایز بنیادی میان معرفت مابعدالطبیعی و معرفت علمی در همین است، همان‌گونه که این را به تفصیل در جایی دیگر نشان داده‌ایم؛ [۲۵] و اگر مجدداً توجه را به آن فرا می‌خوانیم، به دلیل این است که غیبت مطلق اولی و توسعه بی‌رویه دومی هر دو برجسته‌ترین ویژگی‌های تمدن غرب در وضع فعلی اش است.

اما در مورد مفهوم " پیشرفت اخلاقی "، این مفهوم، مؤلفهٔ دیگری را که بر ذهنیت مدرن حاکم است یعنی مذهب اصالت حس(Sentimentality) را نمایندگی می‌کند. حضوراین مؤلفه به هیچ وجه ما را بر آن نخواهد داشت تا این رأی را که در این عبارت صورت‌بندی کردیم تغییر دهیم که تمدن غرب تماماً مادی است. به خوبی به این امر آگاهیم که برخی با مخالفت با حوزه حسی مربوط به ماده، در پی آن هستند که با توسعه یکی نوعی نیروی برابر در مقابل نشر دیگری ایجاد کنند و موازنه‌ای را هدف خود قرار دهند که به اندازه ممکن میان این دو مؤلفه مکمل واقع می‌شود. با این همه شاید چنین نظری مربوط به شهودانگارانی است که با مرتبط ساختن جدایی ناپذیر قوهٔ عاقله با ماده، امیدوارند خود را از آن با کمک غریزه‌ای که به طور مبهم‌تری تعریف شده رهایی بخشند. اندیشهٔ عمل‌انگاران هنوز به طور مشخص‌تری این‌گونه است، یعنی کسانی که فایده را جایگزین حقیقت می‌سازند و آن را همزمان تحت وجوه مادی و اخلاقی در نظر می‌گیرند

حکمت و اندیشه

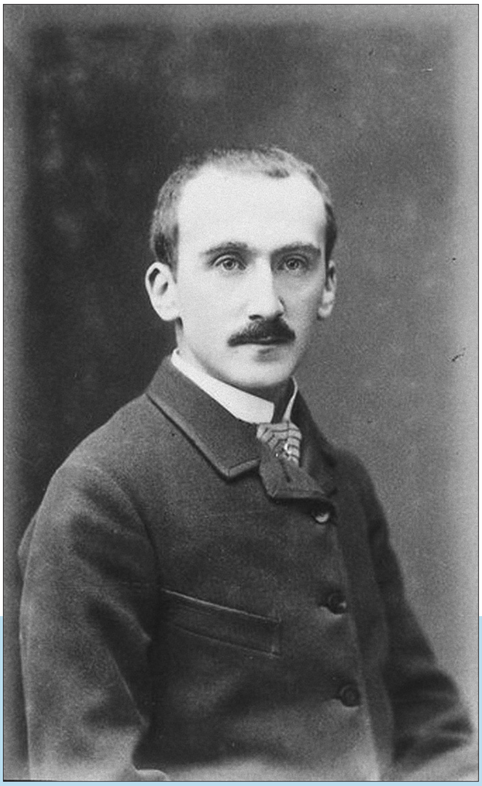
و در اینجـا می‌بینیم که چگونه عمل‌انگاری نیز به نحو کاملی گرایش‌های دنیای متجـدد و بالاتر از آن دنیای آنگلوساکسون به عنوان شاخص‌ترین بخش آن را، بیان مـی‌دارد. در حقیقت ماده‌انگاری و مذهب اصالت حس، بدون اینکه در تقابل باشند، هر یک به سختی می‌تواند بدون دیگری وجود داشـته باشد و آنها پهلو به پهلوی هم به نهایت توسعه‌شان می‌رسند؛ مصداق این وضع در آمریکا است، جایی که هرگاه در مقالاتمان فرصتی برای سخن گفتن پیرامون مذهب تأله (Theosophism) و مکتب اصالـت روح (Spiritualism) داشـته‌ایم، گفته‌ایـم که افراطی‌ترین گرایش‌های شـبه باطنی در آن پدید آمده‌اند و با سهولتی باورنکردنی در زمانی رواج یافته‌اند که صنعت‌گرایی و شـوق به "تجارت" نیز تا به سر حد جنون رسیده است، وقتی که امور به این وضعیت رسـیده‌اند، دیگر توازنی هم میان این دو گرایش برقرار نیسـت، بلکه این دو امر ناموازن پهلو به پهلوی هم به جای تعدیل هم، یکدیگر را تشدید می‌کنند. مشاهدهٔ علت این پدیدار آسان است: جایی که عقلانیت به کمترین حد تقلیل یافته، کاملاً طبیعی است که احساس حاکم فرض شود و احساس، فی‌نفسه، ارتباط تنگاتنگی با مرتبهٔ مادی اشیاء دارد: در این وضع روی هم رفته چیزی وجود ندارد که به زور روان‌شناسی را به ترکیب موجود زنده وابسته سازد و علی‌رغم نظر برگسون این آشکارا احساس است که با ماده پیوند می‌یابد نه خرد. به خوبی آگاهیم که ممکن است شهودگرایان پاسخ دهند قوهٔ عاقله، آن‌گونه که آنها تصورش می‌کنند، با مادهٔ غیرآلی در پیوند است (همیشه مکانیک دکارتی و مشتقات آن بر ذهن آنها غلبه دارد) و احساس با موجود زنده که برای آنها در مرتبهٔ بالاتری از هستی نمود می‌یابد. اما ماده خواه زنده یا غیر آلی، همواره ماده است و در حوزهٔ آن چیزی جز امور محسوس وجود ندارد؛ در حقیقت برای ذهنیت متجدد و فیلسـوفانی که مبیّن آن هستند گریز از این محدودیت‌ها ممکن نیست. به بیان دقیق اگر اصرار بر این اسـت که ما در اینجا دو گرایش مختلف داشـته باشیم، پس می‌بایست یکی به ماده اختصاص یابـد ودیگری به زندگی و این تمایز به طریقی کاملاً رضایت‌بخش برای تقسیم‌بندی خرافات دوران ما به کار می‌رود؛ اما باز هم تکرار می‌کنیم که این هر دو به یکمرتبه از امور تعلق دارند وواقعاً نمی‌توانند از هم جدا شوند؛ آنها در یک سطح هستند و نسبت سلسله مراتبـی با هم ندارند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که "اخلاق انگاری"[۲۶] معاصران ما در حقیقت چیزی به جز مکمل ضروری ماتریالیسم عملی آنها نیست و این خطا است که در پی برتری یکی به زیان دیگری باشیم، چرا که این دو با همراهی ضروریشـان، به طور همزمان در راستای خطوط واحدی توسعه می‌یابند که مجموع این دو همان است که متفقاً "تمدن " خوانده می‌شود.

ما تاکنون دریافته‌ایم که چرا پنداشت‌های "پیشرفت مادی" و "پیشـرفت اخلاقی" از هم تفکیک ناپذیرند و چرا معاصران ما اغلب به طور خستگی ناپذیری همان‌طور مجذوب دومی‌اند که مجذوب اولی هستند. آنچه ما مورد تردید قرار داده‌ایم به هیچ وجه وجود "پیشـرفت مادی" نیست بلکه تنها اهمیت آن است: ما معتقدیم که به فقدان امر عقلانی که این پیشرفت موجب آن است، نمی‌ارزد و غیر ممکن است که به نحوی دیگر بیندیشیم جز اینکه از عقلانیت حقیقی کاملاً غافل باشیم. حال در مورد واقعیت "پیشرفت اخلاقی" چه تصوری وجود دارد؟ این پرسشی است که به سختی امکان بحث جدی پیرامون آن وجود دارد چرا که در این حوزه از احسـاس، هر چیزی وابسته به دریافت و ترجیح فردی است. هر کسی نام "پیشرفت" را به هر آنچه مطابق با تمایلاتش است اطلاق می‌کند و در یک کلمه غیر ممکن اسـت بگوییم که کدامیک بیش از دیگری درسـت اسـت. آنهایی که تمایلاتشان

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 تلاشی برای رهایی از آن ندارد؛ خلاصه گرفتاریش گرفتاری موجودی است که نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند.

در هماهنگی با گرایش های زمانشان است نمی‌توانند با چیزی جز وضع حاضر امور خرسند باشند و این است آنچه به طریق خودشان بیان می کنند آنگاه که می گویند که این عصر با یک پیشرفت نسبت به اعصاری که پشت سر گذاشته برجستگی می‌یابد؛ اما اغلب رضایت از آرمان‌های احساسی صرفاً نسبی است چرا که ترتیب رویدادها همیشه آن‌گونه که می‌خواسته‌اند نیست و به همین خاطر آنها فرض بر این دارند که پیشرفت در طی اعصار آتی تداوم خواهد داشت. گاهی واقعیت‌ها می آیند تا کذب نظر کسانی را که معتقد به واقعیت حاضر پیشرفت اخلاقی بر اساس معمول‌ترین معنای آن مفهوم هستند را نشان دهند؛ اما همهٔ کاری که انجام می‌دهند این است که از این جهت تغییری جزئی در ایده‌هایشان به وجودآورند یا اینکه تحقق اهدافشان را به آینده کم و بیش دورتر ارجاع می‌دهند و آنها همچنین ممکن است از مشکلاتشان با سخن گفتن از "آهنگ پیشرفت" بیرون بخزند. گذشته از این به واسطهٔ یک راه حل تا حدودی ساده‌تر معمولاً می کوشند تا درس تجربه را فراموش کنند: این رؤیاپردازان اصلاح ناپذیر این گونه‌اند که در هر جنگ جدیدی، شکست نمی‌خورند تا پیشگویی کنند که این همان قبلی خواهد بود. باور به پیشرفت نامحدود روی هم رفته، چیزی به جز صریح‌ترین و آشکارترین نوع "مکتب خوشبینی نسبت به آینده جهان " (optimism) نیست؛ این باور با هر صورتی که ممکن است داشته باشد همیشه ماهیتاً احساسی است، حتی وقتی که مرتبط با "پیشرفت مادی" است. اگر اعتراض شود که ما خود وجود این پیشرفت را تصدیق کرده‌ایم، در پاسخ می گوییم

که ما این کار را تنها تا آنجا که واقعیت‌ها شهادت می‌دهند، انجام داده‌ایم که ابداً بر پذیرش این دلالت ندارد که این پیشرفت باید یا حتی می‌تواند مسیرش را به طور نامحدودی ادامه دهد؛ به علاوه همچنان که ما از تصور آن به عنوان بهترین چیز در دنیا به دور هستیم، به جای اینکه آن را پیشرفت بخوانیم، ترجیح می‌دهیم آن را به نحو کاملاً ساده‌ای توسعه بخوانیم؛ این فی‌نفسه خود واژهٔ پیشرفت نیست که اعتراض ما را بر می‌انگیزد بلکه به دلیل انگارهٔ "ارزش" است که غالباً آمده است تا به طور تغییرناپذیری به آن نسبت داده شود. این امر ما را به نکتهٔ دیگری می‌رساند: در حقیقت یک واقعیتی هست که خود را در لفافهٔ آنچه معروف به "پیشرفت اخلاقی" است می‌پوشاند یا آنچه در عباراتی دیگر، توهم آن را،



محفوظ می‌دارد؛ این واقعیت توسعهٔ مذهب اصالت حس (Sentimentalism) است که خواه کسی آن را بپسندد یا نه، عملاً در دنیای متجدد وجود دارد، به همان قطعیتی که صنعت و بازرگانی وجود دارند (قبلاً گفته‌ایم که چرا یکی بدون دیگری نمی‌تواند باشد). اینکه این توسعه از نظر ما افراطی و نابهنجار، نمی‌تواند برای کسانی که احساسات را برتر از هر چیز دیگری قرار می‌دهند، وابماند از اینکه پیشرفت تلقی شود و شاید بتوان گفت که در سخن از ترجیهات صرف، آنچنان که چندی پیش انجام دادیم، ما پیشاپیش خودمان را از حق مجاب کردن آنها محروم می‌کنیم. اما ما چنین کاری انجام نداده‌ایم: بنابراین آنچه ما گفتیم در مورد احساس و صرفاً در مورد احساس، با همهٔ تغییراتش از فردی به فرد دیگر صادق است: اما اگر احساسات در کل لحاظ شده، که در جایگاه صحیح خودش در ارتباط با قوهٔ عاقله قرارداده شود، مورد کاملاً فرق می‌کند چرا که در اینجا شاهد یک نظامی از سلسله مراتب هستیم. دنیای متجدد دقیقاً نسبت‌های طبیعی میان مراتب مختلف اشیاء را وارونه کرده است: این بار دیگر تنزل مرتبهٔ عقلانی (و حتی غیاب عقلانیت ناب) و بزرگ نمایاندن مراتب مادی و احساسی است که متفقاً تمدن غرب امروز را اگر نگوییم بسیار نابهنجار، خلاف قاعده می‌سازند.

این‌گونه است که امور آنگاه که بدون هیچ تعصبی نگریسته شوند، به دیده می‌آیند و امور به واسطهٔ با صلاحیت‌ترین نمایندگان تمدن‌های شرقی این‌گونه دیده می‌شوند که آنها را کاملاً بدون تعصب از نظر می‌گذرانند، زیرا تعصب همیشه امری احساسی است و نه عقلانی و نظرگاه آنها به طور خالصی عقلانی است. اگر غربیان مشکلاتی در فهم این طرز تلقی دارند؛ از این رو است که آنها به نحو اصلاح‌ناپذیری عادت به فرافکنی و انتساب علائق خودشان، از جمله طریق اندیشیدن‌شان، به دیگران دارند و افق ذهنی آنها آن قدر محدود است که آنها حتی امکان وجود موارد دیگر را به حساب نمی‌آورند؛ از جهت ناتوانی مطلق‌شان در مفاهیم شرقی. این ناتوانی دو طرفه نیست: وقتی شرقیان با علم غربی مواجه می‌شوند و می‌خواهند خود را به زحمت درک این علوم بیندازند به ندرت مشکلی در درک و فهم شاخه‌های تخصصی (خاص) آن دارند چرا که آنها عادت به تأملات وسیع‌تر و عمیق‌تر دارند و آنکه بر کاری بزرگ تواناست کار کوچکتر را نیز می‌تواند به انجام رساند؛ اما آنها کمتر دچار این وسوسه می‌شوند که خود را که به خاطر چیزهایی که از نظر آنها بی‌اهمیت هستند، وقف کاری کنند که ممکن است که آنها را بر آن دارد که نگاهشان را از امور اساسی برگیرند یا حداقل از آنها غافل شوند. علم غربی به معنای تحلیل و پراکندگی است؛ معرفت شرقی به معنای ترکیب و تمرکز است؛ اما ما می‌بایست در مجالی دیگر به این موضوع برگردیم. در هر حال دیگران، آنچه را غربیان تمدن می‌خوانند، به دلیل از دست دادن امری که به عبارتی اصلی مربوط به مرتبه‌ای بالاتر است، بربریت می‌نامند. غربیان به چه مدعی‌اند که خوشایند و ناخوشایند خود را به دیگران تحمیل کنند؟ گذشته از این آنها نباید فراموش کنند که در میان بشرزمینی آنگاه که به مثابه کل درنظر گرفته می‌شود، آنها اقلیتی کوچک هستند؛ البته لحاظ تعداد از نظر ما چیزی را ثابت نمی‌کند اما باید کسانی را متأثر سازد که نظریه "پذیرش عمومی" (Universal Suffrage) را جعل کرده‌اند و به ثمربخشی‌اش باور دارند. اگر آنها صرفاً از اثبات برتری خیالیشان لذت می‌بردند، زیان این خیال باطل تنها متوجهٔ خود آنها می‌بود؛ اما وحشتناک‌ترین تأثیر آنها جنون "گرایش به همکیش ساختن دیگران"

: اگر کسی شاخه‌های مختلف پیشرفت ادعایی را که امروزه بیشتر از همه مورد توجه است یعنی آنهایی که در نظر معاصران ما مبدأ سایر گرایش‌ها به شمار می‌آید را مورد بررسی قرار دهد، می‌بیند که در دو شاخه خلاصه می‌شوند: "پیشرفت مادی" و "پیشرفت اخلاقی".

(Proselytizing) آنها اســت و روح استیلای آنها به زیر لباس مبدل تظاهرات "اخلاق‌انگار" می‌رود و این به نام "آزادی" است که همهٔ دنیا را مجبور می‌کنند از آنها پیروی کنند. حیرت‌انگیزتر از همه اینکه آنها اساســاً به واسطهٔ نابخردی‌شان تصور می‌کنند در میان همهٔ ملل دیگر آنها از شــرافت برخوردارند، چــرا که آنها همانند کسی که از یک قدرت جانورخوی درهراسند، ترسیده‌اند و ازایــن جهت خود را قابل تحســین می‌پندارند. وقتی کســی در معرض خطر له شدن در زیر بهمن قرار دارد، آیا می‌توان نتیجه گرفت که او شایستهٔ احترام و تحسین اســت. تنها احساســی که اختراعات مکانیکی دراغلب شرقیان برمی‌انگیزد، تنفرعمیق است؛ مشخصاً همهٔ این اختراعات از نظر آنها بیشتر مضراست تا مفید و اگر آنها خود را مجبور به پذیرش اموری خاص می‌بینند که عصر حاضر ضروری ساخته است، با امید رهایی درآینده چنین می‌کنند، این چیزها هرگز درآنها شوقی برنمی‌انگیزد و آنهــا هرگز واقعاً مجذوب این امور نخواهند شــد. آنچه غربیان پیشرفت می‌خوانند چیزی به جز تغییر و بی ثباتی نیست و از نظر آنها نیاز به تغییر چونان مشخصهٔ دوران متجدد، نشــانه‌ای برای دون‌پایگی آشکار است: کسی که به وضعیت متعادلی رسیده است این نیاز را احساس نمی‌کند. در این شرایط حقیقتاً سخت است که همدیگر را درک کنند چرا که واقعیت‌های واحد، موجب تفسیرهای کاملاً متضادی، بر این یا آن وجه می‌شوند. اگر شرقیان هم به طریق غربیان و به واسطهٔ روش‌های آنها به دنبال تحمیل نظرگاه خود بودند چه اتفاقی می‌افتاد؟ اما می‌توان با اطمینــان خاطرگفت که هیچ چیــز بیش از تبلیغات

درتضاد با طبیعت آنها قرار ندارد و چنین ملاحظاتی کاملاً بیگانه از آنها است. آنها بدون موعظه پیرامون "آزادی"، به دیگران اجازه می‌دهند همان گونه که می‌خواهند بیندیشند و حتی نســبت به اینکه دیگران در مــورد آنها چگونه می‌اندیشند، بی‌تفاوت هستند. همهٔ آنچه آنها می‌خواهند این است که در صلح و آرامش زندگی کنند، اما این همان چیزی است که غربیان امکان آن را سلب می‌کنند و این را باید به خاطر داشت که این غربیان هستند که در پی آنها در خارج از خانه‌های خودشــان هستند و به گونه‌ای رفتار کرده‌اند که به خوبی می‌تواند آرام‌ترین انسان‌ها را خشمگین سازد. بنابراین ما با وضعی از امورمواجه هستیم که نمی‌تواند به طور نامحدودی دوام بیاورد؛ تنها یک راه برای غرب هســت که خود را تحمل‌پذیر ســازد: آن راه این است که در به کارگیری زبان مرسوم سیاست‌های استعماری از شبیه‌سازی شرق با خود دست بکشند و به جای آن در هر حوزه‌ای به تمرین تعامل بپردازند. اما این امر تنها زمانی معنی خواهد داشــت که برخی تعدیل‌ها درذهنیت آنها و فهم حداقل یکی دو ایده‌ای که بخشی از شرح حاضر را شکل می‌دهد، روی دهد.

خرافه علم

از جملــه ادعاهــای تمدن غــرب متجــدد به طور برجسته‌ای "علمی" بودن اســت؛ به همان اندازه خوب

می‌بود که این تمدن کمی روشن‌تر می‌ساخت که مراد از این اصطلاح چیست، اما معمولاً این اتفاق نمی‌افتد، زیرا این واژه از جمله کلماتی است که درنگاه معاصران ما درپیوند با نوعی نیروی جادویی مستقل از معنای آن است. واژهٔ "علم" با حروف بزرگ مانند "پیشرفت" و "تمدن"، همانند "حق"، "عدالت" و "آزادی" از جمله اموری هستند که بهتر است تعریف نشده باقی بمانند و به محض اینکه کمی مورد مداقه قرارگیرند، با مخاطره از میان رفتن همهٔ اعتبارشان مواجه می‌گردند. به این طریق همهٔ به اصطلاح دستاوردهایی که عالم متجدد این‌قدر به آن مغرور است به کلمات پرطمطراقی می‌رسد که یا چیزی ورای آنها نیست یا آنچه هست اهمیت چندانی ندارد: ما این را تلقین جمعی خوانده‌ایم و خطایی که به آن راه می‌برد، خطایی که آن‌گونه که هست باقی مانده وافراد بسیاری را آلودهٔ خود ساخته، احتمالاً نمی‌تواند بی‌علت باشد. شاید روزی بکوشیم تا پرتویی کوچک بر این وجه مسئله بیفکنیم. اما اکنون این امر ربط مستقیمی به بحث ما ندارد. صرفاً خاطرنشان می‌سازیم که غرب متجدد به ایده‌هایی که اکنون ذکر آنها را به میان آورده‌ایم باور دارد، ایده‌هایی که حقیقتاً نمی‌توان آنها را ایده خواند، هرچند ممکن است این باور نسبت به آنها وجود داشته است. آنها ایده‌های واقعی نیستند چرا که بسیاری از کسانی که با راسخ‌ترین اعتقاد رسماً این واژه‌ها را بیان می‌کنند، در ذهن خود هیچ معنای روشنی که منطبق با این واژه‌ها باشد، ندارند؛ عملاً در ذهن آنها در بیشتر موارد چیزی به جز بیان [حتی می‌توان مظهر] آرمان‌های کم و بیش مبهم احساسی نیست. اینان بت‌های واقعی‌اند، خدایان نوعی "دین جعلی" که بی‌شک نه به روشنی تعریف شده هستند و نه می‌توانند تعریف شوند، اما با وجود این از هستی خیلی واقعی برخوردارند: این آیین جدید، دین به معنای صحیح کلمه نیست بلکه دعوی جایگزینی آن را دارد وعنوانی که بهتر است به آن نامیده شود، "دین وارونه" است. منشاء این وضع امور را می‌توان از ابتدای عصر جدید دانست، جایی که روح ضد سنتی به ناگاه خود را با اعلام "تحقیق آزاد" یا به عبارتی دیگر به واسطهٔ غیاب هر اصلی متعالی‌تراز عقاید فردی از مرتبهٔ عقیدتی آشکار ساخت. نتیجه اجتناب‌ناپذیر این وضع اغتشاش عقلانی بود؛ از این رو فرقه‌های دینی و شبه دینی بی‌شمار، نظام های فلسفی بالاتر از همه هدف قرار دهند. اصالت و نظریه‌های علمی که همان قدر که پر مدعا هستند، بی‌دوام هستند، خلاصه آشفتگی غیر قابل باوری که به هر حال یک وحدت خاصی بر آن حاکم است، این وحدت بی‌شک یک نظرگاه مشخصاً متجدد است منشاء همهٔ اینهاست، اگر چه این وحدت تماماً نافی است زیرا کمابیش چیزی جز فقدان اصل نیست به واسطهٔ آن لاقیدی نسبت به حقیقت و خطا که از قرن هجدهم به بعد "مدارا" خوانده شده بود تبیین می‌گردد. اجازه دهید منظورمان را کاملاً روشن سازیم : به هیچ وجه قصد تقبیح مدارای عملی آن‌گونه که در مورد افراد به کار می‌رود را نداریم، بلکه منظور ما تنها مدارای نظری است که مدعی است در مورد ایده‌ها نیز

به کار گرفته می‌شود و همهٔ آنها را به یک اندازه صحیح می‌داند، مدارایی که اگر به طور منطقی مورد لحاظ قرار گیرد تنها می‌تواند بر یک شک‌انگاری (Skepticism) عمیق دلالت کند. به علاوه ما نمی‌توانیم این امر را نادیده بگیریم که حقیقت این است که همانند همهٔ مبلغان پرچمداران مدارا، بی‌مداراترین افراد هستند.آنچه در واقع روی داده و شدیداً طعنه‌آمیز است این است: کسانی که قصد برانداختن هر اصل جزمی را دارند، نمی‌گوییم یک اصل جزمی جدید بلکه کاریکاتوری از اصل جزمی را برای منظور خودشان به وجود آورده‌اند، همان چیزی که در تحمیل آن به کل دنیای غرب کامیاب شده‌اند؛ به این طریق به بهانهٔ "آزادی اندیشه"، واهی‌ترین عقاید را به صورت بت‌هایی متفاوت، بنا نهاده‌اند که تاکنون سابقه نداشته است، عقایدی که ما صرفاً روی برخی از آنها که مهمترند،انگشت گذاشته‌ایم.

در مورد همهٔ خرافات مورد حمایت شدید همان کسانی که ادعا می‌کنند هرگز از نبرد بی‌امان بر علیه "خرافه" دست نمی‌کشند، خرافهٔ "علم" و "عقل استدلالی" (Rcason) تنها موردی است که در نگاه اول به نظر نمی‌رسد، مبتنی بر احساس باشد؛ اما نوعی عقل‌انگاری استدلالی هست که چیزی جز مذهب اصالت حس پنهان نیست، به طوری که تنها به واسطهٔ شوری که هوادارانش با آن حمایتش می‌کنند و به واسطهٔ نفرتی که آنها برای هر آنچه با تمایلات آنها جور درنمی‌آید و به ورای فهم آنها می‌رود، بروز می‌دهند نمایان می‌شود. گذشته از این، از آنجا که عقل‌انگاری استدلالی به هر حال با روند رو به کاهش عقلانیت منطبق است، طبیعی است که بسط آن می‌بایست همعنان با بسط مذهب اصالت حس (Sentimentalism) پیش رود؛ اما هر کدام از این دو گرایش ممکن است به واسطهٔ شخصیت‌ها یا جریانات فکری جداگانه‌ای نمایندگی شوند و به واسطهٔ اصطلاحات کم و بیش بسته و نظام‌مندی که در آن آمده‌اند پوشیده شوند، حتی ممکن است میان آنها تضادی ظاهری باشد که همبودی بنیادی آنها را از نگاه ناظری ظاهربین پنهان دارد. در مجموع عقل‌انگاری استدلالی جدید با دکارت آغاز می‌شود (حتی پیشگامانی در قرن شانزدهم نیز داشته است) و رویهٔ آن می‌تواند نه فقط در حوزه‌ای که به بیان صحیح علمی خوانده می‌شود، که در سراسر فلسفهٔ متجدد دنبال شده باشد. واکنش کنونی شهودانگاری (Intuitionsists) و مذهب اصالت عمل (Pragmatism) نسبت به این عقل‌انگاری استدلالی، نمونه‌ای از این تضادهای ظاهری را به ما نشان می‌دهد و در ضمن قبلاً دیده‌ایم که برگسون

تعریـف دکارتی از قوهٔ عاقله را تمامـاً می‌پذیرد؛ این نه ماهیت قوهٔ عاقله بلکه تنها تفوق آن است که مورد تردید است. در قرن هیجدهم نیز میان عقل‌انگاری استدلالی اصحاب دائره المعارف (Encyclopedists) و مذهب اصالت حس روسو[۲۷] ضدیت وجود داشت؛ اما هر دو اینها به یکسان به پیشبرد جنبش انقلابی خدمت کردند که نشـان می‌دهد هر کدام از اینها جایگاه خود را در اتحاد نافی در نظرگاه ضد سـنتی دارند. اگر ما این مثال را در ارتباط با مورد قبلی ذکر کردیم، این نیسـت که انگیزهٔ پنهان سیاسی را به برگسون نسبت دهیم اما نمی‌توانیم از تفکر در مورد به کارگرفتن ایده‌های او در محافل مدافع اتحادیه‌های کارگری[۲۸] به خصوص درانگلیس خودداری کنیـم در حالی که در محافل دیگری از همان نوع روح "علمی" بیش از پیش محترم داشته می‌شود. در حقیقت به نظر می‌رسـد یکی از نیرنگ‌های بزرگ کسانی که ذهنیـت متجدد را در "انقیـاد" دارند، عبارت از به عمل آوردن معجونی برای عامه باشـد که بسـته به اقتضاء شـرایط، زمانی از عقل‌انگاری، زمانی از مذهب اصالت حس و گاه از هر دو اینها با هم به عمل می‌آید و ترفند آنها برای ایجاد یک تعادل میان این دو نشـان می‌دهد که اینها بیشتر در پی تعلقات سیاسی خودشان هستند تا عقلانیت بردبارانه شان. درست است که نمی‌توان برای همیشه روی این فراست حساب کرد و تمایل نداریم که صداقت هر علم‌انگار و مورخ و فیلسـوفی را زیر سـؤال ببریم؛ امـا آنها اغب صرفاً راهبران ظاهری هسـتند و ممکن است آنها خودشـان بدون کمترین درکی از آن تحت رهبری یاتحت تأثیر باشند. گذشته از این همیشه کاربرد ایده‌هایشـان منطبق با مقاصدشان نیست و این خطاسـت که آنها را مستقیماً مسئول این امور بدانیم یا آنهـا را به خاطر پیش‌بینی نکردن نتایج معین کمابیش بعید سرزنش کنیم. اما مشروط به آنکه این ایده‌ها با کدام یک از این دو گرایش انطباق دارند، می‌توانند به طریقی که قبلاً توصیف کرده‌ایم، به کار گرفته شوند؛ و با توجه به وضعیت اغتشاش عقلانی که غرب در آن فرو رفته، هـر رویدادی ظهور خواهد یافت تا به جای تحقق یک طرح قاطع براین اشاره کند که هر منفعت ممکنی مأخوذ از بی‌نظمی صرف و از هر آنچه مربوط به یک آشفتگی نامنظم است می‌باشد. نمی‌خواهیم براین موضوع اصرار زیادی داشـته باشیم، اما این امر بر ما نه به جهت رجوع مکرر به آن بلکه به جهت اینکه نمی‌توانیم بپذیریم که یک نژاد تمام بتواند به طور کامل و حقیقی شیفتهٔ یک نوع جنونی شود که در طول چند قرن دوام داشته است، دشـوار آید و روی هم رفته باید چیزی باشد که معنایی به تمدن جدید ببخشـد: ما به تصـادف باوری نداریم و معتقدیم هر امر موجودی می‌بایست علتی داشته باشد؛ کسانی که غیر از این فکر می‌کنند آزادند این ملاحظات را کنار بگذارند.

ادامه دارد

پی‌نویس‌ها:

۱. Rudyard Kipling شـاعر و نویسـنده انگلیسـی (۱۸۶۵، ۱۹۳۶) . کتاب جنگل از مشهورترین آثار اوست. جمله‌های نقل شده در متن، ابیات نخستین منظومه داستانی شرق و غرب (The Ballad of East and west) هستند.

2. The ends f the earth

3. Introduction to the Study of the Hindu Doctrines

4. Theosophy: History of a PseudoReligion

۵. مـا در عمـل، چندین بار، در کتاب "خطای مکتـب احضار ارواح،" دربـارهٔ تحقیـق تجربی معینـی، چنین کردیم که به تصـور ما منفعتش نقص‌هـا را جبـران نمی‌کند؛ اما ملزم بودیم از سـر احتـرام به حقیقت، امکان آن را خاطرنشان کنیم.

6. Literary Fictons

7. Francis Bacon (15611626)

8. Ren Descartes (16501596)

9. HenriLouis Bergson(18591941)

10. Creative Evolution، p،146،in theEnglish translation of Arthur Mitchel

11. Ibid، p. 169.

12. Jasques Bainville (18791936)

13. Littre

14. Anne –Robert_ Jacques Turgot،(17271781)

15. Jean Baptiste Joseph Fourier (17681830)

16. Civilization "L'Avenir de La"، Revue Univesalle. March 1، 1922.pp.586 – 578.

۱۷. واژهٔ مادهانگاری (materrialism) توسـط بارکلی جعل شده بـود که تنها بـرای باور به واقعیت ماده به کار می‌رفـت؛ ماده‌انگاری در معنای مدرنش، یعنی نظریه‌ای که چیزی جز ماده را موجود نمی‌داند، با ماتریه و هولباخ آغاز شـد؛ مثال‌های چندی که حتی در میان باسـتانیان یافت می‌شود نباید با مکانیک‌گرایی اشتباه شود. .

18. Fragment of Traite du Vide

19. Blaise Pascal(16231662)

20. Condorcet

21. Voltaire (16941778)

22. Auguste Comte (17981857)

23. Saint Saimon (17601825)

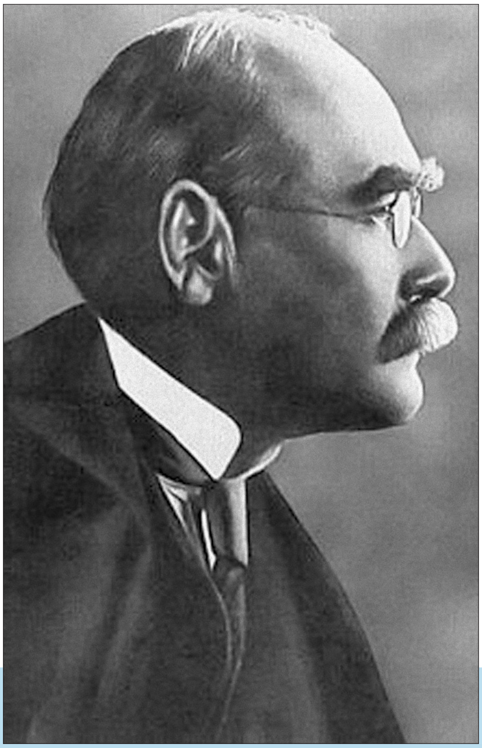
۲۴. علی رغم تأثیر "مکتب جامعه شناختی"، حتی در محافل رسمی مراجعی هستند که با ما دراین نکته موافق‌اند، به طور برجسته‌ای جرج فـوکارت کـه در مقدمهٔ اثرش بـا عنوان تاریخ ادیـان به روش تطبیقی نظریـهٔ "انحطـاط" را تأیید می‌کند و از چند تن از حامیانش نام می‌برد. در ارتبـاط بـا ایـن موضوع، فـوکارت به نحـو قابل تحسـینی "مکتب جامعه‌شـناختی" و روش‌هایش را نقـد می‌کند و به نحو کاملاً صحیحی اشاره می‌کند که "توتمیسم و جامعه‌شناسی نباید با قوم‌شناسی جدی خلط شود."

25. Introduction to the Study of the Hindu Doctrines، pt. 2، Chap. 5.

۲۶. مـا از اخلاق‌انـگاری(Moralism) به ماده‌انگاری عملی تعبیر می‌کنیم تا آن را به عنوان یک گرایش مشـخص سازیم و این گرایش را از ماده‌انگاری فلسفی که یک نظریه است و لزوماً بر آن به آن وابسته نیست ، متمایز سازیم.

27. Jean –Jacques Rousseau (17121778)

28. Syndicalist



جهانی شدن و مسلمانان معاصر

■ استاد حسن رحیم پور ازغدی

اشاره:
متن حاضر، پیاده شده از نوار سخنرانی رحیم پور ازغدی استاد و محقق، در جمع فرهیختگان بوسنیایی در خصوص جهانی شدن می باشد. در این سخنرانی، «جهانی شدن» به معنای آمریکایی آن به مدد مبانی معارف دینی به نقد کشیده شده و اجمالا به جهانی شدن و نگاه جهانی اسلام پرداخته شده است.

«جهانی شدن» یا «جهانی سازی» و یا همان «غربی سازی جهان» پروژه یا پروسه مدیریت شده‌ای است که غرب به رهبری آمریکا در حال پیگیری آن است. علمای اسلام در کشورهای اسلامی در حالت‌های متفاوتی هستند: در بعضی از کشورها [مثل کشورهای خاورمیانه] که اکثریت آنها مسلمان هستند علمای اسلام در شرایط پیامبر در مدینه به سر می‌برند و موظف به تلاش برای تشکیل حکومت دینی و اجرای حدود هستند؛ اما در کشورهایی مثل کشور شما [بوسنی] که مسلمین در اقلیت هستند، علمای اسلام باید نقشی را ایفا کنند که پیامبر اکرم (ص) در مکه ایفا کردند. شما در مقام نشر عقاید و اخلاق دینی هستید، نه اجرای حدود دینی.

از من خواسته شد در این فرصت کوتاه [که به دلیل ضرورت ترجمه، فرصت به نصف کاهش پیدا می‌کند] مختصرا در باب «جهانی سازی و مسلمانان معاصر» سخن بگویم. جهانی سازی و جهانی شدن، کم‌تر از پانزده سال است که وارد بورس گفت و گوهای آکادمیک و رسانه‌ای شده است.

در حوزه اقتصاد، جهانی‌سازی به مفهوم سلطه کمپانی‌های سرمایه‌داری غرب بر منابع خام جهان اسلام است و به مفهوم سلطه این کمپانی‌هاست بر بازار جهانی و جهان اسلام و تغییر ذائقه مصرفی مردم.

در حوزه فرهنگ، جهانی‌سازی فرهنگ‌سازی برای رشد مصرف‌گرایی، تنوع طلبی و لذت‌طلبی است. هدف، ایجاد وابستگی اقتصادی در جهان اسلام و غارت آن در حوزه سیاست است جهانی‌سازی به این مفهوم، عبارت است از جهانی‌سازی سلطه سیاسی بر کشورهای اسلامی؛ که تا به حال از طریق گسترش جنگ‌های مذهبی و نژادی و قومی و ملی بین مسلمان‌ها تعقیب می‌شد و این اواخر از طریق لشکرکشی و اشغال‌گری و جنگ و لااقل در جهان اسلام به اصلی‌ترین رکن توسعه سیاسی یا مدرن کردن سیاست [یعنی دموکراسی] هم تن نخواهند داد

«گلوبالیزاسیون» به مفهوم لازم (جهانی شدن) به عنوان گسترش طبیعی سیطره تمدنی است که فعال‌تر و علمی‌تر است. غرب، نه به مفهوم جغرافیایی بلکه به مفهوم سیاسی و ایدئولوژیک، دنیا را به دو بخش برتر و بربر تقسیم می کند!

اسلام با جهانی شدن به مفهوم گسترش ارتباطات، تجارت و عقل ابزاری هیچ مشکل ذاتی ندارد؛ اما بالعرض مشکل دارد. چون امروزه مسلمانان [متاسفانه] در حوزه سیاست، علم و اقتصاد، دست فروتر را دارند نه فراتر و برتر و در عالم ارتباطات و تبادل [حتی تکنولوژی و فرهنگ] هر چند پروسه‌ای طبیعی باشد، قوی، ضعیف را پایمال می‌کند

من در این فرصت می‌خواهم راجع به گلوبالیزاسیون به معنای متعددی آن یعنی جهانی‌سازی با همه کار اقتدار آمیزی که دارد، صحبت کنم. این دیگر یک پروسه طبیعی نیست، یک پروژه برنامه‌ریزی شده است. این توسعه طلبی استعماری، هژمونی لیبرال سرمایه‌داری در غرب، برای تسلط بر تمام جهان است. جهانی سازی به این مفهوم، سلطه غرب است و بر جهان و به خصوص جهان اسلام؛ و در هر سه حوزه اقتصاد، سیاست و فرهنگ تعقیب می‌شود.

در حوزه اقتصاد، جهانی‌سازی به مفهوم سلطه کمپانی‌های سرمایه‌داری غرب بر منابع خام جهان اسلام است و به مفهوم سلطه این کمپانی‌هاست بر بازار جهانی و جهان اسلام و تغییر ذائقه مصرفی مردم.

در حوزه فرهنگ، جهانی‌سازی فرهنگ‌سازی برای رشد مصرف‌گرایی، تنوع طلبی و لذت‌طلبی است. هدف، ایجاد وابستگی اقتصادی در جهان اسلام و غارت آن در حوزه سیاست است جهانی‌سازی به این مفهوم، عبارت است از جهانی‌سازی سلطه سیاسی بر کشورهای اسلامی؛ که تا به حال از طریق گسترش جنگ‌های مذهبی و نژادی و قومی و ملی بین مسلمان‌ها تعقیب می‌شد و این اواخر از طریق لشکرکشی و اشغال‌گری و جنگ و لااقل در جهان اسلام به اصلی‌ترین رکن توسعه سیاسی یا مدرن کردن سیاست [یعنی دموکراسی] هم تن نخواهند داد.

آنها می‌دانند که امروز در هر کشور اسلامی که انتخابات آزاد صورت بگیرد، یک جریان اسلام‌گرا از کار درمی‌آید. لذا آنها نه در عراق و افغانستان [که اشغال کرده‌اند] بلکه حتی در مصر و عربستان و سایر کشورهای اسلامی، اجازه انتخابات آزاد نخواهند داد.

آنها اعلام می کنند امروز بعد از سقوط کمونیسم، جهان دوباره دو قطبی شده است: یک قطبش هژمونی لیبرال دموکراسی به رهبری آمریکا و صهیونیسم است و قطب دیگر، جریان اسلام‌گرا در توده‌های جهان اسلام که از آن به نهضت بیداری جهان اسلام تعبیر می‌شود.

سومین حوزه جهانی‌سازی، به مفهوم دوم، حوزه فرهنگ است که به نام گسترش فرهنگ مدرنیته، روش زندگی آمریکا را در تمام دنیا ترویج می‌دهد. جهانی سازی فرهنگی به این معنا یعنی غربی سازی آمریکایی.

فرهنگ و ارزش‌های آمریکایی که قرار است با پوشش جهانی سازی بر دنیا تحمیل شود، چه مشخصاتی دارد؟ یکی از مشخصاتش اخلاق زدایی و تئوریزه کردن فحشا است. فحشا و فساد اخلاقی، همیشه در تاریخ

جهانی‌سازی فرهنگی، عبارت است از گسترش اجباری، و به عبارت دیگر، گسترش اجتناب‌ناپذیر فرهنگ مدرنیته. آنها می‌گویند: یا ماییم که جلو داریم، یا بقیه که در دوره گذار از سنت به مدرنیته هستند. مفهومش این است که این، یک جاده یک طرفه است، تونلی است که همه بشریت باید به دنبال ما بیایند؛ بعضی دیر تر و بعضی زودتر.

آنچه امروز زیر پوشش دموکراسی، پلورالیسم و تولرانس تبلیغ می‌شود، دوباره یک ایدئولوژی توتالیتر است. به مسلمان‌ها می‌گویند: نسبت به عقاید خودتان شکاکانه و نسبی گرایانه نگاه کنید. نوبت به خودشان که می‌رسد، به نام مدرنیته سرمایه‌داری، فرهنگ کاملا جزمی و بسته را به بشریت تحمیل می‌کنند. امروز آنها به دنبال یک انحصار جهانی قدرت، ثروت و حتی تکنولوژی هستند و مرادشان از جهانی سازی، کنترل پلیسی بر کل دنیا و اعمال نظم نوین جهانی است.

بشـــر بوده است؛ اما همیشه مخفی می‌شده است. برای اولین بار در این دوره جدید است که فحشا و فساد [مثل همجنس‌گرایی] علنی و تئوریزه می‌شود و به آن افتخار می‌کنند و گروه‌های صنفی تشکیل می‌دهند.

مشخصه دوم، گسترش فرهنگ سرمایه‌داری است که مبتنی به اسـراف و تبذیر و ربا است. آنها می‌گویند: جهانی‌سازی فرهنگی، عبارت است از گسترش اجباری، و به عبارت دیگر، گسترش اجتناب‌ناپذیر فرهنگ مدرنیته. آنها می‌گویند: یا ماییم که جلو داریم، یا بقیه که در دوره گذار از سنت به مدرنیته هستند. مفهومش این است که این، یک جاده یک طرفه اســت، تونلی اســت که همه بشریت باید به دنبال ما بیایند؛ بعضی دیرتر و بعضی زودتر، این همان ادبیاتی است که کمونیست‌ها به کار می‌بردند و می‌گفتند: دوره سوسیالیسم آینده قطعی بشریت است؛ ما جلوتر می‌رویم و بقیه در حال گذار هستند و باید به ما برسند؛ والا نابود خواهند شد. این همان ادبیات فاشیستی است که ما قبلا از موسولینی و هیتلر هم شنیده بودیم.

اما واقعا کدام فرهنگ، مستحق جهانی شدن است؟ فرهنگی که به نظر من این چند مشخصه را داشته باشد:

۱. به دنبال حقیقت باشد، نه قدرت و سیطره بر دنیا؛

۲. به انسان‌ها به چشم موجودات شریف بنگرد، نه با نگاه ابزاری؛

۳. انسان را موجودی منطقی بداند، نه غریزی؛

۴. حق طلبی و کمال‌خواهی را در شـــمار امور ذاتی انسان بداند و به آن احترام بگذارد.

حالا این سؤال مطرح است: آیا فرهنگی که نه حقیقت بلکه قدرت را غایت‌الغایات زندگی و علم و سیاست بداند و از دریچـــه منافـــع خودش به دیگـــران و به عالم نگاه کند، می‌تواند مستحق جهانی شدن باشد؟ آیا فرهنگی که انســـان و جهان را عاری از هر جهت‌گیری ارزشـــی می‌پسندد و سکولاریزه می‌کند و صبغه‌های اخلاقی را فقط در حوزه انتخاب فردی و سلیقه‌ای محدود می‌داند و باب داوری اخلاقی را می‌بندد، لایق جهانی شدن است؟

آنچه امروز زیر پوشـــش دموکراســـی، پلورالیســـم و تولرانس تبلیغ می‌شـــود، دوباره یک ایدئولوژی توتالیتر است. به مسلمان‌ها می‌گویند: نسبت به عقاید خودتان شکاکانه و نســـبی گرایانه نگاه کنید. نوبت به خودشان که می‌رسد، به نام مدرنیته سرمایه‌داری، فرهنگ کاملا جزمی و بسته را به بشریت تحمیل می‌کنند. امروز آنها به دنبال یک انحصار جهانی قدرت، ثروت و حتی تکنولوژی هستند و مرادشان از جهانی سازی، کنترل پلیسی بر کل دنیا و اعمال نظم نوین جهانی است. آنان تحت پوشش مدرنیته جهانی، به دنبال یک دست کردن فرهنگ جهان در جهت و ســـترنیزه شدن و غربی شدن هستند. حتی می‌گویند: دین اسلام را آن گونه بفهمید که با محکمات و مختصات سرمایه‌داری لیبرال سازگار باشد!

طبیعی اســـت که در نقطه مقابل، اسلام است که آن هم یک دین جهانی است. خدا در قرآن کریم فرموده که پیامبرش، «کافة اللنّاس» (مبعوث شده است؛ یعنی برای همه بشریت. این پیامبر، اهداف و مطالبات جهانی دارد اما این مطالبات جهانی، انسانی است و در جهت مدح انسان

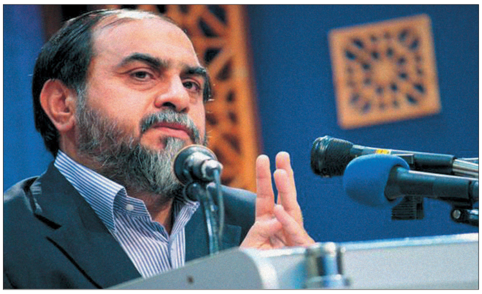
و عدالت و فضیلت است، نه پامال کردن حقوق انسان.)

در دعایـی که از پیامبر اکـرم (ص) برای ماه مبارک رمضان نقل شده، آمده است: «اللهم اغن کل فقیر؛ اللهم اشبع کل جائع؛ اللهم اکس کل عریان؛ اللهم اقض دین کل مدیـن؛ اللهم فرج عن کل مکـروب؛ اللهم رد کل غریب؛ اللهم فک کل اسیر...»

در این دعا از خـدا می‌خواهد که تمام فقیران جهان به رفاه برسند و تمام گرسنگان جهان سیر شوند و تمام برهنگان جهان لباس بپوشند. پیداست این دین مطالبات جهانی و بشری دارد و با مطالبات جهانی تفکر مقابل حتما اشتقاق تئوریک پیدا می کند و پیدا کرده است.

بخـش دوم عرایضـم در باب این اسـت که دین در فرهنگ سـرمایه‌داری لیبرال و در عصر جهانی سازی به مفهوم دوم، به چه مفهومی تحمل خواهد شـد و به چه معنا تحمل نخواهد شـد؟ وقتی از اسـلام و غرب صحبت می کنیم، مراد نسبت اسلام و مسیحیت نیست؛ چون امروز گرچه غرب شهروندان مسیحی دارد، ماهیت مسـیحی و دینی ندارد. در تمدن غرب، طبقه مسیحی و رگه‌های مسـیحی هسـت؛ اما این تمدن یک تمدن سکولار و غیر دینی است و به همین دلیل، مسیحیت را حتی در حوزه‌های فردی و کاملا بسته و محدود تحمل نخواهند کرد. دینی که اینها می‌پذیرند، دینی اسـت که چند مشخصه زیر را داشته باشد:

یکی اینکه دین نباید مدعی قوانین مدنی و اجتماعی باشد. لذا هر دینی [و به خصوص اسلام] اگر مدعی یک دکترین اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شد، قابل تحمل در این پروسه نیست.



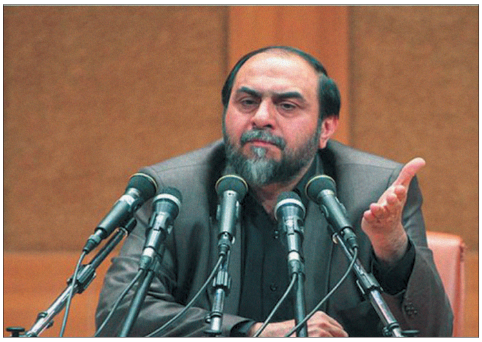
مشـخصه دوم این است که دینی در این دوره و این فضا تحمل می‌شود که مدعی حقیقت‌نما بودن عقاید خودش نباشـد؛ یعنی گزاره‌های خودش را این دین non cognitive و غیـر معرفت بخش بداند، نه معرفت بخش.

بـه تعبیر دیگر، ایـن دین اولا بپذیرد کـه من زبان اساطیری و غیر واقع نماست و دوم اینکه بپذیرد که زبان من به قدر کافی واضح نیسـت؛ یعنی قابل تفسیرهای متضاد اسـت و امکان داوری در آن نیست. سوم اینکه بپذیرد که حق و باطل نسبی و قراردادی است و چهارم بپذیرد که در مورد گزاره‌های عقیدتی خودم پافشـاری نخواهم کرد.

آنها با همین پلورالیسم (کثرت گرایی)، relativism (نسـبی گرایی)، تولرانس (تساهل و تسامح) و تکیه بر بعضی از گرایش‌های هرمنوتیک می‌خواهند این چهار مشخصه را بر اسلام تحمیل کنند.

دینی برای این هژمونی قابل تحمل اسـت که برای هسـته قدرت و ثروت و رسانه‌ها در دنیا مزاحمت ایجاد نکند و تقسـیم امور را به قدسی و عرفی یعنی مادی و معنوی تفکیک ماده و معنا را به صورت تفکیک مکانیکی

عقل‌گرایی، معنویت عرفانی و دینی و نیز هنر، هر سه در قرون وسطی از جهان اسلام به اروپا منتقل شد؛ اما هیچ کدام از این‌ها نه اومانیسم امروزی بود و نه راسیونالیسم؛ هیچ کدام ماهیت ماتریالیستی و غیر دینی نداشت. در جهان اسلام همه این‌ها زیر سایه توحید و شریعت بود.



بپذیرد. دینی برای آنها قابل تحمل است که به پیروان خودش بفهماند مثلا یک شنبه ها در کلیسا مذهبی زندگی کنید، اما در بقیه زندگیتان غیر مذهبی باشد؛ وقتی به مسجد می‌روید و نماز می‌خوانید، یا به حج می‌روید، مذهبی باشید اما در اقتصاد و سیاست و فرهنگ خانواده، مذهبی نباشید! درست بر خلاف سنت پیامبر اکرم (ص) که بر همه زوایای زندگی، روح مذهب تقوا را جاری می‌کرد و از ازدواج تا جهاد، به همه چیز صبغه دینی می‌داد. چرا هژمونی غرب می‌خواهد از اسلام چنین دینی با مشخصاتی که گفت، بسازد؟

اولا به خاطر اینکه اسلام بدون دکترین، یک اسلام قابل کنترل است. و ثانیا به خاطر اینکه غرب اساسا با دینی شبیه به آن، که همان مسیحیت اروپایی باشد، از قبل آشنا بوده است. چرا غرب به این جا رسیده است و چنین برداشتی از دین دارد؟

قرآن کریم به بخشی از این ادله اشاره کرده است. قرآن مقصر اصلی را علمای دین مسیحی و یهودی (احبار و رهبان) می‌داند و اشاره می‌کند که آنها دچار فساد مالی شدند: «اکالون للسحت»

قرآن کریم در جای دیگر اشاره می‌کند که آنها وحی و دین را تحریف کردند، چیزهایی از خودشان نوشتند و آنها را به خداوند نسبت دادند:

«فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عند الله لیشتروا به ثمنا قلیلا فویل لهم مما کتب أیدیهم و ویل لهم مما یکسبون»

قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید که علمای دین جوامع مسیحی و یهودی امر به معروف و نهی از منکر را ترک کردند:

«لولا ینهاهم الربانیون و الاحبار عن قولهم الاثم و أکلهم السحت لبئس ما کانوا یصنعون».

آنها بی‌عدالتی و ظلم را می‌دیدند، مفاسد و فحشا را می‌دیدند، ولی اینها را توجیه می‌کردند و امضای مذهب به پایش می‌گذاشتند تا به خودشان صدمه نخورد.

مجموع این عوامل باعث شد که ادیان الهی پیشین تحریف شدند و قدرت جامعه‌سازی خودشان را از دست دادند وبه طور طبیعی، دین از اجتماع جدا شد. وقتی خرافات وارد دین شد، طبیعی است که تنها راه حفظ دین، جداکردن دین از عقل است؛ و وقتی مفاسد مالی، اجتماعی سیاسی به وجود آمد، تنها راه توجیهش تفکیک دین از سیاست و حکومت است.

ما باید مراقب باشیم بلایی که بر سر مسیحیت و یهودیت آمد، عینا بر سر اسلام نیاید. شاید سکولاریسم، عاقبت مسیحیت اروپایی بوده و برای آنها منطقی و طبیعی باشد؛ اما این عاقبت برای اسلام، طبیعی و درست نیست؛ نه به نام مدرن شدن اسلام و نه به نام جهانی‌سازی. وقتی از بیرون به تحولات غرب مسیحی در پنج قرن اخیر نگاه می‌کنیم، گویا فردی را می‌بینیم که تحولات شخصیتی و فکری نسبتا منطقی‌ای را طی کرده، به این معنا که این تحولات قابل فهم است، گرچه درست نیست. این فرهنگ، فرهنگی متعصب، مقلد و مذهبی بود که در قرن پانزدهم و شانزدهم در اثر تماس با جهان اسلام، به تدریج ضربه خورد و متزلزل شد.

عقل‌گرایی، معنویت عرفانی و دینی و نیز هنر، هر سه در قرون وسطی از جهان اسلام به اروپا منتقل شد؛ اما هیچ کدام از این‌ها نه اومانیسم امروزی بود و نه

امروز نتیجه حکومت ایدئولوژی‌های بشری بر غرب و جهان همین است که می‌بینیم: اولا، فاصله طبقاتی، دوم، فساد اخلاقی، و سوم، تحیر و بن‌بست معرفتی یا شکاکیت. این راهی است که پیش پای ما برای فردا گشوده شده است.

معنویت اسلام نه از نوع معنویت بودایی است که هیچ ارتباطی به زندگی عینی نداشته باشد، و نه امری حاشیه‌ای و سلیقه‌ای از نوع معنویت و عرفان آمریکایی است که مثل یک سرگرمی با ال. سی. دی و ماری جوانا تامین می‌شود. ما معتقدیم تنها دین و مکتبی که می‌تواند جهانی باشد، چنین مکتبی است و اساسا مفهوم خاتمیت همین است. اگر ما معتقدیم پیامبر اکرم (ص) خاتم تمام انبیا است و پس از او دیگر هیچ پیامبری نیست. معنی آن این است که این دین جهانی است؛ برای همه و برای همیشه.

راسیونالیسم؛ هیچ کدام ماهیت ماتریالیستی و غیر دینی نداشت. در جهان اسلام همه این‌ها زیر سایه توحید و شریعت بود.

غرب مسیحی در قرن ۱۷ به غرب روشنفکران لائیک تبدیل شد. قرن ۱۸ قرن آزادی خواهی و شورش و انقلاب بود و قرن ۱۹ قرن ایدئولوژی‌های بشری. در قرن ۲۰ مهم‌ترین این ایدئولوژی‌های بشری ساخته غرب یعنی فاشیسم، استالینیسم و لیبرالیسم امتحان خودشان را در صحنه جامعه بشری پس دادند.

امروز نتیجه حکومت ایدئولوژی‌های بشری بر غرب و جهان همین است که می‌بینیم: اولا، فاصله طبقاتی، دوم، فساد اخلاقی، و سوم، تحیر و بن‌بست معرفتی یا شکاکیت. این راهی است که پیش پای ما برای فردا گشوده شده است.

در جلسه دیگری هم عرض کردم که در دعوای سنت و مدرنیته [که دعوای سنت مسیحی و فئودالی اروپا با مدرنیته لائیک غربی است] ما به عنوان جهان اسلام، هیچ کدام از دو طرف دعوا نیستیم. این دعوا به ما مربوط نیست؛ ما هیچ کدام از دو تیم این بازی نیستیم.

در برخی از موارد، فرهنگ سنت مسیحی با فرهنگ اسلامی نزدیک‌تر است و در بعضی موارد فرهنگ مدرنیته غربی به ما نزدیک‌تر است و در بعضی موارد ما به عنوان مسلمان با هر دوی آنها مشکل و تضاد داریم.

ما از دینی صحبت می‌کنیم که در آن، عقلانیت، معنویت و عدالت در کنار هم جمع شده‌اند. اما عقلانیت ما با راسیونالیسم الحادی غرب متفاوت است. عقلانیت ما در زیر سایه وحی و در کنار آن است.

عدالت ما با شریعت الهی چفت شده است و ناقض شریعت نیست. حقوق بشر و اومانیسم ما، حقوق بشر و اومانیسمی است که براساس توحید است، نه براساس ماتریالیسم و الحاد.

معنویت اسلام نه از نوع معنویت بودایی است که هیچ ارتباطی به زندگی عینی نداشته باشد، و نه امری حاشیه‌ای و سلیقه‌ای از نوع معنویت و عرفان آمریکایی است که مثل یک سرگرمی با ال. سی. دی و ماری جوانا تامین می‌شود.

ما معتقدیم تنها دین و مکتبی که می‌تواند جهانی باشد، چنین مکتبی است و اساسا مفهوم خاتمیت همین است. اگر ما معتقدیم پیامبر اکرم (ص) خاتم تمام انبیا است و پس از او دیگر هیچ پیامبری نیست. معنی آن این است که این دین جهانی است؛ برای همه و برای همیشه.

پی نوشت ها:

۱. و ما أرسلناک إلا کافه للناس بشیرا و نذیرا ولکن أکثر الناس لایعلمون. سبأ: ۲۸.
۲. مائده: ۴۲.
۳. بقره: ۷۹.
۴. مائده: ۶۳.

بحثی دربارهٔ
علوم طبیعی و علوم انسانی

قسمت اول

▪ ارنستو گراسی و توره اوکسکول
مترجم: منوچهر اسدی

از گذشته‌های دور هر تمدنی نوعی نگاه از خویش به معماری نشان می‌داد؛ اما همه‌ی تمدن‌های گذشته خدامحور بوده و نوع معماری نیز نشانگر چنین چیزی بود.

"تقریباً از یک قرن پیش تاکنون Humoniora (علوم انسانی) دیگر در روحیهٔ آن کسی تأثیر نمی‌کند، که این Humoniora را برمی‌انگیزد و این یک بخت مساعد است، که طبیعت در این میانه به صحنه آمده و علاقه‌ها را به خود جلب کـرده و برایمان از جانب خودش راه به سمت اومانیته را گشوده است."

این اظهار نظر گوته در گفت و گویی با ریمر(۱)، معلم خانگی پسرش آوگوست، در ۲۵ نوامبر ۱۸۰۸ در نگاه اول غریب می‌نماید و تمایل براین بوده تا مانند برخی دیگر از احوالات یا رنجیدگی‌های لحظه‌ای به حساب آید. اما در اینجا هرگز چنین نیست، زیرا مانند همین اندیشه در قالب‌های متفاوتی مطرح می‌شـود، البته در هیچ جا نه چنین آشکار و درزمانهای گوناگون حیات او هم با چنین برداشتی روبه روییم. این اندیشه بی‌تردید به ارکان اصلی شیوهٔ فکری این اومانیست بزرگ تعلق دارد و این اندیشه در نظر ما اهمیت دارد: چون جدل میان اومانیسم و علم طبیعی، روشنگری معنای این دو برای بشر قرن بیستم، به ثبوت رسیدن حوزه‌های اعتبارش، در واقع این مسئله که آیا کناره می‌گیرد یا با سطحی برتر واقعاً متحد می‌شود [بنابراین آیـا، آن‌طور که گوتــه می‌گوید] علم طبیعی برایمان راهی نو را به سمت اومانیته گشوده، تا این جدل به وضوحی ختم شـود، ظاهراً باید تکلیف فکری زمانهٔ ما باشــد. چون غالباً چنان می‌نماید، گویی توسعهٔ علوم طبیعی به سمت تصویری از جهان پیش می‌رود که دیگر با شیوهٔ فکری اومانیستی خود را تنظیم نمی‌کند و انگار شـناخت‌های علمی، طبیعی به بشریت به راستی الهام

می‌بخشند، تا امکانات غیر بشری بهره‌کشی خود را مقدم شمارند. و به همین سبب هم ارائهٔ یک وضوح چنینی، مهم است چون یک ارائه غلط اهداف اصلی اومانیستی هم باید تأثیر زیانبار داشته باشد هم مانند یک جانبداری نابحق، در واقع موجب پریشانی بوده است.

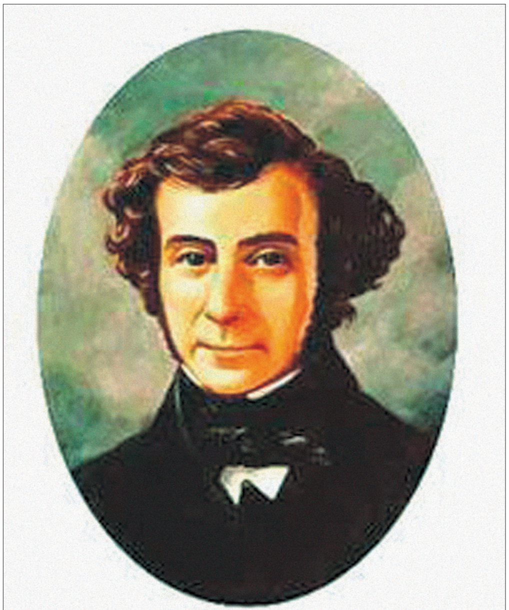
اگر علوم طبیعی نیز مانند هر علم اصیلی حوزهٔ شناخت روان بشری را گسترش دهند و اگر این علوم قرار باشد تمامت دانش بشری را عمق بخشند و رخصت شکوفایی به آن دهند، پس علم طبیعی در همین جهت تکنیک را خلق کرده است. مناسبات میان علم طبیعی و تکنیک در بعضی جاها چنین محدود است و قبل از همه متغیراست، اینکه ضمن ملاحظهٔ وضعی که علم طبیعی با اومانیسم دارد، به نظر می‌رسد این دو اصلاً جدا از هم نباشند. عملاً این دو [علم طبیعی و تکنیک] هر قالبی از تفکر و حیات را آورده‌اند، که با کمال میل به عنوان تضادی با اومانیسم مشاهده می‌شود. در تکنیک آن ارزش‌هایی کم اعتبار می‌نمایند که از آن اومانیسم‌اند: نگاهی آرام و کامل به گذشته و به توسعه و مراقبت از چیزهای نجیب، خوب و زیبا. اومانیسم سپس در تضاد با سرعت تکنیک آورده شده با شتابزدگی از پی نوباوه‌ها، با قساوت بی رحم ماشین‌ها که آدمی را باز هم بدل به برده می‌سازند، از پس آنکه خود را ارباب طبیعت احساس کرده بود؛ البته علم طبیعی محض هم از نگاه اومانیستی ملاحظه می‌شود، چون این علم هیچ صلاحیتی ندارد به قواعد فلسفی خود توجه

اگر علوم طبیعی نیز مانند هر علم اصیلی حوزهٔ شناخت روان بشری را گسترش دهند و اگر این علوم قرار باشد تمامت دانش بشری را عمق بخشند و رخصت شکوفایی به آن دهند، پس علم طبیعی در همین جهت تکنیک را خلق کرده است.

در تکنیک آن ارزش‌هایی کم اعتبار می‌نمایند که از آن اومانیسم‌اند: نگاهی آرام و کامل به گذشته و به توسعه و مراقبت از چیزهای نجیب، خوب و زیبا. اومانیسم سپس در تضاد با سرعت تکنیک آورده شده با شتابزدگی از پی نوباوه‌ها، با قساوت بی رحم ماشین‌ها که آدمی را باز هم بدل به برده می‌سازند، از پس آنکه خود را ارباب طبیعت احساس کرده بود؛ البته علم طبیعی محض هم از نگاه اومانیستی ملاحظه می‌شود، چون این علم هیچ صلاحیتی ندارد به قواعد فلسفی خود توجه کند، چرا که روشهای شناختش قادر به درک مفاهیم و قالب‌های فکری مستقل نیستند، به دلیل آنکه هجوم ویرانگر این علم موجب بی اعتمادی است.

کند، چرا که روشـــهای شناختش قادر به درک مفاهیم و قالب‌های فکری مستقل نیستند، به دلیل آنکه هجوم ویرانگر این علم موجب بی اعتمادی است.

اینکه موضوعـــات عینی تجربهٔ عصر ما مبنای این تقابل‌هاهســـتند، مورد تردید هیچ کس نیست. در آغاز قرن اخیر سخن از یک تکنیک یا تکنیکی شدنِ حیات درمعنای ما هنوز نبود و با این حال گوته در همانِ دوران این مخاطره را دیده است. "ذاتِ لگام گسیختهٔ ماشین برایم ناگوار است و مرا می‌ترساند". ویلهلم مایستر(۲) هشدار می‌دهد که به همراه ماشین‌ها هیچ چیز غلطی به بشـــریت ســـرایت نکند! ولی آیا پـــس این پیامدی ضروری از تکنیک است؟ آیا تکنیک چیزی بشری هم نیست؟ اصلاً آیا برخی دستاوردهای تکنیک در برترین معنا به کار اومانیته نمی‌آیند؟ و آیا اومانیسم کلاسیک هیچ سوءاســـتفاده‌ای را اجازه نمی‌دهد؟ گوته بازهم در گفتگویی با ریمر کلامی تلخ را در این باب گفته است:



صرفاً علوم طبیعی مجازند به طور کاربردی ساخته شوند و از این طریق مایهٔ تسکین برای بشریت باشند. علوم انتزاعی، یعنی فلســـفه و زبان‌شناسی موقعی راهبرند، که متافیزیکی باشند، یعنی در مهمل‌بافی‌های راهبان کلیسا و اسکولاســـتیک و این علوم در عنصر انقلابی اصلاح جهان و حکومت‌ها تاریخی (هیســـتوریک)اند. گمان می‌کنیم که این صورتبندی تلخ توجیهش را در رشـــد بیمارگونهٔ آن عصر دارد [و اگر ما این نقد تعمیم یافته را از علوم اومانیستی به عنوان نقدی تک بعدی و غیراومانیستی رد کنیم، پس نمی‌باید این خطا را هم می‌کردیم و نظریه می‌دادیم که تکنیک شـــر است و بشـــر را تباه می‌کند. نه فقط علم طبیعی، که اومانیسم هم می‌تواند موردســـوء استفاده قرار گیرد، اگر هنگامی که "تفکـــر" از توش و توان افتاده به "دســـت افزار" و "عمـــل" آنقدر اجـــازهٔ زیاده‌روی دهد که کارشـــان به بی‌حرمتی و بی‌اعتنایی رسد؛ اگر در پوست گوسفند فرو رود و ارزشـــهای معنوی را بِچَرد، تا کیفور قدرت شود، چون برای داوری ناتوان شـــده است و مثل اینکه ما نمی‌خواهیم اساطیر را فراموش کنیم. فقط اینکه این اومانیسم به آسانی تمام به سمت انجماد جزم‌اندیشانه اغوا می‌شـــود] همچنان که رئالیسم (واقع‌انگاری) به ســـطحی‌نگری مبتلا می‌شـــود. چون بـــرای عکس این هم، یعنی ارزیابی علم طبیعی چونان روشـــی از شـــناخت برای مسائل بزرگ بشـــریت می‌توانیم به گوته اســـتناد کنیم؛ صرفاً محتاجیم به کوشش‌های کاملاً خطاآمیزی در ســـده‌های اخیر تذکر دهیم که با اســـتفاده از آگاهی‌های علمی، تصویری از جهان را در ماتریالیسم، در آموزهٔ تبدّل انرژی، در وحدت‌انگاری (مونیسم) به یک جهان‌بینی بدل می‌سازند. همهٔ این اصول (Ansatze) به ســـرعت خود را چنین بی‌ثمر نشان می‌دهند، چون به اومانیسم، یعنی به یکتا[اساس]

بشری توجه نداشتند. اینها [علی رغم بسیاری ارزیابی های درســت و با معنا] از این عقیدهٔ شاخص، قطعی و غالبِ امروز ناشــی می‌شــدند که می گوید علــم طبیعی تنها سرچشمهٔ شناخت است یا [به بیان دیگر] اینکه هر چیز بشری تحت قوانین علمی، طبیعی قرار می گیرد. خطای ارزیابی در اینجا کمتر از آن خطا نبود که اومانیســت‌ها را نهایتاً مالیخولیایی معرفی کرد و با دلایلی فلســفی و تئولوژیــک تئوری کپرنیک در مورد جســم جهان را با ملامت به آنها نسبت داد.

پس آیا "علوم انسانی و علوم طبیعی" چنین متقابلان اساسی هستند؟ شاید قرار بوده واقعیتی تاریخی پاسخ را به ما بگوید.بی تردید هر دو شیوهٔ فکری به طور اصلی ریشه و مقصد همســانی دارند، تلاش برای بینشی عمیق‌تر؛ صرفاً اُبژهٔ آنها، یعنی زمینهٔ فعالیت‌شان متفاوت است؛ البته راهشان هم فرق می‌کند؛ اما با این حال صرفاً دو ساحت از کلیت ذات بشرند.

هنگامی که در اروپا از برهوت سیاسی و معنویِ قرون وسطای مرده، علم به زیبایی و ارزش بشر، به جاودانگیِ اندیشه‌های فلسفی با کشف دوبارهٔ عهد باستان کلاسیک از نو ســربرآورد، پژوهش مدرن طبیعت آغازشد. بزرگان عصرباســتان نیز نزد این پژوهش مطرح شدند، آن هم توسط آشنایی با آثار علمی، طبیعیِ فراموش شدهٔ آنها. البته مهمتر از آن ظاهراً عاملی دیگر باشد: هدایت اومانیستی تفکر به ژرفای ذات بشر، نگاه پژوهشگر طبیعت را هم از سطحِ پدیده به عمق بنیادهایش معطوف کرده است. این ارتباط در یوهانس کپلر(۳) اولین نقطهٔ اوجش رایافته است.

آنچه در اینجا در تحول بشریت غربی تا سال ۱۶۰۰ انجام گرفت، نزدیک به دو قرن بعد در تفکر یک تن روی داد. گوته در ایتالیا بود، تا از سر اضطرار راه به منّورالفکری اومانیستی را بیابد. در حالی که سراسر تفکر او با قوانین اولیهٔ هنر ســامان گرفته بود، به پژوهشگر طبیعت بدل می‌شــود؛ او به ایدهٔ گیاهان اولیه و پدیدارهای اولیهٔ هر موجود زنده‌ای می‌رسد.

در اینجا هیچ معنا ندارد که کپلر اسیر مشاهدات دینی [میتیــک عصر خود بوده باشــد، اینکه گوته در یکایک زمینه‌های علمی، طبیعی حتی اساساً به راه خطا رفته باشد] هیچ چیز را در این مطلب تغییر نمی‌دهد که شیوهٔ فکری اومانیســتی آدمی را به سمت پژوهش طبیعت می‌آورد.

اومانیسم کلاسیک مانند چرخ‌دنده‌های یک ساعت است، یعنی فراتر از آن پیش نرفته؛ ولی تکنیک بسا فراتر از لوکوموتیو و یا هر اختراع دیگری می‌رود؛ دشمنی اومانیسم با تکنیک بنابراین صرفاً یک حسادت است.

یک تفکر علمی، طبیعی اصیل، تفکری اومانیستی است.

اما گوته باز هم به فراتر از اینها نظر دارد! اومانیسم و علم طبیعی، "روان و طبیعت" صرفاً ریشه‌های یکسان ندارند و فقط هر دویشان آدمی را از منظر خودشان به سمت تعین روانی‌اش هدایت نمی‌کنند: اینها در ذات روان آدمی در کل از یکدیگر جدا نمی‌شوند که یکی آن دیگری را فرض لازم گیرد: "کسی که از طبیعت سخن گوید، باید روان را فرض لازم گیرد و کسی که از روان بگوید، باید طبیعت را فرض لازم گیرد و هر یک ژرفنای دیگری را درک کند".

زیرا این هم نزد این دو یکسان است، اینکه اومانیسم و پژوهش طبیعت نهایتاً به معضل همیشگی بزرگ راهبر می‌شوند: به معضل بشر. اما در تضاد با عصر کلاسیک، من مایلم بگویم اومانیسم زبان‌شناسانه که این راه از طریق علوم انسانی منسوخ (Humaniora) به آن می‌رسد، اما بشر بینا را به حیات‌های همواره نویی هدایت می‌کند به موجوداتی بیجان و در حال شکل‌گیری به اومانیستی، که در آن روح آدمی در روح عالم چونان آوایی در هارمونی آسمانها سر می‌زند.

مانند همیشه ضمن ارزیابی محتوای یقینی احتمالی علوم طبیعی به مسئلهٔ کاربردهایشان، یعنی به تکنیک هدایت شده‌ایم، آن هم چنان به طور تحمیلی که ادامهٔ توسعهٔ شناخت‌های علمی، طبیعی به سمت تکنیک نه فقط به عنوان چیزی "رویداده"، بلکه به عنوان چیزی اجباری در ذات بشری باید دیده شود.

اومانیسم اما چونان سیستمی مستقل اعتبار دارد، که فی نفسه باز اجازهٔ گسترش خود را می‌دهد، در حالی که تکنیک مادامی توسعه می‌یابد که حوزه‌هایی جدید ساخته شوند، که به این عنوان علوم طبیعی باز امکانات اصولی نوی را ارائه می‌کنند. می‌توانسته چیزی نکته وار گفته شود: اومانیسم کلاسیک مانند چرخدنده‌های یک ساعت است، یعنی فراتر از آن پیش نرفته؛ ولی تکنیک بسا فراتر از لوکوموتیو و یا هر اختراع دیگری می‌رود؛ دشمنی اومانیسم با تکنیک بنابراین صرفاً یک حسادت است.

عطش‌های آدمی برای تجربهٔ چیزهای نو و برای تحقق چیزهای ناممکن، نمی‌تواند برای اومانیسم کلاسیک راضی کننده باشد و به معضل کمارزشی می‌انجامد و این یکی به نفرت و هیجان‌زدگی ناسنجیده ختم می‌شود [حدوداً مانند کسی که علم طبیعی را، یعنی مبنای توسعه و تفهیم حیات مدرن را، در برنامهٔ مدارس اومانیستی به سادگی قلم بگیرد] رفتاری که اساتید اصلی دبیرستانها در پادوآ چندان از آن دور نبودند که این دربارهٔ گالیله به کپلر نوشت که ایشان "با اجابت یک افعی" امتناع می‌کردند، با یک نگاه به تلسکوپ گالیله از وجود قهرهای زحل مطمئن شوند: ما به چیزی نگاه نمی‌کنیم که پیشاپیش درباره‌اش می‌دانیم که وجود ندارد!

آیا غلبه بر این موضع فکری [اگر فقط از نزدیک دیده

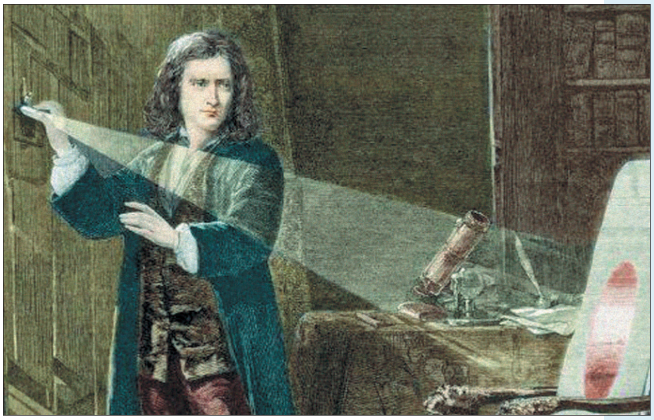
عادت شده که معنای تکنیک صرفاً برای پیشرفت‌های تمدن بشر متمایز شده باشد. بسیاری از فاکتورهای تمدن با این اوصاف به طور بی‌واسطه فرهنگ را مطالبه و ایجاد می‌کنند؛ این با آن ادعا در تضاد قرار نمی‌گیرد که اومانیسم از سال ۱۵۰۰ در خدمت امکانات تکنیکی بود [از زمان اختراع ماشین چاپ] تا خود را گسترش دهد. البته با نظر به همین چاپخانهٔ کتاب هم می‌توان گفت، که اومانیسم شریر است و بشر را تباه می‌کند.

شود] یعنی آشکار شدن پیشرفت‌های علمی، طبیعی در نگاه اصحاب کلیسا و اینکه از همهٔ امکانات تکنیکی استفاده شود، البته تا جایی که به آداب و سنن لطمه نزنند، طوری که دسترسی به اهداف این علوم و ایجاد توسعه در بشر از منظر کلیسا صورت پذیرد، این همه آیا نهایتاً خدمتی سنجش ناپذیر نیست که علم طبیعی آن را برای اومانیسم انجام داده است؟ عادت شده که معنای تکنیک صرفاً برای پیشرفت‌های تمدن بشر متمایز شده باشد. بسیاری از فاکتورهای تمدن با این اوصاف به طور بی‌واسطه فرهنگ را مطالبه و ایجاد می‌کنند؛ این با آن ادعا در تضاد قرار نمی‌گیرد که اومانیسم از سال ۱۵۰۰ در خدمت امکانات تکنیکی بود [از زمان اختراع ماشین چاپ] تا خود را گسترش دهد. البته با نظر به همین چاپخانهٔ کتاب هم می‌توان گفت، که اومانیسم شریر است و بشر را تباه می‌کند.

این مطلب که اومانیسم حاکی از یک سیستم مستقل یا غیر آن بوده باشد، یک هدف آرمانی پایدار است، اما اینکه علم طبیعی و تکنیک یک توسعه و تلاش ادامه دار باشد، به راستی قرار نبوده به تضادی از اومانیسم و رئالیسم انجامد، قرار نبوده به این مسئله ختم شود، که کدام حلقه، اصیل است. زیرا علم طبیعی و تکنیک هم توسط بشر و برای بشر ساخته می‌شوند، بنابراین به حوزهٔ بشر متعلقند و این فقط مسئلهٔ تربیت (Erziehung) است، که این دو در صلح و صفا و در تقابل‌ها پشتیبان هم باشند و در واقع در کنار هم روان بشر را مطالبه کنند و به سر برند.

دسترسی به این امر هر چند برایمان مهمتر جلوه کند، توسعه و پیشرفت‌های شناخت‌های علمی، طبیعی برای اومانیسم تکالیف جدیدی را وضع می‌کنند. اومانیسم می‌تواند و باید توسط علم طبیعی و تکنیک نیروهای حیات جدیدی را به چنگ آورد. من می‌خواهم ابتدا فقط مسائلی را یادآورشوم، که شناخت‌هایی بیولوژیک، پزشکی را مانند لقاح مصنوعی، اعمال جراحی در عملکرد مغز، موجب می‌شوند تا اعمال حیات فیزیولوژیک و دیگر اعمال بشریت طولانی‌تر شوند.

حالا به نظرم می‌رسد که در مدارس ما بذر این نفاق پرورش داده می‌شود.ما باید در اینجا مثل هر مشاهدهٔ دیگری در یک سخنرانی کوتاه خودمان را به بررسی افراطها محدود کنیم، تا مسائل را به روشنی ببینیم؛ در مدارس متوسطهٔ ماجهت اومانیستی و رئالیستی به سختی در مقابل هم جدا شده‌اند. در کانون دبیرستان اومانیستی زبانهای باستانی و رشته‌های کلاسیک قرار می‌گیرند. باید برای این امر دو دلیل به تأیید برسند: آموزش منطقی (Logisxch) به ویژه از طریق دستور زبان لاتین و آموزش معنوی (geistig) حتی آموزش اساسی اومانیستی، شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی از هر نوع ["شرافت، جمال، خیر"،] که اومانیسم آنها را باز برای جهان غربی کشف کرده است. چیزی از احساس جادویی



که در آن هنگام جهان را تسخیر کرد، موقعی که پی برد چه چیز را عصر باستان از داشته‌های فلسفی و هنری به کف داشت که باید به جوانِ دانش‌آموزمنتقل شود. تکریم جلوی اقدام‌های عظیم فکری، معنوی، تربیت در جهت شناخت ارزشهای مطلق، بی آنکه پرسش از معنای واقع‌انگارانه‌شان طرح شود، باور به ارزش ابدی شرافت و زیبایی و دوامشان در بشر و این همه بی‌توجه به پَستی‌های بشرِ آن دوران، دورانی که نزد والاگهران رنگش می‌پرد، چون خود در کمال بی‌مایگی است و نیز بی توجه به اعمال و نیازهای ظاهری زندگی.

"عصر باستان باید برای ما فقط از دور، فقط فاصله گرفته از همهٔ رجاله‌ها، فقط به عنوان چیزی مربوط به گذشته‌ها ظاهر شود"، این جمله را در کتاب "وینکلمان و عصر او" می‌یابیم و گوته در یادداشت‌های ایتالیایی‌اش در دهم اکتبر ۱۷۸۶ در شهر و نیز می‌گوید: "هنر معماری در برابرم همانند سرشتی باستانی از گور برمی‌خیزد؛ این هنر تعالیمش را به سان قواعد یک زبان از گور به در شده تحصیل می‌کند و نه هر آنکه تمرینشان کند یا مرا با طراوتش شاد سازد که فقط بهرِ آنکه وجود گرانقدر آن پارینهٔ عصر را که برای ابد با ما وداع کرده در سر و جانِ آرامِ من پاس بدارد."

اگر این یادداشت در دفتر ایتالیایی روایت و حسی غریب را در مورد تحصیل اومانیستی به بار می‌آورد، چند سطر پیش از آن با این یادداشت مواجهایم: "اما چیست یک موجود زنده برای یک شیء شکوهمند گرانمایه؟! چگونه در وضعیتش سنجیده شده با چه حقیقتی با چه موجودیتی؟!

تربیت غیر رئالیستی مجاز نیست به تربیتی ضد رئالیستی بدل شود، که در آن زمان حال، طبیعت و حیات، نفی می‌شوند. گوته در حسب حال خودمی‌نویسد:"در شهری دیدنی ... تربیت شدم، اولین آموزش‌هایم را در تلاش برای فهم زبان‌های کهن و جدید کسب کردم؛ که به زودی تمرین‌های خطابه‌ای و شاعرانه هم به آنها افزوده شد. از آنچه اما که اساساً نامش طبیعت آشکاراست، هیچ مفهومی نداشتم."(اگر به تخته سیاه‌های دبیرستان‌های اومانیستیِ ما نگاهی می‌شد، هر آدم مبتدی هم می‌توانست امروزهمین را بنویسد!).

افراط دیگر می‌تواند گفته شود که آموزش رئالیستیِ عمل گراست. این آموزش توسط رویداد زنده و هدایت اندیشد به فایده پذیری و بهره‌کشیِ بی‌واسطه، خطر یک گرایش ضد اومانیستی را به جان می‌خرد. اما برای جوانان یک نیروی جاذبهٔ بزرگ دارد، چون موضوعات آموزش را [خواه زبان‌های زنده باشند، یا علوم طبیعی] در محیط هر روزه‌شان مؤثر می‌نگرد. متأسفانه غالباً یک گرایش ضد علمی در آن بوده است. ما آموزگاران فیزیک دانشگاه اغلب اشاره کرده‌ایم که این درس رئالیستی [پراگماتیک به دانش‌آموزان همه جور توانایی تکنیکی را ارائه می‌دهد] سرگرمی‌های رادیویی که اغلب هم از تکنیک فوق‌العاده و حیرت‌آوری برخوردارند، مثالی برای این روزهاست، قبلاً آزمایشگاه شیمی خانگی خیلی محبوب بود] اینکه آنها به تدریج دیگر درک نمی‌کنند چرا باید از پی مفاهیم بنیادین تلاش ورزند، اینکه برای نمونه محاسبهٔ ریاضی

مراقبت از مبانی انسانی تکنیک ودانش محض خاطر فوایدش برای بشر، یک جهان‌بینی ماتریالیستی را می‌راند؛ این مهم در پیوند با ارزش‌های ابدی شرافت و زیبایی، به آموزش روان کامل بشر هدایت می‌کند.

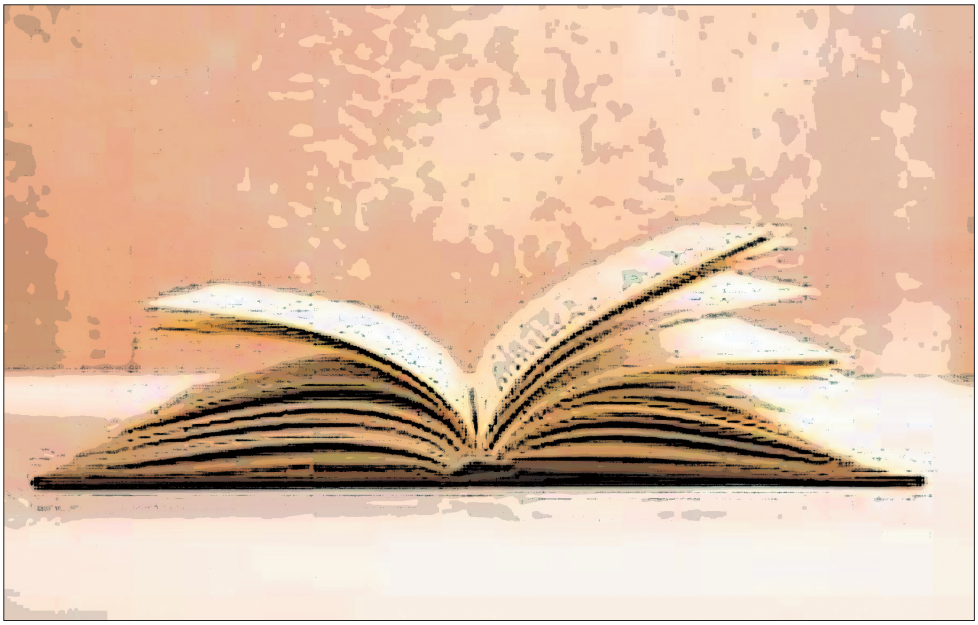
تکنیک، دختر ابلیس یا یک کنیز نیست؛ بلکه فرزند علم طبیعی است، پدرش آن تکلیفِ عطا شده به بشر از جانب خداست، تا در قوانین عالم به بینش رسد. تکنیک در نجیبانه‌ترین معنا رسالَت یافته، تا به آدمیان فواید معنوی و مادی را عطا کند.

تمرین شـد، اما تفکر ریاضی درزمان درستش آموخته نشده است. این تعلیمات یکسان پراگماتیک است، که در اصل هدف تأسیس مدارس عالیِ تکنیکی بود: اما این مدارس مدتهاست متوجه شده‌اند که از این طریق گرچه تکنسـین‌های خوبی تعلیم یافته‌اند، اما هیچ مهندسی به بار نیامده؛ که از ابتکار مشـتق می‌شود. متخصصانی بـرای وظایف حال تعلیم یافته‌اند اما نه برای توسـعهٔ آینده. مدرسـهٔ تکنیکی مشهور در پاریس یک "مدرسه عالـی تکنیکی " نبود، بلکه مکان آمـوزش و پژوهش در علـوم پایه بود! مـدارس عالی تکنیکی این روزهای مـا حتی یک گام جلوتر می‌روند که در آن صرفاً مبانی انتزاعی و علمی محضش را برای درس وضع نمی‌کنند، بلکه با استنباطی ویژه ساعات درسشان را به رشته‌های اومانیستی اختصاص می‌دهند. من قصد ندارم تا این حد پیش روم، اینکه تأثیر متأسفانه ضد اومانیستی تکنیک را ناشی از خطاهای تعالیم قرن‌های پیش بدانم؛ امانگاه به همهٔ معضلات تکنیک نزد برخی مهندسان این دستاویز را می‌دهد، تا ریشـهٔ این شر، یعنی ریشه تعلیم و تربیت بررسی شود.

تمایل بر این است تا توصیه شود که همهٔ کسانی که می‌خواهند مشاغلی تکنیکی به دست آورند، در دبیرستان اومانیسـتی تربیت شـوند و از سـوی دیگـر متألهان، زبان‌شناسان و حقوق‌دانان در مؤسسات رئالیستی آموزش ببینند![طبق این اصل اساسی که در مدرسه قرار است آن چیزی آموزش داده شود که ایشان در شغل خود به آن نیاز ندارنـد ! زیرا این چیز محتوا (Inhalt) و دارایی(Gut) آموزش است! مدارس عالی (Hochschule) هم به کار دیگر رشته می‌آیند. گوته در ارائهٔ تصویری از خود به سال ۱۷۹۷ می‌نویسد: "از آن هنگام او آموخته که دنبال دلیل هر چیز باشـد، اینکه در علـوم بیش از آنکه از پی تعلیم روان باشد، یعنی آن روانی که همین آموزش را بر می‌رسد، به دنبال خود برابر ایستاها باشد...!"

به این ترتیب گزارش منقول دربارهٔ گفت وگوی گوته با ریمه چنین ادامه می‌یابد: " به هیچ وجه لازم نیست که آدمیان به علوم انسانی بپردازند. اطلاعات تاریخی،دست دوم و زیباپسندانه‌ای که از عصر باستان می‌رسند و به آن متعلق‌اند، چنان دستکاری شده‌اند که اصلاً دیگر این نیاز حس نمی‌شود تا از ایشان چشم‌پوشی شود؛ در واقع باید قصد می‌شد تا در حیات ایشان تأمل شود.البته بعدها این فرهنگ بدل به فرهنگی تک بعدی می‌شـود که برای وجهه‌هـای دیگر هیچ پیش فرضی ندارد، یعنی خود در اوج می‌ایستد و هر چیز دیگر در ذیل او می‌آید، پس این فرهنگ ما مولد نمی‌شود و نمی‌تواند باشد.

اگر درس رئالیستی در نگاه به مبانی انسانی و ارزش‌های



انسانی برابر ایستاهای این درس ایجاد شده باشد، پس این درس کاملاً در معنای گونه‌ای اومانیستی است، چون او همزمان علاقه پر شور جوانان به برابرایستاها را می‌یابد، می‌تواند حتی به یک آموزش اومانیستی ناب‌تر هدایت کند، در حالی که درسی که غالباً به قالب‌های صوری خشک می‌چسبد در رشته‌های کلاسیک به سادگیِ تمام به سمت یک تعلیم زبانی [از نوعی که به حیوانات یاد می‌دهند] و از این رهگذر به سمت تعلیمی غیر اومانیستی منحط شود.

"آموزش تک بُعدی هیچ آموزشی نیست. هر چند باید از یک نکاتی شروع شود] اما به جوانب بیشتر باید توجه شود. به هر حال، خواه آدمی آموزش خود را از وجههٔ ریاضی یا زبان‌شناسانه یا هنری داشته باشد، همین که آموزش دیده باشد، مطلب فوق در موردش صدق می‌کند، یعنی یک وجههٔ خاص نمی‌تواند به تنهایی در علوم موجود باشد. یکایک علوم در عین حال فقط آن معانی‌اند، که با آنها برای برابر ایستاها چهره می‌سازیم؛ البته آن‌چنان که مضحک می‌بود، اگر کسی بخواهد بینایی را با شنوایی جبران کند، یا عکس آن، یعنی بخواهد یکی را جایگزین دیگری کند، ... پس مضحک است جبران کردن ریاضیات توسط مابقیِ گونه‌های شناخت و همین طور در مورد شاعری و غیره" من باید هنوز کلامی را دربارهٔ درس علمی، طبیعی در روند تحصیل دبیرستان اومانیستی بگویم. نمی‌توان در پاسخ گفت که فیزیک متجاوز از سه سال با دو ساعت درس هفتگی مورد توجه بوده به طوری که در تقسیم‌بندی مواد درسی برای دانش‌آموزان توانسته "قوانین و موضوعات بنیادین فیزیک" ارائه شوند. ایضاً این باید از موضع اومانیستی به شدت رد شده باشد؛ که آن را در درس اومانیستی با کمال میل حاضریم گرامی داریم، یعنی تربیت منتهی به تفکر و منتهی به پی‌جویی شناخت علت‌ها، توسط یک چنین شیوهٔ اضطراری، کنار نهاده می‌شود. از نظر تربیت شناسی محض باید پرهیز شود که دانش‌آموزان در بخشی از رشته‌های درسی، یعنی درس‌های علمی، طبیعی، از این

بشر دنیای حواس را صرفاً به این سبب به عنوان دنیایی از برابر ایستاها تجربه می‌کند که چون با چیزی ربط داشته باشد که به فراتر از غرایز حسّی چنگ می‌زند.

ضرورت بشری در این نیاز واقع است، تا از نو چرخش کند و همه چیز را طبق ملاکی جدید از نو به هم گره زند. حاضریت همیشگی این ربط،خاستگاه توجه بشری است، همین‌طور خاستگاه جهان بشری و از این رو علم طبیعی است.

حکمت و اندیشه

آموزش استوار رشته‌های اومانیستی کناره گیرند، بیشتر در آن سنینی که باید در آنها فهم عمیق‌تر بسط یابد. و این از دو نظر خطرناک است، یعنی وانهادن درس علمی، طبیعی را به یک چنین بررسی سطحی، چون جوانان در موردعلوم طبیعی بیشتر از فکر محض از مناسبات بی‌واسطه با آموزشهای خارج از مدرسه نتیجه می گیرند. پس علم طبیعی با اصل اومانیستی بیگانه میشود، اما نه به دلیل درس علمی، طبیعی، بلکه چون در قالب اجرایی‌اش تأمل نشده است. درعین حال اومانیست‌ها قرار بوده به آن چیزی نظر کنند، که به این واسطه برای ایده‌آلشان گور کندند.

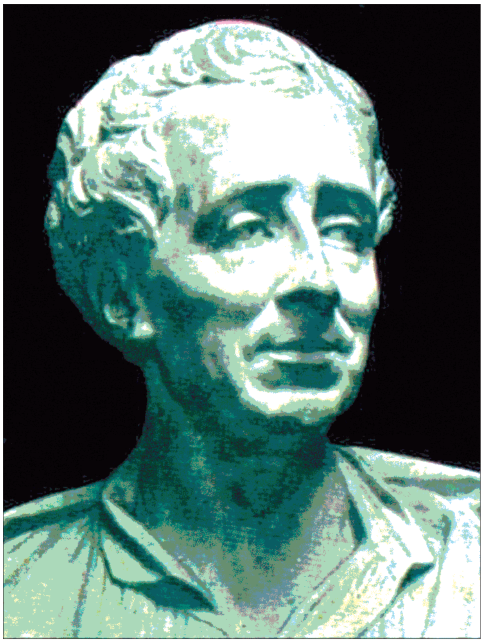
تمایل به این پرسش هست که آیا شرّ کوچکتر این نیست که چند ساعت پرداختن به رشته‌های اومانیستی به نفع علم طبیعی قربانی شوند و به جایش اصل اومانیستی در کل و نیز درزمینهٔ خاص جذاب برای جوانان اجرا شود؟ ایضاً آیا با مخاطراتی مواجه نیستیم که برای فرهنگمان به خاطر استفادهٔ ماتریالیستی از علم طبیعی و تکنیک تهدیدآمیزند، تا از دو منظر عمده [منظر علمی، طبیعی و منظر اومانیستی] تفکر جوانان به مضامین انسانی همین جوانان معطوف شود؟ آن کس که پروای حرمت نهادن به ایشان را داشته باشد، با ایدهٔ قدرت مادی‌شان بیگانه می‌شود. آیا در اینجا آموزش مؤثرتری برای شیوهٔ فکری اومانیستی وجود دارد، به جز آنچه تاکنون به خورد جوانان داده‌ایم: جنگ‌های فاتحانهٔ سزار یا ستیزه‌های همیشگی شهروندان رومی یا...؟

همواره باز نزد گوته به انکار هرگونه ملاحظهٔ تک بُعدی بر می‌خوریم، یعنی به اومانیسمی که دیگر در این مقام یک علم نیست، دیگر به حوزه‌ای مرزبندی شده از بشر ربط ندارد، بلکه به عنوان قالبی فکری سراسر حیات را در برمی‌گیرد.

"آخر چیست این علم؟
فقط نیروی حیات است.
حیات از این علم سر نمی‌زند.
که حیات باید حیات راعطا کند."

اومانیسم کلاسیک، اومانیسم فلسفی، علم طبیعی، تازه با هم متحد می‌شوند و در حیات واقعی، این علوم این شیوه‌های فکری، به عنوان روش‌هایی تربیتی و اصولی از حیات ثمربخش می‌شوند. این یک پراگماتیسم از نوع برتر و نجیبانه‌ترست، چون مسئله‌اش نه هدف و ارزش لحظه‌ای، بلکه فواید آشکار برای تحول آن بشری است که از لحاظ انسانی مبتکر باشد. این فایدهٔ آشکار تازه موقعی بهرهٔ بشر می‌شود، که او به مدد آگاهی (Bewusstheit) خود را به عنوان عضوی از زنجیرهٔ طولانیِ تحول فرهنگی احساس کند، که در آن تمامی

بشر در علوم طبیعی طبیعت را تحصیل می‌کند و غیر ممکن است بتوان طبیعت را به پدیداری از بشر مبدّل کرد، یا تاریخی کرد (هیستوری)، آن‌طور که این امر یکبار تلاش ایده‌آلیست‌ها بود و حالا باز اگزیستانسیالیست‌ها سر آن دارند.



جهات روان او فعال باشند و باید فعال بمانند. این یک اومانیسم با بیانی جدید است که چون دشمن هرگونه جمود است، خود را با شور و طراوت پیش می‌برد و می‌سازد و با پرسش از فایده برای آدمی، جهات پراکتیک اومانیته را نیز درمی‌یابد.

این‌گونه قرار نبوده میان علم طبیعی و کاربردش برای فایدهٔ بشر هیچ نزاعی ایجاد کند، که این معنای تکنیک است. ما هم می‌خواهیم در اینجا به گوته استناد کنیم. او که حقیقتاً شیوهٔ فکری ماتریالیستی نمی‌تواند برازنده‌اش باشد، عمیقاً مطمئن بود که وظیفهٔ علم طبیعی نیز با این هدف مرتبط بوده است: فراهم‌آوری فایده برای آدمی. "علم طبیعی قبل از همه به ما کمک می‌کند که تا حدودی برایمان آسان شود تحمل این شگفتی که ما از جانب طبیعت رسالت یافته‌ایم؛ بعد از آن اینکه این علم برای حیاتِ همواره فزاینده، آمادگی لازم را برای دست کشیدن از چیزهای زیانبار وهدایت چیزهای مفید برمی‌انگیزد؛" (دفتر واژه‌شناسی ۱۸۲۲).

"پدیدارها لایق هیچ چیز نیستند، موقعی که بینشی ژرف‌تر و غنی‌تر را در مورد طبیعت برایمان تضمین می‌کنند، یا موقعی که بَهرِ فایده به کارمان می‌آیند". ("دربارهٔ ادبیات و حیات"، در میراث)...

و این ابیات

تو طبیعت را به نزدیک خود داری،
که هر کس قادرست از آن بهره جوید:
چیزی را به خطا جعل نکرده‌ای
که بَهرِ آدمیان برکت آورده‌ای!

این ابیات ما را یکراست به یاد سرودهٔ مهندس می‌اندازد!

و از این رهگذر به خود تکنیک می‌رسیم. هیچ کس نمی‌تواند تردید کند، که تکنیک برای تبدیل روابط حیات، برای طبقه‌بندی اجتماعی، برای ابزاری شدن قدرت سیاسی مسئول است. هیچ کس هم نمی‌تواند اعتراض کند که تکنیک چرا قوانین خاصش را دارد و اینکه بشری که قصد دارد در خدمت تکنیک باشد، مجبور است تحت نظام این قوانین قرار گیرد، همان‌طور که بشر به قدرت‌های طبیعت [به باران، به طوفان، به گرما، به سرما] باید تن در دهد، اگر نخواهد نابود شود؛ همان‌طور هم باید به قوانین فصل‌های سال توجه کند، اگر بخواهد معاش خود را از زمین کسب کند.

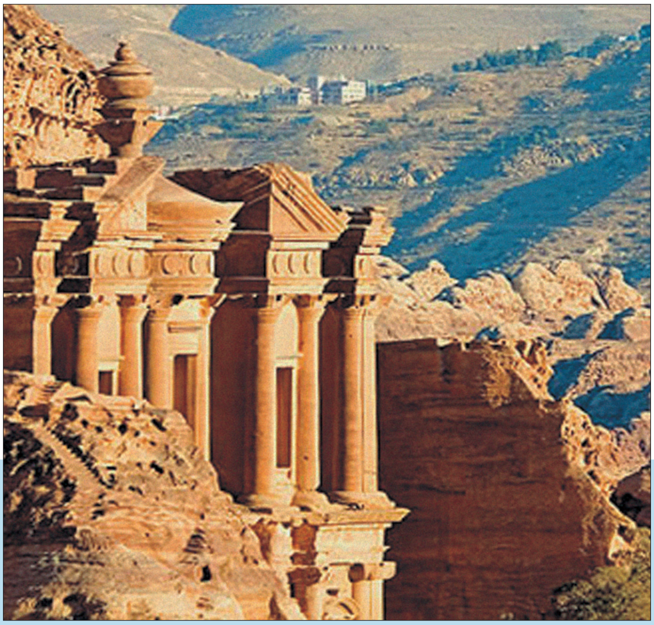
قوانین تکنیک قوانین طبیعت‌اند که بشر مجاز نیست از آنها تخطی کند. با این حال اگر چنین کند، ماشین‌هایش از کار می‌افتند یا آنها خودشان و او را تخریب می‌کنند. آنچه در مورد ساخت و کاربرد ماشین‌ها معتبر است، برای ایجاد گیاهان و پرورش آنها، برای بهره‌برداری از مواد طبیعت، برای تغذیه، برای درمان هم معتبر است. در واقع سیستمی در طبیعت گمارده شده، که به تکنیک به عنوان پیش‌فرض‌های درون علمی‌اش منتقل شده است.

هر تکنیکی [در گسترده‌ترین معنا] البته تجاوزی به طبیعت را نیز باز می‌نماید؛ اما این تجاوز (Eingriff) به یک فاجعه ختم نمی‌شود، یعنی به تغییراتی که برای بشر زیانبار باشند نمی‌انجامد؛ که برای استفاده (Verwendung) از شناخت‌های علمی باز دیدگاه‌های دیگر برملا کند، که به عنوان پیش‌فرض‌های برون علمی تکنیک قرار است مشخص شوند و آنهایی که به عنوان ایده‌هایی منطقی (regulative Ideen) "امکانات نامحدود" تکنیک را محدود می‌کنند.

در این باره برای مثال توجه به خطراتی لازم است که با تجاوزها به خان و مان طبیعت ارتباط داشته‌اند، خشکاندن بخشی از زمین به عنوان پیامد جنگل‌زدایی و در ارتباط با تغییرات در روابط فصول دردیگر محیط‌ها؛ تغییر مسیر رودهای طولانی که موجب تغییرات فصلی می‌شود و دلیل آن ریختن مدام فاضلاب گرم کارخانه‌ها به آنهاست؛ یک تکنیک غلط برای گسترش جنگل‌ها، اینکه درختان خاصی کاشته شوند که رشد سریع دارند که مستقیماً به ازدیاد آفات می‌انجامد؛ استفاده از یک درمان برای یک اندام (ارگان)، بی‌آنکه به طور همزمان به کل ارگانیسم توجه شود. ارزیابی پیش‌بینانه هم به ایده‌های منطقی تعلق می‌گیرد که آیا با یک رویّه تکنیکی بتوانند بیماری‌های شغلی مرتبط باشند، توجه به تأثیرات ارزش‌ها و سر و صداهای بلند ماشین‌های پرشتاب، به امواج الکتریکی با فرکانس‌های بالا به امواج نوری خیلی روشن و به اشعه‌های رونتگن و اشعه‌های رادیواکتیو در یکایک اندام‌ها یا در کل ارگانیسم.

یعنی با هر پروسهٔ جدید تکنیکی می‌تواند خطرات جدیدی وارد شود؛ سبب‌های بشری هم می‌توانند بهره‌کشی پروسهٔ تکنیکی راممنوع کنند، خوداین پروسه اگر به بی‌شمار مردم چیزهای ارزشمندی را تحویل داده باشد؛ پس مجاز نیستیم حیات بشر را به نفع حیات بشر فدا کنیم.

اما قرار بوده این درخواست به ایده‌های منطقی هم متعلق باشد که تکنیک، آثار تکنیک و از این رهگذر نهایتاً نتایج پژوهش علمی، طبیعی در جهت ضرر بشر به کار نرفته باشند و در جهت تخریب یا اصلاً ستیزه با بشر از آنها سوءاستفاده نشده باشد. این معضل با خود تکنیک اصلاً هیچ سرو کار دیگری ندارد؛ این یک معضل صرفاً بشری است و شاید امروزه معضل اصلی اومانیته باشد. این مخاطره نه در تکنیک [بنابراین نه در علم طبیعی]



بلکه در یک تکنیکی شدن لگام گسیخته تفکر واقع است، که با دست کشیدن از اومانیسم، خود را از امور بشری خلاص می‌سازد.

این معضل، آن‌طور که گاه با نسنجیدگی گفته شده، نمی‌توانسته از این طریق حل شده باشد که پژوهشگر موظف است در آنجایی کارش را تعطیل کند که در مسیر یک توسعه، کاربرد پذیرش را به عنوان ابزار تخریب یا نابودی بشناسد. در این صورت مجاز نمی‌بود هیچ فرهنگی از باکتریها طراحی شده باشد که پرورش آنها پیش‌فرض برای آزمودن مسیر درمان است! در پروسه‌های فیزیکی و شیمیایی می‌توانسته ضمن پژوهش در تأثیرات تخریبی‌شان برخی آگاهی‌ها کسب شده باشند. همچنان که اغلب پژوهش‌گران مدتها هیچ خبر ندارند کدام ابزار تخریب ترسناک را او در آزمایشگاه صلح‌آمیزش می‌پرورد.

تمایز شدید میان تکنیک و تکنیکی شدن به نظرم برای اجتناب از سوء تفاهم‌ها گریزناپذیر باشد. تکنیک نخست به عنوان کنشی روانی صرفاً فیزیک و شیمی کاربردی است که بشر فقط به آن اندیشنده و پژوهشگر وارد می‌شود. این امکان به عنوان پدیدهٔ متعاقب تازه مطرح می‌شود تا نتایج کار روانی یکایک افراد را برای همگان مفید سازد. البته این یک شیوهٔ فکری بشری است. این شیوه آن حوزهٔ اومانیته را می‌سازد که برایش تازه با توسعهٔ علم طبیعی، زمینه مهیا شد. اجرای مفیدسازی و مسئلهٔ مواد قابل ساخت، روندِ ظاهری تکنیکی شدن‌اند؛ بشر در آنها نقشی کاملاً متفاوت دارد. تصمیم در مورد نوع اجراء، انتخاب هدف کاربرد فقط و فقط دردست و ارادهٔ او قرار دارد.

البته تکنیکی شدن قوانین درونی خاص خودش را هم دارد که بشر باید به آنها تسلیم شود، اگر بخواهد آن را مفید شکل دهد. من فقط قصد دارم به سرعت جریان تولید تکنیکی اشاره کنم. وقتی بشر لامپ، لوازم منزل و لباس را برای زندگی روزمره‌اش می‌خواهد، وقتی درمان را علیه بیماریها می‌خواهد، وقتی دوچرخه یا اتومبیل می‌خواهد [پس باید روند اجباری و اصولی کارخانه‌ای شدن ، نوار متحرک خط تولید، کار سریع و غالباً سرسام‌آور، زحمت و عرق ریختن و خلاصه شدت و سرعت کار را به جان بخرد] به طور بلاشرط این، قانون درونی تکنیکی شدن را اقتضاء می‌کند: این بهایی است که هر بشری آن را برای بهبود شرایط زندگی، برای تمدن و پیشرفت فرهنگ پرداخته است. یک نفر در فعالیت ایجاد، دیگری در آزمایشگاه، سومی در حمل و نقل و تقسیم محصولات.

در اینجا هم در کنار پیش‌فرض‌های "درون تکنیکی" تکنیکی شدن، پیش‌فرض‌های "برون تکنیکی"، و ایده‌های منطق وارد می‌شوند. اینها به ویژه محدودیت‌های ترسیم شده به عنوان مطالباتی اجتماعی در زمانِ کارند، تا در مواظبت از کارگران برای موفقیت در کارشان سهیم باشند. این‌گونه به طور اجباری در تکنیکی شدن، دیدگاهی از اومانیسم محض به میان می‌آید، آداب اجتماعی (das soziale Ethos). زیرا هرگونه تکنیکی شدن، هرگونه ماشینی شدنِ کار در واقع و درنهایت فقط موقعی برای بشر ارزش دارد که به نفع همگان تمام شده باشد، همهٔ آنهایی که از نتایجش

هنگامی که در اروپا از برهوت سیاسی و معنوی قرون وسطای مرده، علم به زیبایی و ارزش بشر، به جاودانگی اندیشه‌های فلسفی با کشف دوبارهٔ عهد باستان کلاسیک از نو سربرآورد، پژوهش مدرن طبیعت آغازشد. بزرگان عصرباستان نیز نزد این پژوهش مطرح شدند، آن هم توسط آشنایی با آثار علمی، طبیعیِ فراموش شدهٔ آنها.

استفاده کنند و آنهایی که در ایجادش دخیلند.

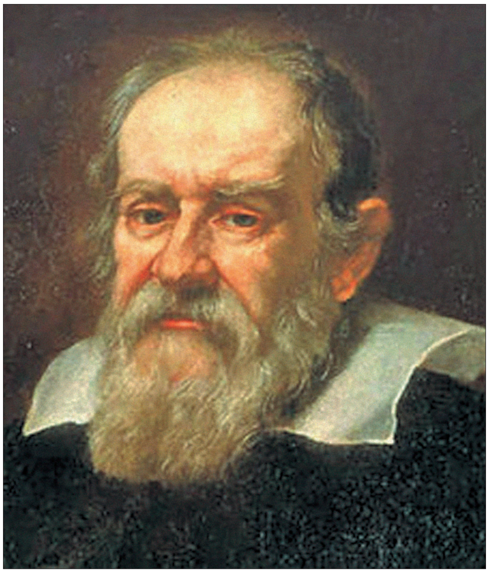
به ایده‌های منطقی به ویژه این تقاضا تعلق می‌گیرد که تکنیکی شدن برای ایجاد وسائل تخریبی مورد بهره‌برداری قرار نگیرد. این با تکنیک و تکنیکی شدن چونان چنین چیزهایی اصلاً هیچ ارتباطی ندارد؛ چون فقط و فقط در ارادهٔ بشر واقع است، تا این قانون را ارائه کند [یا دیگران و خود را به جبر نیروهایی لگام گسیخته مسترد کند.چون این قرار بوده به دنیا بعد از سالهای ۴۵ ، ۱۹۳۹ به طور قطعی آموخته باشد که رابطهٔ جنگ و مردم مثل رابطهٔ شبان و گله است.

این همه معضلات این بشر است، یعنی عنایت و حرمت به حیات. آن‌طور که بشر تصمیم گیرد [هر کسی جلوی دیگران، قدرتمندان جلوی ملت‌های خود و یا دیگر ملت‌ها] نوع این تصمیم با آموزش صوری‌اش هیچ ارتباطی نخواهد داشت. زیرا به راستی آنانی که محصولات علم طبیعی را به پیروی یا تحت انقیاد یک قدرت سیاسی بدون دغدغهٔ خاطر استفاده می‌کنند، باید طبق تعلیماتشان نهایتاً به عنوان "اومانیست" مشخص شوند] و البته نه طبق رفتار انسانی‌شان و این مشخصهٔ اومانیسم‌است.

تکنیک، دختر ابلیس یا یک کنیز نیست؛ بلکه فرزند علم طبیعی است، پدرش آن تکلیفِ عطا شده به بشر از جانب خداست، تا در قوانین عالم به بینش رسد. تکنیک در نجیبانه‌ترین معنا رسالت یافته، تا به آدمیان فواید معنوی و مادی را عطا کند. البته اجازه نداریم چنین سطحی قضاوت کنیم که ما [به تأکیدی منفی] فیلم و رادیو را به عنوان تکنیک ندیده می‌گیریم؛ اینها به همان اندازهٔ کم یا زیادی "تکنیک"اند که مراقبت از زیبایی به معنای "اومانیسم" است! اینکه قالب محصولات فهم بشر در حیاتش و در بشریتش چه چیز را می‌سازد و چگونه می‌سازد، معلوم نیست. آنکس که "ظاهر تکنیک" را در تضاد با "باطن اومانیسم" طرح کند، نمی‌داند "تکنیک چیست و تفکر اومانیستی‌اش را از این طریق بی‌قدر می‌سازد. مسئلهٔ تکنیک علمی، طبیعی یا اومانیسم نیست، بلکه بشر یا نابشر است:

طبیعت نه مغز دارد نه پوست
همه چیز با آن یکباره است؛
این فقط تویی که خودت را می‌آزمایی
که مغز باشی یا پوست!

به یک اندیشه مایلم بار دیگر بازگردم: آکندگیِ سراسر حیاتمان به نتایج مادی علوم طبیعی و دگرگونیِ پر شتاب و پراکنده همین حیات به دست تکنیک به این می‌انجامد که همگان از همهٔ طبقات اجتماع به مسائل تکنیک و امکانات فعلی وآتی‌اش علاقمند شوند. من نمی‌دانم، آیا کلاً برای یکبار هم در همهٔ تاریخ بشر زمانه‌ای وجود داشته که در آن همهٔ طبقات مختلف جامعه به یک



مسئله علاقمند شده باشند. از این مطلب باید مربیان تربیتی ما تمکین می‌کردند؛ این تکلیف روشن برای تربیت بشر است، تا این علاقه‌مندی‌ها، این حساسیت چنان هدایت شوند، که به آموزش انسانی ختم شوند. این راه به روشنی ارائه شده: بازگشت از آن راهی که از علم محض به تکنیک انجامید: از نتیجه به سمت مبانی علمی، طبیعی، به سمت شناخت ماهیت تکنیک و معنایش برای بشریت، به سمت هدف نهایی اومانیسم بازگشتن. در این صورت خطر ضد بشری شدن و تکنیک زده شدنِ جهان ما از بین می‌رود.

خطر اینجاست و باید از سر جدیّت بیش از این خود را فریب ندهیم. علوم انسانی کلاسیک به تنهایی نمی‌توانند بشری را راضی کنند که مدام در راه توسعه است، این پیامد بلامعارض و پایدار گسترش تفکر بشری است و چگونه است در مورد طبیعت؟

گوته در دفتری با عنوان "در باب علم طبیعی در کل" به سال ۱۸۴۳ که عنوان دیگرش "عصر باستان، یا شاید عصر فرسوده" است، می‌نویسد:"

"اگر دانشی (Wissen) بالغ باشد، تا به علم (wissenschaft) بدل شود، پس باید ضرورتاً بحرانی را ایجاد کند؛ چون آشکارا به تفاوتی بدل می‌شود میان آنهایی که هر یک از دیگری جداست و چنان کسانی که کلیّت را در نظر دارند و با کمال میل حاضرند به هر جزئی بپیوندند."

بحران ایجاد شده است: دانش (Wissen) در باب طبیعت به علم طبیعی (Naturwissenschaft) [ساینس] بدل شده است؛ اما سرنوشت آثار این علم طبیعی [همان تئوری و تکنیک باشد] با تقدیر زمینی بشر شباهت دارد؛ این آثار رشد می‌کنند و پیر می‌شوند و در می‌گذرند و چیزهایی نو را در گردونه‌ای ابدی با کمالی روبه تحول پدید می‌آورند. در کل امّا آن ارزش‌های علم طبیعی که به سبب این تحول حاصل شده‌اند، مادامی مورد کم توجهی قرار گرفته‌اند که این شناخت به دست آمد، که اومانیسم چیزی تمامیت خواه است: یا این اومانیسم همه چیزی، از جمله موجودات زنده را همواره از نو به طبیعتِ موجود پیوند می‌زند [یا دست کشیده از اینکه برای بشر ایده‌آلِ کلی را معنا کند.

این راه حلِ بحران است: علم طبیعی، تکنیک و تکنیکی شدن به اومانیسم نه فقط تکالیفی جدید، بلکه هم محتوایی جدید را ارائه می‌کنند؛ همچنین اومانیسم باید با طراوت و پراگماتیک شود.این اومانیسم [آیا مجاز است اومانیستی علمی، طبیعی و پراگماتیک نامیده شود؟] نمی‌تواند با طراحی‌ها و گرایش‌هایی ناسیونالیستی نیز منحرف شود. این اومانیسم بنابرماهیتش هم ورا ملی و هم کلاسیک است، البته این خطر را در خود پنهان نمی‌کند، تا تذکر به ایده‌های اجتماعی، سیاسی و ناسیونالیستی ادوار گذشته را بیدار نگه دارد و اصلاً آنها را به عصر ما منتقل کند، مانند وظیفهٔ تک بُعدی علوم انسانی.

عطش‌های آدمی برای تجربهٔ چیزهای نو و برای تحقق چیزهای ناممکن، نمی‌تواند برای اومانیسم کلاسیک راضی کننده باشد و به معضل کم‌ارزشی می‌انجامد و این یکی به نفرت و هیجان‌زدگی ناسنجیده ختم می‌شود.

مراقبت از مبانی انسانی تکنیک ودانش محض خاطر فوایـدش برای بشـر، یک جهان‌بینی ماتریالیسـتی را می‌راند؛ این مهم در پیوند با ارزش‌های ابدی شـرافت و زیبایی، به آموزش روان کامل بشر هدایت می‌کند.

تمایل بر این است کلام منقول از گوته که در ابتدای این مقال آمد برای این قرن ما در نظر آید: طبیعت دیگر بی‌واسطه بر آدمی تأثیر نمی‌بخشد؛ این یک بخت مساعد اسـت که تکنیک به آنجا رسیده که علاقه‌ها را به خود جذب کرده و راه به شـناخت طبیعت و از این رهگذر به اومانیته را دوباره گشوده است."

این اومانیسـم پراگماتیک (عمل‌گرا) امـروزه احیاناً آخرین امید ما باشـد. چون همان طور که کپلر در یکی از نامه‌هایش می‌گوید: "اگر روان (Geist) در آن جهتی که خدا آن را سـاخته، مشاهده‌اش را فهمیده باشد، پس آن جهتی را هم می‌فهمد که خدا عطایش کرده، تا به آن عمل کند. این اگر نزد هر کس حاصل می‌شد، برای تبار بشـری هیچ آرزوی دیگری نمی‌ماند، به جز اینکه همهٔ آدمیان در سراسر این زمین دوّار در شهری با هم ساکن می‌شـدند و به دور از هر نزاعی در این جهان با هم شاد می‌بودند، همان‌طور که از آیندگان آن را امید داریم."

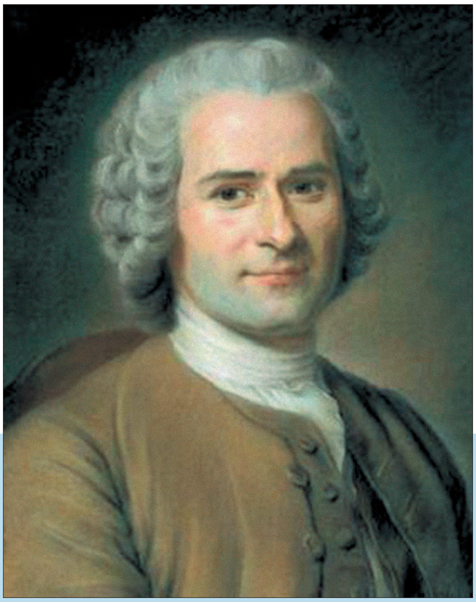
معضل آُبژکتیویته

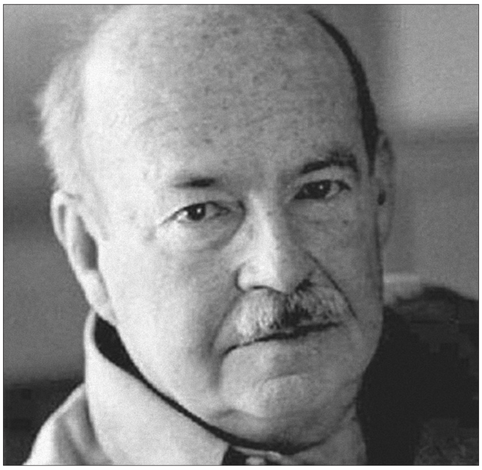
طراحی چارچوب گفت و گویمان موضوعی است که ابتدا به آن پرداخته می‌شود. توضیحات پروفسور گرلاخ ما را در مقابل معضل چیز اُبژکتیو قرار داده، آن چیز اُبژکتیو، که پیش فرض هم علوم طبیعی هم علوم انسانی و از این رو هم واحد تصویرمان از واقعیت را باز می‌نماید. من این نکته را برمی‌گزینم، چون اگر علوم طبیعی و علوم انسانی یک داعیهٔ مشـترک اصلی: کسـب چیز اُبژکتیو داشته باشند، پس باید ما قبل از هر چیز دو مسئله را طرح کنیم:

۱. از کجا برای بشر کلاً این داعیه پیش می‌آید؟

۲. به کدام شیوه بشر می‌تواند با چیز اُبژکتیو روبرو شود؟

مایلم نخست پرسش اول از خاستگاه ادعای بشر در مورد اُبژکتیو را بررسی کنم. بشر اساساً خود را از حیوان متمایز می‌کند: این حیوان در جهان بیولوژیکش به طور پایدار نهان شـده است. هر یک از اعمال حیوان توسط غریزه‌ای هدایت و حمل شده که به حیوان برای رسیدن به هدف اطمینان می‌دهد. از این رو تمامیِ اعمال حیوان در تناسب بازمان دنبال می‌شوند، یعنی در لحظهٔ درست. البته به همین سبب هم همهٔ اعمال حیوان گمنامند؛ زیرا هـر حیوانی به طور فـردی تصمیم نمی‌گیرد، بلکه هر کدام به عنوان عاملی از یک واقعیتِ بسیار ریشه ای تر معلوم می‌شود که از آن موقعیت قادر نیست حیوان مزبور جدا شود: گونهٔ حیوانی. از این رو گونهٔ حیوانی در جهان





حیوانات، فردیت اساسی است و یا چیز بخش‌ناپذیرست و از این رو دنیای حیوانات، فردیت اساسی است و یا چیز بخش ناپذیرست و از این رو دنیای حیوانات هیچ تاریخی در معنای رویداد بشـری ندارد. همه چیز تکرار می‌شود، همه چیز نزد حیوانات همواره به شیوهٔ همسان و مطابق با گونهٔ حیوان جریان می‌یابد. از این رو گمنامی، بی تاریخی و تناسب بازمان، سه مشـخصهٔ حیات اُرگانیک‌اند. هر موجود زنده‌ای فقط مقطعی از واحد عینی گونهٔ بیولوژیک اسـت. به همین سـبب حیوان مرگ را نیـز در معنای بشری نمی‌شناسد. واقعیت حیوانی، اُبژکتیویتهٔ (عینیت، بی‌غرضی، بی‌نظری) حیات حیوانی انجام گرفته است. بنابراین چیز اُبژکتیو تازه موقعتی به معضل بدل می‌شود که ما شروع کنیم از شـرایط، از قالب‌های پایدار حیات پرسـش کنیم. البته در این پرسش نوع خاص طبیعت بشری آشکار می‌شود، همان‌طور که اکنون خواهیم دید، همچنین خاستگاه علوم طبیعی روشن می‌شود.

تجربهٔ تعیین کنندهٔ آدمی این است: در تضاد با حیوان که در دنیای حواس و غرایز به طور قطعی مقیّد و محصور می‌ماند، برای بشر دنیای حواس و غرایز چیزی نسبی اسـت که مدام تغییر می کند. آنچـه در قیاس با چیزی بزرگ ظاهر می‌شـود، در قیاس با چیزی دیگر کوچک می‌نماید. این نسـبیت (Relativitat) چنان گسترده است که برایمان غیر ممکن است، بدون ملاکی معین تصمیم بگیریم، آیا چیزی بزرگ یا کوچک است. آنچه در این اثنا عجیب است، اینکه بشر ظاهراً می‌تواند هر ملاک دلبخواهی رابه عنوان نقطهٔ شـروع برای این تصمیم‌ها برگزیند.

از این تجربهٔ بشری در مورد نسبیت همهٔ محسوسات این ضرورت ایجاد می‌شـود، تـا در دنیای تظاهرهای محسـوس نظمی ساخته شود. این نظم را در طرح یک مکان بشری، یک زمان بشری محقق می کنیم، یعنی دنیایی که بر اساس ملاک‌هایی بشری ایجاد شود. این است درخواست علم طبیعی.

چون بشر باید میان تظاهرهای محسوس جهت‌یابی کنـد، کـه ایـن تظاهرهـا (Erscheinungen) خـود بـرای او همـواره چیزهایی نسـبی مـی مانند، پـس نمی‌توانسـته آن نظمـی، کـه او می‌جویـد، در پدیدارهای(Phanomene) محسوس یافت شوند. چیز اُبژکتیوی که از آن علوم طبیعی شروع می کنند، مجاز نیست از این رو هیچ چیز محسوسی باشد. دنیای حواسی که برای حیوان باز چیز اُبژکتیو است، توسط آدمی جایش را به دنیایی از اعداد و کمیت می‌دهد.

بنابراین نتیجهٔ اول را در اینجا داریم: بشر علوم طبیعی را می‌سازد، تا راهش را در دنیای حواس پیدا کند، بنابراین علوم طبیعی در وضعیت خاص بشـر گنجانده شـده‌اند وبدون این وضعیت قابل تصور نیستند. این اولین رابطهٔ علوم طبیعی با ذات بشـر اسـت، رابطه‌ای که در حال حاضر باید آن را نگه داریم، نه فقط جهت آنکه تصمیم بگیریم علوم طبیعی باید "به چه کار آیند"، بلکه برای آنکه ماهیت خود علوم طبیعی را بشناسیم.

به این خاطر به پرسش دوم می‌رسیم: اُبژکتیویته علوم

قوانین تکنیک قوانین طبیعت‌اند که بشر مجاز نیست از آنها تخطی کند. با این حال اگر چنین کند، ماشین‌هایش از کار می‌افتند یا آنها خودشان و او را تخریب می‌کنند. آنچه در مورد ساخت و کاربرد ماشین‌ها معتبر است، برای ایجاد گیاهان و پرورش آنها، برای بهره‌برداری از مواد طبیعت، برای تغذیه، برای درمان هم معتبر است. در واقع سیستمی در طبیعت گمارده شده، که به تکنیک به عنوان پیش‌فرض‌های درون، علمی‌اش منتقل شده است.

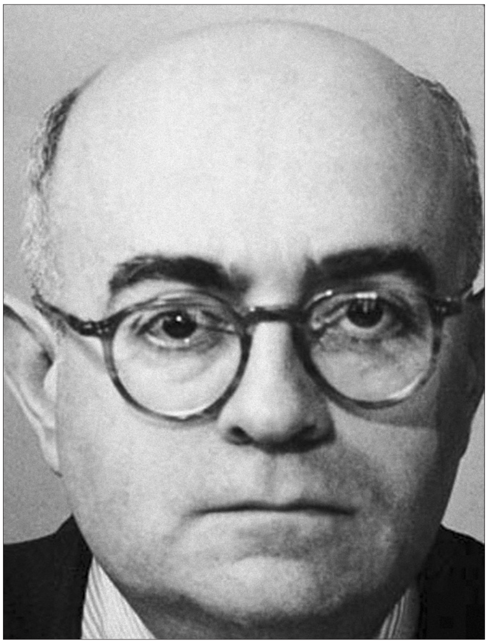
طبیعی درچه واقع است؟ آیا ممکن است، علوم طبیعی فقط به سمت طراحی‌های بشری هدایت شوند؟ در این صورت می‌توانست همان ابتدا هم این امر به نظر رسد؛ چون بر اساس اصول طرح شده توسط یکایک علوم، و یا Axiome (مبانی)، حوزه‌های متفاوت چیز اُبژکتیو را به دست می‌آوریم که با حوزه‌های متفاوت یکایک علوم مشابه‌اند.

البته واضح است که هر طرحی از اصول مجاز نباشد جهانی اُبژکتیو را شکل دهد. در واقع می‌بینیم که حتی فیزیک مجبور بوده، مبانی‌اش را تغییر دهد، چون بر اساس تجاربی جدید می‌شناسد که مبانی فعلی کافی نبودند. بنابراین از کدام نوع است این اُبژکتیویته که مبانی علوم باید با آن منطبق باشند؟

اولین توجه را به این مسئله می‌کنیم: آدم عامی تصورمی کند که اُبژکتیویته در تظاهرهای محسوس نهفته است، که از آنها علوم طبیعی در واقع [باید آغاز کنند، چون طبیعت برایمان توسط حواس پدید می‌آید] سهل است شناختن اینکه طبیعت محسوس چیز اُبژکتیوی راکه علوم طبیعی آن را می‌جویند، نتواند به دست آورد، چون برای آنکه تظاهرهای محسوس به نظم آیند و برای آنکه بشر راهش را در آنها پیدا کند، به علوم طبیعی متوسل می‌شود. در اینجا ظاهراً به یک چاره‌ناپذیری(Aporie) مبتلا باشیم: خاستگاه مسائلمان تظاهرهای محسوسند، اما چون اینها بی‌نظم، یا متفاوت و نسبی ظاهر می‌شوند، دنبال ملاکهایی هستم که اُبژکتیویته‌شان را نتوانند از آن چیزی مشتق سازند که حواس آن را پدید آورند.

اما در کجا قراراست دنبال اُبژکتیویته‌ای باشیم، که باید علوم طبیعی با آن منطبق باشند و تمام ساختار بنیادین را باید داشته باشند؟

ما بیشتر اوقات چیز اُبژکتیو را با برابرایستاگونگی (Gegenstandhaft) عوضی می‌گیریم و به برابرایستاها می‌چسبیم ، تا راهمان را از میان دنیای پُرنوسان چیزهای نسبی پیدا کنیم. برابرایستا به واقع آن چیز است که در برابرمان واقع است و ظاهراً به همین سبب مستقل از ماست و از این رو دیگر نسبی نیست. از برابر، ایستا (Gegen –stand) اما فقط موقعی آگهی دارم که خود را برایم آشکار سازد (Sich offenbalt)، خود را به من نشان دهد (Sich zeigen). برابرایستای محسوس از این رو به تظاهرهای محسوس مبدّل می‌شود و اینها درواقع نسبی آشکار می‌شوند که ملاک‌هاشان با هم فرق می‌کند و به همین سبب ما دنبال یک چیز اُبژکتیو در ماورای حواس می‌گردیم. البته هر برابر [ایستای عقلانی] هر اندیشه‌ای (Gedachte) خود روابطی مادی یا هندسی] نمی‌توانند مبنای اُبژکتیویته باشند، چون در این صورت امکان داشت توسط قدرتی ناشناخته فریب خورده باشند. به همین دلیل دکارت،موقعی که در تأملاتش دنبال یک



مبنا (Grund) می‌گشت، [مبنایی که از طریقش بتواند هر تردیدی مغلوب شود] بر این عقیده بود که خود یک رابطهٔ ریاضی بتواند مورد تردید قرار گیرد؛ زیرا آن‌طور که او می‌گوید، هیچ کس قادر نیست ما را مطمئن کند که این رابطه توسط روحی خبیث ما را اغفال نکرده باشد. بنابر این هر برابرایستایی می‌تواند گمراه شده باشد و از این رو هیچ گاه اُبژکتیویته با ملاک‌های ما به اثبات نرسد.

اما پس کجا باید دنبال چیز اُبژکتیو بگردیم؟ ماهیت چیز اُبژکتیو در چیز ضروری و یا درچیز جهت [دهنده واقع است که از جانب هر شیوهٔ رفتاری‌مان فرض لازم گرفته شده است. چیز اُبژکتیو بنابر این چیز برابر]ایستای نیست، بلکه آن است که در آن "حاضریم" (Darin) که ما را ملزم می‌کند(Bindet)، که هرگز ما را رها نمی‌کند (nicht loslast). این اُبژکتیویته طبق سنت باستانی وجههٔ غول شاخدار را دارد(Elenchein): غولی شاخدار طبق افسانه‌ها که طول شاخ‌هایش به ۸۵ سانتی متر می‌رسید.) این غول شاخدار به ریسمانی محکم زنجیر شده است. یک چنین اُبژکتیویتهٔ زنجیر شده‌ای آشکارا به شیوه‌ای کاملاً متفاوت حاضر (wartigGogen) است، به جز آنچه یک برابرایستا می‌تواند حاضر باشد؛ برابرایستا صرفاً مادامی حاضر است که من در برابرش ایستاده باشم و هیچ چیز نمی‌تواند مانع من شود که به این برابرایستا نیندیشیم. [از برابرش دور نشدم]. به حاضریت غول شاخدار اما نمی‌توانم فکر نکنم: چون پیش فرض تفکر، رفتار و عمل من است. بنابر این فقط به آن "اندرونگی" (worin) که به آن ملزم می‌مانیم، نمی‌توانیم هیچ‌گاه به عنوان چیزی غیر حاضر فکر نکنیم. این حاضریت، حضور همیشگی آن چیز است، که با ما ربط دارد. اما این حاضریت هرگز نمی‌تواند برابرایستایی شود، چون هر برابرایستایی شدن، حاضریت مزبور را فرض لازم می‌گیرد.

یک چنین کاوشی دربارهٔ ماهیت اُبژکتیویته، کاوش ساختار استعلایی چیز اُبژکتیو است، یا کاوش شرایط آدمی و شرایط تجربهٔ او نیز هست: یک چنین کاوشی البته هیچ‌گاه نمی‌تواند تکلیف علوم طبیعی باشد، زیرا علم طبیعی که دنبال چیز اُبژکتیوش می‌گردد، البته خود مشمول درخواست چیز اُبژکتیو استعلایی قرار می‌گیرد.

تکلیف من بررسی کامل مفهوم اُبژکتیویته نیست، بلکه فقط نشان دادن این است که چطور این مفهوم که آن را علوم طبیعی فرض لازم می‌گیرند، به معضل ذات بشر دودستی پیچیده است.

اگر ما از آن چیزی پرسش می‌کنیم که به بشر مربوط است، می‌توانیم این مسئله را هم حل کنیم که علوم طبیعی به کدام اُبژکتیویته اشتغال دارند، چون فقط درآنچه به بشر مربوط است می‌تواند اُبژکتیویته با ملاک‌هایش گنجانده شده باشد.

عملاً هر پرسشی، اگر علمی، طبیعی هم باشد، از یک توجه شکل می‌گیرد. باز هم توجه به چیزی (و به همین سبب هم هر جدایی دریافت‌های محسوس)، تازه موقعی ممکن است که چیزی به ما ربط یابد. حیوان توجه می‌کند به دلیل غریزه‌اش، یعنی آنچه به او مربوط باشد و به همین سبب هم گفته می‌شود که

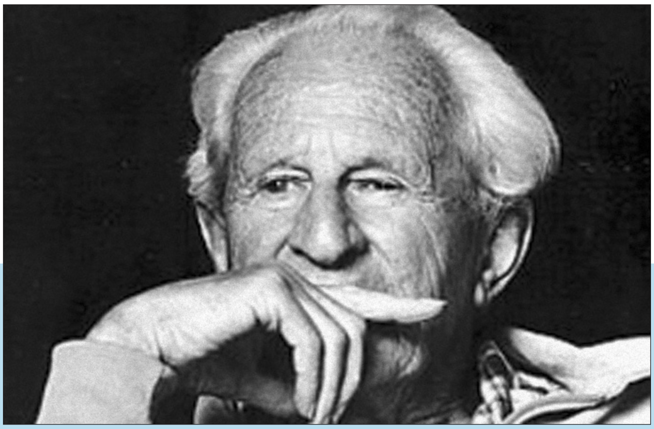
بشر علوم طبیعی را می‌سازد، تا راهش را در دنیای حواس پیدا کند، بنابراین علوم طبیعی در وضعیت خاص بشر گنجانده شده‌اند وبدون این وضعیت قابل تصور نیستند. این اولین رابطهٔ علوم طبیعی با ذات بشر است، رابطه‌ای که در حال حاضر باید آن را نگه داریم، نه فقط جهت آنکه تصمیم بگیریم علوم طبیعی باید "به چه کار آیند"، بلکه برای آنکه ماهیت خود علوم طبیعی را بشناسیم.

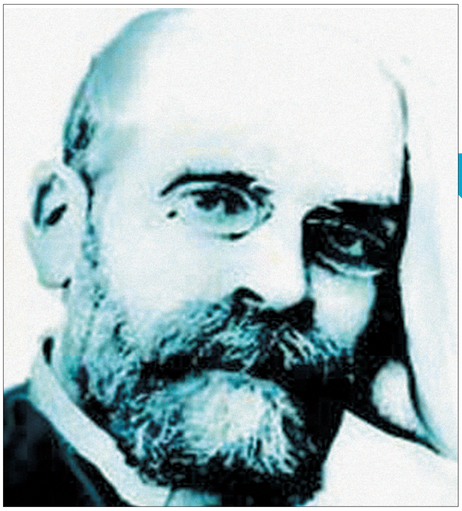
حیوان نیز محیطی (Umwelt) دارد. مفهوم محیط خاستگاهش را در دریافت آمپریک (تجربی، حسی) ندارد، اینکه مثلاً اندامهای حسّی زنبور عسل با اندام‌های حسی سگ تفاوت می‌کند، بلکه قبل از هر چیز در این دریافت دارد که آنچه هر گونهٔ حیوانی با آن ربط دارد، البته معین است که یکایک نمایندگانش می‌توانند با آن روبرو شوند ویا هر یک از آنها می‌تواندبه آن توجه کند. روبرو شدن با چیزی، نه چیزی اولیه، بلکه چیزی ثانویه است. چیز اولیه (das Primar) غریزه‌ای که در آن چیز ثانویه‌ای می‌تواند تازه شکوفا شود که این چیز ثانویه با آن چیز اولیه روبرو شده و در آن توجه حیوانات ظاهر می‌شود(sich bekundet) و از آن محیطشان ایجاد می‌شود.(entsteht).

مسئله بعدی این است: آیا این مطلب که بشر دیگر در دنیای حواس راهش را پیدا نمی‌کند و به همین سبب علوم طبیعی را طرح می‌کند، می‌تواند با این نظریه به توضیح رسد که غرایز حسی بشر از شدت افتاده‌اند؟ در این صورت علوم طبیعی صرفاً تکمیل سماجت کاستی گرفتهٔ محیط حسی می‌بودند و می‌توانستند آدمی را نهایتاً باز به آنجایی هدایت کنند که حیوان در آنجاست. تازه اگر بدانیم، آیا بشر فقط بیماری طبیعت است و علم طبیعی صرفاً یک راه درمان است، برای بازگشت به طبیعت می‌توانیم تکلیف علم طبیعی را هم تعریف کنیم.

این پرسش فقط پرسشی تئوریک نیست، اگر تأمل کنیم که علم طبیعی از سوی بسیاری کسان امروزه به این طریق دریافت شده است.

اما اگر این استنباط درست می‌بود که بشر صرفاً به این سبب ملاک‌های حیوی و حسّی را گم کرده که چون نیروی غرایزش کاهش یافت، می‌توانست این نتیجه صرفاً یک بی‌اعتنایی فلج کننده باشد. ما به عکس پی می‌بریم که بشر در تضاد با چنین تصوری فقط درمعرض اشتیاق‌های غرایز حسّی‌اش نیست، بلکه دستخوش اشتیاق‌های دیگری هم هست. این اشتیاق‌ها البته آنهایی‌اندکه دنیای حواس را در هم شکسته و آدمی رااز آن بیرون می‌کشند. بشر دنیای حواس را صرفاً به این سبب به عنوان دنیایی از برابر ایستاها تجربه می‌کند که چون باچیزی ربط داشته باشد که به فراتر از غرایز حسّی چنگ می‌زند. همان‌طور که وحدت یک بازی فقط برای کسی که بیرون ایستاده و بازی را نمی‌شناسد، در یکایک برابرایستاها در هم می‌شکند، وحدت عمل حسّی هم برای آدمی صرفاً به این دلیل آینه‌ای درهم شکسته است که چون یک ربط جدید او را از وحدت دازین حسّی جدا کرده، بیرون می‌کشد. ضرورت بشری در این نیاز واقع است، تا از نو چرخش کند و همه چیز را طبق ملاکی جدید از نو به هم گره زند. حاضریت همیشگی این ربط،خاستگاه توجه بشری است، همین‌طور خاستگاه





جهان بشری و از این رو علم ،طبیعی است.

اما در اینجا می‌توان ایرادی اساسی گرفت: اگر علوم طبیعی را در اُبژکتیویتهٔ بشر بگنجانیم، آیا علوم طبیعی را بشـری می‌سازیم؟ چون یک چیز قطعی است: بشر در علـوم طبیعی طبیعت را تحصیل می‌کند و غیر ممکن اسـت بتوان طبیعت را به پدیداری از بشر مبدّل کرد، یا تاریخی کرد (هیستوری)، آن‌طور که این امر یکبار تلاش ایده‌آلیست‌ها بود و حالا باز اگزیستانسیالیست‌ها سر آن دارند. از این رو باید واقعیت یک طبیعت را تأیید کنیم، که مستقل از بشر است. اما این بر اساس پیش‌فرض‌های قبل چگونه ممکن است؟ اومانیست‌ها این معضل را در قالب یک مجادله با آموزهٔ حیات یا پزشکی کاویده‌اند. به نظرم به همین دلیل مجاز شـده، این مسئله درنگاه به طبیعت چونان حیات در اینجا فهمانده شود.

چگونه باید علوم طبیعی با طبیعت موجود زنده روبه رو شـوند و هر چند چنان روبرو شـوند که موجود زنده را بلافاصله به یک درخواسـت بشری مبدل نکنند؟ آیا ممکن است بدون سـقوط در یک رئالیسم ناشیانه که بازهم به چیز برابرایسـتایی چسبیده می‌ماند؟ ما قصد داریم از آن شـروع کنیم که بشر با چیزی کاملاً معین ربط داشته است. این چیزی رئال است ؛ با آن چیزی نو ایجاد می‌شود: آن توجه بشری که وحدت فروبستهٔ جهان و عمل حسّـی را منفجر می‌کند، تا اجازه دهد دنیایی از برابر، ایستاهای بی‌شمار ظهور کند.

واقعیت جدید آن چیزی را روشـن کردن که به بشر مربوط باشـد، معنا شد، تا معضل روان آشکار شود. ولی این نمی‌تواند در اینجا تکلیف ما باشد. دراین رابطه کفایت می‌کند پی بردن اینکه بشـر دنیای حـواس را در تضاد با حیوان به عنوان چیزی نامنظم تجربه می‌کند. حیوان دنیای حسّی را همیشه در نظم‌های متفاوت غرایز تجربه می‌کند. تغذیه چونان یک اُبژه و سـوژه‌ای که بر اساس تغذیه فشـار می‌آورد، فقط درون وحدت محدودهٔ تغذیه وجود دارند. امر برجسـته و تعیین کننده برای معضل ما در این اثنا وجههٔ اسـتعلایی یا مقیّد کننده‌ای است که ارتباط باچیز بیولوژیـک هم آن را دارد.صرفاً حضور این رابطه در غریزهٔ تغذیه (که بنابر این تغدیه به عنوان عاملی از اُبژکتیویتهٔ بیولوژیک است) کلاً اجازه می‌دهد، چیزی به عنوان تغذیه یا ناتغذیه متمایز شود. حیات بیولوژیک با این مطلب معین است که موجودات زنده کاملاً در شرایط غرایز حسّی مستحیل می‌شوند و خود را از آنچه به آنها ربط دارد، نمی‌توانند خلاص کنند.

بشر اینکه این ربط با چیز بیولوژیک را صرفاً بر اساس مشاهداتش در حوزهٔ حیوان تجربه نمی‌کند، بلکه خود هم همواره به شرایط حیات حسی برمی‌گردد. اگر او وحدت حوزهٔ تغذیه را دیگر درفروبستگی‌اش تجربه نمی‌کند، اما همیشه جلوی این موضوع قرار می‌گیرد که برای او هم گوناگونی تغذیه از یک جانب و غریزی بودن گرسنگی از جانـب دیگر وحدتی را پیش فرض می‌گیرند که کلاً تازه توسـط تغذیه و گرسنگی مجاز می‌شدند به سخن درآیند. بنابر این بشر نیز با طبیعت بیولوژیک رابطه دارد و اُبژکتیویتـه‌ای را تجربه می‌کند، کـه او هم آن را نزد حیوانات باز می‌یابد، یعنـی در بدن خودش. بنابراین در مورد طبیعت بیولوژیک موضوع بر سر تعبیری سوبژکتیو از بشر نیست، بلکه تجربهٔ اُبژکتیویته‌ای مطرح است که از چیزی دیگر مشتق نشده باشد.

حکمت و اندیشه

بنابراین بشر می‌تواند با این مثال پی ببرد که او جلوی تجربه‌ای قرا گرفته که برگشت ناپذیرست: مراحل و قالب‌های متفاوتی از ربط (Angehen) وجود دارد که بر اساس آنها اشکال مختلف توجه یا تمایز ایجاد می‌شوند. از این رو دنیاهای متفاوتی وجود دارد که در میانشان جهان آدمی فقط یک دنیا میان دیگر دنیاهاست. البته به این واسطه به شناخت موجودیت (در دسترس بودن) یک طبیعت و یک اُبژکتیویته می‌رسیم که برابرایستایی نیست.

اما سئوال خواهد شد: اگر ما در ضرورت دیگری به جز ضرورت حیوانات باشیم، چطور می‌توانیم ضرورت، یعنی توجه حیوانات را تحصیل کنیم؟ فقط، در آنچه حیات حیوانات را طبق قوانین خاصشان تحصیل کنیم، طبق قواعد شرایط مطابق با آنها که ایضاً هیچ چیز برابرایستایی هم نیستند، بلکه اعمال اند.

من سعی کرده‌ام نشان دهم، چگونه طبیعت زنده به شکل دیگری به جز طبیعت بشر وارد می‌شود و اینکه این طبیعت هم مانند آن یکی انکارناپذیر است. قانونمندی خاص طبیعت زنده در مبحث بیولوژی‌ها هنوز هم به طور خاص بیان می‌شود. اما چگونه است مطلب در مورد طبیعت غیر ارگانیک که به آن فیزیکدان اشتغال دارد؟ آیا قرار نبوده در اینجا نقطهٔ ثقل گفت و گوی من با یک فیزیکدان قرار گیرد؟ من خواستم در انطباق با سنت اومانیستی با معضل حیات شروع کنم، چون اومانیسم با معضل حیات، مجادله‌اش را با علوم طبیعی آغاز کرده است. اما اگر گفت وگوی امروز در شما تمایل به ادامهٔ توجه به طبیعت غیرارُگانیک را برانگیزد، هدف گفت و گوحاصل شده است: چون یک گفت و گو صرفاً موقعی به پایان می‌رسد که در شرکت کنندگان میل به مذاکره را به وجود آورد.

ادامه دارد...

پی نویس‌ها:

1 Riemer
2 Wilhelm Meinser
3 Johannes Kepler

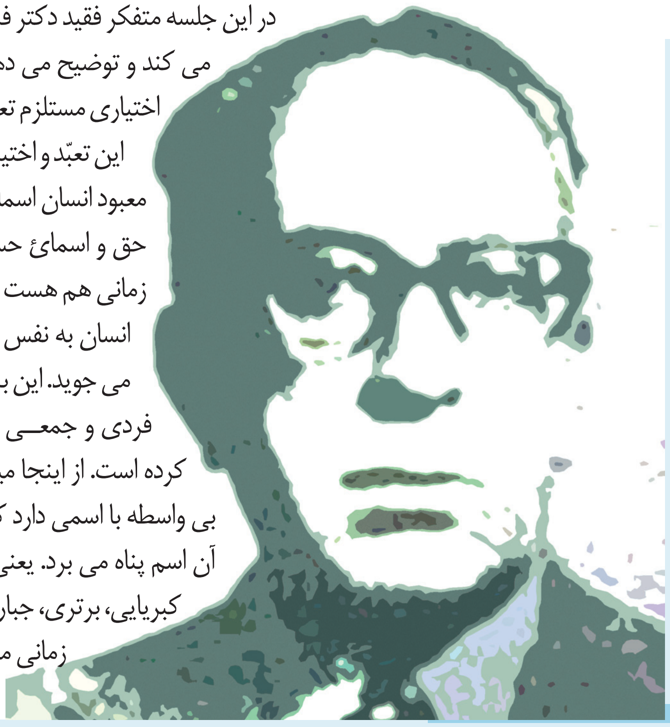
گفتاری منتشر نشده از دکتر سید احمد فردید

نیست انگاری و غرب زدگی به تمامیت رسیده است*

خلاصه مباحث

در این جلسه متفکر فقید دکتر فردید بحث را از مسئله تعبد و بندگی آغاز می کند و توضیح می دهد که هر تعبّدی مستلزم اختیاری و هر اختیاری مستلزم تعبّدی است.

این تعبّد و اختیار تاریخی است، یعنی زمانی ممکن است معبود انسان اسماء حسنای الهی باشد و انسان به حضرت حق و اسمائ حسنای او پناه ببرد و از او یاری بجوید و زمانی هم هست که الحاد در اسمای حسنا پیش می آید و انسان به نفس اماره خود پناه می برد و از شیطان یاری می جوید. این بندگی نفس و التجای به شیطان به معنی فردی و جمعی در دوره جدید تمامیت وموضوعیت پیدا کرده است. از اینجا میتوان گفت که در هر دوره انسان نسبت بی واسطه با اسمی دارد که دانسته و ندانسته مظهر آن است و به آن اسم پناه می برد. یعنی زمانی انسان توجه کامل دارد که مقام کبریایی، برتری، جباریت و صمدانی از آن حضرت حق است و زمانی می رسد که دانسته و نادانسته چنان عمل



نیست‌انگاری و غربزدگی هم به جایی رسیده است که تمام است.نیست‌انگاری دیگر نمی‌تواند تکامل پیدا کند؛ از قوه به فعلیت رسیده است.

می کند که گویی خودش برتر است، خودش مقام کبریایی و جبّاریت دارد، خودش تام و تمام است و این استکبار به معنی جدید و مضاعف لفظ است. خود پرستی و دیگر پرستی و غفلت از پرستش و تعبّد حق حوالت تاریخی انسان خود بنیاد جدید است.

در ادامه استاد مجدد به مبحث جبر و اختیار و موجبّیت باز می گردد و تاکید می کند که «دترمینیسم» همان موجبّیت است که به غلط به جبر ترجمه شده است و معنی آن قائل بودن به ایجاب وجه وجودی ومرجحات در اعمال است که با قائل بودن به اختیار منافاتی ندارد. موجبّیت به وجه وجودی و فلسفه یا حکمت وجودی اشیاء و امور باز می گردد که اعم از علیّت است. حال اگر ما توجه داشته باشیم که همه وجوه جز وجه حق فانی است، همه وجوه را به الله باز می گردانیم. اما در عصر جدید چنان شده که گویی وجه وجودی همه چیز به انســان باز می گردد. این همان فتنه الدهماء و الحاد در اسماء است که در منورالفکری و روشنفکری به آزادی از بندگی حضرت حق و تعبّد نفس انجامیده است.

بسم الله الرحمن الرحیم

قل یا ایُّها الکافِرون * لا اَعبُد ماتَعبُدونَ * و لا اَنتُم عابِدونَ ما اَعبُدُ * و لا اَنَا عابِدٌ ما عَبَدتُم * و لا انتم عابِدونَ ما اَعبُدُ * لَکُم دینُکُم ولیَ دین (سوره کافرون).

وَلِله الاَســماءُ الحسنی فَادعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذینَ یُلحِدونَ فی اَسمائِه سَیُجزَونَ ما کانوا یَعمَلون (اعراف/۱۸۰).

امروز عرایضم را به مناسبتی [با] تلاوت این آیات شروع کردم؛ نه برای اینکه خواسته باشم به توضیح و تفصیل در باب این آیات وارد شوم بلکه مرادم [توجه به] مسأله بندگی و تعبد است.

این ایثار به این معنی که انسان خودش را در جماعت گم کند، گذشت از غربزدگی نیست. یکی «اندویوآلیست» [و دیگری] سوسیالیست می‌شود، باید دید که مظهر چه اسمی است؟ ایثار درست، جمع و فرد صحیح، ولی عمده امت است؛ باید ببینیم رجوع امت واحده که اصل آن فرد و جمع است به چیست؟ اگر به اسم الله بود، ایثار درست است. اما اگر به اسم طاغوت بود ایثار [صحیح نیست و] هر دو سروته یک کرباس است.

تعبّد و اختیار

امروز می‌خواهم در باب جبر و تفویض، کسب و اختیار هم توضیحاتی بدهم و اینکه هر اختیاری مستلزم تعبّدی است. نهایت اینکه تکرار کنم که تعبد تاریخی است. تاریخی بدین معنی که هنوز آن وقت فرا نرسیده که من بیان کنم، مرادم از تاریخ چیست.از طرف دیگر اسماءالحسنی و [مظهریت آن مطرح است]، «وَلِله الاسماء الحسنی فَادعُوهُ بها و ذرو االَّذینَ یُلحِدون فی اَسمائه». بنابراین وقتی [و زمانی] است که معبود انسان اسم اعظم الله است؛ اسم و اسمای حسنای الله است. دوره‌ای هم هست، وقتی هم هست که [زمان]

الحاد در اسماء است. اینجا می‌خواهم در ذیل غربزدگی مطلب دیگری را عنوان کنم. اصلاً برای بنده غربزدگی و حوالت تاریخی غرب جدید، الحاد در اسماء است. پرستش اسماء حسنی در غرب جدید نیست. این هم معنی‌ای از معانی دیگر غربزدگی مضاعف جدید است؛ اعم از اینکه [این بشر جدید] خداپرست باشد و اثبات خدا بکند و خدا را قبول داشته باشد [یا قبول نداشته باشد] و اعم از اینکه دکارت و اسپینوزا باشد یا کانت و هگل؛ حوالت تاریخی آنها الحاد در اسماء است. مساله قرون وسطی مساله دیگری است. اصلاً تاریخ قرون وسطی جداست و آنچه بیشتر برای بنده در طرح مساله غربزدگی اهمیت دارد، غرب جدید، اسم [حاکم بر] عصر جدید، غربیان جدید و غرب‌زدگی جدید است؛ مخصوصاً علما و رجال، اعم از اینکه عالم دین، فیلسوف یا عالم طبیعت و ریاضی باشند. مردم عادی به اندازه علمایی که ما امروز به معنی اعم لفظ [به آنها] منورالفکر و روشنفکر و اندیشمند و متفکر می گوییم، غربزده و ملحد در اسماء نیستند. [اما] اینکه مردم [توسط آن ها اداره می شوند، ایجاب می کنند که ببینیم] دولت‌ها و دانشمندان و علماء چه کسانی هستند. منظور رهبران سیاسی، دینی، فلسفی، علمی، هنری و فرهنگی [امروز دنیا] است.

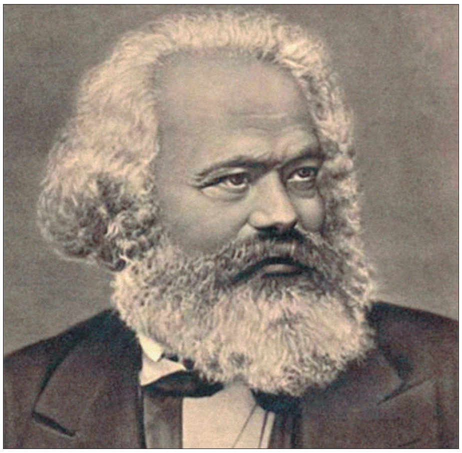
در باب کلمه «لَحَدَ»، یونانی آن (لِته)lethe به معنی فراموشی و پوشش، در عربی کلمات متعددی که قریب به این معنا و همریشه آن است، متعدد است. «مَلحَص» به معنی پناهگاه است و آنجا که انسان خود را پنهان می کند «ملجأ»، «ملاذ»، «مَلجَح» و «لَجَحَ»، «لَطَّ» و «ألطَّ»، «راطَ»، «یرَبطُ»، «روطاً» و کلمات دیگر همه یک ریشه و اصل دارد و به این معنی است که انسان پناه می‌برد و خود را نهان می‌کند. اکنون وقتی است که انسان به نفس اماره خود و به شیطان پناه می‌برد. وقتی هم به الله پناه می‌برد. به اسمی که مظهر آن است پناه می‌برد. در کلام الله مجید شاید شش تا هفت مرتبه کلمه لَحَدَ و اشارات به آن آمده است؛ دو مرتبه در موضع مدح به کار رفته است: "و لن تَجِدَ مِن دونه مُلتَحَداً" (کهف / ۲۷) "وَ لَن اَجِدَ مِن دونه مُلتَحَداً" (جن/ ۲۲). تو جز او پناهگاهی، گریز گاهی و نهانگاهی نمی‌توانی پیدا کنی؛ پناهگاهی که حقیقی باشد. من هم جز او ملتحدی نمی‌یابم. باید از لحاظ ادوار تاریخی [بیان شود] که ملتحد مردم چیست و کیست. مُلتَحَد [و التجاء به آن] یا حصولی است یا حضوری. ملتحد و پناهگاه حضوری، نسبت بی‌واسطه با اسمی است که انسان دانسته و ندانسته مظهر آن است.

ما امروز الحاد را به معنی کسی به کار می‌بریم که خدا را قبول ندارد، ولی بنده این الحاد را تعمیم می‌دهم، تاریخ چهارصد سال اخیر غرب [عصر] الحاد است.

نسبت کلمه «صمد» با «هما»، «ابر» و «جبر»

حقیقت این اســت که بنده امروز به ملاحظاتی بهتر دانســتم که [به دلیل نواقص جلسه گذشته]مطالب را تکرار و تکمیل کنم. قبلاً در جلسه گذشته در باب صمد و صمدانی گفتم، [ریشــه آن با] کلمه لاتینی «ســوموس» summus مشترک اســت و اسم و صفت آن «ســوموم» summum می‌شود. کلمات «سامی»، «شامخ»، «صمد» و کلمات دیگری که عرض خواهم کرد، همه را به ریشه لاتینی آن می‌برم. وقتی به ریشه لاتینی بردم مطابق یونانی آن را آسان می شود پیدا کرد. هندی و فارسی آن هم آسان پیدا می‌شود. معلوم است این [مطابقه و] کاری که انجام می‌دهم تا حدی مستبعد و غیرقابل قبول و خلاف آمد عادت

به نظر می‌آید؛ ولی این حوالت تاریخی بنده است، و با توضیحاتی که بعد در باب زبان خواهم داد [چنانکه در جلسات اولیه هم عرض کردم] وجه تسمیه را با اسم به هم ارتباط دادم. اینطور نیست که بخواهم بگویم کلام الله مجید [و بالکل زبان عربی] ریشه عجمی دارد یا ندارد! نه! عربی بسیار فصیح و پر و صمدانی است و در عین حال مساله‌ای که حوالتم شده است اینکه از نو بخوانم و مشترکات را بیابم [و با این نوخوانی از نو راجع به مسائل فکر کنم]. آیا مطالب این است که ما زبان ها یا نژادها را به سامی و حامی و غیره تقسیم کنیم و هر نژاد و هر زبان پی برتری خود باشد؟ کسی بگوید که نژاد سامی برتر است و عکس آن دیگری به برتر بودن نژاد آریایی اصرار داشته باشد!؟ خیر، این حرف‌ها نیست. به عقیده من این تقسیمات زبانشناسی مخصوصاً در دوره جدید، مربوط به دیروز و امروز و فردای تاریخ است؛ غربزدگی مضاعف و حوالت تاریخی عصر جدید است. [در ضمن] اینطور نیست که اگر از این راه رفتم بگویم عملاً جلوتر از بقیه هستم یا نابغه هستم، نه چنین نیست. [مطلب از این قرار است که] انسان همواره کشفیات می‌کند مجهولی را معلوم می‌کند؛ خوب این مجهول هم برای من معلوم شده است. نسبت به این معلوم خود، در باب زبان، گذشته از یقین علمی، یقین عینی و ماهوی یعنی عین‌الیقین هم دارم؛ اما یقین حقیقی [به معنی تام و تمام آن] مساله دیگری است. اینطور نیست که شک و تردید و ظنی برای من باشد. به هر حال با برهان ماهوی [مسئله برایم روشن شده است]. از طرف دیگر خود را به اسم الله متعبّد می‌دانم. حالا آیا واقعاً تعبّد من [فقط] حصولی و حکمی و فلسفی است یا گذشته از این صورت حضوری هم دارد؟ اینطور نیست که اینجا بنده بخواهم اثبات کنم ایمان حقیقی دارم یا ندارم! [موضوع این است که] گاهی آسان است انسان از نظر مرتبه ایمان و اعتقاد بفهمد در چه مرحله‌ای است و گاهی هم تشخیص آن مشکل است.



عرض کردم که «صَمَد» را به سوموس summus لاتینی می‌برم «هُما» و «همایون» از این کلمه است. اصل کلمه سوموس به لاتینی [مشترک است با] «سوپر» superو فارسی آن «اَبَر» می‌شود. ترکیبات «سوپریور» supérieur و «سوپریوریته» supérieurité در فرانسه متعدد و در انگلیسی و گاهی هم در آلمانی هست که رجوع اینها به لاتینی است. حالا ترکیبات آن، مثلاً فرض کنید به لاتینی «سوپر» super به یونانی «هوپر» hyper می‌شود که در آن «س» به « ه» تبدیل شده است؛ فارسی آن ابر می‌شود. «هوپرتاتوس» hypertotus یعنی برتر، ترکیبات دارد

[در رژیم گذشته] می‌خواستند از الحاد، از منورالفکری در مقابل اسلام دفاع بکنند. منورالفکری و روشنفکری هر یک نسبت به دیگری مثل سگ زرد برادر شغال است.

«ســوپرم» supreme به فرانسه «ســوپریورتیه» (supérieurité) برتری؛ به لاتینی «ســوپرموس» (supremus). به عربی هم ترکیبات متعدد دارد؛ مثلا «هُمام»، «قُمَّص» یعنــی رئیس یک قومی، «قُمَّــه»، «هامّه»، «مهــم»، «اهم» که همه با این «ســوپر» و «سوپریور» و «سومیته» (sommité) و شامخ و سامی و «سمو» هم ریشه و قریب‌المعنا است. ترکیباتی که در فعل دارد به لاتینی «سومو» (sümö) می‌گویند، گذشته از «سوموم» (summum) که به معنی برتر اســت، همه به معنی برتری اســت. [اما] کلمه کبر [که] می‌خواهم با آن به جبر بروم؛ بازگشت کلمات کبریایی، استکبار، جباریت به همین کلمه است. از آنجا «هوبریس» (hybris) به یونانی یعنی جباریت و جبر [هم‌ریشــه هستند]. حال یک وقت «هوبریس» (hybris) و برتر اوست، درست، وقت دیگر بنده که مظهر هستم، خودم تخیلاً چنان عمل می کنم که گویی من برترم، من جبارم. مقام کبریایی که فراموش شد، انسان خود را به جای جباریت کبریایی و صمدانی، تعالی و تمامیت همه چیز و الله متعالی می‌گذارد. «ســومو» (sümö) در لاتینی «ت» به «س» تبدیل شده به معنی «تمام می‌کنم» علاوه بر تمام کردن، «اهتمام می‌ورزم»، از همین کلمه است. ترکیب «کنسومو» (consumo) که به فرانسه «کنســومه» (consumer) می‌گویند یعنی یک چیزی را مصرف می‌کنیم که «کنسوماسیون» (consumation) می‌شود این جامعه‌ای که مصرف می‌کند در عین اینکــه مصــرف می‌کند، تمام هم می‌کند. در جامعه مصرف، بشــر چه چیز را تمام می‌کند؟ انسانیت خود را تمام می‌کند. تمام به دو معنی است.

مجلس تمام گشت و به آخر رسید ما همچنان در اول وصل تو مانده‌ایم

مجلــس تمام گشــت بــه معنی اینکه به پایان رســیده اســت؛ علاوه بر آن خالی شــد. «کنسوماســیون» (consumation) جامعه اسراف، جامعه مصرف و جامعه اتراف معنای همهٔ اینها عبارت از این است که کار بشر امروز در انسانیت خود به «تمامیت» رسیده است. به اعتباری دیگر زهوارش در رفته و زه زده است. کار او در نیست‌انگاری تمام است. نیست‌انگاری و غربزدگی هم به جایی رسیده است که تمام است. نیست‌انگاری دیگر نمی‌تواند تکامل پیدا کند؛ از قوه به فعلیت رسیده است. این اصلی است که اشاره می کنم، بعد توضیح خواهم کرد.

«مهم» و «همام» به معنی قهرمان از همین ترکیبات اســت. اگر در لاتینی «آســومو» (assumo) بگوییم یعنی به جای «کنسومو»، «آسومو» بگذاریم این به معنی غم خوردن است. همت هم داریم. بنده گمان می‌کنم [در ریشه قدیم] اهتمام با همت هم‌ریشه نباشد. در ســوره یوسف در آنجایی که می‌فرماید: هَمَّت به وَ هَمَّ بِها (قسمتی از آیه ۲۴ سوره یوسف)، حدس می‌زنم که با کامه هم‌ریشه باشد. زلیخا کامه پیدا کرد [عشق پیدا کرد] نسبت به یوسف و یوسف هم نسبت به زلیخا [اگر ملاحظه برهان پروردگارش نبود]. شاید همَّ در آنجا هم‌ریشه و هم‌معنی با این خانواده کلمات و الفاظی که اینجا آوردم نباشد، اما در همّتی که ما می‌گوییم اهل همّت نسبت به اهل اراده به معنی جدید لفظ نمی‌تواند با کامه به معنی محبت و دوست داشتن جدا باشد. کامه در عربی ترکیباتی دارد؛ مثلاً «سَومَ نفسه» یعنی «به کام خود» [که اینجا «ک» به «س» تبدیل شده است] از کلمات کهنه و قدیم هندی [است] که ترکیباتی

پانصد سال تاریخ غرب با تمام ایسم‌ها و حوزه‌های فلسفی و سیاسی و هنری را بالکل می‌توان در یک سبد ریخت و نام آن را الحاد در اسماء گذاشت. این الحاد در نهایت است.

هم در فارسی دارد [از جمله] «خودکام» و «به کام خود» [است].

همه کارم ز خودکامی به بدنامی رسید آخر
نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفل‌ها

البته خودکامی در مرتبه مدح غیر از خودکامی به معنای امروزی لفظ است. این کلمه به لاتینی «اَمو» (amō)، یعنی کام می‌ورزم و بـا اضافه «ر» «آمور» (amor) می‌شـود. به فرانسـه «اَمور» (amour) می‌گویند. بنابراین «اَمـور» (amour) که امروز به معنای محبت و عشـق و دوسـتی در فرانسه استعمال می‌شود با «کامه»(kama) هندی هم‌ریشه و هم‌معنی است؛ «کامستن» در زبان پهلوی یعنی خواستن، مهر ورزیدن. آنچه ما اراده می‌گوییم، «کامستن» هم استعمال شده است. «اَمور» به یک معنی غیر غربزده «همّت» می‌شود.

[از کیمیای مهر تو زرگشت روی من   آری به یمن همّت تو خاک زر شود]

به این معنی فرشته عشق نداند که چیست و اهل همت نیست.

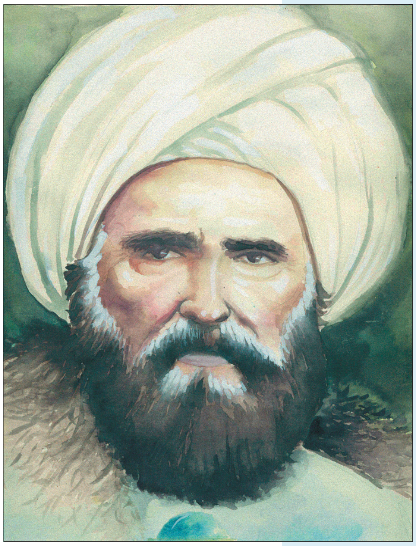
فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان
بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز

شـیطان هم اهل کام به معنی انسانی و شریف لفظ نیست. کامه شیطانی هوای نفس اسـت. از اینجا باید نکته‌ای را یادآور شـوم: مسـاله «ایثار» که ما معمولاً می‌گوییم، قبلاً هم در دوره گذشـته خیلی همه جا گیر شـده بود و بنده هم در ترجمه کلمه «آلترواییسم» (altruisme) آگوسـت کنت سهم دارم. اگر انسان خود کامه نباشد، «اندیویدوآلیست» (individualism) نمی‌شـود. اگر و خودش را دوسـت نداشـته باشد و [به اصطلاح از خودگذشـتگی داشته باشد یا] دیگران را دوست داشـته باشد، این را ایثار می‌گویند. اما خودکامگی که اسم الله در آن نباشد، و دیگر کامگی که باز هم اسم الله در آن نباشد بازگشت هر دو به «عشق نبود عاقبت ننگی بود» است.

عشق‌هایی کز پی رنگی بود   عشق نبود عاقبت ننگی بود

خودکامگی و دیگر کامگی هر دو یکی اسـت. خودی که خویشتن خویش انسان باشد با قطع نظر از الله، یا فردی اسـت یا جمعی. این ایثار به این معنی که انسان خودش را در جماعت گم کند، گذشت از غربزدگی نیست. یکی «اندویوآلیست» [و دیگری] سوسیالیست می‌شود، باید دید که مظهر چه اسمی است؟ ایثار درست، جمع و فرد صحیح، ولی عمده امت است؛ باید ببینیم رجوع امت واحده که اصل آن فرد و جمع است به چیست؟ اگر به اسم الله بود، ایثار درست است. اما اگر به اسم طاغوت بود ایثار [صحیح نیست و] هر دو سروته یک کرباس است. شعارهای اگوست کنت آلترواییسم، به معنی دیگرپرستی [است]، [حال اگر

فتنه الدهماء که عرض می‌کنم اول از [دموکراسی آتنی در عصر] ارسطو آغاز شد. در دموکراسی، «دموس» (demos)، «دهماء» و «کراسی» سلطنت می‌شود.



من خود را بپرستم یا دیگری را بپرستم در هر دو یک پرستش هست. این پرستش، پرستش غیر الله است. غیر الله پرستی، عین الحاد در اسماء است. یعنی اسماء حسنی نهان می‌شود و پوشش پیدا می‌کند؛ از تجلی نهان است. [بنابراین] اسمی که ما می‌پرستیم همان حجابی است که روی الله را گرفته است و مانع رویت اسماء حسنی است. این الحاد در اسماء می‌شود.

در این جلســه شــروع کردم به کلمه صمد و صمدانی. [در] قل هو الله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد. این صمد به معنای برتر [و] متعالی است، سامی است و تمام و کامل، هر دو اســت. الله متعالی، برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم من اســت و در عین تعالی، کامل و تمام اســت. از این جهت اســت که صمد را توپر گفته‌اند. یعنی هیچ نقصی در الله نیست و چون کمال مطلق و تمام مطلق است، متعالی هم هست. برتر از تمام موجودات است. هر موجودی محدود است و چون محدود است بدین معنی اکبر نیست. کبر با هوپر یکی است که جبر با آن مشترک است و کلمات مشتق از آن متعدد است. گفتم جبر یک معنی دیگری هم دارد که عبارت از جبر کسر است [و جبیره که با آن شکسته بندی می‌کنند] آن را ریشه لاتینی دادم «رکوپره» (récupérer) که اصل آن «کوپره» است با «رکوورمان» (recouvrement) و با ترکیبات دیگر به فرانسه هم مقایسه کردم و تکرار کنم ما در عربی جبران نداریم. تلافی ریشــه‌ای دارد که به یونانی باز می‌گردد و تدارک به معنی همان کلمه‌ای [است] که جبران می‌گوییم. حال جبران اصطلاح شده، اشکال ندارد ولی جبران در عربی نیامده اســت. چنانکه بعضی کلمات در عربی نیامده [و ما امروز به کار می‌بریم و] کلمات متعدد است.

مسئله جبر و اختیار و موجبیت

در جلسه گذشته مساله اختیار و جبر «الشی ما لم یجب لم یوجد» را طرح کردم و عرض کردم که دترمینیســم به غلط جبر ترجمه می‌شــود. در اینجا بحث لفظی نیست، متأسفانه نمی‌شود فلسفه‌های مختلف را با هم مقایسه کنیم. دترمینیسم اصلی است که فلسفه‌ها، از جمله فلسفه اسلام به جز دسته اشاعره آن را قبول دارند. ترجیح بلامرجح و ترجح بلا مرجح من غیر مرجح، محال است و تا وقتی که حتی نسبت به الله به مرحله وجوب نرسد اراده در خارج وجود پیدا نمی‌کند. افعال انسان همین‌طور است، کسانی این را قبول ندارند. می‌گویند درســت اســت افعال انسان تابع اصل موجبیت اســت [بنده ترجمه می‌کنم] ولی به جهتی نمی‌شود افعال الهی تابع اصل موجبیت باشد. به عقیده من این مساله از لحاظ جبر و اختیار بسیار اهمیت دارد اگر تنها در این مساله وارد شوم به شرط آنکه ده جلسه وقت داشته باشم [می توانم مطلب را کامل بیان کنم] سؤال کنید وجه اینکه من هستم چیست. بهر حال این مساله «وجه» تعبیراتی دارد که لایب نیتس این طور بیان می‌کند که چرا موجود هست و نه اینکه نیست؟ این مساله باز می‌گردد به اینکه الله هست، برای اینکه افعال ما موجب به ایجاب است، روی این اصل فرانسوی‌ها «رزون دِتر» (raison d’ tre) ê را وجه وجود می‌گویند. «رزون دتر» (raison d’ tre) ê امور یعنی وجه اینکه چیزی هســت چیســت؟ جهت آن

چیست؟ این اعم از علت است. مساله «رزون دتر» (raison d’ tre) ê که [غلط هم نیست] به فلسفه وجودی تعبیر می‌شود. البته کلمه فلسفه وجودی از [متون] غربی‌ها نیامده است. شما اگر آن را به «لافیلوزوفی دُلِتر» (la philosophie de l ` etre) ترجمه کنید یا «فیلوزوفی اگزیستانسیال» (la philosophie existentiale) بگویید، اصلاً یک فرنگی به مساله وجه وجود توجه نمی کند؛ مگر اینکه این کلمه در متن توجه شود. مقصود از فلسفه وجودی که ما امروز استعمال می کنیم گاهی، همان رزون دتر یعنی وجه امور است. معلوم است وقتی می‌گوییم: " جز وجه حق، هیچ چیز بقا ندارد"۱. معنای آن این است که همه چیز فانی است. چرا فلسفه وجودی گفته شده است؟ غلط نمی‌دانم ولی در قدیم غالباً حکمت گفته‌اند [الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه، نه فی الفلسفه المتعالیه] کلمه فلسفه را از یک طرف در مقابل اشاعره به حق، از طرف دیگر در مقابل فلسفه غربی‌ها زیاد استعمال می‌کنند. پس [ما] فلسفه [را] به معنی وجه، جهت و علت امور به کار می‌بریم. "فلسفه آن چیست" یعنی وجه آن چیست. پیداست ما حق داریم بپرسیم وجه فلان امر چیست؟ در کلام الله مجید هم می‌توانیم به وجه برویم ولی آیا کلام الله مجید فلسفه است؟ پیداست هیچ کس نمی‌گوید کلام الله مجید فلسفه است. حکمت هست، [ولی] فلسفه نیست. بنده شخصاً حکمت وجودی شئی را ترجیح می‌دهم چون اگر حکمت گفتیم قرآن هم حکمت است؛ ولی فلسفه نیست. حال در باب مساله متافیزیک و اینکه معنای آن چیست، باید بگویم: کلمه متافیزیک از الفاظ معجم، مبهم کثیر المعنایی است که شاید یک ساعت هم کفاف نکند [تا درباره آن] توضیحاتی بدهم. یعنی [ما] ممکن است از لحاظ زندآگاهانه و هرمنوتیک متافیزیک را قبول کنیم و به لحاظ دیگری و با مقدمات دیگری بگوییم متافیزیک با اسلام جمع نمی‌شود. مخصوصاً متافیزیک جدید، بسته به این است که ما چگونه موضع زندآگاهانه و گزاره‌گرانه در مقابل آن بگیریم. بهرحال متافیزیک به معنی‌ای که غربی امروز استعمال می‌کند واقعاً از الفاظ کثیر المعنی، مبهم و مجمل است که باید قدری توضیح بشود. کلمه متافیزیک که غربی‌ها استعمال می‌کنند، چه مراد می‌کنند؟ هگل و مارکس چه مراد می‌کنند؟ تومیسم‌های امروز، کاتولیک‌ها حتی بعضی دیندارهای غربی چه مراد می‌کنند؟ به عقیده من کلمه متافیزیک به کثرت حوزه‌ها و عقاید و آراء حکمی و فلسفی، معانی [گوناگون] آخرالزمان به خود گرفته است. من وقتی «بنده» می‌گویم مرادم این نیست که فعلاً عبدِ الله هستم ولی «من» را نمی‌پسندم و اغلب به زبانم نمی‌آید. اما وقتی بنده می‌گویم، بالاخره بنده هم غریزه هستم؛ حال دانسته و ندانسته بنده خود یا بنده دیگری هستم. بهر حال اینطور نیست که اگر دیگری بگوید «من» منکر بشوم. در ابیات حافظ پر «من» است، ولی من او غیر از من بنده است.

ببینید این آزادی و آزادیخواهی بشر امروز به کجا رسیده است! برادری و برابری راست و چپ و آزادیخواهی و برابری را در دو جبهه به آخرالزمان می‌برم. فتنه الدهماء و فتنه المسیطره. فرض کنید مثلاً اگر فتنه المسیطره برای شرق و فتنه الدهماء را برای غرب [در نظر] بگیرید، چون نیک بنگریم، بر بشر هر دو غالب است. فتنه مسیطره است و آن سیطره نفس اماره بر فرد و جمع است. آن سلطه شیطان نفس بر فرد و جمع است؛ اعم از اینکه بنده اندیویدوآلیست باشم یا نباشم. کار اندیویدوآلیسم یا سوسیالیست و اقسام این ایسم‌ها تمام است.

من آنم که چون جام گیرم به دست　　　ببینم در آن آینه هر چه هست
من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق　　　چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

افعال ششگانه که فعلاً در فارسی استفاده می‌کنیم. من هستم، تو هستی، او هست. ما هستیم، شما هستید، آنها هستند. بعد خواهم گفت این افعال چیست من و تو و ما و شما همه تابع این است که مظهر چه اسمی هستیم. بنده می‌گویم «من». [حتی اگر به جای «من» بگوییم «بنده» باز همین‌طور است] حاصل آنکه برای من [در اینجا مسئله] مظهر الحاد اهمیت دارد.

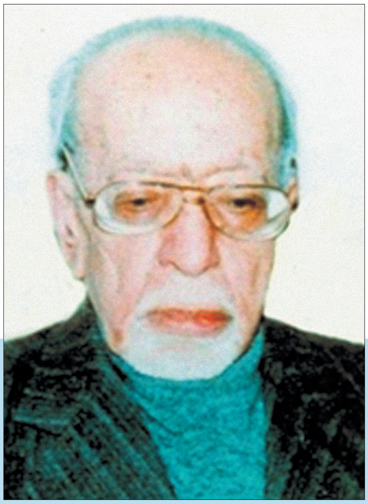
عصر الحاد

ما امروز الحاد را به معنی کسی به کار می‌بریم که خدا را قبول ندارد، ولی بنده این الحاد را تعمیم می‌دهم، تاریخ چهارصد سال اخیر غرب [عصر] الحاد است. فقط آنکه گفت من خدا را قبول ندارم ملحد نیست. اثبات خدا به این معنی آن هم الحاد است. و للهِ الاسماءُ الحسنی فَادعوهُ بِها وَ ذروا الّذینَ یُلحِدونَ فی اَسمائِه سَیُجزَونَ ما کانوا یَعمَلون (اعراف / ۱۸۰) هگل ملحد است؛ مارکس هم ملحد است. حوالت کانت هم الحاد در اسماء است. بعد خواهم گفت: اسماء حسنی در پانصد سال تاریخ غرب نهان است. این یعنی الحاد، البته الحاد معنی دیگری هم دارد که در صدر اسلام است و در قرن هیجدهم رسمیت پیدا می‌کند. [در این نوع الحاد مشخص] ملحد عقیده خود را در مقابل اشخاص نهان می‌کند. این نهان روشی به معنی اعم لفظ [را] «ازوتریسم» (ésotérisme) می‌گویند [نهان روش] ملحد است؛ به معنی اینکه این آدم اصلاً اعتقاد به اسلام ندارد و تظاهر به اسلام می‌کند. جزو یک دسته نهان روشی است. [در] زمان مختلف یا اثبات خدا می‌کند یا خدا را رد می‌کند [که در هر صورت] ملحد است. این الحاد در صدر اسلام بود. اما در قرن هیجدهم [موضوعیت و عمومیت پیدا کرد] این الحاد در قرن هیجدهم بایستی [ظهور می‌کرد]. معنی الحاد تنها این نیست که این ملحد برود و دیگری بیاید. الحاد قرن هیجدهم که عبارت از ازوتریسم (ésotérisme) باشد کما بیش حوالت تاریخی جهان است. ممکن است کسی بر ضد ملحدان یعنی نهان روشان و بر ضد لژ کتاب بنویسد. باید ببینم تا چه اندازه لژ زده است؛ بنده هم مخالفت با لژ می‌کنم ولی تا چه اندازه لژ زده و منورالفکر هستم؟

منورالفکری و روشنفکری

از مسایل بسیار اساسی امروز، فرقی است که باید با دقت هر چه تمام‌تر میان منورالفکری و روشن فکری گذاشته شود. روشنفکر به معنی اعم لفظ [است] تا قبل از جنگ دوم جهانی آنچه وجود داشت منورالفکری بود. حتی در عالم اسلام هم [بی‌تاثیر نبود و] تفسیر کلام الله مجید و مآثر و مأثورات دینی دانسته و ندانسته با ابتدای منورالفکری قرن هیجدهم شروع شده بود حتی مبارزه [ضد] استبداد با منورالفکری بود. در آن موقع منورالفکری [در مبارزه با استبداد به جای خود] صحیح بود، اما اکنون باید بپرسید این منورالفکری در هر کس چقدر باقی است و حتی امروز بنده در حضور شما تا چه اندازه منورالفکر زده هستم. این را «اِکلرِه» (éclairé) گفته‌اند

"تنویر افکار" که می‌کنیم یعنی همه را منورالفکر بکنیم. حال منورالفکری فی‌المثل نهان روش می‌شـود، باز در اصل منورالفکر زده تام و تمام است حتی اگر به صراحت نظر خود را ابراز نکند. کلمه و اصطلاح بعدی «انتلکتوئل» (intellectuel) است که از راه مارکسیسم، [سوسیولوژی و جامعه شناسی] و مطبوعات جدیدتر به «روشنفکر» ترجمه می‌شود. اینطور نیست که منورالفکر و روشنفکر ترجمه یک کلمه باشند یا در زمان و یک معنا بکار رفته باشند. وقتی این کلمات درست تفسیر و ترجمه شد بار نیست‌انگاری و غربزدگی گرفته می‌شود، ولی بالاخره اثر آن باقی می‌ماند. می‌گویند منورالفکر اندیشـمند، متفکر الی ... اینها قدری دقت می‌خواهد. این آورده‌ای است که بنده در عرایضم به آن پافشـاری دارم؛ از لحاظ دفاع از دیانت مقدس اسلام، جمهوری اسلامی، مساله وِلایت فقیه، بدین معنی که توضیح دادم توجه به آن لازم است. بعد هم توضیح خواهم داد: در کاربرِد کلمات و الفاظ فرق است؛ به یک معنی از گفته هیدگر استشهاد کردم که کی می‌شود ایـن الفـاظ جایش را به کلام بدهد. مانعی ندارد که عرض کنم در مواردی کار من برای تذکر و تفکر تاریخی [به قولی] سوراخ کردن الفاظ است. باشد که از این سوراخ کردن الفاظ راهی از دور به کلام الله پیدا کنم. چون دنیای امروز دنیای الفاظ الحادزده اسـت. وقتی می‌گوییم منورالفکر، روشنفکر، دقت می‌خواهد. به یاد دارم بنده سالها است به این مسایل نظر دقیق کرده‌ام. کارم بود؛ تضییع وقتم برای آن بوده است. [در رژیم گذشته] می‌خواستند از الحاد، از منورالفکری در مقابل اسلام دفاع بکنند. منورالفکری و روشنفکری هر یک نسبت به دیگری مثل سگ زرد برادر شغال اسـت. انتلکتوئل هم به معنای روشـنفکر و هم منورالفکر [به کار می‌رود]. آن زمان در مجله‌ای مطلبی دیدم از آقایی که این اصطلاحات را آورده بود از او سؤالاتی کردم [صریحاً که نمی‌شد] که چطور شد، اینها از کجا آمده و رواج پیدا کرده است؟ اسم منورالفکرها را گذاشته بودند «ساژ» (sage) یعنی حکیم. بعد صفت فرزانه را برای این حکیم به کار بردند. در این اواخر کار به جایی رسیده بود که برای انتلکتوئل [که ما امروز روشنفکر می‌گوییم] و منورالفکر که تعلق به نهان روشی دارد عنوان فرزانه و فرزانگان [می‌آورند] [در حالی که] این کلمه با فرزانه اصلاً معنی «ساژس» (sagesse) ندارد. فرزانه، «فرونزیس» (phronesis) است [آن کس که واجد] حکمت عملی است. اینجا، حکمت عملی منورالفکرانه به قرن هجدهم رفته و اسوه و قدوه این منورالفکری با نوشتن کتابی به فرزانه تبدیل شده بود. به اصطلاح، جامع جمیع اعمال نیک بود؛ چرا؟ معلوم اسـت چرا؟ حالا این فرزانه از یک طرف، یکی دیگر هم بیاید بشـود روشنفکر، یکی دیگر بیاید و به روشنفکران انتقاد کند؛ بعد یک دسته روشنفکر و فرزانگان دیگری جای آن بگذارند و حال آنکه این‌ها همه غربزدگی است. پانصد سال تاریخ غرب با تمام ایسم‌ها و حوزه‌های فلسـفی و سیاسـی و هنری را بالکل می‌توان در یک سبد ریخت و نام آن را



الحاد در اسماء گذاشت. این الحاد در نهایت است. الحاد در آینده به دو چیز منتهی خواهد شد که بعد بیشتر توضیح خواهم کرد. «فتنه الدهماء» و «فتنه مُسیطره». امروز عصر فتنه الدهماء است. این یکی از اصول فکری و حکمی من است. اینجا دیگر مساله شک و ظن و تردید نیست؛ بنده با دُگم و با اعتقاد تام و تمام می‌گویم: "فتنه الدهماء". حال یک عده اسم آن را جهالت می‌گذارند! اینطور است؟! فتنه الدهماء که عرض می‌کنم اول از [دموکراسی آتنی در عصر] ارسطو آغاز شد. در دموکراسی، «دموس» (demos)، «دهماء» و «کراسی» سلطنت می‌شود. سال‌ها پیش من سلطنت الدهماء گفتم که در مقاله ها اسم من را خط زدند. سلطنت الدهماء در دموکراسی [جدید] تمام است. دیگر ممتنع است که بشر دموکراسی داشته باشد. دموکراسی فساد که پیدا کرد و منع شد فتنه الدهماء می‌شود. چگونه می‌توان به دموکراسی برگشت؟ ما در پایان تاریخ فتنه الدهماء هستیم. فتنه با ریشه فسون هم‌ریشه است. بنده وقتی به توضیح فتنه و فتّان برگشتم، چون مهم است [فتنه آخرالزمان و فتن آخر الزمان] ریشه این کلمات و مقابل آنها را خواهم داد. فتنه مسیطره هم هست. اصلاً این دو لازم و ملزوم همدیگر است. فتنه مسیطره را به دیکتاتوری تقریب بکنیم. رجوع فتنه مسیطره به فتنه الدهماء و رجوع فتنه الدهماء به فتنه مسیطره است و این هر دو هم حوالت تاریخی جهان فعلی است که در بحران است و نمی‌توانیم که بگوییم این بحران فتنه مسیطره نباشد. حکومت مردم مساله دیگری است. کلمه «مردم» یعنی آنکه می‌میرد. اصل مَرد و مردم کَییوماراته [یا کیومرث] یعنی حی مائت [زنده میرا] است. اصلاً در فتنه الدهما و دموکراسی، انسان که میرا و اهل مرگ و مرگ اندیش نیست، تا دوباره زنده شود. این انسان چنان تصور می‌کند که ازلی و نامتناهی است. این یعنی اومانیسم و اومانیسم در فتنه الدهماء و فتنه المسیطره تمام است. غالب کسانی که مدافع نئواومانیسم و اومانیسم [در فتنه الدهما و فتنه المسیطره] هستند فاقد ذکر و فکراند و عجب است که غالب اینها یهودی غیر ابراهیمی هستند. وجه اینکه این همه کتاب‌های یهودی غیر ابراهیمی باید از سال‌های پیش ترجمه شود، چیست؟ این کتاب‌های اریک فروم یهودی و پسیکانالیست یهودی [ترجمه می‌شود]. حالا همین که خدا و آزادی گفتیم [همه چیز] درست شد؟ باید بپرسید آزادی چیست!

آزادی به معنای جدید

بنده پافشاری دارم که این کلمه آزادی بعد از مشروطیت از لحاظ حکمت تاریخ و فلسفه تاریخ [قابل بحث است]. وقت برای توضیح آن هم نیست، چون مطالب دیگری دارم. ببینید این آزادی و آزادیخواهی بشر امروز به کجا رسیده است! برادری و برابری راست و چپ و آزادیخواهی و برابری را در دو جبهه به آخرالزمان می‌برم. فتنه الدهماء و فتنه المسیطره. فرض کنید مثلاً اگر فتنه المسیطره برای شرق و فتنه الدهماء را برای غرب [در نظر] بگیرید، چون نیک بنگریم، بر بشر هر دو غالب است. فتنه مسیطره است و آن سیطره نفس اماره بر فرد و جمع است. آن سلطه شیطان نفس بر فرد و جمع است؛ اعم از اینکه بنده اندیویدوآلیست باشم یا نباشم. کار اندیویدوآلیسم یا سوسیالیست و اقسام این ایسم‌ها تمام است. بنده با تمام وجود عرض می‌کنم که تاریخ اسلام تاریخ اسماء و طرح اسماء است. اگر اسم زودتر و تصریحاً طرح نشود، الحاد در اسماء سراغ من و ما هم می‌آید، نه